



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال دوم، شماره هفتم، فصل پاییز



صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

مدیر مسئول: حسن رضایی مهر

سرپرست سردبیری: نصرالله درویشی

مدیر اجرایی: محمد کاظم حسینی کوهساری

صفحه‌آرا: علی ناصری



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدین رضائزاد: دانشیار جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه

حسن رضایی مهر: استادیار جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

محمدجواد زارعان: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم



نشانی: قم، خیابان شهدا (صفائیه)، کوچه ۳۷ (کوی سپاه)، پلاک ۱۶

مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه علمی قم)

تلفن: داخلی ۱۱۰ - ۳۷۷۳۷۲۱۷ - ۰۲۵ * دورنگار: ۳۷۷۳۷۲۱۳ - ۰۲۵ * صندوق پستی: ۴۴۶۶ - ۳۷۱۸۵

آدرس الکترونیکی: info@ntpasokh.com

تقریباً تمام مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ بلا مانع است

راهنمای تهیه و تدوین مقالات

برای فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه علمی قم)



ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

۱. عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
۲. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
۳. چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد. (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها)
۴. کلید واژه: حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
۵. مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سوال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
۶. بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
۷. نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.
۸. ارجاعات: به شیوه درون‌متنی تنظیم شود: (نام خانوادگی مولف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، همچنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیر نویس کردن معادل انگلیسی آنها خودداری شود.

۹. فهرست منابع: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، (نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح)، شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان مقاله، نام مترجم، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار مقاله.

پایان نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان نامه، رشته، دانشکده، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.

۱۰. اشکال/ نمودار/ جداول: به طور جداگانه و به ترتیب از ابتدا تا انتها شماره گذاری شوند.

ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۱۰ و حداکثر ۱۸ صفحه A4 و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی می باشد:

۱- مقاله باید در محیط نرم افزار Microsoft office word 2007 و ویرایش های بالاتر از آن تایپ شود.

۲- اندازه ها از حاشیه صفحه، بالای صفحه ۳ سانتیمتر؛ پایین صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت چپ صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت راست صفحه ۲/۵ سانتیمتر تنظیم گردد.

جهت آگاهی از نوع و سبک و اندازه قلم در نگارش مقاله به پایگاه نشریه الکترونیکی پاسخ به نشانی www.ntpasokh.com مراجعه شود.

ج) نکات مهم:

- مقاله های ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشند و یا به طور هم زمان برای کنفرانس ها و همایش های داخلی و خارجی ارسال شده باشند.

- مقالات دریافت شده عودت داده نمی شود.

- در این فصلنامه مقالاتی انتشار می یابد که در راستای پاسخ به شبهات نگاشته شده باشند.

- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران می باشد و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.

- نسخه word و pdf مقاله باید از طریق پست الکترونیکی به دفتر مجله ارسال شود.

- نامه پذیرش صرفاً پس از انجام اصلاحات مورد نظر داوران توسط نویسنده صادر خواهد شد.

- مقالات رسیده توسط سردبیر بررسی و پس از تایید، برای چاپ آماده می گردد.

فهرست مطالب

رہیافتی به منظومۀ فکری مقام معظم رہبری (مدّ ظلّہ العالی) در حوزہ پاسخگویی به سؤالات و شبہات (۵)	
مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبہات - حوزہ علمیہ قم	۷
بررسی و تحلیل نقش جریان‌های تأثیرگذار در پیدایش حادثہ عاشورا (۲) / گفتگو گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حسن رضایی‌مهر	۱۵
بلوغ و ازدواج کودکان از منظر فقہ اسلامی	
سیدمصطفی سجادی	۳۳
ولایت مطلقہ فقیہ: سدّ راه سکولاریسم	
ابوالحسن بکناش	۶۳
جریان شناسی پیدایش فرقہ ضالہ بہایی	
امیرعلی حسنیلو	۸۳
صلح و ہمزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام؛ نقدی بر رویکرد اسلام‌هراسی	
محمدطاهر رفیعی	۱۰۳
ازدواج موقت؛ چیستی و چگونگی	
نصرالله درویشی	۱۲۷

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مد ظله العالی)

در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۵)

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه علمیة قم*

مقدمه

ارتباط مؤثر، ارتباطی است که در فرایند آن، پیام با قوت و کمال به ذهن گیرنده پیام منتقل شود. شکل گیری این فرایند، مستلزم رعایت اصول و روش های خاصی است که در غیاب هریکه انتقال پیام با اخلال جدی روبه رو شده و پیام به صورت ناقص یا تحریف شده به مخاطب منتقل می شود. از آنجا که هدف اصلی انتقال پیام، رساندن آن به مخاطب و تغییر وضعیت فکری، انگیزشی و رفتاری اوست، عنصر مخاطب از اهمیت بیشتری در این فرایند برخوردار است. در قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم السلام) نیز به موضوع مخاطب شناسی توجه ویژه ای شده و ضمن اینکه خود به مسئله مخاطب توجه داشته و به فراخور ویژگی های منحصر بفرد یا عمومی مخاطبان با آنان سخن گفته اند، در این راستا توصیه های فراوانی هم مطرح کرده اند. توجه به سن، جنس، جنسیت، شغل، سطح تحصیل، نیازها، آگاهی ها، پایگاه اجتماعی و اقتصادی و سیاسی، سطح توانمندی شناختی، فرهنگ عمومی و اختصاصی مخاطب و غیره همواره باید مورد توجه مبلغان و عالمان دینی و مصلحان اجتماعی قرار گیرد. بهره جستن از تکنیک ها و روش های هنری، روانشناختی و توجه به زمان، مکان و مقتضای حال مخاطبان و سخن گفتن با زبان آنان و تبیین معارف دینی با زبان علم و تفکر مخاطبان، خوش رویی، خوش اخلاقی، خلوص نیت، صداقت، تواضع، انتقادپذیری و آمادگی برای اصلاح اشتباهات از جمله مسائلی است که در موضوع مخاطب شناسی از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. مقام معظم رهبری، حضرت آیت الله خامنه ای در



قامت استراتژیست ارشد انقلاب اسلامی همواره به مبحث تبلیغ مؤثر دینی و ارتباط سودمند مبلغان و عالمان دینی با اقشار مختلف توجه داشته و توصیه‌های مهم و سودمندی را ارائه کرده‌اند. آنچه در پی می‌آید بخشی از سخنان معظم له درباره اهمیت توجه به مخاطب در عرصه تبلیغ دینی و پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات آحاد گوناگون جامعه است.

مخاطب‌شناسی

الف) رده‌بندی مخاطبان و اولویت‌دهی به آنان

... البته باز کردن این گره در ذهن بعضی، دشوارتر و در ذهن بعضی، آسان‌تر است؛ سطوح سواد و هوشمندی و معرفت افراد، متفاوت است. در گذشته، این همه شبهه نبود و این قدر شبهه‌ها سیل‌وار، وارد جوامع انسانی مسلمین نمی‌شد؛ عرضه شبهه، غالباً کمتر از علاج آن بود؛ همان‌موقع هم، علمای بزرگ، این وظیفه را به عهده خودشان می‌دانستند.^[۱]

گاهی شناخت گروه صنفی و سنی مخاطب، به شما کمک می‌کند.^[۲] آمارگیری از مخاطبان هم نکته مهمی است؛ اینکه چقدر از شما سؤال می‌شود و چقدر برای دریافت پاسخ مراجعه می‌کنند، کمیتش مهم است.

بعد بایستی نظرخواهی کنید و ببینید که سؤال‌کنندگان از چه قشرهایی هستند؛ جوانند، دانشجو هستند، دخترند، پسرند، نوجوانند، باسوادند، بی‌سوادند، تحصیلات عالیه دارند - ممکن است دکتر یا آدم تحصیل کرده است که سؤالی دارد - از کدام قسمت‌های کشور هستند. اینها همه‌اش معنا دارد. اول کمیت‌ها معلوم شود. معنای کمیت زیاد این است که مرکز شما مورد توجه واقع شده است.

بعد اقشار و نمونه‌های گروهی مشخص شوند تا شما بدانید با کی طرف هستید و مخاطبتان را بشناسید. توجه به این دو نکته، طبعاً باعث می‌شود که شما جواب را طبق درک مخاطب بدهید. سوم این که این بررسی را استمرار دهید، تا ببینید که عدد بی‌سوادها زیاده‌تر شده یا باسوادها؛ در بین سؤال‌کننده‌ها عدد دخترها بیشتر شده یا پسرها؛ عدد مردم بوشهر مثلاً بیشتر شده یا مردم مشهد. همه اینها یک انگشت اشاره است به یک سمت و یک جهتی.

یک جمعی هم باید داشته باشید که بنشینند با این دستاوردها، به تناسب سؤال‌هایی که می‌شود، جهت‌ها را - مثل سکان کشتی - عوض کنند؛ این کار خیلی لازم است.^[۳]

۱. روشنفکران، اهل اندیشه و دانشجویان

... حاجت سوم به فعالیت‌های حوزه علمی، نیاز روشن‌فکران و جوانان است. اینها قشری هستند که در مقابل شبهات قرار می‌گیرند. در همه‌جا اولین مخاطب شبهه‌ها، روشن‌فکران و اهل فکر و اندیشه‌اند که غالباً در میان جوانان و صاحبان فکر و اندیشه و تحصیل‌کرده‌ها هستند. بسیاری از مردم شبهه به سراغ‌شان نمی‌آید. آنها به شبهه کاری ندارند. ایمانی دارند و بر طبق ایمان‌شان زندگی خوبی را پیش می‌برند. کسانی که اهل مطالعه‌اند، با دنیا مواجه می‌شوند و درباره اصل دین و اسلام و معارف آن و نیز اصول و فروع و تاریخ دین حرف می‌زنند و مرتباً شبهه القا می‌کنند.^[۴]

دانشجو، غیر از آن جوان در بازار است که نه از مجله خارجی، نه از کتاب خارجی و نه از معارف بیرون این مرز اصلاً مطلع نیست. دانشجو، قاعدتاً اطلاع پیدا می‌کند و آگاه و هوشیار است و معارف دنیا برایش مطرح می‌شود. پس این فرد، در معرض نفوذ آسیب‌های فرهنگی و بی‌مبالاتی در مقابل دین و بی‌تفاوتی در مقابل ارزش‌های دینی و انقلابی است. این، یکی از مشکلات محیط دانشجویی و دانشجویست. یکی از مشکلات دیگر - که نزدیک به مشکل قبلی است - آسیب‌پذیری در مقابل لغزش‌ها و انحرافات فکری است.^[۵]

حضور در دانشگاه‌ها، خیلی مهم است؛ چون... اصل قضیه، این است که این رسالت و این پیامبری را - در این سطح نازلی که ما بر عهده داریم - تحقق ببخشیم، به اینکه به مخاطبین خودمان برسانیم؛ مخاطبین و شنوندگان پیام و رسالت پیغمبران مختلف‌اند؛ بهترین‌شان کسانی هستند که جوان باشند...؛ بالأخره، امر دایر است بین این که به کسی یاد بدهیم که پنجاه سال می‌خواهد از آن استفاده کند، یا کسی که مدت کوتاهی می‌خواهد استفاده کند.

... دوم، این که همین جوان بودن، امتیاز است برای خوب‌فراگیری و شکل‌گیری ذهن به آنچه ما به او می‌دهیم. فرق می‌کند که کسی، ذهن شکل‌گرفته‌ای داشته باشد؛ یا این که ذهن آماده‌ی شکل‌گیری داشته باشد. جوان، این امتیاز دوم را هم دارد.





امتیاز سوم، این است که جوان، حق‌پذیر است و آنچه به او گفته بشود - در مرحله اول برای همه جوان‌ها، باید این‌طور فرض کرد - گوش می‌کند برای یادگرفتن و عمل کردن.

... مخاطب شما، غیر از این سه امتیازی که مربوط به جوانی است، امتیاز دیگری هم دارد، و آن، اینکه باسواد و اهل معرفت است؛ او ترجیح دارد بر کسی که انسان برای فهماندن به او، مشکل دارد و مطلب را درست درک نمی‌کند؛ جوان باسواد! این هم، امتیاز چهارم.

امتیاز پنجم، این است که آینده‌کشور، در دست اوست؛ یعنی شما چنانچه بخواهید مخاطبین را در کل کشور، مرتب به سبر و تقسیم، از هم جدا و افراز کنید، شاید بشود گفت بهترین و اشرف مخاطبین، این مخاطبینی هستند که شما با آنان در دانشگاه‌ها مواجهید؛ جوان، باسواد، اهل معرفت، آینده‌دار و مؤثر در آینده کشور.^[۶]

۲. جوانان

عزیزان! امروز، مخاطب شما، جوانان‌اند؛ روی آنها باید کار کنید: «علیکم بالأحداث»! نمی‌گویم غیر جوان‌ها را رها کنید؛ یا آنها به آموختن، احتیاج ندارند؛ اما می‌گویم شما، روی جوان‌ها کار کنید؛ سرریزش به غیرجوان‌ها هم می‌رسد و برای آنها... کافی است.^[۷]

یکی از شیرین‌ترین رخدادها برای انسان این است که جوانانی که مظهر معرفت‌جویی و استفهام و طالب دانستن و آگاهی هستند، چیزی را بپرسند که انسان می‌تواند در محدوده اطلاعاتش به آن جواب دهد و درعین حال به همین اندازه می‌تواند در رفع سؤال و ابهام در ذهن جوان - که مظهر شادابی و نشاط و میل به پیشرفت است - کمک کند؛ به‌خصوص با توجه به این که ابهام‌آفرینی یکی از سیاست‌های اصلی کانون‌های مبارزه با جمهوری اسلامی است. ابهام‌آفرینی و ایجاد نقطه کور برای ذهن‌ها، خودش یک سیاست است.^[۸]

جوان را باید بشناسید؛ فکر او را باید بشناسید؛ آنچه را که به او هجوم آورده، باید بشناسید. تا میکروب و بیماری را نشناسید که علاج نمی‌توان کرد. اینها همه ملایمی می‌خواهد. درس‌خواندن، مطالعه کردن و کار کردن، که همه اینها زیر عنوان مهارت‌های دینی خلاصه می‌شود.^[۹]



بیش از دو سوم مردم ما، جوانان اند؛ خود شما هم جوانید؛ اکثر [شما]، جزء همین نسل هستید؛ پس بیشتر از همه، آنها را باید مخاطب قرار داد. دوم، اینکه دشمنان این کشور، دشمنان این انقلاب و دشمنان دین، با توجه به همین حقیقت، مدت‌هاست که برای مخاطبین جوان، برنامه‌ریزی می‌کنند؛ ممکن است ما غفلت کرده باشیم؛ اما دشمن ما، غفلت نکرده است!... این هم، دلیل دیگری است که باید توجه بیشتر شما، به جوانان باشد.

دلیل سوم، این است که جوان، آسان‌پذیر و زودپذیر است؛ چون دل او، نورانی است؛ هنوز آلودگی در دل‌های جوانان، به قدر افرادی از قبیل بنده که سنی از آنها گذشته است، نیست و سخت‌پذیر نشده‌اند! پس، از اول که شما به فکر تبلیغ هستید و می‌خواهید مطالبی را برای بیان دین و اخلاق و هر آنچه باید گفته شود، انتخاب کنید، هدف را مخاطبه با جوانان قرار دهید.^[۱۰]

ب) نیازشناسی مخاطبین

۱. نیاز مخاطبین داخلی

آن کس که فرضاً در دانشگاه‌ها مشغول تبلیغ و کار مخصوص روحانی است یا در ارتش و یا در سپاه مشغول تلاش روحانی است، باید نیاز فکری آن مجموعه و مخاطبین خودش را هوشمندانه و زیرکانه بشناسد. باید ببیند مخاطب او چه عقده و ابهام و سؤال در ذهن دارد؛ ولو به زبان نیاورد. باید عالمانه آن مشکل را حل کند. اگر می‌تواند، خودش حل کند و اگر نمی‌تواند پیش عالم‌تر از خودش برود و مشکل را حل کند. این گونه است که سطح علم بالا می‌رود.^[۱۱]

از این بالاتر، نیازهای جماعت مردم است. گاهی یک نیاز تبلیغی در جامعه وجود دارد، آحاد هم به آن توجه ندارند؛ ولی شما می‌دانید که این نیاز هست. مثلاً شما تبلیغات دشمن را گوش کردید، دیدید که دشمن متمرکز و متوجه به چیست؛ می‌فهمید که باید این را مورد توجه قرار دهید و ازاله پلیدی و دفن تبلیغات کذب دشمن را بکنید؛ در حالی که ممکن است خود آن مخاطبان به آن توجه نداشته باشند. این می‌شود رفع نیاز.^[۱۲]

۲. نیاز مخاطبین خارجی

۱- مسلمانان خارج از کشور

فرض بفرمایید الان اگر شیعیان کشمیر که جزو مجموعه مسلمین کشمیرند و یک اقلیت هستند، از ما سؤال بکنند که ما در فلان قضیه چه باید بکنیم، این مجمع جهانی باید از موضع یک مطالعه و تدبر سنجیده، پاسخ آن‌ها را حاضر داشته باشد و به آن‌ها ارائه دهد. و همین‌طور شیعیان بقیه مناطق - در اروپا و جاهای دیگر - که غالباً در اقلیت هستند، مسائلی برایشان پیش می‌آید که ما بایستی همیشه پاسخ سؤال‌ها و مسائل آن‌ها را حاضر داشته باشیم؛ چه سؤال‌های سیاسی‌شان، چه سؤال‌های فقهی‌شان و چه بقیه مسائلی که برای‌شان پیش می‌آید.^[۱۳]

۲- تازه مسلمانان خارجی

جوانان طیب و طاهر و تحصیل کرده و با استعداد و ممتازی از اروپا که در دانشگاه‌های خودشان مسلمان شده‌اند پیش ما می‌آیند و درباره مسائل اسلامی راهنمایی می‌خواهند. چه کسی باید اینها را راهنمایی کند؟ چه کسی باید به آن‌جا برود و در میان آنها سکونت کند و تعلیم دین و اخلاق بدهد؟ چه کسی باید برای آن‌ها کتاب بفرستد؟ چه کسی باید برای آن‌ها مسائل را تبیین کند؟ پاسخ همه این پرسش‌ها به حوزه‌های علمیه مرتبط است.^[۱۴]

۳- علاقمندان به کسب آگاهی درباره اسلام

بسیاری از جوامع غیرمسلمان به اسلام توجه پیدا کرده‌اند - ولو مسلمان نشده‌اند - ولی می‌خواهند بدانند اسلام چیست که این دستگاه عظیم را به راه انداخته و حکومت تشکیل داده و با ابرقدرت‌ها سینه به سینه شده است و از کسی هم نمی‌ترسد و دنیا را اداره می‌کند؛ دینی که وارد میدان زندگی است و ضرورت‌ها و فشارها و ترس‌ها و لرزها و ضعف‌های دولت‌های دیگر به سراغش نمی‌آید. چه کسی باید این دین را بیان کند؟ آیا بمانیم تا بیسوادها و یا کسانی که از اسلام هیچ اطلاعی ندارند و آن را از روی دهان دیگران شناخته‌اند، به آنجا بروند؟!^[۱۵]

ادامه دارد...



پی‌نوشت‌ها

- [۱] بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار علما و روحانیون استان زنجان، ۱۳۸۲/۷/۲۱.
- [۲] بیانات در جمع مسئولین و دست‌اندرکاران مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات حوزه علمیة قم، ۱۳۸۰.
- [۳] بیانات در جمع مسئولان و دست‌اندرکاران مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات حوزه علمیة قم، ۱۳۸۰.
- [۴] بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۴/۰۶/۱۴.
- [۵] بیانات در دیدار اعضای شورای مرکزی نمایندگی ولی فقیه در دانشگاه‌ها، ۱۳۶۹/۰۸/۷.
- [۶] بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار اعضای انجمن اهل قلم، ۱۳۸۱/۱۱/۷.
- [۷] بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با جامعه مدرسین حوزه علمیة قم، ۱۳۷۹/۷/۱۵.
- [۸] بیانات در دیدار با دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۲/۰۲/۲۲.
- [۹] دیدار با روحانیون ۱۳۸۵/۰۸/۱۷.
- [۱۰] بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با جامعه مدرسین حوزه علمیة قم، ۱۳۷۹/۷/۱۵.
- [۱۱] بیانات در دیدار ائمه جماعات و روحانیون و مبلغین، در آستانه ماه مبارک رمضان، ۱۳۷۱/۱۱/۲۵.
- [۱۲] بیانات در دیدار با علما و روحانیون در آستانه ماه مبارک رمضان، ۱۳۷۶/۱۰/۰۳.
- [۱۳] بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ۱۳۷۰/۰۷/۰۴.
- [۱۴] بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۴/۰۶/۱۴.
- [۱۵] بیانات در آغاز درس خارج فقه، ۱۳۷۴/۰۶/۱۴.



بررسی و تحلیل نقش جریان‌های تأثیرگذار

در پیدایش حادثه عاشورا (۲)

گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حسن رضایی‌مهر*

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حسن رضایی‌مهر در سال ۱۳۴۴ در شهرستان دزفول متولد و پس از اتمام دوره متوسطه و اخذ دیپلم وارد حوزه علمیه دزفول شد. تا سال ۱۳۷۰ دروس مقدمات و سطح (اتمام کفایتین) را در کنار تدریس پیوسته در مقاطع مختلف و برخی مسئولیت‌های رسمی و غیررسمی حوزوی به انجام رساند و در سال ۱۳۸۲ در دوره تخصصی کلام اسلامی فارغ‌التحصیل و موفق به اخذ مدرک سطح چهار (دکتری) کلام اسلامی با رتبه عالی گردید. ایشان در سال‌های متمادی به تدریس سطوح مختلف، در موضوعاتی از قبیل ادبیات، منطق، فقه، اصول، کلام، فلسفه، ادیان اشتغال داشته و دارند. مدیریت حوزه علمیه، مدیریت گروه بررسی مطبوعات مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، نمایندگی طلاب و فضایی شهرستان‌های دزفول و شوشتر، ریاست مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزه علمیه قم و... در سوابق مدیریتی ایشان قرار دارد. از آثار و تالیفات ایشان می‌توان به پنج عنوان کتاب و بیش از شصت مقاله در موضوعاتی از قبیل فقه، کلام، سیره علمی، سیاسی و اجتماعی ائمه هدی علیهم‌السلام اندیشه سیاسی اسلام و انقلاب اسلامی اشاره نمود.

اشاره

شماره پیشین مجله، بخش نخست گفت‌وگو با استاد رضایی‌مهر را از نظر گذرانیدیم، استاد به چند نکته پرداختند:

۱. تعریف اصطلاح خواص و عوام از منظر جامعه‌شناسی تاریخی؛

*. استادیار جامعه‌المصطفی علیه‌السلام العالمیه، rezaeimehr.h@gmail.com



۲. مکانیزم تأثیرگذاری خواص بر اذهان و رفتارهای عامه مردم؛

۳. بیان چکیده‌ای از تاریخ زندگی شخصیت‌های تأثیرگذار در حادثه عاشورا؛

اکنون در ادامه مصاحبه به بررسی عوامل انحراف خواص و عبرت‌ها و درس‌های نهفته در حادثه عاشورا پرداخته و بحث نظری نقش خواص را به شکل ملموس و عینی واکاوی می‌کنیم.

مجله پاسخ: جناب استاد! در مباحث پیشین اجمالاً اهمیت نقش خواص جامعه در راهبری فکری و عملی توده‌ها به سمت صلاح یا فساد روشن شد و به عملکرد برخی از خواص برجسته در صحنه عاشورا از ابتدا تا انتها هم به صورت عینی و ملموس اشاره کردید. یقیناً عملکرد خواص در لحظه‌های حساس، به یکباره و بدون مقدمات فکری، شخصیتی و اخلاقی آنها اتفاق نمی‌افتد؛ به نظر حضرتعالی مهم‌ترین زمینه‌ها و عوامل انحراف خواص، عموماً و خواص نقش‌آفرین در حادثه عاشورا به طور خاص چیست؟

♦ خواص، در هر جامعه‌ای به لحاظ تبعیت و عدم تبعیت از حق، به خواص حق و خواص باطل تقسیم می‌شوند. خواص حق خود دو دسته‌اند: دسته‌ای که به هنگام انتخاب بین دین و دنیا - در شرایط حساس جامعه - جانب دین را گرفته و از دنیا متاع آن چشم می‌پوشند و گروهی که جانب دنیا را ترجیح داده و دین را به دنیا می‌فروشند؛ یعنی در عین اینکه حق را شناخته و در مواقعی از آن طرفداری هم کرده‌اند اما در مواقع لازم و حساس، انتخاب برتر را از میان این دو مقوله، دنیا و متاع آن قرار داده‌اند. در تاریخ اسلام کم نیستند افرادی که وقتی افشای حق و یاری آن لازم بود، کتمان‌ش کردند و حتی در مقابل آن قد علم نمودند؛ نام افرادی مانند طلحه، زبیر و... که این‌گونه عمل کردند، هیچ‌گاه از تاریخ اسلام محو نخواهد شد. بسیاری از خواص کوفه که مسلم‌بن عقیل و پس از او، حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) را تنها گذاشته و حتی با آن‌ها به جنگ برخاستند، کسانی بودند که حقیقت را می‌دانستند و حق و باطل بر آنها مشتبه نبود. در واقع، همان‌طور که شما گفتید آنچه مهم است توجه به عوامل این انحراف است؛ یعنی چه علل و عواملی باعث می‌شود که این دسته از خواص از حق عدول کرده و به گونه‌ای تغییر موضع دهند که نسبت به دین یا بی‌تفاوت بوده و یا در مقابل آن قرار گیرند؟

چند عامل به نظر مهم و کلیدی هستند:

۱. دور شدن از معنویت

یکی از علل انحراف خواص جامعه اسلامی خصوصاً در حادثه عاشورا، بریدگی از معنویت است که منشأ آن را باید پس از رحلت پیامبر ﷺ دانست؛ چرا که هدف اصلی رسالت انبیا نزدیک کردن بندگان به خدا و ایجاد معنویت در بین آنان بوده است. پیامبر اسلام ﷺ نیز انقلاب جهانی خود را بر اساس معنویت بنا نهاد و رسالت خویش را با دعوت به معنویات و فراخواندن بندگان به سوی خدای بی‌همتا آغاز کرد و با تکیه بر همین عنصر اساسی به درهم کوبیدن آثار شرک و گمراهی پرداخت و مردم را از بی‌راهه بت‌پرستی به صراط مستقیم خداپرستی هدایت فرمود. در سایه همین برنامه انسان‌سازی بود که تربیت‌یافتگان پیغمبر ﷺ، جلوه‌های بارز معنویت و ارتباط با خدا بودند، بدان گونه که خود را فرمانبردار حقیقی اوامر الهی می‌دانستند و در انجام دستورات دینی به مسابقه می‌پرداختند. مثلاً در برخی کتاب‌ها در توصیف یاران پیامبر آمده است که برخی از جوانان برای اینکه قدشان بلندتر نشان داده شود و اجازه حضور در میدان جنگ پیدا کنند، روی پنجه پای خود می‌ایستادند و هرگاه نوجوانی اجازه میدان رفتن می‌یافت، نوجوان دیگری برای آنکه او هم خود را به میدان برساند می‌گفت: من هم چون او قادرم بجنگم و برای اثبات این مدعی حاضر به کشتی گرفتن و مسابقه با او هستم!

در تفسیر مجمع‌البیان ذیل آیه ۹ سوره حشر ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ یکی از شأن نزول‌های این آیه را این چنین بیان می‌کند که مرد فقیری خدمت پیامبر ﷺ رسیده عرض کرد: گرسنه‌ام مرا سیر کن، حضرت دستور دادند تا از منزل طعامی برای آن مرد بیاورند، اما در منزل طعامی غذایی نبود. آن حضرت فرمود: «چه کسی امشب این مرد را مهمان خود می‌کند؟» مردی از انصار اعلام آمادگی کرد و آن شخص را به منزل خود برد، اما جز اندکی طعام و آن هم برای کودکان خود، چیزی نداشت، سفارش کرد غذا را برای مهمان بیاورند و به همسرش گفت: کودکان را به هر نحو که ممکن است خواب کن. سپس زن و مرد در تاریکی بر سر سفره نشستند و بدون آنکه چیزی از غذا را در دهان خود بگذارند، دهان خود را تکان





می‌دادند. مهمان هم گمان می‌کرد آن‌ها هم همراه او غذا می‌خورند. لذا، به مقدار کافی غذا خورد و سیر شد و آن‌ها هم شب را گرسنه خوابیدند. صبح خدمت پیامبر ﷺ آمدند، آن حضرت نگاهی به آن‌ها کرد و تبسمی نمود و بدون اینکه به آن‌ها چیزی بگوید، آیه مذکور را تلاوت فرمود و آن‌ها را در مورد ایشار و از خودگذشتگی‌ای که کرده‌اند، ستایش کرد.» اینها نمونه‌ای از معنویتی بود که آن حضرت در امت خود نهادینه کرده بود.

حقیقت آن است که علت اصلی این عقب‌گرد نامیمون را در افول معنویت در ضمیر مردم باید جست‌وجو کرد، بخصوص خواص که جلودار عوامند. وقتی خواص با روی‌آوری به دنیا، اسیر دست بسته مظاهر آن شدند و اسلام را در ظاهر به یک سری احکام خلاصه و روح معنویت که در توجه به خدا پیدا می‌شود را خود به خود از بین بردند و آنجاست که ماجرای سقیفه به راحتی و بدون هیچ دغدغه‌ای شکل گرفت و سفره‌خواران این ولیده نامبارک تا سال‌ها از نشستن بر سر این سفره و تناول از آن خسته نمی‌شوند تا آنجا که اهل بیت پیامبر ﷺ به مسلخ شهادت بروند.

نقطه اوج زوال معنویت، در زمان یزید بود؛ چرا که وی آشکارا به مبارزه با دین خدا برخاست، حاکمیت وسیع اسلام را تصرف کرد. از سویی، مردم هم که به فرمایش حضرت علی علیه السلام در خطبه ۲۱۰ «مع الملوک و الدنیا» هستند، گوهر گرانمایه معنویت را به بهانه‌های سخیف فروختند و آن‌گونه شد که خواص آن زمان در عین اینکه حسین علیه السلام را می‌شناختند و حدیث پیامبر ﷺ را در حق او و برادرش شنیده بودند که: «الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ»، به مقاتله با او پرداختند.

مجله پاسخ: جناب استاد! شما به مسئله‌ای ریشه‌ای و بسیار مهم اشاره کردید، یقیناً رو آوردن به دنیا و گسستن از معنویت و هدف قراردادن لذت‌جوی و منفعت‌طلبی، مهم‌ترین عامل انحراف در میان خواص و عوام است اما پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که چه شد که پس از پیامبر ﷺ این معنویت به افول گرایید و دوباره جامعه مسلمانان بستری برای احیای امور غیرارزشی گردید و سال‌های سال، جامعه اسلامی را در سیطره خود قرار داد؟

♦ افول معنویت، معلول یک سری علل و عواملی بود که پس از رحلت پیامبر ﷺ در خواص و بزرگان جامعه اسلامی و به تبع آن، در پیروان آنها به وجود آمد. اموری مانند دنیاگرایی و روی آوری به مظاهر دنیا، غفلت از یاد خدا و سخنان پیامبر ﷺ و مهم‌تر از همه، تحریف مسئله خلافت از جایگاه اصلی خود، منشأ رخت برپستن معنویت و در نتیجه، پیدایش حوادث تلخی گردید. که به عنوان لکه‌های سیاهی در تاریخ روشن اسلام، ابدی شدند.

اجازه دهید من تأثیر چند تا از این عوامل را بیان کنم:

- غفلت از یاد خدا:

یاد خدا سبب نورانیت دل و صفای باطن است؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ آگاه باشید تنها با یاد خداست که دل‌ها آرامش می‌یابد. و ذکر خدا باعث دوری از معصیت و گناه می‌شود؛ چنان که مفاد آیه شریفه ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ همانا نماز، از بدی‌ها و زشتی‌ها دور می‌کند، بر آن دلالت دارد. بیانات پیامبر ﷺ نیز به منظور هدایت بشر و حفظ نورانیت و صفای باطن و بالاخره راه‌یابی به قرب حضرت احدیت است پس تا زمانی که انسان در یاد و ذکر خداست و روح و جان خود را به توصیه‌ها و ارشادات نبویه، مزین کرده است، از گمراهی در امان است و از سویی، اعراض از یاد خدا و عدم توجه به احکام و فرامین الهی، که توسط حضرت پیامبر ﷺ به بشر ارائه گردید، چیزی جز گمراهی نیست: ﴿مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ هر کس از ذکر و یاد من اعراض کند به دو مصیبت گرفتار می‌آید: یک مصیبت دنیوی که زندگی بر او تنگ و سخت می‌گردد و یک مصیبت اخروی که روز قیامت کور و نابینا برانگیخته می‌شود. بنابراین وقتی یاد خدا نباشد، جامعه از معنویت فاصله می‌گیرد.

- روگردان شدن از سنت پیامبر:

تاریخ اسلام بیانگر این مطلب است که پس از پیامبر ﷺ مردم به عقب برگشتند، دل‌ها از یاد خدا غافل شد و احادیث نبوی دستخوش کتمان و تحریف قرار گرفت. طبیعی بود که در چنین وضعیتی، جامعه از نور هدایت منقطع گردد و اثری از معنویت





باقی نماند تا آنجا که جامعه از تحمل وجود وصی رسول خدا، باب مدینه علم، در رنج و عذاب باشد. حضرت علی علیه السلام در این باره می فرماید: «زمانی که خداوند رسول خود را قبض روح فرمود، گروهی به قهقرا برگشتند (به اوامر و نواهی حضرت رسول پشت کرده، دوباره به راه ضلالت و گمراهی قدم نهادند) و راههای گمراهی آنان را هلاک ساخت و بر آراء و اندیشه های نادرست خود اعتماد نمودند [احکام را از پیش خود نادرست بیان کرده و مردم را به پیروی از آن وادار می نمودند] و از غیر رحم و خویش [رسول اکرم صلی الله علیه و آله] متابعت نمودند و از سبب هدایت و رستگاری [یعنی اهل بیت حضرت رسول صلی الله علیه و آله] که مأمور به دوستی آن بودند، دوری کردند.»

آیا این کلمات نورانی، چیزی غیر از اعراض خواص و به تبع آنها، امت را از یاد خدا و پشت کردن به سیره و سنت پیامبر تداعی می کند؟! آیا از بیان شریف امام حسین علیه السلام در وصیت نامه خویش به هنگام خروج از مدینه که فرمودند همانا من از مدینه خارج شدم برای اصلاح مفاسد امت جدّم و برای امر به معروف و نهی از منکر و می خواهم سیره جدم و پدرم را زنده کنم» چیزی غیر از عقب گرد خواص و عوام از ارزش های دینی برداشت می شود؟ آیا خروج به منظور احیای سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام کاشف از انقطاع خواص جامعه از ذکر خدا و سیره نبویه نیست؟ آیا تعبیر امر به معروف و نهی از منکر، که از اهداف حرکت امام علیه السلام است، حاکی از ترک معروف و رواج منکر در میان مسلمانان بخصوص خواص آنها نیست؟! اگر چنین نیست، پس خروج امام علیه السلام برای امر به معروف و نهی از منکر و احیای سیره پیامبر صلی الله علیه و آله چه توجیهی را برمی تابد؟

آنچه به وضوح از این کلمات نورانی امام استفاده می شود آن است که خواص جامعه در زمان آن امام، گرفتار چنین آسیب هایی بودند و گرفتاری در دام چنین آسیب هایی بود که یا آنها را از یاری امام بازداشت و یا در صف مقابل امام قرارشان داد.

- پرستش دنیا و ظواهر آن:

ملموس ترین عامل انحراف خواص در صحنه کربلا و بلکه در تاریخ بشریت، دنیاپرستی و بنده ظواهر دنیا شدن است و چنین امری موجب اعراض از حق است.

انسان بالفطره به معبود و معشوق خود ارادت دارد و این ارادت در آن حد از کمال و بلندی است که معبود و معشوق را بر هر چیز دیگر ترجیح می‌دهد؛ زیرا کمال خویش را در او می‌بیند. بدیهی است اگر معبود و معشوق آدمی، خدای تعالی باشد، جز به او و رضای او نمی‌اندیشد و اگر دنیا باشد، جایی برای عشق خدا و پرستش او باقی نمی‌ماند و نقطه انحراف همین جاست.

البته آنچه مورد مذمت قرار گرفته دنیاپرستی است نه خود دنیا و روایات متعددی بر این امر دلالت دارد. در لسان روایات «حب دنیا» اصل و اساس هر نافرمانی و سرآغاز هر گناهی دانسته شده است. از این رو، دنیاپرستی اصلی‌ترین لغزش خواص در هر عصری است که باید مورد توجه اکید مسلمانان قرار گیرد تا در دام آن گرفتار نشوند. در حادثه عاشورا نیز مهم‌ترین عامل انحراف خواص، دنیاپرستی و دل سپردن به ظواهر و جاه و مقام دنیا بود. نگاهی گذرا به موضع‌گیری طلحه و زبیر به عنوان دو صحابی رسول خدا، به حقیقت تلخ دنیاگرایی خواص دلالت دارد. این دو تن، از یاران پیامبر و از خواص بودند، اما پس از پیامبر ﷺ در معرکه انتخاب دین یا دنیا و حق یا باطل، حق را رها کردند و از خواص جبهه باطل شدند. مسعودی در مروج الذهب درباره دنیاگرایی این دو تن، چنین می‌نویسد: «در دوران عثمان، گروهی از صحابه به ساختن خانه‌ها و جمع ثروت پرداختند. زبیر بن عوام یکی از آنها بود. او خانه‌ای در بصره ساخت که تاکنون [سال ۳۳۲ هـ. ق] معروف است. خانه‌هایی نیز در مصر و کوفه و اسکندریه بنا کرد. دارایی او بعد از وفاتش پنجاه هزار دینار، هزار اسب و هزار بنده و کنیز بود. طلحه نیز خانه‌ای در کوفه در محل کناسه ساخت که به دارالطلحتین معروف است. درآمد روزانه او از غلات عراق، هزار دینار بوده است. بعضی هم بیشتر گفته‌اند. او در ناحیه شراه بیش از این درآمد داشت. خانه‌ای در مدینه ساخت که آن را با آجر و گچ و شیشه بنا کرده بود.»

بدیهی است این گونه غرق مظاهر دنیا شدن، از طلحه و زبیر، انسان‌هایی می‌سازد که پس از سابقه طولانی در دفاع از حق و پیامبر ﷺ، در مقابل حق قرار گرفته و با پشت کردن به وصایای پیامبر ﷺ بر علیه علی علیه السلام لشکر به راه می‌اندازند.





در حادثه کربلا نمونه این دنیاپرستی، عمر بن سعد بود که عشق به دنیا و مقامات دنیوی او را به دین‌فروشی و مبارزه با فرزند پیامبر ﷺ کشاند. رهبر معظم انقلاب هم در این خصوص فرمودند: «وقتی که خواص طرفدار حق در یک جامعه — یا اکثریت قاطعشان — آن چنان می‌شوند که دنیای خودش را برایشان اهمیت پیدا می‌کند، از ترس جان، از ترس از دست دادن مال و [از دست] دادن مقام و پست، از ترس منفور شدن و تنها ماندن، حاضر می‌شوند حاکمیت باطل را قبول کنند و در مقابل باطل نمی‌ایستند و از حق طرفداری نمی‌کنند و جانشان را به خطر نمی‌اندازند. وقتی این طور شد — اولش با شهادت حسین بن علی علیه السلام با آن وضع، آغاز می‌شود و آخرش هم...»

