



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال دوم، شماره پنجم، فصل بهار



صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

مدیر مسئول: حسن رضایی مهر

سرپرست سردبیری: حسن رضا رضایی

مدیر اجرایی: محمدکاظم حسینی کوهساری

صفحه‌آرا: علی ناصری



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدین رضائزاد: دانشیار جامعه المصطفی ع العالمیه

حسن رضایی مهر: استادیار جامعه المصطفی ع العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

محمدجواد زارعان: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقر العلوم ع

سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم



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

مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه علمیه قم)

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

آدرس الکترونیکی: info@ntpasokh.com

❧ نقل مطالب فصلنامه با ذکر مآخذ بلا مانع است ❧

راهنمای تهیه و تدوین مقالات

برای فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه علمیه 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. کلیدواژه: 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 پیشنهاد پژوهش.
۶. بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به موارد زیر 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.
۸. ارجاعات: به شیوه درون متنی تنظیم شود: (نام خانوادگی مولف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، هم چنین 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 سانتی متر؛ پایین صفحه ۲/۵ سانتی متر؛ سمت چپ صفحه ۲/۵ سانتی متر؛ سمت راست صفحه ۲/۵ سانتی متر 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 تأیید، برای چاپ آماده می گردد.

فهرست مطالب

رہیافتی بہ منظومۂ فکری مقام معظم رہبری (مدظلہ العالی) در حوزہ پاسخگویی بہ سؤالات و شبہات (۳)	
مرکز مطالعات و پاسخگویی بہ شبہات - حوزہ علمیہ قم	۷
روش‌شناسی پاسخگویی بہ سؤالات دینی کودکان و نوجوانان / گفتگو غلامرضا حیدری ابهری	۱۵
گسترہ صلاحیت و حدود اختیارات ولی فقیہ از منظر قانون اساسی سیدعلی میردامادی	۳۳
ولایت فقیہ در اندیشہ آیت‌اللہ طالقانی (رحمۃ اللہ علیہ) ابوالحسن بکتاش	۵۳
بررسی مفہوم عرفان و سلوک معنوی در عرفان کیهانی (حلقہ) علیرضا صدری اقدم	۶۵
ماہیت حکومت دینی و دلائل آن از منظر فریقین سیدرضا جباری	۱۰۱
کنیزداری و حفظ حقوق انسانی رضا محمدی کرجی - مسعود راعی	۱۲۹

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

در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۳)

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه علمی قم*

مقدمه

یکی از مهمترین مؤلفه‌های راهبردی اتحاد در هر جامعه‌ای، اتحاد بر محور مبارزه با دشمن مشترک است. اتحاد بر محور مبارزه با دشمن، امری سیاسی نیست بلکه امری است که به امنیت و بقای آن جامعه مرتبط است. جامعه‌ای که دشمن شناسی درست و کاملی نداشته باشد، در عمل به چندپاره تقسیم می‌شود و بخشی از نیروهای جامعه یا در جهت خواست دشمن فعالیت کرده و یا دست کم برای مبارزه با او حرکتی نمی‌کنند؛ این امر رفته رفته به تضعیف نیروهای درونی و تقویت نفوذ دشمن یاری رسانده و جامعه را در معرض نابودی قرار می‌دهد. البته مسئله دشمن‌شناسی، تنها در سطح امور اجتماعی مطرح نیست؛ بلکه در همه ساحت‌های وجودی انسانی مطرح است. انسان موجودی است که در دنیای لبریز از تراحم‌ها و تضادها پدید می‌آید و در ابعاد و سطوح مختلف وجودی خود با عوامل مزاحمی که سلامت، سعادت و صلاح او را تهدید می‌کند، رو به روست. مهم‌ترین عامل بقا، مصون ماندن از نابودی و دست یافتن به رقاء مادی و معنوی انسان شناخت دشمنان خود در همه این ساحت‌ها و عرصه‌هاست. قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام هم بر مسئله دشمن‌شناسی، به‌ویژه در ساحت امور معنوی و اخلاقی، تأکید دارند. قرآن کریم در امور معنوی، شیطان و نفس اماره و در امور اجتماعی و سیاسی، یهودیان را از دشمنان اهل ایمان معرفی کرده



است. رهبر معظم انقلاب اسلامی، در جایگاه رهبری معنوی و اجتماعی امت اسلامی، همواره بر مسئله دشمن شناسی و لزوم توجه به اتحاد بر محور مبارزه با دشمنان کشور و نظام، پای فشرده و ابعاد و زوایا و ابزارهای آن را به روشنی تبیین کرده‌اند. آنچه در پی می‌آید گزیده‌ای از بیانات معظم‌له در خصوص تبیین مسئله دشمن شناسی و راهبردها و راهکارهای مبارزه فعال و مؤثر با دشمنان است.

اساسی‌ترین اقدامات شبه‌زدایی و پاسخ‌گویی، دشمن‌شناسی (۱)

امروز، حضور و وجود این نظام در دنیا، موجب شده که اسلام به معنای واقعی کلمه، محور توجهات سراسر دنیا قرار بگیرد؛ این یک واقعیت است؛ اگر سابق همیشه می‌گفتیم و حدس و تخمین بود؛ اما حالا یک واقعیت است. محور بودن، نه به این معنا که همه دنیا دارند نسبت به ما اظهار ارادت می‌کنند؛ نه! محور است؛ ولو برای دشمنی! یعنی دارند روی اسلام، روی جمهوری اسلامی، روی کشور ما که کشور اسلامی است فکر می‌کنند؛ بعضی برای دشمنی کردن؛ بعضی برای دوستی کردن؛ بعضی برای کمک کردن و بعضی هم برای اینکه اصلاً بشناسند و ببینند این معما که اسمش جمهوری اسلامی است، چیست؟ واقعاً ما محور فکر و کار و توجه در دنیا هستیم.

ما با توجه به اینکه محور هستیم و دشمنی علیه ما زیاد است، بایستی محاسبه این دشمنی‌ها را در همه کارهایمان بکنیم. یکی‌اش، کار سیاسی است؛ یکی‌اش، کار اقتصادی و کارهای دولتی است و یکی‌اش هم کارهای فکری و معارفی است. ما باید به جنگ یک جبهه عظیم معارفی دنیا برویم. این جبهه، امروز، همین جبهه لیبرال دمکراسی است و به‌طور عام، همین جبهه تمدن غربی و فرهنگ غربی است.^[۱]

از زمان حیات مبارک امام... من همیشه نگران مسائل فرهنگی بوده‌ام. بنابراین لازم است نگرانی باشد؛ اما علاج نگرانی مبارزه است؛ مبارزه در خور و شایسته، ورود در می‌دان، فکر کردن - این می‌دان، می‌دانی است که بیش از همه می‌دان‌ها، فکر در آن اهمیت دارد - مطالعه کردن، کار خبره‌وار انجام دادن، به‌موقع وارد می‌دان شدن، دشمن را کاملاً شناختن و روش‌های او را سنجیدن.

امروز دشمن از همه روش‌ها استفاده می‌کند. من دیروز در جمع جوان‌ها می‌گفتم که امروز صدها سایت اصلی و هزاران سایت فرعی در اینترنت وجود دارد که هدف عمده شان این است که تفکرات اسلامی و به‌خصوص تفکرات شیعی را مورد تهاجم



قرار دهند. تهاجم هم تهاجم استدلالی نیست؛ از روش‌های تخریبی و از روش‌های روان‌شناسانه و غیره استفاده می‌کنند. همه اینها پاسخ دارد؛ پاسخ‌هایش هم مشکل نیست؛ بایستی از این وسایل استفاده کرد.^[۲]

در مقابل این تهاجم [استکبار جهانی]، این جامعه اسلامی، باید زنده، هوشیار، آسیب‌ناپذیر، پرامید، آماده مقاومت، آماده ضربه زدن و به صورت یک موجود زنده، مقاوم بماند و مقاومت کند.^[۳]

[در برابر تهاجم فرهنگی] ما باید آرایش جدید دشمن را بشناسیم؛ اگر شناختیم و خوابیدیم، از بین رفته‌ایم... «وَإِنَّ أَخَا الْحَرْبِ الْأَرْقُ وَ مَنْ نَامَ لَمْ يُنَمْ عَنْهُ»؛^[۴] مرد جنگ، باید بیدار باشد و اگر تو خوابیدی، لازمه‌اش این نیست که حتماً دشمن تو در سنگر مقابل، خوابیده باشد؛ او ممکن است بیدار باشد!^[۵]

۱. شناخت راهبردهای دشمن در شبهه‌افکنی و ابهام‌آفرینی

الآن جبهه تمدن و فرهنگ غربی، کاملاً جمهوری اسلامی و ورای آن، اسلام را زیر نظر دارند و برای همه بخش‌های ما دارند تیرهای مسموم و خطرناک آماده می‌کنند. شما الآن در زمینه‌های فکری ما از بخش‌های مختلف - بخش‌های اصول عقائدی و مسئله خدا و توحید - ببینید که در کشور ما چقدر افکار معرفتی ضد اسلامی و توحیدی داریم. مسیحیت، یک جور می‌آید؛ فکر بودایی، یک جور می‌آید؛ الآن در ایران دارد کارهای بودایی، بی‌سر و صدا انجام می‌گیرد! و تصوف‌های هندی دارد می‌آید! اینها در سطوح بالا، پایه معرفت توحیدی اسلامی را در افراد سست می‌کنند؛ بعد در زمینه‌های معرفتی شیعه، همین چیزهایی است که می‌گویند.^[۶]

شما امروز با این چالش مواجه‌اید و مسئله شما مهم‌تر و دشوارتر است از مسئله علامه حلی یا مسئله علامه مجلسی یا مسائل علمای بزرگی که در طول تاریخ بوده‌اند؛ با آنها قابل مقایسه نیست. امروز نشر افکار باطل نه فقط به وسیله ابزارهای ارتباط جمعی فراوان - مثل رادیو، تلویزیون، اینترنت و انواع و اقسام روش‌های الکترونیکی - انجام می‌گیرد، بلکه از شیوه‌های هنری هم استفاده می‌شود. امروز در دنیا پول خرج می‌کنند و فیلم‌های گران‌قیمت می‌سازند، برای این که غیرمستقیم فکری را وارد ذهن‌ها کنند یا فکری را از ذهن‌ها بیرون بیاورند. یکی از مهم‌ترین نقاط آماج این کارها، افکار دینی و به خصوص افکار اسلامی است. البته بعد از برپا شدن



جمهوری اسلامی، به خصوص افکار شیعه هم آماج همین چیزها قرار گرفته است. شما شاید شنیده باشید که در سرزمین فلسطین به وسیله صهیونیست‌ها یا در امریکا کنفرانس‌های شیعه‌شناسی تشکیل می‌شود و کسانی روی آراء و لایه‌های فکری و شکل اجتماعی شیعیان تحقیق می‌کنند؛ این برای این است که بتوانند با شیعه مبارزه کنند. باید شیعه را بشناسند تا بتوانند با او مبارزه کنند.^[۷]

در آنجا که برای مردم ابهامی هست، آنجا که دشمن سؤالاتی را مطرح می‌کند؛ بذر تردیدی می‌کارد و در جامعه می‌پاشد، آنجا وظیفه شماست که این بذر تردید را از بیخ و بن در بیاورید و حقایق را روشن کنید. خیال می‌کنید دشمن بیکار است؟! یک لحظه، دشمن بیکار نیست. هر وقت، هر طور بتواند، عمل می‌کند... دشمن جهاز فکری خودش را به کار انداخته، برای این که ببیند چه وقت می‌شود ضربه زد. درست مثل می‌دان جنگ! همین‌طور که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «وَإِنَّ أَخَا الْحَرْبِ الْأَرْقُ وَمَنْ نَامَ لَمْ يَنْمُ عَنْهُ» شما اگر داخل سنگر خوابت ببرد، دلیل بر این نیست که سنگر نشین روبه‌روی شما هم خوابش برده است. شما اگر غافل شدی، باید انتظار داشته باشی که ضربه را، بلافاصله بخوری! دشمن، هوشیار نشسته است. میلیون‌ها دلار، بلکه اگر مبالغه نباشد میلیارد‌ها دلار صرف می‌کنند، تا بتوانند ضربه کاری را به این انقلاب بزنند. اینها که با این انقلاب آشتی بکن نیستند. هر وقتی به‌گونه‌ای در صدد وارد آوردن ضربه‌اند.^[۸]

مسائل کشور ما دو نوع است: مسائل عام و همیشگی و مسائل موسمی. دشمن برای ضربه‌زدن به کشور و نظام اسلامی، هم از وسایل عام و همیشگی و هم از وسایل موسمی استفاده می‌کند. دشمن در هر فصلی ملاحظه می‌کند که چه کار باید کرد؛ مثلاً نزدیک فصل انتخابات چه کار باید کرد. البته دشمن که می‌گوییم، همیشه دستگاه جاسوسی امریکا نیست. گاهی سر نخ در دست آنهاست، اما بازیگران کسانی هستند که گاهی خودشان هم نمی‌فهمند بازی خورده‌اند و نمی‌دانند به اشاره دست چه کسی حرکت می‌کنند.^[۹]

۲. شناخت نقاط تمرکز دشمن در شبهه‌افکنی

باید ببینیم توجه حملات دشمن، به کجاست؛ به چه چیزی دل و امید بسته است و آماج حملاتش چیست؟... یک نقطه، نظریه حکومت اسلامی است؛ یا به مبانی اسلام،

یا به قانون اساسی و یا به برخی از بخش‌های برجسته نظام اسلامی که علامت و شاخصه نظام است، تهاجم فکری و نظری می‌شود... البته امروز، خیلی کار می‌شود؛ بنده از جمله کسانی هستم که تقریباً، بیشترین اطلاع را از آنچه در سطح حوزه‌ها در این زمینه صورت می‌گیرد، دارم. از گوشه و کنار می‌آیند و ما کارهای آنها را می‌بینیم.^[۱۰]

۳. شناسایی مراکز تولید و توزیع شبهه

الآن در سطح کشور، فضای جدیدی از لحاظ طرح افکار خدشه‌آمیز فکری - یعنی به اصطلاح - شبهه‌های دینی و سیاسی - مطرح است. نه اینکه قبلاً نبوده؛ البته از اول انقلاب هم بوده؛ الآن مقداری از این جهت، نشاط بیش‌تری پیدا کرده است. عواملی هم دارد، یکی، این است که کسانی بودند که شبهه‌ها و خدشه‌هایی به ذهن‌شان می‌رسید؛ می‌خواستند بیان کنند، جرئت نمی‌کردند؛ اما بعد از انتخابات ریاست‌جمهوری اخیر، به نظرشان می‌رسد که فضا آماده است برای اینکه مطرح کنند. حالا یا اشتباه می‌کنند یا واقعاً همین‌طور است؛ کاری به آن نداریم. بالأخره اینها افراد جدیدی نیستند؛ همان افراد قدیمی‌اند و همان شبهه‌های قدیمی است. منتها قبلاً ابداع نمی‌شد؛ حالا با این گمان که می‌دان باز است، ابداع می‌کنند. یکی دیگر از عواملش، این است که خارجی‌ها با همین تحلیل، این معنا را به‌شدت تشویق می‌کنند؛ واقعاً اگر شما رادیو لندن، رادیو آمریکا و رادیو اسرائیل را بشنوید، می‌بینید که دائم، یا خودشان شبهه ایجاد و ابداع می‌نمایند و به داخل پرتاب می‌کنند؛ یا به تشویق شبهه‌آفرین‌ها می‌پردازند و فضا را طوری وانمود می‌کنند که گویی اصلاً لازم است اینها باشد.^[۱۱]

باید به تناسب تهمت‌هایی که به ما می‌زنند و به تناسب فحش‌هایی که به ما می‌دهند و به تناسب کتاب‌هایی که علیه ما می‌نویسند، نیازها را بدانیم. مرکز و بانک اطلاعات حوزه کجاست که اینها را نگاه کند و درباره آن موضوعات تحقیق نماید و بنویسد؟ یکی از کارهایی که حوزه باید انجام بدهد، همین است. یعنی مرکزی داشته باشد و کتاب‌هایی را که در دنیا راجع به انقلاب نوشته‌اند، جمع کند؛ چه آنهایی که مستقیماً درباره انقلاب است و چه آنهایی که به خاطر انقلاب، به شیعه و یا اسلام فحش داده‌اند و چه کتاب‌هایی که از ما تعریف کرده‌اند و نقاط قوت ما را - که بعضاً خودمان هم از آنها غافل بوده‌ایم - یادآور شده‌اند.^[۱۲]





۴. شناخت ابزارها و شیوه‌های دشمن در شبهه‌افکنی و ابهام‌آفرینی

دشمن دارد از ابزارهای هنری استفاده می‌کند؛ از ابزارهای مدرن تبلیغی استفاده می‌کند و حرف‌ها را پخش می‌کند؛ آماج عمده هم جوان‌های ما هستند.^[۱۳]

پول و قدرت پولی امروز توانسته ظریف‌ترین، لطیف‌ترین و شیواترین حقایق عالم ماده را هم در خدمت بگیرد؛ همین هنری که جوان عزیزمان آمدند این‌جا گفتند.^[۱۴]

امروز استکبار به این اکتفا نمی‌کند که شمشیر نشان بدهد؛ شمشیر هم نشان می‌دهد، اما در کنار او به ده‌ها شیوه دیگر متوسل می‌شود برای این که آن فکر غلط، آن راه خطا، آن روش ستمگرانه و طغیانگر را بر ملتها تحمیل کند. امروز طبق اطلاعات قطعی ثابت شده است که مؤسسه عظیم هالیوود و شرکت‌های بزرگ سینمایی با سیاست‌های استکباری آمریکا همراهی و همکاری مستمر و باب‌میل دارند. این مؤسسه بزرگ فیلم‌سازی و سینمایی که ده‌ها کمپانی بزرگ فیلم‌ساز از هنرمند و از کارگردان و از بازیگر و از نمایش‌نامه‌نویس و فیلم‌نامه‌نویس و سرمایه‌گذار در آن گرد هم جمع شدند، در خدمت هدفی دارند حرکت می‌کنند. آن هدف عبارت است از اهداف سیاست استکباری‌ای که دولت آمریکا را هم همان سیاستها دارد می‌چرخاند. اینها چیز کوچکی نیست.^[۱۵]

عزیزان من! امروز تهاجم فرهنگی با استفاده از ابزارها و فناوری‌های جدید ارتباطی خیلی جدی است؛ صدها وسیله و راهرو اطلاعات به سمت فکر جوان و نوجوان ما وجود دارد؛ از انواع شیوه‌های تلویزیونی و رادیویی و رایانه‌ای و امثال اینها دارند استفاده می‌کنند و همین‌طور به‌صورت انبوه، افکار و شبهه‌های گوناگون را در آنها می‌ریزند. باید در مقابل اینها ایستاد.^[۱۶]

۵. شناخت متفکران و عناصر فعال دشمن در شبهه‌سازی و رصد

فعالیت‌های آنان

حوزه اندیشه و فکر هم قوانینی دارد و باید از آن قوانین پیروی کرد. اگر کسی درباره یک مبنای فکری شبهه‌ای دارد، قانونش این است که آن را در مراکز تخصصی و محافل علمی مطرح کند. یا باید شبهه را برطرف کرد و از ذهن خود زدود، یا اگر شبهه اشکال واقعی است، آن را به یک نظریه تبدیل کرد و ذهن‌های اهل علم و اهل نظر را نسبت به آن منقاد نمود. این حضرات [مسئولان مجذوب غرب] از این قانون پیروی نمی‌کنند.



شبهه‌ای به ذهن آنها می‌آید، خودشان دچار بی‌اعتقادی می‌شوند و بر اثر هزارگونه ابتلاء و گرفتاری، پایه‌های ایمان عمیق قلبی‌شان را موریانۀ هوی و هوس و رفاه‌زدگی و دنیاطلبی می‌جود و می‌خورد و شبهه‌دار می‌شوند؛ آن‌گاه می‌آیند شبهه را در افکار عمومی مطرح می‌کنند و اسمش را هم تجدیدنظر می‌گذارند! این خیانت به افکار عمومی است. تجدیدنظر یعنی چه؟ یک وقت معنای تجدیدنظر این است که انسان از خطایی، اندیشمندانه و منصفانه برمی‌گردد. این امر بسیار خوبی است؛ اما تجدیدنظرهای سیاسی، مصلحتی و ناشی از تغییر موقعیت‌ها و تطمیع دشمن، تجدیدنظر نیست؛ اینها هرهری مسلکی است.^[۱۷]

زمان، پیش رفته؛ تغییر، زیاد شده؛ راه‌های نفوذ در ذهن جوان‌ها، زیاد شده [است]. این راه‌ها را باید بشناسید و به خصوص باید مواجهه با دشمن را در حوزه تفکر و احساس جوان‌ها، اهمیت بدهید و بدانید که دشمن، اولین نقطه‌ای را که مورد توجّه قرار می‌دهد، آن نقطه فَعَال است که یکی از بخش‌های آن، عبارت است از نسل جوان؛ چون امید، به نسل جوان است و سازنده آینده، نسل جوان است؛ لذا آنجا را دشمن، هدف قرار می‌دهد.^[۱۸]

امروز، دشمن با شیوه بسیار زیرکانه‌ای در داخل، در حال یک جنگ و مبارزه تمام عیار فرهنگی علیه ماست؛... نسل جوان، در حال تباه‌شدن تدریجی به‌وسیله دشمن است؛ دشمن روی این نسل جوان که مایه تکیه و امید است، دارد به تدریج، با شکل‌ها و شیوه‌های گوناگون، کار و تلاش [می‌کند]... این تلاش هم، عمدتاً فرهنگی است؛... البته محافلی برای این که جوانان را ببرند و آلوده به فساد بکنند، وجود دارد که جنبه غیرفرهنگی و جنبه عملی دارد؛ لیکن، آن‌چه بیش از همه خطرناک است، ذهن و فکر و روحیه جوان است.^[۱۹]

بیشترین چیزی که روی ذهن جوان اثر می‌کند، دو عامل است: یکی، تبلیغات گوناگون دشمن است که جوان را نسبت به حقایق مقدّس اسلامی و حقایقی که در انقلاب، به‌عنوان ستون‌های اصلی اعتقاد شناخته‌شده، سست و بی‌تفاوت کند؛ عامل دوم، عدم تبیین و دفاع صحیح از این حقایق و اصول است.^[۲۰]

ادامه دارد...

پی‌نوشت‌ها:

- [۱] بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه‌های علمیه، ۸۳/۳/۱۰.
- [۲] بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۷۹/۱۱/۲۷.
- [۳] بیانات مقام معظم رهبری در دیدار علما و روحانیان، ۱۳۷۱/۵/۷.
- [۴] نهج‌البلاغه صبحی صالح، نامه ۶۲، ص ۴۵۲.
- [۵] بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۷۰/۹/۲۰.
- [۶] بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه‌های علمیه، ۸۳/۳/۱۰.
- [۷] بیانات در دیدار علما و روحانیون استان همدان، ۱۳۸۳/۰۴/۱۵.
- [۸] بیانات در دیدار نمایندگان دوره چهارم مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۱/۰۳/۲۰.
- [۹] بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۷۹/۱۱/۲۷.
- [۱۰] بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار اعضای مجلس خبرگان، ۱۳۸۰/۶/۱۵.
- [۱۱] بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه‌های علمیه، ۱۳۷۷/۷/۹.
- [۱۲] سخنرانی در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب و فضایی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۸/۰۹/۰۷.
- [۱۳] بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۴/۰۶/۱۷.
- [۱۴] بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان برگزیده و نمایندگان تشکل‌های دانشجویی، ۱۳۸۴/۰۷/۲۴.
- [۱۵] بیانات در دیدار روحانیون و طلاب تشیع و تسنن کردستان، ۱۳۸۸/۰۲/۲۳.
- [۱۶] دیدار با روحانیون، ۱۳۸۵/۰۸/۱۷.
- [۱۷] بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار جوانان استان اصفهان، ۱۳۸۰/۰۸/۱۲.
- [۱۸] بیانات در دیدار روحانیون و طلاب تشیع و تسنن کردستان، ۱۳۸۸/۲/۲۳.
- [۱۹] سخنرانی در آغاز هفتمین گردهمایی ائمه جمعه سراسر کشور، ۱۳۷۰/۶/۲۵.
- [۲۰] همان.



روش‌شناسی پاسخگویی به سؤالات دینی کودکان و نوجوانان

گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین غلامرضا حیدری ابهری*

غلامرضا حیدری ابهری، در سال ۱۳۴۸ هجری شمسی در شهر تهران متولد شد. تحصیلات دوره ابتدایی و راهنمایی را در همین شهر گذراند. به‌خاطر علاقه به علوم دینی به شهر قم رفته و در مدارس علمیه قم، تحصیل علوم دینی را آغاز کرد و از اساتید بزرگ حوزه بهره‌برده‌اند. وی هم‌زمان با تحصیل، نویسندگی را نیز تجربه نمود. اولین اثر او در سال ۱۳۷۴ منتشر شد. از آن به بعد نیز آثار متنوعی را پدید آورد. البته او چندین اثر ادبی و تاریخی و حدیثی را نیز برای بزرگسالان نوشته است. برخی آثار وی از سوی جشنواره‌های مرتبط با کتاب هم برگزیده شده‌اند. جشنواره کتاب فصل، جشنواره کتاب سال رضوی، جشنواره کتاب دین از جمله جشنواره‌هایی بوده‌اند که ایشان به دریافت جایزه از آنها توفیق یافته است.

اشاره

شاید برای شما هم تا به حال پیش آمده باشد که با سؤالات خردسالان و کودکانی کنجکاو روبرو شده باشید و مواقعی از پاسخگویی به آنها درمانده شوید. گاهی سؤالات آنها در عین سادگی چنان معنای عمیقی دارد که شما نمی‌دانید چگونه پاسخ کودک را بدهید تا متوجه شود. به‌ویژه زمانی که سؤالاتشان درباره خدا و جهان و... است.



بیشتر کودکان و حتی نوجوانان سؤالات زیادی درباره خدا مطرح می‌کنند که شاید والدین‌شان و حتی معلم‌شان نتوانند به درستی جواب‌شان را بدهند. در این گونه مواقع نیاز به کارشناسی است که هم به مسائل دینی و خداشناسی آگاه باشد و هم با زبان کودکان آشنایی داشته باشد تا بتواند آنها را قانع سازد.

جناب آقای حجت‌الاسلام و المسلمین غلامرضا حیدری ابهری، نویسنده کتاب «خداشناسی قرآنی کودکان» به این مسئله توجه داشته و در این کتاب به ۴۰ پرسش کودکان و نوجوانان درباره خدا بر اساس آیات قرآنی پاسخ داده است. ایشان همچنین چندین عنوان کتاب برای کودکان و نوجوانان تألیف کرده‌اند. در این راستا گفتگویی با ایشان انجام داده‌ایم که در ادامه می‌آید:

مجله پاسخ: به عنوان اولین سؤال بفرمایید که به نظر جنابعالی، پاسخگویی به سؤالات دینی کودکان تا چه اندازه اهمیت دارد؟ رسانه‌ها و حوزه علمیه در این باره چه نقشی بر عهده دارند و بایستی چگونه به این امر بپردازند؟

♦ در ابتدا باید یادآور شوم که باید به هر مسئله‌ای به اندازه خودش اهمیت قائل شد. در هر حوزه بایستی مخاطب‌شناسی انجام شود؛ زیرا بنابر اهمیتی که مخاطب دارد، موضوع مربوط به او نیز به همان میزان اهمیت پیدا می‌کند. ما اگر به جایگاه خود کودک و دوران کودکی و مربی او توجه کنیم، اهمیت پاسخگویی به سؤالات آنها نیز برای ما روشن می‌شود. امام خمینی علیه السلام به این مسئله اذعان داشتند و فرمودند: «دانشگاه دیر است، از دبستان آغاز کنید.» در روایات آمده «علیکم بالاحداث»؛ یعنی هر چه سن پایین‌تر است تأثیرپذیریش بسیار بیشتر است و قدرت دفاع آن شخص به خاطر اطلاعات محدودش در برابر حوادث و آسیب‌ها خیلی کمتر است.

به همان میزانی که در دوران کودکی تعلیم و تربیت اهمیت دارد، پاسخ‌دادن به سؤالات آنها نیز از اهمیت برخوردار است. بچه‌ها اطلاعات دوران کودکی خود را تقریباً فراموش نمی‌کنند و هر اطلاعاتی که در دوران کودکی به آنها بدهند از یاد نمی‌برند و بر اساس آنها هم زندگی می‌کنند. لذا نباید از مخاطبی که با این حساسیت است، مغفول ماند. زیرا اگر ما اندیشه و باور خوبی به او بدهیم تا ابد از آسیب‌ها محفوظ و مصون می‌ماند. به اعتقاد اینجانب، نه تنها به مخاطب کودک و نوجوان در بسیاری از مراکز توجه نشده؛ بلکه کار در این حیطه را سطح پایین می‌پندارند. در حالی

که این مسئله در سیره بزرگان دین، از اهمیت بالایی برخوردار بود. مقام معظم رهبری نیز نسبت به آموزش و پرورش تأکید ویژه‌ای داشتند. ایشان در جلسه‌ای با جامعه مدرسین، بر توجه بیشتر حوزه علمیه به سازمان صدا و سیما و آموزش و پرورش تأکید کردند. بنابراین به هر میزان که دوره کودکی اهمیت دارد پاسخگویی به سؤالات آنها نیز اهمیت دارد.

مجله پاسخ: هم اکنون در حوزه علمیه و کشور ما چه نهادهایی وجود دارد که به طور تخصصی در زمینه پاسخگویی به سؤالات کودکان کار می‌کنند؟

♦ تقریباً همه سؤالات کودکان و نوجوانان به مراکز تخصصی ارسال می‌شود، ولی در بسیاری مواقع، پاسخی که ارسال می‌شود متناسب با مخاطب کودک نیست. هنگامی که پاسخ‌ها شفاهی ارائه می‌شود مخاطب می‌فهمد؛ ولی در صورت مکتوب بودن پاسخ‌ها، شاید مخاطبان چندان متوجه نشوند. رویکرد حوزه علمیه برای پاسخگویی، بیشتر شفاهی است؛ به عنوان مثال مبلغانی که به مدارس می‌روند پاسخ پرسش‌های دانش‌آموزان را شفاهی و رو در رو می‌دهند. ولی مراکزی که به صورت مکتوب پاسخگو هستند شاید چندان موفق نباشند. بنده زمانی در مرکز فرهنگ و معارف قرآن مشغول پاسخگویی به سؤالات جوانان بودم و برای این کار آیین‌نامه جدایی داشتیم. شیوه کار و برخورد با بزرگسال با کودک بسیار تفاوت دارد.

مجله پاسخ: آیا در حوزه، بخشی به عنوان مرکز تخصصی کودک وجود دارد؟

♦ یکی از مراکز فعال در این حوزه، مرکز تربیت مربی کودک با مدیریت آقای راستگو است و مرکز همکاری آموزش و پرورش و حوزه نیز در این باره فعالیت‌هایی دارند. در بحث پاسخگویی، مرکز ملی هم هست که در صورت تماس تلفنی، پاسخگو با توجه به سن و سال مخاطب، پاسخش را می‌دهد. البته من جایی را سراغ ندارم که به شکل خاص پاسخگو باشند. بعضی دوستان با هماهنگی وزارت کشور، در آموزش و پرورش کارهای جسته و گریخته‌ای انجام می‌دهند. ولی در برخی مراکز که ادعای کار با مخاطب کودک را دارند، نوع پاسخ‌های آنها به کودکان، متناسب با شرایط ذهنی و درک کودک نیست، زیرا کار با کودکان مشکلات و سختی‌های خاص خود را دارد.

در پاسخگویی به کودک دو نکته باید مد نظر قرار گیرد: یکی این که هم درک درست مفهوم، مهم است و هم چگونگی انتقال آن به مخاطب. زمانی که در مرکز فرهنگ و معارف قرآن فعالیت داشتیم، گاهی پاسخ‌هایی را می‌دادم که آقایان از لحاظ





معارفی به آن اشکال می‌کردند. برای رفع این مشکل پیشنهاد دادم که آنان پاسخ درست علمی را به من بدهند تا بنده نیز آن پاسخ را متناسب با درک کودک ارائه کنم. به اعتقاد من کارها زمانی که گروه انجام شود نتیجه بهتری خواهد داشت. در این زمینه نیز این‌طور است؛ پاسخی که قرار است به کودکان داده شود، در میان جمعی از کارشناسان مطرح شود و پس از اعلام نظرات همه، به یک جمع‌بندی نهایی برسد. سپس با بیانی ارائه شود که کودکان متوجه شوند.

مجله پاسخ: آیا بین پاسخ‌گویی به کودک و نوجوان تفاوتی وجود دارد؟

♦ بله، مسلماً. نوجوان به مراتب درک بالاتری نسبت به کودک دارد. کودک نمی‌تواند مانند یک بزرگسال درک کند و مفاهیم را متوجه شود. مسائل روحی و روانی کودکان باید همواره مد نظر قرار گیرد. کودک حوصله پاسخ‌های مفصل را ندارد. بر خلاف بزرگسال که ممکن است پاسخش چندین صفحه باشد با این‌حال، آن را مطالعه می‌کند؛ ولی کودک این حوصله را ندارد. یعنی محدودیت‌هایی که ما در کار با کودک داریم به اندازه خود کودک است.

مجله پاسخ: به نظر شما، به‌عنوان کارشناس مسائل کودکان، آنها از چه سنی شروع به پرسشگری می‌کنند و چه موضوعاتی را بیشتر مطرح می‌کنند؟

♦ عموماً بچه‌ها سؤالات دینی خودشان را از ۴ - ۵ سالگی شروع می‌کنند و بیشتر سؤالاتشان در حیطه مسائل دینی است. وقتی که در جلسات دینی و مذهبی شرکت می‌کنند متناسب با آن سؤالات جدیدتری هم برای‌شان مطرح می‌شود.

مجله پاسخ: در این زمینه بین خانواده‌های مذهبی و غیرمذهبی تفاوتی وجود ندارد؟

♦ مسئله اصلی خداست، خالق، آفریدگار. چون خدا، محور همه چیز است. برای کودکان در رابطه با خدا سؤالات زیادی مطرح می‌شود. لذا بحث توحید برای بچه‌ها خیلی مهم است. با دیدن مراسم‌های مذهبی و نماز خواندن، عزاداری امام حسین علیه السلام و... سؤالات دیگری هم برای‌شان ایجاد می‌شود.

مجله پاسخ: انگیزه‌های کودکان در پرسشگری چیست؟ به‌عنوان مثال کودکی سؤال

می‌کند خدا کجاست؟ چرا دیده نمی‌شود؟ این انگیزه منشأ روان‌شناختی دارد یا معرفت‌شناختی؟ و با چه انگیزه‌ای این پرسشگری را انجام می‌دهند؟



♦ بچه‌ها برای شناخت سؤال می‌کنند و این جای شک نیست که بچه‌ها دوست دارند جهان‌بینی داشته باشند. به نظر من در نیاز به جهان‌بینی، بین بچه‌ها و بزرگسالان تفاوتی وجود ندارد و بچه‌ها نیز به اندازه بزرگسالان برای داشتن یک جهان‌بینی درست کنجکاو هستند.

واقعاً بچه‌ها در سؤالات‌شان جدی هستند و جزو دغدغه‌های آن‌هاست و خیلی اذیت می‌شوند. گاهی اوقات یک مسئله ذهنی برای آن‌ها ایجاد شده است و پرسش از سوی کودکان بستگی به والدین آن‌ها دارد که آیا حاضرند با کودک‌شان حرف بزنند یا نه؟ یا به سؤالات‌شان اهمیت می‌دهند یا نه؟ گاهی اوقات چند تا انگیزه با هم یک سؤال را ایجاد می‌کند و پدر و مادرها باید به این نکته توجه داشته باشند که فقط نباید به جواب علمی بسنده کرد.

مجله پاسخ: به نکته خوبی اشاره فرمودید؛ گاهی به نظر می‌رسد کودکی سؤالی را مطرح می‌کند اما پدر و مادر نمی‌تواند به آن پاسخ دهد. مثلاً یک سؤال دینی است اما قدرت علمی یا توانمندی پدر و مادر در اقناع کودک وجود ندارد. به نظر شما چه کار باید کرد؟ چون معمولاً این سؤال را پدر و مادرها مطرح می‌کنند؟

♦ یکی از اشتباهات والدین این است که فکر می‌کنند ذهن بچه‌ها خیلی پیچیده است، لذا صغری و کبراهای فلسفی می‌چینند تا مثلاً کودک‌شان را قانع کنند؛ در حالی که این‌طور نیست. ذهن بچه‌ها بسیار ساده است و پیچیدگی زیادی ندارد. همان جوابی که خود بچه‌ها بلد هستند اگر تکرار کنند ولو به شکل اقناعی نه استدلالی، همین کافی است. مثلاً کودک می‌پرسد خدا خیلی بزرگ است؟ شما کافی است بگویید بله، خیلی خیلی بزرگ است (با دست بزرگی را نشان دهید) همین جواب است.

بعضی کودکان اعتقادات خود را در حدی که پدر و مادر بیان می‌کنند، می‌پذیرند. چون به پدر و مادر اعتماد دارند. در حالی که بزرگسال برای قانع شدن نیاز به دلایل محکم فلسفی و کلامی دارد و این تفاوت میان کودک با بزرگسال است. به عنوان مثال کودک سؤال می‌کند آیا بهشت وجود دارد؟ شما می‌گویید: بله، واقعاً وجود دارد. دیگر نمی‌خواهد شما دلایل معاد و... را ذکر کنید تا بپذیرد. پدر و مادر همان جوابی را که بلد هستند و همان اعتقادات خودشان را باید به بچه‌ها بگویند.

مجله پاسخ: اگر فرد، توانمندی پاسخ به کودک را نداشته باشد مثلاً کودک می‌پرسد خدا چه رنگی است؟ یا خدا کجا هست؟ یا وقتی نمی‌تواند مکان دارنبودن خداوند را برای کودک توضیح دهد، در این مواقع باید چه کار کند؟



♦ در این گونه مواقع باید از مثال کمک گرفت. آقای جوادی جمله‌ای دارد که خداوند مثل ندارد، ولی مثال دارد. این حرف خیلی عجیبی بود که در یکی از آثارش دیدم و توانست به من کمک زیادی کند. به این صورت که با چیزهایی می‌شود ذهن بچه‌ها را به آن واقعیت مورد نظر نزدیک کرد؛ مثلاً راجع به خدا و اینکه همه‌جا حضور دارد، من به بچه‌ها می‌گویم نگاه کنید همه‌جا هوا هست، با این مثال، تا حدی ذهن کودک به واقعیت نزدیک می‌شود. پدر و مادرها می‌توانند با مثال‌هایی که خودشان می‌سازند یا مثال‌هایی که در کتاب‌ها موجود است، جواب‌گوی سؤالات کودکان‌شان باشند. چند سؤال خاص هست که ذهن بچه‌ها پیرامون آن دور می‌زند که شاید بارها همان‌ها را پرسند. پدر و مادرها باید همان پاسخ‌ها را بدهند تا ذهن کودک به آن برسد و درکش کند.

مجله پاسخ: پس به نظر شما روش‌های تمثیلی در پاسخگویی به کودکان بهتر جواب می‌دهد تا روش‌های عقلی؟

♦ قطعاً این طور است. چون ذهن کودکان آن پیچیدگی‌ها را ندارد و با چیزهایی که برای‌شان ملموس هست باید جواب‌شان را داد. من در کتاب کتاب‌شناسی قرآن و کودک، گاهی فقط ۴۰ دقیقه قدم می‌زدم تا ببینم چه چیزی بین ذهن من و کودک مشترک است که از آن بتوانم شروع کنم تا جوابش را بدهم. مثلاً می‌پرسد: «آیا خدا هم می‌خوابد؟» دلیل اینکه این سؤال را مطرح می‌کند، این است که مشاهده می‌کند خود و پدرش و خانواده و دیگران همه می‌خوابند، لذا یک قضیه کلی درست می‌کند که هر موجودی می‌خوابد. من در پاسخ این سؤال گفتم خورشید سال‌هاست که می‌تابد ولی نمی‌خوابد یا گفتم رودخانه کارون سال‌هاست موج می‌زند تا بدین وسیله آن قضیه کلی که خودش درست کرده را از بین ببرم.

ما انسان‌ها به خاطر حشر و نشر زیاد با مادیات و جسمانیات و حیوانیات و... خیلی از چیزهایی را که می‌خواهیم راجع به خدا تطبیق دهیم، با همان محدودیت فکری خودمان تطبیق می‌دهیم. به عنوان مثال تصور ذهنی از پیامبران، مانند یک سلطان با اعوان و انصارش است. خدا را هم در همان قالب می‌بریم با آن محدودیت‌ها. در مورد بچه‌ها باید ببینیم چه مسئله‌ای برای‌شان ملموس و قابل فهم است که از آن بتوانیم



پلی بسازیم تا مفهوم بالاتر را بتوانند درک کنند. مثلاً کودک می‌گوید هرچه دیدنی است باید دیده شود. من می‌گویم شما امواج تلویزیون را نمی‌بینید ولی وجود دارد. همین که بتوانیم کلیتی را که در ذهنش هست، خدشه‌دار کنیم و ذهن او را از این قضیه کلی دور سازیم و با آوردن چند مثال بشکنیم، جوابش را گرفته و ذهنش آسوده می‌شود.

مجله پاسخ: طبیعتاً خانواده، نقش مؤثری در جهت‌دهی فکری کودک دارد. به نظر شما بهترین راه کارهای رشد خلاقیت دینی کودکان چه می‌باشد؟ چه تکنیک‌هایی را پدر و مادر استفاده کنند تا این پرسشگری کودک هدفمند شود؟

♦ در خانواده‌های مذهبی، معارف دین، به طور طبیعی به کودک منتقل می‌شود. چه کودک در این باره بپرسد یا نپرسد. بچه‌ها باید فضای دینی را تنفس کنند، مزه دین را بچشند و زیبایی دین را ببینند. نیاز نیست خانواده‌ها چیزی مثل دارو به نام دین در حلق کودک بریزند. تدین پدر و مادر این مشکل را حل می‌کند. ارتباط عاطفی پدر و مادر می‌تواند کودک را از لحاظ اعتقادی محکم کند. این که در روایات می‌بینیم بوسه بر فرزند ثواب زیادی دارد، به این علت است که وقتی کودک از دو لب پدر و مادر خیر دید، اگر از این دو لب، جهان‌بینی‌ای مطرح شود، می‌پذیرد. یعنی وقتی بچه‌ها محبت می‌بینند به جای استدلال، صحبت‌های والدین‌شان را می‌پذیرند و قبول می‌کنند. لذا به نظرم اگر رابطه صمیمانه و خوبی در خانواده‌ها جریان داشته باشد، باورهای دینی خیلی راحت به کودکان منتقل می‌شود. لذا پدر و مادرها از گفتگو با فرزندان‌شان واهمه نداشته باشند. باید ببینند در ذهن او چه می‌گذرد و چه نیازی دارد. با بی‌حوصلگی او را از خود دور نسازند. گاهی اوقات صرفاً شنیدن حرف کودک‌شان، او را آرام می‌کند.

گاهی پیش آمده که پرسشگری، از ما سؤالی می‌پرسد. برخی مواقع جواب سؤالش را نداریم، ولی همین که به صحبت او گوش می‌کنیم و به او احترام می‌گذاریم، ثقل روانی او از بین می‌رود. بعداً خودش به دنبال اطلاعات علمی و پاسخش می‌رود.

وقتی بچه‌ها سؤالی می‌پرسند، پدر و مادرها گوش کنند. حتی بچه‌ها را به‌خاطر سؤالی که کرده‌اند، تشویق کنند. مثلاً در روایت آمده؛ زنی از پیامبر سؤال کرد: یا رسول الله چرا زنان به جهاد نمی‌روند؟

پیامبر قبل از پاسخ به او، زن را در میان جمع حاضر تشویق کرد و فرمود: آیا دیده بودید زنی به این خوبی؟ که چنین سؤال خوبی مطرح می‌کند. اولین برخورد این است



که آفرین، سؤال خوبی کردی، بعد جوابش را می‌دهیم یا می‌گوییم برو از حاج‌آقای مسجد هم بپرس یا می‌گوییم وقتی پدرت آمد از او بپرس. این حرکت دغدغه‌روانی او را کم می‌کند. مثلاً اگر اطلاعات ما کم باشد بعداً می‌شود آن را تدارک و جبران کرد.

مجله پاسخ: به نظر جنابعالی، برای فردی که به‌عنوان کارشناس جواب‌گوی سؤالات است، اولویت‌ها و الزامات پاسخگویی دینی به کودکان چه چیزی است؟

♦ به نظر من در کودکان مسائل روانی تأثیر زیادی دارد. زیرا اگر شما آدم بد اخلاقی باشید در حرف درست شما هم، شک می‌کنند. خیلی عجیبه «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِظَ الْقَلْبُ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ»، یعنی: اگر پیامبر بهترین جهان‌بینی عالم را داشت و محکم‌ترین استدلال‌ها را می‌آورد، اما با اخلاق همراه نبود همه از دورش پراکنده می‌شدند. به‌دلیل این اخلاقیات مسلمان‌ها بود که حقانیت اسلام را همه پذیرفتند و تمام ابعادش را قبول کردند. وقتی شخص با اخلاقی را می‌دیدند، جهان‌بینی او را هم می‌پذیرفتند. مثل آن روایتی که شخص یهودی در یکی از جنگ‌ها محکوم به اعدام شد. ولی جبرائیل به پیامبر گفت: خداوند امر به آزادی او کرده، چون آدمی مهمان‌نواز است. پیامبر وقتی به او گفت: تو بخشیده شدی. پرسید: دلیلش چه بود؟ گفت: جبرائیل اکنون به من گفت: شما آدم مهمان‌نوازی بودید و خداوند تو را مورد بخشش قرار داد. یهودی گفت: خدای تو از این کارها خوشش می‌آید؟ گفت: بله. آن شخص همان‌جا شهادتین را گفت و مسلمان شد و در یکی از جنگ‌ها شهید شد. یعنی فردی محکوم به اعدام، وقتی زیبایی‌های اسلامی را می‌بیند، جهان‌بینی آن را می‌پذیرد و تا شهادت پیش می‌رود. آدمی که محکوم به اعدام بوده و باید جهنم برود، شهید راه خدا می‌شود و به بهشت می‌رود. این درس بزرگی است که بایستی ما در بستر اخلاق، معارف دینی را آموزش دهیم.

بچه‌ها روحیه خیلی لطیفی دارند. اینها را کاملاً یک‌پارچه می‌بینند. فرد بزرگ‌سال شاید بتواند تفکیک کند که حرف آقا درست هست ولی اخلاقش خوب نیست. اما این تفکیک در بچه‌ها به راحتی اتفاق نمی‌افتد.

