

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه خاتم النبیین (ص)

ریاست تحقیقات

سال ششم، شماره‌ی دهم، تابستان ۱۴۰۱

ویژه‌ی اندیشه‌ی سیاسی - حقوقی آیت الله محسنی (ره)

به مناسبت سومین سالگرد ارتحال ملکوتی حضرت آیت الله العظمی محسنی (ره)

شناسه

صاحب امتیاز: دانشگاه خاتم النبیین (ص)

مدیر مسؤول: دکتر عبدالقیوم سجادی

سرمدیر: دکتر غلامرضا رسولی کمالی

مدیر اجرایی: محمدامین رسالت

اعضای هیأت تحریر

دکتر عبدالقیوم سجادی؛ رییس دانشگاه و عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم سیاسی دانشگاه خاتم النبیین
دکتر محمدوحید بینش؛ عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم سیاسی و رییس تحقیقات دانشگاه خاتم النبیین
دکتر فرهاد قاسمی؛ عضو هیأت علمی دانشگاه تهران
دکتر سید محمد طباطبایی؛ عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبایی
دکتر سید طاهر عرفانی؛ عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم سیاسی دانشگاه خاتم النبیین
دکتر زکی کریمی؛ عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم سیاسی دانشگاه خاتم النبیین
رضان علی فصاحت؛ عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم سیاسی دانشگاه خاتم النبیین
دکتر محمدجواد محذثی؛ عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم سیاسی و رییس دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه خاتم النبیین
دکتر محمدحسین خلوصی؛ استاد دانشگاه
دکتر عبدالکریم اسکندری، عضو هیأت علمی و معاون علمی دانشگاه خاتم النبیین
دکتر قاسم علی صداقت، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین
دکتر غلامرضا رسولی کمالی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین
دکتر محمد جان رحمانی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین
دکتر محمد داود علوی، رئیس و هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین
دکتر رضان علی رحیمی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین

مترجم انگلیسی: دکتر محمد داوود مدقق

مترجم پشتو: بشیراحمد آصف

صفحه‌آرا: مجتبی احمدی

آدرس: دانشکده‌ی علوم سیاسی، دانشگاه خاتم النبیین، سرک دارالامان، کابل، افغانستان

شماره‌ی تماس: +93749235598

Web: www.knu.edu.af - E-mail: Info@knu.edu.af

شماره‌ی ISSN: 2957-6016

هرگونه استفاده از محتوای این فصلنامه صرف با ذکر منبع مجاز است.

فهرست مطالب

صورتبندی گفتمان تقریبی در اندیشه‌ی اسلامی با تاکید بر دیدگاه آیت الله محسنی	
دکتر عبدالقیوم سجادی	۵
اصول مشترک اخوت اسلامی از نظر آیت الله محسنی	
سیدداوود علوی	۲۹
اصول و روش های تعامل پیروان مذاهب اسلامی از نظر آیت الله محسنی ^(ه)	
دکتر رمضان علی رحیمی	۵۱
حکومت و سیاست، در اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی	
جوادی غزنوی	۸۷
مبانی مشروعیت حکومت در اسلام با تاکید بر اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی و ابوالاعلی مودودی	
سیدلیاقت علی موسوی	۱۴۳
سقط عمدی جنین از دیدگاه آیت الله محسنی ^(ه)	
دکتر عبدالکریم اسکندری	۱۶۷
کرامت انسانی و کارکردهای آن در برداشت فقهی آیت الله العظمی محسنی ^(ه)	
دکتر قاسم علی صداقت	۱۹۱
بررسی جایگاه عدالت در نظام‌های اقتصادی با تأکید بر دیدگاه آیت الله محمد آصف محسنی ^(ه)	
غلام رضا رسولی کمالی	۲۱۵
نقد و بررسی اصول نظام‌های اقتصادی از دیدگاه آیت الله محسنی ^(ه)	
محمدجان رحمانی	۲۳۹
نقش آیت الله محسنی ^(ح) در توسعه‌ی علمی تمدن اسلامی	
عبدالقادر کمالی	۲۵۹

بنام خداوند جان و خرد

تقریب مذاهب و همبستگی اسلامی

تقریب مذاهب اسلامی از مباحث مهم و بنیادین در مطالعات اسلامی است. این بحث هر چند از دیرباز توسط اندیشمندان مسلمان به عنوان گام مهم و ضروری جهت تحکیم پایه های اخوت اسلامی مطرح گردید؛ اما با توجه به مقتضیات و ضرورت های زمانه، امروزه از اهمیت و ضرورت بیش تر برخوردار گردیده است. ضرورت و اهمیت تقریب مذاهب اسلامی از یکسو ریشه در تعالیم و آموزه های اسلامی دارد که همه ی مسلمانان را به اجتناب از اختلاف و تحکیم وحدت اسلامی بر محور اندیشه ی توحیدی و اعتصام به حبل الله المتین فرا می خواند و از سوی دیگر ناظر به مصالح کلان امت اسلامی است. بنابراین، نظریه پردازی و فعالیت های تیوریک و عملی در راستای تقریب مذاهب اسلامی علاوه بر این که وجیهی دینی و اسلامی است، بر تامین مهم ترین مصلحت امت که اتحاد اسلامی است، مبتنی می باشد.

در تعالیم و آموزه های دینی و نصوص شرعی قران الهی و سنت نبوی، مسلمانان به عنوان امت واحده ی اسلامی مکلف هستند تا از اختلافات مذهبی، سیاسی و قومی که کلیت و یک پارچگی امت اسلامی را مخدوش می سازد، اجتناب نماید و در راستای تحکیم وحدت اسلامی و اخوت دینی گام بردارند. از سوی دیگر، اندیشمندان و عالمان دینی وظیفه دارند تا در راستای تامین اهداف عالیله ی اسلامی و مقاصد شریعت نبوی گام برداشته و زمینه های تامین و تضمین زندگی عزتمندانه ی امت اسلامی را فراهم سازند. بدون تردید اختلافات ملی، مذهبی و قومی باعث تضعیف قدرت و اقتدار امت اسلامی گردیده و زمینه های وابستگی و درماندگی را ایجاد میکند. تلاش برای از بین بردن زمینه های درماندگی و وابستگی امت اسلامی و فراهم نمودن

شرایط و بستر اجتماعی اقتدار و عظمت امت اسلامی از مهم‌ترین وظایف عالمان دینی، اندیشمندان مسلمان و زعامت سیاسی و اجتماعی جامعه‌ی اسلامی است.

در میان پیشگامان ترویج گفتمان تقریب مذاهب اسلامی، حضرت آیت الله محسنی در جایگاه خاص و برجسته قرار دارد. وی به‌عنوان عالم دینی با استناد به قرآن و سنت تلاش نمود تا نظریه‌ی تقریب مذاهب اسلامی تبیین و ضرورت‌های دینی و سیاسی آن را به گونه‌ای منطقی و موثر بیان نماید. تالیف آثار اندیشمند در موضوع تقریب مذاهب اسلامی در کنار فعالیت‌های عملی برای ترویج گفتمان تقریبی بخش قابل توجهی از فعالیت‌های علمی و عملی ایشان را رقم می‌زند. فقیه مجاهد و نو اندیش کشور، علاوه بر تبیین ضرورت‌های دینی تقریب مذاهب اسلامی، به شناسایی موانع و علل ناکامی این گفتمان پرداخته و در نهایت راهکارهای علمی و عملی مناسبی را برای ترویج این گفتمان ارائه می‌کند. از این‌ها از ایشان به‌عنوان یکی از پیشگامان اندیشه‌ی تقریبی و از بنیانگذاران گفتمان تقریب مذاهب اسلامی در جهان اسلام و افغانستان یاد می‌شود.

در شرایط کنونی که دیدگاه‌های فرقه‌گرایانه‌ی مذهبی و جریان‌های افراط‌گرایی مذهبی در جهان اسلام به‌عنوان یک تهدید در برابر یک پارچگی هویت مشترک امت اسلامی قرار دارد، بازخوانی میراث فکری و دینی ایشان برای ترویج گفتمان تقریب مذاهب اسلامی در جهان اسلام به‌ویژه جامعه‌ی اسلامی افغانستان از اهمیت جدی برخوردار می‌باشد. بدین منظور، در سومین سالگرد آن فقیه فقید، دانشگاه خاتم النبیین به‌عنوان یک مرکز علمی و دینی که بخشی از میراث‌های معنوی و ارزشمند آن عالم فرزانه است، در پی تبیین اندیشه‌های راهگشای تقریبی ایشان برآمده و ضمن بازخوانی اندیشه‌های دینی ایشان در زمینه‌ی تقریب مذاهب اسلامی، برای ترویج گفتمان تقریب مذاهب اسلامی در کشور اقدام نماید. برگزاری همایش‌های علمی، استخراج و تدوین اندیشه‌های تقریبی نامبرده بخشی از این فعالیت‌های ارزشمند علمی و دینی است که به مرحله اجرا گذاشته شد.

همانگونه که فقیه مجاهد جهان اسلام، به‌درستی تاکید می‌کند، ترویج و گسترش فکر و اندیشه‌ی تقریبی گام مهم برای گام‌های عملی جهت تقریب مذاهب اسلامی و تحکیم پایه‌های اخوت دینی و همبستگی اسلامی است، دانشگاه خاتم النبیین نیز، تامین این مهم را



از طریق برگزاری نشست‌های علمی، تدوین و نشر فصلنامه‌های علمی با موضوع تقریب مذاهب اسلامی را در دستور کار خود قرار داد. ایجاد فضای تبادل نظر پیرامون موضوع تقریب مذاهب اسلامی، گفت‌وگوی علمی به‌منظور آسیب‌شناسی اندیشه‌ی تقریبی و شناسایی موانع عملی برای تحقق تقریب مذاهب اسلامی از ضرورت‌های مهم و حیاتی برای ترویج گفت‌وگو میان جریانات فکری و دینی و توده‌های مردم مسلمان و متدین کشور است.

به بهانه‌ی سومین سالگرد اندیشمند دینی و معلم افغانستان، این شماره از فصلنامه‌ی علمی و تحقیقی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین به موضوع تقریب مذاهب اسلامی از دیدگاه ایشان اختصاص یافت. مقالات علمی جمعی از اساتید و فرهیختگان کشور بدین منظور در این شماره از فصلنامه‌ی علمی دانشگاه خدمت جامعه‌ی علمی کشور، اساتید و پژوهشگران حوزه‌ی مطالعات اسلامی تقدیم می‌گردد. توصیف و تبیین گفت‌وگو میان مذاهب اسلامی در اندیشه‌ی آیت الله محسنی، شاخص‌ها و مولفه‌های تقریب مذاهب اسلامی، بررسی موانع و چالش‌های تقریب مذاهب و راهکارهای عملی برای تحقق این ایده‌ی مهم دینی، از جمله موضوعاتی است که در این مقالات مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. طرح دیدگاه‌های فقهی و دینی ابتکاری و نوآورانه‌ی این فقیه نواندیش، در مباحث مربوط به تازه‌ترین مسایل روز، از دیگر مباحث مطرح در مقالات این شماره از فصلنامه‌ی علمی دانشگاه خاتم النبیین است. امید است این گام اندک و ناچیز مورد رضایت حضرت حق قرار گرفته و به ترویج گفت‌وگو میان مذاهب اسلامی، تحکیم همبستگی ملی و تضمین اخوت اسلامی در کشور مساعدت نماید.

مدیر مسؤول



صورتبندی گفتمان تقریبی در اندیشه‌ی اسلامی با تاکید بر دیدگاه آیت الله محسنی

عبدالقیوم سجادی^۱

چکیده

گفتمان تقریبی از ضرورت‌های اساسی زمانه‌ی ما است. این گفتمان از دیرباز تا کنون به‌عنوان خرده گفتمان درون‌دینی در اندیشه‌ی اسلامی مطرح بوده است. روند واگرایی و جدایی، اختلاف و شقاق، تعصب و تکفیر جهان اسلام را در معرض سلطه و هجمه‌ی بیگانگان قرار داده و زمینه‌های استبداد، استعمار و استثمار این کشورها را فراهم ساخته است. اینک در زمانه‌ای که فتنه‌ی جدیدی با عنوان جریان‌های افراطی و تکفیری با حمایت و تشویق بیگانگان و دین‌ستیزان موج تازه‌ای از واگرایی و نفاق را در میان کشورهای اسلامی ایجاد نموده و گفتمان اسلامی را با هویت هراسناک و غیر عقلانی بازنمایی می‌کند، بیش از هر زمان دیگر ضرورت بسط و گسترش گفتمان تقریبی و اخوت در میان جوامع اسلامی رونما گردیده است.

با توجه به ضرورت مذکور، امروزه پرسش اساسی به چستی و چگونگی صورتبندی گفتمان تقریبی، تبیین و بازنمایی این گفتمان و توضیح نشانگان و دال‌های اساسی آن باز می‌گردد. در این نوشتار تلاش می‌شود تا ضمن مرور اجمالی به مبانی و شاخص‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی گفتمان تقریبی، صورت‌بندی این گفتمان با استفاده از نشانگان اصلی و مولفه‌های اساسی آن مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. طبعاً از درون این تبیین راهکار عملی برای ترویج و گسترش این گفتمان در میان جوامع اسلامی نیز به دست خواهد آمد.

مفاهیم کلیدی: گفتمان، گفتمان تقریبی، اندیشه‌ی اسلامی، صورتبندی گفتمانی، اخوت اسلامی،

آیت الله محسنی

^۱ دکترای روابط بین الملل، نویسنده، استاد دانشگاه و رییس دانشگاه خاتم النبیین (ص)

طرح بحث

گفتمان تقریبی در مقابل گفتمان جزم‌گرایانه‌ی مذهبی قرار دارد. در اندیشه‌ی اسلامی هر چند جزم‌گرایی و انحصار حقیقت به‌شدت مورد نکوهش قرار گرفته است؛ اما برداشت‌های افراطی و غیر منصفانه از تعالیم اسلامی و آموزه‌های شریعت اسلامی باعث شکل‌گیری جریان‌های افراطی و انحصارگرایانه گردید. اجتهاد در شریعت و تفقه در دین همواره بر این پیش فرض اساسی استوار است که فهم بشر از فقه و شریعت اسلامی درخور فهم ناقص انسانی همواره فهم نا تمام و ناتکمیل است. انحصار حقیقت در واقع معنای دیگری از انسداد باب علم و پایان دانش بشری در فهم شریعت اسلامی است. در حالی که هیچ فهمی از شریعت و هیچ اجتهادی در فقه اسلامی سخن نهایی شارع مقدس نیست. به‌خصوص در باب مسایل جدید و مستحدثه تفقه در دین و اجتهاد یگانه راه کشف نظرگاه شارع مقدس و دیدگاه شریعت اسلامی است. مذاهب فقهی اسلامی که همه معلول اجتهادهای متفاوت از شریعت اسلامی است، همگی از روش، منابع، مصادر و غایات یکسان پیروی می‌کند. همه‌ی این مذاهب فقهی علی‌رغم تفاوت و تمایز در فروع دینی در اصول اعتقادی، در منابع و مصادر شرعی و در کلیت ایمان و اعتقاد اسلامی به یک سرچشمه منتهی می‌گردد. اذعان بر نسبی بودن تفقه و اجتهاد مسیر فهم و شناخت تازه را در باب شریعت اسلامی باز می‌کند. دو گفتمان تقریبی و افراط‌گرایی مذهبی بیانگر دو نوع برداشت متفاوت از حقایق شرعی است. گفتمان تقریبی ضمن تاکید بر اصول اعتقادی مشترک تعامل مذهبی، هم‌پذیری سیاسی و احترام گذاشتن به دیدگاه‌های مختلف مذهبی را مطرح می‌کند، در حالی که در گفتمان افراط‌گرایی ضمن تاکید بر وجوه تمایز مذاهب اسلامی، بر حقانیت مطلق خود و نفی دیگران و در نهایت تعارض مذهبی تاکید می‌شود. بنابراین، گفتمان تقریبی، علاوه بر بعد سلبی که به نفی جزم‌گرایی، نفی انحصار حقیقت، نفی عصبیت مذهبی و نفی خلاف در شریعت اسلامی می‌انجامد و با این اوصاف سلبی هویت می‌یابد، در بعد ایجابی نیز نیازمند تقریر علمی و خردگرایانه می‌باشد. بعد ایجابی این گفتمان را در صورت‌بندی و معرفی نشانگان و دال‌های اساسی آن می‌توان بازنمایی نمود. دال مرکزی اسلام (اندیشه‌ی اسلامی) همراه با



دال‌های شناوری چون؛ وحی الهی، سنت نبوی، امت اسلامی، اخوت دینی، جامعیت شریعت، جاودانگی شریعت، اعتلای کلمه الله، علو و عزت اسلامی در مفصل‌بندی گفتمان تقریبی می‌تواند این گفتمان را صورت‌بندی و بازنمایی نماید.

صورت‌بندی گفتمان تقریبی

بر اساس روش گفتمانی، هر گفتمان امر محتمل و امکانی است. گفتمان‌ها بر سر معنادگی به دال و نشانه‌ها با هم در رقابت دائمی قرار دارند. هر گفتمان تلاش می‌کند به دال‌ها و نشانه‌ها با استناد به دال مرکزی معنا بخشد. در رقابت میان گفتمان‌ها، در نهایت گفتمانی در جایگاه مسلط قرار می‌گیرد که از قابلیت اعتبار و در دسترس بودن برخوردار باشد. معنادگی به دال‌ها و نشانه‌ها در عمل مفصل‌بندی گفتمانی صورت می‌گیرد. این عملیه به صورت مداوم ادامه دارد و هر گفتمان تلاش می‌کند تا معانی مورد نظر خود را تثبیت و به تصور جمعی جامعه تبدیل نماید و صورت‌بندی مفاهیم گفتمان رقیب را بی‌اعتبار ساخته و در حاشیه بکشد. بنابراین، منازعه بر سر نشانه‌ها به منازعه‌ی دائمی بر سر هویت منجر می‌شود. گفتمان‌های هویت‌ساز و هویت‌بخش است و از این طریق داوری، گفتار و رفتار جامعه را تنظیم می‌کند. برای صورت‌بندی گفتمان تقریبی لازم است که دال مرکزی، دال‌های شناور، فرایند غیریت‌سازی و هویت‌بخشی و نیز قابلیت اعتبار و در دسترس بودن این گفتمان مورد بحث قرار گیرد. گفتمان تقریبی با تفسیر خاص از شریعت اسلامی تلاش می‌کند تا مرزهای هویت خویش را بر اساس اشتراک در باورهای بنیادین و تفاوت نظر در فهم اجتهادی و تفسیرهای متفاوت از گفتمان بزرگ اسلامی ترسیم نماید.

۱- مفهوم تقریب

هر چند مبانی نظری تقریب میان مذاهب اسلامی دارای پیشینه‌ی تاریخی بلندی است؛ اما اقدام عملی و منسجم در راستای ترویج گفتمان تقریبی به تلاش‌های علمی اندیشمندان معاصر باز می‌گردد. توافق نخستین برای تاسیس دارالتقریب در سال ۱۹۳۷ میلادی در دوران مرحو شیخ مراغی به وجود آمد. البته تاسیس رسمی آن در سال ۱۹۴۷ صورت گرفت (خسروشاهی، ۱۳۸۰: ۶۱). به گفته‌ی خسروشاهی حرکت تقریب مذاهب اسلامی در



دهه‌ی چهل میلادی در سال ۱۹۴۷ به همت استاد علامه شیخ محمد تقی قمی که توسط آیت الله بروجردی از ایران به قاهره اعزام شده بود، با همکاری شخصیت‌های بزرگ الازهر در قاهره تشکیل گردید.

در گفتمان تقریبی، دال تقریب عبارت است از تاکید بر مشترکات اعتقادی و احترام گذاشتن بر تفاوت‌های فتاوی و نظریات فقهی مذاهب اسلامی. در تعریف برخی از اندیشمندان، تقریب و وحدت اسلامی دارای دو بعد نظری و عملی است. «معنای وحدت اسلامی در بعد نظری، همکاری کردن در مشترکات دینی و در بعد عملی، توهین نکردن به مذهب دیگر، نشکستن غرور طرف و بدگویی نکردن به رهبران مذهبی آنها می‌باشد» (محسنی، ۱۳۸۶: ۶۳). حرکت تقریب هرگز در پی ادغام یا ذوب هیچ‌یک از مذاهب در دیگری نیست. این حرکت بر این باور است که از یک سو تمامی مذاهب ذخیره و ثروت این امت و تمدن به شمار می‌روند و از سوی دیگر، اعتقادش بر آن است که ایده‌ی مذهب واحد، تنها یک پندار و ایده‌ای صرفاً خیالی است. البته تقریب و نزدیکی مذاهب اسلامی از امور واقعی و حقیقی است؛ زیرا اختلاف بر سر یکی از ستون‌های دین یا یکی از اصول دین نیست بلکه میان پیروان یک مذهب چه بسا اختلاف پیدا شود؛ ولی این اختلاف در امور فرعی-اجتهادی است. هر انسانی یک نظری دارد، در کلیه‌ی مذاهب اسلامی مشهود است (محسنی، ۱۳۸۶: ۳۴).

بنابراین، تقریب؛ یعنی همکاری در ترویج و حفظ مشترکات دینی که بسیار زیاد است و معذور دانستن همدیگر در مورد اختلافات، روی اصل: للمصیب أجران و للمخطئ أجر واحد، و برادری و دوستی به‌عنوان مسلمان، روی اصل: إنما المؤمنون إخوة (حجر/۱۰) در زندگانی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و در نهایت مورد چهارم، عدم توهین به پیشوایان و اصول مذهبی سایر اهل مذاهب اسلامی (محسنی، ۱۳۸۶). به باور آیت الله محسنی، مسلمانان اعضای امت واحده و برادران دینی هستند. اصول اعتقادی مشترک سنگ‌بنای محکم و استوار برای تقریب مذاهب اسلامی و اخوت مسلمانان است. البته در فروع فقهی تفاوت‌های وجود دارد که صرف امور اجتهادی است و بر اساس اصل خطاپذیری در اجتهاد باید به همه‌ی تلاش‌های اجتهادی و نظریات فقهی مجتهدان احترام گذاشته شود. به باور ایشان " به



همان اصول مشترک اسلامی توحید، نبوت و معاد اکتفا کنیم و در همین مشترکات همکاری کنیم و در فروع اصول و فروع فقهی که اختلاف داریم، همدیگر را معذور بدانیم. ممکن است که من نظریه‌ی شما را قبول نکنم و آن را غلط بدانم؛ اما می‌گویم این آقا به وظیفه‌ی شرعی خود عمل کرده است؛ معذور است و مستحق جنگ و دشمنی نیست" (محسنی، ۱۳۸۶). همانگونه که در تعریف تقریب آمده است، هویت گفتمان تقریبی دارای دو بعد سلبی و ایجابی است؛ زیرا از منظر گفتمانی تعریف هویت‌ها همزاد و همزمان با عنصر ایجابی و سلبی است که مرزهای هویت را می‌سازد و غیریت‌سازی از درون این مرزبندی ایجاد می‌شود.

۲- هویت و غیریت

غیر سازنده‌ی گفتمان تقریبی گفتمان بنیادگرایانه است. در این گفتمان بر انحصار حقیقت تاکید می‌شود. سخن و دیدگاه مخالف باقراءت مورد نظر با فتوای تکفیر و ارتداد نفی می‌شود. مذهب فقهی مورد نظر در جایگاه تنها تفسیر انحصاری و بی‌بدیل از حقیقت قرار می‌گیرد. در تلقی آیت‌الله محسنی، وجود مذاهب فقهی اسلامی با توجه به تفاوت در اجتهادات فقهی یک امر طبیعی و حتی ضروری است. این تفاوت نظر در تفسیر اجتهادی منابع اسلامی نه از میان رفتنی است و نه با تکفیر دیگران قابل حل است. این تفاوت اجتهادی با وجود اشتراکات در اصول اعتقادی هیچ‌گاه عامل منازعه‌ی میان پیروان مذاهب اسلامی نیست. بنابراین، عامل اختلاف نه تعالیم و آموزه‌های دین اسلام است و نه تفاوت نظر فقهای مسلمان بلکه عامل منازعه‌ی مسلمانان، افراط و گفتمان افراط‌گرایی است. به‌طور کلی باید قبول کرد که اختلافات دینی و مذهبی به واسطه‌ی ریشه‌دار بودن و عمیق بودن اعتقادات در اذهان دینداران و مذهبی‌ها قابل حل و فصل نیست و هیچ‌گاه ممکن نیست به وسیله‌ی منطقی و یا زور و کشتن، دین و یا مذهبی را از صفحه‌ی ذهن پیروان آن بیرون نمود. این مسأله ضروری و بدیهی بوده و قابل تردید نیست و جریانات هزاران ساله‌ی تاریخی دلیل قطعی بر آن است، کسانی که فکر می‌کنند یک دین یا مذهب را به وسیله‌ی زور و قتل و شکنجه و فشار و یا تزویر و حيله

و دروغ و افترا نبود می‌کنند، سخت در اشتباهند، آری همین مذهبی‌های افراطی هستند که به علل گوناگونی سبب کینه‌ها دشمنی‌ها، و نزاع‌ها، و جنگ‌ها و خونریزی‌ها می‌گردند.^۱

هویت‌سازی در گفتمان تقریبی بر اساس دو عنصر سلبی و ایجابی بازنمایی می‌شود. عنصر ایجابی گفتمان تقریبی اصول و باورهای بنیادین و مشترک گفتمان بزرگ اسلامی است. در این گفتمان عقیده و ایمان توحیدی، ایمان به مبدا و معاد و رسالت انبیای الهی و خاتم رسولان حضرت محمد(ص)^۱ به‌عنوان عنصر ایجابی هویت اسلامی مطرح می‌گردد. برای فهم و شناخت معتبر تعالیم اسلامی نیز بر اعتبار منابع اصیل اسلامی؛ قرآن و سنت، سیره و رفتار پیامبر و خلفای راشدین، مقاصد شریعت و مصالح و مفاسد اجتماعی تاکید می‌شود؛ اما بعد سلبی این هویت بر نفی انحصار حقیقت و جزم‌گرایی مذهبی، نفی مطلق‌گرایی و نفی افراط‌گرایی استوار می‌باشد. نسبی بودن اعتبار اجتهادات فقهی، اصل احترام به دیدگاه‌های فقهی مختلف و انتخاب بهترین فتوای فقهی نزدیک به عدالت و انصاف، اعتدال و میانه‌روی در برخورد با مسایل مختلف شریعت اسلامی مورد تاکید قرار دارد.

هویت ایجابی گفتمان تقریبی بر هم‌پذیری مذاهب اسلامی، تاکید بر مشترکات و اصول اعتقادی شریعت اسلامی استوار است و از جانب دیگر، در بعد سلبی انحصار مذهبی و تاکید بر مذهب خاص و نفی دیگر مذاهب فقهی را نفی می‌کند. به گفته‌ی رییس فقید جامعه‌الازهر مرحوم شیخ شلتوت "اسلام بر احدی از پیروان خود پیروی مذهب معینی را واجب ننموده بلکه می‌گوییم هر مسلمان ابتدا و اول حق دارد هر مذهبی را از مذاهب که به‌طور صحیح نقل شده و احکام آن در کتب مخصوصه‌ی آن مذهب ذکر شده تقلید کند و کسی که یکی از این مذاهب را بپذیرد و از آن پیروی کند، می‌تواند به یک مذهب دیگر هر مذهبی که باشد منتقل شود و هیچ حرجی بر او نیست!" وی هم‌چنین در کنار مذاهب اهل سنت بر مشروعیت و جواز تقلید مسلمانان از مذهب شیعه‌ی امامیه فتوا می‌دهد. به گفته‌ی ایشان "مذهب جعفری که معروف به مذهب شیعه‌ی امامیه‌ی اثنا عشری می‌باشد، مذهبی است که جایز است به آن متعبد شد و بندگی خداوند را بر طبق دستورات این مذهب، مانند مذاهب اهل سنت انجام داد.

۱ حَقِّگُو، الف، حجت اثنا عشری، جلد ۱، [بی‌جا] - [بی‌جا] - [بی‌جا]، چاپ: ۱.



پس سزاوار است که مسلمانان این موضوع را بفهمند و از تعصب بی‌جهت نسبت به یک مذهب معینی خود را خلاصی دهند؛ زیرا دین و شریعت خداوند نه تابع کدام مذهبی است و نه به آن مذهب خلاصه می‌شود، همه‌ی (ارباب مذاهب) مجتهدان بوده مورد قبول حضرت خداوند هستند و تقلید (و عمل کردن به فتوای مجتهدان) برای کسی که مجتهد نیست، جایز است (محسنی، ۱۳۸۵: ۹۴).

۳- بازنمایی گفتمان تقریبی

بازنمایی گفتمان عملیه‌ی معنادهی به دال‌ها و نشانه‌های شناور و عادی بر محوریت دال مرکزی است. نشانه‌ی مرکزی و دال محوری در گفتمان تقریبی کلمه‌ی اسلام است. با استناد به دال مرکزی اسلام، دال‌ها و نشانگان شناور مانند مفهوم امت، اصول اعتقادی مشترک، فروع مذهبی، اجتهاد، احترام به دیدگاه‌های مذهبی متفاوت و دشمن مشترک در بازنمایی گفتمان تقریبی مورد توجه قرار می‌گردد. در ادامه به توضیح این مفاهیم پرداخته می‌شود. منظور از دال مرکزی مفهوم کلیدی و اساسی است که به سایر مفاهیم معنی می‌بخشد. دال شناور نیز ناظر به مجموعه‌ای از مفاهیم و نشانگانی است که با استناد به دال مرکزی معنی می‌یابد. دال‌های شناور در گفتمان‌های متفاوت معانی متفاوتی را افاده می‌کند.^۱

۳-۱. دال مرکزی اسلام

اسلام دال مرکزی گفتمان تقریبی است. تمام کسانی که به آیین توحیدی اسلام ایمان دارند با قطع نظر از تفاوت در مذهب فقهی ذیل نشانه کلان اسلام جای گرفته و از حقوق و امتیازات خاص مطابق با قوانین شرعی متاخذ از قرآن و سنت و سیره‌ی نبوی برخوردار می‌گردند. اسلام مجموعه‌ای از اعتقادات، احکام و آداب زندگی است که ریشه در وحی الهی و سنت نبوی داشته و در عرصه‌های مختلف زندگی بشر قوانین و مقررات خاصی را برای رهبری و مدیریت زندگی انسان و جوامع بشری ارائه نموده است. گفتمان اسلامی ضمن این‌که در فروع و دال‌های شناور زندگی با تفاسیر و اجتهادات فقهی متفاوت همراه

^۱ - ر.ک. عبدالقیوم سجادی، افغانستان و جهانی شدن، دانشگاه خاتم النبیین، ۱۳۹۷.

می‌باشد؛ اما در استناد به دال مرکزی اسلام اشتراک دارند. گفتمان اسلامی در برابر گفتمان غیر اسلامی در چارچوب اندیشه‌ی توحیدی و اعتقاد به اصول اعتقادی توحید، معاد و نبوت تعریف می‌شود. جامعیت و جاودانگی اسلام، اعتدال و وسطیت، باز بودن باب اجتهاد و خطاپذیری در اجتهاد فقهی، مقاصد شریعت، مصالح و مفسد اجتماعی از جمله نشانگان مهمی است که مرز تمایز هویت گفتمان تقریبی از گفتمان افراطی را ترسیم می‌کند.

بنابراین، هرکس اصول ثلاثه‌ی اسلام، توحید، نبوت و معاد را قبول کند و ضمناً از تمه‌ی نبوت این است که ضروریات اسلام را انکار نکند- مسلمان است و احکام اسلامی بر او جاری می‌شود و مال و جانش محترم است. خطاب‌های یا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ... مخصوص به شیعه نیست، ممکن است که ایمان در لسان ائمه (علیهم‌السلام) به معنای خاصی باشد، یا گاهی هم عارف یا مؤمن خاص مقصود است؛ اما در قرآن یا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ... به همه‌ی مسلمانان خطاب شده است و ایمان به خدا و پیامبر مورد نظر است. این آیاتی که به مؤمنین خطاب می‌کند و در قرآن زیاد هم هست، همه‌ی مذاهب اسلامی را شامل می‌شود. بنابراین، آن‌ها هم مؤمن هستند، ما هم مؤمن هستیم. ممکن است ایمان مراتبی داشته باشد، ممکن است شرایط دیگری هم داشته باشد. در فقه نسبت به استنباط از احادیث اختلاف هست (محسنی، ۱۳۸۶). در حدیثی از امام صادق ع نقل شده است که فرمود: "اسلام گفتار و کردار ظاهر است و همین گفتار و کردار است که گروه مردم که عبارت از تمام فرقه‌ها (یعنی مذاهب اسلامی) باشد بر آن است و بر همین اساس خون مردم محفوظ شده، میراث‌ها بر آن تقسیم می‌شود، نکاح جایز می‌شود. هم مسلمانان بر تکالیف الهی مانند؛ نماز، زکات، روزه و حج اجماع نموده و به همین وسیله از کفر خارج شده به ایمان نسبت داده می‌شوند" (محسنی، ۱۳۸۲: ۹۷).

جهانبینی و ایدئولوژی اسلامی بین همه‌ی مسلمان و کلیه‌ی پیروان مذاهب اسلامی ترسیم‌کننده‌ی هستی و حیات انسانی است. نوع نگاه توحیدی و خداگرایانه به هستی و آفرینش از ویژگی‌های اساسی جهانبینی اسلامی و مجموعه‌ای از باید‌ها و نبایدهای حاکم بر زندگی انسان مسلمان سازنده‌ی ایدئولوژی امت اسلامی است. هر دو در گفتمان تقریبی به‌عنوان دیگه مشترک امت اسلامی نسبت به حقیقت هستی و ماهیت آفرینش انسان و



تکالیف مشترک انسان مسلمان در برابر خداوند و بندگان خداوند مطرح می‌باشد. جهان‌بینی اسلامی دیدگاه توحیدی مشترک همه‌ی مسلمانان نسبت به مبدا هستی و فرجام تاریخی است. در این "جهان‌بینی همه‌چیز به وجود آفریدگار واحد، توانا، دانا، حکیم، مدبر موجودات و خالق همه‌ی کائنات منتهی می‌شود. هر جز عالم دارای مصلحت و هدفی است و عبث، بیهودگی و سردرگمی در عالم وجود ندارد و همه‌ی موجودات به سوی کمال لایق و هدف نهایی خود در حرکتند (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱) در جهان‌بینی دینی، مبدأ همه‌ی کائنات، خداوند یگانه است و هیچ‌کس در آفرینش کائنات با او شریک نیست. حتا قدرت انسان و هر فاعل مختار دیگر بر افعال و حرکت اعضای او از جانب خداوند افزوده می‌شود و تنها اختیار ما در مصرف آن نیرو است که در شر استفاده می‌کنیم و یا در خیر (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۱۱).

۲-۳. دال‌های شناور

گفتمان‌ها ضمن آنکه دال‌ها و نشانگان گفتمان رقیب را در زنجیره‌ی گفتمانی خود قرار داده و بدان معنا می‌بخشد خود نیز بر برخی از دال‌ها و نشانگان خاص تاکید می‌کند. هر گفتمان متشکل از تعدادی از دال‌ها و نشانگانی است که به آن هویت می‌بخشد. در گفتمان تقریب مذاهب اسلامی، دال‌ها و نشانگان مانند؛ امت واحده‌ی اسلام امت وسط و اعتدالی، اخوت اسلامی، اشتراک در اصول، تفاوت در فروع، خط‌اپذیری در اجتهاد و ... مورد توجه جدی قرار می‌گیرد. این نشانگان با استناد به دال مرکزی اسلام مطرح می‌گردد. در این گفتمان، این نشانگان در واقع از مهم‌ترین نشانگان گفتمان اسلام است.

۱- دال امت واحده

گفتمان تقریب مذاهب اسلامی طبق نص قرآنی همه‌ی مسلمانان و پیروان آیین توحیدی را امت واحده‌ی اسلامی می‌خواند. امت در ادبیات دینی و قرآنی به مجموعه‌ای از افرادی اطلاق می‌شود که در زیر سایه‌ی یک دین هویت مشترک می‌یابند، وظایف و تکالیف مشترک دارند و در تعاملات اجتماعی در قبال همدیگر نیز مسؤولیت مشترک دارند. قرآن کریم همه‌ی مسلمانان را اعضای امت واحده خوانده و به اخوت و وحدت فرا می‌خواند (انبیاء/۹۲ و



مومنون / ۵۲).^۱ وحدت امت اسلامی بر محور ایمان به اصول اعتقادی و در راستای عزت اسلامی و تحکیم هویت امت مطرح گردیده است. به گفته‌ی زحیلی مطابق این آیه‌ی قرآنی، دین حق خدا و انسان، دین واحد و مشترک بین همه بندگان است. همه‌ی امت اسلامی بر اساس روش واحد، غایت واحد و بازگشت به معبود و خالق واحد تشکیل دهنده‌ی امت و احده‌ی اسلامی است (زحیلی، ۱۴۲۲). بنا به تعبیر قرآن کریم، مومنان برادران دینی هستند و نباید بین شان نزاع و اختلاف وجود داشته باشد؛ زیرا امت اسلامی بر محوریت سه اصل توحید و یکتا پرستی، رسالت نبی خاتم و اعتقاد به روز واپسین (معاد) اعضای یک فامیل و برادران دینی خوانده شده است. بنابراین، اسلام و ایمان عنصر معنوی و اساسی در ایجاد محوریت واحد در میان امت اسلامی بوده و معیارهای دیگری غیر از این که فارق و جدا کننده امت اسلامی باشد منتفی گردیده است (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۱).

بنابراین، شکل‌گیری مذاهب فقهی در میان امت اسلامی که همگی تلاش فقها و محدثان مسلمان برای فهم تعالیم دینی متاخذ از قرآن و سنت است، نباید باعث جدایی و تجزیه‌ی امت و احده‌ی اسلامی شود. در واقع مذاهب اسلامی بر اساس تفاوت اجتهاد محدثان و فقهای اسلامی از کتاب و سنت شکل گرفت. در زمان پیامبر و صحابه‌ی کرام که دسترسی به وجود مبارک نبی گرامی اسلامی و یاران و اصحاب نزدیک وی وجود داشت، مردم وظایف دینی و احکام شرعی را از پیامبر یا نمایندگان وی دریافت می‌کردند. تنها پس از دوره‌ی تابعین و به احتمال در قرن دوم و سوم مذاهب اسلامی با شکل‌گیری اجتهادات و نظریات فقهی مختلف تاسیس گردید. به گفته‌ی جناتی در عصر تشریح (حیات رسول خدا) مذهب مطرح نبود، علت و سبب پیدایش مذهب که فتاوی عالمان دینی است در این مقطع وجود نداشت. همه‌ی مسلمانان احکام را مستقیم از پیامبر یا نمایندگان پیامبر دریافت می‌کردند؛ لذا زمینه‌ی پیدایش مذهب وجود نداشت. (جناتی، ۱۳۷۲: ۲۷۷) در زمان صحابه و تابعین نیز مذهبی وجود نداشت. در اواخر ایام تابعین و اوایل ایام تابعان تابعین (اوایل قرن سوم) عالمانی از مکتب رای و حدیث

^۱ - ان هذه امتکم امه واحده وانا ربکم فاعبدون. سوره انبیاء/۹۲. ان هذه امتکم امه واحده و انا ربکم فاتقون. سوره



که در کنار مکتب اهل بیت قرار داشتند، پدید آمده و دارای عنوان مرجعیت شدند (جناتی، ۱۳۷۲: ۲۸۰). بنابراین، قبل از این که مذاهب فقهی اسلامی ایجاد گردد، همه‌ی مسلمانان ذیل عنوان مشترک امت اسلامی در اخوت اسلامی و برادری دینی زندگی می‌کردند.

مذاهب اسلامی شیعه و سنی دارای هویت مشترک می‌باشد. همه در اصول اعتقادی باور و ایمان دارند؛ اما در مسأله‌ی خلافت و امامت و نیز فروع فقهی تفاوت نظر دارند. این تفاوت نظر هیچ‌گاه باعث جدایی هویت دینی پیروان مذاهب اسلامی نمی‌گردد. "مسلمانانی که بعد از وفات حضرت پیغمبر اسلام (ص) ابوبکر (رض) را خلیفه می‌دانند و بعد از ایشان عمر (رض) و بعد از ایشان عثمان (رض) و در مرتبه‌ی چهارم حضرت علی (ع) را جانشین می‌دانند، سنی نام دارند. سنی کسی است که برای حضرت علی (ع) خلافت را در مرتبه‌ی چهارم به واسطه‌ی بیعت قائل باشد و خلفای راشدین را چهار و یا پنج بدانند. مسلمانانی که پس از رحلت خاتم النبیین (ص) حضرت علی را خلیفه و امام اول می‌دانند و بعد منصب امامت را در اولاد ایشان قائلند، شیعه می‌باشند. پس شیعه کسی است که خلافت و امامت را برای حضرت علی در مرتبه‌ی اول می‌داند. گو این که زمام اختیارات مسلمین و بیعت مردم در مرتبه‌ی چهارم نصیب ایشان شده است. پس سنی و شیعه به کسانی گفته می‌شود که ایمان به خدا و روز قیامت و نبوت و خاتمیت حضرت پیامبر اسلام (ص) و سائر مضامین کتاب خدا و سنت سید المرسلین داشته باشند."^۲

۲- امت وسط

وسطیت و اعتدال از نشانه‌های مهم گفتمانی تقریبی است. قرآن کریم اسلام را دین وسط و اعتدالی معرفی می‌کند. "تعبیر جالبی در اینجا قرآن در باره‌ی امت اسلامی کرده است: آن‌ها را یک امت میانه و معتدل نامیده است. معتدل از "نظر عقیده" که نه راه "غلو" را می‌پیمایند و نه راه "تقصیر و شرک"، نه طرفدار "جبرند" و نه "تفویض"، نه در باره‌ی صفات خدا

^۱ - جمعی امام حسن مجتبی را که چند ماه خلافت کردند نیز از خلفای راشدین بحساب آورند، و جمعی بواسطه قلت زمان خلافت ایشان، خلفاء راشدین را به چهار محصور کرده‌اند.

^۲ حفقو، الف، حجت اثنی عشری، جلد ۱، [بی نا] - [بی جا] - [بی جا]، چاپ: ۱.

معتقد به " تشبیه‌اند" و نه " تعطیل". معتدل از نظر ارزش‌های معنوی و مادی، نه به کلی در جهان ماده فرو می‌روند که معنویت به فراموشی سپرده شود و نه آن چنان در عالم معنا فرو می‌روند که از جهان ماده به کلی بی‌خبر گردند، نه همچون گروه عظیمی از یهود جز گرایش مادی چیزی را نشناسند و نه همچون راهبان مسیحی به کلی ترک دنیا گویند" (مکارم شیرازی، ج ۲۸، ۴۸۸). به باور برخی از مفسرین وسطیت به معنای اعتدال در مواجهه با امور مادی و معنوی است. به گفته رشید رضا اعتدال به معنای جمع میان دین و دنیا، نیازهای مادی و معنوی و برنامه ریزی برای ترقی و کمال معنوی و مادی انسان است. (رشید رضا، المنار، ص...) به گفته صاحب‌المیزان وسطیت به معنای اعتدال و عدالت است. عدالت معیار اجتناب از افراط و تفریط و خود تمثیل‌کننده وسطیت و اعتدال می‌باشد.

گفتمان تقریبی هم چنانکه در بعد ایجابی اعتدالی است، در بعد سلبی به نفی افراط و تفریط می‌پردازد. به باور ایت‌الله محسنی افراط و تفریط و غلو در مسایل مذهبی باعث تشدید تعصبات مذهبی و در نهایت منجر به ایجاد کینه و دشمنی می‌گردد. به باور ایشان «میان افراط و تفریط رابطه مستقیم برقرار است. به هر اندازه که انسان درباره مذهب خود غلو کند، به همان مقدار نسبت به مذاهب دیگر و پیروان آنان تعصب به خرج می‌دهد. متعصبان هم خود باطنی پر از کینه و دشمنی دارند و هم تکثیرکنندگان عداوت و تفرقه میان مردم‌اند. (محسنی، ۱۳۹۴: ۲۶). به باور ایشان افراط‌گرایی هم دشمن دین است و هم تهدید و خطر جدی برای جهان اسلام و امت اسلامی است. به گفته ایشان «این افراط‌گرایان هم برای علم و تحقیق و هم برای دین و هم برای جهان اسلام بسیار خطرناک هستند، خصوصاً وقتی که از نادانی در استخدام دولت‌های خارجی قرار گیرند» (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۵۸) در جای دیگر می‌نویسد: «تکفیری‌ها واقعاً به امت اسلامی و جهان اسلام خیانت می‌کنند. به اندک اختلاف نظری میلیون‌ها مسلمان را تکفیر می‌کنند و چنانچه هر دسته، مخالفین نظر خود را تکفیر کنند و مسلمانان به تکفیر همدیگر مشغول شوند، چه بدبختی‌ای دامن‌گیر جهان اسلام می‌شود و به چه سرعت دشمنان اسلام بر همه مسلمانان مسلط می‌گردند و دین اسلام را از بین می‌برند». (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۵۵) «افراط‌کاری این دسته، ضرر زیادی به جهان اسلام رسانیده و حتی عظمت دین اسلام را زیر سؤال برد، اینان کارخانه تولید شرک درست کردند



و مسلمانان بهتر و مؤمن تر و با تقوی تر از خود را جهلا و یا عنادا و تعصبا، به کفر نسبت دادند و هر کس دیگری را به کفر نسبت دهد که مستحق آن نبوده کفر بخودش برمی گردد.

۳- اشتراک در اصول

قرآن و سنت دو میراث مشترک نبی گرامی است که همه اعضای امت اسلامی بدان اعتقاد و احترام داشته و در عمل نیز بدان ملتزم می باشد. آنچه از دستورات الهی در قرآن و سنت بیان گردیده است، برای امت اسلامی نافذ و الزام آور است. همه مسلمانان از مذاهب مختلف اسلامی به اصل مشترک ملتزم هستند. همه ایمان دارند که قرآن سخن خداوند است و در این هیچ شک و تردیدی وجود ندارد. همه باور دارند که سنت و احادیث نبوی نیز در استمرار تعالیم ماندگار قرآنی بوده و برای مسلمانان الزام آور می باشد. همه به پیروی از تعالیم قرآنی و سنت نبوی خود را متعهد و پایبند می دانند. آیت الله محسنی در زمینه مشترکات اسلامی می فرماید: «بباید قطعیات را بگیریم و بحث در باره مشکوکات را رها کنیم. این کار بی خودی است. اصول کلی تمام مسلمانان یکی است. به زور مسلمانان را از هم جدا نکنیم. اصول کلی مسلمانان یکی است. به همان اصول مشترک اسلامی توحید، نبوت و معاد اکتفا کنیم و در همین مشترکات همکاری کنیم». (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۴) در گفتمان تقریبی ایت الله محسنی مشترکات امت اسلامی از نظر کمی و کیفی بر تفاوت ها ترجیح دارد. از نظر کیفی مشترکات ناظر به اصول اعتقادی و غیر قابل اغماض است، و از نظر کمی نیز موارد اشتراک بمراتب بیشتر از موارد تفاوت های فرعی است. می گوید: "مشترکات شیعه و اهل سنت بسیار فراوان و اختلافات آنان بسیار ناچیز است. خدای واحد، پیامبر مشترک، قرآن واحد، اعتقاد به نبوت انبیای سلف و روز قیامت و ... از اصول اعتقادی مشترک مسلمانان است (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۱) به باور ایشان نقاط اشتراک بین شیعه و سنی در مورد اصول عقاید ۴۰ مورد و در فروع دین ۱۹ مورد است. تنها نه مورد از مواردی اختلافی است که همه از فروع دین و صد درصد قابل حل و فصل است. (محسنی، ۱۳۸۶: ۳۸-۴۲)

با توجه به مشترکات اعتقادی شیعه و سنی برادران مسلمان و دارای هویت اعتقادی مشترک هستند. تفاوت مذاهب فقهی و برداشت های متفاوت از شریعت اسلامی که همگی





در راستای پیروی از قرآن و سنت نبوی و محبت اهل بیت و صحابه نبی گرامی اسلام است نمی تواند این هویت مشترک را آسیب رساند. " اگر معنای تسنن و سنی‌گری متابعت سنت پیغمبر^(ص) باشد، تمام شیعه سنی است و کسی که پیرو سنت آن حضرت نباشد کافر است! و اگر معنای تشیع محبت ائمه عترت و پیروی آن‌ها باشد باید تمام سنی‌ها شیعه باشد زیرا محبت علی و اولاد علی بر همه لازم است و جمعی از علمای اهل سنت بر وجوب آن ادعا اجماع کرده‌اند! و پیروی ائمه عترت بنص حدیث متفق علیه ثقلین و سفینه و غیرهما ثابت است (پس شیعه سنی است و سنی شیعه!) در گفتمان تقریبی احترام اهل سنت به همه صحابه کرام پیامبر و محبت شیعیان نسبت به اهل بیت پیامبر هر دو بازتاب دهنده تعظیم در برابر نبی گرامی اسلام است، زیرا " سنی اگر اصحاب را احترام می‌کند احترام خود حضرت پیغمبر است اگر شیعه ائمه اهل بیت را تعظیم می‌کند تعظیم خود آن حضرت است. و نباید که تحاسد و تباغضی واقع شود (محسنی، ۱۳۸۵). زحیلی در تفسر خود ذیل آیه شریفه (ان هذه امتکم امه واحده) بحث وحدت در ادبیات قرانی را فراتر از وحدت مذاهب اسلامی بلکه وحدت میان همه موحدان عالم میدانند. و ی می گوید: خداوند دستور داده بر وحدت دین و سیاست در میان امت اسلامی، زیرا همه بر محوریت توحید و بندگی خالق واحد هستی توافق و اجماع دارند. همه وظیفه دعوت انسان به سوی عبادت خداوند بی همتا را به عهده دارند. تفاوت و اختلاف در فروع از احکام فرعی شریعت اسلامی است. به باور ایشان اصول اعتقادی مشترک بعنوان عنصر ایجابی این گفتمان مانع از این می شود که فروع مختلف باعث جدایی و جدال میان مسلمان گردد. و قتی که رسالت انبیای الهی واحد است و ایمان دینی مشترک بین همه امت اسلامی است چرا باید مسلمانان دچار نفاق و اختلاف شوند؟ (زحیلی، ۱۴۴۲: ۲۱۰).

۴- تفاوت در فروع

تفاوت در فروع فقهی مرز تمایز مذاهب اسلامی است. در گفتمان تقریبی ایمان به اصول اعتقادی فرد را در زمره امت اسلامی قرار داده و در مورد چنین افرادی حکم اسلام و احکام مسلمان جاری می گردد. در این گفتمان تفاوت در فروع به هیچ عنوان نمی تواند موجب بیرون شدن انسان مسلمان از دایره اسلام باشد. تکفیر پیروان مذاهب اسلامی به دلیل



تفاوت در فروع مذہبی مغایر با روح شریعت اسلامی و تعالیم قرآنی است. در این گفتمان " اختلاف مذہبی که بین سنی و شیعه تصور می شود از دو جهت است یکی موضوع خلافت و جانشینی حضرت پیغمبر بزرگوار و دیگر مسائل فرعی فقهی از قبیل مسح کردن و یا شستن پا در وضو و دست باز و یا دست بسته نماز خواندن و امثال این ها. و اما در توحید و رسالت و قرآن و روز قیامت و دوزخ و بهشت و اصل نماز و روزه و زکات و حج و غیره با هم اتفاق عقیده و نظر دارند. اختلاف نظر در مسایل جزئی فقهی موجب جدایی دو فرقه شده نمی تواند زیرا از یک طرف در بین خود سنی ها مذاهب فقهی متعددی وجود داشت که فعلاً از آن ها چهار مذهب باقی مانده، و از طرف دیگر مجتهدین شیعه در هر دوره زیاد بوده و در مسائل ظنی اجتهادی اختلاف نظر داشته و دارند، در حالی که بین خود مذاهب اهل سنت و خود مجتهدین شیعه کدورت و نزاع و دشمنی وجود ندارد (محسنی، ۱۳۸۵: ۹۹).

همانگونه که بیان شد، اصول مشترک اعتقادی مسلمانان همه ی آنان را در زمره ی امت واحده ی اسلامی قرار داده و موجب حرمت جان، مال، ناموس و عرض آنان می گردد. تفاوت در فروع فقهی امر اجتهادی و مربوط به برداشت ها و نظر مجتهدان است که همه با استناد به قرآن و سنت در پی فهم و شناخت حقیقت احکام الهی و دستورات دینی هستند. همه ی این فهم ها و اجتهادات از نظر اسلام مورد احترام بوده و عمل به هر یک از نظریات و مذاهب فقهی موجب برائت ذمه مکلف از تکلیف شرعی است. در همین راستا علامه مرحوم شلتوت علناً از طرف مذهب اهل سنت فقه مذهب جعفری را شرعی دانسته و تعبد به آن را جائز و مبرء ذمه اعلام نمود (خسروشاهی، ۱۳۸۰). تفاوت در فهم و برداشت تاریخی از مسأله ی جانشینی پیامبر گرامی اسلام نیز ضمن آن که تفاوت در مبنای فقهی و تفسیر دو مذهب شیعه و سنی از مسأله ی امامت و خلافت است؛ اما این تفاوت نظر هیچ ارتباطی به اصول اعتقادی ندارد. به گفته ی آیت الله محسنی، تنها اختلاف نظر شیعه و سنی، مسأله ی امامت و خلافت است که یک مسأله ی تاریخی و با برداشت متفاوت است. این تفاوت نظر نیز با احترام گذاشتن و معذور دانستن دیدگاه های طرفین قابل حل است (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۰۰). به گفته ی ایشان دعای شیعه اگر مورد قبول سنی قرار نگیرد، لا اقل دلیل قطعی هم بر بطلان آن وجود ندارد. لذا وظیفه ی آن ها است که شیعه را در این عقیده شان معذور بدانند؛ زیرا آن ها اگر

مخطی باشند، یک اجر دارند، اگر مصیب باشند، دو اجر و به علاوه موضوع امامت در نظر اهل سنت از اصول دین نیست تا مخالف آن تکفیر شود بلکه از فروع دین است و اختلاف در فروع و مسائل فقهی در بین مذاهب اسلامی به عنوان تفاوت در اجتهاد امر طبیعی است. هم چنان که اجتهاد باید مورد احترام قرار گیرد، تفاوت در اجتهاد و خطاپذیری اجتهاد نیز امر پذیرفته شده در میان فقهای اسلامی است.

۵- خطا پذیری در اجتهاد

اصل اجتهاد و تفقه در دین به معنای استنباط احکام شرعی فقهی و فرعی با استناد به اصول و قواعد کلی است. بنابراین، مذهب فقهی تنها یک نوع تفسیر و برداشت از متون مقدس است. این فهم بر فهم های رقیب هیچ برتری ذاتی ندارد. تنها برتری یک فهم و شناخت از دیگر نظریات فقهی در مستندات به ظاهر متقن و موجه آن باز می گردد. " دو منبع مهم اسلامی، قرآن مجید و سنت شریف نبوی می باشد که هیچ مسلمانی نمی تواند منکر آن شود؛ ولی دانشمندان مسلمان در استفاده نمودن از متون قرآن و سنت شریف، به خاطر تفاوت های مراتب علمی و ذوقی خود یکسان نبوده اند که طبعاً مذاهب متعددی در طول تاریخ شکل گرفته اند (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

در گفتمان اسلامی باب فهم و اجتهاد مسایل دینی همیشه باز است. اجتهاد عنصر پویا و بالنده برای فهم شریعت اسلامی و استخراج پاسخ های فرعی شرعی برای پرسش ها و ضرورت های زمانه است. فقیه و مجتهد در چارچوب قواعد و اصول اجتهادی و با استناد به منابع دینی قرآن و سنت پاسخ پرسش های زمانه را استخراج و در اختیار مکلفین قرار می دهد. آیت الله محسنی خطاب به جوانان شیعه در این مورد می نویسد: " باید بدانی که سنی مثل تو از مذهب، خدا و قرآن و سنت رسول اکرم (ص) را قصد می دارد و ائمه ی اهل بیت با آنها معاشرت داشته، و در مذهب شیعه، سنی مسلمان است: جان و ناموس و مال او مانند جان و مال و ناموس شیعه محترم و محفوظ است، همان طوری که علما و مجتهدین شیعه در هر عصر زیاد بوده و مردم شیعه در تشخیص مجتهد اعلم مختلف بوده و هر جمعی از یک مجتهد تقلید می کنند و اختلافی بین مقلدین مجتهدین در این مذهب نیست، باید بفهمی که



صاحبان مذاهب اهل سنت نیز علمای نامدار و مجتهدین مشهور بوده‌اند که برادران سنی ما از آن‌ها تقلید و پیروی می‌کنند (محسنی، ۱۳۸۶: ۹۶). وی در ادامه خطاب به جوانان سنی این چنین می‌گوید: "یک فرد سنی متدین نمی‌تواند به مذهب شیعه و مردم شیعه بدبین باشد و یا بدگویی کند؛ زیرا شیعه مثل سنی تابع یک مذهب معتبر از مذاهب اسلامی است و باید مانند دو برادر دینی با هم زندگی کنند (محسنی، ۱۳۸۶: ۹۶).

خطا پذیری در اجتهاد اصل انکارناپذیر در اندیشه‌ی اسلامی است. عدم دسترسی به امر واقع و ناتوانی بشر از کشف حقیقت شریعت هیچ‌گاه به معنای انجماد فکری در اندیشه‌ی اسلامی نیست، بلکه عالمان دینی همواره با جد و جهد پیگیر و مستمر خویش در پی کشف حقایق شرعی بوده و تلاش می‌کنند تا به شناخت متقن و مستدل از شریعت اسلامی دست یابند؛ اما این تلاش‌های فکری همواره با محدودیت‌های مختلف روبه‌رو بوده و در نهایت به فهم و شناخت به نسبت قابل قبول از شریعت می‌انجامد. این همان اجتهاد فقهی است که در اندیشه‌ی اسلامی در هر حال ارزشمند و قابل قدر است؛ حتا اگر به خطا انجامد. این موضع شریعت که برای اجتهاد در صورت خطا نیز اجر و پاداش الهی تعلق می‌گیرد، بیانگر پذیرش اصل خطا پذیری در اجتهاد است. بر اساس اصل خطا پذیری در اجتهاد هیچ مذهب فقهی نمی‌تواند مدعی کشف تام و تمام حقیقت شریعت اسلامی باشد، تنها می‌تواند مدعی فهم و شناخت بهتر در مقایسه با دیگر مذاهب فقهی باشد. در این حالت احتمال حقیقت بودن هیچ‌یک از فتاوی فقهی منتفی نخواهد بود. از این روی عالمان دینی بر مجزی بودن عمل طبق هر یک از مذاهب اسلامی فتوا داده‌اند (خسرو شاهی، ۱۳۸۰).

۶- احترام به دیدگاه‌های مختلف

از درون اصل خطا پذیری اجتهاد، اصل دیگر در معرفت‌شناسی گفتمان اسلامی استخراج می‌گردد که نقش مهمی در تاسیس گفتمان تقریبی دارد. اصل احترام به دیدگاه‌های مختلف فقهی و حرمت گذاردن به نظریه‌ی مخالف ریشه در تفکر قرآنی دارد. قرآن کریم استماع دیدگاه‌های مختلف و گزینش بهترین نظریه و قول را از ویژگی‌های انسان مسلمان دانسته و



آنان را اهل هدایت می‌داند.^۱ این اصل از تبعات و آثار اصل خطاپذیری در اجتهاد اسلامی است. اگر مجتهد و نظریه‌پرداز مسلمان در کشف حقایق شریعت نمی‌تواند مدعی حقیقت باشد و صرفاً برداشت و تفسیر خود از حقیقت را نزدیک به واقع می‌داند، معنای این سخن آن است که هیچ نظریه‌ی فقهی نمی‌تواند مدعی کشف حقیقت باشد. در این حالت احتمال قرین به واقع بودن نظریات رقیب و مخالف هیچ‌گاه منتفی نبوده و باید جدا مورد توجه قرار گیرد. احترام به دیدگاه دیگران و استماع نظریات مختلف در واقع یکی از راه‌های کشف حقیقت و یا انتخاب نظریه‌ی قوی‌تر و علمی‌تر از میان نظریه‌های مختلف می‌باشد. این همان توصیه‌ی قرآنی است که فرمود بشارت برای بندگان است که دیدگاه‌های مختلف را می‌شنوند و از میان آن بهترین نظریه را انتخاب می‌کنند. علامه شرف الدین: اختلاف بین اهل سنت و شیعه در استنباط احکام شرعیه از ادله در مسایل نظری، چیزی نیست مگر همانند اختلاف مجتهدین در آن‌ها در مذهب واحد. با این‌که همه مصدر بودن قرآن و سنت را قبول دارند؛ اما به دلیل برداشت‌های متفاوت اختلاف نظر وجود دارد و این امر طبیعی است (خسروشاهی، ۱۳۸۰: ۳۲۰). کتاب خدا و سنت رسول خدا اعم از قول و فعل و تقریر را همه‌ی فقه‌های مذاهب اسلامی به‌عنوان منابع و مبانی شناخت احکام شرعی پذیرفته‌اند. فقیهان اهل سنت معتقد است که سنت صحابه یعنی قول و فعل و تقریر آن‌ها از طریق کشف سنت رسول خدا است و حجیت دارد و فقه‌های شیعه بر این عقیده‌اند که سنت امامان مانند سنت رسول خدا و اعتبار دارد (۳۲۲). بنابراین، همه‌ی تلاش‌های اجتهادی در راستای کشف حقایق احکام شرعی و به‌منظور دستیابی به امر واقع است. همه‌ی دیدگاه‌های اجتهادی در راستای اهداف واحد و با استناد به منابع و مصادر واحد انجام می‌گیرد و همه از احترام برخوردار می‌باشد. حرمت گذاشتن به دیدگاه‌های فقهی مختلف و معذور دانستن دیدگاه‌های مخالف یکی از عناصر اساسی تقریب مذاهب اسلامی است.

^۱ - الزمر/۷۵.



۷- نفی تکفیر

گفتمان تقریبی، مفهوم تکفیر در گفتمان افراط‌گرایی را غیر دینی و نا موجه می‌داند. تکفیر در واقع ریشه در انحصار مذهبی و جزم‌گرایی دینی دارد. کسانی که دیدگاه خود را حق مطلق و سایر دیدگاه‌ها را باطل مطلق می‌خوانند و در نهایت به تکفیر می‌انجامد. در گفتمان تقریبی مفهوم تکفیر جایگاهی ندارد، بلکه نفی تکفیر از دال‌ها و نشانگان گفتمان تقریبی است. به گفته‌ی آیت الله محسنی، در فقه اختلافات وجود دارد؛ ولی این‌ها باعث تکفیر نمی‌شوند (محسنی، ۱۳۸۶: ۲۲). وی در جای دیگر، گفتمان افراطی و تکفیری را عامل بدبختی و عقب ماندگی امت اسلامی و مسلمانان دانسته می‌گوید "اگر رابطه‌ی مسلمانان دنیا با محبت و صمیمی می‌بود و ما علی‌رغم اختلاف نژاد و زبان و ملیت و مذهب با هم برادر و خواهر و مهربان می‌بودیم و در برابر همدیگر احساس مسؤولیت می‌داشتیم، آیا وضع جهان اسلام از وضع ذلت‌بار امروزی ما به مراتب بهتر نبود؟ (محسنی، ۱۳۷۴، ۲: ۸۷). این دقیق همان چیزی است که برخی از اندیشمندان مسلمان با بیان دیگر پیروان مذاهب را به جای رفتار مذهبی به رفتار اسلامی فرا می‌خواند. به باور ایشان "معنای تقریب، وحدت و اخوت این نیست که شیعه سنی و یا سنی شیعه شود. هر دو کوشش کنند پیش از این که شیعه یا سنی باشند، مسلمان باشند (جناتی، ۱۳۷۲: ۴۰۰). ایمان به اصول اعتقادی مشترک که به اتفاق همه‌ی مسلمانان و فقهای اسلامی شرط مسلمانی است، مقدم بر هویت مذهبی است. افرادی که به عصیبت مذهبی اصول اعتقادی را خدشه دار می‌سازند و یا باعث تضعیف اصول اعتقادی اسلام در میان مسلمانان می‌گردند، نه شیعه هستند و نه سنی؛ زیرا هویت مذهبی متاخر از هویت دینی و اسلامی است. به همین دلیل شافعی در رساله‌ی خود می‌گوید، من هیچ فردی از اهل قبله را به سبب گناهی که کرده تکفیر نمی‌کنم (جناتی، ۱۳۷۲). از ابوالحسن اشعری نیز عین چنین دیدگاهی نقل شده که فرمود: "گواه باشید بر این که من هیچ کس از اهل قبله را به واسطه‌ی گناهی تکفیر نمی‌کنم؛ زیرا همه‌ی آن‌ها به معبود واحد توجه دارند و اسلام همه را در بر می‌گرد" (جناتی، ۱۳۷۲: ۴۰۵). در گفتمان تقریبی و اعتدالی، هیچ کس نمی‌تواند بدون دلیل قطعی اجتهاد پیرو مذهب دیگر را باطل بداند و یا این که وی را با این که از اهل قبله است، تکفیر نماید. حتا هیچ کس نمی‌تواند آرا و نظرات خود را صد در صد مطابق با

واقع بدانند. به همین دلیل پیشوایان اهل سنت مانند ابوحنیفه، شافعی، مالک و احمد بن حنبل به دلیل این که خود را معصوم از خطا نمی دانستند، آراء و نظرات خود را مطابق با واقع نمی دانستند و به این مطلب تصریح کرده اند (جناتی، ۱۳۷۲: ۴۰۶) به نقل از رساله التقریب، ج ۱، ص ۱۸۶.

۸- دشمن مشترک

دنایای کفر و استکبار، دشمن مشترک امت اسلامی است. قرآن کریم به امت اسلامی دستور می دهد که به یهود و نصاری اعتماد و اتکاء ننماید. در بین خود شان با همدیگر مهربان باشند و در برابر کفار و مشرکان سرسخت و مقاوم. گفتمان تقریبی کفار و مشرکین را دشمن مشترک شیعه و سنی تعریف نموده و برای مقابله با دشمن مشترک با استناد به آیات قرآنی بر تحکیم اخوت اسلامی و برادری دینی تاکید می کند؛ اما در گفتمان تکفیری و افراطی دشمن سازی های درونی و تکفیر نمودن فرق و مذاهب اسلامی باعث می شود که دشمنان دین اسلام به مقاصد شوم خویش دست یابد. رویکرد تکفیری که به باور اکثر فقهای اسلامی امر نا مشروع ضد اسلامی است، دشمن مشترک همه ی مذاهب اسلامی است. اکثر فقهای اسلامی شیعه و سنی بر این امر اجماع نظر دارند که گوینده ی کلمه ی طیبه و معتقد به روز واپسین (معاد) مسلمان است و تکفیر شان نا جایز. امام اعظم ابوحنیفه در این زمینه می گوید تکفیر اهل قبله جایز نیست (ابوحنیفه، ۱۴۱۹: ۴۷).

در گفتمان تقریبی یکی از عوامل اختلاف امت اسلامی به دسایس و توطیه های ویرانگر دشمنان اسلام مربوط می شود. آیت الله محسنی در این زمینه می گوید "اختلافات و بدبینی های موجود میان شیعه و سنی به دلیل تفاوت های دینی و مذهبی نبوده بلکه به اثر تحریکات دشمنان اسلام و یا نتیجه ی جهالت مسلمانان و یا خودخواهی یک عده ی مردم جاه طلب بوده که به اسم مقدس مذهب برادرکشی و بدبینی را میان مسلمانان و افراد ملت رواج داده اند (محسنی، ۱۳۸۶: ۹۵). ایشان در ادامه می نویسد: در تمام علوم انسانی، اختلاف نظر میان دانشمندان وجود دارد و همین تفاوت فکری، اختلاف علمی را نیز به دنبال دارد و هیچ گاه از زندگانی بشر جدا نخواهد شد. پس چرا اختلافات شیعه و سنی موجب دشمنی و



دوری می‌گردد؟ آیا این از وسوسه‌های دشمنان اسلام نیست؟ (محسنی، ۱۳۸۶: ۵۳). حساسیت دشمنان اسلام در برابر تقریب مذاهب اسلامی و اخوت مسلمانان به سیاست سلطه‌گرایانه و سودجویانه‌ای آنان باز می‌گردد. آنان گفتمان تقریبی وحدت امت اسلامی را مهم‌ترین مانع در برابر نظام سلطه و سیاست‌های استکباری خود می‌دانند. از این روی، قدرت‌های استکبار همواره به‌عنوان دشمن تقریب مذاهب اسلامی عمل می‌کنند (فضل‌الله، ۱۴۳۴: ۸۷).^۱ از جانب دیگر وابستگی کشورهای اسلامی به نظام سلطه، فقر و درماندگی این کشورهای خود معلول اختلافات فرقه‌ای و مذهبی بوده برای امت اسلامی مایه‌ی شرمساری است (محسنی، ۱۴۱۱: ۲۰).

نتیجه

از منظر گفتمانی، یک گفتمان زمانی می‌تواند در جایگاه برتر قرار گرفته و مورد پذیرش همگان واقع شود که حد اقل دو عنصر اساسی را به‌صورت توأمان داشته باشد. گفتمان باید از اعتبار علمی برخوردار باشد و دیگر این‌که در دسترس باشد. گفتمان تقریبی نیز زمانی می‌تواند در جایگاه برتر از گفتمان افراط‌گرایی قرار گیرد که از این دو عنصر برخوردار باشد. اعتبار علمی بدین معنا است که یک گفتمان از منطلق درونی قدرتمند، انسجام درونی و مبانی علمی برخوردار باشد. منظور از دسترس بودن این است که گفتمان پاسخ‌گوی نیازهای جامعه و مخاطبان خود باشد. با توجه به دو عنصر یاد شده تبیین علمی گفتمان تقریبی با توجه به منابع اسلامی قرآن و سنت برای ایجاد اعتبار علمی و تحقق عنصر نخست امر ضروری است. به گفته‌ی آیت‌الله محسنی برخوردار محافظه‌کارانه در این مورد یکی از موانع گسترش گفتمان تقریبی در جوامع اسلامی است. «به نظر من، سبب آن، تقصیر اکثر اصحاب تقریب است که به آمدن در کنفرانس‌ها و مجرد صحبت کردن و شنیدن سخنرانی‌ها بسنده می‌کنند و در کشورهای خویش هیچ فعالیتی فکری و عملی‌ای در این راستا ندارند و محافظه‌کاری می‌کنند. ما اگر اعتقاد محکمی به تقریب، به‌منظور تقویت موقف اسلامی در

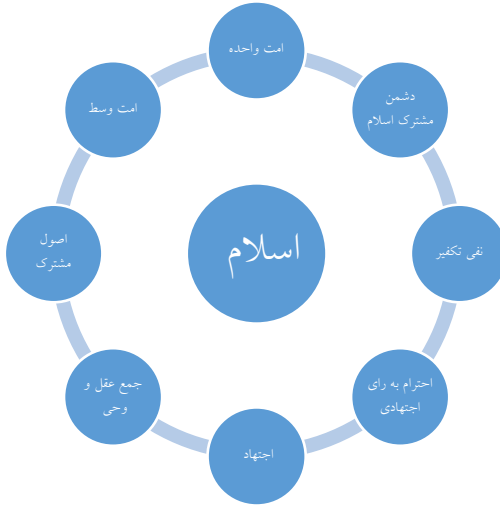
^۱ فضل‌الله، محمدحسین، الوحدة الإسلامية، صفحه: ۸۸، المركز الإسلامي الثقافي، بیروت - لبنان، ۱۴۳۴ ه.ق.

جهان داشته باشیم، حتمی خداوند متعال بیشتر از حال فعلی به ما توفیق خدمت مرحمت می‌فرماید» (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۱۱).

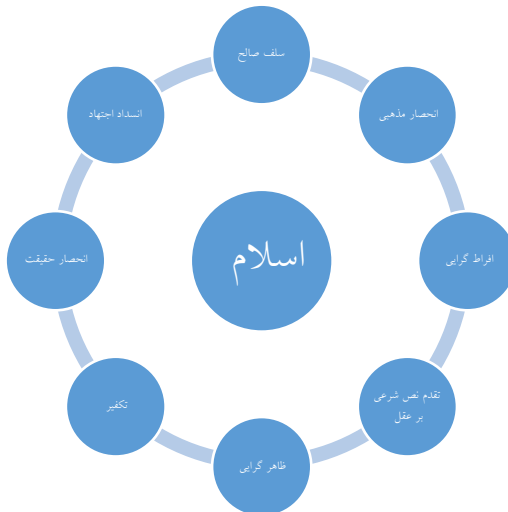
در دسترس بودن گفتمان تقریب اسلامی نیز نیازمند آن است که کارآمدی و موثریت این گفتمان برای بهبودی زندگی جوامع اسلامی تبیین گردد. آگاهی عمومی نسبت به دستاوردهای ارزشمند همگرایی مذهبی و پیامدهای منفی نفاق و واگرایی مذهبی در این راستا می‌تواند موثر و راهگشا باشد. آیت الله محسنی همگرایی اسلامی را از ابعاد مختلف مورد تاکید قرار می‌دهد. به باور ایشان همگرایی از جهات مختلف ضروری است. اول این که اسلام پیروان خود را از نزاع و درگیری منع داشته و تفرقه و عداوت در اسلام ممنوع است؛ دوم این که واگرایی و نزاع بین مسلمانان سبب تقویت جبهه‌ی کفار و دشمنان اسلام می‌گردد و همه می‌دانیم که تضعیف اسلام عزیز حرام است و خیانت به قرآن و اسلام محسوب می‌گردد؛ و سوم این که نزاع و تفرقه مانع پیشرفت اسلام می‌گردد (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۵۹) در نتیجه تبدیل گفتمان تقریبی به تصور جمعی جامعه از طریق ایجاد اعتبار علمی و بازنمایی موثریت و در دسترس بودن این گفتمان از مهم‌ترین رسالت عالمان دینی است. تبیین اندیشه‌های تقریبی آیت الله محسنی می‌تواند گام مهم و سازنده برای برتری این گفتمان بر گفتمان افراط‌گرایی در افغانستان باشد.



۱- گفتمان تقریبی



۲- گفتمان تکفیری



منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- ابو حنیفه، نعمان بن ثابت (۱۴۱۹). الخمیس. بی تا.
- ۴- سبحانی، تبریزی، جعفر. (۱۴۲۱). مفاهیم القرآن. ج ۴. قم: مؤسسه الإمام الصادق (علیه السلام).
- ۵- جناتی، ابراهیم. (۱۳۷۲). ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی: موسسه کیهان.
- ۶- رشید، محمد رضا. (۱۹۹۰). تفسیر المنار: الهیه المصریه العامه للکتاب.
- ۷- زحیلی، وهبه. (۱۴۴۲). التفسیر الوسیط. ج ۳، ۱. دمشق: دارالفکر.
- ۸- سجادی، سید عبدالقیوم. (۱۳۷۹). افغانستان و جهانی شدن. کابل: دانشگاه خاتم النبیین.
- ۹- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، ج ۲۸، ۱۰. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ۱۰- فضل الله، محمدحسین. (۱۴۳۴). الوحده الإسلامیه. لبنان: المرکز الإسلامی الثقافی.
- ۱۱- خسروشاهی، سید هادی. (۱۳۸۰). میزگرد تقریب مذاهب اسلامی: مرکز بررسی های اسلامی.
- ۱۲- محسنی، محمد آصف. (۱۳۷۲). نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی: حرکت اسلامی.
- ۱۳- _____ (۱۳۷۱). تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان: حرکت اسلامی.
- ۱۴- _____ (۱۳۸۶). تقریب مذاهب: از نظر تا عمل. قم: نشر ادیان.
- ۱۵- _____ (۱۳۸۲). شیعه و سنی چه فرقی دارند؟ کابل: مرکز الابحاث العقائدیة.
- ۱۶- _____ (۱۳۸۲). فواید دین در زندگانی. کابل: مطبعه بلخ.
- ۱۷- _____ (۱۳۷۵). مسائل کابل: انتشارات واقفی.
- ۱۸- _____ (۱۳۹۱). دفاع مشروع ما. کابل: انجمن فرهنگ اسلامی.
- ۱۹- _____ (۱۳۸۷). مباحث علمی-دینی. کابل: حوزه علمی خاتم النبیین (ص).
- ۲۰- _____ (۱۳۹۱). یادداشت های تاریخی برداشت های تحلیلی. کابل: بی تا.



اصول مشترک اخوت اسلامی از نظر آیت الله محسنی

سید داوود علوی^۱

چکیده

اخوت اسلامی و زندگی مسالمت‌آمیز امت اسلامی همراه با نگاه تقریبی از ضروریات زندگی امروزی مسلمانان است. وضعیت ناگوار جهان اسلام تفرقه و خونریزی‌های دوامدار مؤید این نگاه است. اندیشمندان مسلمان از دیر زمان بر لزوم تقریب و ایجاد فضای اخوت دینی در جهان اسلام تأکید کرده و در این راستا به صورت مستمر تلاش کرده‌اند تا ریشه‌های اختلاف در میان امت اسلام را از بین برده و زمینه‌ی دوستی و اخوت اسلامی را فراهم سازند، مرحوم آیت الله محسنی، یکی از اندیشمندان معاصر است که این ضرورت را با تمام وجود درک کرد. ایشان در راستای تحقق حاکمیت اخوت دینی و زندگی مؤمنانه‌ی برادران مسلمان، در حوزه‌ی نظری و عملی تلاش مستمر داشتند. در این تحقیق کوشش شده است که اصول مشترک اخوت اسلامی از نگاه آیت الله در سه بخش ارائه شود. اصول مشترک اعتقادی اخوت اسلامی، مانند: توحید، نبوت و معاد، اصول مشترک فقهی اخوت اسلامی، مانند: منابع مشترک فقهی، قواعد مشترک حاکم بر استنباطات فقهی و احکام مشترک فقهی و اصول مشترک حاکم بر منافع سیاسی، اقتصادی اخوت اسلامی، می‌تواند زمینه‌ی زندگی عزتمندانه و مؤمنانه‌ی امت اسلام را فراهم سازد.

کلیدواژه‌ها: آیت الله محسنی، اصول، مبانی، قواعد مشترک، اخوت اسلامی، وحدت و تقریب اسلامی.

^۱ عضو هیأت علمی و رییس دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان.

تقریب مذاهب و اخوت اسلامی مسأله‌ی مهم و حیاتی در حیات جوامع اسلامی است، ضرورتی که از جامع‌ترین و کامل‌ترین پشتوانه‌ی دینی و قرآنی برخوردار است. در جهان غوغاسالار امروز، مکتبی می‌تواند ادعای رهبری را داشته باشد که افزون بر توانمندی محتوایی و معارف درونی، از انسجام و اتحاد درونی پیروان نیز برخوردار باشد؛ زیرا عدم انسجام اجتماعی و اتحاد سیاسی و دینی مذاهب اسلامی، زمینه‌ی هجمه‌های گوناگون فرهنگی سیاسی و نظامی را به جهان اسلام فراهم ساخته و مانع تکامل معنوی و رشد انکشاف مواهب مادی آنان خواهد شد. اندیشمندان و فرزندگان جهان اسلام با درک اهمیت اتحاد و اخوت اسلامی تلاش کردند زمینه‌ی تحکیم برادری اسلامی را مهیا ساخته و با عوامل اختلاف و ریشه‌های نزاع به مبارزه برخیزند. سید جمال الدین، محمد عبده، شیخ شلتوت، شیخ محمد تقی قمی، سید قطب، امام موسی صدر، علامه شرف الدین، اقبال لاهوری، شیخ عبدالمجید سلیم، آیت الله بروجردی و آیت الله محسنی از طلایه‌داران تقریبند که با شناخت دقیق و عمیق از وضعیت ناگوار جهان اسلام، تنها راه ترقی و تکامل جوامع اسلامی را در اخوت و برادری دینی می‌دانستند و برای هموارسازی مسیر تکامل معنوی، انکشاف اقتصادی و رشد علمی و صنعتی تقریب و اخوت دینی را امر لازم و ضروری می‌دانستند.

در این مقاله تلاش می‌شود دیدگاه حضرت آیت الله محسنی یکی از اندیشمندان فرزانه که هم در حوزه‌ی تئوریک و نظریه‌پردازی و هم در حوزه‌ی عمل و انجام فعالیت‌های تقریبی پیش قدم بودند، مورد بررسی قرار گیرد. طبیعی است که بررسی فعالیت‌های سترک این اندیشمند در حوزه‌ی تقریب را نمی‌توان در این نوشته باز تاب داد؛ زیرا نگاشته‌ها و فعالیت‌های وی در حوزه‌ی تقریب گسترده‌تر از آن است که در این مقال ارائه گردد، بر این اساس تلاش خواهیم کرد تنها اصول مشترک از نگاشته‌های وی را در اختیار خوانندگان قرار دهیم که زمینه‌ی تقریب و اخوت اسلامی را فراهم می‌آورد.

پیش از بررسی دیدگاه آیت الله محسنی در مورد اصول مشترک اخوت اسلامی لازم می‌دانم مقصود از اصول مشترک، به‌ویژه اصول مشترک مذاهب اسلامی و مقصود از اخوت اسلامی را توضیح داده در ادامه به بررسی دیدگاه آیت الله خواهیم پرداخت.



اصول مشترک مذاهب اسلامی

در ابتدا مقصود از اصول مشترکی را توضیح خواهیم داد که می‌تواند زمینه‌ی هم‌پذیری و بن‌مایه‌ی اخوت دینی را فراهم سازد. اصول جمع اصل در لغت به معنای ریشه و بن است و در برابر فرع که شاخه و بر است (معین، ۱۳۸۱: ۱/۱۶۳). اصل در اصطلاح فقیهان و اصولیان در معانی مختلفی از قبیل دلیل، راجح و ظاهر، مخالف فرع و قاعده به کار رفته است. در این بحث به نظر می‌رسد به معنای قاعده؛ یعنی پایه‌ای که چیزی بر روی آن قرار می‌گیرد نزدیک‌تر است؛ منظور ما از اصول مشترک مذاهب اسلامی همان باورهای پایه‌ای دینی است که باور به آن‌ها شرط مسلمان بودن است.

سه اصل توحید، نبوت و معاد از اصول دین به حساب آید و همه‌ی مسلمانان در پذیرش این اصول، اشتراک نظر دارند. از منظر آیت الله محسنی اصول سه‌گانه‌ی توحید، نبوت و معاد اصول دین به شمار می‌آید. اصول دیگر جزو اصول مذهب است. از این رو وی می‌فرماید: «هرکس اصول ثلاثه‌ی اسلام، توحید، نبوت و معاد را قبول کند و در ضمن از تنه‌ی نبوت این است که ضروریات اسلام را انکار نکند، مسلمان است و احکام اسلامی بر او جاری می‌شود و مال و جان‌ش محترم است» (محسنی، ۱۳۸۶: ۶۲).

اخوت اسلامی

اخوت مصدر «أخ» و به معنای برادری، دوستی و مصاحبت آمده است. معنای اصلی و حقیقی «أخ» شریک در ولادت یا شیرخوارگی است که برادر نسبی و رضاعی را شامل می‌شود و در دیگر مفاهیم، مانند هم‌قبیله‌گی مشارکت در کار و صنعت، دین و دوستی، به صورت استعاره و مجاز به کار رفته است. این واژه در قرآن به معنای برادر نسبی و رضاعی و دینی به کار رفته است (رفسنجانی، ۱۳۸۳: ۲/۴۸۶).

مفهوم اخوت دینی یکی از مفاهیم قرآنی و سازنده‌ای است که آیت الله توجه خاص به آن دارد. مفهوم اخوت و برادری از مفاهیمی است که از اول شکل‌گیری حکومت اسلامی پیامبر به‌طور ویژه مورد تأکید بوده است. پیامبر گرامی (ص) جهت تقویت پایه‌های حکومت

دینی و شکل‌گیری امت واحده‌ی اسلامی، امت مسلمان را برادران دینی خواندند تا زمینه‌ی هر نوع انشقاق و جدایی به‌عنوان قوم، نژاد و زبان را از میان بردارند.

آیت الله محسنی با درک وضعیت جهان معاصر و دخالت‌های کشورهای سلطه‌گر در امور کشور و ایجاد اختلاف و مرزبندی دولت‌ها طرح و توسعه‌ی اخوت دینی را امر ضروری و لازم می‌داند. «پس معنای وحدت اسلامی در بعد نظری، همکاری کردن در مشترکات دینی است که زیاد هم هستند. در بعد عملی، توهین نکردن به مذهب دیگری، نشکستن غرور طرف و بدگویی نکردن به رهبران مذهبی آن‌ها مهم است» (محسنی، ۱۳۸۶: ۶۲).

وحدت و تقریب اسلامی

طبیعی است ارائه‌ی یک چهارچوب معقول و تعریف مشخص و قابل قبول از مسأله‌ی تقریب و وحدت امت اسلامی می‌تواند زیربنای اساسی و دوامدار وحدت اسلامی را فراهم سازد. بنابراین، لازم است قبل از ورود به بحث اصلی به این پرسش نیز پاسخ داده شود که مقصود از تقریب و وحدت اسلامی چیست؟ این که نگاه به مسأله‌ی تقریب یک پروژه است که برای رسیدن به اهداف خاص طراحی شده است، یا یک پروسه و فرایند است که از دل واقعیت بر می‌خیزد، می‌تواند به موفقیت و استمرار و عدم آن مؤثر باشد. اگر تقریب مذاهب را صرفاً تدبیری سیاسی و اقدامی مصلحت‌اندیشانه در برابر دشمنان مشترک اسلام و مسلمین بدانیم؛ به این معنا که گرچه اختلافات موجود ذاتاً عمیق و غیر قابل اصلاح است؛ اما شرایط فعلی جهان اسلام پرهیز از تفرقه و تشتت و توجه به وحدت و تقریب مسلمین به‌عنوان یک امر عرضی است، طبیعی است چنین نگاهی مقطعی و پروژه‌ای با تغییر شرایط جهان اسلام تغییر خواهد کرد و این به معنای بازگشت به تفرقه و از دست دادن وحدت امت اسلامی است. آیت الله محسنی بادرک عمیق از باورهای موجود مذاهب اسلامی، شناخت دقیق از موارد اختلاف آنان و فهم صحیح از وضعیت جهان اسلام، نگاه فرایندی و پروسه‌ای به مسأله‌ی تقریب را مورد توجه قرار داده و تقویت می‌کند. فقیه فرزانه با درک ضرورت و واقعیت وحدت اسلامی چنین تعریف از تقریب ارائه می‌کند:

«تقریب یعنی همکاری در ترویج و حفظ مشترکات دینی که بسیار زیاد است و معذور دانستن همدیگر در اختلافات، روی اصل "للمصیب اجران و للمخطیء اجر واحد" و برادری و دوستی



روی اصل "انما المومنون الاخوة" در زندگانی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و بالاخره مورد چهارم؛ عدم توهین به پیشوایان و اصول مذهبی سایر مذاهب اسلامی» (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۷).

آنچه در این تعریف مشاهده می‌شود این است که تقریب از منظر آیت‌الله فراتر از حد و مرز مصالح سیاسی و ... است. تقریب به این معنا ضرورت دینی و نیاز واقعی جامعه‌ی مسلمان است که در هر شرایط باید استمرار یابد و در حقیقت این نگرش در قد و قواره‌ی انسان عاقل ظهور می‌یابد که برای انسان زیستن و مسلمان بودن تقریب را ضروری می‌بیند.

باور به وجود مشترکات فراوان و تلاش برای ترویج و حفظ آن، چیزی نیست که در یک پروژه بگنجد بلکه برخاسته از یک پروسه و فرایند واقعی است که باید طی شود. معذور دانستن همدیگر در مورد برخی از اختلافات موجود برخاسته از این واقعیت که اختلاف نظر، امری طبیعی است و نباید به آن به شکل غیر طبعی برخورد کرد. رفتار دوستانه و برادرانه‌ی امت اسلامی برمبنای «انما المومنون الاخوة» اشاره به واقعیت جداناپذیر پیروان مذاهب اسلامی است، این آیه‌ی قرآن به این نکته اشاره دارد که تقریب پیروان مذاهب مختلف اسلامی امر ذاتی و برخاسته از باورهای اصیل دینی است و اختلاف امر عرضی و بیرونی است که در اثر جهل مسلمانان از یک سو و توطئه‌ی دشمنان از سوی دیگر به وجود می‌آید.

آیت الله محسنی و اصول مشترک اخوت اسلامی

قرآن اولین و مهم‌ترین منبع دینی مسلمانان و نخستین منادی تقریب و اخوت اسلامی است. بیش‌تر از ۵۰ آیه در قرآن به مباحث وحدت و روش‌های پیشگیری از اختلاف و شیوه‌ی ایجاد اتحاد پرداخته است. آیت الله محسنی با استمداد از شیوه‌ی قرآن در تکیه بر اصول مشترک به زمینه‌سازی اتحاد و اخوت اسلامی پرداخته و اختلاف را نکوهش می‌کند. تحلیل وی از تقریب نشان می‌دهد که ایشان به صورت مبنایی نه سطحی و قشری روی تحکیم وحدت می‌اندیشد. به نظر ایشان اختلاف میان مذاهب اسلامی مبنایی نیست بلکه سطحی و ساختگی است؛ زیرا شیعه و سنی در اصول عقاید و کلیات شریعت باهم متفق‌اند؛ و اختلاف در امور فرعی در میان پیروان مذهب واحد نیز وجود دارد. در نتیجه با بهره‌گیری از اصول ارائه شده‌ی وحدت اسلامی در قرآن، به تبیین دیدگاه آیت الله محسنی در مورد

اصول مشترک اخوت اسلامی می‌پردازیم. اصول مشترک مورد اشاره‌ی آیت الله محسنی در سه بخش طبقه‌بندی می‌شود: بخش اول اصول مشترک اعتقادی اخوت اسلامی؛ بخش دوم اصول مشترک فقهی اخوت اسلامی؛ و بخش سوم منافع سیاسی و اقتصادی مشترک.

بخش اول: اصول اعتقادی مشترک اخوت اسلامی

اصول اعتقادی و باورهای مشترک مسلمانان عبارتند از: اصل توحید و یگانگی خداوند، اصل نبوت و باور به رسالت رسول گرامی اسلام به‌عنوان آخرین سفیر الهی و اصل معاد و باور به جهانی پس از مرگ، سه اصل از اصول مشترک است که می‌تواند زمینه‌ی اخوت اسلامی و وحدت همه‌ی مذاهب اسلامی را فراهم سازد.

۱. اصل توحید اساس وحدت و اخوت اسلامی

بررسی آیات وحیانی نشان می‌دهد که وحدت و اخوت دینی مسلمین و پرهیز از اختلاف و تشدد ضروری‌ترین مسأله‌ی قرآنی است. بررسی و دقت در واژه‌های به کار رفته در این منبع وحیانی گویایی این واقعیت است. قرآن کریم در قالب الفاظ مانند: «اخوت» (حجرات/ ۱۰؛ احزاب/ ۵؛ حجر/ ۴۷؛ شوری، ۲۳)، «ألف بین قلوبکم» (انفال/ ۶۳؛ توبه/ ۶۰؛ آل عمران/ ۱۰۳)، «اصلاح بین الناس»، (بقره/ ۲۲۴؛ نساء/ ۱۱۴؛ انفال/ ۱)، «اعتصموا» (آل عمران/ ۱۰۳) و «امّه واحده» (انبیاء/ ۹۲؛ مؤمنون/ ۵۲؛ آل عمران/ ۷۳)، به ضرورت و اهمیّت صلح و برادری تأکید کرده است.

قرآن کریم برای نشان دادن اهمیّت اخوت دینی و ایجاد امت یگانه می‌فرماید: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء/ ۹۲؛ مؤمنون/ ۵۲). این دو آیه هر نوع حرکتی که به تفرقه و اختلاف میان مسلمانان می‌انجامد را حرکتی بر خلاف عبودیت (اولی) و تقوای الهی (دومی) معرفی می‌کنند. در این دعوت وحدت امت اسلام عام بوده به مذهب خاصی محدود نشده است، معیار امت واحده، اعتقاد به وحدانیت خداوند و در ردیف ایمان به توحید است.

اخوت اسلامی و اتحاد و برادری مسلمانان از چنان جایگاهی بلند برخوردار است که قرآن از آن به‌عنوان نعمت ویژه یاد می‌کند و به مؤمنان یادآور می‌شود که دوران تلخ تفرقه و



آشوب را از یاد نبرند. «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا» (آل عمران/۱۰۳).

آیت الله محسنی با الهام از آیات و حیانی، اصل باور به خدای یگانه و اطاعت و عبودیت وی را محوری می‌داند که مسلمانان می‌توانند در کنار آن جمع گردد. بر این اساس، ایشان ۱۸ مورد از موارد اتفاق شیعه و سنی را تنها در مورد خدای یگانه می‌شمارد. این موارد عبارتند از: تنها معبود، آفریدگار و مدبریت جهان هستی، همتا نداشتن قابل درک نبودن، ازلی، ابدی و سرمدی بودن، عالم، قادر، مختار، سمیع و بصیر (محسنی، ۱۳۹۱: ۲۷ و محسنی، ۱۳۸۶: ۳۸).

آیت الله محسنی با توجه به وجود مسائل اتفاقی اختلاف و تشدد پیروان مذاهب را جهالت و غرور می‌داند. وی پس از بررسی موارد اختلاف می‌گوید: «از آنچه گذشت معلوم شد که شیعه و سنی در اصول دین و قسمت عمده‌ی عقاید، توافق داشتند ... بنابراین، جز جهالت و غرور و یا سیاست دولت‌ها، عاملی برای تعصب و دشمنی و حتی دور بودن این دو طایفه باقی نمی‌ماند و مسلمانان پیرو مذاهب مختلف به حکم قرآن برادر همدیگرند. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ (حجرات/۱۰)؛ مومنان برادرند. ... بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ (مائده/۵۱)؛ مؤمنان دوستان یکدیگرند (محسنی، ۱۳۸۶: ۵۴).

۲. اصل نبوت و رسالت پیامبر اسلام

یکی از اصول قطعی و باور دینی هر مسلمان ایمان به نبوت انبیای الهی است؛ یعنی مسلمانان معتقدند خداوند برای هدایت انسان‌ها پیامبران را فرستاده تا مسیر درست زندگی و راه سعادت را با انسان‌ها بنمایند. پیامبر اسلام به‌عنوان آخرین سفیر الهی اصل مورد قبول همه مذاهب اسلامی است؛ هر مسلمان با این باور از پیروان ادیان دیگر متمایز می‌شود.

قرآن به‌عنوان اولین و اساسی‌ترین منبع دینی، حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) را فرستاده‌ی خداوند می‌داند (فتح/۲۹). خاتمیت دین اسلام و پایان پیامبری وی نیز از باورهای مشترک میان مسلمانان است. «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب/۳۳).



مرحوم آیت الله محسنی در بخش کتاب «وحدت الامه الاسلامیه مفهوم اسلام در احادیث اهل سنت و شیعه را بررسی می‌کند» (محسنی، ۱۳۷۹: ۳۳-۳۶). بررسی روایات منقول از منابع سنی و شیعه نشان می‌دهد که یکی از ارکان اساسی پذیرش اسلام ایمان به رسالت نبی مکرم اسلام است. در این قسمت به نقل چند نمونه از این روایات اکتفا می‌کنیم. روایات نقل شده نشان می‌دهد که پذیرش نبوت حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) به‌عنوان رکن و اساس باور اسلامی به حساب می‌آید.

ابن عمر از رسول گرامی نقل می‌کند: «بنی الاسلام علی خمس، شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله، و اقام الصلاة، و إيتاء الزكاة، و الحج، و الصوم» در این روایت بعد از شهادت به یگانگی خداوند شهادت به رسالت حضرت محمد (ص) از اصول اسلام شمرده می‌شود.

در روایت دیگری از ابن عمر نقل می‌کند: « «امرت أن اقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة فإذا فعلوا عصموا مني دمائهم و أموالهم إلا بحقها و حسابهم على الله»

در روایت سوم ابن عباس از پیامبر گرامی اسلام نقل می‌کند: «... أتدرون ما الايمان بالله قالوا: الله و رسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله و اقام الصلاة و إيتاء الزكاة و صوم رمضان و أن تؤدوا خمسا من المغنم...».

این سه روایت و روایات دیگر نشان می‌دهند که پذیرش رسالت نبی اطهر از اصول دین در میان اهل سنت به حساب می‌آید.

