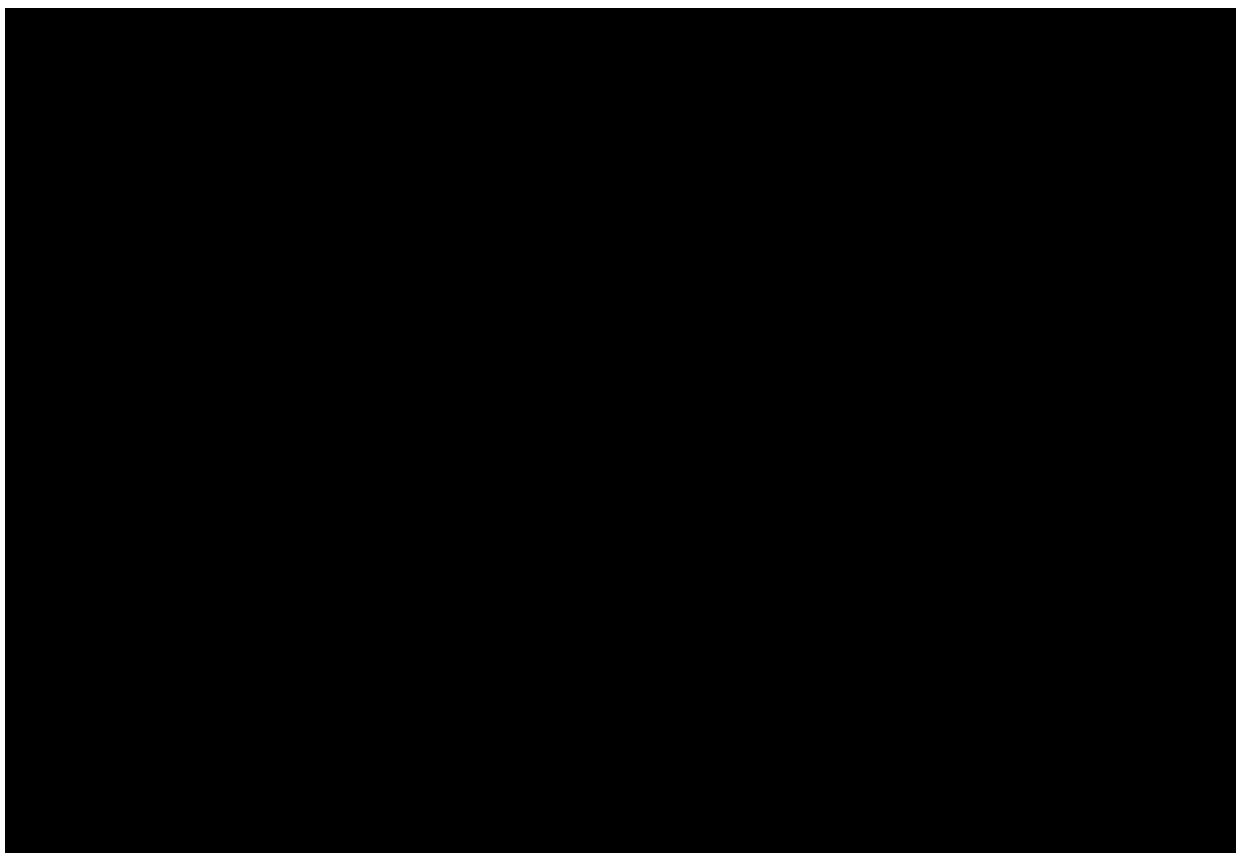


فصلنامه پاسخ 7



فهرست مطالب

شناسنامه

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مدّ ظله العالی) در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (5)

بررسی و تحلیل نقش جریان‌های تأثیرگذار در پیدایش حادثه عاشورا (2)

بلوغ و ازدواج کودکان از منظر فقه اسلامی

ولایت مطلقه فقیه؛ سدّ راه سکولاریسم

جریان شناسی پیدایش فرقه ضاله بهایی

صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام؛ نقدی بر رویکرد اسلام‌هراسی

ازدواج موقت؛ چیستی و چگونگی

افول معنویت، معلول یک سری علل و عواملی بود که پس از رحلت پیامبر(ص) در خواص و بزرگان جامعه اسلامی و به تبع آن، در پیروان آنها به وجود آمد. اموری مانند دنیاگرایی و روی‌آوری به مظاهر دنیا، غفلت از یاد خدا و سخنان پیامبر(ص) و مهم‌تر از همه، تحریف مسئله خلافت از جایگاه اصلی خود، منشأ رخت بر بستن معنویت و در نتیجه، پیدایش حوادث تلخی گردید. که به‌عنوان لکه‌های سیاهی در تاریخ روشن اسلام، ابدی شدند.
پدیدآورنده :

مترجم / مصحح :