مجله پاسخ: آیا با استفاده از قصه‌پردازی و قصه‌گویی هم می‌شود به پرسش‌های کودکان پاسخ داد؟ آیا در این فضا کار درخور توجه انجام شده است؟

♦ حتماً همین‌طور است، گاهی با گفتن داستانی، می‌توانیم به سؤالی که در ذهن بچه‌هاست پاسخ دهیم. در گذشته بعضی کارها در این باره انجام می‌شد. من کتابی



دارم به نام «خدا و قصه‌هایش» که شامل سی قصه است و در حقیقت جنبه‌ای از توحید را برای بچه‌ها بیان می‌کند و بخشی از سؤال‌های‌شان را پاسخ می‌دهد. باید بیش از این به سمت کارهایی رفت که در صدد پاسخگویی به سؤالات بچه‌ها باشد و این امر ضروری است.

منتها مشکلی که وجود دارد این است که در رسانه‌های مهم این‌گونه مسائل مطرح نمی‌شود و دوستانی که در تهران در این رسانه‌ها هستند، احتیاط می‌کنند و در مسائل جهان‌بینی وارد نمی‌شوند. البته به این معنا نیست که آنها اشخاص متدینی نیستند، بلکه به دلیل همین تدین‌شان، می‌ترسند بیایند دسته‌گلی به آب بدهند. آنها بیشتر به بحث‌های رفتاری پاسخ می‌دهند، به‌طور مثال می‌گویند ما مسواک‌زدن را توضیح می‌دهیم، بسم الله الرحمن الرحیم گفتن را می‌گوییم ولی جهان‌بینی خدا را می‌ترسند وارد شوند.

مجله پاسخ: منظورتان این است که در رسانه‌های مکتوب مانند کتاب ورود پیدا نمی‌کنند یا در رسانه‌های دیگر مانند کارتون‌ها و فیلم‌های کودکان و...؟
♦ در همه این موارد از جمله شعر، کتاب، داستان و... در حوزه مسائل اعتقادی ورود پیدا نمی‌کنند.

قبل از انتشار کتاب خداشناسی به قلم این‌جانب، فردی کتابی راجع به خدا چاپ کرد. کتاب یک مسیحی بود. (کلیدهای پاسخگویی به...) که انتشارات صابرین آن را چاپ کرد و در مقدمه‌اش هم نوشت که چون کتاب‌های داخلی خودمان چنین چیزی نداشتند، لذا من این را چاپ کردم. اما زمانی که کتاب خداشناسی ما منتشر شد تقریباً رفرنس شد. منظور این است که ما می‌ترسیم در این حوزه‌ها وارد شویم. دوستان حوزوی ما هم خیلی به این مسئله نمی‌پردازند. آن دوستانی که علقه‌های کودک و نوجوان دارند چون ترس از بحث جهان‌بینی دارند به آن نمی‌پردازند.

مجله پاسخ: این امر سابقه دارد. در حالی که اولین کتاب شهید مطهری، داستان و راستان بود، یعنی از کودک شروع کرد و فلسفه و روش رئالیسم که اوجش بود. اینکه افرادی مثل استاد مطهری به این مقوله پرداخته‌اند یا اینکه مقام معظم رهبری در دیدار برخی از پژوهش‌گران حوزه از جمله پژوهشکده امام خمینی علیه السلام عنوان کردند شما داستان فلسفی برای کودکان بنویسید. واقعاً چرا حوزه در این فضاها یا کار نمی‌کند یا کارهایش چندان نمود ندارد؟



♦ می‌توان گفت که به اهمیتی که هر مسئله‌ای برای انسان دارد مربوط می‌شود. وقتی شخصی به مسئله‌ای اهمیت بدهد برای انجام آن اقدام می‌کند و اگر برایش اهمیتی قائل نباشد و آن را کاری پیش پا افتاده تلقی کند، مسلماً به سمتش نمی‌رود و وقتی به آن نمی‌نهد. بنده مراکز رسمی حوزوی‌ای می‌شناسم که می‌گویند این کارها، کار ما نیست، بلکه کار کانون پرورش فکری کودکان است. در حالی که باید دقت داشته باشند که در کانون، افرادی ادیب فعالیت دارند، با اینکه اشخاص متدینی هستند، اما نمی‌توانند در حوزه مسائل اعتقادی وارد شوند.

هم‌اکنون چند جلد از آثار منتشر شده کانون پرورش فکری، متعلق به طلبه‌هاست. کانون پرورش فکری از چند طلبه دعوت کرد تا با آنها همکاری داشته باشند. دوستان ما که در حوزه، فعالیت‌های اعتقادی دارند، می‌ترسند وارد شوند.

من کتابی خریدم که نویسنده، جهان را معرفی کرده (بسیار بد) و اسلام و جمهوری اسلامی ایران را نیز با نگاه‌های خودشان معرفی کرده است. چرا ما این کارها را نکنیم؟ لازمه این کار، ورود یک فرد متخصص است (مثلاً متخصص در ادیان) که با زبان کودک و نوجوان آشنا باشد و از مشاوره هم استفاده کند.

مجله پاسخ: یکی از مواردی که تأثیر زیادی بر داشتن ارتباط خوب با مخاطب دارد، داشتن رابطه‌ای صمیمانه است. در این مورد بیشتر توضیح می‌دهید؟

♦ هرگونه گفتگو، آنگاه به ثمر می‌نشیند که شما با مخاطب خود ارتباط برقرار کنید و در فضای صمیمی حرف‌های همدیگر را بشنوید. این موضوع در کودکان و نوجوانان به‌ویژه زمانی که آنان پرسشی را مطرح می‌کنند، اهمیت بیشتری دارد. اگر گفتگوی شما با پرسشگران یک گفتگوی خشک اداری باشد چندان توفیق پیدا نمی‌کنید؛ زیرا فضای رسمی پرسش و پاسخ او را از تلقی دقیق پاسخ محروم می‌کند. ایجاد ارتباط با پرسشگر و برخورد صمیمانه با او، جسارت طرح پرسش‌های بعدی را به وی می‌دهد و اعتماد او را به پاسخ‌های شما بالا می‌برد.

برای ایجاد فضایی صمیمی، از این روش‌ها می‌توان بهره گرفت؛ پیش از ارائه پاسخ، با یک شوخی دوستانه، فضا را تغییر داد. مکانی مناسب و آرام را برای گفتگو انتخاب کرد، نام مخاطب را از او پرسید. البته این روش درباره پدران و مادران معنا

ندارد. آنها می‌توانند به‌جای پرسیدن نام وی، از کارهای روزانه فرزندشان و برنامه‌های درسی‌اش سؤال کنند. در پاسخگویی به‌صورت مکتوب می‌توان از روش‌های دیگری برای برقراری این رابطه صمیمی بهره گرفت، مانند استفاده از نام پرسشگر، استفاده از نام شهر، بهره‌گیری از زمان پاسخگویی و سن مخاطب، استفاده از دست‌خط، نوع پرسش‌ها و حتی نام مستعاری که پرسشگر برای خود برگزیده است.

یکی دیگر از مواردی که در رابطه با پاسخگویی مطرح است پاسخگویی عاطفی است. پاسخگویی منطقی و عاطفی، که ریشه در سیره و سخن اهل بیت علیهم‌السلام دارد، به طور هم‌زمان است. فرض کنید شما به فرزندتان وعده داده‌اید یک اسباب‌بازی برای او بخرید؛ ولی وقتی برای خرید آن به بازار می‌روید، می‌بینید مغازه‌ها بسته است و شما مجبورید دست خالی به خانه برگردید. فرزندتان از شما می‌پرسد: چرا برایم اسباب‌بازی نخریدی؟ اگر شما جواب دهید: مغازه‌ها بسته بود. او را از نظر ذهنی مجاب کرده‌اید؛ اما از نظر عاطفی، ناراحتی او هنوز پا برجاست. او از شما دل‌خور نیست؛ از اینکه پس از ساعت‌ها انتظار، به خواسته‌اش نرسیده ناراحت است. در اینجا باید در کنار توجیه ذهنی او، عواطف و احساسات او را التیام بخشید. برای این کار می‌توانید بگویید: عزیزم ناراحت نباش صبح ابتدا اسباب‌بازی تو را می‌خرم و بعد می‌روم سر کار. یا می‌توانید به او مژده دهید که فردا علاوه بر خریدن اسباب‌بازی، بستنی هم برایش می‌خرید. در این وضعیت آرامش کامل به او باز می‌گردد.

مجله پاسخ: آیا از نوع پرسش‌های مطرح‌شده از سوی کودک، می‌توان به درونیات او پی برد؟

♦ گاهی از نوع پرسش‌های فرد معلوم می‌شود که او یک نگرانی ویژه دارد. در این موارد تنها پاسخگویی به پرسش‌های او مشکل فکری‌اش را حل نمی‌کند. به‌عنوان مثال اگر دیدید فرزند شما درباره قیامت و عذاب‌های آن سؤالات گوناگونی می‌پرسد، شک نکنید که او دچار یک ترس افراطی از قیامت شده و از مهربانی و رحمت پروردگار غافل شده است. در این‌جا باید وی را به رحمت بی‌پایان پروردگار و عفو و بخشش او امیدوار کنید و با تصویری درست از مهربانی و لطف خداوند، وی را به اعتدال روحی برسانید.





مثال دیگر، سؤال برخی دختران است که می‌پرسند: چرا خدا دخترها را آفریده است؟ زمینه ایجاد چنین پرسشی، سرکوب درخواست‌های منطقی آنان از سوی خانواده یا اجتماع، ناکامی‌های گوناگون در زندگی، بی‌توجهی و بی‌مهری والدین به آنان و برخی تبعیض‌ها میان دختران و پسران است که آنان را آزرده ساخته و به طرح چنین پرسشی واداشته است. در چنین موردی، تنها بیان فلسفه آفرینش دختران و ستایش از جایگاه ممتاز آنان در هستی، پاسخگوی مسائل ناگفته آنان و حل عمیق سؤال طرح شده نخواهد بود. مربی، معلم و ولی با تجربه و دل‌سوز، از این پرسش، راهی به مسائل ناگفته پرسشگر می‌گشاید و پس از تحلیل دقیق و عمیق پرسش در یک گفتگوی سازنده، پرسشگر را به آرامش و آسودگی کامل می‌رساند و علاوه بر پاسخگویی به سؤال او، گره‌های نهفته در آن را می‌گشاید.

مجله پاسخ: نکته دیگری که می‌خواهم بگویم استفاده از هنر در پاسخگویی است. به نظر شما، استفاده از هنر در تعلیم و تربیت و به‌ویژه در پاسخگویی به کودکان چه مقدار اهمیت دارد؟

♦ اساساً در حوزه تعلیم و تربیت استفاده از هنر جایگاه والایی دارد. وقتی کار آموزش مسائل دینی و به‌ویژه پاسخگویی به پرسش‌های دینی با جذابیت‌های هنری همراه گردد، مخاطب با شوق بیشتری به سخنان ما گوش می‌سپارد و به دریافت بهتری از آن چه گفته‌ایم نائل می‌گردد. سه قالب اثرگذار هنری که می‌تواند ما را در کار پاسخگویی به پرسش‌های دینی یاری کند می‌توان به قالب قصه، قالب شعر و قالب تشبیه و تمثیل اشاره کرد.

قصه از دیرباز مورد توجه مربیان و معلمان اخلاق بوده است. به دلیل جذابیت بالای این قالب در آموزش اخلاق و معنویت، کتاب‌های اخلاقی بسیاری در این قالب نگارش یافته است. استفاده از قصه در کار آموزش مسائل دینی و پاسخگویی به پرسش‌های این حوزه بسیار مفید و ثمربخش است.

شعر نیز برای کودکان بسیار جذاب و دل‌نشین است. خوشبختانه شاعران ما اشعار فراوانی در حوزه اخلاق و آموزش دین سروده‌اند که باید از آنها به‌درستی بهره ببریم. قالب تشبیه و تمثیل هم برای روشن‌ساختن بسیاری از مفاهیم دینی استفاده می‌شود. بدون بهره‌گیری از این هنر، درک بسیاری از مفاهیم دینی برای بزرگسالان سخت و



دشوار خواهد بود. حتی مفاهیم قابل درک نیز آن‌گاه که با یک تشبیه و تمثیل قرین گردد بهتر به دل می‌نشیند و راحت‌تر فهمیده می‌شود. به همین دلیل است که قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام در توضیح سخنان خود از این روش به فراوانی استفاده کرده‌اند.

استفاده از مثال نیز گرچه با تشبیه متفاوت است، ولی این روش نیز بسیار اثرگذار است.

مجله پاسخ: به نظر شما نحوه برخورد و پاسخگویی به سؤالات کودکان چگونه باید باشد؟

♦ نکاتی که پاسخگو هنگام رویارویی با کودک باید مورد توجه قرار دهد موارد متعددی دارد؛ از جمله اینکه به پرسش‌های آنها هشیارانه گوش بسپارد. هرگز از شنیدن پرسش فرزند و یا شاگرد خود احساس رنجش نکند. شنیدن سؤال او نوعی احترام به وی به حساب می‌آید و بی‌اعتنایی به آن باعث ناراحتی‌اش می‌شود. پرسش‌های آنها را خوب درک کند. پیش از پاسخگویی به پرسش فرزند یا شاگرد، به‌طور دقیق حوزه پرسش او و ماهیت آن را مشخص کند. برای این کار با طرح چند پرسش می‌توان به‌خوبی دریافت که سؤال اصلی وی چیست. مثلاً اگر نوجوانی بپرسد: «برای آشنایی با قرآن چه کار باید کنم؟» برای پاسخگویی درست، باید به‌طور دقیق بداند که منظور او از آشنایی با قرآن، آشنایی با روخوانی آن است یا آشنایی با تجوید قرآن یا ترجمه و تفسیر آن. در این‌گونه موارد بهتر است از خودش کمک گرفته شود و با چند پرسش خیلی دقیق، چستی سؤال او را مشخص سازد. درک دقیق پرسش، کار پاسخگویی را آسان می‌سازد و مخاطب را نسبت به پاسخی که دریافت می‌کند مطمئن‌تر می‌سازد. همچنین در پاسخگویی شتاب نکند و شجاعانه به سؤالات او پاسخ دهد. گاهی موارد نیز لازم است سابقه پرسش را بیان کند. زیرا بعضی بچه‌ها فکر می‌کنند که مسئله ذهنی آنان تنها برای آنها مطرح شده است و دانشمندان دینی تجربه جوابگویی به آن را ندارند. همین پندار باعث اضطراب آنها می‌گردد. اگر پرسشگران بفهمند که در این راه هم‌سفران و همراهان بسیاری داشته و دارند، فشار این‌گونه پرسش‌ها را راحت‌تر تحمل می‌کنند. به قول معروف «بلا وقتی عمومی شد گوارا می‌گردد».

در صورتی که سؤال مورد نظر، پاسخ‌های گوناگونی دارد آن را به پرسشگر بگوید و پاسخی را ارائه کنید که به ذهن مخاطب نزدیک‌تر و با ظرفیت علمی او مناسب‌تر باشد. همچنین فرد پاسخگو با توجه به منابع معتبر، پاسخ پرسشگر را بدهد. البته ارجاع‌دادن به کتاب‌های معتبر هنگامی که زمان کافی برای پاسخگویی وجود ندارد، بسیار لازم است. این نوع پاسخ‌دادن سه فایده دارد: اول آنکه وی را به پاسخی که بیان می‌شود مطمئن



می‌سازد. دوم آنکه راه پیدا کردن برخی پاسخ‌ها به وی آموزش داده می‌شود و به قول معروف به جای دادن ماهی، ماهی‌گیری به او یاد داده می‌شود. سومین فایده آن این است که منابع معتبر به او معرفی می‌شوند.

همچنین پاسخگو باید با مخاطب رابطه‌ای صمیمانه برقرار کند. به موارد پنهان در سؤالات پرسشگر نیز توجه داشته باشد و در صورت نیاز پرسش کودک را با زبانی ساده بازگو کند.

مجله پاسخ: گاهی اتفاق می‌افتد که والدین پاسخ پرسش کودک را نمی‌دانند. آیا امتناع از پاسخ دادن و گفتن «نمی‌دانم» از سوی آنان اشکالی ایجاد می‌کند؟

♦ نکته‌ای که باید یادآور شوم، این است که هیچگاه نباید از گفتن عبارت «نمی‌دانم» خجالت کشید. هنگامی که فرد، پاسخ پرسشی را نمی‌داند از گفتن عبارت بسیار ارزشمند و عالمانه «نمی‌دانم» نباید خجالت کشد. در حدیثی از امام علی علیه السلام آمده است: اگر از شما سؤالی پرسیده شود که جوابش را ندانستید هیچ کدامتان از گفتن نمی‌دانم شرم نکنند. گفتن «نمی‌دانم» نه تنها جایگاه علمی فرد پاسخگو را نزد کودکان و نوجوانان پایین نمی‌آورد، بلکه اگر با رعایت دیگر بایسته‌های پاسخگویی همراه باشد باعث می‌شود که آنان فرد پاسخگو را شخصی فکور و فرهیخته بدانند و تواضع و فروتنی را از او بیاموزند. از حضرت امام صادق علیه السلام روایت است که: کسی که درباره هرچه از او می‌پرسند جواب می‌دهد دیوانه است. شکی نیست که پرسشگر نیز به مرور زمان خواهد دانست که گفتن نمی‌دانم ناشی از عقل و درایت پاسخگوست و هرگز آن را دلیلی بر ضعف اطلاعات او نخواهد شمرد. چنانچه امیرمومنان علیه السلام فرموده است: این که بگویی «نمی‌دانم» نیمی از دانش است.

مجله پاسخ: در برخی موارد پرسش‌هایی از سوی بچه‌ها مطرح می‌شود که شاید نیاز به مطالعه و اندیشه داشته باشند. در این مواقع آیا والدین باید به هر نحو پاسخ را دهند یا اینکه پس از مطالعه پاسخ را بدهند؟

♦ اگر پاسخگویی شایسته به زمان نیاز دارد و با فکر و مطالعه بیشتر می‌توانند پاسخ بهتر و دقیق‌تری ارائه کنند، از مخاطب خود بخواهند که در زمانی دیگر دوباره پرسش خود را مطرح سازد. جواب‌دادن به سؤال از ارائه پاسخ‌های سست و سطحی به مراتب بهتر است.



همان‌گونه که گفتیم سراسیمگی در مواجهه با پرسش‌های اعتقادی باعث خطاهای گوناگون در پاسخگویی خواهد شد و بر مشکلات فکری کودکان و نوجوانان خواهد افزود. این احساس که اگر من الان جواب ندهم پرسشگر گمراه خواهد شد، باعث عرضه پاسخ‌های ضعیف و تشویش‌آور می‌گردد. البته ارائه برخی مقدمات و برخی توضیحات تا زمان عرضه پاسخ بهتر اشکالی ندارد؛ ولی اگر با یک مطالعه، پاسخ بهتر و جامع‌تری می‌توان ارائه داد، در پاسخگویی شتاب نکنند.

خیلی از مواقع کودکان و نوجوانان به دلایل بسیاری مانند خجالت کشیدن، ترس از واکنش بزرگ‌ترها و مهارت نداشتن در بیان پرسش‌ها، نمی‌توانند سریع و راحت پرسش خود را بیان کنند و برای توضیح سؤال خود مجبور می‌شوند به کرات مکث کنند. به هیچ‌وجه نباید پس از شنیدن بخشی از پرسش او، کار پاسخگویی را آغاز کرد و جوابش را داد. شاید گاهی به‌طور کامل فرد پاسخگو بداند آنان چه پرسشی را مطرح خواهند کرد، اما باید حوصله و صبر کند تا پرسش خود را مفصل بیان کنند. این کار، گذشته از این که نوعی احترام به آنان به‌شمار می‌رود، آمادگی روحی‌شان را برای دریافت پاسخ بیشتر می‌کند و اعتماد آنها را به پاسخگو و جوابش افزایش می‌دهد. در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده که: از اخلاق فرد نادان آن است که پیش از شنیدن سؤال، جواب می‌دهد.

در ضمن کمی مکث پس از شنیدن سؤال، آمادگی و شوق مخاطب را برای دریافت جواب و آمادگی فرد پاسخگو را برای ارائه پاسخی منطقی بالا می‌برد. پس نباید در دادن پاسخ عجله کرد.

مجله پاسخ: گاهی والدین و یا دیگر بزرگ‌ترها ممکن است در اثر بی‌حوصلگی، از دادن پاسخ به کودک و نوجوان‌شان صرف نظر کنند. در مواقعی که آنان حوصله ندارند باید در قبال فرزندشان چه کاری انجام دهند؟

♦ پدر، مادر، معلم و... مانند دیگر انسان‌ها همیشه از نشاط روحی و آمادگی لازم برای گفتگوهای ثمربخش برخوردار نیستند. شاید زمانی که آنان با پرسشی روبرو می‌شوند دچار سردرد بوده و یا به دلیل یک مشکل کاری حوصله گفتگوی مؤثر با پرسشگر را نداشته باشند. در این وضعیت بهتر است به جای طرح پاسخ‌های نپخته و



شتاب زده، محترمانه و دوستانه از پرسشگر بخواهند که در زمان دیگری سؤالش را مطرح کند. حتی اگر بعداً او هم فراموش کرد سؤالش را بپرسد، آنان پیش قدم شوند و از وی بخواهند که سؤال خود را مطرح نماید.

امیر مؤمنان علیه السلام حتی فردی را که کفش تنگ است و به همین دلیل آزرده خاطر است از داشتن فکر و نظر درست محروم می‌داند. اگر تنگ بودن کفش، آدمی را از ارائه نظر درست محروم می‌سازد، تکلیف پاسخ‌هایی که در زمان سردرد و بی‌حوصلگی و ناراحتی ارائه می‌گردد روشن است.

مجله پاسخ: برخی مواقع والدین هنگامی که می‌بینند فرزندشان درباره مواردی مانند خدا و قیامت و... پرسش‌هایی مطرح می‌کند نگران ایمان فرزند خود می‌شوند و به گمان خود برای حفظ ایمان فرزندشان با برخوردی تند او را به داشتن ایمان دعوت می‌کنند. این نوع پاسخ‌گویی همراه با اضطراب چه تبعاتی می‌تواند در پی داشته باشد؟

♦ باید توجه داشت که طرح این گونه پرسش‌ها از سوی بچه‌ها گام‌هایی است که آنان به سوی ایمانی کامل‌تر و یقینی استوارتر برمی‌دارند. این پرسش‌ها نشانه کمال جویی فرزند شما و خداخواهی اوست. اگر او سؤال خود را با والدین خود مطرح می‌کند، برای آن است که برای رسیدن به ایمانی بهتر یاریش دهند. اما اگر والدین مضطرب شوند، این اضطراب به وی نیز منتقل می‌شود و احتمال دارد برای همیشه او را از طرح سؤالاتی از این دست منصرف کند. در نتیجه چنین وضعیتی، سؤال‌های خود را در دل پنهان خواهد کرد و خدای ناکرده یکباره به نتایج غلطی خواهد رسید. ضمن آنکه اضطراب و سراسیمگی باعث خواهد شد که والدین با جواب‌های پی‌درپی و پاسخ‌های به هم ریخته و دسته‌بندی نشده ذهن فرزند خود را آشفته کنند و در عین حال هرگز او را به پاسخ درست رهنمون نسازند. همان گونه که امام علی علیه السلام فرمودند: پاسخ‌ها، زمانی که زیاد و درهم شوند، حق مخفی می‌ماند. پاسخ‌های این چنین حق را از چشمان همه دور می‌سازد. باید به ظرفیت ذهنی فرزند به طور کامل توجه شود و پاسخی کوتاه و در عین حال دسته‌بندی شده و منظم ارائه گردد.

مجله پاسخ: در پایان اگر نکته‌ای دارید بفرمایید.

♦ امیدوارم که حداقل در مراکز اصلی حوزوی، بخشی مربوط به کودک و نوجوان وجود داشته باشد. فرض کنید مرکز فرهنگ معارف قرآن یک بخش کودک و نوجوان



داشته باشد یا مرکز عقاید و دارالحدیث قسمتی مربوط به کودک و نوجوان داشته باشد که با تکیه به پشتوانهٔ حوزوی بتوانند کارهای متناسب با کودک و نوجوان هم تولید کنند. زیرا اگر پشتوانهٔ علمی و دینی وجود نداشته باشد، کارها ضعیف از آب در می‌آیند و اگر هم در این باره کارهایی انجام دهند ولی با زبان کودک و نوجوان آشنایی نداشته باشند، باز هم بی‌فایده خواهد بود. یعنی اگر هر بخشی یک قسمت برای کودک و نوجوان داشته باشند و تخصصی کار کنند، به نظر من خیلی برکاتش بیش‌تر می‌شود. من اخیراً با خانم شاعری دیدار داشتم. اشعار ایشان در مورد خداوند و برای کودکان بود. نقدی که از نظر من به اشعارشان وارد بود و به خودشان هم متذکر شدم، این بود که مضامینی که راجع به خدا گفته بودند در ۳، ۴ حوزه بیشتر شامل نمی‌شد، درحالی که توحید چیزی است که بسط زیادی دارد.

در دعای جوشن کبیر در حدود هزار اسم برای خدا ذکر شده است. به ایشان گفتم که ما راجع به توحید حرف‌های زیادی برای گفتن داریم و چندین محور را برای‌شان بیان کردم که تا به حال کسی به آن نپرداخته است. همین راهنمایی موجب شد ایشان چند شعر جدید و متفاوت برایمان بیاورند. بنابراین دوستان ما باید اهل این میدان‌ها را تغذیه کنند و حوزه علاوه بر اینکه بتواند نیروهایی این‌چنین را تغذیه کند، خودش هم به این عرصه ورود پیدا کند و اهمیت بدهد. اول گام هم این است که به کار در این عرصه اهمیت بدهد. به این صورت نباشد که مثلاً دفتر تبلیغات، اعزام مبلغ به فلان روستا را خیلی اهمیت دهد، ولی به درخواست آموزش و پرورش جواب رد بدهد. به عنوان مثال وقتی وارد مدرسه‌ای می‌شویم حدود سیصد فطرت پاک منتظر و تشنهٔ سخنان ما هستند. چنین فضایی را به‌همین راحتی نمی‌توان جایی دیگر پیدا کرد.

پایان

گستره صلاحیت و حدود اختیارات ولی فقیه از منظر قانون اساسی

سیدعلی میردامادی*

چکیده

در این مقاله با توجه به چالش‌ها و شبهاتی که درباره ولایت فقیه وجود دارد به این پرسش پرداخته شده است که از منظر قانونی صلاحیت‌ها و حدود اختیارات ولی فقیه چیست؟ با توجه به شبهات مطرح شده درباره محدوده زمانی و مکانی و ماهوی اختیارات ولی فقیه، بحث را در این سه موضوع با روش تحلیلی پیگیری کردیم. مهمترین نتایج و یافته‌های این پژوهش آن است که محدوده زمانی اعمال ولایت فقیه در زمان غیبت امام معصوم است. در مورد محدوده مکانی، اگرچه ولایت فقیه ثبوتاً و بر اساس مبانی دینی در زمان غیبت محدود به مکان نیست، اما قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به جهت اقتضائات حقوقی و سیاسی اختیارات یا تکالیفی برای ولی فقیه در خارج از ایران در نظر نگرفته است. اما به جهت ماهوی، ولی فقیه حاکم بر تمام نهادها و قوای حکومتی و جمعیت سرزمینی یا به تعبیر دیگر «ملت ایران» می‌باشد.

کلید واژگان: گستره زمانی، گستره مکانی، گستره ماهوی، ولایت فقیه، قانون اساسی، صلاحیت و اختیارات.

*. دکتری حقوق عمومی، استادیار گروه حقوق مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) am42476@gmail.com

مقدمه

ساختار جمهوری اسلامی ایران به عنوان حکومتی اسلامی به ریاست فقیه عادل که مبتنی بر نظریه ولایت فقیه است، به علت نوپا بودن همواره با چالش‌ها، شبهات و ابهاماتی مواجه بوده و می‌باشد. از جمله این شبهات، موضوع رهبری فقیه عادل و چگونگی آن است. در این باره سؤالات و ابهاماتی مطرح شده است که در این مقاله قصد داریم به برخی زوایای آن بپردازیم.

این نوشتار بر محور منابع حقوقی، بالاخص قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پردازش شده است؛ لذا بحث ما مستقیماً ناظر بر دیدگاه اسلامی و منابع فقهی نیست. سؤال اصلی که این مقاله در صدد بررسی آن برآمده، این است که صلاحیت و حدود اختیارات ولی فقیه از منظر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چگونه است؟ در ضمن پاسخ به این سؤال، پرسش‌های متعددی مانند محدوده مکانی، زمانی و ماهوی ولایت فقیه مطرح می‌شود. برای روشن شدن پاسخ، تبیین مفاهیم مندرج در قانون اساسی در مورد ولی فقیه ضروری می‌نماید. این مفاهیم از قبیل «ولایت امر» و «امامت امت» در ادامه مقاله تبیین و بررسی خواهد شد.

محدوده زمانی اعمال ولایت فقیه

ولایت فقیه راهکاری برای اجرای قوانین اسلامی در زمان غیبت معصوم و در حقیقت، ولایت فقه و احکام اسلام بر جامعه است. ولی فقیه به عنوان یک اسلام‌شناس متخصص، اعمال قوانین اسلامی را در جامعه رهبری می‌کند.

ولایت عام و مطلق فقیه در زمان غیبت امام معصوم هم از جهت فقهی و هم قانونی اثبات‌پذیر است. در زمان حضور امام، ولایت بالاصاله متعلق به اوست؛ اگرچه در آن زمان نیز امام معصوم می‌تواند ولایت تنفیذی یا نیابتی را به فقیه یا هرکس دیگری در امور خاص اعطا نماید. لذا در اصل پنجم قانون اساسی آمده است: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر... ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه... است.»

محدوده مکانی ولایت فقیه

درباره محدوده مکانی این سؤال مطرح است که آیا ولایت فقیه محدود به قلمرو و گستره جغرافیایی جمهوری اسلامی ایران است یا ولایت او گستره جهانی و بین‌المللی دارد؟





از آن رو که فقیه حاکم جانشین معصوم است، کلیه مناصب حکومتی ایشان را دارد؛ لذا مانند معصوم بر کل زمین ولایت خواهد داشت و حق دارد در موضوعاتی که صلاح کل مسلمانان است نیز تصمیم‌گیری کند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۶۱۹-۶۲۶). به همین دلیل، ولی فقیه در مرحله ثبوت حق سرپرستی افراد خارج از مرزهای جغرافیایی یک کشور را نیز خواهد داشت؛ اما در مرحله اثبات و اجرایی کردن این حق، مانند بسیاری از حقوق دیگر، لازم است اقتضائات بیرونی و شرایط و چارچوب‌های جهانی نیز در نظر گرفته شود.

این گونه نیست که اصل پنجم قانون اساسی با ذکر قید «در جمهوری اسلامی ایران» در ابتدای اصل ولایت فقیه، در صدد محدود کردن دایره اعمال ولایت فقیه به کشور جمهوری اسلامی ایران باشد؛ بلکه این اصل همچون برخی دیگر از اصول قانون اساسی (مانند اصول ۶ تا ۹) از آنجا که در مقام تدوین قانون اساسی برای جمهوری اسلامی ایران بوده، این قید را ذکر کرده است (کعبی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۵۶). بنابراین اگرچه از نظر فقهی گستره ولایت فقیه در مکان و محدوده جغرافیایی خاصی نمی‌گنجد و این، امری ممکن و ثابت و البته نیازمند به تفصیل در شقوق مختلف است،^[۱] اما از جهت قانونی، قانونگذار جمهوری اسلامی ایران به جهت رعایت اقتضائات و قواعد بین‌المللی، تکلیف یا اختیاری رسمی و قانونی برای فقیه در گستره مکانی غیر از جمهوری اسلامی قرار نداده است. با این حال، ذکر تعابیری مانند «امامت امت» (اصل ۵۷ قانون اساسی) و «رهبری امت اسلام» (اصل ۱۰۹ قانون اساسی) در متن قانون اساسی نشان می‌دهد که قانونگذار به گستره وسیع ولایت فقیه در اسلام توجه داشته است.

آنچه در اصل یازده قانون اساسی به عنوان وظیفه دولت جمهوری اسلامی ایران در قبال ملل اسلامی بیان شده است،^[۲] اتخاذ سیاست‌های کلی برای ائتلاف و انسجام ملت‌های اسلامی و تلاش در جهت اتحاد آنهاست و روشن است که این به معنای دخالت در امور دیگر کشورها و امر و نهی به مسلمانان کشورها و جوامع اسلامی نیست. این نکته در هنگام تصویب این اصل در بررسی نهایی قانون اساسی نیز مورد توجه بوده است. شهید دکتر بهشتی - که از طراحان این اصل است - در تبیین آن می‌فرماید:



«وقتی حکومتی با هویت اسلامی به وجود می‌آید علاوه بر رسیدگی به امور جامعه اسلامی خود، باید نگران وضعیت سیاسی، اقتصادی، اخلاقی و اجتماعی مسلمانان جهان نیز باشد. این بدان معنا نیست که حکومت بخواهد قلمرو خود را گسترش دهد و سرزمین‌ها و ملت‌های دیگر را تحت قدرت خود درآورد؛ بلکه به این معناست که هر حکومت اسلامی وظیفه دارد به کمک مسلمانان و دولت‌های اسلامی دیگر بشتابد و مشکلات آنان را برطرف نماید.» همچنین وقتی شهیدهاشمی‌نژاد تذکر می‌دهد که قید «با رعایت اصل عدم مداخله در امور دیگران» به این اصل اضافه شود، رئیس وقت جلسه با خواندن مجدد این اصل می‌گوید: «از این عبارت استشمام اینکه دولت ایران در سیاست کشورهای دیگر دخالت کند، نمی‌شود» (مشروح مذاکرات مجلس، بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۵۲-۴۵۱).

ولی فقیه نیز به عنوان رکن اصلی دولت اسلامی باید صلاحیت و شایستگی‌های ممتازی داشته باشد تا بتواند در مواقع لزوم علاوه بر هدایت و رهبری ملت ایران، امت اسلام را نیز در راه رسیدن به اهداف عالیه دنیوی و اخروی راهنمایی و رهبری کند. لذا در اصل ۱۰۹ ذیل شرایط و صفات رهبر، عدالت و تقوای لازم در حدی که رهبری بتواند در شرایط حساس امت اسلامی را رهبری کند لحاظ شده است. البته قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به جهت رعایت چارچوب‌های سیاسی و حقوقی و اقتضائات بین‌المللی دربارهٔ چگونگی این رهبری سکوت کرده است. از این رو می‌بینیم که در اصل ۱۱۰ هیچ‌یک از وظایف و اختیارات رهبری جنبه فرامرزی ندارد. اتخاذ رویه سکوت و عدم تصریح در مورد ویژگی‌ها و اختیارات ولی فقیه بر اساس مبانی دینی حکومت اسلامی و مبنای امت - امامت صورت گرفته است؛ لذا دربارهٔ ولی فقیه شرط تابعیت نیز لحاظ نشده و قانون اساسی در این مورد ساکت است.

محدوده ماهوی ولایت فقیه

اما بحث اصلی در محدوده سوم یعنی محدوده ماهوی است. گاه ادعا می‌شود که «نهاد ولایت فقیه» یک تأسیس ویژه خارج از دولت است که برای تحقق بخشیدن به هدفی خاص، در زمان «غیبت» و در «جمهوری اسلامی ایران» جعل و وضع شده است. کارکرد فقیه، فقاقت و رسیدگی به امور دینی مردم است. فقیه براساس قانون



اساسی، وظیفه ولایت امر و امامت امت را بر عهده دارد؛ نه ولایت بر دولت و امور کشور. امت نیز بر اساس قانون اساسی، مسلمانان هم‌کیش هستند که در ایران زندگی می‌کنند؛ البته رسمیت با شیعیان است، پس امامت امت یعنی امامت شیعیان ساکن در ایران. در نتیجه، از میان همه شهروندان و اتباع کشور جمهوری اسلامی ایران، فقط هم‌دین‌های مسلمان و بالاخص شیعیان اثنی‌عشری و مخصوصاً مقلدین ولی فقیه هستند که مشمول تعریف امت شده و در حوزه اعمال دینی - معنوی خود تحت ولایت شرعی فقیه قرار می‌گیرند و در حوزه اعمال عرفی - دولتی - کشوری خود، همچون دیگر ایرانیان، تابع مدیریت کشور و تحت ولایت قانون هستند. به همین جهت، رهبری قانوناً هیچ ولایتی بر شهروندان کلیمی و مسیحی و اهل سنت و شیعیان غیرمقلد خود در ایران ندارد؛ زیرا اساساً عضو امت اسلام نیستند. (سایت روز آنالین، مقاله نگاهی حقوقی به مقام ولایت فقیه، امید ساعدی)

این موضوع در واقع به دو مسئله تقسیم می‌شود:

آیا ولایت فقیه ولایت بر مردم است یا ولایت بر دولت و حکومت؟

مقصود از امت فقط مسلمانان شیعه هستند یا دیگر افراد کشور را نیز شامل می‌شود؟

این تصور که ولایت فقیه موردنظر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ولایت بر مردم و امت است، نه ولایت بر کشور و نهادهای حکومتی، به استناد مطالب پیش‌رو و دلالی که گفته خواهد شد تصوری نادرست است. بیان اختیارات حکومتی ولی فقیه، مفهوم رهبری، مفهوم ولایت امر و مفهوم امامت امت، نادرستی تصور فوق را اثبات می‌نماید. باید اضافه کرد که اساساً «ولایت فقیه بر کشور» و «امامت امت» مفاهیمی جدای از یکدیگر نیستند؛ بلکه در هم تنیده و با هم مرتبط می‌باشند. در ادامه بحث به تبیین این مباحث می‌پردازیم.

۱. اختیارات قانونی ولی فقیه در حوزه حکومت

بر اساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و برخی قوانین عادی مصوب مجلس، ولی فقیه و رهبر اختیارات و صلاحیت‌های حکومتی فراوانی دارد. مقدمه قانون اساسی، طرح حکومت اسلامی بر پایه ولایت فقیه را هدف و انگیزه



قیام ملت ایران می‌داند و بیان می‌دارد که با پیروزی بزرگ ۲۲ بهمن طلیعه حکومت اسلامی - که خواست مردم مسلمان است - تحقق پیدا کرد.

در بخش دیگری از مقدمه تأکید شده است: «بر اساس ولایت امر و امامت مستمر، قانون اساسی زمینه تحقق رهبری فقیه جامع‌الشرایط... را آماده می‌کند تا ضامن عدم انحراف سازمان‌های مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشند.» این تعبیر به خوبی نشان‌دهنده وظیفه حکومتی ولی فقیه است.

در اصول مختلف قانون اساسی صلاحیت‌ها و اختیارات حاکمیتی ولی فقیه به تفصیل بیان شده است. بر اساس اصل ۵۷ قانون اساسی قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران زیر نظر ولایت امر و امامت امت اعمال می‌شوند. اصل پنجاه و هفتم مقرر می‌دارد: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت‌اند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند». این اصل علاوه بر اینکه بیان می‌دارد قوای کشور طبق اصول قانونی معین شده در قانون اساسی عمل می‌کنند، تصریح و تأکید دارد که این قوا زیر نظر ولی فقیه هستند.

نوع نظارت و چگونگی نظارت ولی فقیه بر این قوا نیز از اصول قانون اساسی قابل استخراج است. نقش نظارتی ولی فقیه در قوه مقننه به صورت تعیین فقهای شورای نگهبان (اصل ۹۱) است. شورای نگهبان رکن اصلی قوه مقننه در ایران است و بدون وجود آن، مجلس شورای اسلامی اعتبار قانونی ندارد. تمام موارد قانونگذاری در ایران تحت نظارت شورای نگهبان انجام می‌شود و عدم مغایرت مصوبات قانونی با شرع و قانون اساسی باید توسط این شورا تأیید گردد. همچنین تفسیر قانون اساسی بر عهده شورای نگهبان است. شورای نگهبان نظارت بر انتخابات مختلف مانند انتخابات مجلس خبرگان ریاست جمهوری، انتخابات مجلس شورای اسلامی و همه پرسی‌ها را نیز بر عهده دارد.

رهبری بر قوه مجریه نیز نظارت دارد. بر اساس اصل ۱۲۲ قانون اساسی رئیس جمهور در برابر رهبر مسئول است. همچنین بر اساس اصل ۱۳۰ رئیس جمهور استعفای خود را به رهبر تقدیم می‌کند و رهبر اختیار پذیرش یا عدم پذیرش استعفای او را دارد.



در مورد قوه قضاییه نیز انتخاب و تعیین رئیس قوه بر عهده رهبری است. بر اساس اصل ۱۵۷ قانون اساسی، «به منظور انجام مسئولیت‌های قوه قضاییه در کلیه امور قضایی و اداری و اجرایی، مقام رهبری یک نفر مجتهد عادل و آگاه به امور قضایی و مدیر و مدبر را برای مدت پنج سال به عنوان رئیس قوه قضاییه تعیین می‌نماید که عالی‌ترین مقام قوه قضاییه است.»

علاوه بر مواردی که رهبر بر سه قوه نظارت دارد، برخی صلاحیت‌ها و اختیارات حکومتی مستقیماً بر عهده اوست. اصل ۱۰۷ قانون اساسی مقرر می‌دارد که رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت. بر اساس اصل ۱۰۹ رهبر باید دارای ینش صحیح سیاسی و اجتماعی باشد؛ همچنین تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی را برای رهبری داشته باشد. بدیهی است کسی که فقط مسئولیت راهنمایی دینی و ارشاد امت را داشته باشد، برای نصیحت مردم و ارشاد آنان و صدور فتاوا و احکام دینی نیازی به اختیارات فوق ندارد؛ خصوصاً که در اصل ۱۰۹ بر قدرت کافی برای رهبری و مدیریت تأکید شده است.

رهبری بر اساس اصل ۱۱۳ عالی‌ترین مقام رسمی کشور است. بر اساس همان اصل و اصل ۶۰ اعمال قوه مجریه در برخی امور مستقیماً به رهبری مربوط است و به جز آن موارد، بقیه موارد بر عهده رئیس جمهور و وزرا می‌باشد. بر اساس اصل ۱۳۱ قانون اساسی «در صورت فوت، عزل، استعفا، غیبت یا بیماری بیش از دو ماه رئیس جمهور... معاون اول با موافقت رهبری اختیارات و مسئولیت‌های وی را بر عهده می‌گیرد... و در صورتی که رئیس جمهور معاون اول نداشته باشد، مقام رهبری فرد دیگری را به جای او منصوب می‌کند.» همان گونه که ملاحظه می‌شود، در این اصل، بر عهده گرفتن سمت اجرایی و جانشینی رئیس جمهور با موافقت رهبری یا با نصب فردی توسط رهبری صورت می‌گیرد. عمده وظایف و اختیارات حکومتی رهبری در اصل ۱۱۰ قانون اساسی بیان شده است.^[۳]

همچنین بر اساس اصول دیگر قانون اساسی، رهبر و ولی فقیه دارای مسئولیت‌های مستقیم حکومتی دیگری نیز می‌باشد؛ از جمله اینکه تعیین اعضای ثابت و متغیر مجمع تشخیص مصلحت نظام بر عهده رهبری است. همچنین وی دو نماینده در



شورای عالی امنیت ملی دارد و مصوبات شورای مذکور پس از تأیید مقام رهبری قابل اجراست. هنگام بازنگری قانون اساسی، موارد بازنگری، دستور بازنگری، انتخاب ده نفر از اعضای بازنگری، تأیید و امضای مصوبات بازنگری قبل از مراجعه به آرای عمومی نیز بر عهده رهبری است.

همچنین بر اساس اصل ۱۴۲، «دارایی رهبر، رئیس جمهور، معاونان رئیس جمهور، وزیران و همسر و فرزندان آنان، قبل و بعد از خدمت، توسط رئیس قوه قضاییه رسیدگی می‌شود که بر خلاف حق افزایش نیافته باشد.» همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، رهبر نیز در زمره مقامات حکومتی مشمول کنترل اموال شده است و اگر مقصود از ولایت بر امت، ولایت در افتا و صدور احکام شرعی و راهنمایی و ارشاد دینی مردم باشد، چه ضرورتی کنترل اموال مفتی و مرشد دینی مردم را - که هیچ منصب و قدرت سیاسی ندارد - توجیه می‌کند؟

مخالفان در مقابل اصول صریح و روشن قانون اساسی که اختیارات وسیع عملی و نظارتی برای رهبر و ولی فقیه بر ارکان حکومت و قوای کشور بیان کرده است، ناچار به توجیهات نامأنوسی شده‌اند؛ به طور مثال در مورد نظارت رهبری بر قوای سه‌گانه گفته‌اند: «قوای حاکم این شانس را دارند که از «نظرات» حکیمانه (و نه حاکمانه) ولی فقیه بهره‌مند بوده و از «دیده‌بانی و نظرانداختن» وی بر اعمال هر یک از این قوا، و در صورت لزوم، از «اظهار نظر و عقیده» شرعی او برخوردار باشند. البته بدیهی است که «نظر» از مقوله حکم، امر یا فرمان نیست» (همان).

در پاسخ باید بگوییم یکی از جلوه‌های کنترل قوای کشور، کنترل این سه قوه توسط رهبری است و این صرفاً به معنای نظر دادن و اظهار نظر رهبری در مورد عملکرد قوا نیست، بلکه نظارت بر قوا با استفاده از راهکارهای پیش‌بینی شده قانونی است. باید اضافه شود که ولی فقیه بر اساس اصل ۱۱۰، حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه‌گانه را بر عهده دارد. تنظیم روابط قوای مزبور، دائره وسیعی از اختیارات را شامل می‌شود.

ادعای دیگری که در همین رابطه مطرح می‌شود این است که «در قانون اساسی استثنائاً و بر خلاف اصل، برخی صلاحیت‌ها و اختیارات عمومی به ولی فقیه داده شده

است. پس باید تفسیر مضیق شود؛ چون خلاف اصل و استثناست!» (همان) در پاسخ می‌گوییم این اصل مورد اشاره چه اصلی است و در کجا بیان و اثبات شده است و آیا این همه اختیارات وسیع و صلاحیت‌های اجرایی و حکومتی خلاف اصل، قابل توجیه است؟

نکته جالب توجه در پاسخ به شبهات و چالش‌های موجود درباره اختیارات ولی فقیه این است که این شبهات گاهی در مقابل هم و خنثی‌کننده هم می‌شوند؛ یعنی در حالی که برخی از منتقدان و مخالفان ولایت فقیه، قرائتی از قانون اساسی ارائه می‌دهند که براساس آن، ولی فقیه باید دخالت بسیار کمی در مسائل اجتماعی و حکومتی داشته باشد، برخی دیگر، با استناد به اصول قانون اساسی، دادن اختیارات وسیع به ولی فقیه را نشانه دستوری بودن حکومت قلمداد می‌کنند و به زعم خود از استبدادی و دیکتاتوری بودن حکومت سخن بر زبان می‌رانند.^[۴]

دلیل دیگری که در خصوص نفی صلاحیت‌های قانونی و اختیارات حکومتی ولی فقیه گفته شده، این است که «رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است.» (قسمت اخیر اصل یکصد و هفتم) از این رو باید همچون سایر افراد مردم، مطیع قوانین «کشور» باشد. او هم مانند مردم تابع قانون است و تابع قانون مافوق قانون نمی‌شود.

