

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



علوم انسانی
دانشگاه خاتم النبیین (ص)

فصلنامه علمی پژوهشی

سال هشتم، شماره‌ی دهم، بهار ۱۴۰۲

ویژه‌ی اندیشه‌ی فقهی - حقوقی آیت‌الله محسنی^(ع)

به مناسبت چهارمین سالگرد ارتحال ملکوتی حضرت آیت‌الله محسنی^(ع)

شناسه

صاحب امتیاز: دانشگاه خاتم النبیین (ص)

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالقیوم سجادی

سر دبیر: دکتر قاسم‌علی صداقت

مدیر اجرایی: سید محمد سجادی

اعضای هیأت تحریر

- دکتر سید عبدالقیوم سجادی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم سیاسی و رئیس دانشگاه خاتم النبیین (ص)
دکتر محمدوحید بیش؛ عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم سیاسی و آمر بورد برنامه‌های فوق لیسانس دانشگاه خاتم النبیین (ص)
دکتر سید طاهر عرفانی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم سیاسی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
دکتر محمد زکی کریمی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم سیاسی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
رمضان‌علی فصاحت، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم سیاسی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
دکتر محمدجواد محدثی، عضو هیأت علمی و رئیس دانشکده‌ی علوم سیاسی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
دکتر عبدالکریم اسکندری، عضو هیأت علمی و معاون علمی دانشگاه خاتم النبیین (ص)
دکتر قاسم‌علی صداقت، عضو هیأت علمی و رئیس تحقیقات دانشگاه خاتم النبیین (ص)
دکتر سید عبداللطف سجادی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
دکتر علی احمد رضایی، عضو هیأت علمی و رئیس دانشکده‌ی فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
محمد عیسی فهیمی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
دکتر عزیزالله فصیحی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
عبدالصیر نبی‌زاده، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)
سید یعقوب عارفی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی فقه و حقوق دانشگاه خاتم النبیین (ص)

مترجم انگلیسی: علی‌رضا عاشوری

مترجمین پشتو: محمدگل کوچی و بسم‌الله فطرت

صفحه‌آرا و طراح جلد: مجتبی احمدی

ویراستار: محمد رضا سیرت

آدرس: دانشگاه خاتم النبیین (ص)، سرک دارالامان، کابل، افغانستان

شماره‌ی تماس: +۹۳۷۸۷ ۷۰۰ ۷۰۰

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

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

فهرست مطالب

- ۱..... بازخوانی اندیشه‌ی ماندگار (سر مقاله).....
دکتر سید عبدالقیوم سجادی
- ۵..... قانونگذاری از منظر فقهای اسلامی با تاکید بر دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ع).....
دکتر سید عبدالقیوم سجادی
- ۲۷..... بررسی مسئولیت پزشک با تکیه بر آرای فقهی آیت‌الله محسنی^(ع).....
دکتر عبدالکریم اسکندری
- ۴۵..... جایگاه قانون اساسی در اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی^(ع).....
دکتر قاسم‌علی صداقت
- ۶۱..... بررسی انحطاط و احیای تمدن اسلامی از دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ع).....
سید بسم‌الله مهدوی و سید آصف کاظمی
- ۸۷..... ادوار و انواع حدیث‌پژوهی از کلینی تا محسنی^(ع).....
سید محمد احسانی
- ۱۰۷..... حق حیات و حدود اسلامی بررسی تطبیقی دیدگاه حقوق بشر و آیت‌الله محسنی^(ع).....
سید محمد علی احسانی
- ۱۳۱..... ویژگی‌های حکومت اسلامی در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض^(دام‌ظله) و آیت‌الله محسنی^(ع).....
محمد جواد برهانی

به نام خداوند جان و خرد

بازخوانی اندیشه‌ی ماندگار

بازخوانی اندیشه و افکار اندیشمندان مسلمان و عالمان دینی به‌عنوان بخشی از هویت تمدن اسلامی از ابعاد مختلف حایز اهمیت است. اگر نظریه و اندیشه را فرایند انباشتی و تراکم تدریجی آراء و دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان تلقی نماییم، بازنمایی اندیشه‌های گذشتگان بخش مهمی از این فرایند را تشکیل می‌دهد. این بازنمایی نقش برجسته و مهم آراء و اندیشه‌های اندیشمندان مسلمان را در تولید دانش و فرایند نظریه‌پردازی مورد نیاز جامعه‌ی اسلامی به تصویر می‌کشد. از جانب دیگر، اگر نظریه را رهنمود عمل و اقدام تلقی نماییم، دیدگاه و نظریات اندیشمندان گذشته، گنجینه‌ی ارزشمندی است که مسیر حرکت به سوی زندگی معقول و مطلوب را ترسیم و رهنمود عملی مناسب برای کردار و رفتار کنونی جامعه‌ی اسلامی را ارائه می‌کند. بعد سوم اهمیت بازخوانی اندیشه‌های گذشتگان به توصیف و تحلیل جایگاه اندیشمندان و عالمان دینی کشور در پروسه‌ی تولید علم و تبیین مباحث علمی باز می‌گردد.

با عنایت به سه نکته‌ی یاد شده می‌توان گفت، بازخوانی میراث علمی گذشتگان و تبیین اندیشه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نخبگان مسلمان و عالمان دینی از اهمیت جدی برخوردار می‌باشد. با توجه به شرایط کنونی کشور و با عنایت به ضرورت‌های زمانه بازنمایی و معرفی، آثار، اندیشه‌ها و افکار اندیشمندان و عالمان دینی کشور را به‌عنوان یک وظیفه‌ی دینی و ملی باید تلقی نمود. معرفی و توصیف اندیشه‌های سیاسی، اقتصادی، دینی و اجتماعی فقیه مجاهد و فقید کشور حضرت آیت‌الله محسنی^(ره) از ابعاد سه‌گانه‌ی فوق حایز اهمیت است. آثار ارزشمند ایشان هم‌بیانگر سهم کشور ما در تولید دانش اسلامی و ترویج اندیشه‌ی اسلامی است، هم از سوی دیگر بازتاب‌دهنده‌ی نقش خاص کشور ما در مناسبات علمی در عرصه‌ی جهانی و جهان اسلام است.

مرحوم آیت‌الله محسنی^(ره) از فقیهان نواندیش و جامع‌نگر بود که عرصه‌ی اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی وی فقط در حوزه‌ی مباحث نظری رایج محدود نماند. اندیشه‌های ماندگار این فقیه اندیشمند در عرصه‌های مختلف علوم دینی و عصری یکی از منابع ارزشمند برای اهل نظر و تحقیق است. وی علاوه بر این که تلاش نمود تا شکاف سنتی و عمیق تمدن و تجدد را به‌عنوان یک چالش جدی زمانه تجزیه و تحلیل نماید، هم‌چنان برای عبور از این چالش و مدیریت این تناقض نمای علمی به نظریه‌پردازی پرداخت و از منظر یک عالم دینی و از خاستگاه نهاد سنتی مدرسه به دمساز نمودن علوم دینی و دانش عصری همت گماشت. نظریه‌پردازی دینی در مباحث و مسایل جدید عصری هرچند در میان فقهای اسلامی سابقه‌ی طولانی داشته، اما ایشان به گونه‌ی شایسته و بایسته در مباحث مستحدثه‌ی

فقهی روزنه‌ها و ابواب جدیدی را گشود و مسایل ابتکاری و بدیع را از منظر فقه اسلامی مورد بررسی و نظریه‌پردازی قرار داد.

کشانندن نگاه فقهی در عرصه‌ی جدید زندگی، روش نوین و ابتکاری در استنباط گزاره‌های شرعی، گشودن ابواب تازه در مسایل فقه سنتی و جواهری و بازنمایی روش اجتهاد تلفیقی بر بنیان روش‌شناسی فقه جواهری و فقه پویا از ابتکارات ارزشمند این فقیه مجاهد و نو اندیش بود. رویکرد عملگرایانه و ناظر به نیازهای جامعه و مقتضیات زمانه در طرح مباحث علمی و نظریه‌پردازی فقهی ناظر به مسایل و پرسش‌های جامعه‌ی اسلامی، از امتیازات برجسته و ارزشمند ایشان بود. وی متناسب به نیازهای زمان جهاد مردم مسلمان افغانستان در برابر تجاوز ارتش سرخ شوروی، به تبیین مواضع فقه اسلامی در عرصه‌ی جهاد و دفاع پرداخت و به تدوین "توضیح المسایل جنگی" همت گماشت. پس از پیروزی جهاد افغانستان و در دوره‌ی جنگ قدرت و منازعه‌ی داخلی میان احزاب جهادی و تشدید شکاف‌های قومی و مذهبی در دهه‌ی هفتاد، به تبیین نظریه‌ی تقریب مذاهب اسلامی "همسبستگی دینی و اخوت اسلامی" اندیشید و منشور برادری شیعه و سنی را تدوین نمود. زدودن غبارهای تیره و تاریک و تعصب قومی و مذهبی که مایه‌ی سیاه‌روزی امت اسلامی و عقب‌ماندگی امت مسلمان افغانستان است، از دیگر عرصه‌های تلاش فکری و عملی این فقیه فقید بود که مخاطبان را از "جنگ در تاریکی" هشدار می‌داد. وی در این راستا به پاسخ پرسش‌های زمانه و جامعه‌ی خود از منظر فقه اسلامی پرداخت و با رویکرد امت‌گرایانه راهکارهای عملی "تقریب مذاهب اسلامی از تیوری تا عمل" را تبیین نمود. رویکرد او تاسیس هویت واحد و یکپارچه‌ی همه‌ی ملل و نحل مسلمان بر محوریت امت وسط و در قالب مفهوم کلیدی امت اسلامی بود. در روزگاری که کشور در معرض تهاجم فرهنگی بیگانگان و اندیشه‌های سکولاریستی غربی قرار داشت، وی مسیر مجاهدت فرهنگی و علمی را در پیش گرفت و علاوه بر نقد مبانی و مسایل دیدگاه لیبرالیستی، هم‌چنان گام‌های بلندی را در راستای تبیین نظرگاه اسلام در مورد مسایل حقوق بشر، حقوق زن، حاکمیت قانون و جایگاه مردم در فقه سیاسی اسلام برداشته و آثار ارزشمندی را پیرامون مسایل مرتبط به نظام سیاسی و دولت در اسلام، به تصویر کشید. نقد مبانی و مسایل لیبرالیسم غربی در مورد حقوق و آزادی‌های مدنی، حقوق زن و کرامت انسانی و نیز تبیین عقلانی و کارآمد از دیدگاه اسلامی در این موضوعات از میراث فکری و معنوی ارزشمند این عالم اندیشمند است.

وی در تاریخ فقه و فقهات اسلامی برای اولین بار به‌صورت بی‌بدیل و ابتکاری مسایل و موضوعات مورد ابتلای جامعه‌ی اسلامی در حوزه‌ی سیاست را مورد توجه و تمرکز قرار داده و به‌صورت فتوایی مسایل سیاسی مورد نیاز را به‌گونه‌ی مسأله‌وار ذیل "توضیح المسایل سیاسی" بیان و برای سیاستمداران متدین و جامعه‌ی اسلامی عرضه نمود. این اثر کوتاه و گویای وی در واقع یک دوره‌ی مختصر از فقه سیاسی اسلام است که باید به‌صورت مبسوط توسط اندیشمندان و نظریه‌پردازان دینی مورد بسط، تفصیل



و نقد و بررسی قرار گیرد. توضیح المسائل سیاسی وی در واقع متن موجز و فشرده از مسایل مورد ابتلای جامعه‌ی اسلامی در حوزه‌ی تعاملات سیاسی است که با شرح و تبیین اندیشمندان و نویسندگان آگاه و خبیر می‌تواند به مجموعه‌ای از منابع ارزشمند فقه سیاسی و حکومتی اسلامی تبدیل گردد.

عبور از روش و نظریه‌ی رایج در فقه سنتی از دیگر ابتکارات و نوآوری‌های علمی و فقهی این فقیه فقید بود. مسأله‌شناسی تازه و ابتکاری ایشان در حوزه‌ی علوم اسلامی، ابواب جدیدی را در فقه اسلامی گشود و مسایل جدید و مورد نیاز جامعه‌ی اسلامی و جهان اسلام را وارد عرصه‌ی نظریه‌پردازی فقیهانه نمود. مواجهه با مسأله‌ی جهانی شدن از منظر فقه اسلامی، تعامل با جهان غیر مسلمان در عرصه‌های مختلف زندگی، رویارویی با تکنالوژی مدرن و تازه‌ترین مسایل صحی و پزشکی از جمله موضوعاتی بود که با رویکرد فقهی و از منظر اسلامی توسط ایشان مورد بحث و بررسی قرار گرفت. روش‌شناسی اجتهادی ابتکاری و نوآوارانه‌ی آیت‌الله محسنی^(ه) جهت ایجاد ظرفیت‌های تازه برای استنباط گزاره‌های دینی و نظریه‌پردازی درخور توجه و ارزشمند است. کتاب "المعجم الاحادیث المعتمره" که در دل خود نوعی روش و نظریه‌ی اجتهادی مورد نظر نویسنده را بازنمایی می‌کند، روزنه‌ی جدیدی را در روش اجتهادی باز نمود. عبور از روش اجتهادی احتیاطی و نص‌گرایانه که صرفاً با تکیه بر نصوص شرعی در پی استخراج گزاره‌های فقهی است و هم‌چنین نقد روش عقل‌گرایانه‌ی افراطی که نصوص شرعی را یک‌سره کنار گذاشته و بر استحسانات عقلی تمرکز می‌کند، روش‌شناسی ایشان را امتیاز ویژه بخشید. روش اجتهادی ایشان ضمن قاعده‌مند نمودن استحسانات عقلی در چارچوب نصوص شرعی با عناوینی مانند مذاق شرع و شریعت، سیره‌ی متشرعه، مقاصد عالی‌ه‌ی شریعت و مفهوم کلیدی مصلحت سامان یافت. در این روش ضمن تکیه بر نصوص شرعی (آیات قرآنی و سنت نبوی) اهداف عالی‌ه و مقاصد شریعت، اصول و قواعد کلی همانند؛ اصل عدالت، اصل احسان، اصل کرامت انسانی، اصل نفی ضرر و اضرار، اصل مصلحت، اصل دعوت، اصل وفای به عهد و حرمت نقض معاهده، اصل تکلیف و برابری انسان، اصل نفی اکراه و اجبار در دین، اصل اختیار و آزادی انسان، و قواعدی چون نفی سبیل و سلطه‌ی بیگانگان، قاعده‌ی اعتلاء و برتری اندیشه‌ی اسلامی و... به‌عنوان اصول و قواعد دخیل در نظریه‌پردازی در کنار نصوص شرعی مورد توجه قرار می‌گیرد. به باور ایشان، این روش اجتهادی ظرفیت و مجال وسیع برای پاسخگویی شریعت ثابت اسلامی به نیازهای متحول انسانی ایجاد می‌کند.

دانشگاه خاتم‌النبیین^(ص) که یکی از میراث‌های ارزشمند و ماندگار این فقیه اندیشمند است، افتخار دارد که همه‌ساله، هم‌زمان با سالگرد عروج ملکوتی آن اندیشمند فقید، بخشی از میراث فکری و ماندگار ایشان را بازخوانی نموده و در اختیار جامعه‌ی علمی کشور، اساتید، دانشجویان و صاحبان اندیشه قرار دهد. این شماره از فصلنامه‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه خاتم‌النبیین^(ص) که با همکاری جمعی از

اساتید و صاحبان قلم تهیه و تدوین گردیده، تنها بخشی از اندیشه‌های ماندگار ایشان را بازنمایی و بازخوانی نموده که امید است مورد استفاده‌ی صاحبان قلم و اندیشه قرار گیرد.

دکتر سید عبدالقیوم سجادی

مدیر مسئول



قانونگذاری از منظر فقهای اسلامی با تاکید بر دیدگاه آیت الله محسنی^(ره)

سید عبدالقیوم سجادی^۱

چکیده

قانونگذاری در اندیشه‌ی سیاسی اسلام یکی از مباحث پر مناظره و دامنه‌داری است که از دیرباز تاکنون مطرح بوده است. اولین مواجهه‌ی جهان اسلام با دنیای مدرن سخن از مشروعیت قانونگذاری انسان را به میان آورد. در این نوشتار ضمن مرور بر نظریه‌های مطرح در باب قانونگذاری از منظر اسلام، دیدگاه آیت الله محسنی^(ره) به بحث گذاشته می‌شود. سوال اصلی این است که نسبت شریعت اسلامی و قانون موضوعه چگونه است؟ آیا بشر حق قانونگذاری دارد یا خیر؟ حیطه و قلمرو قانونگذاری بشر کجاست؟ و نهاد با صلاحیت برای قانونگذاری کیست؟ برای تبیین دیدگاه فقهای اسلامی در پاسخ به این سوالات، مفهوم قانون و قانونگذاری، شرایط و شیوه‌های قانونگذاری به بحث گذاشته می‌شود. پاسخ این نوشتار با تاکید بر دیدگاه آیت الله محسنی^(ره) جواز قانونگذاری است. این نوشتار ضمن تبیین دلایل مشروعیت قانونگذاری در نظام سیاسی اسلام، به توضیح قلمرو قانونگذاری، تبیین نهاد و شرایط قانونگذار از منظر فقه اسلامی می‌پردازد. از منظر فقه اسلامی سه دیدگاه مثبت، منفی و میانه با توجه به تعاریف مختلف از قانون و قانونگذاری به بحث گذاشته می‌شود. در دیدگاه میانه بر مشروعیت و جواز قانونگذاری در چارچوب اصول و قواعد اسلامی و با توجه به اصل مصلحت امت و ضرورت‌های زمانه، بر اساس روش اجتهادی و توسط فقهای اسلامی و نظریه‌پردازان مسلمان تاکید می‌شود.

واژگان کلیدی: قانون، قانونگذاری اسلامی، قلمرو قانونگذاری، منطقه‌ی فراغ قانونی، اباحه‌ی اولیه، آیت الله محسنی^(ره).

^۱دکترای روابط بین‌الملل، رئیس و عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم‌النبیین (ص).

طرح مسأله

انسان در زندگی اجتماعی خود نیازمند امنیت، آزادی، نظم، عدالت و رفاه اجتماعی است، اما در انسان شناسی اسلامی نیازهای مادی صرفاً بخشی از ضرورت‌های اجتماعی است که حکومت جهت تأمین آن مسئولیت دارد. حرکت در مسیر کمال معنوی که به‌عنوان هدف غایی و نهایی قوانین و مقررات اسلامی تعریف گردیده، نیز نیازمند تأمین و تضمین ضرورت‌های مادی زندگی انسان است. تأمین این ارزش‌های اساسی ضرورت وجود قانون را در زندگی اجتماعی انسان مطرح می‌کند. قانون از نیازهای اساسی زندگی اجتماعی جهت حرکت و نیل به اهداف کوتاه مدت (تأمین نیازهای مادی)، میان مدت (ایجاد جامعه‌ی مطلوب و عادلانه) و بلند مدت (کمال و سعادت) می‌باشد. ضرورت وجود قانون در جامعه مورد توافق همه‌ی جوامع بشری است، اما در مورد محتوا و ماهیت قوانین، مراجع وضع‌کننده‌ی قانون و نیز چرایی اطاعت از قانون دیدگاه‌های مختلف مطرح گردیده است. در این نوشتار نسبت قانون و شریعت در نظام سیاسی اسلام مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد. پرسش اساسی این است که در نظام سیاسی اسلام قوانین موضوعه چه جایگاهی دارد؟ آیا نهادهای دولت جهت اداره و مدیریت زندگی جامعه‌ی اسلامی حق قانونگذاری دارد یا خیر؟ مکانیزم تقنین یا قانونگذاری در شریعت اسلامی چگونه است؟

۱. چیستی و چرایی قانون

چرا قانون در زندگی اجتماعی انسان اهمیت دارد؟ چه نسبتی میان قانون و شریعت اسلامی وجود دارد؟ هر چند در مورد چیستی و چرایی قانون، اهمیت و ضرورت آن مباحث مفصل و دامنه‌داری مطرح گردیده است، اما پرسش از نسبت قانون و شریعت در میان اندیشمندان مسلمان به سده‌های اخیر و پس از مواجهه‌ی جهان اسلام با تمدن غرب باز می‌گردد. قانون عبارت است از مجموعه‌ی مقررات الزام‌آور که توسط نهاد با صلاحیت به‌منظور مدیریت زندگی انسان وضع و تدوین گردیده است. این تعریف همان مفهوم مدرن قانون است که در قرون اخیر وارد جهان اسلام گردید. حاکمیت قانون به‌جای حاکمیت اراده‌ی شاهانه از پیش شرط‌های مهم تأمین عدالت، آزادی و مردم‌سالاری است و همین امر ضرورت وجود قانون را تبیین می‌کند. در واقع، نیاز انسان به زندگی اجتماعی و دوام زندگی اجتماعی به وجود قانون جهت ایجاد شرایط مناسب زندگی، حل منازعات اجتماعی، جلوگیری از استبداد و خودکامگی و تأمین عدالت اجتماعی از مهم‌ترین دلایل اهمیت و ضرورت قانون در زندگی انسان است. قانون به‌عنوان مجموعه‌ای از دستورات الزام در زندگی انسان، با زندگی مدنی و اجتماعی انسان آغاز گردید، اما به تدریج با شکل‌گیری نهاد مقننه و مطرح شدن حق قانونگذاری بشر، مفهوم جدید قانون که به معنای مجموعه‌ی مقررات الزام‌آور که توسط نهاد با صلاحیت وضع می‌گردد، وارد تعریف قانون گردید. توسعه و گسترش تفکر و اندیشه‌ی آزادی‌خواهی، ظهور جنبش‌های اجتماعی آزادی‌خواهی و استبدادزدایی به



تدریج ضرورت قانون برای مهار و کنترل قدرت سیاسی مطلقه را بیش از پیش مطرح نمود. بنابراین، قانون به عنوان مهم‌ترین وسیله‌ی موثر و کارآمد جهت مهار استبداد سیاسی و جلوگیری از قدرت سیاسی خودکامه تبارز یافت.

در اندیشه‌ی اسلامی محدود نمودن قدرت سیاسی در چارچوب قانون شرعی از همان آغاز مطرح شد. بر اساس آموزه‌های اسلامی مدیریت و رهبری زندگی اجتماعی و سیاسی بر اساس قوانین ثابت شریعت و مجموعه مقررات و قوانین متغیر که توسط حاکم اسلامی وضع می‌گردید، در سیمای فقه سیاسی و فقه حکومتی تبارز یافت، اما به تدریج تجربه‌ی حکومت اسلامی در تحولات تاریخی مسیر حرکت از مردم‌سالاری به سوی استبداد را پیمود. حکومت اسلامی مدینه که بر اساس شریعت اسلامی و قوانین و حیانی اداره می‌شد، حاکمیت قانون الهی را به‌عنوان مجموعه دستورات حقوقی و اخلاقی الزام‌آور مطرح ساخت. پیامبر به‌عنوان فرستاده‌ی خداوند این حاکمیت را تمثیل و تطبیق می‌کرد. نظام خلافت پس از پیامبر اسلام نیز خود را به میراث نبی گرامی اسلام و التزام به دستورات قرآنی و سنت نبوی ملتزم و متعهد می‌دانست، اما به تدریج با تاسیس نظام سیاسی خود کامه و فرد محور در بلاد اسلامی که برای اولین بار توسط معاویه ایجاد شد، نظام سیاسی اسلام از مسیر اصلی خود منحرف و به نظام سلطنتی و تغلب تغییر یافت. (رشید رضا، بی تا: ۵۱) تبدیل خلافت به سلطنت، برابری حاکم اسلامی و مردم را در حاشیه راند و حاکم را از جایگاه خلیفه و امانت‌دار مردم در جایگاه سلطان و اشرافیت امتیاز خاص بخشید. استبداد سیاسی جایگزین آزادی عمل و اندیشه در جهان اسلام شد. نظارت مطلق امت به اطاعت مطلق امت مبدل گردید. برابری حقوقی و سیاسی در برابر نابرابری‌های سیاسی و اقتصادی ناشی از نسب‌گرایی، خویشاوندگرایی و رابطه‌گرایی رنگ باخت. این تجربه‌ی تلخ پیامدهای تلخ‌تر و زیانبارتری از خود در جهان اسلام به‌جای گذاشت. جهان اسلام با تجربه‌ی ممتد استبداد دینی بیش از دیگر جوامع تشنه‌ی قانون و قانونگرایی بود. از این‌رو، پس از شکل‌گیری دولت مدرن در غرب و هم‌زمان ورود مفاهیم مدرن مانند حاکمیت قانون، این آموزه‌ها مورد توجه جدی اندیشمندان مسلمان قرار گرفت و در فرجام پرسش از نسبت قانون و شریعت را پیش کشید.

۲. نسبت قانون و شریعت

سال‌ها تجربه‌ی نظام‌های استبدادی و خودکامه در جهان اسلام و جوامع شرقی بار دیگر ضرورت حاکمیت قانون به‌جای حاکمیت اراده‌ی فرد را مطرح نمود. این امر موجب گردید که جوامع شرقی و اسلامی از قانون و اندیشه‌ی قانونگرایی استقبال نمایند. در جامعه‌ای که قانون شریعت به‌عنوان منبع اصلی مدیریت و حکمرانی مطرح است، ورود قانون موضوعه که واضع آن انسان بود و بر اساس نیاز انسانی و متکی بر عقلانیت و خرد انسانی وضع می‌گردد، جهان اسلام را با پرسش جدی از نسبت قانون

و شریعت روبرو ساخت. سوال از مبانی حق قانونگذاری بشر، حدود و شرایط این حق و همچنین امکان یا امتناع آن از مهم‌ترین پرسش‌هایی بود که در این باب مطرح گردید.

قانون برای سامان دادن زندگی اجتماعی انسان باید از جامعیت شکلی و محتوای، اتقان و استحکام منطق درونی، احترام و پذیرش افکار عمومی و ضمانت اجرایی برخوردار باشد. از جانب دیگر، قانون باید نیازهای مادی و معنوی انسان جهت تضمین سعادت معنوی و رفاه مادی وی را فراهم سازد و این امر جز توسط قانونگذار عالم و دانا به نیازهای همه‌جانبه‌ی انسان که خود فارغ از سود و زیان ناشی از قانون باشد، میسر نمی‌گردد. در تجربه‌ی جوامع غربی انسان یگانه مرجع قانونگذار است که یا خود و یا توسط نمایندگان خود حق قانونگذاری را اعمال می‌کند. احترام و حرمت قانون نیز ناشی از منافع و سود ناشی از آن است که در چارچوب قرارداد اجتماعی توجیه گردیده است. در این تلقی انسان به‌عنوان موجود عاقل و برخوردار از خرد خودبنیاد از ظرفیت و توانمندی لازم برای تشخیص منافع و مفاسد خود برخوردار بوده و با در نظر داشت مصالح و مفاسد زندگی فردی و اجتماعی بشر به وضع قانون می‌پردازد. اعضای جامعه طی قرارداد اجتماعی حق وضع و اجرای قوانین و برنامه‌ریزی برای اداره‌ی جامعه را به افراد خاص یا دولت واگذار می‌کند. بنابراین، دولت به نمایندگی از مردم از حق قانونگذاری برخوردار بوده و مردم نیز بر اساس همین قرارداد ملزم به اطاعت از قانون می‌باشند.

در اندیشه‌ی اسلامی حاکمیت نهایی به‌گونه‌ی انحصاری از خداوند است. تنها خداوند به‌عنوان مالک و خالق هستی و انسان از حاکمیت عالی و حق فرمانروایی برخوردار می‌باشد. همانگونه که در مباحث هستی‌شناسی اسلامی آمده است، حاکمیت مطلق فقط از آن خداوند است و هیچ فردی حق حاکمیت بر دیگران را ندارد، مگر در پرتو حق حاکمیت الهی. خداوند حق حاکمیت خود را از طریق وحی الهی به پیامبر و جانشینان عام وی تفویض نموده است. هم‌چنین در اندیشه‌ی اسلامی فقط خداوند به‌عنوان عالم و دانای همه‌ی امور نسبت به مصالح و مفاسد همه‌ی انسان‌ها و در همه‌ی شرایط آگاه بوده و راه‌های موثر رسیدن به سعادت اخروی و عزت دنیوی انسان را به‌خوبی تشخیص می‌دهد. بنابراین، اگر قانون عادلانه نیازمند قانونگذاری بی‌طرفانه است، هیچ قانونگذار بشری نمی‌تواند از بی‌طرفی کامل برخوردار باشد و جهت‌گیری و منافع خاص انسان قانونگذار قانون بی‌طرفانه را از بی‌طرفی دور نموده و در راستای منافع افراد یا طبقه‌ی خاص قرار می‌دهد، اما خداوند سبحان که خالق و آفریننده‌ی انسان و هستی است خود هیچ‌گونه منافعی در وضع قانون نداشته و با در نظر داشت مصالح جامعه‌ی انسانی و عدالت اجتماعی قوانین مناسب و مورد نیاز جامعه را وضع می‌کند. به همین جهت برابری انسان، تأمین عدالت و احقاق حقوق انسان‌ها از مهم‌ترین اهداف قانون اسلامی است.

قانون در اندیشه‌ی سیاسی اسلام همان دستورات الهی است که در مجموعه‌ای به‌نام شریعت اسلامی بیان گردیده است. احکام شریعت برگرفته از دو منبع مورد توافق مسلمانان؛ قرآن الهی و سنت نبوی



است. به گفته‌ی زحیلی «هیچ‌کسی غیر از خداوند حق قانونگذاری و تشریح ندارد؛ زیرا اعطای این صلاحیت موجب می‌شود که قانونگذار به‌جای مصالح جمعی تحت تاثیر مصلحت و هوای نفسانی قرار گیرد».^۱ (زحیلی، ۱۴۰۹، ج: ۶، ۶۵۷) اما از جانب دیگر، در شریعت اسلامی اصول و قوانین کلی ثابت وضع گردیده که طبعاً برای همه‌ی مسایل جزئی و متحول نمی‌تواند موثریت و کارایی لازم را داشته باشد. لذا به باور فقهای اسلامی احکام شریعت اسلامی ناظر به دو دسته نیازهای ثابت و متحول انسان بوده و شامل دو دسته احکام ثابت و متغیر می‌باشد. احکام ثابت ناظر به نیازهای ثابت و مبتنی بر موضوعاتی است که از خصلت ثبات برخوردار بوده و در فرایند تاریخی دچار تحول و دگرگونی نمی‌گردد و تا قیامت ماندگار و ثابت است، اما احکام و قوانین متغیر شامل قوانین ناظر به موضوعات متحول و زمانمند است که با تحولات اجتماعی و تغییر زمان و مکان دچار تحول می‌گردد. با توجه به تغییرات شرایط زمانی و مکانی، وجود قوانین متناسب با نیازهای جدید و متغیر انسان، لازم است تمهیدات قانونی مناسب جهت پاسخگویی به نیازهای جدید جوامع بشری در دستگاه قانونگذاری اسلام مورد توجه قرار گیرد. از این‌روی، درکنار مجموعه‌ی احکام و قوانین ثابت، دسته‌ی دیگری از احکام اسلامی که خصلت تحول و پویا دارد، مطرح گردیده است. این احکام در ذیل عنوان احکام حکومتی و احکام ثانویه در فقه اسلامی معرفی گردیده و از صلاحیت‌های حاکم اسلامی است.

با توجه به دو دسته احکام ثابت و متغیر می‌توان گفت حق قانونگذاری برای حاکم و دولت اسلامی مجال یافته و حاکم اسلامی حق دارد برای اداره‌ی جامعه و با رعایت اصول و قواعد کلی شریعت و با درنظرداشت مصالح امت اسلام به وضع قانون پردازد. «پس منظور از این‌که می‌گوییم قوانین باید از طرف خداوند وضع شوند این است که اولاً قوانین کلی ثابت و همیشگی فقط توسط خداوند وضع می‌گردد، ثانیاً قوانین متغیر و جزئی هم که متناسب با شرایط زمان و مکان وضع می‌شوند باید مطابق همین اصول کلی و معیارهایی که خداوند از قبل تعیین نموده، باشند و ثالثاً به دلیل آن که قانون مشتمل بر امر و نهی است، کسی حق دارد قانون وضع کند که حق امر و نهی به انسان‌ها را داشته باشد و او جز خدا کسی نیست و اگر قرار باشد انسان یا انسان‌هایی برای دیگران قانون وضع کنند حتماً باید با اذن خداوند و از طرف او باشد. در این صورت، یعنی در صورتی که شرایط یاد شده رعایت گردد، این قوانین، قوانین اسلامی محسوب می‌شوند و دارای اعتبار خواهند بود».^۲ (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱۰۹)

در مجموع، از نظر ماهیت و چیستی قانون اسلامی عبارت است از مجموعه‌ی مقررات و احکامی که ریشه‌ی آسمانی و الهی دارد. اما فرایند و منابع وضع این احکام و مقررات متفاوت است. به گفته‌ی برخی از اندیشمندان مسلمان، در اسلام سه قسم قانون الهی وجود دارد؛ ۱. قانونی که خداوند وضع نموده و پیامبر و امام نقشی در آن ندارند، ۲. قانونی که پیامبر یا امام معصوم با اذن الهی وضع می‌نماید، ۳. مقررات متغیری که فقهای دین با اجازه‌ی معصوم وضع می‌کنند که این نوع قوانین چون در نهایت به اذن

الهی برمی‌گردند، برای جامعه‌ی اسلامی نیز معتبر می‌باشند. (مصباح یزدی، همان) در همه‌ی موارد یاد شده، برگشت مشروعیت و اعتبار قانون اراده و اذن خداوند است. در غیر این، قانونی که توسط انسان وضع می‌گردد فاقد نفوذ و اعتبار برای سایر انسان‌هاست. اما آنجا که حاکم اسلامی حق قانونگذاری دارد باید توجه نمود که ماهیت و محتوای قانون باید به‌گونه‌ای باشد که نیازهای مادی و معنوی انسان را مد نظر قرار دهد. از این‌روی، گفته‌اند «قانون صحیح، قانونی است که همه‌ی جنبه‌های هستی انسان در آن ملحوظ گشته و برای شکوفایی استعدادهای انسان، برنامه‌ریزی درستی در آن شده باشد... اگر قانونی فقط جنبه‌های طبیعی و عملی او را رعایت کند و ابعاد اخلاقی و یا اعتقادی او را نادیده گیرد، چنین قانونی شایسته‌ی جامعه‌ی انسانی نیست و نمی‌تواند انسان‌ها را به سعادت نهایی برساند». (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵۲) بنابراین، کسانی که بین قانون و شریعت تناقض ایجاد می‌کنند، شریعت اسلامی را به مجموعه‌ی مقررات ثابت در نظر گرفته و از مجموعه‌ای قابل توجهی از احکام و قوانین اسلامی تحت عنوان احکام ثانویه و احکام حکومتی چشم‌پوشی می‌کنند.

۳. قانونگذاری و شریعت اسلامی

چنانچه گفته شد بین قانون و شریعت نسبت مثبت وجود دارد؛ زیرا قانون موجه و برخوردار از اعتبار همان احکام و مقرراتی است که توسط شارع برای تنظیم حیات معقول انسان تشریح گردیده است. از این‌روی، قانون در اندیشه‌ی اسلامی به مجموعه‌ای از احکام و مقرراتی که از سوی خداوند توسط وحی به پیامبر اسلام به‌عنوان رهبر دینی و سیاسی جامعه‌ی اسلامی نازل شده، تعریف گردیده است. پیامبر اسلام به‌عنوان زعیم دینی و سیاسی امت اسلامی علاوه بر مقام الهی نبوت از سمت زعامت سیاسی و حاکمیت نیز برخوردار است. قوانینی که پیامبر از جایگاه نبوت برای بشر معرفی نمود دارای ماهیت ابدی و جاودانی است، اما مقرراتی که به‌عنوان حاکم اسلامی و با توجه به مصالح امت وضع نمود، دارای ماهیت متحول و متغیر می‌باشد. (نائینی، ۱۳۷۸: ۱۳۴) از این‌روی، احکام و قوانین شریعت اسلامی علاوه بر تعقیب هدف اخروی سعادت انسان که از طریق ترویج اسلام و آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی دنبال می‌شود، ایجاد جامعه‌ی مطلوب و عادلانه را نیز مورد توجه قرار داده است. وضع قوانین ثابت از مختصات خداوند سبحان است و حتی فرامین و قوانینی که توسط پیامبر و پیشوایان معصوم بیان شده یا تفسیر قوانین الهی است و یا احکام حکومتی و تابع مقتضیات زمان است که ماهیت متحول و موقت دارد. علاوه بر این، وضع قوانین متغیر تابع اوضاع و شرایط زمانی در صلاحیت حاکم اسلامی و فقیه جامع‌الشرایط قرار دارد. نقش توده‌ی مردم محدود به اکتشاف قوانین است و نه وضع قوانین. به دلیل این‌که وضع قوانین ثابت برای همه‌ی موضوعات متحول ناممکن است، بنابراین، حاکم اسلامی از جانب خداوند اجازه دارد تا در موارد متحول به وضع قوانین متغیر اقدام نماید. این امر یا مستقیم توسط حاکم



اسلامی، یا موسساتی که توسط حاکم اسلامی ایجاد گردیده؛ مانند مجلس شورا، هیأت دولت و غیره انجام می‌شود. به این قوانین احکام سلطانیه یا احکام دولت اطلاق می‌گردد. بنابراین، احکام سلطانیه که توسط دولت اسلامی در نبود نص قانونی ثابت، یا موارد تعارض یا تزام احکام با توجه به مصالح امت، یا تقدیم مصلحت اهم مطابق با قواعد و اصول اسلامی وضع می‌گردد، حکم قانون شرعی را دارد. از جمله ویژگی‌های احکام حکومتی موقت بودن و محدود بودن اعتبار قانون به شرایط و مقتضیات حکومت اسلامی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۷۷)

بنابراین، قانون در اندیشه‌ی اسلامی مجموعه‌ای از مقرراتی است که توسط خداوند یا پیامبر اسلامی و یا هم حاکم اسلامی که دارای قدرت اجتهاد و استنباط قوانین جزئی از احکام کلی شریعت است، وضع گردید است. در مواردی هم قانون در نظام سیاسی اسلام ناظر به احکام مصادیق جزئی است که به‌عنوان تفسیر شریعت و یا بیان مصادیق جزئی و فرعی احکام کلی الهی بر اساس اصول و قواعد کلی شریعت توسط پیامبر و خلفای راشدین به‌عنوان اولی الامر وضع و اجرا گردیده است. به نقل منابع تاریخی رسول خدا معاذ بن جبل را به سوی یمن توظیف نمود و فرمود چگونه حکم می‌کنی؟ گفت بر اساس کتاب خدا، فرمود اگر در کتاب خدا حکم را نیافتی چه؟ گفت بر اساس سنت رسول الله، فرمود اگر در سنت رسول الله نیافتی چه؟ گفت به اجتهاد و رای خودم. رسول خدا فرمود سپاس خدایی را که فرستاده‌ی رسولش را توفیق داد که که طبق رضایت خدا و رسولش عمل نماید. هم‌چنین مالک از امام علی روایت کرد که فرمود به رسول خدا عرض کردم اگر به مواردی برخوردیم که در کتاب خدا و سنت رسول خدا حکم را نیافتیم چه کنیم؟ فرمود عالمان مؤمن را جمع نموده و با آنان مشوره کن و بر اساس رای واحد قضاوت نکن. (زحیلی، همان: ۶۵۸)

در اندیشه‌ی اسلامی دو تعریف موسع و مضیق از قانون اسلامی را می‌توان مطرح کرد؛ در تفسیر مضیق قانون اسلامی عبارت است از مجموعه‌ای از قوانین و مقرراتی که از سوی خداوند و رسول بیان گردیده و در منابع معتبر اسلامی مانند قرآن و سنت بیان گردیده است. اما تعریف موسع، قانون اسلامی را فراتر از مقررات و احکام منصوص شرعی دانسته و معتقد است که قانون اسلامی مجموعه‌ای از قواعد و احکامی است که یا از سوی خدا و رسول در قرآن و سنت بیان گردیده و یا توسط حاکم اسلامی و فقهای اسلامی در موارد غیر منصوص با رعایت قواعد و اصول کلی شریعت و ارزش‌های اسلامی وضع گردیده است.

دو تعریف فوق بیانگر دو رویکرد و نگاه کلی در مورد چیستی و چرایی قانون در جامعه‌ی اسلامی است. این تفاوت دیدگاه به برداشت‌ها و تفاسیر متفاوت از تعریف قانون، به‌صورت منطقی در مورد جایگاه و رابطه‌ی قانون با شریعت اسلامی و نقش قانونگذاری انسان ارتباط می‌گیرد. قانون در تعریف مضیق فقط و انحصاراً در حاکمیت خداوند قرار دارد، اما در تعریف موسع مجال وسیع برای قانونگذاری

بشر ایجاد می‌شود. بنابراین، برای پاسخ به پرسش از حق قانونگذاری انسان در نظام سیاسی اسلام ابتدا باید تعریف مورد نظر از قانون و طبعاً قانونگذاری روشن گردد. در مجموع می‌توان سه دیدگاه کلی را در مورد مطرح نمود:

۱. دیدگاه موافق: در نظام سیاسی اسلام، حاکم اسلامی و اولی الامر از صلاحیت مطلق قانونگذاری برخوردار می‌باشد. وضع و اجرای قوانین مطابق به مصلحت امت و مصالح کلان حفظ کلیت نظام اسلامی مستند اصلی این نظریه است. طبق این نظریه حاکم اسلامی با استناد به اصل مصلحت اسلام می‌تواند به صورت موقت قوانینی را وضع کند که منجر به منع امر مباح و یا تعطیل شدن امر واجب گردد. اگر مصلحت حفظ نظام اسلامی ایجاب نماید، حاکم اسلامی می‌تواند اقدام به وضع قوانین مورد نیاز نماید. دیدگاه ولایت مطلقه‌ی فقیه و صلاحیت مطلق حاکم اسلامی ناظر به این نظریه است (فتوای تحریم تنباکو توسط میرزای شیرازی و فتوای منع موقت اعمال حج توسط امام خمینی دو نمونه است). در فقه سیاسی اهل سنت نیز آنچه تحت عنوان مصالح مرسله آمده است، بیانگر همین دیدگاه است. استناد به مصالح مرسله برای حاکم اسلامی در امر قانونگذاری صلاحیت گسترده و فراتر از حوزه‌ی مباحات شرعی ایجاد می‌کند. به گفته‌ی برخی از فقها حاکم اسلامی برای مصلحت امت می‌تواند مسجدی را که موجب سد معبر و ایجاد مشکل در جریان تردد شهری گردیده است، تخریب نماید.

۲. دیدگاه دوم: اساس مخالف قوانین موضوعه است. قانون شریعت را برای اداره‌ی زندگی اجتماعی بشر کافی می‌داند. در این تلقی نسبت به قانون موضوعه به‌عنوان میراث بیگانه و تمدن غربی موضع منفی وجود دارد. از جانب دیگر، جامعیت شریعت اسلامی نیز جایی برای حق قانونگذاری بشر باقی نمی‌گذارد. حق قانونگذار فقط از آن خداوند است و قانونگذاری انسان تشریح محرم و نارواست. در این تلقی انسان هیچ‌گونه حق قانونگذاری ندارد و فقط ملزم به اجرای قانون شریعت است. این دیدگاه دلایل متعددی را مبنی بر بطلان قوانین وضعی ارایه می‌کند. می‌گوید راجع به بطلان قوانین وضعی نصوص قرآن، نصوص سنت و اجماع وارد شده است که از منابع تشریح اسلامی شناخته می‌شوند. نصوص صریحی از قرآن و سنت در باره‌ی ابطال آنچه مخالف است وجود دارد. (حقانی، ۱۴۴۳) مهم‌ترین نقاط نقد این دیدگاه بر قوانین موضوعه حکم بغیر ما انزل الله، مخالفت با ارزش‌های اسلامی و نقض حریم شریعت است. اما اگر قانونگذاری، همانگونه که در دیدگاه میانه مطرح گردیده در چارچوب ارزش‌ها، اصول و قواعد شرعی و با رعایت روش اجتهاد فقهی باشد، آیا باز هم امر غیر مشروع است؟ بعید به نظر می‌رسد که دیدگاه مخالف به آن ملتزم شود.

۳. دیدگاه میانه: این دیدگاه بر حق قانونگذاری بشر در قلمرو خاص و معین تاکید می‌کند. بیشتر فقهای مسلمان حق قانونگذاری بشر و حاکم اسلامی را در چارچوب رعایت اصول و قواعد اسلامی و در موارد نبود نص شرعی و قلمرو فراغ قانونی و یا حوزه‌ی مباحات اولیه مطرح می‌کنند. در این دیدگاه قانونگذاری



عبارت است از استنباط احکام فرعی و پاسخ پرسش‌های فرعی و عصری با استناد به مصادر و منابع کلی شریعت اسلامی که توسط حاکم اسلامی و فقهای مسلمان انجام می‌گیرد. در این تلقی حاکم اسلامی می‌تواند در موارد نبود نص شرعی و حوزه‌ی عفو عمومی در چارچوب اصول و قواعد کلی شریعت و با رعایت اصل عدم مغایرت با احکام و ارزش‌های اسلامی به قانونگذاری بپردازد. «قانونگذاری بشر با رعایت ارزش‌ها و احکام اسلامی مجاز است. منبع قوانین معتبر نه سنت‌های اجتماعی و روش گذشتگان است و نه فرامین و دیدگاه حاکمان و دارندگان قدرت، بلکه منبع اصلی قانونگذاری شریعت اسلامی است.» (محسنی، ۱۳۹۱: ۳۳) در دیدگاه میانه حق قانونگذاری حاکم اسلامی و دولت اسلامی محدود به موارد فقدان نص شرعی است. در این حوزه نیز قانونگذاری انسان مشروط به رعایت اصول و قواعد کلی شریعت است. منظور از حوزه‌ی "مالانص فیه" اموری است که کلیات مسایل توسط نصوص شرعی بیان شده و حاکم اسلامی با استفاده از عنصر اجتهاد به استنباط احکام و قوانین موضوعات فرعی و جزئی می‌پردازد.

۱-۳. حدود قانونگذاری در اسلام

حدود قانونگذاری در نظام سیاسی اسلام چیست؟ در مورد پاسخ به این پرسش دو دیدگاه کلان در میان فقهای اسلامی مطرح گردیده است. دیدگاه اصالت‌الحدری که اصل مهم در مواجهه با مسایل جدید را بر منع و عدم جواز می‌داند و برای جواز و مشروعیت دینی معتقد به وجود نص شرعی هستند. این دیدگاه هر چند از حق قانونگذاری بشر در حوزه‌ی مباحات شرعی سخن می‌گوید، اما در عمل در مواجهه با مسایل جدید قانونگذاری اسلامی را با انسداد روبرو می‌سازد. دیدگاه دوم رویکرد اصالت‌الاباحه‌ای است که برای مشروعیت فقهی و جواز قانونگذاری بر عدم منع شرعی اکتفا می‌نماید. این نظریه مجال وسیع برای قانونگذاری در مسایل مستحدثه ایجاد می‌کند. دولت اسلامی می‌تواند در همه‌ی موارد با رعایت اصل عدم مغایرت با شریعت اسلامی به وضع و اجرای قوانین بپردازد و این قوانین هم متصف به وصف اسلامی می‌باشد. در این تلقی قانونگذاری در اندیشه‌ی اسلامی مترادف با استنباط و استخراج احکام فرعی و امور جزئی از اصول و قواعد کلی است. کاری که عمدتاً فقهای اسلام‌شناس با رعایت اصول و قواعد و با استفاده از روش اجتهاد انجام می‌دهند. مفهوم اشتراع در بیان رشید رضا ناظر به همین معنا از قانونگذاری است. به باور ایشان منظور از اشتراع استنباط و اجتهاد و یا در عرف زمانه همان تشریح و قانونگذاری است. منظور وضع احکام و قوانینی است که برای اقامه‌ی عدل، حفظ نظام و تأمین امنیت، صیانت و پاسداری از بلاد اسلامی در برابر تهدیدات دشمن، تأمین مصالح و دفع مفاسد امت توسط حکومت صورت می‌گیرد. این قوانین و احکام با اختلاف زمان و مکان و تحول وضعیت مدنی و دنیوی امت دچار دگرگونی می‌گردد. (رشید رضا، بی‌تا: ۳۶)

به باور شهید صدر نیز تشریح و قانونگذاری در چارچوب اهداف عالی‌ی شریعت و با رعایت ارزش‌ها و احکام ثابت در حوزه‌ی فقدان احکام و قوانین الزامی صورت می‌گیرد. در تلقی ایشان در شریعت اسلامی حوزه‌ای موسوم به فراغ قانونی وجود دارد که فراغ از احکام الزامی است. در این حوزه حاکم اسلامی می‌تواند با توجه به اصول و مقاصد شریعت و با رعایت احکام و ارزش‌های ثابت اسلامی مطابق به مصالح امت به وضع قوانین مناسب و مورد نیاز بپردازد. به باور ایشان امت اسلامی نیز در این عرصه برای وضع قوانین مورد نیاز آزادی عمل دارند. (صدر، ۱۴۲۶: ۱۹) مفهوم کلیدی منطفه‌الفراغ مجال وسیعی را برای وضع قوانین مناسب و مورد نیاز حکومت اسلامی ایجاد می‌کند و از همین‌روی مورد تاکید برخی از فقهای شیعه و سنی قرار گرفته است. شاطبی در الموافقات (شاطبی، ۱۴۳۱: ۱۱۲)، قرضاوی در السیاسة الشرعیة (قرضاوی، ۱۴۳۲: ۷۷) به این حوزه به‌عنوان قلمرو مجاز برای قانونگذاری دولت اسلامی اشاره می‌کنند. در حالی‌که حوزه‌ی فراغ قانونی از دید برخی از فقهای مسلمان یکی از حوزه‌های مجاز برای قانونگذاری است، در تلقی برخی دیگر وجود چنین حوزه‌ای در شریعت اسلامی مورد انکار قرار گرفته و به تبع آن حق تشریح و قانونگذاری در شریعت اسلامی نیز با امتناع روبرو می‌گردد. این تلقی وجود این حوزه را مناقض با اصل جامعیت شریعت عنوان نموده و مورد نقد قرار می‌دهد. می‌گویند در فقه شیعه حوزه‌ی فراغ قانونی وجود ندارد؛ زیرا آنچه امت اسلامی در زندگی خود از امور دینی و دنیوی بدان نیاز داشته، حکمش بیان شده است. «ولایت تشریعی و صلاحیت قانونگذاری فقط منحصر برای خداوند است و در موارد خاص برای رسول خداست که قبل از اكمال شریعت با اذن خداوند صورت می‌گرفت. اما بعد از اتمام و اكمال دین و انقطاع وحی برای هیچ‌کس حق قانونگذاری باقی نمانده است». (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۵۵۰) این تلقی استخراج پاسخ‌های فقهی به مسایل عصری را که در فرایند استنباط احکام شرعی صورت می‌گیرد خارج از تعریف قانونگذاری به معنای رایج می‌داند.

۳-۲. قلمرو قانونگذاری در اسلام

اگر دولت اسلامی حق قانونگذاری دارد، این قانونگذاری محدود به کدام حدود است؟ آیا انسان در همه‌ی زمینه‌ها از حق قانونگذاری برخوردار است یا این حق محدود به موارد خاص است؟ با توجه به تقسیم احکام شریعت به احکام اولیه، ثانویه و احکام حکومتی می‌توان به این پرسش پاسخ داد. برخی از اندیشمندان مسلمان حیطه‌ی قانونگذاری انسان را به حوزه‌ی خاص که همان قلمرو مباحات شرعی است، محدود می‌سازند. این دیدگاه معتقد است که احکام شریعت در دو حوزه‌ی وجوب و حرمت احکام ثابت و ماندگار و غیر قابل تغییر است. این احکام ماهیت جاودانی دارد و تا روز قیامت هم‌چنان ماندگار است. اما قانونگذاری در حوزه‌ی فراغ قانونی یا حوزه‌ی عفو عمومی که بیانگر مواردی است که



شریعت در این موارد ساکت است، در صلاحیت و اختیارات حکومت اسلامی قرار دارد و با توجه به مصالح امت اسلامی و رعایت اصول و احکام ثابت صورت می‌گیرد.

اما در تلقی دیگر دایره صلاحیت حکومت اسلامی برای قانونگذاری وسیع‌تر از موارد فوق است. در این تلقی حوزهی فراغ قانونی فراتر از مواردی است که احکام پنج‌گانه در آن وجود دارد. به باور شهید صدر قلمرو فراغ قانونی فراتر از حوزهی مباحات اولیه و شامل کلیه‌ی مواردی است که حکم الزامی و خوب یا حرمت در آن وجود ندارد. این دیدگاه معتقد است که حکومت اسلامی با در نظر داشت مصالح و مفاسد امور و با توجه به مصالح امت اسلامی می‌تواند به وضع قوانین و احکام ثانویه اقدام نماید. اما تفاوت این احکام و قوانین با قوانین اولیه این است که این قوانین ماهیت متحول داشته و محدود به شرایط و مقتضیات خاص است. احکام ثانویه ناظر به مواردی است که عناوین ثانویه موجود باشد و با از بین رفتن عنوان ثانوی مانند مصلحت، ضرر، اضطرار و غیره احکام و قوانین مترتب بر این عناوین نیز از بین خواهد رفت.

احکام حکومتی قلمرو دیگری از حق قانونگذاری در حکومت اسلامی است. حاکم اسلامی با هدف تأمین مصالح مهم‌تر می‌تواند به وضع قوانین مورد نیاز اقدام نماید. دایره‌ی احکام حکومتی نیز محدود به عناوین ثانویه و یا حوزهی فراغ قانونی نبوده بلکه شامل کلیه‌ی موارد می‌باشد. حاکم اسلامی برای حفظ مصالح پنج‌گانه‌ی شریعت و با استفاده از عناوین ثانویه می‌تواند به صورت موقت برخی از قوانین ایجابی یا سلبی شرعی را تعطیل نماید. این حکم حکومتی خود مشروط به شرایط خاص است؛ از یک سو باید مصلحت اهم مانند حفظ نظام اسلامی، حفظ جان و مال امت اسلامی و یا حفظ نسل و عقل جامعه‌ی اسلامی مطرح باشد، از جانب دیگر، وضع و اجرای این قانون موقتی و دایرمدار مصلحت اهم است. این امر از نظر فقهی مشمول قاعده‌ی تراحم یا اولویت است که هم مبنای شرعی دارد و هم پشتوانه‌ی عقلی. به‌عنوان نمونه هم‌چنان‌که در حالت تراحم میان دو واجب، واجب مهم‌تر مقدم و توجیه‌کننده‌ی ترک واجب مهم است، در دوران امر بین و خوب و حرمت نیز بر اساس قاعده‌ی تراحم جانبی که دارای مصلحت قوی و یا ضرر کمتر است بر طرف دیگر تقدم دارد. اگر حفظ کلیت نظام اسلامی و یا مصالح پنج‌گانه‌ی شریعت، (حفظ جان، حفظ مال، حفظ دین، حفظ عرض و حفظ نسل) منوط و مشروط به ترک واجبی مانند حج و دیگر احکام شرعی گردد، مصلحت اهم مقدم است.

برخی از فقهای مسلمان حق قانونگذاری حاکم اسلامی را در ذیل سه حالت توضیح می‌دهد. در این تلقی حوزهی فقدان نص شرعی یا حوزهی عفو عمومی، استخراج جزئیات قوانین کلی و وجود احتمالات عدیده و انتخاب یکی از گزینه‌ها به تشخیص حکومت اسلامی از مواردی قانونگذاری حاکم اسلامی است. به گفته‌ی قرضاوی «رای امام در سه مورد دارای اعتبار و نفوذ شرعی است؛ حوزهی مالانص فیه که از آن به منطقه‌ی فراغ و یا به تعبیر من منطقه‌العفو تعبیر می‌شود. مواردی که از کتاب و سنت صحیححه

دلیل شرعی وجود نداشته باشد». (قرضاوی، ۱۴۳۲: ۷۰) به گفته‌ی ایشان منطقه‌ی عفو مواردی است که با تغییر زمان و مکان تغییر می‌کند و در این‌گونه موارد نص شرعی وجود ندارد. این‌گونه موارد به اجتهاد عقل اسلامی واگذار گردیده تا در پرتو نصوص و مقاصد عامه‌ی شریعت قانونگذاری شود. به گفته‌ی ی قرضاوی مراد از حوزه‌ی عفو مواردی است که یا اصلاً نص شرعی وجود ندارد و یا نص کلی وجود دارد و جزئیات آن به اجتهاد واگذار گردیده؛ مانند نص شورا که به صورت کلی بیان شده، اما در مورد این‌که با چه کسانی مشورت شود؟ مشاورین چگونه انتخاب شود؟ در صورت اختلاف آرا چه باید کرد؟ این‌گونه موارد به صورت جزئی و تفصیلی بیان نشده و جزئیات آن به اجتهاد فقیهان و رای حاکم اسلامی واگذار گردیده است. مورد دوم، اعتبار رای امام در جایی است که وجوه متعدد احتمال وجود دارد. موارد تخییر بین الامرین از این موارد است (قرضاوی، همان: ۷۳)؛ مانند آنچه در مورد معامله با اسرای جنگی وارد شده است. امام مختار است یکی از مور چهارگانه یا پنج‌گانه را اختیار نماید؛ از میان فدیة دادن، به بندگی گرفتن، قتل یا جزیه یا مواردی که دیدگاه‌های مختلف اجتهادی وجود دارد. بنابراین، قانونگذاری در حکومت اسلامی محدود به موارد فقدان نص نبوده بلکه فراتر از آن مواردی را که شارع به بیان کلیات اکتفا نموده و یا گزینه‌های متعددی را برای انتخاب مطرح نموده نیز جاری و ساری است. هر چند در مورد کاربرد قانون در مورد اخیر تامل جدی وجود دارد؛ زیرا مورد اخیر در واقع انتخاب یکی از گزینه‌های شرعی برای تطبیق احکام شریعت است و نه قانونگذاری به معنای تشریح و وضع قانون.

به باور شهید صدر حکومت اسلامی در موارد فراغ قانونی می‌تواند مطابق مصالح جامعه به وضع و اجرای قانون اقدام نماید. به گفته‌ی صدر «احکام ثابت شریعت که از نظر فقهی کاملاً مسلم هستند تا آنجا که به زندگی اجتماعی ارتباط پیدا می‌کند، بخش ثابت حقوق اساسی را تشکیل می‌دهند. هر جا که شریعت حکم الزام‌آور و قاطعی مبنی بر حرمت یا وجوب نداشت، قوه‌ی مقننه که از سوی مردم انتخاب می‌شود، می‌تواند هر قانونی را که مصلحت می‌داند وضع کند، به شرط آن‌که مغایر با قانون اساسی نباشد، قلمرو این‌گونه قوانین را منطقه‌ی فراغ می‌نامند و شامل همه‌ی مواردی است که شریعت به انسان‌ها قدرت انتخاب داده است». (صدر، ۱۴۱۰: ۶۲-۶۳) هم‌چنان‌که ملاحظه می‌شود مقصود ایشان از منطقه‌ی الفراغ فراتر از حوزه‌ی مباحات اولیه است که در سطور آینده به تفصیل بیان می‌گردد.

در مورد تعریف منطقه‌ی الفراغ تفسیرهای متفاوتی بیان شده است. برخی از نویسندگان منطقه‌ی الفراغ را مترادف با حوزه‌ی اباحه‌ی اولیه می‌دانند در حالی که عده‌ای دیگر آنرا به حوزه‌ی فقدان نص شرعی و سکوت شارع تفسیر می‌کنند. در بیان شهید صدر منطقه‌ی الفراغ اعم از حوزه‌ی اباحه‌ی شرعی یا موارد فقدان نص شرعی است. به باور ایشان منطقه‌ی الفراغ منطقه‌ای است که قوانین آن از الزام خالی است. این منطقه شامل افعالی می‌باشد که حکم شرعی اولیه‌ی آن‌ها استحباب، کراهت یا اباحه است. در این‌گونه مواقع فقیه یا حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس مصالح و اهداف اسلام به وجوب یا حرمت یا اباحه



بالمعنی‌الاعم حکم کند. (صدر، ۱۳۷۵: ۶۸۹) در این تلقی منطقه‌الفراغ عرصه‌ی خالی از حکم الزامی است نه خالی از هر گونه حکم؛ زیرا هیچ موضوعی نیست که یکی از احکام شرعی بدان تعلق نگیرد. (صدر، ۱۴۱۰: ۱۸-۱۹) بنابراین، برخلاف برخی برداشت‌ها، منطقه‌الفراغ نقص نیست و با جامعیت شریعت اسلام تناقض ندارد؛ زیرا این مفهوم بدین معنا نیست که اسلام در برخی از موضوعات حکمی پیش‌بینی نکرده، بلکه منطقه‌الفراغ به معنای قلمروی است که دارای احکام و قوانین غیر الزامی (استحباب، کراهت، اباحه) می‌باشد، نه این‌که فاقد هر نوع حکم باشد. در واقع خود منطقه‌الفراغ جعل نوعی عرصه‌ی آزاد قانونی برای پاسخگویی به نیازهای متحول زمانه است، به همین دلیل گفته‌اند «منطقه‌الفراغ نشانه‌ی پویایی و توان اندیشه‌ی اسلامی در پاسخگویی به مشکلات عصرها و نسل‌هاست و روشی ارایه می‌دهد که که بر پایه‌ی آن اسلام می‌تواند ضمن تایید نیازهای ثابت انسان، همه‌ی نیازهای متغیر وی را برآورده سازد». (صدر، ۱۳۷۵: ۷۲۶)

در حالی‌که برخی از نویسندگان جواز قانونگذاری در اسلام را مناقض با اصل جامعیت شریعت اسلامی می‌دانند، آیت‌الله محسنی^(ره) معتقد است که بین این دو مفهوم هیچ تناقضی وجود ندارد. در تعریف ایشان جامعیت شریعت به معنای بیان جزئیات تمام امور و نیازهای بشر نیست، بلکه جامعیت بدین معنا است که خداوند اصول و قواعد کلی را بیان نموده، استخراج موارد جزئی و تعیین مصادیق خارجی را به عهده‌ی انسان گذاشته که توسط عالمان صاحب فتوا و نظریه‌ی دینی استنباط و تدوین می‌گردد. جامعیت شریعت بدین معنا است که احکام، اصول و قواعد کلی در شریعت اسلامی بیان شده، اما برخی از موضوعات جزئی و مسایل جدید به گونه‌ای صریح و روشن بیان نشده است. این‌گونه موارد که مصادیق زیاد دارد دو حالت دارد؛ یا موضع شریعت کلا سکوت است و حکمی وجود ندارد و به اجتهاد امام جامعه واگذار شده و یا این‌که حکم وجود دارد و تشخیص موضوع به عهده‌ی عرف و مردم واگذار گردیده که باید با مشوره مشخص شود. (محسنی، ۱۳۹۱: ۵۰) همانگونه که از بیان فوق بدست می‌آید از نظر ایشان قانونگذاری در اندیشه‌ی اسلامی در دو حوزه‌ی مشخص بیان می‌شود؛ حوزه‌ی مباحات یا همان حوزه‌ی فقدان نص شرعی، که حکم مسأله در شریعت بیان نشده و عالم دینی با استفاده از روش اجتهادی در پی استخراج دیدگاه شریعت در مورد می‌باشد. دوم، حوزه‌ی موضوعات که دومین حوزه‌ی کلان قانونگذاری است و قانونگذار تلاش می‌کند تا مصادیق احکام شرعی را با کمک عرف و مردم بیان نماید. ایشان برخلاف قرضای، مورد سوم (طرح وجوه متعدد برای یک مسأله مانند کفارات و مجازات) که در شریعت بیان گردیده را ذیل بخش موضوع‌شناسی و تعیین مصداق قرار می‌دهد که طبق مقتضای زمان و مکان معین می‌گردد. در مجموع آیت‌الله محسنی^(ره) قانونگذاری را فقط در حوزه‌ی مباحات اولیه به شرط رعایت مصالح امت و عدم مغایرت با سایر احکام دینی تجویز می‌کند. به گفته‌ی

ایشان «تقنین در مرحله‌ی مباحث دینی مطابق مصالح ملی که با سایر احکام دینی مخالفت نکند اشکالی ندارد». (محسنی، ۱۳۹۱: ۴۸)

آیت‌الله محسنی^(ع) ضمن این‌که قانونگذار را منحصر به خداوند و شارع می‌داند، اما حق قانونگذاری بشر و حاکم اسلامی را در احکام ثانویه و احکام سلطانی و هم‌چنین منطقه‌ی فراغ قانونی مورد تأکید قرار می‌دهد. به باور ایشان این امر یا توسط حاکم اسلامی در صورتی که و اجد شرایط فتوا و برخورد از قدرت اجتهاد و استنباط احکام شرعی باشد، یا هم توسط شورا انجام می‌گیرد. به باور ایشان «انحصار امر تقنین به خداوند تعالی منافاتی با احکام ثانویه و احکام ولایی و سلطانی و احکام منطقه‌الفراغ توسط شورا یا حاکم اسلامی ندارد؛ زیرا مشروعیت جعل این احکام باز هم از شریعت خداوند استفاده شده است». (محسنی، بی‌تا، ج ۱: ۸۸) ایشان در جای دیگر از شورای مدونه یا تدوین‌کننده‌ی قانون و نه مقننه یا قانونگذار نام می‌برد.