مجله پاسخ: استاد برای اینکه سیر بحث حفظ شود یادآوری می‌کنم که داشتید عوامل انحراف خواص را بر می‌شمردید، فرمودید یک عامل دور شدن از معنویت بود، عوامل دیگری اگر وجود دارد، بفرمائید:

♦ عامل دوم عدم بصیرت نسبت به امور اجتماعی و سیاسی است یکی از ویژگی‌های خواص مثبت، بصیرت است. بصیرت یعنی روشن بینی، و به معنای قوه قلبی است که به نور قدس روشن باشد و با آن قوه، شخص حقایق و بواطن اشیاء را ببیند، همان طور که نفس به وسیله چشم، صور و ظاهر اشیا را می‌بیند. از این روی، عدم بصیرت، همان عدم ملکه روشن بینی است. عدم بصیرت بدترین و خطرناک‌ترین کوری است؛ چرا که کوری چشم دل است. حضرت علی علیه السلام فرمودند: «ذهاب البصر خیر من عمی البصيرة»؛ نداشتن چشم از کوردلی و نداشتن بصیرت بهتر است.

در روایتی دیگر حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «فقد البصر اهنون من فقد البصيرة»؛ نابینایی آسان‌تر از کوردلی است.

یکی از عوامل انحراف خواص در صحنه کربلا، عدم بصیرت بود؛ یعنی آنچه باعث شد تا سیدالشهدا علیه السلام به شهادت برسد و اهل بیت او با آن وضع به اسارت بروند، و سایر ظلم‌ها و جنایاتی که به وقوع پیوست، ناشی از بی‌بصیرتی خواصی بود که در زمان امام حسین علیه السلام و در صحنه کربلا حاضر بودند و نتوانستند حق را از باطل تمییز



دهند. بدیهی است مراد از بصیرت، روشن‌بینی و آگاهی قلبی‌ای است که انسان را به خدا نزدیک کند نه مطلق آگاهی و دوراندیشی و داشتن رأی صائب؛ چرا که بین بصیرت و رأی صائب داشتن، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است و می‌توان گفت: هر بصیری (به معنای یاد شده) از حسن رأی و نظر صائب قطعاً برخوردار است، اما این‌گونه نیست که هر کسی - مثلاً - دارای حسن رأی بود، بصیر هم باشد؛ زیرا ممکن است از قدرت تصمیم‌گیری و حسن رأی برخوردار باشد، اما نه تنها او را به خدا نزدیک نکند، بلکه در مقابل خدا قرار گیرد و آن زمانی است که در عین اینکه متصف به این صفت است، اما از آن، در جبهه مقابل حق استفاده می‌کند، چنان که عمرو بن عاص از زیرکی و حسن رأی برخوردار بود، ولی در کنار معاویه به مقاتله با حضرت علی علیه السلام پرداخت و این نبود مگر از عدم بصیرت او.

از جمله کسانی که می‌توان او را جزء خواص منفی حاضر در صحنه کربلا به حساب آورد، قره‌بن قیس حنظلی است. وی علی‌رغم شهرتش به حسن رأی، چون از فیض بصیرت محروم بود، نتوانست خود را از عمر سعد کنار کشیده و به حق بپیوندد؛ آنجا که از طرف عمر سعد مأمور شده بود از امام علیه السلام بپرسد که برای چه به اینجا آمده است. حبیب‌بن مظاهر گفت: او مردی موسوم به حسن رأی است و من گمان نمی‌کردم که او داخل لشکر عمر سعد شود. در هر صورت، پس از ابلاغ پیام عمر سعد و اخذ جواب از امام علیه السلام، حبیب‌بن مظاهر به او رو کرد و گفت: وای بر تو ای قره! از این امام بحق روی می‌گردانی و به سوی ظالمان می‌روی؟ بیا و یاری کن این امام را که به برکت پدران او هدایت یافته‌ای. آن شقاوتمند گفت: پیام ابن سعد را ببرم و بعد از آن با خود فکر می‌کنم تا ببینم چه صلاح است. آخر الامر هم برنگشت و البته از این افراد در میان کوفیان کم نبودند.

عامل سوم تعصبات قبیله‌ای پس مانده از جاهلیت بود:

تعصب از حیث لغت، جانب‌داری کردن است؛ یعنی حمایت از کسی که متعصب نسبت به او علاقه و ارادتی دارد. از این‌رو، هر تعصبی مردود نیست؛ چرا که تعصب اگر عقلایی و بر حق باشد، امری معقول و پسندیده است، اما اگر وجهه عقلایی

نداشته باشد و به واسطه آن باطل بر حق ترجیح داده شود، امری ناپسند و مورد مذمت عقل و شرع است. تعصبات قبیله‌ای جاهلی نیز از این قسم است. امام زین‌العابدین علیه السلام در زمینه این نوع تعصبات می‌فرماید: «عصبیتی که صاحبش به واسطه آن گنه‌کار می‌شود آن است که کسی بدان قوم خود را از نیکان قوم دیگر بهتر بداند، ولی دوست داشتن قوم خود عصبیت نیست، بلکه اگر کسی قوم خود را بر ستم کمک کند، آن از جمله عصبیت است.»

«پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، با احیای ارزش‌های جاهلی، دوباره تعصب‌های نژادی و قبیله‌ای جان گرفت و ارزش‌های الهی قربانی ارزش‌های جاهلی شد. در سقیفه مسائل نژادی و ناسیونالیستی حرف اول را زد. در شورای شش نفری عمر، مسئله نژاد تعیین‌کننده بود. در حکومت عثمان بستگان پدری او حرف اول را می‌زدند و راز لغزش برخی از کارگزاران امام علی علیه السلام نیز همین بود.» در قضیه عاشورا نیز تعصبات جاهلانه قبیله‌ای در میان خواص و سران لشکر کوفه، بسیار مشهود است. در کوفه کم نبودند سران و بزرگان قبایلی که طرفدار معاویه و یزید بودند و به واسطه همین تعصب جاهلانه قومی، بسیاری از این قبایل به آن‌ها اقتدا کردند. گواه روشن بر اینکه تعصب‌گرایی جاهلانه، عاملی مهم در انحراف خواص و پیروی از آنها در صحنه کربلا بوده است، آن است که روز نهم محرم وقتی شمر ملعون دید که عمر سعد مہیای قتال است، قصد کرد که حضرت عباس علیه السلام و برادرانش را از راه قومی‌گری تحریک کرده و به لشکر عمر سعد ملحق کند، از این‌رو، با صدای بلند گفت: «کجایند فرزندان خواهر من عبدالله و جعفر و عثمان و عباس؟» چرا که مادر این چهار برادر ام‌البنین، از قبیله بنی‌کلاب بود که شمر ملعون نیز از این قبیله بود؛ شمر می‌خواست بگوید: شما از قبیله ما هستید، بدین روی باید به ما ملحق شوید و از همین جهت هم در امانید، که با پاسخ کوبنده حضرت عباس روبه‌رو شد؛ که بریده باد دست‌های تو و لعنت باد بر امانی که تو برای ما آوردی...





مجله پاسخ: جناب استاد! به نظر می‌رسد که در حادثه عاشورا خواص با بصیرت و از جان گذشته‌ای هم بودند که برای روشننگری و پیش‌گیری از این حادثه جانگذار و جنایت بزرگ، تلاش کرده و حتی جان خود را در این راه فدا کردند. در متن حادثه عاشورا می‌توان به حربن‌یزید ریاحی و زهیربن‌قین اشاره کرد که از سرشناسان کوفه بوده و در موقع حساس نقش‌آفرینی کردند. پس از حادثه عاشورا هم شخصیت‌های مهمی چون مختاربن ابی‌عبید ثقفی و سلیمان‌بن‌صرد خزاعی و دیگران علم مبارزه را برداشته و برای خونخواهی امام شهید و یاران مظلومش به قیام‌های بزرگی دست زدند. به نظر حضرت‌عالی چه شد که این خواص جسارت پیدا کرده و تا مرز شهادت حاضر به سکوت و معامله با جریان نامشروع حاکم نشدند؟

♦ در واقع نهضت عاشورا، در راه احیای دین و ویران کردن اساس ظلم در نوع خود بی‌نظیر است، این قیام منشأ تأثیرات عمده‌ای در نحوه عملکرد خواص، بلکه قاطبه مسلمانان در حوزه‌های مختلف مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، حکومتی و سیاسی بوده است. عمده نهضت‌هایی که پس از حادثه عاشورا به وقوع پیوستند، متأثر از قیام امام حسین علیه‌السلام بوده‌اند؛ چرا که پیش از هر کس، خواص و سران این نهضت‌ها، متأثر از حادثه عاشورا بودند. بررسی تأثیر این قیام الهی بر فکر و عمل خواص که موجب پیدایش قیام‌های گوناگونی بوده بسیار مهم و جالب است، که من به برخی از آنها اشاره می‌کنم:

اولین مبارزه آشکار پس از شهادت حسین بن علی علیه‌السلام با والی کوفه و حکومت یزید را می‌توان مبارزه علنی یکی از خواص و بزرگان شیعه به نام عبدالله بن عقیف ازدی دانست؛ چراکه پس از شهادت امام حسین، ابن‌زیاد ملعون بر منبر کوفه نشست و به نکوهش خاندان پیامبر و سیدالشهدا علیه‌السلام پرداخت. عبدالله بن عقیف با شدت و جسارت تمام، پاسخ او را داد و در حالی که ابن‌زیاد مست پیروزی ظاهری خود بود و بر اریکه ظلم و عداوت با پیامبر نشسته بود، او را در ملا عام مفتضح کرد. به همین دلیل، ابن‌زیاد دستور داد او را دستگیر کنند. او در حالی که نایباً بود با راهنمایی دخترش مبارزه دلیرانه‌ای را آغاز کرد تا اینکه او را دستگیر کردند و به شهادت رساندند. شجاعت و بی‌باکی او در دفاع از حق و خاندان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم و فریادگری او بر علیه ظلم

و بی‌دینی، نسیمی بود که از شجاعت و بی‌باکی حضرت سیدالشهدا علیه السلام در دفاع از حق و مبارزه تمام عیار با دستگاه ظلم امویان به او رسیده بود. نقش عبدالله بن عقیف به عنوان یکی از خواص شیعه و زهاد روزگار کوفه، آن‌چنان بود که عوام حاضر در مسجد از او متأثر شده و اولین بذره‌های مخالفت با دستگاه اموی در دل آن‌ها کاشته شد.

۲. قیام مردم مدینه و واقعه حره:

یکی از پیامدها و تأثیرات عاشورا بر عملکرد خواص پس از شهادت امام حسین علیه السلام عاشورا قیام حره یا قیام مردم مدینه است؛ چرا که علت پیدایش آن در مرتبه اول، ظلم‌ستیزی امام حسین علیه السلام بود. این قیام مشتمل بر پیامی گران‌سنگ بود و آن اینکه برای از بین بردن دستگاه ظلم و کفر حتی از جان خود و فرزندان خود باید گذشت و رنج و غم اسارت اهل‌بیت علیهم السلام را متحمل گردید. و در مرتبه دوم، افشاگری‌های اهل‌بیت علیهم السلام و اقامه عزّا در مدینه و انقلاب روحی بود که حضرت زینب علیها السلام در کوفه و شام پدید آورد. در تاریخ آمده است که پس از شهادت امام حسین علیه السلام ظلم و جور یزید فزونی یافت و آشکارتر گردید. آن‌هایی که از اوضاع مطلع بودند [خواص] مردم را از وضعیت نامیمون یزید و حکام او آگاه کردند. مردم همه با روحیه طاغوت‌ستیزی که از نهضت عاشورا دریافت کرده بودند، اقدام کرده و عثمان بن محمد بن ابی‌سفیان والی آن زمان مدینه را و مروان بن حکم و سایر امویان را از مدینه بیرون کردند. در حالی که امام سجاد علیه السلام در مدینه بودند، مردم با عبدالله بن حنظله بیعت کردند. خبر به یزید رسید و او سپاهی بزرگ را به فرماندهی مسلم بن عقبه به مدینه فرستاد. وقتی به سنگستان مدینه - که معروف به حره واقم است - رسیدند، اهل مدینه برای دفع آنان از شهر خارج شدند و بین آن دو جنگ سختی در گرفت. جماعت بسیاری از مدینه کشته شدند تا اینکه تاب مقاومت برای آن‌ها نماند، از این‌رو، به مدینه گریختند و به روضه مطهره حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله پناه بردند. لشکر شام نیز وارد مدینه شدند و با اسب‌های خود داخل روضه منوره شدند و اسب‌های خود را در مسجد جولان دادند و چنان از مردم کشتند که روضه و مسجد پر از خون شد.





از خواصی که در آگاه کردن مردم و راه‌اندازی این قیام، تأثیر بسزایی در بین توده مردم داشتند، منذر بن زبیر بن عوام، عبدالله بن ابی عمرو مخزومی و عبدالله بن حنظله غسیل الملائکه هستند؛ چرا که وقتی از طرف حاکم مدینه، عثمان بن محمد بن ابی سفیان، به نمایندگی از طرف مردم مدینه به دمشق فرستاده شدند تا از نزدیک خلیفه جوان (یزید) را ببینند و از مرحمت‌های او بهره‌مند شوند تا در بازگشت به مدینه مردم را به اطاعت از حکومت وی تشویق کنند، به هنگام برگشتن از شام و دیدن بی‌دینی و فساد و فحشا و سگ‌بازی و شراب‌خواری یزید، با ذکر موارد فسق یزید، مردم را بر علیه او شوراندند. عبدالله بن حنظله گفت: «من از نزد شخصی برگشته‌ام که اگر هیچ کس با من یاری و همکاری نکند با همین چند پسر من به جنگ او خواهم رفت... به دنبال این جریان مردم مدینه با عبدالله پسر حنظله بیعت کردند و حاکم مدینه و بنی‌امیه را از شهر بیرون کردند.»

نکته قابل توجه آنکه قیام مردم مدینه هرچند متأثر از انقلاب امام حسین علیه السلام علیه بی‌عدالتی و ستمگری رژیم فاسد اموی شکل گرفت و عناصر آن از انصار و شاخه‌های مختلف قریش تشکیل می‌شد و اگر چه عناصر اصلی آن شیعی بودند، اما قیامی شیعی نبود؛ چرا که رهبری شیعه علی بن الحسین علیه السلام نسبت به آن بی‌تفاوت بود و در تبع ساکن بود.

یکی از ناب‌ترین نهضت‌های شیعی قرن اول قیام توابین بود. توابین کسانی بودند که علی‌رغم دعوت از امام حسین علیه السلام، در کارزار عاشورا به یاری آن حضرت نپرداختند. از این‌رو، به شدت خود را ملامت می‌نمودند. امام که به دعوت آن‌ها به عراق آمده بود، در کنار شهر آنان به شهادت رسید و آن‌ها از جا تکان نخوردند. این گروه احساس کردند که ننگ این گناه از دامن آن‌ها شسته نخواهد شد، مگر آنکه انتقام خون امام حسین را از قاتلان او بگیرند و یا در این راه کشته شوند. به دنبال این فکر بود که شیعیان نزد پنج تن از رؤسای خود یعنی سلیمان بن صرد خزاعی، مسیب بن نجبه فزاری، عبدالله بن سعد بن نفیل ازدی، عبدالله بن وال تمیمی و رفاعه بن شداد بجلی، رفتند و در منزل سلیمان اجتماع تشکیل دادند... به دنبال این اجتماع، سلیمان بن صرد جریان را به سعد بن حذیفه بن یمان و شیعیان دیگر نوشت و از آنان یاری خواست. آنان نیز دعوت سلیمان را پذیرفتند. جنبش توابین در سال شصت و یک هجری آغاز شد... تا آنکه



شب جمعه پنجم ربیع الثانی ۶۵، نخستین شعله قیام زبانه زد. در آن شب توابین به سوی تربت پاک امام حسین علیه السلام روانه شدند [و گریه و زاری و توبه کردند سپس] قبور شهدا را ترک گفته و به سمت شام حرکت کردند و در سرزمینی به نام عین الوردیه با سپاه شام که فرماندهی آن را عبیدالله بن زیاد به عهده داشت، روبه رو شدند و پس از سه روز نبرد سخت، سرانجام شکست خوردند و سران انقلاب به جز رفاعه به شهادت رسیدند.

مجله پاسخ: به نظر می‌رسد قیام توابین پس از قیام مختار، مهم‌ترین قیامی است که متأثر از قیام عاشورا پدید آمد؛ این گروه از جان گذشته و شیدا اندیشه سیاسی خاص و زمینه‌های فکری و عاطفی ویژه‌ای برای قیام و مبارزه علیه حکومت یزید داشتند. به نظر حضرت تعالی، شاخص اندیشه سیاسی و مهم‌ترین مؤلفه‌های روان‌شناختی قیام توابین چیست؟

♦ به طور اجمال، مهم‌ترین شاخص اندیشه سیاسی توابین درباره رهبری سیاسی امت اسلامی «واگذاری حکومت به خاندان رسول‌الله» بود که عزت و مقام آنان سبب شده خداوند شیعیان را از نعمت و شرافت برخوردار سازد؛ زیرا هنگامی که توابین با شامیان روبه رو شدند، آنان را به پیروی از خاندان پیامبر فراخواندند، چون که آنان برای حکومت بر بنی‌امیه شایسته‌تر بودند. البته به نظر می‌رسد که عوامل روانشناختی در پیدایش قیام توابین بیش از عوامل سیاسی دخالت داشت. این گروه در یاری امام شهید تعلل کرده و برخی هم خود در میدان کربلا در لشکر عمر سعد حاضر شده بودند و از این‌رو شهادت جانگداز امام و یارانش بسیار روحیه آنان را متأثر کرده بود. آنچه از عوامل روانشناختی در پیدایش نهضت توابین به نظر می‌رسد را می‌توان در چند عامل خلاصه کرد:

۱. احساس گناه و عذاب وجدان

انقلاب حسین علیه السلام، بخصوص نقطه پایان این انقلاب در سرزمین کربلا، علاوه آثار ذکر شده اثر دیگری نیز داشت و آن عبارت از ایجاد احساس گناه و بیداری وجدان در کلیه افرادی بود که می‌توانستند به یاری حسین بشتابند و نشتافتند... این احساس گناه دو جنبه داشت: از یک طرف، گناهکار را به جبران گناه و جرم خود وادار می‌کرد و از طرف دیگر، کینه و عداوت مسببان ارتکاب چنین گناه را به دل می‌گرفتند و این همان پدیده‌ای است که پس از انقلاب حسین علیه السلام در میان ملت مسلمان آشکارا به چشم می‌خورد.



این احساس ندامت از گناه و شوق به جبران خطا، در سخنان، نامه‌ها و خطبه‌های توابین موج می‌زند. همین روحیه بود که آن‌ها را در شب عملیات علیه یزید به کربلا و تربت پاک حضرت سیدالشهدا علیه السلام و سایر شهیدان کشاند و آنجا با استغفار و ریختن اشک ندامت و عهد بستن بر خونخواهی امام علیه السلام و شهیدان کربلا، روحیه مبارزه‌طلبی خویش را تقویت کردند و این نبود جز تأثیر شهادت امام علیه السلام بر خواص و عوام توابین.

۲. بریدن از دنیا و شوق شهادت

یکی دیگر از درس‌ها و تأثیرهای نهضت عاشورا بر فکر خواص در نهضت توابین و بلکه همه نهضت‌های شیعی و غیرشیعی، اهمیت حفظ دین است. قهراً در سایه چنین تفکری است که آنچه با حفظ دین و آموزه‌های آن مغایر است باید کنار زده شود. یکی از آسیب‌های خواص جبهه حق که باعث شد علی علیه السلام خانه‌نشین شده و حسین علیه السلام یاری نشود، راحت‌طلبی و اسیر مظاهر دنیوی شدن خواص بوده است. هر چند خون حضرت سیدالشهدا علیه السلام غریبانه بر زمین ریخته شد، اما این حقیقت را برای همگان، از خواص گرفته تا عوام، براین باورند که برای حفظ دین و احیای آن باید به مظاهر دنیوی پشت پا زد و از راحت‌طلبی گریزان بود، وگرنه باید در هاله‌ای از پریشانی و پشیمانی به دلیل عدم نصرت دین خدا و امام معصوم علیه السلام اشک ندامت ریخت. در سایه همین رویکرد از تأثیر قیام امام علیه السلام بود که توابین اساس جنبش خود را بر بازگشت از گناه، خونخواهی خاندان رسول الله صلی الله علیه و آله، پشت پا زدن به تمامی مظاهر دنیوی و شهادت خواهی برای رضایت خداوند قرار دادند.

مجله پاسخ: استاد! بنابه گزارش‌های تاریخی مهم‌ترین قیامی که پس از حادثه عاشورا و در خونخواهی امام شهید در میان شیعیان کوفه پدید آمد، قیام مختاربن‌ابی‌عبید ثقفی است. به نظر حضرت‌عالی ماهیت قیام مختار و عوامل پیدایش و تمایزهای آنچه بود؟

♦ یکی از قیام‌هایی که متأثر از قیام عاشورا بود، قیام مختاربن‌ابی‌عبیده ثقفی است که به منظور انتقام خون امام حسین علیه السلام از قاتلان آن حضرت در سال شصت و شش هجری واقع شد.



می‌توان نطفه این قیام را از سال شصت و چهار هجری، پنج ماه پس از مرگ یزید دانست؛ مختار چون آمادگی مردم عراق برای قیام و انقلاب برضد بنی‌امیه و بی‌میلی آنها را نسبت به حکومت عبدالله بن زبیر شنید، رهسپار کوفه گردید و فعالیت خود را آغاز کرد. مختار دعوت خود را وابسته به محمد بن حنفیه فرزند امیرمؤمنان معرفی کرد و همین مطلب باعث اطمینان مردم به حرکت وی شد. او شعار خود را «یا لثارات الحسین» (پیش به سوی انتقام‌گیری خون حسین) قرار داد و این موضوع عراقیان را به تأمین اهداف خویش امیدوار می‌کرد... مختار قاتلان امام حسین (ع) را سخت مورد تعقیب قرار داد و به هلاکت رسانید.

آنچه از شعار «یا لثارات الحسین» استفاده می‌شود، آن است که هدف اصلی مختار از قیام بر علیه حکومت غاصب و ظالم امویان، انتقام‌گیری خون حسین (ع) از قاتلان او بوده است، اما نکته‌ای که اینجا به ذهن می‌آید آنکه چرا مختار و دیگر خواص همفکر او به دادخواهی از قاتلان امام پرداختند و چه امری منشأ پیدایش چنین تفکری در آنها شد؟ با دقت در حوادث عاشورا و تنها گذاشتن امام پس از دعوت کردن او و نیز کشتن او به گونه‌ای که «صار قتیلاً غریباً مظلوماً عطشاناً» و از طرفی، اسارت اهل بیت و افشاگری‌های امام سجاد (ع) و حضرت زینب (ع) در کوفه و شام بر علیه سیاست دستگاه اموی و برپایی مجالس عزاداری در شام، بیان‌کننده امری عظیم یعنی مظلومیت امام (ع) و اهل بیت اوست. بدیهی است تأثیر مظلومیت امام بر همگان از سویی و تأثیر دفاع او از دین خدا و سنت پیغمبر (ص) از سوی دیگر، دو عامل مهم تأثیرگذار بر خواص، پس از حادثه عاشورا از جمله مختار و دیگر سران لشکر او بود و این بود که مختار با جمع کردن این دو عامل تأثیرگذار در شعار «یا لثارات الحسین» به خونخواهی آن امام شهید قیام کرد.

مجله پاسخ: در خاتمه این گفت‌وگو اگر صلاح بدانید و به جمع‌بندی مطالب گفته شده و نتایج و عبرت‌های این موضوع اشاره‌ای داشته باشید، بهره کامل را خواهیم برد.

♦ آنچه بیان شد در واقع نگاهی به جریان‌های تأثیرگذار در واقعه عاشورا بود که با مفهوم‌شناسی دو مفهوم کلیدی خواص و عوام آغاز و به بررسی نقش خواص در شکل‌گیری حوادث بزرگ و کلان اجتماعی، تاریخی و... و کیفیت این تأثیرگذاری پرداخته شد.

در همین راستا موضع‌گیری‌ای مختلف خواص منفی در قبال حقانیت حرکت امام‌الشایسته و قیام او مورد توجه قرار گرفت و بحث آسیب‌شناسی موضع‌گیری‌های منفی و غیرواقعی مطرح خواص منفی مورد توجه قرار گرفت و پس از تحقیق و برای عوامل انحراف خواص در جریان واقعه عاشورا، تأثیرگذاری شهادت امام و قیام عاشورا بر خواص در مقطع زمانی پس از عاشورا که منجر به قیام‌های مختلف توسط خواص گردید، مورد بحث قرار گرفت اما عبرت‌ها و درس‌های این جریان‌شناسی تحلیل محور از نتایج مهمی است که همه افراد جامعه از خواص تا عوام باید آنها را مورد توجه قرار داده تا از انحرافات که دامنگیر خواص دوران امام حسین‌الشایسته شد به‌گونه‌ای که آنها را از یاری او بازداشت و یا در مقابل قرار داد، در امان بمانیم.

خواص امروز ما باید بدانند و فراموش نکنند که عوامل انحراف مختص به برهه زمانی خاص نیست بلکه در هر مقطع زمانی تهدیدی جدی در مسیر هدایت و سعادت انسان‌ها خصوصاً خواص است و خواص در هر زمانی می‌توانند در دام آنها گرفتار آئید. خواص امروز ما باید با موقعیت‌شناسی صحیح به بایدها و نبایدها در مسیر اعتلای نظام اسلامی توجه تام داشته باشند و به اساس وظیفه‌ای از ناحیه شرع و عقل در خصوص حفظ حکومت دینی و نظام اسلامی و اقتدار آن به دوش آنها گذاشته شده عمل نمایند تا بعدها گرفتار ندامت و خسران نگشته و مورد مؤاخذه قرار نگیرند.

مجله پاسخ: استاد از اینکه گفتگو با مجله پاسخ را پذیرفتید و پاره‌ای از وقت گرانسنگ خودتان را در اختیار ما و خوانندگان مجله قرار دادید، صمیمانه سپاسگزاریم!



بلوغ و ازدواج کودکان از منظر فقه اسلامی

سیدمصطفی سجادی*

چکیده

فتوای مشهور فقها برای نه ساله بودن سن بلوغ دختران و مسئولیت‌های کیفری مترتب بر آن، کاملاً قابل دفاع بوده و تعیین آن به جهت مشخص شدن محدوده خطابات الزامی شارع مقدس و نتایج شرعی آن است.

در قرآن کریم به صورت مستقیم به سن ازدواج پرداخته نشده اما در روایات متعددی از منابع شیعی و اهل تسنن به جواز ازدواج دختر قبل از بلوغ اشاره شده است. تفاوت نگاه دین به پسر و دختر در مسئله ازدواج، ناشی از نگاه تبعیض‌آمیز دین به جنس زن یا عدم توجه به نیازها و استقلال رأی او نیست چرا که همین اسلام، دختر باکره رشیده را در معامله کالاهای گرانبه‌ایم و تصمیم‌گیری‌های تأثیرگذار در زندگی، آزاد گذاشته و بین او و یک پسر تفاوتی قائل نشده است و لزوم اذن پدر برای اولین ازدواج دختری کم تجربه برای ممانعت از شکل‌گیری ازدواج دور از مصلحت است. منفعت ازدواج، تنها منافع مادی و غریزی نیست و چه بسا ازدواج‌هایی که اصلاً در آن عمل جنسی انجام نگیرد اما منافی داشته باشد که جامعه و افراد به سوی آن تمایل نشان داده حتی آن را ضروری بدانند از جمله این ازدواج‌ها، ازدواج قبل از بلوغ یا ازدواج کودکان است. ازدواج با دختر شیرخوار نیز در همین راستا می‌تواند با رعایت مصلحت او و بدون انگیزه‌های شهوانی و هر گونه روابط جنسی و با دلائلی کاملاً منطقی و انسان‌دوستانه انجام شود.

کلیدواژگان: کودک، بلوغ، مسئولیت کیفری، ازدواج، اذن پدر، شیرخوار.

*. دکتری فقه و اصول حوزه علمی قم، sms_554@yahoo.com

مقدمه

امروزه در فضای رسانه‌ای، شبهاتی منتشر می‌شود که پاسخ دادن به آن در چند سطر، حق مطلب را ادا نمی‌کند بلکه لازم است با بیان و توضیح بیشتر به حل شبهه و برطرف کردن آن اقدام کرد یکی از مباحث مورد توجه رسانه‌ها، بلوغ و ازدواج کودکان است که به برخی از شبهاتی که در این زمینه وجود دارد اشاره می‌کنیم:

♦ مستند فقیهان در تعیین سن بلوغ دختران (نه سال تمام)، روایاتی است که معارض‌های جدی دارد و به روشنی معلوم نیست که ضوابط و شاخصه‌های بلوغ در فقه اسلامی چیست؟ این حکم فقهی، احکام تکلیفی و وضعی فراوانی را با خود به همراه می‌آورد؛ مثلاً دختران بالغ به انجام همه احکام شرعی، مکلف بوده و در برابر رفتارهای خود، مسئول شناخته می‌شوند به گونه‌ای که هر نوع بزه ارتكابی، مسئولیت کیفری و حقوقی متناسب با آن را برای دختران تازه‌بالغ به دنبال دارد.

♦ پدر و جد پدری حق دارند دختران و نوه‌های نابالغ و حتی شیرخوار خود را، طبق صلاح دید، به ازدواج مردان درآورند، این در حالی است که دختران بعد از بلوغ هم نمی‌توانند بدون اذن پدر ازدواج کنند؛ این فتاوا به روشنی با حق انتخاب دختران به‌عنوان انسان شعورمند و ذی‌حق، در تضاد است و علاوه بر تعارض و تضاد با اخلاق انسانی و واقعیت‌های روان‌شناختی از نارسایی‌ها و مشکلات حقوقی فراوانی رنج می‌برد.

تعیین سن بلوغ دختران از مسائل مورد توجه و ابتلای فقهی و حقوقی در جامعه امروزی و در جوامع گذشته بوده است. این مسئله از منظر فقهی به دلیل وجود روایات متفاوت و گاه به ظاهر متضاد از یکسو و پیچیدگی اجتهاد و استخراج احکام شرعی از بین مبانی متفاوت علمی (اصولی، فقهی، حدیثی، رجالی و...) از سوی دیگر، همواره دستخوش بحث و نظرگاه فقه‌های گوناگون بوده است. این روند موجب بیان فتاوای مختلفی در فقه شده که در کتب فقهی منعکس گشته است اما در این میان، دیدگاه مشهوری وجود دارد که به صورت مکرر در تاریخ فقه در قالب مباحث فقهی و فتاوای اجتهادی ابراز شده و امروزه نیز کاملاً قابل دفاع است و می‌تواند همان طور که نتیجه تلاش فقه‌های گذشته بوده، ثمره مباحث جدید باشد.





ازدواج کودکان، بر خلاف مسئله بلوغ، چندان در معرض اختلاف دیدگاه نبوده و در میان فقهای شیعه و اهل تسنن، سن و محدوده خاصی برای آن قرار داده نشده است، بنابراین هر ازدواج صحیح شرعی که برای کودک در نظر گرفته شود به خودی خود مجاز است مگر تحت قانون دیگری که ناهی است، ممنوع گردد؛ مثل مجاز بودن خوردن نوع خاصی از طعام مگر اینکه قانون ناهی ضرر آن را نهی کند که مشابه چنین روندی در قوانین و مقررات حقوقی دیگر ملل هم دیده می‌شود.

در این نوشتار تلاش بر آن است که با نگاهی دوباره به میراث گران‌بها و هزار ساله فقه شیعی و با توجه به مبانی صحیح اجتهادی، بررسی مجددی معطوف به موضوع بلوغ دختران و ازدواج زودهنگام کودکان صورت گیرد تا زوایای ناشناخته و اشکالات حول این موضوع برطرف شده و مسیر روشن دین در تنگنای زندگی، آشکارتر گردد.

بلوغ در لغت و اصطلاح

بلوغ در لغت به معنای رسیدن به چیزی، رسیدن به پایان راه، مکان، زمان و ...، نزدیک شدن یا رسیدن به حاجت و هدف و ...، کامل شدن هر چیزی و رسیدن کودک به سن رشد به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۴۲۱؛ جوهری، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۳۱۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق؛ ص ۱۴، دهخدا، لغت نامه، واژه بلوغ).

فهم عامیانه از این واژه نیز به آغاز دورانی از زندگی طبیعی انسان، اشاره دارد که کودکی او به اتمام رسیده و به رتبه بزرگسالی گام نهاده باشد. این مرحله به طور معمول همراه با تغییرات جسمی و روحی بوده و با آشکار شدن غریزه جنسی و رشد عقلی به نقطه‌ای می‌رسد که کم‌کم کودک دارای جایگاه اجتماعی متناسب خود خواهد شد. این بلوغ تحت تأثیر عوامل ژنتیکی، محیط‌های مختلف جغرافیایی و آب و هوایی و شرایط دیگری مانند تغذیه و آموزش‌های مرتبط، به صورت‌های گوناگون و در زمان‌های متفاوتی رخ می‌دهد که ممکن است زودتر از زمان معمول در دیگر همسالان یا دیرتر از آن باشد.

بلوغ فقهی

بلوغ فقهی نیز به معنای مرحله‌ای از زندگی است که انسان مشمول خطابات الزامی و اوامر و نواهی حضرت حق قرار گرفته به اصطلاح انجام تکالیف شرعی بر او واجب



می‌شود؛ این مرحله معمولاً همراه با آمادگی جسمی پسر و دختر برای تولید مثل و خروج از زمان کودکی و ورود به دوران بزرگسالی می‌باشد که خداوند متعال این آمادگی و در نهایت حد خاصی از سن را طبق نظر مشهور فقها، مرحله قطعی تکلیف پذیری شرعی انسان قرار داده است (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۶، ص ۴؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۲۵۱).

بلوغ از مباحث مهم فقهی محسوب می‌شود و تعیین حد آن به جهت تفکیک بین دوران تکلیف و عدم تکلیف، آثار و نتایج زیادی در فقه و احکام شرعی داشته و تبعاً در مباحث مختلفی چون مالکیت و تصرف در اموال، ازدواج و طلاق، مسائل کیفری و ... جایگاه قابل توجهی دارد.

اما در بررسی روایات و کتب فقهی، این مطلب که منظور از تعیین حد بلوغ، تمییز مطلق بین کودکی و بزرگسالی با پذیرش تمام لوازم عرفی و اجتماعی آن باشد و شرع مقدس بخواهد با تعیین حد بلوغ، بزرگسالی کودک را اعلام کند، یافت نشد بلکه تعیین سن یا ویژگی‌های دیگر برای شناخت حد بلوغ بدین جهت بوده که محدوده خطابات الزامی شارع مقدس و آثار و نتایج شرعی آن مشخص گردد.

البته ممکن است تشابه معنای لغوی بلکه اصطلاحی بلوغ در حوزه‌های مختلف علوم، عدم تفکیک روشن بین معانی لغوی و اصطلاحی آن در برخی متون فقهی و همچنین وجود عوارض طبیعی بدن مانند خروج منی، در میان نشانه‌های بلوغ فقهی، موجب این اشتباه شده باشد که تعیین سن بلوغ در شرع، لزوماً به معنای اعلام دین برای آمادگی جسمی دختر یا پسر برای مسئولیت‌های اجتماعی مانند ازدواج است؛ اما این تصور درست نیست و در مباحث پیش رو بیشتر روشن خواهد شد که تعیین سن بلوغ گرچه با نشانه‌های جسمی رشد و مهیا شدن برای ازدواج همراه است ولی تنها به معنای لزوم انجام اوامر و ترک نواهی الهی بوده و تعیین نقطه آغاز یا پایان برای برخی قوانین الزامی مانند عدم جواز وطی در ازدواج پیش از بلوغ می‌باشد.

نشانه‌های بلوغ فقهی

در منابع فقهی برای بلوغ، پنج نشانه ذکر شده است که سه نشانه آن مشترک بین پسر و دختر و دو نشانه، مختص دختران است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ ق، ج ۲، ص ۲۸۲).



۱. احتلام (خروج منی از بدن)

یکی از نشانه‌های بلوغ در پسران و دختران (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۱۹۰) خارج شدن منی از بدن است^[۱] و از نظر همه فقها این نشانه از نشانه‌های قطعی رسیدن انسان به حد بلوغ می‌باشد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۱۰). البته برخی از فقها به این نکته اشاره کرده‌اند که خروج منی در هر زمان و محدوده سنی مراد نیست بلکه برای اثبات بلوغ باید منی در زمان محتمل خارج شود؛ برخی این زمان محتمل را برای دختر، نه سال و برای پسر ده سال یا بیشتر ذکر کرده‌اند (همان، ص ۱۳).

۲. انبات (رویش موی درشت شرمگاهی)

از دیگر نشانه‌های قطعی بلوغ در دختران و پسران، رویدن موی طبیعی درشت^[۲] در عانه (بالای آلت تناسلی) است که فقها بر نشانه بودن آن اجماع دارند (محقق سبزواری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۸۱).

۳. حیض

دیدن خون حیض از نشانه‌های اختصاصی بلوغ در دختران است یعنی اگر دختری خونی با صفات خون حیض که خون غلیظ قرمز رنگی است که با حرارت و سوزش خارج می‌شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴) ببیند به معنای بلوغ او خواهد بود (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۲۸۲).

۴. حمل (بارداری)

باردار شدن نیز از نشانه‌های اختصاصی بلوغ دختران بوده و به معنای وجود منی و بلوغ دختر می‌باشد (نجفی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۵۴).

۵. سن

سن یکی دیگر از نشانه‌های مشترک بلوغ در دختر و پسر است که برای حد تکلیف و انجام الزامی قوانین الهی برای دختر و پسر بیان شده است.



براساس روایات معتبر زیادی - بیش از ده روایت معتبر^[۳] - سن بلوغ در پسران، اتمام پانزده سال قمری و در دختران اتمام نه سال قمری می‌باشد و این شهرت روایی به آسانی می‌تواند وظیفه حجیت بخشی به فتوای بلوغ در این سن را بر عهده داشته باشد. از طرف دیگر هر چند در فقه، اختلاف نظرهایی در تعیین سن بلوغ وجود دارد اما مشهور فقها نیز قائل به همین سن برای بلوغ دختران و پسران شده‌اند. علامه حلی، اتمام پانزده سال در پسران و نه سال در دختران را به مشهور فقها نسبت داده و از آن دفاع می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۵، ص ۴۳۱ - ۴۳۲). صاحب جواهر می‌گوید: سن پانزده سال برای بلوغ پسران در میان فقها، شهرت بسیار زیادی دارد که نزدیک است به اجماع برسد (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۶، ص ۱۶). البته حجیت شهرت فتوایی محل اختلاف بین فقهاست اما در خصوص حجیت شهرت فتوایی قدما، اختلاف کمتری وجود دارد که می‌تواند در کنار شهرت روایی، مؤید خوبی برای سن بلوغ در دختران و پسران باشد.

مشکل نشانه‌های طبیعی بلوغ

چهار نشانه ابتدایی، همه از علائم طبیعی و جسمانی بودند که از ناحیه شارع مقدس به عنوان نشانه‌های رسیدن شخص به بلوغ مطرح شده و در کتب فقهی منعکس گشتند اما مشکل آن است که این نشانه‌ها، غالباً حد مشخصی از دوران عمر انسان را به عنوان، حد تکلیف و بلوغ مشخص نمی‌کنند و چه بسا در مناطق گوناگون و یا حتی در یک منطقه و تحت شرایط متفاوت ژنتیکی و تغذیه‌ای و ...، اختلاف زیادی در حد تکلیف بین افراد بروز کند که این مسئله خود زمینه‌ای برای فرار از مقررات و تکالیف شده و نمی‌توان آثار الزامی فقهی بلوغ را که گاهی تأثیر زیادی هم در مناسبات اجتماعی مانند محرمیت، معاملات و ارتکاب بزه و ... دارد، از این شاخصه‌ها انتظار داشت.

از این رو شارع مقدس برای ممانعت از چنین آسیب‌هایی و البته حکمت‌های دیگری که بر ما پوشیده است، سن تکلیف را به عنوان نشانه‌ای از نشانه‌های بلوغ ذکر کرده است تا در کنار نشانه‌های طبیعی بلوغ به عنوان ایستگاه آخر ورود به دوران تکلیف‌پذیری بوده و معیار کمی قابل اتکایی برای رهایی از ابهام‌های واقعی یا ساختگی ناشی از نشانه‌های طبیعی بلوغ باشد.