در پاسخ باید گفت: بر اساس قانون اساسی همه افراد در برابر قانون مساوی‌اند. رهبر، رئیس جمهور، رئیس مجلس، وزراء، نمایندگان و همه کسانی که جزء قوای حاکم کشور هستند نیز در برابر قانون مساوی‌اند؛ ولی این موضوع ربطی به موضوع بحث ندارد. همه در برابر قانون مساوی‌اند؛ اما وظایف و اختیارات قانونی مساوی ندارند. به عبارت دیگر، در اینجا مغالطه‌ای صورت گرفته است و آن اینکه مساوی بودن در برابر قانون به معنای داشتن اختیارات و صلاحیت‌های یکسان دانسته شده است؛ در حالی که این دو از هم جدا هستند.

نکته دیگری که تفسیر انحصار صلاحیت ولی فقیه در ولایت بر امور شرعی مردم را مخدوش می‌سازد این است که اگر ولی فقیه تنها در امور شرعی و نصیحت و ارشاد دولت در امور کشور صلاحیت دارد، فرق او با بقیه فقها چیست؟ هر فقهی در این



محدوده صلاحیت دارد؛ پس ولی فقیه چه ویژگی‌هایی دارد که باید صلاحیت‌ها و اختیاراتش در قانون اساسی یک کشور بیاید؟ مگر مرشد و مفتی دینی بودن مردم نیاز به ذکر در قانون اساسی دارد؟ فقها از قرن‌ها پیش تا کنون این وظیفه را بر عهده داشته‌اند؛ درحالی که نه مردم این صلاحیت و وظیفه آنان را مستند به قوانین حکومت‌ها می‌دانند و نه قوانین اساسی جای بیان این امور است.

۲. لفظ «رهبری» و مفهوم آن

واژه «رهبر» و «رهبری» در موارد بسیاری از مقدمه و اصول قانون اساسی بر ولی فقیه اطلاق شده است؛ از جمله اصول ۱، ۲، ۶۰، ۹۱، ۱۱۳، تمام اصول فصل هشتم و... در واژه «رهبری» مفهوم مدیریت، ریاست و تدبیر امور نهفته است و به کار بردن آن در مورد ولی فقیه دلیل بر آن است که ولایت فقیه مقامی اجرایی، سیاسی و حکومتی است؛ نه فقط فقهی و شرعی.

تا آنجا که نگارنده در منابع و کتاب‌های حقوق اساسی و شروح آن جستجو کرده، هیچ پژوهشگر و صاحب نظری را نیافته است که رهبری و ولی فقیه را دارای اختیارات حکومتی تلقی نکرده باشد. در اینجا مجال پرداختن به عبارات و نظرات نویسندگان حقوق اساسی نیست، اما به عنوان نمونه یک شاهد را ذکر می‌کنیم. دکتر سیدمحمد هاشمی از اساتید و صاحب نظران حقوق عمومی در کتاب خود می‌نویسد: «در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مقام رهبری، ولایت و اشراف بر کل نهادهای سیاسی، اداری و قضایی جامعه را بر عهده دارد» (هاشمی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۴).

۳. مفهوم «ولایت امر» و «امامت امت»

مخالفان ولایت فقیه برای اثبات ادعاهای خود و تحدید قدرت ولایت فقیه، دچار مغالطه و شبهاتی در تفسیر عبارات و واژگان قانون اساسی شده‌اند. از جمله این مغالطات، تفسیر مفاهیم «ولایت امر» و «امامت امت» است. به طور مثال در این خصوص گفته شده است: «نکته حائز اهمیت این است که «امر» و «امر بر امت» یک فعل و واژه فقهی - اصولی است که احکام و آثار شرعی خاص خود را دارد. رهبر به عنوان ولی فقیه و امر و امام امت می‌تواند در این چارچوب کاملاً شرعی و دینی بر دینداران



«امر» کند و این امر ممکن است برای پیروان او به عنوان یک امر واجب شرعی تلقی شود. ولی فقیه خارج از این حدود امر و نهی شرعی — فقهی، «قانوناً» نمی تواند «هیچ» امری بر شهروندان ایران، که الزاماً عضو امت اسلام او هم نیستند و فقط به تبعیت از قوانین ایران ملزم هستند، صادر کند. او فقط می تواند آنگونه که در فقه آمده است «امر شرعی» بکند و این امر صرفاً بر مؤمنین مکلف و مقلد او واجب الامتثال خواهد بود و توصیه های رهبر به دولت صرفاً ارشادی است.»

پیش از آن که به تبیین این مفاهیم و پاسخ این شبهه و مغالطه پردازیم ذکر دو نکته ضروری است. اولاً در تعبیر صورت گرفته در قانون اساسی ترکیب «ولایت امر» و «امامت امت» آمده است، نه «امر بر امت»! و این خود نوعی مغالطه در تفسیر قانون اساسی است. بنابراین باید عبارات و مفاهیم فوق تفسیر و معنا شود، نه عبارت ساختگی «امر بر امت».

ثانیاً این نوع نویسندگان و شبهه افکنان در ابتدای بحث ادعا می کنند که فارغ از مفاهیم و خصوصیات ولایت فقیه در فقه، به دنبال اثبات خصوصیات و اختیارات قانونی ولی فقیه هستند و بحثشان مبتنی بر داده های قانونی است، نه مطالب برگرفته از فقه؛ ولی از قاعده خود عدول می کنند و واژه ولایت امر را بر مفهوم فقهی خود حمل می کنند. ظاهراً هر جا باب میل ایشان است، در تفسیر واژه ها به فقه مراجعه می کنند و هر جا باب میلشان نیست، نص قانون ملاک می شود! از این رو اگر بخواهیم مفاهیم متخذ در قانون اساسی را در فقه معنا کنیم، مفهوم ولایت فقیه را هم باید در فقه جستجو کنیم نه در متن قانون. در واقع برای تفسیر اصطلاحات و مفاهیم فقهی و دینی قانون اساسی گریزی از مراجعه به منابع دینی نیست. اصولاً برای تفسیر صحیح هر قانون و اصطلاحات به کاررفته در آن باید به خاستگاه اصطلاح مزبور مراجعه کرد. از آنجا که بسیاری از اصطلاحات به کار رفته در قانون اساسی ایران، مانند «ولایت امر»، «امامت امت» و «ولایت فقیه» از فقه امامیه نشأت گرفته است قهراً باید برای تبیین صحیح آن به فقه امامیه و منابع دینی رجوع کنیم.

اصطلاح «ولایت امر» که برگرفته از آیه ۵۹ سوره نساء است،^[۵] مرکب از دو واژه «ولایت» و «امر» است که هر یک مفهوم و ابعاد خاص خود را دارد. «ولایت» به معنای اولویت و شایستگی برای تدبیر امور دیگران و «ولی» به معنای کسی است که



به تدبیر امور دیگران می‌پردازد و از سایرین برای اعمال ولایت سزاوارتر و شایسته‌تر است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۱۶).

«ولایت» در ادبیات دینی از منظرهای متعدد به انواع مختلفی تقسیم می‌شود (ارسطا، ۱۳۸۹، صص ۲۹-۳۰). به طور نمونه، ولایت را می‌توان به ولایت تکوینی، ولایت بر تشریع و ولایت در تشریع تقسیم کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۳). در ولایت تکوینی که ناظر بر تکوین و خلقت است، رابطه حقیقی و تخلف‌ناپذیری بین دو طرف ولایت وجود دارد؛ از جمله مصادیق ولایت تکوینی، ولایت خداوند برای تصرف در مخلوقات و نیز ولایت انسان بر قوای نفسانی و درونی خود است که به محض اراده، فعل اراده شده محقق می‌شود (همان). ولایت بر تشریع به معنای ولایت در قانونگذاری و تشریع احکام و نیز حق تدوین و تنظیم قواعد و مقررات لازم برای زندگی فردی و اجتماعی است که بر اساس ادله، تنها خداوند ولایت تشریعی و حق تعیین قواعد و مقررات برای زندگی بشر را داراست.

نوع سوم ولایت، ولایت در تشریع است؛ به این معنا که بر اساس شریعت اسلامی، گروهی بر اساس فرمان‌ها و دستورات الهی حق سرپرستی دارند. این نوع از ولایت به دو نوع قابل تقسیم است؛ «ولایت بر محجوران» و دیگری «ولایت بر جامعه خردمندان».^[۶]

واژه «امر» نیز در لغت به دو معنا آمده است: یکی شأن، کار و چیز که جمع آن «امور» می‌شود و معنای دوم، دستور و فرمان که جمع آن «اوامر» می‌باشد. آیه شریفه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (در کارها با آنان مشورت کن؛ آل عمران: ۱۵۹) در معنای اول و «قل امر ربی بالقسط» (پروردگارم به میانه‌روی فرمان داده است؛ اعراف: ۲۹) در معنای دوم به کار رفته است. (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۰۹ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۸) واژه امر در آیه ۵۹ سوره مبارکه نسا در ترکیب «وَأُولِي الْأَمْرِ» و نیز «ولی امر» ممکن است به سه معنا به کار رفته باشد که هر سه معنا با مفهوم حکومتی ولی امر تناسب دارد:



۱. «امر» به معنای «فرمان و دستور»: در این صورت اولوالامر کسانی هستند که فرمان می‌دهند و دیگران از ایشان اطاعت می‌کنند. در این صورت ولی امر صاحب دستور است و برخلاف شبهه‌ای که مطرح می‌شود، در هیچ جای قانون اساسی نیامده که این دستور و امر فقط منحصر در امور شرعی است. حتی اگر بپذیریم این ولایت امر منحصر در امور شرعی است، از آنجاکه دائره امور شرعی بسیار گسترده است، تقریباً تمام موضوعات فردی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را شامل می‌شود.

۲. «امر» به معنای «کار و عمل»: بر اساس این معنا اولوالامر کسانی خواهند بود که کار مسلمانان به دست ایشان است و به همین مناسبت به امرا، کارگزاران نیز گفته می‌شود.

۳. «امر» به معنای «امارت و حکومت»: در این معنا، ولی امر یعنی حاکم و امیر. این معنا از دیگر معانی مناسب‌تر است. اطلاق واژه «امر» بر امارت و حکومت بدین سبب است که قوام و اساس آن بر «امر» است؛ فرمان راندن از سوی حاکم و فرمانبرداری از سوی مردم (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، صص ۱۵۸-۱۵۹).

از مباحث ارائه شده در این بخش می‌توان به این نتیجه رسید که ولایت فقیه از نوع ولایت تکوینی یا ولایت بر تشریع نیست؛ بلکه از نوع ولایت در تشریع است. البته در بحث از ولایت فقیه، ولایت بر جامعه خردمندان مد نظر است و نه سرپرستی محجوران. ولایت بر محجوران برای حفظ حقوق آنان تشریع شده است؛ اما ولایت فقیه برای اجرای احکام اسلامی و تأمین مصالح مادی و معنوی جامعه اسلامی است. بنابراین ولایت فقیه نه از نوع ولایت تکوینی است، نه از نوع ولایت بر تشریع و نه حتی ولایت در تشریع، به معنای ولایت بر محجوران؛ بلکه ولایت مدیریتی بر جامعه اسلامی است که به منظور اجرای احکام و تحقق ارزش‌های دینی و شکوفا ساختن استعدادهای افراد جامعه صورت می‌پذیرد (عبدالله جوادی آملی، پیشین، صص ۱۲۷-۱۲۹).

عبارت «امامت امت» نیز از دو واژه امامت و امت تشکیل شده است. «امامت» به معنای رهبری است. مرحوم شهید بهشتی در توضیح اصل ۱۰۷ قانون اساسی و در پاسخ به سؤال درباره مفهوم رهبری فرموده است: «امامت همان رهبری است که در اصل پنجم تحت عنوان امامت امت و در اینجا تحت عنوان رهبری آورده ایم...» (صورت مشروح مذاکرات بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، ص ۱۰۹۵).



واژه «امت» را در مبحث بعدی تحت عنوان گستره مفهوم امت بررسی می‌کنیم. نتیجه بخش اول این شد که با توجه به عناوینی چون ولایت امر، امامت امت و رهبری و نیز صلاحیت‌ها و اختیارات مصرّح حکومتی ولی فقیه در قانون اساسی، ولی فقیه یک مقام حکومتی است.

۴. گستره مفهوم «امت»

در تعریف لغوی امت گفته شده که امت هر جماعت و گروهی است که امری آنها را گرد هم آورد؛ خواه دین واحد، زمان واحد یا مکان واحد باشد (راغب اصفهانی، پیشین، ص ۸۵). بررسی مفهوم و مصادیق این واژه در کاربرهای مختلف آن نشان‌دهنده کاربرد این واژه در طیف‌ها و گستره‌های مختلفی است. آنچه در بحث ما اهمیت دارد کشف مقصود قانونگذار از مفهوم و گستره این واژه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است. در مورد گستره مصادیق این واژه می‌توانیم سه احتمال را فرض کنیم. در احتمال اول، امت به معنای امت اسلامی در کل جهان، در احتمال دوم، امت به معنای ملت ایران و در احتمال سوم امت به معنای طیفی از مردم ایران و بخشی از آنان، مانند مسلمانان ایران یا حتی شیعیان ایران می‌باشد.

در حقیقت، این سه فرض مبتنی بر تساوی گستره امت و ملت ایران، وسیع‌تر بودن گستره امت از ملت ایران و کوچک‌تر بودن گستره آن از ملت ایران است. اینک به بررسی کاربرد واژه امت در قانون اساسی می‌پردازیم.

واژه امت در مقدمه و اصول قانون اساسی به کار رفته است؛ اما در همه کاربردها به یک معنا نیست.^[۷] توجه به این نکته مهم است که منطقاً ضرورت ندارد الفاظ استفاده شده در متن واحد، در تمام موارد در یک معنا به کار رفته باشند. در قانون اساسی برخی واژگان مانند قانون، مقررات و دولت در یک معنا به کار نرفته است.

در مقدمه قانون اساسی چندین بار از واژه «امت» استفاده شده که غیر از یک مورد - که امت بر جامعه مسلمانان جهان منطبق گشته - در سایر موارد، امت به معنای جامعه سیاسی ایران و به تعبیر دیگر «ملت ایران» است. در متن قانون اساسی نیز واژه امت در اصول ۵، ۱۱، ۵۷، ۱۰۹ و ۱۷۷ قانون اساسی ذکر شده است. با توجه به قرائن روشن لفظی در اصل ۱۱ و ۱۰۹، واژه «امت» اشاره به امت اسلام دارد اما آنچه در این مقال محور بحث است، گستره مفهوم امت در عبارت «امامت امت» است که در

اصول ۵ و ۵۷ قانون اساسی دیده می‌شود. واژه امت در اصل ۱۷۷ نیز به همین دو اصل باز می‌گردد.

با توجه به سه فرض و احتمال پیش‌گفته در مفهوم و گستره واژه «امت»، فرض اول - که گسترده‌ترین احتمال و به معنای مسلمانان جهان و امت اسلامی است - در این دو اصل غیرمحمتمل می‌نماید؛ زیرا این دو اصل ناظر به نهادهای حکومتی و قوای حاکم در ایران است. قید «در جمهوری اسلامی ایران» در هر دو اصل به روشنی دلیل بر این موضوع است.

فرض سوم نیز به دلایلی مردود است؛ زیرا اولاً شاهد و قرینه‌ای بر آن در متن این اصول وجود ندارد و ما هیچ دلیلی بر اینکه مفهوم امت را در این دو اصل، محدودتر از ملت ایران فرض کنیم نداریم. ثانیاً قرینه‌ای وجود دارد که عکس آن را ثابت می‌کند و آن اینکه این دو اصل در خصوص حاکمیت و نهادهای حکومتی و قوای کشور می‌باشد و این اصل حقوقی مورد پذیرش است که حاکمیت در یک کشور بر تمام جمعیت و ساکنان آن کشور اعمال می‌شود و قابل تجزیه و تبعیض نیست. علاوه بر آنکه در مباحث گذشته اثبات شد که واژه «ولایت امر» و «امامت» به معنای رهبری سیاسی در جامعه است.

ثالثاً چنانچه فرض سوم مفهوم امت در این دو اصل مقصود باشد و قانونگذار قصد داشته است ولایت در افتا و صدور احکام شرعی بر مسلمانان یا شیعیان در ایران را برای ولی فقیه بیان نماید، این سؤال مطرح می‌شود که اگر ولی فقیه صرفاً ولی و رهبر دینی مردم مسلمان یا شیعه در ایران است، چه نسبتی میان ولی فقیه و دیگر فقها وجود دارد؟ و چرا صلاحیت او در قانون اساسی - که یک سند سیاسی و حقوقی است - ذکر شده، اما به ولایت و صلاحیت دیگر فقها در صدور احکام شرعی اشاره نشده است؟

با توجه به مباحث گفته شده می‌توان نتیجه گرفت که مقصود از امت در اصل ۵ و ۵۷ قانون اساسی، فرض و احتمال دوم یعنی «ملت ایران» است. شاهی که می‌توان برای صحت این مطلب ارائه کرد، علاوه بر نکات پیش‌گفته، بررسی مشروح مذاکرات قانون اساسی است. در مشروح مذاکرات بررسی قانون اساسی، واژه امت در موارد بسیار زیادی به معنای «ملت ایران» - که اکثریت قاطع آنها مسلمانان و پیرو رهبر دینی یعنی





امام خمینی بوده‌اند - به کار رفته است. در مشروح مذاکرات مربوط به اصل ۱۰۷ قانون اساسی، نماینده اقلیت‌های مذهبی دربارهٔ رابطه ولایت امر و امامت امت با اقلیت‌های دینی کشور و اینکه آیا تمام تابعان جمهوری اسلامی مشمول رهبری خواهند بود یا خیر، سؤال کرد. رئیس مجلس در پاسخ او، «امامت امت» را به معنای «رهبری ملت» دانست و همه کسانی را که در زمره ملت ایران به شمار می‌روند مشمول این رهبری تلقی کرد (مشروح مذاکرات، پیشین، ۱۳۶۴، ج ۲- ۱۰۶۳ و ۱۰۹۴).

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث مطرح شده این نتایج حاصل می‌شود:

در مورد محدوده زمانی اعمال ولایت فقیه باید گفت که این موضوع در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران محدود به زمان غیبت معصوم شده است؛ اگرچه اعمال ولایت برای فقیه یا غیرفقیه از طرف معصوم و به نمایندگی از او در زمان حضور معصوم نیز امری ممکن است.

در مورد محدوده مکانی نیز اگرچه از جهت مبانی دینی ثبوتاً اعمال ولایت فقیه محدود به مکان نمی‌باشد، اما اثباتاً و به جهت اقتضائات حقوقی و سیاسی جهان امروز، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به صلاحیت‌ها و اختیارات داخلی ولی فقیه پرداخته و اختیارات و تکالیف برون مرزی وی را مطرح نکرده است.

«ولایت امر» و «امامت امت» به معنای رهبری و مسئولیت تعیین سیاست‌ها و خط‌مشی جامعه و حکومت ایران است و محدود به صدور فتاوی و احکام شرعی نیست. مفهوم و گستره «امت» در اصل ۵ و ۵۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در ترکیب «امامت امت» به معنای «ملت ایران» است.

با توجه به مفاهیم «ولایت امر»، «امامت امت»، «رهبری» و صلاحیت‌ها و اختیارات مصرح حکومتی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ولی فقیه بر نهادهای حکومتی و قوای حاکم در ایران ولایت دارد و رهبری او بر تمام گستره جمعیتی سرزمین ایران ثابت می‌باشد و محدود به بخشی از جمعیت ایران نیست.

پی‌نوشت‌ها

[۱] جهت اطلاع از تفصیل بحث مراجعه کنید به محمدتقی مصباح یزدی، مقاله «اختیارات ولی‌فقیه در خارج از مرزها»، مجله حکومت اسلامی، ش ۱ و محمدجواد لاریجانی، مقاله «حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۲.

[۲] اصل یازدهم: به حکم آیه کریمه ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ همه مسلمانان یک امت هستند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسامی قرار دهد و کوشش پیگیر به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد.

[۳] اصل ۱۱۰ قانون اساسی وظایف رهبری را این‌چنین برمی‌شمارد:

۱. تعیین سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام؛
۲. نظارت بر حسن اجرای سیاست‌های کلی نظام؛
۳. فرمان همه‌پرسی؛
۴. فرماندهی کل نیروهای مسلح؛
۵. اعلام جنگ و صلح و بسیج نیروها؛
۶. نصب و عزل و قبول استعفای:
الف) فقهای شورای نگهبان
ب) عالی‌ترین مقام قوه قضاییه
ج) رئیس سازمان صدا و سیما
د) رئیس ستاد مشترک.
ه) فرمانده کل سپاه پاسداران انقلاب اسلامی
و) فرماندهان عالی نیروهای نظامی و انتظامی
۷. حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه‌گانه





۸. حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست، از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام؛

۹. امضای حکم ریاست جمهوری پس از انتخاب مردم؛

۱۰. عزل رئیس جمهور با در نظر گرفتن مصالح کشور پس از حکم دیوان عالی کشور به تخلف وی از وظایف قانونی، یا رأی مجلس شورای اسلامی به عدم کفایت وی بر اساس اصل هشتاد و نهم؛
۱۱. عفو یا تخفیف مجازات محکومین در حدود موازین اسلامی پس از پیشنهاد رئیس قوه قضاییه.

[۴] لازم به ذکر است که اختیارات داده شده به ولی فقیه در جمهوری اسلامی ایران، اختیارات و صلاحیت‌های غیرمتعارف و نامعقولی به شمار نمی‌آید و به طور معمول تمام رؤسای حکومت‌ها از این صلاحیت‌ها و اختیارات برخوردارند؛ با این تفاوت که در برخی نظام‌های سیاسی، رئیس جمهور بالاترین مقام حکومتی قلمداد شده است. برای بررسی بیشتر به صلاحیت‌ها و اختیارات رئیس جمهور در آمریکا و فرانسه مراجعه شود.

[۵] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾

[۶] آیه ۲۸۲ بقره ﴿.... فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ...﴾ بیانگر ولایت بر محجوران و آیه ۵۵ مائده ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ بیانگر ولایت بر جامعه خردمندان است.

[۷] جهت مطالعه بیشتر به مقاله «مفهوم امت در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران» نوشته محمدجواد ارسطاء، (مجله دانش حقوق عمومی، شماره ۹) مراجعه شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ارسطو، محمد جواد، *نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۲. ———، *مفهوم امت در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، مجله دانش حقوق عمومی، شماره ۹.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *ولایت فقیه (ولایت فقاها و عدالت)*، چاپ چهاردهم، قم: اسراء، ۱۳۹۱.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۵. ساعدی، امید، *نگاهی حقوقی به مقام ولایت فقیه*، پایگاه الکترونیکی روز آنلاین، به نشانی: www.roozonline.com.
۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق رضا ستوده، تهران: فراهانی، ۱۳۶۰.
۷. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۸. کعبی، عباس، *تحلیل مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر اصول قانون اساسی*، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان، ۱۳۹۴.
۹. لاریجانی، محمدجواد، *حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی*، مجله حکومت اسلامی، شماره ۲.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها*، مجله حکومت اسلامی، شماره ۱.
۱۱. منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الحکومه الاسلامیه*، قم:



تفکر، ۱۴۰۹ق.

۱۲. موسوی خمینی، سید روح‌الله، *کتاب‌البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۲۱ق.

۱۳. هاشمی، سید محمد، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، چاپ‌نهم، تهران: میزان، ۱۳۸۸.

۱۴. —، *صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.



ولایت فقیه در اندیشه آیت الله طالقانی رحمته الله علیه

ابوالحسن بکتاش*

چکیده

آیت الله سید محمود طالقانی رحمته الله علیه به عنوان یکی از شخصیت‌های مذهبی — سیاسی، نقش برجسته‌ای در پیروزی انقلاب اسلامی داشتند. ایشان بنابر تفکر توحیدی خویش، بر این باور بودند که حاکمیت، تنها از آن خداست و هیچ انسانی بر انسان دیگر اولاً و بالذات حق سلطه و حاکمیت ندارد؛ اما این به معنای نفی حکومت و حاکمیت بالعرض در میان مردم نیست. ایشان با اذعان به ضرورت وجود حکومت و زمامداری جامعه، مخالف حکومت استبدادی و سیطره متفردانه بودند. به نظر ایشان، مجتهدان جامع الشرایط و علمای عادل برای اداره جامعه و نظارت بر آن از امام معصوم نیابت دارند؛ این نظارت در فرض امکان دخالت، تام و تمام است و از آن می‌توان با تعبیری چون «نظارت ولایی» یاد کرد.

کلید واژگان: حکومت و حاکمیت، ولایت فقیه، نظارت، شورا، انتخاب مردم.

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



بنابر فرمایش امام خمینی رحمته الله علیه آیت الله سید محمود طالقانی رحمته الله علیه مجاهدی عظیم الشان و برای اسلام به منزله حضرت ابوذر بودند. زبان گویای او چون شمشیر مالک اشتر بود. ایشان یک عمر را در جهاد و روشنگری و ارشاد گذراند. او یک شخصیتی بود که از حبسی به حبس و از رنجی به رنج دیگر در رفت و آمد بود و هیچ گاه در جهاد بزرگ خود سستی و سردی نداشت (امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۶۹، ج ۹، ص ۴۸۶). آیت الله طالقانی رحمته الله علیه به خاطر دارا بودن ویژگی های نیک اخلاقی چون خدوم و دلسوز بودن برای مردم و همین طور جایگاه و نقش برجسته در انقلاب اسلامی، محبوبیت زیادی در قلوب عامه مردم پیدا کرده بودند؛ از این رو، جریان های معارض انقلاب با سوءنیت او را پدر می خواندند و به دنبال مصادره شخصیت و اندیشه وی بودند. همین امر باعث شد تا اندیشه های ایشان بر مردم پوشیده بماند و زمینه برای انتساب های نادرست به ایشان فراهم شود.

ما در این نوشتار سعی کرده ایم که برخی از شبهات مطرح درباره اندیشه سیاسی ایشان را بررسی کرده و به آنها پاسخ دهیم.

مفهوم شناسی

۱. حکومت (Government) و دولت (State)

این دو واژه در گذشته و حال، در معانی متعددی به کار رفته اند که در برخی موارد مترادف و در پاره ای موارد نیز باهم متفاوت هستند. «دولت» در اصطلاح امروز، عبارت است از اجتماع انسان هایی که در سرزمین خاصی ساکن اند و دارای حکومتی هستند که آنها را اداره می کند. طبق این تعریف، دولت، مجموعه ای است که از چهار عنصر جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت شکل یافته است؛ بنابر این تعریف، حکومت مترادف با دولت نیست، بلکه بخشی از آن است.

حکومت، به عنوان یکی از عناصر چهارگانه تشکیل دهنده دولت، عبارت است از مجموعه نهادهایی که در پیوند و ارتباط تعریف شده با یکدیگر، بر اجتماع انسانی ساکن در یک سرزمین مشخص، اعمال حکومت می کنند. بنابراین مراد از دولت کشور های مختلف چیزی فراتر از حکومت آنهاست.



البته اگر دولت را «قدرت سیاسی سازمان یافته‌ای که امر و نهی می‌کند» تعریف کنیم، این واژه مترادف و هم‌معنا با حکومت خواهد شد. بر مبنای این تعریف، دولت به قوه مجریه و هیئت وزیران که اجرای قانون را بر عهده دارند منحصر نمی‌شود؛ بلکه سایر قوای موجود در قدرت سیاسی، نظیر قوه مقننه، قضائیه، قوای نظامی و انتظامی را نیز شامل می‌شود (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۹). طبق این تعریف، حکومت و دولت به مجموعه‌ای متشکل از برنامه‌ریزان و مجریانی گفته می‌شود که امور جامعه را سامان‌دهی می‌کنند. نکته بسیار مهمی که نباید از آن غافل شد، این است که دولت و حکومت متناسب با جامعه خود هستند؛ یعنی هرچه جامعه از نظر اجتماعی پیچیده‌تر و از نظر ارتباطات گسترده‌تر باشد، دولت و حکومت هم گسترده‌تر و پیچیده‌تر خواهد شد.

۲. حاکمیت

همان‌گونه که اشاره کردیم، حاکمیت یکی از عناصر دولت و بالاترین قدرت تصمیم‌گیری و اجرایی یک ملت و کشور به‌شمار می‌رود (اراکی، ۱۳۹۲، ص ۶۳). اینکه در معارف توحیدی گفته می‌شود حاکمیت بالذات از آن خداست، به این معنی است که خداوند عالی‌ترین قدرت تصمیم‌گیری است و بالاتر از آن قدرتی نیست.

۳. ولایت فقیه

واژه «ولایت» در معانی گوناگونی به کار رفته است؛ از جمله قرب و پیوستگی دو چیز، تصدی و صاحب‌اختیاری، سرپرستی، نصرت و یاری یا حب و دوستی (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ۸۳۷). از میان این معانی متعدد، آنچه با موضوع بحث ما تناسب دارد، ولایت به معنای تصدی و صاحب‌اختیاری است. با توجه به این معنا، ولایت فقیه، همان زمامداری فقیه عادل و باکفایت است که تصدی یا سرپرستی اداره و تدبیر جامعه را بر عهده دارد.

حکومت در اندیشه آیت الله طالقانی (علیه السلام)

برخی ادعا کرده‌اند که آیت‌الله طالقانی (علیه السلام) از اطلاق عنوان «حکومت» به نظام اسلامی پرهیز می‌کرد؛ چراکه حکومت به معنای حاکمیت عده‌ای بر عده دیگر است، اما در اسلام حاکمیت جز برای خدا که خالق همه مردم است، نمی‌باشد و همه مردم بنده او هستند (میرموسوی، ۱۳۹۵، ص ۲۲). طبق این ادعا، ایشان قائل به حکومت در اسلام نبودند.



نکته اساسی این است که نگرش و آرای آیت‌الله طالقانی رحمته الله را باید با مبانی فکری ایشان شناخت؛ به خصوص آرای مربوط به حکومت که ریشه در بنیادهای فکری دارد. آیت‌الله طالقانی رحمته الله طبق تفکر توحیدی معتقد بودند که حاکمیت تنها از آن خداست و هیچ انسانی، اولاً و بالذات، حق سلطه و حاکمیت بر انسان‌های دیگر را ندارد (طالقانی، ۱۳۵۸، ص ۶۴). اما نباید از این سخن تفکر آنارشیستی، یعنی نفی اصل حکومت و اعتقاد به بی‌حکومتی را برداشت کرد؛ چون اصل وجود حکومت به معنای زمامداری، طبق براهین عقلی و شرعی، امری ضروری است و نمی‌توان منکر آن شد. چنان که آیت‌الله طالقانی رحمته الله نیز تصریح کرده‌اند: «قوام اجتماع وابسته به حکومت است» (طالقانی، ۱۳۳۴، ص ۲۸).

پس می‌توان گفت که ایشان حکومت و سیطره متفردانه یا حکومت عده‌ای به عنوان طبقه را نفی کرده‌اند، نه اصل زمامداری و اداره جامعه را؛ چراکه بنا بر حکم عقل مورد نیاز اجتماع بوده و وجود آن ضروری است. چنان که حضرت علی علیه السلام درباره برداشت‌های نادرست از آیه **﴿لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾** فرموده است: «نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ...» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰)؛ آری! درست است، فرمانی جز فرمان خدا نیست، ولی اینها می‌گویند حکومت جز برای خدا نیست؛ درحالی که مردم به حاکم نیازمندند. آیت‌الله طالقانی رحمته الله حاکمیت به معنای تفوق و برتری متفردانه یک انسان یا یک طبقه بر دیگران را نپذیرفته و آن را نفی کرده‌اند، به این دلیل که همه مردم بنده خدا هستند و این بندگی با پذیرش حکومت متفردانه یک انسان بر دیگران مغایرت دارد. ایشان هم‌چنین حکومت به عنوان نماینده طبقه و قشر حاکم را نفی کرده و فرموده‌اند: «در نظام اجتماعی اسلام، طبقه‌ای به عنوان قشر حاکم، آن هم وابسته و همدست باطل‌خورها نیست... از نظر اسلام حکومت از آن شریعت الهی است که مظهر اراده و حاکمیت خداوند می‌باشد. پیدایی طبقه‌ای به عنوان حاکم، نه از جانب خداوند و نه مصوب آئین اوست» (طالقانی، ۱۳۴۵، ج ۲، ص ۷۶).



این سخن ناظر به یک جامعه توحیدی است که همه در آن با حفظ مراتب معرفتی، بنده خدا و تحت سیطره حاکمیت ربوبی خدا هستند و یک مقصد، یعنی عبودیت خداوند را دنبال می کنند و این نافی زمامداری جامعه نیست. اساساً در جامعه توحیدی، طبقه حاکم به معنای طبقه فرادست و طبقه محکوم به معنای طبقه فرودست معنا ندارد؛ بلکه این عناوین اصطلاح‌های مارکسیستی و مربوط به جامعه سرمایه‌داری است. در جامعه توحیدی اسلام، ملاک فضیلت و برتری، معرفت و تقوای افراد است که شایستگی زمامداری جامعه را هم در پی دارد.

ایشان بحث خود را در موضوع حکومت از توحید آغاز کرده‌اند. در باور ایشان، توحید تنها یک عقیده قلبی و درونی یا یک بحث فلسفی و کلامی نیست که چون با دلیل و برهان اثبات شد در گنجینه کتب بایگانی شود؛ بلکه حقیقتی است که باید فکر و عمل را متحول کند و سیر زندگی و خط مشی اجتماعی را تغییر دهد (طالقانی، [بی‌تا]، ص ۲۹). آیت‌الله طالقانی (علیه السلام) معتقد بودند که باور به یگانگی و پرستش خداوند مانع از بروز استبداد در هر زمانی می‌شود؛ به همین خاطر، ضمن بحث درباره توحید ذات و توحید عبادت، به بحث توحید قیومیت و نظامات و قوانین نیز پرداخته‌اند. ایشان در مقدمه‌ای که بر کتاب تنبیه الامة نائینی نگاشته، چنین آورده‌اند:

چنانکه اراده خداوند در سراسر جهان حکومت دارد، در اختیار و اراده و اجتماع انسانی هم که جزء ناچیزی از جهان است، باید حاکم باشد و حکومت تنها برای خداوند است، *إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ*، و این اراده برای بشر به صورت قانون و نظامات درآمده و در مرتبه بعد، کسانی حاکم به حق و ولی مطلق‌اند که اراده و فکر و قوای درونی آنان یکسره تسلیم این قوانین باشند که پیامبران و امامان هستند و در مرتبه بعد از آن، ما شیعیان معتقدیم که کار اجتماع به دست علمای عادل و عدول مؤمنین است که هم عالم به اصول و فروع دین‌اند و هم خود محکوم ملکه عدالت‌اند و اینجا نوبت به انتخاب و تعیین مردم می‌رسد (طالقانی، ۱۳۳۴، ص ۱۴ و ۱۵).

ولایت فقیه در اندیشه آیت‌الله طالقانی (علیه السلام)

برخی ادعا کرده‌اند که ولایت فقیه در اندیشه آیت‌الله طالقانی (علیه السلام) جایی نداشته است (یوسفی اشکوری، ۹۲/۶/۲۲)؛ درحالی که ایشان درباره حکومت در دوران غیبت معصوم



معتقد بودند: «کار اجتماع به دست علمای عادل و عدول مؤمنین است که هم عالم به اصول و فروع دین اند و هم خود محکوم ملکه عدالت اند» (طالقانی، ۱۳۳۴، ص ۱۵). حتی اگر نظر ایشان را درباره تصدی گری علمای عادل، معطوف به امور حسبیه بدانیم، نمی توانیم بگوییم که ایشان به بسط ید فقیه اعتقادی نداشته اند؛ زیرا با تعریفی که از امور حسبیه ارائه داده، این ابهام را برطرف کرده و گفته اند: «مجتهدان جامع الشرایط از امام معصوم علیه السلام نیابت دارند و قدر مسلم این نیابت در امور حسبیه است» (همان، ص ۲۷).

در نظر ایشان، این نیابت در حد ولایت بر صغار و مجانین و تصرف در اموال بی صاحب و اوقاف مجهول التولیه و صرف آن موارد محدود نمی شود؛ زیرا در ادامه می خوانیم: «مواردی چون نظم و حقوق عمومی از اکمل و اوضاع موارد حسبیه است، پس نیابت علما در این موارد مسلم و وجوب اقامه این، از وظایف حتمی است (همان). این مطلب در واقع همان نیابت و ولایت فقیه از جانب معصوم است که آیت الله طالقانی رحمته الله به شیوه و بیان خود مطرح نموده است؛ گرچه امروزه برخی به دنبال این هستند که در اذهان مردم این موضوع را جا بیندازند که ایشان خواهان نظام شورایی بودند، ولایت فقیه در اندیشه او جایی نداشت یا اینکه مخالف اصل ولایت فقیه بودند و به آن رأی ندادند (میرموسوی، ۹۵، ص ۲۲). درحالی که آن فقید پیش از طرح اصل ولایت فقیه در مجلس خبرگان، رحلت نمودند و در مشروح مذاکرات آن مجلس نیز هیچ مطلبی دال بر مخالفت ایشان طرح نشد. آیت الله طالقانی رحمته الله در تاریخ ۱۳۵۸/۶/۱۹ رحلت فرمودند و اصل ولایت فقیه در جلسه روز ۱۳۵۸/۶/۲۱ مطرح گشت و موضوع دستور جلسه قرار گرفت. بنابراین به نظر می رسد که ادعای مخالفت ایشان با اصل ولایت فقیه و رأی ندادن به آن، مطابق با واقع نباشد؛ زیرا مشروح مذاکرات و اظهارات موافقین و مخالفین به عنوان سند، انتشار یافته و جایی برای این ادعاها و انتسابها باقی نگذاشته است.

طرح این گونه ادعاهای بدون دلیل، نشان از این دارد که برخی به دنبال القای این ذهنیت هستند که راه آیت الله طالقانی رحمته الله از راه امام خمینی رحمته الله جدا بوده است؛ درحالی که نظر ایشان نسبت به امام رحمته الله، چون نظر مرید نسبت به مرادش بود و چنین اظهار می داشتند که من هر آنچه را که امام بگویند تابع هستم (عباس شیبانی، ۱۳۸۰، ص ۲). همچنین با اخلاص تمام چنین می گفتند: «این مخلص همیشه سعی کرده ام



که مشی من از مشی این شخصیت بزرگ و افتخار قرن و اسلام خارج نباشد» (ملائی توانی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹).

بنابراین نمی‌توان آن مرحوم را چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ سلوک عملی، از رهبر و ولی فقیه زمانش، یعنی امام خمینی (علیه السلام) جدا کرد؛ اگرچه ایشان به جنبه و بُعد مردمی بودن انقلاب و نظام اسلامی تأکید بیشتری داشتند و دیگر یاران امام به مشروعیت بخشی دولت که ناشی از ولایت فقیه بود. اساساً ایشان بیشتر نگران این بود که انقلاب با عدم دخالت و نقش آفرینی مردم مورد تهدید قرار گیرد، ولی دیگر یاران امام نگران تکرار شکست انقلاب مشروطه در انقلاب اسلامی بودند؛ لذا برای صیانت از انقلاب درباره موضوع ولایت فقیه اصرار و پی گیری بیشتری از خود نشان می‌دادند. در نتیجه باید گفت که در خصوص اعتقاد آیت الله طالقانی (علیه السلام) به اصل ولایت فقیه تردیدی وجود ندارد؛ چون طبق دیدگاه ایشان، مخالفت با رهبری و شخص امام مخالفت با دین اسلام بوده است (طالقانی، ۱۳۵۸/۲/۱، ص ۴ و ۷). یعنی ایشان برای امام خمینی (علیه السلام) جایگاه و مرتبت الهی و سیاسی قائل بودند که مخالفت با او را مخالفت با دین اسلام می‌دانستند؛ زیرا اگر امام را صرفاً مرجع دینی می‌دانستند، می‌توانستند بگویند من هم مجتهد هستم و نظر خودم را دارم.

ایشان در جای دیگری تصریح کرده‌اند: «حکومت به خدا، پیامبر و امامان تعلق دارد. پس از امام، مجتهد و سپس توده‌های مسلمان هستند که همگی دارای قدرت اجرای قوانین می‌باشند» (طالقانی، ۱۳۴۳، ص ۶۵ و ۶۶). آن مرحوم، فقیه را از جانب خداوند برای اجرای قوانین الهی مأذون می‌دانستند، نه فقط در امور حسبیه، چون سخن از «قدرت اجرای قوانین الهی» است و از این تعبیر بر نمی‌آید که فقیه فقط در امور محدود و انگشت شمار امور حسبیه مختار باشد. بدون تردید، ایشان دامنه امور حسبیه را وسیع می‌دانستند، به گونه‌ای که نظام اجتماع را هم در بر می‌گرفت. ایشان این اختیارات را وظیفه نواب عام یعنی فقهای عادل بر شمرده‌اند که در صورت امکان می‌توانند مستقلاً دخالت کنند و در صورت عدم امکان، نوبت به عدول مؤمنین می‌رسد (طالقانی، ۱۳۳۴، ص ۱۱۷ و ۱۱۸). البته ایشان منتهای احتیاط و حد اعلاى آن را دخالت یا اذن مجتهدین دانسته‌اند (همان).



نهایت سخن این است که ایشان در اجرای قوانین الهی و تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی، برای انتخاب مردم اهمیت زیادی قائل بودند و برخلاف لیبرال‌ها مخالفتی با ولایت و زمامداری فقیه نداشتند. ایشان در تعیین مصداق ولایت فقیه، علاوه بر صلاحیت و برخورداری از علم و عدالت، انتخاب مردم را هم شرط می‌دانستند؛ چنانکه در جایی آورده‌اند: «کار اجتماع به دست علمای عادل و عدول مؤمنین است که هم عالم به اصول و فروع دین هستند و هم خود محکوم ملکه عدالت‌اند و اینجا نوبت به انتخاب مردم و تعیین مردم می‌رسد» (طالقانی، ۱۳۳۴، ص ۱۴ و ۱۵).

حدود و اختیارات فقیه در حوزه حکومت

شبهه دیگری که درباره دیدگاه آیت‌الله طالقانی رحمته‌الله مطرح می‌شود، در خصوص حدود و اختیارات فقیه در حوزه حکومت است. برخی چنین مطرح کرده‌اند که ایشان گستره اقتدار فقیه را محدود به نظارت دانسته و تصریح کرده‌اند: «نه من و نه آیت‌الله خمینی، هیچ‌کدام، دنبال صدرات و وزارت نیستیم، ما فقط نظارت می‌خواهیم» (میرموسوی، ۱۳۹۵، ص ۲۲). همچنین آیت‌الله طالقانی رحمته‌الله در کتاب *پرتوی از قرآن* آورده‌اند: «امام وظیفه اسلامی مسئولیت و نظارت را بر اجرا دارد. پیدایی طبقه‌ای به عنوان حاکم نه از جانب خداوند و نه مصوب آیین اوست» (طالقانی، ۱۳۴۵، ج ۲، ص ۷۶). باید توجه داشت که نظارت بر سه گونه قابل فرض است:

۱. نظارت استطلاعی: در این شیوه نظارت، ناظر ضمن برکناری کامل از اجراء، بر عمل مجریان و تطابق آن با قوانین و چارچوب‌های تعیین شده نظارت دارد.

۲. نظارت استصوابی: ناظر علاوه بر برخورداری از حق ناظر اطلاعی، وظیفه احراز تطابق عمل مجری با قانون را بر عهده دارد و خود در این مورد به صورت یک قاضی عمل می‌کند.

۳. نظارت ولایی: اگرچه در این شیوه واژه نظارت به کار رفته، ولی فی نفسه، در مقابل اجرای صرف قرار دارد. این نظارت در یک نظام اجتماعی، به عنوان جزء اصلی هدف سنجیده می‌شود و متأثر از اهداف و مقاصد خاص عینیت می‌یابد؛ یعنی در بستر مصالح نوعی و متأثر از اهداف و مقاصد اجتماعی انجام می‌پذیرد (حسینی قائم مقامی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۰ و ۲۰۱). لذا باید گفت این نظارت فقیه جامع‌الشرایط تام و تمام است و براساس آن، اگر در دولت کجی ببیند، آن را باز می‌دارد و اگر سر برتابد، آن را برکنار می‌نماید.

این نظارت همان نظارت ولایی است که رسمیت دولت به امضای اوست. این نوع نظارت به گونه‌ای است که فقیه جامع‌الشرایط را از تمامی اوضاع کشور آگاه می‌سازد و سه قوه حاکم بر مقدرات ملت، مخصوصاً قوه مجریه را تحت نظر مستقیم او قرار می‌دهد، این همان زعامت سیاسی رهبری است که در ید باکفایت ولی فقیه قرار دارد (معرفت، ۱۳۷۷، ص ۶۷).

با این توضیح، اولاً روشن می‌شود که معنا و مفهوم نظارت در کلام آیت الله طالقانی رحمته الله علیه و امام خمینی رحمته الله علیه این است که مجریان و متصدیان امور هر کدام مسئولیت خودشان را دارند و فقیه رأساً مجری اداره این امور نیست، بلکه برای انجام امور به صواب و درستی، نظارت تام و تمام دارد.

مبانی توحیدی امام خمینی رحمته الله علیه و نیز آیت الله طالقانی رحمته الله علیه همین نوع نظارت را می‌طلبد. توحید در حاکمیت که مبنای فکری امام خمینی رحمته الله علیه و آیت الله طالقانی رحمته الله علیه در عرصه سیاسی و اجتماعی است، حکومت من غیر عندالله را نفی می‌کند و آن را طاغوت می‌داند. پس چگونه ممکن است که ایشان قائل به واگذاری حکومت به حاکم غیرمأذون باشد و نیز اختیارات فقیه را در حد نظارت صرف یا اطلاع بدانند؟ تردیدی نیست که آیت الله طالقانی رحمته الله علیه اولاً داستان نظارت علمای مشروطه را از خاطر نبرده بودند که نظارتشان آن گونه شد که نباید می‌شد، ثانیاً ایشان درباره حکومت معتقد بودند: «کسانی حاکم به حق هستند که اراده و فکر و قوای درونی آنان یکسره تسلیم این قوانین باشند که همان پیامبران و امامان هستند و در مرتبه بعد از آن، ما شیعیان معتقدیم که کار اجتماع به دست علمای عادل و عدول مؤمنین است که هم عالم به اصول و فروع دین‌اند و هم خود محکوم ملکه عدالت‌اند» (طالقانی، ۱۳۳۴، ص ۱۴).