ناشر : مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

محل نشر : قم

سال نشر : 1396

تعداد جلد : 1

صفحات : 143

قطع : وزیری

زبان :

شناسنامه

فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ سال دوم، شماره هفتم، فصل پاییز

صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

مدیر مسئول: حسن رضایی‌مهر

سرپرست سردبیری: نصرالله درویشی

مدیر اجرایی: محمدکاظم حسینی کوهساری

صفحه‌آرا: علی ناصری

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدین رضائزاد: دانشیار جامعه‌المصطفی (ص) العالمیه

حسن رضایی‌مهر: استادیار جامعه‌المصطفی (ص) العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

محمدجواد زارعان: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی (ره)

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقر العلوم (ع)

سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم

تلفن: (داخلی 144) 025_32923251

دورنگار: 025_32940177

صندوق پستی: 4466 - 37185

پست الکترونیک: ntpasokh@gmail.com

نشانی: قم، 45 متری صندوق، مجتمع آیه الله شهید صدوقی (ره)، فاز 3، مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه‌های علمیه

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مدّ ظله العالی) در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (5)

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه علمیه قم[*]

مقدمه

ارتباط مؤثر، ارتباطی است که در فرایند آن، پیام با قوت و کمال به ذهن گیرنده پیام منتقل شود. شکل‌گیری این فرایند، مستلزم رعایت اصول و روش‌های خاصی است که در غیاب هر یک، انتقال پیام با اخلال جدی روبه‌رو شده و پیام به صورت ناقص یا تحریف شده به مخاطب منتقل می‌شود. از آنجا که هدف اصلی انتقال پیام، رساندن آن به مخاطب و تغییر وضعیت فکری، انگیزشی و رفتاری اوست، عنصر مخاطب از اهمیت بیشتری در این فرایند برخوردار است. در قرآن کریم و روایات اهل‌بیت (علیهم السلام) نیز به موضوع مخاطب‌شناسی توجه ویژه‌ای شده و ضمن اینکه خود به مسئله مخاطب توجه داشته و به فراخور ویژگی‌های منحصر بفرد یا عمومی مخاطبان با آنان سخن گفته‌اند، در این راستا توصیه‌های فراوانی هم مطرح کرده‌اند. توجه به سن، جنس، جنسیت، شغل، سطح تحصیل، نیازها، آگاهی‌ها، پایگاه اجتماعی و اقتصادی و سیاسی، سطح توانمندی شناختی، فرهنگ عمومی و اختصاصی مخاطب و غیره همواره باید مورد توجه مبلغان و عالمان دینی و مصلحان اجتماعی قرار گیرد. بهره جستن از تکنیک‌ها و روش‌های هنری، روانشناختی و توجه به زمان، مکان و مقتضای حال مخاطبان و سخن گفتن با زبان آنان و تبیین معارف دینی با زبان علم و تفکر مخاطبان، خوش‌رویی، خوش اخلاقی، خلوص نیت، صداقت، تواضع، انتقادپذیری و آمادگی برای اصلاح اشتباهات از جمله مسائلی است که در موضوع مخاطب‌شناسی از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. مقام معظم رهبری، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در قامت استراتژیست ارشد انقلاب اسلامی همواره به مبحث تبلیغ مؤثر دینی و ارتباط سودمند مبلغان و عالمان دینی با اقشار مختلف توجه داشته و توصیه‌های مهم و سودمندی را ارائه کرده‌اند. آنچه در پی می‌آید بخشی از سخنان معظم له درباره اهمیت توجه به مخاطب در عرصه تبلیغ دینی و پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات آحاد گوناگون جامعه است.

مخاطب-شناسی

الف) رده‌بندی مخاطبان و اولویت‌دهی به آنان

... البته بازکردن این گره در ذهن بعضی، دشوارتر و در ذهن بعضی، آسان‌تر است؛ سطوح سواد و هوشمندی و معرفت افراد، متفاوت است. در گذشته، این همه شبهه- نبود و این قدر شبهه-ها سیل-وار، وارد جوامع انسانی مسلمین نمی-شد؛ عرضه- شبهه، غالباً کمتر از علاج آن بود؛ همان-موقع هم، علمای بزرگ، این وظیفه را به عهده- خودشان می-دانستند.^[1] گاهی شناخت گروه صنفی و سینی مخاطب، به شما کمک می‌کند.^[2] آمارگیری از مخاطبان هم نکته مهمی است؛ اینکه چقدر از شما سؤال می-شود و چقدر برای دریافت پاسخ مراجعه می‌کنند، کمیتش مهم است.

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

توجه واقع شده است.