آنچه گفته شد براساس دیدگاه مشهور فقهاست که سن را بر خلاف دیگر نشانه‌ها، اماره تعبدی می‌دانند نه کاشفِ طبیعی حد بلوغ، صاحب جواهر در این باره می‌گوید:

«همانا بلوغ از امور طبیعی مشهور در لغت و عرف است و از موضوعات جعلی شرعی نیست... از حیث لغت همانند عرف، روشن است پسری که محتلم شود، بالغ می‌گردد و بله درباره نشانه سنی بلوغ به شرع مقدس رجوع می‌شود...» (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۶، ص ۴).

پیداست که مرحوم صاحب جواهر با اینکه اصل بلوغ را موضوعی شرعی نمی‌داند اما تعیین سن برای بلوغ را اماره‌ای شرعی می‌شمارد که تشخیص آن بدست شارع مقدس است.

مرحوم کاشف الغطاء نیز می‌گوید:

«بلوغ با نشانه‌هایی شناخته می‌شود که برخی از آنها طبیعی و برخی ناشی از جعل شارع مقدس هستند نشانه‌های طبیعی، احتلام در پسران و نشانه جعلی شرعی، اتمام پانزده سالگی در پسران و نه سالگی در دختران می‌باشد» (نجفی، ۱۳۵۹ ق، ج ۲، قسم ۱، ص ۱۶۶).

نتیجه آنکه تعیین سن برای بلوغ، راهکاری شرعی است که از ناحیه خداوند متعال برای تمایز دقیق‌تر دوران بلوغ و حد تکلیف‌پذیری از زمان کودکی قرار داده شده و از ابهامات و مشکلات ناشی از نشانه‌های طبیعی بلوغ، جلوگیری می‌کند.

سن بلوغ و ازدواج

قرآن کریم به صورت مستقیم سن ازدواج را بیان نکرده است اما در روایات متعددی به جواز ازدواج دختر قبل از بلوغ اشاره شده که در برخی از آنها سن بلوغ دختران تنها به‌عنوان مبدأ زمانی آمیزش در ازدواج اعلام شده است.

امام صادق علیه السلام فرمودند: سه گروه بدون نگه داشتن عده می‌توانند ازدواج کنند، دختری که خون حیض ندیده و به طور معمول افراد هم سن او حیض نمی‌شوند. راوی گوید پرسیدم حدش چیست؟ فرمودند زمانی که کمتر از نه سالگی باشد. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶، ص ۸۵).





در روایت صحیح دیگری از آن حضرت نقل شده است: «وقتی مردی با دختر کوچکی ازدواج کند نباید با او آمیزش نماید مگر اینکه سنش به نه سالگی برسد» (همان، ج ۵، ص ۳۹۸).

همچنین در روایت معتبر امام صادق علیه السلام از امام علی علیه السلام آمده است که «هر کس با دختری قبل از نه سالگی اش، آمیزش کند و به او آسیب بزند، ضامن است» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۰، ص ۲۳۴).

مجموعه این احادیث نشان می‌دهد که شارع مقدس، برای ازدواج دختر، محدوده سنی خاصی تعیین نفرموده و تنها ارتباط جنسی (آمیزش) را مشروط به رسیدن او به نه سالگی یعنی سن بلوغ دانسته است.

ترغیب به تسریع در ازدواج

ترغیب به تسریع در ازدواج، خصوصاً ازدواج دختران که در برخی روایات آمده است، قطعاً به معنای ازدواج بدون معیار و ملاک نیست بلکه در روایات متعدد به ازدواج با کفو یعنی ازدواج با فردی که از جهات مختلف، مناسب ازدواج باشد، توصیه شده است. «پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم از خداوند متعال نقل می‌کند که دوشیزگان مانند میوه‌های درخت هستند زمانی که میوه رسیده شده اما چیده نشود، آفتاب و باد آن را از بین می‌برند، دوشیزگان زمانی که به بلوغ می‌رسند و آنچه را زنان درک می‌کنند، درک کنند دارویی جز ازدواج ندارند و گرنه از فساد ایمن نیستند چون انسان هستند. در این هنگام مردی برخاست و گفت یا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم با چه کسی ازدواج کنیم؟ فرمودند: با همسانان. دوباره پرسید: همسانان چه کسانی هستند؟ فرمودند: برخی مؤمنان همسان با برخی دیگر از مؤمنان هستند» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۳۳۷).

علاوه بر آن، درک لذت جنسی در روایت به‌عنوان ملاک بلوغ مطرح شده که ممکن است چند سال پس از بلوغ شکل گیرد؛ از سویی این روایت و دیگر روایات مشابه از قوت استناد برخوردار نبوده و نمی‌توان تنها براساس آن، فتوای فقهی صادر کرد. روایات مشابه دیگر نیز همین سرنوشت را دارند و از نظر رجالی، ضعیف محسوب می‌شوند مانند این روایت که «از خوشبختی مرد این است که دخترش در خانه وی به



دوران قاعدگی نرسد (حیض نبیند)» (صدوق، ج ۳، ص ۴۷۲، ۱۴۱۳ ق؛ ر.ک: کلینی، ج ۵، ص ۳۳۶، ۱۴۰۷ ق).

با فرض پذیرش این روایات و با توجه به فتوای برخی فقها مبنی بر استحباب تسریع در ازدواج، می‌توان گفت که این روایات تنها در صدد تشویق و ترغیب به ازدواج دختران و به تأخیر نینداختن آن هستند چرا که در بیشتر مناطق جهان، دختران بر خلاف پسران باید انتخاب شوند، بنابراین مشکلات تأخیر ازدواج و بالا رفتن سن و از بین رفتن فرصت، بیشتر دامنگیر آنها خواهد بود اما این تسریع به معنای ازدواج به هر قیمتی و با هر کسی نیست و با توجه به روایات مرجح ازدواج هم طراز (ازدواج کفو) لازم است علاوه بر تسریع در ازدواج، تناسب همسران نیز مد نظر قرار گیرد؛ بنابراین ممکن است در دوره‌ای قانون‌گذار چنین مصلحت ببیند که مانع تسریع در ازدواج شده و سن حداقلی (سیزده سالگی یا بالاتر) را برای صدور جواز قانونی آن تعیین کند تا جامعه، گرفتار آفات ازدواج‌های بی‌تناسب نشده و ناسازگاری‌های خانوادگی و طلاق افزایش نیابد.

با این تبیین روشن می‌شود که چون در شرع، سن خاص الزامی برای ازدواج تعیین نشده است این گونه مقررات منافاتی با قوانین الهی نداشته بلکه در جهت مصلحت و تقویت دیدگاه شارع برای ازدواج متناسب، عمل می‌کند.

لزوم اذن پدر در ازدواج دختر

از نظر فقهی، دختری که به حد بلوغ رسیده و رشیده باشد، یک بار ازدواج کرده و بکارتش را از دست داده باشد، برای ازدواج بعدی از استقلال نظر برخوردار بوده و اجازه و نظر دیگران در تصمیم‌گیری او نقشی ندارد اما دختری که به سن بلوغ و رشد رسیده ولی ازدواج نکرده و هنوز باکره است، چندین دیدگاه فقهی درباره اعتبار اذن ولی برای ازدواج او وجود دارد، که سه نظریه عمده عبارتند از:

۱. استقلال ولی در ازدواج دختر ۲. استقلال دختر در ازدواج ۳. شراکت ولی و دختر

در ازدواج

نظریه سوم، دیدگاه مشهور امروزی است که هم موافقت دختر و هم اذن ولی (پدر یا جد پدری) را برای ازدواج شرط می‌داند و در تاریخ فقه‌های گذشته نیز از سابقه خوبی



برخوردار است، شیخ مفید می‌گوید: «اگر دختری که بالغ شده بدون اذن پدر اقدام به ازدواج کند، مخالف سنت عمل کرده و عقدش باطل است مگر اینکه بعد از عقد، پدر اجازه دهد» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۱۱).

علامه حلی، کلام شیخ طوسی را در تأیید این دیدگاه چنین نقل می‌کند: «اگر دختری که بالغ شده بدون اذن پدر اقدام به ازدواج کند، عقد متوقف بر رضایت پدر است اگر او اجازه دهد، عقد صحیح خواهد بود و اگر اجازه ندهد و عقد را فسخ کند عقد باطل می‌شود» (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۷، ص ۱۱۹).

صاحب عروه نیز پس از نقل اقوال مختلف، نظر دادن در مسئله را مشکل دانسته می‌گوید: «مسئله، مشکل است بنابراین نباید احتیاط را از دست داد و باید برای ازدواج از هر دو (ولی و دختر) کسب اجازه کرد! ..» (یزدی، ۱۴۱۹ ق).

امام خمینی نیز در تحریر، همین قول را انتخاب می‌کند (امام خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۵۴).

همان‌طور که فقهای اخیر بیان کردند به نظر می‌رسد دیدگاه سوم (شرکت ولی و دختر در ازدواج)، نظریه بهتر و مبتنی بر احتیاط بوده و حالت میانه‌ای در میان اقوال فقهاست چراکه در آن هم به حقوق دختر توجه شده و هم احترام پدر و دیدگاه او برای تعیین سرنوشت دختر و جلوگیری از خطرات احتمالی در نظر گرفته شده است. شهیدثانی پس از طرح مباحث طولانی در این مسئله و بیان مفصل اقوال و دیدگاه خود در انتهای بحث، بیان می‌کند:

«پس از همه این مباحث، اقتضای احتیاط در دین برای این حکم که امور مهمی چون زناشویی، نسل‌ها و اموال بر آن مترتب می‌شود، این است که هم اذن دختر و هم پدر یا ولی برای ازدواج دختر باکره رشیده گرفته شود» (عاملی، ۱۴۱۳ ق، ج ۷، ص ۱۴۱).

تفاوت نگاه دین به پسر و دختر در این مسئله، بر خلاف اشکالاتی که بیان می‌شود، ناشی از نگاه تبعیض‌آمیز دین به جنس زن یا بی‌توجهی به نیازها و استقلال رأی او در تصمیم‌گیری یا نیست چراکه اسلام، دختر باکره رشیده را در امور مالی کلان، معامله کالاهای گران‌قیمت و تصمیم‌گیری‌های تأثیرگذار در زندگی، آزاد

گذاشته و بین جنس مؤنث و مذکر تفاوتی قائل نشده است بلکه چه بسا گفته شود چون دختر زودتر به سن بلوغ می‌رسد زودتر از پسر می‌تواند تصمیم‌های بزرگ بگیرد؛ شهید ثانی در این باره می‌گوید:

«اگر دختر، باکره و رشیده باشد که ازدواج نکرده است، اختلافی نیست که کسی ولایت بر مال او ندارد (و او خود مستقلاً می‌تواند درباره اموال خود [به هر مقدار که باشد] تصمیم بگیرد) و تنها بحث در مورد تداوم ولایت گذشته ولی بر ازدواج اوست نه چیز دیگر.» (همان، ص ۱۲۰).

از نظر اسلام دختری که ازدواج کرده و بکارتش را از دست داده است تحت ولایت کسی قرار ندارد، او در تصمیم‌گیری برای ازدواج خود کاملاً مستقل است حتی اگر سن او کمتر از دختر باکره رشیده باشد.

بنابراین از نظر اسلام بین دختر و پسر تفاوتی از نظر قدرت انتخاب و تصمیم‌گیری وجود ندارد تنها در مسئله ازدواج به علت ویژگی‌های روانشناختی، شرایطی را برای دختران باکره قرار داده است. دختری که ازدواج نکرده و تجربه ارتباط با جنس مخالف به‌عنوان شوهر را ندارد، به‌طور معمول، شناخت درستی از تفاوت‌های رفتاری و نیازهای جنس مخالف نمی‌تواند داشته باشد و چه بسا حس تنوع‌طلبی جنسی که در مردان وجود دارد، موجب خواسته نامعقولی شود که آینده دختر را که تنها خواسته او «محبوب و معشوق شدن» بوده، را با آسیب‌های بزرگی مواجه کند که نتوان چاره‌ای برای علاج و جبران آن اندیشید، این در حالی است که پسران از این نظر، هم از بُعد فردی و هم بعد اجتماعی، کمتر دچار چنین آسیب‌هایی می‌شوند حتی در صورت بروز آسیب، تأثیرگذاری این آسیب‌ها بر خانواده، مانند تأثیرگذاری آسیب‌های ناشی از صدمات به یک دختر نیست؛ از این رو خداوند متعال کسی را که بهتر از دختر، جنس مخالف را می‌شناسد و به‌طور معمول برای مصالح واقعی او دلسوز و خیرخواه است، به‌عنوان مشاور او قرار داده و جلب نظر او را برای دختر لازم شمرده است تا میزان اطمینان به این ازدواج بیشتر شده و احتمال لغزش کمتر گردد؛ همانند چکی که دو امضاء دارد تا زمانی که هر دو نفر، چک را امضاء نکنند از اعتبار لازم برخوردار نیست، گرچه این کار، وصول مبلغ چک را مشکل‌تر می‌کند اما درجه اعتبار و اطمینان در معاملات را بالاتر برده و از جعل چک ممانعت کرده یا آن را سخت‌تر می‌نماید.





البته شارع مقدس اذن پدر را در هر شرایطی لازم ندانسته بلکه در مواردی اگر پدر و جد پدری (به تشخیص حاکم شرع) از صلاحیت لازم برای اظهار نظر درباره آینده دختر برخوردار نباشند یا غایب باشند به گونه‌ای که دسترسی به آنان ممکن نباشد یا آنکه کسی که از همه نظر هم‌طراز و کفو دختر است، خواستگار او باشد ولی با ممانعت بی‌جهت و غیرعاقلانه ولی دختر، مواجه گردد، این شرط شرعاً ساقط است و به فتوای مشهور فقها چنین دختری برای ازدواج، نیاز به اجازه شخص دیگری (مادر، برادر بزرگ‌تر و دیگر بستگان) ندارد چون اصل، استقلال دختر بوده و از نظر مشهور، مستند شرعی مبنی بر ولایت دیگران وجود ندارند.

بنابراین سازوکاری که از طرف شارع مقدس برای لزوم اذن پدر در ازدواج دختر، طراحی شده نه تنها تهدیدی برای استقلال رأی دختر بالغ و رشید نیست بلکه یاریگر او در زمینه ازدواج برای تصمیم‌گیری بهتر در جهت آینده‌ای زیباتر و خوشبختی بیشتر است و اگر این شرط برای پسر در نظر گرفته نشده، بدین علت می‌تواند باشد که آسیب‌پذیری پسر در یک ازدواج نامناسب، بسیار کمتر از دختر است.

سن بلوغ و مسئولیت کیفری

تعیین زمان «مسئولیت‌پذیری کیفری» انسان یا سن «رشد کیفری» از مباحثی است که امروزه در مورد آن بحث‌های زیادی وجود دارد. به زبان ساده‌تر در گفتار کنونی، در پی پاسخ به این سؤال هستیم که از منظر فقه در چه دورانی از زندگی بشر می‌توان او را مسئول اعمال کیفری خود دانست و آیا سن بلوغ فقهی همان سن مسئولیت کیفری است؟ در خصوص دختران این بحث از حساسیت بیشتری برخوردار است چرا که سن بلوغ آنان متفاوت از پسران بوده و زودتر فرا می‌رسد و اگر سن بلوغ را همان سن مسئولیت کیفری بدانیم بدین معناست که دختران، چندین سال زودتر از پسران به این دوران وارد شده و باید تبعات اعمال کیفری خود را بر عهده بگیرند.

بر اساس دیدگاه مشهور فقهای شیعه، مسلم است که انسان به محض بلوغ، عهده‌دار مسئولیت کیفری اعمال خود می‌گردد و باید مسئولیت جرائمی را که مرتکب شده به دوش بکشد و حتی در این زمینه ادعای اجماع نیز شده است؛ شهید ثانی



می‌گوید: «زنای محصنه‌ای که موجب رجم می‌گردد، شرایطی دارد که یکی از آنها بلوغ است بنابراین کودک نمی‌تواند محصن باشد و حد رجم برای او جاری نمی‌گردد» (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۳۳۳).

صاحب جواهر نیز در مبحث حدّ قذف، یکی از شرایط اجرای حد را بلوغ می‌شمارد و در این باره ادعای عدم خلاف کرده بلکه هر دو نوع اجماع؛ یعنی منقول و محصل را مؤید این حکم دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴، ص ۴۱۳).

صاحب کشف‌اللثام نیز برای اجرای حدّ، بالغ و عاقل بودن قذف کننده را کافی دانسته و بر این امر ادعای اجماع نموده است (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۵۲۴). آیت الله خویی نیز بلوغ و عقل قاتل را برای تحقق قصاص در قتل عمد، معتبر می‌شمرد و می‌گوید:

«اختلاف نظری در این زمینه بین اصحاب وجود نداشته بلکه ادعای اجماع هم شده است».

برخی روایات نیز مؤید این دیدگاه است:

امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «بر انسان دیوانه تا زمانی که از جنون خارج نشده و بر کودک تا زمانی که بالغ نشده، حد جاری نمی‌گردد» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۵۲). منظور از ادراک در این عبارت همان بلوغ می‌باشد، چنان که مرحوم مجلسی نیز به این امر تصریح نموده است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۱۱۸). مرحوم حکیم نیز ادراک را در دیگر ابواب فقهی، به معنای بلوغ می‌داند (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۷). در لغت عرب نیز ادراک به معنای بلوغ به کار رفته است (احمدبن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۶۹).

بر همین اساس بسیاری از فقها از گذشته تاکنون برای اجرای حدود، قصاص و تحمل کیفر جانیات، بلوغ را کافی دانسته و احراز رشد برای مجازات کیفری آنگونه که در برخی دیدگاه‌های نادر فقهی مطرح شده^[۴] (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۴۶۴) یا رسیدن به سن خاصی مانند هجده سالگی که در قوانین برخی کشورها وجود داشته و در کنوانسیون حقوق کودک بیان شده است را لازم نمی‌دانند (رک: ریاض المسائل، ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۲۵۱ و ج ۱۵، ص ۴۳۵؛ مهذب الاحکام، ج ۲۸، ص ۱۴ و ۲۳۵؛ تحریرالوسیله، ج ۲، ص ۴۷۴ و ۵۲۲؛ الدر المنضود، ج ۱، ص ۶۵).



البته برخی از فقهای معاصر نیز بحث احراز رشد عقلی را در مجازات‌ها مطرح کرده و آن را لازم دانسته اند:

«سؤال ۹۱۷ - آیا همان گونه که در صحت معاملات علاوه بر بلوغ، رشد را نیز لازم می‌دانید، می‌توان «مسئولیت کیفری» را زمانی متوجه کودک دانست که علاوه بر برخورداری از بلوغ شرعی، دارای رشد جزایی نیز باشد؟

جواب: آری در این موضوعات نیز رشد کافی برای آنها لازم است.

سؤال ۹۱۸ - آیا اجرای مجازات‌های اسلامی نسبت به فرد تازه به بلوغ رسیده (دختر ۹ ساله و پسر ۱۵ ساله) منوط به احراز رشد عقلانی آنها می‌باشد؟

جواب: آری منوط به احراز رشد عقلانی است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۵۶).

از نظر فقهی راهکارهایی مانند اطلاق واقعی عناوین ثانویه^[۵] می‌تواند کیفر تازه بالغان را به رشد عقلانی منوط کند اما نمی‌توان ادله شرعی و مشهور فقهی پیشین، به ویژه در جایی که عناوین ثانویه معتبری قابل طرح نیست، را کنار گذاشت و از حکم مسئولیت کیفری پسر و دختر در سن بلوغ، دست کشید. گرچه هدف تشریع و علل واقعی جعل احکام شرعی بر ما پوشیده است اما می‌توان با توجه به آیه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (بقره: ۱۷۹) به این نکته پی برد که تسریع در مجازات، هر چند در ظاهر ممکن است حکمی فردی و در جهت اصلاح یک نفر تفسیر شود اما در حقیقت به نفع جامعه است چرا که موجب حساسیت بیشتر والدین و تازه بالغان و در نتیجه پیشگیری از وقوع جرایم می‌گردد؛ امام سجاده^(علیه السلام) در تبیین این آیه، فرموده‌اند:

«ای امت محمد^(صلی الله علیه و آله و سلم)! برای شما در قصاص، حیات و زندگی است زیرا هنگامی که کسی کشتن دیگری را قصد کند اگر بداند قصاص می‌شود، از قتل دست می‌کشد و همین موجب زندگانی کسی می‌شود که قصد کشتن او شده است و نیز مایه ادامه زندگی خود جنایتکار خواهد شد و همچنین مایه حیات دیگران می‌شود وقتی بدانند قصاص [مسئولیت کیفری] در پیش است...» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹، ص ۵۳).

ازدواج قبل از بلوغ

همان‌طور که فلسفه آفرینش زن و مرد و زوجیت در تمام موجودات، می‌تواند تداوم نسل آنها از طریق تولید مثل باشد، فلسفه ازدواج نیز زاد و ولد و ادامه یافتن زندگی انسان‌ها شمرده شده است که البته ممکن است ناشی از انگیزه‌های مادی و معنوی گوناگونی بوده و به دلائل مختلفی چون دین، شهرت، ثروت و ... صورت گیرد. اما به طور کلی، نیازها و ضرورت‌هایی که انسان را به سمت ازدواج سوق می‌دهد، به دو دسته فردی و اجتماعی تقسیم می‌شوند و می‌توان ضرورت‌های دینی را نیز به این تقسیم اضافه کرد:

الف - ضرورت‌های فردی

اقناع و ارضا شدن غریزه جنسی از نیازهای معمولی است که در هر ازدواجی مد نظر است و رفع این نیاز، عامل مهمی در جهت تعادل روحی فرد است. آرامش و امنیت روانی ایجاد شده به واسطه ازدواج، زمینه‌ساز بروز ظرفیت‌های بالقوه بوده و حتی تأثیرگذاری فرد را بر دیگران بیشتر می‌کند.

ب - ضرورت‌های اجتماعی

ازدواج موضوعی اجتماعی است و ماهیت آن با ارتباط دو فرد شکل می‌گیرد اما آثار و سود و زیان آن تنها متوجه دو فرد نیست بلکه دیگر افراد جامعه را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ یک فرد متأهل می‌تواند تأثیرگذاری بالاتری در محیط اطراف خود داشته و عنصر قابل اعتمادتر و مفیدتری برای هم‌نوعان خود باشد چرا که معمولاً انسان‌ها به افراد مسئولیت‌پذیر و تجربه شده، اعتماد بیشتری دارند و ازدواج، تجربه و قبول مسئولیت یک خانواده است.

ازدواج، موجب اتصال یا ارتباط چندین خانواده با یکدیگر و هم‌داستان شدن سرنوشت آنها می‌شود و خود عامل قوی اجتماعی برای محافظت از حریم فردی و خانوادگی افراد است.



ج - ضرورت‌های دینی

اصل ازدواج در آیات و روایات زیادی مورد اشاره و تأکید قرار گرفته است در حدی که تکامل دینداری فرد به این ارتباط شرعی و عرفی، گره زده شده و آن را محبوب‌ترین بنا در اسلام کرده است.

پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمودند:

«هر کس که ازدواج کند، نصف دین خود را حفظ نموده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۹).

«هیچ بنایی در اسلام نزد خداوند، محبوب تر از ازدواج نیست» (حرّعاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۲۱).

در روایات دیگر، ازدواج موجب جلب روزی معرفی شده و زمینه‌ساز و چه بسا برای عموم مردم تنها راه برای کسب طهارت روحی و درجات معنوی است:

«به دنبال ازدواج بروید که روزی را برای شما بیشتر می‌کند» (کلینی، همان).
«کسی که دوست دارد خداوند را پاک و پاکیزه ملاقات کند باید همراه با همسر باشد» (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۱۸).

این نگاه نسبت به ازدواج روشن می‌کند که دین برای ازدواج، اهمیت زیادی قائل است و منافع زیادی را در آن دیده است که بسی فراتر از انگیزه‌های دنیوی مانند کامجویی جنسی و بقاء نسل است.

یکی از منافی که می‌تواند نیاز به ازدواج و ضرورت آن را موجب شود بحث محرمیت است؛ اگر افرادی بخواهند ارتباط راحت‌تری با هم داشته و دچار گناه نشوند یا مسائل مربوط به فرزندخواندگی و مانند آن را در چارچوب شرع ساماندهی کنند، می‌توانند با ایجاد محرمیت از منافع این اثر شرعی بهره‌مند شوند.

بنابراین روشن است که منفعت ازدواج، تنها منافع مادی و خصوص عمل جنسی نیست و چه بسا ازدواج‌هایی که اصلاً در آن عمل جنسی انجام نگیرد اما منافی داشته باشد که جامعه و افراد به سوی آن تمایل نشان داده حتی آن را ضروری بدانند از جمله این ازدواج‌ها، «ازدواج قبل از بلوغ» یا «ازدواج کودکان» است.



منافع ازدواج کودکان

برخی افراد به جهت ناپسند بودن عرفی ازدواج کودک یا غیراخلاقی بودن عمل جنسی با کودک، اساساً تزویج او را تقبیح می‌کنند اما در نگاه واقع‌بینانه، منافی برای ازدواج کودکان وجود دارد که اقدام به این کار را کاملاً عقلایی می‌کند؛ از این رو شارع مقدس چنین ازدواجی را تشریع کرده و مجاز دانسته است و برای حفاظت از کودک، نزدیکی با دختر نابالغ را ممنوع کرده و برای آن جریمه‌هایی در نظر گرفته است تا او را از آسیب‌های احتمالی این ازدواج مصون بدارد.

تزویج کودکان یا ازدواج با کودک، منافع و آثار متعددی دارد که به برخی اشاره می‌شود:

۱. ایجاد محرمیت

بسیاری از ازدواج‌های مربوط به کودکان در جامعه اسلامی، به منظور ایجاد محرمیت است یعنی هدف از پذیرش این ازدواج توسط ولی، ایجاد زندگی زن و شوهری نیست بلکه ایجاد راه‌حلی برای ارتباط توأم با محرمیت و آرامش خانواده با افرادی است که قرار است به جهتی در کنار هم زندگی کنند مثلاً برای سرپرستی دختری یتیم یا فرزندان خواندگی یک دختر با اجرای صیغه عقد این کودک با پدر بزرگ خانواده، او به همه افراد خانواده محرم می‌شود.

۲. تأمین امنیت کودک

گاهی اوقات بروز جنگ‌ها و پیامدهای سخت و ناگوار ناشی از آن، شرایطی را به وجود می‌آورد که هر کس به فکر نجات خود و خانواده خود است؛ در شهر و دیاری که خانه و کاشانه انسان، آماج حملات دشمنان قرار گرفته است، جز فرار و مهاجرت به سرزمین‌های آرام‌تر و دور از جنگ راهی نمی‌ماند در چنین شرایطی باید از همه دارایی‌های باارزش مادی برای حفظ جان خود و نزدیکان خود گذشت. چه بسا پدری به علت شرایط خاص جنگ و ناامنی نتواند دختر و خانواده خود را همراهی کند و آنها را به نقاط امن و دور از جنگ برساند.





اگر در چنین شرایطی، مرد امینی یافت شود که با اذن پدر دختر با او ازدواج کرده و تضمین کند که امنیت دختر و حتی اطرافیان او را حفظ نماید و آنها را به مناطق امن برساند، آیا اصل ازدواج و اذن پدر برای آن، ناشایست خواهد بود و آیا عقلای جهان می‌توانند چنین تدبیری که از سر ناچاری، اتخاذ گشته را مذمت کنند؟

۳. تأمین آینده و زندگی بهتر کودک

کودکی که در خانواده، شهر یا کشوری به دنیا آمده باشد که شرایط زندگی چندان مساعدی ندارد و آینده خوبی هم برای او قابل تصور نیست در چنین شرایطی برخی از افراد تابعیت کشورهای پیشرفته را چاره کار دانسته و برای آینده فرزند خود از این راه استفاده می‌کنند و در زمان به دنیا آمدن کودک بدان کشور سفر کرده و برای تأمین زندگی بهتر و رفاه بیشتر، کودک را در آنجا به دنیا می‌آورند یا از وطن خود با همین هدف به کشور دیگری به دور از خانواده و بستگان مهاجرت کرده و شرایط سخت غربت را تحمل می‌کنند.

همان‌طور که از نظر بسیاری از افراد چنین کاری کاملاً عاقلانه بوده و قابل دفاع است، در مورد ازدواج کودک نیز می‌توان همین مقصود را در نظر گرفت یعنی پدری دقیقاً با همین هدف، دختر خردسال خود را به ازدواج (نوعی تابعیت) فرد ثروتمندی در می‌آورد تا آینده او را تأمین کند.

به بیانی دیگر با ازدواج می‌توان کودکی را که از خانواده‌ای با شرایط اقتصادی ضعیف است شرعاً مستحق ارث از اشخاص ثروتمند نمود تا مانند نوعی بیمه عمر عمل کرده و ثروتمند شدن کودک را در آینده، تضمین نماید!

۴. تأمین افتخار کودک به فامیل مشهور

برخی افرادی به مصلحت کودک می‌دانند که او جزء خانواده‌های مشهور از حیث مذهبی، سیاسی و اجتماعی بوده و به شخصیت‌های بزرگ متصل گردد تا از این طریق در آینده، پیشرفت اجتماعی سریع‌تری داشته باشد، از این‌رو از طریق ازدواج می‌توانند به هدف خود دست یافته و کودک خود را به خانواده یا شخصیتی بزرگ متصل نمایند.





درست است که برخی از این منافع، فواید مرغوب و مورد اعتنایی در میان جامعه نیست اما با این وجود اگر چنین موقعیت‌های خاص و نادری برای ازدواج کودکان در دین مبین اسلام فراهم نمی‌شد، عده‌ای چنین اشکال می‌کردند که چرا اجازه ازدواج کودکانی که در شرایط ویژه هستند برای دلسوزان آنان پدر، حاکم و... داده نشده است تا منافع کودکان در شرایط یاد شده تأمین گردد؟!

به‌هرحال در دین اسلام محدودیت خاصی برای ازدواج افراد کم‌سن مانند دختران وجود نداشته و ولیّ او می‌تواند به شرط وجود مصلحت^[۶] یا نداشتن مفسده برای دختر، اقدام به تزویج او کند؛ در واقع شرط مصلحت برای صحت عقد، از آن جهت است که در صورت خارج شدن پدر از روال طبیعی و معمول تا جای ممکن بتواند مانع از آسیب دیدن دختر گردد.

البته به فتوای بسیاری از فقها دختر نیز بعد از رسیدن به سن بلوغ در صورتی که ازدواج از ابتدا به جهت عدم رعایت مصلحت باطل نبوده باشد می‌تواند برای ادامه زندگی تصمیم گیرنده باشد (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶، ص ۲۱۹).^[۷]

پس نباید تصور نمود که این نوع از ازدواج که مثلاً پیرمردی با گرفتن اجازه از ولیّ دختری خردسال با او ازدواج کند، نوعی ظلم به اوست چراکه اولاً صرف تفاوت سنی در هیچ دین و فرهنگی مانع ازدواج محسوب نمی‌شود - گرچه حداقل‌های سنی در فرهنگ‌های مختلف برای ازدواج تعیین شده باشد - ثانیاً با نهی اسلام، از خطرات ناشی از روابط جنسی با کودک نیز ممانعت شده است و ثالثاً اصل چنین ازدواجی نیز منوط به وجود مصلحت یا نبودن مفسده می‌باشد؛ بنابراین این نوع ازدواج نه تنها ظلم نیست بلکه همان‌طور که گذشت گاهی تنها راه تأمین مصالح کودک و آینده اوست که اجازه آن بدست پدر دختر که معمولاً بهترین تصمیم گیرنده برای خوشبختی اوست، می‌باشد.^[۸]

ازدواج با کودک شیرخوار

همان‌طور که بیان شد جواز ازدواج کودکان در اسلام به معنای جواز اعمال زناشویی نبوده و نزدیکی شوهر با همسرش که به سن بلوغ نرسیده، شرعاً ممنوع است تا از آسیب رسیدن به دختر جلوگیری شود؛ براساس نظر مشهور فقها در صورت رعایت نشدن این حکم، مجازات‌های سختی مانند حرام شدن دائمی همسر و لزوم پرداخت



هزینه زندگی او تا آخر عمر برای خاکی در نظر گرفته شده است که خود نشانه اهتمام اسلام به حفاظت از کودکان خردسال در برابر خطرات محتمل است.

علامه حلی می‌گوید:

«زمانی که سن همسر کمتر از نه سال باشد، نزدیکی شوهر با او جایز نیست و اگر چنین کند کار حرامی انجام داده و اگر با این کار، افشاء (یکی شدن مجرای ادرار و حیض) صورت گیرد، آنها بر هم حرام شده و هیچ گاه حلال نمی‌گردند و شوهر باید دیه او را بپردازد و مخارج او را تا آخر عمر خود یا او تأمین نماید اگر هم با این کار، افشاء صورت نگیرد در حرام ابدی شدن اشکال وجود دارد و دو شیخ (شیخ طوسی در نهاییه و شیخ مفید در مقنعه) قائل به اطلاق تحریم (بدون شرط افشاء) برای کسی هستند که با همسر کمتر از نه سال خود، نزدیکی کند و همین طور ابن‌ادریس نیز قول به تحریم ابدی به صرف نزدیکی با همسر کمتر از نه سال را اختیار کرده است» (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۶۷).

بنابراین عقد ازدواج دختر شیرخوار می‌تواند با رعایت مصلحت او و بدون انگیزه‌های شهوانی و با دلائلی کاملاً منطقی و انسان‌دوستانه انجام شود مثلاً ازدواج با دختر شیرخواری که در حادثه زلزله، همه خانواده و بستگان خود را از دست داده و بدون سرپرست مانده است و دسترسی به حاکم شرع نیز برای ساماندهی به امور او وجود ندارد، امری عاقلانه است؛ وقتی ولیّ دختر تصمیم می‌گیرد برای رسیدن دختر به آرامش بیشتر در زندگی و ارتباط خانوادگی و یا حتی ارتباط کاری با عقد ازدواج دختر خود، محرمیت‌هایی ایجاد کند، کار او در راستای مصلحت دختر است؛ ازدواج برای تأمین آینده بهتر دختر، بدین صورت که او را به عقد فرد ثروتمندی درآورد یا برای کسب افتخار خویشاوندی با خانواده‌ایی ذی‌نفوذ یا شخصیت سیاسی، اجتماعی و یا مذهبی می‌تواند از انگیزه‌های منطقی و عاقلانه ازدواج دختر خردسال باشد.

نکته قابل توجه آن است که وقتی در فقه گفته می‌شود عملی جایز است به معنای لزوم انجام آن و حتی ترجیح و توصیه به آن نیست بلکه تنها بدین معناست که اگر کسی چنین کند، مرتکب کار حرام نشده چرا که دلیلی برای حرمت آن در ادله شرعی یافت نشده است.

توضیح آنکه روند استنباط فقهی احکام شرعی، تمرکز روی ادله شرعی موجود است تا از میان آن، احکام (واجب، حرام، مکروه و مستحب) بدست آید؛ اگر پس از



بررسی ادله در رابطه با موضوع مورد نظر، حکمی یافت نشد، ناچار به دنبال اصول و قواعد کلی فقه مانند اصل اباحه که از طرف اهل بیت علیهم السلام بیان شده، می‌رود. اصل اباحه به معنای این است که هر چیزی و کاری در جهان، مجاز است مگر خلاف آن ثابت گردد. «هر چیزی که [قابلیت] حلال و حرام [بودن را] دارد، برای تو حلال است مگر متوجه حرام بودن آن گردی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۳۹).

بر همین اساس، در مسئله مورد بحث، فقها بیان کرده‌اند که برای شوهر شرعاً جایز است که به غیر از نزدیکی، سایر لذت‌های معقول جنسی مانند بوسیدن، لمس کردن و حتی تفخیز را از همسر کمتر از نه سال خود داشته باشد. صاحب جواهر می‌گوید: «استمتاع جنسی (بدون نزدیکی) از همسر کمتر از نه سال به جهت اصل اباحه‌ای که معارضی ندارد، شرعاً جایز است» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۴۱۶).

برای تبیین بهتر این مسئله، لازم است چند نکته مورد توجه قرار گیرد:

۱. این مسئله در کتب فقهی مطرح شده است نه در رساله‌های عملیه و تفاوت بین کتاب فقهی و رساله عملیه آن است که اولی، محل بحث علمی بوده و حتی فرضیه‌های غیرمعمول و غیرمشهور هم ممکن است در آن مطرح شود و پاسخ داده شود، مثلاً «اگر کسی دو وضو بگیرد و سپس یک یا چند نماز بخواند و آنگاه به وقوع حدی (باطل‌کننده وضو) اطمینان کند» (امام خمینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۳) اما دومی کتابی برای عمل مردم به دستورات دینی است از این‌رو سعی شده که در آن مسائل مبتلابه از میان هزاران مسئله فقهی انتخاب و ارائه شود.

۲. این حکم فقهی که در طول تاریخ فقه نقل شده، بدین معناست که اگر مانع دیگری وجود نداشته باشد چنین کاری با عنوان اولی، جایز خواهد بود اما تاکنون فقیهی توصیه و ترغیبی به انجام آن نکرده است.

۳. این مسئله ممکن است تحت عنوان ثانوی فقهی دیگری مثل ضرر داشتن این عمل برای کودک، حکم دیگری اعم از کراهت و حرمت پیدا کند.

توضیح آنکه احکام فقهی به دو دسته احکام اولی و ثانوی تقسیم می‌شود و فقها غالباً در متون فقهی در صدد بیان حکم اولی مسائل هستند یعنی با بررسی ادله به این نتیجه می‌رسند که انجام کاری خاص مثلاً روزه بر افراد واجب است و این حکمی



الهی است که آن را در متون فقهی، رساله‌های عملیه و پاسخ به سؤالات، بیان می‌کنند اما همین حکم ممکن است در شرایط متفاوت، تغییر کند که در این صورت حکم ثانوی یعنی حکم دیگری خواهد داشت.

به عنوان مثال در مورد وجوب روزه اگر شخصی مبتلا به بیماری خاصی است که روزه برای او ضرر دارد، حکم واقعی فقهی در حق او تغییر می‌کند و هم به حکم تکلیفی نباید روزه بگیرد و هم اگر بگیرد، به حکم وضعی، شرعاً صحیح نیست و دوباره باید در زمانی که شرایط فراهم است آن را قضا نماید.

در مورد استمتاع جنسی از کودک، همین مطلب قابل بیان است یعنی فقها با جستجو در میان ادله شرعی، دلیلی بر عدم جواز آن نیافتند بنابراین حکم اولی این کار، اباحه و جواز شرعی است اما در مقام عمل، عموم این حکم از شیرخواران، منصرف بوده^[۹] و یا به مصلحت آنان نیست و حکم ثانوی آن عدم جواز می‌باشد.

۴. تفاوت دیدگاه فقهی و اخلاقی که هر دو جزء معارف اسلامی هستند را باید مورد توجه قرار داد چراکه ممکن است حکم مشهور فقهی درباره یک کار، جواز باشد اما از منظر اخلاقی آن کار مذمت شود مثل خلف وعده ابتدایی با آنچه محل بحث ماست چراکه از منظر مشهور فقهی جایز و از نظر اخلاقی قبیح است.

علم فقه اصولاً در پی یافتن واجبات و محرمات الهی از میان ادله چهارگانه است و اگر در مسئله‌ای نتوانست هیچ دلیلی بر وجوب یا حرمت فعلی بیابد بر اساس اصولی که دارد مثل اصل حلیت و اباحه، حکم به جواز فقهی آن می‌کند اما این بدان معنا نیست که در علم اخلاق اسلامی نیز حکم این فعل، جواز به معنای عدم وجود مدح یا ذم باشد. بنابراین با مراجعه به علم اخلاق اسلامی درمی‌یابیم که در بسیاری از موارد چنین فعلی از منظر اخلاقی، قبیح بوده و ترک آن توصیه شده یا حتی لازم شمرده شده است.

استمتاع جنسی از کودک نیز مشمول همین نکته است یعنی فقهای عظام، دلیلی بر منع شرعی آن نیافتند و در مقام بیان حکم اولی قائل به جواز آن شدند اما از منظر اخلاقی این مسئله کاملاً اشمئزاز داشته و حکم آن، لزوم ترک است.