از تعبیر «حاکم به حق» معنای نظارت صرف یا اطلاع فقیه فهمیده نمی‌شود؛ مگر اینکه بگوییم این نظارت در صورت عدم امکان دخالت مستقل فقیه است که فقیه عادل به دیگران اذن حکومت می‌دهد و بر آنها نظارت دارد یا بگوییم در صورت عدم امکان دخالت فقیه عادل، این امور به عدول مؤمنین سپرده می‌شود. ولی در فرض امکان دخالت مستقل فقیه، منظور از تعبیر «نظارت» در کلام ایشان، همان نظارت ولایی است که با این معنا، دیگر نمی‌توانیم حکومت و زمامداری فقیه را نفی کنیم؛ چون این همان نظارتی است که با حکومت و زمامداری فقیه محقق می‌شود.



شورا در چارچوب حاکمیت دینی

تأکید آیت الله طالقانی در خصوص شورا و مباحث مربوط به آن را نیز باید بر مبنای فکری ایشان تحلیل کرد و بر همان مبنای توحیدی بازشناسی نمود. برخی ادعا کرده اند که آیت الله طالقانی رحمته الله علیه بر نظام شورایی موردنظر چپ مشروطه خواه اصرار داشتند (یوسفی اشکوری، ۱۳۹۲/۶/۱۲)؛ درحالی که شورا در اندیشه آیت الله طالقانی رحمته الله علیه طرح ایدئالی است که بر نگاه چپ گرایانه منطبق نمی شود.

نهاد شورا در اندیشه ایشان مبتنی بر توحید و در چارچوب حاکمیت دینی است، نه نظام شورایی موردنظر چپ و دیدگاه سوسیالیستی؛ چنانکه عدالت را در کلام یک اندیشمند دینی که ملتزم به مبانی توحیدی اسلام است، نمی توان با نگاه چپ تعریف کرد و به دلیل اینکه وی خواهان عدالت است، منتسب به گرایش چپ و تفکرات سوسیالیستی نمود.

ایشان در همان زمانه و عصر خویش، معتقد بودند که مشکل بزرگی که دین و ملت با آن مواجه شده اند، گسترش اصول مادی و مارکسیستی است (شیرخانی، ۱۳۸۱، ص ۸۵). حال چگونه ممکن است که دیدگاه ایشان مبتنی بر تفکرات چپ یا دیدگاه سوسیالیستی باشد؟

بنابراین شورای موردنظر آیت الله طالقانی رحمته الله علیه همچون عدالت، در نظام مبتنی بر تفکر توحیدی و حاکمیت خداوند، تعریف می شود؛ چنان که خود ایشان در خطبه آخرین نماز جمعه ای که اقامه نمودند، تصریح کردند: «صدها بار من گفتم که مسئله شورا از اساسی ترین مسائل اسلامی است» (طالقانی، ۱۳۵۸، ص ۲۹۵). همچنین در مقدمه ای که بر کتاب تنبیه الامّة مرحوم نائینی نوشتند، حیطه وظایف شورا را مصالح نوعیه عنوان کردند و قوانین و احکام الهی را از حیطه مسئولیت شورا خارج دانستند (طالقانی، ۱۳۳۴، ص ۹۰ و ۹۱).

بنابراین تأکید آیت الله طالقانی رحمته الله علیه بر موضوع شورا و انتخاب مردم و دخالت آنها در امور، منافاتی با مبحث ولایت فقیه ندارد؛ چنانکه امام خمینی رحمته الله علیه هم برای انتخاب و نقش مردم اهمیت زیادی قائل بودند و در عرصه عمل هم نشان دادند که اراده مردم است که کشور را اداره می کند. سیره عملی امام و هدایت ها و پشتیبانی مقتدرانه ایشان



بود که موجب شد موضوع انتخاب و دخالت اراده مردم در تعیین مقدرات کشور، در قانون و مهم‌تر از آن، در فرهنگ مردم نهادینه شود. تردیدی نیست که اصرار و تأکیدات امام خمینی رحمه الله باعث شد که مردم ما به خوبی بدانند که در اداره و تعیین مقدرات کشور، حق بلکه وظیفه دخالت دارند؛ چه در قالب شورا، چه در تعیین نماینده برای نهادهایی چون مجلس و چه انتخاب رئیس جمهور. آیت الله طالقانی رحمه الله برای مردم جایگاه و نقش تعیین‌کننده‌ای قائل بودند و همچون امام خمینی رحمه الله که فرمود: «امروز تمام ملت باید در سرنوشت خودشان دخالت کنند.» (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۳)، ایشان هم معتقد بودند: «سرنوشت مردم باید به دست خود مردم باشد و مردم باید خود بر مقدرات خود حاکم باشند» (طالقانی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۹). البته باید توجه داشت که این مطلب با حاکمیت دینی و الهی منافاتی ندارد؛ چون آیت الله طالقانی رحمه الله بر خلاف دیدگاه‌های سکولاریستی معتقد بود که اسلام دارای حکومت است و از نظر اسلام، حکومت از آن شریعت الهی است که مظهر اراده و حاکمیت خداوند می‌باشد (طالقانی، ۱۳۴۵، ج ۲، ص ۷۶).

در مجموع باید گفت این انتساب‌ها و شبهاتی که نسبت به اندیشه سیاسی آیت الله طالقانی رحمه الله مطرح شده است نه تنها از استناد درستی برخوردار نیستند بلکه حتی هیچ مناسبتی با مبنای تفکر ایشان ندارند و مبنای توحیدی و بنای اندیشه سیاسی آیت الله طالقانی رحمه الله که مبتنی بر تفکر توحیدی است، نافی چنین انتساب‌هایی است. متأسفانه رحلت زودهنگام ایشان در شرایطی که چند صباحی از پیروزی انقلاب نگذشته بود، باعث شد تا اندیشه‌ها و آرای سیاسی آن عالم ربانی درباره حکومت دینی، به خصوص ولایت ناگفته بماند و مردم از بهره‌مندی از اندیشه‌های ناب ایشان محروم شوند.



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. اراکی، محسن، *فقه نظام سیاسی اسلام*، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۹۲.
۲. حسینی قائم مقامی، سید عباس، *قدرت و مشروعیت*، تهران: سوره مهر، ۱۳۷۹.
۳. خمینی، روح الله، *کلمات قصار*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲.
۴. —، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۶۹.
۵. شبیانی، عباس، *یادنامه اباذر زمان*، روزنامه رسالت، شهریور ۱۳۸۰.
۶. شیرخانی، علی، *ثسورا و آزادی* (بحثی در اندیشه سیاسی آیت الله طالقانی (ره))، قم: آفتاب سبأ، ۱۳۸۱.
۷. طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۵.
۸. —، *از آزادی تا شهادت*، تهران: ابوذر، ۱۳۵۸.
۹. —، *توحید از نظر اسلام*، [بی جا]، پیام آزادی، [بی تا].
۱۰. —، *جهاد و شهادت*، [بی جا]، احسان، ۱۳۴۳.
۱۱. —، *روزنامه اطلاعات*، ۱۳۵۸ / ۲ / ۱.
۱۲. —، *مقدمه و توضیحات تنبیه الامة و تنزیه الملکة نائینی*، تهران: سهامی انتشار، ۱۳۳۴.
۱۳. معرفت، محمدهادی، *ولایت فقیه*، قم: التمهید، ۱۳۷۷.
۱۴. ملائی توانی، علیرضا، *زندگی نامه سیاسی آیت الله طالقانی*، قم: نی، ۱۳۸۸.
۱۵. میرموسوی، سید علی، *پدر طالقانی؛ اسوه نواندیشی و رواداری*، دو ماهنامه جامعه زنان انقلاب اسلامی، شماره شانزدهم، مرداد و شهریور ۱۳۹۵.
۱۶. نائینی، محمد حسین، *تنبیه الامة و تنزیه الملکة*، تهران: سهامی انتشار، ۱۳۳۴.
۱۷. واعظی، احمد، *حکومت اسلامی*، قم: دفتر تألیف و نشر متون درسی حوزه، ۱۳۸۰.
۱۸. یوسفی اشکوری، حسن، سایت جرس به نشانی: www.rahesabz.net، ۱۳۹۲/۶/۲۲.

بررسی مفهوم عرفان و سلوک معنوی در عرفان کیهانی (حلقه)

علیرضا صدری اقدام*

چکیده

به تازگی در ایران عرفانی ظهور یافته که می‌کوشد خود را اصیل و آسمانی جلوه دهد. بنیان‌گذار این عرفان‌واره، مدعی است که با شعور مرموز کیهانی و آگاهی جهان مادی ارتباط دارد و می‌تواند با مرتبط ساختن افراد به این شعور، شناخت و عرفان حقیقی را با تجربه‌ای غیرقابل انتقال، در اختیار دیگران قرار دهد گذاشته و انسان را به درک وحدت در گستره هستی برساند. در این نوشتار می‌کوشیم دیدگاه‌های عرفان حلقه (کیهانی) را تبیین و پس از بررسی، سلوک ادعا شده آن را در کسب معنویت، کمال و معرفت نقد کنیم. از این‌رو، با تأکید بر مکتوبات و آثار «محمدعلی طاهری» – مبدع «عرفان کیهانی» – خواهیم کرد. از داوری درباره انگیزه‌ها و مقاصد این جریان پرهیز شود.

کلید واژگان: عرفان کیهانی، سلوک معنوی، محمدعلی طاهری.

*. دکترای تخصصی کلام alireza18110@gmail.com

مقدمه

هزارچندگاهی در گوشه و کنار جامعه ایران، جریان‌هایی شبه‌معنوی پا به عرصه می‌گذارند که هر یک به فراخور خاستگاه، ماهیت وجودی و اهداف، ادعاهایی دارند که با آن مخاطب عام با آن در دام خود گرفتار می‌سازند؛ چرا که بررسی صحت و سقم هر ادعایی نیازمند تبیین صحیح باورهای آن براساس استنادها و راستی و آزمایی آنها با عقلانیت و حیانی است. در این میان، جریانی موسوم به «عرفان کیهانی» یا حلقه پدید آمده است که بنیان‌گذار آن با برگزاری کلاس‌ها و تربیت شاگرد و مستر، به ترویج و تبلیغ دیدگاه‌های خود پرداخته، با نوشتن کتابی با عنوان «عرفان کیهانی» اصولی برای تفکرات خود معرفی می‌کند. عرفان حلقه مدعی است، مرشد معنوی آن با شعور موجود در ماده که به «شعور کیهانی» شهرت یافته، مرتبط است و این توانایی را دارد که انسان‌ها را به این آگاهی برساند. از منظر عرفان حلقه، اتصال به شبکه شعور کیهانی، همان اکسیر اعظم و آب حیات است که همه رهپویان راه کمال و دلدادگان کوی حقیقت است. وی بر آن است که آگاهی و معرفت در گرو پیوستن به شعور کیهان بوده، آدمی از رهگذر آن، به گنج‌های درون راه می‌یابد و به اشراق می‌رسد. در آغاز سخن به چیستی و ویژگی‌های این نوع عرفان می‌پردازیم و با تکیه بر مستندات و متون عرضه شده از سوی ایشان، بستر مناسبی برای تحلیل ادعاها فراهم می‌آوریم.

عرفان کیهانی از زبان مبدع آن

مؤسس این فرقه محمدعلی طاهری است که پس از ادعای درمانگری با فرادمانی، اقدام به انتشار کتاب «عرفان کیهانی» کرد و در آن درمانگری را مقدمه شناخت خداوند و سیروسلوک خواند. وی عملاً به تبیین مواضع و دیدگاه‌های خود درباره چگونگی تکامل معنوی انسان پرداخت و با برپایی کلاس‌های فرادمانی و عرفان آن را در اختیار مخاطبان قرار داد.

براساس پندار طاهری، عرفان کیهانی، سیر و سلوکی است که به بررسی نظری و عملی عرفان نظری می‌پردازد (ر.ک: طاهری، ۱۳۸۸، ص ۴) و همه انسان‌ها با هر نژاد،



ملیت، دین، مذهب و عقاید شخصی، می‌توانند جنبه نظری آن را بپذیرند و جنبه عملی آن را تجربه و از آن استفاده کنند (ر.ک: همان). درحقیقت، همه انسان‌ها فارغ از اندیشه‌ای که دارند، می‌توانند عرفان را با روش پیشنهادی این فرقه بیازمایند. و در صراط مستقیم قرار گیرند (ر.ک: طاهری، ۱۳۸۷، ص ۸).

عرفان سهل الوصول و غیر انحصاری

طاهری بر این باور است که عرفان و ورود به قلمرو سلوک معنوی، در زمره مسائل بسیار پیچیده و دشوار است؛ ازاین‌رو، عرفان مسیری دست‌نیافتنی و عبورناپذیر است، پس، چارچوب عرفان عرفای ایران را برای همگان دور از دسترس می‌داند و مدعی است که عرفان کیهانی می‌تواند عرفانی ساده و همه‌فهم را به جامعه عرضه کند تا مشتاقان کوی حقیقت به‌سادگی و با سهولت، مسائل عرفانی را درک کند و بدون استفاده از روش و تکنیکی خاص به اشراق و شهود دست یابند. به بیان دیگر، گناه دشواری میراث عرفانی ما، بر دوش کسانی است که آن را طریقتی انحصاری و اختصاصی می‌دانند و اجازه ورود را به عموم جامعه نمی‌دهند. همین مسئله سبب شده است که بسیاری از جوانان به عرفان‌های دیگری مانند سرخپوستی یا هندی روی آورند (ر.ک: طاهری، ۲۰۱۱، ص ۷۲). ازاین‌رو، گرایش به ساده‌سازی، آسان‌سازی و همگانی کردن عرفان گذشتگان از انگیزه‌های ابداع عرفان کیهانی شمرده شده است. در چنین برهه‌ای ایران که پایگاه صاحب‌نامی برای عرفان به‌شمار می‌رفته و در دامان خود، عرفای زیادی پرورش داده است، تاکنون نتوانسته چارچوب قابل فهمی را در این زمینه ارائه کند که ضمن سهولت فهم، بتواند برای همگان عملی و سهل‌الوصول باشد» (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۴۳).

عرفان ایرانی

توجه و تمرکز بر ایرانی بودن عرفان را می‌توان از ویژگی‌های عرفان کیهانی به‌شمار آورد، زیرا اعتلای ایران نیز از اهداف عرفان یاد شده قلمداد می‌شود (امانت طاهر: مقدمه و معرفی). طاهری به این مطلب اذعان می‌کند که ما باید به دنبال عرفان ایرانی باشیم و از یافته‌های عرفای ایران بهره جوییم و به جای اینکه در پی عرفان‌های دیگر ملل برویم، عرفانی برخاسته از فرهنگ ایرانی را به جامعه خود عرضه کنیم. وی می‌نویسد:





این موضوع دل هر ایرانی را، که از عرفان ایران چند کلمه بداند یا از عرفای ایران چند بیت شعر شنیده یا خوانده باشد، به درد آورده، این احساس را در ما به وجود می‌آورد که وارثان خوبی برای عرفان پرمحتوای خود نبوده و نتوانسته‌ایم از عرفان دیرینه خود بهره کافی ببریم (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۴۸).

او با این بیان که «حاصل زحمات و دریافت‌های ماورایی همه عرفای ایران، در گوشه کتابخانه‌ها خاک می‌خورد»، به نوعی القا می‌کند که عرفان طراحی شده او حاصل میراث گذشتگان است یا ریشه در آن دارد. البته تأیید چنین گزاره‌ای با واقعیت‌های موجود فاصله دارد. از سویی دیگر، آن طور که خود وی تصریح می‌کند، دست کم یکی از انگیزه‌هایی که به طراحی و ارائه عرفان کیهانی انجامید، اعتلای عرفان ایران بوده است: در این برهه از زمان، ...هرکس چیزی از عرفان این مرز و بوم برای عرضه به نسل جدید و دنیا در اختیار دارد، باید به پا خاسته و در این حرکت بزرگ، یعنی «اعتلای عرفان ایران» سهیم باشد (همان).

او بر آن است که عرفان به هیچ دینی تعلق ندارد و اساساً نمی‌توان از عرفان اسلامی یا غیر اسلامی سخن گفت، چراکه عرفان، بررسی بخش کیفی وجود انسان است و بخش وجود کیفی انسان از انسان جدا نیست. از این رو، عرفان و بیان آن است که ملیت‌ها را از هم تفکیک می‌کند (ر.ک: امانت طاهر، ترم ۳، سوالات). وی در توضیح چرایی تأکید بر ایرانی بودن عرفان در حلقه می‌گوید:

فرهنگ هر ملتی با زبان و واژه‌های خاصی در دنیای عرفان خو کرده و در روح جمعی آن ملت رسوخ کرده (امانت طاهر: ترم ۳، سوالات). اگر ما می‌گوییم عرفان ایران، یعنی در ایران که یک سرزمین است از ابتدا تاکنون عرفان چه ماجرایی طی کرده و ما چه پیش‌زمینه‌ای داریم؟ (همان)

وی در جای دیگر می‌گوید:

بعضی از دوستان می‌گویند: چرا عرفان ایران؟ چون زبان اهمیت دارد (امانت طاهر، ترم ۶، ذهن اشتراکی؛ و سوالات).

عرفان بدون زحمت

ویژگی دیگری که همواره از گزینه‌های تبلیغی عرفان حلقه محسوب می‌شود، استفاده نکردن از ابزار و شگردی خاص برای رسیدن به عرفان است که بنابر ادعای

طاهری به دلیل آنکه عرفان در منزل گاه عشق، و به تعبیری «روی پله عشق» به دست می‌آید، از هیچ روش و ابزاری برای نیل به آن استفاده نمی‌شود (ر.ک: طاهری، ۱۳۸۸، ص ۴۵).

عرفان کمال

تقسیم‌بندی عرفان به «عرفان کمال» و «عرفان قدرت» از ابداعات طاهری است. به باور او عرفان گاه به انگیزه سلطه‌جویی و قدرت‌طلبی به کار گرفته می‌شود که آن را «عرفان قدرت» می‌خوانند و گاه هدف از آن «کمال» است که نقطه مقابل قدرت و سلطه‌جویی است (طاهری، [بی‌نا]، [بی‌جا]، ص ۲۰۶).

شبکه مثبت

از ویژگی‌هایی که طاهری برای عرفان خود برمی‌شمرد، تأثیر و تأثر از «شبکه مثبت» است که در مقابل «شبکه منفی»، نفوذ ابلیس و کارگزارانش، آن قرار دارد. وی بر این پندار است که دو شبکه مثبت و منفی در جهان وجود دارد که اولی در آخالزمان با مدیریت مهدی (عج) و دومی با مدیریت دجال اداره خواهد شد (طاهری، ۲۰۱۱، چند مقاله: دام دجال). بشر همواره میان دو شبکه مثبت و منفی (هوشمندی الهی و شیطانی) قرار داشته و دارد و در عهد آخر بزرگ‌ترین رویارویی آشکار کاربران آن دو روی خواهد داد. در این زمان قدرت و کمال که به ترتیب، دستاورد بهره‌گیری از شبکه منفی و مثبت است، دو هم‌آورد هم‌طراز محسوب می‌شوند که غلبه هریک بر دیگری با انتخاب بشر اتفاق می‌افتد و سرانجام با یک انتخاب درست، حق بر باطل پیروزی می‌یابد و کشف رموز دیگر به رهبری منجی عهد آخر امکان‌پذیر می‌شود (ر.ک: همان: منجی موعود).

سازگاری مذهب و عرفان با علم

وی عرفان کیهانی را موجب آشتی با دین می‌داند و درعین حال طرح افکار گوناگون را ممنوع نمی‌داند و ثمره آن را بالندگی بیشتر می‌شمرد (همان: مقاله عرفان حقیقی).

بررسی

«عرفان» معرفت قلبی است که با کشف و شهود به دست می‌آید، یا یافتن حقایق اشیاء با کشف و شهود. (دهخدا: واژه عرفان) عرفان [ع]، مصدر شناختن و دانستن بعد





از نادانی (ناظم الاطباء، ۱۳۴۲، عرفان) به عبارت دیگر، علم و روشی است که سالک می‌تواند با آن به حقیقت عالم و جهان هستی آگاهی یابد و به کشف حقایق دست یابد. از منظر عرفای اسلامی، عرفان دو بخش نظری و عملی دارد؛ «عرفان نظری»، در حقیقت همان دیدگاهی است که عارف دربارهٔ به هستی و آفرینش دارد و در اصطلاح به جهان‌بینی عرفانی معروف است. از منظر عارف، آنچه اصالت دارد، تنها خداوند است و غیر او را اصالتی نیست. در عرفان عملی عارف می‌کوشد به مسیری را پیماید که بدان ایمان دارد و با پیراستن درون و زدودن آلودگی‌های نفس، خود را به حقیقت که همانا خداوند باشد، نزدیک کند (ر.ک: جوادی آملی، ص ۱۲۸). چنین فرآیندی در اصطلاح سیروسلوک «الی‌الله» نامیده می‌شود.

عرفان عملی سیروسلوکی است که سالک با عرفان نظری به دست می‌آورد و به کار می‌بندد.

در این نوشتار عرفان موسوم به کیهانی را از دو بعد نظری و عملی بررسی می‌کنیم همان‌گونه که پیش‌تر نیز بدان اشاره شد، آقای طاهری بر این باور است که عرفان کیهانی ماحصل و فشردهٔ عرفان ایرانی است که سال‌ها در گوشهٔ کتابخانه‌ها خاک خورده است و بسیاری از عرفای ایران از آن بهره داشته‌اند و اکنون وی توانسته است این موهبت را دوباره به جامعهٔ ایرانی باز گرداند. درواقع وی به رغم خود، با ابداع و کشف «عرفان کیهانی» به اعتلای عرفان ایران کمک کرده و آن را دوباره احیاء نموده است (ر.ک: امانت طاهر: همان). با این توضیح وی عرفان خود را ادامهٔ تلاش‌های عرفایی می‌داند که در گذشته این راه را پیموده‌اند، اما امروز متروک مانده است.

همچنین، با مطالعهٔ آثار مکتوب او، استفادهٔ گستردهٔ او از ادبیات عرفان اسلامی و به‌طور خاص فرهنگ اهل بیت (علیهم‌السلام) مشهود است. فقط با تورق کتاب‌ها و مقالات او به‌روشنی این موضوع ثابت می‌شود، به‌طوری‌که در هر مبحث، به آیه‌ای از آیات قرآن استشهاد می‌کند. با این وصف معیار ایرانی بودن عرفان کیهانی جای تأمل دارد. آیا اساساً می‌توان معرفت و شناخت را به قوم یا سرزمین خاصی نسبت داد؟ آیا به صرف اینکه برخی عرفای نامدار، ایرانی بوده‌اند، می‌توان عرفان را ایرانی دانست. این درحالی است که شخصیت‌هایی همانند مولوی، که در نوشته‌های طاهری بسیار به آنان استناد می‌شود، خود را مسلمان و بینش خود را برگرفته از اسلام می‌دانند.

ایشان معرفت را امری مربوط به فرهنگ و زبان یک ملت می‌داند، به‌گونه‌ای که



تعریف وی از عرفان با مفاهیم رایج در زبان یک قوم در ارتباط است، به طوری که وی عرفان را به ایرانی بودن، یعنی عرف فرهنگ و زبان جامعه نسبت می‌دهد. بنا بر همین استدلال اولاً عرفان امری عرفی است که با به زبان و فرهنگ هر ملتی تغییر می‌کند و طبیعتاً سلوک یک فرد ژاپنی در مقایسه با انسانی که در آفریقا زندگی می‌کند، متفاوت خواهد بود، چراکه تفاوت زبان، تفاوت معرفت و عرفان را در پی خواهد داشت؛ از این رو، نمی‌توان انتظار داشت غیر ایرانی‌ها، که با زبان ما آشنایی ندارند، بتوانند به فهم درستی از عرفان کیهانی دست یابند، مگر آنکه نخست با فرهنگ و زبان ما آشنا شوند و سپس وارد معرفت و عرفان شوند و به سلوک الی‌الله برسند.

اشکال دیگری که بر این اتصاف وارد است، ایجاد یک ذهنیت ناسیونالیستی برای مخاطب است که از ساحت عرفان ناب مبراست. وقتی به روشنی هدف عرفان را اعتلای عرفان ایران معرفی کنیم، این پرسش پیش می‌آید که آیا هدف عرفان، اعتلای یک قوم یا نژاد یا سرزمین خاص است؟ آیا چنین هدفی با دین خلیف خداوند سازگاری دارد؟ بی‌تردید، فروکاست عرفان به عرفان یک قوم یا سرزمین با زبان خاص، درحقیقت تداعی نوعی نژادپرستی است که با دین خالص خداوند تعارض دارد؛ بنابراین، اگر عرفان مسیری است که همه انسان‌ها را از عرب و عجم، فارس و ترک و بلوچ، هندی، آمریکایی و ژاپنی و هر فردی از هر ملیتی به خداجویی و خداپرستی دعوت می‌کند، در ملیت یا نژادی خاص منحصر باشد، اولاً، این خود نوعی انحصارطلبی و اختصاصی‌سازی عرفان است و ثانیاً، برای غیر ایرانی‌هایی که به سرزمین و ملیت خود دلبستگی دارند، اعتلای ایران انگیزه‌ای برایش ایجاد نمی‌کند و بدان میل نخواهد نکرد چنان‌که اگر ما اسلام را، برگرفته از فرهنگ عرب بشماریم، نه تنها آن را نخواهیم پذیرفت، بلکه از آن نیز خواهیم گریخت. حال آنکه معتقدیم اسلام ریشه در معارف بلند آسمانی و وحیانی دارد و عرفانی الهی و برگرفته از متن حقیقت است نه عرفان مبتنی بر عربیت و فرهنگ عربی؛ درنتیجه، صحبت از انسان‌شمول بودن عرفان مبتنی بر آموزه‌های فرقه حلقه، سخنی گزاف است (ر.ک: طاهری، ۱۳۸۸، ص ۴).

نقد دیگری که به رویکرد عرفان کیهانی وارد است، شیوه عوام‌فریبی و تبلیغاتی این فرقه در امکان ورود همه انسان‌ها، فارغ از باور و عقیده به سلوک عملی است؛ آن‌گونه که آقای طاهری ادعا می‌کند «عرفان کیهانی نوعی سیر و سلوک عرفانی است» (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۴) که در نگاه نخست بر جنبه عملی بیش از بُعد نظری



تأکید دارد، اما در بُعد نظری ورود همه انسان‌ها آزاد است و همگان می‌توانند صرف نظر از نژاد، ملیت، دین، مذهب و عقاید شخصی، جنبه نظری آن را بپذیرند (ر.ک: همان). و جنبه عملی آن را بیازمایند و از آن بهره ببرند (همان و ر.ک: طاهری: انسان و معرفت، ص ۷۳) بدین معنا که حتی اگر فردی، از هر نژاد و ملیتی، بخش نظری آن را نپذیرد، می‌تواند سیر و سلوک عرفان کیهانی را عملاً تجربه کند و به حقایق آن دست یابد. گواه دیگر این مسئله در فرادرمانی است که به صراحت بیان می‌کند که ایمان و اعتقاد فرد هیچ‌گونه اثری بر در اتصال به شبکه شعور کیهانی ندارد. (ر.ک: طاهری، فرادرمانی، ۷۵-۷۶) و فرد به کمک اتصال دهنده به روح القدس متصل شده، از مزایای آن بهره‌مند می‌شود، (ر.ک: طاهری انسان و معرفت، ۷۳) چراکه براساس آموزه‌های عرفان حلقه، عالم عرفان عالم بی‌ابزاری است و برای ورود به آن چیزی جز نظاره‌گری و تسلیم نیست؛ از همین رو هر فرد مسیحی یا یهودی و یا ملحد نیز می‌تواند عارف باشد. همچنین، وی معتقد است که عرفان اسلامی نداریم (ر.ک: امانت طاهر، سوالات ترم ۳). قاعداً نتیجه این گزاره‌ها این است که برای شناخت خداوند و به تبع آن سلوک عرفانی اولاً، لزومی به پذیرش اسلام نیست و شخص طالب حقیقت با هر دین و آیینی می‌تواند در صراط مستقیم تنها با پذیرش دیدگاه‌های عرفان کیهانی گام نهد، ثانیاً عرفان کیهانی به عنوان دینی برتر از اسلام طریقی متفاوت و متعالی را در پیش روی انسان‌ها نهاده است که با فرض جناب طاهری مبنی بر مسلمان بودن متعارض است.

خاستگاه آگاهی در عرفان نظری

«آگاهی» واژه‌ای است که در عرفان حلقه بیش از سایر واژه‌ها کاربرد دارد و جای‌جای جزوات و کتاب‌های آن استفاده شده است. موضوعی که در لابه‌لای مکتوبات حلقه در شمار آموزه مهم معرفتی دیده می‌شود، داستان نخستین انسان، یعنی حضرت آدم علیه السلام و درخت ممنوعه است. اما مسئله مهم‌تر نگرش توراتی و یهودی به مسئله آگاهی در داستان خلقت آدم و حوا علیهما السلام است که پایه‌های عرفان کیهانی بر آن استوار بوده و از آن تغذیه شده است. در این نگاه «شجره منیه» شجره معرفت و آگاهی دانسته می‌شود که خداوند آن را از آدم علیه السلام دریغ داشت و از آن نهی کرد، وی بر این باور است که خداوند نمی‌خواست آدم از میوه درخت (آگاهی و معرفت) بخورد، اما آدم و همسرش از آن خوردند و چشمتان باز شد و خداوند از ترس آنکه آن دو از شجره جاودانگی نیز



بخورند، آنان را به زمین منتقل کرد. در عرفان حلقه، حقیقت کلی وجود همه انسان‌ها، نفس واحدی است به نام «آدم» که با درختی در جهان دو قطبی مواجه شد و از میوه آن خورد. مبدع عرفان کیهانی می‌گوید:

دیدن این درخت به آدم نشان داد که با رفتن به سوی آن، برای او امکان سیر در مراحل وجود خواهد داشت که وی را به آگاهی و کمال می‌رساند. برای پیمودن این مسیر لازم بود آدم، زوجی نیز داشته باشد. این زوج امکانات وجود او (ملزومات نفس) برای زندگی در هر مقطع از چرخه جهان دو قطبی است؛ بنابراین، جایی که آدم نزدیک شدن به درخت را انتخاب کرد، آغاز مسیر نزولی چرخه بود که در آن، زوج او نیز با او همراهی می‌کرد و به بیان دیگر، انتخاب آدم، انتخاب هبوط او و زوج او در جهان دو قطبی بود (طاهری، انسان و معرفت: ۱۸۰-۱۸۱).

شعور کیهانی

با اندک جست‌وجویی در نوشته‌های قطب عرفان حلقه، درمی‌یابیم عبارت «شعور کیهانی» کلیدواژه اصلی فهم عرفان کیهانی است. از نگاه بنیان‌گذار حلقه، جهان مادی، از سه عنصر ماده، انرژی و آگاهی تشکیل شده است (رک: انسان از منظری دیگر، ص ۳۲). که عنصر آگاهی در میان این سه عنصر جایگاه ویژه‌ای دارد؛ به گونه‌ای که بدون وجود آگاهی، انسان نمی‌تواند از ماده و انرژی استفاده کند (فرادرمانی، ص ۲۱)؛ چنان‌که در کتاب انسان از منظری دیگر آمده است، هدف از عرفان حلقه کمک به انسان در راه رسیدن به کمال و تعالی است؛ بر همین اساس، راه رسیدن به کمال به روش اتصال به شعور کیهانی امکان‌پذیر بوده، همه انسان‌ها از هر نژاد، ملیت، جنسیت، سن و سال، سواد و معلومات، استعداد و لیاقت‌های فردی، دین و مذهب، گناهکاری و بی‌گناهی، پاکی و ناپاکی و... که باشند می‌توانند با یک اتصال‌دهنده، از رحمت عام الهی بهره‌مند شوند (رک: همان، ص ۲۱)؛ و به حقیقت شعور کیهان که همان صاحب هوشمندی است پی‌ببرند (رک: همان، ص ۲۳)؛ در واقع اتصال به هوشمندی سبب نوعی معرفت و شناخت را می‌شود و انسان‌ها خواهند توانست با مرتبط شدن به شبکه گسترده هوشمندی از خداوند آگاهی یافته و به عرفان حقیقی دست یابند.

در مقدمه کتاب «عرفان کیهانی»، ضمن بیان سیر تاریخی فیلسوفانی که به رمزگشایی از راز هستی و چیستی آن پرداخته‌اند (رک: عرفان کیهانی، ص ۸-۴۰)، زمینه



را برای اینکه «شعور کیهانی» و امکان اتصال به آن، نظریه‌ای جدید و کاربردی در حل معمای هستی و همسو با تلاش فیلسوفان و عارفان در مسیر تاریخ حرکت انسان است، فراهم می‌سازد.

عرفان موسوم به حلقه می‌کوشد مخاطب بقبولاند که شناخت انسان از هستی وارد مرحله تازه‌ای از تکامل خویش گردیده و با عبور از اعداد و قوانین، به هوشمندی رسیده است؛ به بیان دیگر، عالم سراسر شبکه‌ای هوشمند است که اجزای آن با یکدیگر در ارتباط است و هرنوع واکنشی در گوشه‌ای از جهان آفرینش، بر همه نظام آن تأثیر خواهد گذاشت و هر جزئی از اجزای این نظام دربردارنده اطلاعات کل آفرینش خواهد بود و انسان می‌تواند با اتصال و نفوذ به این شبکه به اطلاعات کل، آگاهی یابد و به درک مفهومی واحد از هستی برسد و خود را در آینه تمام‌نمای هستی مشاهده کند. بیان این بینش در عرفان حلقه، برداشتی ماشینی از یک شبکه رایانه‌ای است که اتصال‌دهنده به مثابه یک هکر با نفوذ به اطلاعات آفرینش، آن را هک، و از کل نظام رمزگشایی می‌کند.

بررسی

چنین برداشتی دقیقاً با دیدگاه یهودیان درباره داستان یادشده، منطبق است و برخلاف دیدگاه قرآن که درخت ممنوعه را از سنخ جهل معرفی می‌کند، این فرقه بر معرفت‌زا بودن آن میوه تأکید کرده آن را همسو با تکامل می‌دانند و بر آن‌اند که سیر صعودی انسان را در جهان مادی فراهم می‌آورد. در آیات ۱-۸ از باب سوم تورات آمده است:

و مار از همه حیوانات صحرا که خدا ساخته بود، هوشیارتر بود و به زن (حوّا) گفت: آیا خدا حقیقتاً گفته است که از همه درختان باغ نخورید؟* زن به مار گفت: از میوه درختان باغ می‌خوریم* لکن از میوه درختی که در وسط باغ است، خدا گفت از آن مخورید و آن را لمس نکنید، مبادا بمیرید* مار به زن گفت: هر آینه نخواهید مرد* بلکه خدا می‌داند در روزی که از آن بخورید، چشمان شما باز شود و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود* و چون زن دید که آن درخت برای خوراک نیکوست و به نظر خوشنما و درختی دلپذیر و دانش‌افزا، پس، از میوه‌اش گرفته، بخورد و به شوهر خود نیز داد و او خورد* آنگاه چشمان هردوی ایشان باز شد و فهمیدند که عریان‌اند، پس برگ‌های انجیر دوخته، سترها برای خویشان ساختند.



در آیه ۲۳ از همین باب می‌گوید: «و خداوند خدا گفت: همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده اینک مبدا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته، بخورد و تا به ابد زنده ماند»
استاد مطهری این برداشت توراتی از شجره منیه را بزرگ‌ترین تحریف تاریخ می‌خواند و می‌نویسد:

از خود قرآن و قرائن قرآنی و از مسلمات روایات اسلامی برمی‌آید که آن میوه ممنوع، به جنبه حیوانیت انسان مربوط می‌شود نه به جنبه انسانیت انسان، یعنی یک امری بوده از مقوله شهوات، از مقوله حرص، از مقوله حسد و به اصطلاح از مقوله ضد انسانی. به درخت طمع نزدیک مشو، یعنی حریص نباش؛ به درخت حسد نزدیک مشو، یعنی حسادت نوز، ولی آدم از آدمیت خود تنزل کرد و به آنها نزدیک شد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۲۶-۲۷).

جای بسی شگفتی است در عرفانی که مدعی ماحصل بودن عرفان گذشتگان این مرز و بوم است، آبشخور معرفتی آن، تورات و نگرش یهودی درباره درخت ممنوعه است! چگونه امکان دارد آقای طاهری در مسئله مهمی مانند این، که استاد مطهری آن را بزرگ‌ترین تحریف تاریخ بشر می‌داند، عرفانی عملی استوار کند. البته به گونه‌ای که بیان خواهد شد، اساساً در عرفان حلقه میان بُعد نظری و جنبه عملی گسست وجود دارد و عملاً پیوستگی در گزاره‌های آن دیده نمی‌شود، در خصوص مفهوم شعور ذرات که این فرقه بر آن تأکید دارد، بینش قرآن و معارف دینی اسلام نیز آن را تأیید می‌کند؛ و می‌توان نمونه‌های متعددی از تسبیح و تقدیس موجودات را برشمرد که در آن نه تنها انسان، بلکه همه حیوانات و کائنات و ذرات به نوعی دارای شعورند و به ستایش و تسبیح و سجود خدای متعال مشغول آیاتی در قرآن کریم، از جمله برخی آیات سوره حج و اسرا به بیان این حقیقت پرداخته و می‌فرماید:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَ النُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾؛ آیا ندیده‌ای که هرکس در آسمان‌ها و هرکس که در زمین است و آفتاب و ماه و ستارگان و کوه‌ها و درختان و جنبندگان و بسیاری از مردم خدا را سجده می‌کنند؟
همچنین در آیه ۴۴ سوره اسرا آمده است:



﴿تَسْبُحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِیْمًا غَفُورًا﴾؛ هفت آسمان و زمین و هر چه در آنهاست تسبیحش می کنند و هیچ موجودی نیست جز آنکه او را به پاکی می ستایند، ولی شما ذکر تسبیحشان را نمی فهمید. او بردبار و آمرزنده است. علامه طباطبایی رحمته الله ذیل این آیه می نویسد:

از کلام خدا استفاده می شود همچنان که خلقت در اشیاء جاری و ساری است علم هم در اشیاء سریان دارد و هر موجودی به اندازه ای که از وجود بهره دارد از علم نیز بهره مند است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۳، ص ۱۱۰).

بر همین اساس، همه موجودات قوه فهم دارند و به تقدیس و تسبیح خداوند مشغول اند، اما همچنان که قرآن تصریح می کند، انسان تسبیح این موجودات را درک نمی کند. آقای طاهری مدعی است انسان علم را از همین شعور نهاده شده در ذرات می گیرد و ذرات به شبکه ای به نام هوشمندی متصل می شوند که درواقع همه اطلاعات موجود در عالم در آن نهفته است. به نظر می رسد مراد طاهری از علم، همچنان که بارها در نوشته هایش اشاره می کند، آگاهی است که با معرفت که امری درونی و قلبی است، تفاوت دارد، چراکه آگاهی، اطلاعاتی است که منبع ناشناخته درقبال نفوذ به آن منبع در اختیار کاربر قرار می دهد و از آنجا که نفوذکننده به شبکه اطلاعات، شرط ایمان و اسلام در او لازم نیست، معرفت نیز، معنای به کارگرفته شده در واژگان عرفانی مصطلح را نخواهد داشت. بنابراین، هر فردی با هر دیدگاهی اعم از مسلمان یا غیرمسلمان، مؤمن یا کافر، گناهکار یا معصوم، فقط به صرف اتصال به شبکه، عرفان مد نظر آقای طاهری را کسب می کند و عارف می شود. نکته جالب در ماهیت این شبکه عظیم اطلاعات، ارتباط آن به یک مفهوم دینی، یعنی «روح القدس» است. مطابق تصریح طاهری، مراد از این شبکه همان روح القدس است (ر.ک: طاهری انسان و معرفت، ص ۷۳). که در اسلام در مقام فرشته ای عظیم الشان، عهده دار نزول وحی است و با پیامبران الهی هم سخن می شود و پیامبرانی همانند عیسی بن مریم علیه السلام به آن موید شده ﴿إِذْ أَيْدَتَكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾؛ (مائده: ۱۱۰)؛ و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، از او وحی می گیرد: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾؛ (نحل: ۱۰۲)؛ ایشان در گفتارها و جزوات آموزشی حلقه، با این عبارت که: «آگاهی آمد»



(ر.ک: جلسه چهارم، زنگ اول، ارتباط بخشش) مدعی می‌شود که برای یافتن پرسش‌ها و حل مشکلات خود از «شبکه آگاهی کیهانی» استمداد می‌کند و از آگاهی برای کشف حقایق بهره‌مند می‌شود (همان). جمع بین این دو گزاره، بیان می‌کند که طاهری مدعی ارتباط با فرشته وحی در هر زمان و مکان است و این فرشته او را به همه امور آگاه می‌گرداند. البته در اینجا تفکیکی نیز قایل می‌شود که هر اطلاعاتی، مربوط به روح القدس نیست، بلکه تنها اطلاعاتی مربوط به اوست که از شبکه مثبت گرفته شده باشد و حاوی اطلاعاتی درباره فلسفه هستی، هدف از زندگی، آگاهی‌های کمال انسان و مانند آن باشد و با حالت‌هایی نظیر آرامش، امنیت، شادی، بهجت و سرور شناخته می‌شود. در مقابل، چنانچه متصل‌شونده اطلاعاتی درباره امور پنهانی افراد، فکری خوانی یا آینده‌بینی دریافت کند، این آگاهی‌ها مربوط به شبکه منفی بوده، با حالاتی مانند غم و اندوه، ترس و اضطراب، تنهایی و افسردگی همراه خواهد بود.

درحقیقت، آقای طاهری ادعا می‌کند که هیچ‌یک از انبیای الهی چنین ادعایی نمی‌کند و آن اینکه اتصال‌دهنده یا مستر، که سرسلسله آنان خود ایشان است، با اعلام و ایجاد حلقه به روح القدس متصل می‌شوند و این‌گونه نیست که روح القدس در جست‌وجوی آنان بیاید.

به بیان دیگر، کسانی که حلقه به آنان تفویض شده است، این قدرت را دارند که در هر زمان و مکانی با فرشته وحی ارتباط برقرار کنند و به اطلاعات آن دسترسی داشته باشند. ادعایی که حتی اشرف مخلوقات یعنی نبی مکرم اسلام ﷺ نیز آن را بیان نکرد. تا آنجا که در حالات ایشان آمده است که فرشته وحی چهل روز نازل نشد و همین مسئله موجب اندوهگین شدن ایشان گردید (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۲۵۵). حال اگر از ادعای گزاف ارتباط با روح القدس چشم‌پوشی کنیم، آشفتگی گویی‌های طاهری درباره شبکه مثبت و منفی و تطهیر شیطان را نمی‌توان نادیده گرفت که در سطور آتی به آن می‌پردازیم.

جهان دو قطبی و سلوک عرفانی

حلقه‌های رحمانیت الهی

عبارت «عرفان حلقه» برگرفته از حلقه‌هایی است که در این فرقه برای اتصال به



شعور یادشده از سوی فردی که خود را مَسْتَر یا فرادمانگر می‌خواند، تشکیل می‌شود تا فرد یا افرادی با حضور در آنها بتوانند ارتباط با عالم هوشمندی را تجربه کنند. از آنجاکه شعور کیهانی رحمت عام خداوند برای انسان است (در پندار پیروان حلقه) حلقه‌هایی که پل ارتباطی میان انسان و این رحمت عام هستند، به حلقه‌های رحمانیت خداوند نام‌گذاری شده‌اند. وی بر آن است که رحمت عام شامل همهٔ انسان‌ها می‌شود و انسان در این باره، حق انتخاب دارد و می‌تواند از آن استفاده یا از آن اجتناب کند و برای بهره‌مند شدن از آن هیچ اجباری نیست (انسان از منظری دیگر: ۲۱). هر انسان صرف نظر از نژاد، مذهب، دین و... می‌تواند از آن بهره‌گیر (همان). یعنی حتی کافران هم می‌توانند با حضور در این حلقه‌ها آن را به دست آورند و از آن بهره‌مند شوند. ازسوی دیگر، این فیض و رحمت که گفته شد در انحصار هیچ گروهی نیست و موج رحمانیت الهی، هدایت گمراهان کرده، خداوند را به انسان می‌شناساند.

شبکه مثبت و منفی

از جمله اصطلاحاتی که در متون «عرفان کیهانی» با آن روبه‌رو می‌شویم، شبکه مثبت و منفی است که در جهان دو قطبی بدان پرداخته می‌شود. شبکه مثبت همهٔ اطلاعات لازم را برای رسیدن انسان به کمال در اختیار او قرار می‌دهد و شبکه منفی همهٔ اطلاعات و آگاهی‌هایی که باعث انحراف انسان می‌شود و او را از مسیر کمال دور می‌کند، در اختیار انسان می‌گذارد (ر.ک: انسان از منظری دیگر، ص ۱۹۵). عارف کیهانی در جریان اتصال به شبکه شعور کیهانی با دو طیف آگاهی روبه‌رو می‌شود: طیف نخست، آگاهی‌هایی‌اند که وی را به سمت کمال مثبت هدایت می‌کنند و مضمون این آگاهی و اطلاعات، وی را تعالی می‌بخشد و به درک وحدت و مقام انسان صالح می‌رساند، اما طیف دوم، از آگاهی‌های القایی در شبکه یادشده، انسان را به سوی قدرت‌طلبی و سلطه‌گری می‌کشاند و از سیر سالک به‌سوی کمال حقیقی باز می‌دارد.

شبکه مثبت عهده‌دار صدور آگاهی‌هایی مانند: فلسفه خلقت، هدف آفرینش، ادراک کمال، درک وحدت جهان هستی، درک حضور و شبیه آن است که با حالت‌هایی همچون امید، آرامش، امنیت و شادی همراه است. درمقابل، آگاهی‌های شبکه منفی اطلاعاتی دربارهٔ چگونگی کسب قدرت و تسلط بر دیگران، راه‌های کشف رازها و امور پنهان افراد، فکرخوانی، آینده‌بینی، و تقویت منیت به انسان منتقل می‌کند و حالاتی



مانند غم و اندوه، ترس و اضطراب، تنهایی و افسردگی را برای فرد، در پی خواهد داشت حال اینکه چه کسی یا کسانی زمامدار شبکه مثبت و منفی هستند، مباحث آخرالزمانی را طرح کرده و معتقد است بشر همواره میان دو شبکه مثبت و منفی (هوشمندی الهی و شیطانی) قرار داشته و دارد و در عهد آخر بزرگ‌ترین رویارویی آشکار کاربران آن دو روی خواهد داد. در این زمان قدرت و کمال که به ترتیب، دستاورد برخورداری از شبکه منفی و مثبت است، دو هم‌آورد هم‌طراز شمرده می‌شوند که غلبه هریک بر دیگری، با انتخاب بشر روی می‌دهد و سرانجام با انتخابی درست حق بر باطل پیروز می‌شود و کشف رموز دیگر به رهبری منجی عهد آخر امکان‌پذیر می‌شود (رک: مقاله منجی موعود).