بعد افشار و نمونه‌های گروهی مشخص شوند تا شما بدانید با کی طرف هستید و مخاطبتان را بشناسید. توجه به این دو نکته، طبعاً باعث می‌شود که شما جواب را طبق درك مخاطب بدهید. سوم این-که این بررسی را استمرار دهید، تا ببینید که عدد بی‌سوادها زیادت‌ر شده یا باسوادها؛ در بین سؤال‌کننده‌ها عدد دخترها بیشتر شده یا پسرها؛ عدد مردم بوشهر مثلاً بیشتر شده یا مردم مشهد. همه- اینها يك انگشت اشاره است به يك سمت و يك جهتی. يك جمعی هم باید داشته باشید که بنشینند با این دستاوردها، به تناسب سؤال‌هایی که می‌شود، جهت‌ها را - مثل سکان کشتی - عوض کنند؛ این کار خیلی لازم است.^[3]

1. روشنفکران، اهل اندیشه و دانشجویان

... حاجت سوم به فعالیت‌های حوزه علمیه، نیاز روشن-فکران و جوانان است. اینها قشری هستند که در مقابل شبهات قرار می‌گیرند. در همه-جا اولین مخاطب شبهه‌ها، روشن-فکران و اهل فکر و اندیشه‌اند که غالباً در میان جوانان و صاحبان فکر و اندیشه و تحصیل-کرده‌ها هستند. بسیاری از مردم شبهه به سراغ-شان نمی‌آید. آنها به شبهه کاری ندارند. ایمانی دارند و بر طبق ایمان-شان زندگی خوبی را پیش می‌برند. کسانی که اهل مطالعه‌اند، با دنیا مواجه می‌شوند و درباره اصل دین و اسلام و معارف آن و نیز اصول و فروع و تاریخ دین حرف می‌زنند و مرتباً شبهه القا می‌کنند.^[4]

دانشجو، غیر از آن جوان در بازار است که نه از مجله خارجی، نه از کتاب خارجی و نه از معارف بیرون این مرز اصلاً مطلع نیست. دانشجو، قاعدتاً اطلاع پیدا می‌کند و آگاه و هوشیار است و معارف دنیا برایش مطرح می‌شود. پس این فرد، در معرض نفوذ آسیب‌های فرهنگی و بی‌مبالاتی در مقابل دین و بی‌تفاوتی در مقابل ارزش‌های دینی و انقلابی است. این، یکی از مشکلات محیط دانشجویی و دانشجوست. یکی از مشکلات دیگر - که نزدیک به مشکل قبلی است - آسیب‌پذیری در مقابل لغزش‌ها و انحرافات فکری است.^[5]

حضور در دانشگاه‌ها، خیلی مهم است؛ چون... اصل قضیه، این است که این رسالت و این پیامبری را - در این سطح نازلی که ما بر عهده داریم - تحقق ببخشیم، به اینکه به مخاطبین خودمان برسانیم؛ مخاطبین و شنوندگان پیام و رسالت پیغمبران مختلف‌اند؛ بهترین-شان کسانی هستند که جوان باشند؛... بالأخره، امر دایر است بین این-که به کسی یاد بدهیم که پنجاه سال می‌خواهد از آن استفاده کند، یا کسی که مدت کوتاهی می‌خواهد استفاده کند. ... دوم، این-که همین جوان-بودن، امتیاز است برای خوب-فراگیری و شکل-گیری ذهن به آن-چه ما به او می‌دهیم. فرق می‌کند که کسی، ذهن شکل-گرفته‌ای داشته باشد؛ یا این-که ذهن آماده‌ی شکل-گیری داشته باشد. جوان، این امتیاز دوم را هم دارد.

امتیاز سوم، این است که جوان، حق-پذیر است و آنچه به او گفته بشود - در مرحله اول برای همه- جوان‌ها، باید این-طور فرض کرد - گوش می‌کند برای یادگرفتن و عمل-کردن. ... مخاطب شما، غیر از این سه امتیازی که مربوط به جوانی است، امتیاز دیگری هم دارد، و آن، اینکه باسواد و اهل معرفت است؛ او ترجیح دارد بر کسی که انسان برای فهماندن به او، مشکل دارد و مطلب را درست درك نمی‌کند؛ جوان باسواد! این هم، امتیاز چهارم.

امتیاز پنجم، این است که آینده-کشور، در دست اوست؛ یعنی شما چنانچه بخواهید مخاطبین را در کل کشور، مرتب به سیر و تقسیم، از هم جدا و افراز کنید، شاید بشود گفت بهترین و اشرف مخاطبین، این مخاطبینی هستند که شما با آنان در دانشگاه‌ها مواجهید؛ جوان، باسواد، اهل معرفت، آینده‌دار و مؤثر در آینده-کشور.^[6]

2. جوانان

عزیزان! امروز، مخاطب شما، جوانان-اند؛ روی آنها باید کار کنید: «علیکم بالأحداث»! نمی-گویم غیر جوان-ها را رها کنید؛ یا آنها به آموختن، احتیاج ندارند؛ اما می-گویم شما، روی جوان-ها کار کنید؛ سرریزش به غیرجوان-ها هم می-رسد و برای آنها... کافی است.^[7]