حضرت آیت الله در بیان مفهوم اسلام در شیعه‌ی امامیه به روایات استناد می‌کند که در ذیل چند نمونه را نقل خواهیم کرد.

۱. روی محمد بن سالم عن الامام محمد الباقر عليه السلام أنه قال: «بنی الاسلام علی خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، و أن محمدا عبده و رسوله، و إقام الصلاة، إيتاء الزكاة، و حج البيت، و صيام شهر رمضان» (حرّ عاملی ۱۴۱۴: ۱/ ۱۹، ح ۱۵).



۲. روی سفیان بن السمط عن الامام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «الاسلام هو الظاهر الذى عليه الناس، شهادة أن لا اله إلا الله، و أن محمدا رسول الله صلى الله عليه و اله و سلم، و إقام الصلاة، و إيتاء الزكاة، و حج البيت، و صيام شهر رمضان، فهذا الاسلام»^۱. (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۱ / ۱۹)

۳. روی سماعه عن الامام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال «... الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله، و التصديق برسول الله صلى الله عليه و اله و سلم به حققت الدماء، و عليه جرت المناكح و المواريث، و على ظاهره جماعة الناس...» (اصول الكافي، ج ۲: ۲۵).

این روایات نشان می‌دهد که اصول اساسی اسلام در منابع روایی شیعه‌ی امامیه و اهل سنت یکسان است و مسأله‌ی نبوت و شهادت به رسالت رسول گرامی از موارد متفق علیه است. به نظر حضرت آیت الله می‌توان اصل نبوت را به‌عنوان دومین اصل از اصول مشترک مذاهب اسلامی به شمار آورد.

آیت الله محسنی در آثار متعدد خود یکی از اصول مشترک و موارد اتفاق نظر شیعه و سنی را اصل باور به رسالت ختم مرتبت می‌داند: ایشان می‌نویسد: «به ملائکه و کتب منزل آسمانی برای انبیاء کرام^(ع) خصوصا به قرآن مجید که بر حضرت ختم مرتبت حضرت محمد^(ص) نازل شده تصدیق داریم» (محسنی، ۱۳۹۱: ۲۸، محسنی، ۱۳۸۶: ۳۹ و محسنی، ۱۳۷۹: ۳۹).

از نگاه آیت الله محسنی با تمسک به سنت و سیره‌ی پیامبر اکرم^(ص) که مشترک میان تمام مذاهب اسلامی است می‌توان به وحدت و یکپارچگی دست یافت. پیامبر اسلام^(ص) حتی وحدت را مختص به مسلمانان نمی‌دانستند. بعد از این که پیمان اخوت بین مهاجرین و انصار برقرار کردند، به پیروان سایر ادیان نیز توجه نمودند و با ارسال نامه‌هایی توسط بیک‌ها و سفیران خود از آن‌ها خواستند از وحدت کلمه پیروی کنند.

^۱ وسائل الشیعة: ج ۱، ص ۱۹، ح ۱۳.



بخش قابل توجه روایات منقول از پیامبر گرامی اسلام (ص) به حفظ وحدت و دوری از تفرقه اختصاص یافته است. در این بخش به طور نمونه چند مورد را یادآور خواهیم شد.

در روایتی از رسول خدا نقل شده است که حضرت فرمود: «مؤمنان برای یکدیگر مانند اجزای یک ساختمان هستند که باعث تقویت و استحکام یکدیگر می‌شوند. سپس رسول خدا (ص) انگشتانش را داخل یکدیگر نمود (با این عمل، استحکام را به ما نشان داد» مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۸ / ۱۵۰، بخاری، ۱۴۲۲: ح ۶۰۲۷، ترمذی، بی تا: ح ۱۹۲۸).

در روایات متعدد تفرقه را باعث سقوط در دام‌های شیاطین دانسته و امت اسلام را به سوی وحدت فراخوانده است؛ زیرا دست خداوند همراه جماعت است و کسی که از جماعت جدا شود، گمراه می‌شود و در نهایت مستوجب عذاب می‌گردد (طبرانی، ۱۴۱۵: ۲۷۷/۶).

در روایتی دیگر آمده است: «هرکس در حالی بمیرد که دور و جدا از جماعت مسلمانان است، به مرگ جاهلی مرده است» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۹ / ۳۳۱، احمد بن حنبل، ۱۴۲۰: ح ۶۱۶۶، بیهقی، ۱۴۱۰: ح ۷۴۹۵).

در روایتی رسول گرامی فاصله گرفتن از جامعه‌ی مسلمانان را از عوامل خروج از دایره‌ی اسلام و دیانت خوانده و فرموده است «هرکس که به اندازه‌ی یک وجب از جماعت (مسلمانان) کناره گیرد، به تحقیق که طوق اسلام را از گردن فرو نهاده (و از اسلام خارج شده است)» (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۹۷ و مجلسی، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۶۷).

حضرت رسول (ص) مثل مؤمنان را در دوستی و رحمت و عطف به یکدیگر، مانند اعضای یک پیکر واحد دانسته که با درد گرفتن و رنجور شدن یک عضو آن، اعضای دیگر را نیز قرار نمی‌ماند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۸ / ۱۵۰. متقی هندی، ۱۹۸۹: ۱ / ۱۷۵. ح ۷۵۹. بیهقی، ۱۴۱۰: ح ۷۶۰۹).

او اشتیاق پیامبر به وحدت مسلمانان و جلوگیری از اختلاف را می‌توان در این عملکرد ایشان ملاحظه کرد که در هر نوبت از نماز رو به نمازگزاران می‌کرد و می‌فرمود «صف‌های (نماز) خود را راست و برابر کنید و متفرق نشوید که موجب تفرقه (اختلاف) دل‌هایتان



می‌شود) « (احمدبن حنبل، ۱۴۲۰: ۴/ ۲۸۵، ۲۹۷ و ۳۰۴. ابوداود، بی‌تا: ح ۶۶۴. نسائی، ۱۴۱۱: ۸۹/۲ و ۱۰۰).

۴. اصل معاد و اعتقاد به روز قیامت

قیامت و این‌که روزی نظم جهانی موجود از بین رفته و زندگی دنیایی به پایان می‌رسد، از باورهای مشترک پیروان اهل بیت و اهل سنت است. مسلمانان نه تنها در اصل این واقعیت، اختلافی ندارند، بلکه در بسیاری از حوادث و وقایع عالم آخرت و چگونگی برپایی قیامت نیز اتفاق نظر دارند، دلیل اتفاق نظر مسلمانان نیز بسیا واضح است؛ زیرا منبع اصلی باور آنان به وقوع قیامت و چگونگی برپایی آن، قرآن کریم است که از نظر شیعه و اهل سنت سند آن قطعی است؛ علاوه بر آن روایات فراوانی در این زمینه وارد شده که حتی اگر در برخی جزئیات، اختلافاتی در آن مشاهده شود، اما هر دو مذهب به محتوای آن معتقدند.

آیت الله محسنی در بحث باور مسلمانان به معاد، موارد زیادی را بر می‌شمارد که مسلمانان با توجه به منابع مشترک وحدت نظر دارند. ایشان می‌گوید: «(معاد) که حشر و نشر و سؤال و جواب و صراط و میزان و سایر احوال روز قیامت و دوزخ و بهشت بر حق است و البته که معاد به عقیده‌ی ما جسمانی است نه این که روحانی محض باشد» (محسنی، ۱۳۷۳: ۳۹) با توجه به باورهای مشترک مسلمانان در اصول دین ایشان در ادامه‌ی مطلب به این نکته اشاره می‌کند: «و بدین ترتیب در اصول دین - بحمد الله تعالی - بین شیعه و سنی اختلافی وجود ندارد، هر چند که مزدوران بیگانه دروغ بگویند و افترا بندند؛ ولی واقعیت همان است که بیان شد.» (محسنی، ۱۳۷۳: ۴۱).

حضرت آیت الله محسنی برای این‌که به‌وضوح نشان دهد نه تنها اصل اعتقاد به معاد اصل مشترک میان مسلمانان است، بلکه امت اسلام در جزئیات معاد نیز باور مشترک دارند، به موارد ذیل اشاره می‌کند که به نظر ایشان مورد اتفاق نظر است: روز قیامت، سؤال و جواب آن، میزان اعمال، حشر انسان، بهشت و جهنم، خلود مومنین در بهشت و خلود کفار در دوزخ، برزخ و شفاعت مسلمان نشمردن منکران قیامت، حقانیت عذاب‌های جهنم و نعمت‌های بهشتی واردشده در قرآن، پذیرش هر آنچه در قرآن و روایات در مورد عالم قیامت و برزخ وارد شده است (محسنی، ۱۳۹۱: ۳۰-۳۱).

بررسی دیدگاه اندیشمندان مسلمان در باره‌ی زندگی پس از مرگ نشان می‌دهد که اختلاف و تفاوت نظر در مورد جزئیات مباحث مطرح در مورد قیامت، تفاوت در نوع نگرش اندیشمندان مسلمان در استنباط از منابع دینی است نه در نگرش مذهبی آنان؛ به عبارت دیگر، اختلاف نظر در برخی از موضوعات مرتبط به زندگی اخروی یا ناشی از تنوع و محدودیت منابع استنباطی است و یا از نوع نگاه اندیشمندان در استنباط از منابع قرآنی و روایی نشأت می‌گیرد. این نوع اختلاف نظر هیچ ارتباطی با اختلاف در تعدد مذاهب اسلامی ندارد.

بخش دوم: اصول مشترک در احکام فقهی

مقصود از اصول مشترک در احکام فقهی، مبانی و قواعد مشترک است که فقها در استنباط احکام فقهی از آن بهره می‌گیرند؛ اصول مشترک در استنباط احکام فقهی را نیز می‌توان در دو دسته مورد بحث و بررسی قرار داد.

۱. مبانی مشترک در استنباط احکام فقهی

بررسی منابع استنباط احکام در میان فرق مختلف اسلامی، نشان می‌دهد که برخی از منابع استنباطی، از منابع ضروری و قطعی است؛ زیرا هیچ‌یک از فرق اسلامی در پذیرش آن به‌عنوان منبع استنباط احکام سخنی ندارند. بعضی از منابع دیگر استنباط به گونه‌ای است که در پذیرش آن اختلاف نظر وجود دارد. دقت در منابع استنباطی فرق اسلامی نشان می‌دهد که این منابع از ارزش و جایگاه یکسان برخوردار نیست. برخی از این منابع به‌عنوان منابع مادر و اصلی به حساب می‌آید. در این قسمت به دو نمونه از منابع اصلی اشاره می‌کنیم که هر اندیشمند مسلمان، در استنباط احکام فقهی خود را ملزم به پذیرش آن می‌بیند.

۱. قرآن: قرآن کریم یکی از منابع مهم و اساسی احکام فقهی است. جایگاه بی‌بدیل قرآن در استنباط احکام فقهی با عث شده است که اندیشمندان مسلمان از فرق مختلف غیر از تفسیر مجموع آیات قرآن به تفسیر آیات مرتبط با احکام فرعی به‌صورت جداگانه اقدام نمایند. آثار متعدد که تحت عنوان آیات «الاحکام» تألیف یافته، تلاش نموده است حکم شرعی را به‌صورت مستقیم یا غیر مستقیم از آیات الاحکام استخراج نمایند. حجم آثار نوشته



شده در باره‌ی تفسیر آیات الاحکام نشان از اهمیت آیات الاحکام در تبیین و استخراج احکام فقهی است. آثار متعدد عربی که بزرگان و علمای شیعه تألیف کرده‌اند و مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب «الذریعه» تنها فهرستی از سی کتاب آن را ارائه کرده است. کتاب‌های مهم که در دهه‌های اخیر (دروس تمهیدیه فی تفسیر آیات الاحکام، باقر ایروانی و فقه القرآن محمدی یزدی) به نشر رسیده، حکایت از جایگاه اساسی و بی‌بدیل قرآن به‌عنوان منبع احکام فقهی دارد (کریمی نیا، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۴).

نگاه به آثار نگارش یافته در حاشیه‌ی کتاب مسالک الافهام که فهرستی از مؤلفان کتب آیات الاحکام را به ترتیب تاریخ وفات ارائه کرده است، جایگاه و نقش اساسی آیات الاحکام را در میان مذاهب اهل سنت نشان می‌دهد (ر. ک. کریمی نیا، ۱۳۸۹: ۲۵-۲۸).

آیت الله محسنی با اشاره به جایگاه قرآن در میان امت اسلامی، اختلافات موجود را امر بیرونی و عارضی می‌داند. «همه می‌دانند که دین اسلام بر اساس تعالیم قرآن مجید و سنت پیغمبر (صلی الله علیه و اله) شکل گرفته است و منبع اصلی عقاید، اخلاق، سیاست، اقتصاد، اصول اجتماعی، عبادات و غیره، همین دو چیز می‌باشد و مسلمانان هم بدون استثنا کتاب و سنت را قبول دارند، پس چرا اختلاف؟ (محسنی، ۱۳۸۶: ۳۵).

آیت الله در مورد اتفاق نظر پیروان اهل بیت و اهل سنت می‌نویسد: «نزد اهل سنت قرآن کریم از زیادت‌ی و نقصان سالم است و معانی آن بر وفق قواعد لغت عربی فهمیده می‌شود، قرآن کلام خدا است نه حادث و نه مخلوق. همه‌ی آن حق است و مصدر اول برای عقاید مسلمانان و معاملات‌شان... این موضوع مقبول شیعه هم است. به اضافه‌ی این که قرآن را مصدر اول معاملات و عبادات و اخلاق و همه‌ی امور زندگانی خود می‌دانند، فقط اختلاف نظر در یک کلمه است که ما می‌گوییم قرآن حادث است؛ چنانچه خود قرآن می‌گوید: «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ ... وَ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُّحَدَّثٍ ...» (محسنی، ۱۳۷۳: ۵۶).

۲. سنت: سنت که به آن روایت، حدیث و نص نیز اطلاق می‌شود، کلامی است که الفاظ آن از پیامبر اکرم و محتوا و معانی آن از خداوند است. البته سنت در علم اصول، سه قسم



است: قول، فعل و تقریر معصوم؛ کتاب و سنت، هر دو باید از پیامبر اکرم به جامعه برسد تا مورد عمل قرار گیرد.

در صحت کتاب (قرآن) و دسترسی قطعی انسان امروز به آن هیچ تردید وجود ندارد و اما درباره‌ی «سنت» و حدیث بحث است. اولاً، کیفیت رسیدن سنت و کلمات پیامبر اکرم به جامعه‌ی اسلامی از صدر اسلام تا به امروز چگونه است؟ و ثانیاً، در روش دستیابی به سنت، چه اختلافی میان مسلک شیعه‌ی امامیه و اهل سنت وجود دارد؟

در پاسخ دو سؤال پیشگفته باید گفت: سنت و حدیث در نزد اهل تشیع، همان سنت و حدیث در نزد اهل تسنن است و مراد فریقین از آن، «الفاظ و مطالبی است که از پیامبر گرامی اسلام صادر شده و به‌عنوان علوم و معارف الهی، در مقام بیان، القاء شده است». اندیشمندان شیعه را اعتقاد بر این است که احکام الهی و معارف دینی، اعم از اصول و فروع و غیر آنها، که از ائمه‌ی معصومین صادر شده، جملگی به‌عنوان نقل سنت پیامبر و معارف دریافت شده از آن حضرت است (مشکینی، ۱۳۷۵).

تفاوت میان تشیع و تسنن، در طریق وصول و سلسله‌ی سند سنت و حدیث است. پیروان اهل بیت اکثریتی قاطع آنچه به‌عنوان «سنت نبی» از پیامبر گرامی مطرح است را از طریق امامان معصوم و همان دوازده نفر خلیفه‌ی منصوب از طرف پروردگار را معتبر می‌دانند. آنانکه، به عقیده‌ی همه‌ی اهل اسلام، انسان‌هایی پاک و مورد تعظیم و تکریم و به عقیده‌ی طایفه‌ی امامیه، معصوم از گناه و خطا و اشتباهند.

با توجه به تفسیری که از سنت ارائه شد، به نظر نمی‌رسد کسی اختلاف در سنت رسول گرامی داشته باشند. آنچه ممکن است باعث اختلاف نظر شود، پذیرش سلسله‌ی سند سنت است. طبیعی است همانگونه که اختلاف در طریق سند بین شیعه و سنی وجود دارد، به شکل دیگری این اختلاف بین اندیشمندان فرق مختلف نیز وجود دارد.

آیت الله محسنی در این مورد می‌نویسد: «روایاتی که به سند معتبر از حضرت نبوی نقل شده است، به اتفاق طرفین حجت است؛ ولی درباره‌ی جمعی از روایان، نظر علمای طرفین مختلف است. گروهی دسته‌ای از روایان را صادق می‌دانند و گروهی دسته‌ای از آنان را کاذب



یا مجهول می‌پندارند و این اختلاف، هم در میان علمای علم رجال اهل سنت و هم در میان علمای رجال شیعه وجود دارد» (محسنی، ۱۳۸۶: ۴۳).

آیت‌الله محسنی با درک صحیح و عمیق از سنت و شناخت درست از باورهای فرق اسلامی می‌نویسد: «قرآن کلام خداوند و عمل به آن لازم است و سنت نبوی بر همه‌ی مسلمان‌ها در همه‌ی زمان معتبر و حجت است» (محسنی، ۱۳۸۲: ۷، محسنی، ۱۳۸۶: ۳۹). ایشان در جای دیگری به این مسأله تأکید بیش‌تر دارد: «سنت رسول الله (ص) که قرآن آن را حجت نموده است، سنت به معنای قول و یا عمل و یا تقریر آنحضرت است، شیعه‌ی امامیه که ائمه‌ی دوازده‌گانه خود را نیز معصوم می‌دانند، سنت را به قول و عمل و تقریر معصوم تفسیر می‌کنند؛ ولی ائمه^(ع) بیان‌کنندگان خط پیامبر اسلام (ص) هستند» (محسنی، ۱۳۷۱: ۲۱).

با توجه به وجود منبع مشترک روایات، و انتهای سلسله‌ی روایات به نبی اکرم است که آیت‌الله می‌گوید: وقتی به محتوای احادیث دقت شود، روشن می‌شود که بسیاری از روایات از زبان ائمه‌ی معصومین علیه السلام شباهت زیادی به روایاتی دارد که اهل سنت از زبان حضرت رسول گرامی نقل می‌کنند:

بنده در اوایل سال ۱۳۵۵ شمسی کتابی به نام فواید دین در زندگانی نوشتم که در مؤسسه‌ی بیهقی در کابل، قبل از طبع، مورد بررسی قرار گرفت. در این کتاب روایات زیادی از طریق شیعه - از امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیهما السلام - نقل کرده بودم که یکی از ایرادهای مؤسسه‌ی بیهقی بر کتاب این بود که شما روایات نبوی را از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل کرده‌اید، نه از خود حضرت پیغمبر (صلی الله علیه و اله). من در آن موقع متوجه شدم که چقدر بین روایات شیعه و سنی نزدیکی وجود دارد، که علاوه بر معنا، حتا در الفاظ هم با هم متحد هستند.

بالاخره پس از مشورت با مؤسسه‌ی بیهقی، روایات وارده از اهل بیت را با اضافه‌ی یک جمله پذیرفتند: «امام جعفر صادق علیه السلام (به نقل از احادیث نبوی) فرموده‌اند» تا با نظر دانشمندان اهل سنت که روایات را از طریق خود از حضرت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) نقل کرده بودند، تطابق داشته باشد.

من اضافه شدن آن جمله را (به نقل از احادیث نبوی) پذیرفتم؛ چون معتقد بودم که ائمه‌ی اهل‌البیت هرچه گفته‌اند، از سنت رسول اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) گفته‌اند و در این مورد، امام صادق (علیه‌السلام) فرموده است که ما اهل رأی نیستیم، هر چه می‌گوییم از پدران خود و از رسول خدا می‌گوییم که از خداوند نقل فرموده من باز بر لزوم تدوین فقه مقارن و حدیث مقارن، تأکید می‌کنم که پایه‌ی اساسی اتحاد نظر شیعه و سنی می‌باشد (محسنی، ۱۳۸۶: ۴۶).

۲. قواعد مشترک استنباط احکام فقهی

فقه اسلامی که متضمن اوامر و قوانین مدنی و اجتماعی شریعت مقدس اسلام است، نسبت به دیگر شرایع از عمومیت و جامعیت خاص برخوردار است. با توجه به سیر تکاملی جوامع و پیدایش حوادث و وقایع گوناگون و بی‌سابقه، از یک سو و انطباق این حوادث با یکی از احکام تکلیفی از سوی دیگر و با توجه به این‌که احکام تابع مصالح و مفاسد است که در اجتماعات مختلف متفاوت و متغیر است از سوی سوم، اقتضا دارد ضوابط و قواعد وجود داشته باشد که در مجال‌های مختلف حاکم باشد.

بر این اساس، فقهای اسلامی بر اساس مبانی موجود، قواعد مزبور را طی مباحث اصولی و فقهی در کتاب‌های خود به صورت مفصل به بحث گرفته است؛ چنانچه «المجله الاحکام العدلیه» مشتمل بر بخش از این قواعد است که قانون مدنی عثمانی نام برده می‌شود.

طرح و بحث این قواعد در مباحث فقهی اهل تشیع و تسنن، نشان از توافق نظر اندیشمندان اسلامی در ضرورت بحث از قواعد مشترک است.

۳. احکام فقهی مشترک

با توجه به مبانی، اصول قواعد مشترک حاکم در استنباط حکم فقهی، طبیعی است که مستنبطات فقهی مستخرج از آن‌ها نیز یکسان خواهد بود؛ اگر قرآن و سنت که مهم‌ترین منابع احکام فقه اسلامی است از منابع مشترک احکام فقهی مذاهب مختلف است، طبعاً احکام مستخرج نیز مورد اتفاق اندیشمندان مسلمان خواهد بود.

بر همین اساس، حضرت آیت‌الله احکام فقهی اسلامی فراوان را نام برده که مورد اتفاق مذاهب مختلف اسلامی است. ایشان در کتاب تقریب مذاهب از نظر تا عمل موارد زیاد را بر



شمارد که از مشترکات احکام فقهی محسوب می‌شود «۱. در بیست و چهار ساعت، پنج نماز (هفده رکعت) فرض و واجب است: دو رکعت نماز صبح، چهار رکعت ظهر، چهار رکعت عصر، سه رکعت مغرب، چهار رکعت عشا با طهارت و سایر شرایط آن؛ ۲. لزوم استقبال به سمت کعبه در نماز و در دفن اموات و ذبح و غیره؛ ۳. وجوب نماز بر میت؛ ۴. وجوب روزه ماه رمضان در هر سال؛ ۵. وجوب زکات اموال و زکات فطره؛ ۶. وجوب حج بیت الله الحرام بر هر شخص مستطیع؛ و ...» (محسنی، ۱۳۸۶: ۴۱ و محسنی، ۱۳۹۱: ۳۲) و در نهایت می‌نویسد: «و ده‌ها مورد دیگر از واجبات و محرّمات و احکام وضعی که استیفای آن مستلزم اطلاع کلام می‌شود.» (محسنی، ۱۳۹۱: ۴۲)

بخش سوم: منافع سیاسی و اقتصادی مشترک

وجود منافع مشترک امت اسلام و عدم امکان استیفای آن بدون وحدت و تقریب جهان اسلام و مردم مسلمان، اجتماع امت اسلامی را حول مشترکات ضروری و لازم می‌سازد. در این بخش به منافع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی موجود در جهان اسلام اشاره خواهیم کرد که آیت الله محسنی آن را به‌عنوان اصول مشترک اخوت اسلامی محسوب می‌کند.

۱. منافع سیاسی مشترک

امت اسلام در گستره‌ی جغرافیایی وسیعی با ملت‌های متعدد زیست می‌کنند. روش‌ها و تجربیات تاریخی مشترک زیادی ندارند؛ ولی در بسیاری از امور از اشتراک سود می‌برند. این مسأله موجب می‌شود تا بتوانند برای رسیدن به سعادت ملی خود از آن بهره‌مند گردند. تفکر اخوت اسلامی به معنای آن است که ملت‌های گوناگون اسلامی با همه‌ی تنوع و اختلاف‌های روشی و تجربه‌ای می‌توانند از الگوهای مشترکی استفاده کنند و در راستای منافع مشترک حرکت کنند. برای رسیدن به این هدف می‌بایست از اختلاف و عوامل ایجادکننده آن کاسته و به علل و عوامل وحدت‌آفرین و هم‌گرایی افزود.

اگر ملت‌های منطقه اخوت و انسجام اسلامی خود را تشدید کنند، عوامل تفرقه‌افکن درونی و بیرونی نمی‌تواند برای واگرایی این ملت‌ها کاری از پیش برد. از این رو، در نهایت این ملت‌های منطقه هستند که می‌توانند از هم‌گرایی سود ببرند و برای رسیدن به آرامش و

آسایش از توان و ظرفیت یکدیگر بهره‌مند شوند و تا می‌توانند و توان دارند در خود آمادگی فراهم کنند تا دشمنان از آنان حساب ببرند؛ چنان‌که در قرآن کریم می‌خوانیم: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ» (انفال/۶۰)

فقیه مجاهد موارد ذیل را جزو منافع سیاسی مشترکی می‌داند که جهان اسلام را ملزم به پذیرش انسجام و اتحاد می‌کند.

۱. کسب نیرو و توان: کسب قدرت و نیروی لازم برای پیشرفت در عرصه‌های مختلف نیازمند بسترسازی و ایجاد فضایی است که جوامع اسلامی در سایه‌ی آن بتوانند، علم، صنعت، فرهنگ و ... جامعه‌ی خویش را رشد دهد. رشد، توسعه و توانمندی مسلمانان مرهون کسب توان لازم است که جز از طریق اتحاد، انسجام و اخوت اسلامی امکان پذیر نیست.

فقیه فقید می‌فرماید: «ما از چند نظر اتحاد سنی و شیعه را ضروری می‌دانیم. اولاً: از نظر دین اسلام که پیروان خود را از نزاع و عداوت و تفرق نهی می‌کند؛ ثانیاً کشمکش بین مسلمانان سبب تقویه‌ی کفار و ضعف اسلام می‌گردد و همه می‌دانیم که تضعیف اسلام حرام است. این کشمکش چه مذهبی باشد چه نژادی و چه سیاسی و غیره یکنوع خیانت به قرآن و اسلام محسوب می‌شود» (محسنی، ۱۴۱۲: ۱۵۹). ایشان در ادامه می‌نویسد: «بلی شیعه و سنی چه به‌عنوان این‌که مسلمان و پیرو قرآن و سنت پیامبر بزرگوار اسلامند و چه از نظر این‌که انسان‌های عاقلند و استقلال و آزادی و رفاهیت می‌خواهند، مجبورند با هم جوش بخورند، همکاری داشته باشند، حسن تفاهم و همدردی و نظر خوب با هم پیدا کنند و همین است راه عقل و خرد و شریعت. فماذا بعد الحق الا الضلال؟» (محسنی، ۱۴۱۲: ۱۶۰).

۲. استقلال: مفهوم استقلال در روابط خارجی یک دولت با دولت دیگر به کار می‌رود که یک دولت می‌تواند در سیاست خارجی از منافع، اهداف و امنیت ملی خود دفاع نماید. قدرت و عزت جهان اسلام مرهون استقلال کشورهای اسلامی است؛ جوامع اسلامی زمانی می‌توانند از استقلال سخن بگویند؛ که در سیاستگذاری‌های خود منافع، اهداف و امنیت جهان اسلام را در نظر داشته باشند.



فقیه اندیشمند با نگاه فراگیر به جهان اسلام می‌گوید: «ما مسلمانان جهان، به‌عنوان یک ملت مسلمان و یک پارچه، باید اتحاد و برادری خود را حفظ کنیم و در فکر آبادی و شکوفایی کشورهای خود باشیم، در فکر امنیت عمومی و استقلال سیاسی خود باشیم. در شرایط کنونی مشکل ما تنها قضیه‌ی داخل کشور نیست که بگوییم فقط در برابر کشور خود مسئولیت داریم؛ بلکه ما در برابر سایر مسلمانان دنیا نیز مسئولیت داریم. در اسلام ناسیونالیسم وجود ندارد؛ ولی به‌عنوان یک وظیفه‌ی دینی و اسلامی ما مسئولیت داریم از مسلمانان فلسطین حمایت کنیم» (محسنی، ۱۳۹۴: ۲۲۵).

۲. منافع اقتصادی مشترک

بقای انسان و تکامل مادی و معنوی آن در گرو کار و تلاش او است؛ زیرا به واسطه‌ی کار و تلاش است که انسان نیازهای خود را تأمین و به حیات خود ادامه می‌دهد. نیاز به کار پس از خلقت انسان وجود داشته و هر چه انسان در مسیر تکامل حرکت می‌کند و پیش می‌رود، این نیاز شدیدتر و بر اهمیت آن افزون‌تر می‌گردد. جامعه‌ی بشری نیز در این میان برای تداوم حیات خود به کار و تلاش تمام آحاد خود نیازمند است و متولیان آن برای رشد و توسعه‌ی همه‌جانبه باید در این خصوص اهتمام لازم را داشته باشند و برنامه‌ریزی در جهت فرهنگ‌سازی، برای کار و تلاش بیش‌تر از اهم این وظایف است. کار و تلاش ملازم با نظم جهان هستی است و بدون تلاش و کوشش ادامه‌ی بقا، امکان پذیر نیست. جوامع اسلامی نیز از این امر مستثنا نیست.

ایجاد شغل و پیدایش بنیان فعالیت‌های اقتصادی مؤثر در جوامع اسلامی (فراهم‌سازی زندگی عزتمندانه برای فرد و جوامع مسلمان)، نیاز به ایجاد بستر وسیع و گسترده‌ای دارد که تنها در سایه‌ی امنیت کشورهای اسلامی محقق خواهد شد. قرآن کریم توسعه، پیشرفت و زندگی عزتمندانه را مرهون اطاعت از خداوند، رسول گرامیش و عدم تنازع و اختلاف امت اسلامی می‌داند. «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۚ وَاصْبِرُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (انفال/ ۴۶) اختلاف و نزاع موجود در جهان اسلام باعث شده است، بنیان‌های اقتصادی فروریزد و زمینه‌ی کار و تلاش نابود گردد و میلیون‌ها شخص آواره گردد.

توسعه و رشد اقتصادی امت اسلام متوقف بر دانش و شناختی منابع موجود در سرزمین‌های اسلامی، شیوه‌ی بهره‌وری از این منابع و فرهنگ صحیح بهره‌برداری و استفاده درست از آن است. طبیعی است فراهم‌سازی این بستر تنها با حاکمیت صلح، امنیت و تحقق اخوت دینی میسر است.

حضرت آیت الله معتقد است اخوت اسلامی زمانی به جود می‌آید که مذاهب اسلامی شناخت درست از همدیگر داشته باشند. «وقتی برنامه‌ی درسی توحید و یا تقریب شود و وقتی که طلاب شیعه و سنی مختلطاً درس بخوانند قهراً همدیگر را بهتر درک می‌کنند و به عقاید هم آشنائی عمیقی پیدا می‌کنند. محبت و دوستی بین آنان به وجود می‌آید، مذهب هر کدام برای دیگری عادی می‌شود و باعث تعجب و غرابت نمی‌شود و هر کدام مذهب دیگری را ناشی از قرآن، سنت و اسلامی می‌دانند و قسمتی از مشکلات فعلی میان اهل علم مسلمان از بین می‌رود. وقتی این تفاهم و همبستگی بین اهل علم طرفین واقع شد ... و طرفین زندگانی به نسبت راحتی را می‌گذرانند و در نتیجه فکرها به آبادی کشور و همکاری همه‌جانبه‌ی اجتماعی و اقتصادی متوجه می‌شود بیگانگان استعمارچی هم کم‌تر می‌توانند که با مقدرات ما بازی کنند» (محسنی، ۱۴۱۲: ۱۷۲).

حضرت آیت الله معتقد است اگر اخوت دینی میان جوامع اسلامی حاکم بود بسیاری از مشکلات موجود در جهان اسلام وجود نداشت: «اگر ما از غرور و لجبازی خود و دسایس بیگانگان بدخواه دور می‌شدیم و به ندای قرآن خود را امت واحده می‌دانستیم، امروز دارای یک کشور و یک امت یک میلیارد و چند صد میلیونی بودیم و اگر چنین می‌بودیم خوشبخت‌ترین مردم جهان می‌شدیم زیرا: ۱. نه منابع زیرزمینی ما به استثمار می‌رفت و نه سرزمین‌های ما زیر سلطه استعمار می‌رفت؛ ۲. میلیاردها ثروت ما در جیب بیگانگان واریز نمی‌شد؛ ۳. مجبور نبودیم ده‌ها میلیارد دالر را برای هر کشور کوچک خود اسلحه بخریم؛ ۴. اسرائیل نطفه‌اش منعقد نمی‌شد؛ ۵. ثروت‌ها و سرمایه‌های ما در راه ترقی فرهنگی و علمی و صنعتی زراعی و آبادی خاک ما به مصرف می‌رسید و تجارت متعادل و یا برتر ما با خارج برقرار می‌شد» (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۱۹).



نتیجه‌گیری

بحث تقریب مذاهب و انسجام و وحدت امت اسلامی، یکی از دغدغه‌های بنیادی و اساسی مرحوم آیت الله محسنی بوده و آرزوی که چند دهه برای تحقق آن از هیچ تلاش دریغ نورزید. آیت الله برای تحقق اخوت دینی از اصول مشترک سخن می‌گوید که در سایه و پیروی از آن اصول جهان اسلام و امت اسلامی می‌تواند در صلح و آرامش زندگی عزتمندانه را تجربه کند. توجه به اصول مشترک زمینه‌ی زندگی مسالمت آمیز، را فراهم ساخته و در میان مردم مسلمان محبت و اخوت دینی را حاکم می‌سازد. نتیجه‌ی طبیعی دوستی و اخوت اسلامی، امنیت، آبادی تکامل معنوی و پیشرفت صنعتی است. اصول مشترک اخوت اسلامی از نظر آیت الله محسنی در سه بخش مورد بحث قرار گرفته است. اصول مشترک اعتقادی اخوت اسلامی، (اصل توحید و یگانگی، اصل نبوت و باور به رسالت رسول گرامی اسلام، اصل معاد و باور به زندگی پس از مرگ) اصول مشترک فقهی اخوت اسلامی، اصول مشترک در منافع سیاسی و اقتصادی. به نظر آیت الله محسنی این اصول می‌تواند زمینه و بستر اخوت اسلامی را فراهم ساخته و در نتیجه حاکمیت محبت، انسجام و برادری بستر تکامل معنوی، رشد و شکوفایی علمی، پیشرفت صنعت و تکنولوژی فراهم خواهد شد.

منابع

۱. ابو داود سجستانی، سنن ابی داود، (بی تا) دارالکتب العربی، بیروت.
۲. احمدبن حنبل، المسند، (۱۴۲۰) مؤسسه الرساله، بیروت
۳. بخاری، محمدبن اسماعیل، الجامع المسند الصحیح، (۱۴۲۲) دارطوق النجاه، بی جا.
۴. بیهقی، ابوبکر احمدبن حسین، شعب الایمان، (۱۴۱۰): دار الکتب العلمیه، بیروت.
۵. ترمذی، محمدبن عیسی، الجامع الصحیح، (بی جا) دار الاحیاء التراث العربی، بیروت،
۶. طوسی، محمدبن حسن، الآمالی، (۱۴۱۴) انتشارات دار الثقافه، قم.
۷. علی اکبر، هاشمی رفسنجانی، فرهنگ قرآن، ۱۳۸۳، بوستان کتاب، قم، چاپ اول.
۸. مشکینی، علی؛ سنت در نگاه اهل تشیع و اهل تسنن، علوم حدیث، ۱۳۷۵، شماره ۱.
۹. کریمی نیا، محمد مهدی؛ درسنامه آیات الاحکام جزایی، ۱۳۸۹، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، قم.
۱۰. کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، دار الحدیث، ۱۳۸۷، قم. چاپ اول.
۱۱. شیخ حر عاملی، محمدبن حسن، آل البيت، ۱۴۱۴.
۱۲. متقی هندی، کنز العمال (۱۹۸۹) مؤسسه الرساله، بیروت.
۱۳. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، (۱۴۰۴) مؤسسه الوفاء، بیروت.
۱۴. محمد آصف، محسنی؛ انوار هدایت، (۱۳۹۴)، رسالات. مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (مدظله العالی) افغانستان، کابل.
۱۵. _____، _____؛ تصویر از حکومت اسلامی در افغانستان، (۱۴۱۲) حرکت اسلامی افغانستان؛ بی جا.
۱۶. _____، _____؛ تقریب مذاهب از نظر تا عمل؛ (۱۳۸۶)، نشر ادیان، قم.
۱۷. _____، _____؛ جنگ در تاریکی (شیعه و سنی چه فرق دارند)، (۱۳۸۲)، مرکز الأبحاث العقائدیة، قم.
۱۸. _____، _____؛ دین و زندگانی، (۱۳۸۵) بی نا، کابل افغانستان.
۱۹. _____، _____؛ شیعه و سنی چه فرقی دارند؛ (۱۳۹۱)، نشر رسالات، کابل.
۲۰. _____، _____؛ همبستگی اسلامی و دوستان آن؛ (۱۳۷۳)، حرکت اسلامی افغانستان، شعبه فرهنگی، کابل.
۲۱. _____، _____؛ وحدة الأمة الإسلامیة، (۱۳۷۹)، طووس بهشت، قم.
۲۲. نسائی، احمد بن شعیب، السنن الكبرى، (۱۰۱۱)، دارالکتب العلمیه، بیروت



اصول و روش‌های تعامل پیروان مذاهب اسلامی از نظر آیت الله محسنی^(ره)

دکتر رمضان علی رحیمی^۱

چکیده

این اثر تحقیقی است در مورد دیدگاه آیت الله محسنی^(ره) در باره‌ی تبیین راه و روش‌ها، اصول و پایه‌های تعامل و هم‌زیستی میان پیروان مذاهب اسلامی که با هم ارتباط دارند. ایشان با بهره‌گیری از منابع مورد قبول مذاهب اسلام؛ یعنی قرآن، سنت و سیره بزرگان، افزون بر محورها، اصول و اسباب تعامل مثبت، به تبیین آفات و آسیب‌های تعامل پرداخته، تا عوامل ضعف و سستی مسلمانان و راه حل آن روشن شود. از آن‌جا که مسلمانان از مذاهب و فرقه‌های گوناگون شکل یافته‌اند و زمینه‌های اختلاف و نزاع فراوانی دارند، شایسته است که نگاه اسلام در مورد چگونگی ارتباط و تعامل مسلمانان با هم را تبیین کنیم. برای رسیدن به این اهداف، نخست، به تبیین واژه‌های تعامل، گفت‌وگو، جدل و مناظره می‌پردازیم. سپس، درباره‌ی حفظ اصول و پایه‌هایی بحث می‌کنیم که در منابع اسلامی، به آن توصیه و تأکید شده است. در قسمت سوم، شیوه‌های تعامل از نگاه قرآن و روایات، نظیر: استفاده از راه‌های مسالمت‌آمیز، روش‌های عاطفی، روش‌های خیرخواهانه، مجادله احسن، عفو و اغماض، تلاش فرهنگی برای رفع شبهات عقاید و تبیین دیدگاه‌های مشترک بین مذاهب اسلامی و استفاده از وسیله مقدس برای معاشرت با یکدیگر توضیح داده شده است و در نهایت راه حل اساسی که حضرت آیت الله محسنی^(ره) در این مورد ارائه کرده و در طول زندگی‌شان برای آن تلاش مستمر داشته‌اند، اشاره شده است. قسمت چهارم، به آسیب‌ها، آفت‌ها و موانع تعامل، نظیر: خشونت، تهدید، تطمیع، تکفیر، دشنام، استهزاء، تحقیر و غیر آن پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها: اصول، روش‌ها، تعامل، هم‌زیستی، قرآن، سنت.

^۱ عضو هیأت علمی، آمر دیپارتمنت معارف اسلامی دانشگاه خاتم النبیین، کابل، افغانستان.

درآمد

اندیشه‌ها و فعالیت‌های تقریبی حضرت آیت الله محسنی^(ره) را در سه فراز می‌توان شناسایی و تعریف کرد؛ تقریب فکری، تقریب سلوکی و تقریب نهادی. او اندیشه‌ی تقریبی پویا، سلوک تقریبی فعال و نهادسازی تقریبی کارآمد داشت.

فکر، رفتار و رویکرد این شخصیت متفکر به عقلانیت تقریبی معطوف بود و حضور او در گفتمان اندیشه‌ی اسلامی، در زمینه‌ی تقریب مذاهب، حضوری پرثمر و پرنشاط بود. او در تقریب فکری، به اصالت و ظرفیت سه اصل همگرایی بر پایه‌ی مشترکات احترام‌گذاری اتباع مذاهب به یکدیگر و پیوسته بودن شیعه و سنی به هم در سرنوشت، باور عمیق داشت و بر آن تاکید می‌کرد. آنچه در این نوشتار می‌خوانید اشاره‌هایی به تقریب فکری او بر اساس مبانی و منابع اسلامی است.

طرح مسأله

پیامبر^(ص) فرمود: انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق (طبرسی، ۱۳۸۷، ج ۱۰: ۸۶)؛ من برای کامل کردن کرامت‌های اخلاقی برانگیخته شدم. بدین سبب، پیامبر اسلام^(ص) از قومی که نه منطق و برهان داشتند و نه علم و آگاهی؛ بلکه سراسر زندگی‌شان را تعصب، جهالت، جنگ و کشتار و خشونت فراگرفته بود، با بهره‌گیری از دستورهای الهی، بهترین امت را ساخت. حال سوال این است که:

۱. با توجه به این‌که خدای بزرگ - با عنایت ویژه خویش - بر مسلمانان منت نهاده و سرچشمه زلال معرفت، یعنی قرآن و سنت و عترت را در اختیار آنان قرار داده است، چرا در ابعاد گوناگون، بین آنان خصومت، اختلاف‌های دور از منطق، ضعف و ناتوانی وجود دارد؟ چرا بین مسلمانان بدبینی، سب و دشنام، افتراء، دروغ و خشونت وجود دارد؟ آیا راهی برای از بین بردن رسوم یاد شده وجود دارد؟

۲. چه اصول و شیوه‌هایی درباره‌ی تعامل بین ادیان الهی و پیروان مذاهب اسلامی در قرآن و روایات بیان شده است؟



هیچ دینی مانند اسلام و هیچ کتابی مانند قرآن به تعامل، اخوت، هم‌بستگی و همکاری و پرهیز از دشمنی و پراکندگی توصیه نفرموده است. قرآن کریم چگونگی تعامل با فرقه‌ها و پیروان ادیان گوناگون، نظیر: اهل کتاب، منافقین و مشرکان را نیز بیان کرده است. همچنین نحوه تعامل مسلمانان با یکدیگر و سایر ادیان را تبیین کرده است. همان‌گونه که بین ادیان الهی، محورهای اختلاف و اشتراک وجود دارد و این محورها، زمینه‌های تعامل و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌آورد، بین مسلمانان، محورها و اصول بیش‌تری وجود دارد که ضرورت تعامل را می‌طلبد. به این ترتیب، مسلمانان باید تعامل بیش‌تری در روابط با هم داشته باشند.

تعریف تقریب و تعامل بین پیروان مذاهب اسلامی

حضرت آیت الله محسنی^(ره) در مورد حکم تعامل پیروان مذاهب اسلامی از نظر اسلام می‌فرماید: "همکاری و گفت‌وگوهای مثبت با تمام مذاهب اسلامی در شرایط امروزی واجب است؛ چه به‌عنوان حکم اولی و چه به‌عنوان ثانوی..." (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۹).

در مورد مفهوم‌شناسی تعامل و تقریب آن را این‌گونه تعریف می‌کند:

تقریب؛ یعنی همکاری در ترویج و حفظ مشترکات دینی که بسیار زیاد است و معذور دانستن همدیگر در مورد اختلافات، روی اصل "للمصیب أجران و للمخطف أجر واحد" و برادری و دوستی به‌عنوان مسلمان، روی اصل: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ، (حجرات/۱۰) در زندگانی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و بالأخره مورد چهارم، عدم توهین به پیشوایان و اصول مذهبی سایر اهل مذاهب اسلامی (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۸).

حضرت آیت الله محسنی^(ره) در پاسخ به پرسش نخست، اختلاف بین مسلمانان را یک امر عادی و طبیعی دانسته می‌فرماید: "دو منبع مهم اسلامی، قرآن مجید و سنت شریف نبوی می‌باشد که هیچ مسلمانی نمی‌تواند منکر آن شود؛ ولی دانشمندان مسلمان در استفاده نمودن از متون قرآن و سنت شریف، به خاطر تفاوت‌های مراتب علمی و ذوقی خود یکسان نبوده‌اند که طبعاً مذاهب متعددی در طول تاریخ شکل گرفته‌اند. در استفاده از احادیث مبارکه‌ی نبوی، مشکل و ثاقت و ضعف راویان نیز وجود داشته و علمای علم رجال در این مورد متفاوت





بوده و هستند و لذا جمعی، حدیثی را معتبر دانسته و به آن عمل کرده‌اند و جمعی به خاطر این که وثاقت بعضی از راویان حدیث برای آنان ثابت نشده، به آن عمل نکرده‌اند. موارد حکم عقل (در مذهب شیعه) و قیاس (در مذهب حنفی و بعضی از مذاهب دیگر) و اجماعات نیز، اختلافاتی را در نظریات دانشمندان اسلامی پدید آورده است. به علاوه که اوضاع سیاسی و اجتماعی و فامیلی دانشمندان و خصوصیات زمان و مکان آنان نیز، در پیش‌داوری و در تفاوت آرای آنان مؤثر بوده است. به هر حال، این‌گونه اختلافات، طبیعی و عادی و حتا غیر قابل اجتناب است" (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۸).

ایشان در گفتار دیگر، اختلاف مسلمانان را برخواسته از چهار عامل دانسته می‌فرماید: "مشأ عمده‌ی اختلافات موجود در میان مسلمانان جهان و یا حداقل، دور شدن آنان از همدیگر، چهار نوع است:

۱. نژادی، مانند: عرب، ترک، فارس و ...؛ ۲. سیاسی، مانند: ایرانی، اندونزیایی، پاکستانی، افغانستانی، مصری و ... که می‌شود این نوع را به اختلاف ناسیونالیستی و ملی‌گرایی نامگذاری نمود؛ ۳. قومی و قبیله‌ای که در بسیاری از جوامع اسلامی مشهود است؛ ۴. مذهبی" (محسنی، ۱۳۸۶: ۳۴).

و بعد برای هر کدام راه حل ارائه داده می‌فرماید :

"اگر تربیت اسلامی به وسیله‌ی تبلیغات دانشمندان تقویت شود، نوع اول و سوم مهارشدنی است و تا حدود زیادی می‌شود از آن جلوگیری نمود و تجربه‌ی ما در گذشته‌ها نیز گواه صادق آن است (محسنی، ۱۳۸۶: ۳۵).

راه علاج عامل دوم مبارزه‌ی پیگیر برای از بین بردن حکومت‌های غیر اسلامی و حتی ضد اسلامی موجود است که با وجود این نوع دولت‌ها، مسلمانان هیچ‌گاه روی خوشبختی را نخواهند دید و همین حکومت‌ها به وسیله‌ی رادیو، تلویزیون، روزنامه‌ها و مجلات، اختلافات را میان مسلمانان، به‌منظور بقای خود و یا به نفع استعمار و استثمارگران ایجاد و تقویت می‌کنند. جهان یک میلیاردی اسلام، تحمل بیش از چهل دولت و کشور موجود را

ندارد که بعضی از کشورها به یک میلیون نفوس هم نمی‌رسد و این تقسیمات فعلی، ملعبه‌ی دشمنان و عناصر شهوتران و هوسباز است.

جهان اسلام باید حداقل دارای پنج و یا شش کشور بزرگ با حکومت‌های اسلامی باشد و همه‌ی کشورهای کوچک فعلی در همین چند واحد بزرگ ادغام شوند، تا مسلمانان به خوشحبتی خود برسند و تا زمانی که ریشه بدبختی‌ها (حکومت‌های موجود) مورد تجدید نظر قرار نگیرند، تمام نظرها و عمل‌های اصلاحی خیراندیشان ما بیهوده شده و به هدر می‌رود. اثرات سوء تعدد دولت‌های فعلی جهان اسلام به طور فشرده عبارتند از:

۱. استعمار آنان توسط دولت‌های بزرگ؛

۲. طمع دولت‌های همجوار به دولت‌های کوچک؛

۳. ایجاد عداوت و حداقل دوری بی‌مورد میان مسلمانان جهان، به عنوان واهی که برادران دینی همدیگرند؛

۴. جلوگیری از همکاری نیروهای سازنده و در نتیجه عقب‌ماندگی جهان اسلام؛

۵. تمرکز ثروت در بعضی از کشورهای کوچک و فاسد شدن اخلاق ملت‌های چند صد هزار نفری یا یک میلیونی آن‌ها و فقیر ماندن کشورهای دیگر اسلامی، مانند بنگلادش، افغانستان و بعضی از کشورهای آفریقایی و غیره، در حالی که ثروت‌های سرزمین‌های اسلامی حق همه‌ی مسلمانان جهان است که به‌طور عادلانه باید توزیع شود. بله! چاه‌های نفت و معادن بزرگ جهان اسلام، متعلق به همه‌ی مسلمانان جهان است، نه بعضی از کشورها؛

۶. از بین رفتن آزادی‌های فردی، اجتماعی و سیاسی؛

۷. به وجود آمدن دولت‌های فاسد، نااهل، بی‌کفایت و ستمگر در جوامع اسلامی؛

۸. صرف ثروت‌ها در حفظ دولت‌ها و سفارت‌خانه‌ها و تشکیلات احمقانه‌ی دولتی، به جای صرف آن‌ها در شئون اصلی مسلمانان؛

۹. گرفتار شدن مسلمانان به مشکلات پاسپورتن، مالیات سنگین و امثال آن.

۱۰. وقوع جنگ‌ها و خونریزی‌ها بین مسلمانان به عناوین احمقانه که مکرراً شاهد آن هستیم. **إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ**. (مومنون/۵۲) (محسنی، ۱۳۸۶: ۳۴-۳۵).

ایشان در کتاب تقریب مذاهب از نظر تا عمل، روی مورد چهارم که اختلافات مذهبی می‌باشد، زوم کرده می‌فرماید: اصلاح نوع چهارم که از قدیم الایام مورد توجه دانشمندان متعهد بوده، سبب این نوشتار گردیده است (محسنی، ۱۳۸۶: ۳۵). آنگاه به تفصیل دیدگاه خود را در مورد راه‌ها و روش‌های تعامل پیروان مذاهب اسلامی در این کتاب توضیح داده است که در جای جای این نوشتار از نظریات ایشان بهره گرفته شده است.

مبانی و مبادی تعامل نظری تعامل بین مذاهب

آیت الله محسنی^(ره) برای تعامل و گفت‌وگوی سازنده بین مذاهب چهار مبنا را نام می‌برد: قرآن کریم، سیره ائمه^(ع)، مبانی حقوقی و اصل ترویج اسلام، آنگاه به تفصیل در باره‌ی هر کدام از مبانی به تفصیل سخن می‌گوید (محسنی، ۱۳۸۶: ۸۷-۱۰۷).

الف. قرآن کریم

ایشان در مورد دیدگاه قرآن در باره‌ی تعامل و گفت‌وگوی پیروان ادیان در مصاحبه با فصل‌نامه‌ی طلوع می‌فرماید: "گفت‌وگوی ادیان و گفت‌وگوی پیروان یک دین با غیر آن دین، در کل از نظر اسلام ممنوع نشده است. فقط در یک مورد نهی شده که مسأله، گفت‌وگو و منطقی نباشد، مسخره کردن و استهزا و توهین باشد، قرآن می‌گوید: با آن‌ها ننشینید و بروید. احادیث هم در ذیل این آیه مبارکه‌ی قرآن زیاد است که نهی کرده‌اند. قرآن می‌فرماید: **وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛** (عنکبوت/۶۷) با اهل کتاب مجادله بی‌خود نکنید، مجادله باید احسن باشد. شاید یک معنا این است که از ادب اخلاقی خارج نشوید و مبادا احساسات بر شما غلبه کند و تندی و بدگویی را آغاز کنید. باید در چارچوب اخلاق و ادب صحبت کنید. غرور طرف نشکند تا احتمال تأثیر وجود داشته باشد. اگر غرور طرف شکست، به هیچ‌وجه قبول نمی‌کند (محسنی، ۱۳۸۴: ۱۲۱-۱۳۲).

یک احتمال دیگر این است که وقتی با اهل کتاب مجادله می‌کنید، یا با هر کس دیگر، از مواد ظنی و خیالی که در صناعات خمس منطق امروزی ما تبیین شده است، استفاده نکنید و



احساسات و عواطف طرف را مرعوب نکنید، منطقی صحبت کنید، ماده‌ی استدلال‌ها شما برهانیات باشد، ضروریات باشد، حداقل قطعیات باشد (محسنی، ۱۳۸۶: ۸۸).

قرآن کریم محورهای تعامل بین مسلمانان را در چند اصل بیان فرموده است:

۱. اعتقاد به توحید

از دیدگاه قرآن، نخستین محور تعامل، توحید است. گرچه موضوع توحید، با سایر ادیان الهی مشترک است، اما توحید و ایمان به معبود یگانه و آنچه مترتب بر آن می‌شود؛ نظیر: ایمان به غیب، فرشتگان، کتاب‌ها و پیامبران از ویژگی توحید اسلامی است. خداوند در قرآن می‌فرماید:

«وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (انعام/۱۵۳)؛ و این است (دوری از شرک و پرهیز از گناهان) راه راست؛ پس، پیروی کنید و از راه‌های دیگر پیروی نکنید که موجب پراکندگی شما از راه خدا می‌شود این سفارش خدا به شماست شاید پرهیزگار شوید.»

۲. اطاعت و پیروی از رسول خدا

دومین محور تعامل امت اسلامی، اطاعت از پیامبر و التزام به دستورهای ایشان در تمام ابعاد فردی، اجتماعی، سیاسی و قضایی است؛ زیرا رسول خدا، فرستاده‌ی خداست و جز با وحی سخن نمی‌گوید:

«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (نجم/۳ و ۴). از سر هوس سخن نمی‌گوید، این سخن به جز وحی‌ای که به او می‌شود نیست.» بدین جهت، اطاعت ایشان، اطاعت خداست:

«مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا (نساء/۸) هر کس از پیامبر فرمان برد، در حقیقت، خدا را فرمان برده و هر کس رویگردان شود، ما تورا بر ایشان نگهبان نفرستادیم»

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (نساء/۵۹)». ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را اطاعت کنید، پس هرگاه در امری اختلاف کردید به خدا و رسول او عرضه کنید.»

۳. قرآن و سنت

شکی نیست که سه محور یاد شده از اصول و پایه‌های تعامل مسلمانان است؛ زیرا به اعتراف تمام مسلمانان، ایمان به قرآن، سنت و عترت واجب است و انکار آن موجب خروج از ایمان می‌شود. قرآن به راه حقیقت و استواری دعوت می‌کند:

«إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ». (اسراء/۹)

همان‌گونه که سنت هم، امت را به این راه رهنمون می‌سازد، اهل بیت و عترت، در هر زمان، میزان و محور حقیقت قرار گرفته و گفتار و رفتار آنان فصل الخطاب است:

«وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا». (حشر/۷)

در آیه دیگر می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (نساء/۵۹)» از این آیات محوریت قرآن، سنت و اهل بیت روشن می‌شود. این حقیقت در حدیث ثقلین نیز بیان شده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۰، ج ۳: ۱۲۰).

۴. اخوت دینی

ایمان بین افراد یک جامعه ارتباط ویژه‌ای می‌آفریند؛ به گونه‌ای که بین افراد متعدد و گوناگون از جهت جنسیت، زبان، قومیت و مکان جغرافیایی، گروه واحد و یگانه‌ای را شکل می‌دهد و امتیازهای قبیله‌ای را کم‌رنگ و از بین می‌برد؛ چنان که در قرآن می‌فرماید:

«يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا». (حجرات/۱۳) ای مردم، شما را از زن و مرد آفریدیم و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید.»

و درباره اخوت می‌فرماید:



«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» (حجرات/ ۱۰) مومنان برادرند، پس بین برادران را اصلاح کنید.»

قرآن کریم ضمن دعوت مردم به تفکر، کرامت‌های اخلاقی، زندگی مسالمت‌آمیز، وحدت و اتحاد، از اختلاف و نزاع، که موجب ضعف و سستی امت اسلامی می‌شود، جلوگیری کرده است. پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) ایشان، ضمن بیان اصولی که می‌تواند قدرت و عزت اسلام و مسلمانان را حفظ کند، از آسیب‌ها و آفت‌هایی که زمینه‌ی درگیری و نزاع را فراهم می‌آورد، جلوگیری کرده و به امت هشدار می‌دهد که در پی آن عوامل حرکت نکند و از آن بپرهیزد. روشن است که رهایی از آفت‌ها و رسیدن به آرمان‌های جامعه توحیدی، در سایه رشد علمی، تعامل و گفت‌وگو در ابعاد گوناگون آن امکان‌پذیر است.

پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید:

«المؤمن اخو المؤمن يكف عليه ضيعته و يحوطه من ورائه» (ابوداود، ۱۴۲۰، ج ۲: ۶۰) مؤمنان در غیاب یکدیگر از مال و جان هم نگهداری می‌کنند.»

۵. پای‌بندی به ظواهر اسلام

یکی از راه‌هایی که قرآن کریم برای معالجه و برطرف کردن نزاع و اختلاف در جامعه به کار گرفته است، تعامل بر اساس رعایت ظواهر اسلام و جست‌وجو نکردن از باطن و نیت‌ها است. می‌توان گفت: بسیاری از اختلاف‌های موجود میان مسلمانان در اثر رعایت نکردن این دستور مهم قرآن است:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ كَسَتْ مُؤْمِنًا...» (نساء/ ۹۴) ای مؤمنان، چون در راه خدا بیرون روید، جست‌وجو کنید و به آن کسی که اظهار اسلام کند و سر تسلیم فرود آورد، نسبت کفر ندهید، تا به بهانه‌ای، مال و جان‌ش را بر خود حلال کنید و از متاع ناچیز دنیا غنیمت برید که غنایم بی‌شمار نزد خداست و شما نیز در پیش از این چنین بودید.»

به همین دلیل، در قرآن از تجسس جلوگیری شده؛ زیرا در پرتو آن، اسرار مؤمنان آشکار می‌شود؛ چنان‌که پیامبر اسلام خود به این دستور در مورد پیروان خود، حتا منافقان و کسانی که دل‌های آنان مریض بود، عمل فرمود.

ب. پایه‌ها و محورهای تعامل در سیره‌ی اهل بیت^(ع)

یکی از مسائلی که در سیره‌ی علمی و عملی ائمه به چشم می‌خورد و می‌توان از ضروری‌ترین مسائل مورد ابتلای جهان اسلام دانست، چگونگی تعامل و ارتباط با پیروان ادیان و مذاهب است. در گفت‌وگوهایی که بین اصحاب امام صادق علیه السلام و مرد شامی انجام شد، راوی می‌گوید: چطور بود؟ گفت خیلی خوب صحبت کردی، هیچ‌جا نلغزیدی؛ ولی یک کلمه از حق صحبت نکردی. سرزنشی ادیبانه کرد. گفت:

طرف گیر کرد؛ اما تو یک کلمه حق را برای او بیان نکردی. در اصول کافی این داستان بیان شده است. ما مجادلات احسن با اهل کتاب و غیر آن‌ها را زیاد داریم، مثل توحید مفضل بن عمر که در آن‌جا به طرف مقابل اعتراض می‌کند که چرا این‌گونه سخن می‌گویی؟! مفضل بن عمر در پاسخ گفت: ما با امام صادق علیه السلام بدتر از این حرف‌هایی که الآن به تو گفتیم، می‌گوییم و او با ما بسیار با ملایمت و منطقی صحبت می‌کند. تو با همان کلام اول سست شدی و هرچه دلت خواست، به ما می‌گویی؟! (محسنی، ۱۳۸۶: ۸۹).

اهل بیت^(ع) برای حفظ و حراست از دین و عقاید اسلام، وارد تعامل و گفت‌وگو شدند و از حق الهی خویش برای مصلحت مهم‌تر دست کشیدند.

تعامل اهل بیت^(ع) در رابطه با مخالفان خود، بر اساس اصول و محورهای زیر بوده است:

۱. حفظ و حراست از دین

آیت الله محسنی^(ره) در این مورد می‌نویسد: "یک مبنای دیگر ترویج اسلام است. اسلام را باید حفظ کنیم و شبهات را از آن دفع کنیم. ترویج اسلام با زور شمشیر نمی‌شود. یکی از تفاسیری که در مورد لا إكراهَ فی الدین (بقره/۲۵۶) گفته شده، این است که اکراه در عقاید نمی‌شود و تنها در عمل محقق می‌گردد، می‌شود گفت مثلاً به زور نماز بخوان. در زبان، اکراه صورت می‌گیرد، در عمل صورت می‌گیرد؛ اما در عقاید، در روح انسان و در اعتقادات اکراه



امکان ندارد. این واجب است که من باید مردم را به اعتقاد به اسلام دعوت کنم: وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ. (آل عمران/ ۱۰۴) این، هم ترویج دین است و هم ترغیب به معروف و نهی از منکر. این چطور ممکن است؟ ما که خالقیت نداریم که ایمان را در ذهن کفار ببریم یا شبهات را از ذهن آنان و مسلمانان دور کنیم؛ ولی با گفت‌وگو می‌توانیم. باید با اهل کتاب صحبت کنیم. آن‌ها شبهه و اشکال دارند. امروز تمام رشته‌ها بسیار پیچیده شده است، سهل و ساده نیست. حتی لائیک‌ها، کمونیست‌ها و بی‌دین‌ها هم شبهاتی دارند. اگر شما با آن‌ها گفت‌وگو نکنید و به همه بگویید، شما ملعونید و نشستن با شما حرام است و نگاه به شما حرام است، پس چگونه می‌خواهید اسلام را ترویج کنید؟ همین الآن هم بیش از نصف جهان بی‌دین‌اند. آیات و مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ، (انبیاء/ ۱۰۷) و مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ (سبأ/ ۲۸) هم برای ترویج است. ترویج یا هدایت کردن بدون گفت‌وگو و صحبت کردن نمی‌شود (محسنی، ۱۳۸۶: ۹۳)

بدون تردید، اهل بیت (ع)، مانند پیامبران الهی، به ویژه پیامبر بزرگ اسلام (ص)، برای حفظ و حراست از ایمان و عقیده به خدا، نبوت و اعتقاد به قیامت می‌کوشیدند و با آنچه موجب تضعیف یا نابودی عقیده و باورهای اساسی می‌شد مبارزه می‌کردند. بدین سبب، مجموعه تعامل عملی و علمی اهل بیت (ع)، معنای دیگری می‌یابد.

حضرت علی (ع) دربارهٔ موضع خود در برابر خلافت ابوبکر و بیعت با خلفا در نامه‌ای به مردم مصر چنین می‌فرماید:

«فامسکت یدی حتی رأیت راجعاً الناس قد رجعت عن الاسلام، يدعون الی محق دین محمد فخشیت ان لم انصر الاسلام و اهله ان اری فیه ثلما او هدماً، تكون المصیبه به علی اعظم من فوت ولایتکم التی انما هی متاع ایام قلائل (نهج البلاغه، نامه ۶۲، بخش ۳-۵)؛

از پذیرش خلافت امساک کردم تا که دیدم گروهی از اسلام باز گشتند می‌خواهند دین محمد را نابود سازند؛ پس، ترسیدم اگر اسلام و طرفدارانش را یاری نکنم، رخنه‌ای در آن ببینم یا شاهد نابودی آن باشم که در این صورت، مصیبت آن بر من سخت‌تر از رها کردن حکومت بر شماست که کالای چند روزه دنیا است.»



امام به این واقعیت اشاره دارد که در آن موقعیت، چنانچه حرکت سیاسی مسلحانه را پیش می‌گرفتند، اسلام با خطر بسیار اساسی روبه‌رو می‌شد، به ویژه آن‌که مسلمانان در آن دوران، با حرکت‌های خطرناکی چون ظهور مسیلمه کذاب و مرتدان روبه‌رو شده بودند. این روش در زندگی امام حسن^(ع) و امام حسین^(ع) نیز به خوبی مشاهده می‌شود. این دو امام بزرگوار هر یک با شیوه خاصی به حفاظت و حراست از دین پرداختند، گاه با صلح و گاه با جنگ، که تشخیص آن به دست خود ائمه بود. امام حسین^(ع) حفاظت از اسلام را در مبارزه با یزید و امام حسن^(ع) در صلح با معاویه می‌دانست. امام زین العابدین^(ع) برای مرزداران دعا و از اعمال آنان تمجید می‌کرد. امام صادق^(ع) در برابر حرکت‌های فکری انحرافی و ارتدادی زمان خود به شیوه علمی و فرهنگی رو آورد که این شیوه در سلوک امامان بعدی به خوبی نمایان است. زندگی امام کاظم^(ع)، امام رضا^(ع) و سایر امامان، برای حراست از دین و حفظ نظام سیاسی اسلام از مسائلی بوده که بی‌توجهی به آن‌ها به ضرر اسلام تمام می‌شده است. امامان معصوم^(ع) با مراسم عمومی و مهم، نظیر: پرداخت زکات، شرکت در مراسم حج، نماز جمعه، نماز جماعت و غیر آن معامله می‌کردند و شیعیان خود را نیز به آن تشویق و ترغیب می‌کردند.

گفتنی است که موضع‌گیری امامان در برابر دشمنان خارجی و تهدیدهای آنان بیش‌تر نمایان بوده است؛ از این‌رو، هر جا تهدید خارجی وجود نداشت و از سویی، نظام سیاسی از درون با چالش روبه‌رو بود، در صورت وجود شرایط، نهضت‌های مردمی را علیه حکومت یاری می‌کردند و گاهی خود به انقلاب و جهاد می‌پرداختند؛ نظیر حرکت امام حسین^(ع) در حادثه عاشورای سال ۶۱ هجری. از سوی دیگر، اهل بیت^(ع) در برابر وجود انحراف‌ها احساس مسئولیت می‌کردند و در شرایط مناسب، آماده برخورد می‌شدند. بنابراین، موضع اهل بیت^(ع) در این مرحله، روش نقد و اصلاح بود و در صورت تأثیر نپذیرفتن حکام برخورد ائمه به گونه‌ای دیگر صورت می‌گرفت؛ مثلاً با آنان هم‌کاری نمی‌کردند و شیعیان خود را نیز از مساعدت منع می‌کردند و از شرکت آنان در جنگ‌ها، که بیشتر برای اندوختن غنایم و تسلط بر اراضی و سرزمین‌ها بود، جلوگیری می‌کردند.



ج. مبانی حقوقی تعامل (آزادی بیان)

اصل قضیه این است که در قرآن آزادی بیان وجود دارد، همچنین در تاریخ زندگی امامان. در قرآن، اولین کسانی که از آزادی بیان استفاده کردند، ملائکه بودند که گفتند: أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ. (بقره/۳۰) این آدم را می‌خواهی جان‌شین خود در روی زمین کنی؟ او سفاک و خونریز و تبهکار است، ما تسبیح و تقدیس تو را می‌کنیم. خدا نگفت ملائکه از حد خود تجاوز کردند و آنان را مذمت نفرمود. گفت: إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. (بقره/۳۰). قضیه‌ی استعداد آدم و تعلیم اسما به او مطرح می‌شود. بعضی‌ها می‌گویند: اگر این اسما را به ملائکه تعلیم می‌کرد، آن‌ها از آدم داناتر می‌شدند. پس خدا ملائکه را ضربه فنی کرده و اسما را به آدم تعلیم داد. این اشتباه است. وَ مَا ظَلَمُونَا وَ لَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (همان). ملائکه استعداد نداشتند. اگر این اسما برای ملائکه مطرح می‌شد، تفهیم صورت نمی‌گرفت. لذا این اشکال وارد نیست و آدم برتری خود را ثابت کرد (محسنی، ۱۳۸۶: ۹۰).

د. مبناى ترویج اسلام

یک مبناى دیگر ترویج اسلام است. اسلام را باید حفظ کنیم و شبهات را از آن دفع کنیم. ترویج اسلام با زور شمشیر نمی‌شود. یکی از تفاسیری که در مورد لا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (بقره/۲۵۶) گفته شده، این است که اکراه در عقاید نمی‌شود و تنها در عمل محقق می‌گردد، می‌شود گفت مثلاً به زور نماز بخوان. در زبان، اکراه صورت می‌گیرد، در عمل صورت می‌گیرد؛ اما در عقاید، در روح انسان و در اعتقادات اکراه امکان ندارد. این واجب است که من باید مردم را به اعتقاد به اسلام دعوت کنم: وَ لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ. (آل عمران/۱۰۴) این، هم ترویج دین است و هم ترغیب به معروف و نهی از منکر. این چطور ممکن است؟ ما که خالقیت نداریم که ایمان را در ذهن کفار ببریم یا شبهات را از ذهن آنان و مسلمانان دور کنیم، ولی با گفت‌وگو می‌توانیم.

باید با اهل کتاب صحبت کنیم. آن‌ها شبهه و اشکال دارند. امروز تمام رشته‌ها بسیار پیچیده شده است، سهل و ساده نیست. حتی لائیک‌ها، کمونیست‌ها و بی‌دین‌ها هم شبهاتی دارند. اگر شما با آن‌ها گفت‌وگو نکنید و به همه بگویید، شما ملعونید و نشستن با شما حرام

است و نگاه به شما حرام است، پس چگونه می‌خواهید اسلام را ترویج کنید؟ همین الآن هم بیش از نصف جهان بی‌دین‌اند. آیات و ما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ، «۲» و ما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ «۳» هم برای ترویج است. ترویج یا هدایت کردن بدون گفت‌وگو و صحبت کردن نمی‌شود (محسنی، ۱۳۸۶، ۹۳).

شیوه‌های تعامل و همزیستی از نگاه قرآن

الف. تحقیق و انتخاب بهترین

«فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ (زمر/۱۷)؛ پس بشارت بده بندگان مرا که چون سخن بشنوند، نیک‌ترین آن را پیروی کنند. آنان کسانی هستند که خدا به لطف خاص خود هدایت فرموده و آنان خردمندان- اند.»

در این آیه، چند نکته وجود دارد:

۱. شنیدن گفتار، یعنی اول گوش شنوایی باشد.

۲. پیروی کردن از بهترین گفتار.

جایگاه پیروی در مرحله پس از شنیدن قرار دارد؛ بدین سبب روشن شدن حقایق و واقعیت‌ها، رمز تبلور بشارت الهی به شمار می‌رود. اگر مرحله نخست گفت‌وگو تحقق نیابد، زمینه شنیدن و آشنایی پدید نمی‌آید و چنانچه مرحله دوم صورت نگیرد، شرط پیروی از سخن نیک فراهم نخواهد شد و بشارت الهی زمانی معنا می‌یابد که هر دو مرحله محقق شود.

۳. آیا هر فرد و هر جامعه‌ای می‌تواند از مصادیق آیه باشد؟ روشن است کسانی می‌توانند سخن و کلام دیگران را بشنوند و بهترین آن را برگزینند که خودشان از نظر علمی به حدی رسیده باشند که بتوانند بهترین سخن را بگزینند و احسن را از غیر احسن تشخیص دهند، و چنانچه به این مرحله نرسیده باشند، تحت تأثیر هر سخن و نوشتاری قرار خواهند گرفت؛ پس، از مصادیق این آیه به شمار نمی‌آیند.



۴. اختلاف پسندیده در جایی است که هنوز به علم و یقین نرسیده باشد و چنانچه به علم رسیده و اختلاف آن استمرار داشته باشد، باید نام آن را فتنه گذاشت. اختلاف پیش از علم آن است که برای رسیدن به حقیقت، همواره گفتار و دیدگاه‌ها را بررسی کند تا به نتیجه صحیح دست یابد و پس از آن، تسلیم حق شود. با توجه به این نکته، حدیث اختلاف امتی رحمه بر فرض صحت، در مورد اختلاف پیش از علم است، و گرنه اختلاف مطلق، موجب فتنه و نزاع امت می‌شود (آل عمران/۱۹۰)

۵. جایگاه آزادی بیان در مسایل اختلافی است؛ اما طرح آن در مباحث مشترک به انتخاب و گزینش نیاز ندارد.

۶. این آیه با بشارت دادن کسانی که در تعامل و گفت و گو با یکدیگرند به دست‌یابی به کمالات علمی و عملی می‌فرماید، این مهم جز در سایه بررسی و تحقیق دیگران حاصل نمی‌شود که متأسفانه امروزه میان مسلمانان خبری از شیوه قرآنی نیست یا بسیار اندک دیده می‌شود.

ب. احترام و بها دادن برای جذب دل‌ها

«قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (سبا/۲۴)؛ ای رسول ما، بگو آن کسی که از نعمت‌های آسمان‌ها و زمین، شما را روزی دهد کیست؟ بگو الله است و ما یا شما یکی در هدایت یا ضلالت روشن است.»

پیش از این آیه، به پیامبر اسلام (ص) خطاب شده است: «به مشرکان بگو: آن‌هایی را که شما جز خداوند صاحب اثر پنداشتید، به اندازه‌ای در آسمان‌ها و زمین مالک نیستند و با خداوند در آفرینش آسمان و زمین شریک نمی‌باشند و حتا در آفرینش، به او کمک و یاری نکرده‌اند.»

با توجه به این حقیقت روشن، با مشرکان احتجاج می‌کنند که از آنان بپرس که این همه نعمت در اطراف شما از کیست؟ در عین حال، برای آن‌که زمینه گفت و گو و جذب آنان را آماده سازد، به گونه‌ای نتیجه می‌گیرد که گویا آنان نیز بر حق‌اند؛ در صورتی که اگر کسی به استدلال پیشین نظر کند، بطلان و پوچی ادعای آنان روشن می‌شود؛ ولی باز هم با احترام سخن می‌گوید. نکته‌ی دیگری از این آیه، استفاده می‌شود و آن این است، که در گفت‌وگو

و تعامل، باید شیوه انعطاف و انصاف را برگزید، تا برای استماع سخن حق، بیش تر آماده شوند. مضمون آیه این است که هر سخنی یا هدایت است یا ضلالت و صورت سومی ندارد. ما و شما دو سخن متفاوت داریم که با یکدیگر قابل جمع نیست؛ بنابراین، یا ما بر هدایت و شما بر ضلالتید یا شما بر هدایت و ما بر ضلالتیم. شما نگاه منصفانه داشته باشید و به دلایلی که یاد کردیم با چشم انصاف بنگرید، تا راه یابید و حق از باطل روشن شود.

ج. استفاده از اشتراکها

پیامبر اسلام (ص) با استفاده از مشترکات به گفت و گو و تعامل با اهل کتاب می پردازد:

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَا مُسْلِمُونَ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ نُنَجِّكُمْ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجِبْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (آل عمران ۶۴-۶۷)؛

بگو ای اهل کتاب، بیایید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است پیروی کنیم و آن کلمه این است که جز خدای یکتا را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم و برخی را به جای خدا به ربوبیت نگیریم؛ پس، اگر از حق روی گرداند، بگوئید شما گواه باشید که ما تسلیم فرمان خداوندیم. ای اهل کتاب، چرا در آیین ابراهیم با یک دیگر مجادله می کنید و حال این که تورات و انجیل، فرستاده نشد، مگر پس از ابراهیم. آیا تعقل نمی کنید؟ گیرم در آنچه می دانید شما را مجادله روا باشد، چرا در آنچه عالم نیستید باز جدال و گفت و گو به میان آورید؟ و خدا همه چیز را می داند و شما نمی دانید (باید از کتاب و پیغمبر او بیاموزید). ابراهیم به آیین یهود و نصارا نبود؛ ولی به دین حنیف توحید و اسلام بود و هرگز از آنان نبود که به خدا شرک آورند.»



شیوه‌های تعامل از نظر روایات

اصول و اسبابی که در روایات بیان شده، به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌شود. روایت‌هایی که به صورت عام آمده عبارتند از:

۱. رعایت احترام مسلمان و حرمت هتک آن

اسلام از ما خواسته که در مورد یک دیگر کمال ادب و احترام را رعایت کنیم. احترام گذاشتن به شخص یا چیزی که امتیاز و شرافتی دارد، پیش از آن که فضیلت آن شخص را برساند، انسانیت و کرامت احترام‌کننده را می‌فهماند؛ چنانچه اهانت و تحقیر دیگران پستی و رذالت خود فرد را می‌فهماند.

امام صادق^(ع) می‌فرماید:

«ان لله فی الارض حرمت، حرمة کتاب الله، حرمة رسول الله، حرمة اهل بیت و حرمة الکعبه، و حرمة المسلم (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۸: ۲۳۲).

برای خدای بزرگ در زمین حرمت‌هایی است [که باید آن را رعایت کنیم] حرمت کتاب خدا، حرمت رسول خدا، حرمت اهل بیت، حرمت کعبه و حرمت مسلمانان.

۲. احساس هم‌دردی در امور مسلمانان

مسلمان نمی‌تواند خودبین باشد، فقط خود و منافع خود را ببیند، بلکه هر مسلمانی باید به فکر مسلمانان دیگر نیز باشد.

رسول خدا^(ص) می‌فرماید:

«من اصبح و لایهتم بامور المسلمین فلیس منهم؛ هر کس صبح کند و در پی اهتمام به امور مسلمانان نباشد، مسلمان نیست.» (الکافی، ثقة الاسلام کلینی ج ۲، ص ۱۶۴ ح ۵)

هم‌چنین می‌فرماید:



«من سمع رجلا ينادى يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»؛ (الكافي، ثقة الاسلام كليني ج ۲، ص ۱۶۴ ح ۵) آن کسی که فریاد مردی را بشنود که درخواست کمک می کند و جوابش را ندهد، مسلمان نیست.»

در روایات، مسلمانان به بنایی تشبیه شده اند که بعضی از آن موجب استحکام بعضی دیگر می شود.

از این رو، امام صادق^(ع) مسلمانان را مانند تن یگانه ای دانسته که اگر قسمتی از آن به درد آید، آن درد سایر اعضا را در بر می گیرد. ابوبصیر می گوید: از امام صادق^(ع) شنیدم که می فرمود:

«المؤمن اخو المؤمن كالجسد الواحد ان اشتكى شيئا منه وجد الم ذلك في سائر جسده و ارواحهما من روح واحدة و ان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها [33] مؤمن برادر مؤمن است. [آنها] مانند یک جسم اند که اگر جایی از آن جسم به درد آید، دیگر اعضای جسم نیز احساس درد می کند و روح آن دو نفر یک روح است و [بدانید] ارتباط روح مؤمن به خداوند از ارتباط نور خورشید به خورشید شدیدتر است.

روایت هایی که ویژگی های تعامل شیعه را با برخی از مذاهب دیگر بیان می کند، در زمینه تعامل و برخورد شیعه با اهل سنت، بخشی از روایت هایی که آمده بدین قرار است:

۱. معاویة بن وهب می گوید: به امام صادق^(ع) عرض کردم: کیف ینبغی لنا ان نضع فیما بیننا و بین قومنا و فیما بیننا و خلطانا من الناس؟ قال: فقال تؤدون الامانة اليهم و یقیمون الشهادة لهم و علیهم تعودون مرضاهم و تشهدون جنائهم؛ [34] شایسته است چگونه با مردمی که با ما زندگی می کنند، رفتار کنیم؟ امام در پاسخ فرمود: امانت آنها را به آنها برگردانید. هنگام نیاز بر سود و زیان شان گواهی دهید. بیمارانشان را عیادت کنید و در جنازه مرده های شان حاضر شوید و در مراسم تشییع و دفن و کفن آنها شرکت کنید.

۲. در روایت دیگری، معاویة بن وهب می پرسد: با اهل سنت چگونه تعامل و برخورد داشته باشیم؟ امام^(ع) می فرماید: تنظرون الی ائمتکم، الذین تقتدون بهم فتصنعون ما یصنعون فوالله انهم لیعودون، مرضاهم؛ [35] به پیشوایان و رهبران خود نگاه کنید. هرگونه آنها رفتار



می‌کنند، شما همان‌گونه رفتار کنید. به خدا سوگند، آنان به عیادت بیمارانشان می‌روند و بر سر جنازه‌ی هایشان حاضر می‌شوند و به سود و زیان آن‌ها گواهی می‌دهند و امانت‌های آنان را به آن‌ها باز می‌گردانند.

۳. شرکت در نماز جماعت

امروزه پیروان مذهب امام صادق^(ع) به هر کشوری که می‌روند و در آن‌جا اکثریت با مذاهب دیگر است. در نماز جماعت آن‌ها شرکت می‌کنند؛ نظیر جماعت‌های مکه و مدینه. اسلام و عقل، چنین روشی را تأیید می‌کند؛ زیرا جدا شدن از اجتماع و انسجام، به‌ویژه در مراسم و آداب اسلامی پسندیده نیست، بلکه موجب پراکندگی و دشمنی می‌شود از این رو، انتظار، این است که تمام مذاهب این‌گونه عمل کنند؛ همان‌گونه که بین برادران شیعه و سنی ایران این وضعیت برقرار است. روشن است که این شرکت در نماز جماعت نه تنها موجب تضعیف مذهب نمی‌شود، بلکه مایه عزت، احترام و شکوه مراسم عبادی مسلمانان و سبب انسجام و اتحاد بیش‌تر می‌شود و دشمن نمی‌تواند سوء استفاده کند. بنابراین، شایسته است که پیروان مذاهب اسلامی، مسائل اختلافی جزئی را کنار بگذارند.

فتوای مفتی مصر، آقای دکتر نصر فرید واصل

آقای دکتر نصر درباره اقتدای به مخالف می‌نویسد:

«کل مسلم یؤمن بالله و یشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و لا ینکر معلوما من الدین بالضرورة و هو عالم بالارکان الاسلام و الصلاة و شروطها و هی متوفرة فیه فتصح امامته لغيره و امامه غیره له اذا توافرت فیه تلك الشروط و لو اختلف مذهبها الفقهي، و شیعه اهل البیت من نحلهم، و تشیع معهم لله و لرسوله و اهل بینه و صحابته جمیعا و لا خلاف بیننا و بینهم فی اصول الشریعة الاسلامیة و لا فیما هو معلوم من الدین بالضرورة و قد صلینا خلفهم و صلوا خلفنا فی طهران و فی قم فی الایام التي ظرفنا الله بهم فی دولة ایران الاسلامیة و ندعوا الله ان یحق وحده الامة الاسلامیة و یرفع عنهم ای شقاق او نزاع او خلاف قد حل بهم فی بعض مسائل الفروع الفقهیة المذهبیة؛ (اخبارالتقریب، رقم ۵۲-۵۱، ص ۲۸-۲۷). هر مسلمانی که به خدا ایمان دارد، شهادتین و ضروریات دین را پذیرفته او آگاه به ارکان اسلام



و نماز و شرایط آن است، امامت او برای دیگران و امامت دیگران برای او در صورت دارا بودن آن شروط صحیح است، هر چند از نظر فقهی با هم اختلافی نداریم، از این رو در تهران و قم پشت سر آنان نماز خواندیم. از خداوند می‌خواهم که وحدت و یکپارچگی امت اسلامی را محقق سازد.

عبدالرحمان شرفاوی می‌نویسد:

«و نحن نصلى وراء الامام الصالح شيعيا كان ام سنيا... مالکيا كان ام حنفيا ام شافعيا ام حنبليا ام ظاهريا...» (شرفاوی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸) ما به هر کسی که صالح و شایسته باشد، خواه شیعه باشد یا سنی، مالکی باشد یا حنفی، شافعی باشد یا حنبلی یا ظاهری، به او اقتدا می‌کنیم.»

۵. تقیه، یکی از روش‌های تعامل اهل بیت (ع)

تقیه یکی از شیوه‌های تعامل علمی و عملی اهل بیت (ع) است که نقش فراوانی در محورهای یاد شده داشته است؛ زیرا تقیه در ابعاد گوناگون آن - خواه تقیه خوفی یا تقیه مداراتی - کمک بسیار اساسی به حفظ مبانی و اعتقادات و از سویی، به هماهنگی و همسویی با سایر مسلمانان که در دیدگاه مخالفانند، می‌کند. بدین سبب، در فرهنگ و مطالب اهل بیت (ع) ، به موضوع تقیه اهتمام ویژه‌ای شده است؛ به گونه‌ای که در روایات از آن به دین تعبیر شده است.

امام صادق (ع) فرمود:

«ان تقیه دینی و دین آبائی و لا ایمان لمن لا تقیه له، (وسائل الشیعه، ج ۱۱: ۶۶۰). تقیه آیین من و آیین پدرانم است و کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد.»

آسیب‌شناسی تعامل و همزیستی مسالمت‌آمیز از نظر قرآن کریم:

بدون تردید، تعامل مثبت در صورتی جامعه اسلامی را فرا می‌گیرد که افزون بر رعایت اصول و محورهای تعامل، از آسیب‌هایی که ممکن است با گفتار و نوشتار پیروان مذاهب در جامعه پدید بیاید، پرهیز شود و با رعایت حقوق اسلامی، که در گذشته بیان شد، زمینه برای



از بین بردن آسیب‌ها آماده شود؛ در غیر این صورت، مجموعه آفت‌ها و آسیب‌ها جو جامعه اسلامی را بین پیروان مذاهب، متشنج و به نفع دشمن تغییر می‌دهد.

در ذیل به اختصار به بعضی از آسیب‌های تعامل اشاره می‌کنیم:

۱. سب و دشنام

«وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ»؛ (انعام/۱۰۸) شما مؤمنان به آنان که غیر خدا را می‌خوانند دشنام ندهید، تا مبدا آنان نیز از روی نادانی و دشمنی خدا را دشنام دهند. ما عمل هر قومی را در نظرشان زینت داده‌ایم.

۲. به کار بردن واژه‌های ناپسند و تند

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ (حجرات/۱۱) ای اهل ایمان، هرگز نباید گروهی گروه دیگر را، همچنین زن‌هایی زن‌های دیگر را مسخره کنند، شاید آن‌ها بهتر از شما باشند. به یک دیگر طعن نزنید و به لقب‌های زشت از یک دیگر یاد نکنید؛ نام فسق پس از ایمان روا نیست و هر کس توبه نکند، از ستم‌گران است.

۳. دوستی با دشمنان اسلام و پذیرش حاکمیت آنان

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُؤَدَّةِ»؛ (ممتحنه/۱) ای کسانی که به خدا ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خودتان را دوست نگیرید و با آنان طرح دوستی نیفکنید.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ»؛ (ممتحنه/۱۳) ای اهل ایمان؛ هرگز گروهی را که خداوند بر آنان غضب نموده، دوست خود مگیرید.

۴. پیروی از شیطان و وسوسه‌های شیطانی

«إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ» (ماید/۹۱) شیطان می خواهد با گناهان - شراب خواری و قماربازی - میان شما عداوت و کینه بیندازد.

۵. تفرقه، پراکندگی و پیروی از راه‌های گوناگون

آسیب‌هایی که یادآوری شد، زمینه و شرایط پراکندگی و تفرقه را در جامعه اسلامی پدید می‌آورد؛ به همین دلیل، در آیات مختلفی، به مسلمانان هشدار می‌دهد که موانع و آفت را از خود دور کنید و اجازه ندهید که این آفات در میان شما نفوذ کند و شما را از دست‌یابی به جامعه توحیدی باز دارد.

متأسفانه آفت‌هایی که اشاره شد، امروزه در جامعه اسلامی رو به افزایش است و روشن است که آثار بسیار ناگواری بین مسلمانان به جای می‌گذارد؛ از این رو، قرآن ضمن توصیه و تأکید بر هم‌گرایی، از اختلاف دور داشته است:

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (آل عمران/۱۰۵) ما مسلمانان مانند فرقه‌هایی نباشید که پس از آیات و دلایل هدایت، راه تفرقه را پیمودند. چنین گروهی به طور یقین گرفتار عذابی سخت خواهند بود.

«وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران/۱۰۳) به ریسمان خدا چنگ زنید و به راه‌های پراکنده نروید.

«أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (شوری/۱۳) دین خدا را بر پا دارید و از تفرقه و اختلاف در آن بپرهیزید.

هم‌چنین می‌فرماید:

«وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (انعام/۱۰۳) و این است راه راست (توحید و دوری از فساد) و از راه‌های دیگر جز راه خدا که موجب تفرقه و پراکندگی شماست پیروی نکنید. این سفارش خدا به شماست، شاید پرهیزگار شوید.



در این جا، به سخنان مهم پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) آن حضرت که دربارهٔ آسیب‌ها و آفت‌های تعامل و زندگی مسالمت‌آمیز بیان شده و از سویی، حاکی از جایگاه مهم تعامل است، اشاره می‌کنیم:

۶. کینه و دشمنی

بر اساس آموزه‌های سنت نبوی، مسلمانان باید از ستیزه‌جویی، کینه‌توزی و تخاصم دوری کنند. در حدیث انس بن مالک از پیامبر اکرم (ص) چنین آمده است:

«کینه‌هایی را که از هم در دل دارید، از خود دور کنید و هرگز به هم پشت نکنید. راه بندگی خدا را بپویدید و با هم برادر باشید بدانید که برای هیچ مسلمانی جایز نیست، بیش از سه روز، از روی عداوت، از برادر ایمانی‌اش دوری گزیند» (عبدالباقی، بی تا، ج ۱: ۴۳۸).

در حدیث ابوایوب انصاری نیز می‌خوانیم:

«برای مسلمانان روانیست که بیش از سه روز از هم دوری گزینند و در این مدت، از کنار هم بگذرند؛ ولی بر هم پشت کنند و بهترین آنان کسی است که اول سلام کند» (عبدالباقی، بی تا، ج ۱: ۴۳۹).

محب‌الدین طبری از پیامبر اسلام (ص) روایت کرده است:

«ضغائن فی صدور اقوام لایبدونها الا من بعدی؛ (هیثمی، ۲۰۱۸، ج ۹، ص ۱۱۸) کینه‌ها در دل گروه‌هایی است که آن را آشکار نمی‌سازند، مگر پس از مرگ من.»

در روایت دیگری آمده است:

«یا علی انک ستبلی بعدی فلا تقاتلن؛ (هیثمی، ج ۷، ص ۲۲۵) ای علی، پس از من با سختی‌ها رو به رو خواهی شد، مبادا با آنان پیکار کنی.»

در این روایت، پیامبر (ص) حضرت علی (ع) را از جنگ با کینه‌ورزان آشکارا منع کرده و به تعامل و گفت‌وگو فرا خوانده است.



۷. پی جوییِ عیوب و تحقیر

در حدیث ابوهریره آمده است:

«از گمان بد بپرهیزید که گمان بد، دروغ‌ترین سخن است. دنبال عیوب هم نگردید و در کار هم تجسس نکنید. از هم کینه به دل مگیرید و بر هم پشت نکنید. بندگان خدا باشید و با هم برادری کنید.» (مسلم، ۱۴۰۱، ج ۸: ۱۱)

باز در حدیثی از ابوهریره آمده است:

«مسلمانان با هم برادرند، در حق هم ستم روا نمی‌دارند، در یاری کردنِ هم می‌کوشند و هرگز یک‌دیگر را کوچک و خوار نمی‌شمارند. هان! بدانید که تقوا همین جاست. آنگاه سه بار به سینه خود اشاره کرد و گفت: برای مسلمان، همان بدی کافی است که برادر مسلمانش را تحقیر کند. و تجاوز به حریم مسلمان برای مسلمانان دیگر حرام است: به ویژه به خون، دارایی و آبرویش.» (تحف العقول: ۳۱)

۸. قتل و کشتار و حرمت شکن:

پیامبر اسلام (ص) در حجة الوداع، پس از بیان اصول و پایه‌های عزت و وحدت امت اسلام که عبارت از قرآن و عترت است، به تمام مسلمانان هشدار می‌دهد و می‌فرماید:

«ایها الناس ان دماءکم و اعراضکم علیکم حرام الی ان تلقوا ربکم، کحرمة یومکم هذا فی بلدکم هذا الا هل بلغت؟ اللهم اشهد؛ [۱] ای مردم، خون و آبروی شما بر شما حرام است تا به پروردگار خود برسیم. حرمت شما مانند حرمت این روز است در مکه. آیا این پیام را به امت رساندم؟ بار خدایا گواه باش. [که رساندم].»

۹. تعصب و فخرورزی

«لیس منا من دعا الی عصبیة او قتال؛ (بحار الانوار، ج ۷۰: ۲۸۳). کسی که به سوی تعصب روی آورده یا از روی تعصب پیکار کند، از ما نیست.»

پیامبر اسلام (ص) فرمود:



«ایها الناس ان اباکم واحد، و ان ربکم واحد، کلکم لادم و آدم من تراب لافخر لعربی علی عجمی الا بالتقوی؛ (بحار الانوار ج ۳۱: ۳۵). ای مردم، همانا خدای شما و پدر شما یکی است. همه شما از آدم آفریده شده‌اید و آدم از خاک است (اصل و نسب همه به خاک برمی گردد)، عرب را بر عجم فخر و امتیازی نیست، بلکه درجات شما بر اساس تقوای شماست.»

۱۰. دشنام به مؤمن و هتک حرمت

پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید:

«سباب المؤمن فسوق و قتاله کفر... و حرمة ماله کحرمة دمه؛ (کنز العمال، ج ۱۵: ۱۴۸).

دشنام به مؤمن موجب فسق، و جنگ با او کفر، و احترام به مال مؤمن، مانند احترام به جان وی است.»

در این باره، روایت‌های فراوانی از پیامبر اسلام وجود دارد که در بخش‌های دیگر بیان خواهیم کرد.

۱۱. تحقیر و اهانت

مسلمان حق ندارد مسلمان دیگری را تحقیر یا به او اهانت کند.

پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌فرماید:

«یحسب امرء من الشر، ان یحقر اخاه المسلم؛ در بدی آدمی همین بس که برادر مسلمانش

را تحقیر کند.» (کنز العمال، ج ۳: ۸۸۱۹)

۱۲. لعن و فحش

مؤمن مسلمان حق ندارد به برادر مسلمان خود ناسزا بگوید یا او را لعن کند. اسلام حتی

فحش و ناسزاگویی به اموات یک دیگر را حرام دانسته و از آن منع کرده است: «لاتسبوا

الاموات فانه لایحل سبهم.»



پیامبر (ص) می فرماید:

«ان الله لا يحب كل فحاش متفحش؛ خدا ناسزا گویی و ناسزاجویی را دوست ندارد.» (کنز

العمال، ج ۳: ۸۸۱۹)

موانع تعامل و تقریب از نگاه متفکران:

۱. تفریق و تخریب خارجی و داخلی

آیت الله محسنی^(ره) معتقد است که موانع زیر باعث می شود که مسلمانان در امر تقریب

ناموفق باشند:

الف. تفریق و تخریب خارجی دشمنان اسلام و مسلمین، چه به انگیزه تعصب دینی و

چه به انگیزه‌ی استثمار و سیاسی.

ب. تفریق و تخریب داخلی که به دو گونه وجود دارد:

یک. تخریب منسجم و دسته جمعی به پشتوانه و حمایت مادی و معنوی بعضی از مراکز

که ظاهراً آخرین سال‌های عمر خود را طی می کنند و احتمالاً این مراکز بیش از چند سال،

نمی توانند عمر کنند.

دو. تخریب فردی به انگیزه پواب! مانند عالمان مذهبی کوتاه نظر و غالباً کم سواد. و

تخریب فردی به انگیزه‌ی ریاست طلبی و شهرت و پولداری، حتی از راه اجیر شدن برای

خارجی ها.

اکثر این موانع از بین رفتنی نیستند، و اصحاب تقریب باید به فکر اکثریت عوام مسلمان

باشند و آن‌ها را به سوی تقریب، جهت دهی نمایند و وقت خود را نباید برای تقریب عمومی

و یا از بین بردن این موانع، بیهوده ضایع کنند (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۹).

بدون تردید، تعامل بین پیروان مذاهب اسلامی در صورتی امکان پذیر است که تعصبات

قومی و مذهبی پیروان آنان به سعه صدر، تحمل و پذیرش یک دیگر تبدیل شود.



دانشمند بزرگ، محمدتقی قمی، مؤسس دارالتقرب، درباره آسیب های تعامل میان مسلمان ها چنین می نویسد:

«ما از این رنج نمی بریم که چرا حقوق ما محترم نیست؟ و چرا برای ما حقوقی قائل نیستند؟ بلکه از این شکوه داریم که چرا این خرافات و اوهام را به ما نسبت می دهند و چرا پیشوایان اسلامی اجازه این همه تبلیغات سوء را علیه شیعه داده اند؟ و چرا نویسندگانی که خواسته اند درباره شیعه چیزی بنویسند - اگر مغرض نبوده اند، به جای تحقیق و بررسی عقاید شیعه، از مصادر و مأخذ معتبر، از مصادر دشمنان شیعه اقتباس کرده و در افکار عمومی، انعکاس بدی از شیعه مجسم نموده اند؟» (خردمند، ۱۳۷۰-۱۳۷۱، ج ۲: ۱۹۲).