۵. احکام شرعی، قانون الهی و احکام حقوقی، قراردادهای انسان‌ها است؛ بیان



احکام شرعی بر عهده علم فقه و بیان قوانین حقوقی بر عهده علم حقوق است. از این رو تفاوت‌های ماهوی بین آنها برقرار بوده و توافق آنها اتفاقی است مگر در جایی که بشر به قانون الهی گردن نهد و مانند حکومت اسلامی، بنا را بر این بگذارد که قوانین آن تابع شریعت باشد یعنی اگر به عنوان اولی، موضوعی را شریعت حرام دانسته، آن را جایز نداند و اگر موضوعی را شریعت واجب دانسته، آن را ممنوع نکند.

در عین حال ممکن است در مواردی نتایج فقهی و حقوقی با هم تفاوت داشته باشد و به عبارت بهتر علم فقه در موضوعاتی اجازه این تفاوت را به قانون‌گذار حکومت بدهد؛ در جایی که فقه قائل به جواز عملی می‌شود، قانون‌گذار می‌تواند طبق مصالحی که می‌اندیشد ممنوعیت قانونی برای آن قرار دهد، به عنوان مثال عبور و خروج از مرزهای کشور از نظر فقهی، منعی ندارد اما قانون، این کار را تنها به افراد خاصی اجازه می‌دهد و چنین تغایری بین فقه و قانون قابل قبول است اما اگر موضوع یا انجام عملی در فقه، ممنوع شده و قانون‌گذار بخواهد آن را مجاز بشمارد در حکومت اسلامی چنین چیزی نباید به وقوع بپیوندد.

در باب تفخیز و سایر تمتعات شهوانی از همسر کمتر از نه سال نیز چنین مسیری برای قانون، قابل پیمایش است و مخالفت با قانون الهی شمرده نشده و بر خلاف فقه ارزیابی نمی‌شود.

بنابراین حکم جواز فقهی تفخیز شیرخوار در بستر علمی صرف، مورد بررسی قرار گرفته و بنا نبوده که در حیطه عمل و بکارگیری در قالب فتوا به عموم مردم عرضه شود و چنین هم نشده است. جواز آن نیز بر پایه عدم دسترسی کافی به مستندات متقن فقهی بوده و با ادله کلی و اصل اباحه به اثبات رسیده است و همچنین حکمی که در جایگاه انجام آن، به آسانی با یک حکم قانونی، اخلاقی یا عناوین ثانویه فقهی نقض می‌شود، نمی‌تواند حکم نابه‌جایی تلقی شده و چنین مورد هجوم و حمله معاندان احکام اسلامی واقع شود چرا که با توجه به پیشینه حکم و عدم وجود ترغیب و توصیه‌ای در اسلام برای آن، انتساب این کار به دستورات دین مبین اسلام، کمال بی‌انصافی است.

نتیجه‌گیری

تعیین سن و سایر شاخصه‌های بلوغ در فقه از ملاک و معیار روشنی برخوردار بوده و در نتیجه روایات معتبر از اهل بیت علیهم‌السلام شکل گرفته است و فتوای مشهور فقهی برای ۹ ساله بودن سن بلوغ و شروع مسئولیت‌های کیفری از منظر علم فقه کاملاً قابل دفاع بوده و صحت آن مورد پذیرش است.

تفکیک بین سن کودکی و بزرگسالی در دیدگاه عرفی و اجتماعی آن، لوازمی دارد که آن را نمی‌توان هم راستای بلوغ در فقه ارزیابی کرد و بلوغ فقهی برای اعلام و اظهار چنین مسئله‌ای نیست بلکه تنها می‌تواند محدوده خطابات خداوند را در شرع مقدس نشان دهد.

قرآن به سن ازدواج اشاره‌ای نکرده است ولی جایز بودن ازدواج دختران قبل از بلوغ، در روایات زیادی از منابع شیعه و اهل تسنن آمده است البته معنای جواز ازدواج، صرف عقد است و گر نه ارتباط زناشویی از منظر فقهی تنها با رسیدن به سن بلوغ، شرعاً مجاز شناخته می‌گردد.

دختر و پسر در نگاه دین، تفاوت دارند و بر اساس همین تفاوت، اختلافاتی در احکام شرعی خصوصاً در مسئله ازدواج بین آنها وجود دارد که این تفاوت نه تنها به معنای عدم توجه اسلام به نیازها و استقلال رأی دختر نیست بلکه نشانه تطبیق احکام شرعی با واقعیت‌های بیرونی می‌باشد.

لزوم اذن پدر در ازدواج دختر باکره از همین قبیل است تا بتواند در خصوص مسئله ازدواج که اهمیت بالایی برای یک دختر دارد یاریگر او بوده و از شکل‌گیری ازدواج دور از مصلحت ممانعت نماید. این حکم شرعی را نباید مانع آزادی و استقلال رأی دختر دانست و اسلام را متهم به تبعیض جنسیتی نمود چراکه اسلام در موارد غیر از ازدواج، دختر رشیده را کاملاً آزاد گذاشته که حتی بتواند معاملات کالاهای گرانقیمت را به سر انجام رسانده یا مدیریت یک بنگاه اقتصادی بزرگ را بر عهده بگیرد و یا برای سلامتی و درمان پزشکی خود تصمیم‌های حیاتی بگیرد.

البته شارع مقدس در هر شرایطی هم اذن پدر را لازم ندانسته چنان‌که اگر پدر و



جد پدری (به تشخیص حاکم شرع) از صلاحیت لازم برای اظهار نظر درباره آینده دختر برخوردار نباشند یا غایب بوده به گونه‌ای که دسترسی به آنان ممکن نباشد یا اگر کسی که از همه نظر هم طراز و کفو دختر است خواستگار او شود ولی با ممانعت بی‌جهت و غیرعاقلانه پدر و جد پدری دختر مواجه گردد، این شرط شرعاً ساقط است و به فتوای مشهور فقها، چنین دختری برای ازدواج، نیاز به اجازه شخص دیگری اعم از مادر یا برادر بزرگ‌تر، بستگان و... ندارد.

منافع مادی و عمل جنسی تنها فوائد ازدواج در اسلام نیستند و چه بسا ازدواج‌هایی که اصلاً در آنها عمل جنسی انجام نگیرد، اما منفعی داشته باشد که عقلاً به سوی آن تمایل نشان داده حتی آن را ضروری بدانند از جمله این ازدواج‌ها، ازدواج قبل از بلوغ یا ازدواج کودکان است که برای تأمین محرمیت و در نتیجه روابط خانوادگی راحت‌تر، مورد نظر است.

عقد ازدواج دختر شیرخوار نیز در همین راستا می‌تواند با رعایت مصلحت او و بدون انگیزه‌های شهوانی و هر گونه روابط جنسی و با دلائلی کاملاً منطقی و انسان‌دوستانه از جمله تأمین محرمیت انجام شود.



پی‌نوشت‌ها

[۱] در برخی نوشته‌های فقهی آمده است که ملاک ایجاد منی است نه خارج شدن آن، اما با جستجویی که انجام شد مستند فقهی متقنی برای این مسئله یافت نشد؛ گرچه اگر چنین هم باشد، چون عادتاً بدون خروج، علم به وجود منی پیدا نمی‌شود پس همین تعریف کفایت می‌کند.

[۲] موی نرم و کرکمانندی که از دوران کودکی وجود دارد ملاک نیست و لازم است موی طبیعی ضخیم مانند موی سر و ریش در عانه ایجاد شود. «بمقتضی الطبیعة، من دون علاج، فلا عبرة بالخفيف، و لا بالشعرات القليلة التي لا تدخل تحت الاسم» (ر.ک: کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، ج ۱، ص ۲۵۴).

[۳] برای نمونه در روایت صحیح، در مورد بلوغ دختران چنین آمده است: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ حَدُّ بُلُوغِ الْمَرْأَةِ تِسْعُ سِنِينَ (عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۰۴) و برای بلوغ پسران: إِنَّ الْغُلَامَ إِذَا زَوَّجَهُ أَبُوهُ وَلَمْ يَدْرِكْ كَانَ لَهُ الْخِيَارُ إِذَا أَدْرَكَ وَبَلَغَ خُمْسَ عَشْرَةِ سَنَةٍ أَوْ يَشْعُرُ فِي وَجْهِهِ أَوْ يَنْبِتُ فِي عَاتَتِهِ قَبْلَ ذَلِكَ (طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۸۳).

[۴] علامه حلی: «الأقرب أن عمده خطأ محض يلزم العاقلة أُرش جنايته حتى يبلغ خمس عشرة سنة إن كان ذكراً، و تسعا إن كان أنثى بشرط الرشد فيهما».

[۵] گنجینه فقهی مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه - سوال کد ۲۹: آیت الله مکارم شیرازی: «در مورد عناوین ثانویه چنانچه واقعاً و به طور دقیق احراز شود که تعمیم قانون شرع نسبت به افرادی که فوق سن بلوغ شرعی و زیر سن ۱۸ سال قرار دارند سبب وهن اسلام در جهان خارج می‌شود، می‌توان برای آنها تخفیفاتی قائل شد».

[۶] بحث در اصل وجود شرط مصلحت و اهمیت آن است نه وجود خود مصلحت که اذعان داریم امروزه بر خلاف زمان‌های پیشین، مصالح کودک، کمتر با ازدواج تأمین می‌گردد (ر.ک: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۳، ص ۲۲۷).

www.valiasr - aj.com/fa/page.php?bank=question&id=699.



[۷] از امام باقر علیه السلام درباره ازدواج پسر بچه و دختر بچه به دست اولیاء آنها، سؤال شد؛ ایشان پاسخ دادند که ازدواج جایز است و هر کدام که به سن بلوغ رسید، اختیار ادامه یا فسخ آن را خواهد داشت (ر.ک: موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۳، ص ۲۲۷).

[۸] ازدواج پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با عایشه را نیز می‌توان در همین راستا ارزیابی کرد، گرچه داستان مشهور کودک بودن عایشه در هنگام ازدواج با حضرت، از منظر محققان مورد تردید جدی واقع شده و ادله زیادی بر خلاف آن اقامه شده است که از اساس صورت مسئله را پاک می‌کند، علاوه بر اینکه چنین ازدواج‌هایی در عصر پیامبر کاملاً عادی و مطابق فرهنگ همان زمان و آن دیار بوده است.

[۹] حضرت آیت‌الله مکارم: «جمعی از متأخرین و معاصرین به جواز سایر استمتاعات تصریح کرده‌اند، صاحب جواهر می‌فرماید: للاصل السالم من المعارض، که منظور از اصل، اصالة الاباحة یا عموماتی است که مطلقاً اجازه استمتاعات را می‌دهد و وطی (جماع) با دلیل خارج شده است. و لکن الانصاف: این حکم را با این عمومیتی که گفته‌اند نمی‌پذیریم، چون بعضی از استمتاعات نسبت به صغیر السن قبح عقلائی دارد، مانند استمتاع از رضیعه. پس حسن و قبح در اینجا حاکم است و لذا عمومات استمتاع زوج از زوجه منصرف است بما یتعارف عند العقلاء و شامل این گونه موارد نمی‌شود.» (ر.ک: مکارم شیرازی، کتاب النکاح، ج ۲، ص ۱۳۵).



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابوالحسنین، احمد بن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ق.
۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصاحح - تاج اللغة و صحاح العربیة**، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، **الفصول المهمة فی أصول الأئمة - تکملة الوسائل**، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۴. ———، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۵. خمینی، سیدروح الله موسوی، **تحریر الوسیلة**، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، [بی تا].
۶. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، **مبانی تکملة المنهاج**، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی رحمته الله، ۱۴۲۲ ق.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، لبنان - سوریه: دار العلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.
۸. سایت مؤسسه تحقیقاتی حضرت ولی عصر علیه السلام، www.valiasr-aj.com
۹. سبزواری، محقق، محمد باقر بن محمد مؤمن، **کفایة الأحکام**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۱۰. سبزواری، سید عبدالاعلی، **مذهب الاحکام فی بیان حلال و الحرام**، قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۸.
۱۱. شیخ مفید، محمد بن محمد، **المقنعة**، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **من لا یحضره الفقیه**، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. طباطبایی حکیم، سید محسن، **مستمک العروة الوثقی**، قم: مؤسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. طباطبایی، سید علی بن محمد، **ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل**، قم: آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۸ ق.
۱۵. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **الاستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تهران:





- دارالکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
۱۶. _____، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۸۷ق.
۱۷. _____، **تهذیب الأحکام**، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۱۸. عاملی، شهیدثانی، زین الدین بن علی، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۱۹. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، **تحریر الأحکام الشرعية على مذهب الإمامیة**، قم: مؤسسة امام صادق عليه السلام، ۱۴۲۰ق.
۲۰. _____، **تذكرة الفقهاء**، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۱. _____، **مختلف الشيعة فی أحكام الشريعة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۲. فاضل هندی، محمد بن حسن، **كشف اللثام والإيهام عن قواعد الأحکام**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، **كتاب العين**، چاپ دوم، قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
۲۴. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، **الكافي** (ط - الإسلامية)، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۲۵. گلپایگانی، سید محمد رضا، **الدر المنضود فی احکام الحدود**، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۳۷۲.
۲۶. مجلسی، محمد تقی، **روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه**، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیپور، ۱۴۰۶ق.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، **استفتاءات جدید** (مکارم)، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب عليه السلام، ۱۴۲۷ق.
۲۸. _____، **گنجینه فقهی مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه**.
۲۹. نجفی، کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی بن محمد رضا، **تحریر المجلة**، نجف: المكتبة المرتضوية، ۱۳۵۹ق.

۳۰. نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، *کشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ق.
۳۱. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۳۲. یزدی، سید محمد کاظم طباطبائی، *العروة الوثقی (المحشی)*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.



ولایت مطلقه فقیه؛ سدّ راه سکولاریسم

ابوالحسن بکتاش*

چکیده

ولایت فقیه با قید «مطلقه» سازوکاری برای اجرای قانون الهی می‌باشد. اطلاق در ولایت مطلقه به معنای اطلاق از قیود دین و احکام اسلام نیست تا ولی فقیه طبق خواسته‌ها و تمایلات، حکم حکومتی صادر نماید بلکه احکام حکومتی، مطابق قواعد و ضابطه‌هایی است که در فقه کلان سامان یافته و فقیه با استفاده از قواعد کلی فقه و فقهات دینی آن را صادر می‌کند؛ اطلاق در ولایت مطلقه فقیه نه تنها تصلّب و استبداد نیست، بلکه انعطافی است که با حفظ اصول و ارزش‌های دینی برای مصالح عمومی جامعه مسلمین انجام می‌گیرد و نظارت مجلس خبرگان و فقهای عادل را به همراه دارد؛ از این‌روی ولایت مطلقه فقیه و احکام حکومتی آن، نه تنها زمینه‌ساز یا عامل سکولاریسم و عرفی‌گرایی در جامعه نیست بلکه وجود آن برای جلوگیری از این کژراهه‌هاست و حرکت جامعه در مجرای ولایت مطلقه مانع افتادن در دام سکولاریسم است.

کلیدواژگان: ولایت مطلقه فقیه، مصلحت، احکام حکومتی، سکولاریسم و عرفی‌گرایی، سکولاریزاسیون.

*. دکترای مدرسی معارف اسلامی، گرایش انقلاب اسلامی؛ Yasahebeman@yahoo.com

مقدمه

ولایت فقیه از جمله موضوعاتی است که به لحاظ برخورداری از جایگاهی مهم و تأثیرگذار در جامعه دینی، همواره در معرض شبهه افکنی شبهه افکنان بوده و افرادی در صدد بوده‌اند که با القای برخی تحلیل و توصیف‌های ناروا این جایگاه مهم و والا را در نگاه مردم مخدوش و ناکارآمد جلوه دهند و واضح است که این گونه ابراز نظرها، به خاطر عدم شناخت صحیح از ولایت فقیه و جایگاه آن است.

یکی از شبهات مطرح در این زمینه توصیف و تبیین نادرست در مورد مطلقه بودن ولایت فقیه است، برخی گفته‌اند: «وقتی طبق مفهوم ولایت مطلقه فقیه، حاکم می‌تواند در شرایطی احکام اولیه را هم، تعطیل کند و یا به حالت تعلیق درآورد، دیگر چه جای ادعای حکومت دینی و یا الهی؟ مگر حکومت‌های دیگر چه می‌کنند که حکومت ولایت فقیه نمی‌کند؟» (یوسفی اشکوری، ۱۳۹۱/۱/۱۳)، افزون بر این، نتیجه ولایت مطلقه را سکولاریسم و عرفی‌گرایی دانسته و گفته‌اند:

«تجربه نشان می‌دهد که در جوامع مذهبی دارای نظام دینی و فقهی، زمینه‌های رشد عرفی‌گرایی و به اصطلاح سکولاریسم سریع‌تر فراهم می‌شود» (همان) این در حالی است که وجود ولایت فقیه، اساساً برای حفظ مشروعیت دینی حکومت و هدایت جامعه در جهت پاسداری از ارزش‌های دینی است. ادعای فوق این است که ولایت مطلقه چون می‌تواند احکام اولیه را تعطیل کند و یا به تعلیق درآورد، باعث رشد زمینه‌های عرفی‌گرایی شده و در نهایت، حاکمیت سکولاریسم و عرفی‌گرایی را به دنبال خواهد داشت.

قبل از پاسخ به این ادعا سزاوار است مفهوم‌شناسی ولایت مطلقه فقیه، عرفی‌گرایی و احکام حکومتی مورد توجه قرار گیرد:

ولایت مطلقه فقیه: برخی ولایت مطلقه فقیه را همان ولایت عامه دانسته‌اند که مقید به حوزه خاصی چون ولایت فتوا یا قضا نیست بلکه شمول ولایت فقیه، عام بوده و علاوه بر ولایت بر فتوا و ولایت قضایی، ولایت سیاسی و اداره جامعه را هم در بر دارد، براساس دیدگاه امام خمینی علیه السلام و تبیین ایشان درباره مفهوم مطلقه و اطلاق ولایت این اختیارات در چارچوب احکام فرعی فقهیه نیست بلکه «فقیه عادل همه





اختیارات حکومتی و سیاسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام را دارا می‌باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۶۷)؛ همین ولایتی که برای رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره هست برای فقیه هم هست (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۵۲) چون «اساساً تفاوت (در اختیارات حکومتی و سیاسی) معقول نمی‌باشد، زیرا والی - هر که باشد - اجرا کننده احکام شریعت، اقامه کننده حدود الهی، ... مطابق مصلحت مسلمانان است» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۶۷) روشن است که این معنا با مفهوم ولایت به معنای ولایت عامه، متفاوت است زیرا براساس دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه مفهوم ولایت مطلقه فقط به معنای شمولیت عام آن یعنی اداره جامعه و به عبارتی زعامت سیاسی اجتماعی مردم نیست بلکه معنای آن داشتن تمام اختیارات حاکم برای اداره و تدبیر جامعه بر مبنای مصالح نظام و مسلمین است، البته اطلاق این ولایت نسبی است (معرفت، ۱۳۷۷، ص ۷۴) و ولی فقیه نسبت به تأمین مصالح عمومی امت اختیارات گسترده‌ای دارد و این به معنای نامحدودیت و یا مطلق‌العنان بودن و یا داشتن اختیارات طبق آنچه که پسند جامعه باشد قطعاً نیست زیرا در اصطلاح ولایت مطلقه فقیه، فقاهاست، قید ولایت است و اضافه شدن ولایت، بر عنوان فقیه، که یک وصف اشتقاقی است، خود موجب تقیید است و وصف فقاهاست آن را تقیید می‌زند چون ولایت او از عنوان فقاهاست او برخاسته است و موضوع اگر دارای عنوان اشتقاقی شد، محمول در شعاع دائرة وصف عنوانی، محدود می‌گردد و اختیارات ولی فقیه در اندازه گستره آن همان وصف و دائر مدار وصف عنوانی که فقاهاست باشد، خواهد بود (همان) یعنی همانطور که اشاره کردیم ولی فقیه تمام اختیارات حاکم برای اداره و تدبیر جامعه بر مبنای مصالح نظام و مسلمین را داراست.

عرفی‌گرایی و سکولاریسم: سکولاریسم به معنای حذف یا بی‌اعتنایی و یا به حاشیه بردن نقش دین در ساحت‌های مختلف حیات انسانی از قبیل سیاست، حکومت، امور فراطبیعی، عقلانیت، اخلاق و غیره است (بیات، ۱۳۸۱، ص ۳۲۸، قدردان ملکی، ۱۳۸۰، ص ۱۸) سکولارها معتقدند که برای تفسیر جهان نباید از زبان دینی استفاده کرد و تنها با زبان بشر می‌توان جهان را کشف و تبیین نمود و علم و دانش بشر راهگشای جهان بهتر و زندگی نیکوتر است (داعی‌نژاد، ۱۳۸۳، ص ۴) البته فرق



سکولاریسم با سکولاریزاسیون این است که سکولاریسم در اصطلاح به ایدئولوژی و مرامی گفته می‌شود که اندیشه سکولار را تبلیغ و ترویج می‌کند (قدردان ملکی، ۱۳۸۰، ص ۱۹ - ۲۰)، درحالی‌که سکولاریزاسیون فرایندی است که به عرفی شدن ... و انفکاک دین از دنیا و به حاشیه‌راندن دین از عرصه‌های اجتماعی اشاره دارد (ویلسون، ۱۳۷۷، ص ۱۹).

احکام حکومتی: احکام حکومتی عبارتند از مجموعه دستورات و مقرراتی که بر اساس ضوابط شرعی و عقلی، به طور مستقیم و غیر مستقیم، از سوی حاکم اسلامی برای اجرای احکام و حدود الهی و به منظور اداره جامعه در ابعاد گوناگون آن و تنظیم روابط داخلی و خارجی آن صادر می‌گردد (علی اکبر کلانتری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸ - ۱۰۹).

ولایت فقیه و حدود و اختیارات آن

حدود و اختیارات ولی فقیه از جمله مباحثی است که توجه بدان ضروری و لازم است؛ دراین باره دو دیدگاه کلی در میان فقها وجود دارد، یک دیدگاه قائل به تصرف و اختیارات محدود فقیه است و معتقد می‌باشد که اختیارات ولی فقیه در عصر غیبت، تنها محدود به امور ضروری و حسیه است، حسیه همان اموری است که خداوند متعال در هیچ زمانی راضی به تعطیل شدن آن نیست مانند سرپرستی ایتام و اموری که متصدی خاص ندارد، البته این دیدگاه خود از نظر گستره و دامنه امور حسیه به دو دیدگاه تقسیم می‌شود، یک دیدگاه امور حسیه را محدود به امور جزئی و خاص مانند سرپرستی امور غائبین و قاصرین و مانند آن می‌داند و دیدگاه دیگر قائل به گستره عام امور حسیه است و معتقد است که امور حسیه تنها محدود به امور جزئی نبوده و شامل هر امر ضروری و لازمی از جمله تشکیل حکومت، ایجاد امنیت، دفاع در برابر دشمنان و حفظ اساس اسلام نیز می‌شود.

دیدگاه کلی دوم که از آن به ولایت عامه تعبیر می‌شود، بر این باور است که ولایت فقیه به امور حسیه، اختصاص نداشته و گستره آن فراتر از امور حسیه است و عموم شؤون ولایت یعنی فتوا دادن، تصدی امر قضا و نیز زعامت و رهبری سیاسی اجتماعی را در بر می‌گیرد، این نظریه قرائت مشهور از نظریه ولایت فقیه است.



این دیدگاه نیز از نظر گستره و حدود اختیارات ولی فقیه به دو دیدگاه تقسیم می‌شود، یک دیدگاه ولایت عامه فقیه در چارچوب احکام فرعیه است که در عین پذیرش ولایت عامه فقیه، آن را محدود و مقید به احکام فرعی می‌داند (صابری همدانی، ۱۳۹۱، ص ۴۶)، دیدگاه دیگر، ولایت عامه فقیه را فراتر از چارچوب احکام فرعیه می‌داند، بر اساس این دیدگاه گستره ولایت فقیه همه اختیاراتی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام در امر حکومت و اداره امور جامعه دارا بودند، مگر آنکه موردی از اختیارات خاص معصوم علیهم السلام باشد. از این دیدگاه به «ولایت مطلقه فقیه» تعبیر می‌شود.

براین اساس ولایت مطلقه فقیه ناظر به گستره حوزه و قلمرو اختیارات ولی فقیه است که اختیارات آن در عصر غیبت نه محدود به امور حسیه و ضروری است و نه محصور در احکام فرعیه است، بلکه وی در زمان غیبت، تمام اختیاراتی که پیامبر و امامان معصوم علیهم السلام در امر حکومت، سیاست و اداره جامعه بر عهده داشتند را دارا می‌باشد. با توجه به همین دیدگاه اخیر، این شبهه مطرح گردیده است که ولایت مطلقه فقیه با چنین اختیاراتی که می‌تواند احکام اولیه را تعطیل و یا به تعلیق درآورد، دیگر چه جای ادعای حکومت دینی و یا الهی است، مگر حکومت‌های دیگر چه می‌کنند که حکومت ولایت فقیه نمی‌کند (یوسفی اشکوری، ۱۳۹۱ / ۱ / ۱۳)، آیا چنین اختیاراتی جامعه را به سمت سکولاریسم پیش نمی‌برد؟ (همان).

ولایت مطلقه فقیه و سکولاریسم

نکته اساسی که در ولایت مطلقه فقیه به عنوان رکن حکومت و نظام اسلامی، وجود دارد و آن را از حکومت‌های عرفی جدا می‌کند، مفهوم خاص و متمایز «مصلحت نظام» است؛ به طور کلی در فقه شیعه، مصلحت وقتی معتبر بوده و ارزش دارد که در چارچوب مقاصد شریعت باشد، پس در مرحله نظری و تئوریک، اعمال مصلحت به معنای مخالفت با کلیت احکام شرعی نخواهد بود، بلکه ترجیح یک حکم شرعی بر حکم شرعی دیگر خواهد بود، به عبارت دیگر، ترجیح یک مصلحت شرعی به دلیل اهم بودن، بر مصلحت شرعی دیگر است.



بنابراین با توجه به جنبه محتوایی این موضوع، نمی‌توان ملازمه‌ایی بین ولایت مطلقه با عرفی‌گرایی و سکولاریسم یافت، چراکه فرض این ادعا، زمانی ممکن است که ولایت مطلقه را به معنای اطلاق از قیودات دین و احکام اسلام دانسته و ملاک و معیار آن را خواسته‌ها و تمایلات مستبدانه حاکم بدانیم، لکن امام خمینی رحمته الله این ذهنیت و اشکال را رفع نموده و می‌فرماید: «اسلام حکومت را طبق استبداد که در آن نظر و خواسته‌های نفسانی یک فردی ملاک باشد... ننهاده است، حکومت اسلامی در همه شئون و جنبه‌های خود از قانون الهی الهام و نشأت می‌گیرد... بلکه همه آنچه در حکومت می‌گذرد بایستی بر طبق قانون الهی باشد، البته حاکم اسلامی می‌تواند در موضوعات طبق صلاح مسلمین و یا صلاح حوزه حکومتی خود عمل کند، چنین اختیاری، استبداد رأی نیست، بلکه عمل کردن طبق صلاح و خیر است به نظر حاکم، مانند عمل او تابع مصلحت است.» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۱). مصلحت در جامعه اسلامی، مصلحتی است که هم مربوط به دنیای مردم باشد و هم مربوط به آخرتشان؛ هم حسنه دنیا باشد و هم حسنه آخرت... بنابراین چیزی مصلحت واقعی انسان است که هم سود دنیا و هم به نفع آخرت او باشد؛ اگر چیزی به سود دنیای او باشد ولی به آخرتش آسیب برساند مصلحت او نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۶۶)، نکته دیگر اینکه مفهوم مصلحت با ضرورت تفاوت دارد، می‌توان گفت که هر امر ضروری، مصلحت است اما هر امر دارای مصلحت، الزاماً ضروری نیست؛ مگر آنکه بالقوه ضروری باشد، مصلحت گاهی اولویت تعیینی دارد و گاهی اولویت تفضیلی، در آنجا که اولویت تفضیلی است، ضرورت نیست (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۶۵).

ولایت مطلقه و مأموریت اجرای قانون الهی

دلیل اساسی مطرح شدن ولایت مطلقه این است که احکام گسترده اسلام، تا زمانی که به مقام عمل و اجرا در نیامده باشند، هرگز با مانع و مزاحمی مواجهه نمی‌شوند، اما در مقام اجرا به دلیل آنکه عالم طبیعت و حرکت، عالم تضاد و مزاحمت است، برخی احکام دچار تزاخم می‌گردند، تزاخم به این معناست که در یک زمان، تحقق دو یا چند دستور دینی امکان‌پذیر نباشد و اجرای هر یک سبب ترک دیگری گردد، در چنین

مواردی، چاره‌ایی جز کنار گذاشتن دستور مهم و عمل نمودن به دستور مهم‌تر، وجود ندارد، البته فهم تراحم و رفع آن کاری بسیار دشوار است و شخص رهبر و حاکم اسلامی برای اینکه از عهده انجام چنین کاری برآید دو ویژگی داشته باشد، یکی آگاهی به زمان و مصلحت نظام اسلامی و دیگری شناخت حکم مهم‌تر که در سایهٔ اجتهاد مطلق فقیه و دیگر شرایط لازم او محقق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۵).

ولی فقیه با صدور احکام حکومتی و ولایت مطلقه‌ای که دارد مأمور اجرای قانون الهی بوده و حکمی را تشریع نمی‌کند، چنان‌که امام خمینی علیه السلام تصریح می‌کنند که والی «اجرا کنندهٔ احکام شریعت و اقامه کنندهٔ حدود الهی است» البته ولایت او تشریعی و مربوط به امور تشریعی است لکن ولایت بر تشریع و قانونگذاری را ندارد؛ توضیح آنکه «ولایت بر تشریع و قانونگذاری، منحصر به ذات اقدس اله است، قرآن کریم در این باره فرموده است: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (یوسف: ۶۷) ولایت تشریعی یعنی نوعی سرپرستی که نه ولایت تکوینی است و نه ولایت بر تشریع و قانون بلکه ولایتی است در محدوده تشریع و تابع قانون الهی» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴) بنابراین حاکم اسلامی (ولی فقیه) مأمور اجرای قانون الهی می‌باشد چنان‌که خدای متعال خطاب به پیامبر می‌فرماید: ﴿لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (نساء: ۱۰۵) تو مبعوث شده‌ای تا در بین مردم حکومت کنی ولی نه به میل خود بلکه به آنچه خداوند از طریق وحی به تو نشان داده است، پس معلوم است که ولی فقیه، ولایت مطلقه‌اش در اجرای قوانین الهی است، نه اینکه بتواند قوانین اسلام را تغییر دهد، بنابراین در ولایت مطلقه «مطلق به این معنا نیست که هرگونه میل داشت احکام اسلام را اجرا کند، بلکه اجرای احکام اسلامی نیز باید توسط راهکارهایی که خود شرع مقدس و عقل ناب و خالص بیان نموده‌اند، صورت گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۱) چون شخص فقیه، تابع شخصیت دینی خویش می‌باشد و چنین انسانی، امین مکتب و متولی اجرای دین است و خود او نه تنها همراه مردم بلکه پیشاپیش آنان موظف به اجرای فرامین فردی و اجتماعی دین می‌باشد، فقیه لایسئلاً عما یفعل نیست که هر کاری بخواهد بکند و مورد سؤال قرار نگیرد او نیز یکی از مکلفین است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۷).





حکم حکومتی و اختیارات ولایت مطلقه فقیه

حکم حکومتی و اختیاراتی که ولایت مطلقه فقیه درباره آن دارد، یکی از مباحث مطرح در مورد اختیارات ولایت مطلقه فقیه می‌باشد، که باید تفاوت آن را با دیگر احکام مشخص نمود. درباره چیستی حکم حکومتی و نوع و سطح آن، باید گفت که در اسلام سه قسم حکم وجود دارد، برخی احکام، حکم شرعی است یعنی شارع مقدس آن را وضع و جعل می‌کند که خود بر دو نوع است، تکلیفی و وضعی. مراد از احکام تکلیفی، دستوراتی است که از ناحیه شارع درباره جواز و عدم جواز افعال مکلفان صادر شده است؛ این دسته از احکام روشن می‌کنند که چه کارهایی را باید انجام داد و چه کارهایی را نباید انجام داد، به پنج قسم واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می‌شوند، نوع دیگر احکام شرعی را احکام وضعی می‌نامند، احکام وضعی نیز از ناحیه شارع مقدس یعنی خداوند متعال صادر می‌شود لکن راجع به جواز و عدم جواز فعل مکلف نمی‌باشد، در احکام وضعی به سبب انشای شارع، روابط و معانی شرعیه‌ای ایجاد می‌شود که خود موضوع احکام تکلیفی است، مثل زوجیت و ملکیت و طهارت و نجاست که مصادیقی از احکام وضعی شارع هستند. وظیفه مجتهدان و فقیهان، تلاش در جهت کشف حکم شرعی از طریق منابع و مصادر آن و بیان و اعلان حکم شرعی است که به اصطلاح فقهی به آن فتوا می‌گویند.

حکم قاضی نوعی دیگر از احکام اسلام است، این حکم از سنخ فتوا نیست یعنی تنها بیان و اعلان حکم نیست بلکه حکم قاضی انشای اوست که با توجه به منابع و احکام اسلام برای رفع خصومت و منازعه صادر شده است، حکم حکومتی، قسم سوم از احکام اسلام است که انشای حکم فقیه عادل، محدود و منحصر به مورد مخاصمه و نزاع و یا اقامه حدود نیست، بلکه اسلام برای فقیه عادل اختیار دیگری هم قائل است و آن انشای حکم درباره اداره جامعه و تدبیر امور کلان جامعه اسلامی است، این قسم از احکام اسلام از سنخ دو حکم قبلی نیست یعنی نه از سنخ بیان و اعلان حکم شارع است و نه از سنخ حکم قاضی که انشای حکم در مورد مخاصمه و منازعه است بلکه



این قسم از احکام اسلام مربوط به اداره جامعه و تدبیر امور کلان جامعه اسلامی است، بنابراین فقیه عادل از آن جهت که حاکم شرع است حق آمریت و انفاذ و صدور حکم برای اداره جامعه را داراست، به این قسم از احکام اسلام حکم حکومتی می‌گویند که مبنای صدور احکام حکومتی، رعایت مصلحت مسلمین و نظام اسلامی است (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۷). علامه طباطبایی درباره احکام حکومتی می‌فرماید: «هرگونه مقررات جدیدی که در پیشرفت زندگی اجتماعی جامعه مفید باشد و به صلاح اسلام و مسلمین تمام شود، مربوط به اختیارات والی است و هیچ ممنوعیتی در وضع و اجرای آن نیست (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۵ - ۸۶)، یا در جای دیگر می‌فرماید: «ولی امر مسلمین می‌تواند یک سلسله تصمیماتی بر حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نماید و به موقع اجرا گذارد، مقررات نامبرده لازم الاجرا و همانند مقررات شریعت دارای اعتبار است، با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیرقابل تغییر است ولی مقررات موضوعه، قابل تغییر و در ثبات و بقاء تابع مصلحتی می‌باشد که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است طبعاً این مقررات تدریجاً تبدیل و تغییر پیدا کرده و جای خود را به بهتر از آن خواهد داد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۴۱، ص ۸۳).

نکته قابل توجه در مورد حکم حکومتی آن است که احکام حکومتی محدود به موارد اضطرار، عسر و حرج، ضرورت و امثال آنکه مبنای احکام ثانویه هستند، نمی‌باشند. امام خمینی رحمته الله درباره حکم حکومتی می‌فرماید: ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۷)، همان‌گونه که حکم اولی در افعال و اشیاء بر حسب ذات موضوع آنها و بدون در نظر گرفتن شرایط ویژه و استثنایی وضع می‌شود، حکم حکومتی نیز بدون شرایط اضطرار، ضرورت یا عسر و حرج بلکه بر مبنای مصلحت صادر می‌شود آیت‌الله جوادی آملی در تبیین حکم حکومتی می‌گویند: «احکامی که از ناحیه حکومت و حاکم صادر می‌شود، گاهی اولی است و گاهی ثانوی ... اما آنچه که از حاکم اسلامی در موارد تراحم صادر می‌شود حکم ثانوی است... (یعنی) اگر کاری با



عنوان طبیعی و اولی خود، دارای حکم معین است، ولی بر اثر تشخیص حاکم اسلامی که پس از بررسی و رسیدگی کارشناسانه صورت پذیرفت، عنوان دیگری بر آن طاری (عارض) می‌شود که حکم جدید را به همراه دارد... چنین حکمی، ثانوی خواهد بود، گاهی نیز ممکن است... (حاکم) حکمی صادر کند که تأسیسی به نظر برسد، لکن پس از تحلیل، معلوم می‌شود که حکم مزبور، به استناد عروض برخی از عناوین عام است، آنچه مهم است اینکه در تمام موارد، نه حکم، بدیع است و نه عنوان ابداعی؛ بلکه تمام احکام برای تمام عناوین عام طرح و پی‌ریزی شده است...» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۷-۶۸) همه این احکام، احکام اسلام است، البته نکته مهم این است حکم حکومتی بر دیگر احکام رجحان دارد، دلیل رجحان حکم حکومتی بر دیگر احکام از نگاه امام خمینی (علیه السلام) این است که وی برای حکومت شأن رفیعی قائل است، «الاسلام هو الحکومة بشؤونها والاحکام قوانین الاسلام و هی شأن من شؤونها بل الاحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیه لاجرائها و بسط العدالة» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۷۲) طبق دیدگاه امام، حکومت و نظام اسلامی فرعی از فروع اسلامی و جزئی از اجزای اسلام نیست، بلکه شأن رفیعی دارد به گونه‌ای که احکام فقهی در خدمت تأیید، تثبیت و حفظ حکومت و نظام اسلامی است، از نظر ایشان، احکام شرعی، شأنی از شؤون حکومت است و این احکام نسبت به اسلام و حکومت اسلامی، مطلوبات بالعرض هستند، در واقع امام خمینی (علیه السلام) اساس اسلام را مورد توجه قرار داده و حکومت را بنای رکن آن دانسته است، بر این اساس، حکومت از احکام اولی اسلام است و حفظ نظام و حکومت اسلامی نیز از اهم واجبات الهی و مقدم بر سایر احکام اولی اسلام است، ایشان تصریح می‌کنند که «حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (صلی الله علیه و آله) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم است بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج و...» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۲).

بنابر دیدگاه امام خمینی (علیه السلام) حتی احکام الزامی شرع، مانع صدور حکم حکومتی نمی‌شود و ولایت فقیه محدود به آن نیست و اگر مصلحت نظام اسلامی و جامعه



مسلمین، اقتضا کند، ولی فقیه می‌تواند موقتاً و تا زمانی که مصلحت اسلام و مسلمین - که از اهم مصالح است - اقتضا می‌کند، حکم حکومتی صادر کند هرچند آن حکم، مخالف با یکی از احکام الزامی شرع باشد، زیرا طبق دیدگاه امام خمینی رحمه الله «حکومت یا همان ولایت مطلقه‌ای که از جانب خدا به نبی اکرم صلی الله علیه و آله واگذار شده است، اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی الهیه تقدم دارد، اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهی باشد، حکومت الهی و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اکرم صلی الله علیه و آله باید یک پدیده بی‌مسمّا و بی‌محتوا باشد... حکومت می‌تواند از هر امری، چه عبادی و چه غیرعبادی، که جریان آن، مخالف مصالح اسلام است، [مادامی که چنین است] جلوگیری کند.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۱)

البته وجود این اختیارات برای ولی فقیه بدین معنا نیست که وی تشریع‌کننده احکام باشد یا بر اساس پسند خود یا جامعه عمل کند که عرفی‌گرایی را به دنبال داشته باشد بلکه آن‌گونه که رهبر معظم انقلاب می‌فرماید: «... این نیست مسئله «ولایت مطلقه» که فقیه هر کار دلش خواست بکند، یک وقت یک چیزی به نظرش رسید که باید این کار انجام بگیرد فوراً انجام دهد، قضیه این نیست، قضیه این است که یک حالت انعطافی در دست کلیددار اصلی نظام وجود دارد که می‌تواند در آنجائی که لازم است مسیر را تصحیح و اصلاح کند، بنا را ترمیم کند» (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۶/۱۷).