وی مدیریت جریان منفی را در آخرالزمان بر عهده دجال و مدیریت جریان مثبت را بر عهده امام عصر علیه السلام می‌داند که هر دو انسان‌اند و امر ظهور نیز پدیده‌ای زمینی خواهد بود، اما ابلیس در مقام عامل شر هیچگاه از میان نخواهد رفت، بلکه نقش او ایجاد تضاد در جهان دو قطبی خواهد بود و این چرخه تا آخر ادامه خواهد یافت (رک: مقاله منجی موعود) دجال بزرگ‌ترین معلم تاریخ بشر در باب قدرت‌خواهی، و منجی موعود، بزرگ‌ترین معلم تاریخ بشر در باب کمال‌جویی است (رک: مقاله منجی موعود).

ابلیس، خیر و شر

چنان‌که ملاحظه می‌شود، نقش عالم دوقطبی در بینش حلقه بسیار پررنگ و چشمگیر است و این در موضوع ابلیس و نقش آن در جهان دوقطبی شدیدتر و عمیق‌تر جلوه می‌کند. در دیدگاه اسلامی و شیعی ابلیس از جنیان شمرده می‌شود که به تعبیر امام علی علیه السلام در «نهج‌البلاغه» (نهج‌البلاغه، خطبه قاصعه) شش هزار سال نقش عابد و ساجد را بازی کرد و خاکساری درگاه ربوبی را بر خود روا داشت، اما در جریان خلقت آدم علیه السلام تمرد کرد و کبر ورزید و خود را برتر از وی پنداشت و دستور خداوند مبنی بر سجده بر آدم را نادیده گرفته، و از رانده‌شدگان گردید (رک: بقره: ۳۴). در عرفان حلقه این بینش وارونه جلوه می‌شود، به این معنا که ابلیس نه تنها موجودی مطرود و لعنت‌شده نیست، بلکه وی فرشته‌ای مقرب بود که به فرمان خداوند و برای اجرای نقشه‌ای از پیش طراحی‌شده، مأموریت یافت تا در جهان دو قطبی، عامل ایجاد تضاد و



دوگانگی باشد. درواقع، هستی و آفرینش به یمن قبول این مسئولیت از سوی ابلیس، به سوی مقصد تعیین شده و کمال به پیش می رود و انسان در مقام یگانه موجود چرخه تضاد، با قرار گرفتن در مسیر کشش های شبکه مثبت و منفی از یک سو و قدرت انتخاب و اختیار از سویی دیگر، مراحل سلوک عرفانی و تعالی معنوی را به هدف نهایی خود نائل می گردد. طاهری در این باره می نویسد: «پس، تبعیت نکردن از فرمان سجده، در ظاهر نافرمانی است و اگر نافرمانی نبود، تضادی هم نبود؛ اما در عین حال فرمانبرداری است؛ چون خداوند آن را از پیش تعیین کرده است (انسان و معرفت، ص ۲۱۸). جالب آنکه ابلیس در آموزه های حلقه، نخستین معلم برای آدم عَلَيْهِ السَّلَام معرفی می شود؛ چنان که می گوید:

آدم در ابتدای خلقت خود نافرمانی ای کرد که در اثر آن، به جهان تضاد فرود آمد و شروع به سیر در چرخه جهان دوقطبی کرد، اما ابلیس به عنوان اولین معلم این درس را پیش روی او می گذارد که همچنان در هر مرحله ای از مسیری که سیر در آن انتخاب کرده است، سرپیچی از فرمان خداوند، او را از وحدت دور می کند (همان، ص ۲۱۹). وی در جای دیگری به تطهیر شیطان پرداخته، می نویسد: شیطان می تواند از دو منظر مورد ارزیابی قرار گیرد: در نگاه اول، او عامل گمراهی و به همین دلیل منفور است و در نگاه موشکافانه تر، زمینه ساز امتحان و آزمایش انسان است که بدون وجود او کمال معنا ندارد و هنر انسان در غلبه بر آن آشکار می شود. در چنین دیدگاهی شیطان، نعمت دانسته می شود. بنابراین، دوری جستن از شیطان و لعن او به معنای پلید دانستن او نیست؛ بلکه به معنای مذمت راه او و روگردانی از تمایلاتی است که ایجاد می کند (همان، ص ۲۲۱). وی در کتاب «موجودات غیرارگانیک» پس از آنکه ابلیس و جنیان را براساس به نظری از کارگزاران الهی قلمداد می کند، می نویسد:

هر کارگزاری که وظیفه او وسوسه و اغواگری، فراهم کردن شرایط خطا، ایجاد مانع در مسیر کمال و... باشد و با این نقش خود، عامل آزمایش انسان قرار گیرد، در تمثیل، از جنس آتش برشمرده می شود، زیرا او را به پختگی می رساند. ... ابلیس از جهت ایفای نقش آتش در برابر انسان، در زمره گروه A محسوب می شود [یعنی در گروه جنیان] اما به عنوان کارگزاری که براساس طرحی از پیش تعیین شده، مأموریت خود را

انجام داده (آدم را به صحنه آزمایش و پختگی کشانده) است، در گروه «ملائک» جای می‌گیرد (موجودات غیرارگانیک، ص ۱۲-۱۳). وی در ادامه آورده است که «درمیان این کارگزاران، تنها ابلیس است که مأموریت او تا پایان این چرخه [تضاد] ادامه دارد و به عبارت دیگر، تا رسیدن به سرانجام چرخه، سر به سجده بر آدم فرود نمی‌آورد».

بررسی

چنانچه ما مدعی ارتباط با روح القدس و شبکه مثبت هستیم، با چه معیاری می‌توان اطمینان یافت که علوم و معارف دریافتی القای شبکه شیطان نیست؟ تنها معیاری که طاهری در اختیار پیروانش قرار می‌دهد، این است که احساس غم و اندوه، ترس و اضطراب، از ویژگی‌های شبکه منفی است؛ یعنی چنانچه سالک در سلوک خود چنین حالت‌هایی را در خود ندید، می‌تواند به خود این اطمینان را بدهد که متأثر از شبکه شیطان نیست. حال چگونه حالت‌های درونی و احساسی می‌تواند معیار صدق و کذب باشد، درحالی‌که با بنیادی‌ترین مسئله انسان، یعنی جهان‌بینی و باورها سروکار دارد که نیاز به تحقیق و بررسی دارد.

آیا صحت موضوعاتی مانند فلسفه آفرینش، چگونگی سلوک، خداشناسی و راهنماشناسی را می‌توان صرفاً با علایمی مانند اضطراب و شادی، بهجت و آرامش، بدست آورد؟ آیا هیچ‌گاه شیاطین نمی‌توانند در حالت شادی و بهجت القائات شیطانی داشته باشند؟ آیا هر احساسی که در آن سرور و آرامش باشد، نشانه رحمانی بودن القائات است؟

بی‌تردید، معارف دین و عقلانیت وحیانی چنین گزاره‌ای را تأیید نمی‌کند و هر فردی که کمترین آگاهی از اسلام دارد، این مسئله را درمی‌یابد که شیطان گاه در حالت غم و اندوه و گاه در حالت شادی و سرور به سراغ بنی آدم می‌آید و به تلقین و تبلیس می‌پردازد. ازسوی دیگر در امور معنوی نیز غم و اندوه همواره دلیل بر منفی بودن و غیرالهی بودن آن نیست، چنان‌که هنگام وحی بر پیامبر نیز چنین حالاتی از ایشان مشاهده می‌شد (ر.ک: مجلسی، ج ۱۸، ص ۲۶۰، حدیث ۱۲). بنابراین، به صرف بروز چنین حالت‌هایی نمی‌توان به رحمانی یا شیطانی بودن الهامات و القائات واقف گردید. مسئله دیگر تقابل عقل و عشق و نمود آن در راستی آزمایی دریافت‌های این دو شبکه است. ازمنظر شبه عرفان حلقه، چنان‌که در سطور بعدی می‌آید، یافته‌های عقل تنها در محدوده امور زمینی است و بر پایه همین استدلال، ورود به





ساحت عشق و ارزیابی داده‌های شبکه هوشمندی از حیطة توانمندی وی بیرون است، زیرا سنخ عقل کمیت‌گرا و عشق کیفیت‌گراست؛ بنابراین معیار درستی یا نادرستی داده‌های شبکه هوشمندی، احساس درونی است نه چیز دیگر. به فرض آنکه در عرفان کیهانی به واسطه اتصال، شهودی برای شخص روی می‌دهد و فرد امری ماورایی را تجربه کند، آیا هر فردی که چنین تجربه‌ای را داشته باشد، آیا لزوماً به معنای درست بودن و منشأ الهی داشتن آن است؟ بنابراین عارف در شهود خود با دو مسئله روبه‌روست: نخست، اینکه یقین به الهی بودن کشف خود داشته باشد؛ ثانیاً، در تفسیر آنچه دیده دچار تردید نشود که در این صورت بازگشت آن به برهان عقلی است، چراکه گرچه عارف در حین مشاهده، احتمال خلاف نمی‌دهد و در چنین حالی موظف به توزین مطلب با میزان قسط و عدل نیست، لیکن بعد از زوال شهود و بازگشت به حال متعارف، احتمال خلاف در ذهن انسان غیرمعصوم منقذ می‌شود. در چنین وضعی یا باید به دلیل نقلی معتبر رجوع کرد که مرجع آن نیز عقل است یا به دلیل معتبر عقلی که ضرورت آن مطلب مشهود و منکشف عرفانی را اثبات یا اصل امکان آن را تثبیت کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۴۰۹). بسیاری از عرفا نیز از لزوم ارجاع کشف غیرمعصوم به معصوم و عقل قطعی سخن گفته‌اند، چراکه غیرمعصوم در تفسیر آنچه کشف می‌کند، عصمت ندارد و امکان اشتباه وجود دارد. مطلبی که قیصری به آن اشاره کرده است:

إذا خالف الكشف الذى لنا كشف الأنبياء عليهم السلام كان الرجوع إلى كشف الأنبياء عليهم السلام و علمنا إن صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعاً من التأويل بفكره فلم يقف مع كشفه كصاحب الرؤيا فإن كشفه صحيح و أخبر عما رأى و يقع الخطأ فى التعبير لا فى نفس ما رأى فالكشف لا يخطئ أبداً و المتكلم فى مدلوله يخطئ و يصيب إلا أن يخبر عن الله فى ذلك (قيصری، ج ۳، ص ۷).

اینکه حالاتی مانند غم و اندوه، اضطراب و ترس از نشانه‌های شبکه منفی است و درمقابل، امید و نشاط، آرامش و شادی و مانند آن از نشانه‌های شبکه مثبت است. داده‌های شبکه هوشمندی است یا مربوط به داده‌های عقل است. اگر آنها را مربوط به داده‌ها و آگاهی‌هایی بدانیم که بر پایه عقل استوار است، پس اینها ارزشی نزد شما ندارد، زیرا اساساً عقل کمیت‌گرا نمی‌تواند درباره داده‌ها و دریافت‌های شبکه هوشمندی داوری و ارزش‌گذاری کند. همچنین اگر قرار باشد، شخص عارف در عالم



دو قطبی یاد شده، به دریافت معارف الهیه از روح القدس بپردازد، با معضلی به نام شبکه منفی و به طور خاص ابلیس و شیاطینی روبه‌رو می‌شود که خود کارگزار خداوند و درواقع عبد حقیقی خداوند هستند که مأموریتشان گمراه‌سازی انسان است تا از این رهگذر چرخه جهان دوقطبی بچرخد و از رهگذر آن انسان راه کمال بیابد. با این وصف، چگونه ممکن است خداوند که سرچشمه همه خوبی‌ها و زیبایی‌ها است، پلیدترین موجودات را که داعی به سوی گناه و قتل و جنایت هستند، مامور و کارگزار خود بداند؟ چگونه می‌توان کسی را ستایش کرد و سر به سجده کسی گذاشت که خود خالق شر و بدی و پروراننده آن است؟ به بیان دیگر، شیطان عامل گمراهی انسان به امر خداوند است و همو خالق شر و بدی‌هاست؛ همچنان که خالق خوبی و زیبایی‌ها نیز هست است که در این صورت، اساساً تنزیه و تقدیس او معنا نخواهد داشت و کمال نیز هویت خود را از دست خواهد داد؛ به هر روی، آیا اعمالی که شیاطین انجام می‌دهند، ظلم است یا نه؟ اگر بگویید آنها ظالم نیستند و عملشان ظلم نیست، پس گوش کردن به حرف آنان انسان را به سوی عدل و عدالت می‌کشاند و اگر بگویید آنها ظالم و عملشان ظلم است؛ چگونه این ظلم را با کارگزار خدا دانستن ابلیس به خدا نسبت می‌دهید؟! با چنین تناقض‌هایی در بینش نظری عرفان حلقه، چگونه ممکن است انسانی عارف و عاشق خداوند پرورانده شود و جامعه را به صلح و آشتی رهنمون کند؟

عقل و عشق در عرفان نظری و عملی

بنابر دیدگاه عرفان کیهانی، جهان هدفی دارد و هوشمندی وصف‌ناپذیری بر آن حاکم است (ر.ک: مقاله فلسفه عرفانی حجاب) و هریک از انسان‌ها براساس طرح حساب‌شده‌ای آفریده شده و با سپری کردن مراحل مختلف حیات، به سوی هدف ارزشمندی پیش می‌رود (ر.ک: انسان و معرفت، ص ۱۴۳). انسان در بینش کیهانی، خود را با همه اجزای جهان هستی همانند یک تن واحد می‌پندارد (مقاله: عرفان حقیقی). از این رو هدف غایی خلقت و حضور انسان در هستی، رسیدن به کمال با درک وحدت است (مقاله: آسیب‌شناسی خانواده) برای دستیابی به این هدف، اتصال به حلقه‌های رحمانیت الهی برای صعود انسان در مسیر کمال، در اختیار انسان قرار گرفته است. (همان) اتصال به این حلقه‌ها، سالک را به اشراق و روشن‌بینی و درک هستی بر عشق نائل می‌کند (مقاله: عرفان و درمان). و به چشم باطن‌بین می‌رساند که او را از



نگاه شرک‌آمیز رهایی داده، همه توجه وی را معطوف به خداوند می‌کند (همان) و هدف آن نیز کمک به انسان برای رسیدن به کمال و تعالی است؛ و حرکتی که او را از عالم کثرت به عالم وحدت می‌کشاند و انسان به درک تن واحد بودن جهان می‌رساند (ر.ک: طاهری، ۱۳۸۸، ص ۵۶). عرفان کیهانی هم در بعد عملی و هم در بعد نظری به مباحث عرفانی توجه می‌کند (همان، ص ۶۵).

انسان در نقطه‌ای قرار دارد که به‌طور عمیقی نیازمند فهم کل است و برای رسیدن به این فهم، باید دایره تفکرات خود را از محدودیت‌ها نجات داده، خود را از درگیر کردن با جزئیات بی‌ارزش و یا کم‌ارزش رهانیده، و اصل ماجرا را با مدد حلقه‌های اتصال رحمت عام خداوند درک کرده تا بتواند از این راه، به دانش کمال دسترسی پیدا کند. بدون چنین دانشی، هرگز انسان مقصود و منظور آمدن و رفتن خود را نخواهد فهمید (انسان از منظری دیگر، ص ۲۲۶). درواقع، در عرفان حلقه هدف نهایی شناخت خداوند به طریقی است که باید شناخته شود و از آن به «اینتریونیورسال» تعبیر می‌شود. «دیدگاه Interuniversal در عرفان حلقه، خدا را همان‌گونه که باید شناخته شود، مورد بررسی قرار می‌دهد و ذهن فرد را برای چنین شناختی آماده می‌کند. در این تفکر، خدا همه‌جا حاضر است و عالم محضر اوست» (انسان از منظری دیگر، ص ۲۲۸). بی‌شک انسان نیازمند جهان‌بینی است و بدون داشتن نظام فکری منسجم و معقول نخواهد توانست به حقیقت راه یابد. این پرسش همواره پیش روی ماست که معرفت پایه در جهان‌بینی کیهانی چگونه و از کجا به‌دست می‌آید و رابطه آن با سلوک عرفانی چیست؟ در تحلیل این دو پرسش دو اصل در آموزه‌های این جریان درخور تأمل است و با توجه به این دو اصل، می‌توان رویکرد عرفان حلقه را به معرفت پایه اصطیاد کرد: اصل اول ابتنا و تأکید بر اخذ معارف روی پله عشق است؛ چنانچه در جای‌جای مکتوبات این تفکر، بنیان معرفت بر عشق نهاده شده است. از منظر عرفان کیهانی معارف انسانی دوگونه است: نخست بر محور عقل یا به تعبیری روی پله عقل استوار است و دوم، بر محور یا روی پله عشق است (امانت طاهر، ترم اول، پله عقل و عشق).

از سویی در عرفان حلقه امور جهان به دو دسته تقسیم می‌شود؛ امور زمینی و



دنیایی و امور آسمانی و عرفانی (ر.ک: همان) در تلقی نویسنده «عرفان کیهانی»، عرفان، کیفیت‌گرا و امور زمینی، کمیت‌گراست و انسان در زندگی به هر دو نیاز دارد، از این رو، باید دو پله عقل و عشق را بشناسد و هریک را در جای خود به کار گیرد. (امانت طاهر: عقائد و اهداف) از این منظر محدوده عقل، امور زمینی است و محدوده عشق، امور عرفانی و آسمانی. با این توصیف، «معرفت عقلانی»، معرفتی کمیت‌گرا با محدوده خاص است که به ظاهر زمینه را برای فهم پله عشق مهیا می‌سازد؛ (همان: عرفان نظری و عملی) به تعبیر دیگر هر چند داده‌های عقل در ترسیم جهان‌بینی عرفانی نقش دارد، اما درواقع، آنچه جوهر معرفتی عرفان حلقه شمرده می‌شود، آگاهی‌های رسیده از شعور کیهانی است که زیربنای معرفتی عارف حلقه را تشکیل می‌دهد. در عرفان حلقه پله عشق جایی است که انسان به درک فلسفه خلقت، عدالت و حکمت خداوند به آگاهی لازم می‌رسد (ر.ک: طاهری، ۱۳۸۹، ص ۵۳). در نگاه مبدع حلقه، عشق سه مرحله دارد که مرحله آغازین آن عشق انسان به خودش است که نمونه بارز آن در جریان خلقت حضرت آدم علیه السلام بروز یافت و آدم پس از آنکه سجده شد، دریافت که همه عالم برای وی خلق شده است، پس متوجه خویش شد و به خودشیفتگی دچار؛ از همین رو، به هیچ توصیه‌ای توجه نکرد و به شجره منهیه نزدیک شد تا آن را تجربه کند (ر.ک: طاهری، بینش انسان، ص ۴۴). مرحله دوم، عشق به خود و دیگران است، که انسان میان عشق به خود و انسان‌های دیگر در نوسان بوده، تا آنکه از عشق به خود، به عشق دیگری منتقل شود و بیشتر انسان‌ها به اعتقاد «طاهری» در این مرحله متوقف می‌شوند (همان) سومین و آخرین مرحله عشق، عشقی است که انسان، با تجربه رحمانیت خداوند، به طور کامل عشق خود را معطوف به غیر خود می‌کند که از آن را عشق پخته نیز می‌خواند (همان) طاهری همه اجزای هستی را در اوج کمال می‌داند و تنها تفاوت انسان با دیگر اجزای هستی را در آگاهی و ناآگاهی می‌داند، بدین معنا که جز انسان همه از وجود و کمال خود بی‌خبرند و به قابلیت‌هایی که دارند آگاهی ندارند؛ همانند حیوانات، گیاهان و خورشید که به خود آگاهی ندارند و از وجود خویش بی‌خبرند (همان، ص ۴۵).

بررسی

چنان که پیش تر نیز بیان شد، عقل تعریف شده در فرقه حلقه، از عقل در تفکر شیعه بسیار فاصله دارد، به گونه ای که عقل نه تنها راهنمای سلوک نیست، بلکه در قلمرو حکمت عملی و سلوک عرفانی اساساً کاربردی ندارد و در تقابل آشکاری با عشق است که پله صعود و تکامل انسان را عهده دار شده است، زیرا عقل کمیت گرا و ابزارانگار که وظیفه تبیین جهان بینی را دارد، در محدوده امور زمینی عمل می کند و منافع آن با رویکرد عشق در تضاد است. در چارچوب فکری عرفان حلقه، عقل، پیوسته با کارهایی که منافع ملموس و مادی نداشته باشد، مخالفت می کند و هر جا انسان بخواهد تجربه ای ماورایی و غیرمتعارف بیابد، عقل به شدت واکنش نشان می دهد و به کلی چنین دنیاهایی را منکر می شود (امانت طاهر: ترم اول، جلسه اول، پله عقل و عشق) با این تفسیر چگونه می توان عرفان نظری را مقدمه و زمینه ساز عرفان عملی دانست و از آن، ضرورت صعود بر پله عشق را استخراج کرد؟ همچنین، نمی توان ازسویی عقل را محاسبه گر مادی خواند و ازسوی دیگر، از او انتظار تصدیق سلوک عملی داشت. بنابراین، رابطه داده های عرفان نظری که بر پله عقل است، با داده های عرفان عملی که بر پایه عشق است کاملاً مسدود بوده، نتایج استدالات عقل نظری با داده های عقل عملی در تضاد خواهد بود؛ به بیان دیگر، در اندیشه کیهانی، عقل برای سلوک نه تنها راهنما نخواهد بود، بلکه در تعارض و تضاد با آن گام برخواهد داشت.

از منظری دیگر، عقل و جایگاه آن به شدت تحت تأثیر دیدگاه مسیحی تنزل داده شده است، درحالی که عقل در مهندسی معرفت دینی در شیعه مفهومی بلند و جایگاهی بس رفیع دارد که سیر سالک را از بدو سلوک تا وصول الی الله ترسیم و تبیین می کند و نه تنها به راهنمایی و هدایت سالک در تمام مراحل و منازل کمک می کند، بلکه معیار سنجش و ملاک صدق یافته های عقلی و شهودی نیز بر عهده دارد. در روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله آمده است که فرمود: «يَا عَلِيُّ الْعَقْلُ مَا اكْتَسَبَتْ بِهِ الْجَنَّةُ وَ طُلِبَ بِهِ رِضَى الرَّحْمَنِ» (ابن خالد برقی، ص ۱۹۵) و یا با همین مضمون آمده است: «العقل... ما عُبدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتَسَبَ بِهِ الْجَنَانُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۱). بدین معنا که عقل در تعالیم معرفتی شیعه مسیر صفر تا صد سلوک انسان را ترسیم و برای رسیدن به آن می کوشد تا جایی که مقام بندگی و بهشت خداوند را



به دست آورد؛ بنابراین، چنین عقلی راه ترقی و تعالی انسان را می‌شناسد و نردبان آسمان را پله‌به‌پله طی می‌کند تا به نقطه کمال برسد و رستگار شود. درمقابل، عقل کیهانی اصالتاً اهل زمین است و با آسمانیان هیچ خویشاوندی ندارد و راه آن را نمی‌شناسد.

در خصوص عشق کیهانی نیز نکات قابل تأمل متعددی وجود دارد؛ برای نمونه، وقتی از مراحل و منازل عشق در فرقه حلقه سخن به میان می‌آید، تنها از تجربه رحمانیت خداوند به عنوان «عشق پخته» نام برده می‌شود و عشق به خدا جایگاهی ندارد؛ درواقع در مراحل سلوکی حلقه، مرحله چهارمی ندارد و از عشق به غیر انسان به عشق به خدا منتقل نمی‌شود، چراکه طبق آموزه‌های عرفان حلقه، انسان نمی‌تواند عاشق خدا شود. طاهری در اصلی از اصول عرفان کیهانی می‌نویسد: «انسان نمی‌تواند عاشق خدا شود، زیرا انسان از هیچ طریقی قادر به فهم او نیست» (عرفان کیهانی، ص ۱۲۴). خدا به دلیل آنکه موجودی شناخت‌ناپذیر است، به هیچ‌روی انسان نه می‌تواند به او عشق ورزد و نه به عنوان معشوق وی را دریابد. حال این پرسش مطرح است که سیر عشق انسان به کجا ختم می‌شود و نتیجه سلوک معنوی وی چه خواهد بود؟ پاسخ این مسئله بازنگری در مرحله دوم و سوم است. مرحله دوم، مرحله انتقال به غیر است. در تبیین این مرحله آمده است:

عشق زمینی در رسیدن به مرحله‌ای از عشق که تجربه رحمانیت است، نقش دارد. عشق زمینی مانند تکه پنیری است که جلوی لانه موشی گذاشته می‌شود تا موش به خاطر آن تکه پنیر، از لانه خود بیرون آید. آنچه انسان را از خودشیفتگی (که مرحله اول عشق است) بیرون می‌کشد، عشق به غیر خود است. انسان به واسطه این عامل و با دور شدن از خود، عشق خدا را می‌یابد (طاهری، ۱۳۸۹، ص ۴۵). بنابراین دور شدن از خود، یعنی یافتن عشق خدایی که در جای دیگر این‌گونه معرفی شده است:

«انسان می‌تواند فقط عاشق تجلیات الهی، یعنی مظاهر جهان هستی، شود و پس از این مرحله است که مشمول عشق الهی می‌گردد» (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵). هیچ انسانی نمی‌تواند بدون عطف به تجلیات الهی به عشق الهی راه یابد، زیرا تنها با عطف به تجلیات الهی، انسان از عطف به خود رها می‌شود و قلب آمادگی عشق الهی را





می‌یابد. هریک از تجلیات الهی می‌تواند این نقش را ایفا کند، اما از میان همه موجودات عالم که تجلیات خداوندند، برخی آنها بیشتر جلوه‌گری می‌کنند و شاخص می‌شوند. ...اولیای الهی شاخص‌ترین افرادند که به دلیل انعکاس رحمت الهی، زیباترین تجلیات او بوده‌اند، عشق به آنها منجر به عشق الهی می‌شود. او عشق حقیقی را عشق به تجلیات الهی می‌داند و می‌گوید:

انسان از بدو تولد عاشق خویش است و تا زمانی که دچار این خودشیفتگی است، عشق او به دیگری جلوه‌ای از عشق به خودش خواهد بود، زیرا در این حالت، او دچار عشقی عقلانی است و براساس سودجویی عقل، برای منفعت خویش معشوق را می‌طلبد، اما به محض اینکه عشق حقیقی به هر یک از تجلیات الهی در دل او خانه کند، این خانه از وجود خودش خالی خواهد شد و از آنجا که رمز ورود به حریم عشق الهی، گذشتن از خویشتن است، به درک این حقیقت می‌رسد که خداوند عاشق اوست و به این ترتیب، به نسبتی که این عشق را بچسبد، عاشق او خواهد شد (طاهری، ۲۰۱۱، ص ۸۶). از دیدگاه طاهری، قلب انسان فقط جای یک عشق است و انسان نمی‌تواند به خودی خود عاشق خدا شود، یعنی هیچ کس امکان درک و شناخت ذات خداوند را ندارد و بدون داشتن معرفت به چیزی یا کسی نمی‌توان عاشق آن شد، چراکه تخیل و تصور ذهن انسان از خداوند معرف ذات مقدس او نیست و نمی‌تواند عامل عشق به او شود، (طاهری، ۲۰۱۱، ص ۳۱ - ۳۳) اما سخن به اینجا ختم نمی‌شود و وی به صراحت می‌گوید: «ما فقط می‌توانیم تا حد شناخت و درک تجلیات خداوند به او نزدیک شویم؛ بنابراین، فقط می‌توانیم عاشق تجلیات او، یعنی مظاهر خداوند در جهان هستی شویم (همان، ص ۳۲) دو نکته دیگر در اینجا درخور بررسی است؛ نخست اینکه قلب انسان جای یک عشق است دوم، چون خدا قابل شناخت نیست، نمی‌توان عاشق او شد. درباره مطلب اول که بارها به این گونه از شبهات پاسخ داده شده است، باید از ایشان پرسید که آیا دوست داشتن همسر و فرزند با عشق به خدا منافات دارد و قابل جمع نیست، اگر قابل جمع نیست معنایش آن است که عشق به خدا مساوی نفرت از غیر خداست؛ یعنی اگر کسی عاشق خدا شود، نمی‌تواند عاشق خلق او شود و به عکس. این درحالی است که عشق به تجلیات الهی و به انسان‌ها



همسو با دوست داشتن خداست، پس اگر انسان درک زیبایی گل را دارد، به طریق اولی، خالق گل و زیبایی او را هرچند نمی‌بیند، ادراک می‌کند. بنابراین ادراک درونی انسان برای عشق ورزیدن کافی است. هرگاه انسان سرمنشأ همه زیبایی‌ها و خوبی‌های عالم را از خداوند ببیند و به این معرفت دست یابد که هرچه نعمت به او می‌رسد، از جانب صاحب‌خانه است، آیا در نعمت متوقف می‌شود یا گرفتار و شیفته صاحب نعمت می‌گردد؟ چنان که می‌گوید: «عاشقم بر همه عالم که همه عالم از او است»، یعنی عشق به تجلیات به سبب عشق به خود خداوند است، وگرنه اساساً عشق معنای حقیقی خود را از دست خواهد داد، اما شناخت ناپذیری خدا از جهتی درست و از جهتی نادرست است. بله، انسان به خودی خود نخواهد توانست به خدا و کنه ذات او پی ببرد، چنان که روایات نیز از تفکر در ذات خداوند نهی می‌کند (ر.ک: کافی ج ۱، ص ۹۲، بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْكَلَامِ فِي الْكَيْفِيَّةِ). چراکه احاطه محدود به نامحدود محال بوده و علم به حقیقت وجود و ذات متعالی وی راه ندارد. اما خود خداوند به سبب همان محبتی که به انسان داشت، به فراخور ظرفیت انسان‌ها، خود را به بندگان شناسانده است.

تعالیم رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام هریک بیانگر این واقعیت است که هرچند نتوان به حقیقت و کنه وجود و ذات باری تعالی خدا راه یافت، امکان شناخت او در همان محدوده وجودی انسانی از آدمی سلب نشده است؛ چنان که در برخی روایات خودشناسی مقدمه خداشناسی قلمداد شده است «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲) و در ادعیه نیز آمده است:

اَللّٰهُمَّ عَرِّفْنِيْ نَفْسَكَ، فَاِنَّكَ اِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِيْ نَفْسَكَ لَمْ اَعْرِفْ رَسُوْلَكَ، اَللّٰهُمَّ عَرِّفْنِيْ رَسُوْلَكَ فَاِنَّكَ اِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِيْ رَسُوْلَكَ لَمْ اَعْرِفْ حُجَّتَكَ، اَللّٰهُمَّ عَرِّفْنِيْ حُجَّتَكَ فَاِنَّكَ اِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِيْ حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِيْنِيْ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۳).

درواقع، در باورهای شیعی برای شناخت خداوند مراتبی وجود دارد که کمترین آن اقرار به این حقیقت است که هیچ خدایی جز او نیست و او بی‌مانند و بی‌همتا است. او قدیم و پایدار است، موجود است و از دست داده نشود، و اینکه چیزی همانند او نیست (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۸۷). به بیان دیگر، اولاً شناخت خداوند اجمالاً برای انسان



میسر است و هر فردی به میزان استعداد درونی و تلاش سلوکی خود می‌تواند از آن بهره‌ای ببرد و از سویی به همین میزان نیز به خداوند عشق ورزیده و عاشق او گردد. در قرآن خداوند متعال از کسانی که غیر او را معبود می‌خوانند، گالایه می‌کند که آنان به این معبودها مانند دوست داشتن خدا عشق می‌ورزند. مؤمنان واقعی کسانی‌اند که بالاترین درجهٔ محبت و عشقشان برای خداوند و پروردگارشان است. این آیه خود بیانگر این حقیقت است که مؤمنان واقعی عاشق خدا هستند.

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾؛ (بقره: ۱۶۵)؛ بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند و آنها را همچون خدا دوست می‌دارند، اما آنها که ایمان دارند، عشقشان به خدا، شدیدتر است.

صوفیان و برخی فرق انحرافی، از جمله بهائیت نیز چنین رویکردهایی دربارهٔ مسئلهٔ شناخت وجود دارد. آنان از سویی با درپیش گرفتن رویکرد تنزیهی، شناخت خداوند را ناممکن می‌دانند تا جایی که حتی برای خداوند اوصافی بر نمی‌شمرند و اوصاف خداوند را به مظاهر خداوند نسبت می‌دهند و با این توجیه که «الطلب مردود و السبیل مسدود» منکر شناخت خداوند می‌شوند. از همین رهگذر، شناخت و عشق را مختص مظاهر الهیه که نمود تام آن اقطاب و انسان‌های کامل‌اند می‌دانند و این یعنی به حاشیه‌رفتن خداوند و اصالت انسان خدانما که در فرقهٔ کیهانی نیز همین رویکرد به‌نوعی دیگر وجود دارد. از این منظر فرقهٔ کیهانی با برخی فرق صوفیه شباهت دارد که فرد را به‌جای توجه دادن به خدا به مظاهر خداوند توجه می‌دهد و شناخت آنان را جایگزین شناخت خداوند می‌کند.

طلب و نظاره‌گری شرط شهود

شاید نخست بحث دربارهٔ این مسئله در مقالهٔ «حج» او منعکس شده باشد که به‌نوعی دستاویز طرح مفهوم تسلیم از دیدگاه عرفان کیهانی شده است. در حج ما عملی با عنوان «سعی میان صفا و مروه» داریم که واجب است حاجی در انجام مناسک حج آن را به جای آورد. ایشان با گره‌زدن این عمل با مفهوم تسلیم نتیجه می‌گیرد که «به سعی خود نتوان برد [پی] به گوهر مقصود»، یعنی همهٔ تلاش انسان برای نیل به



معرفت و آگاهی بی نتیجه است و تنها زمانی این مقصود حاصل می شود که انسان تسلیم محض باشد (ر.ک: طاهری، ۲۰۱۱، چند مقاله، معراج حج). این آموزه در حلقه زمانی برجسته می شود که تلویحاً و تصریحاً مجاهدت انسان برای رسیدن به آب حیات و تلاش علمی و عقلی وی برای تعالی، همه و همه در مفهوم طلب و نظاره گری خلاصه می شود و عامل اصلی معرفت و اشراق را تسلیم استاد بودن در اتصال به شبکه شعور کیهانی معرفی می کند. نمونه ای از این تفسیر نادرست، شرح کودکی حضرت اسماعیل علیه السلام و مادر بزرگوار ایشان است که در سرزمین مکه، چون تشنگی بر کودک عارض شد و با گریه طلب آب کرد ناگهان چشمه ای زیر پای کودک بجوشید. طاهری آب را سمبل آگاهی، کودک را سمبل سادگی و نابالغ را سمبل پیچیدگی می داند. حاصل سخن آنکه انسان ساده همانند کودک به محض طلب به آگاهی که همان الهام باشد دست می یابد و به چشمه معرفت متصل می شود، اما انسان پیچیده، تنها با تسلیم شدن می تواند به آگاهی آسمانی دسترسی داشته و حقیقت را دریابد. (همان) وی با دسته بندی انسان ها به کودک واره، پیچیده و ابر انسان، انسان کودک واره و ساده را مستعدتر برای درک حقیقت می داند؛ چراکه عنصر تسلیم محض بودن در آن بهتر عمل کرده و او را به آب حیات می رساند، اما انسان های پیچیده از حقیقت دورتر بوده و مسیر دشواری را برای درک آن در پیش دارند. سرانجام، ابرانسان ها که به بلوغ واقعی رسیده اند و مفهوم حقیقی حج را درک کرده اند و هفت آسمان آگاهی را درنور دیده اند؛ از این رو، رسالت آنها بازگشت به اجتماع و ایفای نقش یک شاخصه الهی در حد وسع خودشان اند؛ (همان) اینها همان اولیای الهی هستند و در واقع «بهترین کسانی اند که می توانند از پیام های آسمانی رمزگشایی کنند (طاهری، ۲۰۱۱)؛ در این میان طاهری با طرح این مسئله که ما در مسائل دنیایی به تلاش نیاز داریم، آیات ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾؛ (نجم: ۳۹)؛ ﴿وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾؛ (بقره: ۲۱۸؛ انفال: ۷۴ و توبه: ۲۰)؛ را مربوط به دنیا دانسته و در مسائل آخرتی و فهم آن پای تسلیم را پیش می کشد (امانت طاهری، ترم ۲).

وی در بخش دیگری به جریان شمس و مولوی و رابطه مرید و مرادی آن دو



اشاره می‌کند که مولانا با آنکه هوش و ذکاوتی بسیار داشته، اما درعین حال به دلیل تحولات درونی مجذوب شمس، و تسلیم وی می‌شود. طاهری با اشاره به تعبیر سروش از رابطه شمس و مولوی می‌گوید:

به تعبیر دکتر سروش، درواقع شمس تبریزی به مولوی پیشنهاد یک قمار کرد، که در آن هیچ امیدی به پیروزی و برد باخت وجود نداشت، شمس به او گفت: تنها نصیب و پاداش تو این است که بتوانی در قماری که امید بردن در آن نیست، شرکت کنی، اگر این دلیری را داری همین پاداش توست. مولوی هم اجابت کرد... این همان خطرپذیری است که در حافظ نمی‌بینیم (امانت طاهری، مصاحبه‌ها، آیین مولوی).

بررسی

تسلیم در اسلام واژه‌ای روشن و درعین حال مفهومی ژرف دارد که پایه‌های مسلمانی بر آن استوار گشته است، چنان‌که در روایات آمده است: «الاسلام هو التسليم» (شیخ صدوق، ۱۴۰۷، ص ۳۵۱ و کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۱۱)؛ والاترین مقام برای پیامبر اکرم ﷺ پیش از رسالت مقام بندگی بود. در شهادت، بر مقام بندگی پیامبر اکرم ﷺ، بر مقام رسالت ایشان مقدم شده است. در عرفان نیز تسلیم، اطاعت از اوامر خداوند، به ناخوشی‌ها و مصیبت‌ها اعتراض نکردن و به پیشواز قضای الهی رفتن است (جرجانی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۴). در عرفان نیز تسلیم به معنای پایداری و دگرگون نشدن ظاهر و باطن هنگام بلا است (همان، ص ۸۵).

به نظر می‌رسد تمرکز بر تسلیم قربانیان به فرامین استاد و مستر، محور فعالیت فرقه عرفان کیهانی است. «مقابله با عقلانیت» و «سوق دادن افراد به نظاره‌گری و تسلیم» دو بازوی مهم فرقه کیهانی به شمار می‌رود. تقسیم انسان‌ها به کودک‌واره، پیچیده، و ابرانسان، هرچند درظاهر جالب به نظر می‌رسد، اما نتیجه‌گیری مبتنی بر این تقسیم، مخاطبان را به سوی گزینش روحیه کودک‌واره سوق می‌دهد و از پرسشگری، تحصیل علم و دانستن براساس عقل و تدبیر باز می‌دارد؛ به بیان دیگر، تسلیم شرط رسیدن به آگاهی است که در چارچوب نظری عرفان حلقه، آب حیات تلقی می‌شود که عموم مردم به سبب نداشتن روحیه کودک‌واره از آن محروم‌اند و تنها دو گروه‌اند که می‌توانند از این آب سیراب شوند. نخست، گروه ابرانسان‌ها هستند که انگشت‌شمارند و عملاً ابرانسان شدن برای همه محال است، اما گروه دوم، انسان‌های کودک‌واره‌اند که عنصر طلب و اشتیاق را دارند اما درباره آن چون و چرا نمی‌کنند و



درصدد راستی آزمایی و پرسشگری نیستند. درواقع، ایراد اشکال و طرح سوال و گرفتار آمدن در نقادی‌های عقلانی در تلقی شبه‌عرفان حلقه با روح عرفان منافات دارد و فرد را از رسیدن به آگاهی باز می‌دارد؛ چراکه اینها همه از ویژگی‌های انسان پیچیده است و تا زمانی که سالک چنین خصوصیتی داشته باشد، از آگاهی محروم خواهد بود. حال در نظام معرفتی اسلام به‌ویژه از دریچه آیات قرآنی، پیروی از مسیری که انسان علم و آگاهی از راستی و حقانیت آن ندارد، به‌شدت منع شده است:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾؛ (اسراء: ۳۶)؛ از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی مکن، چراکه گوش و چشم و دل، همه مسئول‌اند.

در عرفان حلقه طلب و شوق و به تبع آن تسلیم، پیش‌شرط آگاهی است؛ در صورتی که در اسلام آگاهی پیش‌شرط اطاعت و تسلیم است. اسلام عقل و عشق را همسو و هم داستان می‌داند و تعقل را در سایه توجه به نشانه‌ها و آیات، راه نجات انسان به‌سوی سعادت ابدی معرفی می‌کند. آقای طاهری با تفکیک امر دنیا و آخرت، عملاً به عرفی‌سازی دین دامن می‌زند و تمام آیاتی که به مجاهده در راه خدا و تلاش و سعی انسان می‌پردازد، به امور دنیایی نسبت می‌دهد. درمقابل، رسیدن به معرفت و آگاهی را با سعی و تلاش امری ناممکن می‌شمرد و فرد را به تسلیم برای دریافت آگاهی فرا می‌خواند. معنای این سخن آن است که همه معارفی که مربوط به امور آخرتی انسان است، می‌بایست با دریافت الهام، آن‌هم از طریق ارتباط با حلقه صورت گیرد و درواقع اصالت آگاهی همواره با چنین الهاماتی است و معارف دین و آیات قرآن نیز می‌بایست با همین آگاهی رمزگشایی شود؛ به بیان دیگر، کارکرد اصلی الهامات کیهانی بیان فلسفه زندگی و هدف زندگی است و همه آیات قرآنی و روایات رسیده از اهل بیت (علیهم‌السلام) در سایه چنین الهاماتی تفسیر و تأویل می‌شوند. این یعنی به‌حاشیه‌رفتن دین و بنای ملغمه‌ای از باورها که نه‌تنها خاستگاه اسلامی ندارد، بلکه کاملاً با آن در تضاد است.

کارویژه درمانگری در عرفان

بشر امروز بیش از هر زمان دیگری با مسئله سلامت جسم و روان دست به‌گریبان است. درآمد بسیاری از مردم جهان صرف بیمه‌های درمانی و یا بهبود و سلامت تن و



روان می‌شود. در این میان مسئله ادعای درمانگری و شفا با اتصال به ماورا یا معجزه، پدیده‌ای است که در برخی عرفان‌واره‌ها شبه‌معنویت‌ها به‌ویژه در فرقه‌های مسیحی رواج داشته است و انگیزه مضاعفی برای گرویدن افراد پدید می‌آورد این ادعا در قالب دیگری با عنوان «فرا درمانگری» شاخه‌ای از عرفان کیهانی یادشده نیز هست. بنا بر ادعای بنیان‌گذار عرفان کیهانی، فرد بیمار پس از اتصال به شبکه شعور کیهانی وارد فاز درمان شده، به کمک فرا درمانگر یا همان اتصال‌دهنده، مراحل تشخیص بیماری و درمان را طی روندی خاص انجام می‌دهد و در نهایت موجب بهبود بیمار و سلامتی وی می‌شود. در این فرایند ادعا این است که عامل درمان، فرا درمانگر نبوده، بهبود تنها با اتصال به شبکه شعور کیهانی صورت می‌پذیرد و درمانگر تنها نقش یک رابط را بازی می‌کند (فرا درمانی، ص ۷۵) شرط اساسی برای نتیجه گرفتن از فرا درمانی، حضور بی‌طرفانه فرد در حلقه است که به صورت یک «شاهد نظاره‌گر» در این حلقه شرکت داشته باشد (ر.ک: طاهری، ۲۰۱۰، ص ۷۵). چنانچه قبلاً نیز اشاره شد، ایمان و اعتقاد به فرا درمانی اثری بر روند درمان ندارد و تنها حضور بیمار و ارتباط با شبکه مهم است (همان، ص ۷۵ - ۷۶). به باور طاهری، تشخیص بیماری و بهبود آن، مستقل از وجود درمانگر بوده، صرفاً هوشمندی انجام می‌گیرد که نخست فرد بیمار را با هوشمندی بررسی کند و اجزای معیوب را تشخیص دهد و به رفع آن بپردازد؛ از این‌رو، هیچ پدیده دیگری به جز هوشمندی در درمان نقش ندارد و فرد از این راه به صاحب هوشمندی که خداوند باشد، ایمان آورده، به خداشناسی عملی دست می‌یابد.

بررسی

چنان که بیان شد، فرایند درمان از اتصال تا اسکن، تشخیص و درمان، همه‌وهمه با هوشمندی صورت می‌گیرد، ادعایی که جناب طاهری بارها آن را تکرار کرده است. نکته جالب‌تر این داستان زمانی است که درمان بیماری‌های جسمی با مسئله‌ای مانند عرفان و سلوک معنوی انسان گره می‌خورد و ادعا می‌شود که کلید همه درمان‌ها اعم از جسمی و روحی در پیوستن به حلقه و اتصال با هوشمندی موهوم است. شاید نخست پرسشی که ذهن هر محقق را به خود مشغول کند، تناقض در ماهیت



هوشمندی که به «روح القدس» معرفی شده است و طولانی بودن پروسه درمان است. زمانی ما درمان را به امری ماورایی نسبت می‌دهیم که به صورت مستقیم و بدون واسطه به درمانگری انسان می‌پردازد؛ اولاً، چه نیازی به اسکن و تشخیص است؟ خداوندی که خود صاحب هوشمندی و عالم به گذشته و حال و آینده است، نیازی به تشخیص ندارد و همه امور نزد وی روشن و حاضر است؛ ثانیاً به چه دلیل درمان بیماری طولانی و تدریجی است؛ یعنی وعده بهبود معمولاً طولانی است، به گونه‌ای که فرد همچنان که در درمان با علم پزشکی مدتی را صرف بیماری می‌کند، در فرادرمانی نیز چنین روندی وجود دارد، حتی تصریح می‌شود که نتایج حاصل از آن قابل پیش‌بینی نیست. درحالی‌که براساس گزارش‌های متعددی که افراد تحت درمان فرادرمانی فرقه حلقه، پس از درمان نه تنها بهبود نیافته‌اند، بلکه به قول خودشان برون‌ریزی داشته و مبتلا به بیماری‌های دیگری نیز شده‌اند. هرگاه اتصال را به مثابه عرفان معرفی کنیم و آن را عالم کیفیت بدانیم، به ناچار در عالم کیفیت نباید گرفتار بیماری شویم. درواقع، با این کار فرد از چاله درآمده و به چاه افتاده است مضافاً اینکه اتصال به عالم ماورا و عالم قدس در عرفان و در منابع دینی بیماری را به یکباره محو می‌کند؛ به بیان دیگر، بیمار شفا می‌یابد؛ برای نمونه، در اناجیل بهبود بیماری مرد جذامی از سوی عیسی مسیح عليه السلام این گونه گزارش شده است:

چون عیسی از کوه پایین آمد، جمعیتی انبوه از پی او روانه شدند؛ در این هنگام مردی جذامی نزد او آمد و در برابرش زانو زد و گفت: «سرورم، اگر بخواهی می‌توانی پاکم سازی؛ عیسی دست خود را دراز کرده، او را لمس نمود و گفت: «می‌خواهم؛ پاک شو!» در دم، جذام او پاک شد (متی ۸: ۲-۴ - مرقس ۱: ۴۰-۴۴؛ لوقا ۵: ۱۲-۱۴).