بنابراین، مشکل ما از این جا سرچشمه می گیرد که ما را مغرضانه معرفی کرده اند و ما تاکنون نتوانسته ایم خود را بشناسانیم؛ درحالی که عقاید شیعه در اصول، «جز عقاید عموم مسلمانان چیزی نیست» و در مسایل غیر اساسی هم، چیزی از خود نساخته و جز پیروی از «دودمان نبوت» و خاندان وحی و رسالت، که بعضی از خواص اصحاب پیامبر (ص) به آن معتقد بوده اند، معتقداتی ندارند.

۲. نفوذ رذایل اخلاقی، در بین مسلمانان

کاشف الغطا که از علمای بزرگ شیعه است، پیروی از هوا و هوس، نفاق و فساد اخلاقی را از آسیب های تعامل مسلمانان دانسته و باعث ایجاد زمینه های هجوم دشمنان خارجی می داند. رذایل اخلاقی؛ نظیر: حرص، حسد، خودخواهی و تفوق طلبی، سرچشمه انواع بدبختی هاست. هر ملتی، این صفات رذیله را در خود پرورش دهد، در حقیقت، راه نابودی را در پیش گرفته است، همت های آنها می میرد، اراده ها سست می شود، تفوق و پراکندگی، جای اتحاد و صمیمیت را خواهد گرفت. چنگال خونین استعمار و استثمار، گلوی آنها را خواهد فشرد و دشمنان به آسانی بر آنها پیروز می گردند. (خردمند، ۱۳۷۰-۱۳۷۱، ج ۲: ۳۸۶).

۳. تعصب در مورد فرقه‌ای خاص

میرزا محمدحسن شیرازی که با تدبیر و هوشیاری خاصی ناظر اوضاع و شاهد فساد انگلیسی‌ها بود، مسلمانان را به رفع اختلاف دعوت می‌کرد. او در پیامش به برادران شیعه می‌نویسد: «من راضی به وقوع امری که موجب کینه‌توزی، ضدیت و نزاع و نفرت و اختلاف کلمه در بین مسلمین گردد نیستم.» او ضمن دعوت به اجتناب از کارهای فوق، آن‌ها را به «پیشه ساختن محبت و وحدت، به بهترین نحو حسن سلوک» ملزم می‌کند (خردمند، ۱۳۷۰-۱۳۷۱، ج ۲: ۲۹۶).

۴. بدبینی، دشمنی و اختلاف

یکی از علمای اهل سنت «مسقط» به نام، شیخ احمد بن سعود السیابی، می‌گوید: بی‌تردید، پراکندگی مذاهب اسلامی به صورت گروه‌ها و احزاب، نتیجه عمل‌کرد سیاسی و تاریخی بوده است و حتا شکاف میان امت یا تشتت امت، بنا به دلایل سیاسی بوده که پیرامون حکومت‌ها دور می‌زد و امت به شکل احزاب کنونی از هم جدا شد و از نظر اعتقادی و فقهی هم تحت تأثیر دلایل سیاسی قرار گرفت؛ سپس، تاریخ اسلام در این مسیر ادامه یافت و هر از چندگاهی، به این فرقه دامن زده شد، تا این‌که امت اسلامی در جریان تاریخ تمدن خویش، دچار ضعف شد و در برابر استعمارگران، به صورت «شکاری راه گم کرده» درآمد. در ادامه می‌گوید: ما «وحدت امت اسلامی» را می‌خواهیم و این مهم در این زمان امکان‌پذیر است. مهم این است که تفاهم داشته باشیم. ما نیاز به این فضا داریم، تا جانشین فضای آکنده از خصومت و نفرت میان پیروان مذاهب گوناگون شود. دشمنی میان پیروان مذاهب اسلامی از موضع‌گیری‌های تاریخی و در نتیجه، مذاهب اعتقادی ناشی می‌شود و این‌ها موضوع‌هایی است که می‌توان در باره‌ی‌شان به بحث و گفت‌وگو نشست (الندوة الاولى للتقريب بين المذاهب الاسلاميه: ۴۸).

دکتر محمود حمدی زقروق می‌گوید: «در مصر، فرقی میان مذهبی و مذهب دیگر قایل نمی‌شوند. مصریان همگی از اول تا آخر بیش از همه مردم، به اهل بیت^(ع) مهر می‌ورزند و این واقعیت به هیچ وجه تظاهر نیست. هر مصری در دورترین نقطه جنوب یا شمال کشور،



به امام حسین^(ع) و سیده زینب و همه اهل بیت^(ع) دل بسته‌اند. زمین بارور و آماده‌ی برای تقریب در مصر بود که بیش از پنجاه سال پیش، جمعیه‌ی تقریب بین المذاهب الاسلامیه را ایجاد کرد و تلاش‌هایی صورت گرفته که به خاطر آن مشایخ الازهر، چون شیخ شلتوت، شیخ مراغه‌ای، شیخ عبدالعزیز عیسی و دیگران مبارزه کردند. مجله «رساله الاسلام» گواه راستین این مقوله است. این الگوی مصر را می‌توانیم در سایر کشورها توسعه دهیم.

لازم به یادآوری است که تقریب، به معنای ذوب کردن مذاهب نیست و نیز به معنای چیره ساختن مذهبی بر مذهب دیگر نیست، چه هر کس دیدگاه خود را دارد و اختلاف نظر، اندیشه اسلامی را غنا می‌بخشد و مسأله این نیست که فکر کنیم هر اختلاف نظری به معنای منازعه و پراکندگی است، خیر!

اختلاف نظر لازم است، ولی در کنارش تسامح نیز باید باشد؛ به این معنا که هر یک از ما به دیگری حق اظهار نظر بدهد و به آن احترام بگذارد. اگر تساهل و تسامح، به‌عنوان یک ارزش حکم‌فرما شود، به محو تمام رسوباتی که همه ما می‌شناسیم و تاکنون نیز همچنان پاره‌ای از آثار آن مشهود است، خواهد انجامید.» (الندوة الاولى للتقريب بين المذاهب الاسلامية: ۵۸-۵۹).

پیشنهادات حضرت آیت الله محسنی^(ره) برای حل اساسی مشکل تعامل پیروان مذاهب اسلامی:

۱. تشکیل مدارس دینی مختلط از پیروان مذاهب متعدد؛ مانند مذاهب اربعه و غیر آن‌ها و مذاهب شیعه (امامیه و زیدیه) و مذهب اباضیه و مذاهب کلامی شیعه و اشعری و معتزلی و ماتریدی و غیر آن‌ها. در هر شهری که مثلا، پیروان دو سه مذهب وجود داشته باشند.

این کار در تهران، هم‌اکنون از چند سال قبل عملی شده و دانشگاهی به این منظور تأسیس گردیده است و امید می‌رود که توسعه پیدا کند. در افغانستان نیز پس از تکمیل ساختمان حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین در کابل، بر اساس وعده‌های مکرر این‌جانب در سخنرانی‌ها در تلویزیون و کنفرانس‌ها، به کمک خداوند عملی خواهد شد.

امید است در هرجایی که پیروان دو مذهب یا بیشتر وجود داشته باشد، این کار عملی شود که اساسی‌ترین عامل تقریب است؛ زیرا اولاً، شاگردان بین خود انس پیدا می‌کنند. ثانیاً، قلباً قانع می‌شوند؛ زیرا اختلافات مذهبی در جنب مشترکات دینی ناچیز است. ثالثاً، پس از چند سال در موقعی که مشغول ارشاد جامعه هستند، می‌توانند، پیروان خود را به تقریب سوق دهند؛

۲. انتشار نشریه‌ی مشترک ماهانه از سوی دانشمندان مذاهب، در هر شهری که پیروان دو مذهب یا بیش‌تر از مذاهب اسلامی وجود دارند. این نشریه در آثار مفید خود را حتماً به جا می‌گذارد؛

۳. تدوین، طبع و نشر احادیث مشترک نبوی که از طریق اهل بیت و از طریق صحابه وارد شده است، که یا متفق اللفظ و المعنی است یا متفق المعنی. این کتاب، سنگ محکمی به دهن تفرقه‌اندازان می‌زند؛

۴. تشکیل جلسات تبلیغی مشترک در اوقات مناسب دینی، مانند ماه رمضان، تجلیل از نزول قرآن، میلاد نبی (صلی الله علیه و اله) و امثال این‌ها که شیعه و سنی بر آن‌ها اتفاق دارند؛

۵. تشخیص دقیق موارد متفق علیه و مختلف فیه بین طرفین، تا به وسیله‌ی اختلاف موهوم و غیر واقعی از هم دور نشویم؛

۶. اشتراک در غم و شادی پیروان سایر مذاهب که در یک محل زندگانی می‌کنند؛

۷. ادامه‌ی کنفرانس‌های تقریبی مانند همین کنفرانس «۱» و توسعه‌ی آن در کشورهای دیگر؛

۸. تشکیل شوراهای اخوت اسلامی به‌منظور تقریب در هر محلی که جمع معتابیه‌ی از شیعه و سنی اقامت دارند. ما در افغانستان چنین شوراهایی را تأسیس کرده‌ایم و به حد توان، کمک جزئی هم به آنان نموده‌ایم و باید در فکر توسعه‌ی آن باشیم؛



۹. کم کردن فشارهای سیاسی و اعطای حقوق کامل مدنی و غیره، توسط دولت‌ها به اقلیت‌های مذهبی که قهراً محبت را دربردارد. در افغانستان ماده‌ی ۴۵ و ۱۳۱ قانون اساسی سال ۱۳۸۲ شیعیان را از دولت و اکثریت راضی نمود؛

۱۰. براءت شیعه از غلات، و براءت اهل سنت از نواصب، تا وجود این دو طایفه باعث اشتباه برادران مسلمان شیعه و سنی نشود و همه باید بدانیم که غلو و ناصبی‌گری در اسلام مشروعیتی ندارد (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۱۰-۱۱۱).

جمع بندی و نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار از دیدگاه حضرت آیت الله محسنی^(ره) بر مبنای قرآن، سیره گفتاری و رفتاری پیامبر^(ص)، اهل بیت^(ع)، صحابه و علما بررسی شد گویای این واقعیت است که وظیفه تمام مسلمانان و پیروان هر مذهب آن است که برداشت‌ها و برخوردهای خود را بر پایه اصول سامان دهند، تا در سایه تعامل و گفت‌وگوهای مثبت، بر مشکلات و نابسامانی‌های جوامع اسلامی پیروز شوند. از این نوشتار نتیجه می‌گیریم که پژوهشگران، مبلغان و کسانی که در امور فرهنگی، دینی و مذهبی فعالیت دارند، باید کارهای خود را بر اساس اصولی که در قرآن و سنت تبیین شده است، پی ببرند. روشن است که با رعایت این اصول و شیوه‌ها، می‌توان به تعامل مثبت دست یافت و جامعه‌ی توحیدی را در مسیر صحیح هدایت کرد؛ در غیر این صورت، با وجود دست‌های مرموز دشمنان و ناآگاهی برخی از فرقه‌های متعصب و تندرو، می‌توان بزرگ‌ترین مشکلات را برای جامعه اسلامی پدید آورد، چنان‌که تجربه تاریخ این واقعیت تلخ را ثابت کرده است. قرآن و سنت با توصیه‌های روشن، حجت را بر مسلمانان تمام کرده و جای هیچ‌گونه عذر و بهانه‌ای باقی نگذاشته است، از این رو، عامل بدبختی، ضعف و ناتوانی مسلمانان از آن‌جا سرچشمه گرفته است که قرآن و سنت را کنار گذاشته و فعالیت‌های خودشان را بر اساس تعصبات قومی و مذهبی شکل می‌دهند و هرگز به فکر رفع مشکلاتی که از تعصبات و هم‌چنین، دست‌های مرموز دشمنان است، نیستند. با مطالعه این نوشتار، چگونگی تعامل با گروه‌های انحرافی روشن می‌شود. از آنچه بیان شد، پاسخ پرسش‌های اصلی و فرعی، که در مقدمه بیان شد، روشن می‌شود؛ زیرا رعایت اصول



شیوه‌های تعامل و برخوردی که قرآن و سنت بیان می‌کند، به‌خوبی می‌تواند دردها و نابسامانی‌ها را از بین ببرد.

اصول مهمی که از قرآن و سنت به دست می‌آید، عبارت‌است از:

۱. حفظ اسلام و مسلمانان؛ ۲. حفظ ایمان و توحید؛ ۳. اخوت و برادری؛ ۴. وحدت و انسجام جامعه اسلامی؛ ۵. جذب مخالفان (از راه منطق، محبت، اخلاق، احترام به باورهای دیگران و مجادلهٔ پسندیده) هرچند از ادیان دیگر باشند؛ ۶. هدایت گروه‌ها و فرقه‌های انحرافی.

از این نوشتار می‌توان شیوه‌های گوناگون تعامل علمی و گفتاری را با برخی از فرقه‌های منحرف، مانند وهابیت، بهائیت و سایر فرقه‌ها را به دست آورد. این راه‌ها را می‌توان در دو مرحله برشمرد:

۱. مسالمت و ارشاد؛

۲. قاطعیت و شدت عمل.

گفتنی است که با مطالعهٔ روابط امت‌ها، اقوام، ادیان و مذاهب سه نوع برخورد به دست می‌آید:

* خشونت، که از راه‌های گوناگون اعمال می‌شود:

الف) توهین و دشنام؛ ب) تهدید و تطمیع؛ ج) استهزا و تحقیر؛ د) کوبیدن یک دیگر و تکفیر؛ هـ) قتل و غارت.

* بی‌تفاوت بودن در برابر مخالفان؛

* برخوردی میان دو مورد گذشته با انتخاب شیوه‌ای هم‌آهنگ و هم‌سو با عقل و دین الهی. با نگاهی به قرآن، روایت‌ها، سیرهٔ معصومین^(ع) و سایر مسلمانان روشن می‌شود که بهترین نوع تعامل، راه سوم است.



در نهایت پیشنهادی که حضرت ایشان بیان می‌فرماید به نظر مشکلات جامعه اسلامی را از ریشه حل می‌کند و آن، تشکیل و ایجاد مرکز و دانشگاه جامع علمی اسلامی است که نظریات و دیدگاه‌های تمام فرق و مذاهب اسلامی به‌صورت مقارن در آن مورد تدریس و تحقیق قرار گیرد.



فهرست منابع :

- ابوداود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، ج ۲، مصر: دارالحدیث، ۱۴۲۰هـ.ق.
- امان الله شفايي، نقش حوزه های علمیه در تقریب مذاهب اسلامی، اندیشه تقریب سال هفتم بهار ۱۳۹۰ شماره ۲۶
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، التحقیق، محمد، حمیری دمردانس، لبنان: المکتبه العصریه، ۱۴۲۰هـ.ق.
- حسین رجبی، اسلام و چگونگی تعامل و هم‌زیستی پیروان مذاهب اسلامی، مجله سراج منیر، تاریخ انتشار : ۱۳۹۲/۸/۷
- حسین کامران، اتحاد ملی، انسجام ملی (فرصت ها و چالشها)، مریان، پاییز ۱۳۸۶ شماره ۲۵
- خردمند، محمد، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، قم : مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰ - ۱۳۷۱ ش.
- سید علی خیرخواه علوی، عثمانیه و شیعه در دو قرن نخست هجری،
- الشرقای، عبدالرحمن، علی امام المتقین، نجف اشرف : المکتبه الروضه الحیدریه، ۱۴۲۲ ق.
- صفر عباسی، هم‌گرایی و وحدت جهان اسلام، ژوهش های منطقه ای دوره جدید تابستان ۱۳۹۴ شماره ۱۶
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، ج ۱۰، ترجمه علی کرمی، قم : موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷.
- عبدالباقی، محمد فواد، اللوالو و المرجان، مصر: المکتبه الثقافیه، بی تا.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۵۷، قم : اسلامیة، ۱۳۸۶هـ.ش.
- مجید مرادی، بازسازی اندیشه اسلامی، کتاب ماه دین سال یازدهم مهر ۱۳۸۷ شماره ۱۳۲
- محسنی، محمد آصف، تقریب مذاهب از نظر تا عمل، قم: نشر ادیان، ۱۳۸۶هـ.ش.
- محسنی، محمد آصف، شیعه و سنی چه فرقی دارند؟، کابل: ناشران، ۱۳۹۱هـ.ش.
- محمد حسن عبداللهی، بررسی علل و زمینه های ایجاد فرقه ها و اختلافات در جامعه اسلامی، شمیم یاس تیر ۱۳۸۵ شماره ۴۰
- محمد علی تسخیری، دانش اهل بیت (ع) محور وحدت، کیهان فرهنگی بهمن ۱۳۸۰ شماره ۱۸۴
- مخزومی، مهدی و دیگران، العین، قم: داره الهجره، ۱۴۰۹
- مسعود ادیب، انقلاب اسلامی، نقطه عطفی برای مواجهه اسلام با دنیای جدید، کتاب ماه دین سال دوازدهم اسفند ۱۳۸۷ شماره ۱۳۷



مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، بیروت: دار الراید العربی، ۱۴۰۱ هـ.ق.

مصاحبه با آیت الله محسنی، فصل نامه طلوع، شماره ۱۵ (پاییز ۱۳۸۴).

مصطفی درایتی، جستاری در گفت و گو، تقریب و وحدت، آیین خرداد ۱۳۸۶ شماره ۷

ندا سلیمانی فر، تعامل و تقابل فرق و مذاهب اسلامی با فرق و ادیان دیگر، فروغ وحدت سال هفتم زمستان ۱۳۹۰

شماره ۲۶

همایش بین المللی دین در دنیای معاصر، جست و جوی چهره رحمانی دین در جهان، منبع: کتاب ماه دین سال

دوازدهم آبان و آذر ۱۳۸۷ شماره ۱۳۳ و ۱۳۴

الهیثمی؛ علی بن ابی بکر بن سلیمان الهیثمی، أبو الحسن، نور الدین، المصری القاهری، مجمع الزوائد و منبع الفوائد،

جلد ۹، مصر: المکتبه الوقفیه، ۲۰۱۸ م.



حکومت و سیاست، در اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی

جوادی غزنوی^۱

چکیده

سیاست علم است یا فن؟ بعضی گفته‌اند سیاست علم است؛ برخی دیگر هم آن را فن تلقی نموده «فن سیاست» نوشته‌اند و دیدگاه سوم بر ترکیب علم و فن تاکید می‌کند. سیاست هر تعریفی که داشته باشد، خواه علم، خواه فن و یا هر دو؛ عالمان دین الزاماً و لزوماً به آن پرداخته‌اند؛ چون سیاست در صمیم و ذات اسلام نهفته است و ما چیزی داریم به نام «سیاست دینی» و یا «سیاسة الشرعیة». آیه‌الله محسنی به ۳ دلیل به سیاست پرداخته است؛ (۱) عالم دین و سیاست بوده است؛ (۲) رهبر جهادی بوده است؛ (۳) عضو شورای قیادی بوده است. اندیشه‌های سیاسی آیه‌الله مطابق نیازها و ضرورت‌های زمانه، دورگردان و پخش و پراکنده است که اینک اما ضرورت تجمیع و بازخوانی آن فرا رسیده است. در این نوشتار کلیات و مبانی «اندیشه‌ی سیاسی» آیه‌الله ترسیم و تصویر شده است.

واژگان کلیدی: حکومت، سیاست، فقه سیاسی، دموکراسی دینی، ولایت فقیه، زن در سیاست شرعی، احزاب سیاسی، جهان اسلامی، جهان بشری، گفتمان‌های سیاسی، تقرب ادیان و مذاهب.

^۱ سید عیسی جوادی غزنوی، عالم دین، محقق و پژوهشگر حوزه‌ی مطالعات اسلامی.

تلازم فقه و حکومت و سیاست

هر کلامی‌ای الزاماً فقیه و سیاست‌مدار نیست؛ ولی هر فقیهی الزاماً و لزوماً سیاست‌مدار هست. چرا که «فقه یعنی سیاست» و هر فقیهی که به آن می‌پردازد و رأی و نظر می‌دهد در واقع به سیاست پرداخته است و به آن دخالت کرده است. کلامی و فقیه مورد بحث، یعنی آیه الله محسنی به سه دلیل، سیاسی است؛ ۱) به همین دلیل که فقیه است و به فقه و فقهات پرداخته است؛ ۲) به همان دلیل که عملاً به سیاست و امور سیاسی - جهادی پرداخته و به آن دخالت کرده است؛ از رهبری جهاد و در قالب رهبری سیاسی «حرکت اسلامی» گرفته تا عضو، منشی و سخنگوی اسمی شورای رهبری «مجلس قیادی» دولت اسلامی مجاهدین در سال (۱۳۷۱؛ ۳) به این دلیل که مشخصاً نظریات سیاسی و حکومتی دارد و به تحلیل سیاست پرداخته است.

آیه الله محسنی با پرداختن به صورت سیستماتیک به سیاست و فقه، بدون شک از فیلسوفان و صاحب نظران حوزه و رشته‌ای محسوب خواهند شد؛ بررسی نظریات سیاسی - حکومتی ایشان این واقعیت را به خوبی بازتاب و انعکاس می‌دهد.

«پیداست که سیاست، تمامی امور، حتّاً دین را فرا می‌گیرد. بنابراین، اگر سیاست پاک و بی‌عیب گردید، دین و متدین سالم خواهند ماند و اگر سیاست فاسد و ناسالم شد، دین ضعیف گردیده و مسلمانان فاسد می‌شوند. تقوا این نیست که صدای رادیو را نشنوید و مجلات را مطالعه نکنید؛ بلکه این عمل مخالف تقوا و نقص در مرجعیت لازم‌اش دوری نمودن از سیاست است، خیالی است و مخصوص کم‌خردان. آیا سیاست میدان و فضایی را برای مردم باقی می‌گذارد یا بر تمامی امور اجتماعی آنها حاکم می‌گردد؟» (فجر امید، ش ۵۰: ۵).

فاجعه‌ی بشری در جهان اسلام درست وقتی رخ داد که سیاست از دیانت، دیانت از سیاست و هر دو از امامت جدا شدند و فاصله گرفتند و ما امروز با این که یک میلیارد مسلمان داریم و با آن که چاه‌های نفت در دست ما است، با این که مغزهای متفکر نزد ما است، با این که از نظر استراتژی بهترین موقعیت را ما در دنیا داریم؛ ولی ذلیل و بیچاره و بدبختیم!



دلیل این است که خلاقیت و امامت از سیاست فاصله گرفت؛ یعنی آمدند سیاست و حکومت را از ما جدا کردند؛ از آن روز ذلت مسلمانان آمد» (فجر امید، ش ۱۶: ۱۱-۱۲).

برای فقیهی چون آیه الله محسنی جدایی دین از سیاست هرگز قابل قبول بوده نمی تواند. از نظر ایشان «اصرار بر جدایی دین از سیاست، و اینکه دین را فقط به حریم خصوصی افراد مربوط است و این که دین با حکومت سازگار نیست، و این که دستورات هزار و چند صد سال قبل در قرن بیست و یک ما عملی نیست و امثال این بیهوده گویی ها، ناشی از عدم اعتقاد به دین است» (محسنی، ۱۳۸۷: ۷۷).

«مکتب اسلام تنها مکتبی است که بنیان گذار آن، حکومت برقرار کرده است. از این رو قسمت قابل ملاحظه ای از تعهدات دین و دینداری مسلمان در حوزه ی عمل سیاسی، مانند جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، برقراری برادری اسلامی و ایجاد امت واحد، بروز و ظهور یافته و این ارزش ها در طول تاریخ اسلام بر عمل و ساختار حکومت های اسلامی مؤثر بوده اند» (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۸۱).

از نظر آیه الله محسنی سیاست تعریف مشخص و روشن دارد: «سیاست یعنی تدبیر؛ و تدبیر یکی از وظایف مهم هر فرد مسلمان است که به حدود دانایی و توانایی خود آن را باید انجام داد» (محسنی، ۱۳۸۲: ۱۵۰). از این رو «سیاست جز لاینفک دین است». و بدین ترتیب رابطه ی دین به فکر مردم بودن است؛ و تعریف آن نیز مشخص و روشن می گردد؛ «دین به فکر مردم بودن است؛ دین تطبیق عدالت اجتماعی در زندگی اجتماعی است؛ دین طرد استثمار و استعمار خارجی است؛ دین استقلال مسلمین در تمام حیثیات خودشان است؛ دین زیر بار سرمایه داری غربی و سوسیالیسم شرقی نرفتن است» (محسنی، ۱۳۸۲: ۱۵۰).

جریان سیاسی - جهادی شدن آیه الله محسنی

آیه الله محسنی در باب سیاسی - جهادی شدن خویش روایت و حکایت جالبی دارند. وی می گوید: «در سال ۱۳۵۷ که کودتای سیاه کمونیست های افغانی به کمک شوروی اوضاع اجتماعی و فکری کشور را متغیر کرد، نگاره، مانند بسیاری از عالمان و مؤمنین، کشور را ترک و به مکه ی مکرّمه، مشرف و پس از موسم حج چند ماهی در سوریه به تدریس پرداختم.



یک روز در حوزه نشسته بودم، به طلاب، که اکثر افغانستانی بودند، گفتم درس خواندن ما و شما در شرایط موجود، شبیه این است که تریاک بخوریم و حشیش بکشیم. اگر در افغانستان اسلام از بین برود، وظیفه‌ی شرعی فعلاً جهاد کردن است. آدمم ایران و قم. در اوایل سال ۱۳۵۸ به کمک جمعی از اهل علم و طلاب افغانستانی، حزبی را به نام «حرکت اسلامی» تشکیل دادم و مبارزه‌ی نظامی و سیاسی و فرهنگی را علیه کمونیست‌ها و برای آزادی کشور و حفظ اسلام و اقامه‌ی حکومت اسلامی، آغاز کردیم» (محسنی، ۱۳۸۷: ۵).

«بلی، در پی سیزده سال اخیر، دیگر از درس فَرَبَ یَفْضُبُ منصرف شدم و به عمل کردن زدن، مشغول شدم! روزی که فَرَبَ یَضْرِبُ را درس می‌خواندم یا درس می‌دادم، خبر نداشتم که تحولات روزگار، ما را وادار به زدن آریبجی و هاوان و توپ و موشک هستنگر می‌کند! چه عجب ضَرَبَ یَضْرِبُ با ثمری!»

و البته تشکیل حرکت اسلامی در سال ۱۳۵۸ به‌عنوان آغاز یک قیام و مبارزات مسلحانه و اوج فعالیت‌های حزبی - تشکیلاتی تلقی می‌گردد و اگر نه، اصل فعالیت‌های سیاسی - مبارزاتی «در دوران ظاهر شاه مکار و داود شاه جبار، فعالیت‌هایی به نام صبح دانش و انجمن دانش و... صورت می‌گرفت و به وسیله‌ی تألیفات و سخنرانی‌ها به نسل جوان آگاهی داده می‌شد. بعد از کودتای مارکسیستی ۷ ثور ۵۷ که شرایط محیط به کلی عوض شد، حرکت اسلامی برای مبارزه‌ی علمه‌جانیه تأسیس شد» (دفاع و حرکت: ۴۳).

پیامدهای وحشتناک دخالت در سیاست

دخالت در سیاست، پیامدهایی دارد، تلخ و شیرین! و آیه‌ی الله محسنی، هردو وانه را چشیده و مزه کرده است! «من به حقّ و نا حقّ مورد علاقه‌ی بسیاری مؤمنین افغانستان بوده‌ام. و قهراً مورد رشک جمعی هم واقع شده‌ام و در مقابل مدح مدآحان تهمت و ناسزاگویی بدخواهان را نیز زیاد شنیده‌ام. هر کس که مشهور شد، چنین حکمی دارد و باید صبر کند. حرکت اسلامی به خاطر شیعه بودن و علاقه‌ی که به استقلال و عدم وابستگی داشت، مورد بی مهری دولت‌های همسایه قرار گرفت و ناراحتی‌هایی را هم تحمل کرد؛ ولی تاکنون جان سالم به



در برده است. ما از دولت ایران توقع همکاری داشتیم؛ ولی عکس آن واقعیت یافت که عجیب بود!» (محسنی، ۱۳۸۵: ۹).

گویا تلخی‌های سیاست و جهاد برای آیه الله محسنی بیش تر از شیرینی‌های آن بوده است! «من در طول دوران جهاد علیه کمونیست‌ها از جنگیدن با دشمن خسته نشده‌ام، ولی آنچه مرا رنج فراوان داده جنگ‌های داخلی بین خود مجاهدین بود که جمعی احمق و فاسد، مسلمان و مؤمنین را به جان هم انداختند و جمعی از مجاهدین عزیز ما را به شهادت رسانیدند» (محسنی، ۱۳۸۵: ۹).

ضرورت حکومت از نظر عقل و شرع

از نخستین اصل و فصلی که آیه الله در باب سیاست بدان توجه کرده و آن را مطمئن نظر قرار داده است، اصل و فصل «ضرورت حکومت» است. به نظر ایشان «ضرورت حکومت و اقامه‌ی آن در جوامع بشری، یک امر بدیهی بی‌نیاز از بیان و برهان است که در فهم و درک همه کس می‌گنجد» (تصویر باز حکومت اسلامی، ۱۰ - ۱۳).

آیه الله ضرورت حکومت را از دید مدنی و مدنیت‌گرایانه‌ی انسان مطالعه و ارزیابی نمی‌کنند، بلکه آن را از منظر وضع طبیعی و طبیعت وحشیانه‌ی انسان ملاحظه و بررسی می‌نمایند که انسان‌ها مجبوراند به خاطر حفظ امنیت و مصالح فردی و جمعی خویش جامعه و حکومت تشکیل بدهند و از تصدّی همدیگر در امان باشند و زندگانی‌شان سامان یابد.

«جمعی از دانشمندان می‌گویند انسان موجود مدنی بالطبع است؛ مدنیت و اجتماع بودن در ذات وی سرشته شده است؛ ولی این نظریه پایه و اساسی ندارد؛ آنچه در نهاد انسان به ودیعت سپرده شده و محسوس هم می‌باشد، دوستی به خود «حب ذات» است که هر کس به خود علاقه‌ی شدیدی دارد و تنازع در بقا از همین نقطه آغاز می‌شود و دو صفت دیگر برای آدمی به وجود می‌آید که عبارتند از: جلب منفعت و دفع ضرر. انسان که موجود عاقل است به تجربه فهمیده است که به تنهایی می‌توان تحصیل نیازمندی‌های فردی خود را ندارد؛ مجبور است تن به زندگانی اجتماعی و مقررات مدنیت بدهد تا با کمک دیگران به منافع

شخصی خود برسد و ناملائمات را از خود دفع کند. و لذا می‌بینیم هر گاه بتواند با تخلف از مقررات اجتماعی به منافع خاص خود برسد؛ بدون درنگ از مقررات مذکور فرار می‌کند، هر چند که به دیگران آسیب برسد؛ و همین است اقتضای طبیعت او! (جهانی شدن و جهانی‌سازی، ۱۳۸۲: ۳).

آیه الله محسنی پس از این تحلیل و اشاره به ریشه‌های جامعه و حکومت در طبع و طبیعت آدمی و تناز بقا، اشاره و نگاه کوتاهی دارد به سیر و جریان تاریخچه‌ی حکومت که به نظر ایشان از خانواده شروع شده و به جامعه‌ی ملوک الطوائفی و کلان شهرها رسیده و به جهانی شدن و جهانی‌سازی ختم شده است.

«زندگانی آدمی از اجتماع زن و شوهر، که هر کدام به دیگری نیازهای جنسی، روانی، خدماتی و اقتصادی دارند، آغاز گردید و به اجتماع فامیلی انجامید. پس از گسترش نیازمندی‌های، آنان را به سمت اجتماع محلی و شهر کشانید. در اجتماع محلی و شهری، مسأله‌ی امنیت، تضمین جانی، مالی و فعالیت‌های اقتصادی مطرح شد که نوبت به ملوک الطوائفی رسید؛ زیرا در هر اجتماع باید قدرتی می‌بود که مردم برای جلب منفعت، دفع ضرر و اقامه‌ی عدالت به آن پناه ببرند و آن قدرت، همان بزرگ محله و یا قبیله بود که به نوعی خود را مطرح نموده بود و انسان به تدریج پیشرفت و اجتماع محلی را پشت سر گذاشت و به اجتماع بزرگ‌تری به نام کشور تبدیل شد. آنچه که حکومت‌ها را، قطع نظر از گزینه‌ی مهار نشده‌ی حکم رانان، در نظر انسان قابل قبول و حتّاً قابل تحمّل می‌ساخت، موضوع اهمّ و مهمّ بود. زورگویی‌ها و ستم‌گری‌های حاکمان هر چند زیان آورد بود؛ ولی فقدان حکومت‌ها زیان‌هایی به مراتب شدیدتری را به دنبال داشت. انسان‌ها ضرر بیش‌تر، ترجیح داده و می‌دهند. بنابراین، حکومت‌ها تا به امروز و حتّی تا پایان عمر انسان در زمین ادامه خواهد داشت. در قرن بیست میلادی در اثر پیدا شدن وسایل نقلیه و وسایل ارتباطی، بشر وارد مرحله‌ی جدیدی گردید و اجتماعات بزرگ‌تری به وجود آمد و از این جاست که در عصر حاضر زمینه‌ی جهانی شدن و جهانی‌سازی شهرت یافته است» (جهانی شدن و جهانی‌سازی، ۱۳۸۲: ۳-۷).



آیه الله محسنی که برای اثبات و استقرار قانون و حکومت در جامعه از باب ضرورت و رعایت اهمّ و شرّ و ضرر کمبت و خیر اقلّ با شدت و جدیت تلاش می‌کند، درد و فاز حرکت و استدلال می‌نماید. از یک طرف ضرورت حکومت و قانون در جامعه‌ی انسانی را به اثبات می‌رساند و از طرف دیگر، مفکوره‌ی سیاسی حکومت و قانون ستیزان را ردّ و منکوب می‌سازد.

ضرورت حکومت: لزوم تشکیل حکومت در جوامع انسان یک امر نظری و مخفی نیست تا نیازی به استدلال داشته باشد؛ بلکه یک امر ضروری و بدیهی است که همه‌آن را درک می‌کند و از باب تنبّه باید گفت که انسان بدون اجتماع و تعاون و همدیگر، قادر به ادامه‌ی حیات نیست و زندگانی اجتماعی بدون قانون میسر نیست و انفاذ و قانون هم بدون قوه‌ی مجریه و حکومت ناممکن است. (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۰ و ۱۳).

۱- **لزوم مطلق حکومت:** به تجربه‌ی انسانی و حتی عقل انسان با ملاحظه‌ی اخلاق اکثر افراد، حکم به لزوم اقامه‌ی حکومت را حتّاً توسط افراد نالایق، تا چه رسد به افراد صالح و نالایق، می‌کند؛ زیرا در جامعه‌ی فاقد قانون و یا فاقد ضامن اجرایی و قانون روزانه قتل و غارت و سرقت و تجاوز به عنف و مظالم گوناگون در جمله‌ی امور عادی در می‌آید و اطمینان و امان عمومی سلب می‌شود و در نتیجه، جامعه‌ی مذکور از تکامل خود باز می‌ماند و فضایل انسانی و مکارم اخلاقی مورد مسخره و استهزا قرار می‌گیرد. چنین جامعه‌ای با جنگل حیوانات فرق کمی پیدا خواهد کرد؛ و احتمالاً گاهی بدتر از آن خواهد شد. مصالح عمومی ایجاب می‌کند که مردم به حکومتی تن در دهند که حافظه امنیت و حقوق افراد و حقوق جامعه و زمینه‌ساز تکامل همه جانبه‌ی آنان گردد. از علی^(ع) در نهج البلاغه نقل شده است که مردم ناچارند حکومتی داشته باشند، چه فاجر باشد و چه صالح. مسلماً آثار فقدان حکومت به مراتب از آثار حکومت فاجر، زیان بارتر است. (محسنی، ۱۳۸۵: ۳۹ - ۴۰).

۲- اشتباه مارکس در لغو حکومت: کمونیزم که وعده‌ی الغای حکومت‌ها را داده بود، شعار پوچی بیش نبود. حکومت‌های کمونیزم هم روز به روز قوی‌تر می‌شدند که به بزرگترین مسأله‌ی اجتماعی آنان تبدیل شده بود. مارکس به همین ساده‌اندیشی، کار حکومت‌ها را پایان یافته تلقی می‌کرد؛ در حالیکه تنها نظارت بر جریان تولید و توزیع، محتاج به یک حکومتی وسیع‌البنیاد بود. (محسنی، ۱۳۷۱: ۵ - ۲۸).

ضرورت حکومت اسلامی

نوع حکومت در جوامع انسانی ضروری است. این، مقتضای ماهیت و طبیعت انسان است. بشر را از تشکیل حکومت و برقراری نظم و انتظام و قانون، گریزی نیست. این ناگزیر از خصلت و طبیعت انسان بر می‌خیزد.

در این میان‌ه‌بته به وجود آمدن و پیاده ساختن یک نظام و قانون و حکومت برتر و بدین، عقلاً ترجیح و فضیلت دارد. مسلمانان این قانون و حکومت برتر را در نظام و حکومت اسلامی برجسته می‌یابند و آن را از راه قانون فضیلت و حکم و عقل به اثبات می‌رسانند و به وجوب آن معتقد می‌شوند؛ «ضرورت تشکیل حکومت اسلامی به دلیل ماهیت احکام اسلام، بدیهی و بر همه‌ی مردم واجب‌کفایی می‌باشد که در فرض تهاون و بی‌توجهی، همه‌ی آنان مسؤول و مستحق عقاب آخری خواهند بود» (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۰ و ۱۳).

اندیشمندان مسلمان، از جمله فیلسوف مورد نظر، برای ضرورت و اثبات و استقرار حکومت اسلامی، به‌خصوص در جوامع و سرزمین‌های مسلمان نشین، از طرق و مجاری مختلفی استدلال و برهان کرده‌اند.

۱- ماهیت احکام اسلامی: در دین اسلام احکامی وجود دارد که بدون حکومت، به‌طور کامل تطبیق نمی‌شوند. من باب نمونه به پاره‌ای از این احکام اشاره می‌شود. وجوب امر به معروف و نهی از منکر، لزوم حفظ مملکت اسلامی از هجوم دشمنان، وجوب اخذ مالیات اسلامی، وجوب اجرای حدود و تعزیرات و اخذ دیات، لزوم تعلیم و تربیت



اسلامی، لزوم قضاوت و حلّ دعاوی مردم، تطبیق قصاص و اجرای ضمانات، اجبار مکلفین در پاره‌ای از موارد؛ مانند حجّ (حدود الشریعه، ج ۴: ۱۵۷).

۲- سابقه و مستند تاریخی حکومت اسلامی: قابل یادآوری است که پیامبر کرم اسلام در بدو ورود خود به مدینه، عملاً حکومت تشکیل نمود. به مناطق مسلمان نشین والی فرستاد. سفرایی به دربار پادشاهان بزرگ اعزام داشت، پیمان‌ها را با سران قبائل امضاء کرد. فرمان دهی جنگ‌ها را به عهده گرفت. قرارداد متارکه و مهادنه امضاء نمود. سفیران را به حضور می‌پذیرفت؛ و متوجّه شئونات جامعه‌ی آن روز شد و آیاتی از جانب خداوند درباره‌ی اداره‌ی کشور بر او نازل شد و بعد هم جانشین خود را نیز تعیین نمود و مسلمانان صدر اسلام نیز روزی هم در لزوم حکومت اسلامی تردید نکردند. (حدود الشریعه، ج ۴: ۱۵۷).

۳- وجوب اقامه‌ی حکومت بر مردم: بنابراین اقامه‌ی حکومت اسلامی بر همه‌ی مردم واجب کفایی می‌باشد که در فرق تهاون و بی‌توجهی، همه‌ی آنان مسؤول و مستحقّ عقاب اخروی خواهند بود و امروز عقل و دین بر خود مکلفین نصب امام و خلیفه و رئیس جمهور و اقامه‌ی حکومت اسلامی را لازم می‌گرداند. (حدود الشریعه، ج ۴: ۱۵۷).

۴- اختصاص حکم به خداوند: حکم و فرمان به دو گونه است؛ یکی تکوینی که به معنای ایجاد و تصرّف در عالم کائنات است؛ دیگر حکم تشریعی که مراد، جول قانون است. از نظر اسلام، حکم را باید خداوند بیان دارد و تخلّف از حکم خداوند موجب کفر و ظلم و فسق است که در سه آیه‌ی مبارکه ذکر شده است: آیات ۴۴، ۴۵ و ۴۷ سوره‌ی مائده. (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۷، ۱۲۳ و ۱۲۵).

۵- دلیل عقل و نه شرع: وجود وجوب حکومت و همچنین حاکمیت حاکم، دلیلی لفظی از شرع و نصّ و نقل ندارد؛ بلکه ضرورت آن از حکم عقل استفاده و استنباط می‌شود. یعنی ما توسط عقل، مذاق شرع را در تشکیل و اداره‌ی حکومت اسلامی کشف و درک می‌کنیم و می‌فهمیم که شارع بر ترک و اهمال اقامه‌ی حکومت راضی نیست. (محسنی، ۱۳۷۱، ۱۷، ۱۲۳ و ۱۲۵).



۶- مقدمه‌ی واجب: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ... أَنْ اَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَدَّ قُؤَا فِيهِ / شوری، ۱۳؛ معنای اقامه‌ی تمام دین، در آیه، الزاماً به معنای اقامه‌ی حکومت دینی است که به خاطر و خوب اقامه‌ی دین، اقامه‌ی حکومت نیز واجب می‌باشد؛ این شاید واضح قطعی باشد(حدود الشریعه، ج ۴: ۱۵۹).

۷- لزوم اطاعت از نبی و اولوالامر: قرآن مجید پیروی از رسول اکرم (ص) مؤکداً و مکرراً بیان فرموده است و اطاعت او را بعد از اطاعت خداوند لازم گردانیده است و همین گونه اطاعت برای اولیای او در نظر شیعه ثابت است و اهل سنت هم در وجوب اطاعت از خلفای راشدین و حتمی در وجوب اطاعت از زمامداران جامع الشرائط متفق القول هستند؛ اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم / نساء، ۵۹ (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۰ - ۴۳).

۸- ضرورت دوام احکام شرع: نظام کیفری و جذایی اسلام آیا پس از حمایت پیامبر اکرم ساقطه و غیر نافذ است و یا به وسیله‌ی افراد قابل اجرا است؟ یا توسط حاکم شرعی؟ با تأمل دقیق دانسته می‌شود که جز فرض اخیر، بقیه‌ی فروض باطل یا مصداق بی‌نظمی است (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۰ - ۴۳).

۹- خصوصیت نظام اسلامی: دین اسلام یک نظام اعتقادی، حقوقی، اخلاقی و تکامل همه جانبه است و پیاده کردن چنین نظامی بدون حکومت صالح و تابع دستورات الهی، میسر نیست. (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۰ - ۴۳).

۱۰- نظام عقلانی: دین اسلام خواهان یک نظام عقلانی، روحانی، اخلاقی مقرون با عدالت اجتماعی و برادری است و هر عاقلی می‌داند که اقامه و ادامه‌ی چنین نظامی جز به وسیله‌ی حکومت قوی، میسر نیست و در فرض فقدان حکومت، نقض غرض لازم می‌آید و نقض غرض بر شارع حکیم محال است. (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۰ - ۴۳).

۱۱- کشف عقل از مذاق شرع: با فقدان حکومت در یک جامعه، زمینه‌ی تجاوز و تعدی به جان، مال و ناموس مردم فراهم شده و مفسد بی‌شماری به بار می‌آید. بنابراین، عقل می‌فهمد که شارع حکیم حکومت را واجب فرموده است و امر این حکومت بین

دینی و غیر دینی، که صاحبان آن کافر و فاسق و ظالم خواهند بود، دایر می‌گردد و عقل می‌داند که خداوند به نوع دوّم راضی نیست. (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۲).

۱۲- عدم جواز اهمال: اقامه‌ی نظام اسلامی - در صورت تیسّر و امکان محقق نمی‌گردد مگر با صدور احکام سیاسی، پس امر دایر مدار دو صورت اهمال نظام اسلامی و ایجاب احکام بر مردم است؛ و از آنجایی که شقّ اوّل آن برای مسلمان قابل قبول نبوده و جواز ندارد، پس دوّمی متعیّن است. و بالجمله اصل وجوب قبول حکم حاکم باید واضح قطعی باشد که نیاز به بحث و کلام ندارد (حدود الشریعه، ج ۴: ۱۴).

۱۳- وجوب دفاع از دین: دفاع از دین واجب می‌باشد به صورت ضروری یا قطعی به صورت‌های مختلف مقاتله، امر و نهی، دعوت، تألیف، نشر رسایل و طبع اوراق، دایر کردن محافل و مجالس، مباحثه و مجادله؛ و البته دفاع کامل از دین میسر نخواهد شد، جز در پرتو اقامه‌ی حکومت اسلامی و براندازی نظام‌های غیر اسلامی از بلاد اسلامی (حدود الشریعه، ج ۲: ۳۴۲).

میزان و حدود تلاش برای اقامه‌ی حکومت اسلامی

«اقامه‌ی حکومت اسلامی واجب کفایی است»؛ و «تهاون و بی‌توجهی بر آن جایز نیست». و اما تا کجا؟ و به چه قیمتی؟ مرز و مکانیسم و حدود شرعی آن چیست؟ سؤال‌هایی هستند که پاسخ‌های جدّی می‌طلبند؛ اگر چند مشکل باشند.

«جواب این سوال مشکل است. در پیرامون و ما حول آن در فقه بحث نشده است. روش و عمل ائمه^(ع) چه بسا که عدالت بر عدم وجوب تحمل قتل و قتال را دارند و عمل امام حسین^(ع) دلیل بر وجوب نمی‌شود، بلکه نهایت، جواز و مطلق رجحان را می‌رساند. بنابراین، مرجع در این مورد، قواعد است؛ و عمل سایر ائمه^(ع) مثل نصّ است در عدم وجوب. الاّ این که گفته شود، سکوت ائمه به خاطر عجز شان بوده است» (حدود الشریعه، ج ۴: ۱۵۹).

شقّ و فرض دیگر مسأله که هم وضعیّت همکاری و تقویت بنیادهای سیاسی حکومت و حاکمیّت‌های غیر شرعی و نامشروع را مشخص می‌کند و هم میزان و چارچوب و حدود مبارزه و فعالیت برای استقرار حکومت را مشروع می‌گرداند، این چنین است: ۱- کمک



نمودن به حکومت غیر اسلامی که سبب بقا و تقویت شان باشد، به گونه‌ای که اگر اهانت این شخص نبود، حکومت تضعیف یا زایل و اضمحلال پیدا می‌کند، در این صورت این اهانت و کمک حرام است.

قطعاً و کشفاً از مذاق شرع بلکه واجب است قیام بر نابودی آن؛ ۲) و اما اگر شخص مکلف بداند که سقوط این حکومت منجر به استقرار حکومت اسلامی نمی‌گردد، بلکه حتّاً موجب استقرار یک حکومت باطله‌ی مضرت‌تر به حال دین از حکومت موجوده می‌باشد، در این فرض، دیگر قیام نه تنها واجب نیست، بلکه جایز هم نیست. پس معیار، ملاحظه و مراعات موارد اهمّ و مهمّ و دفع افسد به فاسد می‌باشد» (حدود الشریعه، ج ۲: ۵۳ و ۵۵).

قدر مسلم در شریعت، حرمت اهانت حکومت و حاکمیت ظالم و جابر و جایز در ظلم و جسب وجود ایشان و مطلق تعاون و تقرّب و همکاری با ایشان حتّاً در ساختن مسجد است؛ «امام صادق (ع) در صحیح یونس گفته است: **وَلَا تُفْهَمُ عَلٰی بِنَاءِ مَسْجِدٍ**. ظاهر این است که ارجاع ضمیر به طرف حکومت باطل عباسی‌ها است؛ ولی صحیح‌هی مذکوره از مطلق اهانت، نهی و منع می‌کند» (حدود الشریعه، ج ۲: ۵۳ و ۵۵).

چوکات مشروعیت حقّ مبارزه‌ی احزاب سیاسی

در اصل جواز مبارزه برای دفاع یا احقاق حق، بخشی نیست. در داشتن نظم و چارچوب برای مبارزه هم شکی نیست با «حقیقت این است که جامعه‌ی انسانی همانگونه که به آب و غذا و خورشید احتیاج دارد، به سلسله‌ی ضوابط و موازین مورد احترام، که تمام اهداف و خواسته‌های خود را بر تطبیق و ارزیابی کند، نیاز دارد» (اخلاقی اسلامی، ۱۳۶۵: ۳۰۶) و اما تا کجا؟ مکانیسم و چوکات آن چیست؟ آیا هدف وسیله را مباح می‌گرداند؟ منطق اسلام در این باره چیست؟ آیه‌ی الله محسنی همه را پاسخ می‌گوید و در واقع ساختار و حرم قدرت مرکزی یک حزب سیاسی شرعی و مبارزات مشروع آن را مشخص می‌سازد.

۱- به نظر من تشکیل حزب سیاسی و نظامی بدون رهبری یک مجتهد محیط و آگاه و متدین جایز نیست؛ زیرا تجربه در افغانستان و کشورهای غربی ثابت کرد که مبارزین، دسته دسته به قتل و خون‌ریزی غیر مجاز مبتلا می‌شوند و گاهی به نام اسلام عملاً به

اسلام ضرر می‌رسانند. برای یک مسلمان جایز نیست هر چه شورای مرکزی خوب او بگوید، عمل کند. باید وظیفه‌ی شرعی خود را از دانشمندان جامع الشرایط مذهبی اخذ نماید (فجر امید، ش ۱۷: ۱۱).

۲- شما در افغانستان و چند کشور اسلامی، احزابی را دیده‌اید و می‌بینید که با شعارهای داغ اسلامی و ناسیونالیزمی مرتکب جنایت‌ها و خون‌ریزی مردم بی‌گناه و خیانت به مسلمانان شده و می‌شوند. مقدّسات دینی و مقرّرات اسلامی را از یاد آنان برده است. بلی؛ کادر مرکزی وقتی منحرف و فاسد شود، افراد غافل تشکیلات را به آسانی گمراه نموده و دین و دنیای آنان را تباه می‌سازد. وضع فلاکت‌بار کشور و بدبختی عمیق ما از عملکرد همین گونه احزاب است و لاغیر!

۳- عضویت در احزابی که به اسم جهاد و دفاع از دین و برای حکومت اسلامی دست به عملیات‌های نظامی می‌زنند، جایز نیست جز بعد از گرفتن اجازه از علمای متخصص دینی (فقها و مراجع تقلید) و در هر کاری که منجر به خون‌ریزی و جنگ شود، بالاتر این که از دیدگاه بنده فعالیت در این گونه احزاب در صورتی جایز است که در رأس آنان مجتهدی دارای صلاحیت حکم و فتوا وجود داشته باشد. آنچه را برای شما می‌گویم نتیجه‌ی تجربه‌ای است که به دست آورده‌ام (فجر امید، ش ۵۰: ۶).

۴- شمول در احزاب ضد اسلامی و غیر اسلامی حرام است. جوانان مسلمان باید با احزاب دینی همکاری نمایند و از همکاری بالائیک‌ها و بی‌دینان دوری نمایند (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۷۵).

۵- بعضی از احزاب جهادی افغانی برای مزید قدرت، آغوش خود به روی کمونیستان خلقی و پرچمی و مائوئیستی گشادند و نتیجه‌ی را امروز شما در کابل به چشم سر مشاهده می‌کنید! امروز مائوئیست‌های پلید در بعضی از گروه‌های مزدور، آنقدر قدرت به دست آورده‌اند که به نام و آرم آن گروه، علیه اسلام و مذهب صریحاً قلم‌فرسایی



می‌کند و به نام قوم، از اسلام بدگویی می‌کنند که دست شان بریده باد! (مسائل کابل، ۱۳۷۵: ۷۱).

سؤال: کشتارها و تخریب‌ها و تلف اموال که توسط احزاب جهادی و غیر آنان از سال ۱۳۷۱ به این طرف در جنگ‌های داخلی رخ داد، سزا و جزای سنگینی ندارد؛ چون احزاب، هدف سیاسی داشته‌اند، نه غرض دزدی و آدم‌کشی؟ و در غرب نیز بین اغراض سیاسی و غیر آن فرق قائل‌اند؟!

جواب: از نظر شریعت اسلامی در مجازات قتل و ضمانت اموال و امثال این‌ها، هیچ فرقی بین دزد و قُطَاع الطَّرِيق و اعضای احزاب سیاسی نیست. هر کس کسی را به هر هدفی بکشد، ورثه‌ی مقتول حق قصاص او را دارد و اگر خسارتی به اموال شخصی مردم یا بیت‌المال وارد نموده، ضامن است. اصطلاحات غربی‌ها را نباید در تشریح اسلامی داخل نمود (مسائل کابل، ۱۳۷۵: ۲۲۷).

ماهیت حکومت اسلامی

حکومت اسلامی در ماهیت چیست؟ شیوه‌های اجرایی آن کدام است؟ دموکراسی است یا استبدادی؟ جایگاه مردم و آرای ایشان در آن در کجا و چگونه است؟ حق‌آور و مشروعیت‌ساز است یا مقبولیت‌ساز؟ فیلسوف سیاسی مورد بحث، ابتداء به سابقه‌ی تاریخی، مبانی کلامی و آرای مذاهب در اول و ریشه‌ی آن اشاره می‌کنند که: «علمای علم و کلام از قدیم در این باره به صحبت‌های مفصلی پرداخته‌اند که اقوال مشهور آنان سه قول می‌باشد: (۱) نصب امام و خلیفه بر خداوند متعال عقلاً واجب است (امامیه) (۲) نصب امام و خلیفه بر خود مردم عقلاً واجب است (معتزله) (۳) نصب امام و خلیفه بر خود مردم شرعاً واجب است (اشعریه) (تصویر حکومت اسلامی: ۱۳).

آنگاه ایشان تلفیق و ارتباطی برقرار می‌کند که هر سه روش انتخاباتی با هم در یکجا تداخل و تلاقی نموده و قابل جمع باشند؛ «به نظر نگارنده هر سه نظریه از جهتی درست است؛ زیرا از بیانات فوق، صحت نظریه‌ی دوم و سوم ثابت شد و امروز عقل و دین بر خود



مکلفین نصب امام و خلیفه و رئیس جمهور و اقامه‌ی حکومت اسلامی را لازم می‌گرداند» (تصویر حکومت اسلامی: ۱۳).

و در این میان، نظریه‌ی امامیه که معتقد به نصب امام و خلیفه بر خداوندند عملاً، چگونه تأمین می‌شود؟ آیه‌ی الله پاسخ می‌گویند که: «این نظریه که امامیه به آن معتقدند، مخصوص امام معصوم است و ربطی به اقامه‌ی حکومت اسلامی و تعیین حاکمیت شرعی در زمان غیبت امام معصوم، مانند زمان ما، ندارد؛ و امروزه عقل و دین بر خود مکلفین نصب امام و خلیفه و رئیس جمهور و اقامه‌ی حکومت اسلامی را لازم می‌گرداند».

و از همین جا، و با این تحلیل و بیان، و روش انتخاباتی بودن و سوابی بودن حکومت در اسلام به دست می‌آید و این که آرای مردم در مسایل حکومتی، و نه اصل دین و شریعت، مشروعیت‌ساز است و نه صرفاً مقبولیت‌آور، و اگر نه، انتخابات و رأی‌گیری از مردم لغو و بیهوده خواهد بود که خلاف روند عقلایی و عقلانیت می‌باشد!

۱- بعید نیست که ادعا شود در اسلام کیفیت خاصی برای حکومت مدّ نظر گرفته نشده است که بر مسلمانان تحفظ بر آن لازم باشد؛ بلکه این کار به خود مسلمانان واگذار شده است تا مطابق تحولات و نیازمندی‌ها حکومت را به وجود بیاورند؛ چه به نام امامت و چه به نام خلافت و چه به نام ولایت فقیه و چه به نام سلطنت غیر موروثی و چه به نام جمهوریّت و غیر ذلک. و اینگونه قالب بندی‌ها از نظر اسلام موضوعیّت ندارد و نباید روی آن‌ها تعصّب به خرج داد. آری، ما در کتاب و سنّت دلیل معتبری سراغ نداریم که اسلام طرز مخصوصی‌اند حکومت را معین نموده باشد. بنابراین، مسلمانان در انتخاب کیفیت آن اختیار کامل دارند و مسلمان‌ها می‌توانند هر کدام را که اصلح باشد، آن را انتخاب نمایند. (تصویر حکومت اسلامی: ۳۹ و ۴۰).

۲- حکومت از نظر فنی محتاج به قواعدی است که غالباً در منابع دینی ما به‌طور روشن بیان نشده است. حتّاً با آن که حکومت در زمان امامان اخیر ما دچار تحوّل شده بود، باز هم در باره‌ی آن دستورات صریحی از طرف امامان ما وارد نشده است. خصوصیات حکومت در نظر شارع بی‌اهمیت بوده که آن‌ها را موکول به مردم و زمان‌های متفاوت نموده تا هر

گونه حکومتی را مناسب بدانند، اقامه کنند؛ ولی در هر حال باید قوانین دولت‌ها مطابق احکام شرعی وضع گردد. از زمان فوت رسول اکرم (ص) تا امروز، شکل حکومت‌ها گوناگون بوده و مسلماً در آینده اقسام دیگری از آن به وجود خواهد آمد که همه‌ی آنها از نظر شریعت بلا مانع است (فجر امید، ش ۷: ۳۹).

۳- اگر اکثر یا همه‌ی مردم با حکومت حاکمی مخالف باشند و حکومت او را در ابتداء یا در اثنا نخواهند و حاکم هم جامع الشرايط باشد، آیا این حکومت شرعی است یا نه؟ آرای عمومی مردم در چه موقفی قرار دارد؟ در نهج البلاغه‌ی حضرت امیر المؤمنین (ع) آمده است که: شورا مخصوص مهاجرین و انصار است؛ اگر از آنان به کسی رأی دادند او را به رهبری برگزیدند، رضای خدا در آن است. و اگر کسی به سبب دشنام و بدعت از امر مهاجرین بیرون رود، او را برمی گردانند. و اگر خودداری کرد، با او کار زار خواهند نمود که غیر راه مؤمنین را برگزیده است. و خداوند او را به حال خودش واگذار می نماید/ نهج البلاغه، نامه‌ی ۶. (تصویر حکومت اسلامی: ۱۳۵ و ۱۳۷).

۴- از اینجا جواب یک فرض دیگر هم ظاهر می‌شود؛ و آن این که اگر جمعی از فقهای جامع الشرايط خواهان به قدرت رسیدن باشند، در این صورت برای دفع نزاع مطالبه کنندگان حکومت دو راه وجود دارد، یکی قرعه و دیگری رجوع کردن به آرای عمومی مردم که بنای عقلا بر آن است.

۵- از تمام آنچه در این جا ذکر شده فهمیدیم که این سؤال که حکومت اسلامی باشد یا دموکراسی؟ غلط و بی‌مورد است. چون دموکراسی همانگونه که در حکومت‌های غربی امروزی وجود دارد، در حکومت اسلامی هم هست. دموکراسی در اسلام به بهترین وجه موجود است؛ زیرا مردم مسلمان قبل از تشکیل حکومت، قوانین اسلام را به جان پذیرفته‌اند و آنها را فرمان خداوند جهان می‌دانند و حتّاً برای حفظ آن خون‌های خود را سخاوت‌مندانه می‌ریزند و به اتفاق آراء آن را تأیید و تصدیق می‌کنند. گمان نکنم هیچ منطقی ادّعا بتواند که قوام دموکراسی به تدوین قانون توسط مردم است، نه به تصدیق قلبی؟ جای تعجب است که با وضوح این مطلب، جمعی ادّعا کنند که در اسلام چون تقنین قانون به دست مردم نیست، از آن جهت دموکراسی وجود ندارد!!



۶- تعیین زمامدار اسلامی نه به طور کلی به نظر مردم سپرده شده است، که غالباً از مصلحت‌اندیشی کامل عاجزند؛ و نه از حوزه‌ی انتخاب آنان مطلقاً بیرون است. شرایط از طرف اسلام وضع شده است و تشخیص مصداق به عهده‌ی آنان است و این روش اعتدال است که مصلحت و آزادی، هر دو تأمین گشته است. (تصویر حکومت اسلامی: ۱۳۵ و ۱۳۷).

۷- از این بحث مختصر و کوتاه فهمیدیم که اسلام با دموکراسی مخالفتی ندارد و لیبرالیزم اندیشه‌ی زایدی که نباید آن را جزء دموکراسی دانست. جدایی دین از سیاست در مقابل مسیحیت موجه و در مقابل اسلام غلط و حداقل بی‌مورد است (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۹).

۸- جالب توجه است که بعضی از دانشمندان معاصر حق رأی را منحصر به بالغین ندانسته و برای طفل هم حق رأی دادن را قایل شده است؛ چون حکومت در سرنوشت او هم تأثیر دارد؛ منتهی رأی او به وسیله‌ی ولی او اعمال می‌شود، و پدری که چهار صغیر دارد، حق پنج رأی را دارد (تصویر حکومت اسلامی: ۱۳۸).

سؤال: آیا انتخابات مورد تأیید اسلام است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، معنای این که امامت با انتصاب پیامبر (ص) است و نه با اجتهاد، چیست؟ و ولایت فقها چگونه قابل تفسیر است؟

جواب: هم اکنون دلایلی را که از جانب شرع بر انتخابات دلالت کند، به خاطر ندارم. ولی از ادله‌ی که در مورد شورا و مشاورت وارد گردیده دلیل انتخابات به دست می‌آید؛ زیرا مشورت با مردم در کارهای مربوط به آنها بدون توجه به آرای شان بیهوده خواهد بود بلکه بالاتر به یاد دارم از محقق نائینی^(ره) که ایشان از مشاورت دلیل بر حجیت آرای اکثریت را استفاده نموده است. به این بیان که دست‌یابی به اتفاق آرای مردم کاری دشوار و غالباً مردم گرفتار اختلاف آرایند؛ که در صورت اکثریت برای یک طرف قضیه پیدا می‌کند و اگر اکثریت حجت نباشد، مشروعیت مشاوره لغو و بیهوده خواهد شد! (فجر امید، ش ۵: ۶).

معمای متناقض بودن قوانین خدایی و دموکراسی بشری در اندیشه‌های سیاسی فیلسوف مورد بحث، از یک طرف - «حکومت اسلامی مبتنی بر رأی اکثریت و سازگار با دموکراسی» دانسته شد، و از طرف دیگر «قوانین اسلامی و شرایط حاکم اسلامی مبتنی بر شریعت و در

اختیار و انحصار خداوند» خوانده شد، آیا این دو امر در پارادوکس و تناقض و تعارض آشکار قرار ندارند؟ و راه حلّ و چاره و توجیه آن چیست؟

صاحب نظریه و اندیشه‌ی سیاسی مورد نظر پاسخ‌های روشن برای حلّ این معما دارند.

۱- باید متوجه باشیم که حکومت اسلامی در میان مردم کفار پیاده نمی‌شود؛ بلکه در کشور اسلامی و برای مردم مسلمان اقامه می‌گردد و مسلمانان به خدا ایمان دارند؛ احکام او را از جان و دل می‌پذیرند و حتّاً برای حفظ آن از جان و مال خود می‌گذرند. بنابراین، حکومت اسلامی بهترین نوع حکومت‌ها است که همه‌ی قوانین آن از طرف مسلمانان در عمق جان پذیرفته شده است (تصویر حکومت اسلامی: ۲۳ و ۷۹).

۲- بلی؛ در جزئیات زندگانی، مردم یا نمایندگان آنان می‌توانند قوانینی را که مخالف دستورات اسلامی نباشد، وضع کنند و امرهم شوری بینهم (شوری / ۳۸).

۳- حرمت حکم برای غیر خدا در فرض عدم درک ملاک حکم است؛ چون غالباً چنان است و فهم بشر از ادراک ملاکات و مناطات احکام شرعی ناتوان است، نه در صورت درک ملاک که ندرتاً رخ می‌دهد که مانعی از حکم کردن در این صورت وجود ندارد و حتّاً گفته می‌شود که در فقه امامیه دلیل لفظی بر وجوب حفظ نفس محترمه یابیده نشده است و دلیل آن فقط حکم عقل قطعی است. (تصویر حکومت اسلامی: ۲۲).

۴- تفویض تدبیر امر مردم اختصاص به نبی^(ص) ندارد؛ بلکه در حقّ اوصیا نیز جاری است و به هر رئیس شرعی و حتّاً فقیه جامع الشرایط و نایبان شان، امر تدبیر مردم تفویض شده است و اگر چنین نباشد، حکومت لغو خواهد بود (مشرعه البحار، ج ۱: ۳۱۱-۳۱۲).

۵- مسلمانان نیازی به تقنین ندارند. خداوند متعال از فضل و کرم خود برای آنان قانون زندگانی را در ابعاد مختلف آن فرستاده است و مسلمانان هم از جان و دل آن را پذیرفته و به آن ایمان آورده و حتّاً عشق می‌ورزند و استخراج احکام تفصیلی مطابق نیازهای روزمره‌ی مردم از قوانین آسمانی بدون استادان فنّ و اهل خبر که همان



دانشمندان فقه و حقوق است، میسر نیست؛ بنابراین، ما باید به جای قوه‌ی مقننه و تقنین، قوه‌ی مدونه داشته باشیم (تصویر حکومت اسلامی: ۵۷).

۶- بر اساس آیه‌ی کریمه‌ی و امرهم شوری بینهم بحث است که قوه‌ی مدونه احکام وضعی را پس از تدوین، در معرض رأی‌گیری عامه‌ی مردم قرار دهند و انظار آنان در تصویب احکام وضعی با توجه به احکام شرعی باید مورد اعتبار قرار گیرد. (تصویر حکومت اسلامی: ۶۰ و ۱۸۸).

۷- کلیات قانون‌گذاری در شرع موجود می‌باشد؛ اما عجالاً در جایی که قانون نباشد (منطقه الفراغ و حلقه‌ی مفقوده) نظر حاکم اسلامی متبع است (تصویر حکومت اسلامی: ۶۰ و ۱۸۸).

۸- اعتبار احکام ولای و سلطانی که از زمامدار مسلمان و حاکم شرعی صادر می‌گردد، از دلیل شرعی به دست می‌آید. بشریت امروز مکلفند برای زندگانی خوبتر و کامل‌تر به دو کار ادامه دهند: ۱) توسعه و تبیین بیش‌تر احکام شرعی به وسیله‌ی استنباط متجه‌دین جامع الشرایط که احکام مورد نیاز را از منابع شرعی به دست آورند؛ ۲) توسعه‌ی علوم طبیعی و بشری برای ترقی زندگانی مادی (محسنی، ۱۳۸۷: ۷۴ و ۷۶).

۹- مواردی که شارع متعرض حکم آنها نشده و گویا اختیار آنها را برای مکلفین و تصمیم دسته‌جمعی (شورایی) یا تصمیم افراد گذاشته است، می‌شود، اسم آن را منطقه الفراغ نامید. حکم ولایی یا حکم سلطانی که توسط زمامدار جامع الشرایط اسلامی در چهار چوب اصول فقهی با در نظر داشت مصالح روز متغیر صادر می‌گردد (محسنی، ۱۳۸۷: ۳۲).

قانون اساسی اساس و لازمه‌ی حکومت

نظریات فیلسوفان سیاست شکل درست نمی‌گیرند؛ مگر در چارچوب یک قانون و حکومت سیاسی. از اساس یک حکومت سیاسی، قانون اساسی آن است. حکومت بدون قانون، نه تصویری ذهنی دارد و نه تصدیق قلبی و عملی. حکومت و قانون لازم و ملزوم



یکدیگرند که تفکیک آن از محالات اعتباری و سیاسی است. فیلسوف مورد بحث، خیلی تلاش می‌ورزد که قانون را آسمانی جلوه بدهد و حکومت را زمینی؛ از این رو پیشنهاد داد که «به جای تقنین و قوانین مقننه، لفظ و عبارت تدوین و قوانین مدوئه» را باب کنند و به کار ببرند؛ ولی سرانجام مجبور می‌شوند که سخن از «قانون اساسی» به میان آورند و خصوصیات یک قانون خوب را برشمارند و آن را به‌عنوان میزان سنجش رفتار و عملکرد دولت و چارچوب حاکمیت به حساب آورند.

«قانون اساسی شباهت به یک شهر دارد. اگر جاده‌ها و کوچه‌های شهر کج و پیچ دار باشد، ساکنین آن شهر مجبورند از همان راه‌های ناقص عبور نمایند و وقت خود را تلف کنند؛ چون بدون آن‌ها راه دیگری وجود ندارد و چنانچه راه‌ها صحیح باشد، همه کس زودتر و سر وقت آمده می‌توانند. قانون اساسی اگر متین و مفید باشند، زندگانی مردم راحت‌تر ادامه می‌یابد و اگر ناقص و معیوب باشد، مشکلات مردم بدون موجب، اجتناب ناپذیر می‌شود؛ لذا در تدوین و تصویب قانون اساسی، امور زیر باید مورد توجه قرار گیرد:

- ۱- مخالف دین اسلام نباشد و مخالف و مذهب حنفی و جعفری نباشد که احترام و لازمش خود را از دست می‌دهد؛
- ۲- غیر قابل عمل نباشد که تنها کاغذی باشد و مورد تطبیق قرار نگیرد؛
- ۳- مشکل آفرین و دست و پاگیر نباشد که عقلاً و شرعاً بی‌اعتبار است؛
- ۴- با زندگانی خارجی مردم سازگار باشد؛
- ۵- جامع و مستوعب باشد؛
- ۶- در تعبیر کلمات دقت شود که تصور تناقض برای ناظرین در آن پدیدار نگردد (محسنی، ۱۳۸۷: ۶۰).

لزوم و ضرورت تفکیک قوا در اندیشه‌های سیاسی

برای جلوگیری از پیش آمدن خطر فساد و استبداد در دستگاه حکومتی، تفکیک اقوال حکومتی مطلوب و ضروری تشخیص داده شده است. غرب این تجربه را عملاً طی کرده و اندیشه‌های سیاسی فیلسوفان آن دیار، در این باره عملاً به اجرا و منصفی ظهور رسیده و

جواب‌های مثبت و مفیدی هم دریافت داشته‌اند؛ اما در انتظار ظهور آن روز پر ثمر و مطلوب نشسته‌ایم!

«ما وقتی می‌توانیم به قوه‌ی قضائیه خود به‌عنوان یک مسلمان افتخار کنیم که یک فرد عادی بتواند یک وزیر و یا یک نصیر و یا صدر اعظم و یا رئیس مجلس و یا رئیس ستره محکمه و یا رئیس جمهور را، که علیه او اقامه‌ی دعوا نموده بدون کدام امتیازی و بر اساس روش معمولی قضا به محکمه، نزد قاضی، حاضر گرداند و قاضی هم بدون ترس و هراس حکم خدا را صادر نماید. محکمه نباید همیشه برای ضعفا باشد. حضرت علی در زمان خلافت خود به محکمه حاضر شد و این حضور او نقضی به مقام سیاسی او وارد نیامورد، بلکه عظمت معنوی او را ظاهر ساخت» (محسنی، ۱۳۸۷: ۵۶).

ضرورت اصلی تفکیک قوا برای جلوگیری از فساد و استبداد و خودکامگی حکومت و قدرت بیش‌تر از این اصل روانی ناشی می‌گردد که: «انسان‌های معمولی از رسیدن به قدرت تغییر عقیده می‌دهند و نا آگاه فاسد می‌شوند. بنابراین، باید مراقب قوی داشته باشند تا عدالت از مسیر اصلی خود فاصله‌ی زیاد نگیرد. از این رو، ما به مجلسی نمایندگان نیاز داریم و باید با آنان مشورت کنیم. اگر شورایی نباشد، خودخواهی و استبداد قوه‌ی مجریه بیش‌تر شده و عامل بسیاری از مظالم و بدبختی‌ها می‌شود. به هر حال، مجلس شورا باید دارای قدرت قانونی درستی باشد که استبداد و تعدی حکومت را مهار بتواند و تمام برنامه‌ی دولت را زیر نظر داشته باشد» (محسنی، ۱۳۸۷: ۵۵، ۶۴ و ۶۵).

با وجود این، دقت و درک ظریف از مسایل قدرت، حکومت، سیاست، مشورت، انسان‌شناسی و روان‌شناسی افراد و حاکمان سیاسی از سوی فیلسوف مورد بحث ما، بسیار جای تعجب خواهد بود که دیگر ایشان احتیاط شرعی به خرج داده بگویند: «انفکاک این سه قوه از نظر اسلام ضروری نیست؛ ولی برای تجدید قوه‌ی مجریه و تأمین عدالت و آزادی مفید است!» (محسنی، ۱۳۸۷: ۶۵).

منظور ما از یان اصرار و تقلی این است که این رجحان و به قول آیه الله «مفید بودن تجدید قوه‌ی مجریه برای تأمین عدالت و آزادی» باید ضرورت و الزام را در پی داشته باشد



و بدان حکم شود تا با فساد در جامعه و نظام حکومتی رخ ندهد و دولت مترقی بماند: «زندگانی اجتماعی بدون قانون میسر نیست و نفوذ قانون بدون قوه‌ی مقننه و قوه‌ی قضائیه و قوه‌ی مجریه ممکن نیست. هر اندازه که دو قوه‌ی اول (مقننه و قضائیه) از زیر قوه‌ی سوم (مجریه) بیرون باشد، دولت مترقی محسوب می‌شود» (فواید دمشقیه، ۹۶).

بنابراین، برداشت فوق، خود به خود این قول و نظریه‌ی ایشان را رد و نقض می‌کند که: «در اسلام قوه‌ی قضائیه و اجرائیه وجود دارد؛ ولی با استقلال اولی از دومی ارزشی قایل نشده‌اند!» (فواید: ۹۶).

به‌راستی چرا چنین باشد؟ آیا اسلام به واقعیت‌ها و ضرورت‌های اجتماعی و سیاسی اهمیت قایل نیست؟ آیا حکومت، بنا بر مبنای خود فیلسوف و فقیه مورد نظر، بر اساس عقل و عقلانیت اداره نمی‌شود که امروزه از لوازم و ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر آن، تفکیک و استقلال قوا است؟

مبانی مشروعیت و محدودیت آزادی

اصل اولی در نظام طبیعی و زندگی انسانی بر استقلال اراده و آزادی انسان است. اصل اولی بر رواداری و برخورداری نظام زندگی و طبیعی است. اصل بر رفع محدودیت و موانع و رفع محرومیت است. اصل بر عدم تسلط کسی بر کس دیگر است.

«باید به‌عنوان یک فرد عاقل بپذیریم که انسان بر جان و مال خود مسلط است و اختیار زندگانی او به دست خود اوست و هیچ‌کس بر دیگری ولایت و نفوذ و تسلط ندارد. این دو اصل و موضوع: (۱) قاعده‌ی تسلط مردم بر مال و جان شان؛ (۲) اصالت عدم ولایت و عدم سرپرستی کسی بر دیگری، یک اصل اولی عقلایی است که شارع مقدس اسلام آن را امضا نموده است و بنابراین، تمام انواع آزادی‌های فردی و اجتماعی، در صورتی که دلیل خاصی بر منع آن قائم نشود، قانونی و محترم است» (محسنی، ۱۳۸۷: ۶۹ و ۷۰).



پس «آزادی خیلی شرف دارد»؛ اما دلایل قانع کننده و مفید و عقلایی برای محدودیت نیز دارد که باید در آن چارچوب اعمال و به کار گرفته شوند و الا نقض شده، آزادی ضد آزادی خواهد شد و این محدودیت‌ها خود مبتنی بر همان سیره‌ی عقلانیه خواهد بود.

۱- اذیت نمودن تا توهین و افترا، اضرار بدنی و مالی بر دیگران

خودکشی، قطع دست و پا و اضرار کلیّ به خود رساندن، از نظر شرعی ممنوع، در دین اسلام از جمله‌ی محرّمات و مرز آزادی است و نباید آزادی به حدّ ضرر برسد و این تحدید نه تنها اسلامی که شاید مورد اتفاق جمیع عقلای دنیا باشد؛

۱- آرزوی عقیده بر اساس دلیل ممنوع نیست؛ ولی اسلام در خصوص اصول دین، این آزادی را نمی‌پذیرد و اصرار دارد که انسان به خداوند و روز قیامت و نبوت انبیاء معتقد باشد؛

۲- اگر کسی به عقاید حقّی اسلامی یقین پیدا نکرد و در حال شک و به سبب حکومت اسلامی متعرض او شده نمی‌تواند؛

۳- اسلام اظهار کفر را از غیر کتابی قبول نکرده و دولت اسلامی شدیداً از آن جلوگیری می‌کند؛

۴- در جامعه‌ی اسلامی کسی حقّ اشاعه‌ی فحشا و فساد را ندارد؛

۵- شغل‌هایی که در اسلام حرام قرار داده شده است، حکومت اسلامی از آنها جلوگیری می‌کند؛

۶- بعضی از اقسام لباس و غذا حرام است؛

۷- اعتصاب کارگران و کارمندان مانعی ندارد؛

۸- حکومت اسلامی در فرض وجود دلیل معقول و متین بر مضر بودن پاره‌ای از آزادی‌ها می‌تواند از آنها جلوگیری کند؛

۹- در غیر این موارد، هیچ‌کس، حتّی ولی امر مسلمین، حقّ مداخله در زندگانی

خصوصی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مردم را ندارد (تصویر حکومت اسلامی، ۷۰ و ۷۱).



آیه الله محسنی و ولایت فقیه

از مباحث مهم نظام اعتقادی و سیاسی شیعه، بحث «ولایت فقیه» است. طرح این بحث، پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران بسیار جدی گرفته شده است. چون اساس نظام اسلامی و قانون اساسی ایران است و به حیث رکن اصلی نظام و اصل حاکم به حساب می آید و از طرفی هم به عنوان یک شاقول و تراز و میزان تشخیص و ارزیابی و سنجش اعتقادی افراد و اشخاص حقیقی و حقوقی به کار گرفته می شود که تا کجا باور و ایمان دارند؟ به راستی واقعیت چیست؟ و دیگران در برابر آن چه موضع دارند؟ و دامنه ی آن تا کجاست؟ دنیا آن را تا چه حد جدی گرفته اند و چرا؟ این ها و جز این ها سوال هایی هستند که فقیه مورد نظر بدانان پاسخ می دهند.

«وقتی اندیشمندان غربی در پاکستان و اروپا در اثنای مصاحبه ها از این جانب درباره ی ولایت فقیه می پرسیدند، به آنان می گفتم این موضوع از مختصات مذهب جعفری نیست؛ در همه ی مذاهب اسلامی برای حاکم و زمامدار اختیاراتی ثابت است. تفاوت تنها در اصطلاحات و یا در سعه و ضیق بودن اختیارات است بلکه این مطلب از مختصات دین اسلام هم نیست، همه ی ملل برای زعمای کشوری، اختیاراتی را پذیرفته اند و موضوع یک سنت عقلاتی می باشد (تصویر حکومت اسلامی: ۱۱).

بنابراین، «هر کس در ولایت فقیه بر اقامه ی حکومت اسلامی و اداره ی آن شک کند، باید متوجه شود که در لزوم بقی دین اسلام شک دارد که هیچ مسلمانی آن را نمی پذیرد. این ملازمه اگر در گذشته های دور تحقق نداشته، فعلاً محقق است» (تصویر حکومت اسلامی: ۱۲۱).

با وجود این همه ضرورت و اهتمام، از منظر فقیه مورد نظر هم اصل «حکومت اسلامی با آن همه اهمیتی که دارد، فاقد نصوص واضح و روشن است» و هم فرع ولایت فقیه در بحث های صغروی.

«حق این است که ولایت فقیه و حاکم اسلامی از ادله ی شرعی در مذهب شیعه و نیز اهل سنت اثبات نمی شود! روایاتی که به آن ها استدلال شده است یا سنداً و یا دلالتاً، هر دو



ضعیف و قابل اعتماد نمی‌باشند و شاید همین فقدان ادله‌ی لفظی بر موضوع، جمعی کثری از علما را واداشته است که ولایت فقیه را با آن وسعتی که جمعی از فقها به آن قایل‌اند، اختیار نمایند و در عمل هم دنبال فراهم نمودن زمینه برای حکومت اسلامی نروند» (تصویر حکومت اسلامی: ۱۲۹).

پس راه اثبات حکومت و ولایت با آن همه اهمیت و اهمیتی که دارد چیست؟ فقیه مورد نظر پاسخ می‌دهد که راه آن عقل است.

«ما توسط عقل از مذاق شرع به‌طور قطع می‌فهمیم که در موضوعات مهم لازم است به اندازه‌ی مقدور اقدام نمود و شارع به ترک و اهمال آن راضی نیست» (تصویر حکومت اسلامی: ۱۲۳).

و چون معیار در اهل اقامه‌ی وجوب حکومت اسلامی عقل و حکم عقل قرار گرفت و نیز در ضرورت وجود حاکم اسلامی و لذا به‌طور قهری و مبنایی، اعمال حکومت و حاکمیت در چارچوب قواعد و قوانین عقلایی و عقلانی باید به جریان در آیند، و از این رو، تمامی مبانی، مقدمات و گفته‌های فقیه مورد نظر یکسره نورانی و روشن می‌گردد را محدودیت‌هایی جدی‌ای برای ولی و حاکم اسلامی در نظام حکومتی قایلند که طبعاً باید در چارچوب حکومت عقلایی، عمل نماید و به قدر متیقن و ضرورت باید اکتفا شود. چون مسأله‌ی دماء، فروج، عرض، کرامت و آزادی انسا در میان است که هیچ کدام نباید خدشه‌دار شده و آسیب پذیر شوند که نقض غرض لازم خواهد آمد.

«سؤال اینجاست که حاکم اسلامی برای حفظ حکومت و اداره‌ی مردم تا چه حد می‌تواند با احکام اولی شرعی مخالفت کند و به اصطلاح در مقابل نصّ اجتهاد کند؟ خود حاکم اسلامی تا چه اندازه حقّ تصرّف در احکام اولیه را دارد؟» (تصویر حکومت اسلامی، ۱۲۷، ۱۲۸ و ۱۲۹).

«جواب دادن به اینگونه سؤالات یک نوع کلی‌گویی و در واقع فرار کردن از مشکلات است و بهتر این است که به جای جواب مذکور به جهل و ناهمپی اقرار شود» (تصویر حکومت اسلامی: ۱۲۹).

«اقامه‌ی حکومت اسلامی واجب ولی حدود اختیارات حاکم در اقامه آن به‌طور کامل روشن نیست، پس باید گفت، نه؛ کلمه‌ی بزرگ نه». (تصویر حکومت اسلامی: ۱۲۹).
یفی «حاکم اسلام جز در چارچوب احکام شریعت و قانون اساسی نمی‌تواند عمل نموده و حکم صادر نماید!»

۱- هیچ قانون شرعی و عقلی، حاکم اسلامی را به‌طور کلی آزاد نمی‌دارند که برای راحتی خود و مسئولین دولتی، همه‌ی فشارها را بر مردم مسلمان فرود آورد و به نام اسلام، استبداد و اختناق را بر زیر دستان خود تحمیل نماید و همه‌ی مسئولین دولتی را متملق و چاپلوسی و ضعیف‌الاراده برز آورده و کار او فقط اجتهاد در مقابل نص باشد که او نماینده‌ی خدا و نمایانگر ختمی مرتب و افضل افراد بشر است (تصویر حکومت اسلامی: ۱۲۹).

۲- یک فرد مسلمان حتی با فرض استجماع شرایط حکومت اسلامی و موفق بودن به خدمات زیاد برای اسلام و مسلمین، امتیازی از نظر حقوقی بر مردم ندارد و نباید که خود را آقای مردم و مالک آنان فرض کند و به غرور و تکبر و خود پسندی و استخفاف دیگران مبتلا شود که به جای ولی امر، فرعون شود (تصویر حکومت اسلامی: ۱۲۸ و ۱۲۹).

۳- **پاره‌ای از نویسندگان** در این مباحث و امثال آن، به عوض اینکه به ادله‌ی شرعی توجه کنند و زیربنای کار خود را دلایل علمی قرار دهند به شعار دادن‌های خشک و رقابت‌های سیاسی روی آورده‌اند و حتا بعضی از آنان صلاحیت اظهار رأی را در مسایل آسان‌تر از آن مسأله ندارند؛ **عصمنا الله من الذلل والضاد والضلالة؛ و هدی نا الی ما هو الحقّ و الصواب** (تصویر حکومت اسلامی: ۱۲۸ و ۱۲۹).

۴- به هر حال، وظیفه‌ی مردم در مقابل دولت منتخب و وظیفه‌ی حکومت در مقابل ملت به مقداری است که در موقع رأی‌دهی بین طرفین معین شده است (قرار داد اجتماعی). و این قرار داد مانند سایر قراردادهای سیاسی و اجتماعی بر طرفین الزام‌آور است. طبعاً مرجعی که حدود التزامات دولت و ملت «مشخص و معین می‌کند، قانون اساسی است



که توسط نمایندگان مردم تعیین شده است و رئیس کشور، موقع کاندیدا شدن آن را می‌پذیرد.

اخلال و کوتاهی در این مورد، موجب برکناری یا عزل او می‌شود؛ زیرا عدالت او از بین می‌رود؛ لذا از مقامش منعزل می‌شود. بنابراین، ملت مکلف است رئیس دولت را زیر نظر داشته باشد تا حقوق مردم را نادیده نگیرد و به غرور و تکبر و تخلف وظیفه مبتلا نگردد. دولت خدمتگار ملت است و رفتار و سلوک خود را باید در همین راستا عیار کند. ملت باید در امور قانونی از دولت اطاعت کند نه در غیر آن. دولت نمی‌تواند آزادی‌های مردم را بیهوده محدود نماید و یا آزادی‌های مضر را به رسمیت بشناسد (محسنی، ۱۳۸۷: ۵۶ و ۵۹).

۵- گاهی می‌شود که رئیس دولت در موقع رأی‌گیری از مردم، وعده‌های دیگری هم به مردم می‌دهد که مردم با اعتماد بر همان وعده‌ها به او رأی می‌دهند، عمل به آن مواعید بر رئیس جمهور، واجب می‌شود؛ چنانچه رئیس دولت عمداً به آن وعده‌ها و مطلق وظایف خود عمل نکند، خود به خود از مقام ریاست منعزل می‌شود و دیگر دستورات او لازم‌العمل نیست و بر او جایز نیست که در حقوق عامه تصرف کند. به هر حال بر حاکم اسلامی واجب است در فرض قدرت، برای حفظ و تقویت مبانی اسلامی تلاش کند، ولو در قانون اساسی ذکر نشده باشد؛ وجوب این تلاش نه از باب لزوم عمل به قرارداد است، بلکه از باب الزام الهی است؛ مانند لزوم نماز، روزه، زکات، حج و امثال این‌ها و در صورت کوتاهی، موجب برکناری و مجوز عزل او می‌شود؛ زیرا عدالت او از بین می‌رود؛ لذا از مقامش منعزل می‌شود. (محسنی، ۱۳۸۷: ۵۶-۵۷).

۶- طبعاً مرجعی که حدود التزامات دولت و ملت را مشخص و معین می‌کند، قانون اساسی است که توسط نمایندگان مردم تعیین شده است. نگارنده فکر می‌کند به همین مقدار، مقصود حاصل می‌شود و لازم نیست موارد وظایف خلیفه مالک به یک، که در کتب فقهی و کلامی قدما مذکور بوده و بیان گردد؛ زیرا در زمان‌های گذشته قانون اساسی وجود نداشته و دانشمندان به تفصیل وظایف حاکم محتاج بودند؛ ولی فعلاً وجود قانون اساسی ما را از تفصیل وظایف بی‌نیاز نموده است (محسنی، ۱۳۸۷: ۵۶-۷۵).





۷- و امره^م شوری بینهم (شوری/۳۸)؛ شوری و مشورت امری پسندیده‌ای است بلکه چه بسا در بعضی موقعیت‌ها و موارد به جهت حفظ مصالح مسلمین واجب می‌باشد و حتّاً بعید نیست و جوب مشورت بر حاکم شرعی عهده دار شئون مسلمین در ابعاد و ساحات مختلف امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی؛ به دلیل اینکه یقین حاصل است بر اینکه بدون مشورت خطای مهم و مضرّ صورت می‌گیرد. برای امتّ دولت و وطن در ساحات و زمینه‌های داخلی و خارجی در مثل عصر و زمان ما. این واقعیت را تجربه نیز ثابت کرده است؛ چرا که حکام مستبّد الرأی و پیشوایان مغرور به خود، بوار و بلاء را برای مردم برجای گذاشته‌اند و امّا کیفیت مشورت مربوط به اقتضای اوضاع مطابق شرایط و اختلاف زمان و مکان است (حدود الشریعه، ج ۲: ۴۳۹).

۸- و در کلّ، اصل و جوب قبول حکم حاکم باید واضح قطعی باشد که نیاز به بحث و کلام ندارد. لکن چیزی را که باید بر حکومت اسلامی و والیان و متولّیان امور تنبّه و تذکرّ داد این است که اصرار احکام خارج از موازین و چارچوب شرع، حرام می‌باشد و انجام آن بر مردم واجب نمی‌باشد؛ اگر چند تشخیص آن خالی از صعوبت و دشواری نیست. مسلمانان افغانستان در جمهوری اسلامی ایران، در زمان مهاجرت و در روزهای جهادشان با مارکسیست‌ها به تضییقات و سخت‌گیری‌های متنوعی مبتلا و مواجه بودند که چه بسا گفته می‌شد بسیاری از این قوانین، مخالف موازین شرع بود و اعتبار نداشت؛ فلا قیمة لها، والله العالم (حدود الشریعه، ج ۲: ۵۲۶).

زن در شریعت و سیاست

به دلیل اهمیت موضوع، آیه الله محسنی کتاب مستقیمی را تحت عنوان «زن در شریعت» نوشته است؛ اما در سیاست، فصل جداگانه‌ی را به «زن» اختصاص داده است. وی، حرف‌های تازه و نوی در این باره دارد.

«زنان در بسیاری از کارهای خود استقلال دارند؛ و حتّاً شوهران حقّ مداخله را ندارند. زن می‌تواند بخرد، بفروشد، اجاره بدهد، تجارت کند، وکیل بگیرد، درس بخواند، درس

بدهد، تداوی مریض نماید و هكذا... در قرآن مجید می‌خوانیم که: و لهن مثل الذی علیهنّ بالمعروف؛ از برای زنان است از حقوق، مثل آنچه بر آنان از جانب شوهران است، به اندازه‌ی متعارف (بقره/۲۲۸) (تصویر حکومت اسلامی: ۱۸۲ و ۱۸۳).

«جالب توجه است که همه‌ی تکالیف شرعی که متوجه مردها در قرآن و سنت شده است، متوجه زنان نیز هست. وقتی در قرآن می‌فرماید: **یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود** (مائده/۱) زن و مرد، هر دو را شامل است و کسی هم توهم اختصاص این تکالیف را به مردها ننموده است. بنابراین، اختصاص مردها به حکمی که شامل زن‌ها نباشد، محتاج به دلیل و قرینه است» (تصویر حکومت اسلامی: ۱۸۲ و ۱۸۳). به هیچ‌وجه «قابل انکار هم نیست که زن و مرد در انسانیت خود هیچ تفاوتی ندارند» (تصویب قانون: ۵۰).

«نتیجه می‌گیریم که تفاوت زن و مرد و احکامی که مربوط به انسانیت زن و مرد می‌شود باطل و بدون مجوز عقلی می‌باشد؛ تفاوت وجود دارد و اما تبعیض نه؛ تبعیض: اختلاف حکم با اتحاد موضوع است مانند این که به دو کار اگر که کمیت و کیفیت کار آنان مساوی باشد، مزد مختلف بدهیم. تفاوت: اختلاف حکم با فرض اختلاف در موضوع است. بنابراین، تفاوت همیشه صحیح است و تبعیض همیشه باطل و ظالمانه. تمام اختلافات شرعی بین زن و مرد که در فقه اسلامی ذکر گردیده، تفاوت است، نه تبعیض. تبعیض را تمام فقه اسلامی، که به کرامت انسانی و عدالت اجتماعی و اخلاقی استوار است، وجود ندارد» (تصویب قانون: ۵۰). با توجه و دقت در تمام آنچه که گفته شد، به خوبی معلوم می‌دارد که: «اگر زن جامع الشرائطی برای اداره‌ی حکومت اسلامی پیدا شود، دلیل قاطعی بر عدم استحقاق این مقام برای او در شریعت وجود ندارد و روایات ضعیفه را نمی‌توان مدرک قرار داد» (تصویر حکومت اسلامی: ۱۸۴).

«واقعیت این است که منع شرعی صریحی که مورد قبول همه‌ی مذاهب باشد، در دست نداریم. حدیثی که در بعضی از صحاح شش‌گانه وارد شده، که هیچ قومی از ولایت زن بر آنان رستگار نشده است، دلالت روشنی بر حرمت و ممنوعیت ریاست عمومی زن ندارد؛ بلکه بعضی از دانشمندان اهل سنت، راوی آن را متهم کرده که به خاطر مخالفتی که با بی



بی عایشه (رض) داشت، آن را جعل کرده است؛ چون ریاست جنگ جمل علیه امیر المؤمنین علی (ع) به عهده‌ی آن بانوی محترمه بوده است» (تصویب قانون اساسی: ۵۴ و ۵۵).

پس «رسیدن او به مقامات سیاسی و اجتماعی، به استثنای مقام افتا و قضا و ولایت یک شهر، بلا مانع می‌باشد؛ مثلاً: زن وزیر بعضی از وزارت خانه‌ها بشود، زن رئیس یک ریاست بشود، انتخاب کند، انتخاب شود، روزنامه و مجله نشر کند، رهبر خوب باشد...» (تصویر حکومت اسلامی: ۷۴).

و اما منصب قضا چطور؟ «در فقه جعفری هر چند نفی روشنی بر منبع قضای زن وجود ندارد؛ ولی فتوای علمای شیعه بر منع آن می‌باشد و قاضی باید مرد باشد» (تصویب قانون اساسی: ۸۴ و ۸۵).

و اینک سؤال اساسی و بنیادین این است که با وجود عدم منع صریح و روشن از شرع و موجود نبودن نصّ لفظی از شریعت بر منع، پس این همه احکام غلاظه و شداد و منع و محرومیت‌های وسیع و جدی برای زنان در ممالک اسلامی، چرا و از کجا آمده و بر زنان بار و تحمیل شده است؟

«مذاق متشرّعیه چنین مقامی را برای زن نمی‌پذیرد و این ارتکاز، موجب شک در نفوذ حکومت او می‌شود که نتیجه‌ی آن عدم جواز تصدی او برای حکومت است؛ که ظاهراً مورد تسالم همه‌ی علمای اسلام می‌باشد» (تصویر حکومت اسلامی: ۱۸۴)؛ ولی آیا این «مذاق» و «تسالم» و «ارتکاز» که نوعی حالت روانی فردی و یا جمعی میراث رسیده از تاریخ و رسوبات اجتماعی گذشتگان می‌باشد، حجّت شرعی شده می‌تواند؟ آیا فقها، عرف و عادت را در احکام شرع مؤثر و حجّت دانسته و آن را مشرّع و شریعت ساز می‌دانند؟ آیا این معضل همچنان سر جای خود باقی نمی‌ماند؟ آیا تفکر روشن‌گرایانه و روشنفکرانه‌ی چون آیه الله محسنی هم آن را حلّ نتوانسته است؟ یا که مصلحت بر واقعیت مقدم داشته شده است؟ به هر حال سؤال قبلی همچنان سر جای خود باقی است! به علاوه‌ی این که بنا بر مشی و مبنای خود آیه الله محسنی، «جزم به حکم از طریق سیره مشکل می‌باشد؛ به جهت احتمال این که



شاید این روش به سبب عجز و ناتوانی به وجود آمده باشد و خارج از آن تمکنی وجود نداشته است؟ فتاٰصل» (حدود الشریعه، ج ۲: ۶۱۸).