۳-۳. صلاحیت مجلس قانونگذاری

آنچه در باب قانونگذاری و شریعت مطرح گردید، عمدتاً ناظر به حق قانونگذاری توسط حاکم اسلامی بود. اینک این سوال مطرح است که آیا مجلس قانونگذاری یا قوه‌ی مقننه حق قانونگذاری دارد یا خیر؟ حدود و قلمرو حق قانونگذاری مجلس تقنینی در اندیشه‌ی اسلامی چیست؟ در پاسخ به این پرسش برخی معتقدند که مجلس شورا که متشکل از افرادی است که از تخصص علوم دینی برخوردار نیست، حق قانونگذاری ندارد و برای اثبات این ادعا به چند نکته استناد می‌کنند. نخست آن‌که این حق فقط از آن خداوند است و حق قانونگذاری انسان در تناقض با حاکمیت الهی است. دوم این‌که قانونگذاری بشر متأثر از خواست‌ها و تمایلات درونی قانونگذار بوده و در مسیر مصالح عمومی و نفع همگانی قرار نمی‌گیرد. نکته‌ی سوم این‌که از نظر عقلی دلیلی وجود ندارد که قانونی که توسط انسان وضع می‌شود برای انسان‌های دیگر نافذ و لازم‌الاجرا باشد. به گفته‌ی ایشان «فقط خداوند متعال که از شهوت، هواهای نفسانی، نفع شخصی و ستم‌کاری به دور است، شایستگی قانونگذاری دارد. لذا خداوند به اقتضای عدالت خود، خود عهده‌دار امر تقنین شده است و در غیر این‌صورت رها ساختن انسان‌ها بدون هیچ قاعده و قانونی که نتیجه‌ای جز تعدی آنان علیه یکدیگر ندارد، بی‌خردی و ظلم است که از خداوند عادل و دانا به دور می‌باشد». (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵: ۲۹۱) به باور ایشان قانون زمانی می‌تواند ناظر به مصالح عامه و در راستای نفع همگان باشد، که قانون‌فارغ از سودجویی شخصی و منافع قانونگذار باشد. اما وضع چنین قانونی توسط بشر که خود تحت تأثیر تمایلات درونی و خواست‌های شخصی قرار دارد امکان‌پذیر نمی‌باشد. به گفته‌ی امام خمینی «از بشر نمی‌توان انتظار وضع قانون بی‌طرفانه و عادلانه را داشت؛ زیرا بشر خالی از شهوت، غضب، شیطنه و نیرنگ نیستند و از چنین قانونگذاری نمی‌توان توقع



داشت که به نفع مصالح عمومی قانونگذاری کند». (خمینی، همان: ۱۸۲) فقدان مبنای عقلی برای موجه بودن نفوذ و حاکمیت قانون مصوب بشر در حق دیگر هم‌نوعان نیز از چالش‌های حق قانونگذاری بشر است. به باور ایشان «حتی اگر مصالح دیگران در وضع قانون بشری در نظر گرفته شود، باز هم عقل حکم نمی‌کند که عده‌ای بتوانند برخلاف میل دیگران در جان و مال و امور آن‌ها، مگر در موارد بسیار محدود دخالت کند». (خمینی، همان: ۲۸۹)

امام خمینی دو مبنا را در این بحث مطرح می‌کند؛ حاکمیت اصل توحید و اراده‌ی خداوند دانا و توانا در همه‌ی ابعاد زندگی و حیات انسان و جامعیت شریعت اسلامی که حاوی قوانین فراگیر و ناظر به همه‌ی نیازهای انسان است. با توجه به این‌که از نظر ایشان وضع قانون موضوعه‌ی مورد نیاز جامعه‌ی اسلامی صرفاً در حالت عدم مغایرت با ارزش‌های شریعت اسلامی از اعتبار برخوردار است و احراز این اصل صرفاً توسط فقهای خبیر و آگاه با دیدگاه‌های شریعت ممکن است، نمایندگان مردم بدون اشراف و نظارت فقهای اسلام آشنا حق قانونگذاری ندارند. از دیدگاه ایشان «مطلوب برای حکومت اسلامی مجلسی است که اعضای آن فقیه باشد و چنین مجلسی است که صلاحیت دارد در زمینه‌ی قوانین الهی و کیفیت اجرای آن‌ها قانون موضوعه به تصویب برساند». (خمینی، بی‌تا: ۱۹۱) این دیدگاه با آنچه که در بیان برخی از فقهای اهل سنت در مورد شورای اهل حل و عقد آمده است قابل مقایسه است. در دیدگاه برخی از فقهای اهل سنت حاکمیت و سلطه‌ی تنفیذیه مخصوص شورای اهل حل و عقد است که متشکل از مجتهدین و عالمان دینی است. (زحیلی، ۱۴۰۹، ج ۶: ۵۶)

قید جواز قانونگذاری با رعایت اصول و قواعد کلی شریعت و عدم مغایرت با احکام و ارزش‌های اسلامی، عملاً قانونگذاری را از حیثه‌ی صلاحیت مجلس شورا که متشکل از نمایندگان مردم بوده و در اکثر موارد نمایندگان آشنایی لازم و کافی با احکام و قوانین شریعت اسلامی ندارند، خارج می‌سازد. بنابراین، مجلس قانونگذاری در صورتی از حق وضع قانون برخوردار است که متشکل از عالمان دینی و آگاهان علوم شرعی باشد. از این‌رو، پارلمان‌ها و مجالس قانونگذاری رایج و معمول در جهان از حق قانونگذاری برخوردار نمی‌باشد، مگر این‌که مکانیزمی ایجاد گردد که اصل عدم مغایرت با شریعت اسلامی احراز و تامین گردد. به همین دلیل در دیدگاه امام خمینی صلاحیت مجلس قانونگذاری در حد تشخیص موضوعاتی که فاقد جنبه‌ی فقهی است و نیز برنامه‌های اجرایی حکومت محدود می‌گردد. به باور ایشان حاکمیت و حق قانونگذاری از خداوند است و نظر مجلس نمایندگان که در قالب قوانین مصوب تبلور می‌یابد در حد تشخیص موضوعات و یا هم طرزالعمل‌های اجرایی اعتبار دارد. به نظر ایشان شارع مقدس تشخیص موضوعات را به عهده‌ی عرف گذاشته و مجلس را نمادی از عرف می‌داند. لذا نظر مجلس را در امور فقهی صایب نمی‌داند. (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵: ۳۱۱) آیت‌الله خمینی نقش مجلس در حکومت دینی را مجلس برنامه‌ریز و نه قانونگذار می‌داند. «یک مجلس برنامه‌ریزی که برای

نهادهای سیاسی کشور در پرتو احکام اسلام، برنامه‌هایی تدوین می‌کند، به‌وسیله‌ی این برنامه‌ها، کیفیت انجام خدمات عمومی را در کشور معین می‌سازد». (خمینی، ۱۳۹۰: ۴۴)

به باور آیت‌الله منتظری وجود قوه‌ی مقننه و مجلس قانونگذاری ضروری است و نیاز به بحث ندارد. اما بین قوه‌ی قانونگذار در نظام اسلامی و نظام‌های موسوم به دموکراسی تفاوت اساسی وجود دارد. در نظام دموکراسی قانونگذار خود را فقط به قانون اساسی و خواست رای‌دهندگان ملزم می‌دانند، حتی اگر خواست آنان مخالف احکام عقل و شرع باشد. اما آنچه قوه‌ی مقننه را در حکومت اسلامی از سایر حکومت‌های متداول مشخص و ممتاز می‌کند متکی بودن آن به ضوابط و احکام اسلامی است. (منتظری، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۱۹) در حکومت اسلامی ضوابط و قانون احکام خداوند است و هیچ‌کس نمی‌تواند از سوی خود حکمی را تشریح و یا قانونی در برابر قانون خداوند وضع کند. ان‌الحکم الا لله. حکم و قانون تنها از آن خداوند است. حتی پیامبر اسلام نیز فقط بر اساس حکم و دستور خداوند قانون وضع و اجرا می‌کرد. (منتظری، همان: ۱۲۰) در واقع، عمل مجلس شورا در حکومت اسلامی چیزی جز مشاوره در ترسیم خطوط برنامه‌های صحیح و عادلانه برای مردم و کشور، به‌ویژه تدوین قانون برای قوه‌ی مجریه بر اساس ضوابط اسلام که با اجتهاد فقها استخراج شده، نیست. (منتظری، همان: ۱۲۱) به باور ایشان حکم شرعی دارای سه مرحله است و با توجه به این مراحل، قانونگذاری را نیز می‌توان در سه مرحله تبیین کرد؛ مرحله‌ی تشریح که فقط توسط خداوند متعال صورت می‌گیرد، مرحله‌ی استنباط احکام و استخراج آن از منابع صحیح و صدور فتوا بر اساس آن که توسط فقهای عادل انجام می‌گیرد و مرحله‌ی برنامه‌ریزی و ترسیم خطوط، که بر مبنای فتوهای فقهای اسلامی (توسط مجلس شورا) انجام می‌گیرد. (منتظری، همان: ۱۲۱)

آیت‌الله محسنی^(ره) ضمن تأکید بر ضرورت قوه‌ی مقننه، صلاحیت و نقش این قوه را در حکومت اسلامی تدوین قوانین مورد نیاز در پرتو قوانین و احکام کلی شریعت عنوان می‌کند. به باور ایشان «آنچه که قابل انکار نیست نیاز کشور و مردم به قانون مدون به شکل جدید آن است، حکومت اسلامی باید قانون اساسی و قوانین دیگری به طور مشخص داشته باشد، استنباط احکام در موارد گوناگون از ادله‌ی شرعیه کار هرکسی نیست و لذا از نبودن قانون مشخص و صریح و واضح در ابعاد مختلف و اعتماد نمودن بر کتب فقهی قدیم هرج‌ومرج و سردرگمی به وجود می‌آورد که منجر به تضعیف حکومت اسلامی و عسر و حرج مردم می‌گردد، بنا بر این، ما باید به‌جای قوه‌ی مقننه و تقنین قوانین، قوه‌ی مدونه داشته باشیم. مسلمانان نیازی به تقنین ندارند، خداوند متعال از فضل و کرم خود برای آنان قانون زندگانی را در مختلف ابعاد آن فرستاده است و مسلمانان هم از جان و دل آنرا پذیرفته و به آن ایمان آورده و حتی عشق می‌ورزند. ولی استخراج احکام تفصیلی برای هر وزارت‌خانه و هر واحد مستقل مطابق نیازهای روزمره‌ی مردم از قوانین کلی آسمانی بدون استادان فن و اهل خبره که همان دانشمندان فقه و حقوق است، میسر



نیست و از جانب دیگر، جریان زندگانی روزمره به يك سلسله از احکام وضعی هم که مخالف شرع اسلام نباشد، نیازمند است. (محسنی، ۱۳۹۱: ۵۷)

به باور ایشان «نماینده‌های مجلس حق قانونگذاری را ندارند، و تنها بر اجرای قانون توسط قوه‌ی مجریه نظارت می‌کنند و اعتراض مردم را منعکس و از آن دفاع می‌کنند». (محسنی، ۱۳۸۰: ۴۸) اما از طرف دیگر، تصویب لوایح و مقرراتی که از دولت برای اداره‌ی جامعه و برقراری نظم اجتماعی به مجلس ارایه می‌شود در صورت عدم مغایرت با شریعت اسلامی از صلاحیت‌های این مجلس می‌باشد. در مسأله‌ی هشتاد و شش توضیح مسایل سیاسی می‌نویسد: «لویح و طرح‌هایی که برای تصویب به مجلس ارایه می‌شود، اگر نماینده حکم شرعی آنرا به حسب مذهب خود می‌داند، به همان‌گونه باید رای بدهد و مخالفت مذهب جایز نیست و اگر حکم آنرا نمی‌داند باید از عالم جید خود بپرسد و در حال بی‌خبری جایز نیست که به آن رای مثبت و یا منفی بدهد بلکه رای ممتنع می‌دهد. بلی رای به حرام، حرام است. این موضوع از نظر شرعی بزرگترین وظیفه‌ی نمایندگان مسلمان است، چه نماینده‌ی انتخابی و چه نماینده‌ی انتصابی». (محسنی، ۱۳۹۱: ۴۷) به هر حال مجلس شورا از يك طرف باید مشتمل بر افراد آگاه و متدین و باکمال باشد و از طرف دیگر دارای قدرت قانونی درستی باشد، که استبداد و تعدی حکومت را مهار بتواند و تمام برنامه‌ی دولت را در ابعاد سیاست و اقتصاد و صنعت و زراعت و تعلیم و تربیه و تولید و توزیع و... زیر نظر داشته باشد. (محسنی، ۱۴۱۲: ۶۵)

از دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ه) قانونگذاری و تصویب احکام مخالف شریعت حرام مؤکد است و ترك و نادیده‌گرفتن احکام الهی حرام مؤکد دیگر. (محسنی، ۱۳۹۱: ۳۳) اما با توجه به بیان دیگر ایشان مبنی بر جواز قانونگذاری در حوزه‌ی مباحات می‌توان گفت، منظور ایشان از قانونگذاری محرم، قانونگذاری در مواردی است که نص شرعی وجود داشته باشد. می‌گوید: قوانین که در دایره‌ی مباحات توسط ولی فقیه یا زمام‌دار دینی و مجلس شورا وضع می‌شود به قیود زیر محدود می‌شود: عموم و اطلاق آن‌ها مخالف احکام شرعی نشود، بدون ضرورت، ضرر جانی و روانی و مالی و حیثیتی نرساند. به آزادی‌های معقول مردم آسیبی نرساند. به اخلاق عمومی صدمه‌ای نزند. (محسنی، همان: ۴۷-۴۸) به باور ایشان به‌جای مجلس سنا، که نیازی به آن وجود ندارد، لازم است مجلس تدوین قانون که از علمای جید مذهبی که معلومات بالایی داشته باشند و از اساتید متدین و متخصص قانون و حقوق و سیاست و علوم بشری که شرایط آنان توسط جمعی از اهل خبره بیان می‌شود به وجود آید که وظیفه‌ی آنان تنها تدوین قانون و اصول گوناگون باشد. تدوین قانون الهی و تبیین آن وظیفه‌ی فقها و متخصصین است که در طول تاریخ اسلامی به آن قیام نموده‌اند، مجلس تدوین می‌تواند احکام شرعی را مطابق ایجاب زمان به شکل قانون در آورد و این کار از نمایندگان شورای ملی که اکثراً بی‌سواد و یا کم‌سواد و فاقد فقاهاست لازم و تخصص‌اند و بر اساس روابط محیط انتخاب می‌شوند، ساخته نیست و تجربه شاهد صادق بر آن است. (محسنی، ۱۳۸۰: ۴۷)

۴-۳. مکانیزم قانونگذاری

بعد از فراغ از اصل جواز قانونگذاری و تعیین محدوده و قلمرو وضع قانون در اندیشه‌ی اسلامی، سوال از شیوه و روش قانونگذاری مطرح می‌گردد. مکانیزم و روش قانونگذاری چیست؟ همانگونه که گفته شده قانونگذاری در اسلام محدود به رعایت حدود شرعی، اصول و قواعد شریعت است. در این حالت قانونگذاری در حیطه‌ی صلاحیت حاکم اسلامی و فقهای جامع‌الشرایط قرار دارد. بنابراین، جواز قانونگذاری به معنای استنباط احکام شرعی فروع و مسایل جدید، از منابع اسلامی با رعایت ضوابط و قواعد اجتهادی امر اجماعی و مورد توافق است. این نوع قانونگذاری با روش اجتهادی و با استفاده از شیوه‌های معتبر استنباط احکام شرعی صورت می‌گیرد. بخش دیگری از قانونگذاری تشخیص مصادیق و موضوعات خارجی برای تطبیق احکام شرعی است که در این زمینه فقیه نیازمند نگاه کارشناسان و متخصصان امور هستند. بنابراین، «در فقه شیعه حاکم شرع به اذن الهی حق دارد قوانین محدود و موقتی را وضع نماید که در کتاب و سنت نیامده است. چنین قوانینی را قوانین ولایی یا حکومتی می‌نامند و مردم ملزم به تبعیت از این‌گونه قوانین نیز هستند. البته این‌گونه قوانین نیز در واقع از کتاب و سنت گرفته شده است؛ زیرا همه‌ی منابع فقهی در کتاب و سنت و عقل و اجماع تجلی پیدا می‌کنند و استنباط فتوا بر اساس آن اصول و قواعد فقهی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۲۸، سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۰۴ و مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۱۳)

شیوه و نوع تقنین در نظام سیاسی اسلام، به باور برخی از فقهای مسلمان محدود به حدود سه‌گانه است. (محسنی، ۱۳۹۳: ۸۹) نخست این‌که قانونگذاری در حوزه‌ی مباحات شرعی باشد، دوم این‌که مطابق با مصالح عمومی جامعه باشد و سوم این‌که مخالف با احکام شریعت نباشد. در این میان رعایت شرط آخر مهم‌ترین شرط در قانونگذاری در نظام سیاسی اسلام است و در صورت مخالفت با شریعت اسلامی، قانونگذاری جواز ندارد. «قانون‌گذاری و تصویب احکام مخالف شریعت حرام مؤکد است و ترک و نادیده‌گرفتن احکام الهی حرام مؤکد دیگر» (محسنی، همان: ۳۳) با توجه به شرایط مذکور مکانیزم قانونگذاری در حکومت اسلامی همان مکانیزم اجتهاد فقیهان است و فقط عالمان دینی متخصص از چنین صلاحیت برخوردار می‌باشند. این کار فقط توسط فقهای آشنا به امور حکومت‌داری و یا شورای اهل حل و عقد (عالمان دینی) ساخته نخواهد بود.

به باور آیت‌الله محسنی^(۵) شیوه‌ی قانونگذاری در دولت اسلامی با قانونگذاری در سایر جوامع تفاوت دارد. در دولت اسلامی باید قانونگذاری توسط فقهای اسلامی و عالمان دینی متخصص و متعهد صورت گیرد. به همین جهت ایشان ضمن تاکید بر وجود مجلس نمایندگان برای تصویب لوائح و برنامه‌های اجرایی دولت و انجام وظیفه‌ی نظارتی بر اعمال قوه‌ی مجریه، از مجلس تدوین قانون مشکل از علمای جید جامعه‌ی اسلامی تاکید می‌کند. می‌گوید: «به عوض آن مجلس (مجلس سنا) شورای تدوین قانون



متشکل از دانشمندان به وجود آید تا قوانین کشور را از ادله‌ی شرعی آن استخراج و به شکل مرغوب روز تدوین کنند. در اسلام قوه‌ی مقننه وجود ندارد قانون صورت گرفته و مجتهدین حق اجتهاد و تدوین آنرا دارند، و به نظر ما تدوین قانون از صلاحیت نمایندگان مجلس شورا که اکثرا هیچ آگاهی در این مورد ندارند بیرون است». (محسنی، ۱۳۷۲: ۹۳)

حکومت اسلامی می‌تواند جهت رفع نیاز امت و به‌منظور تامین نظم و امنیت در امر قانونگذاری از عناوین ثانویه مانند ضرورت، اضطرار، عسر و حرج و اصل مصلحت استفاده نماید، اما برای تشخیص موارد استفاده از ثانویه دولت باید از دیدگاه عالمان دینی که از توانمندی لازم برای تشخیص عناوین ثانویه برخوردار باشد، استفاده نماید. (محسنی، ۱۳۹۱: ۵۴) حکومت و یا قوه‌ی مقننه آن نمی‌تواند و صلاحیت هم ندارد که عنوان ثانوی را به اندازه‌ی واقعی آن تشخیص دهد و قهراً کمیت و کیفیت حکم عنوان ثانوی را نیز دانند تا از مقدار لازم کمتر نشود که موجب خطر برای نظام شود و نه بیشتر شود تا ظلم بر مردم شود که هر دو حرام است و باید توسط مجلسی از عالمان جید و آگاه به مطالبات واقعی و نیازمندی‌های دولت، آنرا به طور دقیق تشخیص دهد و البته که جمعی از متخصصین لایق و مسئولین دولتی نیز با علمای دینی به شمول جمعی از اعضای شورای دارالافتاء، باشند و نظر دهند. (محسنی، همان: ۵۴)

ظرفیت شریعت اسلامی برای پاسخگویی به نیازهای زمان و مسایل مستحدثه، از دیدگاه آیت‌الله محسنی^(۵) ذیل سه عنوان کلی بیان می‌شود؛ عنصر اجتهاد و نظریه‌پردازی جهت کشف پاسخ پرسش‌های جدید که با رعایت اصول وقواعد اجتهاد و از طریق تفریع فروع بر اصول انجام می‌گیرد. موضوع‌شناسی و تطبیق احکام شرعی بر موضوعات که با ارجاع به عرف صورت می‌گیرد. استفاده از عناوین ثانویه از دیگر مواردی است که انعطاف شریعت اسلامی و همراهی با مقتضیات زمانه را توضیح می‌دهد. (محسنی، همان: ۵۲)

قانونگذاری در نظام سیاسی اسلام باید در چارچوب اصول و قواعد شرعی و با رعایت احکام دینی صورت گیرد و مناقض با ارزش‌های اسلامی نباشد. اما از نظر شرعی هیچ‌گونه الزامی بر پیروی از فتوا و نظریه‌ی خاص فقهای مسلمان در امر قانونگذاری و مدیریت جامعه‌ی اسلامی وجود ندارد بلکه انحصار مذهبی و تاکید بر نظریه‌ی مذهب فقهی خاص در مغایرت با اصل تفقه در دین و خطاپذیری در اجتهاد اسلامی است. به همین دلیل گفته‌اند با توجه به پچیدگی‌های قانونگذاری در زمانه‌ی حاضر لازم است، درکنار فقیه متخصص به علوم شرعی افراد متخصص و صاحب‌نظر در امور حقوقی نیز در وضع قوانین حضور و مشارکت داشته باشند. از نظر فقهی نیز برای احراز اصل عدم مغایرت با ارزش‌ها و احکام اسلامی، استفاده از نظریات اجتهادی و فقهی مذاهب اسلامی مهم و راهگشاست. از این‌روی، در بیان یکی از فقهای مسلمان آمده است که قانون باید تامین‌کننده‌ی مصالح اجتماعی جامعه باشد و طبعاً هر

دیدگاه مذهبی که پاسخ مناسب‌تری را برای نیازهای عصری ارایه نماید برای قانونگذار قابل انتخاب و پیروی است. «حکومت‌های دینی می‌توانند از فقه مذاهب اسلامی هر حکمی را که مناسب یا مناسب‌تر به حال عصرشان باشد اختیار کنند». (محسنی، همان: ۵۸)

همانگونه که شرط عدم مغایرت قانون با ارزش‌ها و احکام اسلامی، قانونگذاری را در نظام اسلامی محدود به مکانیزم اجتهاد نموده و قانونگذار را به فقهای مسلمان یا شورای اهل حل و عقد محدود می‌سازد، نفوذ و اعتبار قانون نیز باید متکی به منبع مشروع و برخوردار از اعتبار شرعی باشد. قانون در نظام اسلامی زمانی از اعتبار و نفوذ برخوردار است که مستند به حاکمیت الهی شود. قانونی که توسط خداوند و یا افرادی که ماذون از جانب خداوند باشد فقط دارای نفوذ و اعتبار است. بنابراین، با در نظر داشت اصل اعتبار و نفوذ شرعی قانون، در مکانیزم قانونگذاری باید توجه داشت که قانونگذار دارای سلطه‌ی تنفیذی بوده و این سلطه یا توسط انتصاب شرعی ایجاد می‌گردد و یا انتخاب و اراده‌ی آزاد مردم. به همین دلیل گفته شده است که «اجتهاد مهم‌ترین مصدر و مکانیزم برای قانونگذاری است و این امر در عرصه‌ی حکومت‌داری توسط اولوالامر و حاکم اسلامی انجام می‌گیرد و به حکم دستور شرعی اوامر و دستورات اولوالامر در صورتی که مخالف شریعت نباشد لازم‌الاتباع و نافذ است». (السیدری، ۱۴۲۵: ۹۴)

نکته‌ی قابل ذکر این‌که در مکانیزم و روش قانونگذاری در نظام سیاسی اسلام، مباحث شکلی و ساختاری کاملاً حوزه‌ی دیگری است که نباید با مباحث ماهوی و محتوایی خلط شود. در مباحث شکلی و ساختاری استفاده از هر نوع روش مناسب و موثر برای قانونگذاری که به اتقان و استحکام قانون منجر گردد، در صورتی‌که مناقض و مخالف با اصول و قواعد کلی اسلام نباشد می‌تواند مورد بهره‌برداری و استفاده‌ی قانونگذاران قرار گیرد. به باور اکثر فقهای مسلمان مباحث نظام سیاسی اسلام از نظر محتوا و ماهیت محدود به یک‌سری شرایط و قوانین خاص می‌باشد، اما در عرصه‌ی روش و ساختار فارغ از محدودیت‌های شرعی بوده و امت اسلامی می‌توانند با توجه به شرایط و مقتضیات از مناسب‌ترین ساختار و روش استفاده نمایند. ایجاد نهاد و ساختارهای مورد نیاز جهت تسوید، تدقیق و تدوین قانون از مسایلی است که در ذیل موضوعات شکلی قرار دارد. استفاده از کارشناسان حقوقی و سیاسی، مشورت با متخصصان فن قانونگذاری و نیز جمع‌آوری دیدگاه صاحب‌نظران حقوقی از ضروریات قانونگذاری در دولت اسلامی است که در ذیل مباحث شکلی و ساختاری جای می‌گیرد و با رعایت اصل عدم مغایرت با احکام اسلامی باید مورد توجه قرار گیرد.



نتیجه‌گیری

قانون از ضرورت‌های زندگی اجتماعی است و جامعه‌ی اسلامی نیز برای دستیابی به اهداف کوتاه مدت (تامین نیازهای مادی جامعه)، میان مدت (ایجاد جامعه‌ی عادلانه و مطلوب) و بلند مدت (کمال و سعادت) نیازمند قانون است. شریعت اسلامی شامل مجموعه‌ای از احکام و قوانین کلی ناظر به نیازهای مادی و معنوی انسان بوده و از جامعیت لازم برخوردار می‌باشد. قانونگذاری در دولت اسلامی دارای تفاوت‌های اساسی با قانونگذاری در نظام سکولار است. در نظام‌های سکولار و غیر دینی قانون ناظر به نیازهای مادی جامعه بوده و تحت تاثیر دیدگاه اکثریت تدوین و تصویب می‌گردد. در نظام سیاسی اسلام قانون ناظر به نیازهای مادی و معنوی انسان بوده، اصول و کلیات آن از جانب خداوند با توجه به نیازهای مادی و معنوی بشر توسط وحی نازل گردیده و از ثبات و جاودانگی برخوردار می‌باشد، اما در موضوعات جزئی و مسایل نوظهور فقهای اسلام شناس و آشنا با منابع، مصادر و روش استنباط شرعی به قانونگذاری می‌پردازند. این قوانین دارای ماهیت متحول بوده و با دگرگونی شرایط و مقتضیات زمانی متحول می‌گردد. شورای اهل حل و عقد که متشکل از عالمان دینی و صاحب نظران مسایل حقوقی، در چارچوب اصول و قواعد شرعی و با رعایت اصل عدم مخالفت با شریعت اسلامی می‌توانند به وضع قوانین مورد نیاز جامعه بپردازند. این قانونگذاری در حوزه‌ی فراغ قانونی و یا عرصه‌ی مباحات شرعی مطابق با قواعد اجتهادی و با در نظر داشت مصالح امت اسلامی انجام می‌گیرد. بنابراین، در نظام سیاسی اسلام با رعایت ظروف و شرایط سه‌گانه‌ی فوق معنی در امر قانونگذاری وجود ندارد. مجلس شورا نیز به منظور تامین عدالت اجتماعی و برقراری نظم و ثبات در جامعه می‌تواند برای تطبیق احکام شریعت بر موضوعات خارجی، وضع قوانین مورد نیاز جامعه در حوزه‌ی فراغ قانونی و نیز وضع مقررات و دستورالعمل‌های اجرایی که دارای ماهیت متحول است، برای اداره‌ی جامعه تحت نظارت و اشراف عالمان دینی، با رعایت شروط سه‌گانه‌ی فوق به وضع و تصویب قوانین مورد نیاز اقدام نماید.

منابع

۱. الزحلی، وهبه، (۱۴۰۹)، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق، دار الفكر، دمشق.
۲. السدی، توفیق بن عبدالعزیز، (۱۴۲۵)، الإسلام والدستور، وكالة المطبوعات والبحث العلمي وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والإرشاد، الطبعة الأولى.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، دروس فی فلسفه الحقوق، بی جا.
۴. -----، (۱۳۸۵)، ولایت فقیه؛ ولایت فقاہت و عدالت، قم، مرکز نشر اسراء، ج ۶.
۵. حقانی، عبدالحکیم، (۱۴۴۳)، الاماره الاسلامیه و نظامها، مکتبه دار العلوم الشرعیه، دار البحث و التحقیق و نشر الکتب، الطبعة الأولى.
۶. خمینی، روح الله، (۱۳۸۹)، صحیفه نور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱۵.
۷. -----، (بی تا)، حکومت اسلامی یا ولایت فقیه، بی جا.
۸. رشید رضا، محمد، (بی تا)، الامامه و خلافة العظمی، مصر، القاہرہ، الزہراء للاعلام العربی.
۹. صدر، سید محمد باقر، (۱۳۷۵)، اقتصادنا، بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۰. -----، (۱۴۲۶)، الإسلام يقود الحیاة، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشہید الصدر.
۱۱. قرضایی، محمد یوسف، (۱۴۳۲)، السیاسه الشرعیه فی ضوء النصوص الشرعیه و مقاصدها، القاہرہ، مکتبه وهبه.
۱۲. محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۱)، تصویری از حکومت اسلامی، بی جا.
۱۳. -----، (۱۳۹۱)، توضیح مسایل سیاسی، کمیسیون فرهنگي شورای علمای شیعی افغانستان، کابل.
۱۴. -----، (۱۳۸۰)، نظریه های سیاسی، علمی و اجتماعی، کابل.
۱۵. -----، (۱۳۸۰)، راه ترقی ما، کابل.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۴)، پاسخ استاد به جوانان پرسش گر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ نهم.
۱۷. -----، (۱۳۹۶)، نظریه حقوقی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ ششم.
۱۸. -----، (۱۳۹۱)، حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۱۳)، انوارالفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، قم، مدرسه امیر المؤمنین، چاپ دوم.
۲۰. منتظری، حسین علی، (۱۳۶۷)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، ایران قم، انتشارات کیهان.
۲۱. میریاقری، سید محمد مهدی، (۱۳۹۸)، در آمدی بر رویکردهای فقه حکومتی، بی جا، تمدن نوین اسلامی، چاپ دوم.
۲۲. نائینی، محمد حسین، (۱۳۷۸)، تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم.



بررسی مسئولیت پزشک با تکیه بر آرای فقهی آیت‌الله محسنی^(ره)

عبدالکریم اسکندری^۱

چکیده

در فقه اسلامی به اتفاق نظریات فقهای اهل سنت و امامیه، طبیب جاهل، در قبال نتایج برخاسته از عملیات پزشکی مطلقاً ضامن است و حاکم اسلامی موظف است با اتخاذ تدابیر و راهکارهایی از طبابت پزشک که حاذق و ماهر نیست جلوگیری نماید. آیت‌الله محسنی^(ره) برخلاف برخی از فقهای امامیه، صرف داشتن سابقه‌ی طبابت و تداوی را در تخصص پزشک کافی نمی‌داند و معتقد است که باید پزشک، مدارج علمی طبابت را طی نموده و به اصول علمی و فنی تداوی و معالجه‌ی بیمار آشنایی لازم داشته باشد. فقهای اهل سنت به اجماع، پزشک حاذق ماذونی را که در امر تداوی بیمار کوتاهی و اهمال نکرده باشد مسئول نمی‌دانند. در میان فقهای شیعه در مورد مسئولیت و یا عدم مسئولیت پزشک متخصص دو نظریه‌ی عمده مطرح است. مشهور فقها پزشک حاذق و ماهر را اگر چه مرتکب تقصیری نشده باشد، ضامن می‌دانند. در مقابل، غیرمشهور از فقها طبیب ماهری که موازین فنی و نظامات دولتی را رعایت نموده است، ضامن نمی‌دانند. آیت‌الله محسنی^(ره) در عین حال که مستندات مشهور را معتبرتر و با قواعد سازگارتر می‌داند، همانند فقهای اهل سنت و نظریه‌ی غیر مشهور فقهای امامیه، طبیب حاذق را ضامن ندانسته است، البته منوط به این‌که طبیب، ماذون در طبابت بوده و معیارهای علمی و فنی تداوی و درمان را رعایت نماید.

واژگان کلیدی: مسئولیت، ضمان، پزشک حاذق، تعهد، فقه، اذن، اهل سنت، مشهور فقها.

^۱ دکترای جزا و جرم‌شناسی، معاون علمی و عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم‌النبین (ص).

علم پزشکی و طبابت در میان دانستنی‌های بشری یکی از دانش‌های دامنه‌دار و مهمی است که هیچ جامعه‌ای در هیچ دوره‌ای از آن بی‌نیاز نبوده و نیستند. در اهمیت آن همین بس که پیامبر (ص) می‌فرماید: «دانش دوگونه است: دانش دین‌ها و دانش بدن‌ها»^۱. (مجلسی: ۱۴۰۳، ج: ۱، ۲۲۰) دلیل این امر بر می‌گردد به حق حیات و سلامتی انسان که علم طبابت با آن سروکار دارد. بدون تردید تندرستی و نقش انسان سالم در تکامل و پویایی جامعه را نمی‌توان انکار نمود، تا جایی که امام صادق (ع) می‌فرماید: اهل هر سرزمینی برای امور دنیا و آخرت‌شان به سه چیز نیازمند هستند که اگر آن‌ها نباشند زندگی ناخوشایندی خواهند داشت: ۱. فقیه‌ی که دارای علم و تقوا باشد، ۲. زمامدار خیرخواه و مورد اطاعت، ۳. طبیبی که در کار خود آگاه و مورد اعتماد. (مجلسی: ۱۴۰۳، ۷۵: ۲۳۵) بشر به دلیل ضعف و فعالیت‌هایی که دارد خواه‌ناخواه با خطرات جسمانی و جانی و امراض گوناگون روبه‌رو می‌گردد و به حکم عقل و شرع چاره‌ای جز معالجه و مراجعه به پزشک ندارد و بر حکومت و افراد متخصص و آگاه در امر طبابت نیز شرعا و اخلاقاً لازم است تمام تلاش خود را برای نجات افراد نیازمند به کار برند و لذا فقهای اسلامی یادگیری طبابت و فراهم ساختن زمینه‌های فراگیری دانش پزشکی را واجب کفایی دانسته‌اند: «یاد گرفتن علم طب به اندازه‌ی احتیاج مریضان بر همه‌ی مکلفین هم‌چون یاد گرفتن سایر علوم و صنایع که در نظام زندگانی مسلمانان مؤثر است واجب کفایی می‌باشد و بسیار نیکو است علم طب و داروسازی را در داخل کشورهای اسلامی توسعه دهیم و حتی المقدور به خودکفایی نسبی برسیم و به نظر این‌جانب این عمل روی جهاتی ممکن است واجب باشد». (محسنی، ۱۴۱۷: ۱۱ و ۱۴)

در مواردی با آن‌که پزشک هم حاذق و متخصص است و هم تمامی تلاش خود در راه بهبودی بیمار را به کار می‌بندد اما موفق به معالجه و درمان نخواهد شد و یا امکان دارد از مجرای عملیات جراحی و طبابت، آسیب‌های دیگری از قبیل قطع عضو و قطع نخاع و... به بیمار وارد گردد. سوالات اساسی که مطرح می‌شود این است که آیا طبیب در برابر جنایات ناشی از معالجه و یا عدم توفیق در تداوی و عملیات مسئول است یا مسئولیتی ندارد؟ شرایط تحقق مسئولیت پزشک چیست؟ و کدام عوامل می‌تواند رافع مسئولیت مدنی و یا کیفری پزشک شود؟ پاسخگویی به سوالات فوق از دیرباز مورد توجه فقها قرار گرفته و یکی از مباحث مهم در بحث ضمان را به خود اختصاص داده است. اگر پزشک در امر معالجه مأذون یا ماهر نباشد و یا با وجود اذن و مهارت مرتکب تقصیر گردد در ضمان او شکی نیست و این امر مورد اتفاق تمامی فقهاست. اما اگر پزشک در معالجه مأذون و ماهر باشد و مرتکب تقصیر نیز نشود ولی اتفاقاً موجب تلف یا نقص عضو گردد در رابطه با ضمان او دو نظر وجود دارد.

۱. العلم علمان: علم الأدیان و علم الأبدان.

مشهور فقها با استناد به روایات و ادله‌ی دیگری قایل به مسئول بودن پزشک می‌باشند مگر در صورتی که قبل از معالجه، پزشک برائت تحصیل نموده باشد. اما غیر مشهور و اقلیت از فقها معتقدند در این صورت پزشک ضامن نخواهد بود. هر دو گروه نیز برای اثبات مدعای خود به دلایلی استناد نموده و دلایل طرف مقابل را مورد ارزیابی و نقد قرار داد اند. تحقیق پیش‌رو نظریات فقهای اهل سنت و امامیه را با تاکید بر آرای فقهی حضرت آیت‌الله محسنی^(ع) در مورد مسئولیت و عدم مسئولیت طبیب مورد کنکاش قرار می‌دهد و البته قبل از ورود به اصل بحث مفاهیم کلیدی تحقیق، تعریف و بازشناسی می‌گردد.

۱. تعریف و بازشناسی مفاهیم

۱-۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی ضمان یا مسئولیت: مسئولیت در لغت به معنای «مورد پرسش واقع شدن، تفکیک وظیفه و آنچه انسان عهده‌دار و مسئول آن باشد، تعریف شده است». (معین، ۱۳۷۱: ۹۵) و نیز به معنای ضمانت، تعهد مؤاخذة، موظف بودن به انجام کاری و متعهد بودن» آمده است (دهخدا، ۱۳۳۹، ج ۴۲: ۴۸) و در اصطلاح فقهی و حقوقی «تعهد قانونی شخص است به رفع ضرر دیگری که وی به او وارد آورده است، خواه، این ضرر ناشی از تقصیر خود وی باشد یا از فعالیت او ایجاد شده باشد». (لنگرودی، ۱۳۷۰: ۶۴۲) فقهای اسلامی به جای مسئولیت، از لفظ ضمان استفاده کرده است که هر نوع مسئولیت (اعم از کیفری و مدنی) را شامل می‌شود.

۱-۲. مسئولیت کیفری و مدنی: مسئولیت کیفری عبارت است از نقض قوانین و مقررات اجتماعی که دارای ضمانت اجرایی کیفری است (صالح، ۱۳۷۱: ۲۶) و مسئولیت مدنی، تعهد و الزامی است که شخص برای جبران خسارات وارده به دیگری دارد؛ اعم از این که زیان مذکور در اثر عمل شخص مسئول یا عمل فعل وابسته به او و یا ناشی از اشیا و اموال تحت مالکیت یا تصرف او باشد. (حسینی نژاد، ۱۳۷۰: ۱۱۹) در حقوق مدنی، شرط تحقق مسئولیت مدنی، ایراد خسارت و اثبات رابطه‌ی سببیت است و علی‌القاعده به قصد و نیت فاعل ضرر توجهی نمی‌شود. برخلاف مسئولیت کیفری، در مسئولیت مدنی نیاز نیست که برای هر مسئولیت، مبنای قانونی ویژه به دست آورد. معیار اصلی برای شناسایی مسئول، داوری عرف است و رویه‌ی قضایی و اندیشه‌های حقوقی می‌توانند تقصیری ناشناخته (مانند تقصیر سازمانی یا گروهی) به وجود آورند یا بعضاً آن را مفروض دارند. (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۱۸۱)

۱-۳. مسئولیت قراردادی: مسئولیت قراردادی عبارت است از: تعهدی که در نتیجه‌ی تخلف از مفاد قراردادی خصوصی برای اشخاص ایجاد می‌شود. (لنگرودی، ۱۳۴۶: ۶۴۳) جهت ایجاد و تحقق چنین مسئولیتی باید قراردادی صحیح وجود داشته باشد و نقض آن موجب مسئولیت می‌گردد؛ یعنی پزشک باید بر پایه‌ی قراردادی صحیح به درمان بیمار بپردازد و تخلف از آن قرارداد، مسئولیت پزشک را به دنبال

دارد. بدین ترتیب، جهت پیدایش مسئولیت قراردادی، دو عنصر وجود قرارداد صحیح و تخلف از مفاد قرارداد و رابطه‌ی علیت میان خسارت و نقض قرارداد، ضروری است. برای مثال اگر طبیعی برای معالجه‌ی بیماری با او قرارداد ببندد و خسارت ناشی از بی‌احتیاطی (عدم انجام تعهد) را به طور مقطوع معین سازد، بیمار نمی‌تواند بدین عنوان که بی‌احتیاطی پزشک به موجب قانون نیز از موارد مسئولیت مدنی است، قرارداد امضا شده را نادیده بگیرد و خسارتي بیش از آن مطالبه کند؛ زیرا احتمال دارد مقطوع بودن خسارت، انگیزه یاصلي در بستن پیمان و کاهش میزان دستمزد باشد و استناد به قانون، تعادل بین دو عوض را برهم زند.

۴-۱. **مسئولیت قهری:** عبارت است از مسئولیت انجام امری یا جبران ضرری بدون وجود هرگونه قرارداد و عقدی بین اشخاصی که به طور قهری و به حکم قانون حاصل می‌شود. قدر مشترك این گروه از ضمان، ناخواسته بودن آن‌هاست؛ یعنی ضامن قصد ندارد خود را ملتزم به امری نماید، اما قانون، این مسئولیت را بر او تحمیل می‌کند و ضمان قهری ممکن است ناشی از قواعدی مانند لاضرر، قاعده‌ی ید، اتلاف، غرر، اقدام و یا تعدی فرد باشد. (خاوری، ۱۳۸۴: ۲۰۰) مطابق این نوع نظریه‌ی مرسوم در کشورهای تابع حقوق کامن‌لا، مسئولیت پزشک غیرقراردادی به شمار می‌آید و تعهد پزشک به جبران خسارت، ناشی از حکم قانون و ملزم به جبران خسارت وارده بر بیمار است. بنابراین، نقش قرارداد نادیده گرفته می‌شود و مسئولیت پزشک کمتر از بُعد قراردادی بررسی می‌شود. با این همه، در این نظام حقوقی هم پذیرفته شده است: هنگامی که معالجه یا سایر مراقبت‌های پزشکی به طور خصوصی انجام گیرد، یک رابطه‌ی قراردادی میان پزشک و بیمار به وجود می‌آید که نقض آن مسئولیت متخلف را به دنبال دارد. (محتسب بالله، ۱۴۰۴: ۹۹)

۵-۱. **مسئولیت اخلاقی:** مسئولیت اخلاقی عبارت است از مسئولیتی که قانونگذار متعرض آن نشده است، همانند مسئولیت انسان در برابر خود یا خداوند یا دیگری. ضمانت اجرای چنین مسئولیتی، تنها تأثیر وجدانی و درونی است ولی ضمانت اجرای حقوقی ندارد. (لنگرودی، ۱۳۸۰: ۶۴۲) به‌عنوان مثال، شخصی که شاهد سقوط نابینایی در درون چاه است و با وصف تمکن، از کمک کردن به او، خودداری می‌ورزد، می‌توان از نظر اخلاقی مذمت نمود. ولی از نظر حقوقی مسئولیتی متوجه وی نخواهد بود.

۶-۱. **تعهد به وسیله:** بر اساس این دیدگاه، پزشک تنها تعهد می‌کند که تمام تلاش خود را به کار گیرد تا بیمار سلامتی خود را باز یابد وگرنه مرگ و زندگی همگان به دست خداوند است و پزشک نمی‌تواند تضمین کند که بیمار حتماً از مرگ نجات یافته و سلامتی خود را می‌یابد. بنا بر این، در صورتی که بیمار، بهبودی کامل نیافت، پزشک، مسئولیتی ندارد مگر اینکه بیمار، تقصیر پزشک را ثابت کند. (حلی، بی تا، ج ۳: ۳۷۳)



۷-۱. **تعهد به نتیجه:** تعهد به نتیجه یعنی تعهداتی که ناظر به انجام کار معین یا نتیجه‌ی خاصی می‌باشد. بر اساس این دیدگاه، به دلیل آن‌که پزشک، متعهد به حصول نتیجه می‌باشد، در صورت عدم شفای بیمار، فرض می‌شود که پزشک خطا کرده است. به عبارت دیگر، عدم حصول نتیجه، قرینه‌ای است بر این‌که پزشک از نظامات و قواعد مسلم علم پزشکی، تخطی کرده است و در این حالت بیمار ملزم به اثبات خطای پزشکی نیست. (طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۵۳۳)

۲. ضمان طبیب در فقه اسلامی

بعد از تعریف مفاهیم کلیدی تحقیق، در این بخش مسئولیت و یا عدم مسئولیت پزشک از دیدگاه فقه اسلامی مورد کنکاش قرار می‌گیرد و این‌که پزشک در کدام وضعیت در برابر اقدامات خود مسئولیت دارد و تحت چه شرایط مبرای از مسئولیت است و کدام یک از رویکردها را می‌توان انتخاب و یا تقویت نمود و دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ص) در این مورد چیست؟ با توجه به این‌که قوانین موضوعه‌ی افغانستان در باب مسئولیت و یا عدم مسئولیت پزشک برگرفته شده از فقه اهل سنت است، نخست فقه اهل سنت بررسی می‌شود و سپس دیدگاه شیعه با تأکید بر نظریات فقهی آیت‌الله محسنی^(ص) مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۱-۲. **ضمان و مسئولیت طبیب در فقه اهل سنت:** محور مسئولیت و عدم مسئولیت پزشک در آرای فقهی اهل سنت، تخصص و مهارت طبیب است و از این‌رو، فقیهان اهل سنت میان پزشک متخصص و ماهر با پزشک غیر متخصص تفاوت گذارده‌اند و وضعیت هرکدام را جداگانه قرار ذیل پیش‌بینی کرده‌اند.

۱-۲-۱. **پزشک غیر متخصص و جاهل:** چنانچه شخصی، خویشان را پزشک معرفی کند و به درمان بیمارانش بپردازد، بیان‌که چیزی از طبابت بداند، مسئول است و صرف تصدی او به طبابت خطا به شمار می‌رود و ضمان او را به دنبال دارد. مستند این حکم روایت پیامبر گرامی اسلام است که فرمود: «مَنْ تَطَبَّبَ وَلَمْ يُعْلَمْ مِنْهُ طَبُّ قَبْلَ ذَلِكَ فَهُوَ ضَامِنٌ؛ هرکس پیش از آن‌که سابقه‌ی پزشکی داشته باشد، بدان بپردازد، ضامن است». (ابوداود، ۱۳۶۹، ج ۴: ۱۹۵) بر اساس این دیدگاه، مسئولیت طبیب جاهل، مسئولیت مطلق است و صرف طبابت کردن موجب ضمان است چه طبابت او منجر به ورود خسارتی بشود و چه خسارتی به بار نیآورد (سراج، ۱۴۱۴: ۱۱ و ۱۲)؛ زیرا چنین فردی از اشتغال به طبابت ممنوع است و نباید بیمارانش را مداوا کند و حتی به دلیل حفظ مصالح عمومی، چنین فردی محجور دانسته شده است و حاکم باید از باب (امر به معروف و نهی از منکر) از اشتغال این‌گونه افراد به طبابت جلوگیری کند تا مبادا جان و مال مردم در خطر بیفتد (الزحیلی، ۱۴۰۵، ج ۵: ۴۴۹ و ۴۵۰) و به روایت ابوداود و نسائی و ابن ماجه، عبدالعزیز پسر عمر بن عبدالعزیز گفت: یکی از هیأت‌هایی که پیش پدرم آمده بود برایم نقل کرد که پیامبر^(ص) فرمود: «هر طبیبی که برای قومی طبابت کند و طبابت او پیش از آن



معروف و شناخته شده نباشد و او به بیمار ضرری رساند او ضامن می‌باشد»^۱. (سابق، بی‌تا، ج ۳: ۶۲۰) در مورد این حکم مخالف مشاهده نمی‌شود و تمامی علما اتفاق نظر دارند فردی که تخصص و مهارت در طبابت را ندارد و به این کار مبادرت می‌ورزد و خسارتی را وارد می‌کند چون نوع تعدی و ظلم است باید از مال خود جبران خسارت نماید. (سابق، همان)

۱-۲. **پزشک متخصص و حاذق:** چنانچه پزشک متخصص و حاذق به مداوای بیماری پردازد و او را درمان کند، ولی بیمار بر اثر فعل پزشک، جان سپارد و یا اقدام پزشک، نتایج زیان‌باری برای بیمار در پی داشته باشد، پزشک مسئول شناخته نمی‌شود. در اصل این حکم تمام فقهای اهل سنت اتفاق دارند، اما در مبنا و علت عدم مسئولیت چنین پزشکی با یکدیگر اختلاف نظر دارند: حنفیان مسئولیت پزشک را به دو دلیل ساقط می‌دانند:

یکم- ضرورت اجتماعی؛ زیرا نیاز بسیاری به کار پزشک وجود دارد و رفع مسئولیت از پزشک، موجب تشویق پزشکان به امر مداوا و درمان خواهد بود. در نتیجه، پزشک بدون ترس و وا همه از مسئولیت به کار مشغول می‌شود و در غیر این صورت، به جامعه زیان سنگینی وارد می‌آید؛

دوم. اذن بیمار یا ولی او؛ بیمار با دادن اذن به پزشک، او را از مسئولیت بری می‌کند. بنابراین، چنانچه پزشکی با رعایت اصول علمی و با پای‌بندی به مقررات، بیماری را مداوا کند و در نتیجه آن، بیمار بمیرد، پزشک مسئول نیست. (الزحیلی، ۱۴۰۵، ج ۵: ۴۴۹-۴۵۰)

شافعیان معتقدند: در صورتی که بیمار زیان جبران‌ناپذیری ببیند، زیان‌دیده و یا کسان او نمی‌توانند قصاص پزشک را بخواهند و یا از او درخواست دیه کنند؛ زیرا پزشک با به کار بستن اصول علمی، فنی، رعایت مقررات و با کسب اذن از بیمار، به درمان او پرداخته و قصد اضرار هم نداشته بلکه قصدش، بهبود یافتن بیمار بوده است. بنابراین، در مقابل خطای خود مسئول نیست. (شافعی، بی‌تا، ج ۱: ۶۱ و ۶۲) حنبلیان هم معتقدند: اگر پزشک و دام‌پزشک، متخصص و دارای مهارت لازم باشد و مرتکب خطایی شود که منجر به تلف یا نقص عضو بیمار گردد، مسئول نیست؛ زیرا فعل مباحی را انجام داده که به تلف و نقص عضو انجامیده است و همان‌گونه که اگر خود محکوم بر اثر اجرای حد بمیرد، ضارب یا مأمور اجرای حکم ضامن نیست، در این‌جا نیز پزشک ضامن و مسئول به شمار نمی‌آید. (ابواسحق، ۱۴۰۰، ج ۵: ۱۱۰ و ۱۱۱) مالکیان بر آن‌اند که: به دلیل وجود اذن شرع و اذن بیمار، پزشک مسئول به شمار نمی‌آید؛ زیرا اذن شرع موجب اباحه و مشروعیت اشتغال به حرفه‌ی پزشکی است و اذن بیمار به پزشک نیز سبب می‌شود تا پزشک بتواند به معالجه‌ی بیمار پردازد و برای مداوای او تلاش کند. بنابراین، پزشک با داشتن این دو شرط و رعایت اصول فنی، مسئولیتی دیگر نخواهد داشت. (شیخ حسین، بی‌تا، ج ۴: ۲۹)

۱. ایما طیب طب علی قوم لا یعرف له تطب قبل ذلک فاعنت فهو ضامن.

در مجموع، علمای اهل سنت در خصوص پزشک حاذق و متخصص میان موردی که پزشک حاذق، مقصر باشد یا بدون اذن اقدام به طبابت کند و موردی که تقصیری مرتکب نشود و اقدام وی همراه با اذن باشد و عمل وی منجر به تلف شود تفاوت قایل شده‌اند. طبق نظر فقهای عامه، اگر پزشک در معالجه اشتباه کند و این اشتباه منجر به صدمه‌ی جانی یا عضوی شود، علی‌رغم حذقت و رضایت بیمار، اگر ضرر به ثلث یا بیش‌تر برسد، پزشک ضامن است و در کمتر از ثلث، ضامن منتفی است. (شجاعپوریان، ۱۳۷۳: ۸۶) هم‌چنین است اگر معالجه‌ی پزشک، بدون اذن بیمار یا ولی او انجام شود که در این‌صورت نیز پزشک حاذق ضامن ضرری است که در این مورد به وجود می‌آید. البته ابن‌القیم در این خصوص می‌گوید، پزشک مسئولیتی ندارد، اذن حاصل شده باشد یا نشده باشد، و تجاوز یا عدم آن به فعل پزشک بر می‌گردد و اذن یا عدم آن تاثیری در آن ندارد؛ زیرا او نیکوکار است و بلکه مناط ضامن این است که آیا عمل بر وجه صحیح و طریق متعارف انجام شده است یا خیر. (شجاعپوریان، ۱۳۷۳: ۸۸)^۱

۳-۱-۲. شرایط عدم مسئولیت پزشک در نزد فقهای اهل سنت

با توجه به حکم و ادله‌ی فوق در مورد عدم مسئولیت پزشک متخصص و واجد شرایط طبابت، می‌توان گفت که در میان اهل سنت، عدم مسئولیت پزشک منوط به حصول شرایط زیر است:

یک- متخصص و ماهر بودن پزشک: یعنی اگر پزشک، تخصص لازم را نداشته باشد و یا فردی ناآگاه و جاهل به امور پزشکی به مداوای بیماران بپردازد، ضامن است و البته، پزشک متخصص هم در معالجه‌ی خود، باید علاوه بر داشتن حسن نیت و قصد درمان، اصول و مقررات فنی و اخلاقی حرفه‌ی خود را رعایت کند.

دو- اذن شرع: چنانچه پزشک متخصصی به کار غیر مشروع بپردازد، مسئول است. برای نمونه: اگر مادری برای سقط جنین خود به نزد پزشک برود و پزشک نیز جنین را سقط کند، مسئول به شمار می‌آید. به همین دلیل، گفته شده است: «اذن شرع و ضامن با هم جمع نمی‌شوند». (رستم بازاللبنانی، ۱۳۰۴، ج: ۱-۵۹-۶۰)

سه- اذن بیمار و یا اولیای بیمار: دخالت پزشک در کار درمان بدون اذن بیمار، مگر در موارد استثنایی، مسئولیت او را به دنبال دارد؛ زیرا در این‌صورت، عمل پزشک از چارچوب اباحه و مشروعیت، خارج شده، تعدی تلقی می‌شود. (عوده، ۱۳۷۳، ج: ۱-۵۲۱-۵۲۳)

۱. «ما علی المحسنین من سبیل»



۴-۱-۲. قهری یا قراردادی بودن مسئولیت پزشک: فقیهان اهل سنت در مورد این که مسئولیت پزشک قراردادی است یا غیر قراردادی، با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ گروهی معتقدند: مسئولیت پزشک قهری است؛ زیرا اطلاق قاعده‌ی فقهی «مسئولیت ناشی از جنایت است نه قرارداد»^۱ بر آن دلالت دارد و مفاد این قاعده چنین است: پزشک در قبال زیان‌هایی که به نفس و یا به عضوی از اعضای بدن انسان وارد می‌آورد، ضامن نیست، مگر آن که زیان دیده، خطای او را ثابت کند و این به معنای غیر قراردادی بودن مسئولیت پزشک است؛ زیرا در ضمان قراردادی صرف عدم حصول نتیجه‌ی مطلوب تقصیر متعهد را نشان می‌دهد و زیان دیده برای جبران خسارت خود، نیازی به اثبات تقصیر متعهد نمی‌بیند؛ درست به عکس مسئولیت قراردادی.

از سوی دیگر، گروهی معتقدند که مسئولیت پزشک قراردادی است و این به ذهن مأنوس‌تر می‌نماید؛ زیرا زیان دیده باید اثبات کند که میان او و پزشک رابطه‌ی قراردادی وجود داشته است و پزشک هم این رابطه را نادیده انگاشته، خلاف آن عمل کرده است. قضیه‌ای در مجمع‌الضمانات این دیدگاه را تأیید می‌کند: فردی، حجّامی (حجامت‌کننده) را اجیر کرد تا دندان او را بکشد. او هم دندان را کند، ولی صاحب دندان گفت: من نمی‌خواستم که این دندان را بکنی. در این صورت، قول صاحب دندان مسموع است و حجام ضامن است.

این روایت بیان می‌کند که حجام مطابق قرارداد و در چارچوب آن اقدام کرده و به علت نقض آن قرارداد، مسئول شناخته شده است؛ زیرا به جای دندان فاسد و پوسیده که موضوع قرارداد بوده، دندان سالم را کنده است. (سراج، ۱۴۱۴: ۴۳۶-۴۳۷) به نظر می‌رسد: این دیدگاه، پیروان بیشتری دارد و مسئولیت پزشک در فقه اهل سنت از بُعد قراردادی بررسی شده است. البته این قرارداد را گاه (اجاره) نامیده‌اند و گاه برخی از طریق (جعاله) به تصحیح قرارداد پزشک با بیمار پرداخته‌اند. (ابن تیمیه، ۱۴۱۸: ج ۲۰: ۲۷۶)

۵-۱-۲. ماهیت قرارداد پزشک: در صورتی که مسئولیت پزشک قراردادی دانسته شود، باید بررسی گردد که تعهدات پزشک چه ماهیتی دارد. به عبارت دیگر، آیا پزشک متعهد می‌شود که بیمار را مانند وضعیت پیشین خود سالم و تندرست تحویل خانواده دهد و در واقع، تعهد پزشک تعهد به نتیجه است و یا این که پزشک متعهد می‌شود که تلاش و مراقبت خود را به کار گیرد تا بیمار، بهبودی خود را بازیابد؟ هر چند در فقه اسلامی همانند حقوق غربی، تعهد به وسیله و تعهد به نتیجه به طور مشخص و روشن بیان نشده است، ولی از قرائن و نشانه‌های موجود در فقه اسلامی می‌توان گفت که تعهد پزشک، تعهد به وسیله است و پزشک نمی‌تواند متعهد شود که بیمار را به طور کامل درمان کند و شفا دهد؛ زیرا شفای

۱. ضمان الآدمی بالجنایة لا بالعقد



بیمار برای پزشک مقدور نیست و شفای واقعی بیمار در نزد پروردگار است. گاه خداوند بیمار را به دست پزشک شفا می‌دهد و گاهی هم شفا نمی‌دهد. (السنهوری، ۱۹۵۲، ج ۶: ۱۴۹ و ابن تیمیه، پیشین) بنابراین، نمی‌توان پذیرفت که تعهد پزشک در درمان بیمار، تعهد به نتیجه است.

یکی از فقیهان به نام حلوانی، تعهد پزشک را از نوع تعهد به وسیله دانسته است: دخترکی از بام می‌افتد و سرش متورم می‌شود. بسیاری از جراحان می‌گویند اگر سر دخترک را جراحی کنیم و بشکافیم می‌میرد، ولی یکی از جراحان می‌گوید اگر امروز جراحی نشود می‌میرد و من هم سر او را جراحی می‌کنم و سلامتی‌اش را بدو باز می‌گردانم. با این همه، کودک پس از یک یا دو روز فوت می‌کند... چون از حلوانی می‌پرسند که اگر پزشک بگوید: چنانچه بیمار بمیرد من ضامنم و سلامتی بیمار را تضمین کند آیا این تضمین صحیح است؟ حلوانی در پاسخ می‌گوید: پزشک نمی‌تواند ضمانت کند و ضامن هم نیست. چرا که او متعهد است بیمار را درمان کند، نه این که درمان بیمار موفقیت‌آمیز هم باشد. (عوده، ۱۳۷۳، ۱: ۵۲۲) بنابراین، تعهد پزشک در درمان بیمار، تعهد به وسیله است و پزشک تنها تعهد می‌کند که تمام تلاش و کوشش خود را به کار گیرد تا بیمار سلامتی خود را بازیابد و گرنه مرگ و زندگی همگان به دست خداوند است و پزشک نمی‌تواند تضمین کند که بیمار حتماً از مرگ می‌رهد و سلامتی خود را باز می‌یابد.

۳. **ضمان طبیب در فقه شیعه:** فقیهان شیعی مسئولیت طبیب را در کتاب‌های فقهی (کتاب اجاره) و هم در کتاب (دیات) بررسی و دیدگاه‌های متفاوتی را مطرح نموده‌اند که در ذیل بررسی می‌شود.

۳-۱. **پزشک غیر متخصص:** فقهای شیعه همانند فقیهان اهل سنت معتقدند که طبیب باید در کار خود مهارت و آگاهی لازم را داشته باشد و چنانچه فردی خویشتن را پزشک معرفی کند، بیان‌کننده از پزشکی چیزی بداند، صرف تصدی او به پزشکی موجب مسئولیت می‌شود و ضمان‌آور است؛ چرا که پزشک نه تنها با جان و مال مردم سروکار دارد که با آبروی آنان هم درگیر است و پزشک جاهل از درد و رنج بیمار کم نمی‌کند که هیچ، بر آن هم خواهد افزود و با جهل و تداوی نادرست خود، جان انسان‌های بی‌گناه را به مخاطره خواهد انداخت. در این حکم بین فقهای امامیه و عامه هیچ اختلاف نظری وجود ندارد و همه متفق‌القول هستند و مستند این حکم احادیث فراوانی است که در این مورد نقل شده است. پیامبرگرامی اسلام (ص) فرموده است: «هرکس در حالی که به طبابت شناخته شده نیست، عهده‌دار آن گردد و موجب فوت کسی یا صدمه‌ای کمتر از آن شود، ضامن است»^(۱). (ری‌شهری، ۱۳۸۵: ۶۸) هم‌چنین در حدیثی از امیرمؤمنان (ع) روایت شده که فرموده‌اند: «بر امام واجب است که علمای فاسق و پزشکان جاهل و... را زندانی کند»^(۲). (صدوق، ۱۳۶۳: ۳۱) آیت‌الله محسنی (ره) با استفاده از روایات و

۱. من تطیب و لم یکن بالطب معروفاً، فاصاب نفساً فمادونها، فهو ضامن.

۲. یجب علی الامام یحبس الفساق من العلماء، والجهال من اطباء.