یکی از شیرین‌ترین رخدادهای برای انسان این است که جوانانی که مظهر معرفت‌جویی و استفهام و طالب دانستن و آگاهی هستند، چیزی را بپرسند که انسان می‌تواند در محدوده اطلاعاتش به آن جواب دهد و درعین‌حال به همین اندازه می‌تواند در رفع سؤال و ابهام در ذهن جوان - که مظهر شادابی و نشاط و میل به پیشرفت است - کمک کند؛ به-خصوص با توجه به این‌که ابهام‌آفرینی یکی از سیاست‌های اصلی کانون‌های مبارزه با جمهوری اسلامی است. ابهام‌آفرینی و ایجاد نقطه کور برای ذهن-ها، خودش یک سیاست است.^[8]

جوان را باید بشناسید؛ فکر او را باید بشناسید؛ آنچه را که به او هجوم آورده، باید بشناسید. تا میکروب و بیماری را نشناسید که علاج نمی‌توان کرد. اینها همه ملایمی می‌خواهد. درس-خواندن، مطالعه- کردن و کارکردن، که همه اینها زیر عنوان مهارت-های دینی خلاصه می‌شود.^[9]

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

دلیل سوم، این است که جوان، آسان-پذیر و زودپذیر است؛ چون دل او، نورانی است؛ هنوز آلودگی در دل-های جوانان، به قدر افرادی از قبیل بنده که سنی از آنها گذشته است، نیست و سخت-پذیر نشده-اند! پس، از اول که شما به فکر تبلیغ هستید و می‌خواهید مطالبی را برای بیان دین و اخلاق و هر آنچه باید گفته شود، انتخاب کنید، هدف را مخاطبه با جوانان قرار دهید.^[10]

ب) نیازشناسی مخاطبین

1. نیاز مخاطبین داخلی

آن کس که فرضاً در دانشگاه-ها مشغول تبلیغ و کار مخصوص روحانی است یا در ارتش و یا در سپاه مشغول تلاش روحانی است، باید نیاز فکری آن مجموعه و مخاطبین خودش را هوشمندانه و زیرکانه بشناسد. باید ببیند مخاطب او چه عقده و ابهام و سؤالی در ذهن دارد؛ ولو به زبان نیاورد. باید عالمانه آن مشکل را حل کند. اگر می‌تواند، خودش حل کند و اگر نمی‌تواند پیش عالم-تر از خودش برود و مشکل را حل کند. این-گونه است که سطح علم بالا می‌رود.^[11]

از این بالاتر، نیازهای جماعت مردم است. گاهی یک نیاز تبلیغی در جامعه وجود دارد، آحاد هم به آن توجه ندارند؛ ولی شما می‌دانید که این نیاز هست. مثلاً شما تبلیغات دشمن را گوش کردید، دیدید که دشمن متمرکز و متوجه به چیست؛ می‌فهمید که باید این را مورد توجه قرار دهید و ازاله پلیدی و دفن تبلیغات کذب دشمن را بکنید؛ در حالی که ممکن است خود آن مخاطبان به آن توجه نداشته باشند. این می‌شود رفع نیاز.^[12]

2. نیاز مخاطبین خارجی

1- مسلمانان خارج از کشور

فرض بفرمایید الان اگر شیعیان کشمیر که جزو مجموعه مسلمین کشمیرند و یک اقلیت

هستند، از ما سؤال بکنند که ما در فلان قضیه چه باید بکنیم، این مجمع جهانی باید از موضع يك مطالعه و تدبر سنجیده، پاسخ آن-ها را حاضر داشته باشد و به آن-ها ارائه دهد. و همین‌طور شیعیان بقیه مناطق - در اروپا و جاهای دیگر - که غالباً در اقلیت هستند، مسائلی برایشان پیش می‌آید که ما بایستی همیشه پاسخ سؤال-ها و مسائل آن-ها را حاضر داشته باشیم؛ چه سؤال-های سیاسی-شان، چه سؤال-های فقهی-شان و چه بقیه مسائلی که برای-شان پیش می‌آید. [13]

2. تازه مسلمانان خارجی

جوانان طیب و طاهر و تحصیل-کرده و با استعداد و ممتازی از اروپا که در دانشگاه-های خودشان مسلمان شده‌اند پیش ما می‌آیند و درباره مسائل اسلامی راهنمایی می‌خواهند. چه کسی باید اینها را راهنمایی کند؟ چه کسی باید به آن‌جا برود و در میان آنها سکونت کند و تعلیم دین و اخلاق بدهد؟ چه کسی باید برای آن-ها کتاب بفرستد؟ چه کسی باید برای آن-ها مسائل را تبیین کند؟ پاسخ همه این پرسش‌ها به حوزه‌های علمیه مرتبط است. [14]