ایراد و اشکال دیگر وارد بر سیر و تسالم علما این که سیره معمولاً و نوعاً حالت دوری دارد (اجماع مدرکی)؛ یعنی «سیره، بنابر احتمال قوی ناشی از فتوای علما در حکم به حرمت است و فتوای علما هستند به اخبار وارده در موضوع است، و روایات هم که ضعیف است. و از این رو، حتّاً اجماع منعقد هم مبتنی و مستند بر این روایات است که دیگر تعبّدی نمی باشد تا این که محصل آن نافع باشد» (حدود الشریعه، ج ۱: ۲۱۵).

اخلاق در سیاست و حکومت و جامعه

اخلاقیات و مسایل اخلاقی آیا صرفاً جنبه های فردی و خصوصی در گوشه نشینی افراد و خلوت شخصی دارد و یا می تواند دارای ضرورت و کاربردهای وسیع و همه جانبه در اجتماع و سیاست و قدرت نیز باشد؟ در نظریه ی فیلسوف مورد نظر ما، جواب مثبت است؛ «زیرا موضوعات اخلاقی غالباً زیر بنا، و تنها زیر بنای مسایل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، نظامی و سایر شئون اسلامی هستند و تسامحات مذکور، ممکن است به اجتماع و اقتصاد و سیاست جهان اسلام لطمه ای بزند». (اخلاق اسلامی: ۵، ۶، ۹، ۱۰، ۱۴۸ و ۲۱۲).

تعریف اخلاق از این نظر و منظر تا حدّی بسیار زیادی جایگاه اخلاق در جامعه و قدرت و سیاست را مشخص کرده و می تواند که عبارت است از: «جهت دهی صحیح نفس در تخلّق و آثار آن به قدرت خود نفس در پناه دین» (اخلاق اسلامی: ۵ - ۱۰) و یا به تصریف دیگر: «شناخت صحیح از ملکات خوب نفس و فضایل اخلاقی و تلاش در اتّصاف آن به قصد عبودیت یا حدیث آزادگی» (اخلاق اسلامی: ۵-۱۰).

پس از این منظر و دیدگاه، اخلاق در محورها و ساحات چندی کاربرد دارد: «(۱) اخلاق انسان با خدا؛ (۲) اخلاق فردی انسان؛ (۳) اخلاق انسان با دیگران. آدمی و او تنها زندگی کند از نظر شریعت اسلام شایسته است که دارای اخلاق باشد» (اخلاق اسلامی: ۱۰ - ۱۲).





تلاش‌ها و تقلی‌های وافر آیه الله محسنی برای اخلاقی ساختن ارکان، و نهاد اصلی حکومت و قدرت بدان جهت صورت می‌گیرد که در باور و برداشت و تجربه‌های تاریخی ایشان، حتی خود قدرت و حاکمیت‌های اسلامی و مسلمان نشین نیز ممکن است از آن سوء استفاده نمایند: «وحتی خود حکومت‌های اسلامی نیز گاهی برای تحکیم قدرت خود از همین روش استفاده کنند و مذهب را در استخدام سیاست قرار دهند» (محسنی، ۱۳۸۶: ۳۸).

با توجه به احساس این خطر عمیق است که وقتی آیه الله، حکومت اسلامی می‌خواهد، فوراً و عاجلاً مشخصات آن را تبیین و تشریح می‌کند و می‌گوید «حکومت اسلامی، یعنی حکومتی که زمامدار او عادل و مسئولین ردّ بالای او از خیانت، ظلم، تکبر، حماقت و شیطنت به دور باشند. حکومتی که روحانیت و معنویت دست اندرکاران آن شباهت به روحانیت و معنویت پاک دلان صدر اسلام داشته باشند. حکومتی اسلامی‌ای که زمامداران مئوّن و همه کاره باشد و دین را سپر حماقت و استبداد و ندانم کاری‌های خود قرار ندهند و از پرده‌ی کعبه، هاله‌ی تقدّس و صیانت برای چهره‌ی غیر اسلامی خود نسازند و اسلام به‌عنوان حربیه‌ی برنده، مانع آزادی‌های معقول و وسیله‌ی تکفیر مسلمانان منتقد قرار نگیرد.» (محسنی، ۱۳۷۸: ۴۰).

در نگاه آیه الله محسنی، اخلاق «نه به معنای اخلاق یونانی و تصوّف و عرفانی، و نه به معنای مخیلات این و آن، بلکه ایمان به خدا و جدّیت در تصمیم و قاطعیت در اراده‌ی که، باعث، تذکیره‌ی باطن، کمال و ترقی روح و بلندی درجات آدمی می‌گردد و سبب نزدیک شدن او به خداوند می‌شود» (اخلاق اسلامی: ۵، ۷، ۸۷ و ۳۷۶).

دین و متدین و اخلاق باید در قدرت و سیاست و حکومت دخالت کند و روند آنان را اخلاقی بسازد و اگر نه، سیاست و سیاست‌مدار بی‌دین؛ دین و اخلاق را در جهت توجیه سیاست‌های غیر شرعی و غیر اخلاقی خویش به‌عنوان ابزار، استخدام کرده و به آن دخالت خواهد کرد!

«سیاست‌مداران بی‌دین همیشه دین و اخلاق را در استخدام سیاست قرار داده‌اند و آن را برای فریب ملت‌های خود یا دیگران استفاده برده‌اند» (اخلاق اسلامی: ۵، ۷، ۸۷ و ۳۷۶).

در نظام سیاسی - حکومتی اسلام، روابط نیک و اخلاقی امت و دولت و حاکمان بر اساس قانون معتبره‌ی شرعی و عدالت برقرار و استوار می‌باشد و مردم از «زمامدار جامع الشرایط معتبره‌ی شرعی در چارچوب احکام کلی اسلام، اطاعت می‌کنند»؛ اما اگر حاکم زورگویی کند، فاقد یکی از بزرگترین شرایط حکومت می‌شود و خود به خود عزل می‌شود و آن شرط، **عدالت است**» (اخلاق اسلامی: ۵، ۷، ۸۷).

در نظام سیاسی - حکومتی که آیه‌الله ترسیم و تصویر می‌کند، اخلاق جایگاه ویژه و ممتاز دارد؛ «قدرتمند و ثروتمندی بد اخلاق چون قبری است پوسیده که ظاهر آن مزین و معطر باشد!» و در این نظام حکومتی و اخلاقی «بهترین رابطه‌ها، رابطه‌ی سلطه‌ی ملت بر حکومت است و سلطه‌ی قانون معتبر بر ملت. فرعون ملت خود را سبک شمرد و ملت جلو استبداد و ظلم او را نگرفتند و تسلیم زورگویی او شدند و نظام غیر رشید او را پذیرفتند و بدین لحاظ خداوند این ملت ذلیل و قسم‌کش را در قرآن مجید به‌عنوان قوم فاسق معرفی می‌کند فاستخفّ قومه فاطعوه، انهم کانوا قوماً فاسقین (خوف/۵۴)!

آیه‌الله محسنی به‌عنوان یک فیلسوف رئالیست و واقع‌گرا خوب می‌داند که اخلاق‌گرایی صرف و بدون پشتوانه و ضمانت اجرایی دردی را دوا نخواهد کرد و لذا عطش‌ناک به دنبال ضمانت اجرایی آن می‌رود و ظاهراً آن را سرچشمه‌ی دین می‌یابد؛ و اخلاق را مبنی و استوار بر دین می‌کند و آن را از این مشروب می‌سازد. «ترویج قوانین اخلاقی دردی را دوا نمی‌تواند؛ زیرا تجربه ثابت کرده است که التزام به مکارم اخلاقی بدون ضامن اجرایی تقریباً ۹۰٪ خیال و محال است و لذا باید برای طرد ظلم و تحصیل عدل، به دین پناه برد و برای سعادت فردی و عدالت اجتماعی به آن ملتزم شد و راه دیگری ندارد. (روابط انسان: ۱۶ و ۶۲).

«و از طرف سوّم، در دنیای انسانی هیچ عاملی وجود ندارد که ضامن تربیت اخلاقی انسان‌ها باشد به جز اعتقاد به روز قیامت و ثواب و عقاب آن» (دین و زندگانی: ۹۵).

وضعیت جهان اسلام، مشکلات و راه حل‌ها

وضعیت امروز جهان اسلام به راستی کشنده و تکان دهنده، شکننده و نگران کننده، دل‌خراش و آسف انگیز است. قتل و غارت، جهل و صیبت، بدبینی و بی‌اعتمادی در بین





مسلمانان بیداد می‌کند. طوفان جنگ و چپاول و کشتار، بنیان و بنیاد کشورهای اسلامی را از بیخ و بن برکنده و به برهوت بی‌سرنوشتی به دور دست‌ها فرستاده است! «ما باد کاشتیم و طوفان درو کردیم!» و به قول آیه‌الله محسنی «وضع امروزی ما واقعاً اسفناک و حتی گریه‌آور است!» چرا چنین شده است؟ عواملی مختلف و مورد دارد؛ «جهل و جهالت و سوء تفاهم و نا آگاهی مسلمانان، تعصب و نژادگرایی‌ها، ریاست طلبی‌ها و خود خواهی‌ها، استعمار و عوامل اجنبی و خارجی، اصالت فرد و افراد و اشخاص به جای اصول...»!!

چه باید کرد؟ وقتی که این سوال را از پیشتاز و پرچم‌دار تقریب و منادی صلح و وحدت مسلمین، آیه‌الله محسنی پرسیدند، در جواب گفت: «عجب است که قرآن مجید از اخوت و برادری مؤمنین محبت می‌کند: انما المؤمنون اخوة (حجرات/۱۰). ما هنوز درباره‌ی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز گیر مانده‌ایم!» (مسایل کابل: ۲۴).

در منطق و بیان و باور آیه‌الله محسنی که بر خورده‌های شیعه و سنی را «جنگ در تاریکی» می‌داند، حل است، نه حذف و نابودی فیزیکی افراد، نه محو مذاهب و عقیده و اندیشه، نه سنی ساختن شیعه و نه شیعه ساختن سنی، نه ادغام مذاهب، نه دست کشیدن از مذهب، نه انکار اختلاف، نه تکفیر و تفسیق محال و مخالفین، نه دست کشیدن از اصول، نه تهمت و افترا و بدنام کردن عقیده و صاحب عقیده، نه دامن زدن به اختلافات و افتراقات، نه قطع رابطه و بستن مرزها و روابط دوستانه با یکدیگر و نه در هیچ چیز دیگری از این قبیل...» (ر.ک. شیعه و سنی چه فقر دارد و وحده‌الاسلامیه).

«راه حل اساسی و اصولی، در آگاهی دادن مسلمانان، رفع تعصب و عصبیت‌های مذهبی و نژادی، گردآمدن بر محور و حول مصالح و منافع امت اسلامی و حفظ اصل اسلام به جای اصالت دادن به فرع است» (شیعه و سنی چه فرق دارد و وحده‌الاسلامیه). «ما از چند جهت اتحاد سنی و شیعه را ضروری می‌دانیم؛ اولاً از نظر دین اسلام که پیروان خود را از نزاع و عداوت و تفرقه نهی می‌کند و مؤمنین را برادر هم می‌داند و امر به اصلاح آنان می‌دهد:

إنما المؤمنون اخوة فاصلحوا بین اخویکم (حجرات/۱۰)؛ ثانیاً: کشمکش بین مسلمانان سبب تقویه‌ی کفار و ضعف اسلام می‌گردد؛ و همه می‌دانیم که تضعیف اسلام حرام است و

خیانت به قرآن و اسلام محسوب می‌شود؛ ثالثاً: جنگ و نزاع مانع پیشرفت می‌شود» (تصویر حکومت اسلامی: ۱۵۹).

روی نیازها و ضرورت‌های فوق است که «همکاری و گفت‌وگوهای مثبت با تمام مذاهب اسلامی در شرایط امروزی، واجب است. چه به‌عنوان حکم اولی و چه به‌عنوان ثانوی. اگر امور به جای تفاهم و برادری به سوی خشونت برود، ضرر بیش‌تر است». (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۹، ۲۶ و ۷۴).

شیعه برای این «کار مقدس» و تقریب و همکاری خود مبنای فکری و سابقه و مستند تاریخی از امامان معصوم خود نیز دارند؛ «اگر خلیفه‌ی ثانی ده جا گفته است «لولا علیُّ لهلک العمر» گذشته از این که از علم علی^(ع) به فقه و دین حکایت می‌کند، از همکاری امیر المؤمنین^(ع) با خلفا نیز حکایت می‌کند. اختلاف باعث نشده است که علی^(ع) با آن‌ها همکاری نکند. تقریباً در دوران خلفا علی^(ع) قاضی بوده است؛ نه قاضی رسمی. در جنگ‌ها مورد مشورت خلفا قرار می‌گرفت. برای قضایای اسلامی، علی^(ع) با آن‌ها بوده رفت و آمد داشتند سوال علمای علمی مطرح می‌شده است. حتماً یک مواردی بوده است که علی^(ع) با آن‌ها همکاری کرده است که آن جمله‌ی «لولا علیُّ لهلکُ العمر» چندین بار گفته شده است» (محسنی، ۱۳۸۷).

اگر بخواهیم مطالب و تحلیل فوق را برهانی و منطقی بسازیم، قضیه به شکل ذیل در آمده نتیجه‌ی مطلوب خواهد داد: «ترویج و حفظ دین واجب است. مقدمه واجب (تفاهم و همکاری) هم واجب است؛ پس همکاری با سنی‌ها واجب است. تضعیف اسلام به هر نامی که باشد از محرّمات کبیره است و شیطان نباید مسلمانان را فریب دهد. مذهب یک شاخه است و دین اصل است» (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۸ و ۱۰۱ - ۱۰۳).

در همین مقطع و مورد است که آیه الله دو تا نکته‌ی مهم اساسی را گویا به فریفتن شیعه و سنی و یا در واقع به همه‌ی آدم‌های عاقل و خردمند، به حیث یک قانون کلی زندگی و فرمول در صحنه‌ها و میدان‌های بازی، گوشزد می‌کند.

«۱) متعصبان می‌گویند شیعه کافر است و با آنها هیچ مذاکره‌ای نمی‌توانیم بکنیم، چرا؟ می‌گویند شما تقیه می‌کنید؛ تقیه مسأله‌ی فرعی است، من با تو در مسایل اعتقادی محبت می‌کنم؛ تقیه‌ی ما درست باشد یا غلط، مسأله‌ی فرعی است، تو با مسأله‌ی فرعی چه کار داری؟ ۲) خود مرحوم مجلسی روایت می‌کند که بیان اسرار ائمه جایز نیست و این کار حرام است» (محسنی، ۸۰ و ۱۰۴).

تعریف تقریب، امکان و واقعیت

در آشفته‌بازار و فضای پر غوغای تقریب‌خواهی و وحدت طلبی‌های جهان اسلام و مسلمانان، نخستین چیزی که لازم و ضروری به نظر می‌رسد، ارایه‌ی یک چارچوب و تعریف مشخص و قابل قبول از خود مسأله‌ی «تقریب» است تا خود به خود به «تخریب» تبدیل نشود و تقریب و گفت‌وگو پیرامون آن چارچوب مشخص داشته باشد. فقیه مورد نظر با درک این حساسیت و ضرورت، از تقریب این چنین تعریف ارایه می‌دهد: «تقریب، یعنی همکاری در ترویج و حفظ مشترکات دینی که بسیار زیاد است؛ و معذور دانستن همدیگر در اختلافات، روی اصل: للمصیب اجرات و للمخطیء اجرها واحدها؛ برادری و دوستی روی اصل انما المؤمنون اخوة (حجرات/۱۰). در زندگانی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و بالاخره مورد چهارم، عدم توهین به پیشوایان و اصول مذهبی سایر مذاهب اسلامی» (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۰۳ و ۱۰۷).

نقطه‌ی بارز و جالبی که در تعریف فوق، به چشم می‌خورد و بسیار محسوس و قابل لمس است این‌که: تقریب از این منظره فراتر از حد و مرز مصالح سیاسی می‌باشد و در قد و قواره‌ی انسان مدنی و عاقل برای انسان زیستن بالا می‌آید و رشد می‌یابد؛ آخر ما انسانیم و «خوش داریم که در جای آرام و مسالمت‌آمیز به‌عنوان یک انسان زندگی کنیم» (محسنی، ۱۳۸۷).

و دیگر این‌که ما دینداریم و «به‌عنوان یک متدین هم دل مان می‌خواهد که با سنی‌ها مراوده و دوستی کنیم که دین اسلام محفوظ بماند. مذهب یک شاخه است و دین اصل است» (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۰۷).



و در این جهت «دوستی بین پیروان مذاهب اسلامی و سپس همکاری مخلصانه‌ی آنان، به وسیله‌ی شعارها و تبادل کلمات ادبی، به‌طور اساسی صورت نخواهد گرفت، بلکه لازم است همدیگر را به‌طور اصولی بشناسند و عقاید و آرای همدیگر را به‌طور صحیح دریابند تا قناعت قلبی شان به مشرکات دینی و اسلامی بین هر دو برادر مسلمان حاصل گردد و بدانند که مسایل مورد اختلاف آنان فرعی و ناچیز است و به عبارت دیگر، نزدیکی پیروان مذاهب اسلامی از راه‌های عاطفی و اخلاقی، محدود و موقتی خواهد بود و لذا باید آن را از راه‌های معقول و منطقی به دست آورد که پایداری و عمومیت داشته باشد» (شیعه و سنی چه فرق دارد؟).

تحلیل فوق از سوی منادی وحدت و پرچمدار تقریب، آیه الله محسنی به‌خوبی نشان می‌دهد که ایشان مبنایی روی تحکیم وحدت می‌اندیشد و نه سطحی و قشری و این اتحاد مبنایی از نظر ایشان امکان دارد و محال نیست؛ زیرا اختلافات عمیق و مبنایی نیست بلکه قشری و ساختگی است و امروزه آنچه که فضای نورانی شیعه و سنی را گاهی تاریک کرده از مذاهب اهل سنت و اهل تشیع نبوده، اینان در اصول عقاید و کلیات شریعت با هم متفق‌اند؛ مشکله‌ی اهل سنت و اهل تشیع از خارج آمده که به ناحق گریبانگیر آنان شده و هوشمندان و دانشمندان مسلمان - شیعه و سنی - باید آن را چاره‌جویی کنند! (شیعه و سنی چه فرق دارد: ۴).

عوامل تفرقه و نفاق و بسترسازان نفوذ و ورود عوامل خارجی و قدرت‌های سلطه‌گر و استعماری و آتش افروزان جنگ‌های داخلی بین شیعه و سنی، بیش‌تر گروه‌های افراطی و تندروان **غالیان و ناصیبیان** هر دو طرف می‌باشند که بنابر این، تکلیف و وظیفه‌ی مسلمانان خود به خود مشخص خواهد بود و آن عبارت است از: «برائت شیعه از غلات و برائت اهل سنت از نواصب؛ و همه باید بدانیم که غلو و ناصبی‌گری در اسلام مشروعیتی ندارند».

و از این طرح، خود به خود باید چند تا طرح دیگر برای ما و همه‌ی سیاست‌مداران و زمامداران کشورهای اسلامی از یک‌طرف و روشنفکران و عالمان از طرف دیگر، مشتق و مشتق شوند: (۱) کم کردن فشارهای سیاسی و اعطای حقوق کامل مدنی و غیره توسط دولت‌ها به اقلیت‌های مذهبی که قهراً محبت را در بر دارد؛ (۲) گرفتن قطعیات و داخل نشدن





در مشکوکات و به‌زور جدا نکردن مسلمانان از همدیگر؛ ۳) ما باید به رهبران مذهبی دیگران تعرّض نکنیم. در روان‌شناسی می‌گویند تأثیر فرد بیش‌تر از اصل است. اختلاف علمی، اختلاف در اصل است که منشأ نزاع و خون‌ریزی نمی‌شود؛ ولی اختلاف در مورد اشخاص، اختلاف در فرد است و تشنج‌زا. بنابراین، باید در این مورد بسیار دقیق و محتاط بود و از تحقیر و توهین ارباب مذاهب جداً جلوگیری نمود؛ ۴) اختلاف در اسلام و مشروعیت دارد و همه‌ی دانشمندان آن را به‌عنوان یک واقعیت غیر قابل انکار تلقی می‌نمایند؛ ولی افراد شرور آن را جنجال برانگیز معرفی می‌کنند که لازم است جلو آنان را گرفته شود» (محسنی، ۱۲۸۷: ۴۸، ۵۴، ۸۰، ۱۰۴ و ۱۱۰).

آیه‌الله محسنی این پیشگام تقریب و وحدت مسلمین، در شرایط و فضای طرح‌های تقریبی خویش را طرح و ارایه می‌دهند که به‌شدت مطمئن و امیدوارانه که «این طرح‌ها روی کاغذ» نمی‌مانند و «ایده‌آل» محض نبوده انشاءالله امت اسلام بیدار و هوشیار شده به آنان عمل کرده ترتیب اثر خواهند بخشید و دشمنان وحدت را ناامید خواهند ساخت و لذا از وجود خیلی از اختلاف است بین امت و عالمان اسلام نگران نبوده و پاره‌ی بسیاری از آنان را طبیعی دانسته و فقط بر سر تفرقه‌افکنان و نفاق‌اندازان و آتش‌بیاران معرکه نهیب می‌زنند که آیا این اختلافات طبیعی علمی، ذوقی و بشری باید سبب جنگ و جدایی و عداوت و دشمنی شود؟

۱- ما شیعه هستیم؛ با اهل سنت اختلاف داریم و آن‌ها هم با ما اختلاف دارند؛ ولی آیا این اختلاف‌ها باید به بغض و عداوت منجر شود؟ آیا لازم است که جنگ به خاطر این اختلافات ادامه پیدا کند؟ در فقه اختلاف وجود دارد؛ ولی این‌ها باعث تکفیر نمی‌شود (محسنی، ۱۳۸۷: ۲۲).

۲- در تمام علوم انسانی، اختلاف نظر میان دانشمندان وجود دارد. افکار علما مانند صورت‌های شان متفاوت است و همین تفاوت فکری، اختلاف علمی را به دنبال می‌آورد و هیچ‌گاه از زندگانی بشر جدا نخواهد شد. اختلاف نظر در مسایل فقهی وجود دارد؛ پس چرا اختلاف است شیعه و سنی موجب دشمنی و دوری گردد؟ آیا این از وسوسه‌های دشمنان اسلام و احمقانه نیست؟ (محسنی، ۱۳۸۷: ۵۳).

مکانیسم و راهکار عملی وحدت و تفاهم

و اما چارچوب و راهکارهای عملی و استراتژیک رسیدن به یک وحدت پایدار و تفاهم سراسری و همگانی در جهان اسلام و در بین اُمت چیست؟ سؤال اساسی و بنیادینی است که در اندیشه‌های سیاسی صلح‌جویانه و وحدت‌طلبانه منادی و پرچمدار آتشی و صلح و وحدت، آیه الله محسنی، به آسانی و روشنی قابل رهیافت و پی‌گیری است و ما آن را جست‌وجو کرده، فهرست‌وار تقدیم می‌کنیم و از ذکر و آوردن جزئیات و مسایل ریزتری تقریب پرهیز می‌گردد.

۱- **جلوگیری از حمله به مقدّسات:** علمای روشنفکر شیعه باید عوام شیعه را به طوری از این کار نهی کنند که علمای سنی را به اخلاص نیت خود قانع سازند. به نظر نگارنده مرجعیت روحانی و علمی و مذهبی ما در عصر حاضر وظیفه دارند به اتفاق آرا حکم به تحریم سب خلفای ثلاثه را صادر کنند تا راه بهانه‌جویی را بگیرند و نگذارند فاصله‌ی شیعه و سنی رو به توسعه برود؛ بلکه در تقریب این دو گروه کوشا باشند. (حجت: ۳۷۴)

شیعیان نباید به خلفای راشدین بدگویی کنند که یکی از آثار این بدگویی رواج کینه و عداوت بین مسلمانان است و مداخله‌ی بیگانگان، بنده دشنام دادن به خلفای راشدین را در اینجا برای همه‌ی شیعیان حرام اعلان می‌کنم و در این حکم من تنها نیستم و بسیاری از دانشمندان شیعه آن را قبول دارند (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۷).

۲- **شک‌زدایی و ایجاد اطمینان:** من می‌خواهم به برادران سنی خود بگویم خدا شاهد است در کتاب فقه ما از اوّل فقه تا آخر فقه، لعن بر کسی نیامده است. این حرف‌هایی که می‌گویند شیعه خلفا را لعن می‌کنند، دروغ است. کتاب‌های شیعه معلوم است. آن کتاب‌هایی که فقه شیعه را می‌نویسند و مردم شیعه را جهت می‌دهند، حلال و حرام شان را بیان می‌کند، به نام **توضیح المسایل**، شما بخرید از اوّل تا آخرشان بخوانید آیا حتّی در یکجا هم بی‌احترامی نسبت به خلفا شده است؟ قطعاً نیست. وجود یک روایت،

ده روایت در یک مذهب دلیل این نیست که اهل آن به این اعتقاد دارند. خبر واحد از شرایطش این است که سندش صحیح باشد، معارض با قرآن و مخالف با عقل نباشد، با روایات دیگر هم معارض نباشد. این است که یک نویسنده‌ای اگر چیزی می‌نویسد، او از طرف مذهب نیست، او از طرف فرد است، به دهانش بزیند (فجر امید، ش ۲۳: ۱۹ و ۲۱).

لعن در تمام کتب فقهی شیعه، به استثنای کتاب لعانی که داریم، در حق کسی وارد نشده. من ندیدم که لعن از مستحباب شیعه باشد، این شما و این توضیح المسائل‌ها. زیارت عاشورا سند ندارد؛ ما که نمی‌توانیم چون فلان زیارت مشهور شده و مقدّس‌ها می‌خوانند، بیاییم این را جزء آیات قرآن یا احادیث مسلم به شمار بیاوریم. اهل تحقیق می‌گویند که این لعن‌های مذکور در زیارت عاشورا در دوره‌ی صفویّه زیاد شده، در مصباح صغیر شیخ طوسی (ره) وجود ندارد. در کامل‌الزیاراتی که مرحوم امینی آن را تصحیح کرده، وجود ندارد، دقت کنید! (محسنی، ۱۳۸۷: ۸۰).

۳- اقدام عملی: نگارنده این موضوع را مفصلاً در کتاب دیگر خود ذکر کرده‌ام و گفته‌ام که بدگویی به خلفای راشدین شرعاً حرام و گوینده مستحقّ تعزیر و تأدیب است و مسلمانان باید اهل بیت و اصحاب خاتم النبیین را احترام کنند (خواست‌های شیعیان: ۴۲).

۴- التزامی عملی و مسلمانان دانستن یکدیگر بر اساس مبنا: هرکس به خدا و پیغمبر ختمی مرتب اسلام (ص) اقرار کند و ضرورت دین اسلام را مانند وجوب نمازهای پنجگانه و روزه‌ی ماه رمضان و زکات و امثال آن، از احکامی که مورد اتفاق همه‌ی مسلمانان است، انکار نکنند، او در مذهب شیعه مسلمان است؛ خواه به امامت امامان دوازده‌گانه معتقد باشد، مانند شیعه‌ی امامیه، و خواه نباشد، مانند اهل سنت و زیدیه. بنابراین، اعتقاد به امامت، شرط مسلمان بودن نیست، بلکه شرط تشیع. شیعه اهل سنت را مسلمان می‌داند و برادران دینی. بنابراین، اساس فروع زیر را مرتبّت، و ملتزم می‌شود:



۱) بدن اهل سنت پاک است؛ ۲) ذبیحه‌ی اهل سنت حلال است؛ ۳) مال و جان اهل سنت محترم است و ضرر رساندن به آن حرام و موجب ضمان است؛ ۴) تزویج زن شیعه به مرد سنی به شیعه صحیح است؛ ۵) میراث برده می‌تواند، ۶) و اگر شیعه‌ی امامی، سنی و یا شیعه‌ی غیر امامی را عمداً بکشد، یک مسلمان را کشته باید قصاص شود (تصویر حکومت اسلامی: ۵۷ و حجت: ۱۶۷).

ولایت شرط قبولی عمل است و نه شرط حجّت عمل. یکی از اشخاصی که می‌گفت شرط قبولی عمل است مرحوم آیه الله بروجردی (ره) بود. همین روزه‌ای که ما شیعه‌ها می‌گیریم، آن‌ها هم می‌گیرند؛ آیا روزه‌ی او صحیح است یا باطل؟ هیچ دلیل قوی‌ای تا کنون پیدا نشده است بر این عمل که مخالفان مذهب ما باطل باشد، در این خصوص، دلیلی در فقه وجود ندارد؛ بلکه از بعضی تعلیلاتی که در باره‌ی عدم اعاده‌ی اعمال مستبصر آمده، استفاده می‌شود که عمل آنان صحیح است. ما نمی‌توانیم کفر را به مذاهب اسلامی نسبت دهیم و فقط بگوییم ما مسلمانی‌م (محسنی، ۱۳۸۷: ۲۲ و ۶۴).

۵- **التزام عملی اهل سنت:** عین نظری که شیعه به سنیان داشت، مذهب اهل سنت به شیعیان هم همان نظر را دارد؛ و چیزی که مانع از حکم به مسلمان بودن به تمام معنای آنان باشد، در فقه آنان وجود ندارد. امامت در نظر اهل سنت از جمله‌ی فروع است که مخالف در آن تکفیر نمی‌شود. بنابراین، اگر شیعه خلافت را برای امامان دوازده‌گانه‌ی خود قایل‌اند، به هر حال، معذورند (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۵۵ و ۱۵۷).

مگر این است که مخالفت در فروع موجب فسق نمی‌گردد تا چه رسد به کفر؟ و حتی مخالفت در فروع منافات با عدالت ندارد (طراط الحق، ج ۳: ۲۰۱).

هر که پیرو یکی از مذاهب اسلام باشد، مسلمان است. مذهب اسلامی عبارت‌اند از چهار مذهب اهل سنت: حنفی، مالکی، شافعی، جنلی، و مذهب جعفری، زیدی، اباضی و ظاهریه. پیروان هر یکی از این مذاهب، مسلمان است و تکفیرش جایز نیست و خون و آبرو و مالش حرمت دارد. همه‌ی این فرقه‌ها اتفاق دارند بر ارکان پنج‌گانه‌ی اسلام، شهادتین، نماز، زکات، روزه و حج بیت الله و اختلاف در مسایل فروع است، نه در مقولات اصول دین. اختلاف در فروع برای اُمت رحمت است. خداوند پاک فرموده است: *أَنَا الْمُؤْمِنُونَ أَخَوَةٌ فَاصْلَحُوا بَيْنَ*



اخویکم و اتقوا الله لعلکم تُرحمون حجرات / ۱۰؛ و الحمد لله وحده / بیان‌هی کنفرانس بین المللی اسلامی، منعقدہ در عمان، مورخ ۲۷- ۲۹ جمادی الاول ۱۴۲۶هـ. ق» (تحقق اتحاد اسلامی: ۱۰ و ۱۴). عبد الکریم شہرستانی در مقدمه‌ی ملل و نحل می‌گوید اگر ثابت شود کہ علی گفته، ما قبول می‌کنیم، چون پیغمبر گفته است: «علی مع الحق و الحق مع علی». این قضیہ را ابن ابی الحدید ہم می‌گوید (محسنی، ۱۳۸۷: ۷۴).

۶- شکستن حصر مذہب: از امام ابو حنیفہ^(ر) هیچ روایتی نرسیدہ است کہ نظریات فقہی و استنباطات اجتہادی او را بہ زور و جبر بر ہمہی مسلمانان تطبیق کنند و آنان را از ہر نوع نظر و اجتہاد، جلوگیری نمایند و این موضوع در نظر دانشمندان عالی رتبہی احناف مسلم و محرز است و نیز شیخ شلتوت، رئیس اسبق جامع الاظہر مصر، طی یک فتوای تاریخی خود از جانب اہل سنت، اعلام داشت کہ مذہب جعفری، همانند سایر مذہب اہل سنت، شرعی بودہ و عمل بہ آن مبرء الذمہی ہر مسلمان است. مسلمان می‌تواند از مذہب خود بہ آن مذہب عدول نمایند. اسلام بر هیچ کس از پیروان خود واجب نکرده کہ در احکام عملی از مذہب معین پیروی کند. مذہب جعفری، مشہور بہ مذہب شیعہی اثنا عشری، از جملہی مذہبی است کہ مانند مذہب اہل سنت، شرعاً می‌توان از آن تقلید کرد؛ و در این باب فرقی میان عبادات و معاملات نیست (خواست‌های شیعیان: ۱۵ و ۲۰).

عامہ در انحصار مذہب بہار بہ اربعہ و اخذ اقول علمای اربعہ دلیل ندارد، جز تقلید و افتراء بہ رویہی پدرانشان؛ و اگر نہ دلیل شان چیست؟ و اگر تقلید ہم روا باشد، تقلید از اعلم رواست و نہ از مطلق مجتہد و باید عمل بہ اعلم کرد کہ او عبارت از عترت طاہرہ و در طلیعہی ایشان جعفر ابن محمد الصادق^(ع) است (صراط الحق، ج ۳: ۳۴۲).

۷- صحّت عمل ہر مسلمان: بالاخرہ شیعہی امامیہ با اعتقاد کامل بہ حجّت مذہب خود، کہ مذہب اہل بیت پیغمبر است، سنّیان را بہ تمام معنا مسلمان دانستہ و احکام اسلام را بر آنان جاری می‌دانند و ہر کس از مغرضین و مزدوران اجنبی، غیر این را بہ آنان نسبت

بدهد، دروغ است و کتب فقهی ما گواه صادق بر این ادعا است. یک نویسنده‌ی دروغگو نوشته بود که شیعه، ازدواج زنان شوهردار اهل سنت را جایز می‌داند، چون عقد نکاح اهل سنت در نظر شیعه باطل است (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۵۵ و ۱۵۷). سبحانک هذا بهتان عظیم!!

و من همراه با مشهورین امامیه، صحیح می‌دانم، اسلام سایر مذاهب اسلامی و اسلام هر کسی را که معتقد به خدای تعالی و وحدانیت و قدم آن باشد و غیر خدا را نپرستد و نبوت محمد بن عبدالله و روز قیامت ایمان داشته باشد و ضروری از ضروریات دین را انکار نکند تا تکذیب پیغمبر (ص) لازم بیاید و آنچه را که بعضی از علمای متقدم و محدث ما ذکر کرده‌اند، از تکفیر مخالفین به قول مطلق، صحیح نمی‌باشد: ان هذه امتکم امه واحده و انا ربکم فاعبدون (انبیاء / ۹۲).

۸- مؤمن و برادر ایمانی دانستن یکدیگر: ایذا و رنجانیدن مؤمن حرام است (و

الذین یؤذون المؤمنین و المؤمنات (احزاب / ۵۹). امام صادق (ع) نیز در حدیث قدسی از خداوند روایت می‌کند که: فرمان جنگ با من داده است کسی که بنده‌ی مؤمن مرا اذیت نماید. لیأذن بحرب منی من انطی عبدی المؤمن (وسایل الشیعه، ج ۱۸: ص ۵۸۷). مراد مؤمن در آیه، ولو به حکم اصالت الاطلاق، مطلق کسی است که حکم به اسلام و ایمان آن شده است، اگرچند امامی نباشد، به دلیل این که این فهم، معهود و متعارف است از لفظ «مؤمن در زمان وحی». بنابراین آنچه را که جمعی از اعظام گفته‌اند در جهت تخصیص آیه به وسیله‌ی روایت، حجّت بر علیه اطلاق کتاب عزیز شده نمی‌تواند. به علت عدم تنافی بین آیه و روایت (حدود الشریعه، ج ۱: ۳۴ و ۱۶۰).

«ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام كُستَ مؤمناً»؛ آیه دلالت می‌کند بر منع تکفیر هر کسی که اظهار اسلام نماید و لو با گفتن مسلمانان؛ بلکه حتّاً اظهار اسلامیت هر فردی، قابل قبول می‌باشد و باطن امر آن به خداوند تعالی واگذار می‌گردد (حدود الشریعه، ج ۱: ۳۴ و ۱۶۰).

تمام آیات قرآن مجید: «یا ایّها الذّین آمنوا...»؛ «قد افلح المؤمنون»؛ و... تمام مذاهب اسلامی را شامل می‌شود. خطاب‌های «یا ایّها الذّین آمنوا» مخصوص به شیعه نیست، در قرآن به همه‌ی مسلمانان خطاب شده است و ایمان به خدا و پیامبر مورد نظر است و همه‌ی مذاهب اسلامی را شامل می‌شود. بنابراین، آنها مؤمن هستند، ما هم مؤمن هستیم (محسنی، ۱۳۸۷: ۲۴ و ۶۴).

اعتماد سازی و اطمینان از مشترکات: نزد اهل سنّت، قرآن کریم از زیادت و نقصان، سالم است و معانی آن بر وفق قواعد لغت عربی فهمیده می‌شود. قرآن کلام خداست؛ همه‌ی آن حقّ است و مصدر اوّل برای عقاید مسلمانان و معاملات شان. این موضوع مقبول شیعه هم است. به اضافه‌ی این که قرآن را مصدر اوّل معاملات و عبادات و اخلاق و همه‌ی امور زندگانی خود می‌دانند. فقط اختلاف نظر در یک کلمه است که ما می‌گوییم قرآن حادث است. درباره‌ی عدم زیادت در قرآن مجید به حمد الله هیچ اختلافی بین شیعه و سنّی وجود ندارد. درباره‌ی کم شدن پاره‌ای از آیات قرآن، نظر مشهور علمای امامیه نیز منفی است و معتقدند قرآن مجید سالم باقی مانده است: **نحن نزلنا الذّکر إنّنا له لحافظون.**

روایات باب تحریف قرآن کریم در کتب شیعه و سنّی اگر وارد شده‌اند، همه ضعیف‌اند و مورد اعتبار و اعتنای دانشمندان بزرگ قرار گرفته است و بر سلامت قرآن از نقیصه تأکید کرده‌اند. به هر حال وقتی صحت قرآن از زیاده، اجماعی باشد و نقیصه‌ی آن مورد انکار مشهور دانشمندان طرفین باشد، چرا بدون مورد جار و جنجال به راه انداخته بهانه‌ای به دست کفّار بدهیم؟ به نحوی محسوس ثابت می‌شود که قرآن شیعه و سنّی یک ذره اختلافی ندارد و قرآن همه‌ی مسلمین یک قرآن است که معجزه‌ی خالده‌ی حضرت پیامبر ختمی مرتبت (ص) است (همبستگی اسلامی: ۱۰، ۱۳ و ۵۶).



۹- ایجاد تقریب مفهومی، علمی و عملی: اگر معنای تسنن گری متابعت سنت پیغمبر (ص) باشد که تمام شیعه سنی است و کسی که پیرو سنت آن حضرت نباشد، کافر است و اگر معنای تشیع محبت ائمه‌ی عترت و پیروی آن‌ها باشد، باید تمام سنی‌ها شیعه باشد؛ زیرا محبت علی و اولاد علی بر همه لازم است و جمعی از علمای اهل سنت بر وجوب آن ادعای اجماع کرده‌اند. پس شیعه سنی و سنی شیعه (محسنی، ۱۳۸۲: ۱۰۲).

بنده در اوایل سال ۱۳۵۵ شمسی کتابی به نام فوائد دین در زندگانی نوشتم که در مؤسسه‌ی بیهقی در کابل قبل از طبع مورد بررسی قرار گرفت. در این کتاب روایات زیادی از طریق شیعه، از امام محمد باقر و امام جعفر صادق^(ع) نقل کرده بودم؛ که یکی از ایرادهای مؤسسه‌ی بیهقی بر کتاب این بود که شما روایات نبوی را از امام باقر و امام صادق^(ع) نقل کرده‌اید، نه از خود حضرت پیغمبر (ص) من در آن موقع متوجه شدم که چقدر بین روایات شیعه و سنی نزدیکی وجود دارد؛ که علاوه بر معنا، حتی در الفاظ هم با هم متحد هستند. بالاخره ائمه اهل البیت هر چه گفته‌اند، از سنت رسول اکرم (ص) گفته‌اند و در این مورد امام صادق^(ع) فرموده‌است که ما اهل رأی نیستیم، هر چه می‌گوییم از پدران خود و از رسول خدا می‌گوییم که خداوند نقل فرموده. سند این روایت معتبر است. من باز بر لزوم تدوین فقه مقارن و حدیث مقارن، تأکید می‌کنم که پایه‌ی اساسی اتحاد نظر شیعه و سنی می‌باشد (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۶).

۱۰- تقیه‌ی مدارا و مصلحت: تقیه از اصول قرآن است و مربوط به شیعه نیست و علمای اهل سنت هم تقیه را قبول دارند و موضوعش احتمال ضرر و خوف است؛ ولی در فقه شیعه یک قسم دیگری از تقیه وجود دارد و آن تقیه‌ی مجامله‌ای و تقیه‌ی مدارا است. موضوع این تقیه، ضرر نیست؛ این تقیه‌ای است که باید اخوت اسلامی حفظ شود؛ و مدارا، مجامله، انس و محبت در بین مسلمانان پیدا شود. این حدیث سندش معتبر است؛ امام می‌فرماید: من قتلی معهم فی الصف الاول کان کمن صلی مع رسول الله فی الصف الاول (کافی، ج ۳: ۳۸۰).

۱۱- مبانی دیانت و اسلامیت در منابع فریقین

الف. روایات شیعه

یک: عن سفیان بن السمطه عن ابی عبدالله، جعفر محمد الصادق^(ع) فی حدیث قال: الاسلام هو الظاهر الذی علیه الناس، شهادة ان لا اله الا الله، و أن محمداً رسول الله^(ص) و اقام الصاۃ، و اتياء الزکاه، و حجّ البيت و صيام شهر رمضان، فهذا الاسلام (وسایل الشیعه).

دو: عن حمران، عن ابی جعفر الباقر^(ع) فی حدیث الاسلام و الايمان، قال: و الاسلام ما ظهر من قول او فعل؛ و هو الذی علیه جماعة الناس من الفرق کُلّها و به حققت الدّاء و علیه جرت الموارث و جاز النکاح و اجتمعوا على الصلّاة و الزکاة و الصوم الحجّ؛ فخر جُواً بذلك من الکفر و اليفوا الى الايمان (معجم الاحاديث المعتمره).

توضیح: روایات وارده از طریق شیعه که دلالت دارند بر اعتبار ولایت، در اسلامیت، حمل می شوند. بر اسلام به معنای خاص آن؛ و فقط منکر ضروری از ضروریات دین اسلام کافر است.

ب؛ روایات اهل سنت

یک: عن ابن عمر، عن رسول الله^(ص) قال: بنی الاسلام علی خمس، شهادة أن لا اله الا الله و أن محمداً رسول الله و اقام الصلّاة و اتياء الزکاة و الحجّ و صوم رمضان (کتاب الايمان، بخاری و مسلم) (عدالت الصحابه: ۳ و ۵).

توضیح: نووی در حاشیه‌ی کتاب الايمان مسلم گفته است: مذهب اهل سنت هیچ کس از اهل قبله و غیر اهل سنت را تکفیر نمی کند و از ابن حجر در صواعقش بر می آید که فقط منکر ضروری از ضروریات دین اسلام کافر است (عدالت الصحابه، ۳ و ۵).

ج؛ قدر جامع و مشترک اسلام و ایمان

یک: وجود خدای وحده لا شریک له؛

دو: رسالت نبی اعظم ما محمد^(ص)؛



سه: نبوت جمیع انبیاء^(ع)؛

چهار: قرآن مجید؛

پنج: کتب منزل گذشته برای انبیا؛

شش: روز قیامت و آخرت؛

هفت: ملائکه؛

هشت: ما انزل الله برای مسلمین و انبیای سابق (حدودالشریعه، ج ۲: ۹۱).

۱۲- ایجاد طرح‌های کلان سیاسی در جهان اسلام: (۱) اسلامی شدن حکومت‌های موجود در کشورهای اسلامی؛ (۲) تأسیس جماهیر متحد اسلامی؛ (۳) اتحاد اسلامی؛ (۴) آگاهی دادن مردم مسلمان؛ (۵) مبارزه علیه ناسیونالیسم، ملی‌گرایی، نژاد پرستی، وطن‌گرایی، قوم‌گرایی و تثبیت انترناسیونالیسم اسلامی؛ (۶) حکومت واحد جهانی اسلام؛ (۷) ثروت‌های سرزمین‌های اسلامی حق همه‌ی مسلمانان است که به‌طور عادلانه باید توزیع شود. بلی، چاه‌های نفت و معادن بزرگ جهان اسلام متعلق به همه‌ی مسلمانان جهان است، نه بعضی از کشورها.

وحدت اسلامی، مردم‌سالاری اسلامی، امت اسلامی، جهان شمولی اسلامی، آزادی و عدالت اجتماعی، حقوق و دیدگاه‌های اسلامی، باید جایگزین گفتمان سیاست خارجی دولت‌هایی گردد که ادعای هویت اسلامی را دارند و ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی و دینی خود را گرامی می‌شمارند (جهانی شدن: ۱۰۳ و ۱۰۹).

... اتحادیه‌ی امت اسلامی، پاسخی است به این چالش‌ها و سؤال‌ها **إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ** (مؤمنون: ۲۵).

«مستحکم‌تر باد برادری شیعه و سنی در سراسر جهان اسلام» (تصویب قانون اساسی: ۵۷).



جهان بشریت و چالش‌های پیش رو

جهان اسلام بخشی از جهان انسان است. جهان انسانیت و بشریت بسیار وسیع‌تر و بزرگ‌تر از جهان اسلام است. انسان مسلمان بر اساس جهان‌بینی الهی و متعالی خویش بسیار فراتر از حدّ موجودیت خود باید فکر و اندیشه نماید و به سرنوشت بشریت بیندیشد و طرح و برنامه داشته باشد و خلاصه، انسان مسلمان باید جهانی‌نگر، ملتزم به الزامات محیط زیست مشترک و کلان اندیش باشد، کنتم خیر امّهُ أُخْرِجَت لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُوْمِنُونَ بِاللّٰهِ (آل عمران/ ۱۱۰).

انسان مسلمان بر اساس رهنمودهای کتاب آسمانی و ایدئولوژی اساسی خود، نمی‌تواند نسبت به جهان بشریت بی‌مسئولیت و بی‌تفاوت و بی‌مبالات باشد و نسبت به اوضاع جاری در کره‌ی زمین سهم و نقش ایفا نکند و به لوازم آن ملتزم نباشد.

بر این اساس، علمای طراز اوّل جهان اسلام در برابر اوضاع جاری جهان و جامعه‌ی بشری احساس مسئولیت و اعلام موضع می‌کنند و برای آن طرح و پلان و برنامه دارند و آیه‌ی الله محسنی یکی از این دسته از عالمان طراز اوّل جهان اسلام که برای جامعه‌ی جهانی طرح و پلان و حرف برای گفتن دارد و راه ارتباطات جهانی و انسانی و گفت‌وگوی تمدن‌ها را باز دانسته و از این دیالوگ جانبداری می‌نماید: «گفت‌وگوی ادیان و گفت‌وگوی پیروان یک دین با غیر آن دین، در کل از نظر اسلام ممنوع نشده است. فقط در یک مورد نهی شده که مسأله، گفت‌وگو و منطق نباشد، مسخره کردن و استهزا و توهین باشد. قرآن می‌گوید با آن‌ها نشینید و بروید و لا تجادلوا اهل الکتاب الا بالّتی هی احسن (عنکبوت: ۴۶)»

و به‌راستی چرا باید اسلام پیروان خویش را از تماس‌ها، رفت و آمدها و ارتباطات و گفت‌وگوهای بین‌المللی در سطح جهان بشریت، با اقوام و ملل دیگر منع نماید در حالی که با صلابت و صراحت جهانی به گفت‌وگو فرا خوان می‌دهد و به‌گرد هم‌آیی حول مسایل مشترک دعوت می‌نماید؟ «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه‌ی سواء بنینا الا فعبد الا الله و نشرک به شیاً و لا یتخذ بعضاً بصغاً ارباباً من دون الله» (آل عمران: ۱۶۴).



گفت و گو از ارکان اعظم دین است» (ر.ک: مشرعه، ج ۱: ۷۲)، و حدود الشریعه، ج ۱: ۱۶۰).
که این شرط گفت و گو کننده از قدرت و قوت و صلاحیت علمی و گفت‌مان برخوردار باشد
و اگر نه، «حرام خواهد بود در صورتی که موجب وهف حق شود» (همان).

آیه الله محسنی نگاه خود به جهان را از این چشم‌انداز آغاز می‌کند که: «دستورات اسلام
جهان شمول است: و ما ارسلناک الاً رحمةً للعالمین (انبیاء/ ۱۰۷). بنابراین، «اسلام زمینه‌ی
جهانی شدن را دارد و با تکیه بر فطرت انسان‌ها می‌تواند اداره‌ی روحانی، معنوی، اجتماعی
و سیاسی بشر را در هم‌هی زمان‌ها و مکان‌ها به عهده بگیرد» (همان).

با توجه به آنچه که گفت شد، «مسلمانان با در نظر داشت ویژگی جهان شمولی اسلام،
از همه بیش‌تر مؤظفند برای خود و جهان انسانی در این راستا تلاش ورزند و به وسیله‌ی
سمینارهای علمی، مطابق با واقعیت‌های عینی و به دور از افراط و تفریط، غرور و خود
باختگی، طرح‌های درستی را ارائه دهند تا گذشته از این‌که از آسیب چالش‌های فرهنگی
اقتصادی، سیاسی و حقوقی آن در امان بمانند، حد اکثر استفاده را ببرند» (همان). از دیدگاه آیه
الله محسنی، سهم و نقش ایفا کردن نسبت به جامعه‌ی جهانی، نه تنها یک ضرورت اجتماعی،
سیاسی و اقتصادی است، بلکه مهم‌ترین وظیفه و رسالت دینی و اسلامی است که در تعامل،
و نه در تقابل، اندیشه‌های سالم و نوآور جامعه‌ی جهانی باید انجام بگیرد: «بر اساس دستورات
دینی، جهانی‌سازی بر اساس شریعت اسلامی، بر هم‌هی مسلمانان واجب اکید کفایی می‌باشد.
باید دانست که معنای این مطلب، نفی نقش مهم تکنالوژی در جهانی‌سازی نیست؛ یعنی این
دو سبب با هم و در عرض واحد، نقش جهانی‌سازی را به عهده می‌گیرند و به تعبیر دیگر
جهانی‌سازی که برای شریعت با خیر، صلاح، بهبودی و خالی از استعمار، استثمار و
خون‌ریزی باشد، بر دو رکن اساسی استوار است: ۱) جهان‌بینی و ایده‌آل‌وژی اسلامی؛ ۲)
ساینس و تکنالوژی غربی» بدین ترتیب، آیه الله، جهانی‌گرایی و جهانی‌سازی یک جانبه و
یک جانبه‌گرایی جهانی نظام سلطه و بدون ثبات و دوام در آینده می‌داند: «اگر جهانی شدن
را به معنای طرد ادیان، فرهنگ‌ها، دولت‌ها، سیستم‌ها و سوق فرض کنیم، در شرایط عادی
زندگانی در کره‌ی زمین، شاید نه سابقه داشته باشد، نه آینده» از آنجایی که در برداشت و
باور آیه الله محسنی «تمدن اسلامی از قرآن گرفته شده است و اگر تمدن اسلامی نمی‌بود،



تمدن اروپایی شکل نمی‌گرفت، کما این‌که خود اروپایی‌ها، مانند گوستا و لُوبون و امثال آن‌ها، به این مسأله ادغان دارند»، بنابراین، به صورت بسیار طبیعی و منطقی، در گفت‌وگوهای جهانی و روند جهانی شدن، اولین چیزی که باید مد نظر گرفته شده و مورد حرمت و احترام واقع شود، اصل وجود آورنده و سازنده‌ی این مدنیت، یعنی خاتم پیغمبران، محمد مصطفی (ص) است و اگر نه هیچ‌گونه رابطه و گفتگویی برقرار نخواهد شد و نظام جهانی از اساس بی‌قاعده و با بی‌نظم بوده، با بحران و هرج و مرج و بی‌احترامی مواجه خواهد شد! از این‌رو: «پیغمبر اسلام (ص) سرمایه‌ی انسانیت است و فقط مربوط به مسلمانان نیست. توهین به پیامبر (ص) قبل از توهین به مسلمانان، توهین به انسانیت است. در حقیقت آنان به خود توهین می‌کنند، چون تمدن غربی‌ها از برکت وجود سرور کائنات است. این کار از طرف همه‌ی انسانیت محکوم است» (محسنی، ۱۳۸۷: ۳۲). «یک دانشمند غربی کتاب نوشته و صد نفر از بزرگان انسانیت را در کتاب خود نام برده است؛ اما نفر اول، نام مبارک حضرت محمد بن عبدالله (ص) را ذکر کرده است» (محسنی، ۱۳۸۷: ۳۲) که حق هم همین است؛ چرا که او اشرف و «افضل انبیا است»؛ و البته در نزد ما همه‌ی انبیاء قابل قبول و احترامند.

و از این روی، آیه الله، روند و پروسه‌ی جهانی‌سازی را یک وظیفه با مشارکت و سهم‌دهی و سهم‌گیری فعال همه‌ی ملت‌های ساکن می‌داند که آن را در چارچوب مشخص فطرت و عدالت هدایت نموده و با راهکارهای معقول به پیش ببرند تا در فردهای تاریخ دچار خسران و انفعال نشوند: «جهانی‌سازی و و یا به عبارت دیگر، جهت‌دهی و طراحی جهانی‌بودن، از هم اکنون یکی از وظایف مهم و خطیر دولت‌ها و ملت‌های کوچک و بیمه‌ی بزرگ، مخصوصاً دانشمندان و پژوهش‌گران است که در چارچوب فطرت انسانی، عدالت اجتماعی و توجه به مصالح همگانی را همکاری‌های معقول و عملی برای آن پیدا کنند تا فردا مجبور به روش‌های انفعالی نگردند.» (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۱، ۱۵ و ۲۱).

آیه الله محسنی از هم اکنون اندیشمندان و فرهیختگان جهان اسلام را برای سهم‌گیری و ارابه‌ی یک طرح معقول و قابل قبول و نشان دادن مزایای تمدن جهانی اسلام در روند جهانی‌سازی، فرا می‌خواند که: «جهان اسلام اگر می‌خواهد فرهنگ، عقاید و اقتصاد خود را از هجوم دیگران نگاه بدارد، باید از هم اکنون به طرح و تطبیق نسبی جهانی‌سازی بپردازد.



هوشمندان و دانشمندان ما باید مزایای تمدن اسلامی و دستورات دینی خود را به طور کافی عرضه نمایند تا شاید جلو افراط‌گرایی جمعی از غربی‌ها را بگیرند.» (سجادی، ۱۳۷۹). همه‌ی این تقلی‌ها و تلاش‌ها، عتاب‌ها و شتاب‌های آیه‌الله صرفاً برای جهت‌دهی مطلوب به روند جهانی شدن و جلوگیری از غربی‌سازی‌های جهان، به عوض جهانی‌سازی و انسانی‌سازی آن است تا این‌که: (۱) منجر به وجود آمدن یک اقلیت تمامیت‌خواه و اکثریت محکوم نشود؛ (۲) استثمار از نوع کامل آن به وجود نیاید؛ (۳) منافیات اخلاقی و عادات خلاف فطرت، جوامع را به تباهی نکشاند؛ (۴) ارزش‌های دین آسمانی کم رنگ نگردد؛ (۵) مادیات بر معنویات و سرشت انسانی چیره نگردد.» (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۲، ۳۷ و ۱۱۵).

ضمن این خاطر جمعی که هرگز چنین نخواهد شد و سلطه‌ی یک جانبه‌ی غرب بر شرق یک افسانه است: «فرض نگارنده بر این قاعده استوار است که جهانی شدن مطلق، به‌عنوان یک فرایند واحد که منجر به سلطه‌ی غرب بر شرق شود، نگاه افسانه‌ای و تخیلی به جهانی شدن است که نه مبتنی بر شواهد عینی بوده و نه امکان منطقی بر آن مترتب است.» (سجادی، ۱۳۷۹). و البته سیاست‌مدار واقع‌گرا و واقع‌نگر بحث ما، این طرف قضیه را نیز با کمال صراحت ملتزم می‌شود که: «ظاهراً جهان شمولی اسلامی به معنای از بین رفتن همه‌ی ادیان و حاکمیت اسلام بر همه‌ی انسان‌ها امکان‌پذیر نیست و نباید که ما از مطالب گذشته دچار این ساده‌اندیشی و خیال‌پردازی بشویم. چنان نفوذی نه برای دینی از ادیان الهی و نه برای مسلکی از مسلک‌های بشری، میسر نشده است.» (سجادی، ۱۳۷۹).

درست از همین نقطه‌ی تعامل و نه تقابل، فرهنگی شرق و غرب است که آیه‌الله وارد طرح و بحث جهانی شدن و جهانی‌سازی می‌شود و نسبت به آن حرف و موضع فعال دارد. از نظر و منظر ایشان «اگر چه جهانی شدن هم به‌عنوان یک اندیشه و هم به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی، پدیده‌ی قدیمی محسوب می‌شود، ولی با مفهوم و کارکردهای امروزی آن‌ها، پدیده‌ای است کاملاً جدید و در واقع مبنای شکل‌گیری دوره‌ی جدیدی از تاریخ بشر محسوب می‌شود.» (جهانی شدن: ۱۱، ۳۲، ۳۳، ۱۱۲).



آیه الله محسنی با طرح و روش جهانی سازی و جهانی شدن به سبک مخصوص خودش، از یک طرف رشک و رمیدن غربی ها را کاملاً درک و احساس می کند که «پذیرفتن این دو اصل (جهان بینی و ایده آلوزی اسلامی و تکنالوژی غربی) هنوز نیاز به زمان دارد که ما اسم آن را زمان رشد و تعقل کامل انسانی می نهیم؛ تصور می شود بشریت در پذیرفتن رکن اول، هنوز نیاز به تجربه های تلخ و شکست آور دیگری هم داشته باشد»؛ (جهانی شدن) و از طرف دیگر، شک و رشک خویش را نیز اعلام می دارد که: «طبیعت جهانی شدن نسبی غربی و جهانی سازی او را خوب می دانم و از آن تشویش دارم! بلی، من از قالوا بلی تشویش دیدم»!! (جهانی شدن). از این رو آیه الله هشدار می دهند که: «جهانی شدن همانند شمشیر دو سره است و تنها بیداری، هوشیاری و هوشمندی است که سرنوشت ساز است»! (جهانی شدن)

با وجود همه ی این اشکالات و مشکلات فراروی، آیه الله محسنی، آمادگی و سهم گیری خویش را برای ساختن جهان بشریت به صراحت اعلام داشته و از آن استقبال پرشور می نماید؛ به هدف این که شاید منظور از جهانی شدن و جهانی سازی موجود «پروسه باشد و نه پروژه» (جهانی شدن: ۱۰، ۱۹ و ۳۱). دیگر این که شاید منظور از آن: ۱) تقویت و تشدید روابط اجتماعی در سطح جهان باشد؛ ۲) کوشش برای ساختن جهان اسلام باشد؛ ۳) همگرایی جوامع بشری در حوزه های اقتصادی و مالی باشد؛...؟! (جهانی شدن) و خدا نکند که جهانی سازی «کوششی در راستای نقی تمدن های غیر غربی، تحمیل سرمایه داری و تلاش در جهت آمریکایی سازی و تسلط بر جهان» (جهانی شدن). باشد که در این صورت یک پروژه می شود و نه پروسه» (جهانی شدن)

و بنابراین، در صورت و شکل و شقّ اول «من مخالف مطلق جهانی سازی غربی نیستم» (جهانی شدن).

۱- اگر جهانی شدن غربی به نابودی بت پرستی، آدم پرستی، مسلک های خرافی، روش های افراطی و تفریطی در شرق و نیز در خود غرب برسد از آن استقبال می کنم.



۲- اگر جهانی سازی برای یک میلیارد چینی زمینه‌ی تعقل و استقلال فکری را فراهم نماید و سلطه‌ی غیر انسانی حکومت‌های استبدادی این کشور را ضعیف یا نابود کند، از آن تقدیر به عمل می‌آورم.

۳- اگر دولت‌های کارتونی کرانه‌ی جنوب خلیج فارس، جای خود را به یک حکومت صالح و جامع بدهد، تکبیر می‌گوییم.

۴- اگر همه‌ی این دولت‌های یک وجبی و دووجبی، جای خود را به مثلاً به بیست واحد سیاسی منسجم بدهد، آن را نشانه‌ی رشد انسانی می‌دانم و اگر جلو زورگویی‌ها و مظالم دولت‌های مستبد بر ملت‌ها زایل یا تخفیف یابد، نذرانه می‌دهیم.

۵- اگر جهانی سازی منجر به ترکیب تکنالوژی غربی، توسعه و تصمیم علوم طبیعی و انسانی، با جهان بینی و اخلاق اسلامی گردد، آن را معراج انسانی می‌دانم؛ ولی شاید این ترکیب، یک نوع ایده‌آل باشد!

۶- بحث عمده در باب جهانی سازی، جهت‌دهی به سمت جهانی شدنی است که از نواقص فرهنگی، سیاسی و استثمار پاک گردد و برای ملت‌های متعدّد که دارای عقاید و آرای مختلف و منافع خاص به خودند، قابل قبول باشد؛ و این موضوع برای اسلام با یک و نیم میلیارد مسلمان، از اهمیّت حیاتی بر خوردار است! آنچه که در شرایط فعلی خطیر و مهمّ است، ما به طور نمونه اصول زیر را به طور مستند ارائه می‌دهیم:

۱- برادری و برابری اسلامی؛

۲- عدالت اجتماعی؛

۳- تأکید بر حقوق انسانی؛

۴- کرامت و مقام عالی انسانی؛

۵- ارزش صلح و امنیّت؛

۶- حقوق زن؛

۷- آزادی‌های معقول فردی؛

۸- نفی استعمار و استثمار؛

۹- نفی ناسیونالیسم و تأکید بر انترناسیونالیسم و کرامت همه‌ی انسان‌ها؛

۱۰- تأکید بر جنبه‌های عاطفی شریعت بر اساس روان‌شناسی (جهانی شدن،

ص ۱۱۸ و ۱۱۹).



الف. عربی

- ۱- صراط الحق فی معارف الاسلامیة و الاصول الاعتقادیة؛ جلد ۱-۳، طبع دوم، ۱۳۷۱/۱۱/۱۵، انتشارات ولایت (جعفری) مشهد؛ و طبع سوم ۱۳۸۵، ذوی القربی، قم.
- ۲- حدود الشریعة فی محرّماتھا و واجباتھا؛ جلد ۱-۴؛ طبع دوم، میزان و حوت ۱۳۶۳، مطبعه‌ی بعثت، قم، و طبع سوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه قم، ۱۳۸۷، بوستان کتاب قم.
- ۳- مشرعة بحار الانوار؛ جلد ۱-۲، طبع اول، ۱۳۸۱، مکتبه‌ی عزیزی، قم.
- ۴- الفقه و المسائل الطبیة؛ طبع اول، یاران، قم.
- ۵- الارض فی الفقه؛ طبع اول، ۱۳۷۷، محمد، قم.
- ۶- کتاب القضاء و الشهادة؛ طبع ۱۳۶۳، مطبعه‌ی سیدالشهداء.
- ۷- عدالة الصحابة، ضمیمه‌ی بحوث فی علم الرجال؛ طبع سوم، ۱۳۷۵، انتشارات ولایت (جعفری).
- ۸- وحدت الأمة الاسلامیة؛ طبع اول، ۱۳۷۹، طاووس بهشت، قم.

ب. فارسی

۱. تقریب مذاهب از نظر تا عمل؛ چاپ اول، بهار ۱۳۸۶، نشر ادیان، قم.
۲. تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان؛ چاپ دوم، حرکت اسلامی، ثور ۱۳۷۱.
۳. روش جدید اخلاق اسلامی؛ چاپ اول، سرطان ۱۳۶۵، قبادی، قم.
۴. مباحث علمی دینی؛ ۱۳۸۵، خاتم النبیین، کابل.
۵. خواست های شیعیان افغانستان؛ چاپ دوم، زمستان ۱۳۷۸، دارالانشای حرکت اسلامی.
۶. متافیزیک از نظر ریالیزم؛ چاپ دوم، ثور ۱۳۷۳، انتشارات ولایت، مشهد.
۷. حجت اثنی عشر.
۸. توضیح مسایل طبی؛ چاپ اول، ۱۳۷۵، حرکت اسلامی، رضوی مشهد.
۹. فوائد دمشقیه؛ چاپ دوم، خزان ۱۳۸۴، انتشارات حوزه‌ی خاتم النبیین، کابل، مطبعه‌ی بلخ.
۱۰. توحید اسلامی.
۱۱. نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، چاپ اول، ۱۳۷۲، حرکت اسلامی.
۱۲. روح از نظر دین و عقل و علم روحی جدید؛ چاپ اول، ۱۳۷۶، چاپ مهر.
۱۳. دین و زندگانی؛ عقرب ۱۳۸۵، کابل، مطبعه‌ی بلخ.
۱۴. فوائد دین در زندگانی؛ چاپ دوم، سرطان ۱۳۸۵، کابل، بلخ.

۱۵. روابط انسان؛ رمضان ۱۴۰۱ هـ ق؛ شعبه‌ی فرهنگی حرکت اسلامی، تهران.
۱۶. شیعه و سنی چه فرقی دارند؟ (جنگ در تاریکی)؛ چاپ سوم، ۱۳۸۲، مرکز الابحاث العقائدیة، کابل.
۱۷. تصویب قانون اساسی در لویه جرگه‌ی، ۱۳۸۲.
۱۸. وظایف اعضای بدن؛ چاپ اول، جوزای ۱۳۷۴، نشرات اسلامی صبور، پاکستان، پیشاور.
۱۹. گوناگون؛ جلد ۲، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۷، محمد، قم.
۲۰. دین و اقتصاد؛ چاپ اول، کابل.
۲۱. نظم مفید، نظر اصلاحی بر حوزه‌های علمی؛ چاپ دوم، برج ۱۰، ۱۳۷۴.
۲۲. مسایل کابل؛ چاپ دوم، ۱۳۷۵، انتشارات واقفی.
۲۳. همبستگی اسلامی و دشمنان آن؛ برج اسد ۱۳۷۳، حرکت اسلامی، کابل.
۲۴. دفاع و حرکت؛ چاپ اندیشه.
۲۵. توضیح مسایل جنگی، دفتر فرهنگی حرکت اسلامی، مشهد، چاپ چهارم، ثور ۱۳۶۳.
۲۶. حلّ ۶۶ سؤال دینی؛ قم.
۲۷. مهدی موعود؛ انتشارات حوزه‌ی خاتم النبیین، ۱۳۸۳/۸/۱۱، کابل.
۲۸. تفسیر سوره شمس؛ چاپ اول، دلو ۱۳۸۴، کابل، مطبعه‌ی بلخ.
۲۹. تسنیم؛ ۱۳۷۲، انتشارات ولایت، رضوی، مشهد.
۳۰. تحقّق اتحاد اسلامی؛ شورای علمای شیعه‌ی افغانستان، ۱۳۸۵، کابل، مطبعه‌ی بلخ.
۳۱. جهانی شدن و جهانی سازی؛ مرحله‌ی تایپ، ۱۳۸۲/۴/۲، کابل.
۳۲. فجر امید؛ ارگان نشراتی حرکت اسلامی.



مبانی مشروعیت حکومت در اسلام با تاکید بر اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی و ابوالاعلی مودودی

سید لیاقت علی موسوی^۱

چکیده

بحث مشروعیت در یک نظام سیاسی، اساس و مبنای حاکمیت حاکمان و اطاعت شهروندان از قدرت سیاسی است. در بستر تحول تاریخی در جوامع انسانی اعم از غربی و شرقی، در ابتداء حاکمان، واجد فره الهی بودند. نظریه‌های حق الهی، مشروعیت الهی و پس از آن نظریه‌ی مشروعیت دینی در عرصه‌ی حکومت و سیاست با تمسک به کتاب مقدس و متون مذهبی توجیه می‌شدند. در تفکر اسلامی به‌طور اعم، اختلاف نظر در باب منشاء مشروعیت برخاسته از دو مبنای «معرفت شناختی» و «سیاسی» است. مطابق مبنای نخست «شیعه» تداوم حاکمیت الهی را در چهره «امامت» متجلی می‌بیند و جنبه‌های ذاتی سیاست را اصولی و آن را از امهات اصول دین و بالطبع امری اساسی و تحقیقی تلقی می‌نماید. اما «اهل سنت» تداوم حاکمیت الهی پس از پیامبر را بر مبنای اجتماع و اجماع در نظریه «خلافت» جستجو می‌کند و جنبه‌های ذاتی سیاست را به عنوان فروعات فقهی امری تقلیدی تلقی می‌نماید. مطابق مبنای دوم اختلاف میان شیعه و اهل سنت در بحث حاکمیت و اطاعت بر مبنای مشروعیت به دوران پس از پیامبر برمی‌گردد. مبنای انسانی مشروعیت مشتمل بر عناصر متعددی است که حتی مدعیان مشروعیت بخشی حکومت از راه قهر و غلبه نیز سعی دارند جهت بقاء و استمرار حکومت خود، آنرا عطیه الهی معرفی کنند. که در این نوشتار تلاش شده است مشابهت‌ها و تفاوت‌های اندیشه سیاسی دو متفکر جهان اسلام، آیت الله محسنی و ابوالاعلی مودودی، به نمایندگی از دو جریان فکری «تسنن و تشیع» در باره مشروعیت حکومت دینی مورد تحلیل واقع گردد.

واژگان کلیدی: مشروعیت، مشروعیت الهی و انسانی، رویکرد شیعی و اهل سنت مشروعیت.

^۱ دانشجوی دکترای علوم سیاسی

مسأله‌ی مشروعیت از آن جهت دارای اهمیت است که دوام و جاودانگی نظام سیاسی به آن وابسته است. هر حکومتی- می‌کوشد پایه‌های مشروعیت خود را مستحکم کند تا دچار سستی نشود، حتی دولت‌های غاصب نیز می‌کوشند که به نحوی خود را مشروع جلوه دهند. بنا به گفته‌ی ماکس وبر «بشر نیازمند آن است که زندگی‌اش را با معنا «Meaningful» سازد. اعمال قدرت و تمکین در برابر حکومت نیز مستلزم یک پشتوانه‌ی معنایی است که محتوای

مجوز» حاکم برای حکومت Legitimacy و توجیه مردم برای اطاعت «Loyalty» را مشخص سازد.» (استری، بی تا: ۳۰۴)

مشروعیت معادل واژه‌ی «Legitimacy» است که از کلمه‌ی یونانی «Legitimus» گرفته شده است و در لغت به معنای قانونی و «مطابق با قانون» آمده است. مشروعیت، حقانیت و قانونی بودن است، یعنی مظهر و میزان پذیرش ذهنی و درونی قدرت حاکم در نزد افراد یک جامعه که با مفهوم سیادت به معنای اعمال قدرت مرتبط است.

مسأله‌ی مشروعیت یعنی توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم و این‌که حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و مردم چه توجیه عقلی برای اطاعت از حاکم دارند؟ به عبارت دیگر متضمن توانایی نظام سیاسی در ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نهادهای سیاسی موجود مناسب‌ترین نهادها برای جامعه هستند. مشروعیت ارتباط نزدیکی با مفهوم تعهد و التزام به فرمانبرداری دارد (وینست، ۱۳۷۶: ۶۷-۶۸).

اهمیت و ضرورت پرداختن به موضوع مشروعیت و فهم اجزای مفهومی آن، به حدی است که می‌توان به صراحت گفت: بحث از مشروعیت نسبت به سایر مباحث در حکومت، بحث از مبنا قبل از بنا است و لذا یک اصطلاح در فلسفه‌ی سیاست است و در حقوق اساسی یا فلسفه‌ی سیاسی بحث مشروعیت باید نخستین بحث باشد.



بنابراین، با توجه به اهمیت جایگاه مفهوم مشروعیت قدرت سیاسی در فلسفه‌ی سیاسی و با توجه به این فرض اصلی که میان حاکمیت و مشروعیت ارتباطی وثیق وجود دارد، دو سؤال اساسی در مشروعیت قدرت یک دولت از اهمیت خاصی برخوردار است:

اول: دولت بر چه مبنایی حق دارد به مردم امر و نهی کند و در امور اجتماعی دخالت و تصرف نماید؟ دوم: مردم به چه دلیلی تن به اطاعت می‌سپارند و از دستورها تبعیت می‌نمایند؟ (کدیور، ۱۳۷۹: ۳۳-۳۴).

با توجه به سوالات مبنایی فوق، ضرورت وجودی حکومت و دولت در جوامع انسانی و تلاش حاکمان و دولتمردان جهت توجیه قدرت و دوام حکومت خود از یک سو و شرایط اجتماعی، فکری، سیاسی و اعتقادی جوامع بشری به‌عنوان ملتزمان به فرمانبرداری از سوی دیگر موجب می‌شود تا در بستر تاریخ تحولات اجتماعی و سیاسی، بر مبنای مشروعیت فرانسائی و انسانی، بناهای حکومتی متفاوت، تکوین یابد. بحث در باب مبنای در اندیشه‌ی سیاسی اسلام و نوع تفکر مسلمانان، به‌ویژه اندیشه‌ی شیعی و اهل سنت، مارا با رویکرد اندیشه‌ورزان مسلمان به حکومت و سلاطین بر مبنای اصل اساس مشروعیت آشنا می‌سازد. باتوجه به سیر تحول تاریخی نظریه‌ی مشروعیت در یک نگاه کلی برای اعمال قدرت و حکومت دونوع مشروعیت وجود دارد: یکی منشأ فرا انسانی و دیگری منشأ انسانی (عالم، ۱۳۷۳)

۱- منشأ فرا انسانی مشروعیت

منظور از منشأ فرا انسانی مشروعیت، توجیه قدرت به وسیله‌ی عواملی است که رای اراده‌ی آدمی است. بر این اساس حق اعمال قدرت بر دیگران ودیعه‌ی الهی یا طبیعی است که در وجود حاکمان قرار داده است. مردم بدان معتقد و خود را ملزم به اطاعت از آنها می‌دانند. پیش از پیدایی حکومت‌های جدید، نظریه‌ی حق الهی، مشروعیت نظام‌های سیاسی را توجیه می‌کرد. به موجب این نظریه، اراده‌ی الهی، منشأ حق حاکمیت پادشاهان و امپراتوران تلقی می‌شد؛ نه اراده‌ی مردم. پس حاکمان واجد فره الهی و صاحب مقام ظل الهی بود. (رجایی، ۱۳۶۹: ۹).

۲- منشأ انسانی مشروعیت

منظور از منشأ انسانی مشروعیت، عناصر و عواملی است جعلی، اعتباری و قراردادی. به این معنی که اراده‌ی انسانی و یا تاریخ زندگی آدمی و یا عرف آن را به وجود آورده باشد. این منشأ مشروعیت شامل قهر و غلبه، سنت و وراثت و قانون و عقلانیت (قرار داد اجتماعی می‌شود).

۱-۲. قهر و غلبه

بر اساس این دیدگاه، کسانی که بهره‌ی بیش‌تری از قدرت جسمی، فکری و روانی دارند، با استفاده از آن، زمام سیاسی جامعه را به دست می‌گیرند و همین قهر و غلبه مبنای مشروعیت آن‌ها می‌شود. ملاک اصلی در این نوع انعقاد حکومت این است که حق و حقیقت به جانب زورمندان است؛ یعنی همان شعار «الحق لمن غلب» یا به عبارتی «Might Is Right».

اشخاص قویتر، بدون توجه به حقوق دیگران به عمل خود، جنبه‌ی حقوقی می‌بخشند. این نظریه، ریشه در داروینسم اجتماعی دارد که مبتنی بر تنازع بقا و بقای اصلح است. چنانکه ماکیاولی می‌گوید: «مسأله در مرحله‌ی نهایی، مسأله‌ی قدرت است...» (راسل، ۱۳۶۵: ۷۰۴۰).

هابز می‌گوید: «قراردادی که زور شمشیر از آن حمایت نکند، حرفی بیش نیست. قدرت شاه باید نامحدود باشد. حکم فقط حکم شاه است» (هنری، ۱۳۶۲: ۴۲۰-۴۲۱). ابن تیمیه «کسی را اصلح می‌داند که دارای قدرت و امانت باشد. چون جمع قدرت و امانت به نظر او مشکل است، بنابراین، ترجیح یکی از این دو شرط به ماهیت شغل یا مسؤولیت بستگی دارد.» (حلبی، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۷۶). فضل الله بن روزبهان خنجی «که با گسست از سنت اندیشه‌ی فلسفی و به دلیل اندیشه‌ی خاص، تفسیر نوینی از امامت تغلبه ارائه کرده و به تجدید ایدئولوژی خلافت و جمع آن با اندیشه‌ی سیاسی سلطنت مطلقه پرداخت» (طباطبایی ۱۳۷۷: ۲۱۴-۲۲۶). او معتقد است که: «از اسباب انعقاد امامت و پادشاهی، استیلاء و شوکت است. سلطان در عرف شرع، کسی است که به حکم شوکت و قوت لشکر بر مسلمانان مستولی شده باشد» (حلبی، ۱۳۸۰: ۲۲۸). بدیهی است که صرف دارا بودن قدرت و قهر و غلبه، مبنایی برای مشروعیت حکومت، بویژه در بقا و استمرار آن تلقی نمی‌شود. همچنین صرف به اطاعت و داشتن شهروندان، به وسیله‌ی اجبار و یا هر وسیله‌ی دیگر موجب مشروعیت رژیم تلقی



نمی‌شود. به همین دلیل ماکس وبر معتقد است «دوام حکومت با توسل به زور امکان‌پذیر نیست و مستلزم وجود تصور مشروعیت از نظرگاه فرمانبران است» (یوسفیه، بیتا: ۹۰).

۲-۲. سنت و وراثت

«سنت‌ها که قوانین نانوشته‌ای هستند و از عرف‌ها، هنجارها و ارزش‌های مشترک سرچشمه می‌گیرند و از فرط تکرار به شیوه‌ی خود انگیخته‌ای از عمل تبدیل می‌شوند و به تدریج دارای اعتبار مقدس می‌شوند، همواره عاملی برای توجیه مشروعیت قدرت بوده است» (خالقی، ۱۳۸۱: ۱۳-۱۶).

به تعبیر «ماکس وبر» «اشکال فرمانروایی بر اساس مشروعیت سنتی مانند پدر سالاری، سالمند سالاری و حکومت‌های پاتریمونیال و فئودال، تأسیس می‌گردند» (وبر، ۱۳۷۴).

۲-۳. قرارداد اجتماعی

نظریه‌ی قرارداد اجتماعی از سده‌ی شانزدهم به بعد پذیرش گسترده‌ای یافت، یعنی در دوره‌ای از سده‌ی شانزدهم تا سده‌ی هیجدهم، تفکرات و اقدامات بشر، به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های قراردادگرایان **Contractualists** بود» جانبداران بر جسته‌ی این نظریه در غرب در تحلیل و تعقیب نظریه‌ی قرارداد اجتماعی با تحلیلی از طبیعت بشر آغاز کردند. بر مبنای این تحلیل، انسان پیش از تکوین دولت، در وضع طبیعی (State Of Nature) زندگی می‌کرد. وضع طبیعی، جامعه‌ای سازمان یافته نبود. هیچ قدرت سیاسی در آن وجود نداشت تا قوانین و مقرراتی را وضع کند و به اجراء گذارد. تنها «قانون طبیعی» تنظیم‌کننده‌ی طرز رفتار و عمل بشر بود. شرایط زندگی موجب شد که انسان، تصمیم گرفت یک جامعه‌ی مدنی بر اساس قرارداد اجتماعی بر پا دارد. بنابراین، جامعه‌ی مدنی در آغاز نبود و انسان برای حفظ و نگهداری منافع خویش و همچنین برای تکامل بخشیدن به نیروها و توانایی‌هایش ناگزیر از تن دادن به قوانین بود تا بر اساس آن انسان از یک سواز منافع جمعی بهره‌گیرد و از سوی دیگر، آزادی، اراده و حاکمیت خویش را به هیأتی یا فردی و یا (قانون و قاعده‌ای) واگذار نماید تا بدین سان هم انسان حیل‌باز و هم انسان ساده و ناقص از برکات زندگی جمعی بهره‌مند شود. تن دادن به چنین قوانینی البته مستلزم بستن قرارداد

اجتماعی است» (تنهایی، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۳). «لاک» که مبنای مشروعیت را «رضایت» مبتنی بر قرارداد اجتماعی می‌دانست، دغدغه‌اش این بود که جامعه‌ی سیاسی و حکومت بر مبنای عقل استوارند و رمز این مطلب در «رضایت» می‌باشد؛ «روسو» احساس کرد راه حل «لاک» به اصلاحاتی- نیازمند است، لذا به مفهوم «اراده‌ی همگانی **General will**» روی آورد. (شمس‌آوری و فیروزمند، ۱۳۷۴: ۷۱). این نظریه با تأکید بر رضایت و اراده‌ی مردم به‌عنوان پایه‌ی حکومت نشان داد که پادزهر اصلی دکترین الهی شاهان است که از اتباع خود می‌خواستند، بی‌تأمل از «مظهر خداوند روی زمین» اطاعت کنند.

مفهوم مشروعیت در اندیشه‌ی اسلامی

در مقدمه‌ی ذکر شد که واژه‌ی «**Legitimacy**» در فرهنگ اسلامی نیز به معنای مشروعیت است. مشروع یعنی هر چیزی که شرع آن را روا و جایز داشته باشد. در اصطلاح سیاسی، اگر نظام سیاسی مطابق با شرع باشد، تبعیت و اطاعت از آن از جانب مردم، جایز و بلکه لازم می‌گردد.

مشروعیت تنها یکی از معانی «**Legitimacy**» است. این واژه معانی دیگری چون: قانونی بودن، حقانیت و درستی دارد. چون همه‌ی این معانی در صورت مطابقت با شرع مصداق و معنی پیدا می‌کنند، بنابراین ترجمه‌ی واژه‌ی «**Legitimacy**» به مشروعیت در فرهنگ اسلامی نیز صحیح است. این واژه در اسلام علاوه بر قانونی بودن و حقانیت، شرعی بودن و مطابقت شرع بودن را نیز شامل می‌شود. بنابراین می‌توان گفت از نظر فرهنگ اسلامی حکومتی مشروعیت دارد که مطابق قوانین و قواعد شرع و قوانین موضوعه‌ی مسلمانان بوده باشد و مسلمانان آن حکومت را بر حق دانسته و از آن اطاعت و پیروی می‌کنند.



خاستگاه پیدایش شیعه و اهل سنت

تا زمان حیات پیامبر اسلام، فرصت تعاملات کلامی و تعارضات سیاسی میان مسلمانان به وجود نیامد. رحلت پیامبر نقطه‌ی آغازین کنش‌ها و واکنش‌های مسلمانان در انطباق معرفت دینی با شرایط اجتماع مسلمین بود. در باب علل، منشأ و خاستگاه گروه‌بندی میان مسلمین تا امروز اتفاق نظری حاصل نشد؛ اما می‌توان گفت که از جمع‌بندی دیدگاه‌های مختلف در خصوص منشأ پیدایش گروه‌بندی میان مسلمانان دو مبنا به دست می‌آید: یک مبنا، مبنای سیاسی است و دیگر مبنای معرفت‌شناسانه است. به عبارت دیگر «منازعات معرفت‌شناختی و منازعات سیاسی» علت پیدایش شیعه و اهل سنت در پاسخ به این سؤال بود که: «چه کسی باید حکومت کند»؟

دیدگاه نخست «مبنای معرفت‌شناختی»

از دیدگاه بعضی از محققین، علت اساسی مجادلات شیعه و اهل سنت در صدر اسلام به «مبنای معرفت‌شناختی این دو مذهب از حقیقت شریعت» باز می‌گردد. پیروان پیش معرفت‌شناختی در پیدایش شیعه و اهل سنت معتقدند که منازعه‌ی اساسی این دو مذهب از ابتدا جنبه‌ی اصولی داشته و از تفاوت فهم بعضی اصحاب پیامبر از فلسفه‌ی نبوت، تداوم رسالت و حقیقت شریعت ناشی می‌شود. تعدادی از پیروان پیامبر اسلام با فهم عمیق و دقیق شریعت، ضرورت تداوم هدایت را با تکیه بر امامت و ولایت تفسیر کردند و امامت را در طول نبوت و حاکمیت خدا برای بقای شریعت امری حیاتی و اصلی دانستند. این عده در تاریخ اسلام به «شیعه» معروف شدند؛ اما عده‌ای دیگر از پیروان اسلام، چنین رویه‌ای را نپذیرفتند و تداوم هدایت الهی بعد از رحلت پیامبر اسلام را بر مبنای اجتماع و اجماع تعدادی از نخبگان امت کافی دانسته و قیاس و استحسان را برای تطبیق قوانین شریعت با حقیقت حیات اجتماعی و فردی انسان برای همیشه کافی یافتند. این عده در تاریخ اسلام به «اهل سنت» شهرت دارند. بنابر دیدگاه نخست محل نزاع در فهم و دو بینش از حقیقت شریعت است. فهمی با قبول تداوم رابطه‌ی حاکمیت الهی با عالم خلقت که آن را در چهره‌ی «امامت» متجلی می‌بیند، یعنی «شیعه» و فهم دیگر با عدم قبول این حقیقت آن را در نظریه‌ی «خلافت» جست‌وجو

می‌کند؛ یعنی اهل سنت». به عبارت دیگر، یک نگرش به خاطر اصولی بودن شئون ذاتی سیاست آن را از دایره‌ی تقلید خارج و در رده‌ی مباحث و مسائل اساسی و تحقیقی مانند امهات اصول دین قرار می‌دهد؛ یعنی «شیعه»؛ و نگرش دیگر شئون ذاتی سیاست را به‌عنوان فروع فقہی تا مرحله‌ی تقلید دینی پایین می‌آورد، یعنی «اهل سنت». (جعفریان، ۱۳۷۳)

دیدگاه دوم «مبنای سیاسی»

عده‌ی دیگری از محققین معتقدند که منشأ اختلاف شیعه و اهل سنت، بیش‌تر به مطالعه‌ی تعاملات سیاسی و مجادلات کلامی برای تعیین جانشین پیامبر در اداره‌ی جامعه اسلامی باز می‌گردد. براین مبنای، منازعات به هیچ‌عنوان دارای پیشینه‌ی تاریخی و پشتوانه‌ی معرفت‌شناختی نیست، بلکه یک اتفاق غیرمترقبه‌ای بود که نطفه‌ی آن پس از رحلت پیامبر در جمعی بنام «سقیفه بنی ساعده» بسته شد. پیروان این نظریه معتقدند که منشأ حقیقی مناقشه‌ی شیعه با اهل سنت صرفاً یک نزاع سیاسی است و ربطی به اصول و ضروریات دینی ندارد (عنایت، ۱۳۶۵: ۶۵). همچنین پیروان این نظریه معتقدند که پیدایش «شیعه»، نتیجه‌ی اختلاف نظر میان مسلمانان در اطراف مسائل دینی نبود، بلکه معلول امر خلافت و نظام سیاسی بود. یعنی مسأله‌ای که مهم‌ترین زمینه‌ی فکری مسلمانان قرون اول اسلام بود (حنا الف خوری، خلیل الجر، ۱۳۵۸: ۱۶۴)، بنابراین، دو دیدگاه از اختلافات اساسی و اصلی شیعه و اهل سنت در بحث حکومت و حاکمیت، مسأله‌ی مبانی مشروعیت در جامعه‌ی اسلامی بود که در این قسمت به عقیده‌ی هر دو می‌پردازیم.

مشروعیت از دیدگاه اهل سنت

اهل سنت جز پیامبر کسی را معصوم نمی‌دانند. از نظر آن‌ها اداره‌ی جامعه و قضاوت متوقف بر «عصمت» نیست. ضمناً می‌پندارند که از جانب خدا یا پیامبر اسلام فردی به امامت و خلافت منصوب نشده است. لذا در امر خلافت و امامت به انتخاب از سوی «اهل حل و عقد» یا «اجماع» معتقد شده‌اند. آن‌ها مسأله‌ی امامت و حاکمیت جامعه‌ی اسلامی را بر خلاف شیعه از فروع فقہی دانسته‌اند، نه از اصول اعتقادی. بنابراین، اهل سنت امر حکومت را از زمره‌ی مصالح عامه می‌دانند. درباره‌ی مشروعیت حکومت به شیوه‌های مختلف عمل



نموده‌اند. آن‌ها معتقدند که پیامبر اسلام مسأله‌ی جانیشینی خود را عمداً مجمل گذاشته و آن را به امت واگذار کرده است تا در مورد حاکمیت و رهبری خود تصمیم بگیرند. بر این مبنا اولین طریقه‌ی انتخاب خلیفه در جریان «سقیفه بنی ساعده» و انتخاب «جناب ابوبکر» به عنوان خلیفه‌ی اول شیوه‌ی «اهل حل و عقد» بوده و این اولین نظریه درباره‌ی منشا مشروعیت حکومت در میان اهل سنت گردید با این فرض که بیعت کنندگان با خلیفه اول با تعداد پنج یا شش نفر از منزلت حل و عقد امور مسلمین برخوردار بوده‌اند. (قادری، ۱۳۶۷ : ۱۴). بر این مبنا، اولین طریقه‌ی انتخاب خلیفه در جریان «سقیفه بنی ساعده» و انتخاب «خلیفه‌ی اول» به شیوه‌ی «اهل حل و عقد» بوده و این اولین نظریه درباره‌ی منشا مشروعیت حکومت در میان اهل سنت گردید. شیوه‌ی دوم، نظریه‌ی «استخلاف» بود که اساس آن انتخاب خلیفه دوم (جناب عمر) از سوی خلیفه‌ی اول بوده است. بر اساس این نظریه، خلیفه در مقام مسئول جامعه‌ی اسلامی صلاحیت انتخاب فرد بعدی را برای هدایت و رهبری جامعه دارد. (قادری، ۱۳۶۷ : ۲۴) نظریه‌ی دیگری اهل سنت در باب منشا مشروعیت قدرت حاکم نظریه «شوری» می‌باشد که به لحاظ تاریخی به انتخاب شش نفر از صحابی و بزرگان صدر اسلام، از سوی خلیفه‌ی دوم برای انتخاب خلیفه‌ی بعدی بر می‌گردد. این که خلیفه همچون حاکم جامعه‌ی اسلامی می‌تواند شخص بعد از خود را تعیین نماید، پایه‌ی نظریه‌ی شورا و حتا نظریه‌ی استیلاء گردید. البته نظریه‌ی شورا در میان اهل سنت جایگاه چندان و الایی نیافت و نتوانست با دیگر نظریه‌ها و روش‌های خلافتی به رقابت برخیزد و بیش‌تر در اوضاع بحرانی موضوعیت یافت و حتا در چنین اوضاعی نیز استیلائی فرصت چندانی برای بالندگی نظریه‌ی شورا بر جای نگذاشت (قادری، ۱۳۶۷ : ۲۴-۲۵). بنابراین، یکی دیگر از نظریات شکل گرفته در میان اهل سنت پیرامون منشا مشروعیت خلیفه و حاکم جامعه، نظریه‌ی استیلاء است که به لحاظ تاریخی به دوران آموی و به‌طور مشخص به معاویه بن ابوسفیان، بر می‌گردد. پس از پیدایش نهاد سلطنت و امارت‌های مستقل از خلافت در این دوران، علماء و فقهای نامی اهل سنت بر آن شدند که نظریه‌ی استیلائی، اقدام امرا و صاحبان شوکت را پوشش می‌دهد. لذا فضل الله بن روزبهان خنجی در کتاب «سلوک الملوک» هنگام ذکر نظریه‌ی استیلاء، پادشاهی را هم در کنار امامت اضافه کرده و نوشت: «طریق چهارم از اسباب انعقاد امامت و پادشاهی، استیلاء و شوکت است». وی در توضیح استیلاء می‌نویسد: «علما گفته‌اند که چون

امام وفات کند و شخصی متصدی امامت گردد، بی بیعت و بی آن که کسی او را خلیفه ساخته باشد و مردمان را قهر کند بی شوکت و لشکر، امامت او منعقد می‌گردد؛ خواه مستجمع شرایط باشد و خواه نباشد؛ چون وی، به واسطه‌ی استیلاء جای امام را گرفته او را سلطان می‌گویند و بر او امام و خلیفه اطلاق می‌توان کرد (خنجی اصفهانی، ۱۳۶۲: ۸۲). چنانکه از امام شافعی نیز نقل شده است: «هر قریشی که به واسطه‌ی شمشیر به خلافت دست یابد و مردم از او بیعت نمایند پس او خلیفه است» (ابوزهره، بی تا: ۸۴).

مشروعیت از دیدگاه شیعه

حکما و متکلمان مسلمان در باب مبانی مشروعیت و مقبولیت قدرت و حکومت در جوامع بشری، اصول اعتقادی نبوت و امامت را با ادله‌ی عقلی اثبات و بر همین اساس نظریه‌ی سیاسی شیعه را هویت بخشیده‌اند. فیلسوف سیاسی اسلام "ابونصر فارابی" و متکلم بزرگ شیعی "خواجه نصیرالدین طوسی" بر اساس قاعده‌ی "لطف" ضرورت حضور و بعثت پیامبران و امامان در جامعه‌ی بشری را به‌منظور استقرار عدالت و از بین بردن ظلم و نابرابری اثبات می‌کنند بر اساس این قاعده، وجود نبی و امام برای رهبری جامعه لطف است و لطف عقلا بر خدا واجب است. چه این که با وجود زعیم واجد شرایط تامه به‌ویژه ملکه‌ی عصمت، هم امر دین منظم می‌شود و هم امر دنیا (طوسی، ۱۳۹۸: ۵۰۷). همچنین "شیخ رئیس ابن سینا" و بسیاری دیگر از متکلمان شیعه بر اساس قاعده‌ی فلسفی «جود و فیض ذاتی یا عنایت ازلیه» اساس حکومت تشیع را استدلال می‌کنند. (هزاره ابن سینا، ۱۳۵۹: نشریه ۴۳). فارابی و بسیاری از فیلسوفان مسلمان در فلسفه‌ی سیاسی خود از این نقطه عزیمت می‌کنند که عقل و شرع دارای سرچشمه‌ی واحدی هستند و به همین دلیل معرفت عقلی یا فلسفی با معرفت نبوی ملازم است. (فیرحی، ۳۲۸: ۱۳۷۸). در اندیشه‌ی شیعی محور نظام سیاسی و اجتماعی مطلوب «امام» است و در اندیشه‌ی فارابی و ابن سینا این محور «رئیس اول» است که به تعبیر حکماء مسلمان، عقل منفعل متصل به عقل فعال است. انسان کاملی که همان پیامبر یا فیلسوف می‌باشد. چنین انسانی که بالفعل هم عقل است و هم معقول، اگر زمامداری جامعه را بر عهده بگیرد، آنگاه نظم مطلوب که اساسی‌ترین مشخصه‌ی جامعه‌ی مطلوب است، ظهور خواهد کرد. از اینجا فارابی از فلاسفه‌ای همچون افلاطون دور می‌شود





و به نظریه‌ی "نبوت" در اسلام نزدیک می‌گردد. لذا در می‌یابیم که بینش‌ها و گرایش‌های شیعی در اندیشه‌های حکمای مسلمان نمود می‌کند و با دلایل عقلانی و فطری هویت شیعی در اندیشه‌های آن‌ها تکوین می‌یابد. شیعیان با پذیرش اصول اعتقادی نبوت و امامت بر اساس استدلال‌های عقلی و مستندات نقلی حکمای مسلمان اعم از فلاسفه و متکلمین، اصل اساسی مشروعیت را در چارچوب خاصی قرار دادند. از نظر شیعه، حاکم مشروع کسی است که بر اساس نص الهی منصوب شده باشد و مشروعیت او از سوی خدا تعیین و یا شکل گرفته باشد؛ چون حاکمیت و مالکیت تمام جهان از آن خداوند است و احدی جز او حق حاکمیت و تصرف در جهان را ندارد مگر به إذن الهی. لذا شیعیان معتقدند که مشروعیت حکومت امام تنها از ناحیه‌ی خداوند حاصل می‌شود. تعیین امام به اختیار مردم نیست، بلکه به تعیین خدا و پیامبر است. از این رو گفته می‌شود امام شیعی صرف نظر از تحقق یا عدم تحقق حکومتش، مشروعیت دارد و مقبولیت یا عدم مقبولیت مردم در مشروعیت او تأثیری ندارد بلکه مقبولیت مردم تنها در ارتباط با فعلیت و تحقق امر حکومت امام معصوم موضوعیت پیدا می‌کند (صالحی، ۱۳۶۳: ۶۷-۶۴). این استدلال شیعه در زمان امام معصوم و تا قبل از غیبت آخرین امام معصوم یعنی امام دوازدهم شیعه، موجه می‌باشد؛ اما پس از پایان حضور امام معصوم و یا با آغاز غیبت، شیعه با سؤال جدیدی روبه‌رو شد و آن سؤال این بود که حاکمیت و امامت جامعه‌ی اسلامی در غیاب امام بر عهده کیست؟ در پاسخ به این سؤال، شایسته است که به فرایند تاریخی اندیشه‌ی سیاسی در اسلام و ادوار گوناگون آن بپردازیم و در این فرآیند پاسخ سوال فوق را بیابیم. از دیدگاه شیعیان، اندیشه‌ی سیاسی در اسلام به دو دوران کاملاً متمایز تقسیم می‌شود: دوران اول، دوران حضور معصوم در جامعه. دوران دوم، دوران غیبت معصوم از جامعه که این دوره خود به بخش‌های مختلف قابل قسمت می‌باشد.