قواعد فقهی اسباب مسئولیت طبیب را سه عامل دانسته است: «پزشک در سه حالت ضامن جنایت و تلف ناشی از معالجه است: در صورتی که به معالجه‌ی بیمار بدون اذن مریض و یا اقارب وی پردازد، دوم در صورتی که غیر متخصص باشد و سوم در مواردی که تخصص لازم را دارد، اما در امر معالجه کوتاهی و قصور نماید»^۱. (محسنی، ۱۳۸۲: ۲۲۴)

۲-۳. **پزشک متخصص قاصر:** بشر با توجه به وضعیت جسمانی، روحی و فعالیت‌هایی که انجام می‌دهد امکان دارد معلول و بیمار گردد و به حکم عقل و شرع واجب است که باید به پزشک مراجعه و دردهای خود را درمان نماید به دلیل این که دفع ضرر و حفظ سلامتی و جان لازم است. (محسنی، ۱۴۲۶: ۹) «در صورتی که پزشک متخصص در امر طبابت کوتاهی کرده و مقررات و قواعد پزشکی را رعایت ننماید و بر اثر آن نقص و آسیبی بر بیمار وارد گردد به اتفاق فقها، پزشک متخصص قاصر، ضامن خسارت وارده است ولو ماذون در معالجه از سوی بیمار و یا اقارب او باشد». (محسنی، ۱۴۲۶، ج ۱: ۱۸)^۲ بنابراین، تردیدی در ضمان طبیب حاذق قاصر نیست و فقها بر آن اجماع دارند. (نجفی، ۱۴۱۴، ج ۴۳: ۴۴)

۳-۳. **پزشک متخصص غیر قاصر:** سوالی که در این مقام مطرح می‌شود این است که پزشک متخصص، تمام تلاش و کوشش خود را در راستای معالجه و درمان بیمار به کار گیرد و با حسن نیت به درمان و مداوای بیمار پردازد، ولی بیمار به جای بهبودی بمیرد و یا تداوی و معالجه منجر به نقص عضو او شود، آیا پزشک متخصص که تمام توان خویش را برای بهبودی بیمار به کار بسته است، و هیچ‌گونه قصور و کوتاهی هم از او مشاهده نشده است، مسئول به شمار می‌آید؟

فقهای شیعه در پاسخ به این پرسش بر دو گروه (مشهور و غیر مشهور) شده اند: مشهور فقهای شیعه، پزشک متخصص را مسئول نقص و جنایت وارده بر بیمار دانسته و غیر مشهور که در راس آنان دانشمندی چون ابن ادریس حلی قرار دارد قایل به عدم ضمان و مسئولیت پزشک متخصص اند. هر یک از دیدگاه‌ها مطرح و دلایل آنان به صورت مختصر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۳-۱. **دیدگاه غیر مشهور:** این دسته از فقیهان معتقدند: در صورتی که پزشک پس از طی دوره‌های آموزشی و کسب گواهی‌نامه‌ی تخصصی با اجازه‌ی مقامات رسمی به شغل پزشکی پردازد و با رعایت

۱. یضمن الطیب ما یتلف بعلاجه مباشرة فی ثلاث صور: إذا عالج بغير اذن المریض أو ولیه؛ إذا كان قاصرا غیر حاذق و إذا قصر فی العلاج.

۲. الطیب یضمن ما یتلف بعلاجه إن كان قاصرا سواء كان قصوره فی علاج المرض أو فی تشخیصه- و إن أذن المریض بالعلاج، و يظهر منهم نفي الخلاف فيه، بل عن التنقیح الإجماع علیه



اصول و مقررات فنی و اخلاقی، بیماران خود را درمان کند، ولی بیمار بر اثر معالجه‌ی پزشک، صدمه‌ای ببیند بنا به دلایل زیر، پزشک مسئول خسارت نیست.

یک- اصل برائت؛ چرا که در باره‌ی پزشکی که مهارت دارد و اصول علمی را در معالجه‌ی بیمار رعایت می‌کند، شک پدید می‌آید که آیا او ضامن و مسئول به شمار می‌آید یا نه؟ در این صورت، اصل برائت، حکم به عدم مسئولیت می‌دهد. (حلی، بی تا، ج ۳: ۳۷۳)

دو- اذن شرع؛ شارع به درمان اذن داده است و کار مباح شرعی و مجاز ضمان آور نخواهد بود. در واقع، ضمان و مسئولیت با جواز و اباحه‌ی شرعی جمع نمی‌شود. یعنی نباید کاری که عقلاً و شرعاً مجاز و مشروع است ضمان آور باشد. (خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۵۶۵)^۱ بنابراین، چون مداوا و علاج بیمار شرعاً مجاز است نباید در صورت تلف یا نقص عضو برای طبیب ضمان آور باشد. در واقع، ضمان و مسئولیت با جواز و اباحه‌ی شرعی جمع نمی‌شود.

سه- اذن بیمار یا ولی بیمار به درمان؛ در صورتی که پزشک با کسب اذن از بیمار و یا از بستگان و اولیای او به درمان پردازد و از این رهگذر، بیمار بمیرد و یا متحمل زیان سنگینی شود، پزشک مسئول نیست، چه او با اذن بیمار، به درمان اقدام کرده و گفته شده است: که اذن در شیء، مستلزم اذن در لوازم آن هم هست و در عرف هم منظور از کسب اذن از بیمار این است که چنانچه بیمار صدمه‌ای ببیند، پزشک مسئول تلقی نمی‌شود و عرف از کسب اذن چیزی جز این نمی‌فهمد. (حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ج ۹۰: ۷۶ و نجفی، ۱۴۱۴، ج ۴۳: ۴۵)

۳-۲- دیدگاه مشهور: مشهور بر آن اند که پزشک متخصص و ماهر، چنانچه مرتکب هیچ تقصیری نشود و اصول علمی و فنی حرفه‌ی خود را هم رعایت کند، ولی بر اثر معالجه و درمان، بیمار متحمل خسارتی شود، پزشک بنا به دلایل زیر مسئول است.

یک- روایاتی وجود دارد که پزشک را مسئول رفتار متعارف خود دانسته است؛ امام صادق^(ع) از امام علی^(ع) روایت کرده‌اند که فرمود: «هرکس که به پزشکی یا دام‌پزشکی می‌پردازد، باید پیش از درمان، از ولی بیمار یا صاحب حیوان برائت جوید وگرنه ضامن است و نیز فرموده‌اند: «امام علی^(ع) پزشک ختنه‌گری (ختان) را که حشفه‌ی پسری را بریده بود، ضامن دانستند. (حرعاملی، ۱۴۱۶: ۲۶۰ و ۲۶۱) بنابراین، مسئولیت پزشک مطلق است و او همواره مسئول فعل خود به شمار می‌رود و تنها راه رهایی از این مسئولیت اخذ برائت است.

دو- قواعد فقهی هم دلالت بر آن دارد که پزشک مسئول است؛ زیرا مطابق قاعده‌ی اتلاف، هرکس مال دیگری را تلف کند، مسئول جبران آن به شمار می‌آید و در صورتی که بیمار بر اثر درمان، متحمل زبانی

۱. «کل ما هو مأذون شرعاً لیس فیه ضمان ما تلف لأجله و کل ما هو غیر مأذون فیه، فیه الضمان»



گردد و یا تلف شود، تلف مستند به فعل پزشک خواهد بود و چون او مباشر تلف است، خودش هم باید زیان وارد به بیمار را جبران کند.

از سوی دیگر، قاعده‌ی «لاییطل دم امرء مسلم؛ خون هیچ مسلمانی نباید هدر رود» هم مستلزم مسئول دانستن پزشک است؛ زیرا عدم مسئولیت پزشک، هدر رفتن خون مسلمان را که در شرع ناروا دانسته شده، به دنبال دارد و سرانجام، لاضرر حکم می‌کند که زیان وارد به بیمار جبران نشده باقی نماند و پزشک باید این زیان را جبران کند. (نجفی، ۱۴۱۴، ج ۴۲: ۴۵)

سه- برخی از فقیهان نیز به اجماع تمسک بسته‌اند و معتقدند: در این مسأله اجماع فقیهان بر آن است که پزشک مسئول تلقی می‌شود. ابن زهره در غنیه و محقق حلی در نکت النهایه، به این راه رفته‌اند. (ابن زهره، ۱۳۷۴: ۵۲۱)

چهار- چهارمین دلیل مشهور فقها نقد و رد نمودن دلایل غیر مشهور است: «دلایل که ابن ادریس در مورد عدم مسئولیت طبیب ارایه کرده از سوی مشهور فقها این‌گونه پاسخ داده شده است: پزشک ماذون در معالجه است نه آسیب‌رساندن به بیمار، جواز شرعی با ضمان منافات ندارد همان‌گونه که معلم و یا پدر شرعاً جهت تربیت کودک اجازه‌ی زدن را دارند و در عین حال اگر از حد تجاوز کرده باشند مسئولیت دارند و چون عمدی نیست قصاص نمی‌شوند. آسیب‌های ناشی از درمان و تداوی، رفتار شبه عمد محسوب می‌گردد و لذا خود طبیب ضامن پرداخت خسارت است نه عاقله (بستگان ذکور پدری) طبیب». (محسنی، ۱۳۸۲، ۱: ۱۸)^۱ اصل برائت در جایی جاری می‌گردد که دلیل اجتهادی بر اشتغال ذمه وجود نداشته باشد، حال آن که در این مورد دلیل وجود دارد و ادله‌ی باب ضمان، پزشک متخصص را در بر می‌گیرد. بنابراین، نوبت به اصل برائت نمی‌رسد. (اسمعیل‌آبادی، ۱۳۴۶: ۱۵۱)

اذن به درمان، اذن به اتلاف نیست. به عبارت دیگر، بیمار به مداوای خود اذن می‌دهد و نه به اتلاف، و عرف نیز هیچ ملازمه‌ای میان اذن به درمان و اتلاف در نمی‌یابد و حتی اذن به خودی خود، هیچ‌گاه مسقط ضمان نیست؛ زیرا ماهیت اذن، اجازه‌ی در تصرف است؛ اعم از این‌که به نحو ضمان باشد و یا به نحو عدم ضمان. (حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ۹۰: ۷۶) هیچ منافاتی میان شرعی و قانونی بودن یک فعل و مسئولیت‌آور بودن آن وجود ندارد؛ زیرا معلم به لحاظ شرع و قانون می‌تواند شاگرد خود را تنبیه و تأدیب کند و این کار با آن که مشروع است، ضمان نیز می‌آورد. شهید ثانی نیز فرموده است: «هیچ منافات بین جایز بودن فعل و ضمان‌آور بودن آن نیست همان‌گونه که در بحث تربیت علاوه‌بر اذن در

۱. «و أوجب عن ما استدلل به ابن إدریس بأن الإذن فی العلاج لیس إذناً فی الاتلاف، و الجواز الشرعی لا ینافی الضمان كما فی الضرب للتأدیب. نعم، و حیث إنه غیر متعمد لا یقتص منه. ثم إن فعل الطیب فی المقام من شبه العمد، فالضمان فی ماله لا علی عاقلته»

زدن؛ ضمان هم مطرح است». (شهیدثانی، ۱۴۱۰: ۱۱۰)^۱ بنابراین، پزشک مسئول رفتار عادی خود بوده، چون به هنگام درمان، قصد فعل را دارد، ولی تحقق نتیجه (مرگ بیمار) را نمی‌خواهد و نسبت به نتیجه، قاصر به شمار نمی‌آید. پس باید دیه بپردازد و در واقع مرتکب قتل شبه عمد تلقی می‌شود.

۴. **ارزیابی دلایل مشهور:** بسیاری از فقهای معاصر و حقوق دانان، تمامی دلایل و مستندات مشهور (قواعد فقهی، روایات و اجماع) را مورد نقد و بررسی قرار داده و متقدند که در شرایط فعلی که از یک طرف نظارت دقیق بر امور پزشکی از سوی حکومت اعمال می‌گردد و از طرف دیگر جامعه نیاز به پزشکان متخصص و عملیات جراحی و درمان دارند، نباید پزشک حاذق غیر قاصر را مسئول دانست و باید همانند غیر مشهور و فقهای اهل سنت حکم به عدم ضمان طبیب متخصص که تمام تلاش خود را در بهبودی بیمار به کار بسته است صادر نمود و در غیر این صورت نظام طبابت متوقف، قدرت ابتکار و شکوفایی استعداد از طبیبان سلب گردیده و سرانجام توسعه‌ای در این نهاد ایجاد نخواهد شد. از بعد اخلاقی نیز، چگونه می‌توان جزای احسان و نیکی را به بدی داد و از انسانی که همه‌ی کوششش و دانش پزشکی خود را در راه درمان بیمار به کار برده است خسارت گرفت و این معنا برخلاف حکم عقلی عملی است. «آیا پاسخ و مکافات نیکوکاری جز نیکی کردن است؟». (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۲: ۴۱)^۲

بنابراین، نظر مشهور، هر چند طبق ادله معتبرتر و با قواعد سازگارتر است، اما باید اذعان کرد که پذیرش نظریه‌ی مشهور، از نقطه نظر اجتماعی و اخلاقی آثار نامطلوبی را به دنبال خواهد داشت، چرا که تعهد پزشک از نوع تعهد به وسیله می‌باشد و پزشک در راستای درمان بیمار نسبت به حصول نتیجه‌ی بهبودی متعهد نشده است بلکه بر اوست که سعی لازم را در حدود متعارف به منظور معالجه‌ی بیمار معمول دارد. اطمینانی نیز که پزشکان درباره‌ی مؤثر افتادن درمان و یا موفقیت در عمل جراحی می‌دهند بر پایه‌ی ظن و احتمال است و بیشتر جنبه‌ی روانی دارد تا حقوقی و محاکم به دشواری چنین وعده‌هایی را تعبیر به تضمین می‌کنند. (کاتوزیان، ۱۳۷۴: ۲۳۴) «درست است که قول به ضمان مطلق در گذشته، هشداری به پزشک نمایان بوده و جلوسوء استفاده‌ی آنان را می‌گرفته، ولی امروزه این فلسفه را از دست داده است و قابل انتقاد می‌نماید». (اسمعیل‌آبادی، ۱۳۸۳: ۲۳) مرحوم آیت‌الله محسنی^(ره) نیز بعد از آن‌که دلایل و مستندات دیدگاه مشهور و غیر مشهور از فقها را در باب مسئولیت طبیب بیان و دیدگاه غیر مشهور را مطابق نظریات اکثریت فقها مورد نقد قرار می‌دهد سرانجام از نظریه‌ی مشهور فقها در امر مسئولیت پزشک متخصص غیر قاصر عدول نموده و معتقد است که اگر طبیب متخصص و از اصول و فن پزشکی و اذن در معالجه عدول نکرده باشد، مسئولیتی ندارد: «نظریه‌ی ما این است که معیار در

۱. «و لا منافاه بین الجواز و الضمان، كالضارب للتأديب...»

۲. «هل جزاء الاحسان الا احسان»

ضمان دانستن طیب (به جز از قتل) ایجاد نقص و آسیب در مریض از طریق فعل طبابت است و در صورتی که از مجرای طبابت فساد و آسیب بر مریض وارد نشده باشد، پزشک حاذق، مسئول نخواهد بود. بهتر است بگویم طیب متخصصی که اصول پزشکی را رعایت نموده و از مرز اجازه داده شده تجاوز نکرده باشد، مسئول نخواهد بود هر چند از مسیر تداوی و درمان، نقص کمتر از قتل بر مریض وارد شده باشد. در مورد قتل بیمار هم اگر مستند به فعل پزشکی نباشد، پزشک مسئولیت در قبال آن نخواهد داشت». (محسنی، ۱۴۲۶، ۱: ۲۰)^۱

۵. شرایط عدم مسئولیت طیب در نزد فقهای امامیه

با توجه به مباحث مطرح شده می توان گفت که طیب در شرایط زیر در برابر افعال پزشکی و تداوی خود مسئولیتی ندارد.

۱-۵. **متخصص و حاذق بودن طیب:** آیت الله محسنی^(ره) در مورد تخصص پزشک علاوه بر تجربه‌ی طبابت تخصص در علوم عصری پزشکی را هم شرط می‌داند. صاحب جواهر می‌فرماید: «اجتهاد (تخصص) در داکتر شرط نیست بلکه تجربیات معتاد و متعارف او به نحوی که سیره‌ی اطباء جاریست مجوز طبابت او می‌گردد. به نظر این جانب این فرموده در مورد دواهای گیاهی سابق که ضرری نداشته است ممکن است صحیح باشد ولی در مورد طبابت امروزی که با دواهای شیمیایی و عملیات پیچیده مقرون است و امراض غالباً به طور دقیق امتیاز داده شده است بسیار مشکل است برای غیر متخصص جایز باشد بدون تسلط بر کیفیت و کمیت مرض به معالجه و تعیین دوا پردازد در حالیکه اشتباه او احتمالاً موجب ضررهای مهمی برای مریض می‌گردد بلکه اگر مریض به اعتقاد مهارت و تخصصی نزد داکتر رفته و داکتر در واقع چنین نباشد حق ندارد به تداوی او پردازد». (محسنی، ۱۴۱۷: ۳۰) به اعتقاد ایشان عدم تخصص طیب موجب ضمان است هر چند از مریض و یا اقارب ایشان براءت اخذ کرده باشد: «اگر طیب در فهمیدن مرض یا تشخیص دوا یا عملیات کوتاهی نماید و یا اساساً برخلاف اعتقاد مریض، در مورد مرض تخصصی و مهارتی نداشته است، براءت مریض رافع ضمان او نیست» (محسنی، همان: ۲۶). در ادامه تأکید می‌کند: «اگر به علاج طیب غیر لایق آسیبی به مریض برسد، طیب ضامن است هر چند مریض اجازه‌ی تداوی را به او داده باشد». (محسنی، همان: ۲۶)

۲-۵. **اذن مریض و اخذ براءت:** دومین و سومین شرط عدم مسئولیت پزشک این است که طیب علاوه بر داشتن تخصص لازم، باید از بیمار و یا سرپرست قانونی وی هم اجازه گرفته باشد و هم ابراء:

۱. «أقول- فی غیر ما انجر الأمر إلى القتل-: المدار فی الضمان هو صدق الإفساد، فإذا لم یصدق فلا موجب للضمان، فالأرجح عدم الضمان إذا كان حاذقاً و لم یتجاوز الحد المأذون طبا، و فی القتل یرجع إلى إطلاق ما دل علی لزوم الدیة علی من قتل خطأ أو شبه عمد. نعم، إذا لم یستند القتل إلى الطیب لا وجه لضمانه...»



«ذمه‌ی طیب از آسیبی که به مریض در اثر علاج او می‌رسد به نظر جمع کثیری از فقها در صورتی بری می‌شود و ضمان به او تعلق نمی‌گیرد که لایق و فهمیده باشد و پس از اذن مریض یا ولی او کوتاهی ننموده باشد و از ابتدا شرط برائت ذمه‌ی خود را از ضمان نموده باشد». (محسنی، ۱۴۱۷: ۲۷) بدین ترتیب طیب هر چند متخصص و حاذق باشد اگر مریضی را بدون اجازه‌اش معالجه کند و بدین وسیله به او آسیبی برسد به فرموده‌ی فقها ضامن می‌شود و هم‌چنین اگر دیوانه و طفل نابالغ را بدون اذن ولی آنان معالجه نماید و به آنان ضرری برسد، داکتر ضامن است. لازم به ذکر است که در مورد عدم مسئولیت طیب، ماذون بودن وی به تنهای کافی نیست و باید برائت هم اخذ کرده باشد، چرا که میان اذن و برائت تفاوت وجود دارد. اذن، تنها موجب اباحه و جواز فعل پزشک به‌عنوان معالجه بوده و متوجه نتیجه‌ی به وجود آمده نمی‌شود و به پیرو آن نمی‌تواند ضمان را از آسیب‌های ناشی از معالجه و درمان نفی کند لذا، برای عدم ضمان پزشک علاوه بر اذن در درمان، اخذ برائت نیز لازم است.

۳-۵. عدم کوتاهی در امر طبابت: آیت‌الله محسنی^(۶) همانند سایر فقهای امامیه برای عدم مسئولیت طیب علاوه بر شرایط فوق، عدم تقصیر را نیز لازم دانسته است: «از مشهور فقها نقل شده است که اگر داکتر از اول برائت ذمه‌ی خود را شرط کند، مریض یا ولی او آن را بپذیرد و داکتر نیز کوشش و احتیاط خود را به عمل آورد و کوتاهی نکند، ضامن نخواهد بود. چه مریض بمیرد، یا حالش بدتر شود». (محسنی، ۱۴۱۷: ۲۵)

در اخیر معظم‌له نظریه‌ی مشهور را در مورد مسئولیت و ضمان طیب متخصص بیان و سپس کلیت این نظریه را جای تامل و نقد می‌داند: «اگر طیب متخصص بدون تقصیر و کوتاهی کسی را با اجازه‌ی او معالجه کند ولی علاج او منجر به مرگ مریض یا تلف شدن عضو بدن او شود به گفته‌ی جمعی از فقها، داکتر ضامن دیه‌ی او می‌شود ولی اطلاق این حکم محل تامل است». (محسنی، ۱۴۱۷: ۲۷)

دستاوردهای تحقیق را می‌توان در قالب چند امر بیان نمود:

۱. از مطالعه و بررسی دیدگاه‌های فقهای مذاهب اهل سنت استفاده می‌شود که میان پزشك متخصص و ماهر با پزشك غیر متخصص و ناآگاه از علوم پزشکی تفاوت وجود دارد. پزشك غیر متخصص نه تنها در قبال آسیب‌های ناشی از افعال طبابت خود ضامن است بلکه اصولاً مجاز نیست که به طبابت بپردازد و حاکم باید از باب امر به معروف و نهی از منکر و در راستای حفظ مصالح عمومی از اشتغال این‌گونه افراد به مداوای بیماران جلوگیری کند تا مبادا جان و مال مردم در خطر بیفتد، چنانچه پزشك متخصص و حاذق به مداوای بیماری بپردازد و او را به اذن بیمار یا ولی او درمان کند و بیمار بر اثر فعل پزشك جان سپارد و یا اقدام پزشك نتایج زیان باری برای بیمار در پی داشته باشد پزشك مسئول شناخته نمی‌شود. البته همان‌گونه که اشاره گردید فقهای اهل سنت در بیان توجیه و مبنای عدم مسئولیت چنین پزشکی با یکدیگر اختلاف دارند.

۲. به اجماع فقهای شیعه همانند فقهای اهل سنت، پزشك جاهل در برابر افعال پزشکی خود مسئولیت دارد و اذن بیمار و اخذ برائت از وی نیز نمی‌تواند نافی مسئولیت و ضمان گردد و بر دولت اسلامی است که نظارت دقیق بر کادر پزشکی داشته و به افراد غیر متخصص اجازه‌ی طبابت ندهد. هم‌چنین طبیب متخصصی که در تداوی و درمان بیمار کوتاهی و بی‌مبالاتی می‌کند و با دقت، اصول و قواعد پزشکی را در مسیر تداوی و معالجه‌ی بیمار به کار نمی‌بندد به اتفاق فقهای شیعه هم مسئولیت مدنی دارد و هم مسئولیت کیفری.

۳. به عقیده‌ی برخی از فقهای امامیه در صورتی‌که پزشك، متخصص باشد و از مریض یا ولی او اذن بگیرد و در معالجه کوتاهی نکند و بیمار تلف شود یا ضرری ببیند ضامن نخواهد بود و نیازی به اخذ برائت نیست، اما به عقیده‌ی برخی از فقهای امامیه اخذ برائت در رفع ضمان ضرورت دارد. مشهور فقهای امامیه، پزشك را مسئول حوادث و آسیب‌های برخاسته از عملیات و افعال ناشی از تداوی بیمار می‌دانند هرچند پزشك متخصص، ماذون و هیچ کوتاهی در امر طبابت نکرده باشد، ولی اقلیتی از فقهای امامیه معتقدند که پزشکی دارای تخصص و مهارت در صورتی‌که در امر تداوی ماذون باشد و تمامی تلاش خود را در بهبودی بیمار به کار بندد و هیچ‌گونه تقصیر و قصوری از وی سر نزنده باشد، در قبال نتایج ناشی از افعال پزشکی مبرای از مسئولیت مدنی و کیفری است.

آیت‌الله محسنی^(ره) بعد از بیان دیدگاه مشهور و غیر مشهور و نقل دلایل هرکدام، ضمن این‌که دلایل مشهور را از نظر علمی معتبرتر و با قواعد سازگارتر می‌داند، به نظریه‌ی غیر مشهور فقها تمایل پیدا می‌کند. این نظریه با عرف پزشکی که تعهد پزشك را از نوع تعهد به وسیله می‌داند هم نزدیک‌تر و سازگارتر است و پزشك در راستای درمان بیمار نسبت به حصول نتیجه‌ی بهبودی متعهد نشده است بلکه



بر اوست که سعی لازم را در حدود متعارف به منظور معالجه‌ی بیمار معمول دارد. از نظر جهان‌بینی الهی نیز علاج به دست خدا بوده، طبیب و نسخه‌های او تنها وسیله‌ی شفا و علاج هستند. در این صورت اگر نسخه‌هایی را که طبیب تجویز می‌کند، ثمربخش نباشد، وی ضامن نیست.

۴. در مجموع نمی‌توان پزشک را به طور مطلق ضامن دانست و یا رای بر تبرئه‌ی او داد بلکه به طور کلی ضامن او منوط به این است که بدون اخذ برانت یا بدون داشتن تخصص کافی اقدام به معالجه نماید و یا با وجود داشتن این شرایط کوتاهی کرده باشد، اما اگر با داشتن تخصص لازم اخذ برانت کرده و در معالجه‌ی مریض کوتاهی‌ای از او سر نزده باشد، ضامن نیست. چرا که شارع، طبیب را مکلف کرده است که با درمان و مداوای بیماران، جان آنان را از مرگ نجات دهد و هرچند طبابت واجب کفایی به شمار می‌آید ولی گاه واجب عینی می‌گردد. با این وصف نباید ضامن‌آور باشد، اگر هم آسیب‌های ناشی از درمان را ضامن‌آور بدانیم باید ضرر و زیان مریض از بیت‌المال جبران شود همان‌گونه که خطای قاضیان از طریق بیت‌المال پرداخت می‌گردد.

۱. ابن زهره، ابوالمکارم، (۱۳۷۴)، فقه استدلالی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
۲. ابن تیمیة الحرانی، تقی الدین احمد، (۱۴۱۸)، مجموعه الفتاوی، الرياض، مکتبته العیبهکان.
۳. ابواسحاق، ابراهیم بن محمد بن عبدالله بن مفلح الحنبلی، (۱۴۰۰ ق)، المبدع، ج ۵، بیروت، المکتب الاسلامی.
۴. ابوداود سجستانی، سلیمان، (۱۳۶۹)، سنن ابی داود ۴ جلدی، مصر، مطبعة السعاده.
۵. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۷۰)، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، چاپ سوم.
۶. -----، (۱۳۴۶)، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش و ابن سینا، چاپ اول.
۷. حسینی نژاد، حسین قلی، (۱۳۷۰)، مسئولیت مدنی، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی.
۸. حسینی شیرازی، سید محمد، (۱۴۰۹)، الفقه، ج ۹۰، بیروت، دارالعلوم.
۹. حرزاعلمی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۶)، وسائل الشیعه، ج ۱۹، قم، مؤسسه آل البیت.
۱۰. حلّی، محمد بن ادریس، (بی تا)، السرائر، ج ۳، تحقیق لجنة التحقیق، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. خمینی، روح الله [امام خمینی (ره)]، (۱۴۰۹)، تحریر الوسیله، ج ۲، دارالکتب العلمیه، قم، مطبعة اسماعیلیان.
۱۲. خاوری، یعقوب و همکاران، (۱۳۸۴)، واژه نامه‌ی تفصیلی فقه جزا، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول.
۱۳. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳)، فرهنگ ۱۴ جلدی لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۴. زحیلی، وهبه، (۱۴۰۵)، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۵، بیروت، دارالفکر.
۱۵. سراج، محمد احمد، (۱۴۱۴)، ضمان العدوان فی الفقه الاسلامی، بیروت، مجد.
۱۶. سابق، سید، (بی تا)، فقه السنه، ج ۲، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۷. سنهوری، عبدالرزاق، (۱۹۵۲)، الوسیط فی شرح القانون المدني، ج ۱، مصادر التزام.
۱۸. سلیم رستم بازاللبتانی، (۱۳۰۴)، شرح المجله، ج ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۹. شافعی، ابوعبدالله محمد بن ادریس، (بی تا)، الام، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. شجاعپوریان، سیاوش، (۱۳۷۳)، مسئولیت مدنی ناشی از خطاهای شغلی پزشک، نشر فردوسی.
۲۱. شیخ حسین، شیخ محمد بن علی، (بی تا)، الفروق و القواعد السنیه فی الاسرار الفقهیه، ج ۴، مندرج در حاشیه الفروق قرافی، بیروت، دارالمعرفه.
۲۲. طباطبایی، سید علی، (۱۴۰۴)، ریاض المسایل، ج ۲، چاپ سنگی، قم، مؤسسه اهل بیت (ع).
۲۳. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، (۱۴۱۰)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه، ج ۱۰، قم، انتشارات داوری، چاپخانه امیر.
۲۴. علیرضآبادی، اسمعیل، (۱۳۸۳)، نگاه تطبیقی به ضمان طبیب در فقه اسلامی، مجله‌ی کاوش نو در فقه اسلامی، شماره ۴۰، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم.
۲۵. عوده، عبدالقادر، (۱۳۷۳)، التشریح الجنایی الاسلامی، چاپ اول، تهران، نشر میزان.
۲۶. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۴)، ضمان قهری، چاپ اول، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۷. محسنی، محمد آصف، الضمانات الفقهیه و أسبابها، ۱ جلد، پیام مهر - قم - ایران، چاپ: ۱، ۱۳۸۲ ه. ش.
۲۸. -----، (۱۴۲۶)، الفقه و مسایل طبیه، ج ۲، قم، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم، چاپ اول).
۲۹. -----، (۱۴۱۷)، توضیح مسایل طبی، یا وظیفه‌ی شرعی داکتران و بیماران، ج ۱، کابل، شعبه‌ی فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان، چاپ اول.



جایگاه قانون اساسی در اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی^(ع)

قاسم‌علی صداقت^۱

چکیده

موضوع این نوشتار تجزیه و تحلیل دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ع) در باره‌ی جایگاه قانون اساسی است که با استفاده از روش استقرایی انجام شده است. این نوشتار با طرح مسأله، پرسش‌های مشخص، بیان اهمیت، اهداف و ضرورت تحقیق به عناوین مرتبط با جایگاه قانون اساسی، قلمی شده است. پذیرش قانون اساسی به مفهوم مدون و مدرن آن، مشروعیت قانون اساسی و قوه‌ی مؤسس، نظارت و نهاد ناظر اساسی و محتوا و کارکردهای قانون اساسی از مسائلی اصلی این پژوهش است که از منظر آیت‌الله محسنی^(ع) مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته در نهایت از بحث نتیجه‌گیری به عمل آمده است. در مورد پذیرش قانون اساسی به مفهوم مدرن و مدون از دید آیت‌الله محسنی^(ع) تردیدی وجود ندارد. در مورد مشروعیت قوه‌ی مؤسس و نظارت اساسی و نهاد ناظر اساسی در چارچوب مبانی فکری ایشان نیز تردیدی وجود ندارد. در قسمت محتوا و کارکرد قانون اساسی به مسایل ذیل می‌توان دست یافت که البته در اندیشه آیت‌الله همگی ارزش یکسان ندارد: حفظ اسلامیت در ابعاد مختلف، رسمیت احوال شخصیه‌ی شیعیان افغانستان، عدالت، حقوق و آزادی‌های اساسی، نقشه‌ی راه زندگی عمومی و جمعی، نهادها و مسایل جدید ضامن تمشیت امور عمومی.

واژگان کلیدی: قانون اساسی، آیت‌الله محسنی^(ع)، جایگاه حقوق عمومی، فقه، کارکرد، نظارت اساسی، قوه‌ی مؤسس.

^۱ دکترای حقوق عمومی، رئیس تحقیقات و عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم‌النبین (ص).

مشروطه‌خواهی به برداشت مدرن از نظر محتوایی و شکلی پدیده‌ی غربی است و ریشه در سنت غربی دارد، اما دست‌کم از نظر محتوایی در اندیشه‌ی اسلامی هم می‌تواند جایگاه داشته باشد. استبداد و خودکامکی و نقض حقوق و آزادی‌های شهروندان از عوامل اصلی جنبش مشروطه‌خواهی در کشورهای غربی و سراسر دنیا است. چرا که حاکمیت قانون و در رأس آن قانون اساسی از استبداد و نقض حقوق شهروندان جلوگیری می‌کند. با توجه به پذیرش قانون اساسی در اکثریت کشورهای اسلامی با اهداف یادشده، باید بررسی نمود که از منظر تیوریک آیا قانون اساسی جایگاه در اندیشه‌ی اسلامی دارد یا خیر؟ از این‌رو، یکی از راه‌های پاسخ به پرسش یادشده بررسی اندیشه‌ی دانشمندان اسلامی امثال آیت‌الله محسنی^(۱) است. بدین‌رو، چند تا مسأله‌ی اصلی از دغدغه‌های اصلی نویسنده در این باب است که باید برجسته و حلاجی گردد: امکان‌سنجی پذیرش قانون اساسی در بستر اندیشه‌ی اسلامی و حاکمیت آن بر جامعه‌ی اسلامی قابل بررسی است. همین‌طور مبنا و یا مبانی مشروعیت قانون اساسی که دارای کارکردهای مختلف است که هنوز در بستر اندیشه‌ی اسلامی به‌صورت قطعی حل نشده است. از طرفی واضح قانون اساسی و به عبارت فنی (قوه‌ی مؤسس) در بستر اندیشه‌ی اسلامی نیازمند بررسی است، با عنایت به آن‌که که ربوبیت تشریحی در اسلام امری ضروری و غیر قابل انکار است. در قدم بعد نهاد ناظر اساسی که حافظ و نگهبان قانون اساسی است از منظر شرعی باید مجوز لازم را داشته باشد. وانگهی محتوای قانون اساسی چه باید باشد، از دیدگاه آیت‌الله محسنی^(۲) قابل بررسی و ارزیابی است؛ چرا که محتوا بسیار مهم و نقش اساسی را در تامین اهداف قانون اساسی دارد. آیا اهداف و کارکردهایی که در حقوق مدرن برای قانون اساسی پیش‌بینی شده است در قانون اساسی مدنظر ایشان قابل تحقق و دستیابی هست، تا قانون اساسی ماهوی و شکلی داشته باشیم.

با عنایت به مسایل یادشده این نوشتار در پی پاسخ به پرسش اصلی و چند پرسش فرعی است: پرسش اصلی: از دیدگاه آیت‌الله محسنی^(۳) قانون از چه جایگاهی برخوردار است؟ پرسش‌های فرعی: ۱. اصل وجود قانون اساسی قابل پذیرش هست؟ ۲. پرسش از مشروعیت قانون اساسی ناشی از چیست؟ ۳. قوه‌ی مؤسس از منظر ایشان چه نهاد و مرجعی می‌تواند باشد؟ ۴. محتوای قانون اساسی چه باید باشد و کارکردهای آن چیست؟

در مورد ضرورت و اهمیت این تحقیق با عنایت به تغییر رژیم سیاسی در افغانستان تردیدی وجود ندارد، با توجه به دیدگاه‌های مختلف که در مورد اصل وجود قانون اساسی وجود دارد. اهداف تحقیق پاسخ به پرسش‌های یادشده و تجزیه و تحلیل عناوین اصلی و فرعی نوشتار با استناد به آثار به‌جا مانده از آیت‌الله محسنی^(۴) است. وانگهی مسایل یادشده از مباحث اصلی جایگاه قانون اساسی است که در عناوین اصلی نوشتار حاضر گنجانده، تجزیه و تحلیل خواهد شد و از این جهت سازه‌ی بحث از نظر



منطقی از شروع تا پایان، مرتبط با عنوان خواهد بود و ارتباط منطقی با عنوان اصلی دارد. در نهایت یادآوری این نکته ضروری است با این ساختار و مسایل، بحث پیشنه ندارد و کسی بدان نپرداخته است. مقصود از قانون اساسی در این نوشتار به اضافه‌ی معنای ماهوی آن، مفهوم شکلی آن نیز مدنظر است که مجموعه‌ی مقررات بنیادین و اساسی است که از سوی قوه‌ی مؤسس به تصویب رسیده و مرجع معین آن را توشیح می‌کند و فرایند خاص برای تدوین و تصویب دارد. مقصود از جایگاه در این نوشته وضعیت حقوقی-فقهی قانون اساسی است که در بحث‌های هم‌چون امکان‌سنجی، مشروعیت، واضع، محتوا و کارکردهای قانون اساسی تجلی پیدا می‌کند. مشروعیت و نهضت قانون اساسی‌گرایی در این جا به معنای محدودیت قدرت نهادها و مقامات دولتی به قانون اساسی و جنبشی است که طرفدار تضمین حقوق و آزادی‌های افراد در قانون اساسی و تعیین حدود اختیارات قانونی مقامات و نهادهای دولتی در سند ملی به نام قانون اساسی است. مقصود از قوه‌ی مؤسس نهادی است که قانون اساسی را وضع و تصویب می‌کند. نهاد ناظر اساسی یعنی مرجعی که بر قانون اساسی نظارت می‌کند که نظارت آن دارای پیامدهای حقوقی معین است.

الف) امکان‌سنجی پذیرش قانون اساسی

قانون اساسی به مفهوم مدرن به‌ویژه در برداشت شکلی^۱ ریشه در سنت غربی به‌ویژه در سنت رومی-جرمنی دارد که در همان جا ظهور و توسعه پیدا کرده و بعد وارد کشورهای اسلامی شده است. بدین رو، پدیده‌ی اسلامی نیست که در بستر اندیشه‌ی اسلامی تولید یافته و توسعه پیدا کرده باشد. پس بحث در باره‌ی سازگاری آن با هنجارها، ساختار و کارگزار مورد پذیرش سنت اسلامی، امری معقول و منطقی است که آیا مسایل یادشده اجازه‌ی پیدایی این پدیده‌ی مدرن را در سنت اسلامی می‌دهد یا خیر؟ به‌ویژه که قواعد اسلامی در حوزه‌ی فقه از نظر فقها بسیار متنوع و متفاوت و گاه متعارض است، کدام دیدگاه در قانون اساسی گنجانده شود، خود مسأله‌ی است که نیاز به حلاجی دارد. ماهیت مشروطه-خواهی با احکام اساسی اسلامی، اختیارات کارگزاران و ساختارهای اسلامی اعم از تاسیسی و امضایی سازگاری دارد یانه از مسایل اصلی و اساسی است که نیاز به بررسی دارد. محدودیت صلاحیت و قدرت زمام‌داران اسلامی از جمله (امیرالمؤمنین ولی فقه) به قانون اساسی از مسایل محل بحث است که کمتر فقیهی بدان باور دارد و این موضوع نیز پیدایی این پدیده را در بستر اندیشه‌ی اسلامی با چالش جدی روبرو می‌سازد.

وضع قانون یک امر عقلایی است و در ارتکاز عقلا وجود دارد یعنی لازم نیست که بگویم در شرع بوده است یانه؟ در طول تاریخ در ارتکاز عقلا نیاز به وجود قانون بوده است و آمدن شریعت بدان معنا

نیست که هیچ کس حق قانونگذاری ندارد. حکومت به قانون نیاز دارد و حکومت بدون قانون امکان ندارد به ویژه یک سری مسایل جزئی به صورت خاص در شرع برای آن حکم مشخص وجود ندارد. تشکیل حکومت واجب و قانونگذاری هم امری حیاتی و ضروری خواهد بود. ایشان صراحتاً می نویسند که: بلی زندگی بدون اجتماع میسر نیست، و اجتماع بدون حکومت قانون، نتیجه می گیریم که زندگی بدون قانون میسر نیست. (محسنی، ۱۳۷۳: ۱۷۳)

از نظر آیت الله محسنی^(ره) نیاز به قانون تردیدی در آن نیست آن هم به مفهوم مدرن و در آثار خود ایشان برای این امر دلایل دارند که به شکل ذیل بیان خواهد شد: ۱. پیدایش هرج و مرج در جامعه‌ی اسلامی که از پیامد نبود قانون به مفهوم مدون است. وقتی تالی باطل باشد پس متلو نیز باطل است وقتی لازم باطل باشد پس ملزوم قابل قبول نیست. «لذا از نبودن قانون مشخص و صریح و واضح در ابعاد مختلف و اعتماد نمودن بر کتب فقهی قدیم هرج و مرج و سردرگمی به وجود می آورد که منجر به تضعیف حکومت اسلامی و عسر و حرج مردم می گردد، بنا بر این، ما باید به جای قوه‌ی مقننه و تقنین قوانین قوه‌ی مدونه داشته باشیم». (محسنی، ۱۴۱۲: ۴۵) ۲. «نیاز به یک سری مقررات جدید در زندگی اجتماعی. و از جانب دیگر جریان زندگانی روزمره به یک سلسله از احکام وضعی هم که مخالف شرع اسلام نباشد، نیازمند است مانند این که وسایل رانندگی از کدام طرف حرکت کنند؟». (محسنی، همان: ۵۵) ۳. ایشان در حوزه‌ی مباحات و منطقه‌الفراغ قانونگذاری را عاری از اشکال تلقی نموده‌اند. یا در جای دیگر می نویسند: تقنین در مرحله‌ی مباحات دینی مطابق مصالح ملی که با سایر احکام دینی مخالفت نکند، اشکالی ندارد. (محسنی، ۱۳۹۱: ۹)

ایشان مسایل ذیل را باور دارند که می توان در قانون اساسی گنجانند که جزء ساختارهای عرفی است که مورد امضای اسلام با تغییراتی قرار می گیرد: «تقنین در مرحله‌ی مباحات دینی مطابق مصالح ملی که با سایر احکام دینی مخالفت نکند، اشکالی ندارد. برای توضیح این ماده به سوالات زیر توجه کنید: ۱. نظام سیاسی کشور پارلمانی باشد یا جمهوری؟ ۲. مدت ریاست جمهوری و نمایندگان مجلس و سایر شوراها و اعضای شورای عالی قضاء چند سال باشد؟ ۳. مجالس سنا مفید است و یا بیهوده و باید لغو شود؟ و حدود ۱۹ مورد را بر شمارند که قانونگذاری ایرادی ندارد. (محسنی، همان: ۴۸) از طرفی در عمل ایشان در لویه جرگه‌ی قانون اساسی حضور داشت و در تصویب قانون اساسی عملاً نقش داشتند.



ب) شیوهی تصویب قانون اساسی

شیوه‌های تصویب قانون اساسی در کل به صورت اقتداری-اعطایی است که روش کاملاً غیر دموکراتیک است و همین روش نیمه اعطایی و اقتداری کاملاً روش دموکراتیک است که توسط مردم یا نمایندگان آن‌ها یا به وسیله‌ی هر دو به تصویب می‌رسید.

ایشان در حوزه‌ی تصویب قانون اساسی بدین باورند که کارشناسان آن را تصویب نمایند و کارشناسان دینی حتماً در آن حضور داشته باشند. در نگاه کلان ایشان باور به قوه‌ی مدونه دارند و قوه‌ی مؤسس را نیز قوه‌ی مدونه می‌دانند. با عنایت به برداشت‌های متفاوت از سازه‌ی قدرت قانونگذاری به‌عنوان یکی از ساختارهای اصلی دولت، در قسمت سازه‌ی قوه‌ی مقننه ایشان باور به دیدگاه امضایی ندارد و از چارچوب‌های نظری یادشده از منظر تیوریک، باور به دیدگاه تاسیسی دارند. سازه‌ی عرفی و واردتی از دیدگاه ایشان نمی‌تواند ظرفی برای محتوای اسلامی باشد. چون اساساً از دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ه) قانونگذار خداوند هست و تفویض جعل برخی احکام به پیامبران و از جمله پیامبر گرامی اسلام (ص) را با استناد به برخی آیات و روایات صرفاً می‌پذیرند. (محسنی، همان: ۱۶) ایشان به صورت جدید قانونگذاری در دموکراسی‌های موجود را با مشکلاتی که در درون دموکراسی قابل حل نیست روبرو می‌دانند: «وضع قانون و نصب وزرا تابع آرای نمایندگان است و تردیدی نیست که نظر نمایندگان با موکلین آنان در بسیاری از موارد تطابق ندارد ولی پس از رای دادن به وکیل دیگر اختیاری برای موکلین باقی نمی‌ماند از آن پس این وکلا و نمایندگان هستند که بر اساس برداشت‌ها و دیدگاه‌های شخصی خود به وضع قوانین و نصب مسئولین و مراقبت از کارهای دولت اقدام می‌کنند، ولی ظاهراً راه‌علاجی برای رفع این نواقص حداقل در شرایط موجود وجود ندارد و مردم نمی‌توانند که دموکراسی را به معنای حقیقی آن پیاده کنند که پر از مشکلات و حتی در پاره‌ای از موارد مانند وضع قوانین اقتصادی و سایر مسایل پیچیده‌ی بین‌المللی برای غیر متخصصین با تجربه ممکن نیست». (محسنی، همان: ۷۸) ایشان بدین باور است که انسان‌ها و قدرت‌های استعمارگر و استثمار به نفع خود و قوم خود قانون وضع می‌کنند و واضع قانون در مواردی که مجاز باشد، طبعاً شخص پیامبر گرامی اسلام است که هیچ‌گاه به نفع قوم و قبیله‌ی خود قانون وضع نمود. (محسنی، ۱۴۳۶: ۸۸) ایشان بشر را به صورت کلی قادر و صالح برای وضع قانون مناسب نمی‌دانند. (محسنی، ۱۳۷۵: ۱۹)

آنچه در بالا ذکر شد از منظر نظری است اما نگاه واقع‌گرایانه‌ی ایشان قانون اساسی ۱۳۸۲ را اسلامی تلقی نموده و از جهت تصویب در عمل قبول می‌کند. همین‌طور در جای دیگر مراجعه به رای مردم برای تصویب قانون اساسی از منظر تیوریک لازم می‌دانند. (محسنی، ۱۴۱۲: ۱۹۲)

از طرف دیگر ایشان لویه جرگه‌ی قانون اساسی را از دو منظر مورد نقد قرار داده است: ۱. نماینده‌ی مستقیم مردم نیستند؛ ۲. افراد بی‌سواد یا کم‌سواد در آن حضور دارند؛ و ۳. موجب عقب‌ماندگی افغانستان می‌شود. «در آن کنفرانس گفتم که اصرار بر عنعنات گذشته موجب پسمانی کشور می‌شود، مثلاً عنعنه‌ی قدیم ما سوار شدن بر الاغ بود. فعلاً جمعی بدون در نظر گرفتن عنعنه‌ی قدیم بر ماشین‌های بنز سوار می‌شوند نه بر الاغ‌ها. باید عنعنات را مطابق زمان اصلاح نمود و برای لویه جرگه نمایندگان متخصص در فقه اسلامی و علم حقوق و قانون را دعوت کنیم نه افراد بی‌سواد را». (محسنی، ۱۳۸۲: ۲) ایشان بارها بر این نکته تأکید دارند که در این گونه مراجع کارشناسان دینی حضور داشته باشند و قانون اساسی با رای مستقیم تصویب گردد.

ج) نظارت و نهاد ناظر اساسی^۱

برای صیانت از قانون اساسی نیاز به نهاد ناظر اساسی است که ایشان از این منظر دیوان عالی و نهاد قضایی که مخصوص این مهم در نظر گرفته شده بود را مورد تأیید قرار می‌دهند. به باور ایشان همان نهاد اولیه که برای نظارت بر قانون اساسی در نظر گرفته شده بود کارکرد بهتری داشت که دیوان عالی نظارت بر قانون اساسی بود. ایشان مخالف نظارت ستره محکمه و تفسیر آن بوده است.

«من به یاد دارم که در همان زمان از رئیس محترم لویه جرگه آقای مجددی اجازه خواستم که برای دو دقیقه صحبت کنم. رفتم و در صحبت خود گفتم که می‌خواهم مسئولیت وجدانی خود را در برابر مردم ادا کنم و آن این که دیشب قانون اساسی مورد دستبرد قرار گرفته و آنچه را که تصویب شده بود، تعدیل کرده‌اند و "دیوان عالی نظارت بر تطبیق قانون اساسی" با تمام مواد خود رفت و به صورت یک کمیسیون در آمد. اگر دیوان عالی به همان حالت اولیه که در سال ۱۳۸۲ ه. ش در نسخه‌های متعدد قانون اساسی چاپ هم شد، باقی می‌ماند؛ اعضای کمیسیون اختیارات بیشتری پیدا می‌کردند. در مورد نهاد ناظر اساسی نظر ابتکاری و فعال داشته است و نظارت غیر فعال. (محسنی، ۱۳۹۳: ۱۸۵)

«می‌خواهم به رئیس این کمیسیون بگویم که تمام این مسئولیت‌ها به شما بر می‌گردد. از یک طرف هر قانونی که فعلاً تصویب می‌شود باید کمیسیون نظارت بر تطبیق قانون اساسی صدایش بلند شود و اقلاً بگوید که این موادی که به ولسی جرگه و مشرانو جرگه رفت و تصویب شد و بعد توسط رئیس جمهور توشیح گردید، مطابق قانون اساسی کشور است یا خیر؟ که متأسفانه تا امروز صدای شما بلند نشده و تا حالا شنیده نشده که شما یک مرتبه این جرات را به خود داده باشید که یک چیزی که خلاف قانون از مجلسین گذشته و به توشیح رئیس جمهور رسیده باشد و شما گفته باشید که این قانون برخلاف قانون



اساسی است. این کار باید صورت بگیرد. (محسنی، ۱۳۹۳: ۱۸۷) برای چه وقتی اختلاف در تفسیر قانون اساسی پیدا می‌شود به ستره محکمه مراجعه شود؟ خود همین دیوان عالی می‌توانست که آن را انجام دهد.

نهاد واحد که صلاحیت نظارت و تفسیر قانون اساسی را داشته باشد، نقاط قوت بسیاری دارد. نهادهای ناظر اساسی چندگانه پیامدهای نادرست دارد. از این جهت دیدگاه ایشان به صواب است. قانون اساسی دو نهاد موازی ناظر اساسی را تاسیس کرده است بدون آن که صلاحیت‌های آن‌ها را به صورت کلی مشخص سازد. (قانون اساسی، مصوب ۱۳۸۲، ماده ۱۵۷)

حوادث و قضایای مرتبط با نهادهای حاکم در طول یک‌ونیم دهه‌ی گذشته در افغانستان به خوبی حاکی است که تنش و تعارض میان نهادهای ناظر اساسی، عرصه را برای سوء استفاده‌ی نهادهای دولتی به ویژه قدرت اجرایی و شخص رئیس‌جمهوری افغانستان و عملکردهای خلاف قانون آنان فراهم کرده است. این تعارض هر دو نهاد را از اهداف اصلی آن یعنی تضمین کارکردهای مورد انتظار دور کرده و زمینه‌ی دیکتاتوری و سوء استفاده‌ی رئیس‌جمهوری (با صلاحیت‌ها و اختیارات گسترده) را فراهم آورده است. ریاست‌جمهوری در افغانستان در میان دموکراسی‌های آسیایی، از نظر اختیارات اساسی در زمینه‌ی قانونگذاری، بعد از کره‌ی جنوبی قرار دارد و هم‌تراز با اختیارات تقنینی رئیس‌جمهوری قزاقستان است.

(Kasuya, Yuko With Kendall, John, 2013: ۵۹)

پیامدهای نهادهای دوگانه به قرار ذیل است: ۱. تنش و تعارض دایمی میان دو نهاد و رقابت نا سالم؛ ۲. هم‌پوشانی صلاحیت‌ها و عدم شفافیت آن‌ها و عدم قطعیت در تصمیم‌گیری‌هایی که آسیب جدی به مسایل اساسی کشور وارد می‌کند.^۱ به همین خاطر نهادهای دوگانه یا چندگانه‌ی ناظر اساسی اصلاً برای کشورهای جهان سوم مناسب نیست. در افغانستان این مشکلات در دوره‌ی جمهوریت از نزدیک ملموس و مشهود بود.

بدیهی است که مبانی اعتبار دموکراتیک نظارت و نهاد ناظر اساسی بدون در نظر داشت مبانی اسلامی قابل پذیرش نیست، در حالی که در حقوق مدرن روی اعتبار دموکراتیک این نهاد تاکید می‌شود که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم باید مشروعیت خود را از مردم بگیرد. پیش‌گیری از استبداد اکثریت و حمایت از اقلیت، توجه به اهداف دموکراسی، اصلاح دموکراسی از طریق نظارت اساسی و دموکراسی غیر مستقیم ایده‌هایی که می‌تواند مشروعیت‌ساز برای نظارت اساسی باشد. (صداقت، ۱۳۹۵: ۱۲۳-)

۱. برای مطالعه‌ی بیشتر مراجعه شود به مقاله‌ی نظارت اساسی موازی و چالش‌های آن در نظم اساسی افغانستان، دکتر قاسم علی صداقت، فصلنامه‌ی حقوقی دانشگاه خاتم‌النبیین (ص)

۱۴۳). اما در منظومه‌ی فکری آیت‌الله محسنی^(ره) با عنایت به تیوری قوه‌ی مدونه، حضور کارشناسان دینی در قوه‌ی مؤسس و این‌که شارع و مقنن خداوند است، قوه‌ی مؤسس با حفظ چارچوب‌های اسلامی می‌تواند مشروعیت پیدا نماید.

د) محتوا و کارکرد قانون اساسی

انجام هر فعالیت و اقدامی نیازمند کارکردهایی است تا آن را عقلانی و عقلایی سازد. به همین خاطر تصویب قانون اساسی نیازمند یک‌سری کارکردهایی است تا اقدام به تصویب و اجرا گردد. کارکرد قانون اساسی موضوع بسیار مهم است که در متون درسی و کتاب‌های علمی پژوهشی حقوقی این پرسش وجود دارد: قانون اساسی برای چیست؟ پاسخ به این سوال در واقع به نوع قانون اساسی مدون و غیر مدون بر می‌گردد. در واقع پرسش یاد شده نیازمند یک پرسش اساسی‌تر است که قانون اساسی چیست؟ (Eric *bar dent*, 1998: 1-7) به همین خاطر محتوایی قانون اساسی باید متناسب با کارکردهای آن باشد و از این جهت از یک کشور تا کشور دیگر و از یک نظام سیاسی تا نظام سیاسی دیگر محتوا و کارکردهای آن تفاوت وجود دارد.

از طرف دیگر، میان محتوا و کارکرد قانون اساسی ارتباط بسیار نزدیک و تنگاتنگ هست و محتوا قطعاً بر کارکرد قانون اساسی تاثیرگذار است. چون قانون اساسی که با رویکرد اسلامی باشد قطعاً بر تضمین احکام اسلامی مؤثر است و از سوی دیگر، اگر قانون اساسی رویکرد لائیک داشته باشد، نمی‌تواند احکام اسلامی را صیانت کند. همین‌طور قانون اساسی مبتنی بر باورها و ایده‌آل‌های لیبرال بر تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی تاثیرگذار است. به همین خاطر چند دیدگاه در این حوزه وجود دارد: ۱. تضمین اقتدار، ۲. تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی و ۳. آشتی دادن اقتدار و آزادی. البته در کنار دیدگاه‌های یاد شده باید اذعان کرد که در رویکرد اسلامی به‌ویژه فقه‌محور، مهم‌ترین کارکرد قانون اساسی، تضمین و صیانت از احکام اسلامی است که بدون آن قانون اساسی مشروعیت خود را از دست خواهد داد.

از طرف دیگر در تهیه و تنظیم قانون اساسی جز ملاک‌های نظری، ضوابط و معیارهای مشخص وجود ندارد تا بتوان معین آنچه را که در متن باید گنجانند. به این دلیل هر کشوری به مقتضای شرایط سیاسی خود حجم موضوعات مندرج در قانون اساسی را تعیین می‌کنند. به همین خاطر برخی قوانین اساسی بسیار مفصل و برخی بسیار کوتاه و مختصر و برخی در حد متوسط قرار دارد. (قاضی، ۱۳۷۵: ۹۵) از این‌رو، از این جهت قوانین اساسی کشورها متفاوت و متنوع‌اند.

در منظومه‌ی فکری آیت‌الله محسنی^(ره) دو کارکرد بسیار مهم و اساسی است؛ ۱. اسلامیت و ۲. احوال شخصیه‌ی شیعیان و این نوع رویکرد به کارکرد ناشی از جایگاه دینی و دغدغه‌ی آیت‌الله محسنی^(ره) بوده است. «در لویه‌جرگه‌ی تصویب قانون اساسی (قوس و جدی ۱۳۸۲) به دو دلیل شرکت خود را لازم



دیدم، یکی اسلامی نمودن قانون اساسی که صد در صد در انجام آن موفق شدم و این توفیق کامل از جانب پروردگار رحیم و مهربان بود و دیگری راه یافتن ذکر فقه شیعی (رسمیت مذهب جعفری برای شیعیان افغانی) که به فضل حضرت حق برای اولین بار در تاریخ سیاسی کشور در قانون اساسی که تقریباً به اتفاق آرا تصویب شد و حدود هفتاد یا هشتاد فیصد کامیاب شدم». (محسنی، بی تا: ۳) اما باید اذعان کرد تأکید بر دو کارکرد مشکلات را حل نخواهد کرد و سایر کارکردها به ویژه حفظ حقوق و آزادی‌ها نیز باید مورد تأکید باشد و برجسته گردد. در حقوق مدرن از کارکردها و اهداف اصلی قانون تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی تلقی شده است.

۱. حفظ اسلامیت از طریق قانون اساسی

ایشان با وجود ماده‌ی ۳ قانون اساسی و با استفاده از قاعده‌ی حکومت که در فقه برجسته است، قانون اساسی سال ۱۳۸۲ را صد در صد اسلامی می‌دانستند و مهم‌ترین کارکرد آن را حفظ اسلامیت نظام تلقی می‌کردند. یعنی ماده‌ی ۳ قانون اساسی سال ۱۳۸۲ را بر سایر مواد قانون اساسی حاکم می‌دانستند و در نتیجه تمامی مواردی که در قانون اساسی خلاف احکام اسلامی درج شده بود از اعتبار حقوقی ساقط بودند. چون در ماده‌ی ۳ آمده بود: در افغانستان هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف معتقدات و احکام دین مقدس اسلام باشد. نگرش مثبت و کلی ایشان نسبت به قانون اساسی ۱۳۸۲ ناشی از همین ماده بود که در عمل رعایت نمی‌شد و نهادهای ناظر اساسی کمتر تطبیق با شریعت را مورد نظارت قرار می‌دادند. لویه جرگه‌ی قانون اساسی که فیلم آیت‌الله محسنی^(۵) موجود است بحث اسلامیت نظام با ابتکار ایشان به اتفاق آرا به تصویب رسید.

آیت‌الله محسنی^(۵) در این باره می‌گویند: «در يك سخنرانی بیست دقیقه‌ای مردم را به هیجان آوردم و تکبیر را به جای دست زدن باب کردم، نماینده‌ها اعتماد به نفس پیدا کردند. وقتی پیشنهاد کردم اسم نظام "دولت جمهوری اسلامی افغانستان" باشد، همه‌ی نمایندگان حتی هندوها و سیک‌ها به خواست من قیام کردند. وقتی رئیس دولت ایستاد، وزیران او نیز ایستادند و به اتفاق آرا تصویب شد و مردم اهل سنت از این صحبت و رای‌گیری من که منجر به تصویب نام نظام شد، تشکر کردند و تا مدت‌ها تقدیر مردم من می‌رسید. با این حال تا دوسه شب رادیو و تلویزیون نامی از اسلام نبرد؛ از این رو، من نزد رئیس‌اداره‌ی موقت (حامد کرزی) رفتم و گفتم: شما دیدید که انتخاب شما به اکثریت آرا صورت [نگرفت]، ولی پسوند نام سلامی به اتفاق آرا صورت گرفت که اگر عملی نشود، اعتبار ریاست شما نیز مورد سوال قرار خواهد گرفت. ایشان گفتند: نه، من آن را قبول دارم، و طی حکمی آن را به رادیو و تلویزیون ابلاغ می‌کنم. در شب اول سرطان ۱۳۸۱ با ابلاغ حامد کرزی کلمه‌ی اسلامی در نام دولت داخل شد و بسیاری از مسلمانان از آن خوشحال شدند. و لله الحمد». (محسنی، بی تا: ۲۱)

همین طور ایشان بر اسلامیت قانون اساسی هم تاکید داشتند که با وجود ماده‌ی ۳ قانون اساسی این مهم حفظ و صیانت شده است. در مواردی صراحتاً ایشان قانون اساسی سال ۱۳۸۲ را صد در صد اسلامی تلقی نموده‌اند. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۲۱)

در پایان باید اذعان کرد که ایشان صرفاً ماده‌ی ۳ را برای اسلامیت کافی ندانسته است: «حکومت اسلامی عبارت از تطبیق احکام شرعی بر زندگانی بشر است ولی مجرد تدوین و تصویب قانون اساسی یک کشور بر طبق احکام اسلامی ضامن اجرایی حکومت اسلامی شمرده نمی‌شود بلکه مقدمات دیگری نیز لازم دارد که باید از آن‌ها به‌عنوان اصول و پایه‌های حکومت اسلامی تعبیر نمود که ما در اینجا به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم و تفصیل آن محتاج به کتاب جداگانه است. (محسنی، ۱۳۷۰: ۵۲)

۲. رسمیت احوال شخصیه‌ی شیعیان از طریق قانون اساسی

ایشان بر این‌که احوال شخصیه‌ی شیعیان در قانون اساسی درج و یکی از کارکردهای قانون اساسی همین موضوع باید باشد، در آثار متعدد خود براین موضوع تاکید نموده است. اما باور نویسنده بر آن است که تضمین حقوق اساسی شهروند به مراتب مهم‌تر از احوال شخصیه است که تنها مرتبط با شیعیان است. تضمین حقوق اساسی شهروندان به خودی خود رسمیت احوال شخصیه را در پی دارد که در این موضوع حقوق بشر و حقوق شهروندی به خوبی پیش‌بینی شده است. در صورتی‌که حقوق اساسی شهروندان تضمین نگردد، صرفاً رسمیت احوال شخصیه آثار وسیع و گسترده ندارد. به اضافه‌ی تاکید بر حقوق و آزادی‌های اساسی علاوه بر آن‌که تضمین احوال شخصیه را در پی دارد هم‌نوایی سایر شهروندان و هماهنگی مردم افغانستان را نیز تا حدودی ارتقا می‌بخشد. آنچه که در ماده‌ی ۱۳۱ قانون اساسی سال ۱۳۸۲ ذکر شده است شاید کمتر کسی با آن مخالفت کند. چون احوال شخصیه در حوزه‌ی زندگی فردی نقش اساسی دارد، در عمل شاید کمتر کسی با آن مخالفت کند. ارث، وصیت، طلاق، نکاح، رابطه‌ی زوجیت، ابوت و بنوت و امثال آن‌ها در دایره‌ی احوال شخصیه قرار می‌گیرد که در سرنوشت سیاسی و اجتماعی نقش مستقیم و چندانی ندارد و آثار و پیامدهای آن نیز از نظر تعیین سرنوشت بسیار محدود و اندک است. اما اگر احوال شخصیه شامل مراسم و مناسک دینی شود در آن صورت نقش اساسی در سرنوشت اجتماعی دارد.

اما در عین حال رویکرد دینی عالمان دینی اقتضای توجه حداکثر به مباحثی دینی را دارد و از این جهت احوال شخصیه شیعیان در منظومه فکری آیت‌الله محسنی^(ره) جایگاه اساسی داشته و تضمین آن از طریق قانون اساسی از اهمیت خاص برخوردار بوده است. در این قسمت هم دید ایشان بیشتر معطوف بر حقوق اقلیت شیعه بوده است. چنان‌که استنباط برخی از آثار ایشان همین نکته‌ی اساسی است. (محسنی، ۱۳۹۱: ۹) یعنی بیشتر ناظر بر مراسم و مناسبت‌های مذهبی و عمومی بوده است.



۳. اصل عدالت اجتماعی و تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی

تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی از کارکردهای مهم قانون اساسی است که پیش از این بدان اشاره شد، به همین خاطر در اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی^(۵) هم این مسأله مورد توجه جدی قرار گرفته است و در آثار خود بدان اشاره نموده است.