همچنین، درباره زنی که سال‌ها مبتلا به خونریزی بود، آمده است: در همان هنگام، زنی که دوازده سال از خونریزی رنج می‌برد، از پشت سر به عیسی نزدیک شد و لبه ردای او را لمس کرد؛ او با خود گفته بود: «اگر حتی به ردایش دست بزنم، شفا خواهم یافت»؛ عیسی برگشته، او را دید و فرمود: «دخترم، دل قوی‌دار، ایمانت تو را شفا داده است.» از آن ساعت، زن شفا یافت (متی ۹: ۱۸-۲۶ - مرقس ۵: ۲۲-۴۳؛ لوقا ۸: ۴۱-۵۶).

بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان به ارتباط با روح القدس باور داشت، اما شفای بیماری

را آنی و کامل ندانست. نکته متناقض دیگر، ارتباط درمان با ایمان است. طاهری ادعا می‌کند فرد با اتصال به شبکه درمان به وجود صاحب هوشمندی پی می‌برد. چنانچه اتصال به شعور کیهانی خود معرفت‌زاست، دیگر نیازی نیست فرد پس از بهبود پی به صاحب هوشمندی ببرد؛ چراکه فرد با اتصال به شهود می‌رسد و عالم شهود و اشراق از سنخ علم حضوری است، نه علم حصولی (سهروردی، ج ۱، ص ۴۸۹) بنابراین، پی‌بردن به خداوند و اثبات وی تحصیل حاصل خواهد بود؛ اما در ادامه ادعاهای طاهری، مرور این ادعا که «عرفان حلقه در راستای عرفان این مرز و بوم است» خالی از لطف نیست و می‌بایست از وی پرسید کدام عارف ایرانی ادعای درمان به کمک عالم ماورا را داشته است، آن‌هم به سبک و سیاقی که عرفان از درونش تراوش کند. در کدام سند تاریخی و کتاب معتبر علمی از درمان بیماری‌ها نردبانی به‌سوی شهود عرفانی زده شده است و از آن به عرفان یاد می‌شود؟ حتی پیامبران الهی نیز سخن از درمان بیماری به‌واسطه اتصال به ماورا و متافیزیک نکرده‌اند، بلکه اگر درمانی بوده به‌صورت شفا و امری خارق‌العاده و معجزه بوده است و اساساً به روش عمومی برای درمان بیماری‌ها نبوده است.



سخن آخر

عرفان کیهانی در بیان بنیان‌گذار آن، پیش از آنکه یک دین و آیین معرفی شده باشد، راه و شیوه‌ای برای سلوک معرفی می‌شود که بیماری‌های جسمی و روحی را با اتصال به شبکه شعور کیهانی درمان می‌کند. تأمل و مطالعه دقیق آموزه‌ها و دیدگاه‌های طرح‌شده در عرفان موسوم به کیهانی، بیانگر آن است که درمانگری یا فرادرمانی پوششی است برای القای باورها و دیدگاه‌های شخصی و برداشت‌های التقاطی از دین که در قالب پروژه عرفان کیهانی ظهور یافته است. تنزل مفهوم عقل و تخریب جایگاه آن به تدریج دین و عقلانیت دینی را به حاشیه رانده است و جای خود را به عشق موهوم و شبه حقیقی سپرده است. تسلیم و نظاره‌گری تنها شگرد دور کردن افراد از پرسشگری و داشتن روحیه آزاداندیشی است. اگر همه این مسائل را نیز نادیده بگیریم، اساساً معرفت نفس و خودشناسی و تزکیه و مراقبه، در عرفان حلقه جایگاهی ندارد. درواقع در عرفان عملی، تزکیه درونی و مجاهده با نفس دروازه اشراق و شهود است و عارف یقیناً بدون مراقبه و مبارزه‌ای نخواهد توانست به مرتبه والای انسانیت صعود کند. عارف در پی عبد بودن است و عبادت جزو جدایی‌ناپذیر عارف است. عبادت عارف ریاضت و تمرین دادن همه نیروهای درونی است، تا از قلمرو طبیعت رها و آزاد شود و با رسیدن به منطقه ماورای طبیعت، به اوج عروج معراج اولیا واصل گردد و هنگام تجلی حق، چیزی در حریم حرم امن دل او رهنزی نکند و غبار آلودش نسازد و این کار برای وی، ملکه ثابت است و هرگاه درون وی خواهان شهود شروق حق گردد، این مطلوب بدون مزاحمت خاطره یا خواسته‌ای، انجام می‌شود و نیروهای خیالی و وهمی و همت‌ها و انگیزه‌ها آن را پیروی می‌کنند تا او با همه وجودش در سِلک قدس به رشته قداست درآید (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۴۳) از این رو، ادعای عرفان و سلوک معنوی در فرقه «عرفان کیهانی» سرابی بیش نیست.



فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، قم: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۱.
۲. جرجانی، علی بن محمد، *التعريفات*، بیروت: عبدالرحمان عميرة، ۱۴۰۷.
۳. جوادى آملی، عبدالله، *سرچشمه حکمت*، محقق: عباس رحیمیان، چاپ پنجم، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۴. ———، *تفسير تسنیم*، محقق احمد قدسی، ج ۴، چاپ هشتم، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۵. ———، *تفسير تسنیم*، محقق احمد قدسی، ج ۵، چاپ پنجم، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۶. ———، *تفسير تسنیم*، محقق علی اسلامی، ج ۱، چاپ هشتم، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۷. ———، *حماسه و عرفان*، محقق محمد صفایی، چاپ هشتم، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
۸. حسن زاده آملی، حسن، *معرفت نفس*، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۹. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه مصنفات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
۱۱. شیخ حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ۲۹ جلد، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. شیخ صدوق، *الامالی*، چاپ پنجم، بیروت: علمی، ۱۴۰۰ ق.
۱۳. صدرالدین، محمد، (صدر المتألهین)، *اسفار الاربعه*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۴. شیخ صدوق، *علل الشرايع*، نجف: منشورات المكتبة الحيدرية، ۱۹۶۶ م.
۱۵. طاهری، محمد علی، *انسان و معرفت*، ارمنستان: گریگور تاتواتسی، ۲۰۱۱.





۱۶. _____، *بینش انسان*، تهران: تحفه، ۱۳۸۹.
۱۷. _____، *فرادرمانی*، made in the USA, Charleston, SC November ۲۰۱۰ printed by CreateSpace (an Amazon Company).
۱۸. _____، *انسان از منظری دیگر*، [بی نا]، [بی جا]، [بی تا].
۱۹. _____، *چند مقاله*، ارمنستان: گریگور تاتواتسی، ۲۰۱۱ م.
۲۰. _____، عرفان کیهانی، چاپ هفتم، تهران: اندیشه ماندگار، ۱۳۸۸.
۲۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۲۲. نفیسی، *فرهنگ ناظم الاطباء*، ۵ جلد، تهران: کتابفروشی خیام، ۱۳۴۲.
۲۳. قریشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۵۴.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ۸ ج، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.
۲۵. _____، *اصول کافی*، ترجمه مرتضوی، قم: سرور، ۱۳۹۱.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۲۷. مطهری، مرتضی، *عرفان حافظ*، تهران: صدرا، ۱۳۸۱.
۲۸. _____، *مسئله شناخت*، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
۲۹. یثربی، سیدیحیی، *عرفان و شریعت*، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶.
۳۰. _____، *فلسفه عرفان*، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۳۱. امانت طاهر، نسخه ۱.۲، (نرم افزار تهیه شده از سوی فرقه عرفان حلقه)
۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۳. محی الدین عربی، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دارصادر، [بی تا].

ماهیت حکومت دینی و دلایل آن از منظر فریقین

سیدرضا جبّاری*

چکیده

این مقاله با هدف دستیابی به شناخت درست از میراث به جامانده از فقه سیاسی اسلام و با روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده است. در مقاله پیش رو در صدد پاسخ‌یابی برای این سؤال اصلی هستیم که ماهیت حکومت دینی و دلایل آن از منظر فریقین چیست؟ حاکمیت بالذات فقط مختص خداوند متعال است؛ از این رو حکومت در حقیقت امانتی در دست حاکمان بشری است. تمام حکومت‌هایی که تاکنون شکل گرفته است، برحسب جهان‌بینی، یا حکومت الهی بوده‌اند (مانند حکومت پیامبران صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام و نایبان آنها) یا حکومت طاغوتی؛ که این امر منجر به پیدایش نظریه‌های سیاسی متعدد پیرامون حکومتداری و اختلافات عمده بین جوامع مختلف، خصوصاً مسلمانان شده که نمونه بارز آن اختلاف امت اسلامی پس از رحلت رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله پیرامون جانشینی آن حضرت است.

ما در این مقاله پس از بیان ماهیت حکومت و حکومت دینی و انواع حکومت‌ها به این نتیجه خواهیم رسید که مبانی مشروعیت حکومت، نزد هریک از فریقین با حفظ مشترکات، متفاوت است.

کلیدواژگان: ماهیت حکومت دینی، خلافت، امامت، ولایت، فقیه.

*. دانشجوی دکتری رشته فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم. رایانامه: jabbari5360@yahoo.co.uk



بیان مسئله

در تفکر اسلامی، حاکمیت بالذات از آن خداوند متعال است و بشر به اذن خدا حق دارد حکومت اسلامی تشکیل دهد و بر مردم اعمال قدرت کند. برپایی حکومت، نیاز جامعه بشری و از ضروریات دین اسلام است؛ بر همین اساس، مسئله حکومت و حاکم در اسلام از ارزش والایی برخوردار است. در عین حال، انحرافات در سیر نظام حکومتی و حاکمان اسلامی پدید آمد که موجب تردید مسلمانان در این مسئله شد و فهم فقهی این مسئله را در پرده‌ای از ابهام فرو برد. ما بحث خود را از دیدگاه فقهی دنبال خواهیم کرد و به این نتیجه خواهیم رسید که چون حکومت اسلامی تضمین‌کننده اجرای مقررات و حدود اسلامی، حراست از کیان اسلامی و اداره‌کننده شئون گوناگون امت اسلامی باید بر اساس آموزه‌های اسلامی و بر محور کتاب، سنت، عقل و اجماع حکومت کند.

در این راستا و به دور از هرگونه نقد و اثبات، دیدگاه فریقین را در باب ماهیت حکومت دینی تحت عناوین زیر بررسی خواهیم کرد:

۱. بیان ماهیت، ضرورت و انواع حکومت دینی
۲. ادله ضرورت حکومت اسلامی از نگاه عالمان خاصه
۳. ادله ضرورت حکومت اسلامی از نگاه عالمان عامه

تبیین مفاهیم

حکومت

واژه حکومت در لغت از ریشه «حکم» (ح ک م) و به معنای بازداشتن یا نهی کردن، فرمان دادن، بازداشتن برای اصلاح، به سامان آوردن چیزی، قضاوت، داوری و نظایر این‌هاست.

فیومی در مصباح‌المنیر^[۱] (۱۴۰۵ق، ص ۱۴۵)، راغب اصفهانی در مفردات القرآن^[۲] (۱۴۱۲ق، ص ۱۲۶)، زبیدی در تاج‌العروس^[۳] (۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۴۵۲) و ابن فارس در مقاییس‌اللغه (۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۹۱) حکومت را از ماده حکم و به معنای منع کردن و بازداشتن برای اصلاح یا کار محکم و استوار دانسته‌اند. حکومت و حکم، به

معنای دآوری کردن، فیصله دادن، جلوگیری از ظلم و ستم، استقرار، ثبوت، اتقان و قاطعیت در رأی نیز آمده است.

حکومت و حکم در اصطلاح سیاست و علوم سیاسی به معنای فن کشورداری و تدبیر و اندیشه در اداره و تنظیم امور داخلی و خارجی کشور می‌باشد (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۴۷).

خلافت

خلافت در اصل مصدر باب «خلف، یخلف، خلافه» به معنای جانشین و قائم مقام است. ابن اثیر گوید: خلیفه به کسی گفته می‌شود که نیابت و جانشینی غیر را بر عهده دارد (ابن اثیر، ۱۳۳۱ ق، ج ۲، ص ۶۶).

خلافت در اصطلاح اسلامی عبارت است از ریاست عامه در امور دنیا و دین به نیابت از پیامبر اسلام ﷺ در حقیقت، خلیفه، جانشین صاحب شریعت در حفظ دین و سیاست دنیا به وسیله دین است^[۴] (ابن خلدون، ۱۳۳۱، ص ۱۹۱). بعضی هم گفته‌اند: خلافت نیابتی است از نبوت که نگرهبانی دین و سیاست دنیا را بر عهده می‌گیرد (ماوردی، ۱۴۱۱ ق، ص ۵).

امامت

امام از نظر لغت، مصدر ماده «أَمَّ، يَأْمُ» و به معنای کسی است که مردم به او اقتدا می‌کنند و پیشوای مردم است؛ خواه در راه حق باشد یا در راه باطل. جمع آن هم ائمه است^[۵] (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲، ص ۲۶).

اما در اصطلاح علم کلام، امامت عبارت است از: ریاست همگانی و فراگیر بر جامعه اسلامی در همه امور دینی و دنیوی. ذکر کلمه «دنیوی» برای تأکید بر وسعت قلمرو امامت است؛ وگرنه تدبیر امور دنیوی نیز جزئی از دین اسلام است^[۶] (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۷۲). به عبارت دیگر، امامت، خلافت و جانشینی صاحب شرع مقدس در حراست از دین و سیاست دنیاست^[۷] (ابن خلدون، ۱۳۳۱، ج ۱، ص ۲۱۸). همچنین گفته‌اند که امام کسی است که به نیابت از پیغمبر خدا دارای ریاست عامه در امور دین و دنیا باشد^[۸] (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۳۹).





ولایت

ولایت از ماده «و ل ی» و به معنای دو چیز است که در کنار هم یا پشت سرهم قرار گیرند، به گونه‌ای که مانعی بین آنها نباشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۸۵). اهل لغت برای این کلمه معانی متعددی ذکر کرده‌اند. فیومی گوید: ولی بر وزن فِلس به معنای قُرب هم آمده است. «وَلِیتٌ عَلَى الصَّبِیِّ وَ الْمَرْأَةِ» یعنی من بر کودک و زن ولایت پیدا کردم. ولایت با کسره و فتحه به معنای نصرت است. «و استولی علیه» یعنی بر او غالب شد و بر او تمکن یافت (۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۹۲۷). ولایت در اصطلاح به معنای سلطه بر شخص یا مال یا هر دو است؛ اعم از اینکه چنین سلطه‌ای عقلی باشد یا شرعی و اصلی باشد یا عرضی و فرعی^[۹] (بحرالعلوم، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۱۰).

فقیه

واژه فقیه از ماده «فقه» است و فقه در لغت، مطلق علم به یک شیء و ادراک آن نیست، بلکه ریزبینی و ادراک دقیق را «فقه» گویند (جوهری، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۲۲۴). بنابراین، فقیه به معنای متخصص در فقه است. در اصطلاح علم فقه، فقیه کسی است که نیروی استخراج همه یا بیشتر احکام شرعی و قوانین کلی اسلام را از منابع ویژه آن (کتاب، سنت، اجماع و عقل) به صورت بالفعل داشته باشد (زحیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۰). بنابراین، ولایت فقیه به معنای حکومت و اداره جامعه اسلامی به وسیله فقیه عالم و عادل است. ما در این مقاله از گروهی که پیروان امامت و مکتب اهل بیت علیهم السلام هستند با عنوان «خاصه» و از کسانی که پیروان خلافت هستند با عنوان «عامه» یاد می‌کنیم. براساس دیدگاه این دو گروه، دو تئوری حکومت دینی در جهان اسلام شکل گرفت تئوری نظام امامت (امامت بالاصالة و بالنیابه) و تئوری نظام خلافت.

ماهیت حکومت دینی

قبل از پرداختن به ماهیت حکومت دینی لازم است مفهوم حکومت دینی به درستی تبیین شود. این واژه مرکب از دو کلمه است که برای به دست آوردن مفهوم آن، تعریف هر دو جزء آن ضروری است.



مفهوم جزء اول روشن و بیان شد؛ اما کلمه دین مجموعه‌ای از عقائد، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور فردی و اجتماعی انسان‌ها و تأمین سعادت دنیا و آخرت آنان تدوین شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ص ۲۷). بنابراین اگر حکومت مجموعه عوامل و نهادهایی باشد که از طریق آنها حاکمیت اعمال می‌شود و دین مجموعه‌ای از باورها و بایدها و نبایدهای مؤثر در سعادت دنیوی و اخروی انسان باشد که تمام ابعاد فردی و اجتماعی زندگی وی را در بر می‌گیرد، می‌توان گفت حکومت دینی همان مجموعه عوامل و نهادهایی است که حاکمیت دینی از طریق آنها اجرا می‌شود.

پس ماهیت حکومت دینی همان اعمال حاکمیت الهی است. منظور از حاکمیت خداوندی، بروز اراده خداوند به وسیله پیامبران و عقول و وجدان‌های سلیم در جوامع بشری و اجرای آن به وسیله خود انسان‌هاست (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۹، ص ۲۲۷). حاکمیت و ولایت خداوند دو گونه عملی می‌شود:

۱. با تدوین قوانین از طرف خدا؛ قوانین و اصولی که بر جامعه حاکم هستند و خطوط اصلی نظام را ترسیم می‌کنند.
۲. با تعیین حاکم و ولی امر از طرف خدا؛ خواه با نصب خاص (شخصی) یا نصب عام (تعیین معیارها و صفات حاکم).

شهید مطهری رحمته‌الله در این باره می‌نویسد: «حکومت دینی، ماهیتی دینی و الهی دارد؛ یعنی در تمام جهات مادی و معنوی و سیاسی و عقیدتی، روح و هویتی اسلامی دارد و تداوم به ثمر رسیدن آن نیز بر اساس دین امکان‌پذیر است» (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۴۹).

ضرورت حکومت

تشکیل حکومت در جوامع انسانی یک نیاز طبیعی و به حکم عقل ضروری است؛ چنان که امام علی علیه السلام نیز به این امر اشاره کرده و فرموده‌اند: «مردم ضرورتاً به زمامداری، نیک یا بد، نیازمندند»^[۱۰] (دشتی، ۱۳۷۹، خ ۴۰، ص ۸۲). بنابراین حکومت و نظام سیاسی به عنوان یک ضرورت اجتماعی در جامعه مورد قبول همگان است. در این میان، تنها مکتب «آنارشیزم» منکر ضرورت وجود حکومت است.



افلاطون می‌گوید: «دولت از مقتضیات طبع بشری است؛ زیرا انسان بالطبع موجودی اجتماعی است و کسی که قائل به عدم لزوم دولت است، روابط طبیعی را ویران می‌کند؛ یا انسانی است وحشی که از انسانیت به دور است، یا وجود بالاتر از انسان مانند فرشتگان است» (ارسطا طاليس، ۱۹۴۷م، ص ۹۶).

افلاطون می‌گوید: «تحصیل حیات بافضیلت برای افراد بشر جز به وجود دولت ممکن نیست؛ زیرا طبیعت انسان به حیات سیاسی متمایل است. بنابراین دولت از امور طبیعی است که انسان بی‌نیاز از آن نیست» (روحانی، ۱۳۴۸، ص ۷۲).

ضرورت حکومت در اسلام

تشکیل حکومت اسلامی، اساسی‌ترین و ضروری‌ترین اصول اسلامی است؛ زیرا: اولاً اسلام برای اجتماع اهمیت ویژه‌ای قائل شده و بر این مبنا مهم‌ترین احکام اسلامی از قبیل حج، نماز، جهاد و... بر اساس اجتماع وضع شده است.

ثانیاً هرچند قوانین و دستورالعمل‌ها تمام راه‌های نیل به سعادت مادی و معنوی را نشان داده‌اند، اما بدون عمل نتیجه‌ای حاصل نخواهد شد و بدیهی است که بدون قوه مجریه عمل به قانون امکان‌پذیر نیست.

از این رو خداوند متعال با فرستادن انبیا و وضع مجموعه قوانین، یک دستگاه اجرایی و حکومتی به وجود آورده و اطاعت از مجریان الهی (اولی الامر) را جزء واجبات شمرده است. ثالثاً سنت و روش پیغمبر بهترین دلیل بر ضرورت حکومت است؛ زیرا رسول گرامی اسلام ﷺ در اوایل ورود به مدینه حکومت تشکیل داد، نظام اسلامی را برقرار کرد نماینده به اطراف فرستاد، به قضاوت در امور مسلمانان پرداخت، سفرایی نزد پادشاهان کشورهای بزرگ اعزام کرد، با سران قوم‌ها معاهده و پیمان منعقد کرد، فرماندهی جنگ را به عهده گرفت و در یک کلام، تمامی کارهایی را که برای یک حکومت لازم بود انجام داد.

رابعاً آیات قرآن بر لزوم حکومت اسلامی صراحت دارند.

خامساً بسیاری از قوانین اسلام و احکام شرعی برای اداره نظام اجتماعی، سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی جامعه تشریع شده است.

سادساً روایات معتبری از معصومین علیهم‌السلام بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی دلالت

دارند.



انواع حکومت

حکومت‌ها در طول تاریخ اشکال مختلفی داشته‌اند و شاید بتوان گفت که به تعداد کشورهای جهان، حکومت وجود دارد؛ لذا تقسیم‌بندی‌های زیادی برای انواع حکومت بیان شده است (ر.ک: رنی آستین، ۱۳۷۴، ۱۱۵-۱۱۳).

۱. طبقه‌بندی حکومت‌ها بر حسب جهان‌بینی

حکومت‌ها بر حسب جهان‌بینی به دو نوع الهی و طاغوتی تقسیم می‌شوند:

الف) حکومت الهی

منبع قانون در این حکومت اوامر خداوند است. حکومت الهی می‌تواند با حفظ شرایط در قالب‌های گوناگونی تحقق یابد. حکومت الهی استبدادی نیست؛ زیرا در حکومت استبدادی ملاک قانون خواست حاکم است؛ اما حاکمیت در حکومت الهی از آن خداوند است و همه افراد، از جمله پیامبر ﷺ، ائمه علیهم‌السلام و حاکمان اسلامی در عصر غیبت مطیع خداوند و اجراکننده قوانین و احکام الهی هستند.

ب) حکومت طاغوتی

نظام‌های سیاسی مبتنی بر اومانیسم - که حاکمیت را از آن انسان می‌دانند - در هر شکلی که تجلی یابند، طاغوتی هستند؛ چراکه انحراف از قوانین اسلامی و تجاوز به حق ربوبیت الهی، طغیان و ظلم محسوب می‌شود.

۲. طبقه‌بندی حکومت بر حسب تعداد حاکمان

دانشمندان علوم سیاسی حکومت را به گونه‌های مختلفی تقسیم کرده‌اند که به گوشه‌ای از این تقسیم‌بندی‌ها اشاره می‌شود.

الف) حکومت فردی

در حکومت فردی، سلطان یا شاه در رأس حکومت قرار دارد؛ درحالی‌که بدون مسئولیت و به میل و رأی خود اعمال قدرت می‌کند.

حکومت فردی، کهن‌ترین شکل حکومت است؛ اما در عصر جدید و به واسطه افزایش مشارکت شهروندان در اداره امور کشورها از حکومت‌های فردی کاسته شده

است. معمولاً حکومت‌های فردی و پادشاهی به شکل «موروثی»، «انتخابی»، «استبدادی» و «مشروطه» تجلی می‌یابد.

ب) حکومت گروهی

با بررسی تاریخ به حکومت‌هایی برخورد می‌کنیم که در آن‌ها حاکمیت در دست گروه خاصی است؛ گروهی که مدعی برتری فکری یا طبقاتی‌اند و خود را برای به دست گرفتن حکومت محق می‌دانند.

ج) حکومت جمهوری

در حکومت جمهوری، اقتدار و مناصب دولتی از طرف مردم به طور مستقیم یا غیرمستقیم به حکام واگذار می‌شود.

نظام جمهوری اسلامی ایران از سویی جمهوری است - یعنی اداره کشور به آرای عمومی متکی است، انتخاب رهبران عالی جامعه، اعم از رهبری، ریاست جمهوری و نمایندگان مجلس، مستقیم یا غیرمستقیم با مردم است و رئیس‌جمهور و نمایندگان مجلس برای مدت معین انتخاب می‌شوند - و از سوی دیگر، اسلامی است و مشروعیت آن ناشی از خداوند است.

مبانی فکری تشکیل حکومت در اندیشه سیاسی شیعه

حکومت ضرورت انکار ناپذیری است که انسان‌ها برای حفظ نظم جامعه خود و تضمین منافع همگانی و اداره بهتر امور به آن نیاز دارند. براساس مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی قرآنی، حکومت دینی، تنها نوع حکومت است که می‌تواند تمام ضرورت‌های فوق را تأمین کند. از این رو تاریخچه پیدایش حکومت دینی به پیشینه تاریخی انبیای الهی باز می‌گردد که بسیار کهن و دیرینه است.

نمونه کامل حکومت دینی در زمان پیامبر اسلام ﷺ و در شهر مدینه تحقق یافت. پس از رحلت رسول اکرم ﷺ هیچ‌یک از مسلمانان در ضرورت حکومت دینی تردید نکردند؛ بلکه همه بر این مسئله اتفاق نظر داشتند. اما اختلاف جدی خاصه و عامه در منشأ مشروعیت حکومت بوده است. در باور خاصه، خداوند مقام «امامت» را همانند مقام «نبوت» جعل کرده است؛ در مقابل، عامه عقیده دارند که امامت، مقام الهی نیست؛ از این رو می‌گویند: نصب امام بر خود مردم واجب است.





با شروع غیبت امام زمان علیه السلام این سؤال جدی برای فقها و اندیشمندان شیعه مطرح شد که آیا تشکیل حکومت اسلامی بدون حضور امام جایز است یا خیر؟ برخی فراتر از جواز، دربارهٔ وجوب یا عدم وجوب تشکیل حکومت در عصر غیبت سخن گفته‌اند و بحث را بدین صورت مطرح کرده‌اند که در صورت تشکیل چنین حکومتی، میزان همکاری با حکومت‌های سلطنتی چگونه باید باشد؟ نیز اگر حکومتی به نام اسلام تشکیل شد، اما در آن به جای امام عادل، شخص جائر به قدرت رسید، تکلیف چیست؟ پاسخ به این سؤالات، مجموعه‌ای از آرای مختلف فقها را به همراه داشته است. گروهی به استناد برخی روایات، تشکیل حکومت در عصر غیبت را جایز نمی‌دانند. در *وسائل الشیعه* و *مستدرک الوسائل* ذیل کتاب «الجهاد» و تحت عنوان «حکم الخروج بالسيف قبل قیام القائم» روایاتی ذکر شده است. که برخی از آنها به طور مطلق و عام، هر نوع قیام و برافراشته شدن هر پرچم را قبل از قیام امام زمان علیه السلام محکوم کرده و پرچمدار آن را طاغوت نام داده‌اند. در یکی از روایات، قیام‌کننده در عصر غیبت، حتی اگر فردی از اهل بیت علیهم السلام باشد، به صراحت نیز محکوم شده است: «عن عمر بن حنظله: فقلت جعلت فداک، إن خرج احد من اهل بیتک قبل هذه العلامات أنخرج معه؟ قال: لا» (حر عاملی، ۱۳۸۳، ج ۱۵، ح ۱۹۹۷۰).

در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: «کل رایة ترفع قبل رایة القائم فصاحبها طاغوت» (نوری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ح ۱۲۳۶۴).

البته دانشمندان علم حدیث، این روایات را توجیه کرده و بر موارد خاص حمل نموده‌اند. طبق قرآن و سنت، حکومت‌هایی که برای استقرار حاکمیت خدا و تحقق اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام ایجاد می‌شوند، مشمول این احادیث نخواهند بود. نیز با دقت در مضمون آنها معلوم می‌شود که منظور، قیام‌ها و پرچم‌هایی است که به نام حضرت مهدی علیه السلام و با ادعای مهدویت شکل می‌گیرند (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۱-۱۹۷). از طرفی، یکی از اصول انکار ناشدنی عملکرد امامان شیعه برای حفظ اقلیت شیعیان، تقیه بوده است که نمی‌توان آن را در فهم صحیح روایات نادیده گرفت. دیدگاه دوم در بین فقهای شیعه، مجاز بودن و نزد برخی، وجوب تشکیل حکومت یا همکاری با حاکمان در حد مقدور و برای تحقق احکام اسلامی است. در اندیشه این گروه از فقیهان، حکومت ایدئال اسلامی پس از حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تنها توسط

اوصیای دوازده گانه او محقق می شود و هیچ حکومتی جز حکومت امامان معصوم علیهم السلام مشروعیت ندارد. اما درباره چگونگی حکومت اسلامی در زمان غیبت آخرین معصوم، تئوری های مختلفی مبنای عمل فقهای شیعه قرار گرفته که مهم ترین آنها عبارت است از:

۱. ولایت انتخابی:

براساس این دیدگاه، امامان معصوم علیهم السلام هیچ یک از فقیهان را به ولایت نگماشته اند، نه به گونه عام و نه به گونه خاص؛ بلکه آنچه در روایات و منابع دینی آمده، تنها بیان ویژگی ها و شرایط لازم برای حاکم اسلامی است و در نهایت، معیار، انتخاب مردم خواهد بود. بنابراین اگر مردم، مستقیم یا غیرمستقیم به فقیهی رأی دهند، حکومت وی مشروعیت می یابد. مهم ترین دلایل باورمندان به ولایت انتخابی، در دو دسته کلی دلایل عقلی و نقلی تقسیم می شود:

الف) دلایل عقلی

دلیل عقلی ولایت انتخابی در چند گزاره خلاصه می شود:

۱. وجود هر نوع هرج و مرجی در جامعه قبیح و ناپسند است؛ لذا عقل بر ضرورت وجود حکومتی مقتدر، صالح و عادل برای حفظ مصالح جامعه و تأمین نیازهای مردم حکم می کند.
۲. استقرار چنین حکومتی جز با خضوع مردم و اطاعت آنها از دستورات آن میسر نمی شود.
۳. حکومت یا به نصب الهی یا به وسیله زور و سرنیزه و کودتا یا با انتخاب مردم تعیین می شود.

چون دلیلی بر نصب وجود ندارد و حکومت تغلب و زور نیز عقلاً قبیح است، تنها راهی که باقی می ماند همان راه انتخاب از سوی مردم است. اصل این استدلال بعثت دارا بودن اشکالات فراوان رد گردید که تفصیل آن در کتابی از همین نویسندگان به آن پرداخته شده است (جباری، ۱۳۹۵، ص ۱۵۷). از دلایل عقلی دیگری که برای اثبات انتخابی بودن والی و حاکم اسلامی گفته

شده، سیره عقلا در واگذاری امور به افراد توانمند و امین است که نادرستی این دلیل هم در جای خود ثابت شده است.

ب) دلایل نقلی

برای اثبات نقلی این موضوع به آیات و روایاتی استناد می‌شود؛ از جمله:

- فحوای قاعده تسلیط

- قرارداد و معاهده بین مردم و حاکم

- آیات و روایات مربوط به شور در امر ولایت

- تعیین والی با مشورت مهاجرین و انصار

- آیات و روایات بیعت و...

روایات مورد استناد در ادله نقلی نظریه انتخاب، تمامی یا اکثریت غالب آن‌ها، از نظر سند ضعیف بوده و نمی‌توان به آنها استناد جست، و بر فرض قبول آنها نیز احادیث دیگری وجود دارد که مشروعیت حکومت را به صراحت منوط به انتصاب الهی می‌دانند.

مهم‌تر آنکه خواست و رأی مردم و پشتیبانی آنها از حکومت بر جواز اعمال ولایت دلالت دارد، نه اینکه منشأ مشروعیت اصل ولایت و حکومت باشد.

۲. ولایت انتصابی: براساس این مبنا، فقیهان دارای شرایط به صورت عام از سوی امامان علیهم‌السلام به ولایت نصب و گمارده شده‌اند؛ ولی نصب یک فقیه از میان فقهایی واجد شرایط و از قوه به فعل درآوردن حکومت وی، بستگی به رأی مردم دارد. گرچه در این دیدگاه، اصل، نصب الهی است، ولی نصب بدون خواست مردم به فعلیت نخواهد رسید؛ زیرا

انتخاب و گزینش مردم به منزله پذیرش حاکمیت فقیه است و پس از انتخاب فقیه، ولایت تحقق عینی و خارجی پیدا می‌کند و از قوه به فعل می‌رسد.

دلایل باورمندان به ولایت انتصابی فقیه یا فقیهان نیز به دو دسته نقلی و عقلی تقسیم می‌شود:

الف) دلایل عقلی

صاحب *مفتاح الکرامه* در خصوص نصب فقیه در عصر غیبت می‌نویسد: «عقل و اجماع و اخبار دلالت بر نصب فقیه از سوی امام معصوم علیه‌السلام دارد؛ اما دلالت عقل آن است



که اگر امام فقیه را منصوب نکند و اجازه ندهد که به امور سر و سامان دهد، سبب حرج شدید و اختلال نظام می‌شود» (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۱).

ب) دلایل نقلی

۱. مقبوله عمر بن حنظله، به ویژه در آن عبارت که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا...» (اصول کافی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۶۷).
۲. روایت ابوخیجه (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۳۰۳).
۳. روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي...» (مجلسی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۴۴).
۴. توقیع شریف امام زمان علیه السلام که فرمود: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ...» (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۷، ص ۱۴) و روایات دیگر.

در مجموع، نقطه اشتراک تمامی عالمان خاصه، ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر ظهور و غیبت است که با دلائل متعددی به آن پرداخته‌اند و ما نیز به آن اشاره می‌کنیم:

ادله ضرورت حکومت اسلامی از نگاه عالمان خاصه

۱. آیات قرآن کریم

به گونه‌های مختلفی می‌توان از آیات قرآن ضرورت حکومت را استنباط کرد. همچنین در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که اجرای صحیح آن جز از طریق حاکمیت مرکزی شرعی امکان‌پذیر نیست. این آیات به گونه غیرمستقیم (از راه ملازمه) بر وجوب برپایی حکومت اسلامی دلالت دارند (آصفی، ۱۳۸۵، ص ۳۳).

برخی از نویسندگان و محققان اسلامی در کتاب‌های خود (معرفت، ۱۳۷۷، صص ۱۲۱ - ۱۱۹ و صالحی نجف آبادی، ۱۳۶۳، صص ۱۵۳ - ۱۵۰) برای اثبات ضرورت تشکیل حکومت دینی به چند دسته از آیات استدلال کرده‌اند.

دسته اول: آیات دال بر ضرورت اقامه عدالت

برخی آیات بیانگر اهداف و آرمان‌هایی است که تنها در پرتو تشکیل حکومت اسلامی

محقق می‌شوند؛ همچون آیاتی که خواهان برقراری قسط و عدل در جامعه و نافی هرگونه ظلم و ستم هستند؛ مانند:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾؛
(حدید: ۲۵)؛ «همانا ما پیامبرانمان را همراه با پدیده‌های روشنگر فرستادیم و همراه آنان کتاب آسمانی و میزان (سنجه) فرو فرستادیم تا مردم به دادگری برخیزند.»

دسته دوم: آیات مرتبط با ساختار دفاعی نظام اسلامی

برخی آیات بیانگر قوانین و مقرراتی هستند که مردم به‌صورت پراکنده و انفرادی توان انجام آن را ندارند و تنها با سازمان‌دهی و بسیج نیروها می‌توانند زمینه اجرای آن را فراهم کنند و مشخص است که بسیج و سازمان‌دهی مردم بدون پشتوانه حمایت و اقتدار حکومت ممکن نمی‌باشد. تکلیف «جهاد اسلامی» - که در آیات فراوانی بدان تصریح شده - دارای چنین خصوصیتی است؛ مانند:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾؛ (انفال: ۶۰)؛ «و برای [برخورد با] آنها هرچه از نیرو و اسب‌های ورزیده در توان دارید آماده کنید، [به حدی] که دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری جز آنها را که شما آنها را نمی‌شناسید و خدا آنها را می‌شناسد، با آن بترسانید.»

دسته سوم: نقش حاکمیت در هدایت مردم

دسته دیگری از آیات، تأثیر حاکمان و پیشوایان را در هدایت و ضلالت مردم بیان می‌کند؛ مانند:

﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ﴾؛ (هود: ۹۸)؛ «روز قیامت، او در پیشاپیش قومش خواهد بود و [به جای چشمه‌های زلال بهشت] آنها را وارد آتش می‌کند و چه بد آب‌شخوری است که بر آن وارد می‌شوند!»
از این آیه استفاده می‌شود که بدترین بدی‌ها، فسادها خیانت‌ها و توطئه‌های یک حاکم علیه مردم همین است که در قیامت آن‌ها را وارد جهنم می‌کند.





دسته چهارم: نقش قدرت در حکومت

برخی آیات در خصوص قدرت حکومت به کار رفته است: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ﴾؛ (یوسف: ۲۱ و ۵۶)؛ «و این چنین یوسف را در آن سرزمین متمکن ساختیم!» و در مورد ذوالقرنین آمده است: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾؛ (کهف: ۸۴)؛ «ما به او در روی زمین، قدرت و حکومت دادیم و اسباب هر چیز را در اختیارش گذاشتیم». اگر فرض کنیم که تعبیر «مکنّا» به معنی هرگونه قدرت بخشیدن است، باز هم دلالت آیه بر مقصود ما روشن خواهد بود؛ زیرا حکومت بارزترین نمونه قدرت است.

علامه طباطبائی رحمته الله ذیل این آیه می گوید: «منظور از تمکین در ارض، قدرت بخشیدن به آن هاست، یعنی هرچه از امور مربوط به اداره زندگی است انجام دهند، بی آنکه کسی مانع آنها گردد»^[۱] (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۴۲۴).

دسته پنجم: نقش حکومت در اجرای احکام

بعضی از آیات بیان گر احکامی است که اجرای کامل آن نیازمند قدرت است و زمینه تحقق آنها بدون پشتوانه حکومت اسلامی فراهم نمی شود؛ مانند آیاتی که احکام کیفری را بیان می کند:

﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ﴾؛ (مائده: ۳۸)؛ «دستان مرد و زن دزد را به کیفر کاری که کرده اند، ببرید که عقوبتی الهی است». هم چنین آیاتی که دلالت بر اجرای حد زنا، مجازات محارب و... دارد، از همین قبیل است.

۲. روایات بیانگر ضرورت حکومت

دلیل دیگری که بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی می توان اقامه کرد روایاتی است که از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام به دست ما رسیده است و بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در هر زمان، اعم از عصر حضور معصوم علیه السلام یا غیبت تأکید دارند. برای رعایت اختصار فقط به نقل چند دسته از این احادیث اکتفا می کنیم.

دسته اول: روایات بیانگر ضرورت ولی امر

برخی احادیث با صراحت بر ضرورت تشکیل حکومت دینی دلالت دارند. امام امیرمؤمنان علی علیه السلام در سخنانی - که بعد از کشته شدن عثمان و در پاسخ نامه معاویه ایراد کردند - با صراحت بر این ضرورت تأکید فرمودند:

«بر اساس حکم خدا و حکم اسلام بر مسلمانان واجب است که پس از مرگ پیشوایشان - خواه بمیرد یا کشته شده باشد، گمراه باشد یا هدایت شده، مظلوم باشد یا ظالم، ریختن خونس حلال باشد یا حرام - قبل از هر کاری برای خود امامی برگزینند که عالم، متقی و آگاه بر شیوه دآوری پیامبر صلی الله علیه و آله باشد تا جامعه آنان را اداره و میان آنان دآوری کند، حق مظلوم را از ظالم بگیرد، از مرزهای آنان محافظت کند، اموال بیت المال را جمع آوری نماید، حج و نماز جمعه را برپا دارد و صدقات را جمع آوری کند. سپس درباره پیشوایی که معتقدند مظلوم کشته شده، نزد او به دآوری روند؛ اگر آن پیشوا را مظلوم یافت، دآوری کند که صاحبان خون، حق او را بگیرند و اگر او را ظالم یافت، نگاه می کند که حکم در این میان چیست»^[۱۲] (مجلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۸۶، ص ۱۹۶).

دسته دوم: روایات بیانگر مسئولیت در قبال ظلم ظالمان

بعضی از روایات به این مسئله اشاره دارند که خداوند، از عالمان پیمان گرفته است که در مقابل ظلم ظالمان و تجاوز به حقوق مظلومان ساکت نشینند، بلکه در صورت امکان و فراهم بودن شرایط لازم قیام کنند و زمام امور اجرای عدالت و رهبری امت را بر عهده گیرند.

مثلاً امام علی علیه السلام فرمودند:

«سوگند به کسی که دانه را شکافت و جانداران را آفرید، اگر انبوه آن جماعت نمی بود یا گرد آمدن یاران، حجت را بر من تمام نمی کرد و خدا از عالمان پیمان نگرفته بود که در برابر شکمبارگی ستمکاران خاموشی نگزینند، افسار حکومت را بر گردنش می افکنم و رهایش می کردم و در پایان با آن همان می کردم که در آغاز کرده بودم»^[۱۳] (دشتی، ۱۳۷۹، خ ۳، ص ۴۸).



دسته سوم: روایات بیانگر جایگاه امامت در نظام دینی

روایاتی امامت را موجب نظام امت دانسته‌اند و روشن است که تحقق این نظام بدون تشکیل حکومت میسر نخواهد بود.

امام علی علیه السلام در این باره فرموده‌اند: «خداوند ایمان را مایهٔ تطهیر از شرک ... و امامت را برای سازمان یافتن امور امت و فرمان برداری از امام را برای بزرگداشت مقام رهبری واجب کرد»^[۱۴] (دشتی، همان، کلمات قصار، ص ۲۵۲).

ابن ابی‌الحدید در شرح این فراز از کلام امام علیه السلام می‌نویسد: «امامت برای ایجاد نظم در امت از جانب شرع واجب شده است تا جلوی نابسامانی‌ها گرفته شود؛ زیرا اگر قدرت قاهره نباشد، تبه‌کاران سلامت جامعه را بر هم می‌زنند. اعلام قبح قبیح یا وعد و وعید به تنهایی، نمی‌تواند بازدارنده باشد؛ بلکه باید سلطهٔ نیرومندی باشد که در تنظیم امور بکوشد، مصالح همگانی را به گونه شایسته رعایت نماید، جلو ستمگر را بگیرد و دست سبک‌سران را کوتاه کند»^[۱۵] (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۳ق، ج ۱۹، ص ۹۰).

۳. سیره عملی بزرگان دین

یکی دیگر از دلایل ضرورت تشکیل حکومت دینی، سنت و رویه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. ایشان پس از هجرت به مدینه، اقدام به تأسیس دولت اسلامی کردند و علاوه بر آموزش و تربیت و ابلاغ وحی و تبیین احکام، شخصاً سرپرستی و رهبری جامعه دینی را در بخش‌های مختلف قضایی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی بر عهده گرفتند (خمینی، ۱۳۸۱، صص ۳۴ - ۲۶).

۴. عقل

برای اثبات ضرورت تشکیل حکومت اسلامی دلایل عقلی متعددی اقامه شده که از آن جمله، اصل تنزل تدریجی است؛ به این بیان که اسلام آخرین دین و قانون الهی، و در عین حال، کامل‌ترین و جامع‌ترین ادیان است که از سوی خداوند بر خاتم پیامبران حضرت محمد صلی الله علیه و آله نازل شد. این دین به همه نیازهای انسان توجه کرده است و برای یکایک آن‌ها دستور و برنامه دارد.

اسلام برای انسان پیش از انعقاد نطفه تا پس از مرگ، برنامه دارد و علاوه بر بعد فردی، در بعد اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و حکومتی نیز قوانین خاصی تعیین کرده است؛ زیرا نمی‌شود کتاب و دینی که خود را پاسخگوی تمام نیازهای جامعه بشری می‌داند و پیامبری که خود را خاتم پیامبران معرفی می‌کند، برای اداره جامعه و سیستم حکومت و اجرای قانون، طرح و برنامه‌ای نداشته باشد.

احکام و قوانین اسلام منحصر به زمان و مکان خاصی نیست؛ بلکه دینی جهانی و جاودانی برای همه نسل‌ها و تمام عصرهاست و هیچ‌گاه تعطیلی نمی‌پذیرد. از این روی، اجرا و انجام آن قوانین در ابعاد گسترده فرهنگی، حقوقی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، نیاز به وجود یک تشکیلات حکومتی دارد؛ زیرا با نبود آن بسیاری از احکام اسلامی تعطیل می‌شود که خداوند حکیم راضی به آن نیست. لذا برای تحقق این منظور، نیاز به حکومت دینی ضروری می‌باشد.

۵. اجماع

فقها و متکلمین برپای حکومت اسلامی را امری اجماعی دانسته‌اند. در ادامه به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم:

علامه حلی رحمته الله فقیه و دانشمند بزرگ خاصه در این باره می‌نویسد: «عقلا و اندیشمندان مسلمان بر وجوب و ضرورت امامت و حکومت فی‌الجمله اجماع دارند. برخلاف گروه‌های ازارقه و اصفریه و غیر آنان از خوارج که منکر ضرورت حکومت‌اند» (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۱).

شیخ طوسی در تلخیص‌الشافی می‌گوید: «مردم در وجوب امامت باهم اختلاف دارند: اکثریت جمهور و توده مسلمانان گفته‌اند که امامت واجب است. عده‌ای اندک و شماری ناچیز گفته‌اند: امامت واجب نیست. این دسته، فرقه مشهوری نیستند بلکه عده‌ای از حشویه هستند که شناخته شده نمی‌باشند. آن دسته که به وجوب امامت عقیده دارند خود دو دسته‌اند: خاصه و معتزله. بسیاری از معتزله گفته‌اند: طریق وجوب امامت، عقل است و متوقف بر نقل نیست. سایر معتزله گفته‌اند: امامت واجب نقلی است» (طوسی، ۱۳۹۴ ق، ج ۱، صص ۵۸ - ۵۵).





ادله ضرورت حکومت اسلامی از نگاه عالمان عامه

فقه‌های عامه، همهٔ خلفا و سلاطین را دارای مشروعیت دینی و نظام سیاسی را در قالب «نظام خلافت» می‌دانند. خلافت در اندیشه عامه به تمامی دولت‌های بعد از پیامبر ﷺ اطلاق می‌شود و عبارت است از «جانشینی پیامبر ﷺ در حراست دین و سیاست دنیا» (ماوردی، ۱۴۱۱ق، ص ۵). از نظر آنها، همان‌گونه که پیامبر ﷺ موظف به تبلیغ دین بود و رئیس امت به حساب می‌آمد، خلیفه نیز به این دلیل که جانشین ایشان است، اهم وظایف دینی و دنیوی او را به عهده دارد و به لحاظ اجرای شریعت، حکومت اسلامی ضرورت می‌یابد.