مشروعیت حکومت دینی در اندیشه‌ی آیت الله محسنی و مودودی

به طور کلی سه معنا از حکومت دینی اراده شده است

الف) حکومتی که تمام ارکان آن بر اساس دین شکل گرفته باشد. مطابق این معنا، حکومت دینی حکومتی است که نه تنها تمام قوانین و اجرای آن‌ها بر گرفته از احکام دینی باشد؛ بلکه مجریان آن نیز مستقیماً از طرف خداوند منصوبند یا به اذن خاص و عام منصوب هستند؛ زیرا حکومتی با این ویژگی ازپشتوانه‌ی حکم الهی برخوردار است.

ب) حکومتی که در آن احکام دینی رعایت شود؛ مطابق این معنا، لازم نیست شخص حاکم منصوب مستقیم یا غیر مستقیم خدا باشد؛ در این صورت، مجری این حکومت پشتوانه‌ی الهی ندارد و دینی بودن حکومت فقط به این معناست که قوانین دینی در این حکومت رعایت شود. حتا طبق این معنا لازم نیست تمام قوانین حکومت برگرفته از احکام شرع باشد، بلکه کافی است که تا حدودی احکام ارزش‌های دینی در این حکومت رعایت شود. این شکل از حکومت در مرتبه‌ی بعد از حکومت دینی به معنای اول قرار دارد.

ج) حکومت دینداران. مطابق این معنا، اصلاً رعایت قوانین اسلامی هم لازم نیست، بلکه همین که حکومتی مربوط به جامعه‌ای است که افراد آن متدین هستند؛ حکومت هم می‌باید دینی به شمار رود. در نظام عقیدتی اسلام حکومت دینی است که تمام ارکان آن دینی باشد. یعنی به معنای اول از معانی حکومت دینی باشد؛ اما معنای دوم در واقع بدل اضطراری حکومت دینی مقبول است؛ نه این که واقعا حکومت دینی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۴۵) حکومت دینی در نظام ارزشی اسلام باید دو ویژگی داشته باشد: یکی این که قوانین جاری در حکومت دینی برگرفته از احکام شرع و اراده‌ی تشریحی خداوند باشد؛ دوم این که مجری قانون، قانون‌شناس و عادل در اجرا باشد. اگر در رأس هرم قدرت در عصر غیبت فقیه عادل قرار داشته باشد، آن حکومت را می‌توان حکومت دینی مطلوب دانست.



۱. حکومت دینی در اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی

آیت الله محسنی در تعریف حکومت دینی بر قانونگرایی و حاکمیت الهی تأکید دارد و می‌نویسد: حکومت دینی آنست که مسئولین رده بالای آن مؤمنین متدین بوده و قوانین متنوع و قانون اساسی را مطابق احکام و جهان‌بینی به رسمیت رسانیده و به آن عمل نمایند و به سخن دیگر؛ هیچ قانونی از قوانین آن مخالف دین نباشد و در عمل از آن تخلف صورت نگیرد (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۵). در نگاه آیت الله محسنی حکومت دینی حکومتی است که مبتنی بر قانونگذاری و حاکمیت خداوند باشد و حکومت در صورتی مشروعیت دارد که حاکم مشروعیت الهی داشته باشد. چنین حکومتی در تصرف و تدبیر مردم از صاحب حق اجازه دارد. پیامبر اکرم که متصدی امر حکومت بودند، از طرف خداوند این حق را دریافت کرده بودند. از این رو حکومت دینی در نگاه آیت الله محسنی دو عنصر اصلی دارد: یکی این که حکومت بر اساس قانون الهی باشد و متصدی آن از سوی خداوند باشد و دیگری این که در اجرای احکام الهی عدالت پیشه نماید. به همین خاطر در باب اوصاف حاکم اسلامی گفته است: که حاکم اسلامی باید در گام اول نسبت به معارف دینی، احکام شرعی و جهان‌بینی آشنا باشد؛ در گام دوم نسبت به اوضاع اجتماعی کشور خود و کشورهای خارجی آگاهی داشته باشد تا بتواند خطوط کلی سیاست خارجی و داخلی را تنظیم نماید؛ و در گام سوم باید عادل باشد؛ یعنی از ارتکاب گناهان و ترک واجبات به دور باشد و ایمان او مانع خیانت بوده و همواره مدافع حقوق اصناف شهروندان و شایسته سالار باشد (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۸-۱۹).

۲. حکومت دینی در اندیشه‌ی مودودی

حکومت دینی اهداف و مبانی خاص خود را دارد که مطابق آن می‌توان حکومتی را دینی و غیر دینی خواند. ایشان در مقام تبیین حکومت اسلامی می‌گویند: اولین خصوصیت حکومت اسلامی که آن را از سایر حکومت‌ها متمایز می‌سازد، آن است که عنصر ملیت در ایجاد و ترکیب آن سهمی ندارد، بلکه این نوع حکومت عبارت است از یک مملکت فکری مبتنی بر مبادی معین، و این مبادی فکری از آن چیزهایی است که دنیا در قرون گذشته نظیر آن را نشناخته است (مودودی، بی تا: ۸). ایشان در جای دیگر می‌فرمایند: در حکومت اسلامی



برای فرد یا جمع یا طبقه، حق حاکمیت شناخته نشده و این حق مختص خداست و سایر موجودات، بندگان درگاه کبریایی او هستند. هیچکس غیر از خدا حق قانونگذاری ندارند و نمی‌توانند جزئی از دستورهای خدا را دگرگون سازند. اساس حکومت اسلامی بر قانون استوار است که پیامبر اسلام از جانب خدا ابلاغ می‌کند و از زمامدار حکومت به شرطی فرمانبرداری می‌شود که فرامین خدا را بکار بندد و امر خدا را بین مردم ترویج نماید. از این رو حکومت اسلامی مورد نظر مودودی کاملاً جنبه‌ی اعتقادی دارد و ملیت و سرزمین که از عناصر تشکیل دهنده‌ی دولت جدید است، در آن جایگاهی ندارد و ملاک شکل‌گیری حکومت اسلامی نیست. ملاک شکل‌گیری این حکومت و رابطه با شهروندان، مطابق تابعیت متداول نیست، بلکه مطابق باور و عقیده است؛ یعنی هرکس که در کشور اسلامی زندگی می‌کند و به اساس مبانی دین معتقد است، شهروند حکومت اسلامی به شمار می‌رود (مودودی، بی تا: ۸). بنابراین، آیت الله محسنی و مودودی هر دو تعریف دانشگاهی از حکومت دینی ارائه نداده اما برای آن ویژگی‌هایی می‌شمارد. از جمله این که آن را مبتنی بر اصول اسلامی و حاکم اسلامی را مجری شریعت الهی در جامعه دانسته‌اند. همچنین معتقدند احکام حکومتی تا زمانی لازم‌الاطاعه است که در چارچوب شریعت و قوانین اسلام باشد. از این رو، حکومت اسلامی در این نگاه حکومت مشروط است؛ یعنی مشروط به قانون و شریعت الهی

۳. ضرورت حکومت دینی

برای ضرورت حکومت دینی هر دو متفکر به ادله‌ی عقلی استدلال می‌کنند؛ اما بخاطر اختلاف در مبانی کلامی و دین‌شناسی، نحوه‌ی تمسک به ادله تفاوت دارد: آیت‌الله محسنی برای اثبات ضرورت تشکیل حکومت دینی بیش‌تر به ادله‌ی عقلی تمسک می‌کند. از ضرورت اجرای احکام، جامعیت دین، جاودانگی و جهان‌شمولی آن لزوم حکومت دینی را استفاده می‌کند و ادله‌ی نقلی را مؤید ادله عقلی می‌داند. این گونه‌ی اهتمام به ادله‌ی عقلی، برگرفته از مبانی کلامی و دین‌شناختی ایشان است که از پایگاه شیعه نمایندگی می‌کند. در پایگاه فکری شیعه، عقل یکی از منابع مهم دین‌شناسی است. جایگاه عقل در مکتب فکری شیعه به قدری





است که بین حکم عقل و شرع ملازمه می‌بیند و با توجه به این ملازمه، پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال انسانی، جایگاه عقل در مکتب فکری و اعتقادی شیعه برجسته است. آیت الله محسنی می‌گوید: تجربه‌ی انسانی و عقل انسانی با ملاحظه‌ی اخلاق اکثر افراد، حکم به لزوم اقامه‌ی حکومت را حتی توسط افراد نالایق تا چه رسد به افراد صالح می‌کند؛ زیرا در جامعه‌ی فاقد قانون و فاقد ضامن اجرای قانون، روزانه قتل، غارت، سرقت، تجاوز به عنف مظالم مختلف از جمله امور عادی در می‌آید و اطمینان و امان عمومی سلب می‌شود و در نتیجه جامعه‌ی مذکور مورد مسخره قرار می‌گیرد (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۵). در حالی که در پایگاه فکری اهل سنت و جماعت، کم‌تر به ادله‌ی عقلی توجه می‌شود و بیش‌تر به ادله‌ی نقلی (کتاب و سنت) عمل صحابه‌ی استدلال می‌کنند. مودودی ضرورت تشکیل حکومت دینی را از طریق اجرای احکام اثبات می‌کند؛ مثلاً او وجوب اخذ زکات را که یکی از احکام اسلام است، بدون تشکیل حکومت دینی قابل اجرا نمی‌داند؛ از این‌رو، برای جمع‌آوری زکات تشکیل حکومت را ضروری می‌داند. اصولاً در اندیشه‌ی مودودی تشکیل حکومت و اجرای احکام اسلام، از شئون رهبران دینی است. او یکی از مشکلات مسلمانان امروز را در این می‌داند که آنان از تعالیم عالی اسلام فاصله گرفته‌اند. تفکیک شئون رهبری سبب شده که ما به استدلال نیازمند شویم؛ و گرنه در صدر اسلام رهبری معنوی و سیاسی به دست رهبر آسمانی و خلفای حضرت بود. ایشان در این زمینه می‌گوید: «اولین ضرر مهم از زیان‌های بی‌شماری که از جانب نظام امپراتوری عاید ملت اسلام شد، این است که رهبری امت اسلامی به دو قسمت تقسیم شد.» در صورتی که در صدر اسلام مرحله‌ی اول تاریخ اسلام چرخ این رهبری در تمام جوانب زندگی بر یک محور دور می‌زد و امور سیاسی و قضایی لشکری کشوری شئون جنگ و صلح و امور دیگر از یک کادر مرکزی هدایت می‌شد و کسانی که زمام امور را به‌دست داشتند، خود رهبران اخلاقی و فکری و فرهنگی و تربیت روحی مردم بودند. همه‌ی این رهبری‌ها در تمام جوانب آن ملاک واحدی داشت؛ ولی زمانی که ستاره‌ی نا مبارک امپراتوری ظهور کرد، رهبری به دو قسمت تقسیم گردید (مودودی، ۱۳۳۹: ۳۱).

آیت الله محسنی می‌گوید: بر همه‌ی مسلمانان عقلاً واجب است که در اقامه‌ی حکومت دینی به اندازه‌ی توان خود تلاش کنند و بر دانشمندان واجب است که مقدمات پذیرش آن



را در بین مردم فراهم نمایند تا جزء فرهنگ ثابت شود (محسنی، ۱۳۹۱: ۴۵). همچنین ایشان در جای دیگر می‌گویند: با فقدان حکومت در یک جامعه زمینه‌ی تعدی به جان، مال و ناموس مردم فراهم می‌شود و مفسد زیادی به بار می‌آید. از این رو، عقل می‌فهمد که شارع حکیم حکومت را واجب فرموده است و امر این حکومت بین دینی و غیر دینی که صاحبان آن کافر و فاسق و ظالم خواهند بود دایر می‌شود؛ و عقل می‌داند که خداوند به نوع دوم راضی نیست (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۱).

۴. هدف حکومت دینی

در نگاه مودودی، هدف حکومت دینی برقراری عدالت اجتماعی و از بین بردن بیدادگری از جامعه‌ی اسلامی است. ایشان با استناد به آیات در این زمینه می‌گویند: هدف حکومت اسلامی که بر پایه‌ی حدود الهی ایجاد شده است در موارد زیادی در کتاب خدا بیان شده است. از جمله قرآن کریم فرموده: ما رسولان را با بی‌نه‌ها، کتاب و میزان فرستادیم تا مردم اقدام به اقامه‌ی قسط نمایند «ولقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان» (سوره حدید/۲۵) مراد از حدید همان قوه‌ی سیاست و قوه‌ی مجریه و نیروی انتظامی و جنگی است و منظور از بعثت انبیا، گسترش نظام عدالت اجتماعی بر اساس میزانی است که در کتاب خدا آمده است. در جای دیگر می‌فرماید: شما بهترین امتی هستید که برای ادای امر به معروف و نهی از منکر خروج می‌کنید و به خدا ایمان دارید. «کنتم خیر امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف» (آل عمران/۱۱۰) هرکس در این آیات دقت کند، می‌فهمد که حکومت قرآن گذشته از غایت سلبیه، دارای غایت ایجابیه نیز هست؛ یعنی اسلام فقط قصد منع تجاوز مردم را به همدیگر و حفظ آزادی و دفاع از حکومت را تعقیب نمی‌کند؛ بلکه هدف رسمی و اسمی آن، بنیاد رژیم عدالت اجتماعی صالح است که در کتاب خدا آمده است؛ و ریشه‌کن کردن درخت شر و فساد و ترویج نیکوکاری و نهی از تمام منکرات و بدی‌ها هدف نهایی است که در راه رسیدن به این هدف، گاه قوه‌ی سیاست به کار برده می‌شود (مودودی، بی تا: ۳۴). از این رو هدف از تشکیل حکومت در نگاه مودودی برقراری عدالت اجتماعی و ریشه‌کن شدن فساد و ظلم است. حکومت اسلامی وظیفه دارد که در



کنار تامین عدالت، در جهت رشد فضایل اخلاقی نیز بکوشد و جلو فساد موجود در جامعه‌ی اسلامی را بگیرد؛ اما آیت الله محسنی با رویکرد اخلاقی و عرفانی و آرمانی به سیاست می‌اندیشد و سیاست در اندیشه‌ی ایشان، مبتنی بر اخلاق است. ایشان در باب هدف حکومت دینی، خواهان استقرار یک نظام عقلانی، اخلاقی و روحانی توأم با عدالت اجتماعی است. از نظر آیت الله، هدف حکومت اسلامی ایجاد فضایی است که در آن، عقلانیت، اخلاق و روحانیت برقرار شود. او در مورد هدف اصلی حکومت دینی می‌نویسد: دین اسلام خواهان یک نظام عقلانی، اخلاقی و روحانی مقرون با عدالت اجتماعی و برابری است و هر عاقلی می‌داند که اقامه‌ی چنین نظامی جز به وسیله‌ی حکومت قوی میسر نیست و در فرض فقدان حکومت نقض غرض لازم می‌آید و نقض غرض بر شارع حکیم محال است. مگر این که گفته شود غرض از ارسال رسل و انزال کتب دسترسی مردم به امثال امر الهی و لو به اختیار خود آنان است و نه به آن امثالی که توسط فشار دولت حاصل شود (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۴). در واقع، آیت الله محسنی تشکیل حکومت دینی و برقراری عدالت را مقدمه معرفت خداوند می‌داند. از این رو می‌توان فهمید که فضای عقلانی، اخلاقی و روحانی تداعی کننده‌ی این مطلب است که حکومت دینی باید در نهایت، زمینه‌ی خدا شناسی را در جامعه فراهم نماید. از این رو می‌توان چنین گفت: آیت الله محسنی با مودودی در مورد هدف حکومت دینی دیدگاه متفاوت دارد: مودودی هدف از حکومت دینی را همان برقراری عدالت اجتماعی و رفع ظلم و فساد دانسته؛ اما آیت الله محسنی هدف غائی حکومت را معرفت خدا دانسته و هدف میانی حکومت را برقراری عدالت. در نتیجه هدف متوسط در نگاه شیخ محسنی با هدف نهایی مودودی یکی است؛ اما آیت الله محسنی با رویکرد عرفانی به حکومت دینی نگریسته؛ در حالی که مودودی به آن توجهی ندارد.

۵. ساختار حکومت دینی

مودودی شکل خاصی از حکومت دینی را ترسیم می‌کند که با دموکراسی عرفی مطابقت ندارد و حکومت اقتدارگرا هم نیست که جریان قدرت از بالا به پایین باشد و رضایت مردم در آن نقش نداشته باشد، ایشان ویژگی‌هایی را برای حکومت دینی بر می‌شمارد و می‌گوید: با توجه به مختصات یاد شده روشن می‌شود که نظام حکومت اسلامی با دموکراسی عرفی

مطابقت ندارد؛ زیرا بر اساس مقررات دموکراسی حق حاکمیت و سلطه مال مردم است و با رأی همگانی قوانین دگرگون می‌شود و توده‌ی مردم آنچه را که مطابق میل و عقل آنان نیست، از دستور خارج می‌کنند و به دور می‌ریزند. این از خصایص حکومت جمهوری مطلق است؛ ولی در مکتب اسلام این جمهوری مقام ندارد؛ لذا اطلاق جمهوری به رژیم حکومت اسلامی صحیح نیست؛ بلکه تعبیر درست همانا حکومت الهی یا تئوکراسی است؛ اما تئوکراسی اروپایی با تئوکراسی اسلامی فرق دارد؛ زیرا اروپائیان از حکومت خدایی جز قیام یک دسته کاهن که به میل و غرض خود برای مردم قانون ساخته و بساط خدایی خود را زیر سرپوش قانون خدایی گسترده اند، چیز دیگر ندارد و کاملاً بجا است که چنین حکومت را حکومت شیطنانی بنامیم؛ اما حکومت خدایی مختص طبقه‌ای خاص و کاهن نیست؛ بلکه در اختیار تمام مسلمانان است و همه‌ی آنان به حکم کتاب خدا و سنت رسول اکرم در تمام امور مداخله دارند و اگر خود را مجاز بدانیم به این حکومت نام تئودموکراسی می‌گذاریم. در این حکومت برای تمام مسلمانان در دایره‌ی محدود به حدود پروردگار توانا حق اقتدار شناخته شده است و قوه‌ی مجریه با رأی مسلمانان انتخاب می‌شود و از طرف آنان عزل می‌شود و در پیش آمده‌های اجتماعی اگر حکم روشن شرعی دیده نشود، به اجماع مسلمین قطع و فصل می‌شود (مودودی، ۱۳۵۸: ۲۵).

از نظر مودودی، محتوای حکومت اسلامی احکام شرعی است؛ اما قالب حکومت و قوه‌ی مجریه‌ی حکومت اسلامی تمام مسلمانان هستند. مسلمانان صلاحیت دارند که در چارچوب احکام دین اسلام اعمال اقتدار نمایند و عده‌ای را برای اجرای احکام بر گزینند. از همین رو، جمهوری و دموکراسی را متعارف امروز را قبول ندارد. چون در این گونه حکومت‌ها فقط مردم صاحب اقتدار هستند و خالق انسان به دست فراموشی سپرده می‌شود. در حکومت مورد نظر مودودی مردم در پرتو حاکمیت خداوند صاحب اقتدار شناخته می‌شوند و حق از طرف خداوند به مردم واگذار شده است؛ اما در نگاه آیت الله محسنی، ساختار حکومت هر چه باشد مهم نیست، مهم این است که با آن ساختار ارزش‌های اسلامی و قانون شرعی را در جامعه اجرا و تثبیت نماید. بر این اساس حتی تصریح می‌کند که ساختار دموکراسی با اسلام نا سازگار نیست؛ چرا که از دموکراسی به مثابه‌ی روش حکومتداری استفاده می‌شود





و نه ارزش. او در این زمینه می‌گوید: دموکراسی در پناه اسلام جایگاه خوبی دارد. آرای مردم در قسمت احکام کلی دینی تأثیری ندارد بلکه مردم باید آن‌ها را بدون چون و چرا بپذیرد. لزوم پذیرفتن احکام شرعی برای مردم متدین که به دین الهی از عمق جان اعتقاد دارند، مخالف دموکراسی شمرده نمی‌شود و مردم دستورات دینی خود را با رضای خاطر قبول دارند و حتا برای دفاع از آن‌ها تلاش و جهاد می‌کنند (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۹). از این سخن استفاده می‌شود که دیدگاه آیت‌الله محسنی در باره‌ی ساختار حکومت اسلامی همان حکومت اسلامی است که محتوا اسلام است و قالب جمهوری و دموکراسی. ایشان در جای دیگر می‌گوید: در نظام‌های دینی، رجوع کردن به آرای عمومی در مباحث جایگاه بلندی دارد و قوه‌ی مقننه در همین فضای وسیع دست باز دارد و همچنین در استفاده کردن از عناوین ثانوی (محسنی، ۱۳۹۱: ۲۹). معنای این سخن نیز آن است که آیت‌الله محسنی روی ساختار حکومت نه تنها حساس نیست بلکه روی استقرار عدالت و ارزش‌های اسلامی اهتمام خاص دارد. به همین خاطر حکومتداری را یک مسئولیت می‌داند و نه یک منصب. لذا در تمام منابع بر جا مانده از این شخصیت علمی، روش تطبیق شریعت و قوانین اسلامی حساسیت خاص داشته و وظیفه‌ی اصلی حکومت دینی را برقراری عدالت اجتماعی و ارزش‌های شرعی می‌داند. از این رو مهم آن است که حکومت اسلامی در سیاست‌های داخلی و بین‌المللی به دنبال تطبیق احکام شرعی باشد. بر اساس همین قاعده است که شیخ محسنی، اوصافی را برای کارگزاران حکومتی بیان می‌کند از قبیل: مسلمان متدین بودن، آشنایی با اسلام، آشنایی با وظایف حکومتی، پابندی به وظیفه، قدرت بر انجام کار و آشنایی با زبان‌های خارجی. این مطالب نشان دهنده‌ی آن است که آیت‌الله محسنی نظام ریاستی را از نظام پارلمانی بهتر می‌داند (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۷).

۶. مبنای مشروعیت حکومت دینی

هر نظام سیاسی برای ثبات و دوام خود نیازمند مشروعیت است و مشروعیت پاسخی است به این پرسش که حق حاکمیت از آن چه کسی است؟ و چگونه باید حکومت کند؟ و چگونه مردم از نظام فرمان ببرند؟ در موضوع مشروعیت مسأله‌ی حق و تکلیف مطرح است. حکومت حق اعمال قدرت کند و مردم مکلف به اطاعت است. البته باید گفت که مسأله‌ی حق و تکلیف در نظام‌های مردم سالار و دموکراتیک مطرح است و نه در نظام‌های استبدادی که جریان قدرت از بالا به پایین است. از این رو، مشروعیت عبارت است از توجیه عقلانی اعمال قدرت و حکومت. در نظام سیاسی اسلام زمامدار جامعه به دو نوع مشروعیت نیازمند است:

۱. **مشروعیت الهی:** چون اعمال قدرت مستلزم تصرف در مال، جان و ناموس مردم است، طبعاً کسی باید متصدی این امور شود که مشروعیت الهی داشته و از طرف خداوند منصوب باشد؛ زیرا در اندیشه‌ی سیاسی اسلام حاکمیت در انحصار خداوند است و فقط کسانی می‌توانند متصدی امر حکومت شوند که مأذون او باشند؛

۲. **مشروعیت مردمی:** علاوه بر این که حکومت باید مشروعیت الهی داشته باشد؛ مقبولیت مردمی را نیز لازم دارد؛ زیرا بدون رضایت مردمی حکومت کارایی ندارد؛

مودودی و آیت الله محسنی در مورد مشروعیت حکومت دینی، به مشروعیت الهی - مردمی باور داشته و به مشروعیت ترکیبی می‌اندیشند. در نگاه هر دو متفکر، منبع قدرت و حاکمیت خداوند است؛ ولی خداوند کسانی را برای اجرای احکام و تصدی امور حکومتی نصب کرده است که در حضور معصوم (پیامبر اکرم) آنان به اذن الهی متصدی زعامت جامعه اسلامی می‌شوند؛ ولی پس از انقطاع وحی و پایان نبوت دیدگاه شیعه و اهل سنت در مورد نظام سیاسی پس از پیامبر اختلاف دارند. آیت الله محسنی و مودودی هر دو معتقدند که اسلام دارای نظام سیاسی و دولت است و در صدر اسلام رهبری دینی و سیاسی در مرکز واحدی متمرکز بود و هنگامی حکومت مطرح شد که نظام خلافت اسلامی به سلطنت تبدیل شده بود. یا به تعبیر مودودی، نظام خلافت تبدیل به سلطنت و امپراتوری شد. اختلاف اساسی در



مورد چگونگی نظام سیاسی اسلام و ویژگی‌های زمامدار جامعه اسلامی است. مطالعه‌ی تاریخ فقه و کلام اسلامی، در مسأله‌ی امامت و رهبری پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام نشان می‌دهد که دو گفتمان سیاسی در طول تاریخ پس از رحلت پیامبر رو در روی هم قرار داشته است. تفکر سیاسی شیعه بر مدار اصل امامت متمرکز بوده و تفکر سیاسی اهل سنت بر محور اصل خلافت استوار بوده است که ما می‌توانیم قرائت‌های معاصر از اندیشه‌ی سیاسی اسلام را در قالب این دو تفکر شیعه و اهل سنت ارائه بدهیم (آصفی، ۱۳۷۶: ۸). شاخص آندو نظریه در آن است که شیعه معتقد به نصّ و انتصاب است؛ اما اهل سنت باور به انتخاب دارد. آیت الله محسنی با این که خود معتقد به نظریه‌ی نصب است، انتخابی بودن خلیفه در نزد اهل سنت را یک واقعیت تاریخی و غیر قابل انکار دانسته است؛ مطالب ایشان نشانگر آن است که وی به دنبال اخوت و تقریب و وحدت مردم مسلمانان است. به همین خاطر تأکید می‌کند که موضوع نصب و انتخاب نباید منجر به اختلاف و بحران میان مسلمین شود. او در این زمینه می‌گوید: واقعیت این است که شیعه خلافت خلفای سه گانه را منکر نیستند و اساساً قابل انکار نیست و این موضوع از قطعیات تاریخ است. اهل سنت نیز آنان را منصوص نمی‌دانند؛ در حالی که تشیع نیز امامت امامان معصوم را امر منصوص می‌داند و منصب امامت را همانند منصب نبوت الهی می‌دانند. همان‌گونه که اهل سنت در مورد عدم قبول نظریه‌ی نصب جاهل قاصر هستند و نه مقصر و در نتیجه معذور هستند، شیعیان نیز روی دلایل زیادی به منصوص بودن امامت معتقد هستند و در این ارتباط معذور هستند. همان‌گونه که دانشمندان اهل سنت همدیگر را در مسایل اختلافی معذور می‌پندارند و از تکفیر یکدیگر پرهیز می‌کنند، عین همین روش را در باره‌ی شیعیان در مسئله‌ی امامت اتخاذ کنند تا قضیه‌ی از جانب آنان فروکش نماید. به شیعیان هم می‌گوییم که اگر اهل سنت امروز امامت ائمه را انکار می‌کنند از روی عناد نیست بلکه به خاطر آن است که منصوص بودن امامت برای آنان اثبات نشده و فکر آنان به آن نرسیده و در نتیجه جاهل قاصر هستند و نه مقصر (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۵۸). تلطیف روابط فکری و کم کردن فاصله‌ی ذهنی و عقیدتی یکی از مهم‌ترین دغدغه‌هایی این بزرگ مرد بوده است؛ اما در نگاه مودودی و نظام فکری اهل سنت، نصب الهی و عصمت خلیفه جایگاهی ندارد. نهاد خلافت یک امر زمینی است که مردم آن را به خلیفه واگذار می‌کنند. خلافت حق مشاع عموم مردم است؛ اما آنان این حق

را در قالب وکالت به افراد شایسته و با کفایت واگذار می‌کنند. خلیفه و حاکم اسلامی در نظام سیاسی اهل سنت، وکیل مردم است؛ از این رو در این نظام برخورداری از حجت معصوم الهی به زمان رسالت محدود می‌شود؛ در حالی که شیعه به استمرار نبوت و برخورداری از حجت معصوم در قالب امامت معتقد است. عمده‌ترین نقطه‌ی اختلاف دو نظریه، در مورد چگونگی شکل‌گیری نظام سیاسی اسلام پس از رحلت پیامبر است. نظام سیاسی آرمانی آیت الله محسنی مبتنی بر مسأله‌ی غدیر است و مودودی ریشه‌ی نظام سیاسی اسلام پس از پیامبر را در سقیفه می‌داند. از این رو در نگاه مودودی مشروعیت مردمی حکومت پر رنگ است و حکومت بیش‌تر به آرای مردم متکی است، در حالی که در نگاه آیت الله محسنی، مشروعیت الهی پر رنگ است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با عنوان مشروعیت حکومت دینی در اندیشه‌ی آیت الله محسنی و ابوالاعلی مودودی، به این نکته می‌پردازد که مشروعیت حکومت دینی در نگاه دو متفکر دارای اشتراک و تفاوت‌هایی است. به رغم اختلاف در مبانی کلامی زمینه‌ساز طرح مشابه از حکومت دینی شده است؛ به همین دلیل ضرورت دارد اصولی که حکومت دینی بر آن مبتنی است بررسی شود. مبانی مشروعیت حکومت دینی در دو پایگاه فکری و کلامی شیعه و اهل سنت با هم تفاوت دارد. اندیشه‌ی حکومت دینی در نگاه اهل سنت، بر نظام خلافت و عدم نصب الهی و عدم اشتراط عصمت در امام مبتنی است و خلافت و امامت به وسیله‌ی بیعت اهل حل و عقد، استخلاف، تعیین خلیفه‌ی قبلی و قهر و غلبه منعقد می‌شود و بر همه‌ی مسلمانان لازم است، منقاد خلیفه باشند؛ اما در پایگاه فکری شیعه، نظام سیاسی بر نظریه‌ی امامت استوار است. در این نگاه، امامت استمرار خط نبوت است و لطف الهی ایجاب می‌کند که امام باشد و مردم را به سوی سعادت و کمال که فلسفه‌ی اصلی بعثت و هدف دین است هدایت کند. در عصر حضور، این سرپرستی بر عهده‌ی فرد معصوم است؛ اما در دوره‌ی غیبت، میان شیعه و سنی اختلاف است. برخی سمت رهبری جامعه‌ی اسلامی را انتصاب و برخی دیگر انتخاب می‌داند. آیت الله محسنی و مودودی که هر دو در منظومه‌ی فکری شیعه



و سنی جایگاه خاص دارند، در شرایط فعلی و امروزی، بر مشروعیت ترکیبی (الهی و مردمی) تاکید دارند. هرچند اختلافاتی در مبانی کلامی داشتند.

منابع

قران کریم

۱. ابوزهره، محمد، (بی تا)، تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسه والعقاید، جلد اول.
۲. استری، برگر، مشروعیت دولت، جلد اول، مجموعه مقالات سیاسی، امنیتی، مؤسسه پژوهش های اجتماعی.
۳. آصفی، مهدی، (۱۳۷۱) قرائت های معاصر از اندیشه سیاسی اسلام، قم، مؤسسه فرهنگی تقلین.
۴. تنهایی، حسین ابوالحسن، (۱۳۸۱)، جامعه شناس پیشقراول در غرب جدید، تهران، اندیشه سبز پارسیان.
۵. توماس، هنری، (۱۳۶۲)، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، انتشارات کیهان.
۶. جعفریان، رسول (۱۳۷۰)، تاریخ تشیع در این، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۷. حلبی، علی اصغر، (۱۳۸۰)، تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران و اسلام، جلد اول، انتشارات اساطیر.
۸. حنا الفاخوری، خلیل الجبر، (۱۳۵۸)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، جلد اول، ترجمه عبد الحمید آیتی، تهران، کتاب زمان، چ دوم.
۹. خالقی، علی، (۱۳۸۱)، مشروعیت قدرت از دیدگاه امام خمینی، جلد اول، تهران، مؤسسه تنظیم نشر آثار امام خمینی.
۱۰. خنجی اصفهانی، روزبهان، فضل الله، (۱۳۶۲)، سلوک الملوک، تهران خوارزمی.
۱۱. خواجه نصیر الدین طوسی، (۱۳۹۸ ه ق) کشف المراد فی شرح الاعتقاد، شرح علامه حلیریال تهران، کتاب فروشی اسلامیة.
۱۲. راسل، برتراند، (۱۳۶۵)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، تهران، نشر پرواز.
۱۳. رجایی، (۱۳۶۹)، فرهنگ سیاست چیست و چگونه تعریف می شود؟. مجله سیاست خارجی، سال چهارم، شماره ۲.
۱۴. طباطبایی، سید جواد، (۱۳۷۷) درآمدی ب تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران کویر.
۱۵. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۳)، بنیاد های علم سیاست، تهران نشر نی.
۱۶. عنایت، حمید، (۱۳۶۵)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران خوارزمی.
۱۷. قادری، حاتم، (۱۳۶۷)، اندیشه های سیاسی در اسلام معاصر، تهران، خوارزمی.
۱۸. کاسیرو، ارنست، (۱۳۷۴)، رسو، کانت، گوته، ترجمه حسن شمس آوری، کاظم فیروزمند، تهران، سروش.
۱۹. کدیور، محسن، (۱۳۷۹)، دغدغه های حکومت دینی، تهران، نشر نی.

۲۰. محسنی، شیخ آصف، (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی، کابل، کمیسیون شورای علمای افغانستان.
۲۱. محسنی، شیخ محمد آصف، (۱۳۸۷). مباحث علمی - دینی، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.
۲۲. محسنی، شیخ محمد آصف (۱۳۷۱) تصویری از حکومت اسلامی افغانستان، بی جا، حرکت اسلامی افغانستان.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۹)، پرسشها و پاسخها، قم، موسسه امام خمینی، ج ۱ - ۴،
۲۴. مودودی، ابوالاعلی (۱۳۵۸) نظریه سیاسی اسلام، ترجمه: زین العابدین زاخری، تبریز، ابن سینا.
۲۵. مودودی، ابوالاعلی، (بی تا)، برنامه انقلاب اسلامی، ترجمه غلامرضا سعیدی، قم شفق.
۲۶. مودودی، ابوالاعلی، (۱۳۳۹) اسلام در دنیای امروز، ترجمه: احمد فرزانه، تهران بعثت.
۲۷. وبر، ماکس، (۱۳۷۴)، اقتصاد و جامعه (جامعه شناسی)، ترجمه عباس منوچهری، تهران مولی.
۲۸. وینست، آندرو، (۱۳۷۶)، نظریه های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
۲۹. یوسفیه، ولی، (بی تا)، انسان سیاسی، تهران، عطایی.



سقط عمدی جنین از دیدگاه آیت الله محسنی^(ره)

عبدالکریم اسکندری^۱

چکیده

سقط جنین عبارت است از انداختن حمل ناقص الخلقه، خواه از جانب زن باشد یا غیر او. جنین بر دو قسم است؛ جنین فاقد روح و جنین دارای روح و حیات انسانی. برخی از پزشکان معتقدند که جنین فاقد حیات نداریم و حتا جنین در مرحله‌ی نطفه دارای حیات است؛ اما فقهای مذاهب اسلامی با استفاده از آیات و روایات تقسیم‌بندی فوق را پذیرفته‌اند. آیت الله محسنی با طرح انواع حیات (نباتی، حیوانی و انسانی) باور دارد که مقصود فقها از حیات، مطلق حیات نیست، بلکه حیات انسانی است که از نفخ روح به بدن بعد از مدت معین (چهارماه) تحقق می‌یابد. در فرض اول (جنین قبل از دمیده شدن روح) جمعی از فقهای اهل سنت سقط جنین را جایز می‌دانند؛ اما فقهای امامیه (جز موارد استثنایی) آن را حرام می‌دانند. در حرمت سقط جنین در فرض دوم (سقط جنین پس از دمیده شدن روح) میان شیعه و سنی اختلافی وجود ندارد؛ زیرا جنین دارای نفس است و بر اساس آیات و احادیث، قتل انسان محسوب می‌شود. سقط جنین از ادوار گذشته تاکنون در بسیاری از جوامع و بر اساس مبانی و دلایل متعددی صورت می‌گیرد، از حفظ حیات و سلامتی مادر گرفته تا جلوگیری از پدیدار شدن جنین ناقص، حقوق و آزادی‌های زنان، کنترل جمعیت، فقر و مسایل مربوط به حیثیت و آبرو. از دیدگاه آیت الله محسنی، سقط جنین در مرحله‌ی قبل از دمیده شدن روح بر اساس عذر معقول جواز دارد. معاذیر عقلانی که موجب جواز سقط جنین به نظر ایشان می‌گردد، عبارتند از حفظ حیات و سلامتی مادر، ناقص و معیوب متولد شدن جنین، حمل خوشه‌ای و هم‌چنین جنین ناشی از تجاوز به عنف که موجب رسوایی و سرشکستگی مادر و اقارب گردد و اما اگر جنین واجد حیات انسانی شده باشد، حمایت و حفاظت از جنین همانند حفظ جان مادرش واجب و قتل او حرام است؛ اما اگر حیات مادر و جنین هر دو در معرض نابودی و اضمحلال باشد و با هیچ امکاناتی نتوان هر دو را حفظ نمود، حفظ حیات مادر مطابق قواعد فقهی (اهم و مهم، نفی عسر و حرج) هم برای خودش و هم برای طیب اولویت دارد.

واژگان کلیدی: سقط جنین، اسقاط عمدی، دمیده شدن روح، عوامل سقط، فقه امامیه، فقه اهل سنت.

^۱ دکترای جزا و جرم‌شناسی، استاد و معاون علمی دانشگاه خاتم‌النبین، کابل، افغانستان.

مطالعات و بررسی‌ها نشان می‌دهد که سقط جنین از ادوار گذشته تاکنون، در تمامی جوامع بشری بنا به دلایل اقتصادی، اجتماعی و یا ناموسی یا بهانه‌های مختلف آشکار و نهان، توسط والدین، داکتران و یا سایر اشخاص، به صورت عمدی، شبه عمد و خطای محض و یا به انگیزه درمانی انجام گرفته است. علیرغم مخالفت بسیاری از دانشمندان منصف و دلسوز به جامعه بشری و تلقی این که اسقاط عمدی جنین جنایت به بشریت و تجاوز به حق حیات است، عده‌ای از دولت‌ها و اندیشمندان، طرفدار جواز بی قید و شرط سقط جنین بوده و این امر، موجب شده است همه ساله، میلیون‌ها جنین از بین بروند. شیوع سقط جنین رابطه مستقیم با روابط جنسی آزاد و غیر قانونی دارد، چرا که پذیرش آزادی بی حد و حصر روابط جنسی و شیوع آن در سنین مختلف، طبعاً منجر به بارداری‌های ناخواسته بی شماری می‌شود.^۱ میل شدید به آزادی روابط جنسی و قرار دادن آن را از مصادیق حقوق بشر از یک طرف، و جنین‌های محصول این رابطه از سوی دیگر، موجب ترجیح یکی بر دیگری و ناگزیر موجب تضعیف و یا از بین رفتن بی پناه‌ترین و بی دفاع‌ترین موجود (جنین) می‌شود.

آموزه‌های اسلامی که با واقعیت‌های فطری و اجتماعی بشر هم خوانی داشته، با الهام از جهان بینی الهی، سقط جنین را جز در موارد خاص، حرام و نامشروع می‌داند و با جواز بی قید و شرط آن مخالف است. جواز مطلق سقط جنین با اصول اسلامی و ارزش‌های اخلاقی مغایرت داشته و در واقع برتری دادن میل و خواسته‌ها بر حق حیات جنین است. فقهای اسلامی نیز با تبعیت از منابع و مبانی فقهی، سقط جنین را ممنوع اعلام نموده و برای حمایت از تمامیت جسمانی و روحی جنین تدابیری (اعم از جزای و غیر جزایی) پیش بینی نموده است.

^۱. به طور مثال، همه ساله در ایالات متحده آمریکا از هر هشت زن، سیزده تا نوزده ساله، یک نفر باردار می‌شود که چهل درصد از این حاملگی‌ها به سقط جنین می‌انجامد. که گاهی ناشی از روابط جنسی خودخواسته (زنا) و گاهی ناشی از زنا یا به عنف است

در این تحقیق، حکم سقط جنین از دیدگاه فقیه فقید و فرازنه کشور آیت الله محسنی^(ره) و با نگاه تطبیقی به آرای فقهای اهل سنت مورد بررسی قرار می‌گیرد. بررسی نظریه آیت الله محسنی در مورد سقط جنین و سنجش آن با نظریات فقهای اهل سنت ایجاب می‌کند که در ابتدا اسقاط عمدی جنین تعریف، عوامل و زمینه‌های اسقاط جنین و اکاوی گردد. سپس حکم سقط جنین (مشروعیت و عدم مشروعیت و موارد استثنا) در دو مرحله ای قبل از دمیده شدن روح و پس از آن مورد بررسی قرار گیرد و سرانجام پاسخ این سوال روشن خواهد شد که سقط جنین به طور مطلق ممنوع است و یا در موارد خاص اسقاط جنین مشروع و قانونی است؟ به عنوان نمونه در مواردی که ادامه حمل، حیات مادر را با خطر جدی مواجه کرده به گونه ای که ادامه زندگی هم برای مادر و هم برای سایر اعضای خانواده، آلام و دشواری هایی را در پی خواهد داشت چه باید کرد؟ آیا جان مادر حفظ گردد و یا حیات جنین؟ هم چنین در موارد که ادامه بارداری به حق سلامتی مادر تهدیدات جدی وارد می‌سازد یا حمل ناشی از رابطه نامشروع (خواسته و یا ناخواسته) است و عذرهای دگر مانند معیوب و ناقص بودن جنین و... سقط جنین در وضعیت های فوق چه حکم دارد؟

۱. تعریف و بازشناسی مفاهیم تحقیق

در ابتدا مناسب است که واژگان کلیدی تحقیق مورد بررسی قرار گرفته و بازشناسی شود تا برداشت از مفاهیم پژوهش تعریف و معین گردد.

۱-۱. سقط

سقط جنین در معنای لغوی به معنای بچه انداختن یا بچه افکندن پیش از زمان یا به بچه ناتمام از شکم افتاده اطلاق می‌شود. بنابراین خروج بچه پیش از زمان مقرر را سقط جنین می‌گویند (دهخدا، ۱۳۳۷ش، ذیل کلمه سقط) سقط جنین در اصطلاح حقوق کیفری عبارت است از اخراج عمدی جنین قبل از موعد طبیعی به نحوی که زنده یا قابل زیستن نباشد یا منقطع ساختن دوران بارداری (گلدوزیان، ۱۳۸۹ ش، ج ۱: ۳۸۸). در نوشته‌های فقهی اهل سنت، واژه اسقاط آمده و در بسیاری موارد به جای واژه اسقاط از واژه ایجهاض استفاده شده است که از نظر معنا با اسقاط برابر است (الموسوعه الفقیهه، ۱۹۹۳م، ج ۲: ۵۶). برخی

از فقهای امامیه نیز تعبیر به اجهاز نموده و در تعریف آن نوشته‌اند که اجهاز یا سقط جنین عبارت از انداختن حمل ناقص الخلقه و ناتمام است، چه از جانب زن باشد و چه از غیر او (محسنی، ۱۳۸۲: ۵۱). از تعریف‌های ذکر شده استفاده می‌گردد که معنای لغوی و اصطلاحی سقط با هم ارتباط داشته و یک معنا (یعنی انداختن جنین پیش از آن که دوره حیات او در شکم مادر به اتمام رسیده باشد) را افاده می‌کند.

۲-۱. عمد

یعنی قصد، بر خلاف معنای خطا (ابن منظور، ۱۹۹۰م: ۳۰). عمد حاکی از رفتاری است که بر اساس قصد و اراده انجام شده باشد. در مقابل عمد، رفتاری ناشی از تقصیر و یا خطای جزایی است که مبتنی بر اهمال، غفلت، بی‌احتیاطی و یا عدم رعایت قوانین و مقررات است.

۳-۱. جنین

جنین در لغت بر وزن فعیل در معنی مفعول یعنی «پوشانده شده» و از ماده «جن» گرفته شده است. جن نیز به معنای موجودی است که از دیده‌ها پنهان است و از آن رو، به موجودی که در رحم مادر است، جنین گفته می‌شود که در رحم مادر پنهان و از دیده‌ها مخفی است. از این رو به قلب «جنان» گفته می‌شود برای این که میان بدن پوشیده شده و به سپر «مجن» و «مجنه» گویند، زیرا صاحب خود را می‌پوشاند و به هر باغی که درختان انبوهی داشته باشد «جنت» و «جنان» گویند، زیرا درختان روی زمین را می‌پوشانند. این واژه در قرآن کریم، به طفلی اطلاق می‌شود که در شکم مادر است و شکم مادر او را می‌پوشاند و از دیده پنهان می‌دارد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۳ و ۲۰۴). در اصطلاح فقهی، برخی از همان ابتدای حمل (یعنی از ابتدای انعقاد نطفه) عنوان جنین نهاده‌اند، با این استدلال که در فقه اسلامی برای تمامی مراحل زندگی جنین (از لحظه‌ی انعقاد نطفه گرفته تا لحظه‌ی تولد) دیده مقرر شده است (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۴۳، ۳۵۶ به بعد؛ موسوی خمینی: ج ۲، ۵۹۷). برخی دیگر معتقدند فرزند تا زمانی که در رحم مادر است جنین نامیده می‌شود (عاملی، ۱۴۱۰: ج ۸، ص ۲۱۱).



عده‌ای دیگر بر این باورند، نام جنین بعد از آن که در رحم صورت انسانی به خود گرفت حتی اگر روح در آن دمیده نشده باشد اطلاق می‌شود (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۲۹۲). در مجموع جنین برداشت می‌شود که فقها همان معنای لغوی جنین را پذیرفته‌اند و در اصطلاح حقوقی نیز به هر چیزی پو شیده و مستور جنین گویند (شکری و سیروس، ۱۳۴۸: ۴۱۹).

۲. عوامل سقط جنین

اسقاط عمدی جنین بنا بر علل و دلایلی، پیوسته در جوامع بشری وجود داشته، اما امروزه با توجه به پیشرفت دانش طبی، افزون بر علل و عوامل که در گذشته در این مورد مطرح بوده است، گرایش به اسقاط عمدی جنین بنا به ملاحظات انسانی و حقوق بشری بیش از هر زمان دگر برجست تر و گاه به حد ضرورت متبلور شده و اندیشه متخصسان را در حوزه‌های علوم پزشکی و علوم انسانی به خود معطوف داشته است. «علل مجوز سقط جنین در غرب رو به توسعه رفت و تا به نقطه نهایی خود «مجرد خواستن و رغبت زن» رسید! از جمله این مجوزات و مبررات، انگیزه‌های طبی بود؛ ولی در بعضی از کشورها این معنی رو به توسعه گذاشت. ابتدا خطر بر جان مادر در فرض استمرار حمل مجوز اسقاط جنین بود، بعد خطر بر سلامتی مادر نیز مجوز آن شد، در مرحله سوم خطر جسمی و روانی، در حال حاضر یا در آینده، وانگهی خطر بر صحت بدنی و نفسی بر اعضای دیگر فامیل به شمول فرزندان اصلی و فرزندخوانده‌ها» (محسنی، ۱۳۸۲: ۵۲)

در مجموع علل اسقاط عمدی جنین را می‌توان به دو بخش (ضرورت‌های برخاسته از ملاحظات پزشکی و دسته دگر مصلحت‌ها و ضرورت‌های غیر پزشکی) تقسیم نمود. ملاحظات و ضرورت‌های پزشکی گاه مربوط به حفظ جان مادر و در مواردی مرتبط با سلامت جسمی و روحی و روانی جنین است. عللی مربوط به ملاحظات غیر پزشکی گاه جنایی و به دلیل ضرر و زیان جنین برای دیگران و گاه غیرجنایی است، مانند حاملگی در اثر زنا یا تجاوز به عنف، کنترل جمعیت، حقوق و آزادی زن، مشکلات اقتصادی و رفاهی است. (قماش، ۱۳۸۴: ۳۷۶-۳۷۷).

۱-۲. حفظ جان مادر

در دوران گذشته، به دلیل عدم پیشرفت دانش پزشکی بسیاری از مادران در دوران بارداری و یا زمان زایمان به دلایل مختلف جان خود را از دست داده اند، در وضعیت حاضر که علم پزشکی پیشرفت قابل ملاحظه‌ای نموده ضرورت دارد دوران بارداری و ادامه حمل مورد بررسی و نظارت اطبا قرار گیرد اگر چنانچه وجود حمل برای حیات مادر خطر آفرین باشد از طریق سقط جنین از تلف شدن مادر جلوگیری گردد.

قوانین بسیاری از کشورها از جمله ایران، برزیل، اندونزی، ایرلند شمالی، لبنان، فرانسه و انگلستان، اسقاط جنین را به صورت مطلق و یا مقید به شرایط خاصی برای حفظ حیات مادر و هنگامی که جان او در خطر باشد، اجازه می‌دهند. (France Law, 1980: 3).^{۱۳} قانونگذار افغانستان نیز سقط جنین را به خاطر حفظ حیات مادر اجازه داده است: کد جزا در بند ۴ ماده ۵۷۱ مقرر نموده: «هرگاه اسقاط جنین بمنظور نجات دادن حیات مادر با تجویز طبیب بمنظور تداوی صورت گرفته باشد، فاعل مجازات نمی‌گردد.»

۲-۲. حفظ سلامت جسمی و روانی مادر

برخی از طرفداران سقط جنین، جواز اسقاط جنین را منحصر به مورد حفظ حیات مادر ندانسته و معتقدند در مواردی که سلامت روانی یا جسمی مادر در معرض تهدید و آسیب باشد، برای رعایت حقوق زن، اجازه سقط جنین داده شود. حفظ سلامتی جسمی و روحی مادر عنوان، مبهم و قلمرو وسیع دارد و مصادیق گوناگونی را شامل می‌شود از ابتلای مادر به بیماری صعب‌العلاج یا غیر قابل‌علاجی گرفته تا ابتلای مادر به نقص عضو دائمی در صورت ادامه بارداری، ابتلای مادر به نوعی بیماری که به ظاهر خطرناک نبوده و موجب نقص عضو اساسی یا مرگ مادر نمی‌شود؛ مثل بیماریهای مربوط به لثه و دندان همه را در برمی‌گیرد (محسنی، ۱۳۸۲: ۵۲). موافقان سقط جنین، بدون اختصاص مسأله به یکی از موارد فوق، معتقدند زمانی سلامت زنان افزایش می‌یابد که به آنان فرصت داده شود و یا نسبت به

^{۱۳} نظریه‌ی فقهای امامیه و اهل سنت در این مورد در بخش بعدی به طور مستند و مفصل بیان خواهد شد.



مساله تولید مثل، حق انتخاب داشته و نسبت به جلوگیری از بارداری یا ادامه آن و یا سقط جنین حق انتخاب داشته باشند (Schenker & Eisenberg, 1997: 167).

۲-۳. علل اقتصادی

با توجه به مسولیت دولت‌ها در تامین رفاه و آسایش عمومی، امروزه تولد هر انسان از منظر اقتصادی، هزینه‌های زیادی را بر فرد و جامعه تحمیل می‌کند و حکومت‌ها معمولاً تمایل دارند، موالید به‌ویژه موالید بی‌سرپرست و نامشروع که به مراتب هزینه‌های زیادتری را به بودجه عمومی تحمیل می‌کنند، کنترل شوند. از سوی دیگر در اکثر جوامع، بر خلاف ادوار گذشته، تکالیف و مسؤولیت‌های والدین، فوق‌العاده گسترده شده و فرزندان تا سنین بالا تحت حمایت والدین و به صورت کاملاً وابسته، به تحصیل یا کسب مهارت‌های گوناگون می‌پردازند. این مساله باعث می‌شود که وجود فرزند، دست کم در کوتاه مدت، نه فقط موجب افزایش ثروت و قدرت مالی خانواده نشود، بلکه هزینه‌های آن را نیز افزایش دهد، به شکلی که بویژه در جوامع شهری، اداره بیش از دو فرزند، مشکلات فراوانی به همراه دارد. به همین جهت، خانواده‌ها، بیشتر به علت عدم استطاعت مالی، از داشتن فرزند زیاد گریزانند و بنابراین اقدام به سقط جنین‌های ناخواسته کرده و این عمل را به نفع خود و جنین می‌دانند.

(غانم، ۲۰۰۱: ص ۱۳۰) بنابراین عدم امکان سقط جنین، علاوه بر سایر مشکلات، منجر به تحمیل هزینه‌های سنگین دوره بارداری و مراقبت‌های پزشکی و هزینه‌های زایمان، حضانت و سرپرستی فرزند می‌شود.

۲-۴. علل اجتماعی

یکی از علل گسترده سقط جنین عوامل و زمینه‌های اجتماعی ذکر شده است. از نظر موافقان سقط جنین، امروزه در جوامع مختلف، محدودیت‌های گذشته جوامع سنتی وجود ندارد. زنان با حقوق خود آشنا شده و سرانته آموزش عمومی، به طور چشم‌گیری افزایش یافته و جوامع بشری، آزادی روابط جنسی را پذیرفته‌اند. روابط آزاد جنسی، منجر به حاملگی‌های ناخواسته زیادی، بویژه بین زنان مجرد کمتر از بیست سال شده است و در

چنین شرایطی، این معضل اجتماعی، یعنی عدم امکان و عدم تسهیل سقط جنین پیامدهای منفی جبران ناپذیری را به دنبال دارد، مانند به خطر افتادن سلامت روحی و جسمی زنان حامله، افزایش آمار خودکشی بین چنین زنانی و سرانجام مسؤولیت حضانت و سرپرستی فرزندان به زنانی تحمیل می‌شود که به علت سن کم، خود نیز تحت سرپرستی بوده و توانایی پذیرش مسؤولیت حضانت و سرپرستی فرزند را ندارند.

ضرورت کنترل جمعیت بر اساس نظر کارشناسان علوم اجتماعی و اقتصادی نیز به عوامل اجتماعی بر می‌گردد. ازدیاد یا انفجار جمعیت سبب بروز مشکلات زیادی شده است و از این رو، کنترل موالید از مسائل ضروری زندگی بشر است. این مسأله، به لحاظ محدودیت منابع طبیعی، اقتصادی و وسائل، تجهیزات و امکانات آموزشی، به دولت‌ها به عنوان مدیران جوامع مختلف بشری، این حق را می‌دهد که برای جلوگیری از ازدیاد جمعیت، قوانین و مقررات مختلفی را وضع نمایند و علاوه بر تجویز قانونی، انجام آن را تسهیل و تشویق نمایند (غانم، ۲۰۰۱: ۱۳۱).

۵-۲. حفظ حیثیت و اعتبار

سقط جنین به دلیل حفظ حیثیت و آبرو هر چند از عوامل اجتماعی محسوب می‌گردد اما به دلیل اهمیت که دارد در آمار سازمان ملل متحد در خصوص موارد جواز سقط جنین در کشورهای جهان، تحت عنوان مستقلی مورد بررسی قرار گرفته است. سقط جنین، گاهی به خاطر حفظ آبرو و حیثیت دختران اغفال شده و خانواده‌های ایشان صورت می‌گیرد و این امر ممکن است در مورد جنین ناشی از زنا یا بارداری در دوران نامزدی یا بارداری در دوران عقد اتفاق افتد؛ با این توضیح که در دو مورد اول، جنین ناشی از زنا و نامشروع است و در مورد سوم، تمایل به سقط جنین، برای لزوم پای بندی به عرف جامعه، مبنی بر قبح عرفی (نه شرعی و قانونی) مقاربت در فاصله بین انعقاد عقد نکاح تا جشن عروسی که اصطلاحاً «دوران عقد» نامیده می‌شود، می‌باشد.

زنا نیز ممکن است به تراضی یا به عنف و یا با محارم صورت گیرد. برخی موافقان، بدون قید و شرط و برخی در موارد استثنایی و تحت شرایطی، زنا یا به عنف و یا محارم را مجوز سقط جنین می‌دانند؛ مثل کشور فنلاند که در چنین مواردی، مشروط به اینکه عمر جنین از



دوازده هفته تجاوز نکرده باشد، اجازه سقط جنین می دهد، چرا که تحمیل جنین ناشی از تجاوز یا زنا با محارم آلام ناشی از زنا را صدچندان خواهد کرد. (طیبی جبلی، ۱۳۸۷: ۷۳) فقهای امامیه، بین جنین ناشی از رابطه مشروع، زنا به تراضی، زنا به عنف و زنا با محارم، از این جهت که سقط جنین در تمام مراحل از زمان انعقاد نطفه تا زمان وضع حمل، به استناد عموماً ادله، حرام است، تفاوتی نمی گذارند، اما به نظر آیت الله محسنی، اگر مادر از نظر روحیات فردی و وضعیت خانوادگی و موقعیت اجتماعی به شکلی باشد که برای شخص وی، ادامه بارداری ناشی از زنا، قابل تحمل نباشد، تنها در صورتی که به جنین روح دمیده نشده باشد و این امر منشأ حرج شدید باشد، سقط جایز است (محسنی، ۱۳۸۲: ۶۷)

۶-۲. جلوگیری از تولد انسان ناقص

طرفداران سقط جنین معتقدند، پیشگیری از خلقت موجود ناقص (نقصان جسمی و روحی) هم ترحم و همکاری با خود انسان ناقص الخلقه است، زیرا مجبور نیست که مرارت و تلخی ناشی از نقص عضو و یا عقل را تحمل نمایند و هم نوعی ترحم و همکاری به مادر و پدر و رعایت حقوق ایشان است. والدین از این طریق از شدت پرستاری و حضانت طاقت فرسای یک موجود ناقص الخلقه در امان خواهد ماند و در نهایت همکاری با دولت و افراد جامعه است. دولت ملزم به پرداخت هزینه سنگین نگه داری چنین موجوداتی نیست و سرانجام در بودجه دولت و خزانه عمومی صرفه جوی صورت می گیرد.

در زمان‌های گذشته به دلیل ضعف در دانش طبی، پیش از تولد، امکان پی بردن به معایب و نقص جنین وجود نداشت و معمولاً نوزادان ناقص الخلقه به دلیل فقدان امکانات بهداشتی و خدمات پزشکی، فوت می کردند؛ ولی امروزه، در دوران بارداری، بسیاری از ناهنجاریها و نواقص و بیماریهای جنینی قابل تشخیص است و می توان از تولد چنین موجوداتی جلوگیری و به جنین، مادر و اجتماع خدمت نمود. «در انگیزه های طبی انگیزه های جنینی نیز شامل می باشد همانند اینکه طیب بداند یا گمان ببرد که جنین مبتلا به مرض یا نقصی است و یا بالفعل مرده است» (محسنی، ۱۳۸۴: ۳۹۲).

وضعیت جنین‌های که دارای ناهنجاریهای جسمی و روحی هستند یکسان نبوده و شرایط متفاوتی دارند. گاهی جنین‌هایی، بعد از تولد، قابلیت حیات دارند؛ مانند جنینی، که اختلال

در شنوایی یا بینایی داشته یا فلج بوده ولی در هر حال، انسان سالم و کاملی نبوده و حتی گاه دارای حیات نباتی و حیوانی هستند، درک و شعوری ندارند و هزینه درمان و نگهداری آن‌ها مشقات زیاد و طاقت فرسایی برای خانواده و به ویژه مادر دارد، برای دولت نیز هزینه‌های سنگینی را به همراه خواهد داشت و دلیلی وجود ندارد که مادر، ملزم به ادامه بارداری شود و حامل یک موجود زاید و بی‌خاصیتی باشد که آلام و زجرهای روحی و روانی را بر وی و خانواده تحمیل کند؛ پس باید با تجویز سقط جنین، به عوارض فوق خاتمه داده شود. (اشرفی، ۱۳۶۷: ۱۴۶ و جهانیان، ۱۳۸۰: ۱۲۰).

گاهی بعد از تولد، جنین قابلیت حیات ندارد و بلافاصله یا پس از مدتی از بین خواهد رفت، مانند جنین‌های که از نوع آنانسفال است. آنانسفال، یعنی مواردی که سرجنین به طور کامل تشکیل نشده و استخوان جمجمه ندارد و مغز خیلی کوچک است یا فاقد مغز است، جنین تا موقعی که در رحم مادر قرار دارد، زنده است و حیات خواهد داشت و بعد از تولد خواهد مرد. زمان تشخیص این بیماری سه ماهه دوم دوران حاملگی است (اشتیاقی، ۱۳۸۰: ۱۲۵) و به محض تشخیص قطعی بیماری، ضرورتی ندارد که مادر، حامل جنینی باشد که قطعاً خواهد مرد (جهانیان، ۱۳۸۰: ۱۲۱) و چه بسا موجب مشکلات روانی و عاطفی شدید برای مادر شود.

موافقان و طرفدارن سقط جنین عمده ترین دلایل شان بر قانونی بودن سقط جنین عوامل و علل‌های یاد شده است. برخی از عوامل مانند حفظ حیات و یا حق سلامتی مادر منطقی و مطابق شرایط خاص ممکن است به سقط جنین صورت موجه و مباح دهد اما برخی دیگر مانند عوامل اقتصادی، حقوق و آزادی‌های زنان، کنترل جمعیت، حفظ اعتبار و آبرو و... به حدی نیست که حفظ آن‌ها بر حیات جنین و تمامیت جسمی و روحی آن تقدم و برتری داشته باشد.

۳. مراحل تکوین جنین

به طور کلی فقهای اسلامی دوره زندگی جنین را به دو مرحله پیش از دمیدن روح و پس از آن تقسیم می‌نمایند: «جنین بر دو قسم است: جنینی که حیات انسانی یافته و دارای



روح انسانی شده است و جنینی که فاقد روح و زندگی انسانی است» (محسنی، ۱۳۸۴: ۳۹۳) فقها با استفاده از آیات قرآنی و روایات، دوران پیش از دمیده شدن روح را به سه مرحله نطفه، علقه و مضغه طبقه بندی کرده اند که هر مرحله حکم خاص خود را دارد: «و به یقین، انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم، سپس او را (به صورت) نطفه ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. آن‌گاه نطفه را به صورت علقه درآوردیم. پس آن علقه را به صورت مضغه گردانیدیم و آن‌گاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم، بعد استخوان‌ها را با گوشتی پوشانیدیم، آن‌گاه (جنین را) در آفرینش دیگر پدید آوردیم. آفرین بر خدایی که بهترین آفرینندگان است»^۱.

در حدیثی از پیامبر (ص) نیز نقل شده است: «همانا خلقت هر یک از شما در شکم مادرش چهل روز به صورت نطفه است و سپس چهل روز نیز علقه است، آن‌گاه چهل روز نیز مضغه است، سپس خداوند روح را در او می‌دمد» (ابن حزم، ۱۹۹۸م: ج ۸: ۱۶۸).^۲

برخی از اطبا این تقسیم بندی را قبول ندارند و معتقدند که جنین فاقد حیات نداریم؛ حتی اسپرم مرد قبل از عمل لقاح با تخمک زن هم حیات دارند. بعضی دیگر از متخصصین می‌گویند جنین مدت‌ها قبل از این‌که مادر حرکت او را در شکم خود احساس کند حرکت دارد منتها کیسه او بزرگ و خود او کوچک است و مادر حرکت او را حس نمی‌کند؛ وقتی جنین آهسته آهسته بزرگ می‌شود و کیسه او برایش کوچکی می‌کند، مادر حرکات پای او را احساس می‌کند (محسنی، ۱۳۸۴: ۳۹۴).

این ایراد بر بخش بندی فقها از دوره جنین وارد نیست چرا که مقصود فقها از حیات، مطلق حیات نیست بلکه منظور حیات انسانی است که از نفخ روح (دمیدن جان) به بدن تحقق می‌یابد. حیات انواعی دارد: حیات نباتی، حیات حیوانی و حیات انسانی. حیات نباتی

۱. «و لَلَّذِي خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (۱۲) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (۱۳) ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ». المومنون / آیات ۱۲-۱۴.

۲. «ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما نطفه ثم يكون علقه مثل ذلك ثم يكون مضغه مثل ذلك ثم يبعث الله ملكا فيومر باربع كلمات و يقال له اكتب عمله و اجله و شقى او سعيد، ثم ينفخ فيه الروح...»

غالباً غذا، تنفس و حرارت لازم دارد و نمو و رشد دارد. حیات حیوانی به علاوه این امور، احساس و حرکت اختیاری دارد. حیات انسانی به علاوه احساس و حرکت ارادی، قابلیت ادراک کلیات را نیز دارد و اثر نفس ناطقه مجرد می باشد.

تقسیم بندی دیگری حیات که از طب استفاده می شود، مانند حیات اسپرما توزوید در منی مرد، حیات تخمک زن پس از لقاح با حیوان منوی مرد و چسبیدن به دیواره رحم زن و قبل از آن و حیات عضوی، مانند حیات کلیه و قلب و غیره که از بدن فردی بریده می شود و برای مدتی در ظروف خاصی تا پیوند آن‌ها به دیگری، نگهداری می شود. این اعضاء حیات بدنی ندارند چون از بدن بریده شده اند ولی حیات عضوی خود را حفظ کرده اند و لذا قابلیت پیوند به بدن دیگری را دارند. هم چنین حیات جسدی و حیات بعضی از اجزای بدن پس از مرگ بدن، مانند موی سر شخص مرده و ناخن او که حتی برای مدتی در قبر به حیات خود ادامه می دهد و از موقع مردن درازتر می شو. (محسنی، ۱۳۸۴: ۳۹۴).

بنابراین، طبقه بندی جنین به دوران قبل از دمیدن روح و بعد از آن که هر کدام حکم خاصی دارد و از تقسیمات معروفی است که هم مورد تایید آیات و روایات است و هم علم طب و مشاهدات حسی آن را پذیرفته و حتی پیش بینی مراحل تکوین جنین یکی از اعجازهای قرآنی محسوب می گردد و موجب ایمان آوری اندیشمندان غیر مسلمان به قرآن کریم شده است (محسنی، ۱۳۸۲: ۵۵). پس مقصود فقها از دمیدن روح و حیات در جنین هر نوع حیات نیست که حتی حیات نباتی و در مرحله نطفه را هم شامل شود بلکه مقصود حیات انسانی است که در پیکر آدمی بعد از مدت معین می دم.



۴. حکم سقط جنین

در این بخش جواز یا عدم جواز سقط جنین به صورت مطلق و یا در وضعیت‌های خاص از دیدگاه آیت الله محسنی و فقه اهل سنت در هر دو مرحله (پیش از دمیده شدن روح و بعد از آن) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۴. سقط جنین در فقه امامیه

سقط جنین (به استثنای موارد خاص) در هر مرحله‌ی که باشد حرام است و از فقهای شیعه در این مورد کسی مخالفت نکرده است و دلیل حرمت آن احادیثی است که یکی را مرحوم صدوق در فقیه به سند معتبر از اسحاق روایت نموده است. او می‌گوید « به امام (ابوالحسن) عرض کردم: زن از حمل می‌ترسد و دوا می‌خورد تا آن‌چه که در شکم دارد بیندازد؟ فرمود: نه، گفتم: آن‌چه سقط شده تنها نطفه است (هنوز جنین کامل نشده)؛ فرمود: اول آفرینش (انسان) نطفه است. دوم روایتی است که کلینی آن را در کافی به سند صحیح از رفاعه نقل نموده است. او به امام صادق علیه السلام می‌گوید « کنیزی را می‌خرم گاهی حیض او به خاطر خرابی خون یا باد در رحم بند می‌آید، دوایی بدین منظور می‌آشامد که در همان روز حیض می‌بیند. فرمود: چنین نکن (و دوا به او نده) گفتم تنها یک ماه حیض او به تأخیر افتد که اگر به علت حمل هم باشد هنوز در مرحله نطفه است (نه جنین کامل به عقیده او) همانند نطفه مردی که به وسیله عزل و کنار کشیدن خود در موقع آمیزش، آن را به هدر می‌دهد. امام به من فرمود: وقتی نطفه در رحم قرار گیرد به سوی علقه و سپس به سوی مضغه می‌رود و سپس به اذن خدا مراتب جنینی خود را طی می‌کند و اگر در خارج رحم بیفتد چیزی از او خلق نمی‌شود. به آن زن اگر یک ماه حیض او بند بیاید و از وقت حیض او بگذرد، دوا نده». از ذیل این روایت، جواز دادن دوا قبل از گذشتن یک ماه استفاده می‌شود؛ ولی ظاهراً حکم در فرض شک است که نیامدن حیض به خاطر حمل است یا به علت دیگر که راوی فرض کرده است و چنانچه مطمئن به حمل شود نمی‌شود به جواز اسقاط زن تا کمتر از یک ماه فتوی داد (محسنی، ۱۳۸۲: ۵۹).

۲-۴. سقط جنین از دیدگاه فقهای اهل سنت

فقهای اهل سنت میان حکم سقط جنین در مرحله قبل از دمیدن روح و بعد از آن تفاوت قایل شده است. به همین دلیل حکم هر مرحله به طور مجزا با مبانی فقهی آن ذکر می‌گردد.

۱-۲-۴. سقط جنین در دوره قبل از دمیدن روح

مطالعه حکم سقط جنین پیش از دمیده شدن روح در مذاهب فقهی اهل سنت حاکی از دیدگاه‌های متفاوت در مساله مذکور است (قماش، ۱۳۸۴: ۳۸۴). در این مقام صرفاً به بیان دیدگاه مذهب حنفی به دلیل این که در افغانستان و سایر کشورها پیروان بیشتری دارد بسنده می‌شود. در مذهب حنفی در مورد اسقاط عمدی جنین پیش از دمیده شدن روح به طور کلی سه نظریه مطرح شده است (ابن عابدین، ۲۰۰۰: ج ۲: ۳۰۴).

یک- جواز اسقاط عمدی جنین، این دیدگاه در مذهب حنفی رجحان دارد و در مبنای آن نیز گفته شده است که جنین در این وضعیت، نفس محترم شمرده نمی‌شود؛ لذا، عنوان قتل بر آن اطلاق نمی‌شود؛ چرا که قتل یعنی ازاله روح و جنین در این مرحله فاقد روح است و به همین دلیل مشمول آیه شریفه قرآن که می‌فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ الْإِلَاحَ بِالْحَقِّ» نمی‌گردد؛ زیرا ملاک حرام بودن قتل، نفس محترم است و جنین در این مرحله نفس محترم نیست. شمول و گستردگی سخنان آنان در این باره اقتضا می‌کند که، اسقاط عمدی جنین خواه با عذر باشد یا بدون عذر، مجاز باشد (ابن عابدین، ۲۰۰۰: ج ۸: ۵۸۶).

دو- جواز اسقاط عمدی جنین که از نظر شرعی مکروه و ناپسند است زیرا منی پس از واقع شدن در رحم سرانجام انسان خواهد شد، از این رو اتلاف آن جایز نیست (کمال الدین، بی تا، ج ۲: ۴۹۵).

سه- حرمت اسقاط عمدی جنین، زیرا همان‌گونه که در حالت احرام و در ایام حج، فردی تخم صید را بشکند ضامن است چرا که اصل و اساس صید محسوب می‌شود؛ این جا نیز جنین؛ منشاء انسان قلمداد می‌گردد؛ از این رو اسقاط آن جایز نیست. ناگفته نماند از دیدگاه این گروه، در صورت وجود عذر، اسقاط جایز خواهد بود مانند این که در صورت



ادامه بارداری مادر، شیر وی برای کودکی که در حال حاضر شیرخوار است، قطع شود و پدر توانایی اجاره دایه برای وی را نداشته باشد (زیدان، ۱۹۹۴م: ج ۳، ۱۲۰).

در مجموع هیچ یک از فقهای مذاهب چهارگانه، اسقاط جنین پیش از چهار ماهگی را قتل نفس نمی‌دانند؛ از همین رو، برخی از فقهای اهل سنت معتقد است که جنین پیش از دمیده شدن روح، همانند جمادات است و لذا در صورت اسقاط پیش از چهار ماهگی، نه غسل نیاز دارد و نه نماز به آن واجب است، چرا که ازهاق روح نشده و میت نیست (ابن قدامه، بی تا: ج ۲، ۳۹۸) ابن حزم نیز تصریح می‌کند، اسقاط جنین پیش از چهار ماهگی، ازهاق روح به شمار نمی‌آید و تنها در این مورد یک جنین اسقاط گردیده است و بس؛ نه این که انسانی به قتل رسیده باشد (ابن حزم، ۱۹۹۸، ج ۸: ۳۰).

۲-۲-۴. سقط جنین در دوره پس از دمیده شدن روح

برخی از فقهای اهل سنت، عدم جواز اسقاط عمدی جنین را قبل از دمیدن روح به مشهور فقها نسبت داده و عدم جواز آن را بعد از دمیدن روح، اجماعی دانسته است: «فلا يجوز للزوجین و لا لاحدهما ... التسبب فی اسقاطه قبل التخلق علی المشهور و لا بعده اتفاقاً» «بنا بر نظر مشهور، جایز نیست هیچ یک از زوجین یا غیر از آن دو، موجب اسقاط جنین پیش از دمیدن روح شوند و این حکم پس از دمیدن روح مورد اتفاق است» (علیش، ۱۹۷۸م: ج ۱ ص ۳۳۹) ابن حزم یکی از فقهای اهل سنت علاوه بر حکم به حرمت، حکم به وجوب قصاص نیز داده است: «فان قال قائل فما تقولون فیمن تعمدت قتل جنینها و قد تجاوزت مائة لیلة و عشرين لیلة بیقین؟ فمن قولنا: ان القود واجب فی ذلک و لا بد» «اگر کسی بگوید: نظر شما در باره کسی که از روی عمد جنین خود را به قتل رسانده و حال آن که دوره حیات جنین قطعاً از ۱۲۰ شب گذشته است چیست نظر ما این است که قصاص واجب است و گریزی از آن نیست» (ابن حزم، ۱۹۹۸م: ۲۳۹)

عمده ترین دلیل حرمت اسقاط جنین پس از دمیده شدن روح عموم آیات قرآن کریم است که قتل نفس را حرام و برای مرتکب آن مجازات شدید (قصاص) را پیش بینی کرده است. هنگامی که روح در جنین دمیده شد مشمول نفس محترم است؛ زیرا در این هنگام هم از نظر جسمانی کامل شده و هم از نظر روحی (الرملی، ۱۹۹۳م: ج ۸، ۴۴۳) و لذا مشمول

این آیه شریفه قرآن می‌شود که می‌فرماید: «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق» و نفسی را که خداوند حرام کرده است جز به حق مکشید» (اسراء/۳۳).

بدین ترتیب اسقاط عمدی جنین بعد از دمیده شدن روح، قتل نفس است و قتل نفس نیز حرام است و کسی که از روی عمد آن را انجام دهد، سرانجام وی دوزخ است: «و من یقتل مومنًا فجزاه جهنم» هر کس انسان مؤمنی را از روی عمد به قتل برساند، سزای او دوزخ است» (نساء/۹۳).

بر همین مناسبت که برخی از فقهای اهل تسنن گفته است: چنانچه کسی موجب اسقاط جنین شود و او زنده از مادرش جدا شود و آن‌گاه بمیرد، مرتکب آن عمل، مستوجب قصاص می‌شود زیرا موجب قتل نفس گردیده است. (ابن حزم، ۱۹۹۸: ج ۱۱، ۲۳۹). دلیل دیگری که می‌توان برای ممنوع بودن اسقاط عمدی جنین از دیدگاه فقهای اهل تسنن عنوان کرد «حفظ نسل» است این دلیل برای عدم جواز سقط جنین هم در کتاب‌های فقهی معتبر اهل سنت ذکر شده (الرملی، ۱۹۹۳: ج ۸، ۴۴۴) و هم از مبنایی که دانشمندان اهل سنت در بیان اهداف و مقاصد شارع در باره جعل احکام می‌گویند استفاده می‌گردد؛ زیرا از نظر اهل سنت احکام شرع به منظور حفظ پنج مقصود جعل شده اند که عبارتند از: دین، نفس، نسل، مال و عقل. (الشاطبی، ۱۹۹۴: ج ۱، ۱۹) بر این پایه، جواز اسقاط عمدی جنین با هدف شناختن نسل و حفظ نسل و همین‌طور حفظ نفس است، ناسازگار خواهد بود؛ زیرا کاملاً روشن است جواز چنین امری موجب کاهش نسل و تجاوز به نفس است (قماشی، ۱۳۸۴: ۳۷۹).

۵. موارد قانونی بودن سقط جنین

همان‌گونه که ذکر شد سقط جنین در فقه شیعه، مطلقاً حرام است؛ چه روح در آن دمیده شده باشد یا نه و اما در مواردی که مصلحت مهم‌تری مانند حفظ جان و سلامتی مادر و غیره در میان باشد با شرایط خاص اسقاط جنین به عنوان یک امر استثنای و ثانوی تجویز شده است. در این بخش موارد استثنائی اسقاط جنین مطابق دیدگاه آیت الله محسنی بررسی می‌شود، ایشان در کتاب الفقه و مسایل طبیه تحت عنوان: «مبررات الاجهاض» موارد جواز سقط جنین را این‌گونه بررسی نموده است.



۱. اگر جنین در شکم مادر بمیرد اسقاط آن هیچ اشکالی ندارد؛ بلکه در فرض ضرر کلی به مادر، واجب است آن را بیرون آورد هر چند که برای مدتی روح در آن دمیده شده باشد. در حقیقت این مورد استثناء نیست بلکه تخصص است و خروج موضوعی دارد (محسنی، ۱۳۸۴: ۳۹۵).

۲. خطر تلف شدن مادر در فرض استمرار و بقای جنین. در صورتی که جنین هنوز واجد روح و حیات انسانی نشده باشد، شکی در جواز اسقاط آن در این فرض وجود ندارد و حتی می‌شود در فرض شک در حیات انسانی جنین، نیز همین فتوی را داد و می‌شود اسقاط جنین را بی اشکال و جایز دانست؛ ظاهراً این اسقاط (بر مبنای قاعده تقدیم اهم بر مهم) بر زن واجب است؛ زیرا حفظ جان زن بر او واجب است و در حکم به وجوب اسقاط جنین، علم به تلف شدن جان زن در فرض بقای حمل لازم نیست اگر برای طیب و زن از قرائن طبی ترس به تلف پیدا شود، کفایت می‌کند که اسقاط واجب گردد (محسنی، ۱۳۸۲: ۶۴) و اما اگر جنین واجد حیات و روح انسانی شده باشد، حفظ او نیز همانند حفظ جان مادرش واجب و قتل او مانند قتل مولود حرام است، لذا اگر مادر، جان خود را از دست داده باشد واجب است جنین از شکم مادر خارج گردد. اما اگر امر دایر شود بین حفظ حیات مادر و یا جنین، در مورد دیدگاه‌های متعددی ابراز شده است. فقیه نامدار شیعه صاحب جواهر^۱ می‌گوید: «اگر زن و جنین او هر دو زنده باشند و در بقای حمل بر جان هر کدام آنان خوف و خطر باشد، ظاهر این است (که کاری نمی‌توانیم و فتوی دادن میسر نیست) باید صبر کنیم تا خداوند خود حکم کند (و یکی را قبض روح نماید) و ترجیحی بین جان مادر و جنین زنده او، از نظر شرعی وجود ندارد و امور اعتباری که دلیل شرعی شمرده نمی‌شوند» عین همین فتوی را فقیه یزدی در احکام دفن، کتاب العروه الوثقی داده است و همه مجتهدینی که بر کتاب مذکور تعلیقه زده اند این فتوی را پذیرفته اند. برخی از فقهای اهل سنت نیز گفته اند که معروف در نزد مذاهب اهل سنت عدم جواز سقط جنین به خاطر نجات جان مادر است و این که حیات مادر با اسقاط جنین حفظ می‌گردد یک موضوع موهوم و غیر

^۱ ج ۴ ص ۳۷۸



یقینی است و نمی‌توان شخص محترم (جنین) را به لحاظ یک امر موهوم به قتل رساند... از کلام بعضی از دانشمندان اهل سنت به دست می‌آید که مشهور فقهای آنان نیز همانند فقیهان امامیه کشتن جنین زنده جان را برای حفظ جان مادرش جایز نمی‌دانند ولی انجمن علمی برای تألیف موسوعه فقهی که از جانب وزارت اوقاف کویت صادر می‌شود فتوی داده اند که کشتن طفل زنده جان برای حفظ جان مادر جایز است و دلیل مهم آن اینست که باقی گذاشتن جنین غالباً به مرگ او به سبب مردن مادرش منجر می‌شود (محسنی، ۱۳۸۲: ۶۵).

این که فقهای گذشته اهل سنت فتوا به عدم جواز سقط جنین داده و علت آن را موهوم و غیر واقعی بودن حفظ جان مادر از طریق اسقاط جنین دانسته اند، برمی‌گردد به دوران که علم طب پیشرفت نکرده و مخاطرات جنین بر حیات مادر به صورت عینی و واقعی قابل تشخیص نبود. از تعلیل حکم مذکور استفاده می‌شود اگر چنانچه براساس نظریات پزشکان به صورت واقعی حفظ جان مادر در پرتو سقط جنین تشخیص داده شود، می‌توان به جواز اسقاط جنین حکم نمود، بر همین اساس بیشتر فقهای معاصر اهل سنت به رغم پذیرش حرمت اسقاط عمدی جنین پس از دمیده شدن روح، معتقدند که چنانچه از نظر علم پزشکی ثابت شود که تولد جنین موجب مرگ مادر می‌گردد؛ نه تنها اسقاط جنین جایز است.^۱ بلکه به عقیده برخی از آن‌ها اسقاط واجب می‌گردد. یوسف قرضاوی در این باره؛ می‌گوید: «اذا ثبت من طریق موثوق به ان بقاؤه بعد تحقق حیاته یودی لا محاله الی موت الام ... کان اسقاطه فی تلك الحاله متعیناً» «هنگامی که از راه مطمئن ثابت شود که بقای جنین ناگزیر موجب مرگ مادر می‌شود، در این هنگام اسقاط آن متعین است» (القرضاوی، ۱۹۷۳م، ۱۹۵). محمد آصف محسنی بعد از بیان دیدگاه فقها در این مورد می‌گوید: ما در کتاب حدودالشریعه بحث کردیم که سقط جنین زنده به منظور حفظ جان مادر هم برای او و هم برای طیب جایز است: «اقول: و قد ذکرنا... فی کتابنا حدودالشریعه... جواز قتل الجنین للام والطیبه حفاظاً علی حیات الام...» (محسنی، ۱۳۸۲: ۶۵). مطابق نظریه ایشان در صورت که حیات مادر با ادامه حمل از بین برود مادر می‌تواند اقدام به اسقاط جنین نماید. این حکم مبانی متعدد دارد:

۱. و الفتاوی الاسلامیه، دارالافتاء المصریه و وزارة الاوقاف، جمهوریه العربیه المصریه، ۱۹۹۷ م، ۳۰۹۳.

اولاً ادامه حمل برای مادر همراه با عسر و حرج است که در شریعت اسلامی ممنوع اعلام شده است و ثانیاً این مورد از باب دوران امر بین دو محذور است و آن این که مادر با مبادرت به قتل جنین، نفس خود را حفظ نماید و یا این که خود را به هلاکت انداخته و جنین را حفظ کند و چون توانایی حفظ هر دو امر را ندارد مخیر است هر کدام را که بخواهد انتخاب نماید، حتی صحیح تر این است که مادر با سقط جنین، جان خود را نگه دارد، به دلیل این که مادر مومن واقعی است و جنین در حکم مومن و مسلمان است، مسلمان واقعی برمسلمان حکمی برتری دارد. اماغیر از مادر، اشخاص دگر مانند طبیب اگر به یقین علم داشته باشند که اگر مادر و یا جنین یکی از بین نروند هر دو هلاک خواهند شد با استفاده از مذاق شرع^۱ و بنای عقلاء^۲ می توان حکم به جواز اسقاط جنین داد (محسنی، بی تا: ج ۳: ۲۱۳-۲۱۷).

3- حفظ سلامتی مادر: اگر بقای جنین خطر جانی برای مادر ندارد ولی به سلامت بدنی او آسیب می رساند اگر این آسیب مشقت و سختی ای برای زن نداشته باشد سقط آن برای مادر و دکترا جایز نیست و اگر موجب عسر و حرج باشد، بنا به قاعده نفی حرج (مشقت) و سختی (ما جعل علیکم فی الدین من حرج، یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر) جنینی را که فاقد حیات انسانی باشد می توان اسقاط نمود، اما اگر جنین، زنده و دارای حیات انسانی باشد نمی شود فتوی به جواز اسقاط وی داد، چرا که قتل نفس است و مشمول این آیه شریفه: «ومن قتل نفساً بغير نفس او فساد» و سایر آیات قرآنی که قتل نفس را حرام دانسته می شود. هم چنین مواردی که حمل و یا ولادت موجب مشقت شدید برای مادر باشد نمی توان به خاطر رفع سختی بارداری و یا زایمان از مادر، اقدام به سقط جنین نمود (محسنی، ۱۳۸۲: ۶۵ و ۶۶).

۱. مذاق شریعت یا مذاق شارع یکی از راه های دستیابی به احکام است که به صورت صریح در ادله وجود ندارد.

۲. در تعریف بنای عقلا گفته شده که آن عبارت است از استمرار عمل و روش عمومی توده ی عقلا در محاورات، معاملات و سایر روابط اجتماعی بدون توجه و در نظر گرفتن کیش، آیین و ملت آن ها. به دیگر سخن مراد از بنای عقلا همان استمرار عمل عقلا بما هم عقلا است. (فوائد الاصول، ج ۴، ص ۱۹۲؛)



۴- گرفتاری جنین به مرض و یا نقص بدنی: اگر این حالت برای پدر و مادر پس از ولادت موجب حرج شدید شود، جایز است آن را اسقاط کنند و الا جایز نیست؛ ولی پس از نفخ روح در جنین، سقط آن به هیچ وجه جایز نیست، زیرا جنین در این وضعیت مصداقی از نفس محترم است و اسقاط آن به منزله کشتن انسان بیگانه است که بسیاری از آیات قرآن کریم به طور صریح آن را ممنوع اعلام نموده است (محسنی، ۱۳۸۲: ۶۶).

۵- حمل خوشه ای: گاهی حمل، شبیه خوشه انگور است که مقداری از نسوج با هم جمع می شوند و هیچ گاه به جنین انسانی تبدیل نخواهد شد. اسقاط آن نیز با تشخیص طیب اشکالی ندارد؛ حتی ادعا می شود اگر پس از تشخیص بیرون آورده نشود مشکلاتی برای زن به بار می آورد (محسنی، ۱۳۸۲: ۶۶).

۶- اگر حمل از زنا باشد چه با اکراه و چه با رضای زن، حتی اگر حمل از زنا با محارم پدید آمده باشد اسقاط آن هر چند قبل از تعلق روح به جنین، جایز نیست. ولی اگر ولادت چنین حملی باعث رسوایی و مشقت شدید مادر باشد، می شود آن را به دو صورت تصویر کرد، اول این که زن به رضای خود به عمل زنا راضی شده باشد، دوم این که این عمل بر او به زور و اکراه تحمیل شده باشد. در فرض اول اسقاط جنین چه قبل از تعلق روح و چه بعد از آن جایز نیست؛ زیرا جریان قواعد نفی حرج و نفی عسر و نفی ضرر با این که او خود به این کار اقدام کرده است، برای رفع حرمت مشکل است. در فرض دوم اسقاط جنین قبل از ولوج روح جایز می شود اما بعد از دمیدن روح به دلیل این که حیات انسانی پیدا کرده است اسقاط آن جایز نیست (محسنی، ۱۳۸۲: ۶۷).

همین حکم در فرض غیر زنا مانند انتقال نطفه منی به وسائل طبی در رحم زن و یا در خارج از لوله های طبی نطفه مرد بیگانه - غیر شوهر - با تخمک زن جمع شود و پس از عمل لقاح و بارور شدن تخمک به رحم زن منتقل شود جاری می شود. این عمل هر چند زنا شمرده نمی شود؛ ولی کاری غیر جایز است که نطفه مرد بیگانه در رحم غیر زوجه قانونی او با وسایل طبی قرار گیرد. به هر حال اگر این کار به رضای زن بوده، زن نمی تواند آن را



اسقاط کند حتی قبل از ولوج روح، و اگر این کار به زور و یا در حال خواب و غفلت و جهالت زن صورت گرفته باشد در فرض مشقت و سختی، زن حق اسقاط جنین مذکور را دارد (محسنی، ۱۳۸۴: ۳۹۷).

نتیجه گیری

سقط جنین در هر مرحله‌ی که باشد حرام است و فقهای شیعه در این مورد اجماع دارند و دلیل حرمت آن در دوره‌ی قبل از دمیده شدن روح در جنین، احادیثی است که اسقاط جنین را به‌طور مطلق حتا در مرحله‌ی نطفه ممنوع دانسته است و مبنای ممنوعیت اسقاط عمدی جنین پس از دمیده شدن روح، آیات قرآنی است که قتل نفس را حرام اعلام نموده و برای مرتکب آن مجازات شدید در دنیا و آخرت پیش‌بینی نموده است.

دیدگاه آیت الله محسنی در مورد اسقاط عمدی جنین با مشهور فقهای شیعه تفاوت دارد. به باور ایشان اسقاط عمدی جنین در دوره‌ی قبل از دمیده شدن روح انسانی در مواردی که حیات مادر و یا حق سلامتی او متوقف بر سقط جنین باشد، ایرادی ندارد. هم‌چنین اگر جنین معیوب و ناهنجار و یا حامل ناشی از رابطه‌ی نامشروع به عنف باشد و ولادت جنین سبب رسوایی و از بین رفتن حیثیت باشد، می‌توان جنین را به دلیل این که حیات انسانی نیافته است سقط نمود و اما اگر جنین واجد حیات و روح انسانی شده باشد، حفظ جنین همانند حفظ جان مادرش واجب و قتل او حرام است. لذا اگر مادر، جان خود را از دست داده باشد، واجب است جنین از شکم مادر خارج گردد؛ اما اگر حیات مادر و جنین هر دو در معرض هلاکت باشد و نتوان هر دو را حفظ نمود، حفظ حیات مادر و اسقاط عمدی جنین مطابق قواعد فقهی (اهم و مهم، نفی عسر و حرج) هم برای خودش و هم برای طبیب جایز و حتی اولویت دارد.

فقهای معاصر اهل سنت معتقدند که اسقاط عمدی جنین قبل از دمیده شدن روح و هنگام تهدید جان مادر، بر مبنای «اخف الضررین» نه تنها جایز، بلکه واجب است؛ زیرا نجات جان مادر، کم‌ترین زیانی است که جامعه انسانی متحمل خواهد شد؛ اما اسقاط عمدی جنین بعد از دمیده شدن روح و لو برای نجات جان مادر باشد، جایز نیست؛ زیرا جنین در

این مرحله دارای روح است و به آن نفس گفته می‌شود و مشمول آی‌هایی مانند «و لا تقتلوا النفس التي حرم الله» می‌گردد؛ اما انجمن علمی برای تألیف موسوعه فقهی که از جانب وزارت اوقاف کویت صادر می‌شود، فتوا داده‌اند که کشتن طفل زنده جان برای حفظ جان مادر جایز است و دلیل مهم آن این است که باقی گذاشتن جنین غالباً به مرگ او به سبب مردن مادرش منجر می‌شود.



منابع

۱. القرضاوی، یوسف، الحلال والحرام فی الاسلام، المكتب الاسلامی، دمشق، ۱۹۷۳م.
۲. ابن منظور، لسان العرب، الطبعة الاولى، دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۰ م.
۳. ابن حزم، المحلی بالآثار، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۹۸ م.
۴. احمد علیش، فتح العلی المالك، مصر، ۱۹۷۸ م، جلد ۱.
۵. ابن عابدین، ردالمختار، الطبعة الاولى دارالتقافة والتراث، دمشق، ۲۰۰۰ م، جلد ۸.
۶. ابن قدامه، المغنی، دارالکتب العربی، بیروت، بی تا.
۷. الرملی، شمس الدین، نهایةالمحتاج الی شرح المنهاج، دارالکتب العلمیة، بیروت ۱۹۹۳م.
۸. اشرفی، منصور، اخلاق پزشکی، تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی تبریز، چ اول، ۱۳۶۷.
۹. اشتیاقی، رامین، جنین های ناقص الخلقه و سقط جنین، مجموعه مقالات دومین سمینار دیدگاههای اسلام در پزشکی، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی مشهد، چ اول، ۱۳۸۰.
۱۰. الموسوعه الفقیهه و وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیة، الطبعة الرابعه، الکویت، ۱۹۹۳م.
۱۱. جهانیان، منیره، ولوج روح و سقط جنین، مجموعه مقالات دومین سمینار دیدگاههای اسلام در پزشکی، مشهد، دانشگاه علوم پزشکی مشهد، چ اول، ۱۳۸۰.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، فرهنگنامه دهخدا، ۱۳۳۷ ش، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد ۱۴۱۲. المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم.
۱۴. زیدان، عبدالکریم، المفصل فی احکام المرثه و البیت المسلم، الطبعة الثانية، موسسه الرساله، بیروت، ۱۹۹۴ م.
۱۵. شکری، رضا و قادر سیروس، قانون مجازات اسلامی در نظم کنونی، تهران، مهاجر، ۱۳۸۴.
۱۶. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن ۱۳۸۷، مبسوط فی فقه امامیه، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۱۷. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی ۱۴۱۰، الروضة البهیة، قم، کتابفروشی داوری.
۱۸. ----- مسالك الألفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم، المعارف الإسلامیة.
۱۹. کمال الدین، محمد بن عبدالواحد، شرح فتح القدير للعاجز الفقير، دارالکتب العلمیة بیروت بی تا،
۲۰. گلدوزیان، ایرج، حقوق جزای اختصاصی، ۱۳۸۹، تهران، انتشارات مجد.
۲۱. محسنی، محمد آصف، الفقه و مسایل طبیه، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۲۲. -----، حدود الشریعه، بی تا، بی جا.
۲۳. -----، توضیح مسایل طبی، قم، رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۲۴. -----، مجموعه مقالات میان رشته‌ای سقط جنین (سقط جنین در فقه اسلامی)، تهران، سمت ۱۳۸۶.
۲۵. -----، سقط جنین در فقه اسلامی، فصلنامه باروری و ناباروری، دوره ۶، شماره ۴ (مسلسل ۲۴)، ۱۳۸۴.
۲۶. موسوی خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، قم دارالعلم، بی تا.

۲۷. مدکور، محمد سلام، الجنين و الاحكام المتعلقة في الفقه الاسلامي، دارالنهضة العربيه القايره، ۱۹۶۹م.
۲۸. غانم، عمر بن محمد بن ابراهيم، احكام الجنين في الفقه الاسلامي، بيروت، دار ابن حزم، ج اول، ۲۰۰۱
۲۹. نجفي، محمد حسن ۱۴۰۴ ، جواهر الكلام، بيروت، داراحياء التراث.
۳۰. قماشى، سعيد، اسقاط عمدى جنين از دیدگاه فقه اهل سنت، فصلنامه بارورى و نابارورى، ۱۳۸۴.
۳۱. طبيبي جبلى، مرتضى، جواز سقط جنين از منظر فقهای اماميه، مجله نامه مفيد، شماره ۳۷، ۱۳۸۷.

32. FRANCE.Law No. 79-1204 of 31 December 1979 and related laws, Journal Officiel, No. 1, 1 January 1980.

33. Schenker J.G and Eisenberg V.H., "Ethical issues relating to reproduction control and women"s health", International Journal of Gynecology and Obstetrics, Volume 58, Issue 1, July 1997.