«عدالت اجتماعی در همه‌ی جهات و برای همه‌ی اصناف بر حکومت لازم است و باید در قانون اساسی ذکر شود». (محسنی، ۱۳۹۱: ۷۶) «بلی لازم است که در قانون اساسی حقوق همه‌ی اقوام (پشتون و هزاره و ازبیک و تاجیک و غیرهم) بر اساس عدالت اجتماع مراعات شود که هیچ قومی حق برتری نداشته باشد و همه‌ی اهل مذاهب از حقوق خود برخوردار باشند و تبعیضات غیر مشروع و غلط از بین برود». (محسنی، ۱۳۹۱: ۷۶) یا در جای دیگر می‌نویسند: «تعمیم عدالت اجتماعی برای همه‌ی اصناف ملت بدون در نظر گرفتن مذهب و قومیت و منطقه و نژاد». (محسنی، ۱۳۷۵: ۷۳) باطل بودن اقرار با اکراه، از دیدگاه ایشان که مصر بر آن هست نیز در راستای همین کارکرد است. (محسنی، ۱۳۹۱: ۷۸۲)

تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی در قانون اساسی اهمیت و جایگاه ویژه دارد به‌گونه‌ای که یک فصل از قانون اساسی بدان اختصاص داده می‌شود. بسیار از مسایل اساسی کشور در راستای آن طراحی و دیده شده است که مقدمه و تضمین‌کننده‌ی حقوق و آزادی‌های اساسی است. تفکیک قوا، نظارت اساسی، مشروطه‌خواهی، نظارت مردم بر حکومت، عدم تمرکز اداری و امثال آن در واقع سازوکارهای مهم تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی هستند که امروز در قوانین اساسی کشورها درج شده است. در حقوق مدرن اهمیت تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی به حدی است که در ماده‌ی ۱۶ اعلامیه‌ی حقوق بشر فرانسه آمده است: «در هر جامعه‌ای حقوق بشر تضمین نشده باشد و تفکیک قوا تاسیس نشده باشد، قانون اساسی ندارد». (اعلامیه‌ی حقوق بشر، ۱۷۸۹، ماده‌ی ۱۶) این نوع رویکرد برخلاف رویکرد اسلامی و فقهی است که تضمین حقوق بشر به اندازه‌ی اسلامیت اهمیت ندارد.

نکته‌ی اساسی در قانون اساسی جمهوریت آن بود که با وجود پلورالیسم حقوقی در درون قانون اساسی تعارض‌هایی وجود داشت که ناهم‌خوانی مواد قانون اساسی از جمله در حوزه‌ی حقوق بشر و احکام اسلامی هویدا و آشکار بود. از دیدگاه عالمان دینی تضمین حقوق و آزادی‌های اساسی از جمله آیت‌الله محسنی^(۵)، بدیهی است که در چارچوب احکام اسلامی قابل قبول است.

۴. تضمین و تمشیت امور اساسی و جدید

با عنایت به مسایل جدید و نو در حوزه‌ی حقوق سیاسی و مسایل اساسی کشور که در شرع به صورت مشخص و جزئی حکم ندارد و جزء نیازهای روز و اساسی کشور است، ایشان باور دارد که در قانون اساسی گنجانده شود. به همین خاطر ایشان می‌نویسند: «تقنین در مرحله مباحثات دینی مطابق مصالح

ملی که با سایر احکام دینی مخالفت نکند، اشکالی ندارد. برای توضیح این ماده به سوالات زیر توجه کنید: ۱. نظام سیاسی کشور پارلمانی باشد یا جمهوری؟ ۲. مدت ریاست جمهوری و نمایندگان مجلس و سایر شوراها و اعضای شورای عالی قضاء چند سال باشد؟ ۳. مجالس سنا مفید است و یا بیهوده و باید لغو شود؟ ۴. وزیران و وزارت‌خانه‌ها به چه تعداد؟ ۵. در کدام کشورها سفارت‌خانه برای دولت اسلامی و کشورش مفید و یا لازم است؟» (محسنی، ۱۳۹۱: ۴۹ و ۵۰) گنجاندن مسایل یادشده و امثال آن که در حدود ۱۳ مورد دیگر است در قانون اساسی ایراد ندارد. (محسنی، همان: ۵۰-۵۲) از صریح عبارت ایشان پیدا است که درج مسایل اساسی جدید که مربوط به تمشیت امور سیاسی و اساسی جامعه است در قانون اساسی که در حوزهی حقوق اساسی قرار دارد، از نظر اسلام ایرادی ندارد، مشروط به آن‌که مخالف احکام اسلامی نباشد. تمامی مسایلی که ایشان در بندهای نوزده‌گانه نام می‌برند در قلمرو قانون اساسی، قوانین بنیادین و ارگانیک قرار دارد.

۵. قانون اساسی و نقشه‌ی راه زندگی عمومی و جمعی

از دیگر کارکردهای قانون اساسی به نظر ایشان، تعیین مسیر درست و چشم‌انداز زندگی بشر برای حل مشکلات اجتماعی است تا مردم به اهداف خود نایل آیند و ایشان برای این نقشه‌ی راه خصوصیات را بیان نموده است که قابل دقت و توجه است.

«قانون اساسی شباهت به یک شهر دارد، اگر جاده‌ها و کوچه‌های شهری کج و پیچ‌دار باشد ساکنین آن شهر مجبوراند از همان راه‌های ناقص عبور نمایند و وقت خود را تلف کنند چون بدون آن‌ها راه دیگری وجود ندارد و چنانچه راه‌ها صحیح باشد همه‌کس زودتر و بهتر رفت‌وآمد می‌توانند. قانون اساسی اگر متین و مفید باشد زندگانی مردم راحت‌تر ادامه می‌یابد و اگر ناقص و معیوب باشد مشکلات مردم بدون موجب اجتناب‌ناپذیر می‌شود لذا در تدوین و تصویب قانون اساسی امور زیر باید مورد توجه قرار گیرد:»

۱. این‌که مخالف دین اسلام و دو مذهب حنفی و جعفری نباشد که احترام و ارزش خود را در نظر مسلمانان افغانی از دست می‌دهد. ۲. غیر قابل عمل نباشد که تنها قانون کاغذی باشد و مورد تطبیق قرار نگیرد. ۳. بدون ضرورت مشکل‌آفرین و دست‌وپاگیر نباشد که عقلا 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. ۷. حداقل بیست قانون اساسی کشورهای مرفقی و اسلامی مورد مطالعه‌ی عمیق تدوین‌کنندگان قرار گیرد. ۸. قانون اساسی ما اولاً توسط دانشمندان ممتاز دینی و سیاستمداران متفکر تدوین گردد و ثانیاً در معرض دید عامه‌ی مردم قرار گیرد و ثالثاً در مرکز و ولایات سیمینارهایی توسط دانشمندان و متفکران برجسته دایر گردد که درباره‌ی آن به بحث و مذاکره بپردازند و رابعاً پیشنهادات و انتقادات جمع‌آوری شده از همه‌ی کشور دوباره مورد ارزیابی و بررسی قرار گیرد و



پس از اصلاح نهایی برای تصویب تقدیم شود. ۹. قانون اساسی در معاهد تعلیمی کشور باید مورد تدریس قرار گیرد تا نسل جوان ما به وظایف و حقوق خود آشنا گردند. ۱۰. هفته‌ای در سال به نام قانون نامزد گردد تا پیشنهادات و انتقادات مسئولین و مردم درباره‌ی قوانین فرعی مورد ارزیابی قوه‌ی مدونه قرار گیرد و مردم برای پیشنهادات و انتقادات‌شان درباره‌ی قوانین و آیین‌نامه‌های ادارات دولتی تشویق شوند». (محسنی، ۱۴۱۲: ۶۰-۶۲)

قانون اساسی به‌عنوان قانون مادر تردیدی نیست که نقشه‌ی راه زندگی است و از این جهت نهضت قانون اساسی‌گرایی، مشروطیت، و نفی آزادی بدون قانون اساسی و امثال این مباحث در واقع مرتبط با همین نکته است. به همین خاطر انسجام ساختاری از لازمه‌ی انسجام هنجاری تلقی شده است و تمامی قوانین باید منطبق با قانون اساسی باشد و همگان منطبق با این نقشه‌ی راه عمل نمایند. به همین خاطر قانون اساسی از نظر سلسله مراتب در راس هرم قوانین قرار دارد و قوانین دیگر باید منطبق با آن باشد، تا این نقشه‌ی راه رعایت گردد. از نظر ساختاری هم نهاد ناظر اساسی در راس هرم نهادهای دولتی قرار دارند تا از این نقشه‌ی راه صیانت نمایند و دیگر نهادها و اشخاص مکلف به رعایت دستور آن هستند.

نتیجه‌گیری

از رفتار و نوشتار آیت‌الله محسنی^(ره) پیدا است که قانون اساسی به مفهوم مدرن از دیدگاه ایشان امری پذیرفته شده است، به خصوص از استدلال‌هایی که برای ضرورت قانون اساسی شده است، وجود آن را حتمی می‌داند. در مورد مشروعیت قانون اساسی، به صورت اساسی ایشان قانونی را که کارشناسان دینی در تدوین آن حضور داشته باشد و به رای مردم گذاشته باشد، مشروع می‌داند البته منوط به عدم مخالفت با احکام شرعی. نهاد ناظر اساسی را ایشان قبول دارند، اما نه به شیوه‌ی افغانستان و ایشان نهاد ناظر اساسی یگانه را مورد تاکید قرار داده‌اند. قانون اساسی سال ۱۳۸۲ را ایشان به دلیل وجود ماده‌ی سوم و حاکمیت آن بر سایر مواد، کاملاً اسلامی تلقی کرده‌اند. در قسمت محتوا و کارکرد قانون اساسی، کارکرد اصلی قانون اساسی را تضمین اسلامیت در ابعاد مختلف و همین طور رسمیت احوال شخصیه‌ی شیعیان تلقی نموده است. صیانت از حقوق و آزادی‌های اساسی، عدالت اجتماعی را از دیگر اهداف قانون اساسی در نظر گرفته‌اند. درج مسایل اساسی و مهم کشور در حیطه‌ی قلمرو حقوق اساسی که مربوط به تمشیت امور عمومی کشور است در قانون اساسی نیز به عنوان بخشی از محتوای قانون اساسی و تضمین آن‌ها را از بایسته‌های قانون اساسی دانسته‌اند. از طرفی به قانون اساسی با کارکرد نقشه‌ی راه زندگی عمومی و جمعی نیز باور داشته‌اند که بدون آن زندگی عمومی و جمعی دچار بی‌نظمی شده و اهداف عمومی محقق نخواهد شد. حقوق مدرن نیز با این رویکرد موافق است و به همین خاطر قانون اساسی در راس هرم قوانین قرار دارد و همین طور در حقوق مدرن انسجام هنجاری و ساختاری لازم و ملزوم همدیگرند تا قانون اساسی به عنوان یک نقشه‌ی راه هم در سطح هنجار و هم ساختار نقض نشود و همگان به این نقشه‌ی راه وفادار باشند.



منابع

۱. صداقت، قاسم علی، (۱۳۹۵)، بررسی مبانی اعتبار دموکراتیک نظارت اساسی، بی جا، دانش حقوق عمومی، دوره ۵، شماره ۱۵.
۲. قاضی، ابوالفضل، (۱۳۷۵)، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ششم.
۳. محسنی، محمد آصف، (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، جلد ۲، کابل، حوزه علمی خاتم النبیین (ص)، چاپ دوم.
۴. -----، (۱۴۱۲)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، بی جا، شعبه فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان. شعبه فرهنگی.
۵. -----، (۱۴۳۶)، قرآن یا سند اسلام، رسالات، کابل، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (ره).
۶. -----، (۱۳۷۳)، متافیزیک از نظر رئالیسم، بی جا، ولایت - [بی جا] -، چاپ دوم.
۷. -----، (۱۳۷۰)، مسائل پاره چنار، اسلام آباد پاکستان، شعبه فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
۸. -----، (۱۳۷۵)، مسایل کابل، بی جا، واقفی، چاپ دوم.
۹. -----، (۱۳۷۳)، متافیزیک از نظر رئالیسم، بی جا، ولایت، چاپ دوم.
۱۰. -----، (بی تا)، تصویب قانون اساسی در لویه جرگه، کابل افغانستان، چاپ اول.
۱۱. قانون اساسی افغانستان، مصوب ۱۳۸۲.

12. Kasuya, Yuko With Kendall, John, Presidents, Assemblies And Policy Making In Asia: Afghanistan's Strong President And Weak Parties, First Published 2013 By Palgrave Macmillan, London,

13. Brandt, Eric. An Introduction to Constitutional Law, New York, Oxford University, 1998.



سال هشتم، شماره‌ی دهم، بهار ۱۴۰۲



بررسی انحطاط و احیای تمدن اسلامی از دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ره)

سید بسم‌الله مهدوی^۱

سید آصف کاظمی^۲

چکیده

تولد و افول تمدن‌ها از سنت‌های تاریخ است و تمدن اسلامی نیز بریده از این وضعیت نیست. این تمدن بعد از یک دوره‌ی طلایی مسیر ضعف را پیمود و دچار انحطاط گردید. علما و متفکران زیادی به تبیین چرایی این مسأله پرداخته و برای بیرون‌رفت از آن راه حل ارائه داده‌اند. یکی از این علما و متفکران مرحوم آیت‌الله محسنی^(ره) است. این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که انحطاط و احیای تمدن اسلامی از دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ره) چگونه بررسی می‌گردد؟ یافته‌های بحث که بر اساس بحران اسپریگنز صورت گرفته است، نشان می‌دهد که آیت‌الله محسنی^(ره) از یک سو انحطاط تمدن اسلامی را مورد واکاوی قرار داده و از سوی دیگر برای احیا و بازسازی تمدن اسلامی به صورت مستقیم و غیر مستقیم تلاش کرده است. استبداد، استعمار، تفرقه و اختلاف، تن‌پروری و تنبلی مسلمانان، بی‌تفاوتی جامعه، فاصله گرفتن از فرهنگ دینی و تعطیلی اجتهاد از عوامل انحطاط تمدن اسلامی به شمار می‌آید. از منظر آیت‌الله محسنی^(ره) رسیدن به نقطه‌ی آرمانی با وحدت و همگرایی دنیای اسلام، حفظ استقلال و مبارزه با استعمار، بازگشت به اسلام و عمل به فرهنگ اسلامی و قرآنی، پیوند دین و سیاست، تلاش و کوشش، به‌ویژه تلاش‌های علمی اندیشمندان میسر و امکان‌پذیر است.

واژگان کلیدی: انحطاط، استعمار، استبداد، وحدت و همگرایی، علم‌گرایی، امت اسلامی.

^۱ دکترای تاریخ معاصر جهان اسلام و عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم النبیین^(ص) شعبه غزنی.

^۲ دکترای تاریخ معاصر جهان اسلام و استادیار مدعو مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی، دانشگاه بین‌المللی المصطفی^(ص).

زاد و مرگ تمدن‌ها از جریان‌های مستمر تاریخ است. در طول تاریخ، تمدن‌های پرشماری متولد شده، رشد یافته و سرانجام به افول یا انحطاط رسیده‌اند. تمدن اسلامی نیز بعد از یک دوره‌ی طولانی ارایه‌ی خدمات متنوع سیاسی، علمی، فرهنگی و اجتماعی به جهان بشری، متأثر از عوامل داخلی و خارجی از اوج عزت و عظمت گذشته‌ی خویش فرو افتاد و به سمت ضعف و انحطاط و افول رفت؛ هرچند به صورت کامل از میان نرفت و هم‌چنان به‌عنوان یک تمدن زنده قابل طرح است. این‌که عوامل انحطاط‌آور تمدن اسلامی چیست، بسته به زوایای ذهنی و حساسیت‌های نویسندگان و پژوهشگران این حوزه، دیدگاه و نظریات مختلفی طرح شده و مورد ارزیابی قرار گرفته است. یکی از این پژوهشگران آیت‌الله محسنی^(ه) است که هم عالم دینی است، هم درگیر مسایل سیاسی و اجتماعی، هم در بیشتر کشورهای اسلامی سفر داشته، هم مطالعات گسترده و عمیقی راجع به جهان اسلام و چالش‌های آن داشته و هم با علما و شخصیت‌های مختلف و مسلمان گفتگوهایی داشته و در نتیجه درک و درد واقع‌بینانه و درستی از تمدن اسلامی و اوضاع جهان اسلام داشته و برای حل چالش‌های آن تلاش ورزیده و در این زمینه‌ها ده‌ها اثر علمی به یادگار گذاشته است.

در این مقاله تلاش شده است، وضعیت کنونی تمدن اسلامی، علل و عوامل انحطاط آن و راه حل‌هایی از این وضعیت از دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ه) (۱۳۹۸-۱۳۱۴) بررسی و واکاوی شود. ایشان از برجسته‌ترین اندیشمندان معاصر جهان اسلام است که بیش از ۱۴۸ اثر علمی در موضوعاتی مختلف اسلامی پدید آورده است. مطالعه و نگاه به این آثار، مباحث و مطالعات تمدنی فراوانی به دست می‌دهد؛ مباحثی که هنوز به صورت مستقل واکاوی نشده و مورد بررسی قرار نگرفته است. لذا ضرورت دارد که به این مهم توجه شود و مباحث احیا و انحطاط تمدن اسلامی از منظر ایشان شناسایی و معرفی گردد، تا باشد که با بررسی و شناسایی این اندیشه‌ها راه و روزنه جدیدی ایجاد شده و افق جدیدی جهت حل چالش‌های امت اسلامی در حوزه‌ی تمدنی گشوده گردد. اندیشه‌ی تمدنی ایشان از مجموعه آثار ایشان که مرکز کامپیوتری نور منتشر ساخته، به‌ویژه در کتاب‌هایی نظیر "تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان"، "قوانین زندگانی انسان در قرآن"، "زن در شریعت اسلامی"، "فواید دین در زندگانی"، "جهانی‌شدن و جهانی‌سازی"، "اقتصاد معتدل"، "دین و اقتصاد"، "دین و زندگانی"، "وظیفه‌ی علمای دینی ما"، "اشتباهاتی در اوراق ثقافت اسلامی"، "راه ترقی ما"، "خود را بسازیم"، "تقریب مذاهب؛ از نظر تا عمل"، "همبستگی اسلامی و دشمنان آن"، "یادداشت‌های تاریخی برداشت‌های تحلیلی"، "تحقق اتحاد امت اسلامی"، "نقش اسلام در عصر حاضر"، به دست می‌آید. وی بر این باور است که جهان اسلام اگر می‌خواهد فرهنگ، عقاید و اقتصاد خود را از هجوم دیگران نگاه‌بدارد، باید از هم‌اکنون به طرح و احیای تمدن اسلامی پردازد و اگر ملت‌های اسلامی دست به طراحی تمدنی نزنند، ملت‌های قوی این کار را



به نحو دلخواه خود انجام خواهند داد و فرصت‌ها را برای بی‌تفاوت‌ها و ناآگاه‌ها تنگ‌تر و مشکل‌تر خواهند نمود و چه‌بسا فرصت تمدن‌سازی از بین خواهد رفت. به همین دلیل خود ایشان از یک‌سو انحطاط تمدنی اسلامی را مورد واکاوی قرار داده است و از سوی دیگر برای احیا و بازسازی تمدن اسلامی به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم تلاش کرده است.

۱. مفاهیم و روش تحقیق

قبل از پرداختن به انحطاط جامعه و تمدن اسلامی و راه‌های بیرون‌رفت از آن از دیدگاه آیت‌الله محسنی^(۶)، لازم است برخی از مفاهیم کلیدی و روش تحقیق موردبررسی و تبیین قرار گیرد.

۱-۱. انحطاط

انحطاط از ریشه‌ی «حطط یا حط» به معنای فرود آمدن و فرود آوردن است. (قرشی، ۱۳۷۱، ۲: ۱۵۲) در فرهنگ فارسی، انحطاط به فرو افتادن، فرود آمدن، پست شدن و به پستی گراییدن تعریف شده است. (معین، ۱۳۸۵، ۱: ۳۷) انحطاط در معنای اصطلاحی آن عبارت است از افول از معیارهای شناخته شده‌ی کمال؛ شرایط جامعه که در آن ارزش‌ها، رسوم، اعتماد و اطمینان به علت فرسودگی اخلاقی و روحی در حال سقوط و زوال است. (آقابخشی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۶۴)

۱-۲. تمدن و تمدن اسلامی

مطالعات تمدن به‌عنوان یکی از مهم‌ترین حوزه‌های پژوهشی، از گذشته‌های دور موردنظر محققان بوده است. واژه‌ی «تمدن»^۱ معانی متفاوتی دارد. این واژه در زبان انگلیسی از لغت لاتینی «*Civis*» به معنای شهروند یا شهرنشین گرفته شده و یونانیان با استفاده از این واژه شهر را مجموعه‌ای از نهادها و روابط اجتماعی می‌دانستند. در فرهنگ فارسی، تمدن به معنای شهرنشین شدن، خوی شهری گزیدن و با اخلاق مردم آشنا شدن، زندگانی اجتماعی؛ همکاری مردم با یک‌دیگر در امور زندگانی و فراهم کردن اسباب ترقی و آسایش خود تعریف شده است. (عمید، ۱۳۷۴: ۵۳۰) ابن خلدون تمدن را مترادف اجتماعی شدن می‌داند. (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۵۷) ویل دورانت آن را نظم دانسته است. (دورانت، ۱۳۶۵: ۵) ساموئل هانتینگتون تمدن را بالاترین گروه‌بندی فرهنگ و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی به شمار می‌آورد. (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۴۷)

بنا بر تعاریف یادشده، میان فرهنگ و تمدن ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد و تمدن بدون فرهنگ تحقق نمی‌یابد؛ زیرا زیربنای همه‌ی تمدن‌ها، ساختارهای فرهنگی است و فرهنگ، زمینه‌ی لازم برای رشد تمدن به حساب می‌آید. منظور ما از تمدن، یک مجموعه‌ی نظام فرهنگی است که از خصایص فرهنگی

عمده و مشابه چند جامعه‌ی خاص تشکیل شده است؛ مثلاً سرمایه‌داری غربی را می‌توان به‌عنوان يك تمدن توصیف کرد؛ زیرا شکل‌های خاص علم، فناوری، مذهب، هنر و دیگر خصایص آن را باید در چند جامعه‌ی متفاوت پیدا کرد.

تمدن اسلامی نیز به تمدنی گفته می‌شود که همه‌ی مؤلفه‌های آن بر محور اسلام بچرخد و میراث مشترك مردم و ملت‌هایی است که اسلام در سرزمین آن‌ها نفوذ کرد و در ساخت و شکوفایی تمدن اسلامی ایفای نقش کردند. به این ترتیب، تمدن اسلامی نه به نژاد خاصی تعلق دارد و نه تمدنی ملی است که به مردم خاصی تعلق داشته باشد، بلکه همه‌ی گروه‌های نژادی و قومی را که در پیدایش، رونق و طراوت و گسترش آن نقش داشته‌اند، در برمی‌گیرد. (زرین‌کوب، بی تا: ۳۱). پیش از ظهور اسلام، هیچ تمدنی میان مردم سرزمین حجاز وجود نداشت. اسلام با آموزه‌های ناب آسمانی برنامه‌ای استوار و همسو با خواسته‌های فطری بشر به ارمغان آورد و برای تعالی و پیشرفت فرد و جامعه در حوزه‌های معرفتی و عقیدتی، اخلاقی و فرهنگی، اقتصادی و صنعتی و سیاسی و نظامی، احکام و تعالیمی را بیان فرمود که زمینه‌ی پیدایش جامعه‌ای نو، موسوم به جامعه‌ی اسلامی فراهم شد. (نصر، ۱۳۹۳: ۱۱)

۳-۱. روش بحران اسپریگنز

روش بحران اسپریگنز یکی از روش‌های تحلیل انتقادی فهم اندیشه‌ی سیاسی است. این نظریه راه قرائت اندیشه‌ی سیاسی را آموزش می‌دهد و قایل به بهره‌گیری از روش‌های تاریخی، فلسفی و انسان‌شناسی در مطالعه‌ی علوم سیاسی است. (اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۳۰-۲۲) از دید وی، هدف نظریه‌های سیاسی، آماده ساختن بینشی از جامعه‌ی سیاسی با نگاهی انتقادی به منظور درک و فهم‌پذیر شدن آن و رفع نارسایی‌ها و کاستی‌های آن و بازگرداندن سلامت به جامعه از طریق مواجهه باریشه‌های بی‌نظمی و غلبه بر آن‌هاست (همان). نظریه‌ی بحران چهار مرحله دارد و هر مرحله بر مرحله‌ی قبلی بنیاد نهاده می‌شود. در مرحله‌ی اول، نظریه‌پرداز از بحران‌های سیاسی، که جامعه با آن‌ها درگیر است، آغاز می‌گردد. اولین مسأله مشاهده و شناسایی مشکل در جامعه است. (اسپریگنز، همان: ۴۳) از این رو، نظریه‌پردازان از آغاز بی‌نظمی و بحران اجتماعی شروع می‌کنند و مانند کارآگاهان به دنبال «سرنخ» می‌گردند. از این رو، آنان باید شک و تردید به خویش را توسعه دهند و به دنبال علل اصلی مشکلات و نابسامانی‌ها بگردند و به این پرسش پاسخ دهند که چرا جامعه درهم‌ریخته است؟ مشاهده‌ی بی‌نظمی، عقل و احساس آدمی را به تحریک، غلیان و حرکت انداخته و وی را به سمت وسوی مرحله‌ی دوم، که تشخیص علل آن است، سوق می‌دهد. تا وقتی علل مشکل مورد سؤال روشن نشود، درک واقعی آن عملی نیست و نمی‌تواند پیشنهاد‌های مناسب، راهگشا و کارساز را به منظور درمان و یا تسکین مشکل نیز ارائه دهد. در مرحله‌ی بعد، نظریه‌پرداز به بازسازی ذهنی جامعه‌ی سیاسی پرداخته، آرمان‌شهری در ذهن تجسم کرده و افکارش را به صیقل علم، قابلیت‌ها، امکانات و واقعیت‌ها



می‌آرید. معیارهایی که نظریه‌پرداز برای جامعه‌ی بازسازی‌شده آرمانی خود در نظر می‌گیرد، هنجارهایی برای زندگی سیاسی نیز است. (هانتینگتون، همان: ۱۴۷) نظم سیاسی هنجاری بازسازی‌شده، ترکیبی از نوآوری و اکتشافات است. هدف این مرحله، ایجاد رابطه‌ای بین شخص و محیط سیاسی است و موفقیت آن طرح بازسازی‌شده، یعنی قابلیت دوام، درجه‌ی عقلایی و حقیقی بودن آن بستگی به نتیجه‌ای دارد که نظریه‌پرداز از مرحله‌ی تشخیص علل گرفته است. (هانتینگتون، همان: ۱۴۹ و ۱۷۴) در گام آخر نیز نظریه‌پرداز با توجه به اقدامات صورت گرفته در مراحل قبلی به آرایه‌ی درمان می‌پردازد. (هانتینگتون، همان: ۱۸۱)

۲. آیت‌الله محسنی^(ع) و انحطاط و احیای تمدن اسلامی

همان‌طور که گذشت روش جستاری بحران اسپریگنز در چهار مرحله‌ی مشاهده و تحلیل وضع موجود، شناسایی علل بی‌نظمی، جامعه‌ی تصویر شده و آرمانی و برنامه‌ی عملی و درمان تدوین می‌گردد که در این تحقیق تلاش می‌گردد چهار مرحله‌ی انحطاط و نوسازی تمدن اسلامی از دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ع) مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۲. وضعیت موجود و بحران انحطاط تمدن اسلامی

اولین مرحله از مراحل چهارگانه‌ی روش جستاری اسپریگنز به بررسی وضع موجود و مشاهده‌ی بی‌نظمی اختصاص دارد. برای بررسی این مرحله و اندیشیدن جدی باید به این پرسش پاسخ دهیم که هم‌اکنون چه اتفاقی در جریان است؟ از این رو، باید وضعیت امروزی جهان اسلام مورد بررسی قرار گیرد که دنیای اسلام به چه وضعیتی دچار گردیده است و بحران کنونی ما چیست؟ بدون درک صحیح از وضعیت کنونی، امکان تاثیرگذاری و کنشگری فعال نه در زمان حال و نه در آینده وجود ندارد و حرکت اول برای حل مشکل، فهم مشکل است. ما باید درک کنیم که در چه شرایطی قرار داریم و مشکلات و چالش‌های ما کدام است. وضعیت کنونی و بحرانی جوامع اسلامی مسأله‌ای نیست که بر کسی پوشیده باشد. از این رو، به‌صورت اجمالی در پاسخ به پرسش اول اسپریگنز باید گفت که یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های کنونی جهان اسلام، انحطاط جوامع اسلامی است. یکی از مهم‌ترین بحران‌های دنیای اسلام، بحران انحطاط است که ریشه‌ی بحران‌های دیگر به‌گونه‌ای به همین مسأله برمی‌گردد.

وضعیت کنونی جهان اسلام را، آیت‌الله محسنی^(ع) در تحلیل و گفتاری «واقعاً اسفناک و حتی گریه‌آور». (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۹۵) توصیف می‌کند که در آن جهل، عصبیت‌های قومی، نژادی و بی‌اعتمادی در بین مسلمانان بیداد می‌کند و در مورد دیگر این سؤال را مطرح می‌کند که: «چه کار شد که اکنون ما مسلمانان نه دین درست داریم و نه دنیای درست! نه عزت روحانی داریم و نه کمال نفسانی، نه استقلال سیاسی داریم و نه امنیت عمومی، چرا ما به این وضعیت گرفتار شدیم؟». (محسنی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۲۱۹) ایشان در جواب این مسأله، فاصله گرفتن مسلمانان از اصول و ارزش‌های اسلامی و قرآنی

را مطرح می‌کند که در آن مسلمانان برخلاف گفته‌ی قرآن، با کفار مهربانی دارند و برعکس بین خودشان سخت‌گیری و خصومت دارند. مسلمانان اکنون در بین خود دچار اختلاف هستند، همدیگر را به عناوین مختلف متهم می‌کنند، هیچ‌گونه شفقت و مهربانی با یک‌دیگر ندارند. به همین دلیل است که مسلمانان در برابر کفار ذلیل و ناتوان هستند، کاری را که باید نسبت به همدیگر انجام می‌دادند، برای کفار انجام می‌دهند». (محسنی، ۱۳۹۴، ۳: ۲۱۹)

آیت‌الله محسنی^(۵) در تحلیلی دیگر در باره وضعیت کنونی دنیای اسلام می‌نویسد: «ما در دنیای امروزی آبرو نداریم، استقلال واقعی نداریم، در دام استعمار و استثمار قدرت‌های ملحد جهان سقوط کرده‌ایم، منابع خدادادی ما در اختیار ما و استفاده‌ی ما نیست و همه چیز ما برای دیگران است. زمام‌داران ما نوکران ابرقدرت‌ها هستند. در کشورهای ما آزادی و عدالت اجتماعی و کرامت انسانی وجود ندارد، ما بی‌خبر از همه چیز به جان هم افتاده‌ایم، اختلافات مذهبی و سیاسی و محلی و کشوری ما از حدود عقلایی خود گذشته است و ما واقعاً ذلیل و زبون شده‌ایم. اسلام از زندگانی ما دور شده است و حتی در بسیاری از کشورها نزدیک است رخت سفر بربندد و از سرحدات و مرزها (نعوذبالله) خارج گردد». (محسنی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۲۰) به‌راستی 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 مسئولیت می‌داشتیم آیا وضع جهان اسلام از وضع ذلت‌بار امروزی ما به مراتب بهتر نبود؟ (محسنی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۷)

از دیدگاه ایشان در کشورهای اسلامی «استبداد و اختناق و زورگویی حکم‌فرما است و آزادی و عدالت وجود ندارد؛ لذا حکومت‌ها پایگاه مردمی ندارند و فاصله بین توده‌های مردم و طبقات حاکمه بسیار زیاد است، قهراً دولت‌مردان به قدرت‌های خارجی وابسته‌اند و نتیجه‌ی طبیعی آن این است که اجراءات آنان در راستای خواسته‌های خارجی صورت می‌گیرد و این دولت‌ها بهترین کانال‌هایی برای تطبیق افکار الحادی غرب و شرق هستند و امروز جهان اسلام از این راه ضربات سخت متوالی را متحمل می‌شود که با ادامه‌ی وضع موجود هیچ تحول مثبتی در زندگانی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی مسلمانان رخ نخواهد داد، بلکه اوضاع رو به وخامت بیشتری می‌گراید و آینده‌ی ما تاریک‌تر از گذشته و حاضر سیاه ما به نظر می‌رسد». (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۹۵-۱۹۶)

آیت‌الله محسنی^(۵) در جای دیگر، بعد از نقل سیره‌ی امیرالمؤمنین در رشد و تعالی دادن جامعه می‌نویسد: «ای برادر من از اقرار به این‌که عقب مانده‌ایم و هنوز سوراخ دعا را نیافته‌ایم و به رموز زندگی کردن صحیحی واقف نشده‌ایم و از مزایای اسلامی خود بی‌بهره و بی‌اطلاعیم نباید خجالت بکشیم، امری است واقع شده. ولی راستی شرم‌آور است که با این منابع سرشار و این برنامه‌ی زنده و قوانین جاندار



و همه جانبه و دستورات حیات بخش بنشینیم و عرق خجالت بریزیم و ذلت بکشیم». (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۲۴)

۲-۲. علل و عوامل انحطاط تمدن اسلامی

مرحله‌ی دوم روش بحران اسپریگنز شناسایی علل بی‌نظمی است و تلاش می‌کند به پاسخ این پرسش برسد که چه چیزی نابسامان است؟ چه عواملی باعث به وجود آمدن وضع موجود و بحران گردیده است؟ در پاسخ این پرسش‌ها و شناسایی علل بی‌نظمی عوامل زیادی دخیل هستند. تشخیص علل نابسامانی و بی‌نظمی، یکی از مهم‌ترین مراحل روش جستاری اسپریگنز است. مرحله‌ی تشخیص علل تا حدودی از مشاهده‌ی بی‌نظمی نشأت می‌گیرد؛ زیرا مشاهده‌ی بی‌نظمی علایم بیماری‌هایی را نشان می‌دهد که علل آن‌ها مورد مطالعه قرار می‌گیرد. با وجود این، نتایج مرحله‌ی تشخیص در ابتدا روشن نیست؛ زیرا صرف مشخص کردن نابسامانی، علل آن را توضیح نمی‌دهد. در این مرحله پاسخ به سؤال‌های زیر که چه چیز نابسامان است؟ علل درد چیست؟ علل و علایم آن کدام هستند؟ آیا مشکل ریشه‌ی شخصی دارد یا اجتماعی؟ علل طبیعی است و یا مصنوعی؟ برای اراییه‌ی درمان و راهکار دارای اهمیت فراوان هستند. (اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۴۱) البته ناگفته پیداست که مرحله‌ی تشخیص موضوع مرحله‌ی مشکلی است و این مرحله می‌تواند سرچشمه‌ی جدایی مکاتب مختلف باشد. اسپریگنز به‌درستی توضیح می‌دهد که نظریه‌پرداز اگر در این مرحله‌ای از جستار خطا کند به جای سبک کردن مشکلات به آن‌ها می‌افزاید. از طرف دیگر، اگر به‌غلط بعضی مشکلات را که قابل حل نیستند قابل حل تشخیص دهد، پیروان نظریه‌ی خود را به دنبال غیرممکن فرستاده است. (اسپریگنز، همان: ۸۱ و ۹۱)

رویکرد آیت‌الله محسنی^(ع) به بحث ضعف و انحطاط تمدن اسلامی به‌طور عمده برخاسته از شیفستگی و اعتقاد ایشان به اسلام و دفاع از اسلام و آرزوی سربلندی اسلام و مسلمانان است. ایشان در آثار خود به عوامل مختلفی برای انحطاط در جهان اسلام اشاره می‌کند و این عوامل را از دیدگاه ایشان به دو دسته‌ی درونی و بیرونی می‌توان تقسیم کرد و از میان عوامل مختلف به دو عامل استبداد و استعمار بیش از همه تأکید دارد و می‌نویسد: «اگر از مطالب گذشته نتیجه‌گیری به عمل آید، فوراً روشن می‌شود که منشأ همه‌ی بدبختی‌های جهان اسلام دو چیز است؛ یکی استعمار خارجی، دوم خودکامگی و مسلمان نبودن زمامداران». (محسنی، ۱۴۱۱، ج: ۱، ۱۶)

۱-۲-۲. استبداد

یکی از مهم‌ترین عوامل و علل انحطاط و عقب‌ماندگی جهان اسلام به‌مسأله‌ی استبداد، فساد زمامداران نا اهل و رفتار آنان برمی‌گردد. آیت‌الله محسنی^(ع) به این عامل توجه ویژه دارد و می‌نویسد: «سر‌عقبمانی مسلمانان در این است که زمامداران آنان به استثنای چند تنی، از دانشمندان با تقوی نبودند، اگر ما علم

به احکام و عدالت را در زمامداران خود شرط می‌دانستیم و از به قدرت رسیدن نادانان و فاسقان جلوگیری می‌کردیم، هیچ‌گاه دانشمندان شایسته و صالح از رهبری جامعه کنار نمی‌رفتند و حتی مقابل دولت مردان قرار نمی‌گرفتند و در نتیجه دین از سیاست جدا نمی‌شد و چنانچه اداره‌ی کشور در بعد داخلی و خارجی و (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و غیره) در چارچوب فقه و اخلاق دینی صورت می‌گرفت، مسلماً تمدن اسلامی تا کنون شکل زندگانی را در سراسر جهان دگرگون می‌نمود». (محسنی، ۱۳۷۴: الف)، ۱: ۹) ایشان در آثار مختلف خود به این عامل اشاره دارد (محسنی، ۱۳۷۱: ۲۵۲؛ بی‌تا: ۵۴ و ۹۳، محسنی، ۱۳۹۱: ۴۳۹) و معتقد است که فساد حاکمان به جامعه نیز تسری پیدا نموده و دین از دولت و سیاست جدا شده و «بدین‌وسیله اخلاق عمومی ضعیف گردید و جامعه به‌طرف انحطاط رفت. وقتی زمامداران متدین، نباشند تدین جمعی از مردم تأثیر زیاد نخواهد داشت و آنان- زمامداران- می‌توانند بسیاری از مردم را گمراه و کشور را به‌سوی نابودی بکشانند». (محسنی، ۱۳۸۳: ۱۶) ایشان در جای دیگر بعد دیگر این عامل را مورد توجه قرار داده و می‌نویسد «نظام حکومت قبایلی و میراثی بزرگ‌ترین ضربه را بر تمدن اسلامی زد، در موارد متعدد شهزادگان نیمه دیوانه‌ی خلافت عثمانی که سالیان زیاد در زندان پدر بوده‌اند یک مرتبه از زندان بیرون می‌آمدند و مستقیم بر تخت پادشاهی می‌نشستند و واجب‌الطاعه می‌شدند». (محسنی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۴۳۸)

آیت‌الله محسنی^(ره) در تحلیلی در باره‌ی حاکمان نا اهل در دنیای اسلام معتقد است «علت‌العلل همه‌ی بدبختی‌های ما در نادانی و بی‌خبری و بی‌تفاوتی توده‌های مسلمان است که این حکومت‌های فاسد و خاین و بی‌دین بر آن‌ها مسلط شده‌اند و با مقدرات و سرنوشت آنان این چنین بازی می‌کنند، می‌بینید که مردم مغرب زمین بیدار و به حقوق اجتماعی خود واقفند، دولت‌های آنان جرات مخالفت افکار عمومی را ندارند و خواه‌ناخواه قانون را مراعات می‌کنند. در قرآن می‌فرماید: فَاسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ. فرعون ملت خود را سبک شمرد و به حقوق و کرامت آنان ارجی نهد. مردم هم از او کورکورانه اطاعت کردند، همانا این مردم فاسق و منحرف بودند، خداوند به‌جای مذمت فرعون مردم را سرزنش می‌کند و این مردم بودند که فرعونیت فرعون را به وجود آوردند.

ما باید توده‌های مسلمان را بیدار کنیم و به آنان آگاهی بدهیم و آنان را به دین‌شان متعهد بگردانیم و البته که این راه راه آسان و کوتاهی نیست، حریفان خون‌آشام بین‌المللی ما نیز دست‌اندرکارند و سرمایه‌گذاری‌های زیادی نموده‌اند و تجربه‌ی کافی هم در این راه آموخته‌اند، راه ما طولانی و پر مشقت است ولی چاره‌ای هم نداریم باید با عزم جدی و اراده‌ی راسخ و با تلاش فراوان حرکت کنیم. وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا. هرکسی در راه ما تلاش کند او را راهنمایی می‌کنیم و خدا با نیکوکاران است ولی اگر دست روی دست بگذاریم و آه بکشیم و رنج ببریم و جوش بزنیم و حرکتی نداشته باشیم و تنها وظیفه‌ی خود را در دعا کردن خلاصه کنیم و از مشکلات فرار کنیم هیچ چیزی را عوض نخواهیم کرد و



مسئولیت اسلامی خود را هم در این صورت ترك کرده ایم و با روی سیاه وارد میدان قیامت خواهیم شد. إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ. بلی سنت خدا بر این جاری شده است که تا ما خود را تغییر ندهیم و وضع خود را عوض نکنیم خداوند حال ما را دگرگون نخواهد ساخت. بلی ما باید بر خدای خود توکل و به خود اعتماد کنیم و با اخلاص و تلاش کار کنیم تا مشکلات مادی و معنوی و روحانی خود را به حداقل برسانیم». (محسنی، ۱۳۷۱: ۲۰۰-۲۰۱)

از نظر آیت الله محسنی^(۶)، جهان اسلام از حکومت‌هایی تشکیل شده که اغلب آن‌ها برای ملت‌های خود تبدیل به طاغوتچه شده‌اند و از این رو، دنیای اسلام در بدترین شرایط مادی و معنوی سیاسی و اخلاقی قرار دارند و این دولت‌ها، عامل اصلی این تباهی و بدبختی هستند. (محسنی، ۱۳۹۶: ۲: ۴۰۴) ایشان در یک جمع‌بندی می‌نویسد: «به نظر من امروز مشکل جهان اسلام «فقر» نیست. ما مسلمانان معادن و ذخایر زیرزمینی فراوان و اماکنی با موقعیت استراتژیک عالی و نیروهای انسانی فراوان در اختیار داریم، به نظر من بزرگ‌ترین مشکل جهان اسلام حکومت‌های طاغوتی و یزیدی‌شان است. اکثر دولت‌هایی که ما امروز داریم، یزیدی هستند». (محسنی، ۱۳۴۳: ۲۹) ایشان ادامه می‌دهد: «فقیر اگر گدایی کند خیلی جای افسوس نیست، ولی آن کسی که تمام وسایل ثروت و سرمایه‌داری را در دست دارد و از آن‌ها استفاده نبرده، دست سؤال به‌سوی دیگران دراز می‌کند خیلی بدبخت و مستحق سرزنش است». (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۲۵)

۲-۲-۲. استعمار

آیت الله محسنی^(۶) در تحلیل عالمانه و منصفانه مشکل اصلی جهان اسلام را مشکلات درونی می‌داند. به عبارت دیگر، علت اساسی انحطاط را عوامل درونی تلقی می‌کند ولی برای عوامل خارجی و استعمار نیز در انحطاط جهان اسلام و به خصوص در عمق بخشیدن به آن سهمی مهمی قایل است و می‌نویسد: «وضع امروزی جهان اسلام چنین است، ... عامل خارجی آن نقشه‌ی شوم دشمنان اسلام و عامل داخلی آن هوس‌ها و خودخواهی‌های جمعی از ریاست‌طلبان فاسق می‌باشد و عامل نهایی هردو غفلت و نادانی مسلمان‌ها است. امریکا ایالات متحده دارد. روس‌ها جماهیر شوروی دارند، چینی‌ها کشور یک میلیاردری و یا بیشتر از آن دارند و هم چین هندوها. ولی مسلمان‌ها کشورهای قطعی نمای چندصد هزار نفری دارند، به‌رغم سفارش‌های اسلام بر وحدت و یگانگی، ما امروز به تفرقه و تجزیه‌ی شرم‌آوری گرفتاریم». (محسنی، ۱۳۷۱: ۳۶) ایشان در باره‌ی دخالت خارجی‌ها می‌نویسد: «آن‌ها دامن می‌زنند و نمی‌گذارند جهان اسلام یکی شود و اتحاد داشته باشد. انگلیسی‌ها در این کار استادند، تجربه هم دارند». (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۴)

آیت‌الله محسنی^(۷) استعمار دارای انواع و اقسام استعمار سیاسی، استعمار اقتصادی و غیره دانسته و معتقد است که تمام آن‌ها قابل زوال و نابودی است ... ولی یک نوع دیگر از استعمار وجود دارد که خطرناک‌ترین اقسام استعمار است و متأسفانه امروز بیشتر مورد توجه استعمارگران است و آن «استعمار فکری» است که قلعه‌ی «خودی و شخصیت» را ویران می‌کند و میکروب خودباختگی را در جسم مردم داخل می‌کند، این میکروب در سلول‌های مغزی این مردم که اعضای دستگاه‌های حاکمه و طبقه‌ی مدیره‌ی آن‌ها است نیز سرایت کرده است. (محسنی، بی‌تا: ۸۵-۸۶)

ایشان سیاست غرب را دامن زدن به مشکلات جهان اسلام می‌داند و می‌نویسد: «غرب با دامن زدن به مسأله‌ی بنیادگرایی و اصول‌گرایی و نسبت دادن آن به مسلمانان چنین وانمود می‌کند که یک برداشت افراطی از اسلام موجب گردیده تا بین مسلمانان و دیگران چالشی عظیم ایجاد شود که منشأ مشکلات فراوان دیگر است». (محسنی، ۱۳۸۷، ج: ۱: ۲۳۸-۲۳۹) آیت‌الله محسنی^(۷) سیاست دیگر استعمار در انحطاط جهان اسلام را تجزیه‌ی جهان اسلام می‌داند و باورمند است که «تجزیه باعث بدبختی مسلمین و نفوذ بیشتر آمریکا و روس است، ... آمریکا نصف قاره را یک دولت ساخته، روس‌ها نیز چندین کشور را به‌زور سر نیزه به نام اتحاد جماهیر شوروی اعلان نموده‌اند، وقتی به مسلمانان می‌رسند، ده‌ها کشور و دولت به وجود می‌آورند و هرجایی را به نامی مستقل اعلام می‌دارند و بدین ترتیب پیکر جهان اسلام را از هم متلاشی می‌سازند تا قدرت دفاع از خود را نداشته باشند، سرمایه‌های آن‌ها به جاهای غیر مفید مصرف شود». (محسنی، ۱۴۱۱، ج: ۱: ۲۲۰؛ محسنی، ۱۳۹۱: ۴۳۹)

غرب سیاست تفرقه و ایجاد تشتت بین مسلمانان را با تبلیغات تفرقه‌افکنی آغاز نمود و با بهره‌گیری از ابزارهای تبلیغی و عوامل نفوذی خود دست به عملیات روانی و تفرقه‌افکنانه بین مسلمانان زد غرب تلاش کرد، مسلمانان را که دارای یک ایده‌ی قوی و ریشه‌ی فرهنگی اصیل بوده‌اند، از هم جدا ساخته، با تبلیغات عظیم روانی شست‌وشوی مغزی دهد تا هویت اصیل اسلامی خود را از دست داده و هویت‌ها و شناسه‌های محدودتر منطقه‌ای، قومی، فرقه‌ای و نژادی را بپذیرد؛ زیرا وحدت مسلمانان، موجودیت فکر و فرهنگ غرب را با مخاطره‌ی جدی روبه‌رو می‌ساخت و این یکی از عوامل مهمی بود که باعث شد قدرت جهان اسلام کاهش یافته و آسیب‌پذیر شود و سرانجام مسلمانان به گروه‌های مختلف نژادی و فرقه‌ای تبدیل شوند. از این‌رو، غرب به فربه کردن مفاهیمی چون ناسیونالیسم عربی، پان‌عربیسم، پان‌ایرانیسم، پان‌ترکیسم دست زد و گروه‌های اسلامی را به گروه‌های بنیادگرا، افراط‌گرا، اصول‌گرا و ... تقسیم کرد. (محسنی، ۱۳۸۷، ج: ۱: ۲۲۱)



۳-۲-۲. واگرایی و تفرقه

یکی از مهم‌ترین عوامل انحطاط جامعه و تمدن اسلامی تفرقه میان مسلمانان است. آیت‌الله محسنی^(ه) عامل تفرقه را از عوامل اصلی انحطاط تمدن، تکه تکه شدن جوامع اسلامی و ضعف آن و تاراج شدن سرمایه‌ی آن‌ها به دست استعمارگران غربی می‌شمارد و می‌نویسد: «اگر ما از غرور و لج‌بازی خود و دسایس بیگانگان بدخواه دور می‌شدیم و به ندای قرآن خود را امت واحد می‌دانستیم، امروز دارای يك کشور و يك امت يك میلیاردي و چند صد میلیونی بودیم و اگر چنین می‌بودیم خوشبخت‌ترین مردم جهان می‌شدیم؛ زیرا: منابع زیرزمینی ما به استثمار نمی‌رفت و نه سرزمین‌های ما زیر سلطه‌ی استعمار می‌رفت، میلیاردها ثروت ما در جیب بیگانگان واریز نمی‌شد، مجبور نبودیم ده‌ها میلیارد دلار را برای هرکشور کوچک خود اسلحه بخریم، اسرائیل نطفه‌اش منعقد نمی‌شد، 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، امنیت بین‌المللی را بسیار منصفانه حفظ می‌کردیم، از جنگ‌های بین‌المسلمین که ده‌ها هزار کشته در هر دوره داشته‌ایم جلوگیری می‌شد و در جنگ‌های خارجی برای حفظ جان‌های انسان‌ها به‌طور مؤثر میانجیگری می‌کردیم ... بین علم و فلسفه و صنعت و تکنولوژی جمع می‌کردیم، مشکلات سرحدی و اختلافات نژادی خودبه‌خود منتفی می‌شد، دواير عريض و طويل دولتی تقلیل می‌یافت و از پنجاه حکومت بی‌خاصیت فقط يك حکومت مقتدر واحد زمام مسلمانان را به دست می‌گرفت، فراغت بهتر برای ترقی مادی و معنوی خود پیدا می‌کردیم». (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۱۸-۱۲۰)

این در حالی است که «اسلام بر وحدت مسلمان و اخوت مؤمنین تأکید ورزیده است، آن‌ها امتکم أمة واحدة و انا ربکم فاعبدون. ان‌ها امتکم امه واحده و انا ربکم فاتقون و نظایر آن و نیز مسلمانان را از کشمکش نهی فرموده است که نتیجه‌ی آن ضعف و سستی (فشل) و عجز و ناتوانی است». (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۱۸) با توجه به نقش و جایگاه مهم وحدت در توسعه‌ی تمدن اسلامی، آیت‌الله محسنی^(ه) مسأله‌ی تاریخ را گوشزد نموده و می‌نویسد «وقتی اسلام ظهور کرد، يك مرتبه از برکت اسلام و قرآن و روح منور و مطهر پیغمبر مکرم اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) این مردم جاهل، پراکنده و خرافاتی همه یکجا شدند و حکومت واحد اسلامی را تشکیل دادند، دامنه‌ی این حکومت تا آسیا، آفریقا و اروپا را فرا گرفت و مردم آنجا را تحت تأثیر معنویت خود قرار داد، تمدن بی‌نظیر اسلامی را برای بشریت روی زمین تحویل دادند، اگر ما مسلمانان از همدیگر حمایت کنیم، اگر ما به تبلیغات زهرآگین و تفرقه‌افکنانه‌ی دشمنان اسلام گوش ندهیم، اگر ما بتوانیم خود را به صفات یاران پیغمبر مکرم اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) برسانیم، یقیناً امروز هم می‌توانیم به اقتدار خود برگردیم، یقیناً بر کفار بین‌المللی پیروز می‌شویم».

(محسنی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۲۲۶)

ایشان در پاسخ به این پرسش که استعمار غربی چرا بین مسلمانان تفرقه انداخت؟ می‌نویسد: جواب آن خیلی بسیط و واضح است، این است که تفرقه موجب ضعف است و ضعف زمینه‌ی استفاده و آقائی اقویا است (محسنی، بی‌تا: ۴۶) و نتیجه‌ی آن انحطاط و تجزیه‌ی دنیای اسلام و کوچک شدن کشورهای اسلامی. (محسنی، ۱۳۷۱: ۳۵)

۴-۲-۲. تبلی و راحت طلبی مسلمانان و بی‌تفاوتی جامعه

از دیگر عوامل انحطاط جهان اسلام از دید بسیاری از مصلحان اسلامی به‌ویژه آیت‌الله محسنی^(۵) تن‌پروری، تبلی، راحت طلبی و عدم تلاش مسلمانان است. ایشان در این باره می‌نویسد: «پسمانی مسلمانان در دوره‌های اخیر نتیجه ... پیروی از هوس‌های خام و تبلی و عدم احساس مسئولیت و فراموشی خلیفه‌ی الهی اوست. ما باید بیدار شویم و از بی‌هوشی خود به هوش بیاییم» (محسنی، ۱۳۸۷: ۶).

ایشان در موارد دیگری نیز بر این نکته تأکید نموده و تبلی و راحت طلبی را از عوامل مهم عقب ماندگی و انحطاط شمرده است. (محسنی، ۱۴۱۱، ج: ۱۷-۱۶)

از عوامل مهم که باعث انحطاط و عقب ماندگی جوامع اسلامی گردیده است، بی‌تفاوتی جامعه است. آیت‌الله محسنی^(۵) این مطلب را به خوبی توضیح می‌دهد و می‌نویسد: «مطلب مهمی که اینجا لازم به تذکر است این است که مسلمانان غیور و خصوصاً دانشمندان دینی غالباً در مقابل معاصی کوچک و مظالم فردی و جزئی بسیار حساس و سخت گیرند ولی در مقابل معاصی بزرگ و مظالم عمده و عمومی بسیار سهل انگار و متسامح هستند و همین امر عجیب، جهان اسلام را به بدبختی‌های بزرگی مبتلا ساخته است. گاهی در مقابل ریش تراشی و استماع موسیقی و امثال این محرمات شدیداً غضب می‌کنیم ولی در مقابل حکومت‌های جابر و قلدر و ضد اسلامی کشورهای اسلامی بسیار خون‌سرد و بردبار می‌مانیم. حکومت‌های ظالم احکام دین را نسخ می‌کنند قوانین وضعی را به جای شریعت آسمانی بر مسلمانان تطبیق می‌کنند». (محسنی، بی‌تا: ۲۹۱)

ایشان با مقایسه‌ی جوامع غربی و اسلامی نسبت به این موضوع، تفاوت بعضی رفتارها را از سوی زمام‌داران مسلمان و غربی در همین نکته می‌بیند و طی پرسشی می‌نویسد «راستی چرا دولت‌های غربی در جهان آزاد نمی‌توانند مخالف عقاید و آرای ملل خود کاری را انجام دهند و چرا با اندک کج رفتاری نسبت به احساسات عمومی مجبور به استعفا و کناره‌گیری می‌شوند، ولی در کشورهای اسلامی، دولت‌ها می‌توانند هر کاری را بی‌ترس و هراس انجام دهند و هیچ مانع و رادعی را مقابل خود نمی‌بینند؟ در اموال عمومی خیانت می‌کنند، حیف و میل‌شان به حد رسوایی می‌رسد، ظلم و جنایت‌شان بیداد می‌کند، آزادی را صدها فرسنگ طرد می‌نمایند، در قراردادهای اقتصادی و سیاسی، استقلال کشور را تضعیف می‌کنند،



منابع ملی را بر باد می دهند، بدتر از همه به طور آشکار با دین اسلام که در عمق جان مردم قرار دارد بدون ضرورت به دشمنی برمی خیزند و دستورات او را مورد تمسخر قرار می دهند و حتی آن را غیرقانونی اعلام می دارند و مخلصین متعهد را زندانی می کنند و مردم مسلمان ناراحت می شوند، به خود می پیچند ولی مانند افلیح زندگان [نه تنها] هیچ حرکتی از خود نشان نمی دهند، بلکه مانند مردگان حتی اعتراض هم نمی کنند. سر این تفاوت در چیست، آیا سر آن در این نیست که مردم اروپا و آمریکا بیدارند و حکومت‌ها را تا حدود زیادی تابع قانون رسمی ساخته‌اند و از آزادی خود دفاع می کنند و به زمام‌داران اجازه‌ی تخطی از قانون موضوعی خود را نمی دهند، ولی ما مسلمان‌ها کاملاً در خط مقابل آنان قرار گرفته‌ایم، در مقابل حکومت‌ها تملق و مداحی می کنیم. جرات مخالفت با استبداد و ظلم و تکبر را نداریم و منشأ همه‌ی این نواقص ضعف آگاهی، جهالت و غفلت و کسالت ما است». (محسنی، ۱۴۱۱، ج: ۱، ۱۹-۱۸)

آیت‌الله محسنی^(ره) در مورد نقش راحت‌طلبی مسلمانان و توجیه‌گری متفکران و علمای دینی در عقب‌ماندگی مسلمانان می‌نویسد: «آیا قابل انکار و حتی تردید است که تمام بدبختی‌های موجود در جهان اسلام معلول بی‌غیرتی و راحت‌طلبی و سست‌عنصری مسلمانان و دور شدن آنان از جهاد اسلامی می‌باشد؟ تا زمانی که متفکران (خصوصاً علمای دینی) ما توجیه‌گر و منزوی و عزلت‌جو باشند، جامعه‌ی اسلامی هیچ‌گاه به کمال معنوی و رفاه مادی خود نخواهد رسید، همیشه خرافات، انحرافات، معاصی فسوق ما را احاطه می‌کند و فقر و ناداری و جهالت و ظلم و استبداد و استثمار و استعمار بر ما حاکم خواهد بود (ولا حول ولا قوة الا بالله) بلی، إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». (محسنی، همان: ۵۵)

از مصادیق بی‌تفاوتی جامعه از نظر آیت‌الله محسنی^(ره) این است که در آن روابط به‌جای ضوابط حاکم گردد و جامعه نسبت به آن بی‌تفاوت باشد. وی در این زمینه می‌نویسد «فرق بین کشورهای پسمانده و پیشرفته موضوع روابط و ضوابط است، وقتی ضوابط حکم‌فرما گردد کشور مرفعی است و می‌شود به آینده‌ی آن امیدوار بود و در صورتی که روابط فامیلی و قومی و صنفی و امثال آن نافذ باشد و قانون پایمال گردد و حتی گاهی وضع قانون تابع روابط و فرمان‌های فردی و مصلحت‌بینی شود، دیار به‌سوی تنزل و انحطاط رو به‌سرعت می‌گذارد و اصلاحات فرعی و مقطعی دردی را دوا نخواهد کرد و باید آماده‌ی اسارت، فقر، جهل، ستم و بدبختی بود و غلامی دیگران، که سرنوشت ما مسلمانان در اعصار چنین بوده و فعلاً نیز چنین است». (محسنی، بی‌تا: ۱۳۴) وی در ادامه برای حل این مشکل می‌نویسد:

«به نظر من، در این مورد علمای دین مسئولیت بیشتر دارند، آن‌ها وظیفه دارند که مردم را از مسایل سیاسی و اجتماعی و اخلاقی آگاه سازند، آنان باید مردم را موعظه کنند، وظیفه‌ی علما است که به مردم بگویند نسبت به سرنوشت خود و سرنوشت کشورشان بی‌تفاوت نباشند، یا حداقل يك عكس العمل ضعیف در برابر قانون‌شکنان از خود نشان بدهند. این موضوع خیلی مهم است و در کشورهای غربی تجربه شده است. علت اصلی پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی شرق نیز همین موضوع است. در غرب

حکومت‌ها از ملت‌ها می‌ترسند. ملت‌ها وقتی از حکومت خلاف می‌بینند بدون ترس از آن‌ها اعتراض می‌کنند، اما در شرق قضیه بر عکس است، ملت‌ها از حکومت‌ها می‌ترسند. در غرب ملت‌ها بیدار هستند و حکومت‌ها برای بقای خود مجبورند که به قانون اساسی کشورشان عمل کنند، ولی در شرق با اظهار تأسف، ملت‌ها در خواب غفلت به سر می‌برند. همین خواب‌رفتگی و غفلت باعث شده است که حکومت‌ها نیز قلدری کنند و بدون هراس پای خود را روی قانون بگذارند. این موضوع از اهمیت خاصی برخوردار است، تا خود مردم بیدار نشوند کسی دیگر سرنوشت آن‌ها را تغییر نمی‌دهد. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». (محسنی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۳۴۳)

۵-۲-۲. فاصله گرفتن از اسلام و وجود عالمان مسئولیت‌ناپذیر

یکی از مهم‌ترین عوامل انحطاط جوامع اسلامی به اعتقاد آیت‌الله محسنی^(ره) فاصله گرفتن مسلمانان از اسلام و ارزش‌های اسلامی است. به تعبیر ایشان «امروز در حدود یک میلیارد و چند صد میلیون مسلمان در جهان وجود دارد ولی از فهم کامل فرهنگ دینی فاصله‌ی زیاد دارند و به دستورات اسلام عمل نمی‌کنند و لذا ما مسلمانان از تمدن دور مانده‌ایم. دولت‌ها هیچ نقشی در اصلاح حال ملت‌های مسلمان ندارند، بلکه بسیاری از دولت‌های ما، مانع از ترویج اسلام می‌شوند، خود دولت‌ها فاسداند و مروج فسق و فجور در جامعه می‌باشند. هرچند بی‌توجهی حکومت‌ها و عمل نکردن مردم به دستورات قرآن، به اسلام ضرر نمی‌رساند و از نواقص اسلام نیز حساب نمی‌شود، اما برای خود مسلمانان عیب بزرگ محسوب می‌گردد؛ زیرا با توجه به فرهنگ غنی اسلام باید تاکنون وضعیت جامعه‌ی اسلامی کاملاً متحول می‌شد. علت اصلی عقب‌ماندگی مسلمانان دوری از فرهنگ اسلامی است. فرهنگ اسلام برای آنان درست تبیین نشده است. علمای بزرگ دینی در این مورد مسئول هستند». (محسنی، ۱۳۹۵: ۲۴)

در مورد نقش عالمان غیرعامل، مسئولیت‌ناپذیر و غیر صالح در انحطاط و عقب‌ماندگی در جامعه می‌نویسد: «مسئول این اوضاع اسفناک و خجالت‌آور کیست؟ لابد می‌گویید دانشمندان دینی، روشنفکران دلسوز و اندیشمندان هوشمند مؤمن، بلی درست می‌گویید. در یک روایت مرفوعه از رسول اکرم (ص) چنین نقل شده است: «اذا ظهرت البدع فی امتی فلیظهر العالم علمه فمن لم یفعل فعلیه لعنت الله» وقتی که بدعت‌ها در زندگانی امت من پدیدار گشت دانشمند باید علم خود را آشکار سازد و کسیکه به مردم آگاهی ندهد و با فساد مبارزه نکند و بی‌تفاوت باقی بماند لعنت خداوند بر او باد». (محسنی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۹، محسنی، ۱۳۷۵: ۴۱) بنابراین، سکوت علما و مسئولیت‌ناپذیری آن‌ها در برابر بدعت‌ها، ستم‌ها و انحرافات احکام از مهم‌ترین عوامل در این زمینه به حساب می‌آید.