3. علاقمندان به کسب آگاهی درباره اسلام

بسیاری از جوامع غیرمسلمان به اسلام توجه پیدا کرده‌اند - ولو مسلمان نشده‌اند - ولی می‌خواهند بدانند اسلام چیست که این دستگاه عظیم را به راه انداخته و حکومت تشکیل داده و با ابرقدرت-ها سینه به سینه شده است و از کسی هم نمی‌ترسد و دنیا را اداره می‌کند؛ دینی که وارد میدان زندگی است و ضرورت-ها و فشارها و ترس-ها و لرزها و ضعف-های دولت-های دیگر به سراغش نمی‌آید. چه کسی باید این دین را بیان کند؟ آیا بمانیم تا بیسوادها و یا کسانی که از اسلام هیچ اطلاعی ندارند و آن را از روی دهان دیگران شناخته‌اند، به آنجا بروند؟ [15]

ادامه دارد...

پی‌نوشت‌ها

1. بیانات رهبرمعظم انقلاب اسلامی در دیدار علما و روحانیون استان زنجان، 1382/7/21.
2. بیانات در جمع مسئولین و دست‌اندرکاران مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات حوزه علمیه قم، 1380.
3. بیانات در جمع مسئولان و دست‌اندرکاران مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات حوزه علمیه قم، 1380.
4. بیانات در آغاز درس خارج فقه، 1374/06/14.
5. بیانات در دیدار اعضای شورای مرکزی نمایندگی ولی فقیه در دانشگاه‌ها، 1369/08/7.
6. بیانات رهبرمعظم انقلاب اسلامی در دیدار اعضای انجمن اهل قلم، 1381/11/7.
7. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1379/7/15.
8. بیانات در دیدار با دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی، 1382/02/22.
9. دیدار با روحانیون 1385/08/17.
10. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1379/7/15.
11. بیانات در دیدار ائمه جماعات و روحانیون و مبلغین، در آستانه ماه مبارک رمضان 1371/11/25.
12. بیانات در دیدار با علما و روحانیون در آستانه ماه مبارک رمضان، 1376/10/03.
13. بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی مجمع جهانی اهل‌بیت (علیهم السلام) 1370/07/04.

14. بیانات در آغاز درس خارج فقه، 1374/06/14.
15. بیانات در آغاز درس خارج فقه، 1374/06/14.
- www.andisheqom.com .[*]

بررسی و تحلیل نقش جریان‌های تأثیرگذار در پیدایش حادثه عاشورا (2) گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حسن رضایی‌مهر [1]

حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حسن رضایی‌مهر در سال 1344 در شهرستان دزفول متولد و پس از اتمام دوره متوسطه و اخذ دیپلم وارد حوزه علمیه دزفول شد. تا سال 1370 دروس مقدمات و سطح (اتمام کفایتین) را در کنار تدریس پیوسته در مقاطع مختلف و برخی مسئولیت‌های رسمی و غیررسمی حوزوی به انجام رساند و در سال 1382 در دوره تخصصی کلام اسلامی فارغ‌التحصیل و موفق به اخذ مدرک سطح چهار (دکتری) کلام اسلامی با رتبه عالی گردید. ایشان در سال‌های متمادی به تدریس سطوح مختلف، در موضوعاتی از قبیل ادبیات، منطق، فقه، اصول، کلام، فلسفه، ادیان اشتغال داشته و دارند. مدیریت حوزه علمیه، مدیریت گروه بررسی مطبوعات مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، نمایندگی طلاب و فضلاء شهرستان‌های دزفول و شوشتر، ریاست مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات حوزه علمیه قم و... در سوابق مدیریتی ایشان قرار دارد. از آثار و تالیفات ایشان می‌توان به پنج عنوان کتاب و بیش از شصت مقاله در موضوعاتی از قبیل فقه، کلام، سیره علمی، سیاسی و اجتماعی ائمه هدی (علیهم السلام) اندیشه سیاسی اسلام و انقلاب اسلامی اشاره نمود.

اشاره

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

1. تعریف اصطلاح خواص و عوام از منظر جامعه‌شناسی تاریخی؛
 2. مکانیزم تأثیرگذاری خواص بر اذهان و رفتارهای عامه مردم؛
 3. بیان چکیده‌ای از تاریخ زندگی شخصیت‌های تأثیرگذار در حادثه عاشورا؛
- اکنون در ادامه مصاحبه به بررسی عوامل انحراف خواص و عبرت‌ها و درس‌های نهفته در حادثه عاشورا پرداخته و بحث نظری نقش خواص را به شکل ملموس و عینی واکاوی می‌کنیم.
- مجله پاسخ: جناب استاد! در مباحث پیشین اجمالاً اهمیت نقش خواص جامعه در راهبری فکری و عملی توده‌ها به سمت صلاح یا فساد روشن شد و به عملکرد برخی از خواص برجسته در صحنه عاشورا از ابتدا تا انتها هم به صورت عینی و ملموس اشاره کردید. یقیناً عملکرد خواص در لحظه‌های حساس، به یکباره و بدون مقدمات فکری، شخصیتی و اخلاقی آنها اتفاق نمی‌افتد؛ به نظر حضرتعالی مهم‌ترین زمینه‌ها و عوامل انحراف خواص، عموماً و خواص نقش‌آفرین در حادثه عاشورا به طور خاص چیست؟