کرامت انسانی و کارکردهای آن در برداشت فقهی آیت الله العظمی محسنی^(ره)

قاسم علی صداقت^۱

چکیده

کارکردهای کرامت انسانی در برداشت فقهی آیت الله محسنی^(ره) محور اصلی این نوشتار است. در گام نخست در مباحث مقدماتی پرسش‌های معین طرح، به اهمیت موضوع، ماهیت کرامت انسانی (که از نظر ایشان ذاتی نیست) و معنای کارکرد اشاره شده است. در گام بعدی و در مباحث اصلی کارکردهای کرامت انسانی در برداشت فقهی ایشان مورد توجه قرار گرفته است. در این بخش ایشان فقه کرامت محور، مبنا بودن کرامت انسانی برای حق‌های بشری و قواعد فقهی، برابری حقوق و فرصت و منع شکنجه را از کارکردهای کرامت انسانی فی الجمله و در محدوده‌ی شرع و احکام اسلامی در برداشت فقهی خود پذیرفته‌اند و بر مبنای دیدگاه ایشان در حوزه‌ی حقوق زنان و حقوق کافر و مسلمان، انواع برابری، در بخش فقه اقتصادی، فقه بین‌الملل می‌توان شاهد گشایش‌هایی باشیم که ما را از برخی تنگناها و چالش‌های فقه سنتی گذر دهد و شاهد دگرذیسی در فقه باشیم.

واژگان کلیدی: کرامت انسانی، فقه، آیت‌الله محسنی، فقه کرامت‌محور، حقوق بشر،

قواعد فقهی.

^۱ دکترای حقوق عمومی، عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم النبیین، کابل، افغانستان



کرامت انسانی از مفاهیم میان رشته‌ای است که در تمامی رشته‌های علوم انسانی پر کاربرد بوده و توانسته است که دستاوردهای جدید را در گستره‌ی علوم انسانی و غیر انسانی به ارمغان آورده و با توجه به آن، نوآوری‌های در علوم انسانی از جمله فقه پدید آمده که به کلی زندگی بشر را در عرصه‌ی اجتماعی و فردی دگرگون نموده است. کافی است به مقدمه‌ی اسناد بین‌المللی حقوق بشری و غیر حقوق بشری و قوانین اساسی کشورها نگاهی بیاندازید و خواهید دید که پایه و اساس بسیار از قواعد داخلی و بین‌المللی کرامت انسانی است. همین‌طور در متون دینی و مهم‌ترین آن قرآن کریم پیش از متون انسانی معاصر به کرات از کرامت انسانی یاد و بر آن تأکید شده است. عنایت به یک پدیده در متون دینی و غیر دینی نمی‌تواند گستره‌ای و بدون دلیل باشد. باید اذعان کرد که توجه به یک پدیده‌ی اجتماعی ناشی از اهمیت و ضرورت آن است و تردیدی نیست که اهمیت و ضرورت پدیده‌ی اجتماعی ناشی از کارکردهای اجتماعی آن است؛ چون نیازهای اجتماعی را برآورده می‌سازد. روشن است که کرامت انسانی نیز از این قاعده جدا نبوده عنایت به آن در متون دینی ناشی از کارکردهای آن است. پس باید دید کارکردهای کرامت انسانی در برداشت دینی چیست و این کارکردها چه مقدار می‌توانند نیازهای زمانه را برآورده سازد. از طرف دیگر، در آثار آیت‌الله محسنی به‌عنوان اندیشمند دینی در موضوعات گوناگون و به مناسبت‌های مختلف به کرامت انسانی اشاره شده است. سزاوار است با توجه به اهمیت و ضرورت موضوع، کارکردهای کرامت انسانی در برداشت ایشان در حوزه‌ی فقه بررسی گردد.

با عنایت به آن‌که این مفهوم، عامل گشایش در بسیاری از عرصه‌های اجتماعی با رویکرد دینی است؛ نیازمند بازکاوی و دقت بیش‌تر روی این مفهوم و کارکردهای آن هستیم و هر مقدار در این زمینه قلم‌فرسایی گردد، موجب رشد و شکوفایی دانش دینی خواهد شد و افق بسیار وسیع با چشم‌انداز گسترده را می‌تواند بگشاید و می‌تواند چراغی فراه راه مسلمانان باشد تا قسمت از مسایل حل نشده را از این طریق حل و برای آن راهکار ارائه کرد و همین‌طور پاسخ معقول و منطقی از منظر دینی به مسایل جدید داد. تردیدی نیست که برخی از تنگناهای که مسلمانان با آن روبه‌رویند، با رمزگشایی دینی از این پدیده و زوایای مبهم آن، قابل گذر خواهد بود و بسیار از مسایل فقهی - حقوقی در سایه‌ای این مفهوم قابل حل



است. بسیاری از شبهات و پرسش‌های زمانه که با فقه سنتی قابل پاسخ دادن نیست، امکان حل شبهات و پاسخ از طریق کارکردهای کرامت انسانی فراهم است. پس تردید نیست که پژوهش در این عرصه بیهوده نبود و راهکار بیرون رفت از بسیار از مسایل جدید با رویکرد دینی است، به‌ویژه فضای جدید افغانستان اهمیت این تحقیق را چند برابر می‌کند.

این تحقیق از دیدگاه آیت الله العظمی محسنی^(ره) در صدد پاسخ به پرسش‌های معین ذیل است: ۱. ماهیت کرامت انسانی چیست؟ (هست انگار یا باید انگار) ۲. دیدگاه ایشان در باره‌ی کرامت ذاتی انسان چیست؟ ۳. کارکردهای کرامت انسانی در برداشت فقهی آیت الله العظمی محسنی چیست؟ نویسنده تلاش می‌نماید که از حوزه‌ی پرسش‌های یادشده خارج نشده و به پاسخ به این پرسش‌ها در سراسر پژوهش وفادار بماند.

مقصود از کارکرد در این جا نقش (Role) نیست بلکه مقصود (Function) است. در واقع کاری که کرامت انسانی می‌تواند برای ما انجام دهد و اهدافی را می‌تواند برآورده سازد؛ یعنی منبع و مبنای احکام اسلامی باشد؛ همانند حرمت شکنجه، لزوم برابری فرصت، تساوی حقوق، حرمت تبعیض و منع برده‌داری. به عبارت دیگر، کرامت می‌تواند مبنای مستند و ما حصل فتاوی فقهی باشد.

الف) ماهیت کرامت انسانی

با عنایت به پیچیدگی مفهوم کرامت و برداشت‌های گوناگون از آن، در گام نخست نیازمند تحلیل مفهوم‌شناختی هستیم. کرامت یک مفهوم باید انگار باشد و یا هست انگار کاملاً متفاوت خواهد بود و امر اعتباری باشد یا غیر اعتباری.

تعریف کرامت انسانی کاری دشوار است چرا که این واژه سایه‌ای از معانی مختلف را دارد. این مفهوم به ارزش ذاتی و حیثیت موجود انسانی اشاره دارد. ادبیات متضمن بحث کرامت انسانی، متضمن نوعی ابهام است که نیازمند توجه است (Vorgelegt Von Augustine Anthony, Human Dignity From The Beginning Of Life, 2014: در آثار اندیشمندان اسلامی و غیر اسلامی با نگاهی گذرا می‌توان دریافت که برای کرامت معنای مورد اتفاق وجود ندارد.



مقصود از کرامت در یک برداشت (Conception) ارزش ذاتی انسان است؛^۱ یعنی هر انسانی از آن جهت که انسان است واجد ارزش ذاتی است و نباید او را وسیله‌ی نیل به اهداف دیگر افراد قرار داد. یعنی انسان از آن جهت که انسان است از آن‌چنان ارزش و موقعیتی برخوردار است که به هیچ‌وجه نباید به حریم او تجاوز کرد (راسخ، ۱۳۹۳: ۲۴۵).^۲ این ادعا همان اصل کرامت ذاتی انسان یا اصل ممنوعیت ابزار قرار دادن او است. این برداشت از کرامت، مبتنی بر دیدگاه‌های اخلاقی کانت است. برخی از اندیشمندان غربی معتقدند که کرامت ارزش بنیادین فرد انسانی است (Mette Lebech, What Is p. 59- 69, p. 12.).

در منابع اسلامی نیز برخی کرامت را به معنای ارزش ذاتی دانسته‌اند: «کرامت به معنای شرافت و ارزش ذاتی یک چیز که موجب احترام آن می‌شود و بدون تعریف انسان قابل اثبات نیست» (روزبه، ۱۳۸۶: ۲۲۱). برخی گفته‌اند کرامت انسانی به این معنا است که حیات انسان امری مقدس و مصون از تعرض باید باشد. مفهوم کرامت وقتی به کار گرفته می‌شود به این معنا که انسان از ارزش و اعتباری برخوردار است که از نظر کیفی با چیزهای دیگر قابل قیاس نیست. هر گز مجاز نیست که صرفاً از انسان برای رسیدن به برخی غایت‌ها یا اهداف و مقاصد، استفاده یا سوء استفاده شود. (Vorgelegt Von Augustine Anthony, Regensburg, Human) Dignity From The Beginning) Of Life 2014, P.6.)

کانت در این زمینه می‌نویسد: «اکنون من می‌گویم هر انسان بلکه به‌طور کلی هر موجود عقلانی به خودی خود هدف است و نباید صرفاً ابزاری برای استفاده‌های مستبدانه‌ی این و آن باشد.... در قلمرو پادشاهی انگلستان هر چیزی ارزش یا کرامت دارد. اگر ارزش برابر با دیگر اشیا داشته باشد، باید بتوان چیزی دیگر را به جای آن گذاشت که مساوی با آن باشد. اما اگر بالاتر از همه‌ی ارزش‌ها باشد و از این نظر چیزی با آن مساوی نباشد، او همان کرامت

^۱.Conception.



است. هم اکنون اخلاقاً این تنها وضعیتی است که بر اساس آن موجود انسانی به خودی خود هدف است (Roberto. Andorno, 2009: 223-24)

از سوی دیگر، کرامت انسانی برای همگان یکسان است و کسب کردنی و هیچ درجه از آن اعطا کردنی نیست. انسان نباید موضوع برای رفتارها و مجازات‌های غیر انسانی باشد. بدترین جرایم نباید او را از کرامت انسانی محروم سازد. هم‌چنین از نظر غربی‌ها کرامت انسانی مستقیماً یک مفهوم منسوب به علوم الهی نیست و به ادبیات انجیلی تعلق ندارد. بیش‌تر کرامت انسانی یک مفهوم سکولاریستی است. (Vorgelegt Von Augustine) (Anthony, Op cit, p. 6). در حالی که کرامت انسان ریشه در منابع اسلامی دارد و می‌توان آن را متعلق به ادبیات اسلامی در کنار ادبیات سکولار و عرفی دانست.

جدای از جنس، طبقه، نژاد، مذهب، کشور، فرهنگ، شغل و خانواده هر فرد انسانی چون موجود انسانی است، از ارزش ذاتی و مقدس برخوردار است که در سراسر حیات انسان یک انسان قابل تصدیق و احترام است و در عین حال، قابل اعطا نیست و هرگز از انسان دور نمی‌شود. قابلیت آن را ندارد که محترم شمرده نشود یا مورد تجاوز قرار نگیرد. به همین خاطر از طریق حقوق بشر در قلمرو حمایت و دفاع می‌تواند قرار گیرد. (Ibid, p.18)

اما در دیدگاه اسلامی، کرامت امر ذاتی نیست و ممکن است که در برخی حالات و شرایط سلب گردد. یا کرامت ممکن است با ایمان و عقیده گره خورده باشد و این موضوع در ادامه‌ی بحث مشخص خواهد شد.

هم‌چنین در راستای روشن شدن مفهوم و خصوصیت کرامت انسانی، واقعیت این که است که کرامت اگر مبنای حقوق باشد، دیگر نمی‌تواند از آن به عنوان حق نام برده شده شود. چون کرامت ارزش مخدوم است و ذی‌المقدمه و حق برای حفظ و رسیدن به کرامت انسانی است. به‌صورت کلی، مفهوم و اصلی که مبنای حق قرار می‌گیرد، منطقاً نمی‌تواند خود در قالب حق بیان شود. چرا که در این صورت مرتکب مغالطه‌ای مصادره به مطلوب و دور باطل شده‌ایم. از این رو، کرامت یک مفهوم باید انگار نیست و نمی‌توان در باره‌ی آن به شکل هنجاری سخن گفت. کرامت برابر انسان‌ها را نمی‌توان به زبان حق بیان کرد. کرامت



انسان‌ها یک ارزش ذاتی حیات انسان است (راسخ، ۱۳۹۲: ۲۵۴ و ۲۵۵) همان گونه که در مقدمه‌ی منشور سازمان ملل متحد و اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر از کرامت و ارزش ذاتی انسان به حق تعبیر نشده است. تقریباً در تمامی اسناد سازمان ملل متحد کرامت انسانی از حقوق انسان جدا و مرتبط با هم تلقی شده است. به این معنا که در تمامی اسناد سازمان ملل متحد کرامت انسانی ارزش برتر و جدای از حقوق بشر است. (Doron Shultziner, Human Dignity - Functions and Meanings, Global Jurist Topics, 2003 Article 3, P.2.) در نتیجه باید اذعان کرد حقوق و آزادی‌ها برای حفظ کرامت است. به عبارت دیگر، ارتباط میان حقوق بشر و کرامت انسانی در این است که حقوق بشر در قالب باید و نبایدهای حقوقی، حمایت‌های را برای کرامت انسانی تضمین می‌کند.

در نگاه آیت الله محسنی، مقصود از کرامت عزت، شرافت و حرمت انسانی است. «ترسیم و مهندسی می‌کند که چه به خدا و قیامت ایمان داشته باشیم یا نه، ما باید برنامه‌ی کاری و فکری خود را در همان محدوده و مراسیم و مهندسی آن قرار بدهیم و به آن عمل کنیم. مگر ما نمی‌خواهیم به‌عنوان انسان، کرامت انسانی و عزت نفسانی داشته باشیم؟» (محسنی، ۲۳: ۱۳۹۱). ایشان در موارد متعدد عزت، شرافت و کرامت را در کنار هم به کار برده‌اند. از عطف تفسیری در بالا فهمیده می‌شود که مقصود ایشان از کرامت انسانی همان عزت است. «دستاوردهای تمدن اسلامی مباهات کنند و کرامت و عزت و شرافت و عظمتی را که در گذشته داشتند، چراغ راه آینده سازند و برای وصول به آن از مهم‌ترین رکن که «اتحاد و وحدت امت اسلامی است، بهره‌گیرند» (محسنی، ۱۳۸۷: ۲۰) «پس از سقوط امپراتوری عثمانی و به دنبال آن، اگر انسان به این حدود برسد که هرچه مال بیش‌تر به دستش بیفتد، تشنگی و محبت او زیادت‌تر شود، از انسانیت خارج می‌شود و نباید او را انسان نامید. انسان باید عزت داشته باشد و عزت دیگران را نیز باید درک نماید؛ زیرا کرامت و کمال انسانی در عزت و شرف انسان نهفته است.» (محسنی، ۱۳۹۴: ۲۶). از عبارات بالا پیدا است که مقصود ایشان از کرامت؛ شرافت، حرمت و عزت انسان است.



ب) رویکردها در باره‌ی ذاتی بودن کرامت انسانی

باید توجه نمود ذاتی و غیر قابل سلب بودن کرامت یا اقتضایی و قابل سلب بودن آن بر کارکردها و دامنه‌ی آن تأثیر گذار است. پس این موضوع نیز باید در این جا مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا زمانی که کرامت ذاتی نباشد و هنگامی سالب شده باشد، کارکردهای آن نیز معنا ندارد.

چهار دیدگاه در باره‌ی کرامت ذاتی انسان وجود دارد:

۱. رویکرد مبتنی بر اندیشه‌ی فاشیستی که انسان را فی ذاته فاقد کرامت ذاتی دانسته، منشأ کرامت انسان را در امور مانند وابستگی به دولت، مذهب و نژاد و غیره... جستجو می‌کنند (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۴۸). بر اساس این اندیشه، انسان از هیچ‌گونه کرامت ذاتی برخوردار نیست.

۲. رویکرد دوم نگرش اومانیستی است که انسان‌ها را دارای کرامت ذاتی دانسته و سلب نشدنی است و هیچ ارتباط با خارج از انسانی و منشأ ماورایی نداشته و عامل آن در دورن خود انسان است که عبارت است از قدرت انتخاب، تفکر، عقل، اراده و غیره...

۳. رویکرد سوم رویکرد اسلامی و سستی است که: برخی انسان‌ها گرچه از کرامت برخوردارند؛ اما با اختیار خود این کرامت را در مرحله‌ی بالقوه متوقف نموده‌اند و خود را از هر گونه شرافت و حرمت بالفعل محروم می‌سازند. آن‌ها در واقع کرامت اقتضایی را مطرح کرده و قایل به کرامت ذاتی بالفعل نیستند، گرچه انسان را بالقوه گوهر شریف می‌دانند. (یزدی، ۱۳۸۰: ۲۸۵ و ۲۸۰؛ آملی، ۱۳۸۸: ۲۸۷؛ جعفری، ۱۳۹۰: ۲۲۴).

۴. بنا بر رویکرد چهارم، کرامت ذاتی انسان زوال ناپذیر، اسقاط ناپذیر و فعلی است. برخی از مفسران با استناد به آیه‌ی لقدم کرمننا (الاسراء آیه ۷۰) بر فراگیر بودن کرامت انسانی تأکید دارند. ابن عاشور می‌گوید: تردیدی نیست که در این آیه شریفه، مراد از بنی آدم، جمیع نوع بشر مقصود است (ابن عاشور، ق. ۱۳۸۴، ج ۱۴: ۱۳۱).



صاحب روح المعانی نیز کرامت را برای همه‌ی آدمیان اعم از نیکوکار و بدکار می‌داند و امتیاز برای گروهی بر گروه دیگر در برخورداری از کرامت انسانی نمی‌پذیرد. (ر.ک. آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۸: ۱۱۵).

به اعتقاد علامه طباطبایی، آیه‌ی لقد کرّمنا بنی آدم در مقام امتنان، همراه با نوع سرزنش نسبت به نافرمانی بشر از خداوند است، که این ویژگی ایجاب می‌کند که مقصود از آیه‌ی شریف، اعم از موحدان، کافران و مشرکان باشد؛ چه اگر مقصود تنها انسانی شایسته و مطیع بود، معنای امتنان و عتاب درست نبود. (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۱۴).

از برخی عبارات آیت الله محسنی استفاد می‌شود که ایشان هم کرامت را اقتضایی و قابل سلب می‌داند: «حیات و آزادی و کرامت انسانی سه موهبت الهی است و جز فرمان خداوند بخشش‌کننده‌ی آن‌ها هیچ مقامی حق این سه امر را از انسان سلب نمی‌تواند. مهم‌تر این‌که انسان نماینده‌ی خداوند در زمین است و خود او نیز این حقوق را از خود سلب نمی‌تواند (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۶۲). مقصود از سلب الهی در این جا سلب تشریعی است نه تکوینی. در مواردی که ایشان آن را قابل سلب دانسته به تشخیص فقها بستگی دارد و این‌که خداوند سلب کرده یا نه؟ تشخیص به دست فقیه است. یا در جای دیگر می‌نویسند: اگر خدای نخواستہ محبت آنان نسبت به مال چنان شدید شود که بگویند جانم فدای مال، طبعاً او از حیوان پست‌تر می‌شود؛ انسانی که واجبات خود را فراموش کند و کمک‌های انسانی را نادیده بگیرد و در هیچ شرایطی حاضر نباشد که به دیگران کمک کند، او به مراتب از حیوان بدتر است. اگر انسان به این حدود برسد که هرچه مال بیش‌تر به دستش بیفتد، تشنگی و محبت او زیادتر شود از انسانیت خارج می‌شود و نباید او را انسان نامید. انسان باید عزت داشته باشد و عزت دیگران را نیز باید درک نماید؛ زیرا کرامت و کمال انسانی در عزت و شرف انسان نهفته است» (محسنی، ۱۳۹۴: ۲۵۷).

مشکل اساسی در بیان اندیشمندان اسلامی عدم تفکیک میان مفهوم اخلاقی و حقوق - فقهی کرامت است. ممکن است که کسی از نظر اخلاقی کرامت را نداشته باشد؛ اما به آن معنا نیست که از نظر حقوقی - فقهی و تکوینی هم کرامت نداشته باشد. «...شخصی آزاد در جمیع حالات خود آزاد است، اگر گاهی به او حادثه‌ای حادث شود، صبر می‌کند. اگر



مصیبت‌ها به او هجوم آورد باز هم استقامت می‌ورزد و سقوط نمی‌کند و هر چند اسیر شود در بدحالی برسد، چنان‌چه یوسف صدیق، صلوات الله علی نبینا و آله و علیه مانند یک بنده زرخرید اسیر شد و به کرامت آزادی او ضرر نرسید، و تاریکی و وحشت چاه (که در بین آن او را انداختند) نتوانست به او ضرر برساند تا آن‌که خداوند بر او تفضل نموده و پادشاه گردن‌کش و زورمند را بنده‌اش قرار داد و خداوند به واسطه‌ی «صبر» او بر یک ملتی رحم فرمود (محسنی، ۱۳۸۵: ۲۵۷). درست است که حضرت یوسف از نظر اخلاقی کرامت داشت اما از نظر فقهی - حقوقی و تکوینی شخصی که برده است و مال محسوب می‌شود، کرامت و شرافت برای او معنا ندارد. برده شخص نیست تا حقوق و آزادی برای او معنا داشته باشد و در اصل شخص حساب نمی‌شود. یا در جای دیگر ایشان می‌نویسید: «تعذیب و شکنجه انسان ممنوع است، مگر این‌که خود فرد به کرامت انسانی خود یا دیگران آسیبی برساند که برای اعاده‌ی کرامت آن حدود و تعزیرات مقرر شده است.» (محسنی، ۱۳۹۱: ۸۰). در اینجا به پدیده‌ی کرامت نگاه اخلاقی از نوع اسلامی شده است که با انجام عمل نادرست انسان به کرامت خود آسیب وارد می‌کند. دو نکته قابل دقت است: کرامت در اینجا غیر ذاتی تلقی شده است و در عین حال شکنجه در صورت سلب کرامت انسانی مجاز تلقی گردیده است. این در حالی است که بر اساس برداشت مدرن شکنجه مطلقاً ممنوع است و در هیچ حالت جایز نیست؛ زیرا انسان کرامت ذاتی دارد و شکنجه مغایر با کرامت انسانی است. چنان‌که شکنجه در قانون اساسی مطلقاً ممنوع تلقی شده است.

بار دیگر یادآوری می‌شود که بحث ذاتی بودن کرامت بدان دلیل در اینجا مطرح شد که در مواردی که کرامت نباشد به خودی خود کارکردهای آن هم منتفی است در مورد انسانی که کرامت ندارد. البته نباید میان سقوط اخلاقی و فقدان کرامت به مفهوم اخلاقی و نبود کرامت حقوقی - فقهی خلط کرد. از نداشتن کرامت در یک بعد مغایر با وجود آن در سایر ابعاد نیست.

ج) فقه کرامت محور

بازسازی جدی و عمیق فقیه، نیاز اصلی فقه کرامت محور است. کرامت انسان به خوبی می تواند به عنوان یکی از مقاصد عام شریعت، در کانون یک قاعده‌ی فقهی قرار بگیرد و مستند و محصل برخی از فتاوی فقهی خصوصاً در صحنه‌ی روابط بین الملل باشد. در صورتی که بتوان فقه را کرامت محور بدانیم، بسیار از پرسش‌های روز جواب داده خواهد شد و تعداد چشمگیر از چالش‌های فقهی قابل رفع خواهد بود.

در این موضوع دیدگاه حداقلی و حداکثری ابراز شده است به گونه‌ای که برخی از فقه کرامت محور سخن به میان آورده‌اند و برخی گفته‌اند که با توجه به کرامت انسانی می تواند احکام فقهی را استنباط کرد. این که کرامت حاکم بر فقه باشد یا بخش از آن کاملاً متفاوت است. آیت الله منتظری از جمله کسانی است که اصل کرامت را حاکم تلقی نموده است. مثلاً درباره‌ی حکم برده‌داری در زمان حاضر در صورت جهاد، با ابتنا حکم بر مقوله‌ی کرامت انسانی، حکم به عدم جواز داده‌اند (ر. ک: منتظری، رساله استفتائات؛ ۲/۳۴۵).

آیت الله محسنی کرامت انسانی را یک اصل می‌داند؛ اما نه بدان حد که اصل حاکم باشد. مبنای احکام فقهی را فی الجمله کرامت انسانی تلقی نموده‌اند «برای کسانی که حتی مختصر اطلاعی از اسلام و تاریخ آن دارند، روشن است که بحث حقوق بشر از دیدگاه اسلام صرفاً یک بحث انفعالی و تطبیقی نیست و اصولی چون کرامت انسان، آزادی و مساوات و برخورداری از امنیت و دفاع مشروع فردی، تأمین حقوق اجتماعی و تعلیم و تربیت، نفی اکراه و اجبار، حمایت از حقوق زنان و کودکان، احترام به مالکیت و دیگر مفاهیم حقوق طبیعی و فطری و قراردادی انسان، از مفاهیم و مقوله‌های منسجم حقوقی و سیاسی آشنا در فقه و تاریخ اسلام است که اکثر مبارزات نخستین سال‌های ظهور اسلام، بر سر حاکمیت این مفاهیم بر جوامع بشری بوده است. بررسی‌های علمی نشان می‌دهد که اعتقاد به وجود پاره‌ای از حقوق فطری و ضروری برای بشر، که قانون‌گذاران بشری آن را نادیده می‌گیرند، از دیرباز وجود داشته است.» (محسنی، ۱۳۸۷: ۲۳۵). در جای دیگر کرامت را ایشان قبول دارند؛ اما در چارچوب مقررات اسلامی: «برای قطع مداخله‌ی کفار و جلوگیری از الحاد و استثمار و حفظ استقلال و با اعاده‌ی آن و برای براندازی حکومت‌های استبدادی و قلابی و غیر اسلامی



و حتا ضد اسلامی و اقامه‌ی عدالت اجتماعی و نگهداری کرامت انسانی در چارچوب موازین اسلامی باید از راه آگاهی یافتن و آگاهی دادن و امر به معروف و نهی از منکر با استفاده از نشر روزنامه، مجله، کتاب، سخنرانی‌ها اجرای نمایشنامه‌ها و غیره وارد شد» (محسنی، ۱۴۱۱ : ۳۰). یا در جای دیگر نوشته‌اند: «تمام اختلافات شرعی بین زن و مرد که در فقه اسلامی ذکر گردیده تفاوت است نه تبعیض. تبعیض در تمام فقه اسلامی که بر کرامت انسانی و عدالت اجتماعی و اخلاقی استوار است وجود ندارد.» (محسنی، محمد آصف، تصویب قانون اساسی در لویه جرگه: ۵۰). کرامت را ایشان در چارچوب احکام اسلام و فقه قبول دارند و آن را یک اصل حاکم نمی‌دانند. از طرفی فقه اسلامی را مبتنی بر کرامت انسانی دانسته است. اما همان‌گونه که از نظریات ایشان پیدا است کرامت را اصل حاکم ندانسته و در چارچوب شرع و فی الجمله پذیرفته‌اند.

د) مبنا بودن کرامت برای حق‌های انسانی و قواعد فقهی

در صورتی که کرامت انسانی به‌عنوان مبنا برای بسیار از حقوق و قواعد حقوقی پذیرفته شود کارکردهای ذیل را خواهد داشت: ۱. مشروع سازی؛ ۲. راهکار برای تعارض حق‌های بشری و قواعد فقهی؛ ۳. تعیین حدود و قلمرو حقوق و آزادی‌ها؛ ۴. حقوق و آزادی‌ها ابزاری برای حفظ کرامت انسانی.

آیت الله محسنی کرامت انسانی را به‌عنوان مبنای حقوق بشر قبول دارند و بر این موضوع به‌صراحت اشاره می‌کنند: «درباره‌ی حقوق انسان از نظر دین مقدس اسلام هرچه بگویم باز هم ناتمام است. برای زیربنای حقوق انسان، قطع نظر از عقاید و باورهای او، من حیث انه انسان، در قرآن مجید آیاتی نازل شده است. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» ما بنی آدم را گرامی داشتیم و به او کرامت ذاتی دادیم و او را بر دریاها و زمین خشکه مسلط کردیم. «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»^۱ و بر اکثر مخلوقات خود، انسان را برتر قرار دادیم (محسنی، ۱۳۹۳ : ۱۶۳). آیات قرآن که زیربنای حقوق انسان محسوب می‌شود و به منزله‌ی اساس و ارکان

۱- اسراء/ آیه ۷۰

حقوق انسانی است، بسیار زیاد است (محسنی، ۱۳۹۳: ۱۶۳). طبعاً در این آیه سخن از کرامت انسانی به میان آمده است و زیر بنای حقوق انسانی است (محسنی، مباحث علمی دینی، ج ۱، ۲۳۶). یا در جای دیگر ایشان به صراحت احکام اسلامی را مبتنی بر کرامت انسانی تلقی نموده است: «احکام و شریعت دین مقدس اسلام بر اساس عدالت اجتماعی، کرامت انسانی، روانشناسی، طاقت‌های فیزیکی و روانی مرد و زن در نظر گرفته شده و بر اساس واقعیت‌های موجود پی ریزی شده است و الا بر اساس منطق امروزی، در فقه اسلامی زن‌سالاری وجود دارد.» (محسنی، ۱۳۹۳: ۵۵). یا در جای دیگر نوشته‌اند: «تمام اختلافات شرعی بین زن و مرد که در فقه اسلامی ذکر گردیده تفاوت است نه تبعیض. تبعیض در تمام فقه اسلامی که بر کرامت انسانی و عدالت اجتماعی و اخلاقی استوار است وجود ندارد.» (تصویب قانون اساسی لویه جرگه: ۵۰). در جمله‌ی دوم عبارت یادشده، ایشان فقه اسلامی را مبتنی بر کرامت دانسته‌اند. یا در جای دیگر هر گونه تبعیض را میان زن و مرد نفی می‌کند به دلیل کرامت انسانی. «... تمام اختلافات شرعی بین زن و مرد که در فقه اسلامی ذکر گردیده تفاوت است نه تبعیض. تبعیض در تمام فقه اسلامی که بر کرامت انسانی و عدالت اجتماعی و اخلاقی استوار است، وجود ندارد» (محسنی، ۱۳۹۳: ۵۲). همین‌طور می‌نویسند: «آزادی، برابری و در یک کلام کرامت انسانی که از پایه‌های اساسی حقوق بشر می‌باشند، از دیدگاه اسلام، از نفی عبودیت غیر خدا ناشی می‌شوند و این در حالی است که اکنون مدعیان معاصر حقوق بشر پرچم آن را در دست گرفته، خود را مدافع اصلی حقوق بشر تلقی می‌کنند» از نظر ایشان حق بر مالکیت محدودیت دارد و بزرگ‌ترین عامل آن کرامت انسانی است. «... در سیستم اقتصاد اسلامی - بنظر من - در ابتدا و به‌عنوان اولی و اصلی نه استثنایی و ثانوی به مالکیت خصوصی، مالکیت فردی، عمومی، دولتی و مالکیت فقرا، بر خلاف سوسیالیزم و کمونیزم، اعتبار می‌دهد؛ ولی این پنج گونه مالکیت بر خلاف سیستم کاپیتالیزم مطلق نیست و محدود است و هرکدام از خود قیود و حدودی در تولید و تصرف و مصرف، دارد که مربوط به جهان‌بینی اسلامی که عمده‌ی آن کرامت انسانی است، برمی‌گردد.» (محسنی، ۱۳۸۵: ۴۹). در جای دیگر می‌نویسید: «در موقع تعلیمات نظامی و انتظامی بی‌ادبی و توهین و الفاظ رکیک گفتن به افراد عادی پلیس و سرباز توسط مدرّب و معلم آنان حرام است و باید کرامت افراد و صاحب‌منصبان زیردست حفظ شود و نیز سیلی زدن و یا لگد زدن بر رو و بدن آنان حرام



است و در فرض تخلف می‌شود معلم و مدرّب را تعزیر نمود» (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۶۲). «هیچ امری در هیچ مقامی حق توهین و تحقیر کارمندان زیردست خود را ندارد و گرنه باید تعزیر شود.» (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۶۲). «در موقع مجازات متخلفین و در زمان زندانی بودن افراد باید کرامت آنان حفظ شود و بیش‌تر از مقدار مجازات قانونی تشدد صورت نگیرد و این حکم در حق غیر نظامیان و انتظامیان نیز جاری است» (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۶۲).

ه) کرامت انسانی و برابری حقوق و فرصت

برابری فرصت از پدیده‌های مدرن است که بر خلاف مفهوم عدالت به‌آسانی قابل تعریف بوده و اندازه‌گیری آن بسیار آسان است. شاخص برابری فرصت پویایی اجتماعی فرانسوی و درون نسلی است. بدین معنا که در یک نسل یا چند نسل اگر انسان‌های در سلسله مراتب مشاغل جابه‌جا شده باشند، برابری فرصت وجود دارد و اگر جابه‌جا نشده باشند و مشاغل عالی یا دیگر مشاغل مختص گروه، قوم، جنسیت خاص، نژاد خاص باشد، طبعاً برابری فرصت در آن جامعه وجود ندارد. به همین خاطر برابری فرصت در حقوق مدرن تقریباً جایگزین عدالت شده است که هم در تعریف و هم در اندازه‌گیری با چالش‌های روبه‌ر است. از طرفی برابری فرصت با کرامت انسان در حقوق بشر معاصر ارتباط تنگاتنگ دارد و از لازمه‌ی کرامت انسانی برابری فرصت تلقی شده است؛ اما نابرابری حقوق و فرصت میان زن و مرد، کافر و مسلمان در بسیاری از مسایل فقهی و میان فقیه و غیر فقیه در اعمال حاکمیتی از چالش‌های جدی فقه است که در حقوق مدرن وجود ندارد. فقه سنتی نتوانسته برای این معضل راه حل مطلوب و مناسب ارائه کند. به‌صورت جزئی و مقطعی راه‌های پیشنهاد شده است؛ اما به‌صورت ریشه‌ای موضوع حل نشده است.

آیت الله محسنی برابری حقوق و فرصت را تا حدودی میان زن و مرد و کافر و مسلمان با برداشت خاص و در چارچوب احکام اسلامی پذیرفته‌اند؛ اما برابری میان فقیه و غیر فقیه؛ مسلمان و غیر مسلمان در امور حاکمیتی در جامعه‌ی اسلامی را نپذیرفته‌اند. در نگرش فقهی ایشان تساوی به معنای تشابه حقوقی پذیرفته نشده است. تفاوت را غیر از تبعیض تلقی نموده‌اند. برابری فرصت و تساوی حقوق را در چارچوب احکام اسلامی پذیرفته‌اند. از این



جهت دیدگاه ایشان مشابه دیدگاه بسیاری از دیگر فقها و اندیشمندان اسلامی است. از این جهت تفاوت با دلیل منطقی و موجه پذیرفته است؛ اما روی مصداق این دلیل موجه اختلاف نظر میان اندیشمندان مدرن و سنتی وجود دارد. اعتقاد، باور، جنیست و مذهب و دین عامل غیر موجه در حقوق مدرن است در حالی در برداشت اسلامی می‌تواند عامل موجه باشد و تفاوت بر اساس عوامل یادشده تبعیض نباشد. از سوی دیگر، لازمه‌ی تساوی در کرامت انسانی آن است که حقوق انسان‌ها برابر باشد و فرصت‌های برابر برای آن فراهم گردد. هر گونه تبعیض در حقوق و فرصت مغایر با کرامت ذاتی انسان است.

ظاهر برخی آیات قرآن این است که بنی آدم دارای کرامت هستند. اگر انسان دارای کرامت ذاتی باشد، قهراً این کرامت آثاری را در پی دارد. ایشان نیز این پرسش را مطرح کرده‌اند: «آیا کرامت موجب می‌شود که همه‌ی انسان‌ها از حقوقی مساوی برخوردار باشند؟ فرض کنید در جامعه‌ی اسلامی با افراد مختلفی روبه‌رو هستیم که عقاید مختلف و اعتقادات گوناگونی دارند و دارای نژادهای مختلفی هستند. اگر ما گفتیم انسان دارای کرامت ذاتی است، قهراً همه انسان‌ها دارای حقوق مساوی خواهد بود، در حالی که در فقه تفاوت‌هایی بین اصناف مختلف مشاهده می‌کنیم، مثلاً در فقه ما بین مسلمان و کافر تفاوت‌هایی هست» (محسنی، ۱۳۸۵؛ ج ۱: ۱۲۶). «... زن با مرد در کرامت انسانی مساوی می‌باشد و برای زن به اندازه‌ی واجباتی که بر اوست، حقوق وجود دارد. زن دارای شخصیت مدنی و ذمه‌ی مالی مستقل بوده و حق نگهداری به اسم خود را دارد» (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۲۶).

ایشان در موارد متعدد تفاوت را غیر از تبعیض تلقی نموده است. تفاوت میان انسان‌ها را در حقوق قبول دارد؛ اما تبعیض را نمی‌پذیرد. «اول فهمیده می‌شود که علت برابری افراد بشر از لحاظ حیثیت و حقوق این است که همه‌ی آنان آزاد به دنیا می‌آیند. در حالی هیچ‌گونه رابطه‌ی منطقی بین این دو وجود ندارد؛ زیرا ممکن است آزادگان بین خود از نظر حیثیت و حقوق تفاوت‌های ذاتی یا اکتسابی داشته باشند. اگر افراد انسانی تفاوت‌های ذاتی نداشته باشند، علت آن، آزاد آمدن آنان به دنیا نیست.» (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۱۸) یا می‌نویسید: «اگر مراد از آزادی و عدالت انسانی، حفظ کرامت و شخصیت والای زن و مالکیت او و استقلال او در امور داخلی اوست و تعلّم و تحصیلات عالی و کار کردن او در ابعاد سیاسی و اجتماعی،



ما از رسیدن زن به این مقامات مانعی در فقه نمی بینیم و این جواب باعث خجالت خبرنگاران می‌شد.» (محسنی، ۱۳۹۱: ۸۸). از این عبارت پیدا است که برابری فرصت را فی الجمله ایشان میان زن و مرد در انواع مشاغل و تحصیل پذیرفته‌اند. این نوع نگرش خود یگ گام به جلو است که در فقه سنتی کم‌تر قابل مشاهده است. «ما گفتیم که تساوی زن و مرد در انسانیت، مستلزم تساوی حقوق آنان است؛ ولی تساوی حقوق لازم نیست که همیشه کیفی باشد؛ یعنی ممکن است کیفیت حقوق هر طرف، به ملاحظات اختلافات روانی و اجتماعی و عوارض طبیعی فرق کند؛ ولی از نظر کمیت فرق نکند» (محسنی، ۱۳۹۱: ۴۴). ایشان تفاوت‌های حقوق زن و مرد را در تفاوت‌های فیزیکی، روانی و اجتماعی مرتبط کرده‌اند که اگر در مواردی تفاوت واقعاً وجود داشته باشد و جدی و برجسته باشد، از نظر عقل و منطقی پذیرفتنی است. تفاوت در واقع بر می‌گردد به فلسفه‌ی حقوق و فقه و این‌که از هست به باید می‌توان پل زد یا نه؟ آیا هست به دنبال خود باید دارد یا نه؟ یعنی تفاوت‌های جدی میان زن و مرد از نظر تکوینی وجود دارد (هست) و این موجب تفاوت در حقوق خواهد شد. (باید) این موضوع معرکه‌آرایی اندیشمندان شده است که در جای مناسب باید مورد بحث قرار گیرد. اما نکته‌ی قابل دقت آن است، در مواردی که این تفاوت جدی باشد؛ قابل تردید نیست که موجب تفاوت در حقوق و تکالیف خواهد شد؛ اما در مواردی که تفاوت محل تردید است اصل باید بر تساوی قرار داد. در مواردی که تفاوت قطعاً نیست از منظر منطقی تفاوت در حقوق معنا ندارد.

از سوی دیگر ایشان تساوی حقوق زن و شوهر را در چارچوب احکام اسلامی می‌پذیرند: «ما تساوی حقوق زن و شوهر را قبول داریم؛ ولی تا آنجایی که مخالف ماده‌ی سوم قانون اساسی، یعنی مخالف احکام دین مقدس اسلام نباشد.» محسنی، قانون احوال شخصیه‌ی شیعه آغاز تا انجام، ۱۳۹۳، ۱۰۹) تساوی در مزد را ایشان مورد تأکید قرار داده‌اند. «تساوی حقوق - ارزش کار زن و مرد یکسان است و هیچ فرقی از این جهت بین زن و مرد مشاهده نمی‌شود و آیه‌ی قرآنی که اولاً، ذکر شد برای اثبات این مطلب کافی به نظر برسد، بلی حقوق زن مرد در اروپا تا چند سال قبل مختلف بود؛ ولی در اسلام قبل از ۱۴ قرن قبل حقوق مذکور مساوی اعلام شده و یک امر پیش پا افتاده به حساب می‌آید و این تساوی حقوق در مزد عمل و

تمام مزایای اجتماعی و کرامت‌های اخلاقی و انسانی و درجات روحانی و استحقاق ثواب‌های اخروی عمومیت دارد.» (محسنی، مقالات در تحلیل دانستنی‌های علمی: ۱۰۷).

در مورد مرجع دینی بودن، زعامت و قضاوت زن ایشان بر این باور است که در فقه جعفری دلیلی بر منع وجود ندارد. «در این سه مورد در مذهب جعفری دلیل خاصی وجود ندارد و می‌شود آن را نوعی احتیاط فقهی وانمود کرد تا رأی قطعی اسلام، و شاید علت آن زیادی احساسات زنان باشد که با مناصب فوق ناسازگار است» (محسنی، ۱۳۹۱: ۲۷). یا در جای دیگر تصریح می‌کند: «پس از آنچه که در مباحث این کتاب گفته شد و با بحثی که درباره‌ی آیه‌ی مبارکه‌ی قیمومیت به عمل آمد، اگر زن جامع الشرایطی برای اداره‌ی حکومت اسلامی پیدا شود، دلیل قاطعی بر عدم استحقاق این مقام برای او در شریعت وجود ندارد. (محسنی، ۱۳۹۱: ۸۶).

«۱. رانندگی زن در ماشین و طیاره (هواپیما) و غیره هیچ مانعی ندارد؛ ۲. کار زن مانند کار مردان ارزش دارد؛ ۳- در انتخاب مشاغل غیر ممنوع آزادی عمل دارد انتخاب کند؛ ۴- روزنامه و مجله نشر کند؛ ۵- انتخاب شود (نماینده‌ی مسجل شورا). ۶- درس بخواند و استادی کند؛ ۷ دکتوره باشد و بر اساس روایاتی زنان در جبهات جنگ در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) به تداوی مجروحان می‌پرداختند. ۸- رانندگی کند؛ ۹- عضو فعال و حتا رهبر حزب باشد؛ ۱۰- ریاست شرکت‌های تجارتي را به عهده بگیرد و امثال ذلک. (محسنی، ۱۳۹۱: ۸۷). «پس از آنچه که در مباحث این کتاب گفته شد و با بحثی که درباره‌ی آیه‌ی مبارکه‌ی قیمومیت به عمل آمد، اگر زن جامع الشرایطی برای اداره‌ی حکومت اسلامی پیدا شود، دلیل قاطعی بر عدم استحقاق این مقام برای او در شریعت وجود ندارد.» (محسنی، ۱۳۹۱: ۸۶). در موارد یادشده ایشان از منظر فقهی به برابری فرصت میان زن و مرد باور دارد.

در موارد قابل توجه در موضوع زنان ایشان برابری فرصت را پذیرفته‌اند و زنان پا به پای مردان می‌توانند مشاغل اجتماعی و سیاسی را عهده‌دار گردند. این گونه نگرش نوعی دگردیسی در برداشت‌های فقهی را نشان می‌دهد و می‌تواند، روزه‌ای اساسی را برای تضمین حقوق زنان و برابری فرصت آنان با مردان بگشاید. این در حالی است که در فقه سنتی به دلیل حدیثی که از شیخ صدوق نقل شده است، امور سیاسی و اجتماعی مهم را نمی‌تواند



زنان عهده‌دار گردند و مهم‌ترین آن‌ها زعامت، قضاوت و دیگر مشاغل سیاسی است. بدیهی است که این نوع برداشت ناشی از مبانی اصلی ایشان در اصول فقه و فقه است که احادیثی متعدد را از گردونه‌ی اعتبار خارج می‌کند و سند آن‌ها را مخدوش می‌داند.

یا در جای دیگر می‌نویسند: «اصل مراعات حقوق زن مانند حقوق مرد، صحیح و غیر قابل تردید است، عدالت اجتماعی حکم می‌کند همه‌ی اصناف ملت چه زن چه مرد چه پشتون چه هزاره و چه تاجیک و چه ازبک و چه ترکمن و چه خلیلی و چه نورستانی و چه پشه‌ای و چه شیعه و چه سنی و چه سایر اقوام کشور باید به حقوق حق‌هی سیاسی و اجتماعی خود برسد و کرامت انسانی‌شان محفوظ باشد و گرنه کشور از مشکلات خلاصی نخواهد یافت و اخوت اسلامی باید بر همه سایه‌افکن باشد و حق تلفی و زورگویی و افراط و تفریط در هیچ مورد صورت نگیرد» (محسنی، ۱۳۸۱ ه.ش: ۳۴).

در عمل حاکمیتی، امور حاکمیتی و زعامت سیاسی به‌ویژه حوزه‌ی قانونگذاری و قوه‌ی مدونه‌ی ایشان باور به برابری فرصت نداشته و معتقدند که فقیه در اولویت است تا فقیه باشد نوبت به دیگران نمی‌رسد. آیت الله محسنی معتقد به آن است که فقیه در امور حکومتی مداخله کند و در صورت عدم امکان نوبت به عالمان دین و متدینان می‌رسد: «هرکس در ولایت فقیه بر اقامه‌ی حکومت اسلامی و اداره‌ی آن شک کند، باید متوجه شود که او در لزوم بقای دین اسلام شک دارد که هیچ مسلمانی آن را نمی‌پذیرد، این ملازمه اگر در گذشته‌ی دور تحقق نداشته، فعلاً محقق است. به نظر نگارنده اگر مجتهد جامع شرایط موجود نباشد یا نتواند و یا نخواهد برای اقامه‌ی حکومت اسلامی اقدام کند بر همه‌ی دانشمندان متدین که به خود اطمینان دارند، لازم است اقدام کنند و بر همه‌ی مردم یاری دادن آنان لازم است» (محسنی، ۱۴۱۲ ه.ق: ۱۲۴). البته ایشان دلایل لفظی را برای ولایت فقیه کافی ندانسته و به دلیل عقلی آن را ثابت دانسته‌اند: «و اما اقامه‌ی حکومت و اداره‌ی حکومت با لوازم و ملحقاتی که امروز دارد و تا حدی بدان در اوایل این فصل اشاره شد که قسم سوم است و در واقع یکی از موارد قسم پنجم می‌باشد باید بدون تردید و توقف ولایت فقیه را بر آن ثابت دانست؛ زیرا امر مسلمان‌ها دائر بین این است که حکومت اسلامی داشته باشند یا در غالب موارد و مسائل پیرو قوانین وضعی غیر اسلامی باشند و حتا مجبور شوند



پذیرند،...هرکس در ولایت فقیه بر اقامه‌ی حکومت اسلامی و اداره‌ی آن شک کند، باید متوجه شود که او در لزوم بقای دین اسلام شک دارد که هیچ مسلمانی آن را نمی‌پذیرد، این ملازمه اگر در گذشته‌ی دور تحقق نداشته فعلاً محقق است» (محسنی، ۱۴۱۲: ۱۲۴). به همین خاطر که ایشان دلیل ولایت فقیه را عقلی می‌داند باور دارد که اگر فقیه نبود عالم دین و عدول مؤمنین به اداره‌ی حکومت اهتمام ورزند. اداره‌ی حکومت اسلامی از مذاق شرع قابل استنباط است. ایشان در اقامه و اداره‌ی حکومت اسلامی تردید ندارد که از صلاحیت مجتهد و فقیه است. آیت الله محسنی دین را از سیاست جدا ندانسته و به صورت قطعی جدایی دین از سیاست و این که دین مربوط به حوزه‌ی خصوصی باشد و به عمل حاکمیتی کار نداشته باشد، رد می‌کند (محسنی، ج ۱، ۸۸). در جای به صراحت ایشان می‌نویسند که: «به هر حال نظر فعلی نگارنده این است که در فرض وحدت فقیه بر مردم واجب است به رغم تنفر باطنی خود، از فقیه حاکم پیروی کنند و وظیفه‌ی فقیه هم در فرض امکان حکومت کردن است؛ ولی در فرض عدم امکان و یا خوف بر اصل نظام اسلامی با وجود او در سلطه لازم است به دانشمندان عادل دیگری اجازه‌ی حکومت را بدهد و خود به طور غیر مباشر تا حد ممکن نظارت داشته باشد و در فرض تعدد فقها لازم است که حاکم از اداره‌ی مردم کنار برود تا فقیه دیگری زمام حکومت را به دست گیرد و دلیل آن آیه‌ی مبارک و *أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ* است.» (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۳۶ و ۱۳۷) در مرحله‌ی نخست ایشان مدیریت امور عمومی را از فقیه می‌داند و در صورتی که فقیه جامع شرایط نباشد یا نتواند علمای متدین حکومت اسلامی را تشکیل دهند و بر مردم واجب است که از آنان پیروی کنند. آیت الله محسنی می‌نویسند: «مطلب مهمی که در اینجا لازم به توجه است این که اگر فرضاً فقیه جامع شرایطی وجود نداشته باشد و یا از نظر سیاسی نتواند در کشوری مصدر حکم شود و حتا اجازه‌ی او ممکن نباشد، علمای متدین و آگاه به مسایل دینی می‌توانند و لازم است که حکومت اسلامی را تشکیل دهند و بر مردم لازم است از آنان پیروی کنند؛ زیرا احتمال نمی‌رود شاهد از بین رفتن تدریجی دین و متروک شدن دستورات آن در کشور باشیم و حکومت اسلامی را به خاطر فقدان اجتهاد متصدی‌ها تشکیل ندهیم و از آن صرف نظر کنیم، به هر حال اعتبار، اجتهاد در حاکم در فرض امکان آن ست و آلاً معتبر نیست و باید به هر حال شریعت اسلام را حفظ نمود» (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۳۴).



به هر حال از نوشته‌های آیت الله محسنی پیدا است که ایشان برای فقیه و عالم دین در حوزه‌ی عمل حاکمیتی و تمشیت امور عمومی جایگاه منحصر به فرد قایل است و باور دارند که از دید اسلامی مدیریت جامعه در سطح کلان باید به عهده‌ای فقیه جامعه شرایط باشد و در صورت عدم امکان نوبت به علمای دینی و متدین می‌رسد و اگر امکان نداشت از متدینان باید عهده‌دار امر حکومت باشد و در رأس هرم قدرت قرار گیرد.

ایشان اداره‌ی حکومت اسلامی را یک تکلیف می‌داند که در واقع حافظ و مجری احکام اسلامی است. از نظر ایشان وجوب عقلی اداره‌ی حکومت اسلامی را از مذاق شارع قابل استنباط است. ایجاد و اداره‌ی حکومت اسلامی را ایشان واجب کفایی می‌داند که متوجه همه است. به هر حال ایشان صلاحیت مدیریت امور سیاسی و انجام عمل حاکمیتی را در راستای حفظ احکام اسلامی و اجرای آن را در قدم نخست از آن فقیه جامع شرایط می‌داند و در صورت عدم امکان نوبت به علمای جامع شرایط می‌رسد و در نهایت صلاحیت مدیریت امور سیاسی را از آن متدینان دانسته‌اند.

حتا در مسئولین منطقه‌ای و رده‌ی میانی هم فقاهت را شرط دانسته است. چنانکه می‌نویسند: «آیا فقیه حاکم می‌تواند تمام فقهای جامع شرایط را نادیده بگیرد و مسئولین مملکتی را در مرکز و اطراف از میان غیر دانشمندان و یا دانشمندان غیر مجتهد انتخاب نماید؟ جواز این کار بسیار بعید است، بلکه اگر فقهی از حاکم بخواهد مسؤولیت یک منطقه یا یک کار را به عهده‌ی او بگذارد و او صلاحیت آن کار را نیز داشته باشد، درخواست او مشکل است؛ زیرا همانطور که قدر متیقن در جواز تولی حکومت عمومی فقاهت شرط بود در تولی حکومت محدود نیز همان شرط جاری است و علی‌هذا حاکم اسلامی باید در اداره‌ی مهمات امور به‌خصوص در مقام قضا اول از فقهای مجتهدین دعوت به عمل آرد و چنانچه آنان حاضر به همکاری نشوند، نوبت به دیگران می‌رسد» (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۳۳).

ایشان باور دارد که در رأس هرم حکومت اسلامی باید یک شخص جامع شرایط باشد که در فقه سیاسی در قدم نخست در فقیه جامع شرایط تجلی پیدا می‌کند. «حالا اجتماع این متخصصین در ضمن قوه‌ی مجریه باشد یا در ضمن قضائیه و یا در مجلس شورای ملی که منبع تصمیمات در موضوعات مختلف کشور است، مسأله‌ی مهمی نیست و حتا مناسب‌تر



این است که قوه‌ی مستقلی باشد. بنابراین دولت اسلامی (یا امامت و یا خلافت و یا جمهوری اسلامی) دارای قوای مدونه و مجریه و مشوره و قضاییه می‌باشد که در راس آن فرد جامع شرایط به‌عنوان اولوالامر (و یا به تعبیر امروز رئیس جمهوری و یا رئیس دولت و یا هر نام دیگری که در آینده مصطلح گردد) قرار دارد.» (محسنی، ۱۳۸۴ ه.ش: ۹۸).

و) کرامت انسانی و منع شکنجه

منع و حرمت شکنجه به‌صورت جداگانه آورده شد؛ زیرا در حقوق مدرن منع مطلق و جایگاه بسیار برجسته در حقوق مدرن دارد و در فقه سیاسی و حقوق بشر اسلامی بحث فراوان راجع به آن انجام شده است. از سوی دیگر مصادیق از حدود، قصاص و تعزیر در حقوق مدرن شکنجه تلقی می‌شود و باید دید که نگرش فقهی در این زمینه چیست و چه باید کرد.

شکنجه در حقوق مدرن و غربی وضعیت حقوقی آن مشخص است و تردیدی نیست که ممنوع و جرم‌انگاری شده است. شکنجه از موارد نادری است که ممنوعیت مطلق دارد؛ بدین معنا که در هیچ حالتی جواز ندارد؛ اما در فقه به دلیل مجازات‌های اسلامی؛ حدود، قصاص و تعزیرات و برخی مجازات اسلامی که می‌تواند مصداق شکنجه باشد، بحث آن را پیچیده نموده است. به همین خاطر آیت‌الله محسنی نیز شکنجه را ممنوع قلمداد نموده است و به خاطر مجازات‌های اسلامی ممنوعیت آن را محدود به چارچوب شرع نموده است. از طرفی ایشان به دلیل آن که کرامت انسانی را اقتضایی می‌داند نه ذاتی و مطلق، در مورد حدود، قصاص و دیات منع شکنجه محدود و استثنا خواهد بود.

«ماده‌ی بیستم: گرفتاری انسان و محدودیت آزادی او تا تبعید او یا عقاب او بدون سبب جایز نیست، و جایز نیست که او را در معرض عذاب بدنی یا نفسی یا هر نوع عمل ذلت‌بار و قساوت‌آمیز یا منافی کرامت انسانی بیاورند. چنانچه جایز نیست که هیچ فردی را مورد آزمایش‌های طبی و عملی قرار داد مگر به رضای او و به شرط این که سلامتی و حیات او به خطر نیفتد.» (محسنی، ۱۳۸۷ ه.ش: ۶۰) «... تعذیب و شکنجه انسان ممنوع است، مگر این که خود فرد به کرامت انسانی خود یا دیگران آسیبی برساند که برای اعاده‌ی کرامت آن حدود



و تعزیرات مقرر شده است» (محسنی، ۱۳۹۱ ه.ش: ۸۰). در این جا به پدیده‌ی کرامت نگاه اخلاقی از نوع اسلامی شده است که با انجام عمل نادرست انسان به کرامت خود آسیب وارد می‌کند. دو نکته قابل دقت است: ۱. کرامت در این جا غیر ذاتی تلقی شده است و ۲. شکنجه در صورت سلب کرامت انسانی مجاز تلقی گردیده است. «حیات و آزادی و کرامت انسانی سه موهبت الهی است و جز فرمان خداوند بخشش‌کننده‌ی آن‌ها هیچ مقامی حق این سه امر را از انسان سلب نمی‌تواند. مهم‌تر این‌که انسان نماینده‌ی خداوند در زمین است و خود او نیز این حقوق را از خود سلب نمی‌تواند» (محسنی، ۱۳۸۷: ۹۳). در اینجا نیز کرامت غیر ذاتی تلقی شده است که با فرمان تشریحی خداوند قابل سلب است. فهم و تحلیل این فرمان نیز در حیطه‌ی صلاحیت فقها است و در واقع فهم فقها ملاک خواهد بود. ایشان بعضی از حدود، قصاص و تعزیرات را شکنجه تلقی نموده از این رو ضمن نقل ماده‌ی قانون اساسی می‌نویسید: «ماده‌ی بیست و نهم تعذیب ممنوع است ... تعیین جزایی که مخالف کرامت انسانی باشد، ممنوع است. باید این ماده را به حکم ماده‌ی سوم به غیر حدود و قصاص و تعزیرات اسلامی مقید کنیم و نگارنده این موضوع را قبل از تدویر لویه جرگه به جمعی از اعضای کمیسیون گفته بودم، و قبول هم شد؛ ولی در موقع طبع غفلت کردند، لیکن ماده‌ی سوم جبران غفلت آنان را می‌نماید.» (محسنی، ۱۳۸۲: ۵) با توجه به دیدگاه ایشان ماده‌ی مرتبط با منع شکنجه نباید مطلق می‌بود و پیشنهاد مقید بودن آن را (بنا بر بیان خود ایشان) داده بودند که در متن نهایی قانون اساسی، پیشنهاد ایشان اجرایی نشده است.

باید اذعان کرد که وجود مجازات‌های اسلامی (حدود، قصاص و تعزیرات) هر گونه زمینه را برای منع مطلق شکنجه به دلیل کرامت انسانی از بین می‌برد و هیچ فقیهی فتوا به منع مطلق شکنجه نخواهد داد به گونه‌ای که شامل حدود، قصاص و تعزیرات گردد و حتماً منع آن را محدود می‌داند؛ اما می‌توان احکام اسلامی را به دو دسته‌ی امضایی و تأسیسی دسته بندی کرد و در مواردی که حدود، قصاص و تعزیرات در دسته امضایی قرار داشته باشد، می‌توان به دلیل کرامت انسانی در مورد آن‌ها تجدید نظر کرد. چنانکه در مورد جواز برده‌داری به دلیل کرامت انسانی تجدید نظر شده است. یا ایشان در مورد بردگی می‌نویسند: اسلام قانون بردگی را نیاورده است، بلکه برای توازن حملات نظامی و جنگ‌های نجات‌بخش قانون

رائج زمان را رد نکرد؛ ولی راه‌هایی برای آزادی بردگان در فقه مقرر فرمود (محسنی، مسایل لندن، ۱۳۸۳: ۵) (محسنی، مسایل لندن، ۱، ۱۳۸۳ ه.ش. ص شلاق زدن در بعضی از حدود، قطع دست، سنگسار کردن نیز از احکام امضایی است نه تأسیسی. برخی احکام امضایی را دو دسته نموده‌اند: امضایی مطلوب و امضایی تحمیلی؛ بدان معنا که نوع دوم بر شریعت تحمیل شده است. اگر این نوع احکام در بستر زمان رواج عرفی خود را از دست بدهند و متروک گردند، بی‌گمان حکم شرعی تغییر می‌کند. (صالحی، ۱۳۹۵: ص ۱۵).

نتیجه‌گیری

در برداشت فقهی آیت الله محسنی کرامت انسانی گرچه ذاتی و مطلق تلقی نشده است و حالت اقتضایی دارد؛ اما کارکردهای متنوع برای آن در برداشت فقهی ایشان می‌توان مشاهده کرد. مبنا بودن کرامت انسانی برای قواعد فقهی، مبنا بودن کرامت برای حقوق انسان، برابری فرصت در انواع مشاغل به ویژه مشاغل سیاسی میان زن و مرد، منع شکنجه فی‌الجمله، مبتنی بودن بسیاری از مسایل فقه اقتصادی بر کرامت، مساوی بودن حقوق کافر و مسلمان در مواردی، ممنوع بودن رفتارهای مدیران اداری با زیر دستان و فرماندهان با نظامیان که مغایر با کرامت انسانی باشد. موضوعات یادشده از دیدگاه آیت‌الله محسنی از کارکردهای کرامت انسانی است که موجب می‌شود ایشان را در این عرصه از فقهای نواندیش به حساب آورد که از فقه سنتی فاصله می‌گیرد. بدیهی است که پذیرش کرامت به‌عنوان یک اصل یا از مقاصد شرعی، فقه را متحول می‌کند؛ چنانچه این تحول در دیدگاه ایشان به‌خوبی مشهود است. تردیدی نیست که از دیدگاه ایشان مبنا و مقصد تعداد چشم‌گیر از احکام اسلامی کرامت انسانی است. از سوی دیگر از مجموع نظرات ایشان می‌توان استنباط کرد که کرامت انسانی یک از مقاصد شریعت است و تعدادی چشم‌گیر از احکام شرعی در راستای حفظ کرامت انسانی است؛ اما نکاتی که هست باید آن‌ها را در این بحث به‌عنوان چالش به حساب آورد که از چالش‌های دیدگاه ایشان و سایر فقها به حساب می‌آید: ذاتی نبودن کرامت، عدم جرأت و جسارت فقهی (احتیاط بیش از حد در مسایل فقهی)، عدم تفکیک میان کرامت اخلاقی و فقهی، عدم تفکیک میان احکام امضایی و تأسیسی، عدم تجدید نظر در احکام فقه سنتی که مغایر با کرامت انسانی است. با وجود این چالش‌ها در این زمانه نمی‌توانیم شاهد دگرگونی



چشمگیر در فقه کرامت محور باشیم با توجه به رفتارهای مغایر با کرامت انسانی در جامعه‌ی اسلامی، به شدت نیازمند فقه کرامت محور هستیم. با توجه به ظرفیت‌های فقه اسلامی امیدواریم که شاهد گشایش در این عرصه باشیم؛ انشاء الله!

منابع

۱. جعفری، محمد تقی، حقوق جهانی بشر، موسسه نشر و تنظیم آثار علامه جعفری، ۱۳۹۰.
۲. جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، چا سوم، تهران انتشارات بهار، ۱۳۸۸.
۳. محمد حسین روزبه، کرامت انسان در قرآن و سنت، جلد دوم، (مجموعه مقالات) مقاله موانع کرامت انسان، چاپ و نشر عروج، چاپ اول ۱۳۸۶، تهران.
۴. محمد راسخ، حق و مصلحت، تهران، نشر نی، چاپ دوم ۱۳۹۲.
۵. محمد راسخ، حق و مصلحت، تهران، نشر نی، چاپ دوم ۱۳۹۳.
۶. مصباح یزدی، معارف قران، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره، قم ۱۳۸۰.
۷. محسنی، محمد آصف، انوار هدایت، ۳ جلد، رسالات. مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (مدظله العالی) - کابل - افغانستان، چاپ: ۱، ۱۳۹۴ ه.ش.
۸. _____؛ تصویب قانون اساسی در لویه جرگه، اجلد، [بی نا] - کابل - افغانستان، چاپ: ۱۳۸۷.
۹. _____؛ محسنی، محمد آصف، توضیح المسائل سیاسی، اجلد، شورای علمای شیعه افغانستان. کمسیون فرهنگی - کابل - افغانستان، چاپ: ۱، ۱۳۹۱ ه.ش.
۱۰. _____؛ جهاد اسلامی در عصر حاضر، ۲ جلد، کمیته فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان پاکستان - لاهور - پاکستان، چاپ: ۱، ۱۴۱۱ ه.ق.
۱۱. _____؛ جوانان و دوره جوانی، اجلد، حرکت اسلامی افغانستان. شعبه فرهنگی - کابل - افغانستان، چاپ: ۱، ۱۳۸۱ ه.ش.
۱۲. _____؛ دین و زندگانی، اجلد، [بی نا] - کابل - افغانستان، چاپ: ۱، ۱۳۸۵ ه.ش.
۱۳. _____؛ زن در شریعت اسلامی، اجلد، حوزه علمیه خاتم النبیین (ص) - کابل - افغانستان، چاپ: ۲، ۱۳۹۱ ه.ش.
۱۴. _____؛ عجایب و مطالب، اجلد، حوزه علمیه خاتم النبیین (ص) - کابل - افغانستان، چاپ: ۱، ۱۳۹۱ ه.ش.
۱۵. _____؛ فواید دین در زندگانی، اجلد، [بی نا] - کابل - افغانستان، چاپ: ۲، ۱۳۸۵ ه.ش.
۱۶. _____؛ قانون احوال شخصیه شیعه از آغاز تا انجام، اجلد، مدرسه ام المؤمنین خدیجه کبری (س). بخش تحقیقات - کابل - افغانستان، چاپ: ۱، ۱۳۹۳ ه.ش.
۱۷. _____؛ مباحث علمی دینی، ۲ جلد، حوزه علمیه خاتم النبیین (ص) - کابل - افغانستان، چاپ: ۲، ۱۳۸۷ ه.ش.
۱۸. _____؛ محسنی، محمد آصف، مسایل لندن، اجلد، [بی نا] - کابل - افغانستان، چاپ: ۱، ۱۳۸۳ ه.ش.
۱۹. _____؛ مقالات در تحلیل دانستیهای علمی، اجلد، فیروزیان - مشهد مقدس - ایران، چاپ: ۱.

۲۰. _____؛ تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، اجلد، حرکت اسلامی افغانستان. شعبه فرهنگی - [بی جا] - [بی جا]، چاپ: ۲، ۱۴۱۲ ه.ق.

۲۱. _____؛ فواید دمشقیه، اجلد، حوزه علمیه خاتم النبیین (ص) - کابل - افغانستان، چاپ: ۲، ۱۳۸۴ ه.ش، ص ۹۸.

۲۲. محمد عرب صالحی، ماهیت احکام امضایی با تأکید بر نقد نظر برخی معاصران، جستارهای فقهی و اصولی، سال پنجم شماره پیاپی ۱۵، سال ۱۳۹۵.

۲۳. هاشمی، سید محمد، حقوق بشر و آزادی های اساسی، تهران میزان، ۱۳۸۴.

24. Vorgelegt Von Augustine Anthony, Regensburg, Human Dignity From The Beginning Of Life: German And Indian Moral Theological Perspectives In An Attempt At Dialogue With Hinduism, Universität Regensburg Fakultät Für Katholische Theologie, Regensburg 2014.
25. By Mette Lebeck, What Is Human Dignity?, National University Of Ireland, Faculty Of Philosophy, Maynoot, Acuity Of Philosophy, Nui Maynooth, 2003.
26. Vorgelegt Von Augustine Anthony, Regensburg, Human Dignity From The Beginning Of Life: German And Indian Moral Theological Perspectives In An Attempt At Dialogue With Hinduism, Universität Regensburg Fakultät Für Katholische Theologie, Regensburg 2014.
27. Roberto Andorno, Journal Of Medicine And Philosophy (2009) (Forthcoming Dignity And Human Rights As A Common Ground For A Global Bioethics Oxford Journals Arts & Humanities & Medicine & Health Journal Of Medicine And Philosophy Volume 34, Issue 3 ..
28. Doron Shultziner, Human Dignity - Functions And Meanings, Global Jurist Topics, The Hebrew University Of Jerusalem, Volume 3, Issue 3, 2003.



بررسی جایگاه عدالت در نظام‌های اقتصادی با تأکید بر دیدگاه آیت الله

محمد آصف محسنی^(ره)

غلام‌رضا رسولی کمالی^۱

چکیده

درایه‌ی "عدالت" یکی از مفاهیم بنیادینی است که از دیرباز مورد خوانش و پژوهش اندیشمندان شرق و غرب بوده است. تمامی رشته‌های علوم انسانی بی‌تردید، اساسی‌ترین دغدغه‌ی خود را چالش عدالت می‌پندارند. در اقتصاد نیز بحث عدالت و این‌که آیا اجرای آن در سیستم اقتصادی لازم است یا عدالت اقتصادی کنشی خود بسنده است و نیازی به مجری ندارد، چالش اصلی اقتصاددانان بوده است.

نگاره‌های علمی در تاریخ عقاید اقتصادی و تفاوت‌های اندیشه‌ای در این زمینه باعث شده است، سیستم‌های اقتصادی از همدیگر تفکیک و در نهایت چالش بنیادین عدالت، معیار تولید سه نظام اقتصادی سرمایه‌داری سوسیالیستی و اسلامی شده است. از این‌رو، بازخوانی این سنجه در هر زمان و هر اندیشه‌ای می‌تواند در باز تولید اندیشه‌های نوین‌تر و پیشروتر کمک نماید.

این نوشتار بر آن بوده است تا مفهوم عدالت اقتصادی را در نظام‌های سه‌گانه‌ی فوق در سایه‌سار نگاه یکی از ژرف‌اندیش‌ترین دانشمندان اسلامی، آیت الله العظمی محسنی قندهای^(ره) به خوانش و گزینش بگیرد. براینکه این خوانش نشان داد که در نظر ایشان، خوشبختی و سعادت جوامع بشری در سایه‌سار نظام‌های اقتصادی بر بنیاد اجرایی شدن عدالت و شور بختی و اضمحلال آن نیز مرهون عدم اجرایی شدن عدالت بوده است. در نگاه ایشان بهترین و کارآمدترین سیستم‌ها، نظام اقتصاد اسلامی است که بر اساس مبانی آن، اجرای عدالت را نه در آزادی مطلق اقتصادی می‌داند و نه در لغو مطلق مالکیت خصوصی، بلکه راهبرد اسلامی اجرای عدالت را در نظام مختلط اقتصاد اسلامی می‌بیند که در این شیوه وجود آزادی اقتصادی در کادر محدود و مالکیت سه‌گانه‌ی خصوصی دولتی و عمومی بهترین راهکار اجرای عدالت اقتصادی شمرده می‌شود.

واژگان کلیدی: نظام‌های اقتصادی، عدالت اقتصادی، اسلام، سوسیالیسم، سرمایه‌داری،

آیت الله محسنی.

^۱ عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی دانشگاه خاتم‌النبیین، کابل، افغانستان

عدالت در اقتصاد یکی از مفاهیم بنیادین و فلسفی است که از دیرباز مورد کنکاش و توجه دانشمندان علوم اجتماعی بوده و گاهی که مالکیت خصوصی پدیدار گشت، ذهن اقشار مختلف بشریت را به خود مشغول داشته است. بسیاری از جنبش‌ها و انقلاب‌های تاریخ نیز بر بنیاد شعار عدالت پایه‌ریزی گشته است. دانشمندان و فلاسفه‌ی بزرگ از سقراط و افلاطون تا جان رالز در دنیای غرب نیز به این مهم توجه ویژه‌ای داشته‌اند. علاوه بر آن در ابعاد عملی نیز عدالت محور قانونگذاری و اندیشه‌ی لزوم دولت نیز بوده است. فهم‌های متنوع از مقوله‌ی عدالت باعث ایجاد مکاتب مختلف اقتصادی در طول تاریخ شده است. مکاتب‌های اقتصادی سوسیالیسم، کاپیتالیسم و اسلام هر کدام برداشت و راهکار ویژه‌ای برای عدالت داشته و منشأ اختلاف این مکاتب نیز بوده است. در میان ابعاد مختلف عدالت، عدالت اقتصادی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و از آنجایی که ضروری‌ترین نیازمندی انسان، نیازهای اقتصادی محسوب می‌شود، عدالت در این عرصه نیز مهم‌ترین دغدغه‌ی جوامع بشری بوده است. ریشه‌ی اصلی اختلاف نظام‌های اقتصادی را نیز می‌توان در بینش آن‌ها نسبت به مسأله‌ی توزیع و عدالت اقتصادی جست‌وجو نمود.

بررسی تطبیقی عدالت در نظام‌های اقتصادی می‌تواند روزه‌های جدید پژوهش در مبانی علم اقتصاد را به روی پژوهندگان باز نماید؛ از این‌رو در این مقاله مقایسه‌ی تطبیقی میان نظام‌های اقتصادی اسلامی، سوسیالیسم و سرمایه‌داری با تمرکز بر آرای دانشمند ژرف‌اندیش "آیت الله العظمی محسنی (ره)" به پژوهش گرفته شده است.

پیشینه‌ی موضوع

مفهوم عدالت از آغازین اندیشه‌های تاریخی بشر محسوب می‌شود. می‌توان ردپای عدالت را از آثار حکیمان یونان قدیم، روم باستان، ادیان الهی و حتی غیر الهی می‌توان کنکاش نمود. هر چند ممکن است پنداشته شود که این موضوع دیگر به تاریخ پیوسته و نیازی به پژوهیدن نوین ندارد؛ اما در تاریخ ادبیات علمی و فلسفی اجتماعی می‌توان نو بودن این مقوله را با نو شدن زندگی بشر بیش از پیش اذعان داشت. در علوم اجتماعی پسامدرنیسم، بازهم مقوله‌ی

عدالت رخ نمایانده و دغدغه‌ی اصلی جامعه‌پژوهان امروزی می‌باشد. در میان آثار مرتبط با این مقاله اثری که مسأله‌ی عدالت اقتصادی را از نظر آیت الله محسنی بررسی کرده باشد به نظر نگارنده نرسید؛ اما تعدادی از مقالات فارسی که در محور عدالت اقتصادی به کلک نگارش آراسته گشته است، در ادامه اشاره شده است.

آثار امانی (۱۳۷۶)، بخشایش (۱۳۸۲)، نظری (۱۳۸۳)، رستمی (۱۳۸۳)، عیوضلو (۱۳۸۹)، صادقی (۱۳۸۴)، نبوی (۱۳۸۵)، خوش‌چهره و زیوری (۱۳۸۶)، واعظی (۱۳۸۸)، منصور نژاد و زمانی (۱۳۹۲)، عباس‌تبار و فولادی (۱۳۹۷)، سیدکاظم رجایی و مهدوی وفا (۱۳۹۵)، وهاب قلیچ (۱۳۸۹)، رجایی و معلمی (۱۳۹۰)، توسلی (۱۳۷۶)، مرامی (۱۳۷۸)، فولادوند (۱۳۸۱)، افروغ (۱۳۸۲)، دادگر (۱۳۸۳ و ۱۳۸۸).

۱. تعریف عدالت

برای عدالت (Justice) در نظریات دانشمندان تعاریف بسیاری شده و گاه این تنوع معانی باعث سخت فهمی این واژه نیز گردیده است؛ اما به صورت کلی می‌توان تمامی معانی عدالت را در دو محور کلی تجمیع نمود.

۱-۱. عدالت به معنای برابری، انصاف، بی‌طرفی و مساوات

دانشمندانی بسیاری در این معنا هم اندیشه‌اند. افلاطون عدالت را به معنای «قرار دادن هر چیز در جای خود» می‌دانست. ارسطو نیز بر آن بود که عدالت یعنی این که هر کس به اندازه‌ی شایستگی خود از مواهب طبیعی سهم ببرد» (امام جمعه‌زاده و میلانی، ۱۳۹۱: ۲۹).

راغب اصفهانی عدالت را به معنای برابری و مساوات دانسته است. وی قسط را نیز به معنای الاسهم و نصیبی که بر مبنای عدل به کسی داده می‌شود معنی می‌کند (اصفهانی، ۱۳۹۲: ۳۶۳).

در مجمع الوسیط عدل را چنین معنا کرده‌اند: عدالت به معنای «انصاف و دادن چیزی به فردی که مستحق آن است و گرفتن چیزی که رد آن بر گردش می‌باشد» (انیس و متصر، ۱۳۹۲: ۷۳۴).



دهخدا به نقل از جرجانی می‌نویسد: عدالت در لغت استقامت باشد و در شریعت عبارت از استقامت بر طریق حق است با اجتناب از آنچه محذور است در دین (دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۳۴: ۱۹).

۱-۲. عدالت به معنای تعادل، توازن، حد وسط

در این معنا عدالت را به معنای «وضع هر چیز در موضع خود» دانسته‌اند (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷). موضع اشیا گاه طلب تساوی و برابری می‌کند و گاه نمی‌کند. از این رو می‌توان گفت عدل لزوماً به معنای مساوات نیست بلکه مفهومی اعم از تساوی دارد از جمله ایجاد موازنه در امور، رعایت میانه‌روی و اجتناب از دو سوی افراط و تفریط در هر امر (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۳۳۱).

امیرمؤمنان علی^(ع) در معنای عدل می‌فرماید: «العدل یضع الأمور مواضعها» عدالت به معنای گذاشتن هر چیز در جای خودش است (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷).

به نظر افلاطون، عدالت جامع همه‌ی فضایل و یک اصل عام در نظم و ترتیب و وحدت و هماهنگی است. ارسطو عدالت را یکی از فضایل چهارگانه (حکمت، شجاعت، خویشتن داری و عدالت) دانسته است (Gurvitch, 1972, p509).

ژان ژاک روسو، هیوم و کانت عدالت را در چهارچوب «قرارداد اجتماعی» تعریف کرده است (Gurvitch, 1972: 509).

سید قطب، شناخت عدالت را مستلزم شناخت جهان‌بینی اسلامی دانسته که بعد از تحقق اصول اسلامی نظیر: اعتقاد به ربوبیت و تعاون و همکاری در چارچوب شریعت اسلامی و پیروی از قواعد شریعت قابل تحقق است (سید قطب، ۱۴۰۹ق: ۲۰ - ۲۴).



۳-۱. مفهوم عدالت اجتماعی

عدالت در سطح جامعه به معنای دادن جایگاه شایسته به هر کس و دادن حق به هر فرد ذیحق است. به عبارت دیگر، جامعه باید رفتار یکسانی با تمام کسانی که شایستگی یکسانی دارند داشته باشد و هر کس در جامعه بتواند به پاداش متناسب با شایستگی خود برسد؛ اما مسأله‌ی مهم در اینجا آن است که جامعه چگونه می‌تواند شایستگی افراد را تشخیص دهد؟ مسأله‌ی عدالت اجتماعی این است به نحوی میان « فرد » و « جامعه » جمع کنیم که نه « فرد » از میان برود و نه « جامعه » به تعبیر پروردن به وسیله‌ی عدالت است که می‌توان میان فرد و جامعه هماهنگی و همزیستی ایجاد کرد (عیوضلو، ۱۳۸۹).

مرحوم علامه طباطبایی نیز عدالت اجتماعی را چنین تعریف کرده‌اند که با هریک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی قرار داده شود که سزاوار آن است. ایشان عدالت اجتماعی را خصلتی اجتماعی می‌شناسند که افراد مکلف مأمور به انجام آن هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۳۱).

آیت الله محسنی در این زمینه می‌نویسد:

« عدالت اجتماعی که انصاف با دیگران است و باید به حقوق گوناگون آنان احترام قایل باشیم و آنچه برای خود می‌پسندیم برای دیگران هم بپسندیم، و آنچه که از آن برای خود کراهت داریم، برای دیگران هم نخواهیم » (محسنی، ۱۳۵۸: ۴۶).

۴-۱. مفهوم عدالت اقتصادی

ویژگی اصلی عدالت اجتماعی آن است که تحقق آن در جامعه‌ی انسانی و به اصطلاح «شهرزمینی» عملی است. عدالت اجتماعی ایده‌آلی نیست که فقط در «شهر خدا» جامه‌ی عمل ببوشد. به همین جهت و بر اساس همین درک از عدالت اجتماعی بود که در دوران رنسانس مفهوم آن به شاخص‌های عینی تحول یافت که در هر جامعه حتا در جوامع غیرمذهبی قابل پیگیری و عمل است. از این‌رو نظریه‌های مدرن عدالت بیش از همه به تفسیرهای مکانیکی و فیزیکی تغییر ماهیت داده‌اند و همین امر باعث گردیده است که





نظریه‌های عدالت در حوزه اقتصاد تکامل بیش‌تری بیابند. عدالت اقتصادی نه تنها بخش اعظم عدالت در جامعه را در بر می‌گیرد، بلکه حتی می‌تواند به‌عنوان تمام جوانب عدالت اجتماعی نگریده شود چرا که تمایلات، منافع، شرایط و رقابت بین افراد را می‌توان به بیان اقتصادی و براساس شاخص‌های مربوط توضیح داد (Kolm, 1996: 31). به‌طور کلی، هنگامی که بیش‌تر داشتن برای یکی از موارد قابل بررسی از لحاظ معیارهای عدالت مستلزم کم‌تر داشتن برای دیگری است، مسأله‌ی توزیع عادلانه مطرح می‌شود. مهم‌ترین کاربرد عدالت توزیعی در تخصیص کالاها، خدمات، منابع یا در مورد اجناس کمیاب است که به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم موجب پیدایش خواسته‌ی رقیب می‌گردد (Kolm, 1996: 31).

بنابراین، مسأله‌ی عدالت اقتصادی یا توزیعی، مسأله‌ی استخراج قاعده‌ای است برای توزیع موارد خواستنی (چیزهای مطلوب) در بین افراد جامعه (Silver, 1989:133).

آیت الله محسنی در معنای عدالت اقتصادی می‌نویسد:

«عدالت اقتصادی در واقع مربوط است به توزیع امکانات مادی موجود در تمام مناطق کشور براساس عدالت اجتماعی، اگر ما بتوانیم امکانات مادی خود را بدون تعصب و تبعیض به‌طور عادلانه در سراسر کشور توزیع کنیم، وظایف اسلامی خود را در برابر ملت انجام داده و در شکوفایی اقتصادی خود نیز نقش مهم و سرنوشت‌ساز را ایفا نموده‌ایم» (محسنی، ۱۳۹۶: ۱۷۱).

۲. جایگاه عدالت در نظام سرمایه‌داری

لیبرالیسم به گونه‌ای با سرمایه‌داری و اقتصاد بازار آزاد آمیخته است که بسیاری از اندیشمندان چپ‌گرا معتقدند: لیبرالیسم ایدئولوژی سرمایه‌داری است و سرمایه‌داری، به‌عنوان یک مکتب اقتصادی، به لیبرالیسم تکیه زده است.

ترسیم منحنی اهمیت بحث عدالت در فلسفه‌ی اقتصادی غرب، از قدیم تاکنون، نشان می‌دهد که هر چند مفهوم عدالت نقطه‌ی کلیدی مباحث افلاطون در کتاب جمهوری است و برای ارسطو نه تنها مفهوم عدل، به‌طور مطلق، که حتی عدالت اقتصادی نیز از مفاهیم



هشت گانه‌ی عدل است؛ اما به مرور زمان در فرهنگ غرب مفهوم «عدالت» کمرنگ شده و مفهوم آزادی جای عدالت را پر نموده است به گونه‌ای که آدام اسمیت بنیانگذار علم اقتصاد، بازار آزاد را بهترین سازوکار برای تعادل اقتصادی می‌داند و برای عدالت توزیعی به جای اجرای عدالت با دخالت دولت و سیاستگذاری، از دست نامرئی و سیستم بازار و عدالت خودکار سخن می‌راند بعد از آن نیز اقتصاد دانان کلاسیک عدالت و برابری را بر شانه‌های سیستم قیمت‌ها گذاشته و خود را از بحث عدالت بی‌نیاز دانستند تا این که در قرون بعدی دانشمندان سوسیالیست تخیلی با ایرادهایی بر سیستم خودکار قیمت شلاق‌های انتقاد را بر پیکره‌ی اقتصاد کلاسیک نوازیدند و پیرو آن با ظهور انقلاب صنعتی فاصله‌ی اقتصادی میان توده‌ها و سرمایه‌داران به اوج رسید و سوسیالیست‌های جدید مانند مارکس بنیاد تعادل خودکار را با گلوله ظلم و بی‌عدالتی بر پیکره‌ی توده‌ها، تیر باران نمودند. از آن پس مدافعان نظام کاپیتالیسم، در سدد پاسخ‌گویی برآمده و برای عدالت در این نظام جایگاهی را ترسیم کردند.

۲-۱. یکسان‌پنداری عدالت و آزادی در نظام سرمایه‌داری

بسیاری از دانشمندان کلاسیک و نیوکلاسیک و طرفداران نظام سرمایه‌داری نوین، عدالت به مثابه آزادی تعریف می‌کنند و باورمندند که اگر توده‌ها از آزادی کامل برخوردار باشند، عدالت اجتماعی و انفرادی محقق شده است؛ زیرا در تضمین آزادی برای مردم هرکس با توجه به علایق و سلاقی و توانایی‌های خویش کاری را که دوست دارد انجام خواهد و به اندازه کسب و کار و تلاشش از مواهب اقتصادی برخوردار خواهد شد. از این‌رو، بازار آزاد که رقابت و آزادی در آن تضمین شده باشد، بهترین سازوکار دستیابی به نظام متعادل عدالت محور است.

در این نظریات به شدت در مقابل محدودیت‌های آزادی فردی و رقابت آزاد مقاومت می‌شود و از دولت‌ها خواسته می‌شود که از نقش پاسبان شبگرد، پا را فراتر نگذارد. در این دیدگاه برای سیاست‌های توزیعی مجدد ثروت و درآمد سهمی قایل نبوده و بر این باورند که برای تحقق عدالت باید رویه‌های اقتصادی را آزاد و رقابتی بگذاریم (Hochman & Brosio, 1998:51)





فردریک هایک، اندیشمند اتریشی تبار، که از لیبرال‌های نو و متقد جدی لیبرالیسم مدرن است، درباره‌ی عدالت اجتماعی، هم با سوسیالیست‌ها و هم با لیبرال‌های مدرن به مخالفت برخاسته است. برداشت هایک از عدالت را می‌توان در نکات ذیل خلاصه کرد:

اول - در نگاه هایک، مفهوم مدرن عدالت اجتماعی صفت عدالت یا بی‌عدالتی را به کل الگوی زندگی اجتماعی، با همه سود و زیان هایش، نسبت می‌دهد، نه به رفتار افراد تشکیل دهنده‌ی اجتماع و ، با این کار، معنای اصلی و اصیل آزادی را، که در آن عدالت و بی‌عدالتی به درستی فقط به اعمال افراد نسبت داده می‌شود، وارونه می‌کند. مفهوم عدالت را نمی‌توان در مورد الگوهای ناشناخته‌ای که این اعمال شکل می‌دهد به کار برد، بلکه فقط می‌توان آن را در مورد چهار چوب و بستری که این اعمال در آن رخ می‌دهد استفاده کرد.

دوم - حکومت قانون باید در رفتار و معامله با شهروندان، در خصوص نابرابری‌های افراد از نظر موهبت‌های اول و ثروت‌های مادی اولی، به‌صورت گمنام و برابر اقدام کند. اگر حکومت قصد کند که نوعی برابری در این زمینه‌ها پدید آورد، در واقع، باید با افراد رفتاری متفاوت و نابرابر داشته باشد؛ بدین ترتیب، نخواهد توانست از به بار آوردن بسیاری از پیدادهای بی‌عدالتی‌های جدی پرهیز کند.

سوم - اصل پاداش دادن به افراد، برحسب ارزش خدماتی که به دیگران می‌دهند، در صورتی که ورود به هر شغلی آزاد باشد، آشکارا نشان می‌دهد که یگانه اصل عدالت که باید در مورد توزیع در جامعه‌ای آزاد جاری شود، اصل عدالت مبادله‌ای است.

چهارم - هایک منکر آن است که عدالت اجتماعی، اصلاً، معنای واضحی داشته باشد. این امر، تا حدودی، ناشی از آن است که مفهوم عدالت اجتماعی معنای اصلی و اصیل عدالت را، که در آن عدالت فقط به اعمال افراد اطلاق می‌شود، وارونه می‌کند.

پنجم - آخرین و شاید مهم‌ترین و مجاب‌کننده‌ترین استدلال هایک علیه عدالت اجتماعی استدلالی شناخت‌شناسانه و مفهومی است؛ حتی اگر بتوان اصول واضح و روشنی برای اصلاح توزیع بازاری معین کرد، هیچ مرجع حکومتی‌ای نمی‌تواند شناخت کافی و مطمئنی برای اجرای آن اصول داشته باشد.

ششم - ادعای مهم تر هایک این است که اجزای سازنده‌ی مفهوم فعلی عدالت اجتماعی هیچ سازگاری یا ربط عقلانی با یکدیگر ندارد. ناتوانی از درک این نکته سبب می‌شود که معتقدان واقعی عدالت اجتماعی برای ارتقای آرمانی همکاری کنند که هیچ محتوای مورد توافقی ندارد (منصورنژاد، ۱۳۹۲).

۲-۲. نقد عدالت در نظام سرمایه‌داری

از دیدگاه آیت الله محسنی در نظام سرمایه‌داری مهم‌ترین فاکتور اقتصادی، آزادی فردی است. در اقتصاد نیز فرد هم از جهت تولید هم از جهت مصرف آزادی مطلق دارد. آزادی بی‌حد و حصر که در نهایت منجر به بی‌عدالتی اقتصادی و فاصله‌ی طبقاتی می‌شود، در نظام کاپیتالیسم هیچ محدودیتی ندارد.

آیت الله محسنی در کتاب اقتصاد معتدل می‌نویسد:

طریقه‌ی سرمایه‌داری گذشته از آزادی ملکیت و آزادی استفاده از آن برای فرد آزادی مصرف را نیز تجویز نموده علی‌هذا هرکس هرچیز را می‌تواند استعمال و مصرف کرده و به هرچیز رغبت داشته باشد، می‌تواند برای تحقیق آن خرج کند. مگر در بعضی موارد که مصلحت عمومی مقتضی منع آنست مثل مصرف تریاک و غیر آن‌ها، خلاصه این‌که در نظام طریقه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری محور اعتبار و اهمیت فرد است که به تمام معنا در تملک و استفاده و مصرف مال خویش آزادی کامل داشته و هیچ محدودیتی برای او موجود نیست و مجتمع استحقاق رعایت ندارد؛ زیرا مجتمع غیر از افراد کدام وجود مستقلی ندارد تا فکر علیحده دربارہ‌ی او بشود بلکه هرگاه افراد تقویه شود مجتمع خود به خود تقویه است. بلی فردی که نتواند خود را تقویه کند و در مقام تنازع در بقا ضعفش ثابت شود، حق عنایتی هم نخواهد داشت که به واسطه‌ی او آزادی دیگران در عالم اقتصاد مقید شود به قول معروف: در نظام طبیعت ضعیف پامال است و از همین جا است که در کشورهای سرمایه‌داری غربی افراط و تفریط عجیبی حکومت می‌کند - عده‌ئی قسمت عمده‌ی ثروت کشورشان را به تحت اختیار قرار داده‌اند، معادن و منابع ثروت به آن‌ها اختصاصی پیدا کرده میلیون‌ها دالر در خانه و بازار و بانک‌ها دارند؛ ولی یک‌عده دیگر قادر؟ رمق و ستر بدن خود نیستند چرا چنین باشد؟ برای این‌که مذهب سرمایه‌داری چنین فتوای اقتصادی را صادر نموده است (محسنی، ۱۳۵۱):



۴). وضع فعلی کشورهای سرمایه‌داری بزرگترین شاهدهی است بر بطلان این حرف‌ها و این‌که سعی در منافع شخصی هرگز نمی‌تواند منافع اجتماعی را حاصل بدارد و هیچ رابطه‌ی میان ثروت اغنیاء و زوال بدبختی فقراء نیست و این قسم آزادی هیچ‌گاه نمی‌تواند از برهم خوردن تناسب کلی بین طبقات جلوگیری کند تا چه رسد که عدالت اجتماعی را تامین کند و رقابت بین سرمایه‌داران قبل از این‌که به نفع عامه تمام شود بین خود آن‌ها طوری حل و فصل می‌شود که با منافع شخصی‌شان تصادم پیدا نکند و خلص کلام این که انسان مادی اقتصادی که تحت تاثیر کلی غرائز نفسی خویش که عبارت از بخل و حرص و حب نفس و شوق جمع مال باشد قرار دارد تا به سرحد ممکن به نفع شخصی خود کوشیده و بهر قسمی باشد حاضر نیست از تسلط او چیزی خارج شود. پس این خیال که از توصیه‌های دینی و تربیت روحانی برای تامین عدالت اجتماعی و احسان و نیکوئی و معاونت به ضعفاء به واسطه‌ی رقابت و ارتباط منافع شخصی به منافع عمومی بی‌نیازی حاصل می‌شود وهم است و جنون. سرمایه‌داری عاجزتر از آن است که نقاط ضعیفه‌ی اقتصادی را برطرف کند مردم را از چنگ عفریت استثمار نجات دهد و بتواند عدالت اجتماعی که مبراء از ظلم بهمه‌ی طبقات باشد، حاصل دارد (محسنی، ۱۳۵۱: ۷-۹).

۳. جایگاه عدالت در نظام کمونیستی

نظام سوسیالیسم اساس وجود و بقای خود را بر مقوله‌ی عدالت بنیان گذاشته است. در این نظام تحلیل‌های گوناگون اقتصادی و سیاسی بر بنیاد عدالت چینش می‌شود. وجود، افول و شکست تمدن‌ها نیز بر اساس عدالت تفسیر می‌شود. نظام برده‌داری در اثر ظلم اربابان جایش را به نظام فئودالی می‌دهد. و نظام فئودالی نیز در اثر ظلم فئودالان جایش را به نظام سرمایه‌داری داده و در نهایت نظام سرمایه‌داری در اثر بی‌عدالتی سرمایه‌داران با کارگران از هم پاشیده و جایش را به نظام سوسیالیستی خواهد داد.

سوسیالیسم، در نیمه‌ی اول قرن نوزدهم، در انگلستان و فرانسه، برای مشخص کردن جریان‌ی که در نتیجه‌ی انقلاب صنعتی، سیاسی و اقتصادی به وجود آمده بود، به کار رفت. این اصطلاح بر ساخته‌ی مکتب رابرت اوون، از آغاز کنندگان عمده‌ی سوسیالیسم در



انگلستان، است؛ او ون، در سال ۱۸۳۵ م، «جمعیت تمام طبقات از تمام ملل» را به وجود آورد و این اصطلاح در ضمن بحث‌های آن جمعیت رواج یافت. رابرت او ون، در سال ۱۸۶۱، رساله‌ی سوسیالیسم چیست را منتشر ساخت، با افشای این رساله، اصطلاح سوسیالیسم معروف و مشهود گردید. در فرانسه نیز پیر لارو، از پیروان مکتب سن سیمون، ظاهراً برای نخستین بار، این اصطلاح را به معنای به‌نسبت دقیق مفهوم آن به کار برد (بابایی، ۱۳۶۹: ۳۸۲).

۱-۳. عدالت، اصل مشترک مکاتب سوسیالیستی

در خوانش مبانی و اصول میان دانشمندان کمونیستی با تمامی اختلافاتی که وجود دارد، در سه اصل اشتراک وجود دارند: اصالت جمع؛ مالکیت دولتی و برنامه‌ریزی متمرکز اقتصادی. بی‌تردید تمامی این اصول از یک مبنای متعالی‌تر سرچشمه می‌گیرد که همانا عدالت اجتماعی باشد و از این‌رو گفته شده که شالوده‌ی اصلی این سیستم را عدالت تشکیل می‌دهد.

سوسیالیست‌ها، در انتقاد به جامعه‌ی بورژوازی یا نظام مبتنی بر حکومت قانون (لیبرالیسم)، می‌گویند: آرمان عدالت‌خواهی این نظام (لیبرالیسم) محدود به جنبه‌ی خاصی از زندگی سیاسی، یعنی لغو امتیازهای طبقات اشراف و استقرار برابری همه در برابر قانونی است و در آن مسأله‌ی اجتماعی بسیار مهم دیگر، یعنی نابرابری اقتصادی (در آمدی) میان افراد و گروه‌های گوناگون جامعه، جایی ندارد. سوسیالیست‌ها معتقدند که عدالت سیاسی (برابری همگان در برابر قانون)، اگر چه لازم است، کافی نیست و برای تکمیل آن باید عدالت اقتصادی یا به اصطلاح، عدالت اجتماعی نیز تأمین گردد. نکته‌ی مهمی که اغلب مورد غفلت قرار می‌گیرد این است که عدالت اجتماعی، با این‌که قرابت زیادی با عدالت توزیعی دارد و در واقع شکل یا نسخه‌ی جدید آن است، از لحاظ مفهومی و مصداقی، تفاوت‌هایی اساسی با آن دارد. مفهوم قدیمی عدالت توزیعی بر تصور سلسله‌مراتبی یا ارگانیک از جامعه‌ای مبتنی است که در آن هر کدام از افراد در مرتبه‌ی معینی قرار دارند و عدالت، در حقیقت، به معنای تناسب میان زندگی واقعی و منزلت «طبیعی» افراد و گروه‌های اجتماعی است، در حالی که عدالت اجتماعی مفهوم جدیدی است که پیش‌فرض اولیه‌ی آن عبارت از برابری

همه‌ی افراد جامعه است. (غنی‌نژاد ۱۳۷۶: ۲۶). در ادامه مفهوم عدالت از دیدگاه‌های مختلف سوسیالیستی بررسی شده است.