مرحوم شهید مطهری رحمه الله درباره این انعطاف می‌فرمایند: اسلام دین حساب است، حساب اهم و مهم را می‌کند، می‌گوید در موقع لزوم، آن چیزی را که اهمیت کمتری دارد، فدای چیزی که اهمیت بیشتری دارد بکن، این خودش یکی از اموری است که به اسلام انعطاف بخشیده است، این انعطاف را ما نداده‌ایم، خودش این جور ساخته شده و به دست ما داده شده است، اگر ما می‌خواستیم به زور یک نرمش به آن بدهیم حق نداشتیم، ولی این نوع نرمشی است که خود اسلام به خودش داده است، حسابی است که خودش به دست ما داده است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۱، ص ۱۷۲).

نکته دیگر آن است که با وجود این انعطاف‌ها، اطلاق در ولایت مطلقه فقیه، هرگز به معنای نفی هرگونه محدودیت، ضابطه و مصلحتی، در اعمال ولایت از سوی فقیه



نیست و هیچ فقیهی چنین معنایی را اراده نکرده است، بلکه اعتقادات ما حتی چنین چیزی را نسبت به امامان معصوم علیهم السلام نیز نمی‌پذیرد که آن بزرگواران بدون هیچ ضابطه و میزان و ملاکی می‌توانستند حکم کنند، چه برسد به فقیه که بتواند بدون هیچ معیاری، تنها به میل و اراده خویش در هر زمینه و نسبت به هر کسی حکم کند. امام خمینی رحمته الله می‌گوید: «آنچه که در اسلام حکومت می‌کند، فقاہت و عدالت است و به تعبیر دیگر، حاکم و ولی مردم در اسلام، قانون الهی است نه شخص خاص؛ زیرا شخص فقیه، یک تافته جدا بافته از مردم نیست، بلکه او نیز همانند یکی از آحاد مردم، موظف به رعایت احکام و قوانین الهی است.» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۶۴) توضیح اینکه احکام صادره از حاکم اسلامی براساس برخی اصول و ارزش‌های کلی دین، استنباط شده و جعل می‌گردند و این احکام مستند به اصول، قواعد و مبانی دینی‌اند (چون) سیاست صحیح که در محور حکم ولایی والی الهی انجام می‌گیرد، امری دینی و مستند به یکی از مبانی، اصول و قواعدی است که آنها مستنبط از یکی از منابع (دین) می‌باشد (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۶). بر این اساس، ولایت مطلقه فقیه، بدون قید و شرط نبوده بلکه دارای ضوابط و محدودیت‌هایی است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

ضوابط و محدودیت‌های ولایت مطلقه فقیه

۱. پابندی به قانون الهی: ولی فقیه، با همه اختیاراتی که دارد، پیرو و تابع قانون الهی است و نمی‌تواند بر خلاف آن نظر بدهد یا حکمی صادر نماید، امام راحل در این باره فرمودند: «اسلام دین قانون است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم خلاف نمی‌کردند، خدا به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌گوید که اگر یک حرف [بر خلاف آنچه که من می‌گویم] بزنی، رگ حیات تو را قطع می‌کنم، حکم قانون است، غیر از قانون الهی کسی حکومت ندارد. برای هیچ کس حکومت نیست. نه فقیه و نه غیر فقیه، همه تحت قانون، عمل می‌کنند و مجری قانون هستند، هم فقیه و هم غیر فقیه، همه مجری قانونند»

(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۳۵۳)، هم چنین فرمودند: «حکومت اسلامی، حکومت استبدادی نیست که رئیس دولت، مستبد و خودرأی باشد، مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند. هر کس را اراده‌اش تعلق گرفت بکشد و هر که را خواست انعام کند و به هر که خواست بدهد، اموال و املاک را به این و آن بخشد، رسول اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام و سایر خلفا هم چنین اختیاراتی نداشتند» (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۴۳).

۲. شرط عدالت و تقوا: یکی از شرایط و محدودیت‌ها در ولایت مطلقه فقیه، شرط عدالت و تقوا در ولی فقیه است. استمرار عدالت، شرط استمرار ولایت است و خروج از حریم حق و عدل، سقوط ولی فقیه از این مقام را به دنبال دارد. بنابراین ولی فقیه نمی‌تواند دیکتاتور، زورگو باشد و نمی‌تواند دروغ بگوید و خلاف موازین اسلام عمل کند. «اسلام، که فقیه عادل مطلع دلسوز برای ملت را قرار می‌دهد که این نظارت کند یا فرض کنید حکومت کند، برای این است که جلو بگیرد از غیرعادل، غیرعادل نیاید و مردم را بچاپد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۳۰۵).

۳. نظارت فقهای عادل در مجلس خبرگان: اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی، یکی از وظایف مجلس خبرگان را نظارت بر بقای شرایط رهبری می‌داند، این نظارت نقش مؤثری برای اطمینان بخشی نسبت به برخی دغدغه‌ها دارد، چراکه این نظارت نسبت به بقاء شرایطی است که در اصل یکصد و نهم چنین آمده است: «صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه، عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام و بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری»، لحاظ این شرایط برای حفظ اسلامیت و مصالح آن است و فقهای عادل مجلس خبرگان وظیفه دارند با نظارت خود بقای این شرایط را در رهبری رصد کنند تا اسلامیت نظام تضمین گردد. مجلس خبرگان — مطابق ماده ۱۷ قانون این مجلس — برای تحقق این امر سازوکاری طراحی کرده‌اند که کمیسیونی متشکل از ۱۵ نفر از نمایندگان مجلس خبرگان مرتباً واجد شرایط بودن ولی فقیه را مورد بررسی قرار داده و گزارش آن را به اجلاس سالانه مجلس خبرگان ارائه می‌نمایند.





۴. در نظر داشتن مصلحت عمومی: یکی از معیارها و محدودیت‌ها، در مورد حکم ولی فقیه، رعایت مصلحت اسلام، مصالح کلی مردم و جامعه است. اصولاً در نظام ولایی، مصلحت یک «مبنا» است و ولایت مبتنی بر مصلحت، در راستای مصالح عمومی مسلمانان و اسلام اعمال می‌شود. این معیار (رعایت مصلحت) در حوزه عمومی، شامل امور اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و آموزشی، نظامی و اقتصادی می‌باشد، اما اعمال مصلحت در امور خصوصی در صورتی است که امور خصوصی در تزامم با امور عمومی و منافع اجتماعی قرار گیرد (جوان‌آراسته، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰). حضرت امام رحمته‌الله در این باره می‌فرماید: «کسی که بر مسلمانان و جامعه بشری حکومت دارد، همیشه باید جهات عمومی و منافع عامه را در نظر بگیرد و از جهات خصوصی و عواطف شخصی چشم ببوشد...» (همان، ص ۸۵).

۵. ولایت، غیراختصاصی معصوم: ولایت ولی فقیه در محدوده اموری است که اختصاص به معصوم ندارد یعنی، در مواردی که مختص به امام معصوم است ولی فقیه، ولایت ندارد، امام رحمته‌الله در مورد، محدودیت ولایت فقیه در این زمینه، می‌فرماید: «آنچه برای پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام عاشق‌الله از امور مربوط به حکومت ثابت است، برای فقیه نیز ثابت می‌باشد. در صورتی که آنان ولایتی از جهات دیگر داشته باشند فقیه چنین ولایتی ندارد. بر این اساس، اگر قائل بشویم که معصوم حق طلاق دادن همسر مرد یا فروش مال او یا گرفتن مال از او حتی با فرض وجود عدم مصلحت عمومی را دارد، چنین اختیاری برای فقیه ثابت نیست» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۸۹).

نکته اساسی این است که اگر در اعمال ولایت مطلقه براساس مصلحت، حکمی مقدم بر حکم دیگری گردد، این مصلحت دارای معیار و ملاکاتی است و با مصلحت سکولار متفاوت است چون اعمال مصلحت در ولایت مطلقه فقیه بدون ضابطه و شرایط نمی‌باشد و همین ضابطه‌مند بودن، موجب جلوگیری از گرایش به قوانین غیراسلامی و سکولار خواهد شد، از این رو، ضوابط و شرایط مصلحت در ولایت مطلقه فقیه در ذیل اشاره می‌شود.

ضوابط و شرایط مصلحت در ولایت مطلقه فقیه

۱. مصلحت باید در حوزه اهداف شرع باشد: هدف اساسی شارع در نظام اجتماعی و زندگی انسان‌ها، حفظ پنج چیز است: حفظ دین، جان، مال، عقل و نسل. حفظ این موارد پنج‌گانه مربوط به مصالح بندگان است، بنابراین مصلحتی که اعمال می‌شود باید در جهت حفظ یکی از این امور باشد.

۲. تعارض نداشتن با قرآن و سنت مسلم نبوی: مصلحت مورد نظر، نباید با قرآن کریم و سنت مسلم نبوی صلی الله علیه و آله در تعارض بوده یا مخالف آنان باشد (افتخاری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱ و ۱۷۲).

۳. از بین نرفتن مصلحت مهم‌تر یا مساوی آن: اعمال مصلحت زمانی معتبر است که موجب از بین رفتن مصلحت مهم‌تر یا مساوی خود نشود، و گرنه مصلحت اهم مقدم بر آن و در صورت تساوی ترجیح یک مصلحت بر دیگری بدون دلیل، بی‌معنا بوده و چنین امری از شخص حکیم سر نمی‌زند. با توجه به ضوابط گفته شده؛ اعمال مصلحت موجب نمی‌شود که جمهوری اسلامی، به جمهوری سکولار تبدیل گردد.

ولایت مطلقه فقیه مانع سیطره سکولاریسم در جامعه

با توجه به مباحث و توضیحاتی که پیرامون ولایت مطلقه فقیه و اختیارات آن و نیز احکام حکومتی بیان شد، به بررسی این ادعا که «جامعه ایران با وجود ولایت مطلقه فقیه در حال حاضر عرفی‌تر و حتی غیر مذهبی‌تر شده است و تجربه نشان داده عرفی‌گرایی زائیده حاکمیت دینی است» (یوسفی‌اشکوری، ۱۳۹۱/۱/۱۳)، خواهیم پرداخت. نکته اساسی این است که تجربه نمی‌تواند تلازم منطقی بین این دو ایجاد کند، چراکه شرایط و اوضاع متفاوت جوامع مختلف به گونه‌ایی است که، نتیجه و پیامد حاکمیت دینی می‌تواند عرفی‌گرایی نباشد، شرایط و اوضاع حاکمیت کلیسا در غرب و آموزه‌های دین مسیحیت با حاکمیت دینی در جامعه اسلامی و آموزه‌های دین اسلام بسیار متفاوت است، ولایت مطلقه در حاکمیت دینی که ولی فقیه در آن حاکم است به معنای انعطاف است نه تصلبی که ادعا می‌شود عرفی‌تر و غیرمذهبی‌تر شدن جامعه



نتیجه آن است. اساساً ولایت مطلقه‌ای که در راستای حفظ و پاسداری از ارزش‌های دین و برای برداشتن معضلات نظام و مشکلات مردم بوده و دستیابی به سعادت دنیا و آخرت آنان را مدنظر دارد چگونه می‌تواند متصلّب باشد و موجب رویگردانی مردم نسبت به دین شود؟ انعطاف در عین حفظ اصول و ارزش‌ها برای رفع و القای همین ذهنیت تصلّب و بن‌بست‌ها می‌باشد، البته جامعه دینی برای تأمین مصالح خود تعهداتی دارد و نسبت به آن متعهد است و این تعهد با تصلّب تفاوت فراوانی دارد، زیرا در این تعهد، اراده آگاهانه احاد جامعه نهفته است، این جامعه متصلّب نیست تا بخواهد برای گریز از تصلّب رهبران دینی به سکولاریسم روی آورد. تجربه کلیسا در غرب حاکی از آن است که تصلب‌های اربابان کلیسا و آموزه‌های موهوم آنان و همچنین عوامل دیگر، باعث رویگردانی مردم از کلیسا و حاکمیت اربابان آن گردید؛ به هر حال دلیلی برای تعمیم ادعا و صحت تلازم بین آنچه در غرب رخ داده با جامعه‌ای که ولایت فقیه در آن حاکم است وجود ندارد، زیرا تفاوت شرایط و اوضاع، تناسب این دو حاکمیت دینی را منتفی می‌کند و خواه ناخواه، نبود تناسب، عدم تلازم را در پی خواهد داشت. بر همین اساس، این مدعا فاقد دلیل محکم و مستند بوده و آنچه به‌عنوان دلیل ذکر شده (تجربه جوامع غربی) مطلوب مدعی را اثبات نمی‌کند.



جمع بندی

در مجموع باید گفت که ولایت مطلقه برای فقیه به معنای حکومت مطابق میل و خواست شخص ولی فقیه نیست بلکه آنچه در اسلام حکومت می کند، فقاقت و عدالت است؛ به تعبیر دیگر، حاکم و ولی مردم در اسلام، قانون الهی است نه شخص خاص؛ زیرا شخص فقیه، جدا از آحاد مردم نیست، بلکه او نیز همانند یکی از آنان، موظف به رعایت احکام و قوانین الهی و نیز مصالح آن می باشد و این موجب می گردد که صدور احکام حکومتی بر مبنای مصلحت نظام اسلامی و جامعه مسلمان بوده و در راستای اجرای احکام و قوانین متعالی اسلام صورت گیرد.

ولایت مطلقه فقیه از آنجا که مقید به رعایت قوانین اسلام و مصالح اسلام و مسلمان است نه تنها موجب عرفی گرایی و سکولاریسم نمی گردد، بلکه فلسفه وجودی آن حفظ و حراست از قوانین اسلامی می باشد؛ با حاکمیت فقیه جامع الشرایط و برخورداری ایشان از ویژگی های برجسته ای همچون عدالت و تقوا که موجب بازدارندگی درونی او گردیده و نظارت مجلس خبرگان و سازوکارهای نظارتی که آن درباره رهبری دارد، در واقع اسلامیت نظام تضمین خواهد شد و زمینه ای برای باز شدن راه قوانین سکولار در جامعه وجود نخواهد داشت، ولایت فقیه که حقیقت آن حاکمیت و ولایت فقه و عدالت می باشد، نقطه مقابل تفکر سکولاریسم و ترسیم کننده محوریت دین در عرصه سیاسی و اجتماعی جامعه و هدایت و رهبری آن می باشد. تردیدی نیست که تجربه غرب و عاقبت حاکمیت کلیسا نمی تواند با ولایت مطلقه فقیه و جامعه اسلامی تناسبی داشته باشد زیرا آنچه حاکمیت کلیسا را به انزوا برده و سکولاریسم و عرفی گرایی را بر جامعه غرب حاکم کرد، تصلب حاکمیت کلیسا و غیرقابل دفاع بودن آموزه های موهوم آن در برابر علم و کشفیات جدید بود، رفتار متصلبان اربابان کلیسا و نقص و ضعف های معرفتی کلیسا زمینه های رشد سکولاریسم را فراهم آورد در حالی که جامعه اسلامی با پشتوانه قوی معرفتی که حاکمیت دینی آن دارد، متناسب با اقتضائات زمانه و پدیده های نوظهور، به حفظ اصول و ارزش های دینی می پردازد.



ممکن است ولایت مطلقه فقیه به دلیل انعطاف‌های راهگشایی که می‌تواند پاسخ‌گوی عصر حاضر باشد در معرض اتهامات ناروایی قرار گیرد و برخی فرجام ولایت مطلقه را عرفی‌گرایی حکومت بدانند، ولی ولایت مطلقه فقیه با دارا بودن چنین انعطاف‌هایی، پیچیدگی‌های اداره کشور را حل نموده و ضابطه‌مند بودن این انعطاف‌ها، مانع ایراد نقیصه‌ای به دینی‌بودن حکومت و اداره جامعه خواهد بود چراکه این انعطاف‌ها بر اساس مقتضیات زمان و عصر حاضر و در واقع مطابق قواعد و ضابطه‌هایی است که فقهت دینی آن را در فقه کلان سامان داده است. فقه کلان برخلاف فقه خرد که فقه فردی است و موضوع آن فرد مکلف است فقهی اجتماعی و موضوع آن جامعه است، این فقه مجموعه‌نگر با وجود بهره‌گیری از قواعد و ادله فقه خرد، ناظر به اجتماع است و با این رویکرد، احکام اجتماعی را نظام می‌دهد و به همین خاطر به آن فقه نظام یا فقه کلان می‌گویند (اراکي، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۰ - ۲۰). اصل ولایت فقیه و مطلقه بودن آن از همین فقه کلان، قابل استنباط است، بنابراین در فقه کلان انعطاف‌ها مطابق قواعد و تلازمات (عقلی و شرعی) آن می‌باشد و فقیه با استفاده از قواعد کلی فقه و نهایتاً با استناد به دلیل عقلی، احکام حکومتی را بر اساس مصالح ... اجتماع صادر می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۴۱۶ - ۴۱۸).

وجود این شیوه و سبک استنباط است که باعث می‌شود، رویکرد سکولاریستی و عرفی‌شدن در آن راه نیابد زیرا در نگرش سکولاریستی اصل انعطاف و راه حل پیدا کردن است، درحالی‌که در ولایت مطلقه اصل بر دینی بودن اداره جامعه است که مطابق ضابطه‌های فقه کلان می‌باشد، بنابراین ولایت مطلقه فقیه با انعطاف ضابطه‌مندی که در اداره کشور دارد در واقع برای اجرای احکام متعالی اسلام، راهگشایی می‌نماید و به همین دلیل عامل مستحکمی برای جلوگیری از سیطره سکولاریسم خواهد بود.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. اراکی، محسن، *فقه نظام سیاسی اسلام*، ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۹۲.
۲. افتخاری، اصغر، *مصلحت و شریعت*، تهران: گام نو، ۱۳۸۴.
۳. بیات، عبدالرسول و دیگران، *فرهنگ واژه‌ها*، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱.
۴. جمعی از نویسندگان، *مرجعیت و روحانیت*، تهران: سهامی انتشار، ۱۳۴۱.
۵. جوادی آملی، عبدالله، «نقد نقد»، *حکومت اسلامی*، سال اول، ش ۲، زمستان ۱۳۷۵.
۶. ———، *ولایت فقیه «ولایت فقاها و عدالت»*، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۷. جوان آراسته، حسین، *مبانی حکومت اسلامی*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۸. خمینی، روح الله، *البیع*، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹.
۹. ———، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۱۰. ———، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶.
۱۱. داعی‌نژاد، سیدمحمد، *تبیین و تحلیل سکولاریسم*، قم: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات، ۱۳۸۳.
۱۲. صابری همدانی، احمد، *الهدایة الی من له الولاية*، تقریر مباحث آیت‌الله العظمی سیدمحمد رضا گلپایگانی، قم: مؤسسه فرهنگی ولاء منتظر (عجل الله تعالی فرجه)، ۱۳۹۱.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۴. قدردان قراملکی، محمدحسن، *سکولاریسم در مسیحیت و اسلام*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۹.



۱۵. کلانتری، علی اکبر، *حکم ثانوی در تشریح اسلامی*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، *ولایت فقیه و عینیت های فقه اسلامی*، متین، ش ۱، پاییز، ۱۳۸۹.
۱۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم: صدرا، ج ۲۱، ۱۳۶۸.
۱۸. معرفت، محمدهادی، *ولایت فقیه*، قم: التمهید، ۱۳۷۷.
۱۹. واعظی، احمد، *حکومت اسلامی «درسنامه اندیشه سیاسی اسلام»*، قم: مدیریت حوزه علمیّه قم، ۱۳۸۱.
۲۰. ویلسون، برایان، *عرفی شدن در دین اینجا و آنجا*؛ ترجمه مجید محمدی، تهران: نشر قطره، ۱۳۷۷.
۲۱. یوسفی اشکوری، حسن، *تأملی در سیر تاریخی ولایت فقیه*، قسمت دوم، yousefieshkevari.com، ۱۳۹۱/۱/۱۳.



جریان شناسی پیدایش فرقه ضاله بهایی

امیرعلی حسنلو*

چکیده

از رویدادهای تلخ و مصیبت بار تاریخ معاصر ایران، فتنه باب و برآمدن بهائیت از دل آن بود که با ادعای بابیت فردی به نام علی محمد باب شیرازی شروع گردید. او پس از حضوری کوتاه در کلاس درس سیدکاظم رشتی خود را جانشین او و از پیروان مسلک شیخ احمد احسائی معرفی کرد. علی محمد باب ادعای خود را از بابیت امام دوازدهم علیه السلام، شروع و سرانجام خود را امام دوازدهم موعود اسلام و ادیان نامید. این ادعا آثار زیانبار سیاسی و اجتماعی برای ایران آن روز در پی داشت و آشوبها و شورش های زیادی را در مناطق مختلف (شیراز، مازندران، زنجان، آذربایجان، خراسان و...) به وجود آورد.

گسترش این ادعا در بخش های مختلف ایران و حمایت کشورهای استعمارگر (روسیه، انگلیس و...) باعث شکل گیری جریان تازه ای بنام بهائیت گردید که تاکنون حیات خود را ادامه داده و تشکیلاتی به عنوان بیت العدل در سرزمین های اشغالی تاسیس کرده است؛ آنها چنین وانمود می کنند که بهائیت دینی جدید است که فسخ کننده همه ادیان از جمله دین اسلام می باشد؛ تفسیرهای ناروا و سطحی از آموزه های دین توسط برخی افراد، نابسامانی های اقتصادی و ضعف فرهنگی جامعه آن روز؛ حکومت پادشاهی و مستبدانه قاجاریه و حذف کارگزاران توانمند از جمله عوامل درونی بودند که در کنار عوامل بیرونی چون دخالت و حمایت کشورهای استعماری روس و انگلیس، باعث ایجاد و رشد جریان بهائیت گردید.

کلید واژگان: جریان شناسی، شیخیه، بابیت، بهائیت، استعمار.

*. دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس، hasanloo1349@yahoo.com



تمام گروه‌ها، ملل، نحله‌ها و مذاهب که در طول تاریخ به وجود آمده‌اند جریان‌مند و تاریخ‌مند هستند؛ شناسایی و معرفت عوامل شکل‌گیری جریان‌ها کاری مهم و اساسی در شناخت نحله‌هاست.

هر یک از ادیان آسمانی و ابراهیمی مانند یهود و مسیحیت و اسلام دارای ساختار، آموزه‌ها و علائم ویژه‌اند که وحیانی بودن آنها از راه‌های مختلف به اثبات رسیده است؛ داشتن کتاب آسمانی و پیامبران بزرگ که از بدو تولد مورد عنایت الهی بوده‌اند همچون ابراهیم، موسی، عیسی، محمد ﷺ؛ و نشانه دادن معجزات و کرامات متعدد برخوردی از دستورات و مناسک متناسب با فطرت و نیازهای انسان از جمله این امور است. قرآن کریم، کتاب آسمانی مسلمانان، یکی از علائم و نشانه‌های اثبات حقانیت این دین آسمانی و وحیانی بودن آن است چنان‌که بشارت کتاب‌های آسمانی پیشین، از آمدن پیامبر خاتم نشانه‌ای دیگر از وحیانی بودن آن است؛ یکی از نشانه‌های وحیانی بودن ادیان، داشتن کتاب آسمانی به زبان قوم خود بوده است؛ چراکه در میان آن قوم برانگیخته شده بودند نکته قابل تامل و توجه این است که بهائیت فاقد همه نشانه‌های یک دین آسمانی وحیانی است حتی کتاب ادعایی میرزا حسینعلی بهاء که علی‌القاعده باید فارسی و به زبان ایرانیان باشد به زبان عربی بدون رعایت قواعد ادبیات عرب بوده و پر از غلط می‌باشد (رک: کسروی، ۱۳۴۴، ص ۲۷)

بر این اساس و با توجه به اینکه این جریان خود را دین معرفی می‌کند جریان‌شناسی تاریخی بهائیت مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد تا مبانی و ریشه‌های شکل‌گیری آن به درستی روشن گردد.

شناخت جریان بهائیت نیازمند شناخت جریان‌ها و اندیشه‌هایی است که منجر به پیدایی چنین گروهی شده است؛ این تشکل، بی‌تردید از عواملی ریشه گرفته و بر پایه‌هایی مستقر شده و با حمایت جریان‌هایی ادامه حیات داده است، از همین روی، شناخت عوامل و انگیزه‌های تأثیرگذار در تأسیس این جریان مهم است. دسته‌ای از عوامل به ساختارهای دینی (افراد، متون و تفسیرهای منحرف از متون) مربوط است که عوامل درونی محسوب می‌شود و دسته دیگر به عوامل بیرونی.

عوامل درونی

۱- تفسیر و تحلیل‌های سطحی و ناروا از آموزه‌های دینی و عدم

تعمیق باورها

در طول تاریخ، متون و نصوص از تحریف عمدی، سهوی یا قهری در امان نبوده‌اند؛ برخی اندیشه‌های غلوآمیز که یا براساس قاعده «حب الشیء یعمی و یصم» یا به دلیل سکوت آگاهان در برابر این اندیشه‌ها شکل گرفته‌اند سبب ایجاد جریان‌ی نوین در عرض جریان‌ی اصیل، شده که هم نگاه غلوآمیز دارد و هم افزوده‌های غلو آمیز. این افزوده‌های غلوآمیز بن‌مایه اندیشه‌هایی است که با رویدادها و اندیشه‌های واقعی و اصیل در آمیخته و حیات شبه‌اصیل و سایه‌ای پیدا کرده‌اند؛ برای مثال می‌توان به اندیشه شیخی [شیخیه] اشاره کرد که با بهره‌گیری از اندیشه تشیع اصیل نگرش‌هایی خارج از اصول عینی و ثابت در مورد اندیشه مهدوی ارائه کرد که منجر به پیدایی جریان‌های منحرف چون بهائیت گردید.

صاحبان چنین اندیشه‌های ناروایی برای تفسیر و تبیین اندیشه خود به برخی متون روایی استناد می‌کنند که این کار (تفسیر روایات مطابق اندیشه‌های خود) از قبیل همان افزوده‌های افراطی و آمیخته‌های حب و بغضی است که بدان اشاره شد. آنها با استناد به برخی محتواها و متون ناستوار و غیردقیق، اندیشه‌های غیراصیل و دروغینی در مورد اندیشه ناب مهدوی ارائه کرده و باعث گمراهی افرادی شده‌اند. بر همین اساس لازم است که به آسیب‌شناسی متون دینی اهمیت ویژه داد و عقل و خرد را به‌عنوان صحت و سقم متون بکار بست تا عقاید مردم با اوهام و بافته‌ها و ساخته‌های نامعقول که به دین و متون دینی افزوده می‌شود در معرض سودجویی منحرفان قرار نگیرد و از طرفی باورها و اعتقادات بدون پشتوانه‌های عقلی و نقلی استوار یا توجیه و تفهیم نادرست مردم براساس متون سست، از اسباب تزلزل اعتقادات مردم خصوصاً درباره امام زمان علیه السلام خواهد شد؛ نقصان در منابع و متون به جهت وجود روایات ضعیف‌السند و غلوآمیز و گاهی ساختگی از یکسو و عدم پاکسازی و تنقیح متون و منابع روایی از سوی دیگر و فقدان تحلیل درست، روشن و روزآمد از دلایل بروز





باورهای غیرمتقن و غیرعقلانی درباره امام زمان علیه السلام بوده است؛ روش و نگاه اخباری‌گرایانه، بدون بهره‌مندی از اصول عقلانی در فهم اخبار مربوط به امامت و غیبت نیز از جمله علل پیدایش اندیشه‌های سقیم و انحرافی در عرصه مهدویت و موعودگرایی است که به اندیشه ناب تشیع آسیب‌هایی وارد نموده است.

یکی از مهم‌ترین عوامل درونی شکل‌گیری فرقه بهائیت تکون اندیشه شیخیه است؛ نوع نگاه تصلبی، تخیلی، التقاطی و غیرخردمندانه شیخیه به مسئله مهدویت، ارائه این اندیشه به گروهی از خواص اخباری‌گرا و استقبال عوام از این نوع برداشت خصوصاً با توجه به کمبودهای اجتماعی که در ادامه بدان اشاره خواهد شد. از موثرترین عوامل شکل‌گیری بهائیت به‌شمار می‌آید. مکتب شیخیه که اساس و کانون شکل‌دهنده بهائیت است با سازوکارهایی در صدد پیوند با بنیان‌های اصیل بوده و با طرح گفتمان‌های جدید، نونما و پوپولیستی، درصدد نفوذ و قبولاندن ایده‌های ساختگی و التقاطی خود بود اما با مقاومت لایه‌ی‌های استوار مدافع مذهب مواجه و مطرود واقع گردید؛ نگاه مؤسسين شیخیه به امامت و مهدویت، برداشت و قرائتی اخباری‌گرایانه بود که شکل‌گیری و صدور افکار و اندیشه‌های نامتعادل را در پی داشت؛ شیخ احمد احسائی و سیدکاظم رشتی رهبران مؤسس شیخیه بودند که فردی چون علی‌محمد، مدعی باییت در مکتب آنها (۱۲۶۶ - ۱۲۳۵) (محمد تقی خان سپهر، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۲۸؛ تنکابنی، ۱۳۶۸، ص ۵۹ - ۶۰) تربیت یافته^[۱] و سیدکاظم رشتی ظهور او را همواره به پیروان و نزدیکان خود وعده داده است (کسروی، ۱۳۴۴، ص ۱۵ - ۱۹). علی‌محمد باب مدتی بیرون از شیراز و در شهر بوشهر به تجارت پرداخت و مدت پنج سال در این بندر مقیم بود سپس برای زیارت عتبات، راهی عراق شد و سه سال در کلاس درس سیدکاظم رشتی حضور یافت (تنکابنی، ۱۳۶۸، ص ۵۹). تنکابنی، از نزدیک او را در درس رشتی دیده و نوشته است که او خلاف سنت و رسم طلبگی ریش خود را کاملاً می‌تراشید (تنکابنی، ۱۳۶۸، ص ۵۹). در آداب زیارت نیز، روش خاصی، برخلاف روش علماء و طلبه‌ها داشت (سپهر، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۴۰ - ۹۰۹ تنکابنی، ۱۳۶۸، ص ۵۹). از این‌گونه رفتارها بر می‌آید که وی تعادل روحی نداشته و پایبند شرعیات و سنن نیز نبوده

است. او بیشتر در نزد رشتی، که استاد او بود و علما را سب کرده و ناسزا می‌گفت، (همان، ص ۴۲) تربیت یافت. به هر روی، وی در درس رشتی که تکرار و ترویج اندیشه و افکار شیخ احمد احسائی (۱۱۶۶-۱۲۴۲) بود شرکت جست و تنها هنر او تندنویسی و نوشتن گفته‌های رشتی بود (همان، ص ۵۹-۶۴). رشتی با او مأنوس شد و نوشته‌هایش را اصلاح نمود.

افکار و برنامه‌های نامأنوس، ابداعی، بی‌سابقه و بدعت‌آلود احسائی، گفتارهای سید کاظم رشتی (م ۱۲۵۹ق) مسافرت علی محمد باب به عتبات و حضور در مجالس رشتی و رویدادهای دیگر که به وقوع پیوست، بنای اصلی شکل‌گیری باییت بود که از دل آن فرقه‌ای موسوم به بهائیت، شکل گرفت.

اندیشه و فکر شیخیه، در بدو پیدایش با مخالفت شدید مراجع و علمای بزرگ شیعه نظیر شیخ انصاری، مرحوم صاحب جواهر و...، مواجه شد چرا که افکار و اندیشه‌هایی بدعت‌آلود و بی‌سابقه بوده و تنش‌های خونباری را میان شیعیان فراهم آورد (نجفی، ۱۳۹۹ق، ص ۱۰۲). از این رو پس از برگزاری جلسه‌ای با حضور علمای بزرگ افکار شیخیه بررسی و حکم به کفر بودن آنها داده شد (همان، ص ۷۲-۷۸). اندیشه شیخ احمد احسائی در فضای فکری شیعه، همسان افکار ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب در میان اهل سنت بود؛ چرا که هر دو، سخنان آشفته و ادعاهای حیرت‌انگیزی در اسلام و اصول آن طرح کرده و روشی مغایر با دین، ابداع نمودند که زایش این ابداعات و اندیشه‌ها، بهائیت در شیعه و وهابیت در اهل سنت می‌باشد که هر دو بعنوان معضل و بستر همایش استعمار گردیده‌اند.

احسائی در مسافرت به ایران، گوشه‌هایی از عقاید خود را آشکار نمود اما با مخالفت علمایی چون برغانی - از علمای قزوین - مواجهه شد، بعدها پیروان باب، این عالم بزرگ را به خاطر مخالفت با افکار احسائی به قتل رساندند (اعتضاد السلطنه، ۱۳۷۷، ص ۱۳-۱۷۵؛ تنکابنی، ۱۳۶۸، ص ۴۶-۴۲). این رویداد، علاوه بر این که جنایتی بزرگ بود، خود حاکی از پیوند بین باییت و شیخیه و رهبران آن (احسائی و رشتی) با علی محمد شیرازی است. افکار شیخ احمد احسائی علاوه بر مخالفتی که از





سوی علمای شیعه با آن شد باعث تحریک گروهی از وهابیون نیز گردیده است مثلاً آنچه او در شرح زیارت جامعه بیان کرده بود سبب گردید تا مرقد سیدالشهداء علیه السلام مورد هجوم و اهانت قوم وهابی نجد قرار گرفته و وحدت اسلامی نیز بیش از این آسیب ببیند (روحانی، ۱۳۴۵، ص ۹، ۱۴، ۱۷، ۴۸، ۵۵ و ۱۷۰؛ صبحی ۱۳۷۵، ص ۳۶؛ نجفی، ص ۱۰۲). چنین گرایشات فکری منحرفی در واقع در راستا و همنوایی با سیاست استعمارگران بود؛ چراکه آنان همواره در پی یافتن چنین زمینه‌های اختلاف‌انگیزی بودند تا از خون‌ریزی و درگیری‌های فرقه‌ای، سود برده و به اهداف استعماری خود در میان کشورهای اسلامی، دست یابند.

بنابر گفته آیتی «تخم این فتنه [باییت، که به بهائیت انجامید] را بدون شک، سید کاظم رشتی کشت» (طبسی، ۱۳۸۶، ص ۸۷) که آشوب اجتماعی و فرهنگی پر دامنه‌ای را بوجود آورد و باعث آسیب‌های بزرگ عقیدتی و اجتماعی گردید. بدین صورت، بهائیت بر اساس رسوب‌های آلوده فکری باییت و شیخیه، شکل گرفت. باییت شکل گرفته از جریان شیخیه، امامت و مهدویت را با ظهور باب، تمام‌شده اعلام کردند تا او را به عنوان مبشر پیامبرانی چون میرزا حسینعلی و عبدالباها معرفی کرده و خاتمیت را که از تصریحات قرآن درباره نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است مخدوش نمایند و دین اسلام را همچون ادیان دیگر از حیث اعتبار و جایگاه تنزل داده و در معرض تفرقه و نابودی یا چالش قرار دهند.^[۲]

۲- آسیب‌های اجتماعی و اقتصادی جامعه

دوره و بازه زمانی که بهائیت در آن شکل گرفت به جهت شرایط و رویدادهای مهم جهانی، از حساس‌ترین دوره‌های تاریخی ایران است چراکه رویدادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بزرگی در ایران روی داد (شمیم، ۱۳۷۵، ص ۱۸). بی‌گمان جامعه و مردم متأثر از این حوادث هستند. گاهی بروز برخی حوادث باعث تأثیرپذیری بیشتر شده؛ و زمینه پذیرش یا عدم پذیرش را در مردم بیشتر می‌کند؛ مثلاً فقر، آسیب‌های اجتماعی و محرومیت‌ها مردم را مستعد پذیرش برخی از افکار و گرایش به برخی از جریان‌ات و حوادث می‌نماید. دوره شکل‌گیری بهائیت دوره‌ای است



که فقر و محرومیت فرهنگی و معیشتی و بیماری و ناامنی‌های مختلف در جامعه ایران چشم‌گیر است؛ فاصله طبقاتی در جامعه فراوان است؛ عده‌ای به هر عنوانی مالک و زمین‌دار بوده و خوانین از امکانات زیادی بهره‌مندند و جامعه به دو طبقه ارباب و رعیت تقسیم شده است، «فقر و فلاکت سرتاسر مملکت را فراگرفته، حکام و اعضاء مالیه هم از ظلم و تعدی ذره‌ای کوتاهی نمی‌کنند. حال مملکت و مردم این قسم بل خیلی خیلی شدیدتر از آنچه ذکر شد» (عین السلطنة، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۶۷۵۷).

نابسامانی‌های اقتصادی و بحران‌های مختلف، فقر وسیعی را به جامعه آنروز تحمیل نموده بود؛ مخارج سنگین درباریان، عیش و نوش‌های زیاد و هزینه‌های زندگی مرفه دربار ایل قجر از یک‌سو و مطامع اقتصادی بیگانگان از سوی دیگر دمار از روزگار مردم در می‌آورد (سعیدی سیرجانی، ۱۳۸۳، ص ۷)؛ علاقه‌مندی ناصرالدین شاه به سفر و گشت‌وگذار در فرنگ به‌عنوان عاملی هزینه بر، شاه را مجبور می‌ساخت برای تامین هزینه‌های سنگین سفر، به بیگانگان امتیازات بیشتر دهد؛ این مسئله خود باعث شده بود تا بیگانگان به غارت کشور که نتیجه‌اش استیلای فقر و جهالت مردم بود، بپردازند و به گرفتن امتیازات بیشتر از دربار قاجار، حریص‌تر باشند (تیموری، ۱۳۲۲، ص ۵۰). هم‌زمان با به قدرت رسیدن ناصرالدین شاه قاجار، بحران هرات که انگلیس در پیدایش آن دست داشت آنها درصدد بودند که افغانستان و هرات را از ایران جدا کنند (بیات، ۱۳۸۴، ص ۵۱۴). از طرفی، تحولاتی که در امپراتور عثمانی و کشورهای همسایه غربی ایران به وقوع پیوست، در امور سیاسی و اقتصادی ایران نیز تأثیر گذاشت (همان، ص ۵۰۶).

ظلم و سیطره فقر و محرومیت اقتصادی و استمرار آن در جامعه، وجود انواع محرومیت‌ها و بلایای اقتصادی مثل قحطی، خشک‌سالی، فقدان بهداشت در جامعه (راوندی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۸۹، ص ۲۰۶) و بیماری‌های واگیردار، مثل وبا، سرخک و ... جان بسیاری را گرفت در چنین وضع آشفته اقتصادی و اجتماعی و دوری مردم از آگاهی‌های لازم، دولت‌های استبدادی نه تنها تلاشی جهت بهبود اوضاع نداشتند، بلکه هزینه‌های زندگی آمیخته با تشریفات آنها و وابستگان سیاسی، نظامی، درباریان و ... به مردم تحمیل می‌شد. علاوه بر این هزینه جنگ‌ها، ویرانی‌ها و حوادث نیز به عهده مردم بود. البته اقتضای حاکمیت مستبدانه، شاه و درباریان را وادار می‌کرد که مردم را در جهالت



و زندگی فلاکت‌بار فقیرانه، نگه دارند، تا بتوانند آسوده بر آنان حکومت نمایند. وجود چنین آسیب‌هایی، قشرها و توده‌های عظیم مردمی را برای پیدا کردن راه نجات برمی‌انگیزد و این عقیده را در مردم زنده می‌نمود که باید عدالت‌گستری که در جهان منتظر آمدنش هستند، بیاید و آنان را از ظلم رها سازد و این اجتماع آشفته و ستم‌دیده را نجات دهد. این انتظار و توقع، که ناشی از اعتقاد مردم به مهدویت و وجود مصلحی جهانی بود، دست مایه، سوء استفاده جریان‌های منحرفی چون شیخیه و بابیه شده و از این طریق اندیشه‌های ناسالم خود را رواج دادند. بنابراین یکی از مهم‌ترین عوامل تاثیرگذار بر روند شکل‌گیری جریان بهائیت، عامل اقتصادی و فقر فلاکت‌بار این دوره تاریخی بود چراکه فقر و محرومیت‌های اجتماعی از جمله عوامل شکننده و آسیب‌زا برای هر جامعه‌ای است.