⑧ خواص، در هر جامعه‌ای به لحاظ تبعیت و عدم تبعیت از حق، به خواص حق و خواص باطل تقسیم می‌شوند. خواص حق خود دو دسته‌اند: دسته‌ای که به هنگام انتخاب بین دین و دنیا - در شرایط حساس جامعه - جانب دین را گرفته و از دنیا و متاع آن چشم می‌پوشند و گروهی که جانب دنیا را ترجیح داده و دین را به دنیا می‌فروشند؛ یعنی در عین اینکه حق را شناخته و در مواقعی از آن طرفداری هم کرده‌اند اما در مواقع لازم و حساس، انتخاب برتر را از میان این دو مقوله، دنیا و متاع آن قرار داده‌اند. در تاریخ اسلام کم نیستند افرادی که وقتی افشای حق و یاری آن لازم بود، کتمان‌ش کردند و حتی در مقابل آن قد علم نمودند؛ نام افرادی مانند طلحه، زبیر و... که این‌گونه عمل کردند، هیچ‌گاه از تاریخ اسلام محو نخواهد شد. بسیاری از خواص کوفه که مسلم بن عقیل و پس از او، حضرت سیدالشهدا (علیه السلام) را تنها گذاشته و حتی با

آن‌ها به جنگ برخاستند، کسانی بودند که حقیقت را می‌دانستند و حق و باطل بر آنها مشتبّه نبود. در واقع، همان‌طور که شما گفتید آنچه مهم است توجه به عوامل این انحراف است؛ یعنی چه علل و عواملی باعث می‌شود که این دسته از خواص از حق عدول کرده و به گونه‌ای تغییر موضع دهند که نسبت به دین یا بی‌تفاوت بوده و یا در مقابل آن قرار گیرند؟ چند عامل به نظر مهم و کلیدی هستند:

1. دور شدن از معنویت

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

در تفسیر مجمع البیان ذیل آیه 9 سوره حشر «وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» یکی از شأن نزول‌های این آیه را این چنین بیان می‌کند که مرد فقیری خدمت پیامبر (صلی الله علیه وآله) رسیده عرض کرد: گرسنه‌ام مرا سیر کن، حضرت دستور دادند تا از منزل طعامی برای آن مرد بیاورند، اما در منزل طعامی غذایی نبود، آن حضرت فرمود: «چه کسی امشب این مرد را مهمان خود می‌کند؟» مردی از انصار اعلام آمادگی کرد و آن شخص را به منزل خود برد، اما جز اندکی طعام و آن هم برای کودکان خود، چیزی نداشت، سفارش کرد غذا را برای مهمان بیاورند و به همسرش گفت: کودکان را به هر نحو که ممکن است خواب کن. سپس زن و مرد در تاریکی بر سر سفره نشستند و بدون آنکه چیزی از غذا را در دهان خود بگذارند، دهان خود را تکان می‌دادند. مهمان هم گمان می‌کرد آن‌ها هم همراه او غذا می‌خورند، لذا، به مقدار کافی غذا خورد و سیر شد و آن‌ها هم شب را گرسنه خوابیدند. صبح خدمت پیامبر (صلی الله علیه وآله) آمدند، آن حضرت نگاهی به آن‌ها کرد و تبسمی نمود و بدون اینکه به آن‌ها چیزی بگوید، آیه مذکور را تلاوت فرمود و آن‌ها را در مورد ایثار و از خودگذشتگی‌ای که کرده‌اند، ستایش کرد.» اینها نمونه‌ای از معنویت بود که آن حضرت در امت خود نهادینه کرده بود.

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

شهادت برونند.

نقطه اوج زوال معنویت، در زمان یزید بود؛ چرا که وی آشکارا به مبارزه با دین خدا برخاست، حاکمیت وسیع اسلام را تصرف کرد. از سویی، مردم هم که به فرمایش حضرت علی(علیه السلام) در خطبه 210 «مع الملوک و الدنيا» هستند، گوهر گرانمایه معنویت را به بهانه‌های سخیف فروختند و آن‌گونه شد که خواص آن زمان در عین اینکه حسین(علیه السلام) را می‌شناختند و حدیث پیامبر(صلی الله علیه وآله) را در حق او و برادرش شنیده بودند که: «الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ سَيِّدَا أَهْلِ الْجَنَّةِ»، به مقاتله با او پرداختند.