۲-۳. پیوند سوسیالیسم و عدالت

در ارزیابی عملکرد نظام سوسیالیستی نکاتی را می‌توان یاد آور شد که برخی از آن‌ها را عملکرد تاریخی این نظام‌ها نشان داده است.

یک) هرچند سوسیالیست‌ها هدف نهایی خویش را برابری اعلام نموده‌اند؛ اما در باره‌ی کم و کیف آن، به جد با هم سر ستیز داشته و حتا همدیگر را به ارائه‌ی سخنان و مدل‌های غیر علمی متهم ساخته‌اند.

دو) در نگاه سوسیالیستی، آزادی نسبت به عدالت کم اهمیت‌تر تلقی شده، بلکه برابر برخی روایت‌ها برای برقراری عدالت، به‌صراحت، تشکیل دولت «دیکتاتوری پرولتاریا» تجویز گردیده است؛

سه) در قرن بیستم، برخی متفکران توسعه‌ی در جهان سوم به سوسیالیسم امیدها و آرزوهای بلند بسته بودند؛ اما اکنون، با سقوط سوسیالیسم، که پیش فرض آن وجود تبعیض در نظام‌های لیبرالی بود، کشورهای ستمدیده باید به چه الگوی عدالت طلبانه‌ای از توسعه چشم بدوزند؟

چهار) تقسیم عادلانه‌ی فقر نتیجه‌ی سلطه‌ی نظام سوسیالیستی است که تجربه‌ی تاریخی کشورهای مثل شوروی و چین سابق آن را به اثبات رساند (ویلاس و دیگران، ۱۳۸۲: ۱۲۷).

۳-۳. نقد عدالت در نظام سوسیالیستی از دیدگاه آیت الله محسنی^(ه)

آیت الله محسنی^(ه) در نقد نظام سوسیالیستی می‌نویسد: نظام اشتراکی از دو مرحله تشکیل شده است: یکی مرحله‌ی سوسیالیستی و دیگری مرحله‌ی کمونیستی. مرحله‌ی کمونیستی دارای چهار اصل است.

اول) برهم زدن طبقات در اجتماع که در اشتراکی بیان شد؛

دوم) آزاد ساختن اجتماع از نفوذ حکومت؛



سوم) لغو ملکیت شخصی به طور مطلق چه کلی و چه جزئی؛

چهارم) برقراری توزیع برابر.

آیت الله محسنی^(ره) در نقد این نظام می نویسد:

سوسیالستی هیچ وقت قادر نخواهد شد در محیط خود مساوات و برابری را تضمین کند زیرا اصل چهارم آن طوری که خواندیم می گوید به هرکس به اندازه‌ی عملش باید مزد داد. آیا در یک جامعه، عمل همه افراد آن یک اندازه خواهد بود تا دارائی و درآمد آن‌ها برابر و مساوی باشد، آیا ممکن است افراد یک جامعه همه جاروب‌کش یا همه مهندس و یا دکتور باشند؟ یا این که به حکم ضرورت بعضی جاروب‌کش و عده‌ی دیگر مهندس و گروهی دکتور و جمعی معلم و دسته‌ای کاریگر و بالاخره افراد عموماً وظائف و اعمال مختلفی دارند. به اصطلاح کمیت و کیفیت آن‌ها به طور کلی فرق دارد و قهراً مزد آن‌ها روی اصل چهارم مذکور فرق خواهد کرد و اختلاف طبقاتی کماکان بر جامعه حکومت خواهد کرد. پس کجا شد نابودی طبقات؟! از این که بگذریم موضوع امتیاز هیأت حاکمه (حکومت) با ملت جلب توجه ما را می‌کند؛ زیرا از آن جایی که تمام جوانب اقتصادی بلکه تمام شئون حیات تحت تصرف یک عده محدود مستبد قرار می‌گیرد.

اقتصاد معتدل، که برای خویش حکومت مطلقه و دیکتاتوری محضه را به دلیل این که اشتراکی تطبیق نمی‌شود، مگر به همین طرز حکومت جائز می‌دانند و تصرفات خودسرانه‌ی شان را برای جامعه مفید می‌دانند طبعاً تناقض و کشمکش برای احراز مناصب واقع می‌شود. خلاصه از یکطرف فاصله‌ی عمیق بین رعایا و طبقه‌ی حاکمه که منابع حیاتی مردم به محض اراده‌ی شخصی آن‌ها اداره می‌شود واقع می‌شود و از طرف دیگر، در داخل خود حزب سوسیالستی و اعضای حکومت که مناصب پائین و بلندی دارند، برای احراز رتبه‌های بالاتر و اقتدار بیش‌تر تنازعی در می‌گیرد و اختلاف طبقاتی به شکل دیگری عرض اندام می‌کند چنانچه اوضاع کشورهای سوسیالستی به خصوص بعضی کشورهای بزرگ آنان بزرگ‌ترین شاهد این ادعا است، از اینجا ما به این نتیجه می‌رسیم که اشتراکی هرگز نخواهد توانست

قانون طبقاتی را که امر طبیعی است نابود سازد، بلکه آمدن سوسیالستی به عوض سرمایه‌داری آزاد سبب می‌شود نظام طبقاتی تبدیل یابد و شکل دیگری به خود بگیرد.

اصل سوم که ملی کردن (یا دولتی کردن) منابع ثروت بوده جز یک ظلم صرف و خلاف انسانیت چیز دیگری نیست؛ زیرا غصب کردن سرمایه‌ی یکی از برای دیگری نزدیک‌ترین مفهومی است به مفهوم سرقت و دلیلی که مارکس و پیروان او برای این اصل بیان کرده‌اند زود است که آن را تفتیش و بطلان آن را واضح سازیم. گذشته از جنبه‌ی ستمگری آن ملی کردن کذائی در محیط مادیت که اداره‌ی آن به دست حکومت دکتاتوری باشد که هیچ نقطه‌ی مقابلی ندارند و نه مانع مادی را در برابر خود مشاهده کنند و نه رادع روحانی و اخلاقی قائل باشند؛ چندان فایده‌ئی به حال جامعه نخواهد داشت و وسائل استراحت آن‌ها را فراهم نخواهد آورد و لذا می‌بینیم که جوامع سوسیالستی به فقر و محرومیت عادت کرده‌اند، و اگر جلو کارگران را آزاد بگذارند و اداره‌ی پاسپورت ممانعت نکند، خیلی‌ها از محیط مذکور بیرون خواهند رفت و نفس راحتی خواهند کشید و بهشت سوسیالستی را برای همیشه از یاد خواهند برد (ویلاس و دیگران، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۲).

۳-۴. فرجان نظام کمونیستی در نظر آیت الله محسنی^(ه)

آیت الله محسنی برای فرجام نظام کمونیستی می‌نویسد:

«نمی‌دانیم بر این خیالات شاعرانه بخندیم یا بگیریم؛ ولی در حقیقت خنده و گریه هر دو مناسب است. خنده بر فکرهای خرافی که به قوه‌ی متخیله خود بهشتی را برای بشریت تصویر می‌کند که هیچ‌گاه وجود نخواهد گرفت و چه بسا خود مبتکرین محترم نیز متوجه سخافت آن بوده ولی آن را وسیله‌ی پیش‌برد مقاصد سیاسی قرار داده‌اند. گریه به حال یک عده از جوانان غافل ما که به اسم روشن‌فکری این خیالات موهوم و اوهام موهون را می‌پذیرند و با انتظار آن روز که مساوی با روز تولد سیمرغ در کوه قاف است، از مقدسات مذهبی و عنعنات ملی خود دوری می‌کنند» (محسنی، ۱۳۵۱: ۱۴).



۴. جایگاه عدالت در نظام اقتصادی اسلام

در مکتب اقتصادی اسلام، عدالت جایگاه ویژه‌ای دارد تا جایی که هدف بعثت انبیا و رسل را برپایی عدالت در جامعه می‌داند و سردمداران اسلامی را به اجرای آن دستور داده است:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۗ هَمَانَا مَا
پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازو [ی تشخیص حق از باطل] نازل کردیم تا مردم به عدالت بر خیزند (حدید/ ۲۵)

آیت الله محسنی^(ره) ذیل این آیه می‌نویسد:

این آیه‌ی مبارکه بسیار در خور تأمل و تفکر است که عدالت اجتماعی چقدر نزد آفریدگار انسان و جهان، پرارزش بوده که غایت نهایی بعثت رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی میزان گردیده است. ظاهراً مراد از میزان قوانین عدالت اجتماعی باشد (محسنی، ۱۳۵۸: ۴۵).

«شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولوا العلم قائما بالقسط؛ خدا به یکتایی خود گواهی دهد که جز ذات اقدس او که نگهبان عدل و درستی است خدایی نیست (آل عمران / ۱۸).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا
اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدل و عدالت گواهی دهید. کینه و دشمنی با گروهی شما را به ترک عدالت و ادار نسازد. عدالت کنید که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است و از خدا بترسید که خدا از اعمال شما کاملاً آگاه است (مائده/ ۸)

در سخنان معصومان^(ع) نیز بر این مسأله تأکید فراوان صورت گرفته است.

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله): عَدْلُ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةً قِيَامَ لَيْلِهَا وَ صِيَامَ نَهَارِهَا،
وَ جَوْرُ سَاعَةٍ فِي حُكْمٍ أَشَدُّ وَ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ مَعَاصِي سِتِّينَ سَنَةً؛ یک ساعت عدالت، بهتر از شصت سال عبادت است که شبش به عبادت و روزش به روزه‌داری بگذرد و یک ساعت

بی عدالتی در حکومت (داوری) نزد خدا سخت تر و سنگین تر از شصت سال گناه است (جامع الأخبار: ۴۳۵/۱۲۱۶).

امیر المؤمنین (ع) می فرماید: العَدْلُ أَوْقَى أَسَاسٍ: عدالت، محکم ترین بنیاد است (غرر الحکم: ۸۶۳).

جای دیگر فرموده است: إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ اللَّهِ □ سُبْحَانَهُ الَّذِي وَضَعَهُ فِي الْخَلْقِ، وَ نَصَبَهُ لِإِقَامَةِ الْحَقِّ، فَلَا تُخَالِفُهُ فِي مِيزَانِهِ، وَ لَا تُعَارِضُهُ فِي سُلْطَانِهِ؛ عدالت، ترازوی خدای سبحان است که آن را در میان خلق خود نهاده و برای بر پاداشتن حق، نصب کرده است. پس، بر خلاف ترازوی او عمل مکن و با قدرتش مخالفت موزز (غرر الحکم: ۳۴۶۴).

باز می فرماید: جَعَلَ اللَّهُ □ سُبْحَانَهُ الْعَدْلَ قِوَامًا لِلْأَنَامِ، وَ تَنْزِيهَا مِنَ الْمَظَالِمِ وَ الْآثَامِ، وَ تَسْنِيَةً لِلْإِسْلَامِ؛ خداوند پاک، عدالت را بر پا دارنده‌ی مردمان، مایه‌ی دوری از حق کشی‌ها و گناهان و وسیله‌ی آسانی و گشایش برای اسلام قرار داده است (غرر الحکم: ۴۷۸۹).

باز هم می فرماید: الْعَدْلُ قِوَامُ الرَّعِيَّةِ وَ جَمَالُ الْوَلَاءِ؛ عدالت، بر پا دارنده‌ی مردم و زیور حکمرانان است (غرر الحکم: ۱۹۵۴).

با توجه به مبانی ذکر شده، می توان نتیجه گرفت که در نظام اقتصادی اسلام، یکی از اصول و مبانی تحقق اقتصاد اسلامی مقوله‌ی عدالت است. به این معنا که اگر قرار است علم اقتصاد اسلامی تدوین شود و نظامی بر آن پایه استوار گردد، بی تردید اساس و پایه‌ی چنین نظامی عدالت خواهد بود. به خصوص عدالت توزیعی که در نظام اقتصاد اسلامی جایگاه و یژه‌ای دارد.

آیت الله محسنی می نویسد: «نظام اقتصادی اسلام از هر جهت از سیستم‌های اقتصادی- کالپیتالزم و سوسیالیزم و کمونزم- بهتر است، چه اقتصاد اسلامی هم کرامت انسانی و هم عدالت اجتماعی را برای همه‌ی انسان‌ها مد نظر دارد که تفصیل آن در کتاب‌های دیگر نگارنده مذکور است» (محسنی، ۱۳۸۷: ۳۶).



۱-۴. تزامن عدالت و کارایی اقتصادی

در نظام سرمایه‌داری یا نظام بازار به دلیل این‌که با عدالت به مفهوم توزیع عادلانه کاری ندارد، وضعیت متعادل و کارایی اقتصادی را با وضعیت عادلانه‌ی اقتصادی یکسان می‌پندارند (آماتیانسن، ۱۳۷۹: ۱-۱۵).

بر مبنای نظریه‌ی دانشمندان اقتصاد رفاه، خصوصیات کارایی و رفاه را می‌توان در سه امر خلاصه کرد: الف) تلف نشدن منابع؛ ب) انجام تولید با کم‌ترین هزینه؛ ج) توزیع محصولات بین مصارف مختلف به گونه‌ای که مصرف‌کنندگان بیش‌ترین مطلوبیت ممکن را به دست آورند.

حال سؤال این است که آیا وضعیت کارایی اقتصاد و رفاه لزوماً وضعیتی عادلانه نیز است یا نه؟

می‌توان گفت چنین چیزی به صورت مطلق درست نیست به این معنا که یک وضعیت کارایی می‌تواند یک وضعیت عادلانه یا کاملاً نا عادلانه باشد، به دلیل آن‌که یکی از پیامدهای غیر قابل انکار نظام اقتصاد بازار، تشکیل انحصارهای اقتصادی در درون نظام بازار است. از این‌رو، ممکن است در یک وضعیت متعادل اقتصادی که کارایی اقتصادی نیز برقرار است، ده درصد مردم هشتاد درصد درآمدها را به خود اختصاص داده باشند.

در اقتصاد اسلامی از آنجایی که عدالت هدف و مبنا است، می‌توان گفت در تزامن میان کارایی و عدالت، باید جانب عدالت را بیش‌تر توجه نمود و اگر امر دایر باشد میان این‌که اقتصاد کارا باشد یا عادلانه، بی‌تردید می‌توان گفت اسلام نظام عادلانه را بر نظام کارا، ترجیح می‌دهد.

۲-۴. سازگاری کارایی و عدالت در اسلام

در اندیشه‌ی اسلامی مفاهیم عدالت و کارایی باهمدیگر مورد توجه قرار می‌گیرد و نظام اقتصادی اسلام آن دو را باهمدیگر مطلوب می‌داند. این خصوصیت در سخنان امیر مؤمنان علی (ع) کاملاً مشهود است.

بِالْعَدْلِ تَتَضَاعَفُ الْبَرَكَاتُ؛ با عدل برکات چند برابر می‌شود. (حکیمی، ۱۴۰۹: ۳۳۲).
مَا عُمِّرَتِ الْبُلْدَانُ بِمِثْلِ الْعَدْلِ؛ هیچ‌چیزی مانند عدالت باعث آبادانی کشورها
نمی‌شود (حکیمی، ۱۴۰۹: ۴۰۷).

فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً؛ به درستی که در عدل گشایش است (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۵)

۳-۴. توازن اقتصادی یا کمبود فاصله‌ی طبقاتی

بحث تفاوت فاحش درآمدی در میان افراد جامعه یکی از مباحث اساسی در زمینه‌ی عدالت است. این پرسش مطرح است که: آیا در اسلام، تفاوت فاحش طبقات درآمدی پذیرفته شده است؟ آیا جمع مال و ثروت از نظر آموزه‌های اسلامی محدودیت دارد یا نامحدود است؟ آیا در جامعه‌ی اسلامی، در حالی که عده‌ای از کم‌ترین امکانات محرومند، فرد اجازه دارد ثروت‌های هنگفت جمع کند؟

برخی معتقدند: تنها در مصرف است که محدودیت، یعنی حد اسراف، وجود دارد؛ پس اگر جمع‌آوری ثروت از راه صحیح و شرعی صورت گیرد (و واجبات مالی، یعنی خمس و زکات، پرداخت شود) انباشت ثروت فراوان ایرادی ندارد، هر چند در همان حال افرادی از کمبود امکانات رنج ببرند؛ اما برخی دیگر معتقدند:

تحقق پدیده‌ی شکاف فاحش طبقات درآمد و ثروت در جامعه‌ی اسلامی امکان پذیر نیست. تأکید می‌شود که شکاف فاحش بین طبقات و دهکهای درآمدی منظور است، نه مطلق تفاوت. استدلال این است که «عدم تداول ثروت بین اغنیا» و «لیقوم الناس بالقسط»، اصل اساسی در توزیع و رفع فقر است. قرآن با احترام به مالکیت خصوصی و به رسمیت شناختن آن، از تداول ثروت بین اغنیا ممانعت کرده است و اجازه نمی‌دهد که عده‌ی محدودی، حتا به واسطه‌ی قدرت و ابتکار خود، از ثروت نجومی برخوردار گردند و عده‌ی زیادی محروم بمانند. در بسیاری از متون اقتصاد اسلامی، یکی از ارکان تحقق عدالت اقتصادی را توازن و عدم فاصله‌ی فاحش بین طبقات مختلف جامعه دانسته‌اند.



شهید صدر توازن اجتماعی را هم سنگی و تعادل افراد جامعه در سطح زندگی و نه در سطح درآمد می‌داند. معنای همسنگی در سطح زندگی این است که افراد جامعه به اندازه‌ای مال و سرمایه در اختیار داشته باشند که بتوانند از امکانات معمول زندگی به طور یکسان برخوردار شوند. البته، تفاوت درجه زندگی ممکن است؛ ولی تضاد کلی، آن چنان که در جوامع سرمایه‌داری مشاهده می‌شود، وجود نخواهد داشت (رجایی؛ ۱۳۹۰).

۴-۴. وظیفه‌ی دولت اسلامی در اجرای عدالت اقتصادی

در نظام اسلامی دولت وظیفه دارد در مواردی که عدالت اقتصادی مختل شده است، در سیستم اقتصادی کشور دخالت نموده و از ظلم و تعدی به حقوق اتباع کشور اسلامی جلوگیری نماید.

آیت الله محسنی (ره) می‌نویسد:

« در عدالت اقتصادی همان گونه که تمام افراد کشور مجبورند تا به حکومت مالیه بپردازند و حقوق شرعی خود را تحویل دهند، حکومت نیز موظف است تا پول بیت المال را به صورت درست در میان مردم تقسیم کند؛ یعنی در توزیع باید عدالت وجود داشته باشد، در هر "ولایت" و در هر "ولسوالی" بر اساس کمیت نفوس، توزیع عادلانه در بیت‌المال صورت بگیرد، خیلی بی‌انصافی است که تمام عواید دولت در یک شهر مصرف شود، در حالی که شهرهای دیگر از همه چیز محروم باشند، مردم یک شهر تن‌پرور و مُفت‌خور بار بیایند و مردم شهرهای دیگر حتا از امکانات اولیه‌ی زندگی محروم باشند. اگر قرار باشد که تمام امکانات از قبیل، ساختمان‌های لوکس، آب و برق، امکانات طبی و صحی، امکانات تعلیمی و تربیتی و امثال این‌ها، در یک شهر موجود باشد و سایر مناطق کشور، چه شهر باشد و چه دهات، از تمام امکانات محروم باشد، خلاف دستورات اسلام است و هرگز چنین چیزی مورد قبول اسلام نمی‌باشد. حکومت اسلامی موظف است که تمام امکانات موجود در کشور را بر اساس نفوس، در تمام ولایات و لسوالی‌ها و قریه‌های مربوطه‌ی آن‌ها، بدون هیچ‌گونه تبعیض و به‌طور عادلانه تقسیم کند؛ اگر به ولسوالی‌ها و به قریه‌های کشور توجه نشود، عواقب بسیار خطرناکی را در پی خواهد داشت، مردم وقتی که ببینند، تمام امکانات در شهرهای

بزرگ کشور موجود است و به دهات هیچ توجهی صورت نمی‌گیرد، همه تشویق می‌شوند تا از زراعت و مال‌داری دست برداشته و به شهرها روی آورند، در این صورت زراعت در کشور سقوط می‌کند، مال‌داری از بین می‌رود، زراعت و مال‌داری همه در دهات است، در شهرها چیزی وجود ندارد» (محسنی، ۱۳۹۶: ۱۶۸).

۴-۵. عدالت توزیعی از دیدگاه آیت الله محسنی^(ره)

یکی از اختلافات اساسی میان سیستم‌های اقتصادی، نحوه‌ی توزیع عادلانه‌ی منابع اقتصادی است. در نظام سرمایه‌داری مبنای توزیع منابع هم کار است و هم سرمایه؛ اما در نظام سوسیالیستی مبنای توزیع فقط احتیاج است. از نظر آیت الله محسنی^(ره) بر اساس مبانی اقتصادی اسلام، توزیع منابع اقتصادی میان اقشار جامعه بر اساس سه فاکتور صورت می‌گیرد: کار، احتیاج و ملکیت. ایشان در این مورد می‌فرماید: اسباب توزیع در اسلام سه چیز است:

(۱) کار؛ که موجب ملکیت است هر کس می‌تواند به وسیله‌ی کار مال را به دست آورد و مالک شود، مگر کاری که به وضع اجتماعی یا به حال فرد مضر باشد که اسلام از او جلوگیری می‌کند و لذا یک عده از انواع کسب در فقه اسلامی ممنوع قرار داده شده است. کمونستی عمل را عامل ملکیت نمی‌داند. اسلام حد متوسط را درباره‌ی عمل پیموده است؛ زیرا از یک طرف او را در توزیع موثر دانسته تا کرامت انسانی فرد محفوظ و راه ترقیات را در اجتماع مفتوح گذارد و از طرف دیگر، به کار عنوان انحصار را نداده است و امور دیگر را نیز در توزیع و ارزش قیمت ذی دخل می‌داند.

(۲) حاجت؛ که در اقتصاد اسلامی باعث تقسیم مال و استحقاق تملک آن می‌گردد. آنهایی که کار می‌کنند؛ ولی کارشان حوائج آن‌ها را تامین نمی‌تواند یا به واسطه‌ی ضعف و نقص بدنی توانایی کار را ندارند، استحقاق تملک مایحتاج خود را دارند و حکومت اسلامی و افراد باید به حال‌شان رسیدگی نمایند.

در اقتصاد اسلام اغنیا به واسطه‌ی عمل تنها صاحب مال می‌شوند و در ماندگان و ناقص‌ها به واسطه‌ی حاجت اما فقرا به واسطه‌ی عمل و حاجت و البته حکومت و افراد غنی ضامن رفع حاجت فقرا می‌باشند، به اندازه‌ای که مقدور و میسر است؛ ولی در اقتصاد سوسیالیستی



و سرمایه‌داری حاجت مقامی را درباره‌ی توزیع اشغال ننموده و به کلی مهمل گذاشته شده است؛ زیرا در نظام سوسیالیستی توزیع فقط به دور کار می‌چرخد و بدون کار ملکیت معنی ندارد و لذا اگر کسی قادر به کار نبود و یا عمل یک کاریگر وافی به برآوردن حاجت‌های زندگی او نبود، باید تا دم مرگ با محرومیت و بدبختی هم‌آغوش باشد (اینست عدالت اجتماعی سوسیالیستی) نظریه‌ی سیستم سرمایه‌داری را درباره‌ی محتاجین در گذشته شرح دادیم و به خوانندگان محترم واضح است. اساسا فقر و عجز در محیط سرمایه‌داری جز مرگ دیگر چاره ندارد و به گفته‌ی بعضی از دانشمندان حاجت در طریقه‌ی سرمایه‌داری آزاد گذشته از این‌که موجب توزیع نیست، باعث مزید بدبختی و کناره‌گیری او از میدان توزیع می‌شود؛ زیرا حاجت کاریگر موجب زیاد شدن عرضه‌ی کار او می‌شود که از اندازه‌ی طلب بیش‌تر است و طبعاً موجب ارزانی قیمت کار او می‌شود؛ در حالیکه هیچ قانونی نیست که حاجات او را تضمین و تامین کند.

(۳) از منابع توزیع ثروت "سرمایه" است. اسلام ملکیت فرد را به مقدار زائد از حاجت او قبول دارد و آن را مشروع می‌داند و این قبولی او عین حقیقت است؛ زیرا در گذشته دیدیم که حرف‌های مارکس درباره‌ی اساس قیمت و اضافه قیمت کاملا غلط و بی‌اساس بوده و صاحب مال نسبت به کاریگر غاصب و سارق نبود و علی‌هذا ملکیت یکی از اسباب توزیع قرار داده شده که به وسیله‌ی اجازه‌دادن مال تجارت کردن توسط نایب و نحو آن تحصیل فایده می‌شود ولو این که عمل مالک در بین نباشد؛ ولی باید متوجه بود که اسلام مانند سرمایه‌داری غربی مطلقاً دست مالک را در به دست آوردن فائده باز نمانده و نه مانند سوسیالیستی و کمونیستی دستش را به‌طور کلی بسته بلکه بعضی از اقسام ربح را جایز شمرده و بعضی اقسام آن را ممنوع قرار داده و حد متوسط را مراعات فرموده است (محسنی، ۱۳۵۱: ۲۸-۳۰).



بررسی

بجایگاه

عدالت در نظام‌های

اقتصادی

با تأکید بر

دیدگاه آیت الله

محمد اصف

محسنی

(۶)

۲۳۵

۳۰۳



۲۳۵



نتیجه‌گیری

عدالت از مبانی اساسی در ایجاد و پویایی نظام‌های اجتماعی زندگی بشر است. نظام‌های اقتصادی به‌عنوان یک زیر مجموعه نیز از اختلاف دیدگاه‌ها در مورد چگونگی اجرای عدالت و برابری در جامعه‌ی اقتصادی پدیدار گشته است. نظام اقتصاد سرمایه‌داری عدم دخالت و نظم خود بسنده را مورد بهترین راهکار عدالت اقتصادی می‌داند؛ بر خلاف آن، نظام سوسیالیستی اجرای عدالت بدون دخالت دولت و سلب مالکیت خصوصی را غیر ممکن دانسته و راهبرد دنیای بدون مالکیت خصوصی را راه بهینه‌ی اجرای برابری در جامعه می‌داند. آیت الله العظمی محسنی^(ره) بر اساس مبانی اقتصاد اسلامی، اجرای عدالت را نه در آزادی مطلق اقتصادی می‌داند و نه در لغو مطلق مالکیت خصوصی، بلکه راهبرد اسلامی اجرای عدالت را در نظام مختلط اقتصاد اسلامی می‌داند که در این شیوه وجود آزادی اقتصادی در کادر محدود و مالکیت سه‌گانه‌ی خصوصی، دولتی و عمومی را بهترین راهکار اجرای عدالت اقتصادی شمرده می‌شود.



فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، غررالحکم و درر الکلم، قم: دار الکتاب الاسلامی.
۲. اصفهانی، راغب، (۱۳۹۲ه) معجم مفردات الفاظ قرآن کریم، مکتبه المرتضویه.
۳. انیس، ابراهیم و ابراهیم المنتظر، (۱۳۹۲) المعجم الوسیط، تهران: انتشارات ناسرخسرو.
۴. آمارتیا سن، (۱۳۷۹) برابری و آزادی، ترجمه حسن فشارکی، تهران: نشر شیراز،
۵. امام جمعه زاده، سید جواد و میلانی، جمیل، ۱۳۹۰ شاخصه‌های عدالت سیاسی و راهکارهای تحقق آن، مجله علمی - تخصصی پژوهش‌های سیاسی، سال اول، شماره ۲.
۶. انیس ابراهیم و ابراهیم المنتظر، المعجم الوسیط، ۱۳۹۲ش، دوم، تهران: انتشارات ناسرخسرو،
۷. حکیمی، محمد رضا، (۱۴۰۹ق.)، الحیاء تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی،
۸. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۴۱ لغت نامه دهخدا، اول، تهران: دانشگاه تهران، ج ۳۴.
۹. راولز، جان، (۱۳۸۳)، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: نشر ققنوس.
۱۰. رالز، جان، اول (۱۳۸۷) نظریه عدالت، ترجمه سید محمد کمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی .
۱۱. رجایی، سید کاظم و معلمی، مهدی، درآمدی بر مفهوم عدالت اقتصادی و شاخصهای آن، معرفت اقتصادی، سال دوم، شماره دوم، سال ۱۳۹۰.
۱۲. سید قطب (۱۴۰۹ ق.)، العدالة الاجتماعية فی الاسلام، بیروت: دار الشروق و التوزیع و الطباعة،
۱۳. طباطبایی، محمد حسین، اول، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱ - الطبعة ۱۳.
۱۴. عل بابایی، غلامرضا (۱۳۶۹). فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، تهران، شرکت نشر و پخش ویس.
۱۵. عیوضلو، حسین، مروری بر معیارهای عدالت اجتماعی و اقتصادی در تطبیق با چارچوب شریعت اسلامی، فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات اقتصاد اسلامی، سال دوم، شماره دوم - بهار و تابستان ۱۳۸۹ .
۱۶. غنی نژاد، موسی، (۱۳۷۶)، «دین و عدالت در نظرخواهی از دانشوران»، مجله نقد و نظر، شماره ۱۰ - ۱۱
۱۷. محسنی، محمد آصف، [بی نا] دین و اقتصاد، [بی جا] [بی جا]، چاپ اول.
۱۸. محسنی، محمد آصف، (۱۴۱۲ق) تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، حرکت اسلامی افغانستان، شعبه فرهنگی - [بی جا].
۱۹. محسنی، محمد آصف، (۱۳۵۱) اقتصاد معتدل، - کابل - افغانستان، [بی نا] چاپ اول.
۲۰. محسنی، محمد آصف، (۱۳۵۸) دین و زندگانی، [بی نا] - کابل - افغانستان، چاپ اول.



۲۱. محسنی، محمد آصف، برگی دیگر از فعالیتهای احزاب جهادی؛ در اثنای جهاد و بعد از آن، رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (ره) - کابل - افغانستان، چاپ اول.
۲۲. محسنی، محمد آصف، (۱۳۸۷) نقش اسلام در عصر حاضر، [بی نا] - کابل - افغانستان، چاپ اول.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸). آموزش عقاید، ج ۲، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۴. مطهری، مرتضی، دهم (۱۳۸۰) نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران: صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی، سوم (۱۳۷۳)، اسلام و مقتضیات زمان، انتشارات صدرا
۲۶. منصورنژاد، محمد و حبیب زمانی محبوب، (۱۳۹۲)، نسبت توسعه و عدالت در سه گفتمان لیبرالیسم، سوسیالیزم و اسلام، مرکز پژوهشهای سیاست اسلامی، سال اول، شماره اول،
۲۷. ویلاس و دیگران (۱۳۸۲). آینده سوسیالیسم، ترجمه ناصر زرافشان، تهران: نشر آگاه.
28. Gurvitch, George (1972), Encyclopedia of Social Sciences seligman Edwin R. A. & K. Alvin Johnson (ed), vol 8, the Macmillan company, New York.
29. Hochman & Brosio (1998), Economic justice, Edward Elgar Publishing.
30. Kolm, S. C. (1996), Modern theoris of Justice, the MIT press.
31. Silver M. (1989), Foundations of Economics Justice, Basil Blackwell.



نقد و بررسی اصول نظام‌های اقتصادی از دیدگاه آیت الله محسنی^(ره)

محمد جان رحمانی^۱

چکیده

کشورهای جهان در طول تاریخ به منظور استفاده و به کارگیری درست از منابع و امکانات اقتصادی به دنبال مکانیزم‌های موثر بوده‌اند. لذا در این راستا نظام‌های اقتصادی متعدد مانند نظام اقتصاد سرمایه‌داری، سوسیالیستی - کمونیستی و نظام اقتصاد اسلامی بر اثر تلاش‌ها و مطالعات علمی شکل گرفته است. هر کدام از نظام‌های اقتصادی بر اساس جهانی و مبانی فلسفی، ارزشی و معرفتی خاص شکل گرفته و دارای اصول اساسی مشخص می‌باشد. بنابراین، تحقیق حاضر بر اساس روش کتابخانه‌ای و تحلیلی درصد نقد و بررسی اصول نظام‌های اقتصادی سرمایه‌داری، سوسیالیستی - کمونیستی و نظام اقتصاد اسلامی از منظر آیت الله محسنی^(ره) است. بر اساس دیدگاه آیت الله محسنی اصول اساسی نظام‌های اقتصاد سرمایه‌داری و سوسیالیستی - کمونیستی مواجه با تناقض‌گویی، افراط‌گرایی، خلاف عدالت و طبیعت می‌باشد؛ زیرا در عمل تنها مالکیت خصوصی یا عمومی که مبتنی بر اصالت فرد و یا جمع منشا حل مشکلات اقتصادی مردم نیست. از این لحاظ نظام اقتصاد اسلامی از نظر آیت الله آخرین مرحله از نظام‌های اقتصادی می‌باشد که جامع مالکیت خصوصی و دولتی و عمومی است و همین‌طور معیار توزیع درآمدها را بر مبنای کار و نیاز دانسته است.

کلمات کلیدی: نقد، بررسی، نظام اقتصادی، سرمایه‌داری، سوسیالیستی، کمونیستی
آیت‌الله محسنی.

^۱ عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم النبیین، کابل، افغانستان

امروزه در مراکز علمی و آموزشی جهان سه نظام اقتصادی توسط علما و دانشمندان مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند؛ به‌عنوان الگوی مناسب جهت برنامه‌ریزی موثر و بهینه‌ی فعالیت‌های اقتصادی معرفی می‌گردد. تاکنون نظام‌های که در این راستا معرفی گردیده است نظام‌های اقتصادی ذیل می‌باشد: یکی نظام اقتصاد سرمایه‌داری و دیگری نظام اقتصاد سوسیالیستی و کمونستی و سومی هم نظام اقتصاد اسلامی. نظام اقتصاد سرمایه‌داری عمدتاً خواستگاه شان کشورهای غربی است و خواستگاه نظام اقتصاد سوسیالیستی و کمونستی عمدتاً کشورهای شرقی می‌باشد و خواستگاه نظام اقتصاد اسلامی هم کشورهای اسلامی بوده که با توجه به مبانی دینی مسلمانان، این الگو مطرح گردیده است. در این گفتار اصول اساسی این سه نظام از دیدگاه حضرت آیت الله محسنی تحت عناوین ذیل مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. تعاریف، اصول نظام اقتصاد سرمایه‌داری و نقد آن، اصول نظام اقتصاد سوسیالیستی - کمونستی و نقد آن، اصول نظام اقتصاد اسلامی و نتیجه‌گیری.

۱. تعاریف

نظام: نظام، مجموعه‌ی منظم عناصری است که میان آن‌ها روابط سیستمی و منطقی وجود داشته باشد و یا بتواند ایجاد شود و دارای یک هدف یا منظور باشد (نمازی، ۱۳۸۷: ۳۱-۳۳).

علم اقتصاد

علم اقتصاد دستیابی به مکانیزم‌های تخصیص بهینه‌ی عوامل و منابع (امکانات) محدود به‌منظور تامین حداکثری نیازهای نا محدود انسان و جامعه است (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۱: ۳۱).

نظام اقتصادی

نظام اقتصادی از جمله نظام‌های مصنوع رفتاری است که تحت مبانی فلسفی و مکتبی خاص شکل می‌گیرد. به بیان دیگر، نظام اقتصادی به‌عنوان الگو و مدل رفتاری شامل



بحث‌های علمی و سیاست‌های اقتصادی است؛ یعنی شامل بحث‌های اثباتی و دستوری است. تعاریفی مختلفی از نظام اقتصادی وجود دارد (نمازی، ۱۳۹۱: ۳۳).

تفاوت علم اقتصاد و نظام اقتصادی

موضوع اقتصاد ثروت (کالاها، خدمات و منابع) است. از حیث جنبه‌ی مال بودن و ارزش کالاها و خدمات، یعنی در اقتصاد از ارزش کالاها و خدمات بحث می‌شود نه از عینیت اموال و تعلق اموال به اشخاص حقیقی و حقوقی. بنابراین، ثروت از نظر ارزشمند بودن و مال بودن موضوع اقتصاد است نه از حیث عینیت و تعلق اموال به اشخاص. موضوع نظام اقتصادی ثروت (کالا و خدمات و منابع امکانات اقتصادی) از حیث عینیت و تعلق آن‌ها به اشخاص حقیقی و حقوقی است نه از حیث مالیت و ارزش کالا و خدمات (دفتر همکاری (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۱: ۲۹).

نظام اقتصاد اسلامی

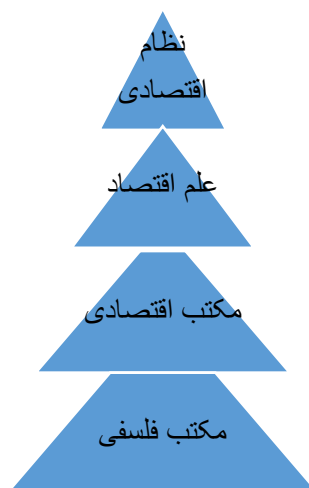
نظام اقتصاد اسلامی عبارت از الگوهای رفتاری و روابط اقتصادی درسه حوزه‌ی تولید، توزیع و مصرف است که از متن آیات و روایات ثابت و جهان‌شمول همراه با تحلیل‌های عقلی استنباط می‌شود (امیرمعزی، ۱۳۸۷: ۲۲).

مکتب اقتصادی

مراد از مکتب اقتصادی مجموعه از دیدگاه‌های اقتصادی است که سیاست‌های اقتصادی را تشکیل می‌دهند. به بیان دیگر، مکتب اقتصادی از نظر روش‌شناسی بحث‌های آن از سنخ مباحث دستوری و هنجاری است. مکتب اقتصادی، زیرمجموعه‌ی نظام اقتصادی است؛ مثلاً در نظام اقتصاد سرمایه‌داری به‌عنوان یک الگو و مدل اقتصادی مجموعه‌ای از تحلیل‌ها و سیاست‌ها و بایدها و نبایدهای اقتصادی مبتنی بر تحلیل‌های علمی و مکتبی است. پایه‌های فکری مکاتب اقتصادی را اندیشه‌ها و اصول تئوریک فلسفی تشکیل می‌دهد.

فرایند شکل‌گیری نظام‌های اقتصادی

نظام‌های اقتصادی به‌عنوان الگوها و مدل‌های اقتصادی جنبه‌ی عملی و کاربردی از مکاتب فلسفی و اقتصادی را نمایش می‌دهد و همین‌طور به‌منظور مدیریت اقتصادی یک جامعه الگو و مدل عملی از کاربرد علم و دانش اقتصادی را نیز نشان می‌دهد. فلسفه به‌عنوان مادر علوم بن‌مایه‌ی اصلی فکری نظام‌های اقتصادی را از مسیر ایجاد مکاتب اقتصادی در قدم نخست و تشکیل علم اقتصاد در قدم بعدی نقش محوری و مادری خود را ایفا می‌کند تا این‌که در نهایت نظام و الگوی عملی و کاربردی تحت عنوان نظام اقتصادی را هموار نموده و فراهم می‌سازد (نمازی، ۱۳۹۱: ۴۶ - ۹۴).



۲. اصول اساسی نظام‌های اقتصادی مبتنی بر مبانی

نظام‌های اقتصادی مبتنی بر پیش فرض‌های فیزیکی و متافیزیکی است، پیش فرض‌های متافیزیک نظام‌های اقتصادی از نظر متدولوژی متاثر از جهان‌بینی فلسفی و نقلی است؛ پیش فرض‌های فیزیکی نظام اقتصادی مبتنی بر جهان‌بینی تجربی و حسی است. اصول نظام‌های اقتصادی نیز از درون مبانی و پیش فرض‌های فیزیکی و متافیزیکی به وجود می‌آید.



مبانی و پیش فرض‌های نظام‌های اقتصادی شامل مبانی و پیش فرض‌های فلسفی، معرفتی و ارزشی می‌باشد.

الف) اصول اساسی نظام اقتصاد سرمایه‌داری

اصول اساسی نظام اقتصادی سرمایه‌داری ناشی از پیش فرض‌های خاصی در مورد خدا، انسان، جهان می‌باشد. پیش فرض‌های نظام اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... در قالب پیش فرض‌های فلسفی و ارزشی مطرح می‌گردد. یک علم دارای پیش فرض‌های فیزیکی و متافیزیکی است، منظور از مبانی دستیابی به مبنای محکم و علل و عوامل مادی و معنوی است.

نظام اقتصاد سرمایه‌داری، نظامی است که بر مبنای، جهان بینی دئیسم (خداشناسی طبیعی)، لیبرالیسم اقتصادی (اصالت فرد و آزادی‌های فردی) و مباح دانستن بهره و ربا شکل گرفته است. این نوع نظام، بازار آزاد را زمینه‌ی مناسب برای فراهم‌سازی سود بیش تر می‌داند. بازار را تعیین کننده‌ی قیمت‌ها و نرخ بهره و دست‌مزد می‌دانند و ضمن تأکید بر همسویی منافع فرد و اجتماع، مکانیسم بازار را در برقراری تعادل اقتصادی کافی دانسته و هر نوع مداخله دولت را محکوم می‌کند.

اصول و ویژگی‌های اساسی نظام اقتصاد سرمایه‌داری که بر اساس مبانی و پیش فرض‌های خاص گرفته به صورت ذیل بیان می‌گردد:

۱- اصالت فرد

در نظام سرمایه‌داری هسته و محور اصلی اجتماع را فرد تشکیل می‌دهد و فرد از وجود حقیقی برخوردار است، اجتماع چیزی جز مجموعه‌ی اجزای تشکیل دهنده‌ی آن یعنی تک تک افراد نیست که با حفظ استقلال و هویت خود آن را به وجود آورده‌اند و اجتماع فاقد وجود حقیقی است و تنها از وجود اعتباری برخوردار است. در نظامی که فرد اصالت داشته باشد، در صورت تعارض بین منافع فرد و جامعه منافع فرد مقدم است و اولویت دارد.

بنابراین، بنا بر دلایل ذیل منافع فرد مقدم بر اجتماع است:



اولا: فرد اصالت دارد نه اجتماع و جامعه؛ چنانچه که اربلاستر نظریات جرمی بتنام را در این مورد چنین توضیح می‌دهد که بتنام اجتماع را "پیکره‌ی فرضی" می‌داند و بنابراین، "منافع اجتماع" چیزی بیش از "مجموعه‌ی منافع افراد تشکیل دهنده‌ی آن نیست". اگر اجتماع یک فرض خیالی باشد؛ هیچ فرد عاقلی نمی‌تواند، منافع این موجود خیالی را بالاتر از منافع حقیقی افراد حقیقی قرار دهد: مردم در مفهوم کلی نه می‌توانند تنبیه شوند؛ نه می‌توانند آزاد باشند؛ و نه جز در مفهومی مجرد می‌توانند وجود داشته باشند؛ تنها واقعیات موجود؛ افرادی هستند که عملا "مردم" را تشکیل می‌دهند وجود سخت و محسوس افراد زمینه را برای اولویت دادن به حقوق و منافع آن‌ها بر موجودیت‌هایی فرضی از قبیل: اجتماع، جامعه، دولت، ملت، حزب و سایر نهادهای اجتماعی که گاهی مدعی رجحان اخلاقی و سیاسی بر افراد یا مردم واقعی‌اند، فراهم می‌آورد.

ثانیا: وجود فرد به لحاظ تاریخی هم مقدم بر وجود اجتماع است. از آنجا که فرد قبل از ایجاد جامعه وجود داشته است؛ بنابراین حقوق و خواسته‌های او به لحاظ اخلاقی مقدم بر خواسته‌های جامعه قرار می‌گیرد.

ثالثا: از دیدگاه لیبرالیسم اقتصادی ارزش‌های اخلاقی، تابع اراده‌های انسان است نه تابع اراده‌های جامعه؛ زیرا جامعه یک موجود فرضی می‌باشد؛ ارزش‌ها به دنیای واقعیت وابسته نیست. پس هر چیزی که در ذهن انسان شکل گیرد واقعیت پیدا می‌کند. بنابراین، به عقیده‌ی اسمیت سودجویی و نفع شخصی که یک هنجار طبیعی است در ذهن انسان نقش بسته می‌کند و انسان تمایل درونی به تامین نفع شخصی خود دارد. منشا ایجاد ارزش‌های اخلاقی امور هستند که زمینه‌ی سودجویی و لذت‌گرایی انسان را فراهم نماید.



به قول آیریس مورداک:

"ارزش‌هایی که قبلا در عالم اعلی رقم زده شده‌اند، به دامان آزاده‌ی انسان سقوط می‌کنند. واقعیت متعالی ندارد. تصویر از "خوب" غیر قابل تعریف است و تهی می‌باشد و انتخاب انسان می‌تواند آن را پر کند".

۲- اصل آزادی اقتصادی

این اصل لازمه‌ی منطقی و مکمل اصالت فرد است. لیبرالیسم سه سوال آزادی برای که؟ آزادی از چه؟ و آزادی برای چه؟ را بررسی می‌کند.

در مورد سوال "آزادی برای که؟" پاسخ لیبرالیسم از موضع‌گیری آن نسبت به فرد و جامعه کاملا آشکار است. فرد است که وجود حقیقی دارد و هسته‌ی اصلی اجتماع را تشکیل می‌دهد و باید از آزادی برخوردار باشد. در زمینه‌ی "آزادی از چه؟" ابتدا باید مفهوم خاص آزادی در لیبرالیسم مورد توجه قرار گیرد. آزادی از نظر لیبرالیسم اقتصادی عبارت است از این که شخص مجبور و مقید نباشد و در آموزش مداخله نشود و تحت فشار قرار نگیرد.

^۱ بطور کلی در غرب دو نوع تفکر فلسفی در مورد ادراکات انسان وجود دارد. یکی تفکر عقل‌گرایی و فطری‌گرایی است که توسط دکارت طراحی گردید. مراد از عقل‌گرایی این است که ما دونوع ادراکات داریم یکی ادراکات پشینی که همان تصورات عقلی و فطری است که از ازل همراه انسان وجود داشته است. دیگری ادراکات پسینی است که توسط تصورات جعلی و یا تصورات تجربی و حسی در ذهن انسان نقش می‌بندد و ذهن انسان قبل از آن خالی است. و دیگری تفکر تجربه‌گرایی است که تجربه‌گراها معتقد هستند که ذهن انسان خالیست ولی توسط تجربه و آزمایش ذهن انسان پر می‌گردد.

بنابراین دعوی عقل‌گراها و تجربه‌ها در این است که تجربه‌گراها معتقداند که ما فقط ادراکات پسینی داریم و ذهن ما خالی است و مانند لوح سفید میماند و در این لوح سفید فقط از طریق تجربه معلومات در ذهن ما نقش می‌بندد. تجربه‌گراها مانند هابز، جان لاک، بارکلی، فرانسس بیکن و هیوم می‌باشد. اما عقل‌گراها معتقداند که ما هم ادراکات پشینی داریم که توسط عقل بدست آمده و مراد از عقل همان فطرت انسانی است و هم ادراکات پسینی داریم که توسط تجربه و حس بدست می‌آیند. این طرز تفکر فلسفی توسط دکارت شروع گردید و توسط لایبتز، مالابرانچ اسپینزا و....

این نوع تفکرات در غرب از قرن شانزدهم میلادی به بعد شکل گرفته است. منبع: مکاتب فلسفی. پرویز بابایی



تعریف "هابز" از آزادی نیز بر همین اساس است. "آزادی در مفهوم درست کلمه به معنای فقدان موانع خارجی است. آن موانعی که اغلب ممکن است بخشی از قدرت انسان در انجام آنچه می‌خواهد را سلب می‌کند.

"هابز" که از فلاسفه تجربه‌گرا، در بحث فرق میان قدرت و آزادی^۱ این بحث را مطرح می‌کند که فقدان موانع خارجی در مقابل حرکت، آزادی است. فقدان موانع داخلی و درونی در مقابل حرکت و تحرک، قدرت است. در جامعه، مداخله‌ی دولت در اقتصاد مانع خارجی است که در مقابل تحرک افراد قرار می‌گیرد. پس دولت نباید مداخله کند.

بنابراین اصل آزادی اقتصادی به‌عنوان عدم مداخله دولت در اقتصاد به معنای آزادی فردی است. آزادی فردی در صحنه‌ی فعالیت‌های اقتصادی و تجاری، ایجاد رقابت می‌کند. این اصل در نظام اقتصاد سرمایه‌داری به حد قوی است که حتا این نظام را نظام اقتصاد رقابتی نیز می‌گوید. صحنه‌ی ظهور و بروز این رقابت در بازار کالا و خدمات شکل می‌گیرد.

در بازار رقابت کامل قیمت‌ها بر اساس مکانیزم بازار تعیین می‌گردد و منافع مصرف‌کننده و تولیدکننده را به‌صورت بهینه و متعارف تعیین می‌کند و نیازی به دخالت دولت در اقتصاد نیست. دولت موظف است که امنیت را تامین کند و کالاهای عمومی و استراتژیک مانند پارک‌ها، راه‌ها، پل‌ها، تامین انرژی، پروژه‌های، ایجاد پالایشگاه‌ها، سدسازی، تامین نماید.

۳- اصل تعادل خودکار

یکی از اصول اساسی در نظام اقتصاد سرمایه‌داری تعادل خود کاراست، تعادل توسط مکانیزم بازار رقابتی ایجاد می‌گردد. "میلتون فرید من" از اقتصاد دانان مکتب شیکاگو مکانیزم بازار را برای ایجاد تعادل فعالیت‌های اقتصادی کافی می‌داند و با هرگونه مداخله‌ی دولت در فعالیت‌های اقتصادی مخالف است. بر اساس مکانیزم بازار عرضه و تقاضا همواره در سطح تعادل و بهینه قرار دارد.

^۱ برداشت از کلام هابز، دو نوع قدرت داریم: قدرت داخلی که دقیقا همان مفهوم قدرت را دارد، دیگری قدرت

خارجی که همان معنی آزادی را می‌دهد. هابز از فیلسوفان تجربه‌گرا است

مبنای تحلیل "اصل تعادل اقتصادی خودکار" این است که طبق نظریه‌ی معروف ژان با تیسست سه که: "هر عرضه‌ی تقاضای خود را ایجاد می‌کند؛ یعنی تولید هر کالای برای صاحبان عوامل تولید درآمد ایجاد می‌کند و توسط وجود درآمد، تقاضای موثر ایجاد می‌شود.

۴- اصل مالکیت خصوصی

یکی دیگر از ویژگی‌های نظام اقتصاد سرمایه‌داری اصالت بخشیدن به مالکیت خصوصی است و مالکیت عمومی در کنار آن به صورت فرعی مطرح می‌گردد. مالکیت خصوصی یا شخصی مالکیتی است که مال را به شخص یا اشخاص معینی اختصاص می‌دهد. مالکیت خصوصی باعث تحرک و فعالیت‌های بیش‌تر انسان در کارهای اقتصادی می‌شود؛ زیرا حاصل دسترنج شخص متعلق به خود او می‌گردد. مالکیت خصوصی موجب خلاقیت و ابتکار در روش‌های اقتصادی افزون می‌شود و انسان در حفظ و نگهداری از دستاوردهای خویش انگیزه‌ی بیش‌تری پیدامی‌کند؛ زیرا منافع آن به وی باز می‌گردد (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۱: ۲۱۹ - ۲۲۹).

نقد و بررسی اصول نظام سرمایه‌داری

در نقد و بررسی اصول چهارگانه‌ی نظام سرمایه‌داری آیت الله محسنی مطرح می‌گردد: یکی این است که تمام اصول چهارگانه‌ی مبتنی بر نظریه‌ی تنازع بقا است که قوی‌های می‌ماند و ضعیفا نابود می‌گردد و دیگری این‌که هیچ‌وقت منافع افراد تامین‌کننده و تقویت‌کننده‌ی منافع جامعه نمی‌باشد؛ چنانچه اگر بود این همه نابرابری و بی‌عدالتی در توزیع درآمدها و امکانات به وجود نمی‌آمد که یک‌عده‌ی قلیل به صورت انحصاری قسمت عمده‌ی ثروت کشورهای شان را در اختیار دارند؛ ولی عده‌ای اکثریت جامعه رمق و توان سیرکردن شکم خود را ندارد. سوم این‌که تمام اصول نظام اقتصاد سرمایه‌داری جنبه‌های افراط و تفریط دارند و از همین جاست که در کشورهای سرمایه‌داری غربی افراط و تفریط عجیبی حکومت می‌کند (محسنی، ۱۳۵۱).

ب) اصول اساسی نظام اقتصاد سوسیالیستی - کمونیستی

نظام اقتصاد سوسیالیستی - کمونیستی که نظام ترکیبی از نظام اقتصاد سوسیالیستی و کمونیستی می‌باشد، در واقع در واکنش به گسترش ناکامی‌هایی نظام اقتصاد سرمایه‌داری قرن ۱۹، توسط مارکس، انگلس آلمانی و نیکی تین و... به وجود آمد. اقتصاد مارکسیستی در تضاد با اقتصاد سرمایه‌داری (که شامل اصالت فرد، مالکیت خصوصی، آزادی‌های نامحدود و عدم مداخله‌ی دولت در بازار است) قرارداد؛ زیرا اقتصاد مارکسیستی مبتنی بر اصالت جمع، مالکیت دولتی و برنامه‌ریزی متمرکز که اصول کاملاً متفاوت از اصول نظام سرمایه‌داری است به وجود آمده (نمازی، ۱۳۷۴). مارکس اعتقاد داشت که سرمایه‌داری و بازار باعث انباشت ثروت بیش از حد برای سرمایه‌داران و فقر کارگران می‌شود.

همینطور نظام اقتصاد سوسیالیستی - کمونیستی، مبتنی بر اصالت ماده است. ماده اساس و جوهر کلیه‌ی واقعیات مادی، روانی و روحی است. جهان فقط منحصر در جهان مادی است بر اساس فلسفه‌ی مادی تنها عامل تحول نظام‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی ابزار مادی تولید است.

لنین معتقد است که نظام اقتصاد سوسیالیستی به منظور آمادگی روحی ضرورت دارد. به عبارت دیگر، لنین معتقد است که بشر باید خود را از نظر روحی برای رسیدن به مرحله‌ی کمونیسم آماده و خود را قانع کند که سیستم کمونیستی از سرمایه‌داری بهتر است. بنابراین نظام اقتصاد سوسیالیستی که مقدمه‌ی رسیدن به نظام اقتصاد کمونیستی می‌باشد و نظام اقتصاد کمونیستی بهترین و بالاترین نظام اقتصادی است که در یک جامعه‌ی کاملاً صنعتی و پیشرفته به وجود می‌آید. اصول اساسی نظام اقتصاد سوسیالیستی و کمونیستی در برخی اصول مشترکند و در برخی اصول منحصر به فرد و متفاوت می‌باشد؛ اما اینجا تحت عنوان اصول اساسی نظام اقتصاد سوسیالیستی - کمونیستی به صورت ذیل مطرح می‌شود.

۱- اصل اصالت جمع

بر اساس مکتب مارکسیستی ابزار مادی تولید، زیربنای کلیه‌ی تحولات جامعه می‌باشد. پیشرفت و موفقیت جامعه مدیون پیشرفت و تکامل ابزار مادی تولید است. بنا بر اصالت



جمع، بیش‌ترین موفقیت اجتماع، در تأمین مصالح و منافع جامعه است، نه فرد. آزادی‌های فردی در زمینه‌های اقتصادی به نفع جامعه سلب می‌گردد و دولت به‌عنوان نماینده‌ی جامعه، برنامه‌ریزی را بر عهده می‌گیرد، دولت در اقتصاد مداخله می‌کند.

۲- اصل مالکیت دولتی

یکی از اصول اساسی نظام اقتصاد سوسیالیستی اصل مالکیت دولتی است. دولت به‌عنوان نماینده‌ی جامعه می‌تواند مالک املاک و داری‌ها گردد و برنامه‌ریزی متمرکز را جهت مدیریت فعالیت‌های اقتصادی انجام می‌دهد. مکانیزم بازار نمی‌تواند رفاه اجتماعی را تأمین می‌کند. بنابراین، باید ثروت والا که در اختیار سرمایه‌گذاران و ملاکین می‌باشد از ملکیت آنان بیرون کشیده شود و تبدیل به ملکیت دولتی و جامعه گردد (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۱).

۳- اصل نظریه‌ی ارزش

از دیدگاه مارکسیسم ارزش مبادله‌ای یک کالا فقط ناشی از متوسط کاری است که روی آن صورت گرفته است. به عبارت دیگر، از این‌که کالا کار تجسم یافته است دارای ارزش می‌باشد.

در این نظریه نقش کلیه‌ی عواملی را که دیگر اقتصاددانان قایل بودن را نفی می‌کند. طبق نظریه‌ی مارکس ارزش مبادله‌ای کالا توسط ارزش مصرفی آن تعیین نمی‌گردد. چون ارزش مصرفی یک کالا عبارت از مطلوبیت و سودمندی یک کالا است که این یک امر کیفی است و یک امر کیفی نمی‌تواند، ارزش مبادله را که یک امر کمی است، اندازگیری نماید.

از دیدگاه مارکسیست‌ها، منبع ارزش یک کالا فقط کار است و ارزش کالا به وسیله‌ی زمان کار لازم برای تولید کالا تعیین می‌شود. این زمان مجموع اوقات کار صرف شده است که برای تولید کالا در شرایط معمولی تولید و مهارت متوسط کارگران و وجود ماشین آلات مدرن به کار می‌رود.

بر خلاف اقتصاددانان، نظام سرمایه‌داری که مساله‌ی مطلوبیت، عرضه و تقاضا و کمیابی را نیز از منابع ارزش مبادله‌ای می‌دانستند.

نیکی تین در توضیحاتی تاثیر مطلوبیت در تعیین ارزش مبادله را رد می‌کند و می‌گوید: فایده‌مندی موجب تعیین ارزش یک کالا نیست به دلیل که برخی چیزها فایده‌مندترین چیزها است؛ اما ارزش مبادله‌ای ندارد در حالیکه چیزهای هستند که مصرف شخصی کمی دارند اما ارزش مبادله‌ای زیاد دارند مثل الماس و طلا و....

۴- اصل نظریه‌ی ارزش اضافی

مارکس در مورد ارزش اضافی معتقد است که ارزش اضافی عبارت از تفاوت ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای نیروی کار است. نیروی کار یک سرمایه متغیر است و ارزش اضافی فقط از طریق سرمایه‌ی متغیر به وجود می‌آید. به همین دلیل سرمایه‌های ثابت مثل ماشین آلات و مواد اولیه و... را سرمایه‌ی عقیم می‌داند که ارزش افزوده ایجاد نمی‌کنند؛ چون در طول مراحل تولید به اندازه‌ی استهلاک خود به کالا ارزش افزوده ایجاد می‌کند.

کارفرما به انگیزه‌ی سودآوری بیش‌تر مدت کار را بدون افزایش حقوق، افزایش می‌دهد. مثلاً: کارگر به جای ۸ ساعت ۱۰ یا ۱۲ ساعت کار می‌کند و این سود کار اضافی را کارفرما - با عدم پرداخت دستمزد حقیقی یا عدم افزایش دستمزد - از آن خود می‌کند. سرمایه‌دار کالایی را که کارگر روی آن کار کرده در بازار گرانتر و یا چند برابر قیمتی که برای آن خرج کرده - می‌فروشد. مارکس آن را حق غضب شده کارگر می‌داند و باعث افزایش سرمایه‌ی کارفرما (سرمایه‌دار) می‌شود و در نتیجه این فشار و بی‌عدالتی - کارگران دست به مخالفت و شورش می‌زنند.

۵- اصل مالکیت عمومی

اصل مالکیت عمومی از اصول منحصر به فرد نظام اقتصاد کمونیستی می‌باشد. در این سیستم، جامعه‌ی اقتصادی در حد نهایی خود صنعتی است و در آن فقط یک طبقه‌ی اجتماعی یعنی طبقه‌ی کارگر فعالیت می‌کند و از این‌رو، از نظر مارکس در چنین جامعه‌ی امکان



ایجاد تضاد طبقاتی وجود ندارد. در این جامعه مالکیت همگانی است و شیوه‌ی تولید بر این نوع از مالکیت استوار است. بدین معنا که هر کس طبقه کمیت و کیفیت کار خود درآمدی دریافت می‌کند. در جامعه کمونیستی همچنین مظاهر دیگر سرمایه‌داری مانند پول و مالیات از بین رفته و اصل هر کس به اندازه‌ی استعدادش و به هرکس مطابق با کارش که شعار سوسیالیسم است، به اصل به هر کس به اندازه‌ی نیازش تبدیل می‌شود. طبقه واحدی به وجود می‌یابد و حکومت که در نظام سوسیالیستی حافظ منافع طبقه‌ی کارگر بود، ضرورت نیست، چون در جامعه فقط یک طبقه‌ی کارگر وجود دارد (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۱).

۶- اصل توزیع درآمد

بر اساس نظام اقتصاد سوسیالیستی اصل این است "که به اندازه‌ی توان و درآمد نیز به اندازه‌ی کار" کار معیار توزیع درآمد است که به هر اندازه کار کنید به همان اندازه باید درآمد داشته باشید؛ یعنی هرکس به مقدار قوه و استعداد خود باید کار کند و هرکس به مقدار کار خود مزد ببرد (محسنی، ۱۳۵۱). در نظام اقتصاد کمونیستی اصل این است که "کار به اندازه‌ی توان و درآمد به اندازه‌ی احتیاج" باید باشد.

نقد و بررسی اصول نظام اقتصاد سوسیالیستی-کمونیستی

اصول نظام اقتصاد سوسیالیستی-کمونیستی که به منظور محو طبقات و درست کردن مجتمع بر اساس بی‌تفاوتی است، معتقد به اصالت جمع و مالکیت دولتی در نظام اقتصاد سوسیالیستی است و مالکیت عمومی در نظام اقتصاد کمونیستی می‌باشد. ریشه‌ی اصلی آنان در اقتصاد و اوضاع اقتصادی است. بر مبنای این اصول مردم از نگاه اقتصاد مساوی می‌شوند. از نظر آیت الله محسنی این ادعا به چند دلیل عاری از حقیقت است و سوسیالیستی هیچ وقت قادر نخواهد شد در محیط خود مساوات و برابری را تضمین کند؛ زیرا اولاً: تناقض با سائراصول آن دارد از جمله اصل این که "به هرکس به اندازه‌ی عملش باید مزد داده شود" دارد. ثانیاً: در جامعه عمل همه‌ی اعضای آن به یک اندازه نیست به دلیل این که برخی جاروب‌کش‌اند، برخی کشاورزند و برخی مهندس و یا دکتر می‌باشد که میزان کیفیت و

کمیت کار و عمل آنان متفاوت خواهد بود و در نتیجه حقوق و مزد آنان متفاوت می‌باشد (محسنی، ۱۳۵۱: ۱۰). ثالثاً: قانون طبقاتی یک امر طبیعی است که نظام اقتصاد سوسیالیستی توانای نابودی آن را ندارد.

رابعاً تبدیل کردن ملکیت خصوصی به دولتی به عبارت دیگر ملی کردن (یا دولتی کردن) منابع ثروت بوده جز یک ظلم صرف و خلاف انسانیت چیز دیگری نیست؛ زیرا غضب کردن سرمایه‌ی یکی از برای دیگری، نزدیک‌ترین مفهومی است به مفهوم سرقت و غضب می‌باشد. بنابراین، از نظر آیت‌الله محسنی الغای ملکیت فردی به‌طور مطلق، مخالف طبیعت انسانی بوده و هرگز قابل تطبیق نیست (محسنی، ۱۳۵۱: ۱۲).

خامساً: منشا ایجاد ارزش تنها کار نیست که معیار قیمت‌گذاری یک محصول شود بلکه کار و ماده هر دو می‌باشد؛ زیرا در کشاورزی وقتی در دو زمین مرغوب و نا مرغوب زراعت می‌کنند، میزان محصولات هر دو زمین متفاوت خواهد بود؛ لذا منشا ارزش تنها کار و عمل نیست بلکه بقیه‌ی عوامل مانند مرغوبیت زمین نیز تاثیر دارد و همینطور در مورد قیمت‌گذاری تنها معیار قیمت‌گذاری کار نیست بلکه کمیابی و میزان عرضه و تقاضا نیز می‌توانند منشا قیمت‌گذاری باشد؛ مانند قیمت نسخه‌های خطی که به دلیل قدامت و کمیابی شان قیمت آنان بالا می‌باشد (محسنی، ۱۳۵۱: ۲۰).

ج) اصول اساسی نظام اقتصاد اسلامی

نظام اقتصاد اسلامی از منظر آیت‌الله محسنی آخرین ایستگاه نظام‌های اقتصادی می‌باشد (محسنی، ۱۳۵۱: ۲۵). نظام اقتصاد اسلامی تحت تاثیر جهان‌بینی توحیدی و نگرش به فرد و جامعه و تامین منافع فردی و جمعی و آزادی فردی در کادر خاص شکل گرفته است. نظریات و اصول آن محصول تضارب و تکامل افکار بشری نیست بلکه اصول و نظریات آن در منابع دینی (آیات و روایات) تعبیه گردیده است که در مسیر زمان توسط فقها و علمای دین کشف و استنباط می‌گردد. از منظر آیت‌الله محسنی اصول و نظریات اقتصاد اسلامی مبتنی منابع دینی است که در آن ملکیت و حاجت را معیار توزیع درآمدها دانسته شده است (محسنی، ۱۳۵۱: ۲۵ - ۳۲).



۱. اصل نظریه‌ی توزیع قبل از تولید

نظام اقتصادی اسلام توسط مالکیت‌های دولتی و عمومی مساله‌ی توزیع ثروت‌های طبیعی و نحوه‌ی بهره‌برداری آن‌ها را مطرح می‌کند که این همان نظریه‌ی توزیع قبل از تولید است.

۲. اصل نظریه‌ی توزیع بعد از تولید

در نظام اقتصاد اسلام، احکام مربوط به وکالت، اجاره، حیات و احیای مبانی نظری توزیع بعد از تولید را مشخص می‌کند و موجب مالکیت خصوصی می‌گردد. در نظام اقتصاد اسلامی محصول و درآمد تولیدی تنها در مالکیت کسی است که شخصا روی آن مواد اولیه طبیعی کار کرده است. صاحبان ابزار تولید، زمین، سرمایه که در تولید از آن‌ها استفاده گردیده سهمی از محصول نمی‌برند و تنها استحقاق دریافت اجرت را دارند. انسان اقتصادی در نظام اقتصاد اسلامی سازنده و تولیدکننده، هدف و غایت تولید است نه ابزار تولید در حالیکه در نظام سرمایه‌داری انسان اقتصادی در ردیف سایر ابزار تولید قرار دارند و به‌عنوان ابزار تولید قلمداد می‌شود.

۳. اصل معیار توزیع درآمد

در نظام اقتصاد اسلامی کار معیار و عامل اصلی کسب درآمد و ملکیت است؛ اما در عین حال احتیاج نیز به‌عنوان معیار دیگر توزیع مورد استفاده قرار می‌گیرد. بر خلاف نظام سرمایه‌داری که فقط کار معیار درآمد و مالکیت است و در سوسیالیستی فقط نیاز معیار توزیع درآمد و کسب درآمد است.

۴. اصل مالکیت مختلط

مالکیت مختلط ترکیبی از مالکیت خصوصی، عمومی و دولتی است. یعنی هر نوع مالکیت مورد تأیید و قبول اسلام است. برخلاف سایر نظام‌ها، در نظام سرمایه‌داری مالکیت خصوصی از اهمیت محوری برخوردار است؛ لکن در نظام سوسیالیستی مالکیت عمومی را محور فعالیت‌های اقتصادی قرار می‌دهد. در اسلام مالکیت خصوصی + عمومی + دولتی از اهمیت برخوردار است.

منشا اصلی ایجاد مالکیت خصوصی کار حلال و مشروع است که درآمد شان را مالک می‌گردد.

مالکیت عمومی در اسلام شامل معادن ظاهری، جنگل‌ها، سواحل رودخانه‌ها و دریاها و اراضی مفتوح العنوه که هیچ‌گاه به ملکیت افراد در نمی‌یابند، تنها با کار و تلاش می‌توان از آن‌ها بهره‌مند گردد و اصل آن‌ها را مالک نمی‌شود.

مالکیت دولتی شامل معادن باطنی، زمین‌های موات، غنایم جنگی، مالیات‌ها و درآمدهای ناشی از موسسات و بنگاه‌های دولتی است.

۵. اصل وجود حقیقی فرد و جمع

در اسلام فرد و اجتماع هر دو اصالت دارد، وجود جامعه وجود اعتباری نیست بلکه وجود حقیقی است که خاصیت آن بیش از خاصیت جمع افراد است. در مورد فرد در قرآن داریم: و ان لیس للانسان الا ماسعی. نجم/۳۹. کل نفس بماکسبت رهینه (مدثر/۳۸)

در مورد جامعه نیز دارد: لکل امه اجل فاذا جاء اجلهم لایسقدمون ساعته و لایستاخرون (اعراف/۳۴)

ان الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم (رعد/۱۱)

۶. اصل آزادی اقتصادی در کادر محدود

در اسلام فعالیت‌های اقتصادی در کادر محدود آزاد است. مراد از آزادی در کادر محدود چارچوب شریعت اسلامی و دینی است. امروزه تحت عنوان آداب و احکام تجارت و کسب و کار مطرح می‌گردد؛ مانند حرمت ربا، کم‌فروشی، آسان‌گیری در معاملات، قبول فسخ معامله، حرمت اسراف و

۷. اصل عدالت اجتماعی

عدالت اجتماعی در نظام اقتصاد اسلامی بر اساس توازن اجتماعی و تامین اجتماعی تعریف می‌گردد:



۱. تامین اجتماعی

نظام اقتصاد اسلام تامین نیازهای جامعه و فرد را به دو صورت پیش‌بینی کرده است:

الف) تکافل عام، تکافل عام به معنای مسؤولیت مقتابل افراد جامعه نسبت به همدیگر است که بر اساس اخوت اسلامی این مساله طراحی گردیده است.

ب) ضمان اعاله، وظیفه‌ی دولت است که معیشت مناسب مردم و وسائل زندگی افراد جامعه را از طریق ایجاد امکانات برای فعالیت‌های اقتصادی تامین نماید و مردم مانند عیال دولت هستند که دولت مسؤولیت تامین نیازهای عیال خود را دارد. مبنای تئوریک ضمان اعاله سهام بودن افراد جامعه در ثروت‌های طبیعی و فرصت‌های اجتماعی است.

۲. توازن اجتماعی، در نظام اقتصادی اسلام، دولت موظف است که توازن اجتماعی را ایجاد و حفظ نماید و فرصت‌های یکسان را برای شکوفایی استعدادهای مردم فراهم سازد. و امکانات و منابع را به صورت متوازن توزیع نماید.

د) نتیجه‌گیری

در مراکز علمی و آموزشی از سه نظام اقتصاد سرمایه‌داری، سوسیالیستی - کمونیستی و نظام اقتصاد اسلامی بحث می‌گردد. هر کدام آنان اصول اساسی منحصر به خودش را دارد. اصول اساسی سه نظام اقتصاد سرمایه‌داری و سوسیالیستی - کمونیستی مورد بررسی و نقد از سوی آیت الله محسنی قرار گرفته است و در نهایت اصول اساسی نظام اقتصاد اسلامی مورد تأیید ایشان واقع گردیده است.

در نقد و بررسی اصول چهارگانه‌ی نظام سرمایه‌داری آیت الله محسنی موارد ذیل را به‌عنوان نقد مطرح می‌کند: یکی این است که تمام اصول چهارگانه مبتنی بر نظریه‌ی تنازع بقا است که قوی‌ها میماند و ضعیفا نابود می‌گردد و دیگری این که هیچ وقت منافع افراد تأمین کننده و تقویت کننده‌ی منافع جامعه نمی‌باشد؛ چنانچه اگر بود این همه نا برابری و بی‌عدالتی در توزیع درآمدها و امکانات به‌وجود نمی‌آمد که یک‌عده قلیل به‌صورت انحصاری قسمت عمده‌ی ثروت کشورهای شان را در اختیار دارند؛ ولی عده‌ای اکثریت جامعه رمق و توان سیرکردن شکم خود را ندارند؛ و سوم این که تمام اصول نظام اقتصاد سرمایه‌داری جنبه‌های افراط و تفریط دارند و از همین جاست که در کشورهای سرمایه‌داری غربی افراط و تفریط عجیبی حکومت می‌کند.

همینطور در مورد اصول نظام اقتصاد سوسیالیستی - کمونیستی که مدعی محور زندگی طبقاتی است و در صدد درست کردن مجتمع بر اساس بی‌تفاوتی می‌باشد و لذا بر این اساس معتقد به اصالت جمع و مالکیت دولتی در نظام اقتصاد سوسیالیستی و مالکیت عمومی در نظام اقتصاد کمونیستی می‌باشد؛ اما از نظر آیت الله محسنی این ادعا به چند دلیل عاری از حقیقت است و سوسیالیستی - کمونیستی هیچ وقت قادر نخواهد شد در محیط خود مساوات و برابری را تضمین کند؛ زیرا اولاً، تناقض با سائر اصول آن دارد. از جمله اصل این که "به هر کس به اندازه‌ی عملش باید مزد داده شود". ثانیاً: در جامعه عمل همه‌ی افراد به یک اندازه نیست. به دلیل این که برخی جاروب‌کش‌اند، برخی کشاورزانند و برخی مهندس و یا دکتر می‌باشد که میزان کیفیت و کمیت کار و عمل آنان متفاوت خواهد بود و در نتیجه حقوق



و مزد آنان متفاوت می‌باشد. ثالثاً: قانون طبقاتی یک امر طبیعی است که نظام اقتصاد سوسیالیستی توانای نابودی آن را ندارد.

رابعاً تبدیل کردن ملکیت خصوصی به دولتی به عبارت دیگر، ملی کردن (یا دولتی کردن) منابع ثروت بوده جز یک ظلم صرف و خلاف انسانیت چیز دیگری نیست؛ زیرا غضب کردن سرمایه یکی از برای دیگری نزدیک‌ترین مفهومی است به مفهوم سرقت و غضب می‌باشد. بنابراین، از نظر آیت الله محسنی الغای ملکیت فردی به طور مطلق مخالف طبیعت انسانی بوده و هرگز قابل تطبیق نیست.

خامساً: منشأ ایجاد ارزش تنها کار نیست که معیار قیمت‌گذاری یک محصول شود بلکه کار و ماده هر دو می‌باشد؛ زیرا دو کشاورز وقتی در دو زمین مرغوب و نا مرغوب زراعت می‌کنند، میزان محصولات هر دو زمین متفاوت خواهد بود؛ لذا منشأ ارزش تنها کار و عمل نیست بلکه بقیه‌ی عوامل مانند مرغوبیت زمین نیز تاثیر دارد و همینطور در مورد قیمت‌گذاری تنها معیار قیمت‌گذاری کار نیست بلکه کمیابی و میزان عرضه و تقاضا نیز می‌توانند منشأ قیمت‌گذاری باشد؛ مانند قیمت نسخه‌های خطی که به دلیل قدامت و کمیابی دارای قیمت بالا می‌باشند.

فهرست منابع

۱. قران
۲. اسمیت آدم. ثروت ملل. ترجمه: دکتر ابراهیم زاده سیروس. انتشارات پیام. سال ۱۳۵۷
۳. حسینی سید رضا. نقدی بر دیدگاه سرمایه داری درباره انسان اقتصادی. مجله کتاب نقد تابستان ۱۳۷۸ - شماره ۱۱
۴. حسینی، سید عقیل. متافزیکي دانش اقتصاد. در کتاب درآمدی بر علوم انسانی اسلامی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع) ۱۳۸۸. ش.
۵. دد رافائل. مترجم: عبدالله کوثری. آدم اسمیت. تهران: ۱۳۸۷. طرح نو
۶. دادگر یدالله، درآمدی بر روش شناسی علم اقتصاد. تهران: نشر نی ۱۳۸۶
۷. دادگر. یدالله. تاریخ تحولات اندیشه اقتصادی.
۸. دفتر همکاری حوزه ودانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی انتشارات سمت ۱۳۷۱
۹. رجبی محمود انسان شناسی، قم: موسسه امام خمینی، ۱۳۸۰
۱۰. غرویان، محسن. فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام. موسسه فرهنگی یمین. ۱۳۸۰
۱۱. قدیری اصلی باقر. سیر اندیشه اقتصادی. ص ۵۷
۱۲. کریمی محمد حسین، دیریاز عسکر. مباحثی در فلسفه اقتصاد. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه ۱۳۸۹
۱۳. کریمی مرتضی. آشنای با مکتب دئیسم. مجله معرفت شماره ۷۴ سال ۱۳۸۲.
۱۴. لاژوژی، ژوزف؛ ترجمه شجاع الدین ضیائیان؛ نظامهای اقتصادی
۱۵. محسنی، محمد آصف، اقتصاد معتدل، ۱ جلد، [بی نا] - کابل - افغانستان، چاپ: ۱، ۱۳۵۱ ه. ش.
۱۶. مدنی، داوود؛ مقدمه‌ای بر تئوری‌های سازمان و مدیریت، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۳، چاپ چهارم
۱۷. مصباح، محمد تقی، نقد وبررسی مکاتب اخلاقی. موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ۱۳۸۴
۱۸. منذر، قحف؛ دین و اقتصاد (نظام اقتصادی اسلام و علم تحلیل اقتصادی اسلام)، ترجمه سیدحسین میرمعزی، فصلنامه اقتصاد اسلامی، ۱۳۸۴، شماره ۱۸، ص ۱۷۱-۱۷۳.
۱۹. میرمعزی، سیدحسین؛ اسلام و نظام اقتصادی، فصلنامه اقتصاد اسلامی، سال اول، پاییز ۱۳۸۰، شماره ۳، ص ۹۲.
۲۰. میرمعزی حسین. اقتصاد کلان با رویکرد اسلامی انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۷.
۲۱. نمازی، حسین؛ نظامهای اقتصادی؛ تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۷، چاپ پنجم، یوسفی احمد علی، نظام اقتصاد علوی انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ۱۳۸۷.



نقش آیت‌الله محسنی^(رح) در توسعه‌ی علمی تمدن اسلامی

عبدالقادر کمالی^۱

چکیده

نقش عالمان و دانشمندان صاحب قلم و تاثیرگذار در توسعه‌ی علمی تمدن اسلامی بر همگان آشکار است. نوشتار پیش رو، با توجه به جایگاه ویژه‌ی تمدن اسلامی در عصر حاضر در صدد تبیین نقش آیت‌الله محسنی در توسعه‌ی علمی تمدن اسلامی می‌باشد. نوشتار حاضر در سه محور: صاحب نظر بودن آیت‌الله محسنی در بسیاری از علوم اسلامی، فراوانی تالیفات و نوشته‌های ایشان در رشته‌های مختلف علوم اسلامی و تاثیر افکار و اندیشه‌های ایشان بر سایر علما و دانشمندان و تاسیس نهادهای دینی، مذهبی، علمی و فرهنگی می‌باشد.

بر اساس یافته‌های این نوشتار تنوع موضوعاتی که آیت‌الله محسنی به تولید آثار پرداخته و توانسته تاثیرگذار بر علما و دانشمندان مختلف باشد و با تاسیس مراکز دینی، مذهبی، علمی و فرهنگی، سیاسی و اجتماعی نقش قابل توجه در توسعه‌ی علمی تمدن اسلامی داشته است.

واژگان کلیدی: آیت‌الله محسنی، تمدن اسلامی، آثار و تالیفات، علوم اسلامی، نهادهای علمی.

^۱ دکتر، عضو هیأت علمی دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)، کابل، افغانستان

عالمان و دانشمندان هر دین و آیینی، در توسعه و گسترش آن نقش به سزایی داشته‌اند؛ ولی برخی از آنان نقش پررنگ‌تری ایفا کرده‌اند. بسیاری از علما و دانشمندان شیعه نیز با تألیف، تدریس، ترویج و نگهداری آثار علمی، نقش درخشانی در شکوفایی علمی تمدن اسلامی داشته‌اند و علمایی مانند ثقه الاسلام کلینی (م ۳۲۸ ق)، شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق)، شیخ مفید (م ۴۱۴ ق)، سید مرتضی (م ۴۳۶)، شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق)، خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ ق) و... که آثارشان جایگاه خاصی داشته و تألیفات آنان حتا بعد از خود تأثیرگذار بوده است و می‌توان ادعا کرد که اکثر تألیفات شیعه بر محور آثار اینان بوده است. مقالات و آثار فراوانی در زمینه‌ی نقش علما در تمدن اسلامی، به رشته‌ی تحریر در آمده است که بیش‌تر آن‌ها ناظر اندیشه‌ی سیاسی-اجتماعی عالمان است و به نقش علمی آنان اشاره نشده است، به‌خصوص شخصیت علمی و فرهنگی و سیاسی معاصر آیت الله محسنی اشاره نشده است.

آیت الله محمد آصف محسنی^(ح) فقیهی نوآور، مجتهدی جامع‌الشرایط، مفسری توانا، محقق نامدار، سیاستمدار کار آزموده، مؤلفی بزرگ و یکی از دانشمندان برجسته‌ای جهان اسلام بودند، شعاع و تابش علمی ایشان در آسمان علوم و معارف بشری و اسلامی همین اکنون سراسر عالم اسلامی، بلکه فراتر از آن را فرا گرفته است. آثار گرانسنگ این فقیه وارسته، هر کدام در نوع خود، جدید، ابتکاری و گره‌گشای پیچیده‌ترین مشکلات علمی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بوده که تاکنون در اختیار جوامع اسلامی و انسانی قرار گرفته است. ایشان از ابتدای نوجوانی تلاش کردند قله‌های علم، عمل و معرفت را یکی پس از دیگری فتح نماید، ایشان در علوم اسلامی به گونه‌ی صاحب نظر شدند که نظریات دقیق و عالمانه‌اش هم در جهان اسلام و هم در جهان معاصر مورد توجه قرار گرفت. آیت الله محسنی در طول عمر شریفش، در راه روشنگری دینی و زدودن غبار تعصب، کج‌اندیشی افراط و تفریط از چهره‌ی پاک دین مبین اسلام، تلاش‌های خالصانه‌ی را انجام داده‌اند.

در این مقاله، به نقش علمی آیت الله محسنی^(ح) در تمدن اسلامی اشاره شده است و

این نقش را از سه راه می‌توان به اثبات رسانید:



الف) جامع بودن آیت الله محسنی که در بسیاری از علوم عصر خودش صاحب اثر و صاحب نظر بوده است.

ب) کثرت تألیفات آیت الله محسنی که به همین جهت از هر اثر او، نسخه‌های فراوانی به جا مانده است.

ج) تأثیرگذاری آثار آیت الله محسنی، بر تألیفات دیگر، که موجب گردیده، نام و آثار او در اکثر تألیفات بعد از خودش بدرخشد.

۱- تعریف تمدن اسلامی

تمدن اسلامی، تمدنی دینی است که همه‌ی مؤلفه‌های آن بر محور دین اسلام می‌گردد. به دلیل وجود همین پسوند پرمایه، از یک سو قابلیت تحدید زمانی و تعریف معنایی دارد؛ زیرا آغاز و انجامش مشخص است و از سوی دیگر، دارای گستردگی مفهومی و موضوعی بسیاری است که همه پیچیدگی‌ها، ظرایف و جهان‌شمولی دین اسلام را به‌عنوان دین الهی در خود دارد. بدین ترتیب تمدن اسلامی دارای همه ویژگی‌های تمدن الهی در چارچوب آموزه‌های قرآنی و متکی بر سنت پیامبر اکرم (ص) است و مؤلفه‌های آن دین، اخلاق، علم، عدالت، قوانین، مقررات، اصول دینی و ... است؛ چنانکه مدینه‌النبی، شهر نوین پیامبر اکرم (ص) بر اساس همین ارکان استوار شد و تمدنی را ایجاد کرد که مبانی آن قرآنی و نبوی بود. در آن مدینه‌ی فاضله، انسان موجودی برگزیده می‌نمود که در مقام «خلیفه‌الله» وظایف خطیری را بر عهده داشت و در تکاپوی رسیدن به «قرب الی الله» و رضایت خدا همه‌ی مراحل رشد و تعالی را با تمسک به قوانین الهی و سنت نبوی طی می‌کرد (کاشفی، ۱۳۹۰: ۳۶ و ۳۷).

فتوحات اسلامی به رویارویی جهادگران مسلمان با مردمان سایر نواحی چون ایران، شام، شمال آفریقا، مصر و اندلس انجامید. در نتیجه‌ی گسترش ارضی و توسعه‌ی مناطق تحت نفوذ خلافت اسلامی، بیش‌تر مؤلفه‌های تمدن تغییر کرد و اسلام با اصولی تغییرناپذیر و فروعی منعطف، در سرزمین‌های فتح‌شده پرورش یافت. حاصل این برخورد و آمیختگی اسلام با سایر فرهنگ‌های ملل مختلف، تمدنی با ارزش بود که سرآغاز آن در مدینه‌النبی

بود؛ اما در سرزمین‌هایی چون ایران، بین‌النهرین، شام، مصر و اسپانیا بالید(احمدی، ۱۳۹۲: ۵۱).

با این بیان می‌توان به‌طور کلی تمدن اسلامی را این‌گونه تعریف نمود: تمدن اسلامی با اساس نگرش توحیدی، تمدنی است ایدئولوژیک با مجموعه‌ای از ساخته‌ها و اندوخته‌های معنوی و مادی جامعه‌ی اسلامی که انسان را به سوی کمال معنوی و مادی سوق می‌دهد. مقصود از «ساخته‌ها»، آن بخش از حیات تمدنی است که در شرایط عادی در جامعه وجود ندارد و انسان آن را می‌سازد. مراد از «اندوخته‌ها» نیز آن چیزی است که از انباشتن تجربه‌ها و داده‌ها، دانش‌ها، قراردادهای و اختراعات گذشته‌ی جوامع بشری، تحت نفوذ حکومت اسلامی به جامعه‌ی اسلامی به میراث رسیده است. بنابراین فرهنگ و تمدن اسلامی مجموعه‌ای از همه‌ی آداب و رسوم، اعتقادات و باورها، سنن، معارف، علوم اسلامی و ذخایر مشترک مادی و معنوی است که در میان ملت‌های مسلمان وجود دارد.

۱-۱ شکل‌گیری شخصیت علمی

آیت الله شیخ محمد آصف محسنی فرزند مرحوم محمد میرزا در تاریخ ۱۳۱۴/۲/۵ ه. ش ۲۲ محرم ۱۳۵۴ ه. ق ۲۶ ابریل ۱۹۳۶ در شهر قندهار افغانستان در یک خانواده‌ی مذهبی چشم به جهان گشود.

تحصیلات ابتدائی را در نزد پدر و سپس در پاکستان گذرانید و زبان اردو را فراگرفت. در سال ۱۳۳۰ بر اساس شغل پدر، در اتاق تجارت شهر قندهار به‌عنوان کارمند رسمی مشغول به کار شد؛ اما علاقه‌ی شدید به درس و تحصیل علوم دینی، موجب شد شغل مذکور را ترک نموده و سراغ تحصیل علوم دینی می‌رود. در سال ۱۳۳۱ جهت ادامه‌ی تحصیل عازم منطقه‌ی جاغوری در ولایت غزنی شده و در مدرسه‌ی مرحوم شیخ قربان‌علی وحیدی مشغول به فراگیری ادبیات عرب گردی. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۱).

در سال ۱۳۳۲ ه. ش عازم کشور عراق و حوزه‌ی علمیه‌ی نجف اشرف شده و دروس سطح را در کم‌تر از سه سال در این شهر به پایان رساند. دروس خارج فقه و اصول را نزد بزرگانی چون مرحوم میرزا باقر زنجانی، شیخ حسین حلی، سید عبد‌الاعلی سبزواری، سید



محسن حکیم و سید ابو القاسم خوئی فراگرفته و بیش‌ترین استفاده‌های علمی را از محضر حضرات آیات عظام آقایان حکیم و خوئی (رضوان الله علیهما) نمودند و موفق به کسب اجازه‌ی اجتهاد می‌شوند (محسنی، ۱۳۸۷: ۲۴).

در کنار درس و تحصیل به تحقیق و تالیف پرداخته که حاصل آن در حوزه‌ی علمیه‌ی نجف اشرف، کتاب گران سنگ «صراط الحق» در علم کلام می‌باشد که در سه جلد بارها به چاپ رسیده است (محسنی، ۱۳۸۶: ۴۵).

پس از سال‌ها تحصیل و تحقیق در حوزه‌ی نجف اشرف، به وطن برگشته و برای نشر و تبلیغ معارف دینی، تربیت جوانان و ارشاد مؤمنین اقدام به تاسیس حسینیه‌ی بزرگ شهر قندهار نمودند که برعلاوه‌ی برگزاری مجالس وعظ و تبلیغ، رسیدگی به امور دینی و مذهبی مردم، تربیت طلاب علوم دینی از برنامه‌های این مرکز مهم دینی و مذهبی بود.

با کودتای کمونستی سال ۱۳۵۷ در افغانستان و دستگیری، شهادت و زندانی نمودن علمای دین و تعطیلی مراکز اسلامی، ایشان مجبور به ترک وطن شده و عازم مکه‌ی مکرمه گردیدند، پس از اتمام مراسم حج، راهی کشور سوریه شده و مدتی در شهر دمشق مشغول تدریس علوم حوزوی شدند.

با اوج‌گیری جهاد مردم مسلمان علیه کمونیزم و الحاد در افغانستان، ایشان تدریس را تعطیل نموده و راهی ایران گردیدند. در اوائل سال ۱۳۵۸ برای مبارزه‌ی سیاسی و نظامی علیه کمونیزم و تجاوز جماهیر شوروی، با جمعی از علما و روحانیون افغان مقیم حوزه‌های علمیه‌ی قم و مشهد، حزب حرکت اسلامی افغانستان را تاسیس نموده و به مدت بیش از بیست سال رهبری این حزب را بر عهده داشتند.

با سقوط حکومت کمونیستی افغانستان و پیروزی مجاهدین در سال ۱۳۷۱، ایشان عازم کابل شده به‌عنوان سخنگوی شورای رهبری افغانستان انتخاب گردیدند. (علوی نژاد، ۱۳۹۹: ۴۸۶).

علی‌رغم تمامی انتظاراتی که از حکومت مجاهدین می‌رفت، اختلافات و جنگ‌های احزاب جهادی در کابل اوج گرفت و حضرت آیت الله محسنی تمام تلاش خود برای توقف





جنگ و آشتی بین رهبران احزاب متمرکز نمودند؛ اما متأسفانه نتیجه‌ی محسوسی در زمینه‌ی صلح و آشتی، حاصل نشد و ایشان به‌ناچار کابل را ترک نموده و در شهر اسلام آباد پاکستان اقامت گزیدند. در کنار فعالیت‌های سیاسی، توجه بیش‌تر را روی تحقیق و تألیف نموده که حاصل آن، کتاب ارزشمند «معجم الاحادیث المعتره» و کتاب «مشرعه بحار الانوار» می‌باشد (محسنی، ۱۳۸۷: ۳۰).

جنگ‌های داخلی احزاب جهادی زمینه‌ی سقوط حکومت زبان را فراهم نموده فرصت ظهور طالبان را مساعد ساخت با روی‌کار آمدن طالبان در افغانستان و حمایت همه‌جانبه‌ی پاکستان از آنان، سبب شد که حضرت آیت الله محسنی پاکستان را ترک نموده و ساکن شهر قم در ایران شوند، چند سالی در حوزه‌ی علمیه قم مشغول تدریس خارج فقه و علم رجال بودند که در ضمن تدریس تحقیق و تألیف نیز ادامه داشت که تالیف و چاپ چندین کتاب، حاصل این دوره از عمر شریف ایشان می‌باشد؛ مثل «الارض فی الفقه»، «الضمانات»، «القواعد الفقهیه و الاصولیه»، «روح از نظر دین و علم» و ... (محسنی، ۱۳۸۷: ۳۵).

با روی‌کار آمدن، حکومت موقت حامدکرزی، حضرت آیت الله محسنی عازم کابل شده و به‌عنوان یکی از رهبران جهادی، در راس قدرت افغانستان، حضور مفید و موثری و در تدوین، اصلاح و تصویب قانون اساسی افغانستان نقش محوری ایفا نمودند و از جمله اقدامات ایشان در این زمینه، طرح و پیشنهاد رسمی شدن مذهب جعفری به‌عنوان دومین مذهب رسمی افغانستان و تدوین و تصویب قانون احوال شخصیه شیعه می‌باشد که برای اولین بار در تاریخ افغانستان صورت گرفت (کاظمی، بی تا: ۲۹).

بفراهم شدن شرایط آرامش و امنیت نسبی در کشور، حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین (ص) را در کابل تاسیس نمودند که بهترین و بزرگترین مرکز دینی و مذهبی افغانستان به شمار می‌رود.

برای تقویت وحدت و همبستگی و ایجاد روحیه‌ی برادری و همزیستی اسلامی، شورای اخوت اسلامی را تاسیس نمودند که مرکب از علمای شیعه و سنی می‌باشد و در ولایات مهم کشور نمایندگی و فعالیت دارد. همچنین در جهت انسجام بهتر امور دینی و مذهبی و تعامل



با حکومت در زمینه‌های علمی و دینی، شورای علمای شیعه‌ی افغانستان را تاسیس کردند که در اکثر مناطق شیعه‌نشین کشور نمایندگی دارد و فعالیت‌های آن در کابل و ولایات همچنان جریان دارد (عادلی، ۱۳۹۷: ۳۵).

تاسیس شبکه‌ی تلویزیون تمدن و رادیو فرهنگ از اقدام دیگر ایشان محسوب می‌شود که نقش موثری در ترویج معارف اسلامی داشته و دارد (قیام، ۱۳۹۸: ۱۹).

۲- نقش آیت الله محسنی در تاسیس مراکز علمی، فرهنگی و تمدنی

۲-۱. تاسیس مجتمع علمی و فرهنگی خاتم النبیین (ص) در کابل افغانستان

آیت الله محسنی در سال ۱۳۸۲ ه. ش. مجتمع علمی و فرهنگی خاتم النبیین (ص) را تاسیس نمودند و بزرگ‌ترین حوزه‌ی علمیه در افغانستان را در سال ۱۳۸۶ ه. ش. به بهره‌برداری سپردند. مساحت این حوزه‌ی علمیه در زمینی به وسعت ۳۴ هزار مربع معادل هفده جریب و با صرف ۳۳ میلیون دلار و مشتمل بر حوزه‌ی علمیه برادران و خواهران، مسجد و حسینیه و کتابخانه در پایتخت افغانستان تاسیس نمودند. مجتمع مذکور مجهز به وسایل و امکانات عصری و مدرن روز در بخش‌های آموزشی و پژوهشی و جذب اساتید و کادر علمی و جذب صدها محصل علوم دینی در گرایش‌های مختلف دینی و مذهبی مشغول فعالیت می‌باشد (قیام، ۱۳۹۸: ۱۵).

۲-۱-۱. شناسنامه‌ی حوزه‌ی علمیه خاتم النبیین (ص)

این مجتمع دارای یک خوابگاه مجهز با امکانات بسیار در سطح عالی حوزه‌ی علمیه؛ مدرسه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین (ص) با زیربنای ۳۵۰۰ متر مربع در سه طبقه اعمار شده که ظرفیت سکونت ۱۵۰۰ طلبة را به صورت شبانه روزی دارد. از دیگر امکانات این مجتمع بزرگ می‌توان به مسجد جامع، حسینیه و کتابخانه‌ی جامع که ۳۰۰ هزار جلد کتاب دارد، اشاره نمود.



۲-۲. تاسیس مدرسه ام المومنین خدیجه الکبری (س)

آیت الله محسنی عالم بزمانه بودند و بر اساس شرایط و نیاز جامعه عمل می‌کردند. در هنگامه‌ای که افغانستان در زیر چکمه‌های متجاوزین غربی قرار داشت و آن‌ها در صدد بودند تا ارزش‌های دینی و مذهبی را کم‌رنگ نمایند و جامعه را به سوی غرب‌گرایی و سبک زندگی غربی سوق دهند و یکی از گروه‌های هدف زنان مسلمان افغانستان بودند غربی‌ها با تاسیس نهادهای مدنی زنان و آموزش‌های در سطوح مختلف در سراسر کشور این قشر را هدف قرار داده بودند، آیت الله محسنی با درک و تحلیل صحیح این اوضاع با تاسیس مدرسه علمیه ام المومنین خدیجه الکبری (س) مخصوص بانوان و دختران نسل جوان افغانستان را قبل از این‌که در دام آموزش‌های غربی قرار بگیرند در مدرسه ام‌المومنین جهت تعلیم و تربیت دینی و مذهبی ثبت نام می‌کردند و با ارائه‌ی آموزش رایگان و فراگیر و با استفاده از اساتید مجرب خیلی زود مدرسه ام المومنین (س) یکی از پایگاه‌های مهم آموزش‌های اسلامی مخصوص زنان در کابل گردید.