۳- آسیب‌های فرهنگی :

یکی دیگر از عوامل و جریان‌های زمینه‌ساز پیدایش فرقه‌ها و جریان‌های منحرف فقر فرهنگی است مردم در برابر فقر فرهنگی شکننده‌تر از فقر مادی و معیشتی بوده و تأثیرپذیری از این عامل بسیار بیشتر از فقر اقتصادی است. فرهنگ که شامل دین نیز می‌شود از جمله موارد مهمی است که از سیطره ظلم و استبداد بر تاریخ ایران، در امان نبوده است، دین از عناصر مهم و یکی از لایه‌های حجیم فرهنگ‌ها محسوب می‌شود که همواره در طول تاریخ بشر خودنمایی کرده و در متن زندگی انسان‌ها بوده است؛ از سویی حکومت‌ها در شکل‌گیری و تکامل فرهنگ‌ها و فرهنگ‌پذیری جوامع، تأثیر قابل توجه و انکارناپذیری دارند؛ چنان‌که حکومت‌ها با فرهنگ و مسئله دین، تعامل صحیح و منطقی داشته باشند، فرهنگ و لایه‌های آن، رنگ و بوی دینی خواهند گرفت؛ اما اگر توجه به دین و آموزه‌های دینی از سوی حکومت‌ها صرفاً ابزاری برای حفظ حکومت آنها باشد، آنگاه فرهنگ چیز دیگری (غیر دینی) خواهد بود. حکومت قاجاریه نیز از جمله حکومت‌هایی است که در پوشش دین، برای حفظ تاج و تخت کوشیده‌اند، اما برای حفظ دین، فرهنگ دینی و حراست از آموزه‌های تشیع، هیچ‌گونه دغدغه خاطر و برنامه‌های مصون‌بخش نداشته‌اند و از قدرت، حاکمیت و ثروت‌های مادی ایران، برای بسط اندیشه دینی، بهره‌وری درست و کامل نکرده‌اند.



در دوره قاجاریه بر اثر تلاش و مجاهدت علمای بزرگ، اعتقادات مردم به ارزش های دینی، بسیار مستحکم و استوار بود. از جمله این عقاید، اعتقاد دیرپا و استوار به امامت، مهدویت، حیات امام زمان علیه السلام و آمدن او برای نجات مظلومان بود؛ علی رغم دارا بودن این اعتقاد راسخ، آگاهی مردم از کیفیت وقوع این رویداد (ظهور حضرت) و اوصاف و شرایط منجی حقیقی، کم و گاهی غیرواقعی و آمیخته با موهومات و خرافات بود. «...عقیده به قرب ظهور، شاید از زیادی فساد بود که در آن روزگار، در ایران حکم فرما بود و مردم انتظار داشتند که حضرت ولی عصر، صاحب الزمان، ظهور کند و جهان را پر از عدل و داد نماید و همین انتظار مردم، وسیله ای به دست شیادانی مثل باب داد تا ادعای مهدویت نماید...» (همان، ص ۸۹).

علی رغم توصیه اسلام به خواندن و نوشتن، علم آموزی و تعلیم و تربیت، مردم ایران در این دوره از نظر آگاهی و تحصیلات، در سطح بسیار پایینی بودند. در این دوره، بیشتر روحیه نظامی گری بر جوامع ایرانی حاکم بود و مردم بیشتر وقت خود را در اردوهای نظامی و دفاعی سپری می کردند، هرگز فرصت علم آموزی، برای عموم جامعه فراهم نبود. از طرفی، امکانات آموزشی نیز توسعه عادلانه نداشت. این شرایط در کنار تأثیرپذیری گروهی اندک از افراد (روشنفکران) از افکار و اندیشه های غربی، باعث تحوّل در کیفیت تعلیم و تربیت، نهادهای آموزش و مهم تر از همه القای فرهنگ غیروومی (فرهنگ فریبنده تمدن غرب و مدرنیته) شده، و در جامعه ایرانی آن روز ناهمگونی فرهنگی زیادی را به بار آورد (همان، ج ۸، ص ۵۴۵) تا آن جا که احتمال جایگزینی فرهنگی، در سیر تاریخی ایران وجود داشت (قاسمی پویا، ۱۳۷۷، ص ۸۰ - ۹۰ و ص ۲۴۹ - ۲۵۰؛ روحانی، ۱۳۴۷، ص ۵۴ - ۶۵).

فرهنگ غالب در دوران قاجار، فرهنگ دینی بود، که اقتدار مرجعیت و رهبران مذهبی در آن، بلامنازع بود و دولت روس و دیگر دولت ها، قدرت نفوذ همه جانبه مرجعیت را در جنگ های خود با ایران تجربه کرده و به انسجام و وحدت مردم، آگاه بودند. قدرت نفوذ مرجعیت در جامعه ایران و حتی جهان اسلام، در سطح بسیار بالا و چشم گیری قرار داشت، به طوری که حکومت ها و سلاطین، برای پیدا کردن جایگاه



اجتماعی و منزلت مردمی، همواره به این مراکز اقتدار و مشروعیت، توجه داشتند و برای مشروع نمودن خود، در برقراری روابط دوستانه با این نهاد، تلاش می‌نمودند. بنابراین یکی از نقاط حساس و مورد توجه، در شکل دادن به جریان‌های انحرافی چون بهائیت، ضربه زدن به جایگاه مرجعیت بوده است.

پایین بودن سطح معلومات و آگاهی مردم در زمینه مسائل فرهنگی و اجتماعی رواج خرافات را در بین مردم افزایش داده و از سوی دیگر مانع پذیرش تغییرات مطلوب می‌شد از این رو با تأسیس مدارس به سبک جدید، مخالفت می‌کردند و این امر تنش‌ها و درگیری‌های فراوانی را به وجود آورد (روحانی، ۱۳۴۷، ص ۵۴ - ۶۵). با کارهای مربوط به بهداشت، مثل لوله کشی، برق‌رسانی و حمام‌های جدید بهداشتی، مخالفت شدید بود. امر تعلیم و تعلم سنتی، متعلق به طبقه ویژه و جنسیت خاص بود و زنان عموماً از تحصیل علم محروم بودند (قاسمی‌پویا، ۱۳۷۷، ص ۸۰ و ۱۲۷).

وقتی امیرکبیر برای ریشه کن کردن برخی از این بیماری‌ها، به واکسینه کردن کودکان اقدام نمود و از مردم خواست تا به مراکز درمانی مراجعه کنند، هیچ کس مراجعه نکرد. وی مجبور شد، با جریمه پنج تومانی که آن زمان مبلغ زیادی بود، مردم را به این کار وادار نماید؛ ولی مردم به حدی خرافی بودند که حاضر به پرداخت پنج تومان شدند تا از این دستور بهداشتی سرپیچی نمایند، تا جایی که امیرکبیر به علت این وضع فرهنگی و گستره جهالت، در پشت میز کارش به حال مردم گریست (حکیمی، ۱۳۷۲ ص ۱۸؛ هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۲) بنابراین، جامعه ایران در عصر قاجاریه، از لحاظ فرهنگی در وضعیتی قرار داشت که به راحتی آسیب‌پذیر و شکننده بود و زمینه برای پذیرش ادعاهای افرادی مثل باب فراهم بود.

۴- آسیب‌های سیاسی:

اقتدار سیاسی دوره‌های پیشین تاریخ، هرگز در دوره قاجاریه، بر ایران حاکم نشد، (جورج کرزن، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۶۱) این عامل خود در ایجاد آسیب‌های فکری تأثیرات زیادی داشت؛ نبود اقتدار سیاسی در جامعه، بحران‌های زیادی را در عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی، ... ایجاد خواهد کرد. ضعف مدیریت در اداره امور کشور، میدان



دادن به افراد ناکارآمد و حذف افراد و مشاوران صاحب اندیشه و فکر، از نمونه‌های ضعف اقتدار سیاسی با حضور افرادی چون قائم مقام و امیر کبیر بارقه‌های پیشرفت علم و دانش و ادبیات، در سپهر جامعه آن روز ایران دیده می‌شود (راوندی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۷۰ - ۱۷۲). اقدامات مثبت و سازنده قائم مقام در تدبیر امور و تربیت نیرو، پرورش وزیر شایسته و صدر اعظم لایقی چون امیرکبیر را در پی داشت و او مقطعی دربار قاجار را، سامان بخشید و اصلاحاتی که دامنه آن به اصلاح امور اجتماعی منتهی می‌شد، انجام دهد. با همه این خدمات، عده‌ای از درباریان با توطئه بیگانگان به قتل قائم مقام تحریک شدند (همان، ص ۱۲۸). پس از قتل قائم مقام، تدبیر امور به دست افرادی افتاد و به سبب این تغییر و تنزل اقتدار، چندین شورش در سراسر ایران روی داد (همان، ص ۱۳۰ و ج ۳، ص ۳۹۸ - ۴۰۲؛ قدیانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۱۰). و در پی آن، فتنه باب آغاز شد (حبیبی و وثوقی، ۱۳۸۷، ص ۴۶۷؛ راوندی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۰۲؛ کیخسروکشاورز، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۴۸۶). نفوذ درباریان و بیگانگان در امور کشور که از زمان صدارت آقاسی رو به فزونی بود، تا پایان قاجاریه استمرار یافت. حضور عناصر نفوذی و بیگانگان، زمینه را برای رشد و توسعه فرقه منحرف بهائیت فراهم آورد چراکه وجود چنین جریان‌های منحرفی، کمک به درباریان و بیگانگان برای رسیدن به مطامع و منافع خود که همان چپاول کشور و عقب‌ماندگی مردم باشد، می‌بود.

۲- عامل بیرونی:

علاوه بر عوامل درونی زمینه ساز جریان بهائیت، عوامل بیرونی، در پیدایش آن تأثیر فزون تری داشت. اوضاع فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران، هرگز از دید دولت‌های غربی و همسایگان ایران، پنهان نبود؛ چنان که گردشگران، در سفرنامه‌های خود به این امور، اشاره و گزارش‌های مفصلی را به دولت‌های خود، ارائه کرده‌اند. سفرای کشورهای بیگانه نیز، از نزدیک بر این اوضاع مسلط و آگاه بودند (افراسیابی، ۱۳۸۲، ص ۳۲۳؛ کرزن، ج ۱، ص ۱ و ۶۳۵ - ۶۴۰). آنها با دقت و مطالعه بر روی بسترها و گسل‌های موجود، نهال آرزوهای خود را در این شکاف‌ها می‌کاشتند تا در آینده از این فرصت‌ها بهره‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی لازم را بگیرند؛ همان‌گونه که امروز



شکاف‌های قومی و نژادی برای آنان ابزاری جهت توسعه تفرقه و اخلال و بهانه‌ای برای فروش سلاح شده است در گذشته نیز بحران‌سازی و استقبال از بحران‌های مذهبی و اجتماعی و دامن زدن به آنها برنامه و راهبرد استعمارگران بود؛ تا منافع و مطامعی را که در ایران به دنبال آن بودند به دست آورند و آنان برای نیل به این اهداف از هر آشوب و بی‌نظمی استقبال می‌نمودند.

عامل بیرونی دخیل در تاسیس بهائیت، در موارد مختلفی، نقش خود را به طور غیرمستقیم ایفا می‌کرد، آنها عوامل نفوذی خود را که غالباً وابستگان سیاسی و اتباع کشورهای روس، انگلیس، عثمانی و دیگر کشورها بودند، در مراکز مهم و حساس سیاسی و تصمیم‌گیری به کار می‌گرفتند تا غیرمستقیم و بدون نام و نشان شکل‌گیری بهائیت را مورد حمایت قرار دهند، شخصیت‌هایی چون اعتماد الدوله، حاکم اصفهان که گرجی تازه مسلمان شده و وابسته دولت روس بوده از این نمونه است (اعتضاد السلطنه، همان، ص ۹۵ - ۹۶). افرادی چون میرزا آقاخان نوری که از گذشته با دولت‌های بیگانه ارتباط پنهانی داشته و جیره‌خوار آنها بودند، حمایت‌های زیادی جهت شکل‌گیری بهائیت به عمل آوردند که نجات جان میرزا حسینعلی بهاء از اعدام نمونه بارز، حمایت میرزا آقاخان از بهائیت است او پس از قتل امیرکبیر که خود نیز در این قتل دست داشت، به مقام صدارت رسید و مانع از اجرای عدالت و جزای میرزا حسینعلی نوری گردید؛ بنابراین از طرفی عامل درونی جریان‌سازی بهائیت به شمار می‌رود و از جهتی نفوذی دولت‌های بیگانه به شمار می‌آید چرا که این دولت‌ها در رسیدن به صدارتش دخیل بودند. وابستگی خاندان آقاخان نوری به انگلیس و روس در منابع تاریخی، موضوعی آشکار بوده و مسلم است که جیره‌خوار دول بیگانه بوده‌اند.

سفرا و کنسول‌های دولت‌های بیگانه نیز به طور مستقیم با اقدامات خاص و برنامه‌ریزی شده خود به شکل‌گیری و ترویج بهائیت کمک می‌کردند.

نقش آفرینی دولت‌هایی چون روس تزار، فرانسه و سپس آمریکا بعنوان عوامل بیرونی در جریان پیدایش بهائیت موضوعی است که مستندات گوناگون و اسناد تاریخی به آن گواهی می‌دهند (امیرعلی حسنلو، ۱۳۹۴، ص ۹۲، ۱۲۵، ۱۶۶).

سیاست بیگانگان و دولت‌های خارجی، که با انگیزه استعماری در ایران حضور داشتند، رسیدن به اهداف خاص بود، اما انسجام اجتماعی و هوشیاری علمای شیعه، با اهداف آنها در تضاد بود (قدیانی، همان؛ ج ۱، ص ۴۱۱). از اینرو، با هر روشی، زمینه آشوب و شکستن وحدت ملی را فراهم می‌کردند. از جمله روش‌های آنها، برای شکستن این اقتدار و انسجام، این بود که از پیدایش بابیت و بهائیت در اندیشه شیعه، حمایت نمودند.

سفارت‌خانه‌ها و وابستگان خارجی و داخلی، در قلمرو حکومت ایران، عثمانی، فلسطین و...، حافظ منافع دولت‌های خود بودند و از هیچ‌گونه تلاشی در رقابت با یکدیگر بر سر قدرت و نفوذ و بهره‌گیری از هر واقعه و حادثه‌ای به نفع خود، دریغ نداشته‌اند. احساسات مذهبی - اسلامی، به‌طور عمومی و عقاید تشیع و کانون‌های شیعی، به‌طور ویژه، مورد توجه سفارت‌خانه‌های خارجی بوده است.

پس از دعاوی شیخ احمد احسائی، چشم و گوش سیاست‌بازان خارجی به تداوم شیخیه - دیدگاهی که می‌توانست تهدیدی برای تشیع و روحانیت به شمار آید - باز گردید به نحوی که پس از مرگ سید کاظم رشتی و ظهور مدعیان جدید، پرورش و تحریک مهره‌ها و افراد، مورد تأیید دولت‌های متبوع، آغاز گردید و تا آن‌جا پیش رفتند که مسیر حرکت به سوی شکل‌دهی فرقه را هدایت کردند (نجفی، ص ۵۸۹).

براین اساس بیگانگان از رهبران این فرقه‌ها حمایت‌های جدی و لازم را به عمل می‌آوردند؛ رهبران بابیت و شاخه‌های دیگر آن، بعدها سرسپردگی کامل خود را به بیگانگان و سفارت‌خانه‌های خارجی نشان دادند، (رائین، ۱۳۵۷، ص ۱۰۶، ۱۱۳ و ۱۱۲) و از این طریق، در سایه حمایت سیاست‌های بیگانه، مجری طرح‌ها و توطئه‌های آنها شدند، تا از سویی، کارشان رونق گیرد و از سویی دیگر، رضایت بازی‌گران و سیاست‌گذاران خارجی را فراهم سازند. بی‌شک در چنین حرکت مزورانه‌ای، کوشش طرفین، حفظ شیوه اهل سیاست است که اسرار را پنهان و از اظهار هرگونه روابط دوستانه شدیداً پرهیز می‌نمایند؛ از این‌رو، «هادیان»، «واسطه‌ها» و «مجریان» این برنامه‌ها، هر موضوعی که بر چنین سازشی دلالت کند مثل گزارش‌های محرمانه را نابود ساخته و یا از دسترس دیگران، دور نگه داشتند (نجفی، ص ۱۵ - ۶۱۴).





نقش دولت روس تزاری در جریان شکل گیری بهائیت تأثیر به سزایی داشت. آنان به جهت داشتن اهداف خاص، راهبردهایی را در پیش گرفتند که یکی از آنها دامن زدن و ایجاد اختلاف و فاصله بین جامعه و حاکمیت بود با توجه به پیوندی که مردم با علمای شیعه و مرجعیت داشتند و این پیوند، مردم را در جهاد علیه روس بسیج نمود (سپهر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۲۱، ۳۶۴). روس‌ها در صدد بودند با راه‌اندازی فرقه بهائیت از وقوع مجدد چنین اقدامی جلوگیری کنند.

راهیابی به آبهای آزاد یکی از رؤیاهای دیرین روس‌ها بود، تلاش روس‌ها جهت تحقیق این رویا، اسباب وقوع جنگ‌های بزرگی میان ایران و روس گردید (مدنی، [بی‌تا]، ص ۲۲-۶۳). تنش‌های نظامی میان دو کشور، قدرت مرکزی ایران را دچار چالش جدی و ضعف نمود و عدم ثبات و اقتدار لازم حکومت قاجاریه را در پی داشت. در این وضع نابسامان سیاسی و ضعف دولت مرکزی، دولت‌های روس، انگلیس و... برای رسیدن به مطامع خود، به ایران چشم طمع دوخته و بخش‌هایی از مرزهای شمالی و شمال غرب کشور را میدان تاخت و تاز خود قرار داده بودند (سپهر، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۴۰).

نقش‌آفرینی دولت انگلیس، از روس تزار در شکل‌گیری و ترویج بهائیت، کمتر نبود. آنها در حمایت از شکل‌گیری جریان‌های گمراهی چون بهائیت، همراه و هم‌نوا با روس بلکه در خیانت پیشگی و ایجاد تفرقه سوابق جنایت‌آمیزی دارد. انگلیسی‌ها از طریق کمپانی‌های تجاری هند که در برخی بنادر جنوبی ایران (بوشهر) فعالیت اقتصادی داشتند (شمیم، ۱۳۷۵، ص ۲۰۰ - ۲۶۰) از آغاز فتنه باب در راه‌اندازی شورش‌ها و آشوب‌های داخلی ایران از مازندران تا خراسان و زنجان، دخالت داشته و به تهیه گزارش از این آشوب‌ها می‌پرداخت (نجفی، ص ۶۲۰). ارتباط بهاء‌الله با کلنل سر آرنولد، کنسول انگلیس در بغداد و اظهار ارادت او به حضور بهاء‌الله و رابط بودن کنسول بین ملکه انگلیس و میرزا حسینعلی نشان‌دهنده نقش پررنگ انگلیس در جریان بهائیت است. کنسول انگلیس در دیدار با حسینعلی، از طرف ملکه انگلستان درخواست اقامت در هندوستان یا هر نقطه دیگر را مطرح کرد و این دیدار زمانی بود که بهاء‌الله به بغداد تبعید شده بود (شوقی، ۱۹۹۲، ص ۲۷۳). حمایت انگلیس از میرزا



حسینعلی بهاء در عکا، ارتباط مخفیانه او با دولت انگلیس، جاسوسی در قلمرو عثمانی برای دولت انگلیس (حسنلو، ۱۳۹۴، ص ۱۴۱ - ۱۴۲-۱۴۵) و در نهایت گرفتن نشان و درجه «سر» از دولت انگلیس مدارک و شواهد برملا شده از حمایت انگلیس از بهائیت است (حسنلو، ۱۳۹۴، ص ۱۴۲). دولت انگلیس، پس از تصرف حیفا به فرمانده سپاه خود در فلسطین دستور می دهد که با تمام توان و نیرو از عبدالبهائیه خانواده و دوستان او صیانت و حراست نماید (نجفی، ص ۶۶۹).

دولت فرانسه نیز جهت حفظ منافع استعماری خود در خاورمیانه و کشورهای اسلامی از گروه‌ها و فرقه‌های منحرف حمایت کرده و در فعال نمودن گسل‌های قومی و مذهبی؛ نقش آفرین بود؛ تصادفی نیست که برخی از آثار بهائیان در میان میراث وزیر مختار فرانسه پیدا شد و میراث خطی آنها در کتابخانه‌های ملی فرانسه یافت می‌شود (حسنلو، ۱۳۹۴، ص ۱۶۳). دولت آمریکا نیز از جمله کشورهای استعماری دخیل در گسترش و حفظ بهائیت بوده است. آنها با ارائه طرح‌های راهبردی گسترش و ماندگاری بهائیت توسط شوقی کمک فراوانی کردند، طراحی مجموعه‌ای با عنوان بیت‌العدل در فلسطین اشغالی از جمله حمایت‌های بنیادینی است که بهائیت را حیات دوباره داد؛ تعامل آمریکا با بهائیان، فعالیت‌های دولت و سیاستمداران آمریکایی برای استمرار جریان بهائیت، بین‌المللی کردن مسئله حقوق بهائیان، پیگیری مسائل بهائیان از طریق نهادهای بین‌المللی، فشار به ایران درباره بهائیان، حمایت از راه‌اندازی تشکیلات اداری برای آنان و مطیع بودن سران بهائیت همچون عباس و شوقی نسبت به سیاست‌های آمریکا و بسیاری از امور دیگر، گویای نقش حمایتی آمریکا از جریان بهائیت است (همان، ص ۱۷۶، ۱۸۸؛ راثین، [بی‌تا]، ص ۲۰۹ - ۲۰۸ و ص ۲۴۸ - ۲۵۲). براساس اظهارنظر یکی از سفیران، او از پرایور درخواست کرده برای حفاظت سران بهائیت هر اقدام لازم از طرف دولت صورت پذیرد (موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، اسناد لانه جاسوسی، شماره ۳۷۷). جاسوسی بهائیان برای آمریکا، نفوذی‌آیی (دام‌پزشک بعنوان پزشک محمدرضا در دربار) و هویدا و دیگر عوامل بهائیان در هرم قدرت عصر پهلوی که با نظر و نفوذ آمریکا و شخص پریور انجام می‌گرفت نیز دیگر سند گویایی است (زاهدانی و سلامی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۴) که حمایت دولت آمریکا از بهائیت را نشان می‌دهد.

در حقیقت، دولت‌های استعماری روس، انگلیس و حاکمان عثمانی، آمریکا و برخی دیگر از کشورها در جریان پیدایش و شکل‌گیری باییت و بهائیت نقش موثر داشته‌اند؛ و این واقعیت حاکی از آن است که بیگانگان در دین‌سازی و فرقه‌سازی‌های جهان اسلام و اختلافات مذهبی و جنگ‌های فرقه‌ای و تجزیه کشورهای اسلامی دست داشته‌اند؛ اگرچه احتمال دارد خود مدعیان و طرفداران آنها، که طعمه دام استعمارگران شده‌اند از این قضایا و خیمه شبازی‌ها و سناریوهای استعمارگران، بیخبر باشند.



جمع‌بندی

جریان‌های سیاسی و مذهبی مختلفی در تاریخ معاصر ایران پدیدار شدند که در تحولات کشور نقش آفرین بودند؛ از جمله این جریان‌ها که در شرایط نابسامان اقتصادی و فقر فرهنگی و اجتماعی مردم ایران پدید آمد، جریان بهائیت بود. بهائیت در ابتدا توانست با نقاب دین و بهره‌گیری از عناوین مقدسی چون «باب» امام زمان علیه السلام خودنمایی کرده و افراد زیادی از طبقات اجتماعی جامعه آن روز را به خود جذب نماید؛ این جریان منحرف برآمده از بحران‌های اقتصادی و فاصله طبقاتی، دست‌آویز خوبی برای سلطه‌جویان استعماری شد تا آنها با بکارگیری افراد نفوذی خود، از این فتنه اجتماعی و مذهبی برای رسیدن به آرمان‌های استعماری استفاده کنند. ضعف و ناکارآمدی حاکمان مستبد و نالایق ایران، حذف کارگزاران توانمندی چون امیرکبیر و حمایت‌های روس، انگلیس و آمریکا در گذشته و امروز، باعث شکل‌گیری و تقویت بهائیت گردید که شواهد و مستندات تاریخی فراوانی بر این مطلب وجود دارد.



فهرست منابع

۱. اعتضاد السلطنه، *فتنه باب*، با توضیحات عبدالحسین نوائی، چاپ اول، تهران: نشر علمی، ۱۳۷۷.
۲. افراسیابی، بهرام، *تاریخ جامع بهائیت*، چاپ دهم، تهران: مهر فام، ۱۳۸۲.
۳. افندی، عباس، *مقاله شخصی سیاح*، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۴۱.
۴. انصاری، فرشته، *فتنه باب در زنجان*، زنجان: نیکان کتاب، ۱۳۸۲.
۵. آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، چاپ پنجم، تهران: شرکت افست، ۱۳۵۵.
۶. بیات، عزیزالله، *تاریخ تطبیقی ایران با کشورهای جهان*، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۷. تنکابنی، میرزا محمد، *قصص العلماء*، تهران: اسلامیة، ۱۳۶۸.
۸. تیموری، ابراهیم، *عصر بی خبری*، تهران: اقبال، ۱۳۲۲.
۹. جمعی از مستشرقین، *تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز*، ترجمه کیخسرو کشاورزی، چاپ اول، تهران: پوشیل، ۱۳۵۹.
۱۰. حبیبی، حسن و محمدباقر وثوقی، *بررسی اسناد تاریخی بندرعباس*، تهران: بنیاد ایران شناسی، ۱۳۸۷.
۱۱. حسنلو، امیرعلی، *استبداد، استعمار و بهائیت*، قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه، ۱۳۹۴.
۱۲. حکیمی، محمدرضا، *داستان هایی از زندگی امیرکبیر*، چاپ اول، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲.
۱۳. راوندی، مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، چاپ اول، تهران: نگاه، ۱۳۷۴.
۱۴. رائین، اسماعیل، *انشعاب بهائیت پس از مرگ شوقی ربانی*، تهران: مؤسسه تحقیقی رائین، چاپ مرو، [بی تا].
۱۵. ———، *فراموش خانه و فراماسونری در ایران*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷.
۱۶. روحانی، سید ضیاءالدین، *مزدوران استعمار در لباس مذهب*، چاپ سوم، [بی جا]، مجمع علمی نجات نسل جوان، ۱۳۴۵.





۱۷. روحانی، محمدرضا، *فرهنگ‌نامه زنجان*، چاپ اول، زنجان: ستاره، ۱۳۴۷.
۱۸. زاهدانی، سعید و محمدعلی سلامی، *بهائیت در ایران*، چاپ دهم، تهران: مرکز اسناد، ۱۳۸۱.
۱۹. سپهر، عبدالحسین خان، *مرآت الوقایع مظفری*، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۶.
۲۰. سپهر، محمدتقی خان، *تاریخ قاجاریه*، به اهتمام: جمشیدکیانفر، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.
۲۱. سعیدی، سیرجانی (گردآورنده)، *وقایع اتفاقیه*، چاپ چهارم، تهران: آسیم، ۱۳۸۳.
۲۲. شمیم، علی اصغر، *ایران در دوره سلطنت قاجار*، چاپ هفتم، تهران: مدبر، ۱۳۷۵.
۲۳. شوقی ربانی (افندی)، عباس، *قرن بدیع*، ترجمه نصرت الله مودت، چاپ دوم، [بی جا]، موسسه معارف بهائی، ۱۹۹۲ م.
۲۴. صبحی مهتدی، فضل الله، *خاطرات و اسناد (خاطرات زندگی صبحی و تاریخ بابی گری و بهائی گری)*، تهران: [بی نا]، ۱۳۵۷.
۲۵. عبدالحسین، جلال الدین، *تحقیقی در دین یهود*، چاپ دوم، تهران: نگارش، ۱۳۶۸.
۲۶. قاسمی پویا، اقبال، *مدارس جدید در دوره قاجار بانیان و پیشروان*، چاپ اول، تهران: دانشگاه، ۱۳۷۷.
۲۷. قدیانی، عباس، *فرهنگ جامع تاریخ ایران*، چاپ ششم، تهران: آرون، ۱۳۸۷.
۲۸. کرزن، جرج، *ایران و قضیه ایرانی*، ترجمه غلامعلی وحیدمازندرانی، چاپ چهارم، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۳.
۲۹. کسروی، سید احمد، *بهائی گری*، چاپ دوم، تهران: بنگاه مطبوعاتی فرخی، ۱۳۴۴.
۳۰. مدنی، سید جلال الدین، *تاریخ سیاسی معاصر*، چاپ سوم، قم: جامعه مدرسین، [بی تا].
۳۱. موسسه مطالعات و پژوهش های سیاسی، *اسناد لانه جاسوسی*، شماره ۳۷۷، تهران: دانشگاه امیرکبیر، ۱۳۸۶.
۳۲. نجفی، سید محمد باقر، *بهائیان*، چاپ اول، تهران: کتابخانه ظهوری، ۱۳۹۹ ق.
۳۳. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر، *امیرکبیر قهرمان مبارزه با استعمار*، چاپ دوازدهم، قم: دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳.

صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام؛

نقدی بر رویکرد اسلام‌هراسی

محمد طاهر رفیعی*

چکیده

«صلح» و «همزیستی مسالمت‌آمیز» اصل اساسی در پیوند زندگی اجتماعی بوده و نقش مهمی در تأمین امنیت و آسایش اجتماعی و توفیق دستیابی به موفقیت‌ها و پیشرفت‌های فردی و اجتماعی دارد. در آیات قرآن کریم و سیره پیشوایان دین بر رعایت این دو اصل در روابط میان ملت‌ها و توده مردم، بخصوص اقلیت‌ها، تأکید شده است. مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز با هم‌نوعان بر مبنای اصل کرامت ذاتی انسان از اصول اساسی اسلام به‌شمار می‌آید؛ در مقابل، جنگ و خشونت، قابل تحسین نبوده و در اسلام بکارگیری آن تنها در شرایط خاص مجاز می‌باشد. این درحالی است که رفتارهای خشونت‌آمیز برخی مسلمانان و گروه‌های منتسب به اسلام، باعث ارائه تصویری خشن از اسلام گردیده است. در این نوشتار با توجه به آیات قرآن کریم و سیره پیشوایان دین، دیدگاه اسلام درباره «صلح» و «همزیستی مسالمت‌آمیز» تبیین می‌گردد، تا ثابت شود که دین اسلام دین رحمت و عطف است و رفتارهای خشونت‌آمیز برخی مسلمانان ناشی از فهم ناقص و نادرست آنان از اسلام و آموزه‌های اسلامی است و ربطی به رهنمودهای اصیل اسلام ندارد.

کلید واژگان: صلح، همزیستی مسالمت‌آمیز، اسلام، جهاد.

*. دکتری جریان‌های کلامی معاصر جهان اسلام، استادیار جامعه‌المصطفی (ع) العالمیه؛ m.t.r1394@gmail.com

مقدمه

براساس جهان‌بینی اسلامی، سرشت انسان و تمایلات و گرایش‌های او در آغاز خلقت، جهت‌گیری خاصی ندارد بلکه مستعد شکوفایی هردو سنخ از تمایلات خوب و بد است. آنچه از نظر اسلام اهمیت دارد تربیت افراد براساس ارزش‌های انسانی، تعالی اخلاقی و معنوی است و اینکه جامعه بشری می‌باید سمت ثبات، صلح، عدالت و همزیستی مسالمت‌آمیز، سوق یابد. این واقعیتی است که با نام و حقیقت اسلام عجین شده و در آموزه‌های آن مورد تأکید قرار گرفته است؛ دستورات اسلام و سیره پیشوایان دین سرشار از رفتار مسالمت‌آمیز همراه با حفظ کرامت و شخصیت نوع انسانی است. قرآن کریم در موارد گوناگون به برپایی صلح و امنیت، وفاق، دوستی و همزیستی مسالمت‌آمیز فرمان می‌دهد (حجرات: ۱۰)؛ تمامی مؤمنان را به صلح (نساء: ۱۲۸) و زندگی مسالمت‌آمیز (بقره: ۲۰۸) دعوت می‌کند؛ جنگ‌افروزی را به صراحت مذمت نموده و آن را منشأ فساد و تباهی و از صفات ناشایستی می‌داند که سنت خداوند بر پایه مقابله با آن بنا شده است (بقره: ۲۷ و ۲۰۵؛ مائده: ۶۴). تجاوزگری را که بن‌مایه نقض صلح و امنیت است، به شدت نکوهش می‌کند (بقره: ۱۹۰؛ مائده: ۸۷). از صلح با کفار با لحاظ شرایط خاص آن استقبال نموده و به مسلمانان سفارش می‌کند که با کفار غیر معاند صلح نمایند (نساء: ۹۰)؛ و این همزیستی را براساس اصول مشترک الهی آنان می‌داند (آل عمران: ۶۳).

دین اسلام با توجه به اهداف اجتماعی و جهانی خود در وضع قوانین و دستورات، تمام شئون زندگی بشر (ابعاد سیاسی، اجتماعی و...) را مورد توجه قرار داده است. از آنجا که اداره کامل زندگی بشر، در برخی موارد نیازمند بکارگیری قوه قهریه و خشونت یا جنگ و جهاد است، به‌همین جهت، اسلام در مواردی اقدام به این امور را مجاز می‌شمارد ولی این رویکرد به معنای ترویج خشونت یا به‌کارگیری بی‌حد و مرز آن نیست، بلکه در راستای تحقق امنیت و صلح پایدار در جامعه می‌باشد. براین اساس هر رفتاری که در جهت عدم تحقق این هدف باشد مورد پذیرش اسلام نیست. اسلام قوانین خاصی را برای جنگ در نظر گرفته است که فقها و علمای اسلام، به‌طور گسترده به شرح و بیان آن پرداخته‌اند و از مجموع آنها به دست می‌آید که جنگ با هدف توسعه‌طلبی و یا اجبار مردم به پذیرش دین، جایگاهی در اسلام ندارد.





اسلام چنان که برخی از اندیشمندان غربی نیز اعتراف کرده‌اند قطع نظر از پاداش‌ها و هشدارها، از نظر اخلاقی، سیاسی و فرهنگی نیز تأثیر خاصی بر جذب دیگران داشته است (نورمن و عبدالصلیب، [بی‌تا]، ص ۷۵-۷۶) بلکه بیشترین تأثیر اسلام به همین ابعاد برمی‌گردد و همین امر نیز باعث گسترش روزافزون اسلام گردیده است.

این در حالی است که برخی مدعی‌اند پیشرفت اسلام بیشتر تحت تأثیر وعد و وعیدها و جنگ‌ها بوده نه آنکه امر خارق‌العاده و مربوط به جاذبه‌های درونی و معنوی آن باشد؛ آنان سعی دارند - بدون بررسی دقیق و جامع آموزه‌های اسلامی اسلام را دین خشونت، جنگ، ترور و باعث انحطاط و عقب‌افتادگی جوامع انسانی معرفی نمایند (همان، ص ۱۲۶ - ۱۲۹) و در صدد القاء این اندیشه هستند که اسلام دین عقب‌افتاده، مخالف دموکراسی، تجدد، پیشرفت علوم و حقوق زن می‌باشد (Barbee, 1975, p. 6-7&19)؛ و ضرورت دارد که اصلاحات اجتماعی و فرهنگی در مبانی دینی اسلام و رفتار مسلمانان ایجاد شود فردی چون برنارد لوئیس - که خود را اسلام‌شناس معرفی می‌کند - در سال ۲۰۰۲م، با نوشتن کتابی در مورد حادثه یازده سپتامبر، با عنوان «اشکال کار کجا بود؟»، ضمن آنکه خواستار تجدیدنظر در روش‌های مطالعات اسلامی در آمریکا گردید، اعلام کرد مسلمانان تنها با اصلاحات تفکر دینی و اعتقادی می‌توانند پیشرفت نمایند (Lewis, 2002, p. 6).

نوشتار حاضر در صدد پاسخ به این پرسش اساسی است که «دیدگاه اسلام نسبت به صلح با ملت‌ها و همزیستی مسالمت‌آمیز با هم‌نوعان چگونه است؟».

آنگونه که اثبات خواهد شد بر خلاف تبلیغات منفی و بدی که برای معرفی اسلام به‌عنوان دین خشونت، جنگ و مخالف پیشرفت و مدنیت، صورت می‌گیرد تأکید اسلام بر صلح با ملت‌ها و کشورها و همزیستی مسالمت‌آمیز با هم‌نوعان، حفظ ارزش‌ها و کرامت انسانی و تعالی اخلاقی و معنوی انسانی، به مراتب فراتر از هر فرهنگ و مکتب و دین دیگری است.

البته روشن است که باید میان دستورات اصیل اسلام و سیره پیشوایان راستین آن با رفتار عموم مسلمانان و حاکمان مسلمان تفکیک قائل شد؛ زیرا هیچ تلازم عقلی میان این رفتارها و حتی تفسیرهای برخی مسلمانان با حقیقت اسلام وجود ندارد، بلکه



اساساً اعتقاد به چنین تلازم دائمی، بخصوص در بعد رفتاری، خلاف عقل است. بنابراین، محور اصلی مباحث این نوشتار، آیات قرآن و سیره پیشوایان معصوم است؛ چرا که نمی‌توان رفتار عموم مسلمانان و حاکمانی که به هر نوعی زمام امور مسلمانان را در دست داشته‌اند و همین‌طور رفتار و باورهای گروه‌های افراطی و تکفیری منتسب به اسلام را، با اسلام یکی دانست. زیرا آنچه از سوی آنان به نام اسلام تفسیر و انجام شده و می‌شود، تنها در صورتی که با مبانی اسلامی و همین چنین رفتار پیشوایان دین، سازگاری داشته باشد قابل دفاع است و به هیچ‌وجه به‌طور مستقل گویای موضع اسلام اصیل نمی‌باشد.

مقالات و کتاب‌های متعددی در مورد نگاه اسلام به صلح و همزیستی نگارش یافته که به برخی از آنها اشاره شده و در این پژوهش مورد ملاحظه قرار گرفته است. کتاب «همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام و حقوق بین‌الملل»، نوشته آقای مهدی کریمی‌نیا، از جمله این پژوهش‌هاست که پس از بیان جایگاه همزیستی مسالمت‌آمیز در ساختار سازمان ملل و دیگر اصول حقوق بین‌الملل، دیدگاه اسلام و قانون اساسی درباره همزیستی مسالمت‌آمیز را بررسی کرده و از همزیستی مسالمت‌آمیز در حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام نیز بحث شده است.

روشن است که هر پژوهشی به تناسب، مزایا و نقایصی دارد و آنچه در این نوشتار ارائه می‌گردد، در راستای نقد رویکرد اسلام‌هراسی است که امروزه جهان اسلام و مسلمانان را تهدید می‌کند.

مفهوم «صلح» و رابطه آن با «همزیستی مسالمت‌آمیز»

«صلح» مترادف با «سلم و مسالمت» است و مراد از سلم و سلامت، کاری خالی از هرگونه آفت‌های ظاهری و باطنی است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲۱). صلح در مقابل فساد، بدی و گناه (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۱۶؛ راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۹۸)، به معنای مسالمت، سازش، فرد یا کار شایسته و خوب که در آن فساد نیست (ر.ک: فاطر: ۱۰؛ محمد: ۲؛ قرشی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۱۴۱)، نیکی کردن و ایجاد پیوند میان مردم (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۱۷) آمده است. دو تعریف عمده برای صلح در اصطلاح سیاسی ارائه شده است: در معنای سلبی،

صلح به پایان و توقف جنگ بر مبنای شروط خاص تعریف می‌گردد (مهیار، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۵۷)؛ این تعریف بیشتر از سوی آرمان‌گرایان و واقع‌گرایان، پس از دو جنگ جهانی اول و دوم، مورد توجه قرار گرفت. در معنای ایجابی، صلح به معنای استقرار آرامش و نبود جنگ همراه با برقراری عدالت و مساوات است که زمینه توسعه اخلاق و تربیت انسان‌ها را مهیا می‌سازد (ر.ک: طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۸۶ - ۳۸۹؛ باقرزاده، ۱۳۹۱، ص ۷۸).