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

⑧ افول معنویت، معلول يك سری علل و عواملی بود که پس از رحلت پیامبر(صلی الله علیه وآله) در خواص و بزرگان جامعه اسلامی و به تبع آن، در پیروان آنها به وجود آمد. اموری مانند دنیاگرایی و روی‌آوری به مظاهر دنیا، غفلت از یاد خدا و سخنان پیامبر(صلی الله علیه وآله) و مهم‌تر از همه، تحریف مسئله خلافت از جایگاه اصلی خود، منشأ رخت بربستن معنویت و در نتیجه، پیدایش حوادث تلخی گردید. که به‌عنوان لکه‌های سیاهی در تاریخ روشن اسلام، ابدی شدند.

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

- غفلت از یاد خدا:

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

- روگردان‌شدن از سنت پیامبر:

تاریخ اسلام بیانگر این مطلب است که پس از پیامبر(صلی الله علیه وآله) مردم به عقب برگشتند، دل‌ها از یاد خدا غافل شد و احادیث نبوی دستخوش کتمان و تحریف قرار گرفت. طبیعی بود که در چنین وضعیتی، جامعه از نور هدایت منقطع گردد و اثری از معنویت باقی نماند تا آنجا که جامعه از تحمل وجود وصی رسول خدا، باب مدینه علم، در رنج و عذاب باشد. حضرت علی(علیه السلام) در این‌باره می‌فرماید: «زمانی که خداوند رسول خود را قبض روح فرمود،

گروهی به قهقرا برگشتند (به اوامر و نواهی حضرت رسول پشت کرده، دوباره به راه ضلالت و گمراهی قدم نهادند) و راه‌های گمراهی آنان را هلاک ساخت و بر آراء و اندیشه‌های نادرست خود اعتماد نمودند [احکام را از پیش خود نادرست بیان کرده و مردم را به پیروی از آن وادار می‌نمودند] و از غیر رحم و خویش [رسول اکرم(صلی الله علیه وآله)] متابعت نمودند و از سبب هدایت و رستگاری [یعنی اهل بیت حضرت رسول(صلی الله علیه وآله)] که مأمور به دوستی آن بودند، [دوری کردند].»

آیا این کلمات نورانی، چیزی غیر از اعراض خواص و به تبع آن‌ها، امت را از یاد خدا و پشت کردن به سیره و سنت پیامبر تداعی می‌کند؟!

آیا از بیان شریف امام حسین(علیه السلام) در وصیت‌نامه خویش به هنگام خروج از مدینه که فرمودند همانا من از مدینه خارج شدم برای اصلاح مفاصد امت جدّم و برای امر به معروف و نهی از منکر و می‌خواهم سیره جدم و پدرم را زنده کنم» چیزی غیر از عقب‌گرد خواص و عوام از ارزش‌های دینی برداشت می‌شود؟ آیا خروج به منظور احیای سیره پیامبر(صلی الله علیه وآله) و علی(علیه السلام) کاشف از انقطاع خواص جامعه از ذکر خدا و سیره نبویه نیست؟ آیا تعبیر امر به معروف و نهی از منکر، که از اهداف حرکت امام(علیه السلام) است، حاکی از ترك معروف و رواج منکر در میان مسلمانان بخصوص خواص آن‌ها نیست؟! اگر چنین نیست، پس خروج امام(علیه السلام) برای امر به معروف و نهی از منکر و احیای سیره پیامبر(صلی الله علیه وآله) چه توجیهی را برمی‌تابد؟

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

- پرستش دنیا و ظواهر آن:

ملموس‌ترین عامل انحراف خواص در صحنه کربلا و بلکه در تاریخ بشریت، دنیاپرستی و بنده ظواهر دنیا شدن است و چنین امری موجب اعراض از حق است. انسان بالفطره به معبود و معشوق خود ارادت دارد و این ارادت در آن حد از کمال و بلندی است که معبود و معشوق را بر هر چیز دیگر ترجیح می‌دهد؛ زیرا کمال خویش را در او می‌بیند. بدیهی است اگر معبود و معشوق آدمی، خدای تعالی باشد، جز به او و رضای او نمی‌اندیشد و اگر دنیا باشد، جایی برای عشق خدا و پرستش او باقی نمی‌ماند و نقطه انحراف همین جاست.

البته آنچه مورد مذمت قرار گرفته دنیاپرستی است نه خود دنیا و روایات متعددی بر این امر دلالت دارد. در لسان روایات «حب دنیا» اصل و اساس هر نافرمانی و سرآغاز هر گناهی دانسته شده است. از این‌رو، دنیاپرستی اصلی‌ترین لغزش خواص در هر عصری است که باید مورد توجه اکید مسلمانان قرار گیرد تا در دام آن گرفتار نشوند.