باین حال خلافت اسلامی امامت و رهبری در اندیشه عامه از اصول دین محسوب نمی‌شود، بلکه فرعی از فروع دین به شمار می‌آید (غزالی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۳۴). آنان معتقدند حکومت و سیاست شرعی (امامت) مبتنی بر اجتهاد اسلامی و از فروع فقهی است، نه در چارچوب عقاید - محقق لاهیجی در این مورد می‌نویسد: «در اینکه این مسئله (امامت) از اصول دین است یا از فروع دین، جمهور عامه بر آن اند که از فروع دین است بنا بر آنکه بقای دین را موقوف نداند بر وجود امام، بلکه نظام مسلمین را منوط به او دانند. پس اگر مسلمین به نحو دیگری منتظم شوند محتاج نباشد به امام» (لاهیجی، ۱۳۷۷ق، ص ۴۶۷).

در ادامه به ادله‌ای که عامه در کتاب‌هایشان آورده‌اند اشاره می‌شود:

۱. قرآن

از جمله دلایل قرآنی که عامه به آن استناد کرده‌اند، آیه ۵۹ سوره مبارکه نساء است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولی الامر را». طبق این آیه اطاعت از اولی الامر واجب است؛ چون خداوند امر فرموده است که از او و پیامبر ﷺ و اولی الامر اطاعت کنیم، فرمان آنها را گردن نهیم و اطاعت از آنان را دقیقاً مثل اطاعت از رسول بدانیم؛ یعنی همان‌گونه که باید بدون چون و چرا از پیامبر اطاعت کنیم، از اولی الامر هم باید بدون چون و چرا اطاعت کرد. لذا ماوردی از علمای عامه و پیرو مذهب فقهی شافعی، اولی الامر را به ائمه تفسیر نموده و گفته است که اطاعت

آنها طبق این آیه بر ما واجب است. البته بهتر این بود که وی دلیل خود را با این عبارت به نتیجه می‌رساند که «وَجوب اطاعت برای کسی است که نصب وی واجب باشد» (ماوردی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۵۱). ولی فخر رازی اولی الامر را به اهل حل و عقد تفسیر می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۴۴).

۲. سنت

دلیل دیگری که عامه برای وجوب حکومت به آن اشاره می‌کنند، سنت عملی پیامبر گرامی اسلام در گرفتن خراج و غنائم، عهده‌داری قضاوت، اجرای مجازات، تعیین فرمانداران و فرماندهان لشکرها، گسیل مبلغان و مأموران جمع‌آوری صدقات، اعلام جهاد، انعقاد پیمان‌ها و... است. علمای عامه ضمن بیان این نکته، یک حدیث آورده که آن را هشام بن عروه از ابی‌صالح و او نیز از ابی‌هریره و او نیز از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده است. متن آن حدیث چنین است: «پیغمبر فرمودند: به‌زودی بعد از من بر شما والیانی حکومت می‌کنند، والی‌های خوب و نیکوکار و والی‌های فاجر و فاسق و زشت‌کردار. پس بشنوید فرمان آن‌ها را و اطاعت کنید هر چه را با حق موافقت دارد. اگر خوب بودند هم برای آنها مفید است و هم برای شما و اگر بد بودند برای شما مفید است و برای آنان مضر»^[۱۶] (ماوردی، همان، ص ۵).

انتخاب این حدیث از بین احادیث فراوانی که درباره امامت وارد شده، جای تأمل است؛ چراکه از نظر محتوا و پیام دلالت صریحی بر وجوب خلافت و امامت ندارد، بلکه تنها لزوم اطاعت از سرپرست جامعه - چه صالح و چه فاجر - را می‌رساند، نه چیزی بیشتر از این. در متون فقهی و کتب علمای شناخته‌شده عامه نیز برای اثبات وجوب امامت به این حدیث اشاره نشده است.

ابن حزم در *المحلی* و بسیاری دیگر از فقهای عامه، این روایت را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آورده‌اند: «هر کس بمیرد و در گردنش بیعتی نباشد، به مرگ جاهلی از دنیا رفته است»^[۱۷] (ابن حزم، ۱۴۲۵ق، ج ۹، ص ۳۵۹). برخی نیز از این روایت نبوی استفاده کرده‌اند: «بدانید تمام شما راعی هستید و تمامتان نسبت به رعیت خود مسئولیت دارید، امام راعی جامعه است و نسبت به آنان مسئول است»^[۱۸] (ترمذی، ۱۳۸۳ق، ج ۴، صص ۱۸۱ - ۱۸۰ قلqشندی، ۱۹۷۲م، ج ۲، ص ۳۰).





همان طور که ملاحظه می‌شود هیچ‌یک از این احادیث اشاره‌ای به «خلافت» یا «امامت عظمی» ندارند، بلکه به بیعت و امامت (به شکل عام آن، نه امامت عظمی) و امثال اینها ناظرند. شاید دلیل استفاده نکردن علمای عامه از این احادیث نیز همین نکته باشد.

روایتی که ایشان آورده است چون به لزوم اطاعت از هر حاکم و سرپرستی به صورت عام و فراگیر دلالت دارد، خلافت را نیز مشروعیت می‌بخشد؛ اما وجوب خلافت (شکل خاصی از حکومت) را نمی‌رساند؛ لذا مشکلی را از ماوردی حل نمی‌کند. به تعبیر ساده‌تر، دلالت این حدیث، تنها بر لزوم وجود حکومت (نه حکومت اسلامی) است.

۳. اجماع

از جمله دلایلی که برای وجوب حکومت بیان کرده‌اند، اجماع می‌باشد. در این زمینه گفته‌اند: «به اجماع دانشمندان، عقد امامت با کسی که در میان امت عهده‌دار آن می‌شود، واجب است. اگرچه «اصم» این نظر را ندارد... در وجوب امامت اختلاف است که آیا واجب عقلی است یا شرعی؟ گروهی گفته‌اند که واجب عقلی است؛ زیرا به حکم عقل، انسان در برابر رهبری که مردم را از ظلم بر یکدیگر باز می‌دارد و نزاع و خصومت آن‌ها را برطرف می‌سازد، باید تسلیم باشد و اگر والیان نباشند، مردم بی‌سرپرست و بی‌مسئولیت و تباه خواهند بود و گروهی گفته‌اند: واجب شرعی است، نه عقلی؛ زیرا امام عهده‌دار امور شرعی است» (ماوردی، ۱۴۱۱ق، ص ۵).
بسیاری از علمای معاصر، همانند ماوردی، اجماع را از اصلی‌ترین دلایل وجوب نصب امام و تشکیل حکومت اسلامی می‌دانند.

۴. عقل

از دیگر ادله‌ای که برای وجوب تأسیس نظام سیاسی و ضرورت تشکیل حکومت اسلامی ذکر و به آن استدلال می‌شود، دلیل عقلی است و آن اینکه بدون وجود حکومت و رهبری که مصالح دینی و دنیوی مردم را به آنان بشناساند و آنان را از ظلم به یکدیگر بازدارد، نابسامانی و هرج و مرج به وجود می‌آید و زندگی دینی و اجتماعی مردم مختل می‌شود (جاحظ، ۱۳۷۵ق، ص ۱۸۵). ماوردی درباره دلایل عقلی،

می‌گوید: «چند ضرورت اساسی ایجاب می‌کند که جامعه به رئیس و زعیم محتاج باشد؛ ازجمله ضرورت منع تظالم، ضرورت فصل خصومت‌ها و تنازعات و ضرورت دفع هرج و مرج و تشتت» (ذاکر صالحی، ۱۳۸۹ش، ص ۷۳).

در مجموع، دلایلی که متفکران عامه برای ضرورت تشکیل حکومت اقامه کرده‌اند، صرفاً برای بیان عقیده خویش است و آن اینکه مردم بعد از پیامبر اسلام ﷺ به حال خود رها شده‌اند و خداوند حق انتخاب را به مردم، به ویژه خبرگان جامعه داده است تا آنها با توافق یک نفر را به امامت برگزینند و در این صورت، امامت او مشروع است. بر این اساس، فقهای عامه رأی مردم را در مشروعیت حکومت دخیل می‌دانند و قائل به مشروعیت مردمی می‌باشند.

از نظر آنان امامت و رهبری جامعه از سه راه تحقق می‌یابد: انتخاب اهل حل و عقد، استخلاف و عهد، استیلا و زور و غلبه؛ که بطلان این سه راه، با دلائل متعدد در کتب فقها و صاحب‌نظران خاصه مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. به نظر می‌رسد که عامه غالباً درصدد توجیه ایدئولوژیک خلافت خلفا و مشروعیت بخشی به حکومت‌های خود بوده‌اند.



نتیجه گیری

حکومت دینی تمام ابعاد مادی، معنوی، سیاسی و عقیدتی زندگی انسان‌ها را شامل می‌شود. قانون و نحوه اجرای آن در جامعه اسلامی باید از ارزش‌ها و اصول اسلامی نشأت گیرد؛ اما شکل حکومت دینی تابع ماهیت آن است که کارشناسان و آگاهان در دوره‌های مختلف، متناسب با نیازهای هر زمان، آن را در چارچوب ثابت و کلی دین ترسیم می‌کنند؛ زیرا این گونه نیست که هر نهاد و تشکیلات حکومتی با احکام و مفاهیم دین سازگار باشد و چه بسا تشکیلاتی که با دین در تضاد هستند.

بدین بیان، حکومت دینی ماهیت الهی دارد و می‌تواند در شرایط و مقتضیات خاص به هر یک از سه شکل کلی حکومت، یعنی فردی، گروهی و جمعی (اکثریت) در آید؛ حکومت معصوم، شکل فردی آن، حکومت مشروطه به معنای خاص آن (مشروط به قوانین اسلام) شکل گروهی آن، و حکومت جمهوری به معنای رأی مستقیم یا غیرمستقیم مردم نیز شکل جمعی آن است.

نویسنده پس از بررسی مستندات و ادله ضرورت حکومت اسلامی از نظر خاصه و عامه به این نتایج رسید:

۱. بین تمام فرق اسلامی این اتفاق نظر وجود دارد که خداوند متعال بر جهان هستی حاکمیت مطلق دارد و اراده او سرمنشأ و مصدر اصلی مشروعیت حکومت به حساب می‌آید. خداوند در قرآن با اشاره به این مطلب می‌فرماید: «حکم از آن خداوند است و بس، و خداوند حکم فرموده است که جز او را نپرستید.»^[۱۹]

۲. مسلمانان معتقدند که خداوند در زمان حضور پیامبر ﷺ حق حاکمیت و ولایت را به طور مستقیم به ایشان واگذار کرده است و در این مورد هیچ بحثی وجود ندارد؛ اما نزاع و اختلاف در مشروعیت حکومت پس از پیامبر اکرم است. این موضوع باعث پیدایش و ظهور دو مذهب خاصه و عامه شده است. در مذهب اهل بیت علیهم السلام مبنای مشروعیت حکومت در عصر حضور و عصر غیبت متفاوت است؛ به این معنا که در عصر حضور، نصب و نص الهی و در عصر غیبت، نصب عام شارع و انتخاب و پذیرش مردم به صورت توأمان باعث مشروعیت حکومت می‌شود. مبانی حکومت مشروع از دیدگاه عامه، انتخاب مردم است.

پی نوشت ها:

- [۱] يقال: «حكمت عليه بكذا اذا منعته من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك» ومنه «حكمت الدابة» اي وضعت على فمها «الحكمة» اي «الحلقه»،
- [۲] «اصله منع منعاً لاصلاح».
- [۳] «الحكم - بالضم - القضاء فى الشىء بانه كذا او ليس كذا».
- [۴] «فهى فى الخليفه خلافه عن صاحب الشرع فى حراسه الدين وسياسه الدنيا».
- [۵] «والامام: الذي يقتدى به، وجمعه أئمة».
- [۶] «والإمامة رئاسة عامة فى أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه الصلاة والسلام».
- [۷] «الخلافة نيابة عن صاحب الشرع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا».
- [۸] «الامام هو الانسان الذى له رئاسة عامه فى امور الدين والدنيا نيابة عن النبى».
- [۹] «واصطلاحاً هى سلطنة على الغير عقلية او شرعية نفساً كان او مالا او كليهما بالاصل او بالعارض».
- [۱۰] «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ».
- [۱۱] «... و المراد من تمكينهم فى الأرض إقذارهم على اختيار ما يريدونه من نحو الحياة من غير مانع يمنعهم أو مزاحم يزاحمهم».
- [۱۲] «... أَلْوَجِبُ فِي حُكْمِ اللَّهِ وَحُكْمِ الْإِسْلَامِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ مَا يَمُوتُ إِمَامُهُمْ أَوْ يُقْتَلُ ضَالًّا كَانَ أَوْ مُهْتَدِيًّا مَظْلُومًا كَانَ أَوْ ظَالِمًا حَلَالَ الدِّمِّ أَوْ حَرَامَ الدِّمِّ أَنْ لَا يَعْمَلُوا عَمَلًا وَلَا يُحْدِثُوا حَدَثًا وَلَا يُقَدِّمُوا يَدًا وَلَا رِجْلًا وَلَا يَبْدُؤُوا بِشَيْءٍ قَبْلَ أَنْ يَخْتَارُوا لِأَنْفُسِهِمْ إِمَامًا عَفِيفًا عَالِمًا وَرِعًا عَارِفًا بِالْقَضَاءِ وَالسُّنَّةِ يَجْمَعُ أَمْرَهُمْ وَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ وَيَأْخُذُ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ حَقَّهُ وَيَحْفَظُ أَطْرَافَهُمْ وَيَجِيبِي فِتْنَهُمْ وَيَقِيمُ حِجَّتَهُمْ وَجُمُعَتَهُمْ وَيَجِيبِي صَدَقَاتِهِمْ ثُمَّ يَخْتَكِمُونَ إِلَيْهِ





فِي إِمَامِهِمُ الْمَقْتُولِ ظُلْمًا [وَيُحَاكِمُونَ قَتْلَهُ إِلَيْهِ] لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ فَإِنْ كَانَ إِمَامُهُمْ قُتِلَ مَظْلُومًا حَكَمَ لِأَوْلِيَائِهِ بِدَمِهِ وَإِنْ كَانَ قُتِلَ ظَالِمًا نَظَرَ كَيْفَ الْحُكْمُ فِي ذَلِكَ...».

[۱۳] «أَمَّا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ كَوَّلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقَارُّوا عَلَى كِطَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَعَبِ مَظْلُومٍ لَأَلْتَقِيَتْ حَبْلُهَا عَلَى غَارِبِهَا».

[۱۴] «فَرَضَ اللَّهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيرًا مِنَ الشِّرْكِ،... وَالْأَمَانَةَ نِظَامًا لِلْأُمَّةِ وَالطَّاعَةَ تَعْظِيمًا لِلْإِمَامَةِ».

[۱۵] «و فرضت الامامة نظاماً للأمة و ذلك لانّ الخلق لا يرتفع الهرج والعسف و الظلم و الغضب و السرقة عنهم الا يوازع قوى و ليس يكفى فى امتناعهم قبح القبيح و لا وعيد الآخرة بل لابد من سلطان قاهر ينظم مصالحهم فيردع ظالمهم و يأخذ على ايدى سفهائهم. و فرضت الطاعة تعظيماً للامامة و ذلك لانّ امر الامامة لا يتم الا بطاعة الرعية و الا فلو عصت الرعية امامها لم ينتفعوا بامامته و رئاسته عليهم».

[۱۶] «سليكم بعدى ولادة، فيليكم البرّ ببرّه، ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم و اطيعوا فى كل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلكم و لهم. و إن أساؤ فلك و عليهم».

[۱۷] «من مات و ليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية».

[۱۸] «كلکم راع و کلکم مسئول عن رعيته، فالإمام راع و هو مسئول عن رعيته...».

[۱۹] ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾؛ (يوسف: ۴۰).

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

الف. منابع عربی

۱. ابن ابی‌الحدید، عزالدین بن عبدالحمید، *شرح نهج البلاغه*، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۳۳ق.
۲. ابن حزم، علی بن احمد، *الفصل فی الملل و الاواء و النحل*، بیروت: دارالقلم، ۱۴۲۵ق.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن محمد، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۳۱.
۴. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقانیس اللغة*، اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۵. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دارالصادر، ۱۴۱۴ق.
۶. ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر، ۱۳۳۱ق.
۷. ارسطو طالیس، *السیاسة*، ترجمه به عربی: احمد لطفی، قاهره: مطبعه دار الکتب المصریة، ۱۹۴۷م.
۸. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، *مفردات ألفاظ القرآن*، چاپ اول، بیروت: دار العلم، ۱۴۱۲ق.
۹. بحر العلوم، محمدعلی، *الامامة الهیة*، قم: عصر ظهور، ۱۳۷۹ق.
۱۰. ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع المختصر من السنن عن النبی صلی الله علیه و سلم و معرفه الصحیح و المعلول و ما علیه العمل المعروف، [بی‌جا]: بیت الافکار الدولیه، ۱۳۸۳ق.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد، الطبعة الثانية*، بیروت: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۱۲. جاحظ، عمرو بن بحر، *التاج فی اخلاق الملوك*، بیروت: فوزی عطوی، ۱۳۷۵ق.





۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، الطبعة الاولى، بيروت: دارالعلم للملايين، ۱۴۱۱ق.
۱۴. حر عاملی، محمد بن الحسن، *وسائل الشیعه*، تهران: المکبة الاسلامیة، ۱۳۸۳.
۱۵. حسینی عاملی، محمدجواد، *مفتاح الکرامه*، بيروت: داراحیاء التراث العربیة، ۱۴۱۹ق.
۱۶. حلی، حسن یوسف، *کشف المراد*، قم: شکوری، ۱۳۶۳.
۱۷. ذاکر صالحی، غلامرضا، مبانی مشروعیت حکومت نظریه ابوالحسن ماوردی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۹ش.
۱۸. رازی شافعی، فخرالدین محمد بن عمر تمیمی، *التفسیر الکبیر* (مفاتیح الغیب)، الطبعة الاولى، بيروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۱۹. روحانی، فؤاد، *جمهور*، تهران: نشر بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
۲۰. زحیلی، وهبه، *الفقه اسلامی وادلته*، بيروت: دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۲۲. طوسی، محمد بن الحسن، *تهذیب الأحکام*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۲۳. طوسی، الشیخ ابوجعفر، *تلخیص الشافی*، قم: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۹۴ق.
۲۴. غزالی، ابوحامد محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بغداد: مکتبة الشرق الجدید، ۱۴۲۹ق.
۲۵. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، چاپ اول، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.
۲۶. قلقشندی، احمد بن عبدالله، *مآثر الانافة فی معالم الخلافة*، کویت: ۱۹۷۲م.
۲۷. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *گوهر مراد*، قم: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۷ق.

۲۸. ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد، *الاحکام السلطانية*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۱ق.

۲۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار*، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ق.

۳۰. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، قم: دارالهجرة، ۱۳۷۳/۱۴۱۴ق.

۳۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۳ق.

۳۲. نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل*، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۳ق.

ب. منابع فارسی

۱. آصفی، محمدمهدی، *مبانی نظری حکومت اسلامی*، ترجمه دکتر مهدی سپهری، چاپ اول، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۵ق.

۲. دشتی، محمد، *نهج البلاغه*، موسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمومنین علیه السلام، قم: ۱۳۷۹.

۳. جباری، سیدرضا، *بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه فریقین*، قم: جباری، ۱۳۹۵.

۴. جعفری تبریزی، محمدتقی، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.

۵. جوادی آملی، عبدالله، *جامعه در قرآن*، قم: اسراء، ۱۳۸۷.

۶. رنی آستین، *آشنایی با حکومت*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

۷. صالحی نجف آبادی، *ولایت فقیه حکومت صالحان*، [بی جا]، تهران: خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۳.

۸. عمید زنجانی، عباسعلی، *فقه سیاسی (نظام سیاسی و رهبری در اسلام)*، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.



۹. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ ششم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۱۰. معرفت، محمد هادی، *ولایت فقیه*، چاپ سوم، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۷.
۱۱. موسوی خمینی، امام روح الله، *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۱.



کنیزداری و حفظ حقوق انسانی

رضا محمدی کرجی *

دکتر مسعود راعی **

چکیده

یکی از مسائلی که از دیرباز بر اسلام خرده گرفته شده، مسئله برده‌داری است. این مسئله از جنبه‌های مختلف واکاوی شده، ولی آنچه اخیراً و بر اثر اقدامات گروه‌های تکفیری مورد توجه بیشتری قرار گرفته، مسئله برقراری رابطه جنسی با کنیز، آن هم بدون رضایت وی است. در این نوشتار تلاش شده است که مسئله فوق در دو حالت وجود رضایت و فقدان آن مورد بررسی قرار گیرد.

بدین منظور ابتدا شرایط ایجاد کنیز از دیدگاه اسلام و سپس ضوابط رابطه با کنیز بحث شده است. نکته قابل ذکر، تبیین فلسفه تجویز زناشویی با کنیز در صدر اسلام و نسبت آن با حقوق بشر به منظور پاسخ‌گویی به شبهات مطرح شده در این خصوص می‌باشد. حاصل تحقیق اینکه برده‌داری در جهان امروز طبق قواعد جایز نیست و اسلام در برخورد با مسئله اسیر بین حق بهره‌وری جنسی و مجازات به نحوی جمع کرده است که هم تفاوت آن با سایرین حفظ شود و هم حق بهره‌وری اسیر مراعات شود. رمز جواز رابطه جنسی با کنیز حتی بدون رضایت در اسقاط شخصیت حقوقی او به عنوان مجازات با عنایت به اصل هدایت و تربیت و... است.

کلید واژگان: کنیز، شرایط ایجاد کنیز، مجازات کنیز، رابطه با کنیز، کنیز شوهردار، ضوابط رابطه با کنیز.

*. سطح چهار حوزه علمی و دانشجوی دکتری حقوق عمومی، rbnmw@yahoo.com.

** . دانشیار دانشکده حقوق - الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف آباد: masoudraei@yahoo.com.

مقدمه

ریشه‌ها و علل تجاوزات گروه‌های تکفیری در زمانه ما و نسبت دادن این قبیل اعمال وحشیانه و غیرانسانی به اسلام، همچون تجاوز به زنان با بهانه کنیزداری، انگیزه نگارش این متن شد. سؤالی که در این راستا مطرح است آن است که فلسفه تجویز چنین کاری چیست؟ آیا اسلام در صدد مجازات کردن کنیزان بود یا در صدد تربیت آنها یا به دنبال بسترسازی برای کاهش آسیب‌های اجتماعی از رهگذر نیازهای جنسی؟

قبل از هر نوع پاسخی توجه به یک مطلب ضروری است. اسلام تمام راه‌های برده‌گیری را ممنوع کرده و فقط در یک مورد اجازه برده‌گیری داده که آن هم در مورد اسیران جنگی در جنگ با کفار حربی (یعنی کفاری که برای کشتن مسلمین شمشیر کشیده‌اند) است؛ آن هم نه به عنوان یک حکم قطعی و لازم‌الاجرا بلکه به عنوان یکی از راه‌های نگاه‌داری اسیران جنگی که به تشخیص حاکم اسلامی واگذار شده است. بر این مبنا چنین حکمی شامل کفاری که علیه مسلمین جنگ نکرده‌اند و همچنین جنگ‌های بین خود مسلمین نمی‌شود.

در عین حال، اسلام در صدد تغییر و بهینه‌سازی بردگان به منظور اصلاح آنان بوده؛ چراکه طبق آموزه‌های اسلامی دشمن اصلاح‌پذیر است و نباید فرصت هدایت شدن را مگر در شرایط خاص از او سلب کرد.

تمرکز این مقاله بر عصر غیبت و ناظر به شرایطی است که گروه‌های تکفیری به نام اسلام، زنان غیر همسو با خود را به عنوان کنیز در بازار به فروش می‌رسانند.

برده‌گیری در عصر غیبت

از آنجا که طبق نظر مشهور شیعه، حضور امام معصوم یا نماینده او در جهادهای ابتدایی الزامی است، برده‌گیری در عصر غیبت منتفی است. اندیشمندان اسلامی در مورد استرقاق (برده‌گیری) نظرات مختلفی ارائه فرموده‌اند که با توجه به شرایط عصر غیبت می‌توان آنها را به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. نسخ تمهیدی: برخی برده‌داری را از جمله موارد نسخ تمهیدی دانسته و آن را امروزه منسوخ می‌دانند و می‌گویند: «بعضی از مسائل که اسلام به ظاهر آنها را پذیرفته، برای زمینه‌سازی نسخ آنها بوده است و برده‌داری نیز از آن جمله است» (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۶) بنابراین در شرایط فعلی حکم برده‌داری حکمی منسوخ محسوب می‌شود.





۲. انتفاء موضوعی: برخی از فقها موضوع استرقاق را منتفی دانسته، می‌فرمایند: «چون جنگ با کفار در این زمان وجود ندارد، موضوع استرقاق منتفی است» (تبریزی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۹۵).

برخی دیگر از آنجا که هدف استرقاق را مقابله به مثل می‌دانند، آن را در شرایط فعلی منتفی و ممنوع شمرده‌اند: «امروزه چون موضوع بردگی از گردونه جامعه خارج شده است، از نظر اسلام نیز جایز نمی‌باشد... فرض اینکه برده گرفتن مجدداً در عرف زمان ما رایج شود و امر به قهقرا بازگردد، فرض بسیار بعیدی است و اگر فرضاً چنین شد طبعاً اسلام از روی اضطرار و مقابله به مثل به آن تن خواهد داد. پس هم‌اکنون حکم برده‌گیری و برده‌داری به لحاظ عدم تحقق موضوع آن فعلیت ندارد» (حسینعلی منتظری، ۱۴۲۹ق، ص ۱۱).

۳. رفع تدریجی: برخی دیگر معتقدند اسلام با برده‌داری به کلی مخالف بوده، ولی به دلیل رعایت مصلحت جامعه به شکل غیرمستقیم و تدریجی با آن مبارزه کرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۴۱۶ و مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۶—۱۶۷). بنابراین در شرایط فعلی اسلام با برده‌داری مخالف است.

۴. وجود حکم برای تربیت اسلامی: شهیدمطهری با این مطلب که «اسلام با اصل بردگی به طور کلی مخالف بوده، منتها قانون الغاء را نیاورده چون شرایط زمان اجازه نمی‌داده» مخالف بوده و فرموده است: «اگر اسلام چنین نظری می‌داشت از هیچ کس نمی‌ترسید و می‌گفت... اسلام با بردگی به آن معنا مخالف است که طرفدار اصل بردگی نیست که عده‌ای برده بمانند بلکه بردگی را معبر و راهرویی برای تربیت اسلامی می‌داند» (شهیدمطهری، ۱۳۹۴، ص ۵۶)؛ «علت بردگی، تربیت اسلامی یافتن است، لهذا آزاد کردن برده کافر ثواب [ندارد] و شاید صحیح نیست» (شهیدمطهری، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷ و ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۵۰۷).

بنابراین در مورد برده‌داری در عصر حاضر و با توجه به شرایط کنونی بین فقها و اندیشمندان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد.

بر فرضی هم که استرقاق (برده‌گیری) در زمان غیبت جایز باشد، صرفاً در صورتی جایز است که مصلحت آن بیشتر از مصلحت گزینه‌های دیگر (مانند آزاد کردن یا



زندان) باشد؛ چنانکه امام معصوم علیه السلام نیز اگر مصلحت سایر گزینه‌ها را بالاتر از مصلحت استرقاق ببیند نباید آن را انجام دهد. در فقه آمده است که امام در صورتی بین «من» و «فداء» و «استرقاق» مخیر است که این سه از نظر مصلحت مساوی باشند؛ وگرنه هر کدام که ترجیح داشته باشد متعین می‌شود.^[۱]

به عبارت دیگر غالباً گفته می‌شود که حاکم اسلامی بین گزینه‌های آزاد کردن اسرا، تبادل اسرا و استرقاق مخیر است، ولی این با مقداری مسامحه همراه است، زیرا همان‌طور که گفته شد، عنصر مصلحت نیز اینجا وجود دارد. یعنی اگر مصلحت یکی از گزینه‌ها برای حاکم اسلامی بیشتر از گزینه‌های دیگر باشد، حاکم اسلامی مخیر نیست؛ بلکه متعیناً باید همان گزینه را انتخاب کند. بله، اگر دو یا چند گزینه دقیقاً و کاملاً از جهت مصلحت مساوی باشند، در آن صورت حاکم مخیر می‌شود که این فرض خیلی کم اتفاق می‌افتد.

حال آیا واقعاً برده و کنیز گرفتن در دنیای امروز و با توجه به شرایط موجود، مصلحت ملزمه دارد؟ پاسخ به این سؤال نیازمند شناخت وضع فعلی جهان است. گستردگی روابط کشورها، ایجاد صدها سند بین‌المللی که تنظیم‌کننده روابط کشورهای اسلامی با سایر ملتهاست و همچنین عضویت در یک سازمان بین‌المللی به نام «ملل متحد» - که از رهگذر یک معاهده بین‌المللی خاص می‌باشد - همگان را در شرایط خاصی قرار داده است. انجام هر رفتاری بر خلاف تعهدات پذیرفته شده توسط مسلمانان نیازمند یک مصلحت ملزمه می‌باشد. به نظر می‌رسد اثبات شرایطی که به خاطر آن تعهد نقض شود، بسیار سخت است و بدینی جهانیان به اسلام را به دنبال دارد. بنابراین با توجه به مشکلات عدیده استرقاق، همچون متهم شدن به انجام رفتار خلاف انسانی، خشونت جنسی، رفتار خلاف کرامت، رفتار توهین‌آمیز و نهایتاً متهم شدن به داشتن دیدگاهی ضد نظام بین‌المللی حقوق بشر می‌توان به مصلحت نداشتن استرقاق در عصر حاضر رسید. بنابراین با توجه به مطالب فوق، برده‌داری در جهان امروز، طبق قواعد، توجیهی ندارد و انتخاب این گزینه توسط حاکم اسلامی نمی‌تواند از دلیل فقهی مناسبی برخوردار باشد.

ولی به هر حال طبق مبانی کسانی که برده‌داری را در زمان غیبت منتفی نمی‌دانند



و همچنین به علت جواز این مسئله در صدر اسلام همچنان این سؤال باقی است که فلسفه برده‌داری چیست؟ و چرا اسلام اجازه چنین کاری را داده است؟ در این میان، این سوال بیشتر جلب توجه می‌کند که چرا اسلام رابطه با کنیز، آن هم بدون رضایت وی را جایز دانسته است؟ در مورد فلسفه برده‌داری در کتاب‌ها و مقالات به اندازه کافی نوشته شده است، ما در این نوشتار به طور ویژه رابطه با کنیز بدون رضایت وی را مد نظر قرار داده و به پاسخ آن با رویکرد حقوقی می‌پردازیم.

قبل از آغاز بحث اصلی لازم است مبانی نظری آن مورد توجه قرار گیرد. این مبانی شامل کسانی که کنیز می‌شوند، شرایط ایجاد برده و کنیز در صدر اسلام، فلسفه بردگی کفار حربی و فلسفه کنیزی زنان کافر اسیر شده در جنگ می‌شود.

شرایط ایجاد برده و کنیز در صدر اسلام

برای پاسخ به سؤال اول و اینکه از نظر اسلام چه کسانی تبدیل به کنیز و عبد می‌شدند باید گفت که اسلام از بین راه‌های مختلف برده‌داری تنها یک مورد را اجازه داده است و آن مربوط به اسیران جنگی می‌باشد. این حکم علاوه بر اینکه قطعی و لازم الاجرا نیست و فقط یکی از راه‌های نگه‌داری اسیران جنگی با تشخیص حاکم اسلامی است، دارای شرایط ویژه‌ای است که بدون آگاهی از این شرایط نمی‌توان تحلیل درستی از مسئله برده‌داری و روابط با کنیزان داشت. اکنون به صورت فهرست‌وار به این شرایط اشاره می‌کنیم و تفصیل آن را به محل خود واگذار می‌کنیم.

شرایط ایجاد برده و کنیز عبارت‌اند از:

۱. کافر حربی بودن اسیر

۲. مسلمان نبودن اسیر

۳. مسلمان نشدن اسیر قبل از اسارت:

اگر اسیر قبل از جنگ با مسلمانان بوده باشد یا قبل از اسارت مسلمان شود، دیگر به عنوان عبد و کنیز گرفته نمی‌شود.

۴. عدم تقاضای پناهندگی:

اگر کافر حربی قبل از اسارت از یکی از مسلمانان تقاضای امان و پناهندگی کند به عنوان عبد گرفته نمی‌شود.



۵. اجازه معصوم یا نایب او:

اگر معصوم یا نایب او از میان راه‌های موجود برای برخورد با اسیر، از جمله آزاد کردن یا مبادله اسرا و غیره، برده‌گیری را به صلاح جامعه نداند اصلاً برده و کنیزی به وجود نمی‌آید.

۶. مصلحت نداشتن گزینه‌های دیگر:

اگر کسی بعد از جنگ به اسارت در آید، امام معصوم علیه السلام می‌تواند او را ببخشد و آزاد کند یا با گرفتن جزیه از خودش یا اقوامش او را آزاد کند یا او را به عنوان بنده قرار دهد (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۷).

۷. فقدان معاهده قبلی:

اگر از قبل، معاهده یا پیمانی راجع به اسرا وجود داشته باشد یا مقبول طرفین باشد، باید به همان عمل شود؛ نه اینکه اسرا تبدیل به عبد و کنیز شوند.

فلسفه بردگی کفار حربی در صدر اسلام

از آنجا که حکم بردگی حربی در صدر اسلام وجود داشته و طبق مبانی برخی از علما این حکم همچنان پا برجاست، این سؤال مطرح می‌شود که فلسفه بردگی کفار حربی چیست؟ در پاسخ باید گفت: اسلام در مقابل کسانی که با کلمات حکمت‌آمیز و موعظه حسنه و برهان و استدلال قانع نمی‌شدند و نه اسلام را می‌پذیرفتند، نه اهل جزیه بودند و نه معاهده بستند، بلکه علیه اسلام شمشیر می‌کشیدند و سرانجام اسیر می‌شدند، چه باید می‌کرد؟

برای جلوگیری از پیوستن مجدد اسیران جنگی به جبهه دشمن یا باید همه آنها را می‌کشتند که کار بسیار بی‌رحمانه و ناسازگار با روح اسلام بود و اسلام هرگز چنین اجازه‌ای را نمی‌داد، یا باید آنها را زندانی می‌کردند که زندانی و حبس کردن همه آنان نیز علاوه بر اینکه روش درستی نبود، با توجه به حداقل امکانات در آن زمان، امکان‌پذیر نمی‌شد. همچنین به کار گرفتن آنها در معادن و مزارع، بدون اینکه از حق استفاده از غرایز جنسی برخوردار باشند، عواقب خطرناکی از جمله رواج فحشا در بین آنها را به دنبال داشت. پس باید برای نگهداری و اداره زندگی و تأمین نیازمندی‌ها و آموزش و تربیت دینی همه اسیران، به ویژه اسیران زن، چاره‌ای اندیشیده می‌شد تا نه تنها عواقب سوئی در انتظار آنان و جامعه نمی‌بود، بلکه می‌توانستند با اسلام آشنا شوند



و بعد از آزادی به تبلیغ و تقویت جبهه اسلام بپردازند. اسلام ضمن محکوم کردن هر گونه رفتار غیرانسانی با اسیران و توصیه به رعایت حقوق انسانی آنان، مسئولیت آموزش، تربیت و اداره آنان را بر عهده مسلمانان گذاشته است تا نیازهای زندگی آنان را تأمین کنند.

شهید مطهری در این باره می‌فرماید: «هدف اسلام از بردگی با هدف دیگران متفاوت است. ارسطو از نظر اقتصادی و اجتماعی بردگی را لازم دانسته است و بعضی را جنساً برده دانسته است. هدف اسلام تعلیم و تربیت اسلامی است. لهذا آزاد کردن بنده مسلمان، مطلوب اسلام است و آزاد کردن بنده غیرمسلمان ممنوع است. از لحاظ رفتار، اسلام دستور می‌دهد که هیچ گونه تفاوتی میان خود و آنها قائل نشوید. از لحاظ حقوق اجتماعی، برده حق دارد امیر و وزیر و قاضی و امام جماعت و مفتی بشود. از لحاظ تأمین آزادی پس از وصول به هدف، اینقدر وسیله اسلام فراهم کرده است که گمان نمی‌کنم هیچ وقت شده باشد که دو نسل متوالی برده بوده باشند» (مطهری، (ب)، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۳۱۰).

«در شریعت فطرت، اولین حق مشروع هر مجتمعی سلب حریت از دشمن جامعه خویش است. دشمنان دین و محاربین با مجتمع اسلامی، چنین کسانی از حریت عمل محروم شده، به حکم اجبار به داخل مجتمع اسلامی جلب و در زی بردگان در خواهند آمد و آن قدر در آن مجتمع خواهند زیست تا آنکه بر اساس تربیت صالح دینی تربیت یافته، تدریجاً آزاد و به مجتمع احرار ملحق شوند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۵۰۷).

در حقیقت دوران بندگی دالانی است که بردگان از آزادی دوره کفر تا آزادی دوره اسلام طی می‌کنند. پس هدف این نیست که بردگان برده بمانند؛ هدف این است که کافران تربیت اسلامی بیابند و در حالی آزادی اجتماعی داشته باشند که آزادی معنوی کسب کرده‌اند. از این رو آزادی بعد از بردگی هدف اسلام است. لهذا اسلام برنامه وسیعی برای «عتق» یعنی آزادی فراهم کرده است. فقها نیز نظر به اینکه هدف اسلام «عتق» است نه «رق»، بابتی که باز کرده‌اند تحت عنوان «کتاب العتق» است نه «کتاب الرّق» (شهید مطهری، [بی‌تا]، ج ۲۰، ص ۱۰۸).

بردگی به شیوه اسلامی، با رعایت دقیق آداب و شرایط و تأمین اهداف خاص



فرهنگی و معنوی، راه‌کاری مناسب برای برخورد با اسیران جنگی بوده است. این شیوه، هم در بردارندهٔ خاصیت مجازات و بازدارندگی دشمنان، و هم روشی انسانی و متعارف و عادلانه در نگهداری اسیران و اصلاح و بازپروری ایشان بود. اسلام به جای صرف هزینه‌های سنگین برای مراقبت از اسیران در زندان‌ها - که نتیجه‌ای جز تقویت حس انتقام‌جویی و کینه‌ورزی و نیز افسردگی اسیران نداشت - آنها را به خانواده‌های مسلمان ملحق کرد، تا با کسر هزینه‌ها بیشترین منفعت در زمینهٔ نیروی انسانی مسلمانان کسب شود.

بردگی اسیران جنگی (کفار حربی) در حقیقت جایگزین نگهداری آنها در زندان‌هاست؛ زندان‌هایی که هیچ نفعی برای فرد اسیر و جامعه اسلام ندارند. بنابراین اسیران به جای آنکه در محیط خفقان‌بار و آزاردهنده زندان محبوس باشند و گرفتار افسردگی و ناامیدی شوند و مخارج زیادی را به دولت اسلامی تحمیل کنند، به خانواده‌های مسلمان واگذار می‌شدند تا ضمن برخورداری از حقوق و مزایای انسانی، از محیط تربیتی مسلمانان نیز بهره بگیرند.

رعایت احکام و قوانین مربوط به بردگان، هم باعث می‌شد مسلمانان در پذیرش و نگهداری اسیران تشویق شوند، و هم امکانی برای بازگشت صحیح اسیران به اجتماع را فراهم می‌کرد. بردگان کافر در محیط‌های اسلامی تحت تعلیم و تربیت صاحبان خود قرار می‌گرفتند و با آموزه‌های اسلام از نزدیک آشنا و عضوی از خانوادهٔ مسلمانان می‌شدند. مقررات اسلام کاملاً تأمین‌کنندهٔ این اهداف بوده است.

احکام فقهی و اخلاقی متعددی برای آزادی بردگان و در نهایت کاهش و یا محو آن در اسلام وضع شده است. برخی از این احکام جنبه تشویقی و برخی دیگر جنبه قهری و الزامی دارند. از جمله مهم‌ترین احکام و قوانینی که در این باره در منابع فقهی آمده است، می‌توان به مکاتبه، تدبیر، استیلاد، سرایت، کفاره، ضرب و تنکیل، جذام و کوری و تملک ارحام اشاره کرد (ر.ک: حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۷۸ و ۸۷). در بحث بردگی در اسلام، ارباب در مادون مسائل اخلاقی و انسانی حق دخالت دارد؛ یعنی ارباب نه حق دارد به بنده بگوید دزدی کن، چون من می‌گویم، و نه حق دارد به او بگوید دزدی نکن، چون من می‌گویم (شهیدمطهری، ۱۳۹۴، ص ۳۳).

در اسلام شهادت برده جایز است؛ امامت یعنی پیش‌نمازی برده جایز است (البته پیش‌نمازی در اقوام قبلی نبوده است که بتوان مقایسه کرد)؛ قضاوت برده و افتاء برده که مفتی باشد و امارت برده که امیر بر سپاه یا قوم باشد نیز جایز است (شهیدمطهری، ۱۳۹۴، ص ۲۳).

مارسل بوزار در این باره می‌نویسد: «اسلام به خاطر تأمین جانی و جلوگیری از تجاوز به اسیران جنگی، آنها را طبق ضوابطی در قبایل عرب، به عنوان برده یا کنیز تقسیم می‌کرده؛ ولی به تدریج آنان را از تمامی حقوق شهروندان مسلمان بهره‌مند می‌ساخته است» (بوزار، ۱۳۵۸، ص ۴۹).

البته ممکن است یک فرد از این اسرای جنگی تا آخر عمر هم از قید بردگی آزاد نگردد، لیکن قانون اسلام درباره بردگان قانونی است اجتماعی و عمومی که باید به آن و به نتیجه آن نگاه کلی کرد، نه یک مسئله فردی، تا فرض وجود چنان فردی ناقض آن قانون نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۵۱۲).

اما اینکه چرا برده‌ای که اصلاح و مسلمان شد آزاد نمی‌شود، برای این است که دشمن در داخل مملکت نتواند نقشه‌های درونی خود را عملی سازد و قوه و قدرتی بر مقاومت و پایداری در مبارزه و به هم زدن نظم اجتماع صالح و دینی مسلمانان نداشته باشد؛ چون منشأ همه قدرت‌ها مال و آزادی در عمل است. وقتی دشمن نه مالک عمل خود باشد و نه مالک مزد عمل، قهراً هوس دشمنی و ستیزه با دشمن خود را هم نمی‌کند. چون به دلایل مختلف، از جمله آنکه تشخیص اسلام واقعی از ظاهری بسیار مشکل است، نمی‌توان در قانون آزاد کردن برده مسلمان، بین اسلام ظاهری و اسلام واقعی تفاوت گذاشت و اسلام آوردن واقعی را شرط آزادی بردگان قرار داد. حال اگر دشمن از ابتدا بداند که در صورت اسیر و برده شدن، به محض اینکه دو جمله شهادتین را - هر چند به صورت صوری و ظاهری بر زبان جاری کند - می‌تواند از بند رهایی یابد، قطعاً این قانون بازیچه دست دشمنان اسلام و وسیله‌ای برای توطئه و ضربه زدن به اسلام و مسلمین خواهد شد.

ضوابط رابطه با کنیز در صدر اسلام

اسلام زندگی زناشویی و روابط جنسی را به دو دسته دائمی و موقتی تقسیم کرده است که هر یک می‌تواند بین زن و مرد حر (آزاد) باشد یا بین یک حر (آزاد) و یک غیرحر. این اقسام به شش صورت قابل تصور است که عبارت‌اند از:



۱. زندگی زناشویی دائمی حر با حر (نکاح دائم)
 ۲. زندگی زناشویی دائمی حر با کنیز (ملک یمین و ام ولد)
 ۳. زندگی زناشویی دائمی عبد با کنیز (نکاح دائم با اجازه مولی)
 ۴. زندگی زناشویی موقتی حر با حر (متعه)
 ۵. زندگی زناشویی موقتی حر با کنیز (اباحه با اجازه مولی)
 ۶. زندگی زناشویی موقتی عبد با کنیز (اباحه با اجازه مولی)
- بنابراین از نظر اسلام روابط جنسی انسان‌ها تنها در دو قالب نکاح و ملکیت،^[۲] و به دو صورت دائمی و موقتی در چارچوب‌های مشخص شده از سوی شریعت می‌تواند انجام شود. به عبارت دیگر، همان‌طور که دو آزاد می‌توانند ازدواج دائم یا موقت داشته باشند، یک عبد با یک کنیز یا یک آزاد با یک کنیز هم می‌توانند ازدواج دائم یا موقت داشته باشند؛ ولی هر کدام شرایط خاص خود را دارد که در کتب فقهی تبیین شده است و بررسی کامل آن در این نوشتار نمی‌گنجد.
- همان‌طور که رابطه جنسی در اسلام منحصر در یک قالب نیست، قطع این رابطه نیز انواعی دارد. قطع رابطه زناشویی بین زن و مرد انواعی دارد که در پایان این نوشتار به آن اشاره خواهیم کرد.
- اسلام ضمن رد کردن و نامشروع شمردن هرگونه تجاوز و سوء استفاده جنسی از زنان اسیر، به مسلمانان اجازه داده است که در صورت تمایل با شرایط خاص و تحت ضوابط معینی با آنان روابط زناشویی مشروع داشته باشند و با رسمیت بخشیدن به این نحوه روابط زناشویی، تعهدات متقابلی را در طرفین ایجاد کرده است که در سلامت اخلاقی طرفین و جامعه اثرات مثبت بسیار دارد. بعضی از این شرایط عبارت‌اند از:
۱. در زمان اسارت، همسر آن زن به همراه او نباشد (اسیر نشده باشد)؛ در غیر این صورت نمی‌توان با او رابطه داشت.
 ۲. در صورتی که قبل از اسارت شوهر داشته است، مالک نمی‌تواند قبل از تمام شدن مدت استبراء^[۳] و پاک شدن رحم او و اطمینان از عدم بارداری اش با او روابط زناشویی داشته باشد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۸۴).
 ۳. در یک زمان نمی‌تواند با دو مرد روابط زناشویی داشته باشد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۲۸۶ و ر.ک: حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۰۱).

۴. ازدواج کنیز باید با اجازه صاحبش باشد (بهجت، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۵۰۶). همان طور که ازدواج با دختر دیگران نیاز به اجازه پدر دختر دارد، ازدواج با کنیز دیگران نیز نیاز به اجازه صاحبش دارد.^[۴]

۵. اگر مالک کنیزش را به ازدواج دیگری، ولو برده‌اش درآورد، دیگر نمی‌تواند خودش با او رابطه داشته باشد؛ مگر اینکه کنیز از همسرش جدا شود که در آن صورت، پس از سپری شدن عده می‌تواند با او رابطه داشته باشد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۲۸۴).