مدرسه ام المومنین خدیجه کبری (س) ویژه‌ی خواهران در بنایی مدرن و زیبا در دو طبقه و با گنجایش تقریباً ۱۰۰۰ نفر محصل، بی‌تردید یکی از کم‌نظیرترین مراکز تحصیلات عالی خواهران در افغانستان می‌باشد (قیام، ۱۳۹۸: ۱۶).

۲-۳. تاسیس تلویزیون تمدن

بعد از حضور جامعه‌ی جهانی در افغانستان و شعار آزادی بیان ایجاد شده، صدها رسانه‌ی صوتی و تصویری در جهت تغییر باورهای ملی و مذهبی مردم افغانستان آیت الله محسنی خلای یک رسانه‌ی دینی، مذهبی و ارزشی را احساس نمودند و تلویزیون تمدن را تاسیس نمود تا در مقابل استیلای فرهنگی - رسانه‌ای غرب بر کشور و حملات و هجمات آنان بر دین، مذهب، جهاد، معنویت و ارزش‌های ملی و اسلامی جامعه‌ای افغانستان ایستادگی و آگاهی بخشی و اطلاع رسانی نماید. (www.tamadn.com)

ایشان در سال ۱۳۸۵ ه.ش شبکه‌ی اسلامی و ارزشی تمدن را تاسیس و برنامه‌های آن به طور ۲۴ ساعت علاوه بر موضوعات مهم روز، برنامه‌های دینی و آموزشی متناسب با شرایط



اجتماعی کشور را تهیه و برای مردم مسلمان و متدین افغانستان پخش می‌نمود. در اوج تهاجمات فرهنگی غرب تنها رسانه‌ای که در مقابل این هجمه‌ها سر تعظیم فرود نیاورد، شبکه‌ی اسلامی و ارزشی تمدن بود که هیچ‌گونه برنامه برخلاف معیارها و موازین اسلامی پخش نکرد و این در حالی بود که رسانه‌های رقیب با بخش برنامه‌های مبتذل بودجه‌های میلیونی را به جیب می‌زدند؛ اما تلویزیون اسلامی و ارزشی تمدن فقط رشد و بالندگی علمی و معنوی جامعه‌ی افغانستان را در نظر گرفته و از هر گونه سود و تجارتي که به دین و مذهب و معنویت و نورانیت مردم افغانستان لطمه وارد کند، دوری نمود و این عامل موفقیت تمدن به‌عنوان مردمی‌ترین شبکه‌ی تلویزیونی افغانستان است. هم‌چنین نشرات این شبکه بر مبنای حفظ حاکمیت ملی و تقویت روحیه‌ی اخوت اسلامی در افغانستان استوار است و در این راستا استفاده از کارشناسان مذهبی فریقین و استفاده از نظریات مختلف سیاسی از مهم‌ترین فعالیت‌های این تلویزیون اسلامی و ارزشی می‌باشد (www.tamadon.af)

۲-۴. تاسیس مجتمع علمی خاتم النبیین (ص) در نجف اشرف

آیت الله محسنی هنگامی که در دوران تحصیل در نجف اشرف به سر می‌بردند با مشکلات زیادی در زمینه‌ی اسکان مواجه شدند؛ به طوری که مرجع اعلای آن زمان آیت الله العظمی حکیم با دستور خاص برای ایشان حجره‌ای را در نظر می‌گیرند؛ اما در مجموع مشکلات طلاب افغانستان در نجف بی‌نهایت زیاد بود. به همین دلیل در سفری که در سال‌های اخیر به عراق داشتند، مدرسه و خوابگاه بزرگ خاتم النبیین (ص) را در نجف اشرف تاسیس نمودند. پس تلاش‌های زیاد ایشان، به کمک بعضی از علمای بزرگ آنجا، زمینه‌ی ساخت چنین ساختمانی با عظمت تحت عنوان مدرسه و یا خوابگاه خاتم النبیین (ص) فراهم گردید و با هزینه‌ی مالی حضرت آیت الله محسنی (ره) که بیش از هشتصد هزار (۸۰۰۰۰۰) دالر آمریکایی می‌شود، اعمار شده است. لازم به ذکر است که این بنای با عظمت دارای بیست واحد مسکونی می‌باشد و هر واحد آن، دو صد متر مربع مساحت دارد و با بهترین طرح مهندسی ساخته شده است (قیام، ۱۳۹۸: ۲۳).

۵-۲ تاسیس دانشگاه خاتم النبیین (ص) کابل

بعد از شکل‌گیری نظام سیاسی جدید در افغانستان دانشگاه‌های خصوصی زیادی تاسیس شد. شور و اشتیاق مردم برای فرا گرفتن تحصیلات عالی به حدی بود که نظام آموزش عالی دولتی پاسخگو نبود و دانشگاه‌های خصوصی زیادی تاسیس شد، با انگیزه‌های متفاوت اقتصادی، سیاسی و علمی؛ آیت الله محسنی با درک شرایط حساس آن زمان برای ایجاد یک دانشگاه اسلامی با معیارهای علمی روز علمی دنیا و با شعار تخصص و تعهد دانشگاه خاتم النبیین (ص) را در سال ۱۳۸۶ تاسیس نمودند (www.knu.edu.af)

دانشگاه خاتم النبیین (ص) پس از دریافت مجوز رسمی از وزارت تحصیلات عالی جمهوری اسلامی افغانستان، برای مدت نامحدود، در تاریخ ۱۸/۱/۱۳۸۷ با همکاری جمعی از فرهیختگان به شکل رسمی به کار خود آغاز و اقدام به پذیرش دانشجو نمود.

دانشگاه خاتم النبیین (ص) یکی از پیشگام‌ترین نهادهای علمی و اکادمیک در کل کشور می‌باشد که با استفاده از روش‌های نوین آموزشی و تحقیقاتی همراه با کادر علمی مجرب و توانا و به همراه داشتن بیش از یک و نیم دهه فعالیت علمی و سابقه‌ی درخشان در زمینه‌ی آموزش و تحقیقات علمی به پرورش فرزندان و آینده‌سازان وطن عزیز خویش پرداخته و در چندین دوره‌ی موفقانه‌ی فراغت محصلین خویش را در سطوح ماستری و لیسانس و در رشته‌های مختلف طبی، انجینیری و علوم انسانی به جشن نهشته است. این دانشگاه معتبر موفق به چاپ ده‌ها جلد کتاب علمی، انتشار مجلات تخصصی و مقالات بین‌المللی شده است (www.knu.edu.af).

دانشگاه خاتم النبیین (ص) با بیش از ۵۰۰۰ محصل، سه شعبه‌ی جداگانه، کادر علمی مجرب با درجه‌ی تحصیلی دکتری تخصصی (Phd) و اندیکس اچ و ماستری، توانسته است موفقانه با استفاده از روش‌های نوین آموزشی و تحقیقاتی تاکنون در رشته‌های: فقه و حقوق، علوم سیاسی، اقتصاد و مدیریت، جامعه‌شناسی و علوم قرآنی، انجینیری، طب معالجوی، طب دندان، تکنالوژی طبی، قابلیت و کامپیوترساینس به تعلیم و تربیت فرزندان عزیز افغانستان بپردازد. این دانشگاه اکنون دارای یک مرکز تحقیقات و فن‌آوری مدرن، دو شفاخانه‌ی کدري مجهز، یک انستیتوت طبی و ۶ دانشکده با مرکزیت کابل در حال فعالیت می‌باشد. این دانشگاه



در سال ۱۴۰۰ برخی دانشکده‌ها را با هم ادغام کرد و اکنون دارای این دانشکده‌ها می‌باشد: حقوق و علوم سیاسی، اقتصاد و علوم اجتماعی، تکنالوژی طبی و قابلگی، طب دندان، طب معالجوی و کامپیوترساینس و انجینیری. قابل یادآوری است که این دانشگاه دارای سه رشته در مقطع ماستری است: روابط بین‌الملل، حقوق بین‌الملل و جزا و جرم‌شناسی. (www.knu.edu.af)

۲-۶. تاسیس دانشگاه خاتم النبیین (ص) غزنی

در راستای پی‌گیری منویات حضرت آیت الله العظمی محسنی مبنی بر توسعه و گسترش دانشگاه خاتم النبیین (ص) به ولایات و مناطق محروم، شعبه‌ی غزنی دانشگاه خاتم النبیین (ص) در سال ۱۳۹۱ با شعار تعهد و تخصص در ولایت غزنی پایه‌گذاری شد که طی نزدیک به یک دهه فعالیت خویش در رشته‌های حقوق و علوم سیاسی، اقتصاد و طب معالجوی، بیش از یک‌هزار فارغ‌التحصیل مقطع لیسانس خویش را در چهار دور فراغت به جامعه‌ی تحصیل‌کردگان تقدیم نموده است (www.khatam.edu.af).

۲-۷. تاسیس بنیاد جایزه علمی معراج

بنیانگذار حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین (ص) و یکی از پژوهشگران برتر جهان اسلام با توجه به اوضاع نابسامان تاریخی و حیاتی کشور، به‌منظور تشویق و ترغیب شخصیت‌های حقیقی، حقوقی و علمی این سرزمین کهن، در عرصه‌ی نوآوری‌های علمی-تحقیقی که عبارت از علوم تجربی، فن‌آوری و علوم دینی می‌باشد، در سال ۱۳۹۵ ه.ش بنیاد جایزه‌ی علمی-تحقیقی معراج را تاسیس نمودند، که جوایز در نظر گرفته شده از سوی این بنیاد نیز از دارایی‌های شخصی آیت الله العظمی محسنی پرداخت می‌شود (قیام، ۱۳۹۸: ۲۱).

این بنیاد دارای یک اساسنامه‌ی مستقل است که دارای دو فصل، ده ماده و نه تبصره می‌باشد. بالاترین مرجع تصمیم‌گیری در تشکیلات این بنیاد هیات امنای آن می‌باشد که متشکل از ۱۴ نفر که با ترکیب ذیل انتخاب می‌شوند.

۱- رئیس حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین به‌عنوان رئیس هیئت امنای بنیاد می‌باشد؛



- ۲- سه عضو حقیقی و علمی آن از رشته‌های علوم تجربی؛
- ۳- دو عضو حقیقی و علمی آن، از رشته‌ی علوم فنی و تکنالوژی؛
- ۴- چهار عضو حقیقی و علمی از علمای جید دینی در رشته‌ی علوم اسلامی، دو نفر آن از علمای اهل سنت و دو نفر دیگر از علمای شیعه‌ی امامی؛
- ۵- چهار نفر عضو دیگر هیات امناء، در اولویت است که یک نفر از اعضای علمی آکادمی علوم افغانستان، یک نفر از اعضای هیأت علمی پوهنتون‌های دولتی، یک نفر از اعضای اتحادیه‌ی پوهنتون‌های خصوصی و یک نفر از وزارت تحصیلات عالی که برای مدت دو سال انتخاب می‌شوند (قیام، ۱۳۹۸: ۲۱).

۲-۷-۱. اهداف جایزه‌ی علمی معراج

۱- شناسایی و معرفی دست‌آورد علوم تجربی و تکنالوژی برتر، تشویق محققان برتر علوم تجربی، فناوری و علوم دینی، تقویت و گسترش جایگاه تحقیقاتی و پژوهشی، تقویت انگیزه‌های تحقیق در راستای پدید آوردن اخوت اسلامی، کمک به توسعه‌ی علمی و فرهنگی، شناسایی نخبگان و دانشمندان کشور و معرفی ملت مسلمان افغانستان به مثابه‌ی عناصر علم‌پرور، خلاق و مبدع ذکر شده است (قیام، ۱۳۹۸: ۲۲).

۲- تالیفات و آثار علمی و تحقیقاتی در راستای شکوفایی علمی تمدن اسلامی

چنانکه اشاره شد، ماندگارترین دستاورد و میراث آیت الله محسنی، مجاهدت‌های علمی و تحقیقی و آکادمیک وی بود. او در نحله‌های متعدد علوم دینی (فقه، اصول، رجال، کلام تفسیر، حدیث، فلسفه‌ی اخلاق و اسلام‌شناسی) تبحر و تخصص داشت و تالیفات گرانسنگ در سپهرهای گوناگون همین ساحه و حوزه از خود به یادگار گذاشت.



در خصوص تعداد و شمار تالیفات، در سرگذشتنامه‌ای که از نوشته‌ها و گفته‌های خودشان فراهم آمده است، چنین می‌گوید: «در مجموع در علوم مختلف دینی یکصد کتاب نوشته‌ام» (جوادی غزنوی، ۱۳۸۷: ۱۹) در جای دیگر از همان سرگذشتنامه این گونه آمده است: «فعلا در برج سوم سال ۱۳۸۷ «یازده سال قبل از وفات» عدد تالیفات به صد و یا کمی بیش تر رسیده که شصت و چند عنوان آن به چاپ رسیده است و بعضی‌ها مکررا طبع شده و بعضی‌ها به زبان‌های دیگر ترجمه شده است.

«من الان به این کار معتاد شده‌ام. چه خوب چه بد، من مثل تریاکی‌ها معتادم. اگر یک روز چیزی ننویسم، شب حس می‌کنم که جنایتی مرتکب شده‌ام. همیشه من مشغولم، سرم پایین است و می‌نویسم، شاید من تا به حال ۹۵ با ۹۶ کتاب نوشته‌ام. من به این کار معتاد شده‌ام و آن را ترک نمی‌توانم». (جوادی غزنوی، ۱۳۸۷: ۱۳). هرگاه مقالات، نقدها، پاسخ‌ها، مصاحبه‌ها، درس‌های چاپ شده و ... را نیز بر فهرست آثار ایشان بیفزاییم، رقم قابل ملاحظه‌ای به دست خواهد آمد. از مهم‌ترین آثار آیت الله محسنی، به عناوین زیر می‌توان اشاره کرد:

۱-۳ فقه و حقوق و اصول فقه

(۱) حدود الشریعة فی محرماتها و واجباتها (مشمول بر ۱۱۷۱ حکم از احکام شریعت بر اساس معه، ۷۱۸ محرمات و ۴۵۳ واجبات)، چهار جلد، به زبان عربی

(۲) الفقه و مسائل الطبیة (توضیح المسائل طبی)، به زبان عربی و فارسی

(۳) الفقه و مسائل الطبیعیة، دو جلد

(۴) الأرض فی الفقه؛

(۵) کتاب القضاء و الشهادة

(۶) القواعد الفقہیة و الاصولیة؛

(۷) شرح کفایة الاصول (از کتب درسی حوزه‌های دینی)

(۸) شرح کتاب الصوم من العروة الوثقی؛

- ۹) شرح کتاب الزکاء؛
- ۱۰) الضمانات الفقهیه و اسبابها؛
- ۱۱) توضیح المسائل جنگی (یا بیان احکام دفاع اسلامی در افغانستان)؛
- ۱۲) توضیح المسائل سیاسی
- ۱۳) وظایف اعضای بدن؛
- ۱۴) دفاع و حرکت،
- ۱۵) مسائل کابل (پاسخ به سئوالات)؛
- ۱۶) مسائل لندن (ارزگانی، ۱۳۹۹: ۵۰۵)
- ۲-۳ در حوزه‌ی کلام، رجال و حدیث:
- ۱۷) بحوث فی علم الرجال، در دانش رجال و سند حدیث، عربی؛
- ۱۸) مشرعهٔ بحار الانوار، دو جلد، در نقد حدیث، عربی؛
- ۱۹) صراط الحق فی معارف الاسلامیه و الاصول الاعتقادیه، سه جلد، در کلام و عقاید، عربی؛
- ۲۰) معجم الاحادیث المعتمره، هشت جلد، نقد و پالایش حدیث؛
- ۲۱) سیری در صحاح (نقد و بررسی کتب حدیثی اهل سنت معروف به صحاح سته)؛
- ۲۲) عقاید برای همه (منتشره در سال ۱۳۷۴، پاکستان، اسلام آباد)؛
- ج. در حوزه‌ی مطالعات دینی
- ۲۳) دین و زندگی؛
- ۲۴) فواید دین در زندگی؛
- ۲۵) در پناه دین؛
- ۲۶) تساوی در اسلام؛





- ۲۷) قرآن با سند اسلام؛
- ۲۸) روح از نظر دین و عقل و علم روحی جدید؛
- ۲۹) دین و اقتصاد؛
- ۳۰) حل ۶۶ سؤال دینی
- ۳۱) مسائل علمی دینی؛
- ۳۲) مهدی موعود؛
- ۳۳) توحید اسلامی و دشمنان آن؛
- ۳۴) خود را بسازیم (در تهذیب و تربیت)؛
- ۳۵) زن در شریعت اسلام
- ۳۶) مهدی موعود؛
- ۳۷) عاشورا و اهمیت دین؛
- ۳۸) انسان کامل با شاه مردان
- ۳۹) وظیفه علماء دینی ما؛
- ۴۰) چگونه مبلغ خوبی باشیم؛ (ارزگانی، ۱۳۹۹: ۵۰۶)
- ۳-۳ وحدت اسلامی و تقریب مذاهب: ۱
- ۴۱) وحدت الأمة الاسلامیه
- ۴۱) تحقق اتحاد اسلامی؛
- ۴۲) تقریب مذاهب از نظر تا عمل؛
-

- ۴۳) همبستگی اسلامی و دشمنان آن؛
- ۴۴) شیعه و سنی چه فرقی دارند؟
- ه: در حوزه‌ی سیاست و اجتماع
- ۴۵) (تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان؛
- ۴۶) جهاد اسلامی (در دو جلد)
- ۴۷) خواست های شیعیان افغانستان؛
- ۴۸) نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی؛
- ۴۹) جهانی شدن و جهانی سازی؛
- ۴-۳ موضوعات مختلط و متفرقه
- ۵۰) متافیزیک از نظر ریالیزم
- ۵۱) روش جدید اخلاق اسلامی؛
- ۵۲) تفسیر سوره شمس
- ۵۳) فواید دمشقیه (تفسیر موضوعی قران)
- ۵۴) روابط انسان
- ۵۵) نظم مفید (نظر اصلاحی بر حوزه های علمیه)
- ۵۶) گوناگون، دو جلد
- ۵۷) خاطرات زندگی
- ۵۸) مجموعه مقالات (در موضوعات متنوع)
- ۵۹) آینده‌ی حوزه‌های اسلام (طرح جامع برای غنای علمی و پیشرفت حوزه‌های علمیه)؛
- ۶۰) جوانان و دوره‌ی جوانی (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۰)



اما شاهکار علمی تحقیقی آیت الله محسنی که سالیان متمادی محل رجوع اندیشمندان و پژوهندگان علوم اسلامی خواهد بود، همانا کتاب هشت جلدی «المعجم الاحادیث المعتمره» است که در نوع خود بی مانند و ارزشمند، به شمار می‌رود. این کتاب همگی روایات معتبر شیعه را در ۸ جلد شامل ۱۱۵۲۳ حدیث گردآوری نموده است. این کار که نوعی پالایش از لحاظ سندی به حساب می‌آید، پس از آن، مشرعه بحار الانوار نیز در مرز شاهکار قدم می‌زند. آیت الله محسنی از نادر عالمان افغانستانی بود که هم اندیشه‌ها و آثارش در خارج از افغانستان، مورد اقبال و توجه اهل اندیشه و تحقیق قرار گرفت و هم در سطح جهان تشیع ترجمه و نشر شد و هم برخی آثارش از متون درسی حوزه‌های علمیه بود و هم برخی آثارش، جوایز و مدال‌هایی را از کشورهای دیگر و برخی سازمان‌های بین‌المللی (آی‌سی‌اسکو و یونسکو) کسب کردند. همچنین وی تنها عالم دینی این سرزمین بود که افکار و آثارش مورد اقبال و احترام شیعه و سنی افغانستان قرار داشت و دارد (www.hadith.net)

۳-۵. نوآوری‌های علمی و پژوهشی

اگر آیت الله محسنی بیش از یکصد اثر قلمی به یادگار گذاشته و سالیان متمادی مشغول، تالیف و تحقیق و تدریس بود، هرگز به این معنا نیست که وی صرفاً سیاه بر سپید می‌کشید و تا فهرست آثارش را بالا ببرد؛ بلکه او در عرصه‌های مختلف علوم اسلامی و انسانی، نوآوری‌ها و ابتکارات او ابداعاتی داشت که همین ابتکارات علمی و مجاهدت‌های نوآورانه، او و آثارش را مورد توجه و اهتمام اندیشمندان جهان تشیع و بلکه جهان اسلام قرار داد. خود آیت الله هم بر این باور و نظر بود که بدون ابداعات و نوآوری‌ها، نباید دست به قلم برد و اثری تالیف کرد؛ «بسیار دوست داشتم که شرحی برای قرآن مجید به‌عنوان تفسیر می‌نوشتم و نفس خود را به آن متبرک می‌ساختم؛ ولی با وجود کتب متعدد تفسیر، نتیجه‌ی زحمت من در مجموع، جز تکرار مکررات چیزی نخواهد بود. وقتی که اکثر مطالب یک کتاب با نوآوری همراه نباشد، مجوزی برای تالیف آن وجود ندارد» (محسنی، ۱۳۷۶: ۶۰). وی در جای دیگر، سلف‌گرایی و اعتماد و اتکاء به آرا و نظرات گذشتگان و پرهیز از نوآوری و سنت‌شکنی را نشانه‌ای ضعف علمی با ساده‌لوحی عالمان معاصر می‌داند. «جمعی از اهل علم، در تفسیر و حتا عقاید و معارف اسلامی بر اقوال سلف، گذشتگان و قدما اعتماد می‌کنند

و نظریات آنان را هم چون آیات قرآن می‌پذیرند و برای آنان قداست خاصی قائلند. این کار یک نوع تقلید غلطی است که از ضعف علمی و با ساده‌لوحی دانشمندان ناشی می‌شود؛ همانند جمعی که امروز به آثار عتیقه ارزش می‌دهند» (محسنی، ۱۳۸۲: ۹).

آیت الله العظمی محسنی مبنی بر توسعه و گسترش دانشگاه خاتم النبیین (ص) به ولایات و مناطق محروم بررسی و بازخوانی تمام یا اغلب نوآوری‌های علمی تحقیقی آیت الله، نیازمند نوشتار مفصل و مطول است و در این مختصر نمی‌گنجد. ما در اینجا به نوآوری‌های علمی-پژوهشی او در برخی عرصه‌ها به شکل کوتاه اشاره کردیم.

با وجود آن‌که آیت الله محسنی، مرجع تقلید نبود و رساله‌ی عملیه نداشت؛ با این حال آثار فقهی پرشمار وی، مملو از ابداعات و ابتکارات است که دانشمندان طراز اول جهان اسلام بر این ابداعات و ابتکارات مهر تایید زدند و از این رهگذر مقالات و کتاب‌های در تایید نقد و یا رد این نظریات تالیف نمودند که خود این فعالیت‌ها باعث تولید علم و شکوفایی تمدن اسلامی می‌شود (فجر امید، ش ۱۶: ۳۹).

۲-۵-۳. ضرورت تحول در نظام فقهی سنتی

اگر فقه شیعی یک فقه پویا نباشد و با تحولات سریع دنیا خود را هماهنگ نکند و برای پرسش‌های نسل جدید پاسخی نداشته باشد قطعاً دچار انحطاط و نا کارآمدی خواهد شد. آیت الله محسنی با درک این مهم ضرورت تحول در نظام فقهی سنتی را پیشنهاد می‌کند و می‌فرماید: «علوم تجربی توسعه‌ی زیادی یافته است که طبعاً تحولات تدریجی ولی عمیق و شگرفی را در پی دارد و لازم است که علم فقه تعادل خود را با ترقی همه‌ی علوم حفظ کند و گرنه مردم مسلمان و متدین ما در اعمال روزانه‌ی خود دچار سردرگمی خواهند شد» (فجر امید، ش ۱۶: ۳۹).

۳-۵-۳. اهمیت حقوق و کرامت انسان در شریعت و دیانت

حقوق انسان یکی از مباحثی است که آیت الله محسنی هم در آثار خود و هم در سیره‌ی عملی خود برای آن تلاش‌ها و کوشش‌های فراوان نمود. معیار آیت الله محسنی در حقوق انسان لیاقت و شایستگی می‌باشد و می‌فرماید: «برای کسانی که حتا مختصر اطلاعی از اسلام



و تاریخ آن دارند، روشن است که بحث حقوق بشر از دیدگاه اسلام صرفاً یک بحث انفعالی و تطبیقی نیست و اصولی چون کرامت، آزادی، مساوات، برخورداری از امنیت و دفاع مشروع فردی، تأمین حقوق اجتماعی، تعلیم و تربیت، نفی اکراه و اجبار، حمایت از حقوق زنان و کودکان، احترام به مالکیت و دیگر مفاهیم حقوق طبیعی و فطری و قراردادی انسان، از مقوله‌های منسجم حقوقی و سیاسی آشنا در فقه و تاریخ اسلام است و از دیرباز وجود داشته است. این ادیان الهی به‌ویژه اسلام می‌باشند که پایه‌های نخستین اعلامیه‌های حقوق بشر را پی‌ریزی کرد و فلاسفه و دانشمندان نیز به گونه‌ای از آن دفاع کرده‌اند. آزادی، برابری و در یک کلام کرامت انسانی که از پایه‌های اساسی حقوق بشر می‌باشند، از دیدگاه و غیر خدا ناشی می‌شوند» (محسنی، ۱۳۸۵: ۲۱۶).

۳-۵-۴ حقوق زن در شریعت و فقه اسلامی

«زنان در بسیاری از کارهای خود استقلال و حتا شوهران حق مداخله را ندارند. زن می‌تواند بخرد و بفروشد، اجاره بدهد، تجارت کند، وکیل بگیرد، درس بخواند و درس بدهد تداوی مریض هکذا ... در قرآن مجید می‌خوانیم که: ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف (البقره/ ۲۲۸) از شان است از حقوق مثل آنچه بر آنان از جانب شوهران است، به اندازه‌ی معروف» (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۸۲).

۳-۵-۵ در حوزه‌ی فقه طبی و پزشکی

۳-۵-۵-۱ وجوب تداوی بیمار

«جواز تداوی از واضحات متسالم علیه عند الکل است. در صورت احساس خطر و مرض‌هایی خطرناک، (تداوی) واجب است از باب وجوب دفع ضرر؛ چنانکه تداوی اطفال و مجانین بر اولیای ایشان واجب می‌باشد» (محسنی، بی‌تا: ۱۲). «حتا در صورت احتمال ضرر ضعیف و با احتمال ضعیف و مرجوح، تداوی واجب است» (محسنی، بی‌تا: ۱۲).

۳-۵-۵-۲ عدم منافات دعا و توکل با تداوی

«خیال و عمل بعضی‌ها در ترک تداوی، حتا از امراض مهلکه و خطرناک، به خاطر روحیه‌ی دعا و توکل که در قرآن دارد، وجهی ندارد؛ زیرا توکل و دعا با تداوی منافات ندارد؛

چون هر چیزی از قبیل دعاقلی برای آدم مشرف به هلاکت، نوشیدن آب و خوردن غذا را منع می‌کند؟» (محسنی، بی تا: ۱۲).

۳-۵-۵-۳ وجوب تداوی بیمار بر طیب

«حالا که تداوی برای مریض واجب شد، بر طیب نیز درمان و علاج {بیمار} واجب است. اگر چند در مقابل طبابت خود از مریض اجرت هم بگیرد در صورت قدرت {بیمار} بر پرداخت اجرت و بر این جواز {اخذ} اجرت روایتی از ابی جعفر^(ع) نقل شده است دلالت دارد» (محسنی، بی تا: ۱۲).

«بر دکتوران واجب است که بیماران را در فرض خطر جان و یا امراض بسیار مهم، تداوی نماید. داکتر می‌تواند از معاینه و تشخیص مرض و یا عملیات اجرت بگیرد؛ ولی مطالبه‌ی اجرت از مریض ندارد که جانش در معرض تلف است. جایز نیست باید اجرت خود را ببخشد. حفظ نفس محترمه از تلف شدن بر همه‌ی مکلفین واجب کفایی می‌باشد» (محسنی، ۱۳۷۵: ۱۵).

۳-۵-۵-۴ وجوب کفایی یاد گرفتن علم طب

«یاد گرفتن علم طب به اندازه‌ی احتیاج مریضان بر همه‌ی مکلفین هم چون یاد گرفتن بسیار علوم و صنایع که در نظام زندگی مسلمانان موثر است، واجب کفایی می‌باشد» (محسنی، بی تا: ۱۱).

حرمت انتقال ویروس میکروب بیماری به دیگران

«نقل دادن مرض، حتی زکام و سرماخوردگی به مسلمانان و آنانی که در این امور در حکم مسلمان هستند حرام است و حتا حاکم شرعی به آنچه که صلاح بداند تعزیر و تادیب می‌نماید. نقل میکروب مرض حرام است. اگر کسی به انتقال این مرض واگیر بمیرد، شخص نقل دهنده قاتل است و حکم یکی از اقسام سه گانه قتل را (عمد، شبه عمد و خطا) بر او مترتب است. ضرری که از نقل مرض مسری به کسی می‌رسد، نقل دهنده باید خسارت آن را به شخص متضرر بپردازد» (محسنی، بی تا: ۹۵).



«اگر جمعی یا فردی روی علل سیاسی و دشمنی با اسلام و مسلمانان، اقدام به نقل و ویروس ایدز و سایر امراض واگیر در بین مسلمانان نماید، حکم مفسد فی الارض بر آن فرد (فرد یا جمع) مترتب می‌شود» (محسنی، بی تا: ۹۹)

۴- دستاوردهای علمی و کسب جوایز جهانی

آیت الله محسنی در حدود ۱۴۸ جلد کتاب در علوم مختلف از خود به جای گذاشته است که معروف‌ترین آن‌ها، کتاب گرانسنگ معجم الاحادیث المعتره، بحوث فی علم الرجال، حدود الشریعه و مشرعه بحار الانوار، صراط الحق، المعاد، تفسیر افق اعلی، تفسیر افق مبین، الفقه و مسایل طبیه، توضیح المسایل جنگی، توضیح المسایل طبی و توضیح المسایل سیاسی می‌باشد. ایشان افتخارات بزرگ علمی را هم در سطح کشورهای اسلامی و هم در سطح بین المللی به وجود آوردند که به ذکر دو مورد آن اکتفا می‌کنم.

۴-۱. تجلیل از کتاب معجم الاحادیث المعتره

کتاب معجم الاحادیث معتره در سال ۱۳۹۴ ه.ش چاپ و منتشر گردید و در واقع یک تحولی در علم حدیث ایجاد کرد و مورد استقبال اندیشمندان بزرگ اسلامی قرار گرفت. این کتاب در همایش جهانی و بین المللی کتاب سال در جمهوری اسلامی ایران که از میان ۱۷۰۰۰ کتاب چاپ شده در خارج از ایران و ۲۳۷۲۱ عنوان کتاب چاپ شده در داخل آن کشور که در حوزه‌ی تمدن اسلامی تالیف و تدوین شده بودند، کتاب معجم الاحادیث المعتره مقام اول را کسب نمود (معارف، ۱۳۹۴: ۳۹۸).

۴-۲ یونسکو و آیسیسکو و تجلیل از فعالیت‌های علمی-پژوهشی آیت الله محسنی

برخی از آثار آیت الله محسنی در سال ۱۳۹۶ ه.ش توسط سازمان‌های علمی، فرهنگی جهان مانند سازمان یونسکو (بخش فرهنگی ملل متحد) سازمان آیسیسکو (بخش فرهنگی سازمان همکاری‌های اسلامی) مورد تحقیق و بررسی‌های دانشمندان طراز اول جهان اسلام

قرار گرفتند و پس از ارزیابی‌های بسیار دقیق، ضمن تقدیر از مقام علمی آیت الله محسنی و تقدیم لوح تقدیر و لقب پر افتخار پژوهشگر برتر جهان اسلام را به ایشان اهدا نمودند، مورد تمجید و تجلیل قرار گرفتند. این انتخاب دقیق و درست مورد استقبال دانشمندان علما و پژوهشگران علوم اسلامی قرار گرفت. این تقدیر و عنوان مهم در واقع تقدیر از یک قرن فعالیت علمی و پژوهشی آیت الله محسنی در رشته‌های مختلف علوم اسلامی بود. (bakhtarnews.af)

تاسیس نهادهای دینی، علمی و سیاسی

تاسیس حزب حرکت اسلامی

حزب اسلامی افغانستان، پس از روی کار آمدن حکومت مارکسیستی، به منظور مقابله با این حکومت و اقدامات آن تاسیس شد. پس از وقوع کودتای مارکسیستی در ۷ ثور ۱۳۵۷/ ۲۷ آوریل ۱۹۷۸ در افغانستان و تندروی‌های مارکسیست‌ها در برخورد با باورها و سنت‌های دینی و ملی افغان‌ها، مبارزه‌ی خودجوش مردمی در افغانستان تشکیل شد و هم‌زمان در خارج از افغانستان خصوصاً در ایران و پاکستان که مهاجران بسیاری در آنجا حضور داشتند دسته‌های اولیه جهادی با هدف مبارزه و جهاد با حکومت مارکسیستی حاکم بر کابل و حامی آن (اتحاد جماهیر شوروی سابق) شکل گرفت، حرکت اسلامی افغانستان به رهبری یک روحانی برجسته و مجتهد و دانش‌آموخته‌ی حوزه‌ی علمیه‌ی نجف به نام آیت الله محمد آصف محسنی بود، که با اعلامیه‌ی در ۱۹ فروردین ۱۳۵۸ اعلان موجودیت کرد.

آیت الله محسنی یکی از روحانیون برجسته‌ی افغانستان بود که سابقه‌ی سال‌ها مبارزه و مقابله‌ی علمی و دینی با مارکسیست‌ها را در کارنامه داشت و در این زمان در حوزه‌ی علمیه‌ی سوریه به سر می‌برد. طلاب و روحانیون مقیم قم ایشان را جهت مبارزه‌ی میدانی و مستقیم نظامی دعوت نمودند. وی در حمل ۱۳۵۸ وارد قم شد و با حمایت و پیوستن اعضای گروه‌های مبارز دیگر به او، حرکت اسلامی افغانستان به مثابه‌ی یک حزب سیاسی، نظامی و جهادی شکل گرفت. این حزب متشکل از گروه‌های مختلف تحصیلکرده اعم از هزاره‌ها، سادات، قزلباشان و پشتون‌ها بوده است (انصاری: ۲۸). آیت الله محسنی برای تقریب مذاهب



اسلامی و مقابله با گرایش‌های الحادی چپ و گروه‌های مارکسیستی فعالیت جدی می‌کرد (محمدتقی انصاری، ص ۱۵۰-۱۵۷) و از نوعی روش‌های اعتدالی برپایه‌ی مبانی اسلامی حمایت می‌نمود (کوهسار، ص ۱۲۱؛ روآ: ۲۰۳). ساختار تشکیلاتی، بلافاصله پس از آغاز فعالیت حزب حرکت اسلامی، سه کمیسیون فرهنگی، سیاسی و روابط عمومی در آن شروع به کار نمود. در داخل افغانستان نیز، به سبب اهمیت و گستردگی مسأله‌ی جهاد و مبارزه و هماهنگی میان بخش‌های مختلف و شرایط خاص نظامی ناشی از اشغال کشور به دست روس‌ها، طرح شورای عالی جهاد برای سامان دادن به امور نظامی به اجرا درآمد و سه مرکز عالی مدیریت امور جهاد ایجاد گردید، بدین قرار: شورای عالی جهاد، شورای عالی مقاومت، شورای عالی ایثار. علاوه بر آن، برای اداره‌ی هر استان، شورای ولایتی ویژه‌ی به وجود آمد که دارای تشکیلات جداگانه بود و در برابر شورای عالی حوزه‌ی فعالیتش مسئولیت داشت. بدین ترتیب، حرکت اسلامی در طول پنج سال به صورت حزب سازمان یافته درآمد که مهم‌ترین بخش‌های آن عبارت‌اند از: «رهبری. مطابق با اساسنامه‌ی حزب، رهبر که بالاترین مرجع حزب است، باید مجتهد باشد و از جمله وظایف او، اعلام مواضع کلی حزب، انتصاب اعضای شورای مرکزی، موافقت با مصوبات شورای مذکور و انحلال حزب یا ادغام آن در تشکیلات دیگر است از دیگر بخش‌های حرکت اسلامی که می‌توان به او اشاره نمود شورای مرکزی است که بعد از رهبر بالاترین مقام ذی صلاح در حزب حرکت اسلامی محسوب می‌شود (احزاب سیاسی افغانستان، ج ۱: ۲۰۴-۲۰۵).

شورای اجرایی، این شورا امور اجرایی حزب را برای دو سال در دست دارد و در برابر رهبر و شورای مرکزی و کنگره مسؤول است (احزاب سیاسی افغانستان، ج ۱: ۲۰۵-۲۰۶)

۵-۱-۱. اهداف و مرامنامه‌ی حزب حرکت اسلامی

این حزب در بدو تأسیس، عمده‌ترین هدف خود را قیام بر ضد نظام مارکسیستی و مبارزه برای استقلال و حاکمیت ملی و تأمین آزادی‌های مشروع فردی و اجتماعی اعلام کرد و موارد مشخصی را به عنوان اهداف راهبردی تشکیلات حرکت اسلامی افغانستان مطرح ساخت که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: مبارزه‌ی پیگیر با حکومت‌های ضد اسلامی و ضد مردمی، ایجاد جمهوری اسلامی بر اساس قرآن و سنت و عقل، تلاش برای اتحاد ملل



مسلمان، برقراری نظام اقتصادی اسلامی، تأمین آزادی بر مبنای اسلام، گسترش آموزش و پرورش و اجباری ساختن آن برای دختران و پسران، استقلال کامل قوه‌ی قضائیه، رسمیت مذهب جعفری در افغانستان در کنار مذهب حنفی، رسمیت دو زبان پشتو و فارسی، برابری حقوق زنان و مردان، پایه‌گذاری سیاست خارجی بر اساس هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و احترام متقابل، و تشکیل ارتش منظم ملی (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱: ۲۶۱-۲۶۹). حضور شیعیان در دولت‌های افغانستان به تناسب جمعیت اهل تشیع، تعدیل نظام اداری و اعزام کارمندان شیعه به مناطق شیعه‌نشین، درج عقاید و احکام فقهی شیعیان در کتاب‌های درسی و توزیع عادلانه بیت‌المال در همه‌ی استان‌ها/ولایت‌ها از دیگر اهداف حزب است (فاروق انصاری، ص ۶۳-۶۸)

۲-۱-۵ فعالیت‌های نظامی و جهادی

با توجه به هدف تشکیل حزب، از همان آغاز (خرداد ۱۳۵۸) تصمیم گرفته شد که در شهرها و به‌ویژه کابل، پایتخت کشور، فعالیت نظامی صورت گیرد. به این ترتیب، نخستین هسته‌ی مقاومت در شهر کابل به‌وجود آمد. با تشدید فعالیت‌های نظامی ضرورت ساماندهی دقیق امور نظامی احساس شد؛ بنابراین، سه مرکز عمده به‌نام‌های شورای عالی جهاد، شورای عالی ایثار و شورای عالی مقاومت به‌وجود آمد. با این همه، تمرکز اصلی نظامی حزب در کابل و اطراف آن متمرکز بود و دو هزار و پانصد چریک این حزب در داخل شهر و در ۲۱ حوزه عملیات مخفی فعالیت داشتند (فاروق انصاری: ۲۸-۲۹).

۳-۱-۵. فعالیت‌های فرهنگی

همگام با سیاست و به مقتضای اوضاع خاص جهادی، در عرصه‌ی فرهنگی نیز حزب حرکت اسلامی فعالیت خویش را آغاز نمود و علاوه بر تبلیغ و تهییج مردم در منابر و محافل، به مبارزه و جهاد با اشغالگران و دست‌نشانندگان آنها، به‌صورت سازمان یافته‌تر از طریق انجمن‌های وابسته به حرکت اسلامی، به‌ویژه دو نهاد، اقدام کرد. این دو نهاد عبارت‌اند از: الف) انجمن صبح دانش: این انجمن را آیت الله محسنی در سال‌های قبل از کودتای ۱۳۵۷ ش، در قندهار تأسیس کرد که در تشکیلات حزب جایگاه برجسته‌ای یافت و مرکز فعالیتش



تهران گردید. در این انجمن، دروس اعتقادی، سیاسی و ادبیات به جوانان آموزش داده می‌شود.

ب) شرطه‌الخمیس: در این نهاد نیز، که از زمستان ۱۳۶۱ش در حرکت اسلامی به‌وجود آمد، علاوه بر مأموریت نظامی و اطلاعاتی، از نظر فکری و فرهنگی نیز فعالیت‌هایی صورت پذیرفته و به‌ویژه به امر آموزش و پرورش جوانان ملتزم و معتقد به حرکت اسلامی توجه شده است (خسروشاهی، ۱۳۸۰: ۲۶). نشریات حرکت اسلامی افغانستان از آغاز تأسیس تا هنگام سقوط کابل به دست طالبان در دور اول حکومت شان، در مجموع ۲۵ عنوان نشریه منتشر نمود که مهم‌ترین آن‌ها به این قرار است: (۱) ماهنامه‌ی استقامت، که از ۱۳۵۸ش تا ۱۳۶۹ش در قم و سپس در پیشاور پاکستان چاپ می‌شد؛ (۲) هفته‌نامه‌ی پیام جهاد که از ۱۳۶۶ در پیشاور و سپس در کابل چاپ می‌شد؛ (۳) ماهنامه‌ی فجر امید که از ۱۳۶۰ش تا ۱۳۶۱ش در قم چاپ شد (فاروق انصاری: ۳۰).

۲-۵. تأسیس شورای علمای شیعه‌ی افغانستان

آیت الله محسنی در سال ۱۳۸۲ ه. ش شورای علمای شیعه‌ی افغانستان را تأسیس و نخستین مجمع بزرگ علمای شیعه‌ی افغانستان را در کابل برگزار کردند. این اجلاس که به مدت سه روز ادامه داشت، سرانجام توانست شورای علمای شیعه‌ی افغانستان را رسماً به تصویب برساند و در سازمان‌های اجتماعی در دولت افغانستان ثبت و راجستر نمود. این شورا تاکنون در شصت و پنج نقطه‌ی افغانستان نمایندگی دارد و آیت الله محسنی از ابتدای تشکیل تا هنگام رحلت ریاست این شورا را بر عهده داشتند (بینش، انصاری و خلوصی، شیعیان افغانستان، ۱۳۹۰: ۲۳۷-۲۳۳).

شورای علمای شیعه‌ی افغانستان دارای مجمع عمومی می‌باشد که سال یکبار تشکیل جلسه داده و در مدت سه روز هیأت ریسه و اعضای شورای اجرایی را انتخاب می‌کنند. شورای اجرائیه دارای دوازده کمیسیون است که هر کدام آن‌ها در بخش‌های جداگانه‌ای فعالیت دارند. همچنین نمایندگی‌های شورای علمای شیعه‌ی افغانستان در مرکز ولایات و ولسوالی‌های کشور فعالیت دارند که علاوه بر کارهای علمی، فرهنگی و تبلیغی خویش، بر

تمام مشکلات مردم اعم از سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی، نظارت کامل داشته و در صورت لزوم گزارش آن‌ها برای شورای اجرایی ارائه دهند.

۳-۵. تاسیس شورای اخوت اسلامی

پرچمدار اخوت اسلامی در افغانستان آیت‌الله محسنی در سال ۱۳۸۳ ه.ش با ابتکار مدبرانه و دلسوزانه، پیشنهاد تشکیل شورای اخوت اسلامی را در کشور ارائه نمودند که مورد استقبال گرم علمای بزرگ اهل سنت واقع گردید. این شورا با همکاری جمعی از علمای شیعه و سنی تشکیل گردید. در شرایط آن زمان که منطقه در جنگ‌های فرقه‌ای می‌سوخت، تشکیل شورای اخوت اسلامی با حضور علمای طراز اول شیعه و سنی اخوت و برادری را در افغانستان نهادینه نمود. شورای اخوت اسلامی علاوه بر کابل در چندین ولایت بزرگ دیگر افغانستان نیز نمایندگی دارد و به‌صورت دوامدار جلسات مشترک شان را برگزار می‌کنند. در این جلسات اوضاع کلی و عمومی کشور مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و چنانچه در برخی از نقاط مشکلی به وجود آمده باشد، برای رفع آن اقدام می‌کنند. شورای اخوت اسلامی تلاش دارد تا ابهامات را از میان مسلمین برداشته و زمینه‌ی همکاری بیشتر را بین مسلمانان شیعه و سنی فراهم سازند؛ زیرا اگر همکاری لازم میان مسلمانان وجود نداشته باشد، زمینه‌ی اختلاف افکنی فراهم می‌شود. تاثیرگذاری شورای اخوت اسلامی به حدی در میان مردم افغانستان تاثیر مطلوب گذاشته بود که برگزاری مشترک مراسمات محرم و عزای امام حسین^(ع) و برگزاری نمازهای جمعه‌ی مشترک بین شیعه و سنی و برگزاری نماز میت مشترک و صدها و هزاران برنامه‌ی اخوتی دیگر که در واقع افغانستان را در میان کشورهای اسلامی در باره‌ی وحدت و اخوت به‌عنوان یک الگوی تمام عیار معرفی شد (عادلی، ۱۳۹۷: ۳۵).

۱-۳-۵ تئوری آیه الله محسنی در گفتمان اخوت اسلامی

از راهکارهای آیه الله محسنی در گفتمان اخوت اسلامی، تئوری‌های مبتنی بر رهیافت‌های فقهی او است. ایشان گفتمان اخوت اسلامی را بر بنیان و اساس احکام اولی و ثانوی یک ضرورت اجتناب ناپذیر دانسته می‌گوید: «همکاری و گفت‌وگوهای مثبت با تمام مذاهب اسلامی در شرایط امروزی واجب است، چه به‌عنوان حکم اولی و چه به‌عنوان حکم ثانوی.»



علاوه بر آن، کتاب مستقل تحت عنوان همین نام «تقریب مذاهب اسلامی از نظر تا عمل» نگاشته است که حاوی مطالب مفید و مؤثر از جمله موانع و چالش‌های تقریب و همچنین راهکارهای آن می‌باشد. آیه الله محسنی درگفتمان اخوت اسلامی تنها در حد تئوری پردازی و شعار متوقف نگشته بلکه همواره نموده‌ها و الگوهای عملی اخوت اسلامی در رفتار و عملکرد سیاسی و اجتماعی ایشان نیز تجلی یافته است. او عضو شورای عالی مجمع تقریب مذاهب اسلامی بود و در اجلاس‌های بین‌المللی تقریب مذاهب اسلامی در کشورهای مختلف حضور یافته نظرات و دیدگاه‌های خویش را در قالب سخنرانی‌ها و مقالات عرضه داشته است و خود همایش بین‌المللی اخوت اسلامی را در کابل با حضور شخصیت‌های علمی و سیاسی از کشورهای چون مصر، عربستان، ایران، پاکستان و ... را برگزار نمود و در صدد بود که مجمع جهانی اخوت اسلامی را تاسیس نماید.

۴-۵. تلاش برای ایجاد حکومت اسلامی و نام‌گذاری جمهوری افغانستان

آیت الله محسنی در سال ۱۳۸۲ ه.ش در لویه جرگه‌ی تصویب قانون اساسی، با وجود مخالفت‌های شدید خارجی‌ها و عده‌ای از دین‌گريزان داخلی، توانستند که به شکل مدبرانه در یک رای‌گیری علنی با اتفاق آرای نمایندگان، نام نظام سیاسی افغانستان را (جمهوری اسلامی) بگذارند و تلاش مرموزانه‌ی دشمنان اسلام را در همان جا خشی نمایند. آیت الله محسنی خود چنین می‌گوید: «من در اول جهاد در اساسنامه و مرامنامه‌ی حرکت اسلامی اهداف جریان را مشخص کرده بودم که مهم‌ترین آن‌ها اقامه‌ی حکومت اسلامی پس از سقوط رژیم مارکسیستی پیرو روس‌ها و رسمیت یافتن مذهب جعفری در پهلوی مذهب حنفی بود که الحمدلله و المنه، اولاً جمهوری اسلامی افغانستان در لوی جرگه‌ی اول به پیشنهاد من و آرای تمام حاضرین بدون مخالفت تصویب شد که در آن «شرایطی که خارجی‌ها در کشور حضور داشتند و بر همه چیز مسلط بودند، یک حادثه‌ی فوق‌العاده مهم بود و در قانون اساسی به اثر زحمت جمعی از برادران اهل سنت و این فقیر سه ماده‌ی اول آن تصویب شد که نظام اسلامی را صد در صد تثبیت می‌کند و در موقع تدوین قانون اساسی کشور تلاش‌های فقیر به ثمر نشست و رییس‌جمهور وقت آقای کرزی با مشوره‌ی قاضی القضاة با درج ماده‌ی یکصد و سی و یکم، احکام مذهب تشیع را در احوال شخصیه و در



سایر دعاوی که در قوانین کشور، حکمی مخالف آن نباشد، رسمیت مذهب شیعه را قبول کرد. ادعای من بیش تر از این بود؛ ولی تلاش‌هایم بیش تر از این اثر نکرد».

ایشان در باره‌ی تعلیم و تربیه و نصاب‌های وزارت معارف می‌نویسد: «ماده‌ی چهل و پنجم قانون اساسی می‌گوید: دولت نصاب واحد تعلیمی را بر مبنای احکام دین مقدس اسلام و فرهنگ ملی و مطابق با اصول علمی طرح و تطبیق می‌کند و نصاب مضامین دینی را بر مبنای مذاهب اسلامی موجود در افغانستان تدوین می‌نماید».

۵-۵. رسمیت بخشی به مذهب شیعه در قانون اساسی افغانستان

همچنین آیه الله محسنی در زمینه‌ی حکومت‌داری در اسلام با تدوین الگوی مطلوب در جهت تشکیل یک حکومت اسلامی بر مبنای قانون آن هم در چارچوب فقه و شریعت، کتاب به نام «تصویر حکومت اسلامی در افغانستان» را نگاشته است. از جمله مباحث مرتبط با حقوق شیعیان و فرایند رسمی شدن مذهب شیعه، بحثی را پیرامون مسایل همزیستی مسالمت‌آمیز و تعامل بین پیروان مذاهب اسلامی در افغانستان مطرح نموده می‌نگارد: «با کسانی که تعصب و یا غرور چشم عقل آنان را کور کرده و یا مزدوری بیگانگان اراده را از ایشان سلب کرده، بحثی نداریم... ما با این دسته متدین پاک نژاد روشن ضمیر پیشنهاد می‌کنیم که باید در نظام اسلامی آینده‌ی افغانستان نسبت به شیعیان افغانستانی امور زیر عملی گردد: اول ذکر مذهب جعفری در قانون اساسی همانند مذهب حنفی؛ یعنی مذهب جعفری برای شیعه و مذهب حنفی برای اهل سنت نافذ باشد؛ دوم به اندازه‌ی کمیت و نفوس آنان باید در کابینه هم‌هی مقامات وزارتخانه‌ها عضویت داشته باشد؛ سوم در مناطقی که اکثریت با شیعیان است؛ والی و ولسوال آن شیعه باشد؛ چهارم عقاید آنان همانند عقاید اهل سنت در کتاب‌های درسی مدارس و پوهنتون‌ها ذکر گردد» (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۱-۲۵).

با توجه به نظریات فقهی و کلامی آیه الله محسنی از یکسو و تئوری‌های وی در گفتمان اخوت اسلامی از سوی دیگر، ارتباطی وثیق و پیوند عمیقی با فرایند رسمی شدن مذهب شیعه پیدا می‌نماید. آیه الله محسنی تأثیر این راهکارها در ساحت فکری و ذهنی مردمان اهل سنت را در فرایند رسمی شدن مذهب شیعه چنین ارزیابی می‌نماید: «ما در آن شرایط



رفتیم و با محبت و منطق صحبت کردیم. مذهب جعفری برای اولین بار در طول تاریخ افغانستان در قانون اساسی راه پیدا کرد. جالب این است که از پانصد نفر نماینده‌ای که در مجلس برای تصویب قانون اساسی در سال ۱۳۸۲ حضور پیدا کردند، ۵۰ نفر شیعه و ۴۵۰ نفر سنی بودند. از این ۴۵۰ نفر با آن همه سابقه، یک نفر برادران اهل سنت با ما مخالفت نکردند. من قبل از آن می‌ترسیدم؛ اما به هر حال مذهب جعفری به رسمیت خود رسید. اگر برخورد با ستیزه و تندی صورت می‌گرفت، به یقین این کار ممکن نبود. اگر ده هزار نفر هم کشته می‌شد، این کار انجام نمی‌شد؛ ولی با محبت و صمیمیت به انجام رسید» (محسنی، ۱۳۸۲: ۶).

آیه الله محسنی به عنوان یک عالم دینی و عنصر فعال شیعی همواره در تحولات سیاسی و اجتماعی کشور حضور داشته است. تلاش‌های مؤثر آیه الله محسنی و سایر عالمان دینی و نخبگان دلسوز کشور در جهت تحقق بخشیدن رسمیت مذهب شیعه، نقطه‌ی عطف در تاریخ نوین شیعیان افغانستان به حساب می‌آید. با این نگرش می‌توان نقش آیه الله محسنی را در فرایند رسمی شدن و هویت‌یابی مذهب شیعه در قالب چند رایزنی مهم در دولت مجاهدین و هم در عصر نوسازی حامد کرزی در نظر گرفت (عابدی، بی‌تا: ۱۷).

۱-۵-۵. رایزنی‌های آیه الله محسنی در دولت ربانی و کرزی

بعد از پیروزی مجاهدین و بیرون راندن ارتش سرخ شوروی از کشور، اولین و مهم‌ترین خواست مردم شیعه از جمله آیه الله محسنی، رسمی شدن و هویت‌یابی مذهب جعفری در کنار مذهب حنفی در قانون اساسی کشور بود. در این راستا، اولین رایزنی آیه الله محسنی در زمان حکومت برهان‌الدین آغاز شد. او به عنوان یکی از اعضای فعال جلسه‌ی شورای رهبری در دولت ربانی، تلاش‌های جدی و رایزنی‌های مستمر در فرایند رسمی شدن مذهب شیعه در قانون اساسی کشور انجام داد و قانون اساسی را که در دوران جهاد توسط حرکت اسلامی تدوین شده بود پیشنهاد نمود. شورای رهبری آن را به کمیسیونی که از قبل تعیین شده بوده ارجاع داد. به هر حال اعضای کمیسیون با آن مخالفت ورزیدند. مخالفت اعضای کمیسیون باعث شد تا آیه الله محسنی با لحن تند و اعتراض‌آمیزی خطاب به رجال سیاسی دولت

می‌گوید، صلاح کشور و انقلاب اسلامی بر این است که هر دو مذهب به رسمیت شناخته شوند. (محسنی، ۱۳۸۲: ۱۴).

تلاش‌های آیه الله محسنی در فرایند رسمیت بخشیدن مذهب شیعه بار دیگر از عصر نوسازی و دولت‌سازی حامد کرزی آغاز گردید. طبق نگاه‌های خود آیه الله محسنی قبل از شکل‌گیری اجلاس بن در آلمان، مسأله را با جناب حامد کرزی مطرح نموده بود؛ اما این مسأله تا هنگام تشکیل کمیسیون تدوین قانون اساسی مسکوت عنه مانده و آیه الله محسنی بعد از شکل‌گیری کمیسیون تدوین قانون اساسی، موضوع پیشنهادی را به جناب حامد کرزی خاطرنشان نمود و جناب حامد کرزی می‌گوید من متعصب نیستم؛ اما آیه الله محسنی می‌گوید: «اگر متعصب می‌بودید موضوع را با شما در میان نمی‌گذاشتم؛ ولی عدم تعصب شما دردی را برای ما دوا نمی‌کند، باید همکاری کنید» (محسنی، ۱۳۸۲: ۱۴).

آیه الله محسنی هم به صورت جداگانه و هم به صورت دسته‌جمعی طی چند دیدار و گفت‌وگو با رئیس کمیسیون تدوین قانون اساسی ناظر بر این‌که حقوق سیاسی و مذهبی شیعیان در قانون اساسی در نظر گرفته شود، رایزنی‌های مؤثر و دوستانه به عمل آورده است. در یک نگاه کلی می‌توان رایزنی‌های آیه الله محسنی با کمیسیون تسوید قانون اساسی را طی دو مرحله در نظر گرفت: یکی همراه با رهبران سیاسی شیعه و دیگر همراه با اعضای شورای علمای اهل تشیع افغانستان و طی این دو نشست رایزنی‌های در ارتباط با در نظر گرفتن حقوق شیعیان اعم از حقوق مدنی و آزادی‌های سیاسی و مذهبی در قانون اساسی کشور، صورت می‌گیرد. در این زمینه آیه الله محسنی چنین نگاه‌اشته است: «خلاصه حرف من با آنان این بود که رسمیت مذهب جعفری برای شیعیان افغانی که مطابق دموکراسی و عدالت اجتماعی و اخوت اسلامی است و با در نظر داشت شرکت فعال شیعیان در جهاد چهارده ساله کشور و حفظ کرامت چند میلیون شیعه‌ی افغانستانی بسیار مناسب و حتا لازم است. از نظر فقه حنفی هیچ اشکال ندارد؛ زیرا امام ابوحنیفه نگفته‌اند فتاوی‌ای مرا بر همه‌ی مسلمانان، به زور تطبیق کنید. بنابراین، شما نباید تحت تأثیر تعصبات کورکورانه‌ی گذشته بروید به نفاق ملی کمک کنید.» (محسنی، ۱۳۸۲: ۱۲).



هنگامی که لویه جرگه‌ی اضطراری جهت شکل‌گیری حکومت دائمی برگزار شده بود آیه الله محسنی در این لویه جرگه پیشنهاد مبنی بر اسلامی بودن دولت را ارائه نمود. این پیشنهاد مورد استقبال و پذیرش تمام اعضای لویه جرگه قرار گرفت. بنابراین، نگرش نمایندگان اهل سنت در راستای اسلامی بودن دولت، ارتباط وثیقی با پذیرفتن حقوق شیعیان در قانون اساسی کشور پیدا می‌کند. بدین شکل که نمایندگان اهل سنت، اقدام آیه الله محسنی در لویه جرگه‌ی اضطراری مبنی بر اسلامی بودن دولت را در نظر گرفته و در لویه جرگه‌ی قانون اساسی با اتفاق آراء حقوق سیاسی، مذهبی و شهروندی شیعیان در قانون اساسی را جبران و تصویب نمودند. پس از تصویب قانون اساسی، شورایی علمای شیعه و در رأس آن آیه الله محسنی، می‌بایستی برای تطبیق و عملی نمودن ماده‌ی ۱۳۱ قانون اساسی، قانون احوال شخصیه را برای مردم شیعه تسوید و به تصویب پارلمان و توشیح رئیس جمهور می‌رسانید که در این زمینه آیه الله محسنی با همکاری عده‌ای از طلاب و حقوق‌دانان افغانستانی مقیم حوزه‌ی علمیه‌ی مشهد، متن پیش‌نویس قانون احوال شخصیه‌ی اهل تشیع را تسوید و به وزارت عدلیه تحویل دادند. (محسنی، ۱۳۸۲: ۱۲).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آیت الله محسنی، از علما و دانشمندانی است که با وجود صاحب نظر بودن در بسیاری از علوم اسلامی، آثار زیادی در بیش‌تر علوم زمانه‌ی خود به رشته‌ی تحریر در آورده که بالغ بر یکصد و پنجاه اثر می‌رسد. این آثار مورد توجه علما و دانشمندان جهان اسلام قرار گرفت و تأثیر بسزایی در تمدن اسلامی گذاشت.

آثار علمی آیت الله محسنی، فعالیت‌ها و اقدامات او در جهاد اسلامی مردم افغانستان و تلاش‌های سیاسی او در احیای فرهنگ اسلامی و تلاش برای گسترش و ترویج آموزه‌های دینی، تلاش در ایجاد و تاسیس نهادهای آموزشی حوزوی و دانشگاهی، تالیف آثار فراوان در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی او، تلاش برای وحدت بین مسلمانان و ترویج اخوت اسلامی و همزیستی مسالمت‌آمیز در میان جامعه‌ی اسلامی، نقش تاثیرگذار در توسعه‌ی علمی تمدن اسلامی داشت.

- ۱- احزاب سیاسی افغانستان: مرانامه‌ها و اساسنامه‌ها، [کابل]: وزارت عدلیه جمهوری اسلامی افغانستان، ۱۳۸۴ش؛
- ۲- فاروق انصاری، احزاب و جریان‌های سیاسی شیعیان افغانستان، بی تا، بی جا؛
- ۳- محمدتقی انصاری، اندیشه‌گران معاصر شیعه قندهار، مشهد ۱۳۷۶ش؛
- ۴- هادی خسروشاهی، نهضت‌های اسلامی افغانستان، تهران ۱۳۷۰ش؛
- ۵- محمد آصف محسنی، خواست‌های شیعیان افغانی یا اهداف اساسی حرکت اسلامی افغانستان، قم: نشر دارالانشای شورای مرکزی حرکت اسلامی افغانستان، ۱۳۷۶ش؛
- ۶- بصیراحمد دولت‌آبادی، شناسنامه احزاب و جریانات سیاسی افغانستان، قم ۱۳۷۱ش؛
- ۷- شورای ائتلاف زمینه‌ساز اتحاد شیعیان افغانستان، تألیف جمعی از نویسندگان، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی ثقلین، ۱۳۷۸ش؛
- ۸- یارمحمد کوهسار، جنبش هزاره‌ها و اهل تشیع در افغانستان، به اهتمام قطب‌الدین نجمی، پيشاور ۱۳۷۸
- ۹- سید آصف کاظمی، تاثیر حوزه علمیه قم بر معرفت سیاسی افغانستان، مجموعه مقالات شانزدهمین دوره جشنواره شیخ طوسی، قم، ایران.
- ۱۰- سید احمد خسروشاهی، نهضت‌های اسلامی در افغانستان، دفتر مطالعات وزارت خارجه، تهران، ایران.
- ۱۱- الیویه، رواء، افغانستان از جهاد تا جنگ‌های داخلی، ترجمه علی عالمی کرمانی، نشر عرفان، ۱۳۹۰، تهران، ایران.
- ۱۲- محمد آصف محسنی، تقریب مذاهب از نظر تا عمل، نشر ادیان، ۱۳۸۶ش.
- ۱۳- _____ . _____ . خواست‌های شیعیان، بی جا، ۱۳۷۸ش
- ۱۴- _____ . _____ . تصویری از حکومت اسلامی، انتشارات حرکت اسلامی، ۱۳۷۱، تهران، ایران.
- ۱۵- _____ . _____ . وظایف علمای دینی ما، کابل ۱۳۸۱ش.
- ۱۶- _____ . _____ . تصویب قانون اساسی در لویه جرگه، کابل، ۱۳۸۲ش.
- ۱۷- _____ . _____ . توضیح المسائل طیبی، نشر بخش فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان چاپ اول ۱۳۷۵ ه.ش.
- ۱۸- محمدرضا، کاشفی، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، انتشارات بین‌المللی المصطفی (ص)، قم، ۱۳۹۰ ش
- ۱۹- فاطمه، جان احمدی، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دفتر نشر معارف قم ۱۳۹۲ش.
- ۲۰- علی، شریعتی، تاریخ تمدن، انتشارات قلم، ۱۳۹۴ش.
- ۲۱- سید حیدر، علوی، نژاد، زندگی نامه آیت الله محسنی، آیت نیک، ویژه نامه اولین سالگرد رحلت معظم له ۱۳۹۹ش.
- ۲۲- جوادی، غزنوی، اندیشه‌های کلامی، فقهی و سیاسی آیت الله محسنی (ره)، انتشارات وحدت بخش ۱۳۸۷



- ۲۳- نشریه فجر امید، ارگان نشراتی حرکت اسلامی افغانستان، ش ۱۶، ص ۳۰
- ۲۴- وحید، بینش، انصاری، خلوصی، شیعیان افغانستان، انتشارات موسسه مطالعات اندیشه سازان نور ۱۳۹۰ش
- ۲۵- محمد آصف، محسنی، معارف اسلامی، ناشر مرکز حفظ و نشر آثار آیت الله محسنی، ۱۳۹۵ش.





د آيت الله محسنې په وينا د اسلامي ورورولې گډ اصول

سيد داود علوي*

* د فلسفي د دوكتورا محصل، د خاتم النبيين پوهنتون د اقتصاد او ټولنيزو علومو د پوهنځي رئيس او د پوهنتون عملي هيات

لنډيز

اسلامي ورورولې او د اسلامي امت سوله ييز ژوند د نن ورځې د مسلمانانو د ژوند اړتياوو ته نږدې ليد لري. د اسلامي نړۍ بدمرغه حالت، وپشل او پرله پسې ويني بهيدل د دې نظر تصديق كوي. مسلمانو مفكرينو له ډيرې مودې راهيسي په اسلامي نړۍ كې د ورورگلوۍ او د ديني ورورولې د فضا په رامنځ ته كولو ټينگار كړی او په دې برخه كې يې په پرله پسې توگه هڅه كړې چې د اسلامي امت تر منځ د اختلافاتو ريښې له منځه يوسي او د دوستۍ او اسلامي ورورگلوۍ بنسټ برابر كړي. مرحوم ايت الله محسنې د معاصر مفكرينو څخه دی چې په دې اړتيا پوره پوهيدل. د مسلمانو ورونو د ديني ورورولې او د ايماني ژوند د حاكميت په خاطر يې په نظري او عملي ډگر كې پرله پسې هڅې وكړې. په دې څېړنه كې هڅه شوې ده چې د اسلامي ورورولې گډ اصول په دريو برخو كې د ايت الله له نظره وړاندې كړو. د اسلامي اخوت مشترک ديني اصول لکه توحيد، رسالت او قيامت، د اسلامي اخوت مشترک فقهي اصول لکه: د فقهي مشترک منابع، عام قواعد چې د فقهي انگيرني اداره كوي، د فقهي د منابعو او گډو فقهي احكامو او په سياسي چارو كې گډ اصول او د اسلامي ورورولې اقتصادي گټې د اسلامي امت لپاره د باعزت ژوند د برابرولو اساس كيدای شي.

کلیدي کلمې: ايت الله محسنې، اصول، اساسات، گډ اصول، اسلامي ورورولې، اسلامي اتحاد او نږدېوالی.



د جنين قصدي سقط د آيت الله محسني (ح) له نظره [۱]

عبدالکریم اسکندری

د حقوقو او سیاسي علوم پوهنځی علمی کادر غړی او د خاتم النبیین پوهنتون علمی مرستیال

لنډيز

د جنين سقط عبارت دی له ناقص الخلقه حمل اچولو څخه چې بڼی له خوا وی یا د بل چا جنين په دوه ډوله دی؛ یو جنين پرته له روحه او جنين د روح او انساني ژوند سره. ځيني ډاکټران په دې باور دي چې جنين پرته له روحه نه لرو حتی د نطفې په مرحله کې جنين ژوند لري. خو د اسلامي مذهبونو فقهاوو د احاديثو او رواياتو په وسيله پورتنی تقسيم بندي منلي ده. ايت الله محسني په دې باور دی چې د ژوند د ډولونو (نباتي، حیواني او انساني) په وړاندې کولو سره د فقهاوو مفهوم د ژوند مطلق ژوند نه دی. بلکې دا د انسان هغه ژوند دی چې له یوې ټاکلې مودې (خلور میاشتي) وروسته په بدن کې د روح له اخستلو څخه احساسیږي. په لومړي فرضیه کې (د روح له تنفس څخه مخکې جنين) د سني فقهاوو یوه ډله سقط روا گڼي، خو امامي فقهاء (پرته له استثنايي قضیو) دا حرام گڼي. د جنين سقط د حرمت په اړه د شيعه او سنيانو تر منځ په دوهم فرض (د روح له اخستلو وروسته سقط) اختلاف نشته. ځکه چې جنين روح لري او د اياتونو او احاديثو له مخې قتل گڼل کېږي. د جنين سقط له پخوا راهيسې په ډيرو ټولنو کې ترسره کېږي او د ډيری دلایلو پراساس د مور د ژوند او روغتیا ساتلو څخه نیولې د نامکمل جنين د رامینځته کیدو مخنیوي، د میرمنو حقونه او آزادی، د نفوس کنټرول، بي وزلي، عزت او د حیثیت اړوند مسلي دي د ايت الله محسني له نظره، د جنين سقط مخکې د روح اخستلو مرحلې څخه د معقول عذر په اساس روا دی. د هغه په وینا، هغه عقلي لاملونه چې د جنين سقط قانوني کوي د مور د ژوند او روغتیا ساتنه، د جنين نیمگري او معيوب زېږون، کلستر حمل او همدارنگه د جنسي تېري له امله رامنځته شوي جنين چې د مور او خپلوانو لپاره د خپګان او زړه ماتولو لامل ګرځي او که چیرې جنين د انساني ژوند مالک وی، د جنين ساتنه او پالنه واجب ده لکه د مور ژوندی ساتل واجب او وژل یې حرام دي. خو که د مور او جنين ژوند دواړه له هلاکت او تخریب سره مخ وي او دواړه په هيڅ ډول امکاناتو خوندي نه شي، نو د مور ژوند ساتل د فقهي د احکامو مطابق (اهم او مهم، د مشکل او شرم نفی) د ځان او ډاکټر دواړو لپاره لومړیتوب دی

کلیدي کلمې

د جنين سقط، قصداً سقط، روح اخستل، د سقط لاملونه، امامي فقه، سني فقه.





د آيت الله العظمي محسني (رح) په فقهه كې انساني كرامت او د هغې دندې

قاسم علي صداقت*

* په عامه حقوقو كې پي ايچ ډي (دكتورا)، د خاتم النبیین پوهنتون استاد او اكادميك كارمند

لنډيز

انساني كرامت يو له هغو بين المللي مفكورو څخه دى چې د بشريت په ټولو برخو كې په پراخه كچه كارول كيږي او په دې توانيدلى چې د بشريت او غير انسانيتونو په ډگر كې نوي لاسته راوړني راوړي او د هغې له مخې د فقه په شمول په انسانيت كې اختراعات رامينځته شوي. هغه وويل چې دا په ټولنيز او شخصي ډگر كې د انسان ژوند په بشپړ ډول بدل كړى دى. ښكاره خبره ده چې انساني كرامت له دې قاعدې نه جلا ندى، په ديني نصوصو كې يې پاملرنه د هغه د دندو له امله ده. نو پكار ده چې وگورو چې د انساني كرامت وظيفې په ديني پوهه كې څه دي او دا وظيفې د زماني اړتياوې څومره پوره كولاى شي. له بلې خوا د ايت الله محسني په اثارو كې د يو ديني مفكر په توگه په مختلفو موضوعاتو او مختلفو مناسبونو كې د انساني كرامت يادونه شوې ده. د موضوع اهميت او ضرورت ته په كتو سره لازمه ده چې د فقهي په برخه كې د هغه له نظره د انساني كرامت كارونه وڅيړل شي. د هغه وخت ډيرى شكونه او پوښتنې چې په عنعنوي فقه كې ځواب نه شي موندلى د انساني كرامت د دندو له لارې حل كيداى شي. نو په دې كې شك نشته چې په دې برخه كې څېړنه به كتنې نه وه او د ډېرو نويو ستونزو د حل لاره په ديني طريقه ده. په ځانگړې توگه د افغانستان نوي فضا د دې څيړني اهميت څو چنده كوي. د دې څيړني موخه د ستر آيت الله محسني (رح) له نظره د لاندې ځانگړو پوښتنو ځوابول دي: ۱. د انسان كرامت څه ډول دى؟ (آيا دا لكه څنگه چې وي يا بايد داسې وي) ۲. د انسان ذاتى كرامت وقار په اړه د هغه نظر څه دى؟ ۳. د آيت الله اعظمي محسني په فقه كې د انساني كرامت دندې څه دي؟ ليكوال هڅه كوي چې د ذكر شويو پوښتنو ساحه پرېږدي او د خپل كتاب په اوږدو كې د دې پوښتنو ځوابونو ته وفادار پاتې شي.

كليدي كلمې: انساني كرامت، ديني كرامت، بشري حقونه، د كرامت دنده، آيت الله محسني

د آيت الله محسنی (رح) له نظره د اقتصادي نظام پر اصولو نیوکه او څیړنه

محمد جان رحمانی

د اقتصاد په برخه کې فی ایچ دی (دکټرا) محصل، د خاتم النبیین پوهنتون استاد او د پوهنځي علمی غړی

لنډيز

د تاریخ په اوږدو کې د نړۍ هېوادونه د اقتصادي منابعو او اسانتیاوو د سمې استفادې لپاره د اغېزمن میکانیزم په لټه کې دي. له همدې امله په دې برخه کې ډېر اقتصادي نظامونه لکه سرمایه داری، سوسیالیستي-کمونیسټي او اسلامي اقتصادي نظامونه د هڅو او عملي مطالعاتو په پایله کې رامنځته شوي دي. هر یو اقتصادي سیستم د نړیوال او ځانګړي فلسفې، ارزښت او ادراک پر بنسټ جوړ شوی او ځانګړي اساسي اصول لري. نو همدا اوسنی څیړنه د آیت الله محسنی (رح) له نظره د سرمایه داری، سوسیالیستي، کمونیسټي او اسلامي اقتصادي نظامونو د اصولو د څیړلو په کتابتون او تحلیلي طریقو ولاړه ده. د آیت الله محسنی په وینا، د سرمایه داری او سوسیالیستي-کمونیسټي اقتصادي نظامونو بنسټیز اصول له تضادونو، افراطیت، د عدالت او فطرت پر ضد دي. ځکه په عملي توګه یوازې شخصي یا عامه ملکیت چې د فرد یا اجتماعي اصل پر بنسټ ولاړ وي د خلکو د اقتصادي ستونزو د حل سرچینه نه ده. په دې مطلب کېبني د آیت الله محسنی په وینا، د اسلامي اقتصادي نظام د اقتصادي نظامونو وروستی پړاو دی چې پکې خصوصي، دولتي او عامه ملکیت شامل دی او د کار او ضرورت په بنیاد د عاید د ویش معیار هم په نظر کېبني لری.

کلیدي کلمې: انتقاد، بیاکتنه، نظام، اقتصاد، سرمایه داری، سوسیالیست، کمونیسټي، آیت الله محسنی

د آیت الله محمد آصف محسنی (رح) په قول په تاکید سره په اقتصادی نظامونو کې د عدالت د مقام څېړنه

غلام رضا رسولی کمالی

د خاتم النبیین پوهنتون د اقتصاد او اجتماعی علوم پوهنځی د علمی کادر غړی او د دعوت، ارشاد او فرهنگ آمریت امر

لنډیز

د "عدالت" مفهوم یو له هغو بنسټیزو مفکورو څخه دی چې د ختیځ او لویدیځ مفکرانو لخوا د اوږدې مودې لپاره مطالعه او څیړل شوي. بې له شکه، د انساني علومو ټولې برخې د عدالت ننگونه د خپل تر ټولو اساسي اندیینه ګڼي. په اقتصاد کې د عدالت بحث او دا چې ایا په اقتصادي نظام کې یې پلي کول اړین دي او که اقتصادي عدالت د خپل عمل لپاره کافي دی او اجرائیوي ته اړتیا نه لري، د اقتصاد پوهانو له مهمو ننگونو څخه دی. د اقتصادي افکارو په تاریخ کې علمی تصویرونه او په دې برخه کې د فکرونو توپیر د دې لامل شوی چې اقتصادي نظامونه له یو بل څخه جلا شي او په پای کې د عدالت بنسټیزه ننگونه د دريو اقتصادي نظامونو، سرمایه داری، سوسیالیستي او اسلامي د تولید معیار ګرځېدلی. له همدې امله، په هر وخت او هر ډول فکر کې د دې اندازې بیا لوستل کولای شي د نوي او پرمختللي فکرونو په بازار کې بیا تولید کې مرسته وکړي. د دې لیکنې موخه دا ده چې په پورتنيو دريو نظامونو کې د اقتصادي عدالت مفکوره د یو تکرره اسلامي عالم ستر آیت الله محسني قندهایي (رح) تر سیوري لاندې ولوستل شي. له دې لوستلو څخه څرګند شو چې د ده په اند د اقتصادي نظامونو په سیوري کې د بشري ټولنو خوشالي او سوکالي د عدالت په پلي کېدو او خوښی ولاړه ده او د هغه له منځه تلل هم د عدالت د نه پلي کېدو له امله دي. د ده په نظر تر ټولو غوره او اغېزمن نظام اسلامي اقتصادي نظام دی، چې د خپلو بنسټونو پر بنسټ د عدالت پلي کېدل نه په مطلقه اقتصادي ازادۍ او نه د شخصي ملکیت په مطلقه خاتمی کې ویني، بلکې د عدالت د پلي کولو اسلامي تګلاره ګوري. د اسلامي اقتصاد مخلوط نظام، چې په دې توګه په محدود چوکاټ کې د اقتصادي ازادۍ او د خصوصي، دولتي او عامه دري ګوني مالکیت د اقتصادي عدالت د پلي کولو غوره لاره ګڼل کېږي.

کلیدي کلمې: اقتصادي نظام، اقتصادي عدالت، اسلام، سوسیالیزم، سرمایه داری، آیت الله محسنی.



د آيت الله محسنی (رح) په وينا د اسلامي مذهبونو د پيروانو ترمنځ د تعامل اصول او طريقي

رمضان علي رحيمي

د خاتم النبیین پوهنتون د اقتصاد او اجتماعي علوم پوهنځی د علمی کادر غړی، او د اسلامي معارف د پييارتمنت آمر

لنډيز

دا کار د اسلامي مذهبونو د پيروانو ترمنځ د اړيکو او هماهنگي د لارو او طريقو، اصولو او بنسټونو د تشریح کولو په اړه د آيت الله محسنی (رح) د نظر په اړه څېړنه ده. د مثبت تعامل د محورونو، اصولو او اسبابو تر څنګ يې د اسلام د دين له قبول شويو منابعو لکه قرآن، سنت او د مشرانو له رواياتو څخه په استفادې سره د متقابل عمل زياتونه او ضررونه بيان کړل، تر څو دا عوامل د مسلمانانو ضعف او کمزوری او د هغې د حل لارې روښانه شي. څرنگه چې مسلمانان د مختلفو مذهبونو او فرقو څخه جوړ شوي او د اختلاف او شخړې ډيری ساحې لري، نو دا مناسبه ده چې د اسلام نظر تشریح شي چې څنګه مسلمانان يو له بل سره اړيکه او ارتباطات جوړ کړي. دې موخو ته د رسيدو لپاره، لومړی به د تعامل، خبرو اترو، تناقض او مناظرې وکړو. بيا د هغو اصولو او بنسټونو د ساتلو په اړه بحث کوو چې په اسلامي منابعو کې يې توصيه او ټينګار شوی دی. په دريمه برخه کې د قرآن او احاديثو له نظره د تعامل طريقي لکه: د سوله ايزو لارو، دمحببت او دوستی طريقو، خيريه طريقو، بڼه استدلال، بخښني او ليوالتيا څخه کار اخيستل، د اعتقاداتو د شکونو د حل او د اسلامي مذهبو ترمنځ د گډو افکارو د روښانه کولو لپاره کلتوري هڅې او د يو بل سره د اړيکو لپاره د سپيڅلو وسيلو کارول تشریح شوي. او په پای کې هغه اساسي حل لاری چې حضرت آيت الله محسنی (رح) په دې مسله کې وړاندې کړی دی او د خپل ژوند په اوږدو کې يې پرله پسې کار کړی دی، يادونه شوی ده. څلورمه برخه، زياتونو، آفتونو او تعامل ځنډونو ته، لکه: تاوتریخوالی، گواښونه، تکفير، سپکاوی، ملنډې، ذلت او داسې نور خبرې شوی دی.

کلیدي کلمې: اصول، طريقي، تعامل، همغږي، قرآن، سنت.



حکومت او سیاست، د آیت الله محسنی په سیاسي فکر کې

جوادي غزنوي [1]

سید عیسی جوادي غزنوي د دیني علومو په برخه کې عالم، او د اسلامي مطالعاتو کې محقق

لنډيز

سیاست علم دی که هنر؟ ځينو ویل چې سیاست علم دی. ځينو نورو بیا دا یو هنر گڼلی او "د سیاست هنر" یې لیکلی او دریم نظریه یې د علم او هنر په ترکیب ټینګار کړی دی. سیاست چې هر ډول تعریف لري، هغه که علم وی، یا هنر او یا هم دواړه؛ دیني علماوو په لازمه او اړینه توګه ورته ګوته نیولې ده. ځکه چې سیاست د اسلام په اصل کې دی. او مور د "دیني سیاست" یا "شرعي سیاست" په نوم یو څه لرو. اوایه الله محسنی د دريو دلیلونو په درلودلو سره سیاست ته اشاره کړی (۱) هغه دیني او سیاست عالم و. (۲) هغه جهادي مشر و. (۳) هغه د قیادي شورا غړی و. د وخت د ضرورتونو او اړتیاوو له مخې د ایت الله سیاسي افکار منتشر او منحرف شوي دي خو اوس یې د راټولولو او لوستلو ضرورت راغلی دی. په دې مقاله کې د ایت الله د "سیاسي فکر" عموميات او اساسات بیان شوي او روښانه شوي دي.

کلیدي کلمې: حکومت، سیاست، سیاسي فقه، دیني ډیموکراسي، فقیه ولایت، په شرعي سیاست کې بنځي، سیاسي ګوندونه، اسلامي نړی، بشري نړی، سیاسي بحثونه، د دینونو او مذهبونو نږدېوالی.



د اسلامي تمدن په علمي پرمختګ کې د آيت الله محسني (ح) رول

دکتر عبدالقادر کمالی

دکتر عبدالقادر کمالی، د المصطفی نړیوال پوهنتون د پوهنځی غړی – افغانستان

لنډيز

د اسلامي تمدن په علمي پرمختګ کې د مخورو پوهانو او علمي پوهانو رول ټولو ته څرګند دی.

د دې لیکنې موخه په اوسني عصر کې د اسلامي تمدن ځانګړي مقام ته په پام سره، د اسلامي تمدن په علمي پرمختګ کې د آيت الله محسني د رول تشریح کول دي.

اوسنی لیکنه درې محورونه لري: په ډیرو اسلامي علومو کې د آيت الله محسني نظر او د اسلامي علومو په مختلفو برخو کې د هغه د لیکنو کثرت او په نورو پوهانو او علمي پوهانو د هغه د افکارو اغیز او دیني او علمي بنسټونو تاسیس او جوړول دا یو کلتوري ده. د دې مقالې د موندنو په اساس، د آيت الله محسني د مختلفو موضوعاتو په اړه اثار پیدا شول او په مختلفو پوهانو باندې یې اغیز وکړ او د دیني، مذهبي، علمي او کلتوري، سیاسي او ټولنیزو مرکزونو په جوړولو سره یې د اسلامي تمدن په علمي پرمختګ کې پام وړ رول ولوبوه.

کلیدي کلمې: آيت الله محسني، اسلامي تمدن، اثار او تالیفات، اسلامي علوم، علمي بنسټونه.

The role of Ayatollah Mohseni (RA) in the scientific development of Islamic civilization

Abdul Qadir Kamali

Cadre Member of Al-Mustafa International University, Kabul, Afghanistan

Abstract

The role of influential scholars, writers and scientists on the scientific development of Islamic civilization is obvious to everyone. This article is about to explain the role of Ayatollah Mohseni in scientific development of Islamic civilization, considering the special position of Islamic civilization in the present era.

This article debates on three approaches of Ayatollah Muhseni: (1) his opinion regarding Islamic sciences and many books he has written in various fields of Islamic sciences, (2) Impact of his thoughts and ideas on other scholars and scientists and (3) Establishment of religious, cultural and scientific institutions.

Findings of this article shows that, the variety of works that Ayatollah Mohseni has written or has lectured, has influenced many scholars and students of new generation; By establishment of religious, scientific, cultural, political and social centers, he played a significant role in the scientific development of Islamic civilization.

Key words: Ayatollah Mohseni, Islamic civilization, his works and compilations, Islamic sciences, scientific institutions.



Government and politics in the political thought of Ayatollah Mohseni

Sayed Eisa Javadi Ghaznavi

Religious scholar and researcher in Islamic studies

Abstract

Is politics a science or a technique? Some say it is a science and some other consider it a technique and write "technique of Politics" and third idea emphasize on combination of Science and Technique regarding the definition of Politics. Whatever we define politics, a science, Technique or both, religious scholars have necessarily discussed about it, because politics lies in the essence of Islam. And religious scholars discuss about a title called "Religious Policy" or "Siyasa-thu-Sharia". Ayatollah Mohseni has been involved in politics for 3 reasons: (1) He was a religious scholar and politician; (2) He was a Jihadi leader; (3) He was a member of Jihadi leadership council. According to the needs and necessities of the time, Ayatollah's political thoughts were scattered, but now it is the time of gathering and arranging them in modern methodical manner. In this article, fundamentals and basics of Ayatollah's political thought have been discussed and illustrated.

Keywords: government, politics, political jurisprudence, religious democracy, jurisprudence, women in Sharia politics, political parties, Islamic world, political discourses, Religions and sects' rapprochement.

Principles and methods of interaction between followers of Islamic sects according to Ayatollah Mohseni

Ramazan Ali Rahimi

Member of the Academic Cadre in Faculty of Economics and Social Sciences, Khatam-AL-Nabieen University, Kabul,

Abstract

This research is about Ayatollah Mohseni's view on explaining the ways and methods, principles and foundations of interaction and coexistence between the followers of Islamic sects that have relation to each other. By using the sources accepted by the religions of Islam, i.e. the Quran, the Sunnah and the traditions of the elders, in addition to the axes, principles and causes of positive interaction, he explained the harms and harms of interaction, so that the causes of weakness and weakness of Muslims and its solution are clarified. Since Muslims are formed from different sects and have many areas of disagreement and conflict, it is appropriate to explain the view of Islam on how Muslims communicate and interact with each other. To achieve these goals, first, we explain the expressions of interaction, dialogue, controversy and debate. Then, we discuss about preserving the principles and foundations that are recommended and emphasized in Islamic sources. In the third part, the methods of interaction from the perspective of the Qur'an and traditions, such as: using peaceful ways, emotional methods, benevolent methods, admirable argument, forgiveness and indulgence, cultural effort to resolve the doubts of beliefs and clarify the common views between Islamic religions and the use of the sacred means. It has been explained to socialize with each other and finally the basic solution that Ayatollah Mohseni has presented in this matter and which they have continuously worked for throughout their lives has been mentioned. The fourth part deals with harms, pests and barriers to interaction, such as: violence, threats, temptation, ostracism, insults, mockery, humiliation and others.

Keywords: Principles, Methods, Interaction, Coexistence, Quran, Sunnah(Tradition)



Place of justice in economic systems with emphasis on Ayatollah Mohseni's point of view

Gholam Reza Rasooli Kamali

M.A. in Islamic Economics and Cadre Member of Khatam-AL-Nabieen University.

Abstract

"Justice" is one of the fundamental concepts that Eastern and Western thinkers has been studied and researched about since long enough time. All social Science majorities consider the *challenge of justice* as their most basic concern. In economics, it is one of the main arguments economists whether is it necessary to implement justice in any economic system or economic justice is an auto-self- adjustment process that does not need any executive policy.

The literature of economic history and differences of thought in this subject have caused separation of economic systems to three main schools and the fundamental challenge of justice is the criterion of the separation to capitalist, socialist, and Islamic economic system. Therefore, revising the criterion at any time and any thought can help reproducing newer and more progressive ideas.

The writer is about to evaluate the concept of economic justice according to above three schools with according to the point view of profound Islamic scholars, Grand Ayatollah Mohseni (RA). The conclusion shows that according to Ayatollah, the happiness and prosperity of human societies considering the economic system is based on the implementation of justice, vice-verses, the hopelessness and destruction of a society is because of the lack of implementing justice. In his view, the best and most useful systems is Islamic economic system, which, based on its foundations, considers the implementation of justice neither in absolute economic freedom nor in the absolute abolition of private property. Rather, the Islamic strategy sees the implementation of justice in a mixed system in which the economic freedom in a limited framework and triple ownership of private, state and public is considered the best solution for the implementation of economic justice.

Keywords: Economic systems, economic justice, economics in Islam, socialism, capitalism, Ayatollah Mohseni.

Evaluation of the principles of economic system from the point of view of Ayatollah Mohseni (RA)

Mohammed Jan Rahmani

Ph. D. Student in Islamic Economics, Lecturer and Cadre member of Khatam-AL-Nabieen University.

Abstract

All countries throughout the history have been looking for effective mechanisms in order to properly use economic resources and facilities. In this regard, many economic systems such as capitalist, socialist-communist and Islamic economic systems have been formed as a result of Scientific and Practical efforts and studies. Each of the economic systems is formed and based on particular cosmology, epistemology, philosophical bases and values and everyone has its specific basic principles. Therefore, this research, based on library research and analytical method is trying to evaluate and examine the principles of capitalist, socialist-communist economic systems and also Islamic economic system from the point of view of Ayatollah Mohseni (RA).

According to Ayatollah Mohseni's point of view, the basic principles of capitalist and socialist-communist economic systems face contradictions, extremism, and are against justice and human nature. Because, private or public ownership of resources that is based on the idea of the individualism and collectivism, is not the only source of solving economic problems of societies. So, according to Ayatollah Muhseni, Islamic economic system is the ultimate economic system which includes all individual, public and state ownership and also considers work and needs as the criterion of income distribution.

Keywords: examining capitalist, socialist-communist economic systems, Islamic economic system, Ayatollah Muhseni.



Human dignity and its functions in jurisprudential view of Ayatollah Mohseni (RA)

Qasim Ali Sadaqat

Ph. D. in Public Rights, Lecturer and member of scientific Cadre of Khatam-AL-Nabieen University

Abstract

Human dignity is an interdisciplinary concept that is widely used in all fields of humanities and has been able to bring new attainments in the field of humanities and non-humanities. According to it, innovations in humanities including jurisprudence have emerged that has completely changed human life in the social and personal arena. It is clear that the concept of human dignity is not separate from this principle, its importance in religious texts is due to its functions. So, we should observe that what are the functions of human dignity in the religious understanding, and how much these functions can meet the needs of the times. On the other hand, human dignity has been mentioned in the works of Ayatollah Mohseni as a religious thinker on various topics and on various occasions. Considering the importance and necessity of the question, it is necessary to examine the functions of human dignity in his opinion in jurisprudence.

Many doubts and questions of the time that cannot be answered according to traditional jurisprudence, can be solved through the functions of human dignity. So, undoubtedly research about the topic is not in vain and it is the key to solution and overcoming many new issues is with religious approach. Especially in the new surroundings Afghanistan has faced, it multiplies the importance of this research. In this research, the writer tries to answer the following questions according to Ayatollah Mohseni (RA) view: (1) What is the nature of human dignity? (should we observe it as it is or what it should be?) (2) What is his view about the inherent dignity of man? (3) What are the functions of human dignity in the jurisprudential view of Ayatollah Mohseni?

The writer tries to remain in the framework of mentioned questions.

Key words: Human dignity, religious dignity, human rights, function of dignity, Ayatollah Mohseni.

Intentional abortion according to Ayatollah Mohseni's point of view

Abdul Karim Skandari

Member of academic Cadre of Law and Political Science Faculty and Academic Vice-Chancellor

Abstract

Abortion is defined as dropping of an incomplete fetus, whether by the woman herself or any other one. Fetus is divided into two types: fetus without soul and fetus with soul or human life. But some physicians believe that there is no embryo without life and even an embryo in the embryo stage is alive or have human life. But the jurists of all Islamic sects have accepted the above dual division, according to verses of Holy Quran and traditions (Hadith). By propounding kinds of life (Plant life, Animal life and Human life), Ayatollah Mohseni believes that jurists mean "life does not mean the absolute life, but the human life that is realized from the soul's inflation into the body after a certain period of time (four months)". As the first assumption (fetus before stream or blowing of soul), a group of Sunni jurists believe that abortion is permissible, but the Imamia jurists believe, it is prohibited (except for some exceptional cases). There is no disagreement between Shiites and Sunnis scholars regarding the prohibition of abortion as the second assumption (abortion after stream or blowing of soul); because fetus has soul and according to the verses and hadiths, abortion is considered murder. People of all societies were committing abortion since long time from the past for several reasons as for preserving life and health of mother, to prevent emergence of an incomplete fetus, women's rights and freedom, population control, poverty and, in some cases, for protecting reputation or dignity of the person. Due to Ayatollah Mohseni, abortion is permissible in the stage before the soul is streamed or blown, based on a reasonable excuse. According to him, the rational reasons that make abortion permissible are: preserving life and health of mother, incomplete and defective birth of fetus, cluster pregnancy, and also the fetus raised of rape, which causes scandal and heartbreak for the mother and relatives. However, if the fetus has owned human life, protecting fetus is obligatory as preserving life of the mother and killing her is forbidden. If both mothers and fetus's live are endanger, and it is impossible to save both of them with any means, according to the rules of jurisprudence, saving life of mother is in priority. As the regulations of medical indicates that too. (The rule of Jurisprudence refers to the topic of giving priority to more important than important, and the topic of negation of difficulty and harm).

Key words: Abortion, intentional abortion, streaming or blowing of soul, reasons for abortion, Imami jurisprudence, Sunni jurisprudence.



Joint principles of Islamic brotherhood, according to Ayatollah Mohseni

Sayed Dawood Alavi

Ph.D. student of Philosophy, Head of Social Sciences Faculty and Cadre member of Khatam-AL-Nabieen University

Abstract

Islamic brotherhood and passing a peaceful life among Islamic Ummah is a necessity of today's Muslim life. This is possible having rapprochement view. The inappropriate situation in Islamic world, division and continuous bloodshed, approves the view. For many decades Muslim thinkers have emphasized on necessity of rapprochement and creating environment of religious brotherhood in Islamic world. In this regard, they have continuously tried to eliminate the roots of differences among Muslim Ummah and provide the basis for Islamic friendship and brotherhood. Late Ayatollah Mohseni is one of the contemporary Muslim thinkers who fully understood this necessity. In realizing the establishment of religious brotherhood and faithful life for Muslim Ummah, Ayatollah Muhseni, theoretically and practically, made constant efforts. In this research, the writer attempts to present the common principles of Islamic brotherhood from the point of view Ayatollah Muhseni, in three parts: Common religious principles of Islamic brotherhood, such as monotheism, prophethood and resurrection. Common jurisprudential principles of Islamic brotherhood, such as: common jurisprudential resources, common principles leading jurisprudential inferences and common jurisprudential imperatives. And common principles of political and economic interests for Islamic Brotherhood. These common principles can provide the basis of dignified and faithful life for Islamic Ummah.

Keywords: Islamic Common principles, Islamic brotherhood, Islamic unity and rapprochement.

Formulation of rapprochement discourse in Islamic thought with emphasis on Ayatollah Mohseni's point of view

Abdul Qayoom Sajjadi

Ph. D. in International Relation, author, professor and Chancellor of Khatam-AL-Nabieen University

Abstract

Discourse of Islamic Sects rapprochement is one of the basic needs of our time. This discourse has been considered as a sub-discourse within in Islamic sects since long time. The process of divergence, separation, discord, bigotry and excommunication have exposed the Islamic world to the domination and attack of foreigners and have provided the grounds for tyranny, colonization and exploitation of these countries. Now that a new sedition called extremist and Takfiri currents (accusers of Islamic sects to paganism), with support and encouragement of foreigners and anti-religionists, has created a new wave of divergence and hypocrisy among Islamic countries and represents the Islamic discourse with a frightening and irrational identity, we should realize the need to expand rapprochement discourse and Muslim brotherhood among Islamic Societies more than all other times.

Considering the aforementioned necessity, today the basic question is what and how to formulate the rapprochement discourse, the explanation and representation of this discourse and the explanation of its basic symptoms and signs. In this article, I've tried to review the ontological, epistemological, and methodological foundations and indicators of rapprochement discourse, and have tried to examine the formulation of this discourse using its main symptoms and basic components. Of course, a practical solution to promote and expand this discourse among Islamic societies will also be obtained from the explanations and reviews offered.

Keywords: discourse, rapprochement discourse, Islamic thought, discourse formulation, Islamic brotherhood, Ayatollah Mohseni.