۶-۲-۲. تعصب و افراط‌گرایی

یکی از مهم‌ترین عوامل و علل انحطاط جامعه‌ی اسلامی از منظر آیت‌الله محسنی^(ره) تعصب‌های بی‌جا، افراط و تفریط و وجود گروه‌های تکفیری است. ایشان درباره‌ی افراط و تفریط می‌نویسد: «میان افراط و تفریط رابطه‌ی مستقیم برقرار است. به هر اندازه که انسان درباره‌ی 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. کتاب‌هایی که برای اصلاح اخلاق و مبارزه با مفساد نوشته شده [است] شاید به مراتب کمتر از کتاب‌هایی باشد که برای اثبات یا ابطال مذاهب دیگر نوشته شده است. ممکن است یکی دو نفر از مطالعه‌ی چنین کتاب‌هایی از مذهب خود به مذهب صاحب کتاب گرویده باشند، ولی در عوض آتش خشم، کینه و نفاق را بین هزاران نفر متدین ساده‌لوح دامن زده است... و خون‌های جمعی را به ناحق ریخته است». (محسنی، بی‌تا: ۱۸) ایشان ادامه می‌دهد که «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)

لازم به ذکر است که از منظر آیت‌الله محسنی^(ره) عوامل زیاد دیگری نیز در انحطاط تمدن اسلامی نقش داشته‌اند؛ مانند تعطیلی اجتهاد، (محسنی، همان: ۱۲۰) ملی‌گرایی و ناسیونالیسم، دوری از علم و صنعت و... (محسنی، ۱۳۹۶، ج ۳: ۹۰)

۳-۲. امت واحده‌ی اسلامی به مثابه‌ی جامعه‌ی مطلوب

در این مرحله نظریه‌پرداز به بازسازی ذهنی جامعه‌ی سیاسی می‌پردازد و آرمان‌شهری را در ذهن خود تجسم کرده و افکارش را به صیقل علم، قابلیت‌ها، امکانات و واقعیت‌ها می‌آراید. معیارهایی که نظریه‌پرداز برای جامعه‌ی بازسازی‌شده‌ی آرمانی خود در نظر می‌گیرد، هنجارهایی برای زندگی سیاسی نیز است. (اسپرینگز، ۱۳۷۰: ۱۴۷) بدین ترتیب، پژوهنده باید الگوی جامعه‌ی خوب را در ذهن خویش تجسم کرده و معیاری از آن به دست دهد. با این تعبیر، نظریات سیاسی، در واقع، تصویرهای نمادین از جامعه بعد از بازسازی شدن ارایه می‌دهند. نظریه‌پرداز در این مرحله به این سؤال پاسخ گوید که اگر این اوضاع خراب است، پس اوضاع درست کدام است؟

تصویر بازسازی‌شده جامعه و جامعه‌ی آرمانی در جهان اسلام در این تحقیق، امت واحده‌ی اسلامی است که از رهگذر وحدت اسلامی و تمدن اسلامی می‌گذرد. بسیاری از متفکران اسلامی، همگرایی و وحدت اسلامی را زمینه‌ساز جامعه‌ی مطلوب و آرمانی در نظر می‌گیرند. مفهوم امت در نظام اسلامی



جنبه‌ی ماوراء ملی دارد و دارای ویژگی‌های خاصی مانند یگانگی^۱، میانه‌روی^۲، برادری^۳، ممتازی^۴ و ... است. از نظر اسلام «امت» مهم‌ترین ملاک تقسیم‌بندی جوامع بشری است. (جوان آراسته، ۱۳۷۹: ۱۶۱)

آیت‌الله محسنی^(ره) در این زمینه معتقد است: «مفهوم امت ابعاد مختلف هم‌چون: مردم، اجتماع، جامعه، دولت و اقتصاد را در بر دارد. بنابراین، اتحادیه‌ی امت اسلامی واحد حکومت، دولتی، مردم‌سالاری و بالاتر از همه، مکتبی و خدانشناسی و ایدئولوژی مسلمانان می‌باشد. اتحادیه‌ی امت اسلامی نه شبیه اتحادیه‌ی اروپا و نه چیزی مانند ایالات متحده‌ی آمریکا است و از این‌رو، با چنین عنوان‌هایی مانند اتحادیه‌ی کشورهای اسلامی، جماهیر کشورهای اسلامی و یا سازمان‌هایی مانند سازمان کنفرانس ممالک اسلامی کاملاً تفاوت دارد». (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۱۳) ایشان ادامه می‌دهد «اتحادیه‌ی امت اسلامی طبعاً باید از پایین یعنی از ردیف مردم، اجتماع و رهبران اسلامی شروع گردد و بعد بسپج جهانی به خود بگیرد و ... منظور از اتحادیه‌ی امت اسلامی پیشنهاد شده در اینجا، امت اسلامی واحدی است وحدت‌گرا از مجموع ممالک متحده‌ی اسلامی. اتحادیه‌ی امت اسلامی، امت متحده‌ی اسلام است که نظام ملت دولت را در گذشته (صدر اسلام) تجربه کرده است». (محسنی، همان: ۱۱۴-۱۱۵)

از دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ره) مفهوم دعوت مسلمانان به اتحاد، پرهیز از تفرقه، فراخوانی مسلمین برای ایجاد امت واحده، اعلام برادری و برابری میان مسلمانان، تعیین امتیاز تقوا بر فراز همه‌ی روابط قومی و زبانی و شریک دانستن مسلمانان در مسایل و مشکلات یک‌دیگر، اهمیت شور و مشورت در تصمیمات، ضرورت کمک به مسلمانان به‌ویژه در برابر خطر خارجی و جهاد اسلامی در راه اعتلای ارزش‌های دینی، در قرآن و روایات تاکید فراوان شده است. (محسنی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۱۹۸). وی با تعجب می‌نویسد: «عجب است که قرآن مجید از اخوت و برادری مؤمنین صحبت می‌کند: انما المؤمنون اخوه^۵» و ما هنوز درباره‌ی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز گیر مانده‌ایم. (محسنی، ۱۳۷۵: ۴۴)

البته ایشان دشواری‌های شکل‌گیری امت سلامی را درک می‌کند و می‌نویسد «با وضع کنونی دولت‌ها و ممالک اسلامی و وابستگی‌های موجود در نظام کنونی جهانی، نباید انتظار داشت که فکر و پیشنهاد تشکیل اتحادیه‌ی امت اسلامی به معنای یک نظام مستقل و واحد مورد استقبال همه و یا حتی اکثر دول کنونی حاکم بر سرزمین‌های اسلامی قرار گیرد؛ زیرا ابداع و تأسیس چنین اتحادیه‌ای منافع شخصی و گروهی نخبگان حاکم را به خطر انداخته، حوزه‌ی اختیارات و حاکمیت آن‌ها را محدود و تهدید به زوال

۱. إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون. (انبیا/ ۹۲ و مؤمنون/ ۵۲)

۲. وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا. (بقره/ ۱۴۳)

۳. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. (حجرات، ۱۰)

۴. كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ. (آل عمران/ ۱۱۰)

۵. حجرات/ ۱۰.

می‌نماید. ولی رشد چنین نهضتی از طریق آگاهی، بسیج و تشکل بیش از يك ميليارد و نیم مسلمان دنیا که فراسوی مرزها را در بر گرفته و يك حرکت جهانی گردد، امکان‌پذیر و در حقیقت ضروری است».
(محسنی، ۱۳۸۷: ۱۱۶)

۴-۲. احیا و نوسازی تمدن اسلامی راه بیرون‌رفت از انحطاط

مرحله‌ی چهارم بحران اسپریگنز، یک فرایند مستقل و کامل برنامه‌ریزی راهبردی یا برنامه‌ریزی اجرایی و اقدام^۱ است که راهبردها و اقدامات لازم را جهت هدایت موضوع به سمت درمان و ارایه‌ی راهکار ارایه می‌نماید. در گام آخر، نظریه‌پرداز با توجه به اقدامات صورت گرفته در مراحل قبلی به ارایه‌ی درمان می‌پردازد. به‌طور خلاصه، باید اذعان کرد که دانشی که نظریه‌پردازان ارایه می‌کنند، تمایلات درمانی نیز دارد و ثمره‌ی بینش روشنگرانه، عقل عملی و یا به قول اسپریگنز، نوعی علم نجات است. (اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۲۳۵)

از نظر آیت‌الله محسنی^(ع) زمینه‌های شکل‌گیری تمدن اسلامی آغاز شده است و احیای آن خیلی دور از انتظار نیست و با تلاش و همت مسلمانان این امر امکان‌پذیر خواهد بود. وی می‌نویسد «نفوذ اسلام در جهان و گسترش آن از مراکش تا چین، چالش عظیم در مقابل تمدن غرب بوده است و این همه برخورد و درگیری و رویارویی روشنفکران غربی با اسلام، هم‌چنان ادامه دارد تا جایی که در قرن حاضر، کسانی مانند «هانتینگتون»، «برنارد لوئیس»، «پاتریک بوکانان» و دیگر استراتژیست‌های غربی، ندای برخورد تمدن اسلام و غرب را در آینده سر می‌دهند، این دیدگاه در حقیقت ریشه در ظهور تمدن اسلامی در عرصه‌ی بین‌الملل و رشد فزاینده‌ی اسلام در جهان کنونی دارد و اینان به درستی آن را فهمیده‌اند و به‌طور حساب‌شده‌ای در تلاش‌اند تا زمینه‌های برخورد دو تمدن را فراهم نمایند؛ برخوردی که به‌تصور آن‌ها پیروزی تمدن غرب را به دنبال خواهد داشت. در همین راستا قلم‌به‌دستان و ادیبان غرب‌گرایی، مثل سلمان رشدی، رابین رایت- نویسنده کتاب «خشم مقدس»- و تسلیمیه نسرین و... نیز ساکت ننشسته، سعی دارند که در غنا بخشیدن به ادبیات ضد اسلامی، هرچه به توان دارند به کار گیرند و بی‌شک این روند هم‌چنان ادامه خواهد یافت و مراجعه به تاریخ، فضای کنونی را شفاف‌تر می‌سازد».
(محسنی، ۱۳۸۷ ج: ۱: ۲۲۴-۲۲۵) ایشان از زبان هانتینگتون در نزاع تمدنی غرب و اسلام می‌نویسد: «ضرورت استراتژیک آماده شدن غرب برای مصادف با آن دسته از کشورها و گروه‌هایی که در راه احیای تمدن اسلامی گام برمی‌دارند را اجتناب‌ناپذیر می‌شمرد». (محسنی، همان: ۲۲۸)

۱-۴-۲. تلاش برای همگرایی و پرهیز از تفرقه و اختلاف

وحدت و همگرایی مسلمین، یکی از مهم‌ترین بایسته‌های نوسازی تمدن اسلامی است که بیش از هر موضوعی در اندیشه و رفتار آیت‌الله محسنی^(ع) ظهور و بروز داشته است. ایشان مهم‌ترین عامل احیای تمدن اسلامی را وحدت و همگرایی می‌داند و معتقد است تمدن اسلامی از مسیر همگرایی امکان‌پذیر است و برای رسیدن به تمدن اسلامی وحدت و همگرایی ضروری است. البته ایشان با چالش‌های دستیابی به این مهم آشنا است و می‌نویسد «اتحاد مسلمانان جهان از یک طرف از ضروری‌ترین و حیاتی‌ترین پایه‌های تکامل و ترقی و استقلال و عزت دین و دنیای مسلمانان است ولی از طرف دیگر از سخت‌ترین و مشکل‌ترین و پیچیده‌ترین و پرمشقت‌ترین کارها». (محسنی، ۱۳۷۱: ۲۰۵)

به رغم این سختی و دشواری، آیت‌الله محسنی^(ع) از دستیابی به آن ناامید نیست و رسیدن به همگرایی را از طریق رفتار مسلمانان قابل حصول می‌داند. راهکارهای ایشان در این مورد بیشتر جنبه‌ی رفتاری و عملی دارد تا نظری و اندیشه‌ای و در واقع این نوع راهکار را راهگشا می‌داند. وی در پاسخ به سؤالی که چرا تقریب تاکنون پیشرفت چشم‌گیری نداشته است؟ می‌فرماید که: «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 جهان داشته باشیم، حتماً خداوند متعال بیشتر از حال فعلی به ما توفیق خدمت مرحمت می‌فرماید». (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۱۱)

آیت‌الله محسنی^(ع) خطر واگرایی، تفرقه و اختلاف را مهم و بسیار خطرناک می‌داند و راه حل فایق آمدن بر این چالش را رفع تعصبات و گردآمدن بر محور مصالح، منافع امت اسلامی... معرفی می‌کند: «راه حل اساسی و اصولی، در آگاهی دادن مسلمانان، رفع تعصب و عصبیت‌های قومی و نژادی، گردآمدن بر محور و حول مصالح و منافع امت اسلامی و حفظ اصل اسلام به‌جای اصالت دادن به فرع است». (محسنی، ۱۳۸۶: ۲۱-۲۲) آیت‌الله محسنی^(ع) حجم زیاد از واگرایی و تفرقه را فعالیت‌های افراط‌گرایانی مثل غالیان و نواصب می‌داند و تکلیف و وظیفه‌ی مسلمانان را «برائت شیعه از غلات و برائت اهل سنت از نواصب» می‌داند و اعلام می‌کند که [همه باید بدانیم که غلو و ناصبی‌گری در اسلام مشروعیتی ندارند]. (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۱) از این رو، مبارزه با تفرقه، ملی‌گرایی، نژادپرستی، وطن‌گرایی و قوم‌گرایی از ضروریات همگرایی و رسیدن به تمدن اسلامی است. (محسنی، ۱۳۷۱: ۲۰۴-۲۰۵؛ بی‌تا: ۶۶).

بنابراین، از دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ع) برای احیای تمدن اسلامی ابتدا باید تفرقه و اختلاف را کنار بگذاریم و به وحدت و همگرایی برسیم، چه این‌که «ما اگر اتحاد کنیم يك قدرت بزرگ جهانی می‌شویم و قرآن ما نیز ما را از نزاع و کشمکش نهی می‌کند و آن را سبب سستی و ناتوانی ما می‌داند». (محسنی، بی‌تا: ۶۶). «این اندیشه گذشته از آنکه در ذهن حاکمان اسلامی جولان داشت، شرایطی را پدید آورد تا



مسلمانان به بازنگری در اهداف گذشته و آینده‌ی خود دست بزنند و هم‌چنین این امکان را برای مسلمانان فراهم کرد تا به پیشینه‌ی افتخارآمیز خود و دستاوردهای تمدن اسلامی مباحثات 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.^(۶) (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۹۸-۱۹۹)

۲-۴-۲. حفظ استقلال و مبارزه با استعمار و قطع مداخلات آنان

این‌یک واقعیتی غیرقابل‌انکار است که قدرت‌های استکباری از دشمنان اصلی پیشرفت جهان اسلام به حساب می‌آید. همان‌طور که گذشت، آنان نمی‌خواهند مسلمانان به اتحاد و همگرایی برسند و مستقل باشند؛ زیرا در آن صورت جلو بسیاری از مداخلات آنان گرفته شده و منافع آنان از این آب گل‌آلود تامین نمی‌شود. آیت‌الله محسنی^(۷) در آثار و سخنرانی‌های خویش این مهم را بارها متذکر شده و معتقد است: «مداخله کشورهای بزرگ به منظور استعمار و استثمار و تضعیف صف داخلی ملت‌ها و استفاده از اختلافات مذهبی، بهترین راه تجربه شده است و حتی خود حکومت‌های اسلامی نیز گاهی برای تحکیم قدرت خود از همین روش استفاده می‌کنند و مذهب را در استخدام سیاست قرار می‌دهند. اسفبارتر این است که جهالت و مداخله‌ی قدرت‌ها تنها به بیان اختلاف اکتفا ننموده، بلکه تا حد ممکن از دروغ و اتهام و افترا خودداری نمی‌کنند و مسلمانان را به جان هم می‌اندازند». (محسنی، ۱۳۸۶: ۳۸) به باور ایشان «امروز کشورهای اسلامی اگر با هم علیه استثمار و استعمار استکبار جهانی مبارزه نمایند مسلماً جهان اسلام دچار تحول مطلوبی خواهد شد، دشمنان ما هم متوجه این جهت هستند و به انواع مختلف صف واحد ما را از هم دریده‌اند و ما را از هم دور نگاه داشته‌اند، بدتر اینکه در یک کشور صفوف و خطوط متعددی بر مسلمانان حکومت می‌کند». (محسنی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۸۷)

آیت‌الله محسنی^(۸) همگرایی را از منظر مختلف برای دنیای اسلام ضروری می‌داند. از نگاه دینی معتقد است که اسلام پیروان خود را از نزاع و درگیری بازداشته است و تفرقه و عداوت در اسلام ممنوع است. از نظر سیاسی و اجتماعی 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 از همه مهم‌تر نزاع و تفرقه مانع پیشرفت اسلام می‌گردد. (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۵۹)

۲-۴-۳. بازگشت به اسلام و عمل به فرهنگ اسلامی و قرآنی

بنیاد اصلی تمدن اسلامی، اسلامیت آن است و بی‌تردید، اسلام سبب شکل‌گیری فرهنگ و تمدن درخشان اسلامی بوده است. امروزه هم اگر چالش‌های موجود در این زمینه برطرف گردد، می‌تواند، در راستای ایجاد و توسعه‌ی تمدن جدید اسلامی راهگشا باشد و خدمات ارزنده‌ای برای جوامع بشری داشته باشد. آیت‌الله محسنی^(۹) در این مورد می‌نویسد «فرهنگ اسلامی که مرکب از یک

جهان‌بینی عالی و متقن و ایدئولوژی زیبا و مفیدی برخوردار است اگر مشکلات بیرونی آن برطرف شود می‌تواند بدبختی‌ها و ناراحتی‌های بشر را هم امروز و هم در آینده، برطرف کرد. بلی اگر این فرهنگ آسمانی به‌طور صحیح تدوین و تبیین گردد و برای تفهیم آن مجالی به وجود آید مردم دنیا خواهند فهمید که بهترین فرهنگ‌های بشری در گذشته و زمان حال است. در فرض عمل به آن، تمدن بی‌نظیری را برای انسان‌ها ببار می‌آورد». (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۳۳) در مورد دیگر می‌نویسد: «کلید ترقی ما در تطبیق دستورات اسلامی بر زندگانی ما است و نقطه‌ی آغاز نهضت اسلامی ما از چرخاندن همین کلید است». (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۱۲)

ایشان فرهنگ اسلامی و قرآنی را نه تنها موجب رشد تمدن و جامعه‌ی اسلامی می‌داند که از تاثیر آن بر تمدن غربی نیز سخن می‌گوید و معتقد است که «دین آسمانی اسلام که مورد تغییر و تحریف بشری قرار نگرفته، یعنی قرآن مجید سالم باقی مانده است با علوم روز و ترقی انسان‌ها منافاتی ندارد، بلکه تمدن اسلامی تمدن غربی را زودرس نموده و اروپایی‌ها- به گفته‌ی گوستاولوبون فرانسوی- شش صد سال شاگرد مسلمان‌ها بودند. ما دلیلی نداریم دین را از زندگانی سیاسی و اقتصادی و فرهنگی خود کنار بگذاریم». (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۸)

۴-۴-۲. پیوند دین و سیاست

یکی از مفاهیمی که در منظومه‌ی اندیشه‌ی تمدنی آیت‌الله محسنی^(ره) وجود دارد پیوند میان دین و سیاست است. وی معتقد است «در اسلام دین و سیاست باهم آمیخته است، روابط علمای دینی با دولت‌ها باید بر اساس منطق استوار باشد، نه بر اساس خصومت و دشمنی». (محسنی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۴۰۴) «به عقیده‌ی ما جدایی سیاست از دیانت حرف غلطی است، هیچ مرزی بین دین و سیاست وجود ندارد، اسلام در تمام ابعاد اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی و غیره دستورات دارد که باید به آن عمل شود، کسانی که جدایی دین از سیاست را مطرح می‌سازند در حقیقت به دین اعتقاد درستی ندارند یا منکرند یا جاهل». (محسنی، ۱۳۷۴: ۴۵)

در اندیشه‌ی ایشان جدایی دین و سیاست از عوامل انحطاط تمدن اسلامی به شمار آمده است. ایشان در این زمینه معتقد است «تمدن منهای دین که توسط جنایت‌کاران غربی به وجود آمده است، دین را سبب عقب‌ماندگی بشر معرفی می‌کند، آنان می‌گویند: دین باید در کلیساها مهجور بماند، هرکسی که بخواهد از دین پیروی کند، باید در کلیساها، یا در مساجد برود. دین به درد شهر و بازار نمی‌خورد، دین به درد دولت‌ها و حکومت‌ها نمی‌خورد، دین يك نوع خرافات است و فقط به درد مردم خرافاتی می‌خورد، حالا از باب آزادی عقیده مشکلی ندارد، هرکسی که می‌خواهد خرافه‌پرستی کند، برود در کلیساها، هر کاری که می‌خواهد در آنجا انجام دهد. متأسفانه اکنون تمدن، اقتصاد، حکومت و سیاست انسان‌ها همه



جدای از دین شکل گرفته است، به همین دلیل است که زندگی برای بشریت بسیار سخت و دشوار شده است و صدها مشکلات اکنون در پیش روی بشر قرار گرفته است. اکنون سالانه چقدر زیربنای اقتصادی مردم نابود می‌شود؟ چه قدر انسان‌ها بدون گناه به خاک و خون کشیده می‌شوند؟ چه قدر ظلم و تعدی بر انسان‌ها صورت می‌گیرد؟ چقدر خشونت بر مردم روا داشته می‌شود؟ و چقدر حقوق انسان‌ها توسط قدرت‌های استبدادگر فاسد و طغیانگر پایمال می‌شود؟ روح حاکمان جبار و ستم‌گر، فاسد گردیده و هیچ ترسی از خدا ندارند». (محسنی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۶۹)

۵-۴-۲. تلاش و کوشش به‌ویژه تلاش‌های علمی

از مهم‌ترین عوامل رونق دوباره‌ی تمدن اسلامی، همت و کوشش مسلمانان به‌ویژه تلاش مضاعف علما و دانشمندان مسلمان است. در طول تاریخ، هیچ تمدنی بدون حرکت نخبگان و اهل علم، رشد نکرده است. در روزگار طلایی تمدن اسلامی نیز رنج و تلاش فراوان دانشمندان برای کسب علم و دانش به‌خوبی به چشم می‌خورد. آیت‌الله محسنی^(۶) برتری فعلی تمدن غرب را مرهون تلاش آنان می‌داند و معتقد است «در دنیای کنونی معلوم است که کفار بیشتر از مسلمانان به علل و اسباب دسترسی پیدا کرده‌اند، آنان تلاش و کوشش زیادتری به خرج داده‌اند و نسبت به مسلمانان رشد و ترقی بیشتری کرده‌اند. مسلمانان از تنبلی خودشان نتوانستند اسباب و علل مادی را آن‌گونه که لازم است فراهم کنند، لذا در زندگی مادی عقب‌مانده‌اند، انسان‌های تنبل در زندگانی مادی و معنوی شکست می‌خورند». (محسنی، ۱۳۹۴، ج ۳: ۱۸۰)

ایشان در باره‌ی ضرورت تحول وضع مسلمانان و لزوم تلاش و کوشش می‌نویسد: «این بدبختی و انحطاط نباید سبب یأس و ناامیدی گردد و نباید ما تسلیم ذلت و زبونی شویم. این تسلیمی مرگبار آن‌قدر زشت است که به هیچ مقیاس قابل سنجش نیست و باید حرکت کنیم، گذشته را درس عبرت قرار دهیم. جدیت و نشاط را از دست ندهیم از صفر شروع کنیم، بدون اینکه تحت تاثیر عوامل خارجی و دواعی سیاسی پست داخلی برویم. برای دین به اسم دین قیام کنیم مسلماً کامیابی با ماست رهبر آزادگان حضرت حسین^(ع) نواده‌ی پیغمبر اکرم^(ص) در یک جمله‌ی منسوب به خود می‌فرماید: «انما الحیوة عقیده و جهاد» تنها مفهوم زندگی عقیده و کوشش است اول باید هدف مقدس و مشخص باشد و در وهله‌ی بعدی استقامت و کوشش می‌خواهد و پایان این کوشش جز کامیابی دیگر چیز نیست». (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۲۲-۱۲۱)

ایشان در پاسخ به این پرسش که علم و تفکر تا چه اندازه در استحکام مبانی ترقی و حتی در پایه‌گذاری اصول تمدن امروزی مؤثر بوده است؟ بحثی ارزشمندی را مطرح می‌کند و با نمونه‌های فراوان اثبات می‌کند که تمدن اسلامی و تمدن امروزی غرب مرهون تلاش‌های علما و اندیشمندان اسلامی است و

هیچ تمدنی بدون تلاش به‌ویژه تلاش‌های علمی شکل نمی‌گیرد. (محسنی، بی‌تا: ۱۳۷-۱۶۳) ایشان از زبان «دلایمیر» می‌نویسد: «مسلمین... به‌وسیله‌ی نوشتن و گفتن، تحریر و نگارش و مدارس عالیه علوم را در دنیا اشاعه و انتشار دادند و به دنیای علوم و معارف اروپا از این راه احسانی نمودند که نمی‌توان بر آن حدی تصور کرد و مسلمین قرن‌ها استاد علوم و فنون ملل اروپا بودند». (محسنی، بی‌تا: ۱۳۸).



نتیجه‌گیری

در این مقاله انحطاط تمدن اسلامی و احیا و نوسازی آن از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی^(ع) با روش جستاری اسپریگنز مورد بحث قرار گرفت. از منظر روش جستاری اسپریگنز، آینده‌ی جامعه‌ی اسلامی مستلزم آن است که مسلمانان باید وضعیت موجود را ابتدا فهم نموده و سپس علل نابسامانی و انحطاط را شناسایی و با ارایه‌ی برنامه‌ی راهبردی قابل دسترس از وضعیت بحرانی کنونی عبور کنند. جامعه‌ی اسلامی کنونی از وضعیت انحطاط رنج می‌برد. در مرحله‌ی دوم روش جستاری اسپریگنز وقتی علل و عوامل انحطاط جامعه‌ی اسلامی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم، درمی‌یابیم که آیت‌الله محسنی^(ع) تمدن اسلامی را جامع‌ترین و کامل‌ترین تمدن‌ها می‌داند که به دلیل انحراف و دوری مسلمانان از آموزه‌های اسلامی، استعمار، استبداد، زمام‌داران نااهل و فساد حاکمان، تن‌پروری مسلمانان، تعصب، افراط‌گرایی و گروه‌های تکفیری، بی‌تفاوتی جامعه، حاکم شدن روابط به‌جای ضوابط، فاصله گرفتن از فرهنگ دینی، عالمان و اندیشمندان درباری، فراموشی فریضه‌ی جهاد، ملی‌گرایی و ناسیونالیسم، تعطیلی اجتهاد و دوری از علم و صنعت به افول و رکود گرایید که با شناسایی و برطرف ساختن این علل و عوامل می‌توان به تصویر آرمانی رهنمون شد.

از آنچه گذشت به دست می‌آید که با توجه به عوامل انحطاط تمدن اسلامی و راهکار ارایه‌شده‌ی ایشان، مسلمانان می‌توانند از درک وضع موجود آغاز و بعد از بررسی و رفع علل و عوامل انحطاط اسلامی به سمت جامعه‌ی آرمانی، یعنی امت واحده‌ی اسلامی در حرکت باشند. از منظر آیت‌الله محسنی^(ع) رسیدن به نقطه‌ی آرمانی با همگرایی میسر و وحدت و همگرایی اسلامی ضروری‌ترین نیاز برای احیای تمدن اسلامی است. برای نوسازی تمدن اسلامی حفظ استقلال و مبارزه با استعمار و قطع مداخلات آنان یکی دیگر از ضروریات است که بدون آن تمدن اسلامی از انحطاط بیرون نخواهد آمد؛ زیرا استعمار همواره برای پیشرفت جوامع اسلامی سنگ‌اندازی نموده است و هیچ‌گاه اجازه‌ی استقلال و تبدیل شدن دنیای اسلام به یک قطب مهم را نمی‌دهد. از منظر آیت‌الله محسنی^(ع) بازگشت به اسلام و عمل به فرهنگ اسلامی و قرآنی، پیوند دین و سیاست، تلاش و کوشش به‌ویژه تلاش‌های علمی اندیشمندان عواملی هستند که زمینه را برای احیا و نوسازی تمدن اسلامی فراهم می‌سازند.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقا بخشی و دیگران (۱۳۸۴)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، نشر چاپار.
۳. ابن خلدون (۱۳۶۶)، عبدالرحمن، مقدمه، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. اسپریگنز، توماس (۱۳۷۰)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه‌ی فرهنگ رجایی، تهران، نشر آگاه.
۵. جوان آراسته، حسین (۱۳۷۹)، امت و ملت، نگاهی دوباره، مجله‌ی حکومت اسلامی، شماره‌ی ۱۶، تابستان.
۶. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۷)، تاریخ تمدن، رنسانس، ترجمه‌ی صفدر تقی‌زاده و ابوطالب صارمی، تهران.
۷. زرین کوب، عبدالحسین (بی‌تا)، کارنامه‌ی اسلام، تهران، امیرکبیر.
۸. عمید، حسن (۱۳۶۷)، فرهنگ عمید، تهران، امیرکبیر.
۹. قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.
۱۰. محسنی، محمد آصف (۱۳۹۶)، افق‌های علمی، رسالات، کابل، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی محسنی (ره).
۱۱. ----- (۱۳۹۴)، انوار هدایت، رسالات، کابل، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی محسنی (ره).
۱۲. ----- (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، حرکت اسلامی.
۱۳. ----- (۱۳۸۶)، تقریب مذاهب؛ از نظر تا عمل، قم، نشر ادیان.
۱۴. ----- (۱۴۱۱)، جهاد اسلامی در عصر حاضر، لاهور، کمیته‌ی فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
۱۵. ----- (۱۳۸۷)، جهانی‌شدن و جهانی‌سازی، بی‌جا، بی‌نا.
۱۶. ----- (بی‌تا)، حل ۶۶ [شصت‌وشش] سؤال دینی، قم، حرکت اسلامی افغانستان.
۱۷. ----- (۱۳۹۱)، دفاع مشروع ما، کابل، انجمن فرهنگ اسلامی.
۱۸. ----- (۱۳۸۵)، دین و زندگانی، کابل، بی‌نا.
۱۹. ----- (۱۳۹۴ الف)، رنگارنگ، کابل، حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم‌النبین (ص).
۲۰. ----- (۱۳۷۴)، عقاید (وظایف عملی و وظایف متقابل) برای همه، اسلام‌آباد، کمیسیون فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
۲۱. ----- (۱۳۸۵ الف)، فواید دین در زندگانی، کابل، مطبعه بلخ.
۲۲. ----- (۱۳۷۴ الف)، گوناگون، قصه‌های کوتاه و آموزنده، قم، مؤلف.
۲۳. ----- (۱۳۸۷ الف)، مباحث علمی دینی، کابل، حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم‌النبین (ص).
۲۴. ----- (۱۳۷۳)، منافیزیک از نظر رئالیزم، بی‌جا، ولایت.
۲۵. ----- (۱۳۷۵)، مسایل کابل، انتشارات واقفی.
۲۶. ----- (۱۳۸۳)، مسایل لندن، کابل، بی‌نا.
۲۷. ----- (۱۳۹۵)، معارف اسلامی (مهدی موعود و فضایل رمضان و شب‌های قدر)، رسالات، کابل، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی محسنی (ره).
۲۸. ----- (بی‌تا الف)، مقالات در تحلیل دانستگی‌های علمی، مشهد، فیروزیان.
۲۹. ----- (بی‌تا ب)، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، بی‌جا، حرکت اسلامی.



۳۰. ----- (۱۳۸۷ ب)، نقش اسلام در عصر حاضر، کابل، بی‌نا.
۳۱. معین، محمد (۱۳۸۵)، فرهنگ فارسی، تهران، راه رشد.
۳۲. نصر، سید حسین (۱۳۹۳)، علم و تمدن در اسلام، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۳. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۵)، نظریه‌ی برخورد تمدن‌ها و منتقدانش، ترجمه و ویراسته‌ی مرتضی امیری، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.





ادوار و انواع حدیث پژوهی از کلینی تا محسنی (ره)

سید محمد احسانی^۱

چکیده

یکی از علومی که در اسلام پیدا و رشد کرد، علوم حدیث است. دانشمندان این علم ابتدا به فراگیری و جمع‌آوری حدیث اهتمام داشتند و مجامع حدیثی را پدید آوردند. سپس راویان از حیث وثاقت و ضبط و عدم آن اهمیت پیدا کرد که سبب نگارش کتاب‌های رجالی و پیدایش علم رجال گردید. آنگاه توجه دانشمندان و فقها به خود روایات از جهت اعتبار و عدم اعتبار، اتصال و انقطاع و مقبولیت و عدم آن جلب شد و علم درایت‌الحدیث متولد گردید. همین‌طور علما به پژوهش در مورد این حدیث ادامه دادند و هر روز آن را گسترش دادند به گونه‌ای که امروزه علوم حدیث زیرشاخه‌های بسیاری پیدا کرده است. سوال اصلی که این پژوهش به دنبال پاسخ آن است، عبارت است از: حدیث پژوهی از قرن چهارم یا عصر کلینی تاکنون چه دوره‌هایی را طی کرده و چه انواع و اقسامی در آن پدید آمده است؟ پاسخی که بدان دست یافته آن است که دانشمندان علوم حدیث از عصر کلینی تاکنون در دو حوزه‌ی تدوین و تحقیق تلاش ورزیده‌اند. ادوار حدیث‌پژوهی به سه دوره‌ی متقدم، متأخر و معاصر تقسیم و انواع آن به بیش از ده قسم می‌رسد.

واژگان کلیدی: حدیث، ادوار حدیث‌پژوهی، انواع حدیث‌پژوهی، متقدم، متأخر.

^۱ دکترای تاریخ و دانش‌آموخته‌ی دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص).

بیان مسأله

علم حدیث، یکی از علومی است که در دامن اسلام زاده شد و رشد کرد و بالید و در انتقال آموزه ها و معارف اسلام به نسل های بعد نقش به سزایی ایفا کرد. یکی از دلایل اهتمام مسلمانان به علم حدیث، علاوه بر قرآن کریم که به مؤمنان سفارش می کند «و آنچه پیامبر به شما می دهد بگیری و از آنچه شما را از آن باز می دارد دست بکشید» (حشر/۷) و سخن پیامبر را وحی معرفی می کند «سخنان او جز وحی خدا نیست» (نجم/۴)، سفارش های خود پیامبر (ص) در حفظ و انتقال احادیث حضرت است که می فرمود: «خداوند صورت کسانی را که سخن مرا می شنوند و آن را به خاطر می سپارند و آنگاه به افرادی که نشنیده اند انتقال می دهند، نیکو گرداند که چه بسا حاملان فقهی که خود فقیه نیستند و چه بسا حاملانی که فقهی که به فقیه تر از خود انتقال می دهند». (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۰۳)

از این رو، علما در طول تاریخ به این علم اهتمام ورزیده و کارها و پژوهش های مختلفی در موضوع حدیث انجام داده اند. در این مقاله تلاش می شود ادوار حدیث پژوهی در شیعه و انواع آن از قرن چهارم هجری تاکنون به صورت مختصر بررسی و شناسایی شود.

تعریف حدیث

حدیث در لغت به معنای نو و جدید است. خلیل بن احمد گفته: «الْحَدِيثُ: الْجَدِيدُ مِنَ الْأَشْيَاءِ». (فراهیدی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۱۷۷) ازهری یکی از معانی حدیث را "ما يُحَدَّثُ بِهِ"؛ آنچه به آن سخن کنند، آورده (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۴: ۲۳۴) و ابن منظور آن را نقیض قدیم دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۳۱). اما در اصطلاح، حدیث کلامی است که بیانگر قول، فعل و یا تقریر و امضای معصوم علیه السلام باشد. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۵۹۲)

واژگان مرادف یا مرتبط با آن عبارت اند از: خبر، اثر و روایت. هرچند که در کار برد هر کدام از این اصطلاحات به جای حدیث، اختلافاتی وجود دارد که آیا اعم هستند یا به نوع خاصی از احادیث مثلا روایاتی که از غیر معصوم هم چون صحابی و تابعین رسیده اند، اختصاص دارد؟

ادوار حدیث پژوهی در شیعه

تاریخ حدیث شیعه از حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) و حضرت زهرا (س) شروع می شود که کتاب هایی به نام "جفر"، "جامعه" و "صحیفه" داشته اند. (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۵۲ و طوسی، ۱۳۴۸: ۴۵۱). سپس شیعیان آن حضرت هم چون ابو رافع، سلمان، ابوذر و عبدالله بن عباس از حضرت پیامبر (ص) و علی (ع) احادیثی را جمع آوری و در کتاب های خود نگاشته اند. (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶، طوسی، ۱۲۷۱: ۲۲۷ و جعفریان، ۱۳۶۹: ۹) آنگاه به اصحاب ائمه ی دیگر مخصوصا امامین صادقین علیهما السلام می رسمیم که



شاگردان‌شان احادیث بسیاری را از آن بزرگواران دریافت کرده و در کتاب‌های خود نگاشته بودند. اصول اربعه‌آم در این عصر تدوین شدند. (طبرسی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۰۰ و عاملی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۴۰)

با این‌که تدوین حدیث در شیعه زودتر از اهل سنت شروع شد، اما تدوین جوامع حدیثی شیعه تا قرن چهارم به تأخیر افتاد. در اهل سنت به خاطر منع تدوینی که از سوی شیخین برقرار شده بود و تا عصر عمر بن عبد‌العزیز ادامه داشت، اهل سنت تدوین نداشتند، اما اهل سنت چون یک معصوم بیشتر نداشتند و تنها احادیث پیامبر (ص) را تدوین می‌کردند، تدوین جوامع حدیثی اهل سنت زودتر شروع شد، اما شیعیان چون تا غیبت صغری عصر صدور حدیث‌شان بود، نتوانستند جوامع حدیثی خود را تدوین کنند و احادیث‌شان یا در دفاتر محدثان پراکنده بود یا از سوی راویان و محدثان سینه به سینه انتقال پیدا می‌کرد. جوامع حدیثی شیعه به دو دوره‌ی متقدم و متأخر تقسیم می‌شود:

الف) دوره‌ی متقدم

نخستین جامع حدیثی شیعه به نام "الکافی" در عصر غیبت صغری از سوی محمد بن یعقوب کلینی (۳۲۹-۲۵۸ ق) تدوین شد. بعد از آن کتاب من لا یحضره الفقیه از سوی محمد بن علی بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (۳۸۱-۳۰۵ ق) نگاشته شد و آنگاه شیخ محمد بن حسن طوسی (۴۶۰-۳۵۸ ق) کتاب‌های "تهذیب الاحکام" و "الاستبصار فیما اختلف من الاخبار" را نوشت و بدین ترتیب "کتب اربعه" شیعه که معتبرترین منابع حدیثی نزد شیعیان هستند، از سوی "محمدون ثلاث اول" به جهان علم و تشیع عرضه گردید.

در این دوره هم‌چنین کتاب‌های حدیثی دیگری تألیف شدند که عبارتند از: ۱. بصائر الدرجات نوشته‌ی محمد بن حسن صفار (متوفی ۲۹۰ ق)؛ ۲. الإمامة و التبصرة من الحیرة نوشته‌ی علی بن بابویه قمی (متوفی ۳۲۹ ق)؛ ۳. تحف العقول عن آل الرسول نوشته‌ی ابن شعبه‌ی حرانی (متوفی قرن چهارم)؛ ۴. الغیبه نعمانی نوشته‌ی ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (متوفی ۳۶۰ ق)؛ ۵. دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام نوشته‌ی یوسف قرضاوی (متوفی ۱۴۰۱ ش)؛ ۶. قضایا من الاسلام نوشته‌ی ابن حیون نعمان بن محمد مغربی (متوفی ۳۶۳ ق)؛ ۷. شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام نوشته‌ی قاضی نعمان مغربی (متوفی ۳۶۳ ق)؛ ۸. کامل الزیارات نوشته‌ی جعفر بن محمد قولویه (متوفی ۳۶۷ ق)؛ ۹. نهج البلاغه نوشته‌ی محمد بن حسین شریف رضی (متوفی ۴۰۶ ق)؛ ۱۰. الامالی نوشته‌ی محمد بن محمد بن نعمان مغربی (متوفی ۴۱۳ ق)؛ ۱۱. الامالی نوشته‌ی علی بن حسین سید مرتضی (متوفی ۴۳۶ ق)؛ ۱۲. غرر الحکم و درر الکلم نوشته‌ی عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی (متوفی ۵۵۰ ق).

ب) دوره‌ی متأخر

از قرن پنجم به بعد تا قرن یازدهم دانش حدیثی دچار رکود شد. در این دوره هر چند کتاب‌هایی در حدیث نگاشته شد، اثر درخور که با کتب اربعه یا آثار قرن یازدهم برابری کند، خلق نشد. چند دلیل باعث این رکود شد: الف) استیلای مغول: حمله‌ی مغول ضربه‌ی سهم‌گینی بر پیکره‌ی اسلام به‌ویژه عرصه‌ی علم وارد ساخت به‌گونه‌ای که تمام علوم چه در جهان تشیع و چه در جهان اهل سنت، دچار رکود شدند هم‌چنان‌که تمدن اسلامی نیز از حرکت باز ایستاد و دیگر قد راست نکرد. ب) رویکرد اصول‌گرایانه در مباحث فقه: تا قرن پنجم حدیث پس از قرآن منبع مهم دانش فقه بود، اما از قرن ششم علما به فقه رویکرد اصولی پیدا کردند و تلاش آن بیشتر بر فهم قرآن و حدیث مصروف بود تا جمع و دسته‌بندی آن‌ها. از این‌رو، می‌بینیم در این دوره از زمان سید بن طاوس (متوفی ۱۷۳ق) احادیث به انواع مختلف صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم گردید و شهید ثانی (متوفی ۹۶۵ق) و شیخ بهایی (متوفی ۱۰۳۱ق) حدیث قوی را هم بر آن‌ها افزودند. در این دوره اصطلاحات زیادی هم چون تظافر حدیث، حدیث مستفیض، غریب، معلول، معنعن و ... که در علم درایه بحث می‌شود، خلق گردید. ج) ماندگاری کتب اربعه: با وجود کتب اربعه که در دست علما بودند، آنان از جمع‌آوری و تالیف جدید کتاب‌های حدیثی خود را بی‌نیاز می‌دیدند.

در قرن یازدهم هجری، علم حدیث یک‌بار دیگر رونق پیدا کرد و جوامع حدیثی جدید و عظیمی هم‌چون وسائل الشیعه و بحارالانوار پدید آمدند. برای شکوفایی دوباره‌ی حدیث‌نگاری دلایلی بر شمرده‌اند که عبارتند از: الف) پیدایش دولت شیعی صفویه، ب) ظهور اندیشه‌ی اخباری‌گری. در قرن یازدهم یک جریانی پیدا شد که نسبت به اندیشه‌ی اصولی موضع انتقادی شدیدی داشت و به‌خاطر این‌که اصولی‌ها اخبار را به معتبر و غیر معتبر یا صحیح و ضعیف و امثال آن تقسیم می‌کردند، اعتراض داشت. این حرکت با تالیف کتاب "الفوائد المدنیة" از سوی محمد امین استرآبادی (متوفی ۱۰۳۶ق) آغاز شد. استرآبادی در این کتاب به مشرب اصولی به سختی تاخت و آن را تخطئه کرد. از آن پس طلاب علم و علما به دانش حدیث روی آوردند که پرچم‌داران آن مؤلفان جوامع سه‌گانه‌ی اخیر بودند. اخباری‌ها همه یک‌دست نبودند بلکه عمدتاً به دو گروه افراطی و معتدل تقسیم می‌شدند. گروه افراطی به جز حدیث، هیچ منبع دیگری را برای استفاده و استنباط نمی‌پذیرفتند و حدیث را هم بی‌استثنا کلاً معتبر می‌دانستند. اما گروه معتدل قرآن را نیز در کنار حدیث منبع احکام و دین می‌پذیرفتند. مؤلفان جوامع ثانویه‌الوفای و وسائل و بحار از این گروه بودند. (مؤدب، ۱۳۸۴: ۱۳۷-۱۳۸)

جوامع سه‌گانه‌ی آخر را هم "محمدون ثلاث آخر" نوشتند که عبارت بودند از: محمد محسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی (۱۰۹۱-۱۰۷۰)، شیخ محمد بن حسن حر عاملی (۱۱۰۴-۱۰۳۳) و علامه مجلسی، مولی محمد باقر بن محمد تقی (۱۰۳۷-۱۱۱۱).



نخستین جامع حدیثی متأخر را فیض کاشانی نوشت که به "الوافی" موسوم است. فیض کاشانی علاوه بر کتاب الوافی که در حدیث است، "الصفافی فی تفسیر القرآن" را در تفسیر، "المحججه البیضاء فی احیاء الاحیاء" را در اخلاق و "مفاتیح الشرایع" را در فقه نگاشته است. مؤلف، برای نوشتن الوافی، نه سال و یک ماه وقت گذاشته و در سال ۱۰۶۸ ق، آن را به اتمام رسانده است (طهرانی، بی تا، ۲۵: ۱۳-۱۴). وی، در مقدمه‌ای که بر کتاب نگاشته، انگیزه‌ی خود را از تألیف این کتاب، به شرح ذیل بیان می‌دارد: ۱. هیچ‌یک از کتب اربعه به تهایی برای مراجعه‌کننده کافی نیست؛ زیرا برخی از روایات مهم، در آن‌ها ذکر نشده است. ۲. مراجعه به این کتب و به دست آوردن روایات مورد نظر، بسیار مشکل است؛ زیرا عنوان ابواب دچار اختلاف و ناهم‌گونی است، چون برخی از احادیث را در باب مناسب خود نیآورده و در جای دیگری ثبت کرده‌اند. گاهی بین روایاتی که تفریق بین آن‌ها بهتر بود، جمع کرده‌اند و یا بالعکس، روایاتی را که در مورد موضوع واحد هستند و باید در یک باب جمع‌آوری شوند، در چند باب آورده‌اند. ۳. برخی از روایات، در کتب اربعه تکرار شده‌اند و این، سبب ضخامت و حجم فراوان آن‌ها شده است. (کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۴) ساختار کتاب الوافی به شکل زیر است: این کتاب، دارای یک مقدمه و چهارده کتاب و یک خاتمه است. تعداد باب‌های آن، بر طبق شمارش مرحوم آقا بزرگ، ۲۷۳ باب و شماره‌ی احادیث آن، به حدود پنجاه هزار حدیث می‌رسد. این کتاب، مشتمل بر تمام احادیث موجود در کتب اربعه‌ی شیعه می‌باشد. مرحوم فیض، در این کتاب، علاوه بر جمع‌آوری این روایات، سعی کرده است تا متون روایات را شرح و مشکلات موجود در آن‌ها را برطرف سازد. فیض، در این کتاب و سایر کتب فقهی و حدیثی خود، مانند "معتمصم الشیعه" و "مفاتیح الشرائع" ترتیب نوینی پیش گرفته و با ادغام پاره‌ای از ابواب، در برخی دیگر و جابه‌جا کردن آن‌ها، تدوین جدیدی را برای فقه و حدیث پدید آورده است. وی با الهام از شیوه‌ی غزالی در احیاء علوم الدین، فقه را در دو بخش قرار داده: یکی در فن عبادات و سیاسات و دیگری در فن عادات و معاملات. فیض کاشانی علاوه بر کتاب الوافی که در حدیث است، الصفافی فی تفسیر القرآن را در تفسیر، المحججه البیضاء فی احیاء الاحیاء در اخلاق و مفاتیح الشرایع را در فقه نگاشته است (طهرانی، همان). فیض کاشانی هم‌چنین کتاب‌هایی "الشافی" که منتخب الوافی است و کتاب "النوادر" را نیز نوشته است. (خدایاری و پور اکبر، ۱۳۸۵: ۳۹۰)

دومین جامع حدیثی متأخر از سوی شیخ حر عاملی تألیف شد. حر عاملی از علمای جبل عامل در لبنان و ساکن خراسان بوده است. اسم کامل کتاب، "تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسایل الشریعه" است. مؤلف، در مقدمه، انگیزه‌ی خود را از نگارش کتاب، این گونه بیان می‌نماید: «مدت‌ها بود که از فکر و قلم خود درخواست می‌کردم و عزم و همت خود را بر آن می‌داشتم تا کتابی را به نگارش درآورم که آرزو را برآورده سازد و در علم و عمل سرآمد و شامل احادیث مسایل شرعی و نصوص احکام فرعی باشد؛ احادیثی که در کتاب‌های معتبر و صحیح روایی هست و علمای بزرگ ما تصریح به صحت و



اعتبار آن‌ها کرده‌اند تا پناه‌گاهی برای خودم در مسایل شرعی باشد و مرجعی برای هدایت شیعه شود و من هم در ثواب هر کس که از نور آن بهره‌گیرد و با نشان مناره‌های آن هدایت گردد و از تابش خورشید و ماه آن بهره‌مند شود، شریک باشم و چه گنجینه‌ای بزرگ‌تر از ثوابی که تا روز قیامت ادامه یابد! ان‌شاءالله». این کتاب، از زمان نگارش، پیوسته مورد توجه علما و فقهای شیعه قرار گرفته است و در این زمان از ارکان اصلی استنباط احکام شرعی و اجتهاد در حوزه‌های علمیه‌ی شیعه به شمار می‌آید و در تمام درس‌های خارج فقه، روایات آن نقل شده و به آن‌ها استناد می‌شود. ساختار و سائل‌الشیعه را می‌توان به شکل زیر شرح داد: شیخ این کتاب را بر اساس کتاب‌های فقهی ترتیب داده است، ابواب آن همه ابواب کتاب‌های فقهی از طهارت تا دیات را در بر می‌گیرد و درخاتمه هم مسایل رجالی مفیدی را مطرح کرده است. (طهرانی، بی‌تا، ج ۴: ۳۵۲) این کتاب هم‌چنین مشتمل بر روایاتی پیرامون مقدمه‌العبادات و ۵۱ کتاب از طهارت تا دیات، روی هم رفته دارای ۷۰۵۸ باب و حدود ۳۶ هزار روایت برگرفته از مجموعه‌های روایی معتبر شیعه و اصول اولیه‌ی قدمای اصحاب رضوان الله علیهم است که به ترتیب مسایل شرعی مطرح شده در کتاب‌های فقهی، به‌صورت باب‌های جداگانه آورده شده است و این خود موجب گشته تا دسترسی به روایات کتاب بسیار آسان گردد و مراجعه‌کننده به راحتی بتواند روایات مورد نظر را پیدا نماید. علاوه بر آن، مسایل جدیدی را نیز با توجه به مضمون روایات با ترتیبی آشنا و چینی‌ش مطلوب و نظمی زیبا مطرح نموده است. در آغاز سند هر روایت، نام کسانی که آن روایت را از کتاب آن‌ها آورده، ذکر می‌کند و سند خود به آن کتاب و مطالب مربوط به آن را در آخر کتاب می‌آورد. وی سعی و تلاش فراوانی در ضبط دقیق روایات داشته و به اختلاف نسخه‌های گوناگون توجه نموده و در حاشیه‌ی کتاب به آنچه در نسخه‌های دیگر آمده، اشاره کرده است. هم‌چنین روایات مربوط به یک مسأله را آن هم از منابع متنوع و یا مواضع متعدد، با هم آورده تا مراجعه‌کننده به راحتی و صرفه‌جویی فراوان در وقت بتواند به تمام روایات متحد در دلالت یا متن و یا سند دست یابد و میان روایات یک باب از جهت سند یا متن یا دلالت و مفهوم، مقایسه و مقابله انجام دهد و زیادی و نقصان میان روایات را با یک نگاه و بدون مراجعه به مصادر گوناگون دریابد. با همه‌ی این‌ها وی عناوین باب‌ها را مطابق برداشت خود از احادیث ذکر کرده نه مطابق آنچه فقها بر آن توافق دارند و نیز در موارد بسیاری روایات را قطعه قطعه نموده و هر قطعه‌ای را در بابی ذکر فرموده، هم‌چنین همه‌ی احادیث دلالت‌کننده بر یک مطلب را در باب مربوطه، به‌صورت صریح ذکر نکرده بلکه پاره‌ای از آن‌ها را با عباراتی هم‌چون "تقدم"، "یأتی ما یدل علیه"، "رواه... مثله" و... مورد اشاره قرار داده است و این‌ها خود باعث بروز اعتراض‌ها و ایرادهایی به‌جا و نابه‌جا به کتاب وی شده است.



کتاب‌های دیگر شیخ حر عاملی عبارتند از: الايقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعه، اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، الفصول المهمة في اصول الأئمة و هداية الامه الى احكام الائمه عليهم السلام. (خدایاری و پور اکبر، ۱۳۸۵: ۳۹۱)

آخرین جامع حدیثی متاخر را علامه مجلسی^(ه) تألیف کرد. کتاب "بحارالانوارالجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار^(ع)" که به زبان عربی است، دائرةالمعارف بزرگ حدیث و از عمده‌ترین و گسترده‌ترین جوامع حدیثی شیعه است که روایات کتب حدیث را با تبویب و نظم نسبتاً کاملی جمع نموده است و شامل کلیه‌ی مباحث اسلامی از تفسیر قرآن و تاریخ گرفته تا فقه و کلام و... می‌باشد.

مرحوم مجلسی، پس از آموختن کتب روایی مشهور، به دنبال کتب و مراجع دور افتاده رفت. این اصول، به خاطر بی‌اعتنایی به آن‌ها و توجه زیاد بزرگان به کتب مشهور از قبیل کتب اربعه و... مهجور مانده بودند و سال‌ها کسی سراغ آن‌ها را نمی‌گرفت. علامه که اوضاع را چنین دید، عده‌ای را برای یافتن این کتب به شهرها و کشورهای مختلف اسلامی گسیل داشت و با همت و پشت‌کار او تعداد زیادی از این کتب پیدا شد.

علامه مجلسی، پس از مطالعه‌ی این منابع مهم و پی‌بردن به ارزش آن‌ها، نهایت سعی خویش را برای نسخه‌برداری و تکثیر این کتب نمود، به همین جهت است که هم‌اکنون نسخه‌های خطی فراوانی از کتب مختلف اسلامی از قرن ۱۱ و ۱۲ در دست است. علامه، برای پیش‌گیری از نابودی روایات احادیثی که در کتاب‌های متفرق گرد آمده بودند، بحارالانوار را تألیف کرد تا از نابودی آن احادیث جلوگیری کند. او دریافته بود که احادیث کتب اربعه و وسائل‌الشیعه به‌خاطر این‌که مردم و علما همواره به آن مراجعه می‌کنند، باقی خواهد ماند اما روایات دیگر کتب ممکن است به فراموشی سپرده شوند و به مرور زمان از میان بروند. (مجلسی، ۱۳۶۸: ۲۴)

به‌خاطر این مسایل بود که علامه مجلسی کمر همت بست تا "بحارالانوار" را تألیف نماید و این میراث و گنجینه‌ی عظیم را برای همیشه جاودان سازد. از طرفی، علامه، همه‌چیز را در روایات و سنت نبوی و علوی می‌دید، لذا با آن‌که در علوم مختلف قدم برداشت و راه‌های گوناگون علمی را سپری نمود، دوباره به سراغ اهل بیت^(ع) و سخنان آنان آمد. او خود، در مقدمه‌ی بحار چنین می‌گوید: «من، در آغاز جوانی بر دانش‌آموزی در انواع علوم حریص بودم و مدتی از عمر خویش را در استفاده از این دانش‌ها سپری کردم، ولی پس از اندیشه در ثمرات این علوم و تأمل در علم سودمند برای آخرت، دریافتم که زلال علم تنها از سرچشمه‌ی وحی و روایات اهل بیت^(ع) به دست می‌آید...» بدین‌سان علامه که علوم عقلی و نقلی گوناگون عصر خویش را خوانده و در هر يك از آن‌ها استادی توان‌مند بود، وجهه‌ی نظر خویش را معطوف به کلمات گهربار معصومین^(ع) نمود و تمام تلاش خود را در حفظ و تعلیم و تعلم آن‌ها صرف کرد و با این اقدام بی‌نظیر، ده‌ها هزار روایت ارزش‌مند را از خطر نابودی نجات داد. ساختار بحارالانوار به این

شرح است که: این کتاب به کتاب‌های متعدد تقسیم شده است؛ به این صورت که هر موضوع کلی، یک کتاب را تشکیل می‌دهد و هر کتاب نیز دارای ابواب کلی است و زیرمجموعه‌ی هر باب کلی، باب‌های جزئی قرار دارد و برخی ابواب جزئی نیز دارای فصل‌هایی است که زیرمجموعه‌ی آن‌ها هستند. در هر موضوع نیز، ابتدا، آیات قرآنی مرتبط با آن موضوع آمده است و در صورت لزوم، توضیح و تفسیری هم برای آیات بیان شده که بیشتر استفاده‌ی علامه در این باره، از تفسیر "مجمع البیان" طبرسی و "مفاتیح الغیب" فخر رازی است. پس از آن، روایات هر باب به تفصیل با ذکر سند کامل و مأخذ نقل، ذکر شده است. روایات تکراری از یک یا چند منبع آدرس داده شده و اختلافات در سندها یا متن روایات مشابه، در کتب گوناگون، تذکر داده شده است. در بسیاری از موارد، علامه مجلسی، با عنوانی مانند "بیان"، توضیحات و شرح‌هایی برای روایات ذکر کرده است که بسیار از حیث مطالب و موضوعات، متنوع است؛ به طوری که جمع‌آوری این شرح‌ها و بیان آن‌ها، خود، چند جلد کتاب ارزشمند می‌شود. بحارالانوار، توسط مؤلف، در ۲۵ جلد تنظیم شد، البته به جهت طولانی شدن جلد ۱۵، این جلد، به ۲ مجلد تقسیم شد و رقم مجلدات بحار به ۲۶ رسید. دارالکتب الاسلامیه، همین ۲۶ جلد را در ۱۱۰ جلد، چاپ نموده که جلد ۵۴ - ۵۶ آن، فهرست‌ها و آدرس‌های کتاب می‌باشد. متأسفانه، علامه مجلسی، فرصت پانزدهمین قسمت دوم جلد ۱۵ تا پایان کتاب را نیافته است (به جز جلد ۱۸ و ۲۲). این مجلدات، توسط میرزا عبدالله اصفهانی افندی، صاحب "ریاض العلماء" که از شاگردان علامه بوده، پانزدهمین شده است. (عاملی، ۱۴۰۳، ج ۹: ۱۸۳) به همین خاطر، شیوه‌ی نگارش این مجلدات با بقیه‌ی کتاب، بسیار متفاوت است و برخی عناوین باب‌ها خالی است و روایتی در آن‌ها دیده نمی‌شود. هم‌چنین توضیحات و بیان‌های علامه نیز در این قسمت از کتاب، کاهش چشم‌گیری دارد. شیوه‌ی چینش مطالب در بحار، بسیار متأثر از کتاب کافی است، البته تفاوت‌هایی هم در این بین دیده می‌شود، از جمله، علامه، برخی ابواب و کتب را برای اولین بار مطرح کرده، مانند: "کتاب السماء والعالم" و "تاریخ انبیاء و ائمه (ع)". مرحوم علامه، در مقدمه‌ی بحار، در ضمن پنج فصل، پیرامون اصول و کتبی که از آن‌ها نقل حدیث نموده و اعتبار و ارزش آن‌ها و نیز از رموزی که برای آن کتب، وضع نموده و اصطلاحاتی که برای اختصار در اسناد به کار گرفته و پاره‌ای از مطالب لازمی که صاحبان کتب منبع در آغاز کتب خود آورده‌اند، سخن گفته است. (عاملی، همان)

ایشان، در فصل اول از مقدمه، نام ۳۷۵ کتاب را به‌عنوان مصادر بحار آورده و به آثاری دیگر با کلماتی چون: "و غیره" و "سایر آثار"، اشاره نموده است. این منابع، از حیث تنوع موضوعات، بسیار گسترده‌اند و شامل کتب حدیث، فقه، اصول، تفسیر، رجال، انساب، تاریخ، کلام، فلسفه و لغت می‌شوند. به‌خاطر شهرت کتب اربعه، علامه، از آن‌ها مطالب فراوانی نقل نکرده است (به جز "کافی" که بیش از ۳۵۰۰ مورد به آن استناد شده و الا مثلاً از "من لا یحضره الفقیه" کمتر از یک صد مورد، نقل دارد). در بین منابع،



به جز کتاب "شهاب الأخبار"، بقیه‌ی کتب کاملاً شیعی است (علامه، قاضی نعمان بن محمد، صاحب دعائم الإسلام را هم شیعه می‌داند). بیشترین ذکر علامه مجلسی از کتب اهل سنت، به جهت تأیید یا توضیح روایات است یا برای رد روایات عامه. میزان استفاده‌ی علامه مجلسی از منابع مختلف، یکسان نیست. ایشان، برای حدود ۸۰ منبع از مصادر بحار، اسم رمز مشخص کرده که این کتب، در حقیقت منابع اصلی بحار هستند.

علامه، صحیح‌ترین و معتبرترین نسخه‌ها را در حد امکان به دست آورده، بنابراین، شهادت به صحت و اعتبار مصادر مورد استفاده‌اش در بحار، داده است که البته این، به معنای قبول تمام روایات آن کتب نیست، چنان‌که علامه نیز گاهی در بیان‌های خویش، به ضعف برخی روایات اشاره دارد. علامه مجلسی، در تفسیر و شرح روایات، از منابع مختلف لغت، فقه، تفسیر، کلام تاریخ، اخلاق و... استفاده کرده است. علامه، برای جمع‌آوری مطالب این کتاب، به جهت امکانات فراوانی که در اختیار داشته، بهترین و معتبرترین نسخه‌های موجود از هر کتاب را به دست آورده است.

مجلسی، در نقل مطالب، بسیار دقیق عمل کرده و تقطیع در این کتاب، جایگاهی ندارد. هم‌چنین امانت در نقل و شیوه‌ی نقل مطالب، دقیقاً رعایت شده است. در مجموع، بحارالانوار، کتاب‌خانه‌ای جامع از کتب و تألیفات معتبر شیعی است که مطالب آن با نظم منطقی در کنار هم چیده شده است. در این کتاب، مکررات نیز حذف شده و تنها آدرس موارد مشابه ذکر گردیده است. چنان‌که از سخنان علامه روشن می‌شود، ایشان در ضمن تألیف بحار، تصمیم به نوشتن شرحی بدیع و جامع بر بحار داشته است. هم‌چنین قسمت "بیان" علامه در ۱۳ مجلد از بحار، بسیار کم است و روشن است که علامه، فرصت نوشتن آن‌ها را پیدا نکرده است. مجلسی، روایاتی را نیز در دست داشته که در بحار نیاورده و بنا داشته آن‌ها را همراه با روایات جدیدی که به دست می‌آورد، در کتابی مستقل با عنوان "مستدرک البحار"، جمع نماید که متأسفانه اجل به او مهلت نداد. (خدایاری و پور اکبر، ۱۳۸۵: ۳۸۱-۳۸۹)

علامه مجلسی^(۵) در موضوعات مختلف کتاب‌های بسیاری دارد که نیاز به شرح آن‌ها نیست. در این دوره علاوه بر سه مجموعه‌ی حدیثی ذکر شده، مجموعه‌ها و آثار حدیثی دیگری هم خلق شدند که برخی از آن‌ها جمع‌آوری با ترتیب جدید و برخی از آن‌ها شرح بر مجامع حدیثی دیگر از جمله کتب اربعه بودند. در این جا به برخی از مهم‌ترین آن آثار اشاره می‌شود.

۱. "منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان" تألیف جمال‌الدین حسن بن زین‌العابدین فرزند شهید ثانی (متوفی ۱۰۱۱ق)، ۲. "لؤلؤة البحرین" تألیف سید ماجد بن هاشم بن علی بحرانی (متوفی ۱۰۲۸ق)، ۳. "معاهد التنبیه" تألیف محمد بن حسن بن زین‌العابدین فرزند دیگر شهید ثانی (متوفی ۱۰۳۰ق)، ۴. "شرح تهذیب" تألیف عبدالله بن حسین یزدی (متوفی ۱۰۱۵ق)، ۵. "اربعین" تألیف شیخ بهایی (متوفی ۱۰۳۰ق)، "مشرق الشمسین" تألیف شیخ بهایی (همان)، ۵. "الرواشح السماویة فی شرح

الأحاديث الإمامية" تالیف محمد باقر بن محمد میرداماد (متوفی ۱۰۴۱ق)، ۶. "تفسیر الائمه لهدایه الامه" تالیف محمد رضا بن عبدالحسین نصیری طوسی (متوفی ۱۰۶۷ق)، ۷. "روضه المتقین" تالیف محمد تقی مجلسی (متوفی ۱۰۷۰ق)، ۸. "شرح الکافی" تالیف محمد صالح بن احمد مازندرانی (متولد ۱۰۸۱ق)، ۹. "شرح الکافی" تالیف ملا خلیل بن نماز قزوینی (متوفی ۱۰۸۹ق)، ۱۰. "النوادر فی جمع الاحادیث" تالیف فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱ق)، ۱۱. "معادن الحکمه فی مکاتیب الائمه" تالیف فیض کاشانی (همان)، ۱۲. "الصافی فی تفسیر القرآن" تالیف فیض کاشانی (همان)، ۱۳. "هدایه الامه" تالیف حر عاملی (متوفی ۱۱۰۴ق)، ۱۴. "جواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه" تالیف حر عاملی (همان)، ۱۵. "الفصول المهمه" تالیف حر عاملی (همان)، ۱۶. "اثبات الهداه" تالیف حر عاملی (همان)، ۱۷. "البرهان فی تفسیر القرآن" تالیف سید هاشم بحرانی (متوفی ۱۱۰۹ق)، ۱۸. "المحججه فیما نزل فی القائم الحجه" تالیف سید هاشم بحرانی (همان)، ۱۹. "مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول" تالیف محمد باقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۱ق)، ۲۰. "نور الثقلین" تالیف عبدالعلی بن جمعه عروسی حویزی (متوفی ۱۱۱۲ق)، ۲۱. "الانوار النعمانیه" تالیف سید نعمت الله جزائری (متوفی ۱۱۱۲ق)، ۲۲. "الشفاء فی حدیث آل المصطفی" تالیف عبداللطیف تبریزی (متوفی ۱۱۵۸ق)، ۲۳. "عوالم العلوم" تالیف عبدالله بحرانی اصفهانی (متوفی قرن ۱۲)، ۲۴. "جامع الاحکام" تالیف سید عبدالله شبر (متوفی ۱۲۴۲ق)، ۲۵. "جامع المعارف و الاخبار" تالیف سید عبدالله شبر (همان) (مؤدب، ۱۳۸۴: ۱۴۹-۱۵۲)، ۲۶. "جوامع الكلم" تالیف سید نعمت الله جزائری (متوفی ۱۰۲۱ق)، ۲۷. "الانصاف" تالیف سید هاشم کتکتانی بحرانی (متوفی ۱۱۰۷ق)، ۲۸. "غایه المرام" تالیف سید هاشم کتکتانی (همان)، ۲۹. "مسار الشیعه" علی نقی فراهانی (متوفی ۱۰۶۰ق) (مؤدب، همان). در این دوره هم چنین کتابهای تفسیر مآثور از سوی ملا محسن فیض کاشانی، ابو الحسن علی بن حسن زواره ای (متوفی ۹۴۷ق)، محمد مؤمن مشهدی (متوفی ۱۰۷۰ق)، فخرالدین بن محمد رماحی (متوفی ۱۰۵۸ق)، خلیل بن غازی قزوینی (متوفی ۱۰۸۹ق)، شیخ محمد بن شیخ علی لاهیجانی نویسنده ی تفسیر شریف "لاهیجی"، محمد رضا نصیری طوسی (متوفی ۱۱۰۰ق)، سید هاشم بحرانی (متوفی ۱۱۰۷ق) و شیخ عبد علی بن جمعه حویزی صاحب "نور الثقلین" (متوفی ۱۱۱۲ق) نوشته شد. (مؤدب، همان: ۳۹۳-۳۹۹)

ج) دوره ی معاصر

در دوران معاصر تلاش علما در حوزه ی حدیث بیشتر در موضوعات زیر صورت گرفته است: مستدرک نویسی، موسوعه نویسی، مسند نویسی، معجم و راهنما نویسی برای مصادر روایی، تحقیق و تصحیح منابع روایی، تلخیص منابع روایی، استخراج احادیث معتبر از منابع روایی، تدوین آثار جدید در علم و درایه، فقه الحدیث و شرح و تبیین روایات، تاسیس مراکز تحقیق، تدریس و پژوهش و مقابله ی



روایات و راه‌اندازی مجلات تخصصی حدیث و ریختن احادیث و مجامع روایی در نرم‌افزارهای رایانه‌ای. از این‌رو، تلاش محققان معاصر را تحت عنوان انواع حدیث پژوهی پی می‌گیریم.