براساس تعریف اول، نبود هرگونه جنگی، برای تحقق صلح کافی است و دیگر هرگونه تلاش برای تغییر آن وضعیت قابل پذیرش نبوده بلکه محکوم است؛ درحالی که بر مبنای تعریف دوم، هرچند با نبود جنگ، امنیت وجود خواهد داشت اما برقراری نظام عادلانه، نیازمند تلاش مضاعف دیگری است تا مانع زیادی‌خواهی برخی افراد و گروه‌ها گردد.

بنابراین بکارگیری واژه «صلح» به روابط دو کشور و یا دو ملت اشاره دارد که سعی می‌کنند به جای جنگیدن با یکدیگر، روابطی توأم با آرامش و بدون درگیری داشته باشند اما «همزیستی مسالمت‌آمیز» بیشتر به مدارا با عموم هم‌نوعان، بخصوص اقلیت‌های دینی و مذهبی ساکن در یک کشور، ارتباط می‌یابد.

از نظر مفهومی و کاربرد، «همزیستی مسالمت‌آمیز» با «مدارا» نزدیک می‌گردد و «مدارا» در لغت به معنای ملایمت، نرمی، بردباری، سازگاری، لطف، خضوع، فروتنی و شفقت، ضد خشونت و تندروی (دهخدا، ۱۳۳۷، ج ۶، ذیل کلمه «مدارا»؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۱۴) و پرهیز از درگیری و در پیش گرفتن ملایمت در رفتار فردی آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۱). در اصطلاح قرآنی، مدارا عبارت است از رفتاری همراه با تسامح و نرمی و گذشت در جایی که به صورت معمول انتظار برخورد و شدت عمل وجود دارد؛ چنان‌که خداوند متعال، یکی از ویژگی‌های مؤمنان را چنین بیان می‌کند که «أَنانٌ "سیئه" را با "حسنه" دفع می‌کنند.» (قصص: ۵۴) ابن عباس در تفسیر این آیه گفته است «مؤمنان کسانی‌اند که دشنام و اذیت را با سلام و مدارا پاسخ می‌دهند.» (غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۲۸).





بررسی آموزه‌های اسلام، حاکی از آن است که صلح، مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز با ذات مقدس ربوبی و نام اسلام پیروز خورده است. چنان که یکی از اسامی خداوند در قرآن کریم، «سلام» است (حشر: ۲۳)؛ و مسیر او «مسیر سلامتی» معرفی شده است (مائده: ۱۶). همان گونه که واژه «اسلام» به معنای «سلم» و «سلامتی» برمی‌گردد؛ زیرا، از جمله معانی اسلام، وارد شدن در سلامت، در امان ماندن و در امان قرار گرفتن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۴۲۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۱۹۶) و همین‌طور انقیاد و تسلیم در برابر دستورات الهی و پذیرش دین محمدی است. (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۶۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۶۶؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۹۶؛ قرشی، ۱۳۹۵ق، ج ۳، ص ۱ - ۳). اختصاص یافتن این واژه برای «اسلام محمدی» نیز متناسب با معنای لغوی آن است؛ زیرا وارد شدن در اسلام و تسلیم در برابر فرمان الهی، سلامت و آرامش روحی و روانی و حتی جسمانی را در پی دارد. چراکه در دین اسلام همگان مطیع فرمان الهی بوده و هیچ‌کسی بی‌جهت ضرری به دیگری وارد نمی‌کند؛ در نتیجه سلامت و امنیت و صلح و ثبات پایدار و مطمئن، میان همگان در ابعاد گوناگون به‌وجود خواهد آمد.

صلح در اسلام

قرآن کریم در موارد زیادی مسلمانان را به صلح و آرامش فراخوانده است و هر کار و راهی خلاف آن به‌عنوان رفتار و وسوسه شیطانی توصیف شده است (بقره: ۲۰۸). قرآن از شروع جنگ در مقابل کسانی که راه صلح را در پیش گرفته‌اند، منع کرده است (نساء: ۹۰). توصیه اسلام به مسلمانان آن است که تا زمانی که امکان صلح و آشتی وجود دارد، باید صلح را پذیرفت، (انفال: ۶۲). فراتر از آن، اسلام از پیروان تمامی ادیان آسمانی می‌خواهد که با تکیه بر مبانی مشترک با همدیگر صلح نموده و از اصرار بر عوامل تفرقه‌انگیز پرهیز نمایند (آل عمران: ۶۳).

وجود چنین آموزه‌هایی در دین اسلام، برخی افراد چون مارسل بوآزار را بر آن داشته تا با تمجید از دیدگاه‌های جهانی اسلام و امتیازات خاص آن، بنویسد: «اسلام درصدد ساختن جهانی است که تمامی مردم، حتی آنانی که به دین سابق خویش وفادار



مانده‌اند، با تفاهم و همکاری و برادری و برابری کامل زندگی کنند...» (بوآزار، ۱۳۶۹، ص ۱۰۵) و فراتر از آن می‌نویسد: «باید اذعان کنیم که پیغمبر اسلام، بنیانگذار حقوق بین‌الملل بوده است» (همان، ص ۲۷۰).

از نظر قرآن کریم، حتی زمانی که دشمن آماده جنگ است اما شرایط به گونه‌ای است که صلح منفعت بیشتری نسبت به جنگ داشته باشد، باید صلح نمود؛ چنان که در صلح حدیبیه با وجود آنکه برخی مسلمانان آن را شکست و ذلت می‌دانستند و خواهان جنگ بودند، ولی خداوند بر صلح با مشرکان دستور داد و در نهایت آن را ضامن پیروزی نهایی مسلمانان قرار داده و از آن به فتح‌المبین یاد کرد (فتح: ۱). به گفته برخی نویسندگان غربی، «صلح حدیبیه این واقعیت را منعکس می‌کند که همیشه پیامبر دست به شمشیر نبرد، بلکه به مقتضای زمان و مکان پیش می‌رفت و می‌بینیم که وی با صلح «حدیبیه»، پیروزی‌ای کسب کرد که با جنگ‌ها و غزوه‌ها به دست نمی‌آمد.» (الشنقیطی، ۱۳۸۶، معرفت، شماره ۱۲۰).

نکته قابل توجه آن است که تأکید اسلام بر صلح، مطلق و در هر شرایطی نیست بلکه ویژگی‌ها و شرایط خاصی لازم دارد که با در نظر داشت آنها، اقدام به صلح می‌کند، چراکه گاهی صلح نه تنها پسندیده نیست، بلکه مذموم بوده و نباید به بهانه صلح‌طلبی، در مقابل دشمن کوتاه آمد (محمد: ۳۵).

صلح از نظر اسلام تا وقتی ارزش دارد که به شرافت مسلمانان و انسان‌ها لطمه‌ای نزند، اما اگر در شرایطی با تجاوز دشمن شرافت مردم پایمال گردد، سکوت در برابر این تجاوزگری، به بهانه صلح، در واقع تسلیم شدن در برابر ظلم و زیر پا گذاشتن شرافت انسانی و از همه مهم‌تر تشویق متجاوز به جنایت‌های بیشتر است؛ و صلح در چنین مواردی به هیچ وجه مورد تأیید اسلام نیست (ر.ک: مطهری، [بی‌تا]، ج ۱۶، ص ۶۲۷ - ۶۳۰).

مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام و سیره پیشوایان دین

از نظر اسلام هر نوع زندگی جمعی باید براساس مدارا و رعایت حقوق دیگران و محبت و مودت باشد (نساء: ۸۳؛ بقره: ۸۳ و اسراء: ۲۳). در محیط اجتماعی، مؤمنان برادران دینی یکدیگر بوده باید با همدیگر همانند برادر، برخورد نمایند؛ محبت و آشتی



را میان خود حاکم نموده و ضمن پرهیز از عوامل تفرقه‌انگیز، با اختلاف‌افکنان برخورد جدی نمایند (حجرات: ۹ - ۱۰). همین‌طور در اسلام مسلمانان از خشونت در روابط اجتماعی منع گردیده و به رحمت، عفو و گذشت و مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز دعوت شده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۴، ص ۲۷ - ۲۷۳ و ج ۶۶، ص ۱ - ۱۰) خداوند متعال نیز پیوسته به رحمانیت و بخشایش‌گری و مهربانی توصیف می‌گردد و اینکه رحمت او بر دیگر صفاتش پیشی دارد (قمی، ۱۳۹۰، دعای جوشن کبیر). پیامبر اسلام ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام علاوه بر مدارا با دیگران، مسلمانان را از تحقیر و اهانت مؤمنان، آزار و اذیت آنان حتی با سرزنش و غیبت و فاش ساختن اسرار آنان (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۰ - ۳۵۶) و عیب‌جویی (همان، ص ۱۴۷ - ۱۴۸) باز می‌داشتند و بر مدارا با مردم حتی با مخالفان تأکید می‌نمودند تا آنجا که پیامبر ﷺ آن را نصف ایمان معرفی کرده است و از آن حضرت نقل شده است: «من به همان اندازه که به انجام واجبات ملزم هستم، به مدارا با مردم نیز امر شده‌ام.» (همان، ص ۱۱۶ - ۱۱۷). ایشان می‌فرماید: «همچنان که برای تبلیغ رسالت مأموریت دارم، به مدارا با مردم نیز دستور یافته‌ام.» (حرانی، ۱۳۹۴ق، ص ۴۸). از امام باقر علیهم‌السلام شده است که «جبرئیل بر رسول خدا ﷺ نازل شد و گفت: خدایت به تو سلام می‌رساند و می‌فرماید: با آفریدگانم مدارا کن.» در روایت دیگری از آن امام آمده است که «خداوند به موسی علیهم‌السلام دستور داد، با دشمن خودم و دشمن خودت مدارا کن.» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۱۶ - ۱۱۷). هشام بن احمر می‌گوید بین من و مردی از قوم (اهل سنت) نزاعی واقع شد، امام کاظم علیهم‌السلام به من فرمود: «با آنان با رفق رفتار کن.» (همان، ص ۱۱۹).

پیشوایان اسلام علاوه بر توصیه به مدارا در عمل نیز نسبت به ناهالان، البته با رعایت مصالح جامعه، حکومت و احکام شرع، مدارا و گذشت می‌کردند، به‌ویژه هنگامی که به خود آنها جفا یا توهینی صورت می‌گرفت؛ رفتار پیامبر ﷺ با منافقان و بردباری آن حضرت در برابر آزار و اذیت‌های آنان در تاریخ مشهور است؛ نسبت به



مشرکان قریش نیز، با وجود آنکه آزار و اذیت‌های فراوانی از آنان دیده بود، به جای نفرین، برای آنان از خداوند طلب آمرزش و بخشایش می‌کرد (حلی، ۱۹۸۲م، ص ۳۰۸). پس از فتح مکه، نه تنها آن حضرت از سال‌ها دشمنی و توطئه‌چینی‌های ابوسفیان انتقام نگرفت، بلکه خانه او را مأمونی برای کسانی قرار داد که می‌خواستند سالم بمانند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۵۴). فروتنی و مدارای فراوان پیامبر ﷺ باعث شد که یکی از منافقان مدینه به نام «نبتل»، حضرت را به زودباوری «اُذُن» بودن، متهم کند اما خداوند متعال با نزول آیه قرآن، این رفتار پیامبر را به نفع آنها دانست (توبه: ۶۱). کتاب‌های تاریخ، نمونه‌های زیادی از مدارای امام علی علیه السلام و سایر امامان معصوم علیه السلام با مردم ناهل را ثبت کرده‌اند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۴۳؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۶۲ - ۲۶۴).

مدارای پیشوایان دین با مردم، در بسیاری از موارد، باعث هدایت افراد می‌گردید چراکه آنان در مقابل برخوردهای خشن و دور از نزاکت ناهلان با اخلاق کریمانه با آنها مواجه می‌شدند، و این امر باعث تحول روحی در آنان شده و به حقانیت آن بزرگواران اعتراف می‌کردند. خداوند متعال خُلق نیکوی پیامبر ﷺ را که باعث جذب مردم به دین حق می‌شد، این‌گونه می‌ستاید: «به سبب رحمت خداست که تو با آنها این‌چنین خوش‌خوی و مهربان هستی. اگر تندخو و سخت‌دل می‌بودی از گرد تو پراکنده می‌شدند. پس بر آنها ببخشای و برایشان آمرزش بخواه و با آنان مشورت نما.» (آل عمران: ۱۵۹).

روزی فردی از اهل شام، هنگام روبرو شدن با امام حسن علیه السلام، اقدام به سب و ناسزا به آن حضرت و پدرش امیرالمؤمنین علیه السلام کرد. آن حضرت در مقابل این رفتار، بردباری کرده، آنگاه به او سلام کرد و فرمود: «ای مرد، به گمانم در این شهر غریبی! شاید مرا با کسی دیگر اشتباه گرفته‌ای.» سپس با ملایمت فرمود اگر نیاز به مسکن، لباس و پول دارد، حاضر است به او کمک کند، حتی از وی دعوت کرد تا زمانی که در مدینه هست مهمان آن حضرت باشد. مرد شامی با مشاهده این واکنش و شنیدن سخنان نرم و محبت‌آمیز امام به گریه افتاد و گفت: «گواهی می‌دهم که تو خلیفه خدا در زمین هستی و خداوند آگاه‌تر است که رسالت خود را به کجا نهد. تو و پدرت تا



به حال مبعوض‌ترین افراد نزد من بودید و اکنون محبوب‌ترین مردم نزد من هستید.» این فرد به واسطه رفتار محبت‌آمیز امام حسن علیه السلام از شیعیان اهل بیت گردید (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۱۹). نمونه‌های فراوانی از چنین رفتارهای با مخالفان، در زندگی اهل بیت علیهم السلام مشاهد می‌شود که در جای خود به تفصیل تبیین و بررسی شده است (ر.ک: احسانی، ۱۳۸۹، ص ۳۱ - ۴۴).

البته باید دقت نمود که مدارا با مداهنه و سازش تفاوت دارد. سازش و مداهنه، کوتاه آمدن در اصول و مصالح کلی برای کسب منافع شخصی یا گروهی است در صورتی که «مدارا» بیشتر ناظر به حقوق فردی و در ارتباط با همدیگر بخصوص مخالفان و جاهلان است و در روابط اجتماعی تا آنجا قابل اعمال است که باعث تألیف قلوب گشته و محاربه و عناد از بین برود و گرنه باید از آن پرهیز شود (ممتحنه: ۸ - ۹). به تعبیر دیگر «اگر به هدف سالم ماندن دینت و اصلاح برادرت، از خطای طرف چشم پوشیدی، این مداراست، اما اگر به هدف بهره‌برداری شخصی و رسیدن به خواسته‌های درونی و حفظ مقام و موقعیت گذشت کردی، این مداهنه است.» (غزالی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۲۸).

به همین جهت، خداوند متعال در عین آنکه رحمت و شفقت را از ویژگی‌های پیامبر صلی الله علیه و آله و مؤمنان برمی‌شمرد، مؤمنان را در برابر دشمنان عنود و کینه‌توزان لجوج، باصلابت و قاطع معرفی می‌کند (فتح: ۲۹). همچنین ضمن تمجید از خلق کریمانه آن حضرت، خبر می‌دهد که مشرکان دوست دارند تو با آنها سازش نمایی؛ ولی آن حضرت را از تمکین خواسته آنان بر حذر می‌دارد (قلم: ۸ - ۱۰). سیره عملی اهل بیت علیهم السلام نشان می‌دهد که هرگاه مدارا باعث تعطیلی اصلی از اصول اسلام و یا به مخاطره افتادن امنیت جامعه اسلامی و مصالح مسلمانان می‌گردید، پیشوایان دین با قاطعیت برخورد می‌کردند چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد مسجد ضرار که منافقان می‌خواستند به نام مسجد، کانونی برای توطئه علیه اسلام و جامعه اسلامی بسازند، آن مسجد را به دستور خداوند به کلی نابود کرد (توبه: ۱۰۷ - ۱۰۹). حضرت علی علیه السلام نیز در مورد بیت‌المال فرمود: «حتی اگر این اموال مهر زنان شده باشد یا با آن کنیزانی

خریداری شده باشد، آن را به بیت‌المال باز خواهیم گرداند.» (نهج البلاغه: خطبه ۱۵، ص ۵۷). و در جواب کسانی که از حضرت خواستند به اشراف امتیازاتی بدهد، فرمود: «آیا توقع دارید من پیروزی را به قیمت زیر پا گذاشتن عدالت و ستم بر مردم به دست آورم؟ به خدا سوگند، تا شب و روز برقرار است، و ستارگان از پی هم طلوع و غروب می‌کنند، به چنین کاری دست نخواهم زد.» (همان، خطبه ۱۲۶، ص ۲۱۶). آن حضرت در رویارویی با خوارج، تا زمانی که خوارج دست به شمشیر نبرده و ایجاد ناامنی نکردند، با آنان مدارا می‌کرد، اما وقتی آنها به سلب امنیت عمومی و فتنه‌گری پرداختند، با قاطعیت و جدیت تمام آنان را از دم تیغ گذراند (همان، خطبه ۹۳، ص ۱۵۶).

همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام بر مبنای کرامت انسانی

یکی از اصول اساسی اسلام در همزیستی مسالمت‌آمیز، حفظ و پاسداشت کرامت ذاتی انسان است. بر اساس نصّ صریح آیات قرآن کریم، خداوند متعال به تمامی فرزندان آدم، فارغ از رنگ، نژاد و جنسیت، کرامت ذاتی بخشیده است، همه انسان‌ها مورد تکریم الهی هستند و بر بسیاری از موجودات برتری دارند (اسراء: ۷۰). از نظر قرآن، ارزش کرامت انسان به اندازه‌ای است که پس از طی مراحل آفرینش انسان و دمیده شدن روح در جنین، خداوند خودش را بر چنین آفرینشی تحسین می‌کند، (مؤمنون: ۱۲ - ۱۴) اقدام به کشتن هر نفس محترمی را، به ناحق و بدون مجوز قانونی و شرعی، منع نموده، حتی سقط جنین انسان را حرام کرده است (اسراء: ۳۳)؛ و از بین بردن یک انسان را در حکم نابودی تمام انسان‌ها دانسته است (مائده: ۳۲).

از نظر اسلام هر فردی موظف به حفظ کرامت دیگران است؛ حتی نسبت به بردگان که تا پیش از اسلام همانند حیوانات با آنان برخورد می‌شد و در صدر اسلام تا مدتی به‌خاطر مصالحی، برده‌داری ادامه یافت، تأکید شده است که از نظر مقام انسانی تفاوتی میان مولا و بنده نیست، پس کسی حق ندارد با بردگان خود به‌عنوان موجودات پست و حقیر بدرفتاری نمایند. هرچند بردگان به‌عنوان افراد زیردست موظفند از دستورات اربابان خود پیروی کنند، برهمن اساس، مسلمانان و پیشوایان دین نیز نهایت ادب و احترام را نسبت به بردگان داشتند که نمونه‌های آن در تاریخ فراوان است (ر.ک: ابوداود، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۳۴۰؛ ابن‌هشام حمیری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۴۸؛





صدوق، ۱۳۹۲، ص ۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۵۵). از امام علی علیه السلام نقل شده است که یکی از آخرین توصیه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام رحلت، این بود که «از خداوند درباره بردگان بترسید!» (ابوداود، همان).

افزون بر تأکید اسلام بر کرامت ذاتی انسان، کرامت و حیثیت بالاتری به نام «کرامت ارزشی» نیز برای انسان‌ها در نظر گرفته شده است که معیار آن «تقوای الهی» است (حجرات: ۱۳). به بیان دیگر، کرامت ذاتی وقتی ارزشمند است که زمینه‌ساز دستیابی انسان به ارزش و شرافت واقعی باشد و با اختیار و سعی و تلاش خود، بدان دست یابد. بنابراین، اگر کسی تحت تأثیر شهوات و هواهای نفسانی و با تجاوز به حقوق دیگران، مسیر زندگی خود را تغییر داد، چنین فردی نه تنها حق کرامت و شرافت ذاتی خود را سلب نموده است، بلکه به خاطر از بین بردن حقوق دیگران و به مخاطره انداختن حیات اجتماعی جامعه، مجرم شناخته می‌شود و باید مورد مؤاخذه و کیفر قرار گیرد (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۸۱ - ۲۸۲). به همین جهت، کیفرهای جزایی در اسلام نیز، به‌عنوان رحمت الهی مطرح بوده و دارای آثار و فلسفه‌های خاصی است که هیچ چیزی دیگر نمی‌تواند جانشین آن گردد، مثلاً قصاص برای تضمین حیات و پویایی جامعه (بقره: ۱۷۹) و جلوگیری از ریختن خون بی‌گناهان (نهیج البلاغه، حکمت ۲۵۲، ص ۶۱۳ - ۶۱۴) تشریع گردیده است. زیرا جامعه حکم یک بدن را دارد که اگر عضوی از اعضای آن فاسد شد و برای اصلاح آن اقدامی صورت نگیرد، به تمام اندام سرایت نموده و سلامتی سایر اعضا را به مخاطره می‌اندازد. بنابراین، نبود حکم قصاص، باعث می‌شود انسان‌های بزهکار با احساس امنیت کامل، جان انسان‌های بی‌گناه بیشتری را به خطر بیاندازند.

اسلام در عین تأکید بر قصاص مجرم، راه گذشت را نیز به جای قصاص و سایر مجازات‌های مربوط به حق الناس (بقره: ۱۷۸)، باز گذاشته و به آن سفارش نموده است (مائده: ۳۹). همان‌گونه که ابراز پشیمانی و توبه به درگاه خداوند را برای مجازاتی که صرفاً جنبه حق الله دارد، و این کار برای آن است تا فرصتی برای اصلاح مجرم، فراهم شده و قرار داده است باعث مهر و محبت بیشتر میان خانواده دو طرف و همین‌طور ارتقای جایگاه معنوی فرد تائب گردد.

همزیستی مسالمت آمیز با اقلیت‌های دینی

پیامبر اسلام ﷺ و جانشینان آن حضرت در پیمان‌های صلح با اهل کتاب و امان‌نامه‌ها، پیوسته بر ضرورت رعایت حقوق اقلیت‌ها تأکید داشتند؛ چنان‌که حضرت علی‌علیه‌السلام در دوران خلافت پنج ساله خود به زمامداران ولایت‌ها و استان‌ها بر رعایت حقوق مردم و بخصوص اقلیت‌ها تأکید می‌کرد. آن حضرت در نامه‌ای به مالک اشتر این نکته را یادآوری نمود که «مردم یا برادران دینی تو و یا نظیر تو در خلقت و انسانیت هستند، پس حاکم نباید در مقابل مردم، درنده‌خو بوده و خوردن خون رعیت را غنیمت شمارد» از نگاه امام علی‌علیه‌السلام، مال و ناموس اهل کتاب که در پناه اسلام زندگی می‌کنند، همانند مسلمان محترم است؛ بر همین اساس وقتی خبر حمله سپاه معاویه به شهر انبار و تعرض آنان به زنان مسلمان و غیرمسلمان (اهل ذمه) را شنید، فرمود: «اگر به خاطر این حادثه، مسلمانی از تأسف بمیرد، نزد من سزاوار ملامت نخواهد بود، بلکه من او را نیکوکار و محسن می‌دانم.» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۸۳). احترام اهل ذمه و رعایت حقوق آنان در اسلام به گونه‌ای است که در مواردی حتی آنان علیه حاکم اسلامی اقامه دعوا کرده و از او بینه خواسته‌اند؛ چنان‌که مرد یهودی علیه حضرت علی‌علیه‌السلام در زمان حکومت آن حضرت، اقامه دعوی کرد و آن حضرت نه تنها در محکمه حاضر شد، بلکه به قاضی نیز اجازه نداد میان او و یهودی، هرچند در نوع نگاه، تفاوتی قائل شود. تحت تأثیر همین رفتار حضرت، شخص یهودی مسلمان شد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۵۶).

پیشوایان دین حتی در رفتار اجتماعی و کمک‌های عمومی، میان مسلمانان و غیرمسلمانان، یکسان عمل می‌کردند. امام علی‌علیه‌السلام، پس از دیدن پیرمرد نابینایی که در کوچه‌ها گدایی می‌کرد؛ و با تعجب از اینکه چرا در حکومت اسلامی چنین افرادی وجود دارند؛ از ماجرا پرسید، گفتند: «این فرد مسیحی است.» امام فرمود: «هنگامی که نیرومند بود، از نیروی او استفاده کردید، اما اکنون که ناتوان شده رهایش کرده‌اید؟!» سپس فرمود: «از بیت‌المال مسلمانان به او انفاق نمایید.» (حر عاملی، ۱۳۷۶ق، ج ۱۱، ص ۴۹). رفتار مسلمانان با اهل کتاب که در مناطق تحت سیطره حکومت اسلامی زندگی





می کردند و یا مناطق آنان به تصرف مسلمانان درمی آمد، براساس نوع رفتار اهل کتاب بود، بدین صورت که آنان ابتداء به اسلام دعوت می شدند، اگر اسلام می آوردند همانند دیگر مسلمانان از حقوق یک شهروند مسلمان برخوردار می شدند و به طور طبیعی ملزم بودند واجبات مالی اسلام همانند زکات و خمس، کفارات و صدقات خود را نیز به دولت اسلامی بپردازند؛ اما اگر اسلام را نمی پذیرفتند و در عین حال بر ضد اسلام و مسلمانان نیز توطئه ای نمی کردند و بدون جنگ و خونریزی تسلیم می شدند، معاهده ذمه با آنان نوشته می شد. طبق این قرارداد، اهل کتاب از خدمات و امنیت عمومی حکومت اسلامی برخوردار می بودند و در مقابل باید مبلغی به عنوان حق جزیه به حکومت پرداخت می کردند، اما اگر اسلام نیاورده و در برابر پیشروی مسلمانان مقاومت می کردند و یا اقدام به توطئه علیه مسلمانان می کردند، بر مبنای قانون جنگ و به عنوان دشمن با آنان برخورد می شد و پس از پایان جنگ و تسلط مسلمانان بر سرزمین های آنان، با آنان، مطابق قرارداد ذمه عمل می شد یعنی ملزم به پرداخت جزیه بودند. براساس آموزه های اسلام، کسی از مسلمانان حق نداشت به قتل عام عموم مردم بپردازد و یا اموال آنها را غارت نموده یا نابود کند اما کسانی که با مسلمانان مقابله کرده بودند باید جزیه سنگین تری پرداخت می کردند و البته مقدار جزیه به تناسب اوضاع مالی اهل کتاب، بین دو درهم تا ده درهم بیشتر نبود. براساس برخی گزارش ها گاهی یک دینار در سال مقرر می شد (زرکلی، ۱۹۸۹م، ج ۷، ص ۳۳۱) و حتی آنان که قادر به پرداخت جزیه نبودند، همانند زنان، کودکان و سالخورده ها، از پرداخت جزیه معاف می شدند. بر همین اساس، یکی از نویسندگان غربی می گوید: «از پیوندهای دوستی که همواره میان عرب های مسلمان و مسیحی برقرار بوده و هست، ممکن است قضاوت کنیم که زور و نیرو، هیچگاه در گرویدن مردم به اسلام موثر نبوده است. محمد ﷺ شخصاً پیمان هایی با بعضی از قبائل مسیحی بست و به عهده گرفت که از آنها حمایت کند، و به آنها در اقامه شعائر دینی آزادی بخشید، حتی حقوق و احترامی را که رجال کلیساها داشته اند محترم شمرد.» (آرمسترانگ، ۱۳۸۳، ص ۱۰) دیگری می گوید: «نجابت و تسامح این دین بزرگ (اسلام) که کلیه ادیان الهی را قبول دارد، همیشه به عنوان یک میراث بزرگ بشر شناخته خواهد شد. بر روی چنین بنایی، به حقیقت می توان دین جهانی را پایه گذاری کرد.» (زنجانی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۵).

این شیوه برخورد اسلام، نادرستی ادعای برخی نویسندگان مغرض را روشن می‌کند که گفته‌اند: اساساً مسلمانان تمایلی به پذیرش اسلام از سوی مسیحیان نداشتند، زیرا الزام آنها به پرداخت جزیه، بهترین راه درآمد برای حکومت اسلامی بود که با مسلمان شدن آنها قطع می‌شد. (همان، ص ۱۴۵) واضح است که مسلمان شدن اهل کتاب، درآمد بیشتری را نصیب مسلمانان می‌کرد زیرا هر فرد مسلمانی موظف به پرداخت واجبات مالی همانند زکات، خمس و غیره می‌گردد و روشن است که مجموع این اموال از آنچه به‌عنوان جزیه گرفته می‌شود به مراتب بیشتر است.

رابطه جهاد اسلامی با صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز

جهاد اسلامی از مهم‌ترین مسایلی است که عده‌ای سعی دارند با تحریف ماهیت آن، چهره‌ای خشن از اسلام به نمایش بگذارند؛ آنان با استناد به آیاتی از قرآن کریم در مورد جهاد همانند «در راه خدا بجنگید» (بقره: ۲۴۴)، «هر کجا مشرکان را یافتید با آنان بجنگید و ایشان را بکشید» (توبه: ۵) و آیات دیگری مثل آیه ۲۹ سوره توبه آیه ۳۳ سوره مائده، جهاد را یکی از علایق مهم پیامبر اسلام ﷺ معرفی کرده و جنگ‌ها و شکنجه‌هایی را که به نام دین و تحت لوای آن انجام می‌شود، نمونه روشنی از نابردباری مذهبی بدانند (گایسلر و عبدالصلیب، [بی‌تا]، ص ۷۵ - ۷۶). برخی گفته‌اند: «دیانت اسلام به زور شمشیر بر مردم تحمیل شده، چون اساس آن متکی بر جبر و زور بوده، باعث سختی و شدت شده است و اخلاق و روحیات مردم را تند می‌کند.» (منتسکیو، ۱۳۶۲، ص ۶۷۰ - ۶۷۱).

جهاد اسلامی، با رعایت شرایط و معیارهای درست آن، مهم‌ترین ابزار برای حفظ کرامت انسانی و تأمین صلح و امنیت و فراهم ساختن زمینه همزیستی مسالمت‌آمیز میان مردم است چرا که قرآن کریم جنگ را تنها در سه موقعیت، مجاز دانسته است:

اول: برای دفاع از خود با هدف دفع ظلم و تجاوزگری دشمن (حج: ۳۹ - ۴۰).

دوم: حمایت از مردم ناتوان در مقابل ظلم و ستم (نساء: ۷۵).

سوم: تأمین امنیت و حفظ آزادی دینی و اماکن مذهبی، «اگر خداوند برخی از مردم را از برخی باز نمی‌داشت قطعاً دیرهای راهبان و کلیساهای ترسایان و کنش‌های جهودان و





مساجد مسلمانان، که در آنها خدا بسیار یاد می‌شود، ویران می‌گردید.» (حج: ۴۰). بنابراین، دستور اسلام به آمادگی و تقویت بنیه‌های نظامی کشور (انفال: ۶۰)، برای جهان‌گشایی و استعمارگری نیست، بلکه به منظور تقویت جنبه‌های دفاعی جامعه یا تأمین امنیت و سرکوب متجاوزان است تا زورگویان جرئت سلب امنیت مردم را نداشته باشند. از نظر قوانین جنگی اسلام، حفظ حقوق دشمن حتی در میدان جنگ ضروری است؛ تنها افراد در حال جنگ کشته می‌شوند و تنها اموالی که با خود به میدان جنگ آورده‌اند به غنیمت گرفته می‌شود. جنگیدن با نیروهای دشمن تا هنگامی مجاز است که آنان دست به شمشیر برده و مقابله می‌کنند، اما اگر صحنه را ترک کرده یا فرار کردند کسی حق کشتن آنها را ندارد. خداوند متعال به صراحت، هرگونه زیاده‌روی و ظلم در میدان جنگ را ممنوع کرده و می‌فرماید: «و در راه خدا با کسانی که با شما کارزار می‌کنند کارزار کنید و از حد مگذرید که خدا از حد گذرندگان را دوست ندارد.» (بقره: ۱۹۰).

با وجود آنکه چندین جنگ خونین در صدر اسلام به وقوع پیوست و رسول گرامی اسلام ﷺ به صورت مستقیم یا غیرمستقیم فرماندهی آنها را به عهده داشتند، قرآن آن حضرت را چهره رحمت جهانی معرفی می‌کند و می‌فرماید: «ما تو را جز برای رحمت جهانیان نفرستادیم.» (انبیاء: ۱۰۷) تأمل در این معنا، نشان می‌دهد که جنگ‌های پیامبر ﷺ نه بر مبنای کینه و خشم و غضب و اعمال خشونت و انتقام‌گیری، بلکه بر مبنای رأفت و عطف و رحمت صورت می‌پذیرفته است. زیرا هدف هدایت و نجات مردم است، نه کشورگشایی و پیروزی بر دشمنان. بر همین اساس، آن حضرت پس از فتح مکه و تسلط بر قریش که دشمنی دیرینه و کینه درونی نسبت به آن حضرت و مسلمانان داشتند، خطاب به آنان فرمود: «همه شما آزادید.» (طبرسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۲) در جنگ احد نیز پس از تحمل آسیب‌های فراوان و شهادت افرادی چون حمزه سیدالشهداء و مجروح بودن خود آن حضرت، ایشان به جای نفرین دشمن، دست به دعا برداشت و چنین دعا کرد «خدایا! قوم مرا هدایت کن زیرا آنها نادانند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۲۱).

رأفت و عطف و اسلامی در رفتار با اسیران جنگی نیز از جمله دستورات اسلام

است که باید رعایت شود؛ از نظر اسلام، هیچ کسی حق ظلم و تعرض به اسیران جنگی را ندارد، اگر اسیران جنگی مسلمان باشند که در جنگ‌های داخلی اسیر شده‌اند، پس از پایان جنگ بدون هیچ شرطی آزاد می‌گردند (منقری، ۱۳۸۲ق، ص ۴۶۹) اما اسیران غیرمسلمان یا بدون قید و شرط آزاد می‌شوند یا از آنها در عوض آزادی، فدیّه گرفته می‌شود (محمد: ۴) چنان که پیامبر اسلام ﷺ پس از فتوحات جنگی، غالباً اسیران را بدون فدیّه آزاد می‌کرد و گاهی نیز از ثروتمندان آنها مبلغی به‌عنوان فدیّه دریافت می‌کرد و سپس آنها را آزاد می‌کرد در جنگ «هوازن» ۶۰۰۰ نفر اسیر شدند که پیامبر همه را بدون هیچ‌گونه فدیّه‌ای آزاد کرد (ر.ک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۸۷؛ وافدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۹۵۱). در جنگ بدر نیز، پیامبر ﷺ از اسیرانی که توان مالی نداشتند، خواستند برای آزادی خود به ده نفر از اهالی مدینه، خواندن و نوشتن یاد بدهند (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۶) و پس از آن بدون هیچ شرط و یا ایجاد مانعی آزاد می‌شدند.

برخی اخبار و گزارش‌های مربوط به فتوحات اسلامی، رفتار مسلمانان را در مقایسه با جنگجویان غیرمسلمان در بالاترین سطح نجابت و رفتار انسانی با مناطق فتح‌شده نشان می‌دهد. گوستاولوبون، مورخ و جامعه‌شناس فرانسوی، در کتاب «تمدن اسلام و عرب» از فتوحات اسلام و رفتار فاتحان با مردم سرزمین‌های فتح شده، ستایش نموده و تأکید می‌کند که آنان هیچ‌گاه در صدد تحمیل دین خود بر مردم آن مناطق نبودند بلکه «صریحاً اظهار می‌کردند که تمام رسوم و عادات و مذهب اقوام مغلوبه را کاملاً محترم خواهند شمرد و در مقابل این آزادی که به آنها می‌دادند خراج خیلی کمی بعنوان جزیه از آنها گرفته که مقدار آن نسبت به اجحافات حکام سابق خیلی کم بوده است.» به همین جهت، «این رعایای ستم‌دیده، حکومت این حکام جدید را با کمال رغبت تمکین نمودند.» (گستاولوبون، ۱۳۱۸، ص ۱۶۷). «ولتر» با اشاره به جنگ‌های صلیبی می‌گوید: «دین اسلام وجود خود را به فتوت و جوانمردی‌های بنیان‌گذارش مدیون است، در صورتی که مسیحیان با کمک شمشیر و تل آتش، آیین خود را به دیگران تحمیل می‌کنند.» (آرمسترانگ، ۱۳۸۳، ص ۱۰).





یکی از مهم‌ترین معضلات و آفت‌های پیش روی جهان اسلام، بخصوص در شرایط کنونی، حضور گروه‌ها و جریان‌های افراطی و تکفیری است که به‌نام جهاد اسلامی به ترویج خشونت‌های فراوان در جهان اسلام و برخی کشورهای دیگر می‌پردازند. برخی مبشران مسیحی و مستشرقان مغرض نیز همسو با اهداف استعمار و استکبار جهانی، با استناد به رفتارهای وحشیانه و پخش تصاویر جنایت‌های گروه‌های افراطی در رسانه‌ها، در صددند تساوی اسلام با خشونت را به مخاطبان خود نشان داده و اسلام را به‌عنوان دینی خشونت‌طلب و ترویج‌دهنده ترور و کشتار معرفی نمایند. هم‌معنایی واژه «ترور» با واژه «ارهاب» و وجود صورت‌های گوناگون این واژه (ارهاب) در مواردی از آیات قرآن کریم، باعث شده است که برخی افراد، اسلام را مشوق و ترویج‌کننده تروریسم بدانند، درحالی که بررسی هریک از آن موارد، بیانگر تفاوت اساسی بین معنای مورد نظر قرآن کریم با اصطلاح رایج امروزی است. در بسیاری موارد، این واژه (رهب) در مورد ترس و خوف و خشیت مردم نسبت به ذات باری تعالی و تسلیم در برابر اراده الهی به کار رفته است مانند آیات: ﴿...إِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ (بقره: ۴۰)، نحل: ۵۱؛ ﴿... وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا...﴾ (انبیاء: ۹۰)؛ ﴿... هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ (اعراف: ۱۵۴)؛ تنها موردی که به ترس دشمن و یا ترساندن آنان ارتباط دارد، آیه ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...﴾ «هر چه در توان دارید از نیرو و اسب‌های آماده بسیج کنید تا با این [تدارکات] دشمن خدا و دشمن خودتان و ... بترسانید.» (انفال: ۶۰) است. در این آیه مراد از «ترهبون» این است که دشمنان خدا را از طریق آماده ساختن خود و تجهیز امکانات و نیروها بترسانید تا جرئت حمله به شما را پیدا نکنند؛ در واقع این کار، جنبه بازدارندگی و دفاعی دارد، زیرا وقتی توان نظامی یک امت و کشور قوی باشد کسی جرئت تعرض به آنها را پیدا نمی‌کند؛ و این مسئله‌ای است که تمام جوامع به آن توجه داشته و آن را لازم و ضروری می‌دانند.

ادعای کشورها و برخی اندیشمندان غربی در مبارزه با تروریسم و خشونت به‌خصوص در کشورهای اسلامی شعار دروغینی است که خود مهم‌ترین عامل در

ترویج تروریسم و خشونت در کشورهای اسلامی و جهان به شمار می‌آید. در واقع این اقدام کشورهای غربی، در راستای معرفی و نشان دادن چهره‌ای خشن از اسلام بوده و برای تحقق این امر با تجهیز و حمایت از برخی افراد و گروه‌های افراطی در صدد هستند به منافع مادی خود دست یابند بسیاری از گروه‌های افراطی مانند داعش، که نهایت افراطی‌گری و خشونت را به نام دین به نمایش گذاشته‌اند، تشکیل حمایت و تقویت خود را وام‌دار مدعیان صلح جهانی (کشورهای غربی) می‌دانند. ادعای صلح‌گرایی، ابزاری است برای توجیه بسیاری از خشونت‌های سازمان‌یافته کشورهای غربی که سعی می‌کنند آن را با وقایع آخرالزمانی و ضرورت آمادگی برای آن پیوند بزنند که در جای دیگر شواهد روشنی در این خصوص ارائه شده است (ر.ک: رفیعی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۸ - ۱۶۰).