۶. دست به دست کردن کنیز ممنوع است؛ بلکه فقط می‌توان او را با رعایت شرایط به تزویج یا تملیک دیگری درآورد.^[۵]

۷. مردی که با زن اسیری روابط زناشویی داشته باشد، مادر، مادر بزرگ، دختر، نوه، عمه و خاله آن زن بر او حرام می‌شود.^[۶]

۸. یک مرد نمی‌تواند در یک زمان با دو زن اسیر که خواهر هستند روابط زناشویی داشته باشد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۲۸۳). یعنی اگر با یکی از آنها رابطه داشته باشد دیگر نمی‌تواند با خواهر او رابطه داشته باشد؛ مگر اینکه اولی را از ملکیت خود خارج کند، مثلاً او را به دیگری بفروشد.^[۷]

۹. همان طور که پدر نمی‌تواند با عروس خود ازدواج کند و پسر هم نمی‌تواند با همسر پدرش ازدواج کند، در مورد کنیز نیز همین طور است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۲۸۳-۲۸۴).

۱۰. فرزندی هم که از زن اسیر متولد می‌شود با فرزند یک زن آزاد هیچ فرقی نمی‌کند.

۱۱. در برخی کتب فقهی آمده است که وطنی کنیز غیریهودی و نصرانی جایز نیست.^[۸]

همه این شرایط و شرایط دیگری که ذکر آن از حوصله این مقاله بیرون است، بیانگر این است که حلیت زنان اسیر به عنوان «ملک یمین» کاملاً کنترل شده و بر اساس ضوابط و معیارهای دقیقی است که هیچ گونه تشابهی با تجاوزات جنسی نامشروع ندارد و اسلام با این راه جلوی هر گونه تجاوز جنسی به زنان اسیر را گرفته است.



اسلام با رسمیت بخشیدن به روابط زناشویی مسلمانان با اسیران، جلوی اثرات منفی سرکوب غریزه جنسی در آنان را گرفته است؛ زیرا از نظر اسلام این روابط حساب شده و با شرایط و برنامه خاصی برقرار می شود و مرد باید در ازای برقراری روابط زناشویی با زن اسیر (کنیز) علاوه بر مسئولیت تأمین غذا، لباس، مسکن، آسایش و امنیت او، تعهدات دیگری مانند قبول فرزندان حاصل از این ازدواج به عنوان فرزندان شرعی و قانونی خود و ارث گذاشتن برای آنها و در نهایت آزادی مادر آنان به عنوان «ام ولد» و... را قبول کند. در واقع سامان دادن وضعیت او، خود، لطفی است در حق او. متقابلاً زن نیز در برابر مرد تعهداتی مانند تمکین جنسی، نداشتن روابط جنسی با مرد دیگر و... پیدا می کند. همین تعهدات متقابل در سلامت اخلاقی طرفین و جامعه اثرات مثبت بسیاری دارد.

علاوه بر شرایط فوق، «اسلام توصیه کرده است که بر غلام و کنیز سخت نگیرند و شکنجه ندهند و ناسزا نگویند و ظلم روا ندارند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶ ص ۴۹۹). عفاف چه مفهومی غیر از این دارد؟ وقتی که روابط جنسی این همه شرایط و قیود دارد، چطور می توان آن را بی عفتی نامید؟! فلسفه تجویز زناشویی با کنیز و نسبت آن با حقوق بشر پس از تبیین ضوابط رابطه با کنیز در صدر اسلام، حال به این سؤال می رسیم که اساساً چرا اسلام چنین اجازه ای را صادر کرده است؟ فلسفه اینکه اسلام زناشویی با کنیزان را تجویز کرده است چیست؟ پاسخ به این سؤال را در قالب چند نکته بیان می کنیم:

۱. روابط زناشویی کنیز، حق یا مجازات؟

اینکه تمتع جنسی حق انسان است یا نه، سؤالی است که در جای دیگر باید مورد بررسی قرار بگیرد؛ ولی بر فرضی که حق باشد، سؤال این است که انسان به چه صورت هایی و از چه راه هایی می تواند به این حق خود دسترسی پیدا کند؟ رسیدن به این حق نیز طبق اعلامیه جهانی حقوق بشر نباید مغایر با قانون و اخلاق حسنه و نظم عمومی باشد.

حق تمتع جنسی زن در شرایط مختلف حالات مختلف دارد:

الف) در شرایط عادی و غیر جنگی

زن می‌تواند در شرایط عادی از راه ازدواج صحیح و سالم و قانونی به حق تمتع جنسی دست یابد که مطابق قوانین کشورها متفاوت است.

ب) در شرایط مخاصمه و جنگ

در شرایط جنگی اگر زن محارب دستگیر شود، تعارض یک «حق» و یک «مجازات» پیش می‌آید؛ زیرا از طرفی این زن علیه امنیت و مصالح جامعه اسلامی اقدام نظامی کرده و مرتکب جرم شده است و باید مجازات شود و از طرف دیگر دارای حقوقی از جمله حق تمتع جنسی می‌باشد.

توضیح اینکه در نظام حقوقی اسلام، پیش‌فرض استرقاق (برده‌گیری) این است که جنگ به صورت مشروع صورت گرفته باشد و از شرایط مشروع بودن جنگ این است که دشمن طبق دین خدا مرتکب ظلم و جرم شده باشد. زن اسیر اگر خود در جنگ شرکت کرده باشد، کافر حربی است و مجرم محسوب می‌شود و باید مجازات شود و اگر به عنوان نیروی نظامی در جنگ شرکت نکرده باشد، بلکه همسر جنگجوی کافری باشد که علیه اسلام به جنگ برخاسته است، علاوه بر اینکه جرم کفر و شرک به خداوند را در کارنامه خود دارد، به عنوان پشتیبان همسرش محسوب می‌شود و نمی‌توان او را بی‌گناه پنداشت. در بیشتر موارد این امکان وجود دارد که زنان غیرمسلمان اسلام آورده و از صفوف کفار جدا شوند و به صفوف مسلمانان بپیوندند؛ اما اگر این کار را نکرده و تا آخرین لحظه در زمره حامیان کفار باقی مانده و به جرم خود ادامه داده باشد، باید مجازات شود.

بنابراین از طرفی این زن مجرم است و باید مجازات شود و «دشمنی که در صدد از بین بردن آزادی آدمی است، حق ندارد ادعای تساوی در آزادی کند؛ به همان دلیلی که گرگ این حق را به گردن گوسفند و شیر به گردن شکار خود ندارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۵۱۱) و «مجتمع یا زمامدار جامعه حق دارد به مقدار جرمی که از مجرم سر زده از جان او یا هر چیزی که با جان او بستگی دارد سلب نموده، آزادی‌اش را در انتفاع از آنها بگیرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۵۱۶) و از طرف دیگر زن اسیر حقی به نام حق تمتع جنسی دارد. حال باید دید در تعارض حق تمتع جنسی با مجازات چه باید کرد؟





نظام‌های حقوقی برخوردهای متفاوتی در این موارد کرده‌اند. برخی تنها مجازات را انتخاب کرده و بهره‌مندی از حق تمتع جنسی را کنار گذاشته‌اند؛ مجازات زندان یا تبعید یا حبس در اردوگاه کار اجباری زنان در این راستا قرار می‌گیرد. قبل از اسلام نیز بدترین برخورد را با اسرای زن داشتند و رابطه با کنیز در جامعه عمل منفوری محسوب می‌شد.

در آن زمان همه به اسیران خود به عنوان غنیمت و ابزاری نگاه می‌کردند که فقط آنها را باید در معادن و مزارع به کارهای سخت وادار کرد و ازدواج با چنین افرادی، امری کاملاً خلاف باور حاکم بر جوامع آن روز بود و مردم آن روز ازدواج با چنین افرادی را توهین بزرگی به خود و فامیل خود می‌دانستند. آیه شریفه ﴿وَلَا مَعْهُ مُؤْمَنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾؛ (بقره: ۲۲۱)؛ ازدواج با کنیز مؤمن بهتر است از ازدواج با ثروتمندترین و با شخصیت‌ترین کفار» و شأن نزول آن - که در مورد دفاع از یکی از اصحاب است که با کنیز آزاد کرده خود ازدواج کرد و مورد ملامت دیگران قرار گرفت - حاکی از این حقیقت است که ازدواج با کنیزان، منفور مردم بود. بعد از رحلت رسول اکرم ﷺ نیز جامعه اسلامی توصیه‌های آن حضرت را فراموش کرد و ارزش‌های مورد تأکید اسلام را از یاد برد؛ از این رو، بار دیگر ازدواج با کنیزان از قبایح اجتماعی محسوب شد و کنیززادگان با عنوان «هجن» (معیوب) لقب یافتند. وقتی عبدالملک بن مروان شنید که امام سجاده علیه السلام با کنیزش ازدواج کرده و او را رسماً به عنوان همسر خود (و نه کنیز) انتخاب کرده، بر آشفت و در نامه‌ای اعتراض‌آمیز به امام نوشت: «انک صرت بعل الائمة؛ تو شوهر کنیزان شده‌ای و حال آنکه در میان عرب کسانی هستند که با ازدواج با آنها، به شرافت و بزرگواری خود می‌افزودی». این سخن، یعنی در شأن و جایگاه شما نیست که با کنیزان ازدواج کنید؛ زیرا کنیزان صرفاً برای ارضای تمایلات غریزی و تنوع‌طلبی انسان آفریده شده‌اند، نه برای زندگی مشترک!

در پاسخ او با استناد به آیات قرآن و سیره رسول خدا ﷺ و تأکید بر احیای ارزش‌های اسلامی، درباره جاهلیت نوینی که بنی‌امیه به آن دچار شده بود، هشدار داد و فرمود: «نامه تو که در آن، مرا به سبب ازدواج با کنیز آزاد شده‌ام سرزنش کردی، به



دستم رسید و گفתי که در میان عرب زنانی هستند که با ازدواج با ایشان و صاحب فرزند شدن از آنها، به مجد و بزرگواری می‌رسیم، و حال آنکه فراموش کرده‌ای که بزرگواری و با عظمت‌تر از رسول‌الله کسی نیست، و حال آنکه رسول‌خدا بانی ازدواج برده‌اش (زید) با زنی آزاد (زینب) شد و خود با کنیزش (صفیه، جویریّه، ریحانه، ماریه) ازدواج کرد... به درستی که خداوند به وسیله اسلام، امور بی‌ارزش را با ارزش و نقایص را با اسلام کامل کرد و سرزنش‌ها را از بین برد. بر انسان مسلمان، نکوهش و سرزنش نیست. تنها امر شایسته سرزنش و نکوهش، جاهلیت است» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۶۲۹).

وقتی نامه امام‌العسکری به عبدالملک رسید، از پاسخ امام تعجب کرد، ایشان را ستود و گفت: «یرتفع من حیث یتضع الناس؛ او عظمت خود را از آنجایی به دست می‌آورد که مردم آن را خوار می‌شمارند» (ر.ک: عرب ابوزید، ۱۳۸۸، ص ۲۵۳ - ۲۵۷).

اسلام بین این دو وضعیت، یعنی بین مجازات و حق بهره‌مندی جنسی، جمع کرده است؛ برخلاف نظر ارسطو که معتقد بود غلام و برده فطرتاً وجود داشته است. و وجود خواهد داشت؛ یعنی بردگی فطری است و خداوند عده‌ای را آفریده تا برده باشند (ر.ک: منتسکیو، ۱۳۵۵، ص ۴۱۵). اسلام مردم را مانند دانه‌های شانه برابر می‌داند؛ چنانکه پیامبر ﷺ فرمود: «الْأَنَاسُ سَوَاءٌ كَأَنَّانِ الْمُشْطِ وَالْمَرْءُ كَثِيرٌ بِأَخِيهِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۷۹)؛ مردم مانند دانه‌های شانه برابرند. اسلام از یک طرف مجازاتی برای زن مجرمی که اسیر شده است، در نظر می‌گیرد که همان سلب شخصیت حقوقی وی است؛ چنانکه قرآن می‌فرماید: ﴿عَبْدًا مَّملُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ (نحل: ۷۵)؛ «برده‌ای زر خرید، که توانایی بر چیزی ندارد.» یعنی اعمال و آثار

او به ملکیت غیر در می‌آید، و از طرف دیگر بی‌توجه به حق تمتع جنسی زن نیست. خداوندی که این نیاز جنسی را آفریده است، نمی‌تواند به این نیاز اسیر توجه نکند. به همین دلیل، حق بهره‌مندی جنسی برای این زن مجرم محفوظ است، ولی کیفیت اعمال این حق متفاوت است. حق چیزی است و کیفیت اعمال و اجرای آن حق، چیز دیگری. گاهی انسان صاحب حق است، ولی صاحب اعمال حق نیست. مثلاً کودک



نسبت به اموال خود صاحب حق است؛ ولی صاحب اعمال این حق نیست؛ بلکه ولیّ او صاحب اعمال این حق است. این جا هم مولی، ولی کنیز است.

از طرف دیگر، اسلام ازدواج با کنیزان را نیز مجاز کرده و مورد تشویق قرار داده است. علامه طباطبایی ذیل آیه ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾؛ (نساء: ۲۸) نقل می کند که بعضی ها گفته اند: «منظور از این تخفیف، جواز ازدواج با کنیزان در هنگام ضرورت است که قبل از اسلام نیز در بین مردم با کراهت و مذمت معمول بوده، و در این آیات می خواهد این کراهت و نفرت را از بین برده، رسماً آن را مشروع اعلام کند؛ به این بیان که کنیز هم مانند آزاد، انسان است و هیچ تفاوتی بین آن دو نیست، و صرف رقیت و بردگی باعث نمی شود که برده از لیاقت مصاحبت و معاشرت و همسری سقوط کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۴۹).

رسول خدا ﷺ که مبارزه با سنت های بی ارزش جاهلی از برنامه های رسالت او بود، در این موضوع نیز خط شکنی کرد و هم خود با کنیزان آزاد شده اش ازدواج کرد و هم زمینه ازدواج افراد آزاد با بردگان را فراهم آورد تا بدین شکل، بنیان نظام طبقاتی را درهم ریزد. ازدواج زینب با زید، جویر و زلفا، و ضباعه با مقداد نمونه هایی از این ازدواج ها است. رسول خدا ﷺ درباره ازدواج ضباعه بنت زبیر بن عبدالمطلب فرمود: «تَعْلَمُونَ لِمَ زَوَّجْتُ ضَبَاعَةَ بِنْتِ عَمِّي مِنَ الْمُقَدَّادِ؟ قَالُوا: لَا. قَالَ: لِيَتَضَعَ النِّكَاحُ فَيْنَالَهُ كُلُّ مُسْلِمٍ، وَلِتَعْلَمُوا أَنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» ﴿فَمَنْ يَرْغَبُ بَعْدَ هَذَا عَنْ فِعْلِ الرَّسُولِ فَقَدْ رَغِبَ عَنْ سُنَّةِ الرَّسُولِ﴾ (ثقفی کوفی، [بی تا]، ج ۲، ص ۸۲۸ و ازدی نیشابوری، [بی تا]، ص ۱۷-۸۱)؛ آیا می دانید چرا ضباعه، دختر عمه ام، را به عقد مقداد در آوردم؟ گفتند: نه. فرمود: تا ازدواج آسان و گسترده شود و هر مسلمانی قادر به ازدواج باشد، و بدانید که گرامی ترین شما نزد خدا با تقواترین شماست. پس از این، هر کس از این کار رسول الله سر برتابد و آن را ترک کند، با سنت رسول الله مخالفت کرده است». وقتی مسلمانان می دیدند که رهبر و بالاترین شخصیت عالم هستی، با بردگان و کنیزان ازدواج می کند، دیگر هیچ عذر و بهانه ای برای آنها باقی نمی ماند.

طرح ازدواج با اسیران در چنین فضایی یک انقلاب بنیادین در جامعه بشری آن روز محسوب می‌شد. در واقع، قانونی کردن ازدواج با زنان اسیر شده، هم احیای شخصیت زنان اسیر شده و هم به معنای حق اعطای تشکیل خانواده به آنان بود. پس ازدواج با زنان اسیر شده، نه اهانت به آنها، که در جهت احیای شخصیت و کرامت آنان بود.

اسلام باید قانون را طوری وضع می‌کرد که جنبه مجازات این زنان مجرم هم لحاظ شود؛ به همین دلیل، رابطه موقت و دائم با کنیز بدون رضایت وی را به عنوان مجازاتی در نظر گرفت که خود زمینه‌ساز ازدواج آنها بود.

۲. رابطه با کنیز بدون رضایت وی

بعد از اینکه مشخص شد روابط با کنیز حق بهره‌مندی جنسی اوست، در مورد کیفیت اعمال این حق سؤالی مطرح و آن اینکه با توجه به اینکه اعطای حق نمی‌تواند به اجبار باشد، بلکه حق قابل اسقاط است، چرا رضایت کنیز شرط نیست؟

پاسخ این سؤال از مطالب فوق به دست می‌آید؛ ولی برای توضیح و تأکید بیشتر می‌توان گفت: با توجه به اینکه ایجاد کنیز و عبد دائرمدار مصلحت است، یعنی اگر آزاد کردن اسیر به مصلحت و مناسب‌تر باشد باید آزاد شوند و اگر زندان مناسب‌تر باشد، باید زندانی شوند؛ ولی اگر به هر دلیلی گزینه‌های دیگر مانند زندانی کردن اسرا، آزاد کردن و مبادله اسرا یا کار اجباری به مصلحت و مناسب‌تر نباشد، باید دید گزینه مناسب چیست؟

مسئله است که نمی‌توان این مجرم را بدون مجازات رها کرد؛ چون با عمل اختیاری خود مرتکب جرم و اقدام نظامی علیه اسلام و جامعه اسلامی شده و مستحق مجازات است. اگر قرار باشد زن مجرم اسیر زندانی نشود و آزادانه در خانه‌های مردم در کمال آسایش با حفظ تمام حقوق شهروندی زندگی کند، تمام هزینه‌هایش بر عهده مردم و جامعه باشد، کار اجباری نکند و ازدواجش هم کاملاً تحت اختیار خودش باشد، چه تفاوتی با بقیه افراد خواهد داشت و سزای عمل مجرمانه او که از شدیدترین جرایم است چه می‌شود؟





اسلام به جای گزینه‌های زندان و اردوگاه کار اجباری یا کشتن اسیر، گزینه بازپروری در فضای باز جامعه را انتخاب کرده و اسیر را به مسلمانان سپرده است تا مانند عضوی از اعضای این جامعه در کنار مردم زندگی کند. از طرفی شارع نمی‌خواهد دو نفر بدون محرمیت کنار هم زیر یک سقف زندگی کنند؛ به همین دلیل چاره‌ای نیست جز اینکه محرمیت بین آن دو حتی بدون رضایت اسیر ایجاد شود و این منافاتی با کرامت اسیر ندارد؛ زیرا همانطور که در جای خود گفته شده است، مجازات مجرم منافاتی با کرامت وی ندارد. او با عمل اختیاری خود مرتکب جرم شده و با اختیار و رضایت خود وارد جنگ با اسلام و مسلمین شده؛ لذا مستحق مجازات است.

اگر کافر حربی - که به‌خاطر از بین بردن دین اسلام در مقابل مسلمین ایستاده و مبارزه کرده و قصد کشتن آنها را داشته یا عده‌ای را کشته است - تا آخرین لحظات جنگ از این روش خود دست برندارد و پشیمان نشود و اسلام نیاورد یا حتی به یکی از مسلمانان پناهنده نشود (که دین اسلام تا این حد به دشمن خود اجازه بازگشت و توبه داده است) و به عناد و لجajt خود ادامه بدهد و سرانجام به دست مسلمانان اسیر شود، مسلمانان حق دارند او را به عنوان عبد یا کنیز بگیرند. مسلمانان به او گفتند اگر مسلمان نمی‌شوی حداقل به ما تعرض نکن، ولی او قبول نکرد و متعرض مسلمین شد؛ آیا نباید چنین شخصی مجازات شود؟

بنابراین اسلام در برخورد با اسیر بین حق بهره‌وری و مجازات به نحوی جمع کرده است که هم تفاوت آن با سایرین حفظ شود و هم حق بهره‌وری اسیر مراعات شود.

۳. ایجاد تعهدات متقابل و تضمین سلامت اخلاقی جامعه و کنیزان

جواز به همسر گرفتن زنان کافری که به دست مسلمانان اسیر می‌شدند، بر اساس واقعیت حاکم بر جوامع آن روز بوده است؛ زیرا این زنان بخشی از نیروهای جبهه دشمن بودند و آزادی آنان تقویت جبهه دشمن را در پی داشت. کشتن و زندانی کردن همه آنان نیز کار بسیار بی‌رحمانه‌ای بود. همچنین به کار گرفتن آنها در معادن و مزارع بدون اینکه از حق استفاده از غرایز جنسی برخوردار باشند، عواقب خطرناکی از جمله رواج فحشا در بین آنها را به دنبال داشت.



همچنین با توجه به هزینه‌ها و مخارجی که این اسیران داشتند، کمتر فردی پیدا می‌شد که حاضر باشد مجاناً و بدون هیچ‌گونه عوضی، زندگی این افراد را تأمین کند. با وجود وضع ناگوار اقتصادی، همسرگزینی نوعی کمک به خانواده زن محسوب می‌شد. به همین جهت مشرکان قریش در مسیر مبارزه اقتصادی با پیامبر، دامادهای ایشان را تشویق می‌کردند که دختران پیامبر را طلاق دهند و آنان را به خانه پدر بفرستند تا بدین‌وسیله بر مشکلات اقتصادی پیامبر بیفزایند. آنان به ابوالعاص بن ربیع، همسر زینب و خواهرزاده حضرت خدیجه و عتبه بن ابی‌لهب، همسر رقیه مراجعه کردند و از آنان خواستند دختران پیامبر را طلاق دهند. ابوالعاص تقاضای آنان را نپذیرفت، ولی عتبه با این شرط که دختر سعد بن عاص را به عقد او درآورند، موافقت کرد و رقیه را طلاق داد.

با توجه به این جهات، اسلام به مسلمانان اجازه داده است تا با شرایطی زنان اسیر را در منازل و مزارع و... به کار بگیرند و در صورت تمایل و با شرایط خاصی با آنان روابط زناشویی مشروع داشته باشند و با رسمیت بخشیدن به این روابط، تعهدات متقابلی را در طرفین ایجاد کرده است که در سلامت اخلاقی طرفین و جامعه اثرات مثبت بسیار دارد.

این تعهدات متقابل گاه حتی تا بعد از آزادی برده و کنیز نیز ادامه خواهد داشت. امام رضا (ع) در پاسخ به سؤال راوی در مورد آزاد کردن برده صغیر یا پیر و... فرموده است: «مَنْ أَعْتَقَ مَمْلُوكًا لَا حِيلَةَ لَهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يَعُولَهُ حَتَّى يَسْتَغْنِيَ عَنْهُ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۲، ص ۱۸)؛ هر کس برده‌ای را آزاد کند که او توان کافی ندارد، باید او را تأمین کند تا اینکه بی‌نیاز شود.

۴. آموزش و پرورش اجباری

محیط اسلامی برای بردگان یک مرکز تربیتی و زمینه‌ای مساعد برای آشنایی با نظام عادلانه و مقررات انسانی اسلام بوده است. اگر قومی از فکر، عقیده، تمدن و معنویت دور باشد و تنها راهی که بتوان آنها را به سوی انسانیت سوق و استعدادهای انسانی



آنها را بروز داد این باشد که آنها را مسلوب‌الاختیار کنند، اینجا بردگی جایز می‌شود؛ زیرا مملوکیت، برده را در مسیر انسانیت و پیشرفت قرار می‌دهد. این مملوکیت، برده را در مسیری قرار می‌دهد که همان مسیر انسانی خودش است؛ اما اگر مالکیت و مملوکیت باعث شود که برده از مسیر انسانیت خود عقب بماند، در این صورت قطعاً ظلم است (ر.ک: شهیدمطهری، ۱۳۹۴، ص ۵۶).

هنر اسلام این است که از تمام ظرفیت‌ها و فرصت‌ها به بهترین وجه و در جهت تکامل انسان استفاده می‌کند. در مواردی که اسلام به اضطرار و به سبب قانون حاکم بر جنگ‌ها اجازه داده که اسیران را به بردگی بگیرند، با توصیه‌ها و دستورالعمل‌هایی در تعلیم و تربیت و اصلاح آنها کوشیده است اسرا با ورود به محیط اسلام، عضوی از خانواده و جامعهٔ مسلمین می‌شدند، با معارف توحیدی که مطابق با عقل و فطرت بود آشنا می‌شدند و به مرور احکام و قوانین اسلام را فرا می‌گرفتند. شهیدمطهری در مورد هدف تربیتی اسلام در خصوص این نوع بردگی چنین می‌نویسد:

«بردگی اگر از مقولهٔ اقتصادی باشد، غیرقابل توجیه است؛ یعنی ملاک بردگی، مسئلهٔ بهره‌کشی مادی باشد که کسی به این دلیل بردهٔ کسی باشد که بتواند از او بهره‌کشی کند و فلسفه‌اش فقط همین باشد. ولی اگر بردگی از مقولات آموزش و پرورش باشد، یعنی یک جریان عملی اجباری برای یک آموزش و پرورش اجباری - آن هم فقط دربارهٔ اسیران جنگی، نه دربارهٔ همهٔ مردم - قابل توجیه است.

اسیران جنگی که در شرایطی در حال جنگ هستند که خون مسلمانان را مباح می‌دانند و مسلمانان هم خون آنها را مباح می‌دانند، بعد از آنکه جنگ، سنگینی خودش را پایین نهاد (حَتَّى تَصْعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا؛ محمد: ۴) و آنها را به اسارت گرفتند، این حق را دارند که خانواده‌های مسلمانان بدون آنکه اجحافی به آنها بکنند، به آنها همان غذایی را بدهند که خودشان می‌خورند و از همان لباس بپوشانند که خودشان می‌پوشند و کاری که حرج باشد بر آنها تحمیل نکنند. حتی آنها را در لفظ و اسم تحقیر نکنند، نام غلام و برده و بنده و عبد و غیر آن بر آنها نگذارند؛ بلکه تعبیر «فتی» و «فتاة» بکنند و یک مدت از نزدیک در خانوادهٔ مسلمان باشند و بعد آنها را آزاد کنند.

یعنی از این دالان تعلیم و تربیتی عبورشان بدهند، به صورت یک کافر برده وارد

بشود و به صورت یک آزاد مسلمان پرورش یافته از این دالان خارج بشود. این یک نوع اعمال دیکتاتوری است؛ ولی به یک منظور مصلحتی فرهنگی - که عملاً هم اسلام از این قانون برای همین منظور فرهنگی استفاده فوق العاده‌ای برد - این امر جایزی است» (مطهری، [بی‌تا]، ج ۱۵، ص ۶۲۹).

۵. جلوگیری از توطئه علیه جامعه اسلامی

ممکن است به ذهن بیاید که چرا اسلام در این روابط جنسی به زنان اسیر حق انتخاب نداده و رضایت آنان را شرط ندانسته است؟

در جواب باید گفت: بالاخره این زنان بخشی از جبهه دشمن بودند و می‌بایست علاوه بر تأمین، تربیت و اداره زندگی آنان و بر طرف کردن نیازهای مختلفشان به نحوی کنترل شوند که برای جامعه اسلامی ضرری نداشته باشند. چه بسا دشمن با یک طرح حساب شده، گروهی از نیروهای زن خود را آموزش می‌داد و به عنوان اسیر وارد جامعه مسلمانان می‌کرد تا با سوء استفاده از امتیازات و حقوقی که اسلام برای اسیران در نظر گرفته است آسیب‌هایی را به جامعه بزنند. اگر ازدواج آنان اختیاری بود ممکن بود با تن ندادن به ازدواج و با استفاده از قدرت جنسی خود مشکلاتی را برای جامعه ایجاد کنند؛ چنانکه امروز هم سازمان‌های جاسوسی با استفاده از همین قدرت زنان برای رسیدن به اهداف جاسوسی و سیاسی و نظامی خود به سراغ جامعه هدف می‌روند و غالباً با این حربه به سهولت و سرعت بیشتری به نتیجه می‌رسند.

علاوه بر اینکه اگر حق انتخاب همسر و صاحب به آنان داده می‌شد، بعید نبود که بسیاری از این زنان یک نفر را انتخاب کنند و با توجه به اینکه لازم بود اسیران جنگی بین همه مسلمانان یا جنگجویان آنها تقسیم شوند، عملاً این اختیار مشکل ساز می‌شد. هر نوع دارایی مقارن با نوعی قدرت است؛ مانند قدرت متکی بر اموال و ثروت، قدرت متکی بر سلاح، قدرت متکی بر جاذبه جنسی. اعطای هر نوع قدرتی به عبد و کنیزی که تا قبل از اسارت قصد داشته‌اند اسلام و مسلمین را نابود کنند و با اسارت از رسیدن به این هدف شوم خود ناکام مانده و به دست مسلمین اسیر شده‌اند، خلاف عقل و سیره عقلاست (مخصوصاً در جهاد دفاعی).





به همین دلیل عبد صاحب مال نیست و قدرت مالی از او گرفته می‌شود تا نتواند علیه اسلام و مسلمین توطئه و اقدام نماید. خداوند می‌فرماید: ﴿عَبْدًا مَّملُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ (نحل: ۷۵) علامه طباطبایی می‌فرماید: «معلوم است که اگر انسانی مملوک شد دیگر اختیاری از خود ندارد؛ چون اعمال و آثار او نیز به ملکیت غیر درآمده و آن غیر هر طوری که بخواهد می‌تواند در اعمال و آثار او تصرف کند. این آن سنتی بوده که گفتیم ملت‌ها دربارهٔ بردگان اجرا می‌کرده‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۹۱).

همچنین است قدرت جنسی که از جاذبه جنسی زنانه نشأت می‌گیرد و چنانکه گذر تاریخ نشان داده است زن با همین حربه دارای قدرتی می‌شود که می‌تواند بزرگ‌ترین مردان را به زانو درآورد. آیا عقل سلیم می‌پذیرد که دشمنی که چنین قدرتی دارد، آزاد و رها در جامعه و حریم خصوصی افراد پرسه بزند؟ مسلّم است که پاسخ منفی است. دین اسلام به جای اینکه حقوق جنسی زن را پایمال کند و نیاز جنسی زن را در نظر نگیرد، این نیاز را کاملاً در نظر گرفته و حق پاسخگویی به نیاز جنسی او را محترم شمرده، ولی اعمال این حق را به مالک او سپرده است تا هم مجازاتی باشد برای این زن که برای کشتن مسلمین اقدام کرده است و هم با این مجازات از توطئه و ضربه مجدد او علیه اسلام و مسلمین جلوگیری کند و هم او را از این طریق تربیت اسلامی کند و به جامعه برگرداند.

رابطه با کنیز شوهردار

همان‌طور که گفتیم، اسلام زندگی زناشویی و روابط جنسی را به دو دسته دائمی و موقتی تقسیم کرده است که هر یک می‌تواند بین زن و مرد حر (آزاد) باشد یا بین یک حر (آزاد) و یک غیرحر باشد که این اقسام به شش صورت قابل تصور است. همان‌طور که رابطه جنسی در اسلام منحصر در یک قالب نیست قطع این رابطه نیز انواعی دارد. قطع رابطه زناشویی بین زن و مرد انواعی دارد که اهم آن عبارت‌اند از:

۱. طلاق

۲. فسخ نکاح توسط حر

۳. فسخ نکاح کنیز و عبد توسط مولی

۴. انقضای مدت نکاح

۵. بذل مدت نکاح

۶. خروج از ملک

۷. انفساخ در موارد:

(الف) ارتداد شوهر

(ب) شیر دادن مادرزن به فرزند

(ج) اسلام زن و بقای شوهر بر کفر

(د) اسارت زن حربی (در صورتی که شوهرش به همراهش نباشد)

(هـ) لعان زن توسط شوهر

بنابراین جدانشدن زن و مرد از یکدیگر منحصر در طلاق نیست؛ بلکه دارای اقسام مختلفی است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «طَلَاَقُ الْأَمَةِ بَيْعُهَا»؛ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۱۸۲) طلاق کنیز بیع اوست. یعنی جدایی کنیز از مالکش شرایط و احکام خاص طلاق اصطلاحی را ندارد، بلکه جدایی کنیز نوع دیگری است؛ همین که عقد بیع انجام شود و کنیز فروخته و از ملک صاحبش خارج شود، جدایی محسوب می‌شود. اسارت باعث حلیت روابط زناشویی نمی‌شود؛ بلکه اگر زن مجرم حربی بعد از دستگیری تبدیل به کنیز شود (که گفتیم در زمان حاضر نمی‌شود) در چارچوب و قواعد خاصی روابط زناشویی دائمی یا موقت خواهد داشت.

اسلام، فرد کافر را فاقد هر گونه صلاحیت فردی و اجتماعی می‌داند. کافر از هیچ جایگاهی در جامعه اسلامی برخوردار نیست و شایستگی تصدی مناصب اجتماعی و مسئولیتی را ندارد. با این مقدمه، سؤال درباره همسر و فرزندان کافر حربی نیز روشن می‌شود. اسلام اسارت مرد کافر حربی در جنگ را به منزله طلاق و فسخ ازدواج او با همسرش می‌داند؛ زیرا او شایسته تصدی مسئولیت خانواده و سرپرستی زن و فرزند خویش نیست. (همانند آنچه امروز در دادگاه‌های خانواده درباره برخی مردان حکم می‌شود و آنها را به دلیل عدم پابندی به موازین اخلاقی و قانونی فاقد صلاحیت سرپرستی فرزندان خودش می‌دانند)





بنابراین، اسلام، اسارت زنان کفار در جنگ را موجب فسخ نکاح آنها و به منزله «طلاق» از شوهران سابق تلقی کرده است؛ به این معنا که دیگر ازدواج سابق آنها معتبر نیست. چنین زنان شوهرداری که در اسارت مسلمانان قرار می گیرند، رابطه آنها به مجرد اسارت با شوهرانشان قطع خواهد شد، درست همانند زن غیرمسلمانی که با اسلام آوردن، رابطه او با شوهر کافرش قطع می شود و در ردیف زنان بدون شوهر قرار می گیرد.

اسلام به مسلمانان اجازه می دهد که بعد از تمام شدن عده آنها با آنان ازدواج یا همچون یک کنیز با آنان رفتار کنند. فلسفه این حکم در حقیقت این است که این گونه زنان یا باید به محیط کفر بازگشت داده شوند، یا بدون شوهر همچنان در میان مسلمانان بمانند یا رابطه آنها با شوهران سابق قطع شود و از نو ازدواج دیگری نمایند. صورت اول، بر خلاف اصول تربیتی اسلام و صورت دوم ظالمانه است. بنابراین تنها راه، همان راه سوم است (قرائتی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۱۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۳۳ و ۳۳۴).

در آیه ۲۴ سوره نساء آمده است:

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ...﴾؛ «و زنان شوهردار [بر شما حرام است] مگر آنها را که [از راه اسارت] مالک شده اید، [زیرا اسارت آنها در حکم طلاق است]، اینها احکامی است که خداوند بر شما مقرر داشته است. اما زنان دیگر غیر از اینها [که گفته شد]، برای شما حلال است که با اموال خود، آنان را اختیار کنید، در حالی که پاکدامن باشید و از زنا خودداری نمایید.»

گفته شده که این آیه پس از آن نازل شد که مسلمانان، اسیرانی از «اوطاس»^[۹] گرفتند و در میان آنها زنانی بود که شوهرانی داشتند. پیامبر اکرم (ﷺ) دستور داد که مسلمانان صبر کنند تا آنها استبراء شوند؛ یعنی یک بار حیض ببینند و اگر حامله اند وضع حمل کنند، آنگاه مسلمانان با آنها ازدواج نمایند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۹۸ و مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۳۳۴).

این آیه، بحث آیه قبلی (آیه ۲۳ سوره نساء) را درباره زنانی که ازدواج با آنها حرام است، دنبال و اضافه می‌کند: «ازدواج و آمیزش جنسی با زنان شوهردار نیز حرام است». این حکم اختصاص به زنان مسلمان ندارد؛ بلکه زنان شوهردار از هر مذهب و ملتی همین حکم را دارند؛ یعنی ازدواج با آنها ممنوع است. تنها استثنایی که به این حکم خورده است، در مورد زنان غیرمسلمانی است که به اسارت مسلمانان در جنگ‌ها در می‌آیند. ولی این استثنا به اصطلاح «استثنای منقطع» است؛ یعنی همان‌طور که رابطه زن غیرمسلمان با اسلام آوردن با شوهر کافرش قطع می‌شود، رابطه زنان شوهرداری که در اسارت مسلمانان قرار می‌گیرند به مجرد اسارت با شوهرانشان قطع می‌شود و در ردیف زنان بدون شوهر قرار می‌گیرند.

از اینجا روشن می‌شود که اسلام به هیچ وجه اجازه نداده است که مسلمانان با زنان شوهردار، حتی از ملل و مذاهب دیگر ازدواج کنند و به همین جهت، برای آنها عده مقرر ساخته و در دوران عده از ارتباط زناشویی با آنها جلوگیری نموده است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۳۳۲ - ۳۳۳).



نتیجه‌گیری

در مورد برده‌داری در عصر غیبت بین فقها و اندیشمندان اسلامی نظرات مختلفی وجود دارد. بر فرضی که در زمان غیبت استرقاق (برده‌گیری) جایز باشد، صرفاً در صورتی جایز است که مصلحت آن بیشتر از مصلحت گزینه‌های دیگر (مانند آزاد کردن یا زندان) باشد. اگر مصلحت یکی از گزینه‌ها برای حاکم اسلامی بیشتر از گزینه‌های دیگر باشد، حاکم اسلامی مخیر نیست؛ بلکه متعیناً باید همان گزینه را انتخاب کند. از طرفی با وجود این همه اشکال، از جمله بدبینی جهانیان به اسلام و مشکلات عدیده استرقاق، به راحتی می‌توان به مصلحت نداشتن استرقاق در عصر حاضر رسید. بنابراین برده‌داری در جهان امروز طبق قواعد جایز نیست و حاکم اسلامی هم نمی‌تواند گزینه استرقاق را انتخاب نماید.

ولی به هر حال طبق مبانی کسانی که برده‌داری را در زمان غیبت منتفی نمی‌دانند و همچنین به علت جواز این کار در صدر اسلام این سؤال مطرح است که چرا اسلام زناشویی با کنیزان را تجویز کرده است؟ در صورتی که تمتع جنسی را حق بدانیم، اسلام در برخورد با مسئله اسیر بین حق بهره‌وری جنسی و مجازات به نحوی جمع کرده است که هم تفاوت آن با سایرین حفظ شود و هم حق بهره‌وری اسیر مراعات شود.

رمز جواز رابطه جنسی حتی بدون رضایت اسیر نیز در اسقاط شخصیت حقوقی او به عنوان مجازات است؛ البته با عنایت به اصل هدایت و تربیت نمودن کنیز و حفظ سلامت روح و جسم او و با تأکید بر رعایت مسایل اخلاقی و فقهی.

علاوه بر این، اسلام اهداف دیگری نیز از این حکم داشته است که عبارت‌اند از: ایجاد تعهدات متقابل، تضمین سلامت اخلاقی جامعه و کنیزان، احیای شخصیت و حقوق کنیزان در مقابل منفور بودن رابطه با کنیز در زمان قبل از اسلام و جلوگیری از توطئه علیه جامعه اسلامی؛ چراکه اعطای هر نوع قدرتی از جمله قدرت متکی بر جاذبه جنسی به آنها خلاف عقل و سیره عقلا است.

عبد و کنیز مدتی از نزدیک، در خانواده مسلمان باشند و در یک روند آموزش و پرورش اجباری قرار بگیرند و بعد آزاد شوند؛ یعنی از این دالان تعلیم و تربیتی عبور



کند، به صورت یک کافر برده وارد بشود و به صورت یک آزاد مسلمان پرورش یافته، از این دالان خارج بشود.

رابطه زناشویی و همچنین جداشدن زن و مرد از هم اقسام مختلفی دارد و منحصر در طلاق نیست. جدایی کنیز از مالکش شرایط و احکام خاص طلاق اصطلاحی را ندارد؛ بلکه جدایی کنیز نوع دیگری است. اسلام، اسارت زنان کافر در جنگ را موجب فسخ نکاح آنها و به منزله طلاق از شوهران سابقشان تلقی کرده است. رابطه زنان شوهرداری که در اسارت مسلمانان قرار می گیرند، به مجرد اسارت با شوهرانشان قطع خواهد شد؛ درست همانند رابطه زن غیرمسلمانی که با اسلام آوردن از شوهر کافرش قطع می شود و باید عده نگه دارند. اسارت باعث حلیت روابط زناشویی نمی شود؛ بلکه اگر زن مجرم حربی بعد از دستگیری تبدیل به کنیز شود (که گفتیم در زمان حاضر نمی شود) در چارچوب و قواعد خاصی روابط زناشویی دائمی یا موقت خواهد داشت.





پی‌نوشت‌ها

[۱] «یتخیر الإمام فیهم - تخیر نظر و مصلحة - بین المن علیهم و الفداء لأنفسهم بمال حسب ما یراه من المصلحة - و الاسترقاق حرباً كانوا أم کتابیین - و حیث تعتبر المصلحة لا یتحقق التخییر إلا مع اشتراك الثلاثة فیها علی السواء و إلا تعین الراجح.» (شهیدثانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۲۲)

[۲] ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ (مومنون: ۵-۷)

[۳] استبراء و پاک شدن رحم به این است که زن در مدت خاصی، روابط جنسی نداشته باشد.

[۴] از ابی العباس بقباق روایت شده است که گفت: من به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «آیا جایز است که مردی با کنیز دیگران بدون اطلاع صاحبش ازدواج کند؟» فرمود: «این زنا است، زیرا خدای تعالی فرمود: ﴿فَإِنْ كُنْهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾، با آنها ازدواج کنید با اذن صاحبانشان.» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۴۸، ح ۵۵)

[۵] «النوع الثاني من نوعي الملك ملك المنفعة أي الانتفاع، فيمكن أن يجامع كونه عقداً أو أنه مبني على كون التحليل ملك يمين للمنفعة، كما ستعرف تحقيق الحال فيه.... مضافاً الى... إمكان دعوى كونه تزويجا بعد فرض ثبوت مشروعيته، و أنه فرد ثالث، و انتفاء لوازم الدوام و الانقطاع لا يقضى بانتفاء كونه تزويجا، و إلا لاقتضى انتفاء لوازم الدوام عدم كون المنقطع تزويجا و بالعكس، فإنه لا دليل على انحصار النكاح فيهما، و إلى إمكان كونه ملك يمين بمعنى كون المراد بالاية عدم جواز وطء غير الزوجة و المملوكة و لو للغير بالتحليل» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۲۹۸) «أما الصيغة فلا خلاف في اعتبارها فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، فلا يكفي التراضي مطلقاً» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۳۰)

ص ۲۹۸) «و كيف كان فهل هو عقد نكاح أو عقد تمليك منفعة؟ فيه خلاف بين الأصحاب منشؤه عصمة الفرج عن الاستمتاع بغير العقد أو الملك للآية و دعوى الاتفاق على ذلك، فبعد معلومية جوازه في الشرع لا يخلو من أحدهما و لعل الأقرب عند المصنف هو الأخير وفاقا للمحكي عن الأكثر.» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۳۰۱)

[۶] «و كذلك الحكم في المرأة و عمتها، و المرأة و خالتها، و المرأة و بنتها، الكل واحد: و أصله كل امرأتين لا يجوز الجمع بينهما في النكاح لم يجوز الجمع بينهما في الوطي بملك اليمين إجماعا إلا داود.» (شيخ طوسي، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۲۰۶): «و في الدر المنثور، أخرج ابن عبد البر في الاستذكار عن إياس بن عامر قال: سألت علي بن أبي طالب -...ثم قال: إنه يحرم عليك مما ملكت يمينك - ما يحرم عليك في كتاب الله من الحرائر إلا العدد - أو قال: إلا الأربع» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۸۶)

[۷] «فإذا وطئ أمته صارت له فراشا و لا يحل له وطي أختها حتى تزول الفراش عنها، إما بعثق أو كتابة أو هبة، فإذا لم يفعل لم يحل له وطي أخته.» (شيخ طوسي، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۲۰۶)

[۸] «و يجوز وطؤ اليهودية و النصرانية بملك اليمين دون غيرهما من الكفار و ان صح ملكهن.» (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۰۰)

[۹] نام محلی است که یکی از جنگ های اسلامی در آنجا واقع شده است. (حویزی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۶۶)





فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ازدی نیشابوری، فضل بن شاذان، *الایضاح*، تحقیق سید جلال الدین الارموی المحدث، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
۲. بوازار، مارسل، *اسلام و حقوق بشر*، ترجمه دکتر محسن مویدی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۸.
۳. بهجت، محمد تقی، *جامع المسائل* (للهجة)، چاپ دوم، قم: دفتر آیت الله بهجت، ۱۴۲۶ ق.
۴. تبریزی، شیخ جواد، *استفتائات جدید*، قم: [بی نا]، [بی تا].
۵. ثقفی کوفی، ابی اسحاق ابراهیم بن محمد، *الغارات*، تحقیق سید جلال الدین الارموی، [بی جا]، [بی نا]، [بی تا].
۶. جعفری، یعقوب، *تفسیر کوثر*، قم: هجرت، ۱۳۷۶.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۹ ق.
۸. حلبی، ابوالصلاح تقی الدین بن نجم الدین، *الکافی فی الفقه*، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۴۰۳ ق.
۹. حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، *تسرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۱۰. حویزی، عبدالعلی، *تفسیر نور الثقلین*، به کوشش سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، قم: المطبعة العلمية، ۱۳۸۳.
۱۱. خویی، سید ابوالقاسم، *منهاج الصالحین*، قم: مدینه العلم، ۱۴۱۰ ق.
۱۲. شهید ثانی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة* (المحشی - سلطان العلماء)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ ق.



۱۳. صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۱۴. طباطبائی، محمدحسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، *الخلاف*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۰۷ق.
۱۶. _____، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، چاپ سوم، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۸۷.
۱۷. _____، *تهذیب*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۱۸. عرب ابوزیدآبادی، عبدالرضا، *بررسی تاریخی اسلام و برده‌داری با تکیه بر سیره معصومان*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.
۱۹. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، چاپ دوم، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۶.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، *کافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دارالحديث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*؛ به نگارش عبدالحکیم سلیمی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.
۲۲. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، نرم افزار «مجموعه آثار استاد شهید مطهری»، [بی تا].
۲۳. _____، *یادداشت‌های شهید مطهری*، نرم افزار «یادداشت‌های استاد مطهری (نور)»، [بی تا].
۲۴. _____، *بردگی در اسلام*، چاپ دوم، تهران: صدرا، ۱۳۹۴.
۲۵. معرفت، محمدهادی، *گفتگو با مجله پیام جاویدان*، شماره ۲، بهار ۱۳۸۳.

۲۶. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، *تفسیر نمونه*، چاپ شانزدهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۲۷. منتسکیو، شارل، *روح القوانين*، ترجمه علی اکبر مهتدی، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵.
۲۸. منتظری، حسینعلی، *حکومت دینی و حقوق انسان*، قم: ارغوان دانش، ۱۴۲۹ق.
۲۹. نجفی، محمد حسن، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام*، چاپ هفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.