انواع حدیث پژوهی

الف) مستدرک نویسی

یکی از عرصه‌های حدیث‌نگاری معاصران، مستدرک‌نویسی است که از میرزا حسین نوری شروع شده است. در زیر برخی از آثار در این زمینه معرفی می‌شود: ۱. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل تالیف میرزا حسین بن محمد تقی نوری (متوفی ۱۳۲۰ق)، ۲. مستدرک سفینه البحار تالیف شیخ علی نمازی شاهرودی، ۳. مستدرک نهج البلاغه تالیف هادی کاشف الغطا، ۴. مستدرک نهج البلاغه موسوم به مصباح البلاغه فی مشکوة الصیغه تالیف سید حسن میرجهانی طباطبایی (متوفی ۱۳۸۸ق)، ۵. نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه تالیف محمد باقر محمودی، ۶. مستدرک الاخبار الدخیله تالیف علامه محمد تقی تستری.

ب) جوامع نویسی

۱. جامع احادیث الشیعه تالیف سید حسین بروجردی (متوفی ۱۳۸۰ق). این کتاب با پیشنهاد و نظارت آیت‌الله سید آقا حسین بروجردی از مراجع بزرگ تقلید و به دست جمعی از محققان تالیف شده است. برخی از کاستی‌ها و مشکلات کتب معتبر حدیثی موجب شد تا آیت‌الله بروجردی که همواره به اهمیت علم رجال و شناخت اسناد و جایگاه آن در استنباط فقهی تاکید داشت، طرح این اثر حدیثی را پیشنهاد کند، اثری که در بردارنده‌ی تمام احادیث فقهی و دارای باب‌بندی مناسب و بدون تکرار و تقطیع باشد. تجمیع همه‌ی روایات فقهی شیعه در جای مناسب و تلفیق اسناد و متون و رتبه‌بندی و نظم خاص هر حدیث و ویژگی عمومی مجلدات گسترده‌ی این اثر و هدف اصلی آن است. در ابتدا قرار بود این کتاب تنها ناظر به احادیث کتاب "وسائل الشیعه" باشد و با نام "تهذیب الوسائل" منتشر شود، اما در ادامه‌ی کار تصمیم گرفته شد که شامل تمام احادیث فقهی شیعه از کتب اربعه و "وسائل الشیعه" و حتی "مستدرک الوسائل" و دیگر متون حدیثی باشد. نام کتاب را آیت‌الله بروجردی خود برگزید و در ابتدا با استقبال شاگردان ایشان از این طرح، اجرای آن به اهتمام تعدادی از آن‌ها و اشراف و نظارت مستمر خود آیت‌الله بروجردی آغاز شد، اما در جریان کار بسیاری از افراد از ادامه‌ی همکاری باز ایستادند و در نهایت باب‌بندی و کار تالیف و چاپ آن را اسماعیل معزی ملایری به انجام رساند. چاپ نخستین جلد کتاب شامل ابواب مقدمات و طهارت در ۱۳۸۰ ق چند روز پس از وفات آیت‌الله بروجردی، در قطع رحلی منتشر گردید. در ابتدای کتاب باب مقدماتی گشوده شده که در بردارنده‌ی برخی مباحث مهم

اصولی است؛ مانند: حجیت عقل، حجیت ظاهر قرآن و سنت پیامبر اکرم و مشروط بودن تکلیف به عقل و بلوغ از دیدگاه احادیث. تالیف مقدمه‌ی کتاب را آیت‌الله بروجردی خود آغاز کرد و پس از وفات ایشان فرزندش سید محمد حسن آن را تکمیل کرد. جلد دوم کتاب در همان قطع و شامل ابوابی از مباحث نماز در ۱۳۵۸ ق چاپ شد. چاپ کامل کتاب در قطع وزیری در ۱۳۹۰ ق با توصیه و حمایت مالی آیت‌الله خویی در قم آغاز شد و در ۱۴۱۵ در ۲۶ جلد به پایان رسید. آخرین چاپ "جامع احادیث الشیعه" با اضافات و اصلاحاتی در ۱۳۷۱ ش آغاز شد و در ۱۳۸۳ ش در ۳۱ جلد به پایان رسید. مهم‌ترین ویژگی‌های این چاپ عبارتند از: افزودن حدود هزار حدیث که در "وسائل الشیعه" و "مستدرک الوسائل" نیامده است، ذکر معانی لغات، آوردن تعلیق و توضیح در باره‌ی برخی احادیث و تصحیح اشتباهات قبلی. این کتاب گسترده و حدیثی فقهی "جامع احادیث الشیعه" با هدف ترتیب و تنظیم همه‌ی احادیث شیعه بر مبنای ابواب مختلف فقه از عبادات تا قصاص و دیات تدوین یافته و برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های آن عبارتند از: الف) تقطیع نشدن روایات، مگر در برخی احادیث طولانی مانند وصیت پیامبر اکرم به امام علی و حدیث اربعمائه. هر حدیث با سند و متن کامل در یک جا و در مناسب‌ترین باب ذکر شده است. ب) گردآوری همه‌ی روایات یک فرع فقهی در کنار هم و در صورتی که بخشی از احادیث ابواب دیگر بر موضوع یک باب دلالت می‌کرده، آن بخش از حدیث یا مفاد آن با تعیین شماره‌ی باب و حدیث در ذیل باب آمده است. ج) تلفیق اسناد و متون یعنی در صورت اشتراك سند حدیث با حدیث پیشین، بخش‌های مشترك سند تکرار نشده و با عبارت «بهذا الإسناد» مشخص شده است. در صورت اختلاف متن در لفظ و معنا، همگی جداگانه و به صورت کامل نقل شده است. این ویژگی امکان مقایسه‌ی احادیث را از نظر موارد اشتراك و اختلاف سند و متن فراهم ساخته و به علاوه از حجیم شدن کتاب جلوگیری کرده است. د) ذکر شدن آیات مربوط به موضوع هر باب در ابتدای باب به ترتیب قرآنی. ه) ابتدا احادیثی که بر طبق مضمون آن‌ها فتوا داده شده و سپس احادیث معارض آورده شده و روایات عام پیش از روایات خاص و روایات مطلق قبل از احادیث مقید آمده است. و) جدا شدن روایات سنن، آداب و ادعیه از احادیث مربوط به احکام فقهی و آوردن آن‌ها در مجلدی جداگانه. ز) تمامی احادیث منقول از کتب اربعه از مصادر اصلی خود نقل و مکررا با نسخ خطی معتبر مقابله شده‌اند. این کتاب تمام ابواب و کتاب‌های مرسوم فقهی شیعه از باب طهارت تا کتاب دیات را پوشش داده و در هر باب، فصول و مباحث فرعی و مفصلی گشوده شده و در ذیل این مباحث باز فروع فقهی گسترده‌ای آمده و متناسب با هر مبحث و فرع فقهی احادیث و اخبار مستند بسیاری نقل گردیده و به این ترتیب یک دوره فقه استدلالی حدیثی شیعه بر مبنای نظریات و اخبار اهل بیت (علیهم السلام) تدوین و تنظیم شده است.

(طباطبایی بروجردی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۳-۳۷)



۲. الحیاه: این مجموعه‌ی روایی، تالیف برادران حکیمی (محمد، علی و محمد رضا حکیمی) است که آن را در موضوعات مختلف که در برگیرنده‌ی نظام فکری اسلام است، تدوین کرده‌اند. از این رو، مجموعه‌ای از آیات و روایات در موضوعاتی که آقایان حکیمی مطرح کرده‌اند، جمع‌آوری و مطابق با نیاز جوامع عصر جدید ارایه شده است. (مؤدب، ۱۳۸۴: ۱۶۰)

۳. میزان الحکمه: تالیف آیت‌الله محمد محمدی ری‌شهری. وی احادیث را با ترتیب و نظم جدید مطرح می‌کند. در آغاز هر باب آیات مربوط به آن باب را آورده و آنگاه احادیث مربوط به آن باب ارایه می‌شود. ری‌شهری علاوه بر احادیث شیعه، احادیث سنی را نیز در کتابش می‌آورد.

۴. آثار الصادقین^(ع): تالیف آیت‌الله صادق احسان‌بخش. وی که هم‌چون ری‌شهری در هر بابی ابتدا آیات مربوط را آورده، در صدد ترجمه روایات است تا فارسی زبان‌ها نیز بتوانند از احادیث پیشوایان معصوم^(ع) استفاده برند.

ج) فرهنگ‌نویسی و موسوعه‌نویسی

یکی از زمینه‌های نگارش حدیث در زمان معاصر، فرهنگ‌نویسی است. در این رویکرد، سخنان هریک از پیشوایان و امامان^(ع) به صورت مجزا با ترتیب خاص مطرح می‌شود. ۱. فرهنگ سخنان امام مجتبی^(ع) تالیف محمد دشتی، ۲. فرهنگ سخنان امام حسین^(ع) تالیف محمد دشتی، ۳. فرهنگ سخنان امام حسین^(ع) تالیف پژوهشکده‌ی باقرالعلوم. این کتاب ترجمه‌ی موسوعه‌ی کلمات‌الامام‌الحسین^(ع) است. ۴. موسوعه‌الامام علی^(ع) تالیف محمدی ری‌شهری، ۵. موسوعه‌الامام‌الحسین^(ع) تالیف پژوهشکده‌ی امام باقر^(ع)، ۶. موسوعه‌الامام‌الصادق^(ع) تالیف محمد باقر قرشی، ۷. موسوعه‌الامام‌المهدی^(عج) تالیف سید محمد صادق صدر.

د) تصحیح و تعلیق و تحقیق منابع حدیثی

یکی از زمینه‌هایی که حدیث‌پژوهان معاصر را به خود مشغول کرده، تحقیق در منابع حدیثی و تصحیح آن‌ها یا نگارش تعلیقه بر آن‌ها است. برخی از محققانی که در این عرصه فعالیت کرده‌اند، عبارتند از: ۱. سید هاشم رسولی محلاتی: وی کتاب‌های کافی، مرآة‌العقول و غیره را تصحیح و بر آن‌ها تعلیقه نوشته است. ۲. آیت‌الله عبدالرحیم ربانی: کتاب "وسائل‌الشیعه" و غیره. ۳. سید حسن خراسانی: کتاب‌های "استبصار"، "تهذیب" و غیره. ۴. جلال‌الدین حسینی ارموی: "المحاسن برقی"، "غررالحکم" و... ۵. علی اکبر غفاری: وی معروف‌ترین مصحح و محقق متون معاصر است که ده‌ها کتاب و منبع حدیثی را تصحیح و بر آن‌ها تعلیقه نگاشته است که برخی از آن‌ها عبارتند از: "من لایحضره‌الفقیه"، "تهذیب‌الاحکام"، "تصحیح‌الاصول من‌الکافی" و... ۵) محمد رضا جلالی: وسائل‌الشیعه، "تاریخ اهل‌البیت نقلاً عن‌الباقر و‌الصادق".



ه) مسندنویسی و صحیفه‌نویسی

از جمله فعالیت‌های محققان معاصر، نگارش مسند نویسی است. محققان با این عنوان سخنان هر امامی را به صورت مجزا گرد آورده با ترتیب و تبویب مورد نظر خود، به نشر می‌گذارند. برخی از مسانید نگاشته شده به شرح زیر است: ۱. "مسند الامام علی" تألیف حسن قیانچی، ۲. "مسند الامام امیرالمؤمنین علی (ع)" تألیف عزیزالله عطاردی، ۳. "مسند الامام الحسن المجتبی" و... (عطاردی برای هر امامی مسند نوشته است)، ۴. "صحیفه الامام الرضا (ع)" تحقیق محمد مهدی نجف، ۵. "صحیفه الامام الرضا" تألیف محمد باقر موحد ابطحی، ۵. "صحیفه الزهراء" تألیف جواد قیومی اصفهانی، ۶. "صحیفه الامام علی" تألیف جواد قیومی اصفهانی. وی نیز برای هر امامی یک صحیفه نوشته است.

و) گزیده‌نویسی

یکی از کارهای که در این زمان رایج است و برخی از محققان به آن روی آورده‌اند، گزیده‌نویسی است. این دسته از پژوهشگران، برخی از منابع روایی را بر اساس هدفی که دارند، تلخیص می‌کنند. برخی از این کتاب‌ها عبارتند از: ۱. "گزیده‌ی کافی" نوشته‌ی محمد باقر بهبودی. وی در این کتاب، احادیث صحیح را از کتاب کافی استخراج کرده است، ۲. "مشرعی بحارالانوار" نوشته‌ی محمد آصف محسنی قندهاری. او نیز روایات معتبر بحارالانوار را استخراج کرده است، ۳. "داستان‌هایی از اصول کافی" نوشته‌ی محمد محمدی ری‌شهری.

ز) راهنما و معجم‌نویسی

یکی از کارهایی که در عصر حاضر روی آن کار زیاد شده و برخی از پژوهشگران و پژوهشکده‌ها به آن همت گمارده‌اند، نگارش راهنمای موضوعی برای منابع روایی است. این دسته از محققان برای سهولت دستیابی به احادیث منابع مورد نظر، فهرست روایات هر موضوعی را به صورت الفبایی چینش کرده، آدرس دهی می‌کنند. برخی از معاجم که نوشته شده از این قرارند: ۱. "تصنیف نهج البلاغه" نوشته‌ی لیب بیضون، ۲. "التطبیق بین السفینه و البحار" نوشته‌ی سید جواد مصطفوی، ۳. "دلیل الآیات المفسره و اسماء السور فی احادیث بحارالانوار" تألیف دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۴. "فهارس بحارالانوار" تألیف مرکز الدراسات والبحوث العلمیه، ۵. "الکاشف عن الفاظ نهج البلاغه" تألیف سید جواد مصطفوی، ۶. "المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحارالانوار" تألیف علی‌رضا برازش، ۷. "المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحارالانوار" تألیف مرکز تحقیقات دفتر تبلیغات اسلامی، ۸. "المعجم المفهرس لالفاظ الاحادیث عن الکتب الاربعه" تألیف مؤسسه‌ی تحقیقاتی فرهنگی، ۹. "المعجم المفهرس لالفاظ الاصول من الکافی" تألیف الیاس کلاتری، ۱۰. "المعجم المفهرس لالفاظ الصحیفه السجادیه" تألیف سید علی اکبر قرشی، ۱۱. "المعجم المفهرس لالفاظ عناوین ابواب بحارالانوار" تألیف کاظم



مرادخانی، ۱۲. "المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه" تالیف کاظم محمدی محمددشتی. ۱۳.
 "المعجم المفهرس لالفاظ وسائل الشیعه" تالیف سید حسن طیبی. ۱۴. "مفتاح الابواب لکتب البحار"
 تالیف شیخ جواد اصفهانی، ۱۷. "مفتاح الکتب الاربعه" تالیف سید محمود دهرسخی، ۱۸.
 "مفتاح الوسائل" تالیف سید جواد مصطفوی، ۱۹. "الهادی الی اصول الکافی" تالیف سید جواد مصطفوی.

ح) فقه الحدیث

برخی از علما به سوی کار تخصصی روی حدیث و شرح و تبیین آن‌ها پیش رفته‌اند. در این رویکرد
 "علل الحدیث"، "غریب الحدیث"، "ناسخ الحدیث" و اربعین نویسی و تبیین موضوعی روایات مورد
 توجه محققان قرار گرفته‌اند. آیت‌الله سبحانی کتاب "الحدیث النبوی بین الروایه والدرایه" و ری شهری
 "اهل بیت در قرآن و حدیث" را با همین رویکرد نگاشته‌اند. هم‌چنین شهید مطهری، علامه امینی و علامه
 طباطبایی در "المیزان" به سوی تبیین و تشریح حدیث پیش رفته‌اند. دکتر نهله غروی کتابی با عنوان
 "فقه الحدیث و روش‌های نقد متن" و محمد حسن ربانی "فقه الحدیث" و عبدالهادی مسعودی کتاب
 "روش فهم حدیث" را به نگارش درآورده‌اند.

ط) تدوین آثار رجالی

یکی از موضوعاتی که علمای شیعه در موضوع حدیث کار و تحقیق کرده‌اند، رجال است. متقدمین در
 موضوع رجال کتاب‌های ارزشمندی پدید آوردند که به "رجال ثمانیه" معروف است. این کتاب‌های
 رجالی عبارت بودند از: ۱. "فهرست اسماء مصنفی الشیعه" معروف به "رجال النجاشی" نوشته‌ی
 ابوالحسین احمد بن علی بن احمد نجاشی (۳۷۲ - ۴۵۰ ق)، ۲. "رجال الطوسی" نوشته‌ی محمد بن
 حسن طوسی (متوفی ۴۶۰ ق)، ۳. "الفهرست" نوشته‌ی محمد بن حسن طوسی (همان، ۴)، رجال ابن
 غضائری مشهور به "کتاب الضعفاء" نوشته‌ی شیخ ابوالحسین احمد بن ابی‌عبدالله، معروف به ابن
 غضائری، ۵. "طبقات الرجال" یا "کتاب الطبقات" معروف به "رجال برقی" از نام این کتاب "طبقات الرجال"
 یا "الطبقات" است و معروف به "رجال برقی" می‌باشد و مؤلف آن ابو جعفر احمد بن ابی‌عبدالله بن خالد
 برقی (متوفی ۲۷۴ یا ۲۸۰ هجری)، ۶. "رجال ابن داود" نوشته‌ی شیخ تقی‌الدین ابو محمد حسن بن
 علی بن داود حلی از علمای بزرگ شیعه در قرن هفتم هجری، ۷. "خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال"
 نوشته‌ی علامه حلی جمال‌الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی (۶۴۸ - ۷۲۶ هجری)، ۸.
 "رجال الکشی". عنوان این کتاب در اصل "معرفة الناقلین" نوشته‌ی ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز
 کشی از علمای قرن چهارم بوده که شیخ طوسی آن را تهذیب کرده و با عنوان "اختیار معرفة الرجال" در
 اختیار شاگردانش قرار داده بوده است.



محققان معاصر نیز به موضوع رجال پرداخته‌اند. در این راستا کتاب‌های رجال جدید به نگارش درآمده‌اند که برخی از عناوین آن‌ها عبارتند از: ۱. "الرسائل الرجالية" تالیف ابن المعالی محمد بن محمد ابراهیم کلباسی (متوفی ۱۳۱۵ق)، ۲. "بهبه الامال فی شرح زبده المقال فی علم الرجال" تالیف ملا علی علیاری تبریزی (متوفی ۱۳۲۷ق)، ۳. "تنقیح المقال فی معرفه علم الرجال" تالیف عبدالله مامقانی (متوفی ۱۳۵۱ق)، ۴. "قاموس الرجال" تالیف علامه محمد تقی تستری، ۵. "معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه" تالیف آیت الله ابوالقاسم خویی، ۶. "الموسوعه الرجاليه الميسره" با اشراف آیت الله سبحانی، ۷. "کلیات فی علم الرجال" نوشته‌ی جعفر سبحانی، ۸. "اصول علم الرجال بین النظریه و التحقیق" تالیف مسلم داوری، ۹. "بحوث فی علم الرجال" تالیف آیت الله محمد آصف محسنی^(۵).

ی) درایه

از موضوعاتی که دانشمندان شیعه در مورد آن تحقیق و پژوهش کرده و آثاری بر جا گذاشته‌اند، درایه الحدیث است. پیش از این گفته شد که در قرون هفتم و هشتم، علما به جای اهتمام به نگارش متون حدیثی به فقه و فهم حدیث همت گماردند و احادیث را از جهت سند و متن و هم‌چنین صحت و اعتبار تقسیم بندی کردند.

تاکنون در موضوع درایه الحدیث، کتاب‌های قابل توجهی تالیف شده است. مهم‌ترین آثار به جای مانده از شیعه‌ی دوازده امامی تا پیش از قرن چهاردهم هجری از این قراراند: ۱. "رسالة فی احوال الاخبار" قطب‌الدین سعید راوندی (متوفی ۵۷۳ق)، ۲. "شرح اصول درایه الحدیث" تالیف سید علی بن عبدالحمید حسنی نجفی (متوفی قرن ۸)، ۳. "البداية فی علم الدرایه" تالیف زین‌الدین عاملی شهید ثانی (متوفی ۹۶۶ق)، ۴. "الرواشح السماویه" تالیف میرداماد استرآبادی (متوفی ۱۰۴۱ق)، ۵. "درایه الحدیث" تالیف علی بن حسین کرکی (متوفی ۹۴۰ق)، ۶. "الوجیزه" تالیف بهاء‌الدین عاملی (متوفی ۱۰۳۰ق)، ۷. "وصول الاخبار الی اصول الاخبار" تالیف حسین بن عبدالصمد عاملی (متوفی ۹۸۴ق)، ۸. "تحفه القاصدین" تالیف ابن ابی‌جمهور احسانی (متوفی ۹۰۹ق)، ۹. "جامع المقال فیما یتعلق باحوال الحدیث و الرجال" تالیف فخرالدین الطریحی (متوفی ۱۰۸۵ق)، ۱۰. "القوامیس" تالیف ملا آقا دربندی (متوفی ۱۲۸۵ق).

افرادی که از معاصران در موضوع علم درایه قلم زده‌اند عبارتند از: ۱. "مقباس الهدایه فی علم الدرایه" تالیف عبدالله مامقانی، ۲. "نهایه الدرایه" تالیف سید حسن صدر، ۳. قواعد الحدیث" تالیف محیی‌الدین موسوی، ۴. "درایه الحدیث" تالیف شانه‌چی، ۵. "اصول الحدیث و احکامه" تالیف سبحانی، ۶. "علم الدرایه تطبیقی" تالیف سید رضا مؤدب، ۷. "اصول الحدیث تالیف عبدالهادی فضل‌ی، ۸. "درایه الحدیث" تالیف محمد حسین حسینی جلالی.



ک) صحیح و معتبرنویسی

از قرن هفتم به بعد برخی محققان به جای نگارش متون، به پژوهش و تدقیق در مورد اعتبار احادیث بذل توجه کردند و سعی نمودند احادیث صحیح و معتبر را از احادیث ضعیف و نا معتبر بازشناسی کنند. از این رو، هم چنان که گذشت، علمای قرن هفتم احادیث را به چهار قسم صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم کردند. برخی از دانشمندان هم به بازشناسی انواع احادیث از حیث اعتبار در منابع روایی پرداختند. نخستین گام را در این زمینه شهید ثانی برداشت که اعلام کرد کتاب کافی ۵۰۷۲ حدیث صحیح، ۱۴۴ حدیث حسن، ۱۱۸ حدیث موثق و ۹۴۸۲ حدیث ضعیف دارد. وی برخلاف گذشتگان که احادیث را تنها به همان چهار قسم تقسیم می کردند، حدیث قوی را هم بر انواع چهارگانه افزود و ۳۰۲ حدیث را در کافی "قوی" دانست. (معارف، ۱۳۷۴: ۴۸۶)

بعد از شهید ثانی، فرزند وی جمال الدین حسن، صاحب معالم کتابی با عنوان "منتقى الجمان فی احادیث الصحیح و الحسان" تالیف کرد و در آن احادیث صحیح و حسن کتب اربعه را استخراج و جمع آوری کرد (بهبودی، ۱۳۶۳: ۲۲). اما این کتاب ناتمام مانده و به هر دلیلی بوده مؤلف نتوانسته آن را تکمیل کند. (محسنی، ۱۳۹۴، ۱: ۲۱)

در دوره‌ی معاصر، دو تن از محققان علوم حدیث، به استخراج احادیث صحیح و معتبر از منابع روایی پرداخته‌اند؛ یکی محمد باقر بهبودی است که احادیث صحیح از کافی را استخراج و با عنوان "صحیح الکافی" به چاپ رسانده است. وی ۴۴۲۸ حدیث را از کتاب شریف کافی صحیح دانسته است. (معارف، ۱۳۷۴: ۴۸۷)

محقق دیگر آیت الله محمد آصف محسنی^(ه) است. وی در دو کتاب خود "مشرعه‌ی بحار الانوار" و "معجم الاحادیث المعبره" به استخراج احادیث معتبر همت گماشته است. آیت الله محسنی^(ه) در کتاب "مشرعه البحار"، طبق قواعد رجالی، احادیث معتبر بحار الانوار را از غیر معتبر تمیز داده است. وی ابتدا عنوان باب و شماره‌ی آن را در بحار به همراه شماره‌ی جلد و صفحه ذکر کرده، سپس روایات معتبر را با ذکر شماره‌ی آن در باب و صفحه مشخص کرده است. مؤلف روایاتی را که در بحار الانوار سند معتبری نداشته، غیر معتبر دانسته است، حتی اگر در دیگر مصادر حدیثی یا باب‌های دیگری از بحار، سند معتبری داشته است؛ چون مقصود مؤلف، عدم اعتبار مطلق نبوده بلکه مقصود همان مورد خاص از سند بوده است. (وفایی، ۱۳۹۰: ۱۹۹)

در "معجم الاحادیث"، مؤلف روایات معتبر تمامی منابع حدیثی شیعه را تا آنجا که در توان داشته، در هشت جلد گرد آورده که مجموع آن ۱۱۵۲۳ حدیث شده است. این کار عظیم و ارزشمند که نخستین پالایش کامل روایات شیعه به لحاظ سندی محسوب می شود، چنان دارای اهمیت است که سه جایزه‌ی کتاب فصل، کتاب سال حوزه و کتاب سال جمهوری اسلامی را از آن خود کرده است

(www.hadith.net). مؤلف کتابش را در ۷۱ باب تنظیم کرده است. اکثر ابواب کتاب مطابق ابواب مجامیع حدیثی هم چون "وسائل الشیعه"، "بحار الانوار" و "جامع الاحادیث" آیت الله بروجردی است، اما برخی از ابواب آن هم چون "کتاب علم اصول الفقه"، "کتاب علم الرجال" و "کتاب الحکومه" از ابتکارات خود مؤلف است و دو باب عتق و تدبیر را به خاطر این که مورد ابتلا نیست حذف کرده و در مقدمه‌ی جلد نخست طی ۲۸ نکته روش خود در جمع‌آوری احادیث و مشکلات و فرایندهای کار و باقی مسایل را تشریح کرده است.

قابل یادآوری است که پژوهشگران علم حدیث، در عرصه‌های دیگری هم چون اربعین یا چهل حدیث، احادیث قدسی، نقد حدیث، وضع الحدیث، سنن النبی و تاریخ حدیث نیز به تحقیق و نگارش کتاب پرداخته‌اند که این مقال را گنجایش معرفی تفصیلی آن‌ها نیست.

نکته‌ی آخر این که اگر در دو دوره‌ی متقدم و متأخر "محمدون ثلاث" داشتیم، در دوره‌ی معاصر باید از "محمدون عشر" یاد کنیم که در حوزه‌ی حدیث تحقیق و آثار ارزشمندی از خود برجای گذاشته‌اند و آن‌ها عبارتند از: محمد حکیمی، محمد رضا حکیمی، محمد صادق صدر، محمد باقر موحد ابطحی، محمد دشتی، محمد محمدی ری شهری، محمد رضا حسینی جلالی، محمد حسین حسینی جلالی، محمد باقر بهبودی و محمد آصف محسنی^(ه).



نتیجه‌گیری

محققان علم حدیث از عصر کلینی که همزمان با پایان عصر صدور حدیث در شیعه است، تاکنون در موضوع علم حدیث، در دو حوزه تدوین و تحقیق تلاش ورزیده‌اند. متقدمان عمدتاً در دو حوزه گردآوری و تدوین مجامیع حدیثی و رجال فعالیت کردند و کتب اربعه و کتب رجالی هشت‌گانه را پدید آوردند، اما متأخران علاوه بر آن دو حوزه در مورد درایة‌الحدیث نیز فعالیت کرده احادیث را به انواع و اقسام صحیح، حسن، موثق، ضعیف، متظافر، متواتر و غیره تقسیم کردند و مجامیع حدیثی هم‌چون "وافی"، "وسائل الشیعه" و "بحارالانوار" را خلق کردند و کتاب‌هایی در زمینه‌ی درایه نگاشتند. تا آن‌که نوبت به معاصران رسید که در عرصه‌های بس گوناگون پیرامون علم حدیث به پژوهش و نگارش پرداختند. این عرصه‌ها را می‌توان با عناوین تدوین مجامیع روایی هم‌چون جامع‌الاحادیث، مستدرک، فرهنگ و موسوعه‌نویسی، راهنما و معجم‌نگاری، فقه‌الحدیث، رجال، درایه، چهل حدیث، غریب‌الحدیث و صحیح‌نگاری و معتبر و... فهرست کرد.

یکی از محققان معاصر در حوزه حدیث‌نگاری، آیت‌الله شیخ محمد آصف محسنی^(۶) است که کتاب‌هایی هم‌چون "بحوث فی علم الرجال"، "مشرعی بحارالانوار" و "معجم‌الاحادیث‌المعتبره" را به جهان علم و دانش عرضه داشته است. از آن میان کتاب اخیر وی از اهمیت به‌سزایی برخوردار است که حایز رتبه‌های نخست در جشنواره‌های کتاب گردیده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، (بی تا)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت، دار الاضواء، دوم.
۳. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳. امین عاملی، سید محسن، (۱۴۰۳ق)، اعیان الشیعه، بیروت.
۴. بروجردی طباطبایی، آقا حسین، (۱۳۷۱)، جامع احادیث الشیعه فی احکام الشریعه، قم، شیخ اسماعیل معزی ملایری.
۵. بهبودی، محمد باقر، (۱۳۶۳)، گزیده کافی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۶. پور اکبر، الیاس و خدایاری، علی نقی، (۱۳۸۵)، تاریخ حدیث شیعه در سده های هشتم تا یازدهم هجری، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۷. جعفریان، رسول، (۱۳۶۸)، مقدمه ای بر تاریخ تدوین حدیث، قم، انتشارات فؤاد.
۸. دهقان منگابادی، بمانعلی، (۱۳۸۳)، تاریخ تدوین حدیث و جوامع حدیثی، تهران، نشر هستی نما.
۹. صدر، سید محمد صادق، (۱۴۳۲)، موسوعه الامام المهدی (عج)، نجف، هیئة تراث الشہید الصدر، بیروت، دارالبصائر.
۱۰. صفره، حسین، (۱۳۸۵)، تاریخ حدیث شیعه در سده های دوازدهم و سیزدهم هجری، قم، مؤسسه علمی دارالحدیث.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۷)، اعلام الوری باعلام الهدی، قم، آل البيت.
۱۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم، نشر هجرت، دوم.
۱۳. محسنی، محمد آصف، (۱۳۸۱)، مشرعه ی بحار الانوار، قم، مکتبه العزیزی.
۱۴. -----، (۱۳۹۴)، معجم الاحادیث المعتره، قم، دارالنشرالادیان.
۱۵. مؤدب، سید رضا، (۱۳۸۴)، تاریخ حدیث، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۶. وفایی، مرتضی، (۱۳۹۰)، تاریخ حدیث شیعه از آغاز سده ی چهاردهم هجری تا امروز، قم، مؤسسه علمی دارالحدیث، دوم.
۱۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود، (۱۴۲۶)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه ی دائرة المعارف فقه اسلامی.



حق حیات و حدود اسلامی

بررسی تطبیقی دیدگاه حقوق بشر و آیت الله محسنی^(ه)

سید محمد علی احسانی^۱

چکیده

حق حیات مهم‌ترین حق از حقوق بشر محسوب می‌گردد. رابطه‌ی حق حیات و حدود اسلامی از مباحث مهمی است که مستلزم ضرورت این پژوهش است. تفاوت دیدگاه اسلام و غرب در مورد این حق، چالشی را در مورد حدود اسلامی ایجاد کرده است. چون غرب حق حیات را مطلق و اسلام و فقهای اسلامی آن را مشروط می‌دانند. این تحقیق با روش کتابخانه‌ای حق حیات را از منظر محسنی^(ه) به‌عنوان عالم اسلامی و حقوق بشر که بیانگر دیدگاه غرب است، برای حل چالش فوق، به‌طور تطبیقی بررسی نموده و به نتایج ذیل رسیده است. کرامت انسان مبنای حقوق بشر و حق حیات است و حق حیات از منظر محسنی^(ه) برخلاف غرب، نافی و معارض با حدود اسلامی نیست چون حدود اسلامی، قوانینی است که منجر به حفظ و صیانت از حیات و حق حیات انسان می‌شود. **واژگان کلیدی:** حقوق بشر، محسنی، حق حیات، حدود اسلامی.

^۱ فارغ التحصیل دوره‌ی دکتری از دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)

حق حیات مهم‌ترین حق از حقوق بشر به شمار می‌رود. کرامت انسانی در حقوق بشر غربی و اسلامی، مبنای حقوق بشر و حق حیات به شمار می‌رود لکن دانشمندان اسلامی کرامت انسانی را به دو نوع ذاتی و اکتسابی تقسیم می‌کنند. از این رو، حقوق بشر غربی حق حیات را مطلق انگاشته و مجازات اعدام و برخی از مجازات دیگری که در اسلام مطرح است را منافی با حق حیات تشخیص داده و از آن جلوگیری می‌کنند. به رغم این مطلق‌انگاری حق حیات، و اعتراض نسبت به حدود اسلامی، خودکشی و سقط جنین را که منافی با حق حیات است، با توجیه آزادی، مجاز تلقی می‌کنند. در حالی که حق حیات بالاتر از حق آزادی است.

دانشمندان اسلامی کرامت را به کرامت ذاتی و اکتسابی تقسیم می‌کنند و از این رو، حق حیات را مشروط تلقی می‌کنند. حیات نیز از این منظر، به حیات مادی و معنوی تقسیم می‌گردد. بنابراین، سلب حیات معنوی انسان نیز مانند سلب حیات مادی، جرم تلقی شده و مجازات خواهد داشت. حد ارتداد، حد شراب و زنا و... به علت سلب حیات معنوی و کرامت اکتسابی انسان است.

این تحقیق حق حیات را از دو منظر، حقوق بشر که بازتاب‌دهنده دیدگاه غرب در مورد حقوق انسان است و دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ره) که بازتاب‌دهنده دیدگاه اسلام در مورد حقوق انسان است، بررسی می‌کند. عدم پیشینه در این موضوع ضرورت این کار را مبرهن می‌سازد.

حق حیات

حق حیات ارزش بنیادینی است که سایر حقوق بر آن مترتب می‌گردد. تحلیل مفهوم حق حیات مهم و دشوار است. آیا حق حیات یک حق منفی است؟ تا با عدم قتل تامین شود یا حق مثبت است؟ تا به پیامدها و الزامات آن توجه شود. اگر قایل به اثباتی بودن حق حیات باشیم، با چه چارچوب تحلیلی می‌توانیم این حق را به خوبی تحلیل کنیم؟. انتخاب و اراده، فایده و منفعت، دو چارچوب تحلیلی برای تحلیل حق هستند. آیا با این چارچوب‌ها و قواعد نظری می‌توان حق حیات را تحلیل کرد؟ حق حیات ارزشمندترین حق از حقوق بشری است. با نظریه‌های انتخاب و انتفاع نیز نمی‌توان حق حیات را تحلیل کرد. در واقع واژه‌ی «حق» تعبیر مضیق از این ارزش است. به نظر می‌رسد باید ماهیت حق حیات را در نهایت در قالب ارزش بنیادینی که اعمال و یا اسقاط آن چیزی بسیار فراتر از اراده و یا نفع فردی است تحلیل کرد. شاید این تعبیر قرآنی که «هرکس انسان بی‌گناهی را به قتل رساند گویی تمامی انسان‌ها را به قتل رسانده و هرکسی حیات انسانی را احیا کند گو این‌که به تمامی انسان‌ها حیات بخشیده است»، گواه این ارزش فرافردی حیات انسانی باشد». (سید فاطمی، ۱۳۸۹: ۴۴-۴۵)



بنابراین، در پاسخ به سوال‌های فوق باید گفت که حق حیات را نباید صرفاً یک حق منفی و سلبی به حساب آورد. چون اگر حق حیات را صرفاً یک حق سلبی به حساب آوریم، صرف عدم کشتن و عدم تهدید جانی از سوی خود فرد، شخص دیگر و یا دولت، این حق تأمین شده است و دیگر حتی دولت نیز در قبال این حق، فراتر از حفظ حیات و عدم قتل افراد جامعه، مسئولیتی نخواهد داشت. در حالی که حتی لیبرال‌های کلاسیک؛ مانند جان لاک که رویکرد حد اقلی به حقوق دارند، نیز ارایه و تأمین حد اقل‌های حمایتی-معیشتی را پذیرفته‌اند. (سید فاطمی، همان: ۴۱-۴۲) هم‌چنین نظریه‌های انتخاب و انتفاع نیز نمی‌توانند تبیینی دقیق و درستی از این حق ارایه دهند. چون نظریه‌ی انتخاب، حق حیات را به اراده و انتخاب فرد فرومی‌کاهد. نظریه‌ی انتخاب که متکی بر اراده‌ی فرد است اگر در سایر حقوق پذیرفتنی باشد در حق حیات با دشواری روبرو است. چون بر اساس این نظریه فرد اگر اراده کند که خود را بکشد، این حق را خواهد داشت، در حالی که این نظریه ناقض حیات شده است. همین‌طور نظریه‌ی انتفاع نیز در تبیین این حق نارسا است، چون نظریه‌ی مذکور مبتنی بر اصالت فایده است. اگر این نظریه را در مورد حق حیات بپذیریم، کسانی مانند کودکان، مجانین، جنین، معلولین، سال‌خوردگان، و... دیگر از حق حیات برخوردار نخواهد بود یا دست‌کم دیگران و دولت در قبال حق حیات آن‌ها مسئولیتی نخواهند داشت. فاینبرگ از حق به دنیا نیامدن جنینی بحث می‌کند که از سلامت و محافظت مناسب آن نمی‌توان حفاظت یا حمایت کرد. از سوی دیگر، مفهوم سود نیز ابهام دارد و مرجع تعیین سودمندی نیز مشخص نیست. بنابراین، نظریه و چارچوب انتفاع و سودمندی نیز برای تحلیل و تبیین دقیق و درست حق حیات، کارساز نیست. (فریدن، ۱۳۸۲: ۶۶-۶۷)

سوالی که فراروی طرف‌داران حق حیات جلوه می‌کند این است که آیا «حق حیات» مطلق است یا ذو مراتب و مشکک؟ برخی ذو مراتب و مشکک بودن حق حیات را به مثابه‌ی شکستن حریم این حق به شمار می‌آورند و از سویی، برخی دیگر مانند فقهای اسلامی حق حیات را مطلق نمی‌انگارند. در موارد متعددی حکم به قتل و اعدام افراد می‌دهند. از سوی دیگر، طیف بسیاری، از انسان‌های گرفتار در مرگ مغزی را دارای حق حیات نمی‌دانند و حکم به مرگ آن‌ها کرده و هدیه‌ی اعضای بدن آن‌ها را تجویز می‌کنند. (سید فاطمی، ۱۳۸۹: ۴۹)

تعریف حیات

آیت‌الله محسنی^(ع) معتقد است که برای صدق حیات صرف حرکت قلب کافی نیست چنان‌که قبل از چهارماهگی جنین، نیز قلب کار می‌کند، اما هنوز حیات انسانی صدق نمی‌کند چون روح هنوز حلول نکرده است. به نظر می‌رسد که حیات دایرمدار روح انسانی باشد که ممکن است با مرگ مغزی از کالبد انسان خارج می‌گردد. (محسنی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۳۰-۱۳۱) آیت‌الله محسنی^(ع) در مورد مرگ، قایل به



تفصیل می‌شود که قلب به صورت طبیعی بدون دستگاه کارکنند یا بادستگاه. در صورت اول احتمال حیات وجود دارد، اما در صورت دوم باید قایل به موت باشیم. (محسنی، همان: ۱۳۱)

در صورت فقدان کامل هوشیاری و امتداد حیات جسمانی که صرفاً در بیمارستان ممکن است، نمی‌توان قایل به وجوب حفظ چنین فرد بیماری از باب وجوب حفظ و نجات نفس شد، بنابراین، حفظ آن از طریق آلات صناعی واجب نیست. «خلاصه این‌که اگر قلب از عمل باز بماند الزاماً به معنای فوت نیست (به مدت چهار دقیقه) چنان‌که استمرار حرکت قلب بعد از مرگ مغزی، نشانه‌ی حیات نیست.» (محسنی، همان: ۱۳۵-۱۳۶) به نظر می‌رسد حیات دایر مدار روح است نه حرکت قلب. اگر بتوان کشف کرد که روح مفارقت کرده باید قایل به مرگ باشیم، هرچند که بدون روح حرکت قلب، به صورت طبیعی، ناممکن به نظر می‌رسد.

کرامت مبنای نظری حق حیات از منظر غرب و محسنی^(۹)

حقوق از جمله حق حیات مبتنی بر یک مبنا و عقیده است که فلسفه‌ی حق حیات را تشکیل می‌دهد. دانشمندان غربی و اسلامی سعی کرده‌اند که حق حیات را بر مبنای کرامت انسانی توجیه کنند، اما در تبیین کرامت انسانی اختلاف نظر دارند. نقطه‌ی اشتراک دو دیدگاه اسلام و حقوق بشر، کرامت ذاتی انسان است.

کرامت انسانی از سوی حقوق بشر غربی که در اعلامیه و سایر اسناد بین‌المللی انعکاس یافته است و نیز از سوی نظام حقوقی اسلام و اندیشمندان اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است. با قطع نظر از تفسیر کرامت انسانی، در هر دو نظام، حق حیات، با استفاده از همین اصل توجیه می‌شود. اصولاً کرامت انسانی اصل اساسی در حقوق بشر است که سایر اصول و حقوق مانند آزادی و مساوات، تعلیم و تربیت، و... نیز از آن استنتاج می‌گردد.

به رغم توافق در پذیرش اصل کرامت انسانی به‌عنوان مبنای حقوق بشر و حق حیات، در تفسیر و ماهیت این اصل (کرامت انسانی) میان دانشمندان غربی و اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. دانشمندان غربی با رویکرد مادی‌گرایی، کرامت انسانی را ذاتی انسان دانسته و خود ذات را منشأ این کرامت عنوان می‌کنند. در نتیجه نقض حیات را تحت هیچ عاملی قبول ندارند. هرچند در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و میثاقین، اعدام که ناقض حق حیات است را ممنوع نساخته و آن را به خطرناک‌ترین جنایات منحصر ساخته است، اما در پرتکل الحاقی، اعدام ممنوع شده و منافی با کرامت انسانی شمرده شده است. از نظر این طیف مجرم از یک‌سو بیمار است و از سوی دیگر چون انسان است و دارای کرامت انسانی، اعدام نقض کرامت انسانی است، که قابل جبران نیست. انسان مجرم نیز باید بعد از مجازات به جامعه انسانی برگردد و فرصت جبران و ترمیم شخصیت انسانی خود را داشته باشد.



دانشمندان اسلامی مانند: علامه محمدتقی جعفری، آیت‌الله محسنی^(۵) و ... با استفاده از آیات و روایات، حق حیات را از کرامت انسانی استنتاج می‌کنند. این طیف معتقدند که کرامت دو جنبه‌ی تکوینی (ذاتی) و اکتسابی دارد. انسان دو نوع حیات دارد؛ حیات مادی و معنوی، البته منشأ کرامت ذاتی، خداوند است، خداوند است که انسان را دارای همین خصوصیت آفریده است. هم‌چنان‌که حیات مادی مهم است که اگر کسی حیات مادی کسی را نقض کند یعنی فردی را بکشد، مثل این است که همه‌ی انسان‌ها را کشته است، اگر حیات معنوی انسان نقض شود یعنی کسی باعث گمراهی فردی شود نیز به معنای مسلوب‌الحیات نمودن انسان شده است. از این‌رو، این طیف معتقدند که هر دو نوع کرامت و هر دو نوع حیات معیار و ملاک قانونگذاری قرار می‌گیرد. بنابراین، هم قاتل که حیات مادی انسان را نقض می‌کند و هم مرتد و نیز کسانی که در گمراهی انسان‌ها نقش دارند و یا فساد کرده‌اند، ناقض حیات شایسته‌ی انسان هستند، مانند فرد قاتل مسلوب‌الحیات می‌شوند. (محسنی، ۱۳۸۷: ۲۶۷-۲۹۶ و حجتی کرمانی، ۱۳۸۰: ۱۲۶-۱۲۷) از نظر آیت‌الله محسنی^(۵) همه‌ی حقوق انسان مبتنی بر کرامت انسان است. خداوند نیز این کرامت را با آیه‌ی «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» (اسراء/۷۰) به رسمیت شناخته است و نیز از همین رو است که خداوند متعال برای انسان برعهده‌ی خود حق و حقوقی قرار داده است. (محسنی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۲۹۹) «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ». (لیل/۱۲)

حق حیات و حدود اسلامی

در سنت گذشته‌ی ملت‌ها مجازات خشن، سنگین و بعضاً غیر انسانی و منافعی با کرامت انسانی، مشاهده می‌شود. ادیان الهی مجازات انسانی‌تر و سبک‌تری را به ارمان آورده است. بعد از رنسانس و اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، تلاش شده است که جهان به سوی مجازات هرچه انسانی‌تر حرکت کند. در ماده‌ی پنجم اعلامیه‌ی حقوق بشر آمده است «هیچ کس را نمی‌توان شکنجه یا مجازات کرد یا با او رفتاری کرد که ظالمانه یا برخلاف انسانیت و شئون بشری یا موهن باشد». البته خود واژه‌های «غیر انسانی» و «موهن» نیز ابهام دارد. چون معیار روشنی برای تشخیص آن وجود ندارد. دیدگاه‌ها در مورد «انسانیت» در فرهنگ‌ها و سنت‌های متفاوت متفاوت‌اند، حواله‌ی آن به وجدان نیز مسأله را کاملاً روشن نمی‌سازد. از این‌رو، برخی معیارها یا سنجه‌های دیگری برای مجازات انسانی، غیر از افکار عمومی یا وجدان (فردی - عمومی) مانند: درجه‌ی خوارکنندگی، شدت، آشکار بودن، انگیزه و هدف، را مطرح کرده‌اند. اگر هدف از مجازات، اصلاح مجرم است که با مجازات ملایم‌تر نیز حاصل می‌گردد. (نوبهار، ۱۳۸۰: ۳۳۰-۳۲۹، گورج ژرژ، ۱۳۵۸: ۲۱۱ و میشل، ۱۳۷۸: ۵۷-۶۴ و ۹۴) در دوره‌ی مدرنیته از مجازات خشن، شدید و بدنی، توسط دانشمندان از جمله روسو در «قرارداد اجتماعی» و منتسکیو در



«روح القوانين»، مورد انتقاد قرار گرفته است. همین انتقاداتها به فرهنگ یا ضرورتی تبدیل شده که در ماده‌ی پنجم اعلامیه‌ی حقوق بشر، راه یافته است. (محسنی، همان) هم‌چنین مجازات هرچه در خفا باشد امکان ترمیم شخصیت مجرم را بالاتر می‌برد و برعکس، آشکار بودن مجازات، این امکان را تقلیل می‌دهد. هدف از مجازات نیز در خشونت و ملایمت مجازات تاثیرگذار است. اگر هدف اصلاح بزهکار باشد، طبعاً مجازاتی ملایم‌تری انتخاب خواهد شد تا این‌که هدف سرکوب، انتقام، یا حتی اجرای عدالت باشد. (نوبهار، ۱۳۸۰: ۳۳۱-۳۳۲)

نظام حقوقی اسلام در مجازات به سه عنصر توجه دارد: یکم اصلاح مجرم، دوم اجرای عدالت، سوم جلوگیری و بازدارندگی جرم. با توجه به این سه عنصر، به حد معقولی از خوارکنندگی، شدت و آشکار یا در خفا بودن مجازات‌ها را، در نظر گرفته است. آن دسته از مجازات اسلامی که باید در معرض شهود باشد، به یک یا دو نفر اکتفا کرده است. در بسیاری از مصادیق مجازات اعدام، اصراری بر اجرای آن وجود ندارد. حتی در قصاص که حق الناس است، اولویت بخشش است.

برخی از روشنفکران گفته‌اند که احکام اسلامی در دوران خود از سه ویژگی: عقلانیت، عدالت و بهترین راه‌حل برای موضوعات مربوطه، برخوردار بوده‌اند و در ادامه نیز باید از همین ویژگی‌ها برخوردار باشند. اگر یک یا همه‌ی این ویژگی‌ها را از دست دهد توسط علما و اندیشمندان مورد اجتهاد جدید قرارگیرند و حکمی جدید جایگزین آن شود. از آنجاکه معیار سنجش دیگراندیشان و برخی از روشنفکران، حقوق بشر و اندیشه‌های غربی است، برخی از احکام کیفری و مجازات اسلامی مانند اعدام، قصاص، شلاق، و... از سوی آن‌ها مورد نقد قرار گرفته است.

حد اعدام

قانون اعدام در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و میثاقین، محدود به جرایم خطرناک شده و در دومین پرتکل الحاقی اختیاری میثاق بین‌المللی، لغو شده است. این پرتکل برای کشورهایی که به این پرتکل پیوسته‌اند، الزامی است. هرچند هنوز برخی از کشورها، کیفر اعدام را در نظام حقوقی خود دارند، اما در اروپا و بسیاری از کشورهای دیگر، لغو شده است. این قانون حقوق بشری، با قانون اعدام که در حدود اسلامی است، در تعارض است و چالشی است در برابر آموزه، قصاص، ارتداد و احکام دیگری که بر لزوم اعدام، تاکید دارند.

الف) بیان دیدگاه حقوق بشر غربی در مورد اعدام

در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و کنوانسیون‌ها و میثاق‌ها و پرتکل‌های الحاقی آن، حکم اعدام پدیده‌ی مخالف کرامت انسانی شمرده شده است. از این‌رو، سعی شده است حکم اعدام را لغو و یا دست‌کم محدود نماید. «در کنوانسیون‌های سوم و چهارم ژنو که در ۱۲ اوت ۱۹۴۹ به تصویب رسیدند، مجازات



اعدام را محدود کرده است. هم‌چنین در بند ۲ ماده‌ی ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، اعمال مجازات اعدام را تنها در مورد مهم‌ترین جنایات محدود می‌کند» (میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی: بند ۲). هم‌چنین در این ماده حکم اعدام اشخاص زیر هجده سال و زنان باردار ممنوع شده است (میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی: بند ۵). در پرتکل الحاقی که در سال ۱۹۹۱م لازم‌الاجرا گردید، تا بیستم مارس ۲۰۰۹م، هفتاد و یک کشور عضو این پروتکل شدند. در مقدمه‌ی آن آمده است «با اعتقاد به این‌که لغو مجازات اعدام به ارتقاء کرامت انسانی و پیشرفت توسعه‌ای حقوق بشر کمک می‌کند و با یادآوری ماده‌ی ۳ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و ماده‌ی ۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی که اشاره به لغو اعدام دارد، هیچ‌کس نباید در قلمرو دولتی که این پروتکل را پذیرفته اعدام شود و هر دولت عضو باید اقدامات لازم برای لغو مجازات اعدام را در قلمرو خود به عمل آورد» (همان).

اعلامیه‌ی حقوق بشر و سایر اسناد بین‌المللی، برابری در تمام امور میان تمام آحاد بشر را خواهان است و هرگونه تفاوت حقوقی اعم از اینکه بلحاظ مذهب باشد یا جنس، ملیت، و... را به‌عنوان تبعیض رد می‌کند. یکی از آموزه‌های دینی که می‌تواند چالش برانگیز باشد، آموزه قصاص است. چون در قصاص تساوی در: دین، عقل، بلوغ و حریت، شرط است. در مورد زنان نیز فتوای فقهای شیعه این است که مرد برای قتل عمدی زن در صورتی قصاص می‌گردد که اولیاء دم مقتول، نصف دیه مرد را به اولیاء دم قاتل مرد بپردازد. این تفاوت‌ها در آموزه قصاص برای کسانی که حقوق بشر را معیار عدالت می‌شمارند، تمام ابنا‌ی بشر اعم از مسلمان و کافر را در کفه ترازو قرار می‌دهند و می‌خواهند همه عدل هم قرارگیرند، غیر عادلانه است. ولی در فقه و نظام حقوقی اسلام موارد فوق احکام متفاوت دارند.

بر اساس حقوق بشر هرکسی حق آزادی بیان و آزادی انتخاب مذهب را دارد، این آزادی از منظر تدوین کنندگان اعلامیه و مفسران آن شامل تغییر دین و مذهب نیز می‌شود. در ماده‌ی ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، آمده است «هرکسی حق آزادی فکر، وجدان و مذهب دارد. این حق شامل آزادی اعتقاد به یک مذهب یا دیگر معتقدات شخصی؛ هم‌چنین آزادی ابراز مذهب یا معتقدات شخصی به طور انفرادی یا جمعی، چه به طور علنی و چه در خفا در عبادات و اجرای آداب و اعمال و تعلیمات مذهبی می‌باشد» (میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی: ماده‌ی ۱۸، بند ۱). هم‌چنین در این میثاق، حق آزادی بیان شامل اشاعه و ترویج هر گونه اطلاعات و افکار را برای هرکسی، به رسمیت می‌شناسد. (همان، ماده‌ی ۱۹، بند ۲) و نیز در ماده‌ی ۱۹ همین میثاق می‌خوانیم «هیچکس را نمی‌توان به دلیل عقایدش مورد مزاحمت قرارداد و ترساند» (همان: بند ۱). بنابراین، حقوق بشر غربی که در اعلامیه و میثاقین نیز منعکس شده، آزادی انتخاب مذهب، تغییر مذهب، اشاعه و ترویج آن را داده و حق محدودیت و نقض آن آزادی را از دیگران سلب کرده است. این آزادی، با حکم ارتداد در تعارض است.



آزادی اصل اساسی و محوری در غرب لیبرال است. یکی از گونه‌های آزادی، آزادی جنسی است که در صورت رضایت، زنا، هم‌جنس‌گرایی مردانه و زنانه را که از نظر ادیان خصوصاً دین اسلام از گناهان کبیره است. ولی در غرب و از نظر حقوق بشر غربی تحت عنوان آزادی توجیه می‌گردد و حتی قانونی شده است. «هم‌جنس‌گرایی پدیده‌ی شومی است که در دوران جدید در غرب رواج یافته و حتی قانونی شده است. در گذشته شیوع این پدیده، در زمان حضرت لوط پیامبر بوده که در آیات قرآن از آن به زشتی یاد شده و نهی شده است. در برخی از روایات از لواط تعبیر به کفر شده است». (محسنی، ۱۳۸۷: ۶۳۹-۶۳۷) هم‌جنس‌گرایی زنانه که از آن به مساحقه یاد می‌شود، نیز حد زنا یعنی رجم و قتل را دارد که اگر فرد بالغ باشد، حکمش قتل است و اما اگر غیر بالغ باشد، حد تازیانه را دارد. بر مبنای هردو حکم، میان حقوق بشر غربی و نظام حقوقی اسلام، تعارضاتی وجود دارد. طرفداران حقوق بشر غربی خواهان آزادی آن است و از سوی دیگر، مجازات اعدام و شلاق را موهن و منافی با کرامت ذاتی انسان، می‌شمارند. «براساس تفسیر کمیته‌ی حقوق بشر، این مجازات به هیچ‌وجه، برای جرایم راجع به اموال، جرایم اقتصادی، جرایم سیاسی و یا به طور کلی جرایمی که متضمن توسل به زور و اجبار نیستند، نباید مورد استفاده قرارگیرد». (سید فاطمی، ۱۳۸۹: ۵۴)

ب) دیدگاه آیت‌الله محسنی^(ره) در مورد اعدام

هرچند همه‌ی کشورها بر این نظر توافق دارند که «مجازات اعدام باید به سنگین‌ترین جرایم محدود شود؛ یعنی جرایمی که از روی قصد انجام شوند و عواقبی مرگ‌بار یا بسیار خطرناک داشته باشند». اما نزاع بر سر تعیین جرایم سنگین باعواقب مرگ‌بار است. (سید فاطمی، همان: ۱۸۳). در برخی کشورها ممکن است صرفاً قتل، کودتا، اقدام مسلحانه و...، حکم اعدام داشته باشند، مسأله‌ی ارتداد، زنا، محصنه، لواط، محاربه و... که در اسلام حکم قتل و اعدام را دارد، از جرایم با عواقب مرگ‌بار به حساب نیایند. اما این موارد نیز با توجه به کرامت انسانی و امنیت روانی جامعه و در نسبت انسان با خداوند، این جرایم دارای عواقب مرگ‌بارند و قانون اعدام از جمله‌ی احکام و حدود تشریح شده در اسلام است که در قرآن هم به آن تصریح شده است. در دین اسلام برای جرایمی مانند: قتل نفس، محاربه، زنا، محصنه، لواط، در مواردی از سرقت، ارتداد، و... قانون اعدام تشریح شده است. در واقع، از نظر اسلام و از منظر احکام الهی موارد مذکور از جرایم خطرناک و مرگ‌بارند. هرچند که ممکن است غرب و حقوق بشر غربی بسیاری آن‌ها را جرایم مرگ‌بار و خطرناک به حساب نیاورد.

۱. قصاص

قصاص امر طبیعی است که در واکنش به یک جنایت یا تعدی نسبت به انسان، بروز داده می‌شود. قبل از اسلام نیز بوده و لکن اسلام سعی کرده قصاص را به حد اقل برساند و به شکل عادلانه‌ای به اندازه‌ی



جنایت، مقدر نماید. هرچند این آموزه طبیعی یا اسلامی امروزه مورد انتقاد قرار می‌گیرد، اما فلسفه‌ی آن، چنان‌که بعداً خواهد آمد، صیانت از جان انسان‌ها است. چنان‌که گفته شده قصاص امر طبیعی است که اسلام آن را قانون مند کرده است. «فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَیْكُمْ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ وَ اَعْلَمُوا اَنَّ اللّٰهَ مَعَ الْمُتَّقِیْنَ». هر که به ستم بر شما دست درازی کند به قدر ستمی که به شما رسانده است، می‌توانید پاسخ دهید...». (بقره/۱۹۴) و نیز تشریح قصاص نشان‌دهنده‌ی اهتمام شارع به حیات و ارزشمندی آن است که از یک‌سو می‌خواهد با جنبه‌ی بازدارندگی قصاص، از حیات انسان، صیانت کند و از سوی دیگر با محدود نمودن روحیه‌ی انتقام‌گیری از سوی جنایت‌دیدگان، قطع حیات را به حد اقل برساند و تهدید به حیات انسان‌های بی‌گناه را سد نماید. از این‌رو است که خداوند فرموده «وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَیَاةٌ یَّ اُولَی الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ». ای خردمندان، شما را در قصاص کردن زندگی است. باشد که پروا کنید» (بقره/۱۷۹) و نیز خداوند متعال فرموده است «کسی که خونش به مظلومیت و ناحق ریخته شود ما به ولی او حکومت و تسلط (بر قاتل) دادیم. (اسراء/۳۳) از آیات قرآن استفاده می‌شود که اولاً قصاص امر طبیعی است و ثانیاً حق الناس است و ثالثاً جنبه‌ی بازدارندگی داشته و حافظ حیات انسان است. یکی از مصادیق قصاص اعدام است که در مورد قتل از سوی ولی مقتول اعمال می‌گردد. قصاص قطع عضو و جرح نیز در فقه اسلامی مطرح است ولی امروزه به علت مصالحی از جمله فشار نهادهای بین‌المللی و حقوق بشری، سایر مصادیق قصاص غیر از اعدام، ممکن است اجرا نگردد.

یکم) شرایط قصاص

قصاص شرایطی دارد که فقط با وجود آن شرایط قصاص اجرامی شود. آیت‌الله محسنی^(۵) در کتاب فقهی خود «حدود الشریعه»، نه شرط نظیر: تساوی در حریت، دین، عقل، و... برای قصاص با تمسک به آیات و روایات ذکر می‌کند. (محسنی، ۱۳۸۷: ۵۴۰)^۱

۱- تساوی در حریت و رقیت: بنابراین، انسان حر در مقابل برده قصاص نمی‌شود. مگر این‌که تکرار شود که با عنوان اولویت نسبت به کفار، حد قتل برای قاتل حر جاری می‌شود چنان‌که در صورت تکرار قتل کافر ذمی، از سوی مسلمانان، حد اعدام در مورد وی، اجرا می‌گردد. ۲- تساوی در دین: مسلمان قاتل برای کافر قصاص نمی‌شود، اما اگر قتل کافر برایش عادت شود، حکم اعتیاد به قتل کافر ولو حربی باشد قتل است. کافر ذمی در قتل مرتد ولو مرتد فطری باشد قصاص می‌شود. حکم طفل مسلمان نیز مانند بالغ است. تفاوت مذهب مانند شیعه و سنی نیز تفاوتی در حکم ایجاد نمی‌کند. فقط حکم در مورد ناصبی متفاوت است. ناصبی در قتل مؤمن قصاص می‌شود، اما مؤمن در قتل ناصبی قصاص نمی‌گردد. ۳- عدم ابوت: پدر در قتل فرزند قصاص نمی‌شود. هم‌چنین است حکم جد هرچه بالا رود. ۴- عقل برای قاتل: یعنی اگر قاتل مجنون باشد قصاص بر او جاری نمی‌شود. چون هم اجماع و هم نصوص در این مورد وجود دارد از جمله‌ی آن، حدیث رفع القلم است. روایات در این مورد در حد استفاضه است. ۵- عقل برای مقتول: اگر مقتول مجنون باشد نیز قاتل عاقل در قبال مجنون قصاص نمی‌شود بلکه باید دیه بپردازد. بر این مورد ادعای اجماع شده است.