نتیجه‌گیری

با توجه به اجتماعی بودن دین اسلام، قوانین و برنامه‌های آن تمام شئون زندگی بشر را مد نظر دارد؛ از این رو، برای اداره کامل زندگی بشر مدارا و خشونت هر کدام به تناسب و در موارد خود مورد توجه قرار گرفته است.

روشن است که اداره مناسب یک جامعه با محبت‌گرایی افراطی و یک‌جانبه عملی نبوده بلکه در مواردی بکارگیری خشونت و حتی جنگ و جهاد لازم است ولی این واقعیت به هیچ وجه به معنای ترویج جنگ و خشونت نیست، بلکه تمام آنها در راستای تحقق امنیت و صلح پایدار در جامعه بوده و در نتیجه هر رفتاری که منافی این هدف باشد مورد پذیرش اسلام نیست.

در مجموع باید گفت دین اسلام منادی صلح با ملت‌ها، هم‌گرایی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با نوع انسانی، بخصوص اقلیت‌های دینی بوده و به همین جهت، دستورات اسلام و سیره پیشوایان مسلمان سرشار است از رفتار مسالمت‌آمیز همراه با حفظ کرامت و شخصیت انسانی افراد حتی در میدان جنگ. بنابراین خشونت‌طلبی برخی مسلمانان و گروه‌های منتسب به اسلام، ناشی از تفسیر و برداشت ناقص آنان از آموزه‌های اسلامی و تحت تأثیر عوامل دیگری است که هیچ ارتباطی با اصول اساسی دین مبین اسلام ندارد.

از سویی، شعار کشورهای غربی در مبارزه با تروریسم و خشونت‌گرایی، بخصوص در کشورهای اسلامی نیرنگی برای ایجاد اسلام‌هراسی و بهره‌برداری این کشورها در جهت منافع مادی و سیاسی خود می‌باشد.



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن اثیر، علی بن محمد، *النهاية في غريب الحديث*، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۷.

۲. ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر، ۱۳۸۵ق.

۳. ابن شهر آشوب، ابوجعفر محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۲۱ق.

۴. ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.

۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ج ۱ و ۱۲، سوم، بیروت، دارالفکر - دارصادر، ۱۴۱۴ق.

۶. ابن هشام، عبدالملک، *السيرة النبویة*، تحقیق: مصطفی سقا و ابراهیم أبیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: دارالمعرفة، [بی تا].

۷. احسانی، محمد علی، «مدارا با مخالفان در سنت و سیره پیشوایان معصوم علیهم السلام»، معرفت ۱۵۶، سال نوزدهم، آذر ۱۳۸۹.

۸. آرمسترانگ، کارن، *زندگی نامه پیامبر اسلام محمد*، ترجمه کیانوش حشمتی، تهران: حکمت، ۱۳۸۳.

۹. بلاذری، أحمد بن یحیی، *کتاب جمل من انساب الاشراف*، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.

۱۰. جعفری، محمد تقی، *تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو بر یکدیگر*، تهران: دفتر خدمات حقوقی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.

۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۸۹.

۱۲. حرانی، ابومحمد حسن بن علی، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، بیروت: اعلمی، ۱۳۹۴ق.

۱۳. حلی، حسن بن یوسف، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، ۱۹۸۲م.





۱۴. حمیدالله، محمد، *سلوک بین المللی دولت اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۵. حمیری المعافری، عبدالملک بن هشام، *السيرة النبوية*، تحقیق: مصطفی سقا و ابراهیم ابیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: دارالمعرفه، [بی تا].
۱۶. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات، ۱۳۳۷.
۱۷. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چاپ چهارم، تهران: نشر نی، ۱۳۷۱.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. رفیعی، محمدطاهر، *صلح و خشونت در مسیحیت*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۹۵.
۲۰. زرکلی، خیرالدین، *الأعلام*، چاپ هشتم، بیروت: دارالعلم، ۱۹۸۹ م.
۲۱. زنجانی، عباسعلی عمید، *حقوق اقلیت ها براساس قرارداد ذمه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.
۲۲. سجستانی، *سنن ابی داود*، تحقیق: محیی الدین عبدالحمید، بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۲۳. شقیطی، محمد مختار، «از جنگ مختار تا صلح مقدس»، ترجمه سید جلال امام، معرفت، سال شانزدهم، شماره ۱۲۰، آذر ۱۳۸۶.
۲۴. صدوق، محمد بن بابویه، *من لایحضره الفقیه*، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۹۲.
۲۵. طبرسی، محمدحسین، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، چاپ سوم، تهران: اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۶. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر، *تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، چاپ دوم، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ ق.
۲۷. غزالی، ابو حامد، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم: هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۹. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، [بی جا]، رضائیه، ۱۳۵۴.
۳۰. قمی، عباس، *کلیات مفاتیح الجنان*، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: آیین دانش، ۱۳۹۰.



۳۱. کریمی نیا، محمدمهدی، *همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام و حقوق بین‌الملل*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
۳۲. کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، چاپ دوم، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲.
۳۳. گایسلر، نورمن و عبدالصلیب، *پاسخ به اتهام*، [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳۴. گوستاو لوبون فرانسوی، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه سیدمحمدتقی فخرداغی گیلانی، چاپ سوم، تهران: علمی، ۱۳۱۸.
۳۵. مارسل بوازار، *اسلام و جهان امروز*، ترجمه مسعود محمدی، تهران: دفتر نشر فرهنگ، ۱۳۶۹.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۳۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، [بی‌تا].
۳۸. مفید، محمدبن نعمان، *الارشاد فی المعرفة حجج الله علی العباد*، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۹. منتسکیو، شارل لوفی دو سکوندن، *روح القوانين*، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۴۰. منقری، نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، قم: منشورات مكتبة المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۴۱. واقدی، محمدبن عمر، *المغازی*، تحقیق: مارسدن جونس، بیروت: سوم، مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۹ق.
1. Bernard Lewis, What Went Wrong? New York Oxford Universaity Press, 2002.
2. Lynne Barbee, Middle East Studies Network, MERIP Reports, 1975.

ازدواج موقت؛ چیستی و چگونه

نصرالله درویشی*

چکیده

ازدواج موقت یکی از موضوعات مطرح در فقه اسلام است و ادله فراوانی بر مشروعیت آن وجود دارد. جعل این حکم، از نگاه حکیمانه و جامع شارع به همه نیازهای افراد جامعه حکایت می‌کند. برخی افراد چنین می‌پندارند که ازدواج موقت، نوعی بهره‌کشی جنسی از زنان بوده و آن را امری ناپه‌نجان تلقی می‌کنند، این افراد برای موجه ساختن فرضیه خود به پیامدهای نامناسب دیگری برای ازدواج موقت چون گسترش روابط خارج از چارچوب، گسست بنیان خانواده و... اشاره می‌کنند.

بررسی مبانی و مسائل حقوقی و فقهی این موضوع، خاستگاه روان‌شناختی، جامعه‌شناختی آن، حاکی از آن است که اولاً ازدواج موقت امری عقلایی و مبتنی بر آموزه‌های دینی است دوم آنکه مسائل و مشکلات مطرح شده، ناشی از عدم اجراء قوانین و احکام دین اسلام در این موضوع است.

کلید واژگان: ازدواج، ازدواج موقت، خانواده، کرامت انسان، نیازهای انسان.

*. دانش آموخته حوزه علمیه قم: Darvishi1113@gmail.com

مقدمه

ازدواج موقت به عنوان یکی از موضوعات مطرح در فقه شیعه، همواره مورد توجه افراد و جریان های فکری بوده و سؤالات، شبهات و تحلیل های مختلفی درباره آن ارائه شده است. برخی با خدشه در مبانی و ادله این موضوع، درصدد بوده اند که از مبانی فقهی و شرعی آن اعتبارزدایی کنند؛ برخی نیز نقدهایی در مورد شیوه، آثار و تبعات فردی و اجتماعی آن بیان کرده اند.

آنچه پرداختن به این مسئله را ضروری می سازد آن است که تبیین و تحلیل های نادرست و غیرواقع بینانه درباره این موضوع به گونه ای است که آن را غیرحکیمانه نشان می دهد و همین امر باعث شده که این حکم مترقی و جامع، در عالم واقع، مورد اقبال قرار نگرفته و روی آوری به آن مذموم تلقی شود.

این پژوهش بر آن است با تبیین و توضیح ماهیت اصلی ازدواج موقت، حدود، شرایط و الزامات فقهی و اخلاقی آن، نشان دهد که آنچه به نام ازدواج موقت در جامعه به وقوع می پیوندد در بسیاری از موارد با ازدواج موقت پیشنهادی اسلام فاصله دارد. چراکه شرایط و الزاماتی در ازدواج موقت وجود دارد که در صورت توجه به آن، پیامدهای مذموم ادعایی، صورت واقع به خود نخواهد گرفت.

بنابراین در این نوشته ابتدا اشاره ای به برخی ادله شرعی ازدواج موقت خواهد شد سپس به چستی ازدواج موقت پرداخته شده، در ادامه بررسی برخی مسائل مربوط به چگونگی تحقق آن مورد نظر است؛ در پایان نیز به دلیل یا دلایل عدم اقبال به موضوع اشاره ای خواهد شد.

مشروعیت ازدواج موقت

مبانی، مدارک و ملاکات جواز ازدواج موقت، در کتاب های فقهی به صورت مبسوط، مورد بحث و بررسی قرار گرفته که برای دانستن آن مباحث می توان به آن کتاب ها مراجعه کرد اما به طور خلاصه به دو نکته در این زمینه اشاره می شود:





نکته اول: آنکه از نظر تمام فقهای شیعه (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۰، ص ۱۴۹) ازدواج موقت امری شرعی و مبتنی بر آموزه‌های دینی است و آیه ۲۴ سوره نساء ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ به این مطلب اشاره دارد (همان، ص ۱۴۸) در این راستا روایات زیادی از معصومین (رک: نمازی، مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ۴۶۱) بیان شده که شمار آن به حد تواتر می‌رسد. (حائری طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۱، ص ۳۱۳)

نکته دوم: آنکه بسیاری از علمای عامه (اهل سنت) نیز اصل مشروعیت ازدواج موقت را پذیرفته‌اند اما در مورد نسخ یا استمرار آن اختلاف نظر دارند؛ چنان که قرطبی در مورد آیه ۲۴ سوره نساء می‌گوید: وقال الجمهور: «إن المراد بهذه الآية: نكاح المتعة الذي كان في صدر الاسلام» همانا مراد از این آیه، ازدواج موقت است که در صدر اسلام بود. (قرطبی، ج ۵، ص ۱۳۰، همچنین ر.ک: سیوطی، ج ۲، ص ۴۸۶). بنابراین موضوع ازدواج موقت از نگاه فقه شیعه امری مسلم و تردیدناپذیر است و خدشه و شبهه‌ایی در مورد آن از جهت مبانی فقهی وجود ندارد.^[۱]

قبل از تبیین مباحث پیرامون ازدواج موقت، چند نکته که اساس و پایه تحلیل‌ها و توضیحات بعدی در مورد ازدواج موقت است مورد اشاره قرار می‌گیرد: از نظر اسلام و بر اساس آیه ۷۰ سوره اسراء، انسان دارای کرامت ذاتی است^[۲] ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ همان‌گونه که بر اساس آیه ۳۰ سوره بقره، دارای مقام خلافت و جانشینی خداوند به روی زمین است ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ﴾ از سویی جایگاه او به گونه‌ای است که هر آنچه در عالم وجود دارد برای اوست ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (جاثیه: ۱۳).

بنابراین بهره‌مندی از این کرامت ذاتی و ارزش‌های متعالی برای همه انسان یکسان بوده و اختصاص به جنس خاصی ندارد یعنی مردان و زنان هر دو از این ویژگی برخوردارند.



اقتضای آخرین و کامل‌ترین دین بودن آن است که اسلام همه نیازها و تمایلات انسان را مدنظر قرار داده و برای تعالی انسان در همه ابعاد و ویژگی‌های مربوط به زندگی فردی و اجتماعی خود دستورالعمل، برنامه و راه‌کار داشته باشد. (مجید صادقی حسن آبادی و هاجر نیلی احمدآبادی، ۱۳۸۹، ش ۲۴)

فهم و تحلیل صحیح آموزه‌های دین اسلام (آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی) در صورتی ممکن است که همه این آموزه‌ها در راستای همدیگر مورد توجه باشند چرا که رابطه و نسبت این آموزه‌ها با یکدیگر، نسبت تسهیل‌گری، تکمیل‌کنندگی و یا تبیینی است؛ به بیان دیگر نمی‌توان آموزه‌های دین اسلام را به صورت جزیره‌ای و جدای از هم در نظر گرفت چراکه از کنار هم بودن این آموزه‌هاست که حرکت انسان در مسیر کمال و سعادت معنادار و صحیح خواهد بود.^[۳] (علامه طباطبایی؛ ۱۴۰۲، ج ۱۱، ص ۱۵۵)

بنابراین نمی‌توان احکام فقهی دین اسلام را بدون لحاظ دستورات اخلاقی یا بدون در نظر داشت مبانی اعتقادی آن تجزیه و تحلیل کرد. واضح است که اگر چنین شیوه خطایی پیش روی کسی قرار گیرد قطعاً در ارزیابی خود نسبت به آن حکم دچار خطا و شبهه خواهد شد.

ضرورت ازدواج

براساس آنچه گفته شد ازدواج موقت به‌عنوان حکمی از احکام دین، در راستای کرامت انسان و جایگاه والای او در نظام آفرینش از یک سو، معطوف به جامع‌نگری اسلام در همه مسائل زندگی از سوی دیگر و با توجه به دیگر آموزه‌های اخلاقی و عقیدتی، قابل تبیین است.

ازدواج به‌عنوان سنگ‌بنای تشکیل جامعه، مورد توجه همه فرهنگ‌ها و ادیان بوده است چرا که تأثیرات فراوانی در پیشرفت یا انحطاط جوامع دارد از این‌رو هر ملت و فرهنگی بر اساس آداب و دستورات خود بدان اهتمام ورزیده است.^[۴] در دین اسلام نیز توصیه‌ها، راهکارها و احکام فراوانی جهت تحقق این امر وارد شده و آیات و روایات زیادی بدان پرداخته است.



از نظر اسلام آنچه تحقق و روی‌آوری به ازدواج را ضرورت می‌بخشد هم توجه و رفع خواسته‌ها و نیازهای فردی است و هم توجه به نیازهای اجتماعی و دینی. خداوند انسان را برخوردار از نیازها و استعدادهای مختلف آفریده است که رفع برخی از این نیازها و شکوفایی آن استعدادها، منوط به تحقق ازدواج است. نیاز به آرامش، نیاز به ارضای خواسته‌های جنسی و... از جمله نیازهایی هستند که با ازدواج برطرف شده و فرد از بسیاری از آسیب‌های عدم رفع چنین نیازهایی ایمن می‌شود. (ر.ک: سالاری‌فر، ۱۳۹۳)

علاوه بر نیازهای فردی، انسان از آن جهت که مدنی بالطبع یا بالضروره است^[۵] جهت دست‌یابی به بخشی از نیازهای خود مثل امنیت، آسایش، آرامش، پیشرفت، خوراک و... نیازمند جامعه و افرادی پیرامون خود است تا در کنار آنها این نیازها و خواسته‌ها تأمین شود و واضح است که شکل‌گیری جامعه و وجود افراد، تنها با ازدواج ممکن است. بنابراین اگر تأمین بخشی از نیازهای اساسی فردی و اجتماعی انسان، در گرو ازدواج بوده و تحقق این امر منحصر به ازدواج باشد توصیه، تشویق و حتی الزام به ازدواج، امری عقلایی و مطلوب است. (همان)

چیستی ازدواج موقت

به نظر نگارنده بسیاری از ابهام‌ها، اشکال‌ها و نقدهایی که درباره جواز ازدواج موقت مطرح است ناشی از سوءفهم و تصور ناصحیح در مورد ماهیت این سبک از ازدواج است؛ از این‌رو توضیح دقیق ماهیت آن به رفع برخی از برداشت‌های نادرست، کمک می‌کند. واضح است که وقتی ابعاد و جوانب یک موضوع به خوبی تبیین و تحلیل شود مسائل و ابهامات پیرامون آن نیز رفع خواهد شد؛ زیرا مشخص نبودن ماهیت، شرایط و محدوده موضوع یک حکم، می‌تواند اصل حکم و حکمت‌های مترتب بر آن را در سایه ابهام قرار دهد.

«ازدواج موقت» شیوه‌ای است که براساس نگاه جامع اسلام به مسائل زندگی انسان، جهت تأمین خواسته‌ها و نیازهایی افراد جامعه لحاظ شده است. در واقع «ازدواج موقت» شیوه‌ایی است که براساس آن برخی از افراد جامعه می‌توانند به



بخشی از نیازها و خواسته‌های اساسی خود در چارچوبی صحیح و بهنجار دست یابند چراکه از نظر اسلام به‌عنوان طراح و ارائه‌دهنده این رویکرد، ملاحظات اساسی و مهم که در ازدواج دائم مطرح است در این ازدواج نیز موردنظر است^[۶] یعنی هر آنچه را که برای تحقق یک ازدواج سالم و به دور از آسیب باید مدنظر باشد در این ازدواج نیز وجود داشته یا امکان ایجاد آن وجود دارد. البته واضح است که ازدواج موقت با توجه به برخی قیود، ویژگی‌ها و احکامی که دارد تطابق کامل با ازدواج دائم ندارد اما عدم تطابق در همه احکام و مسائل بدان معنا نیست که این شیوه ازدواج، شیوه‌ای بدون ضابطه و ساختار بوده یا آنکه ازدواج به حساب نیاید چراکه در بسیاری از آموزه‌ها تعبیر «نکاح» در مورد آن آمده است. (نمازی، همان) از سویی دیگر بسیاری از اموری که ضرورت ازدواج را ایجاب می‌کرد در این نوع ازدواج نیز وجود دارد.

اشاره به این نکته ضروری است که رویکرد و توصیه اولی و اساسی اسلام، ازدواج دائم است چراکه اگر ازدواج دائم به صورت آگاهانه و صحیح تحقق یابد تأمین نیازهای مرتبط با ازدواج را در پی خواهد داشت اما اگر امکان ازدواج دائم فراهم نباشد آیا می‌توان نسبت به تأمین نیازها و خواسته‌های افراد بی‌تفاوت بود؟ آیا در این صورت جامعیت احکام دین اسلام و توجه آن به ارائه راهکارهای تأمین نیازهای انسان، مورد خدشه و ایراد قرار نخواهد گرفت؟

بنابراین ازدواج موقت، راهکاری است که فرد به واسطه روی‌آوری به آن بتواند حداقل‌های ازدواج را فراهم آورد؛ به بیانی دیگر، ازدواج می‌تواند دارای فوائد حداکثری و کاملی باشد که دستیابی به همه آن فوائد و آثار با ازدواج دائم - البته اگر آگاهانه تحقق باید - ممکن خواهد بود اما در صورت عدم امکان ازدواج دائم، دستیابی به بخشی از آثار و منافع ازدواج، با روی‌آوری به ازدواج موقت امکان‌پذیر است.

به تعبیر دیگر ازدواج موقت مصداق قاعده «ما لایدرک کُلُّه لا یتَرَک کُلُّه» (احسائی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۵۸) خواهد بود و از این جهت حکمی عقلایی و عقل‌پسند نیز خواهد بود چراکه همه عقلا بر این باورند که اگر دستیابی به همه منافع یک شی یا امر ممکن نباشد اما بتوان بخشی از آن منافع را بدست آورد، تلاش برای بدست آوردن آن بخش، امری قابل قبول خواهد بود حتی ترک منافع حداقلی به خاطر آنکه نمی‌توان حداکثر منافع را به دست آورد، مورد تقبیح می‌باشد.



بنابر آنچه گفته شد این ادعا که ازدواج موقت حکمی مردانه بوده که باعث می‌شود از زن بهره جنسی ببرد، ادعایی کاملاً اشتباه و بدور از واقعیت است، چراکه یکی از طرفین این ازدواج زن می‌باشد که براساس اراده، اختیار و انتخاب خود بدان اقدام می‌کند. از سویی همان گونه که ازدواج برای مرد منافعی را در پی دارد برای زن نیز منافعی را در پی خواهد داشت و در واقع این ازدواج توافقی است برای آنکه هریک از آنان به منافع مدنظر خود دست یابند. (رافعی، ۱۳۸۲، ص ۳۱) آیا اگر زنی که به هر دلیل زمینه ازدواج دائم برای او فراهم نیست از ازدواج موقت که تأمین برخی از نیازهای او را در پی دارد محروم شود، ظلم به او نخواهد بود؟ آیا هیچ فرد آشنای به قوانین و مقررات حاکم بر ازدواج موقت، می‌تواند ادعا کند که ازدواج موقت منافعی برای زن نخواهد داشت؟ بنابراین اگر فرد منصفی ازدواج موقت را با همه شرایط و حدود آن مدنظر قرار دهد خواهد یافت که این حکم، فاقد سوگیری جنسیتی بوده و بر اساس نگاه توأم با کرامت به انسان، جعل شده است.

ازدواج موقت از آن جهت جعل شده است که مرد و زنی که امکان ازدواج دائم برایشان فراهم نیست بتوانند بر اساس توافقی که مورد تأیید شرع و متشرعین باشد به خواسته‌های موقت خود دست یابند؛ و از آفات و آسیب‌های عدم دستیابی بدین خواسته‌ها، ایمن بمانند؛ به بیان دیگر نبود چنین حکمی، خدشه به جامعیت و همه‌جانبه‌نگری اسلام است و جای این سؤال وجود می‌داشت که آیا اسلام برای چنین مواردی برنامه و راه کار ندارد؟

چگونگی ازدواج موقت

برخی از سؤالات و ابهاماتی که پیرامون ازدواج موقت وجود دارد ناظر به «چگونگی» تحقق این ازدواج است بدین معنا که برخی تصور می‌کنند اجرای این حکم در جامعه ممکن است آسیب‌ها و آفت‌هایی را با خود به همراه داشته باشد اما واضح است که هر حکمی از احکام دین و یا حتی قوانین مجعول بشری، اگر براساس شرایط و دستوراتی که شارع یا قانون‌گذار قرار داده است اجرا نشود، پیامدهای نامطلوبی به دنبال خواهد داشت.

قوانین راهنمایی و رانندگی، تسهیل در عبور و مرور، حفظ جان و مال مردم، نظم و... را مدنظر دارد اما اگر این قوانین آن گونه که قانون‌گذار جعل کرده است اجرا نشود



نه تنها اهداف موردنظر تحقق نخواهد یافت بلکه خلاف آن یعنی تخریب اموال، کندی رفت و آمد و... به وجود می‌آید؛ واضح است که در چنین مواردی نمی‌توان خدشه و ایرادی به قانون وارد کرد بلکه می‌بایست اجرای نادرست آن را اصلاح نمود. ازدواج موقت نیز قانونی مجعول از طرف شارع است که ضوابط و شرایطی برای تحقق آن ضرورت دارد و واضح است که اگر مرد یا زنی خلاف آن شرایط و ضوابط عمل کند و آسیب‌های را دامن‌گیر خود یا جامعه نماید، نباید حکم ازدواج موقت را مورد خدشه قرار داد بلکه باید کسی که ازدواج موقت را در چارچوب و شرایط مربوط به آن اجرا نکرده است مذمت نمود.

ازدواج موقت زمینه‌ساز عفت

عدم توجه به چگونگی اجرا این قانون باعث شده است که برخی در اصل این حکم خدشه کرده و بگویند ترویج ازدواج موقت باعث رواج فساد و فحشا خواهد شد اما در مورد نادرستی این دیدگاه باید گفت ازدواج موقت نه تنها باعث فساد و فحشا نخواهد شد بلکه مانع آن نیز خواهد بود چراکه - همانگونه که گفته شد - ازدواج موقت دارای ضابطه و چارچوب کلی ازدواج است و تنها در برخی احکام و فروع با ازدواج دائم متفاوت است و همان‌گونه که ازدواج دائم تأمین‌کننده نیازهای فردی و اجتماعی انسان است ازدواج موقت نیز این نیازها را برطرف خواهد کرد. به بیان دیگر فحشا به معنای تجاوز کردن هر چیزی از اندازه خود می‌باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۳۳۶) اما ازدواج موقت چون در چارچوب و بر اساس هنجارهای مورد نظر شرع صورت می‌گیرد در تضاد و تقابل کامل با فساد و فحشاست؛ مؤید این نکته کلام امیرالمومنین (علیه السلام) است که فرمودند: «اگر فرزند خطاب [عمر] این عمل [تحریم متعه] را پیش نمی‌گرفت جز اندکی از مردم کسی زنا نمی‌کرد» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۱، ص ۸).

نکته قابل توجه دیگر در این راستا آن است که در روانشناسی یکی از نشانه‌های بهنجاربودن و سلامت روان افراد، عمل کردن و رفتار کردن آنها بر اساس قوانین و فرهنگ مورد قبول، بیان شده است، (دادستان، ۱۳۷۳، ص ۲۴) بنابراین روی‌آوری به ازدواج موقت، نه تنها باعث فساد نخواهد شد بلکه حاکی از سلامت روان هریک از دو



طرف عقد است، چرا که وقتی کسی اقدام به کاری می‌کند که آن کار در چارچوب و هنجارهای مورد نظر شرع و فرهنگ دینی، به‌عنوان والاترین قانون‌گذار و جامع‌ترین فرهنگ، بوده است نسبت به خود و کار خود احساس خوشایندتری خواهد داشت و همین باعث می‌شود که احساس کرامت و بزرگی نسبت به خود داشته باشد و واضح است که وقتی کسی احساس بزرگی و کرامت نماید رو به سوی فحشا نخواهد آورد چرا که «من کرمتم علیه نفس هانت علیه شهواته؛ هر که کرامت نفس خود را در نظر آرد شهوات در نظرش حقیر آید». (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۴۹).

البته ممکن است برخی افراد با سوءاستفاده از این موضوع و به نام ازدواج موقت، مرتکب فساد و فحشا نیز شوند اما نمی‌توان به دلیل آنکه ممکن است برخی چنین سوءاستفاده‌ای کنند مانع اجرای چنین حکمی در جامعه شد. آیا اگر با آن همه تأکید و توصیه‌ای که آموزه‌های دین در مورد قرض‌الحسنه بیان داشته‌اند باز برخی افراد از این عنوان سوءاستفاده کرده و به نام قرض‌الحسنه به «ربا» روی آورند می‌توان گفت که قرض‌الحسنه پدیده‌ای نامطلوب و نادرست است؟

فرزندآوری در ازدواج موقت

برخی چنین فکر می‌کنند که یکی از پیامدهای روی‌آوری به ازدواج موقت، فرزندان بی‌سرپرستی است که در نتیجه چنین ازدواجی وارد جامعه شده و هزینه‌های فراوان روحی و مادی برای خود و جامعه در پی خواهند داشت چرا که ممکن است پدرومادر اصلاً این فرزند را نپذیرند یا آنکه چون این ازدواج مدت‌دار است فرزند پس از مدتی از مادر خود محروم شود و ... همه این امور تبعات مادی و روانی فراوانی را برای کودک و جامعه در پی خواهد داشت و چون چنین است پس نمی‌توان ازدواج موقت را توصیه کرد. در رد چنین نگاهی نیز باید گفت ازدواج موقت عقدی است شرعی بین دو فرد که حدود و شرایط آن مشخص شده است و وقتی فردی اقدام به آن می‌کند فرض بر آن است که همه این حدود و شرایط را توجه داشته و آن را پذیرفته است و اگر در نتیجه ازدواج موقت، فرزندی متولد شود، این فرزند از تمام مزایا و امکاناتی که فرزندان موجود در ازدواج دائم از آن دارا هستند بهره‌مند بوده و واضح است که بر اساس حکم



شرعی تمام مخارج و هزینه‌های او (نفقه) به عهده پدر می‌باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۰، ص ۱۸۷). البته همان‌گونه که گفته شد چون ازدواج موقت عقدی رسمی بین دو فرد است این قابلیت را دارد که افراد بتوانند با قرار دادن برخی شروط به‌عنوان شرط ضمن عقد، دغدغه و نگرانی‌های خود را در مورد این قضیه (فرزندآوری) مرتفع ساخته و در صورت به دنیا آمدن فرزند بر اساس آن شروط عمل نمایند مثلاً مادری شرط کند که اگر فرزندی به دنیا آمد حتی اگر مدت عقد تمام شده باشد باز فرزند تا مدت زمان خاصی در کنار او باشد و هزینه و نفقه او (کودک) در این مدت به عهده پدرش یا خود مادر باشد و

ازدواج موقت و بنیان خانواده

ادعای تضعیف بنیان خانواده به‌عنوان یکی آثار ازدواج موقت توسط برخی مطرح می‌شود، آنان می‌گویند روی آوردن افراد متأهل به آن باعث می‌شود که شاکله خانواده از هم پاشیده و روابط بین فردی اعضای خانواده خصوصاً زن و شوهر دائم، دچار مشکل جدی گردد. در مورد این ادعا نیز باید گفت که خانواده محبوب‌ترین بنیان در اسلام است^[۷] و فروپاشی آن نیز نزد خداوند مبعوض شمرده شده است^[۸] بنابراین آنچه که باعث تضعیف این بنیان گردد مطلوب نخواهد بود اما این ادعا که ازدواج موقت چنین پیامدی داشته باشد صرف ادعا بوده و هیچ شاهد و دلیل علمی یا تحقیق میدانی دال بر آن ارائه نگردیده است. البته ممکن است مردانی به خاطر هوس‌بازی به این مسئله روی آوردند و روابط خانوادگی خود را دچار آسیب نمایند اما این مسئله ارتباطی به حکم ازدواج موقت ندارد بلکه اقدام چنین افرادی بر خلاف حکمت جعل ازدواج موقت بوده است چرا که گفته شد که این حکم برای تأمین حداقل فواید و منافع ازدواج است و فرض بر آن است که این فرد نه تنها به حداقل بلکه به حداکثر منافع و فواید ناشی از ازدواج دسترسی دارد و بر همین اساس است که در احادیث و آموزه‌های دینی ازدواج به خاطر هوس‌بازی و رسیدن به مشتهیات نفسانی به شدت توبیخ و نهی شده است، رسول مکرم اسلام ﷺ می‌فرماید: خداوند هر مردی را که بسیار طلاق دهد و طعم ازدواج‌های فراوان را بچشد دشمن می‌دارد.^[۹] (ری‌شهری،

ج ۲، ص ۱۷۳۶) مرحوم شهید مطهری نیز با توجه به همین نکته می‌گوید: «در اسلام آدم «ذواق» یعنی کسی که هدفش اینست که زنان گوناگون را مورد کامجویی و «چشش» قرار دهد ملعون و مبعوض خداوند معرفی شده است» (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۶۰).

بنابراین اسلام، ازدواج موقت را نه به‌عنوان راهی برای هوس‌بازی بلکه شیوه‌ای برای دستیابی به منافع ازدواج در نظر گرفته است و اگر مردی این راه‌کار را در جهت هوس‌بازی بکارگیرد قطعاً در راستای اهداف ازدواج موقت گام بر نداشته است و نمی‌توان نادرستی عمل او را به ازدواج موقت ربط داد.

اشاره به این نکته ضروری است که سلامت روان افراد و بهره‌مندی آنان از مهارت‌های مختلف، در ازدواج دائم، یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار در ثبات بنیان خانواده خواهد بود بنابراین اگر زن و شوهر آن‌گونه که باید، به مسئولیت‌ها و تعهدات خود توجه داشته و فضای توأم با آرامش فراهم آورده و در جهت رفع نیازهای یکدیگر کوشا باشند؛ قطعاً کانون خانواده گرم و صمیمی‌تر خواهد بود و روی‌آوری به ازدواج موقت به‌عنوان شیوه‌ای جایگزین در روند زندگی آنان قرار نخواهد گرفت.

روی‌آوری به ازدواج موقت

با توجه به آنچه گفته شد اقبال یا عدم اقبال مردم در دوره‌ها و زمان‌های مختلف به ازدواج موقت و عدم ترویج آن در بین مسلمانان ناشی دلایل مختلفی است. یکی از مهم‌ترین دلایل، اجتهاد نابجای برخی افراد در برابر نص صریح پیامبر بوده^[۱۰] است و همین امر باعث شده که در طول زمان این موضوع به‌عنوان حکمی خلاف شرع تلقی شده است.

در دست نداشتن امور اجرایی و حکومتی جامعه در دوران حیات اهل‌بیت (علیهم‌السلام) و پس از آن باعث شده است که نظرات و دیدگاه اهل‌بیت (علیهم‌السلام) در این زمینه در جامعه تبیین و اجرایی نشود و اگر در برهه‌های کوتاهی نیز چنین فرصتی فراهم می‌گردید، جمود و تعصب برخی مسلمانان، مانع از تبیین صحیح چنین موضوعاتی می‌شد



چنان که امیرالمومنین امام علی علیه السلام چون خواست نماز تراویح را بردارد با مقاومت و مخالفت جمع زیادی از مسلمانان مواجه گردید. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۴۶)

تحلیل‌های نادرست و ناروا و تبلیغات جهت‌دار و منفعت‌طلبانه برخی افراد نادان یا مغرض نیز در دوره‌هایی و نیز ناآگاهی عمومی نسبت به احکام و شرایط ازدواج موقت باعث شده است که فضای عمومی جامعه نیز بدین مسئله رغبتی نشان نداده و روی‌آوری بدان را امری نامطلوب قلمداد کنند. (ر.ک: احمدی و دیگران، ۱۳۹۰، ش ۴۳)



جمع‌بندی

ازدواج موقت از آن جهت که از مستندات روایی زیادی برخوردار است به‌عنوان حکمی شرعی، مورد قبول همه فقهای شیعه بوده و از این جهت قابل خدشه نیست. در واقع ازدواج موقت شیوه و راه‌کاری است برای تأمین بخشی از منافع ازدواج که البته تحقق همه آن منافع، با ازدواج دائم ممکن است اما چون دسترسی به همه منافع ممکن نیست بخشی از آن منافع را می‌توان با ازدواج موقت بدست آورد و این راه‌کار مورد توجه و تأیید عقلا نیز می‌باشد. البته برخی از ایهامات و شبهات مطرح پیرامون ازدواج موقت، یا ناشی از عدم اطلاع از چیستی ازدواج موقت است و یا آنکه ناظر به چگونگی اجرای این حکم است.





پی‌نوشت‌ها

[۱] برای دریافت اطلاعات بیشتر پیرامون مباحث فقهی ازدواج موقت، رجوع شود به: نقدی بر ازدواج موقت در فقه عامه، نوشته سید حسین هاشمی، مجله مطالعات راهبردی زنان، بهار ۱۳۸۶.

[۲] کرامت ذاتی به خودی خود ملاک برتری انسانی بر انسان دیگر نخواهد بود بلکه آنچه باعث ارزشمندی و تکامل انسان و ملاک تقرب در پیشگاه خداوند است کرامت اکتسابی است که برخاسته از تلاش انسان است. با این کرامت است که می‌توان واقعاً انسانی را بر انسان دیگر برتر دانست. همه انسان‌ها استعداد رسیدن به این کمال را دارا هستند ولی برخی برای دستیابی به آن تلاش می‌کنند و برخی از این تلاش بی‌بهره‌اند (رجبی، ص ۱۵۵).

[۳] از مهم‌ترین ویژگی‌های دین اسلام ارتباط همه اجزای آن با یکدیگر است؛ ارتباطی که منجر به وحدت و یکپارچگی کامل میان آنها می‌گردد، به این معنا که در اخلاق کریمه، که این دین [همه را] به سوی آن فرا می‌خواند، روح توحید جاری و منتشر است و روح اخلاق نیز در همه اعمالی که افراد جامعه مکلف بدان می‌باشند منتشر می‌باشد.

[۴] عن ابی بصیر قال: سمعت ابا عبدالله علیه السلام يقول: نهی رسول الله صلی الله علیه و آله أن یقال للاماء یا بنت کذا و کذا و قال: لکل قوم نکاح. تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۴۷۲.

[۵] در مورد این نکته که آیا انسان مدنی بالطبع است یا بالضروره، میان فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد. ر.ک: فصلنامه الهیات و حقوق، شماره ۳، مظفری، سیدمحمد.

[۶] این عقد باید جامع تمام شرایط صحت باشد و مانعی از نسب، سبب و ... وجود نداشته باشد. آثار مترتب بر ازدواج دائم مانند الحاق فرزند، نسب، عده، حریمیت و ... بر ازدواج موقت نیز جاری است.

[۷] پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «ما بُنِيَ فِي الْإِسْلَامِ بِنَاءُ أَحَبِّ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، وَأَعَزَّ مِنَ التَّزْوِيجِ». بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۲۲۳.

[۸] قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَلَالِ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ مِنَ الطَّلَاقِ (بيهقي، أبوبكر، السنن الكبرى، ج ۷، ص ۵۲۷).

[۹] عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ اللَّهَ يَبْغِضُ كُلَّ مُطْلَاقِ ذَوَاقٍ. (الكافي، ج ۱۱، ص ۴۶۵) در حدیث دیگر آمده است که
إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْغِضُ أَوْ يَلْعَنُ كُلَّ ذَوَاقٍ مِنَ الرِّجَالِ وَكُلَّ ذَوَاقَةٍ مِنَ النِّسَاءِ (همان).
[۱۰] ابن قیّم جوزی از علمای اهل سنت پس از بررسی اقوال پیرامون نسخ متعه می‌گوید: این عمر بود که متعه را نهی و تحریم کرد. (ابن قیّم، ج ۲، ص ۱۸۳).



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن قیم الجوزیه، محمد بن أبی بکر، *زاد المعاد فی هدی خیر العباد*، مؤسسة الرسالة، بیروت: مكتبة المنار الإسلامية، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
۳. أبوبکر البیهقی، أحمد بن الحسین، *السنن الکبری*، محقق: محمد عبدالقادر عطا، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.
۴. احسائی، محمد علی بن ابراهیم، *عوالی الثانی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة*، تحقیق: مجتبی عراقی، ۱۴۰۳ ق.
۵. احمدی، خدابخش و مصطفی براری و فتح الله سیداسماعیلی، *نگرش مردم به ازدواج موقت*، تهران: فصلنامه علمی - پژوهشی رفاه اجتماعی، سال یازدهم، شماره ۴۳، ۱۳۹۰.
۶. طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، تحقیق: سیدحسن موسوی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۷. حائری، سید علی بن محمد طباطبائی، *ریاض المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۸ ق.
۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، ۳۰ جلد، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۹. دادستان، پریرخ، *روانشناسی مرضی تحولی: از کودکی تا بزرگسالی*، تهران: سمت، ۱۳۷۳.
۱۰. رافعی، طلعت، *تحلیلی بر روان شناسی زن در ازدواج موقت*، تهران: دانژه، ۱۳۸۲.
۱۱. ری شهری، محمد، *میزان الحکمة*، قم: دارالحديث، ۱۴۱۶ ق.
۱۲. سالاری فر، محمدرضا، *خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳.
۱۳. صادقی حسن آبادی، مجید و هاجر نیلی احمدآبادی، *دین انسانی یا انسان دینی*، قم: دوفصلنامه علمی - پژوهشی انسان پژوهی دینی، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.



۱۴. طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.

۱۵. قشیری نسابوری، مسلم بن الحجاج أبو الحسن المسند، *الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ*، محقق: محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].

۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافی*، قم: دارالحديث، ۱۴۲۹ق.

۱۷. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.

۱۸. مطهری مرتضی، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: صدرا، ۱۳۹۰.

۱۹. مظفری، سید محمد، *مدنیت بالطبع انسان از چشم انداز فلاسفه*، مشهد: فصلنامه، الهیات و حقوق، شماره ۳، دانشگاه علوم رضوی، بهار ۱۳۸۱.

۲۰. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، چاپ هفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.

۲۱. نوری، محدث، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.