۶- بلوغ: دلیل آن اجماع و روایات از جمله روایت رفع القلم و منقول از امام جعفر صادق^(ع) است که فرمود: «عمد و خطای کودک در یک حکم ند». ۷- عدم اعمی: برخی اعمی نبودن و بصارت را نیز شرط کرده‌اند و آن را به مشهور نسبت داده‌اند. اما متأخرین با آن

«...كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى ... بر شما حکم قصاص کشتگان چنین معین گشت که مرد آزاد در مقابل مرد آزاد، و بنده را به جای بنده، و زن را به جای زن قصاص توانید کرد. و چون صاحب خون از قاتل که برادر دینی اوست بخواهد درگذرد کاری است نیکو، پس قاتل دیه را در کمال خشنودی ادا کند. در این حکم، تخفیف (امر قصاص) و رحمت خداوندی است و پس از این دستور، هر که تجاوز کند او را عذابی سخت خواهد بود». (بقره/۱۸۷)

دوم) شبهات در مورد قصاص

در مورد قصاص از سوی مخالفین اسلام یا کسانی که دل در گرو اندیشه‌های غربی دارند و حقوق بشر غربی را ملاک و معیار در حدود و نظام جزایی و کیفری می‌دانند، شبهاتی وارد شده است.

۱. خشونت: یکی از شبهات این است که برخی از مجازات‌ها در نظام حقوقی اسلامی، مانند: حد تازیانه، سنگ‌سار، قصاص و... خشن‌اند. مجازات باید صرفاً بازدارنده باشد و امکان ترمیم و بازگشت مجرم به جامعه وجود داشته باشد. یعنی مجازات باید به اصلاح مجرم کمک کند نه این‌که وی را نابود سازد.

پاسخ: جزا و کیفر جرم باید چند ویژگی داشته باشد. عادلانه، بازدارنده و سازنده باشد. در اسلام مجرم نیز از حقوق برخوردار است و دین اسلام در غیر موارد اعدام می‌خواهد فرد به زندگی اش ادامه دهد. اگر آموزه‌ی قصاص نباشد که از خانواده‌ی مقتول یا از فرد آسیب‌دیده در غیر قتل، دل‌جویی نماید فرد برای حس انتقام‌جویی بیش از میزان جرم انتقام خواهد گرفت. چنان‌که در گذشته برای یک قتل، انسان‌های زیادی کشته می‌شدند. اما اگر خانواده‌ی مقتول احساس کند که قانون از آن‌ها حمایت می‌کند و خون مقتول یا مجروح هدر نمی‌رود، از انتقام‌جویی خودداری می‌کند و انگهی جزای یک جرم باید جنبه‌ی بازدارندگی داشته باشد و هرچه جزای جرمی سنگین‌تر باشد، بازدارندگی آن بیشتر است. اگر چیزی دیگری مانند حبس یا دیه جایگزین قصاص تعیین شود، ممکن است برای کسانی بازدارندگی نداشته باشد. «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ». (بقره/۱۷۹) ثانیاً قصاص واجب و متعین نیست، اولیاء دم مقتول یا فرد مجنی‌علیه غیر از قصاص گزینه‌ی عفو و دیه را نیز پیش روی خود دارند. ترجیح دین در این موارد عفو است، اما برای تشریف از جنایت‌دیدگان و عدالت و امنیت، قصاص را قرارداده است. در مواردی که فرد جنایت‌پیشه است، قصاص بهترین گزینه است. (محسنی، ۱۳۸۷، ۱: ۵۴۰)

مخالف‌اند. آیت‌الله محسنی^(۳) روایات متعارضی در این زمینه می‌آورد، اما خود به نظر می‌رسد که روایت جواز قصاص را موافق با نص کتاب می‌داند^۸ - محقون‌الدم بودن مقتول: اما اگر مقتول مرتد، زانی، لائظ و هرکسی که شرع قتل وی را مباح می‌داند، قاتل مسلمان قصاص نمی‌شود. ۹- عدم اسراف در قتل: در قتل اسراف نباشد، مانند قاتل حامله که باید تا وضع حمل یا حتی تا پایان دوران شیردهی، قصاص متوقف شود. هم‌چنین است در مورد که جمعی که یک نفر را به قتل رسانده باشد، از باب عدم اسراف باید یکی را قصاص نمود.



در مورد سایر حدود از جمله سنگ‌سار نیز جنبه‌ی بازدارندگی و حمایت و صیانت از عرض و ناموس مردم، مراد است ولی راه تحقق و کیفیت اثبات آن نزدیک به محال است. اعتنائی شارع به امکان بازسازی شخصیت مجرم در برخی از موارد مانند: حد تازیانه، عدم شرط اجرای آن در ملاء عام است که جنبه‌ی خوارکنندگی آن زیاد است. حدود شرعی را می‌توان بدون تماشاگر و با یک یا دو شاهد برگزار کرد. به جز مواردی که حاکم به مصلحت بداند اجرای حدود در ملاء عام ضرورتی ندارد.

۲. **حس انتقام‌جویی:** معاندین و منتقدین اسلام، آموزه‌ی قصاص را پاسخی از روی حس انتقام‌جویی دانسته و اسلام را به تشدید این حس متهم کرده است. در نگرش غربی «حقوق اسلامی مجازات‌هایی را مقرر می‌دارد که بازپروری مجرم را به دنبال ندارد، بلکه هدف از آن، انتقام‌گیری (قصاص) است». (موسوی میرکلاهی، ۱۳۹۱: ۱۱۹)

پاسخ: چنان‌که گذشت جنایت‌هایی که مستوجب قصاص می‌شود، قصاص تنها گزینه نیست. اخذ دیه و عفو نیز از گزینه‌های بدیل برای آن است. در آیه‌ی ۱۷۸ بقره، مؤمنین و حتی کسی که جنایت کرده هنوز برادر فردی که بر آن جنایت شده تلقی می‌شود و سفارش می‌شود که اگر کسی مورد عفو از ناحیه‌ی برادرش قرار گرفت با احسان جبران کند. «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكَمْ وَرَحْمَةٌ. وَ چُونِ صَاحِبِ خُونِ از قَاتِلِ كِه برادر دینی اوست درگذرد کاری است نیکو، پس قاتل دیه را در کمال خشنودی ادا کند. در این حکم، تخفیف (امر قصاص) و رحمت خداوندی است». (بقره/۱۷۸) اگر قصاص تبدیل به دیه شد، دیه را پرداخت کند و اگر بخشیده شد نیز سپاسگزار باشد. در هردو صورت تخفیف و رحمت از سوی خداوند است که این بدیل را قرارداده است. نشانه‌ی رحمت خداوندی این است که وقتی کسی قصاص را بخشید دیگر نمی‌تواند ادعای قصاص نماید و یا تعدی نماید. «فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (همان). اگر (بعد از عفو) تعدی کند یا بخواهد قصاص نماید خود تجاوزگر و جنایت‌کار بوده و مورد عذاب الهی قرار می‌گیرد. هم‌چنین خداوند در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: «وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ». (شوری/۴۰) یعنی به لحاظ طبیعی جزای جنایت مثل آن است، اما در منطق اسلام و قرآن بهتر است که خون با خون شسته نشود. اگر صلح و عفو صورت گیرد بهتر است. امام علی^(ع) نیز فرموده است: «اولی الناس بالعفو اقدرهم علی العقوبه ... سزاوارترین مردم به عفو تواناترین آن‌ها به عقوبت و قصاص است». (نهج البلاغه: ۴۷۸)

بایستی میان حقوق و اخلاق تفاوت قایل شویم. در حقوق عدالت معیار است. عدالت می‌گوید: «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ». (بقره/۱۹۴) یعنی هرکس بر شما اعتدا کرد شما نیز می‌توانید به همان اندازه پاسخ دهید نه بیشتر». اما این مقابله‌ی به مثل، راه حل حقوقی است، و آن در صورتی است که فرد مورد تعدی راضی به عفو یا مصالحه نباشد. اما قرآن کریم سفارش به عفو و



گذشت دارد. «وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ الْأُمُورِ». (شوری، ۴۳) اگر بر تعدی و آزار دیگران صبر کند و بخشش نماید، نشانه‌ی اعتماد بر نفس، قوت عقل و صفای باطن است. (محسنی، ۱۳۹۲: ۱۰۶-۱۰۵) نمونه‌های آیات و روایت فوق، که بر عفو و صلح تاکید دارد فروان است. بنابراین، اتهام تقویت حس انتقام‌جویی، بر اسلام، امر واهی و جفای نابخشودنی است.

۳. **تبعیض علیه اقلیت‌های دینی و غیر دینی:** میان مسلمانان و غیر مسلمانان در احکام فقهی تفاوت‌ها وجود دارد که در این‌جا صرفاً در مورد قصاص پرداخته می‌شود. از شرایط قصاص تساوی در دین است که از مسلمانات فقهی است. اگر فرد از اهل کتاب که شرایط ذمه را پذیرفته است، توسط مسلمانی مقتول یا مجروح یا دچار نقصان عضو شود، فرد مسلمان قصاص نمی‌شود و فقط محکوم به پرداخت دیه است، مگر این‌که به قتل و جنایت علیه اهل ذمه عادت کرده باشد که در این‌صورت قصاص می‌گردد. کافر یا غیر مسلمانی که شرایط ذمه را نپذیرفته اصلاً حقی و دیه‌ای هم ندارد. (کدیور، ۱۳۸۷: ۹۱-۹۲)

پاسخ: ظاهر و طبیعت انسان‌ها یکی است، سرشت همه‌ی انسان‌ها به خاک بر می‌گردد، از این‌رو، کسی بر دیگری برتری ندارد. معیار حقوق بشر غربی و اسناد بین‌المللی حقوق بشر نیز، انسان مادی را معیار قرار داده است. اما در دین اسلام معیار عقیده و ایمان است. انسان فطرتاً عبد است و در اتصال به معبود و مبدأ خود معنا و اعتبار پیدا می‌کند. از این منظر انسان مطیع و مؤمن به خدا با انسان کافر و عاصی با هم برابر نیست. از این‌رو، «عقلاً و شرعاً هرگز مؤمن و منکر و مطیع و متهم و راضی و جاهل و فداکار و ستیزه‌جو نمی‌توانند یک‌سان باشند؛ زیرا که این رویه موجب ترویج کفر و باطل و تضعیف حق و انصاف خواهد شد». (اصغری، ۱۳۷۲: ۱۲۸)

۴. **تبعیض علیه زنان:** در مورد قصاص قتل زن از سوی مردی، قاتل در صورتی قصاص می‌شود که نصف دیه‌ی مرد را به خانواده‌ی قاتل، پرداخت نماید و این تبعیض در مورد زنان است.

پاسخ: زن و مرد به لحاظ انسانیت و اموری که به انسانیت ارتباط دارد، تفاوتی ندارند، در قصاص تفاوتی میان زن و مرد نیست؛ مرد قاتل در برابر خون زن مقتول قصاص می‌شود، اما ورثه‌ی مقتول نصف دیه‌ی مرد را بایستی به خانواده‌ی قاتل پرداخت نمایند. (محسنی، ۱۴۳۴، ج ۳: ۴۸۷) دیه مربوط به نقش‌هایی است که زن و مرد در اجتماع و خانواده دارند. مرد معمولاً نان‌آور خانواده است، وقتی مردی قصاص یا اعدام می‌شود، یک خانواده بدون سرپرست می‌گردد و این تفاوت در دیه و قصاص می‌تواند جبران این مشکل باشد. (محسنی، ۱۳۹۱: ۲۶) ممکن است اشکال شود که برخی از مردان مانند سال‌خوردگان یا نوجوانان، سرپرست یا نان‌آور خانواده‌ی خود نیستند، باید در پاسخ به این شبهه گفت که قانون وضعیت عمومی و کلیت موضوع را لحاظ می‌کند. برای هر استثنایی قانون جداگانه وضع نمی‌کند. آن‌هم قوانین دینی که برای همیشه قرار است جاویدانه باشد. البته برخی از قوانین ظرفیت اجتهاد دوباره و تخصیص یا اصلاح بر طبق مصالح زمان و مکان را دارد.



۵. **عدم قصاص پدر در قتل فرزند:** یکی از انتقادهای از سوی غرب و غرب‌زدگان، این است که در اسلام فرزندکشی مجاز تلقی شده است، چون پدر در قتل فرزند خود قصاص نمی‌گردد.

پاسخ: اولاً که حیات انسان در اسلام آن قدر اهمیت دارد که بر طبق نص قرآن کریم، قتل یک فرد به منزله‌ی قتل تمام انسان‌ها شمرده شده است. ثانیاً پدر نیز علاوه بر عذاب اخروی، در دنیا نیز محکوم به پرداخت دیه و تعزیر و محرومیت از ارث می‌گردد، همین مقدار جنبه‌ی بازدارندگی دارد. با توجه به عشق و محبت پدر به فرزند، بسیار به ندرت اتفاق می‌افتد که پدر بدون جرم، دست به قتل فرزند خود بزند مگر این که اعتدال روانی نداشته باشد. ثالثاً ذات و کالبد پسر از پدر است و حفظ حرمت پدر واجب و خداوند نخواسته است که حرمت پدر شکسته شود.

۲. ارتداد

غرب از یک سو آزادی را مهم‌ترین اصل در زندگی انسان می‌پندارد که همه چیز را تابع انتخاب و اراده‌ی او قرار می‌دهد و از سوی دیگر دین و عقیده را امر شخصی و نسبی و چه بسا تابع احساسات و عواطف تلقی می‌کنند. از این رو، تغییر دین و عقیده امر شخصی و طبیعی می‌نماید. اما از منظر اسلام که حیات معنوی و دین را مهم‌تر از حیات مادی می‌دانند و انسان را در این مورد تابع خداوند و دین خدا می‌شمارند که تابع مصالح و مفاسد واقعی و در سعادت و شقاوت انسان تاثیر گذار است، ارتداد و برگشت از دین اسلام جرم نابخشودنی است. بنابراین، یکی از موارد حد اعدام، حکم ارتداد است.

آیت‌الله محسنی^(۵) معتقد است که اسلام به اجماع فقها، آزادی تغییر دین اسلام به هر عقیده‌ای دیگر را نمی‌پذیرد و در صورت اشاعه و ترویج آن، حکم اعدام را صادر می‌کند. (محسنی، ۱۳۸۷: ۵۵۱-۵۵۵) حکم مرتد فطری قتل است، طلب توبه هم نمی‌شود اما از مرتد ملی طلب توبه می‌شود.^۱ علاوه بر حکم قتل، اگر مرد باشد زنش هم از وی جدا شده و اموالش بین فرزندان او تقسیم می‌گردد. البته این حکم ظاهری است که نصوص و اجماع بر آن دلالت دارد و باید اجرا شود. و این منافات با قبول توبه در نزد خداوند ندارد. اگر توبه کرده باشد ممکن است خداوند توبه‌اش را بپذیرد و به بهشت رود و طاهر شود. (محسنی، همان: ۵۵۱)

آیت‌الله محسنی^(۵) در کتاب "معجم الاحادیث المعتمره" روایات این باب را آورده و نقد کرده است. مضمون اکثر روایات مشابه هم هستند. از این رو بعلت رعایت اختصار به یک نمونه اکتفا کرده و موارد دیگر به منابع آیت‌الله محسنی^(۵) ارجاع داده می‌شود. هم‌چنین در بحث آزادی عقیده و ارتداد نیز خواهد آمد.

^۱ مرتد فطری کسی است که از پدر و مادر مسلمان متولد شده و بعد به دینی غیر از اسلام روی آورده باشد. مرتد ملی کسی است که قبلاً در دین دیگری بوده و یا از پدر و مادر غیر مسلمان متولد شده و بعد خود به اسلام روی آورده و سپس از اسلام روی گردان شده و به دین دیگری پیوسته باشد.





«از ابراهیم... از محمدبن مسلم روایت شده که از امام ابو جعفر^(ع) در مورد مرتد سوال کردم، فرمود: کسی که از اسلام اعراض کند و به آنچه بر محمد^(ص) نازل شده بعد از اسلام خود کفر ورزد، طلب توبه نمی‌شود و قتل وی واجب است. زنش از وی جدا و دارایی وی بر فرزندانش تقسیم می‌گردد». (محسنی، ۱۴۳۴: ۳۷۳-۳۷۱)

برخی روشنفکران از حکم اعدام برای افراد مرتد، انتقاد کرده‌اند آن‌ها معتقدند چنان‌که طبق آیات قرآن، ایمان اجباری نیست، اجبار بر حفظ اسلام و ایمان نیز، دلیلی ندارد. آقای محسن کدیور استدلال می‌کند که بایستی میان اراده‌ی تکوینی و تشریحی تفاوت گذاشت، اراده‌ی تشریحی خداوند بر ایمان و اسلام انسان‌ها تعلق گرفته نه اراده‌ی تکوینی، وگرنه انسان‌ها همه بالاجبار مؤمن و مسلمان می‌شدند. آیات متعددی (بقره/۲۵۶، یونس/۹۹، هود/۲۸، کهف/۲۹، زمر/۴۱ و...) بیان‌کننده‌ی این مطلب است که انسان‌ها تکویناً مختارند که هریک از راه ایمان یا کفر را اختیار کنند. البته که انتخاب کفر و بی‌دینی، عقوبت اخروی را به دنبال خواهد داشت. از این رو، مجازات نظیر اعدام و حبس ابد، برای مرتد و مخیر کردن وی میان، اسلام و مرگ، مصداق بارز، اکراه در دین و ایمان است که با آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فِي دِينِ اللَّهِ» (بقره/۲۵۶) و آیات متعدد دیگر، در تعارض است. آقای کدیور معتقد است که اولاً تبدیل ایمان به کفر امر مذموم است. ثانیاً این‌که کسی با تحقیق به دینی برسد و اظهار نظر علمی در مورد عقیده‌ی خود داشته باشد، مرتد تلقی نمی‌شود و نه در دنیا و نه در آخرت، عذاب نمی‌شود. ثالثاً کسی که با لجاجت تغییر مذهب می‌دهد، در قرآن وعده‌ی خلود در جهنم داده شده ولی قرآن از عذاب دنیوی، بحث نمی‌کند (کدیور، ۲۰۵-۱۳۸۷). اگر کسی با اعلام نظر مخالف خود بخواهد جریان سیاسی- اجتماعی راه بیندازد از نظر حکومت دینی ممکن است قابل تحمل نباشد، که در نظام‌های دموکراتیک نیز اگر کسی، جریان سیاسی- اجتماعی مخالف راه بیندازد، با آن برخورد می‌شود. (شبستری، ۱۳۷۹: ۲۵۶-۲۵۷ و صرامی، ۱۳۷۹: ۹۹-۹۴)

جابر العلوانی نیز معتقد است که آیات قرآن خالی از حکم اعدام برای کفر و ارتداد است. کفر، ایمان و ارتداد امر قلبی است که میان عبد و خداوند است، عقوبت و پاداش آن نیز اخروی است نه دنیوی، قبول و عدم قبول توبه از ارتداد نیز از شئون الهی است. (علوانی، ۱۴۲۷: ۹۴-۹۵) هم‌چنین وی استدلال می‌کند که اخبار مستفیض نشان می‌دهد که رسول خدا، در طول عمر خود، حکم ارتداد صادر نکرده است. بی‌هیچی از دو نفر از جمله عبدالله بنی اسرح، نام می‌برد که در زمان رسول خدا، از اسلام به کفر و

۱- «... سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد إسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امراته، ويقسم ما ترك على ولده» و نیز در این باب روایاتی شبیه آن وجود دارد». ر.ک محسنی، همان و.ر.ک الکافی، ۶: ۱۴۷ و ۷: ۲۵۶ و التهذیب، ۸: ۹۱.

دوباره به اسلام برگشته، ولی حضرت پیامبر، حدی بر آن‌ها جاری نکرده است. (علوانی، همان: ۱۱۶-۱۱۷) البته در الکامل فی تاریخ ابن اثیر آمده است که حضرت پیامبر اکرم، حکم قتل چهار نفر: عبدالله بن اسرح، عبدالله بن اخطل یا خطل، مقیس بن صبابه، ساره (کنیز عبدالمطلب) را صادر کرده ولی به خاطر ارتداد نبوده و جرم های دیگری نظیر قتل، خیانت به وحی، و خیانت به اسلام بوده است. (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۲۴۸-۲۵۱ وصرامی، ۱۳۷۶: ۱۲۲-۱۲۷) برخی نیز میان ارتداد عقیدتی و عملی و ارتداد کسی که با ادعای شناخت و برهان به اسلام آمده و دوباره برگشته با کسی که با تقلید از آبا و اجداد خود مسلمان شده و بعد برگشته، تفاوت گذاشته‌اند. ارتداد عقیدتی و از دین تقلیدی را موجب حکم اعدام نمی‌دانند. معتقدند که حکم ارتداد در مواردی است که جنبه‌ی عملی و هنجارشکنی پیدا کند که در این صورت، گناه صرف نبوده و جرم اجتماعی است، که اجتماع از عقیده و باورهای خود دفاع می‌کند. (مظفری، ۱۳۷۶: ۸۵-۹۰)

آیت‌الله محسنی^(ع) از آیات دال بر عدم اکراه در عقیده، آزادی در قبول دین و عدم آن، زیاد بحث نکرده، روایاتی که آورده نیز از حضرت پیامبر^(ص) نیست، همه از ائمه^(ع) است. این سوال در آثار آیت‌الله محسنی^(ع)، بی‌پاسخ می‌ماند که چرا حکم اعدام مرتد در قرآن و یا حدیث پیامبر نیامده است. از مجموع گفتار وی، به دست می‌آید که وی معتقد است اسلام با زور و اکراه کسی را وادار به پذیرش اسلام و ایمان نمی‌کند. انسان‌ها در پذیرش اسلام مختارند، اگر کسی در شک و تردید به سر ببرد و یا مرتد شود ولی آن را اظهار نکند. کسی نمی‌تواند متعرض وی شود، اما اگر اظهار کرد، باید حد ارتداد در مورد وی اجرا شود. معلوم نیست که مراد وی از اظهار، صرف اظهار به این است که بگوید «عقیده‌ی من این است» یا مراد وی از اظهار به معنای ترویج در جامعه است. آیت‌الله محسنی^(ع) در ذیل این آیه‌ی مذکور، می‌گوید اگر مرتد زنده بماند و توبه کند، ممکن است توبه اش قبول شده و از اهل نجات شود، اما این امر منافاتی با اجرای حد ارتداد، در صورت اظهار آن، ندارد.

تفاوت نگاه اسلام با غرب در این است که قوانین اسلامی تابع مصالح و مفاسد است. آن‌ها چون نگاه مادی دارند، به دین و عقیده‌ی دینی اهمیت نمی‌دهند، اما اگر ترویج عقایدی یا جریانی با اصول‌شان، در تضاد باشد، با آن برخورد کرده در صدد نابودی آن بر می‌آیند. اما در اسلام اظهار ترویج‌گونه‌ی ارتداد از امور خطرناک است، چون باورهای مردم را به خطر می‌اندازد. در مورد غلو و سبب حضرت پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) و سحر که به منزله‌ی کفر و ارتداد شمرده شده است نیز حکم قتل و اعدام اجرا می‌گردد. (محسنی، ۱۳۸۷: ۳۲۴ و ۳۴۵)



۳. حدود مرتبط با جرایم جنسی

دین اسلام در پاسخ به غریزه جنسی راه اعتدال را پیموده و آن را قانون مند کرده است. در اسلام هم رهبانیت و سرکوب غریزه محکوم است و هم ولنگاری اخلاقی و بی بندوباری جنسی. ازدواج پاسخ مناسب برای غریزه جنسی است. از این رو، هم جنس گرایی مطلقاً ممنوع است و نیز هر نوع رابطه ای غیر از ازدواج با جنس مخالف، اعم از زنا، و... محکوم است و برای آن مجازات سنگینی را در نظر گرفته است. برخلاف فرهنگ سکولار غربی در بسیاری گرایش های فکری، ولنگاری اخلاقی و بی بندوباری جنسی، تحت عنوان آزادی جنسی، توجیه می گردد. دیدگاه غرب در مورد آزادی جنسی در ذیل عنوان اعدام گذشت. (محسنی، همان: ۱۴۴-۱۴۵)

یکم) حکم لواط

آیت الله محسنی^(ه) می گوید هر چند در قرآن این عمل بسیار تقبیح شده و از عمل شنیع قوم لوط یاد کرده است، اما حکم اعدام، قتل، رجم و احراق را برای آن ذکر نکرده است. مگر این که در مواردی که حکمی برای آن ذکر نشده احکام ادیان قبل را استصحاب نمایم. در آیاتی از قرآن نظیر این دو آیه در موارد متعدد آمده است. «وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ* أَلَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ. و (پیغمبر خود) لوط را فرستادیم وقتی که به قوم خود گفت: آیا شما با آن که بصیرت (به زشتی عمل خود) دارید باز مرتکب چنین کار منکری می شوید؟ آیا شما با مردان شهوت رانی کرده و زنان را ترك می گوید؟ بلکه شما بسیار مردم جهالت پیشه و گمراهی هستید». (نحل/ ۵۴-۵۵)

اما در روایات به روشنی حکم آن از قتل، تخریب دیوار و احراق، بیان شده است. روایات در این زمینه فراوان است. آیت الله محسنی^(ه) در معجم الاحادیث المعتمره روایاتی را نقل می کند که مرتکبان لواط به رغم توصیه ای حضرت پیامبر اکرم^(ص) به توبه ای پنهانی، سعی در اقرار به کرات داشتند که حد رجم و اعدام در مورد آنها اجرا گردد، تا در همین دنیا پاک گردند. (محسنی، ۱۴۳۴، ج ۳: ۳۲۰) روایت در این باب فراوان است. روایت دیگر شبیه همین مضمون را مالک بن عطیه از امام صادق^(ع) نقل می کند. (محسنی، همان: ۳۲۲)

آیت الله محسنی^(ه) حکم اعدام برای هم جنس گرایی و لواط را به نقل از صاحب جواهر از ضروریات اسلام شمرده است. البته اعدام در صورت ثبوت ادخال است و گرنه تفخیز و ملاعبه، و سایر اعمال هم جنس گرایی که به حد دخول نرسیده باشد، حد زنا ی غیر محصنه را دارد. البته برای اثبات غیر دخول و حد اعدام شرط تریع یعنی چهار شاهد و چهار مرتبه اقرار نیز لازم نیست. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۷ و ۶۳۹) البته شایان یادآوری است که برخلاف زنا، در لواط حصن شرط نیست. ولی شرایط دیگر مانند



بلوغ، عقل و اختیار، شرط است. بنابراین، بر کودک و مجنون و مکره حد جاری نمی‌شود. در مورد آن‌ها به تعزیر اکتفا می‌گردد. (محسنی، همان)

عمل شنیع لواط از منظر اسلام، از جمله‌ی گناهان بسیار قبیح و خطرناک محسوب می‌شود که آثار سوء زیادی، به لحاظ فردی و اجتماعی دارد. از این‌رو، برایش سخت‌ترین مجازات‌ها را در نظر گرفته است. نگاه اسلام به مجازات، دفع فساد و اصلاح است. مجازات سخت جنبه‌ی بازدارندگی دارد. اجرای آن مبتنی بر اثبات موضوع حکم است که نزدیک به محال است، مگر فردی خود چهار مرتبه اقرار نماید. عدم ذکر حد لواط در قرآن، زمینه را برای سوال و اشکال فراهم می‌کند، اما باید این نکته را بپذیریم که برای مسلمانان احادیث معتبر نیز، حجیت دارند. جزئیات احکام در قرآن بیان نشده است. خداوند با ذکر این آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ». (نجم/۳-۴) چک سفید به حضرت پیامبر (ص) داده، یا به قولی حضرت را در بست تایید فرموده که هر چه می‌گوید، از سنخ وحی و حکمی از احکام الهی است. بنابراین، نیامدن حکمی در قرآن محل اشکال نیست و روایات معتبر نیز همانند آیات قرآن، حجیت دارند.

نکته‌ی قابل تامل نظر محسنی^(۵) مبنی بر، تعزیر مکره مانند کودک و مجنون است؛ دلیل تعزیر کودک و مجنون روشن است، اما در مکره، روشن نیست چون مکره اختیاری ندارد. مگر این‌که مکره را مجبور ندانیم، برای وی حظی از اختیار قایل باشیم.

دوم) حکم زنا

زنا از یک‌سو انسان را از کمال و سعادت اخروی دور می‌کند و از سوی دیگر امنیت روانی خانواده و حفظ نسل را به خطر می‌اندازد که می‌تواند از جمله‌ی جرایم خطرناک محسوب شود. از این‌رو، برای آن حدود و مجازات مختلف برای انواع مختلف آن در نظر گرفته شده است. قتل، رجم و شلاق از مجازات آن است. در کتاب و سنت از این عمل شنیع نهی شده و برای آن مجازات و عواقب خطرناک در دنیا و آخرت ذکر شده است. خداوند متعال در مورد ماهیت زنا می‌فرماید «مرتکب زنا نشوید که کار بد و قبیحی است». (اسراء/۳۲). هم‌چنین قرآن کریم حد زنا را بیان می‌کند. «الرَّائِبَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لَيْسَ هَدَّ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ. باید شما مؤمنان هر یک از زنان و مردان زناکار را به صد تازیانه مجازات و تنبیه کنید و هرگز در باره‌ی آنان در دین خدا رأفت و ترحم روا مدارید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید و باید عذاب آن بدکاران را جمعی از مؤمنان مشاهده کنند». (ممتحنه/۱۳) و نیز از حضرت پیامبر اکرم روایت شده است که «زشتی زنا در کنار قتل پیامبر خدا (ص) و خراب کردن کعبه قرار داده‌اند». (حرعالملی: ۱۴۰۹،





۴: ۲۹۷) ولی در آیه صرفاً مجازات جلد و شلاق را بیان کرده در حالی که زناى محصنه^۱ و زناى با محارم، حکم اعدام و رجم را دارد. آیت الله محسنی^(ع) بعد از ذکر آیات فوق در تحریم زنا، به نقل از صاحب جواهر می نویسد که علت حرمت زنا حفظ نسل است؛ دلیل بر حرمت و کبیره بودن آن، کتاب، سنت، عقل و اجماع است. آیت الله محسنی^(ع) معتقد است که حرمت زنا از ضروریات دین است و این مسأله بر تمام مسلمانان آشکار است. (محسنی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۳۰۹)

در حدیث منقول از امام صادق^(ع) آمده است که عده‌ای از اصحاب پیامبر از سعد بن عبادہ سوال کردند که اگر ببینی که کسی بر شکم زنت خوابیده چه کار می کنی؟ گفت با شمشیر می زنم. در همین حین حضرت پیامبر اکرم^(ص) وارد شدند، حضرت فرمود پس چهار شاهد چه؟ سعد می گوید: بعد از این که با چشم دیدم یا حضرت. حضرت فرمود: بعد دیدن با چشمت، انجام بدی چون برای هر چیزی و هر تعدی ای، حدی قرار داده شده است. (محسنی، ۱۴۳۴، ج: ۳، ۲۷۲) آیا در صورتی که مرد زن دایمی را در اختیار ندارد یا دسترسی به وی ندارد، با کنیز و زن موقت نیز عنوان «محصنه» تحقق پیدا می کند؟ روایتی از امام هست که می فرماید: چون دایمی نیست عنوان محصنه با همسر متعه و موقتی حاصل نمی گردد. با استناد از صفوان از اسحاق بن عمار، روایت شده که سوال کرده از ابا ابراهیم^(ع) اگر مردی که کنیزی نزدش هست که با وی مجامعت کرده، آیا دارای حصن شمرده می شود؟ گفت بلی همین طور است چون نزدش چیزی است که او را از زنا بی نیاز می سازد. ... گفتم اگر زن متعه‌ای نزدش باشد، آیا حصن صدق می کند؟ گفت نه، باید به نحو دایم نزدش باشد. (محسنی، ۱۴۳۴، ج: ۳، ۲۸۹-۲۹۰)

در این روایت به نقل از امام صادق^(ع) کنیز مانند زن دایمی، موجب حصن، شمرده شده ولی زن موقت و متعه، سبب حصن شمرده نشده است. بنابراین، حصن دو شرط دارد: اولاً در دسترس باشد و ثانیاً مجامعتی صورت گرفته باشد. ولی در عبارت امام برای حصن شمردن امه و کنیز، علتی ذکر شده بود و آن رفع نیاز و بی نیازی از زنا بود. هرگاه زنی در دسترس مرد باشد، این علت، صدق می کند؛ خواه با عنوان کنیز باشد یا زن موقتی یا دایم. مگر فلسفه‌ی متعه بازداشتن مرد از زنا نیست؟ پس چرا نباید حصن تلقی شود، مگر این که در متعه تمکین را واجب ندانیم. که در آن صورت، فلسفه‌ی ازدواج متعه زیر سوال می رود. یا این که در ازدواج موقت، دسترسی مرد به زن، تمام وقت، فرض نشده باشد. در این صورت حکم زنا در جوامعی که ازدواج دایم‌شان با صیغه‌ی موقت جاری می گردد، چه می شود؟ یکی از مواردی که حد قتل و اعدام را دارد، زنا و تجاوز به عنف است؛ ولی در روایتی از ابوبصیر در مورد حکم مذکور آمده که با شمشیر یک ضربت زده می شود خواه بیمرد و خواه زنده بماند.

۱- محصنه به زنایی گفته می شود که مرد و زن دارای همسر بوده و دسترسی به وی را نیز داشته باشد. اگر هرکدام از زن و مرد همسری نداشته یا همسرش در دسترس نباشد، از ناحیه وی محصنه نیست بنابراین حدش نیز اعدام نخواهد بود و باید در بار اول و دوم، شلاق زده شود. در زناى محصنه علاوه بر حکم و حکومت اسلامی برای شوهر زانیه نیز حق اجرای حد زنا داده شده است.



در صحیح برید آمده که «از ابو جعفر^(ع) سوال شد مردی فرج زنی را غصب کرده یعنی به اجبار یا اکراه زنا کرده است، فرمود: کشته می شود خواه محصن باشد یا غیر محصن. لکن در صحیح ابوبصیر آمده است که اگر مردی با غلبه و زور بر زن تجاوز کند، یک ضربه ی شمشیر زده می شود، بمیرد یا زنده بماند...». (محسنی، ۱۴۳۴، ج ۳: ۵۴۷-۵۴۸)

در مورد حد زنا با محارم اختلاف نظر وجود دارد. برخی گفته اند یک ضربه به گردنش باید زده شود و برخی گفته اند که به حبس ابد محبوس گردد. ولی روایات زیادی وجود دارد که قتل و اعدام را می رسانند. آیت الله محسنی^(ع) روایات و اجماع منقول بر حبس یا ضربت واحده را قوی نمی داند و از عباراتش استنباط می شود که نظر وی قتل است. (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۴۹)

زنا با زن پدر نیز مستوجب قتل و رجم است اگرچه غیر محصن باشد. (محسنی، همان) «... نقل شده که امیرالمؤمنین^(ع) مردی را که با زن پدرش زنا کرده بود در حالی که غیر محصن بود رجم کرد. (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۲۸: ۱۱۵) آیت الله محسنی^(ع) در استدلال به این حکم، روایتی به همین مضمون از سکونی در وسایل الشیعه نقل می کند ولی در پاورقی نسبت به روایات سکونی تردید می کند. وی می نویسد: «لکن اخیراً برای من روشن شده است که در روایات سکونی باید توقف کرد». (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۴۹)

حکم زنا کافر ذمی با زن مسلمان به دلیل اجماع، قتل است. در این حکم اختلاف نظری میان فقها نیست. لکن آیت الله محسنی^(ع) می گوید اصل در حکم قتل، روایت حنان است نه اجماع، «حنان بن سدید از ابی عبدالله روایت می کند ... یهودی با زن مسلمان زنا کرده [حکمش چیست] فرمود: کشته شود». (محسنی، ۱۴۳۴، ج ۳: ۳۰۳)

شرط اجرای حد در زنا و لواط، خواه حد تازیانه، رجم یا قتل باشد، شهادت چهار نفر عادل و یا چهار مرتبه اقرار متهم است. «...محمد بن قیس از ابی جعفر^(ع)، روایت کرده که امیرالمؤمنین^(ع) فرمود: مرد وزنی رجم نمی شوند مگر این که چهار نفر شهادت دهند که آن ها را در حال زنا به صورت ادخال و اخراج، دیده اند». (محسنی، همان: ۲۹۵)

از تحلیل و بررسی آیات، روایات و مطالبی که ذکر شد، به این نتیجه می رسیم که برخلاف فرهنگ غربی که آزادی را از مهم ترین اصل تلقی می کنند و بر این مبنا، انواعی از گناهان جنسی مانند زنا، هم جنس گرایی، و... را تجویز می کنند، در اسلام اصل اولی سعادت دنیا و آخرت انسان است که در سایه ی قرب و اطاعت خداوند، حاصل می گردد. آیات قرآن پرده از حقایقی برمی دارد که انسان ها را به مراتب مختلف تقسیم می کنند، برخی را در اعلی علیین و جانشین خدا قرار می دهند و برخی را در اسفل السافلین، در زمره ی بدترین حیوانات و بلکه پست تر از حیوانات قرار می دهند. بنابراین، چنین انسان هایی که در زمره ی حیوانات و بدتر از آن ها قرار می گیرند، خود با اعمال ناشایست خود، پا روی کرامت انسانی



خود گذاشته و سقوط کرده‌اند. از این‌رو، مستحق سنگین‌ترین مجازاتند. زنا از گناهانی کبیره است که انسان را به اسلف‌السافلین کشانده و کرامت انسان را خدشه‌دار می‌سازد.

در اعلامیه‌ی حقوق بشر اعدام برای مجازات‌های خطرناک پیش‌بینی شده است. هرچند که در اسناد دیگر اعدام ممنوع شده، اما در آمریکا هنوز، بیشتر از کشورهای دیگر اعمال می‌گردد. در نظام حقوقی اسلام نیز، زنا از خطرناک‌ترین جرایم است، چون امنیت روانی خانواده را از بین می‌برد که گسست خانواده را به دنبال دارد. باشیوع زنا، و عدم اعتماد به پاکی زنان، سهل‌الوصول بودن ارضای غریزه‌ی جنسی، انگیزه‌ی ازدواج که سختی‌های خود را دارد، تقلیل پیدا می‌کند؛ زندگی مجردی به گسترش بیشتر فحشا کمک می‌کند. در نتیجه از یک‌سو حفظ نسل به خطر می‌افتد، و از سوی دیگر انسان‌ها از حیات معنوی که قرب به خداوند است، دور شده و یا محروم می‌گردد. به طور خلاصه زنا پیامدهای خطرناکی دارد که زوال نسل، عدم اعتماد به همسر و فرزند، زوال رابطه‌ی محبت‌آمیز و عاشقانه که زندگی را معنادار می‌کند، شیوع بیماری‌های مراقبتی مانند ایدز، و... در کنار حفاظت از حیات معنوی انسان، می‌تواند از جمله‌ی فلسفه‌ی تشریح حرمت زنا و حد آن باشد.

سوم) حکم مساحقه

حد مساحقه حد زنا است. برای محصنه رجم و برای غیر محصنه جلد و صد تازیانه باید زده شود. آیت‌الله محسنی^(۵) روایتی را ذکر می‌کند که کسانی آمدند تا از امیرالمؤمنین^(ع) سوالی بپرسد، حضرت امام حسن فرمود: سوال چیست؟ گفتند: زنی بعد از مجامعت با شوهرش، با دختری مساحقه کرده و دختر باکره حامله شده است. تکلیف چیست؟ حضرت فرمود: زن باید رجم شود و بر دختر بعد از وضع حمل، حد تازیانه جاری شود. نظیر همین روایت از امام صادق^(ع) نیز روایت شده است. «از معلی بن خنیس روایت شده که از ابا عبدالله^(ع) سوال کردم، مردی که با زنش هم‌بستر شده و او آب (منی) شوهرش را به دختر باکره منتقل کرده و او هم باردار شده، فرمود: بچه از آن مرد است و بر زن رجم و بر دختر حد جاری می‌شود». (محسنی، ۱۴۳۴، ج ۳: ۳۲۴)

بدون تردید رجم یکی از سنگین‌ترین و خشن‌ترین مجازاتی است که باید در مورد خطرناک‌ترین جرایم اختصاص داده شود. مساحقه و هم‌جنس‌بازی زنانه، از دو منظر از خطرناک‌ترین جرایم محسوب می‌گردد. یکی این‌که از منظر حیات ظاهری و مادی، دوم از منظر حیات معنوی. از منظر حیات مادی و ظاهری، مساحقه و هم‌جنس‌گرایی نیز، از انحرافات جنسی است که ممکن است، تکثیر نسل را با خطر مواجه سازد. از منظر حیات معنوی که در اسلام به اندازه‌ی حییات مادی، از اهمیت برخوردار است، همه‌ی انحرافات جنسی، انسان را در معرض سقوط از مدار حیات معنوی قرار می‌دهد. این‌گونه گناهان، انسان را از خداوند دور، ریشه‌ی فضایل انسانی را خشکانده و شقاوت دنیوی و اخروی را برای انسان به ارمغان



می‌آورد. از این‌رو، جرایمی که حیات مادی و معنوی انسان را از بین می‌برند، مستلزم سنگین‌ترین مجازات‌ها مانند اعدام و رجم هستند.

نتیجه‌گیری

انتخاب و انتفاع نمی‌توانند مبنای حقوق بشر و به‌ویژه حق حیات باشند. چون این حق حیاتی هرگز نمی‌تواند دایر مدار انتخاب فرد و یا انتفاع باشد، که در صورت عدم منفعت و یا خواست فرد یا افرادی، اسقاط گردد. کرامت انسانی مبنای مطمئنی برای حقوق بشر و خصوصاً حق حیات است. از نظر غرب و حقوق بشر غربی، حق حیات، مبتنی بر کرامت ذاتی انسان است، اما اسلام و به تبع آن آیت‌الله محسنی^(۵)، کرامت انسان را ذاتی و اکتسابی می‌داند.

حقوق بشر غربی کرامت انسانی و حق حیات را زوال‌ناپذیر دانسته و از این‌رو حدود اسلامی و خصوصاً اعدام را منافی با کرامت انسانی و حق حیات انسان تلقی می‌کند. هر چند اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، حکم اعدام را به کلی نفی نمی‌کند بلکه در خطرناک‌ترین جنایات محدود می‌کند، اما در اسناد دیگر حقوق بشری و پرتکل‌های الحاقی، این حکم را نفی می‌کند. آیت‌الله محسنی^(۵) به تبع از فقه و حقوق اسلامی، حکم اعدام را در جنایات خطرناک ضروری تلقی می‌کند. جرم خطرناک یا خطرناک‌ترین جرم‌ها از نظر غرب و اسلام متفاوت است. نهایت اهتمام مکاتب ماده‌گرای غربی حیات دنیوی است از این‌رو، دین را امر شخصی و سلیقه‌ای مطرح نموده و آن را به انتخاب فرد واگذار می‌کند. بدیهی است که از منظر ارتداد نه تنها جنایت خطرناک نیست که اصولاً جرم تلقی نمی‌شود. اما از منظر آیت‌الله محسنی^(۵) که دیدگاه اسلام را بازتاب می‌دهد، حیات اخروی و معنوی نیز مانند حیات مادی بلکه مهم‌تر از آن، از اهمیت برخوردار است. ارتداد و جرم‌های دیگر مانند زنا، لواط، و... نیز از جرم‌های خطرناک محسوب شده که حیات معنوی انسان را نابود می‌کنند. در این دیدگاه فرد مجرم، مانند غده‌ی سرطانی خطرناک تشخیص داده می‌شود و برای سلامت حیات معنوی جامعه، از میان برداشته می‌شود.

هم‌چنین برخلاف دیدگاه غرب که قصاص را صرفاً انتقام‌جویی تلقی می‌کند، قصاص مایه‌ی حیات بخش جامعه شمرده شده که جلو خون‌ریزی بیشتر را می‌گیرد و عطش انتقام‌جویی بیش از حد اولیای دم و آسیب‌دیدگان را می‌گیرد. هر چند که در این مورد از نظر اسلام بخشیدن بهتر از اعمال قصاص است. گزینه‌ی اسلام از منظر آیت‌الله محسنی^(۵) در جرم‌های مستلزم قصاص، تنها قصاص نیست، بلکه به انتخاب فرد آسیب‌دیده و اولیای آن واگذار شده که یکی از سه گزینه‌ی قصاص، دیه و بخشش را انتخاب کنند. بخشش اولی‌تر از همه نامیده شده است.



۱. ابن اثیر، (۱۳۸۵)، الکامل فی التاریخ، ج ۲، بیروت، دارصادر.
۲. جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۰)، تطبیق دو نظام حقوق جهانی بشر، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
۳. حجتی کرمانی، محمد جواد، (۱۳۸۰)، منابع حقوق بشر در اسلام، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۴. ژرژ، گوریچ، (۱۳۵۸)، اخلاق نظری و علم آداب، ترجمه حسن حبیبی، تهران، قلم.
۵. سیدشکرالله اصغری، (بی‌تا)، سیستم کفیری اسلام، و پاسخ به شبهات.
۶. شیخ حر عاملی، (۱۴۰۹)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۲۸، قم، مؤسسه آل‌البتین علیهم‌السلام.
۷. صرامی، سیف‌الله، (۱۳۷۶)، احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری معاونت اندیشه‌ی اسلام و حقوق بشر.
۸. علوانی، طه جابر، (۱۴۲۷)، لا اکره فی الدین اشکالیة الرده و المرتدین من صدر الاسلام الی الیوم، قاهره، مکتبه الشروق الدولیه.
۹. فریدن، مایکل، (۱۳۸۲)، مبانی حقوق، ترجمه: فریدون مجلسی، تهران، وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
۱۰. فریمن، مایکل، (۱۳۸۷)، حقوق بشر: رویکرد میان‌رشته‌ای، ت: محمد کیوانفر، تهران، هرمس: ناقد.
۱۱. فوکو، میشل، (۱۳۷۸)، مراقبت و تنبیه، تولد زندان، تهران، نشرنی.
۱۲. قاری سید فاطمی، سید محمد، (۱۳۸۹)، حقوق بشر: در جهان معاصر، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، چاپ دوم.
۱۳. کدیور، محسن، (۱۳۸۷)، حق‌الناس: اسلام و حقوق بشر، تهران: کویر.
۱۴. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۹)، نقدی بر قرآن رسمی از دین؛ بحران‌ها، چالش‌ها، راه حل‌ها، تهران، طرح نو.
۱۵. محسنی، محمدآصف، (۱۴۳۴)، معجم الأحادیث المعتمرة، قم، دارالنشر الأدیان.
۱۶. -----، (۱۳۸۲)، الفقه و مسایل طیبه، قم، بوستان کتاب قم، ج ۱ و ۲.
۱۷. -----، (۱۴۳۲)، بحوث فی علم الرجال، قم، مرکز المصطفی‌العالمی للترجمة و النشر، چاپ: ۵.
۱۸. -----، (۱۳۸۷)، حدود الشریعة، قم، بوستان کتاب، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه قم.
۱۹. -----، (۱۳۸۷)، کابل-افغانستان، کنفرانس تجلیل از شصتمین سالگرد تصویب اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و هفته آگاهی ملی حقوق بشر.
۲۰. -----، (۱۳۹۱)، زن در شریعت اسلامی، حوزه علمیه خاتم النبیین (ص)، چاپ دوم.
۲۱. -----، (۱۳۷۱)، بی‌جا، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، حرکت اسلامی افغانستان.
۲۲. -----، (۱۳۸۶)، تقریب مذاهب از نظر تا عمل، ن: قم نشر ادیان.
۲۳. -----، (۱۳۹۱)، توضیح مسایل سیاسی، کابل، شورای علمای شیعه‌ی افغانستان، کمیسیون فرهنگی.
۲۴. -----، (۱۳۸۷)، جهانی‌شدن و جهانی‌سازی، بی‌جا، حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین (ص).
۲۵. -----، (۱۳۸۵)، دین و زندگانی، کابل، بی‌نا.
۲۶. -----، (۱۴۲۸)، صراط‌الحق فی معارف الاسلامیه، قم، ذوی‌القربی.
۲۷. -----، (بی‌تا)، عقاید اسلامی از نظر علم و فلسفه، بی‌جا، بی‌نا.
۲۸. -----، (۱۳۸۴)، فوائد دمشقیه، کابل، حوزه علمیه یخاتم النبیین (ص).



۲۹. -----، (۱۳۸۸)، قانون احوال شخصیه‌ی شیعه، کابل، حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم‌النبین (ص).
۳۰. -----، (۱۳۹۲)، قوانین زندگی انسان در قرآن، کابل، حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم‌النبین (ص).
۳۱. -----، (۱۳۸۷ و ۱۳۸۸)، مباحث علمی دینی، تصحیح: علی جعفر رحیمی، کابل، حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم‌النبین (ص).
۳۲. -----، نقش اسلام در عصر حاضر، کابل، ۱۳۸۷، بی‌نا.
۳۳. -----، (۱۳۸۷)، جهانی شدن و جهانی سازی، بی‌جا.
۳۴. موسوی میرکلانی، سید مصطفی، (۱۳۹۱)، عامل کرامت انسانی در تفسیر مبانی مجازات‌های سالب حیات، مجله «تعالی حقوق» دو ماهنامه‌ی علمی آموزشی دادرسی عمومی و انقلاب تهران، سال چهارم/ شماره‌های ۱۶ و ۱۷.
۳۵. نوبهار، رحیم، (۱۳۸۰)، به سوی مجازات‌های هرچه انسانی‌تر، در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها، مؤسسه‌ی انتشارات دانشگاه مفید.
۳۶. نهج‌البلاغه، (۱۴۱۴)، تحقیق و تصحیح: صبحی صالح، قم، هجرت.





سال هشتم، شماره‌ی دهم، بهار ۱۴۰۲



ویژگی‌های حکومت اسلامی

در اندیشه‌ی آیت‌الله فیاض (دام‌ظله) و آیت‌الله محسنی (ره)

محمد جواد برهانی^۱

چکیده

مطالعه‌ی تطبیقی دیدگاه فقهای اسلامی در مورد مسایل حکومت اسلامی یکی از مسایل مهم زمانه‌ی ماست. در این نوشتار با تاکید بر آرای دو فقیه معاصر آیت‌الله محمد اسحاق فیاض (دام‌ظله) و آیت‌الله محمد آصف محسنی (ره) در مورد ویژگی‌ها و مسایل مرتبط به حکومت اسلامی پرداخته می‌شود. از دیدگاه هر دو فقیه یاد شده تاسیس حکومت اسلامی از ضروریات غیر قابل تردید در اندیشه‌ی اسلامی است. حکومت اسلامی دارای ویژگی‌های متفاوتی است که این حکومت را از حکومت‌های غیر دینی متمایز می‌سازد. رعایت اصول و قواعد اسلامی در امر قانونگذاری، اصل شایسته‌سالاری در امور اجراییه، مسئولیت خدمت‌گزاری در برابر مردم و امت اسلامی از مهم‌ترین ویژگی‌های حکومت اسلامی از دیدگاه هر دو فقیه نام‌دار کشورمان است. در ادامه نوشتار مسئولیت‌های مهم دولت اسلامی در برابر مردم و تضمین امنیت، عدالت، آزادی‌های مدنی و اجتماعی و ساماندهی امور مالی و اقتصادی جامعه‌ی اسلامی مورد بحث قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: حکومت اسلامی، حکومت دینی، ویژگی‌های حکومت دینی، آیت‌الله شیخ محمد اسحاق فیاض (دام‌ظله)، آیت‌الله شیخ محمد آصف محسنی (ره).

^۱ ماستر جامعه‌شناسی و دانش‌آموخته‌ی علوم اسلامی دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص).

متفکران اسلامی همیشه درباره‌ی حکومت دینی توجه داشته و در آثار و سخنرانی‌های خود به آن پرداخته‌اند. بعد از فروپاشی امپراتوری اسلامی عثمانی و امپراتوری اسلامی شبه قاره‌ی هند و در دوران استعمار و پسا استعمار، متفکران اسلامی به صورت جدی به تشکیل حکومت اسلامی در قلمرو جهان اسلام توجه نشان دادند. متفکران اسلامی معتقد بودند که حکومت هدف نیست، بلکه وسیله است؛ هدف، تقوا و رستگاری انسان و آشنا ساختن مسلمانان به آموزه‌ها و سبک زندگی دینی است. آن‌ها بر این باور شدند که برای هدف مذکور و برای بازسازی جامعه‌ی اسلامی به دست آوردن قدرت سیاسی ضروری است، به نظر آنان نمی‌توان الگوی زندگی اسلامی را در حکومت غیراسلامی یافت و اصلاح فقط با کسب قدرت سیاسی امکان‌پذیر است. همه‌ی متفکران اسلامی اتفاق نظر دارند که حکومت از آن خداست، اما در عین حال اسلام دین حکومت است، حکومتی که دنیا را بر پایه‌ی دین اداره کند. بنابراین، تشکیل حکومت دینی همیشه یکی از آرزوهای دین‌داران بوده است. اکثر مسلمانان بر این باورند که می‌توان از آموزه‌های دینی الگوی حکومت اسلامی را استخراج کرد. طرف‌داران حکومت اسلامی معتقدند که پیامبر وقتی به مدینه مهاجرت کرد، در آنجا حکومت اسلامی تشکیل داد. بنابراین، اولین تجربه‌ی تشکیل حکومت اسلامی به دست خود پیامبر صورت گرفته است و بعد از آن حضرت، خلفای صدر اسلام به نحوی حکومت اسلامی را گسترش و توسعه دادند. در این مقاله تحت عنوان "بررسی تطبیقی ویژگی‌های حکومت اسلامی در اندیشه آیت‌الله فیاض (دام‌ظله) و آیت‌الله محسنی (ره)" تلاش شده است ویژگی‌های حکومت اسلامی به صورت توصیفی-تحلیلی با استفاده از اندیشه‌های این دو فقیه کشور مورد بررسی قرار گیرد. قابل یادآوری است که آیت‌الله فیاض (دام‌ظله) کتابی تحت عنوان "الانموذج الی الحکومه الاسلامیه" نوشته است که به نام "الگوی حکومت اسلامی" به فارسی ترجمه و منتشر شده است. آیت‌الله محسنی (ره) نیز کتابی "تحت عنوان تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان" تالیف و منتشر کرده است. نگارنده با استفاده از روش تطبیقی و مقایسه‌ای تلاش کرده است تا نکات مشترک این دو فقیه افغانستانی را در باب ویژگی‌های حکومت اسلامی مورد بررسی قرار دهد. قابل یادآوری است که آیت‌الله محسنی (ره) تصویری از حکومت اسلامی را به صورت مشخص ناظر به افغانستان و شرایط آن نوشته است، در حالی که آیت‌الله فیاض (دام‌ظله) به صورت عام تصویری از حکومت اسلامی را از دیدگاه مذهب تشیع بیان کرده است.

ضرورت ایجاد تشکیل حکومت

با مراجعه به آثار آیت‌الله فیاض (دام‌ظله) و آیت‌الله محسنی (ره)، برداشت می‌شود که هر دو فقیه کشور معتقدند که تشکیل حکومت در هر جامعه‌ای از جمله بدیهیات بوده و برای استمرار حیات و تامین امنیت لازم و



ضروری است. «لزوم تشکیل حکومت در جوامع انسانی يك امر نظری و مخفی نیست تا نیازی به استدلال داشته باشد، بلکه يك امر ضروری و بدیهی است که همه کس آن را درك می کند و از باب تنبیه باید گفت که انسان بدون اجتماع و تعاون همدیگر، قادر به ادامه‌ی حیات نیست و زندگانی اجتماعی بدون قانون میسر نیست و انفاذ قانون هم بدون قوه‌ی مجریه و حکومت ناممکن است». (محسنی، ۱۴۱۲: ۱۰)

تشکیل حکومت دینی

هر دو فقیه معتقدند که در صورت فراهم بودن شرایط، لازم است حکومت دینی تشکیل گردد و در ایجاد حکومت دینی لازم است از کارشناسان و افراد شایسته و متعهد و متخصص در هر رشته بهره گرفته شود. «بنابراین، اگر فرض کنیم که فقیه مذکور قادر است حکومت اسلامی تشکیل بدهد، چنان که اگر شرایط، مناسب و آماده باشد و مانع داخلی و خارجی هم وجود نداشته باشد، شرعاً بر فقیه جامع‌الشرایط واجب است حکومت اسلامی تشکیل بدهد. تشکیل حکومت اسلامی باید به واسطه‌ی مجلس شورای اسلامی که مرکب از دانشمندان، متفکران، کارشناسان، افراد امین و مخلص است، صورت گیرد، که اعضای مجلس اقدام به انتخاب اعضای دولت می کند که افراد شایسته، دانشمند، لایق، کارشناس، مؤمن و مخلص را بعد از بررسی سابقه، تخصص، وضع و استقامت، و قوه‌ی اراده‌ی آن‌ها و بعد از جمع‌آوری معلومات کامل درباره‌ی آن‌ها و این که آنان متأثر از مسایل حزبی، قومی و امثال آن نیست، انتخاب می کنند». (فیاض، ۱۳۹۵: ۶۹)

از این جا روشن می شود که این گونه حکومت با شرایطی که ذکر شد، حکومتی است که تمام نهادها و دستگاه‌های آن سالم و به دور از اختلاس، فساد اداری، مالی، اخلاقی و به دور از تساهل و تسامح در کار و ادای وظیفه خواهد بود.

به دلایل و شرایط مذکور، این گونه حکومت اسلامی کشور را به سمت تکامل، توسعه، پیشرفت، امنیت، ثبات و آرامش به پیش می برد، در حالی که اگر تمام دستگاه‌ها و نهادهای حکومت سالم نباشد، به زودی کشور را به سمت عقب ماندگی می کشاند.

تا این جا به این نتیجه رسیدیم که حکومت اسلامی اگر با تمام شرایط خود پیاده شود، تمام دستگاه‌ها، اعضا و نهادهای آن حکومت سالم بوده و از مداخله‌ی بیگانگان نیز در امان خواهد بود، در حالی که اگر حکومت دینی نباشد، از مداخله‌ی خارجی در امان نبوده و مداخلات مذکور در آن تاثیر می گذارد.

از این جا روشن می شود که متهم نمودن حکومت اسلامی به دیکتاتوری ناشی از جهل، تعصب، عناد و ناشی از عدم آشنایی با نظام اسلامی می باشد. آن‌ها - کسانی که حکومت اسلامی را متهم به دیکتاتوری می کنند - خیال می کنند حاکم اسلامی «مطلق العنان» است. (فیاض، همان: ۶۹-۷۰)



تعریف حکومت دینی

آیت‌الله فیاض (دام‌ظله) حکومت دینی را طبق اعتقادات شیعه این‌گونه تعریف کرده است: "حکومت دینی، حکومتی است که بر اساس حاکمیت خداوند بنا شده است، و حاکم در این حکومت، در وجود ولی امر مسلمین متجسم است که از جانب خداوند هم در زمان حضور هم در زمان غیبت منصوب شده است. در زمان حضور، ولی امر مسلمانان با تصریح به اسم و در قالب فرد مشخصا و صفات معین صورت می‌گیرد. (فیاض، ۱۳۹۵: ۷۰)"

حکومت دینی در عصر غیبت

حکومت دینی در زمان حضور امام معصوم روشن است که طبق مذهب شیعه با اسم و صفات معین مشخص گردیده است، اما در زمان غیبت، ولی امر مسلمین صرفاً با بیان ویژگی‌ها (صفات) مانند صفت فقاهاست صورت می‌گیرد که در قالب فقیه جامع‌الشرایط، که از جمله‌ی شرایطشان اعلمیت است، معین می‌گردد. (فیاض، ۱۳۹۵: ۴۹) روشن است ولایت، زعامت و رهبری دینی برای پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) جای هیچ اشکال و شبهه ندارد؛ زیرا قدر متیقن از «أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» که در آیه‌ی مبارکه، ائمه (علیهم‌السلام) می‌باشد. علاوه‌بر آن، روایات فراوانی وجود دارند که مراد از «اولی الامر» را ائمه دانسته‌اند.

سخن و اشکال در ثبوت ولایت و زعامت دینی برای فقیه جامع‌الشرایط است، که این ولایت را نمی‌توان از طریق نص و روایات ثابت نمود؛ زیرا روایاتی که به آن برای اثبات ولایت فقیه استدلال شده است همه از ناحیه‌ی سند ضعیف‌اند. بنابراین، نمی‌توان به آن اعتماد کرد. و به همین خاطر مشهور بین فقها عدم ثبوت ولایت فقیه است.

درست این است که فقیه دارای ولایت است و این امر نیاز به دلیل خارجی ندارد؛ زیرا امتداد شریعت مقدس و جاودانگی دین اسلام می‌طلبد ولایت و رهبری دینی ادامه یابد که در زمان حضور این امر به رسالت پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و پس از آن حضرت، به امامت ائمه (علیهم‌السلام) و در زمان غیبت به فقهاست فقیه جامع‌الشرایط این رهبری ادامه می‌یابد. روشن است که امتداد شریعت و جاودانگی آن بدون فرض استمرار ولایت و رهبری دینی امکان ندارد. بدیهی است شریعت در هر عصر، نیاز به تطبیق و اجرای حدود و اهتمام به پاسداشت از حقوق دارد که براساس عدالت، بین طبقات جامعه شریعت اسلامی پیاده گردد. بنابراین، طبیعی است هر چیزی که در زمان حضور برای پیامبر و ائمه ثابت بود در زمان غیبت برای فقیه جامع‌الشرایط نیز ثابت است. بنابراین، اگر فرض نماییم که دست فقیه جامع‌الشرایط باز باشد، و هیچ‌گونه مانعی برای تشکیل حکومت اسلامی بر مبنای حاکمیت دین وجود نداشته باشد، واجب است فقیه مذکور به تشکیل حکومت اسلامی اقدام نماید. (فیاض، همان: ۳۷)



تفاوت بین حکومت دینی و غیر دینی

هر دو فقیه به تفاوت بین حکومت دینی و غیر دینی پرداخته است با این تفاوت که آیت الله فیاض (دام ظلّه) تعبیر حکومت دینی و غیر دینی را برگزیده و آیت الله محسنی^(۵) از آن به حکومت دینی و طاغوتی تعبیر کرده است: آیت الله فیاض (دام ظلّه) هم از دیدگاه اهل تشیع و هم از دیدگاه اهل تسنن تفاوت بین حکومت دینی و غیر دینی را به ترتیب این گونه بیان داشته است: "فرق بین حاکمیت در حکومت دینی و حاکمیت در حکومت های غیر دینی روشن است، که در حکومت دینی، حاکم هم در زمان حضور هم در زمان غیبت از جانب خداوند تعیین می گردد، اما در حکومت غیر دینی، حاکم از طریق انتخابات آزاد، یا از طریق قهر و غلبه و یا از طریق انقلاب و کودتا معین می شود. حاکم در حکومت دینی، از سویی دارای صلاحیت گسترده در اجرای قانون الهی است و از سوی دیگر، وی می تواند در حدود «منطقه الفراغ» به حساب شرایط، نیاز زمان و مصالح کشور، در تمام دستگاه های دولتی قانون وضع نماید، اعم از این که در نهاد اقتصادی، تعلیم و تربیت، نهادهای اجتماعی و حقوقی، اداری، دستگاه های امنیتی، مخابرات، پلیس و ارتش باشد یا در سایر ارگان ها و نهادها، هدف از تشکیل چنین حکومتی این است که عدالت اجتماعی را محقق نموده بین طبقات جامعه توازن برقرار نماید و امنیت را در جامعه گسترش دهد. (فیاض، ۱۳۹۵: ۵۱)

«اما طبق مذهب اهل سنت صرفاً ولایت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، از سوی خدا معین گردیده و خلافت خلفا و ولایت آن ها به نظر اهل سنت از طریق اجماع و آرای مردم ثابت گردیده است نه از جانب خداوند. بنابراین، به نظر اهل سنت هر حاکم که در کشورهای اسلامی، حکومت شان بر مردم از طریق انتخابات آزاد، سالم و با رأی مردم صورت گیرد، همان شخص ولی امر مسلمین است و حکم شان نافذ و حکومت شان حکومت اسلامی است». (فیاض، ۱۳۹۵: ۵۳)

شرایط زمام دار غیر معصوم در حکومت اسلامی

آیت الله محسنی^(۶) درباره ی شرایط زمام دار غیر معصوم در حکومت اسلامی در ذیل عنوان فوق صفاتی را بیان کرده است که فقها آن را درباره ی صفات مرجع تقلید ذکر کرده است. "علمای امامیه برای مجتهدی که مرجع تقلید مردم عوام گردد شرایط زیر را ذکر کرده اند گو اینکه در پاره ای از آن ها اختلاف نظر نیز وجود دارد: ۱- بلوغ ۲- عقل ۳- مرد بودن ۴- آزاد بودن ۵- ایمان ۶- عدالت ۷- زنده بودن در تقلید ابتدایی ۸- اجتهاد ۹- علمیت (در فقه) ۱۰- حلال زاده بودن و مسلماً درباره ی حاکم باید شرط بازدهمی را علاوه نمود که تدبیر و اداره و نیز شرط دوازدهمی را که عبارت از آگاهی کافی به اوضاع جهان معاصر او باشد، حتی اگر این دو شرط با شرط نهم (علمیت) در مواردی منافات پیدا کند این دو شرط باید مراعات گردد. یعنی مجتهد مدبّر و مدیر و آگاه به زمان بر مجتهد اعلم که فاقد این دو شرط است مقدم گردد. (محسنی، ۱۴۱۲: ۴۷)

آیت‌الله فیاض^(دام‌ظله) به شرایط زمام‌داران و حاکمان حکومت اسلامی اشاره کرده با تفصیل بیشتر پرداخته است. "در زمان غیبت، حاکمیت از آن فقیه جامع‌الشرایط است که اعلم زمان خود باشد و صفات عدالت، امانت، اخلاص و قاطعیت در اجرای احکام الهی را دارا باشد و برای تحقق عدالت اجتماعی و توازن بین طبقات جامعه بدون هیچ‌گونه سهل‌انگاری و مجامله تلاش نماید و از صلاحیت خود برای قانونگذاری به‌عنوان حکم ثانوی در «منطقه الفراغ» با توجه به نیاز و شرایط کشور استفاده نماید.

اگر شرایط فراهم باشد، واجب است حکومت اسلامی تشکیل گردد؛ به این صورت که در گام نخست، مجلس شورای اسلامی ایجاد نماید که اعضای آن را علمای نخبه، متفکران، کارشناسان، افراد امین و مخلص از سراسر کشور تشکیل می‌دهد. در گام بعدی، لازم است با اعضای مجلس شورای اسلامی در مورد نحوه تشکیل حکومت - از افراد فرهیخته، لایق، کارشناس، مخلص و با ایمان - مشورت شود؛ زیرا معیار و میزان در حکومت اسلامی شایستگی است.

معیارهای دیگر مانند معیار قومی، حزبی و مانند آن دو که در حکومت‌های غیر دینی مدنظر است، از نظر اسلام هیچ ارزشی ندارد و با این امر حکومت دینی از غیر دینی متمایز می‌گردد.

بنابراین، وقتی حاکمیت اسلامی پا گرفت و در صدد شد تا برنامه‌های اقتصادی، آموزشی، اداری و امنیتی خود را طراحی نماید و یا خواست قانونی را وضع نماید، باید در قدم اول آن برنامه یا قانون را توسط متفکرین، افراد فرهیخته، فرهنگی، لایق، کارشناس، مخلص، با ایمان و متخصص آن برنامه و قانون به‌صورت مفصل و همه‌جانبه با درنظرداشت شرایط و امکان‌کامیابی آن در آینده مورد بررسی و مطالعه قرار بدهد. در قدم دوم، پس از تکمیل مطالعه و بررسی آن برنامه یا قانون و اطمینان به موفقیت آن، در صدد تطبیق آن برنامه و جعل آن قانون برآید.

برای حاکم اسلامی جایز نیست تا برنامه یا قانون را به‌صورت خوش بینانه و بدون کارشناسی تصویب نماید؛ زیرا این کار موجب اتلاف اموال بیت‌المال (بودجه‌ی دولت) مسلمین می‌گردد و اتلاف اموال مذکور گناهی نابخشودنی است، که ولی‌امر مسلمین اقدام به چنین کاری نمی‌کند؛ چون عدالت، امانت داری و وثاقت او مانع از این کار می‌گردد. بنابراین، فرض تصویب و وضع برنامه یا قانون به‌صورت غیر کارشناسی شده از سویی با فرض این‌که ولی‌امر مسلمین عادل، امین و موثق است سازگاری ندارد. از سوی دیگر، خود حاکم اسلامی شرعاً مأموریت یافته تا پیرامون برنامه مذکور مطالعه نموده آن را از ابعاد گوناگون مورد بررسی قرار دهد.

از این‌جا آشکار می‌شود که سیستم حسابرسی و برنامه‌ریزی در تمام ارکان و نهادهای حکومتی جاری می‌شود؛ زیرا وضع برنامه‌های حکومتی باید بعد از بررسی و کارشناسی همه‌جانبه و مطالعه‌ی شرایط اجتماعی صورت بگیرد. از سوی دیگر، اگر نظام ثابت باشد، سیستم حسابرسی و برنامه‌ریزی در اسلام امکان ندارد، بلکه نظام مذکور با دگرگونی حکومت دگرگون می‌شود و با تکامل حکومت متکامل می‌گردد



و با توجه به حکومت‌ها از لحاظ گستردگی و دقت در هر عصر در طول تاریخ متفاوت می‌نماید. به همین خاطر است که در هر زمان امر آن نظام به دست حاکم شرع می‌باشد.

قابل یادآوری این‌که وضع نظام دستگاه‌های حکومتی مانند نظام اداری، آموزشی و غیر آن دو در محدوده‌ی «منطقه‌الفراغ» امکان‌پذیر است؛ زیرا صلاحیت حاکم شرع و وضع قانون تنها در همین منطقه ممکن است نه به‌صورت مطلق و در همه جا. این منطقه، یک منطقه‌ی گسترده است که قانونگذاری در آن متناسب به نیاز برای پر کردن خلأ کافی است. به عبارت دیگر، در عصر غیبت، حاکم شرع در حکومت اسلامی باید واجد صفات زیر باشد. حاکم شرع باید به همه مسایل احکام فقه اسلامی عالم و آگاه بوده و در این احکام باید از بقیه اعلم باشد. حاکم شرع باید عادل و امین باشد. حاکم شرع باید در اجرای احکام الهی به منظور تحقق عدالت اجتماعی و توازن بین طبقات جامعه و حفظ حقوق مردم قوی و جدی باشد و در اجرای احکام هیچ‌گونه ملاحظه‌ای خارج از چارچوب دینی نداشته باشد. (فیاض، ۱۳۹۵: ۶۵-۶۸)

شرط اعلمیت در حاکم اسلامی

یکی از مباحث درباره‌ی حاکم اسلامی اعلم بودن حاکم اسلامی است. آیت‌الله فیاض^(دام‌ظله) از جمله فقهای است که به اعلمیت توجه زیاد دارد. ایشان در هر جا که ویژگی‌های حاکم اسلامی را بیان می‌کند، اعلمیت را در کنار آن مطرح می‌سازد. "حکومت دینی در زمان حضور امام معصوم روشن است که طبق مذهب شیعه با اسم و صفات معین مشخص گردیده است، اما در زمان غیبت، ولی امر مسلمین صرفاً با بیان ویژگی‌ها (صفات) مانند صفت فقاہت صورت می‌گیرد که در قالب فقیه جامع‌الشرايط، که از جمله شرايطشان اعلمیت است، معین می‌گردد. (فیاض، ۱۳۹۵: ۵۰) اما آیت‌الله محسنی^(ره) درایت سیاسی را مهم می‌شمارد و دلایل اعلم بودن حاکم اسلامی را کافی نمی‌داند. "برای اعتبار اعلمیت مرجع تقلید دو دلیل ذکر کرده‌اند، یکی بنای عقلا (دلیل اجتهادی) و دیگر اصالة‌التعيين در فرض دوران امر بین حجیت فتوای اعلم که حجت است و فتوای غیر اعلم که مشکوک‌الحجیة است. بهر حال اعتبار اعلمیت در حاکم شرعی محتاج به تعمق و غور و بررسی بیشتری می‌باشد. نگارنده هنوز دلیل کافی برای آن نیابیده است. (محسنی، ۱۳۹۱: ۴۸-۴۹)

شرط مرد بودن حاکم اسلامی

یکی از مباحثی که همواره در میان فقها مطرح بوده است، مرد بودن یا نبودن حاکم اسلامی است. آیت‌الله محسنی^(ره) همانگونه که در بالا بیان شد یکی از شرايط حاکم اسلامی را مرد بودن می‌داند، (محسنی، ۱۳۹۱: ۴۷ شرط شماره سه) اما آیت‌الله فیاض^(دام‌ظله) این شرط را قبول ندارد و در کتاب جایگاه زن در



نظام سیاسی اسلام به صراحت اشاره کرده است که اگر زن همه‌ی شرایطی که برای زعامت دینی و سیاسی را داشته باشد می‌تواند مانند مرد زعامت سیاسی و دینی را به عهده بگیرد. البته آیت‌الله فیاض (دام‌ظله) در مقام فتوا در رساله‌ی خود یکی از شرایط مجتهد را مرد بودن بیان داشته است.

تاکید بر شایسته‌سالاری

همانگونه که در بخش شرایط زمامدار غیر معصوم در حکومت دینی بیان شد هر دو فقیه کشور به شایسته‌گی بسیار تاکید ورزیده و معتقدند که باید حکومت اسلامی توسط افراد شایسته، متعهد و متخصص اداره گردد. «معیار و میزان در حکومت اسلامی شایستگی است. معیارهای دیگر مانند معیار قومی، حزبی و مانند آن دو که در حکومت‌های غیر دینی مدنظر است، از نظر اسلام هیچ ارزشی ندارد و با این امر حکومت دینی از غیر دینی متمایز می‌گردد. (فیاض، ۱۳۹۵: ۶۵)

لزوم مشورت حاکم دینی با افراد کارشناس

آیت‌الله فیاض (دام‌ظله) به مشورت حاکم دینی با دانشمندان و کارشناسان تاکید زیاد دارد. «حاکم شرع از جانب خداوند مأموریت دارد تا با دانشمندان، متفکران، کارشناسان، افراد امین و صالح در ریز و درشت مسایل به مشاوره و گفتگو بپردازد. بعد از بررسی دقیق، گسترده و همه‌جانبه در مورد زندگی شخصی و سابقه هر عضو از اعضای حکومت، شخصی که دارای معیارهای چون: شایستگی، عدالت، امانت‌داری و وثاقت است انتخاب می‌شود که این صفات از «مطلق‌العنان» بودن و از این‌که آن فرد هرگونه بخواهد انجام دهد، جلوگیری به عمل می‌آورد». (فیاض، ۱۳۹۵: ۷۱)

قانونگذاری

یکی از عناصر حکومت‌داری قانونگذاری است. هر دو فقیه مانند سایر فقها معتقدند که قانونگذاری هم در عرصه تکوین و هم در عرصه تشریح اختصاص به خداوند دارد. اما در منطقه‌الفراغ و یا احکام متغیر کارشناسان دین از سوی خداوند این اختیار را دارند تا قوانین و احکام را وضع و تصویب بکنند و از مردم بخواهند مطابق آن عمل کنند. "روشن است تشکیل حکومت اسلامی با تمام ارکان و امور لازم آن بدون ثبوت ولایت و صلاحیت گسترده برای فقیه در وضع قانون و قانونگذاری به حساب آنچه که شرایط، نیاز زمان و مصالح عموم مردم در حوزه‌ی منطقه‌الفراغ می‌طلبند، امکان ندارد؛ زیرا اسلام در منطقه‌الفراغ حکم لزومی به‌عنوان حکم اولی ندارد که این امر خود بیانگر این مطلب است که خداوند صلاحیت قانونگذاری در این منطقه را در اختیار ولی امر قرار داده است تا وی به حساب مقتضیات زمان و نیاز کشور در هر زمان قوانینی را به‌عنوان احکام ثانوی در آن منطقه جعل نماید، که به زودی به آن اشاره خواهیم نمود. (فیاض، ۱۳۹۵: ۵۰-۵۱ و محسنی، ۱۴۱۲: ۲۵)



هر دو کارشناس دینی بر این باورند که منابع قوانین در حکومت اسلامی چهار تا و عبارتند از: کتاب، سنت، اجماع و عقل. از آنجا که اجماع امروزه زیاد کاربرد ندارد لذا می‌توان منابع قوانین در حکومت اسلامی را سه تا دانست. منابع و یا ادله‌ی احکام در شریعت اسلام به قول مشهور دانشمندان علم اصول‌الفقیه چهار است:

مسلمان‌ها باید عبادات و معاملات و اقتصاد و سیاست داخلی و خارجی و تادیبات و حقوق مدنی و همه چیز خود را از اسلام بگیرند و از خیالات و عقاید خود در تشریح قانون استفاده نبرند. و لا یشرك فی حکم ربه احدا و همین است حقیقت و ماهیت حکومت اسلامی و فرق جوهری آن با نظام‌های امروزی. (محسنی، همان: ۲۲)

کارشناسی و برنامه‌ریزی در حکومت اسلامی

در عصر حضور از آنجا که حاکم اسلامی در وجود مقدس پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) خلاصه می‌شود و پس از ایشان در وجود مقدس ائمه (علیهم‌السلام) تبلور می‌یابد، و احتمال نمی‌رود پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به وضع برنامه‌های اقتصادی، آموزشی، اداری، امنیتی و یا غیر آن بدون تامل و بررسی به صورت گسترده ای اقدام نماید بدون این‌که همه جوانب مثبت و منفی آن برنامه را و شرایط اجتماعی و محیطی آن را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد و به جمع‌آوری تمام اطلاعات پیرامون آن بپردازد. اگر بدون بررسی و مطالعه چنین برنامه را بخواهد پیاده نماید در واقع با وظیفه الهی اش مخالفت نموده و این امر در حق پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) غیر محتمل است. علاوه بر این‌که حضرت معصوم است و احتمال خطا در حق او نمی‌رود.

اقتصاد در حکومت اسلامی

اقتصاد اسلامی دارای ویژگی خاصی است که با اقتصاد سرمایه‌داری و سوسیالیستی متفاوت بوده و نسبت به آن دو برتری دارد. کسی که از مبانی اقتصاد اسلامی اطلاع پیدا کند، آن را به‌عنوان یک مکتب اقتصادی مستقل از نظر ویژگی‌ها و اعتدال می‌یابد که در مقابل اقتصاد سرمایه‌داری و سوسیالیستی قرار می‌گیرد و از لحاظ روحی و شکلی با آن دو مکتب اقتصادی متفاوت است. اقتصاد سرمایه‌داری بر مبنای مالکیت فردی استوار است و مالکیت عمومی یعنی مالکیت دولت را به جز در موارد استثنایی نمی‌پذیرد. اقتصاد سوسیالیستی بر مبنای مالکیت عمومی، یعنی مالکیت دولت، استوار است و مالکیت خصوصی، یعنی مالکیت فردی، را به رسمیت نمی‌شناسد. اقتصاد اسلامی بر مبنای مالکیت ترکیبی استوار است؛ زیرا اسلام همانگونه که مالکیت عمومی را به رسمیت می‌شناسد، مالکیت خصوصی را نیز به رسمیت می‌شناسد.

باید توجه داشت که مالکیت خصوصی در اسلام بر مبنای آزادی اقتصادی در چارچوبی که شرع آن را اجازه داده، استوار است؛ به این معنا که مردم آزاداند تا در حوزه هایی که از سوی شرع اجازه داده شده، هر نوع فعالیت اقتصادی را که بخواهد انجام دهد. بنابراین، شخص اجازه ندارد به فعالیت هایی که در شرع منع شده مانند: معامله ربوی، تجارت شراب، گوشت مردار [میته] و گوشت خوک اقدام نماید و یا دست به احتکار، غش در معامله و مانند آن بزند. به عبارت دیگر، اسلام برای افراد جامعه اجازه داده است تا آزادانه به فعالیت اقتصادی، تجاری و تبادل پیردازد و از ثروت طبیعی استفاده نماید. در برابر کار و تلاشی که در راه بدست آوردن آن انجام می دهند باید استفاده نمایند؛ مانند احیای زمین، جمع آوری ثروت های منقول [حیازت] و انتقال آن از جای طبیعی شان و قرار دادن آن در حوزه قلمرو خودشان، حال چه این کار به صورت مستقیم انجام گیرد یا به صورت غیر مستقیم که در همه این موارد باید فعالیت های اقتصادی در محدوده ی باشد که شرع آن را اجازه داده است. (فیاض، ۱۳۹۵: ۷۴)

تا این جا روشن شد که اقتصاد در نظام اسلام در دو نقطه با اقتصاد در نظام سرمایه داری متفاوت است: مالکیت فردی در نظام اقتصاد اسلامی به افراد و شرکت های خصوصی و سرمایه داران اجازه داده است تا به هر نوع فعالیت اقتصادی به جز فعالیت هایی که در شرع از آن منع شده است، پیردازد. البته به شرط این که این آزادی منجر به سوء استفاده از بازار و ضرر به طبقات محروم جامعه نگردد و گرنه دولت اسلامی باید جلو آن را بگیرد تا به عدالت اجتماعی که اسلام به آن اهمیت زیادی قایل است لطمه وارد نگردد. در حالی که در نظام اقتصادی سرمایه داری آزادی کامل و بدون حد به افراد داده شده است. ضرر جا فعالیت اقتصادی شان منجر به سوء استفاده از بازار و اقتصاد کشور گردیده و فاصله طبقاتی را در جامعه به وجود آورد و به عدالت اجتماعی و برابری بین طبقات جامعه ضرر وارد نماید؛ زیرا افراد جامعه وقتی به فعالیت اقتصادی در نظام سرمایه داری می پردازد مصالح شخصی خود را در نظر می گیرد بدون این که مصلحت جامعه را در نظر گرفته و به آن توجه نماید.

نظام اقتصادی در اسلام براساس مالکیت ترکیبی بنا شده است. هدف اساسی که در آن سوی قانونگذاری این نوع مالکیت وجود دارد، عبارت است از تحقق عدالت، برابری و کاهش فاصله طبقاتی در جامعه که اسلام به آن اهمیت زیاد داده است و این هدف بر مبنای هر کدام از مالکیت خصوصی و عمومی محقق می شود که به مثابه مراقب و نگهبان همدیگر است تا از محدوده خود تجاوز نکرده و از بازار سوء استفاده نشود، در حالی که نظام اقتصاد سرمایه داری از آنجا که براساس مالکیت خصوصی استوار گردیده است برای صاحبان شرکت ها و افراد سودجو فرصت و زمینه سوء استفاده از بازار و تسلط بر اقتصاد کشور را فراهم می کند، زیرا هیچ گونه مراقبت و موانعی در این موارد برای سودجویی آنها وجود ندارد. از سوی دیگر، دولت وقتی اسلامی باشد حاکم شرع در آن - بر همه مؤسسات دولت اعم از بخش های خصوصی و عمومی جهت حمایت مصالح عامه و محدود نمودن آزادیهای افراد در



فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی تا جایی که به عدالت و برابری اجتماعی لطمه وارد نکند - حق اشراف و نظارت دارد (فیاض، ۱۳۹۵: ۷۷).

حکومت اسلامی و بنیادگرایی

از سوی غرب ادعا شده است، دین اسلام بنیادگرایی و اندیشه‌ی تروریستی را در جهان ترویج نموده و از آن حمایت می‌کند؛ اما واقعیت این است که دین اسلام دین صلح، عدالت، انسانیت، رأفت، رحمت و مخالف همه انواع بنیادگرایی و تروریستی است. دین اسلام دینی است که کشتن بی گناهان را شدیداً مذمت می‌کند و آن را گناه بزرگ می‌داند. در این مورد قرآن کریم تصریح نموده است که: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا»؛^۱ اگر کسی بدون دلیل نفس محترمه‌ای را به قتل برساند، چنان است که همه‌ی انسان‌ها را کشته است، و کسی که یک نفر را زنده نماید، گویا همه‌ی مردم را زنده نموده است. بنابراین، اسلام کشتن یک شخص بی گناه را به مثابه کشتن همه مردم دانسته است که گناه بسیار بزرگ محسوب می‌شود. از دیگر سو، اگر شخصی یک نفر را زنده بدارد چنان است که گویا همه مردم عالم را زنده نگه داشته است، که این کار خدمت بزرگ به عالم بشریت است. اسلام حتی مثله کردن جسد انسان را هر چند در میدان جنگ با دشمن باشد تحریم نموده است (فیاض، همان: ۷۸).

آزادی در حکومت اسلامی

ادعای دیگری غرب علیه اسلام این است که، دین اسلام مخالف آزادی و دموکراسی است. باید گفت اسلام دینی است که آزادی را به همه‌ی افراد جامعه در همه‌ی مراحل زندگی به صورت برابر و عادلانه اعطا نموده است؛ به گونه‌ای که این آزادی موجب نمی‌شود تا عدالت اجتماعی و تساوی بین طبقات جامعه متزلزل گردد. در نظام اسلامی مردم در همه‌ی فعالیت‌های اقتصادی خود به جز فعالیت‌هایی که در اسلام ممنوع است، آزاداند. در اسلام مردم در فعالیت‌های فرهنگی، رفاهی و غیر آن دو در چار چوب شرع آزاداند. هم‌چنین در اسلام مردم از آزادی بیان بهره‌مندند و می‌توانند آرای خود را آزادانه بیان نمایند؛ البته به شرط آن‌که دروغ نباشد و موجب اذیت و تضييع حقوق دیگران نگردد.

به عبارت دیگر، انسان در اسلام رها و مطلق‌العنان، نیست تا هر چه را بخواهد انجام دهد و هر چه را بخواهد، ترک نماید؛ که اگر این‌گونه باشد در جامعه هرج و مرج لازم می‌آید که اصلاً در چنین شرایطی زندگی در روی زمین غیر ممکن می‌گردد؛ زیرا قوی ضعیف را می‌خورد. بنابراین، باید یک حد و حدودی در جامعه وضع گردد تا بی بندوباری را مهار نماید. بر همین اساس است که عقبلاً برای افراد جامعه حدودی را وضع نموده‌اند.

دین اسلام آزادی مطلق انسان را با قوانین خودش مقید نموده است و انسان را در روی زمین آزاد قرار داده که می‌تواند در چارچوب شرع فعالیت نماید. اما انسان به صورت مطلق نمی‌تواند هر کاری که دلش خواست انجام دهد. هدف از وضع این قوانین و قیودات دو چیز است: انسان اشرف مخلوقات است؛ زیرا خداوند به او عقل را اعطا نموده است. لذا باید برای انسان یک حفاظی برای جایگاه کرامت و شرافت او وجود داشته باشد، و این حفاظ امکان ندارد مگر این که آزادی مطلق العنان او با چارچوبی که از سوی شرع به او اجازه داده شده است مقید شود. اگر این کار نشود انسان موجودی می‌شود که در جامعه رها گردیده و هیچ‌گونه ارزشی ندارد.

اسلام به عدالت اجتماعی و برابری بین طبقات جامعه اهمیت قایل است. اگر آزادی انسان محدود نگردد، امکان ندارد عدالت و برابری مذکور در جامعه محقق شود؛ لذا باید قیودات در نظر گرفته شود تا عدالت اجتماعی متزلزل نگردد و به حقوق دیگران آسیب نرسد و آزادی انسان متناسب با حدود عقلایی و انسانی باشد.

دین اسلام دین آزادی است و بسیار شفاف و روشن است که با دانش، تمدن و پیشرفت سازگار است. دین اسلام می‌تواند با مقتضیات هر عصر به هر اندازه که تکامل یابد هماهنگ گردد. آزادی در اسلام متناسب به ارزش‌ها و جایگاه مرد و زن، مد نظر قرار گرفته است. زن در اسلام در چارچوبی که شرع به او اجازه داده، آزاد است و مانند مرد می‌تواند نقش مهم در جامعه ایفا نماید. در اسلام هر کار سیاسی، اجتماعی و فرهنگی که برای مرد جایز است برای زن نیز بدون تفاوت جایز است، البته به این شرط که زن باید کرامت، شرف، عفات، حجاب و ارزش اسلامی و انسانی خود را در نظر بگیرد و از ابتذال اجتناب نماید؛ زیرا ابتذال و بی بندوباری حتی در جامعه عقلایی نیز ارزش ندارد. آزادی زن معنایش این نیست که آن‌ها بی حجاب و بی بندوبار باشد.

آزادی در غرب، بر مبنای ارزش‌های انسانی، دینی و عقلایی بنا نشده است، لذا به سرحد ابتذال و حیوانیت رسیده و از چارچوب عقلایی، انسانی و اخلاقی خارج گردیده و تا آنجا رسیده است که انسان از بیان آن کراهت دارد و از آوردن نام آن خجالت می‌کشد. درعین حال، غرب بر پیاده کردن این نوع آزادی مطلق و گسترش آن در کشورهای اسلامی اصرار دارد. هدف اصلی غرب از گسترش این نوع آزادی نابود کردن اسلام، ارزش‌های انسانی و فرهنگ متعالی آن است که بر اخلاق و احترام بنا گردیده است. (فیاض، همان: ۸۶)

رعایت حقوق بشر در حکومت اسلامی

دین اسلام مخالف حقوق بشر است در حالی که اسلام برای حفظ حقوق بشر اهمیت قائل شده و از بین بردن آن را جایز نمی‌داند و اگر کسی حقوق بشر را زیر پا بگذارد، برای آن غرامت و مجازات در نظر گرفته است تا عدالت اجتماعی و برابری بین طبقات جامعه محقق گردد که این امر از یک سو نیازمند پاسداری

از حقوق همه‌ی بشر به صورت یک‌سان است، بدون این‌که هیچ‌گونه تبعیضی در کار باشد؛ از سوی دیگر، از نظر اسلام امکان ندارد که حق هیچ شخصی ضایع گردد. البته از نظر عقلا نیز این‌گونه است که آن‌ها نیز مخالف تبعیض و تضییع حقوق افراد جامعه است. به‌خاطر این‌که حقوق مردم در جامعه ضایع نشود، اسلام در حوزه حقوق بشر و در جراحات، نفیسی را در برابر نفس، چشم را در برابر چشم و گوش را در برابر گوش قصاص می‌کند و این یک نوع مقابله به مثل است که حکمت آن را خداوند در قرآن بیان نموده است، آن‌جا که می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ ۲ ای صاحبان خرد و اندیشه برای شما در این قصاص زندگی است. در اسلام در مورد جبران خسارت مالی نیز معادله مثلی یا قیمی در نظر گرفته شده است.

از این‌جا روشن می‌شود اگر شخصی چشم کسی را به‌صورت عدوانی و از روی ستم و بی‌احترامی بیرون بیاورد و از او این حق و نعمت را سلب نماید، خداوند برای ستم‌دیده گرفتن حق قصاص را قرار داده است که می‌تواند چشم انسان ستم‌گر را بیرون نماید و او را نیز از این نعمت و حق محروم سازد. دلیل این امر دو چیز است:

حق ستم‌گر بهتر از حق ستم‌دیده نیست. وقتی ستم‌گر این حق را برای ستم‌دیده نادیده می‌گیرد و حق او را سلب می‌کند و حرمت او را از بین می‌برد، خداوند برای ستم‌دیده نیز این حق را داده است تا اقدام به قصاصی نماید. البته به همان اندازه که ستم‌گر در حق او ستم روا داشته است نه بیشتر از آن و این امر مقتضای عدالت، انصاف و مقابله به مثل است، چنانچه در آیه به آن اشاره شده است. قصاص نمودن، در واقع هم یک درس عبرت برای ستم‌گر و هم برای دیگران است، تا دیگر به حقوق دیگران تعدی ننمایند. به این ترتیب قصاص نقش بزرگ در حفظ توازن و عدالت اجتماعی دارد. کسی چنین ادعا نکند که در حق ستم‌دیده باید حقوق بشر را پیاده کرد؛ بنابراین، قصاص از ستم‌گر مخالف حقوق بشر است و باید چشم او سالم بماند. ادعای مذکور به دو دلیل بی‌اساس است:

اولاً: چنین ادعایی به این معنا است که حق ستم‌دیده هدر برود. این امر را نه شرع جایز می‌داند و نه عقل؛ چنانچه عقلایی هم نیست. ثانیاً: پیاده نمودن حقوق بشر به شیوه‌ی جدید و غربی آن به نفع ستم‌گر است. در واقع هم ستم‌گر و هم دیگران به ستم کردن تشویق می‌شوند و این کار در واقع ترویج برای ستم و طغیانگری است. روشن است که قصاص در امنیت و ثبات کشور نقش مؤثر دارد و این امر معنای آیه‌ی مبارکه است که می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ برای شما در قصاص زندگی است ای صاحبان خرد و اندیشه. از باب نمونه، برای انسان حق بقای زندگی است و هیچ‌کس نمی‌تواند این حق را از روی ستم و به‌صورت عدوانی از کسی سلب نماید. اگر کسی حق ادامه‌ی زندگی را از کسی سلب نماید، خداوند برای ولی دم حق قصاص را قرار داده است؛ زیرا قصاص مقتضای عدالت و انصاف و مقتضای قول خداوند است که می‌فرماید: نفس در برابر نفس قصاص می‌شود و چشم در



برابر چشم. پس اگر کسی شخصی را از روی ستم و جور به قتل برساند، در واقع حق ادامهی زندگی را از خود سلب نموده است؛ زیرا کسی که این حق را برای دیگری در نظر نمی‌گیرد، این حق برای او نیز ثابت نیست. امکان ندارد حقوق بشر در حق قاتل اعمال گردد، اما در حق مقتول اعمال نشود؛ این امر مخالف نظر اسلام و عقلا است و یک نوع تشویق برای ستم و دشمنی ستم‌گر و سایر مردم است. اما اگر در حق ستم‌گر قصاص اجرا گردد، این کار مایه‌ی عبرت برای مردم است و موجب تحقق عدالت و برابری در حقوق و سبب ایجاد امنیت در کشور می‌گردد، به‌خاطر این‌که خون انسان هدر نمی‌رود، و این امر مورد تایید بسیاری از کشورهای جهان به‌عنوان یک قانون کلی در نظر گرفته شده است و به زودی جهان به قانون قصاص در آینده‌ی نزدیک اقرار خواهند نمود. کسانی که این قانون را تایید می‌کنند و از دولت خود تصویب آن را به‌عنوان یک قانون می‌خواهند در جهان پیوسته رو به افزایش است (فیاض، همان: ۹۰).

علل دخالت بیگانگان در کشورهای اسلامی

هر کدام از ما اگر توجهی به حکومت‌های کشورهای اسلامی نماییم به وضوح تسلط بعضی کشورهای بزرگ استعماری را به گونه‌ای بر کشورهای اسلامی مشاهده می‌کنیم. علت این تسلط و دخالت در شئون کشورهای اسلامی را عوامل زیادی تشکیل می‌دهد که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی

عامل اول که موجب دخالت بیگانگان در کشورهای اسلامی گردیده عبارت است از عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی هم از نظر اقتصادی و هم از نظر تکنولوژی. این عقب‌ماندگی، کشورهای اسلامی را در برابر غرب و شرق تسلیم نموده است و بدین ترتیب کشورهای اسلامی استقلال خود را از دست داده است.

فقدان آزادی و دموکراسی

عامل دوم عبارت است از نبود آزادی و دموکراسی که در اغلب کشورهای اسلامی وجود ندارد. این امر بهانه‌ای می‌شود برای دخالت بیگانگان در کشورهای اسلامی که فرصت بسیار گران‌بها برای بیگانگان محسوب می‌شود.

عدم آشنایی حاکمان با نظام سیاسی اسلام

عامل سوم که موجب دخالت بیگانگان در کشورهای اسلامی گردیده عبارت است از کمبود آشنایی مسئولان کشورهای اسلامی به نظام اسلامی بسان یک نظام الهی که برای همه‌ی بشر تا روز قیامت در



نظر گرفته شده است. مسئولان کشورهای اسلامی اغلب بر این باورند که نظام اسلامی در عصر کنونی قابل تطبیق نیست. این امر نقش مهمی نسبت به دخالت بیگانگان در کشورهای اسلامی دارد.

تبلیغات نادرست علیه اسلام

عامل چهارم که موجب دخالت بیگانگان در کشورهای اسلامی گردیده عبارت است از تبلیغات گمراه‌کننده و ادعاهای نادرست از جانب غرب و شرق بر ضد اسلام. این تبلیغات نیز نقش زیاد و تاثیر مهم در اذهان رهبران و مسئولان داشته است. این امر موجب شده تا آن‌ها خود را از طریق تقلید با غرب و شرق هماهنگ سازند و از فرهنگ آنان پیروی نمایند، بدون این‌که در صدد پذیرش فرهنگ اسلام برآید، بلکه فرهنگ اسلام را رد کرده با آن می‌جنگند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش گردیده است تا آراء و نظریات دو فقیه معروف کشور درباره‌ی حکومت اسلامی مورد بررسی قرار گیرد. روشن است که اسلام برای حاکمان دینی وظایف و شریطی را بیان کرده است که اگر به درستی تطبیق گردد، بدون شک کشور شاهد رشد چشم‌گیری خواهد بود و اگر ناقص تطبیق گردد، باعث بدنامی اسلام و حکومت اسلامی می‌گردد و در نتیجه از سویی حکومت اسلامی ناکارآمد جلوه می‌کند و از سوی دیگر شهروندان آسیب می‌بینند و از سوی سوم بهانه به دست ابرقدرت‌ها و دشمنان اسلام داده می‌شود. بنابراین، اگر امروزه توجهی به حکومت‌های کشورهای اسلامی نماییم از ناکامی گوناگونی رنج می‌برند و به همین خاطر است که به وضوح تسلط بعضی کشورهای بزرگ استعماری را به گونه‌ای بر کشورهای اسلامی مشاهده می‌کنیم. علت این تسلط و دخالت در شئون کشورهای اسلامی را عوامل زیادی تشکیل می‌دهد:

عامل اول که موجب دخالت بیگانگان در کشورهای اسلامی گردیده عبارت است از عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی هم از نظر اقتصادی و هم از نظر تکنولوژی، این عقب‌ماندگی، کشورهای اسلامی را در برابر غرب و شرق تسلیم نموده است و بدین ترتیب کشورهای اسلامی استقلال خود را از دست داده‌اند.

عامل دوم عبارت است از نبود آزادی و دموکراسی که در اغلب کشورهای اسلامی وجود ندارد. این امر بهانه‌ای می‌شود برای دخالت بیگانگان در کشورهای اسلامی که فرصت بسیار گران‌بها برای بیگانگان محسوب می‌شود.

عامل سوم که موجب دخالت بیگانگان در کشورهای اسلامی گردیده عبارت است از کمبود آشنایی مسئولان کشورهای اسلامی به نظام اسلامی بسان یک نظام الهی که برای همه‌ی بشر تا روز قیامت در



نظر گرفته شده است. مسئولان کشورهای اسلامی اغلب بر این باورند که نظام اسلامی در عصر کنونی قابل تطبیق نیست. این امر نقش مهمی نسبت به دخالت بیگانگان در کشورهای اسلامی دارد. عامل چهارم که موجب دخالت بیگانگان در کشورهای اسلامی گردیده عبارت است از تبلیغات گمراه‌کننده و ادعاهای نادرست از جانب غرب و شرق بر ضد اسلام. این تبلیغات نیز نقش زیاد و تاثیر مهم در اذهان رهبران و مسئولان داشته است. این امر موجب شده تا آنها خود را از طریق تقلید با غرب و شرق هماهنگ سازند و از فرهنگ آنان پیروی نمایند بدون این که در صدد پذیرش فرهنگ اسلام برآیند، بلکه فرهنگ اسلام را رد کرده با آن می‌جنگند.

با توجه به آنچه که گفته آمد زمامداران حکومت اسلامی باید هم به دین و هم به دنیای مردم هر دو توجه کنند. عدالت اجتماعی، رفاه و آسایش، مشارکت دادن مردم در تعیین سرنوشت، امنیت و توجه به خدمات برابر رفاهی و اجتماعی به دور از در نظر گرفتن قوم، مذهب و زبان از مهم‌ترین مقوله‌های است که باید زمامداران کشورهای اسلامی بدان توجه کنند.



منابع

۱. قرآن کریم
۲. محسنی، محمد آصف، (۱۴۱۲)، تصویری از حکومت اسلامی، بی‌جا، حرکت اسلامی افغانستان شعبه‌ی فرهنگی.
۳. -----، توضیح‌المسائل سیاسی، (۱۳۹۱) کابل، شورای علمای شیعه‌ی افغانستان. کمیسیون فرهنگی.
۴. فیاض، محمد اسحاق، (۱۳۹۵)، حکومت اسلامی و جایگاه زن، ترجمه‌ی محمد جواد برهانی، قم، بوستان کتاب.
۵. -----، (۱۳۹۲)، جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، ترجمه‌ی سرور دانش، کابل، دبیرخانه‌ی کنگره‌ی تجلیل از مقام علمی آیت‌الله‌العظمی فیاض.





د اسلامي فقهاوو له انده د اسلامي دولت لپاره قانون جوړول

د آيت الله محسني د ليدلوري په ټينگار سره

سيد عبدالقيوم سجادي^۱

غورچاڼ

د اسلام په سياسي اړخ کي د قانون جوړول له هماغه پيل څخه يوه د اوږدو بحثونو وړ موضوع ده چې له پخوا څخه شتون لري. دا چې په اوسني پر مختللي نړۍ کي اسلامي امت له دې پوښتنې سره مخامخ کيږي چې آيا له څه ډول مشروعيت او قانون جوړونې څخه برخمن دي، پدې ليکنه کي د قانون جوړولو په اړه په شته نظريو ځان خبروو او د اسلام پر بنسټ د آيت الله محسني^(ره) ليدلوري تر بحث لاندې نيسو له دې ليکنې څخه موخه د شريعت او رغول شوي قانون تر منځ تړاو گڼل کيږي، د دې پوښتنې په وړاندې د اسلامي فقهاوو ليدلورو څرگندونه کيږي، همدارنگه د قانون او قانون جوړونې مشروعيت، د قانون جوړولو شرايط او کرڼلارې، نور شرطونه، د قانون جوړولو لارې چارې او د قانون جوړولو پولې بریدونه تر بحث لاندې نيول کيږي، دا ليکنه د مسلمانو فقهاوو او د آيت الله محسني^(ره) په ليدلوري د ټينگار له مخې د قانون جوړولو او پلې کولو شرعي جواز را په گوته کوي دا ليکنه پداسې حال کي چې د قانون جوړولو مشروعيت په اسلامي سياسي نظام کي څرگندوي، د قانون جوړولو او پلې کولو په پولو او بریدونو له يوې خوا، او د قانون جوړونکي بنسټ او شته شرايط د اسلامي فقهي په رڼا کي څرگندوي، د اسلامي فقهي له مخې په دغه هکله درې بيلا بيل ليدلوري (مثبت، منفي او منځلارې) شته چې د قانون او قانون جوړولو د بيلا بيلو تعريفونو په رڼا کي تر بحث لاندې نيول کيږي په منځلارې ليدلوري کي د قانون په مشروعيت، جواز باندې د اسلامي اصولو او قواعدو او همدارنگه د امت سوکالي اصل، د زمانې اړتياوو، د اجتهادي تگلارو په بنسټ او د اسلامي فقهاوو په وسيله او د مسلمانو اهل نظر په ټينگار سره تر سره کيږي.

ځانگړي اصطلاحات: قانون، اسلامي قانون جوړونه، د قانون پلې بریدونه، له قانون د باندې سيمه، لومړني اباحه، آيت الله محسني^(ره).

^۱ د نړيوالو اړيکو په برخه کي د دوکتورا خاوند، د خاتم النبیین (ص) پوهنتون رييس او علمي پلاوي غړی.

د آیت الله محسنی^(ره) د فقهي لیدلوري په بنسټ د ډاکټري مسؤلیت څیړنه

عبدالکریم اسکندری^۱

غورچاڼ

د اسلامي فقهي له مخې او د اهل سنت و الجماعت او امامیه فقهاوو، دواړو په اند هر ناپوه ډاکټر د هغو پایلو په هکله چې د نوموړي د درملنې په پایله کې رامنځته کېږي ځواب ویونکی دی او اسلامي چارواکي دنده لري چې د ځینو غوره تدبیرونو او کړنلارو په وسیله د هغه طبیب د کار مخنیوی وکړي چې پخپل مسلک کې ډاډمنه او ځانگړې پوهه ونلري. آیت الله محسنی^(ره) د ځینو نورو امامیه فقهاوو په وړاندې بیل نظر لري او پدې توگه یوازې د ډاکټرۍ او درملنې مخینه د ډاکټر په پوهه او تخصص کې بسنده نه گڼي او پدې باور دی چې درملگر باید د خپل ډاکټري مسلک ټول پړاوونه بشپړ او د علمي او فني اصولو له مخې له ناروغ درملنې سره بشپړه آشنایي ولري. د اهل سنت فقهاوو د اجماع له مخې هغه پوه او د جواز خاوند ډاکټر چې د ناروغ د درملنې په بهیر کې ټکي او ټبلي نه وي کړي د پوښتنې وړ نه گڼي. د شیعہ فقهاوو په منځ کې د پورتنی مسوولیت او یا خو هم د مسوولیت نشتوالي په هکله دوه د یاد وړ لیدلوري شتون لري. زیاتره یاد او نامتو شیعہ فقهاء که څه هم پوه ډاکټر له کومې ټبلي او سستی څخه د ناروغ د درملنې په چاره کې کار نه وي اخیستی، خو د راتلونکو پایلو په هکله یې د پوښتنې وړ گڼي. د دې ډلې په وړاندې غیر مشهور شیعہ فقهاء، هغه ډاکټر چې د ناروغ درملنې په بهیر کې یې د ډاکټرۍ له ټولو فني او نظامي دولتي فکتورونه کارولي وي، د پوښتنې وړ نه گڼي. آیت الله محسنی^(ره) پداسې حال کې چې د نامتو فقهاوو د ډلې دلایل او پریکړې باوري او د ډاکټرۍ له ټولو اصولو سره سم گڼي، د اهل سنت او د شیعہ نامشهورو فقهاوو په څیر هوشیار او پوه ډاکټر د پایلو ضامن نه گڼي، خو دا ټکی هم باید له پامه ونه غورځول شي چې نوموړی ډاکټر باید له پخوا څخه د درملنې په چارو کې جواز ولري او د ناروغ په درملنه کې یې له ټولو علمي فني او درملیزو معیارونو څخه کار اخیستی وي.

ځانگړي اصطلاحات: ځواب ویونکی، ضامن، تکره ډاکټر، ژمنه، فقه، اجازه، اهل سنت و الجماعت، نامتو پوهان.

^۱ د جزا او جرم پیژندنې په برخه کې د دوکتورا خاوند، د خاتم النبیین^(ص) پوهنتون علمي مرستیال او د علمي پلاوې غړی

د آيت الله محسنې^(ه) ليدلوري په رڼا كې د اساسي قانون ارزښت

قاسم علي صداقت^۱

غورچاڼ

د دې ليکنې موخه د آيت الله محسنې^(ه) د ليدلوري څيړنه او شننه ده چې د اساسي قانون د ارزښت په هکله يې لري او د استقرايي کرڼلارې څخه په کټه اخیستلو ترسره شويدي دا ليکنه لومړی پدغه هکله پوښتنه او بيا نورې ځانگړې پوښتنې، د هغو د رابرسيره کيدو ارزښت، او د اساسي او قلمي قانون د سر ليکونو پر بنسټ د پلې کيدونکي اساسي قانون د ارزښت په هکله تر سره شوی، د اساسي قانون په منلو کې د نوموړي قانون جوړښت او اوډو، مشروعيت او د هغه رامنځته کوونکي ارگان، بنسټ ايښوونکې قوه، د نوموړي قانون په جوړښت کې کتونکې ډله او بنسټ، د اساسي قانون د مندرجو موادو او منځپانگې څرنکوالي له مخې ارزول کيږي. پدغه څيړنه کې د آيت الله محسنې^(ه) ليدلوري تر څيړنې او شننې لاندې نيول شوی چې د بحث په پايله کې دا رنگه پايلي ته رسيدلی دی، هغه قانون چې له مدرنتوب او اوډو څخه برخمن وي، د آيت الله محسنې^(ه) د ليدلوري له مخې يې د منلو په هکله هيڅ شک او شبه نشته. د اساسي قانون د بنسټ ايښودونکې قوې د کتونکې پلاوي مشروعيت، د هغوی د فکري څرنکوالي په اډانه کې هم شک او شبه شتون ونلري، د اساسي قانون د منځپانگې او مندرجو موادو په پام کې نيولو سره کولای شو لاندې موخو ته ورسېږو، د آيت الله محسنې^(ه) د ليدلوري له مخې ټول ارزښتونه يو رنگ نه، بلکې توپير لري. د اساسي قانون د جوړښت او منلو په برخه کې په بيلا بيلو اړخونو کې د اسلامي ارزښتونو په پام کې نيول، د افغانستان د شيعيانو د شخصيه احوال په رسميت پيژندل، برابري، د وگړو حقوق او اساسي خپلواکي، د عمومي او ټولنيز او د بيلا بيلو نهادونو او بنسټونو ژوند لپاره لارو چارو پلې کول، ټول هغه اصلونه دي چې د هيواد وگړي يې تر اغيز لاندې راځي او نوموړی قانون د خپل ولس د بني راتلونکې ضامن کښي.

ځانگړي اصطلاحات: اساسي قانون، آيت الله محسنې^(ه)، پورې، عمومي حقوق، فقه، کرڼلاره، اساسي کتنه، بنسټ ايښوونکې قوه.

^۱ د عمومي حقوقو په برخه کې د دوکتورا خاوند، د خاتم النبیین (ص) پوهنتون د څېړنو څانگې رييس او د علمي پلاوي غړی

د آيت الله محسني^(ه) د ليدلوري پر بنسټ د اسلامي تمدن رامنځته كيدل او له منځه تلل

سید بسم الله مهدوي^۱

سید آصف کاظمي^۲

غورچاڼ

د زمانو په بهير كې د تمدنونو رامنځته كيدل او له منځه تلل يو تاريخي دود گڼل كېږي چې اسلامي تمدن هم له هغه څخه بيلتون نلري، دغه تمدن له يوه ځلانده طلايي پړاو څخه وروسته د كمزورتيا په لورې تللي او د له منځه تللو له ناوړه اكر سره لاس او گريوان شويدي ديرو پوهانو او د نظر خاوندانو د دغه اكر د رامنځته كيدو لاملونه څيړلي او له هغه څخه د وتلو لپاره يې د هوارولو لارې چارې وړانديز كړيدي. د دغو پوهانو او نظر خاوندانو له منځه، يو هم ارواښاد آيت الله محسني^(ه) دی، له همدې كبله به پدې ليكنه كې د آيت الله محسني له انده د اسلامي تمدن د رامنځته كيدو او له منځه تللو پوښتنې ته ځواب وويل شي، د هغو بحثونو په پايله كې چې د اسپرينگنز بحران په بنسټ تر سره شوې دا خبره را په گوته كوي چې آيت الله محسني له يوې خوا د اسلامي تمدن د له منځه تللو او كمزوري څخه پرده پورته كوي او له بلې خوا د اسلامي تمدن د بيا ژوندي كولو او بيا رغولو لپاره په مستقيم او غير مستقيمه توگه هڅه او هاند كړيدی زورزياتي، بنكيلاك، ځانځاني، د مسلمانانو ځان ساتنه او تبلي، د ټولني بې تفاوتې، له ديني فرهنگ څخه گوښه توب، له اجتهاده لاس په سر كيدل له هغو لاملونو څخه گڼل كېږي چې اسلامي تمدن يې شاتگ ته لوري ته بيولي دي د آيت الله محسني^(ه) له انده د اسلامي تمدن موخو ته د رسيدلو يوازي لار د اسلامي نړۍ يووالی له بنكيلاك سره مبارزه، د خپلواكۍ ساتل، اسلام ته په پشپړه توگه راگرځيدل او له اسلامي لارښوونو سره د مسلمانانو د كړو وړو برابرول، د دين او سياست تر منځ پيوستون دي چې دغي وځی ته لاسرسی يوځي، د اسلامي پوهانو او نظر خاوندانو د ځانگړو هڅو او زيار په پايله كې كيدون لري.

ځانگړي اصطلاحات: كمزور تيا، بنكيلاك، زورزياتي، يووالی او كلدون، له زده كړو سره مينه، اسلامي امت.

^۱ د اسلامي نړۍ د معاصر تاريخ په برخه كې د دوكتورا خاوند او د خاتم النبیین^(ص) پوهنتون، غزني ځانگړې د علمي پلاوې غړی.

^۲ د اسلامي نړۍ د معاصر تاريخ په برخه كې د دوكتورا خاوند او د المصطفی^(ص) نړيوال پوهنتون د تاريخ ټولني لخوا، د اسلامي تمدن د بهير څرنكوالي په برخه كې بلل شوی ميلمه



د احاديثو خيرلو پراوونه او بني له كليني تر آصف محسني^(ه) پورې

سيد محمد احساني^۱

غورچان

د اسلام له رامنځته كيدو راهيسې تر نن ورځې پورې تر ټولو د پام وړ علم د احاديثو علم دی چې خورا ډيرې او پراخې څيړنې پرې سرته رسيدلي دي، پوهانو په لومړي سر كې د احاديثو په زده كړه او راټولولو ټينگار كړی او د احاديثو په برخه كې يې بيلابيلې ټولنې رامنځته كړيدي له هغه وروسته د احاديثو د راويانو د راټول شوو احاديثو باوري توب، شتون او نشتون، ډير ارزښت وموند چې د رجالي كتابونو او د رجالي پوهې لامل شو. پدې وخت كې د پوهانو او نظر خاوندانو پام رواياتو ته وگرځيد چې د باوريتوب او بي باوري، اتصال او انقطاع، ارزښت او بي ارزښتي په هكله يې د پوهانو پاملرنه خان ته واړوله او پدې توگه د رأيت الحديث علم رامنځته شو. همدارنگه پوهانو د همدې احاديثو څيړنو ته دوام وركړ او هره ورځ يې پراخوالی وموند پداسې توگه چې نن ورځ د احاديثو د علم په هكله بيلابيلې څانگې رامنځته شويدي، هغه بنسټيزه پوښتنه چې زموږ څيړنه او شننه يې رابرسيره كيدل غواړي له څلورمې پيړۍ يا كليني وخت څخه تر اوسه پورې د احاديثو څيړنه ده چې كوم پراوونه يې وهلي او كومې رنكارنگۍ ورپكې رامنځته شويدي، هغه ځواب چې په دغه هكله مو تر لاسه كړيدي دا دی چې پوهانو د احاديثو علوم له كليني زمانې څخه تر اوسه پورې په دوه برخو كې اوډلي او خپلو څيړنو ته يې دوام وركړيدي، د حديث څيړنې بهير په دريو پراوونو ويشل شوی (لومړنۍ، وروستۍ او اوسنۍ) پراوونه او ټول احاديث يې په لسو ډل بنديو كې راوستلي دي.

ځانگړي اصطلاحات: حديث، د حديث څيړلو پراوونه، د حديث څيړلو ډولونه، لومړنۍ، وروستۍ، اوسنۍ.



^۱ د تاريخ په برخه كې د دوكتورا او د المصطفى^(ص) له نړيوال پوهنتون څخه د لوړو زدكړو خاوند

د ژوند کولو حق او اسلامي حدود د آیت الله محسنی له انده د بشر حقوقو د پلې کیدو څیرنه

سید محمد علي احساني^۱

غورچاڼ

د ژوندانه حق له بشر له خورا ارزښتناکو حقونو څخه ګڼل کېږي، د ژوندانه حق او اسلامي حدودو تر منځ اړیکې هغه غوره او بنسټیز بحث دی چې مورې یې دغې څیړنیزې لیکنې ته اړ ایستلې یو، د اسلام او غرب تر منځ د لیدلوري توپیر د یاد حق په اړه د اسلامي حدودو په برخه کې بیلابیلې پوښتنې رامنځته کړيدي. داچې غریبان ژوند ته مطلق او اسلام پوهان هغه ته مشروطه بڼه ګوري، پدې څیړنه کې به د کتابتوني کړنلارې له مخې د آیت الله محسنی^(ع) له لیدلوري چې یو ستر اسلامي او د بشر د حقوقو پوه دی تر کتنې لاندې نېسو چې د غریبانو لید لوری پکې څرګند او د دغو توپيرونو او بیلتونونو په کاري بڼه د هوارولو تر څیړنې لاندې نیولې او لاندې پایلو ته رسیدلی دی.

انساني کرامت او درناوی د بشر د حقوقو او ژوند کولو بنسټ دی، آیت الله محسنی^(ع) له غرب سره په توپیر، د ژوند کولو حق له اسلامي حدودو سره نافي او معارض نکني، ځکه اسلامي حدود د قوانینو هغه ټولګه ده چې د انساني ژوند او خونديتوب په بنسټ ولاړ دی.

ځانګړي اصطلاحات: د بشر حقوق، محسنی، د ژوند حق، اسلامي حدود



۱. له المصطفی (ص) نړیوال پوهنتون څخه د دوکتورا خاوند



د آيت الله فياض (دام ظلّه) او آيت الله محسنی (ره) ليدلوري له مخې

د اسلامي حکومت د ځانگړتياوو د پلې کولو څيړنه

محمد جواد برهاني^۱

غورچاڼ

د اسلامي حکومت په هکله د اسلامي فقهاوو له ليدلوري د ښه ترا، پلې کولو په هکله د څيړلو بهير د اوسني وخت له ډيرو غوره بحثونو څخه گڼل کيږي، پدې ليکنه کې به د دوو اوسنيو پوهانو لکه آيت الله محمد اسحق فياض (دام ظلّه) او آيت الله محمد آصف محسنی (ره) د ليدلورو په پام کې نيولو سره چې د اسلامي حکومت د ځانگړنو او نورو اړونده مسئلو په هکله يې لري ټينگار وکړو. د دواړو پوهانو ليدلوري له مخې د اسلامي حکومت د رامنځته کيدو اړتيا يو منل شوی اصل دی چې له اسلامي مفکورې سره نه شليدونکی تړاو لري، اسلامي حکومت د بيلابيلو ځانگړتياوو خاوند وي، چې اسلامي او غير اسلامي حکومتونه سره بيلوي، د قانون جوړولو په بهير کې له اسلامي اصولو او لارښوونو څخه پيروي او په اجرائيه چارو کې د ښايسته سالاړی، د وگړو په وړاندې د چوپړ ترسره کولو مسووليت او له اسلامي امت سره د ښه چلند اصولونه او ځانگړنې، هغه څه دی چې د دواړو نامتو پوهانو له انده يې بايد اسلامي حکومت ولري. د دواړو نامتو پوهانو له انده اسلامي حکومت د خپل ولس لپاره د امنيت، برابري او د مدنی او ټولنيزو آزاديو د رامنځته کولو ضامن او د مالي او اقتصادي چارو د سمون مسئول دی چې پدې ليکنه کې ورته نغوته شویده.

ځانگړي اصطلاحات: د اسلامي حکومت ځانگړتيا، د آيت الله فياض (دام ظلّه) د ليدلوري له مخې اسلامي حکومت، د آيت الله محسنی (ره) د ليدلوري له مخې اسلامي حکومت



^۱ له المصطفى (ص) نړيوال پوهنتون څخه د ټولنپوهنې په برخه کې د ماسترۍ او په اسلامي علومو کې د لوړو زده کړو خاوند

Characteristics of Islamic Government in the Thoughts of Ayatullah Fayaz and Ayatullah Mohseni

Mohammad Jawad Borhani ¹

Abstract

A comparative study of the views of Islamic jurists on the issues related to Islamic government is one of the important issues of our time. In this article, with an emphasis on the views of two contemporary jurists, Ayatullah Mohammad Es'haq Fayaz and Ayatullah Mohammad Asif Mohseni, the characteristics and issues related to Islamic government are discussed. According to both jurists, the establishment of an Islamic government is one of the undeniable necessities in Islamic thought. Islamic government has different characteristics that distinguish it from non-religious governments. Observance of Islamic principles and rules in legislation, the principle of worthy governance in executive affairs, and responsibility for serving the people and the Islamic community are among the most important characteristics of Islamic government from the perspective of both famous jurists in our country. In the following article, the important responsibilities of the Islamic government towards the people and guaranteeing security, justice, civil and social freedoms, and organizing the financial and economic affairs of the Islamic society are discussed.

Keywords: Characteristics of Islamic Government, Islamic Government from the Perspective of Ayatullah Fayaz, Islamic Government from the Perspective of Ayatullah Mohseni.



¹ *Masters in Sociology, Graduated from Al-Mustafa International University*

Comparative Study of Human Rights and Ayatullah Mohseni's Perspective

Sayed Mohammad Ali Ehsani¹

Abstract

The right to life is considered the most important human right. The relationship between the right to life and Islamic boundaries is an important issue that necessitates this study. The difference between Islam and the West's views on this right has created a challenge regarding Islamic boundaries since the West considers the right to life absolute, while Islam and Islamic jurists consider it conditional. This research examines the right to life from Ayatullah Mohseni's perspective as an Islamic scholar and human rights advocate who represents Western views. In order to solve this challenge, this study comparatively analyzes the right to life from Ayatullah Mohseni's perspective with human rights and reaches the following conclusions: Human dignity is the basis of human rights and the right to life. From Ayatullah Mohseni's perspective, the right to life is not contradictory to Islamic boundaries, unlike the West's view, because Islamic boundaries are laws that preserve and protect human life and the right to life.

Keywords: Human Rights, Mohseni, Right to Life, Islamic Boundaries

The Eras and Types of Hadith Studies From Kulayni to Mohseni

Sayed Mohammad Ehsani¹

Abstract

One of the sciences that emerged and developed in Islam is the science of hadith. At first, scholars of this field were concerned with learning and collecting hadiths and produced hadith collections. Then narrators became important in terms of reliability, recording, and lack thereof, which led to the writing of Rijal books and the emergence of the science of Rijal. Then, the attention of scholars and jurists turned to the hadiths themselves in terms of credibility and lack thereof, continuity and discontinuity, acceptance and rejection, and the science of Hadith Criticism was born. Scholars continued to research this field, expanding it day by day, to the point where today the science of hadith has various branches. The main question that this study seeks to answer is: What eras and types of hadith studies have occurred from the fourth century or Kulayni era to the present? The answer obtained is that scholars of hadith studies have strived in two areas from the Kulayni era to the present: compilation and research. The eras of hadith studies can be divided into three periods: early, later, and contemporary, and its types can be classified into more than ten categories.

Keywords: Hadith, Eras of Hadith Studies, Types of Hadith Studies, Early, Later.



¹ *Ph.D. in History, Graduated from Al-Mustafa International University*



Reviewing the Decline and Revitalization of Islamic Civilization from Ayatullah Mohseni's Perspective

Sayed Bismillah Mahdavi¹

Sayed Asif Kazemi²

Abstract

The birth and decline of civilizations are a tradition of history, and Islamic civilization is no exception to this situation. After a golden period, this civilization has gone through a path of weakness and has suffered from decline. Many scholars and thinkers have explained the reasons for this issue and offered solutions to overcome it. One of these scholars and thinkers is the late Ayatullah Mohseni. Therefore, this article seeks to answer the question of how the decline and revitalization of Islamic civilization is examined from Ayatullah Mohseni's perspective. The findings of the discussion, which is based on the Spengler crisis, show that Ayatullah Mohseni has examined the decline of Islamic civilization on the other hand and has tried to directly and indirectly revive and reconstruct Islamic civilization. Dictatorship, colonialism, division, Muslim apathy, society's indifference, distancing from religious culture, and the closure of Ijtihad are among the factors contributing to the decline of Islamic civilization. From Ayatullah Mohseni's perspective, achieving the ideal point with the unity and convergence of the Islamic world, preserving independence and fighting against colonialism, returning to Islam and acting according to Islamic and Quranic culture, linking religion and politics, and scientific efforts by intellectuals are possible and feasible.

Keywords: Decline, Colonialism, Dictatorship, Unity and Convergence, Scientific Orientation, Islamic Nation.

¹ Ph.D. in Contemporary history of the Islamic world, Academic Staff at "Khatam -Al- Nabieen University (PBUH), Ghazni Branch.

² Ph.D. in contemporary history of the Islamic world, invited assistant professor at the Institute of Islamic History, Biography and Civilization at Al-Mustafa International University (PBUH)

The Position of the Constitution in Ayatullah Mohseni's Thought

Qasim Ali Sedaqat¹

Abstract

The subject of this article is the analysis of Ayatullah Mohseni's views on the position of the constitution, which has been done using an inductive method. This article has been written with specific questions, objectives, and the importance and necessity of research related to the position of the constitution. The acceptance of the modern and traditional concept of the constitution, the legitimacy of the constitution, the founding power, fundamental supervision and oversight institutions, and the content and functions of the constitution are the main issues of this research, which have been analyzed and dissected from Ayatullah Mohseni's perspective. In the end, a conclusion has been reached. According to Ayatullah Mohseni, there is no doubt about accepting the modern and traditional concept of the constitution. Regarding the legitimacy of the founding power and fundamental supervision and oversight institutions, there is no doubt in his intellectual foundations. In terms of the content and functions of the constitution, the following issues can be addressed, which do not have equal value in Ayatullah Mohseni's thought: preserving Islam in various dimensions, recognizing the legal status of Shia personal affairs in Afghanistan, justice, fundamental rights and freedoms, public and collective life plan, new institutions, and public affairs.

Keywords: Constitution, Ayatullah Mohseni, Position, Public Rights, Jurisprudence, Function, Fundamental Oversight.

¹ Ph.D. in Public Law, Academic Staff & The Head of Research at Khatam -Al- Nabieen University (PBUH)



Analyzing the Responsibility of Physicians Based on Ayatullah Mohseni's Jurisprudential Views

Abdul Karim Eskandari¹

Abstract

In Islamic jurisprudence, along with the opinions of Sunni and Shia jurists, an ignorant physician is absolutely responsible for the consequences of medical procedures, and the Islamic ruler is obliged to prevent any negligence or malpractice by taking necessary measures. Ayatullah Mohseni, unlike some Shia jurists, does not consider having a background in medicine and treatment sufficient for a physician, but believes that a physician should go through the scientific levels of medicine and be familiar with the necessary scientific and technical principles of treatment. Sunni jurists unanimously do not consider a competent and experienced physician responsible if they have not committed any negligence or malpractice. Among Shia jurists, there are two major theories regarding the responsibility or lack thereof of a specialist physician. Famous jurists consider a competent and skilled physician responsible even if they have not committed any fault, while non-famous jurists do not consider a skilled physician who has observed technical standards and government regulations responsible. Ayatullah Mohseni, while considering famous documents more valid and consistent with rules, like Sunni jurists and non-famous Shia jurists, does not consider a competent physician responsible, provided that the physician is authorized in medicine and observes the scientific and technical criteria of treatment.

Keywords: Responsibility, Guarantee, Skilled Physician, Commitment, Jurisprudence, Consent, Sunni, Famous Jurists.

¹ *Ph.D. in Criminal law and criminology, Academic Staff & Academic Vice President at Khatam -Al- Nabieen University (PBUH)*

Legislation in the Islamic government from the perspective of Islamic jurists with emphasis on Ayatullah Mohseni's viewpoint

Abdul Qaium Sajjadi¹

Abstract

Legislation in Islamic political thought is one of the most debated and extensive topics that has been discussed since ancient times until now. The first encounter of the Islamic world with the modern world brought up the issue of the legitimacy of human legislation. In this paper, while reviewing the theories presented on legislation from an Islamic perspective, Ayatullah Mohseni's viewpoint is discussed. The main issue of this paper is questioning the relationship between Sharia and enacted law. To explain the viewpoint of Islamic jurists in response to this question, the concept of law and legislation, the legitimacy of legislation, conditions and methods of legislation, and the scope of legislation are discussed. The hypothesis of this paper, using the viewpoint of Muslim jurists and emphasizing Ayatullah Mohseni's viewpoint, is that legislation is permissible. This paper, while explaining the reasons for the legitimacy of legislation in the Islamic political system, discusses the scope of legislation, the institution and conditions of the legislator from an Islamic jurisprudential perspective. From the perspective of Islamic jurisprudence, three positive, negative, and moderate viewpoints are presented based on different definitions of law and legislation. In the moderate viewpoint, the legitimacy and permissibility of legislation within the framework of Islamic principles and rules are emphasized based on the principle of the welfare of the community and the necessities of time, through Ijtihad method by Islamic jurists and Muslim theorists.

Keywords: law, Islamic legislation, scope of legislation, legal vacuum zone, primary permissibility, Ayatullah Mohseni

¹ Ph.D. in International Relationship, Academic Staff & President at Khatam -Al- Nabieen University (PBUH), Afghanistan.



Table of Contents

Legislation in the Islamic government from the perspective of Islamic jurists with emphasis on Ayatullah Mohseni's viewpoint.....162

Analyzing the Responsibility of Physicians Based on Ayatullah Mohseni's Jurisprudential Views.....161

The Position of the Constitution in Ayatullah Mohseni's Thought.....160

Reviewing the Decline and Revitalization of Islamic Civilization from Ayatullah Mohseni's Perspective.....159

The Eras and Types of Hadith Studies From Kulayni to Mohseni.....158

Comparative Study of Human Rights and Ayatullah Mohseni's Perspective.....157

Characteristics of Islamic Government in the Thoughts of Ayatullah Fayaz and Ayatullah Mohseni.....156