در حادثه عاشورا نیز مهم‌ترین عامل انحراف خواص، دنیاپرستی و دل سپردن به ظواهر و جاه و مقام دنیا بود. نگاهی گذرا به موضع‌گیری طلحه و زبیر به‌عنوان دو صحابی رسول خدا، به حقیقت تلخ دنیاگرایی خواص دلالت دارد. این دو تن، از یاران پیامبر و از خواص بودند، اما پس از پیامبر(صلی الله علیه وآله) در معرکه انتخاب دین یا دنیا و حق یا باطل، حق را رها کردند و از خواص جبهه باطل شدند. مسعودی در مروج الذهب درباره دنیاگرایی این دو تن، چنین می‌نویسد: «در دوران عثمان، گروهی از صحابه به ساختن خانه‌ها و جمع ثروت پرداختند. زبیر بن عوام یکی از آن‌ها بود. او خانه‌ای در بصره ساخت که تاکنون [سال 332 هـ. ق] معروف است. خانه‌هایی نیز در مصر و کوفه و اسکندریه بنا کرد. دارایی او بعد از وفاتش پنجاه هزار

دینار، هزار اسب و هزار بنده و کنیز بود. طلحه نیز خانه‌ای در کوفه در محل کناسه ساخت که به دارالطلحین معروف است. درآمد روزانه او از غلات عراق، هزار دینار بوده است. بعضی هم بیشتر گفته‌اند. او در ناحیه شراه بیش از این درآمد داشت. خانه‌ای در مدینه ساخت که آن را با آجر و گچ و شیشه بنا کرده بود.»

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

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

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

⑧ عامل دوم عدم بصیرت نسبت به امور اجتماعی و سیاسی است یکی از ویژگی‌های خواص مثبت، بصیرت است. بصیرت یعنی روشن‌بینی، و به معنای قوه قلبی است که به نور قدس روشن باشد و با آن قوه، شخص حقایق و بواطن اشیاء را ببیند، همان‌طور که نفس به وسیله چشم، صور و ظاهر اشیا را می‌بیند. از این روی، عدم بصیرت، همان عدم ملکه روشن‌بینی است. عدم بصیرت بدترین و خطرناک‌ترین کوری است؛ چرا که کوری چشم دل است. حضرت علی(علیه السلام) فرمودند:

«ذهب البصر خیر من عمی البصيرة»؛ نداشتن چشم از کوردلی و نداشتن بصیرت بهتر است. در روایتی دیگر حضرت علی(علیه السلام) می‌فرماید: «فقد البصر اهون من فقد البصيرة»؛ نابینایی آسان‌تر از کوردلی است.

یکی از عوامل انحراف خواص در صحنه کربلا، عدم بصیرت بود؛ یعنی آنچه باعث شد تا سیدالشهدا(علیه السلام) به شهادت برسد و اهل‌بیت او با آن وضع به اسارت بروند، و سایر ظلم‌ها و جنایاتی که به وقوع پیوست، ناشی از بی‌بصیرتی خواصی بود که در زمان امام حسین(علیه السلام) و در صحنه کربلا حاضر بودند و نتوانستند حق را از باطل تمییز دهند. بدیهی است مراد از بصیرت، روشن‌بینی و آگاهی قلبی‌ای است که انسان را به خدا نزدیک کند نه مطلق آگاهی و دوراندیشی و داشتن رأی صائب؛ چرا که بین بصیرت و رأی صائب داشتن، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است و می‌توان گفت: هر بصیری (به معنای یاد شده) از حسن رأی و نظر صائب قطعاً برخوردار است، اما این‌گونه نیست که هر کسی - مثلاً - دارای حسن رأی بود، بصیر هم باشد؛ زیرا ممکن است از قدرت تصمیم‌گیری و حسن رأی برخوردار باشد، اما نه تنها او را به خدا نزدیک نکند، بلکه در مقابل خدا قرار گیرد و آن زمانی است که عین اینکه متصف به این صفت است، اما از آن، در جبهه مقابل حق استفاده می‌کند، چنان‌که عمرو بن عاص از زیرکی و حسن رأی برخوردار بود، ولی در کنار معاویه به مقاتله با حضرت

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

عامل سوم تعصبات قبیله‌ای پس مانده از جاهلیت بود:

تعصب از حیث لغت، جانب‌داری کردن است؛ یعنی حمایت از کسی که متعصب نسبت به او علاقه و ارادتی دارد. از این‌رو، هر تعصبی مردود نیست؛ چرا که تعصب اگر عقلایی و بر حق باشد، امری معقول و پسندیده است، اما اگر وجهه عقلایی نداشته باشد و به واسطه آن باطل بر حق ترجیح داده شود، امری ناپسند و مورد مذمت عقل و شرع است. تعصبات قبیله‌ای جاهلی نیز از این قسم است. امام زین‌العابدین(علیه السلام) در زمینه این نوع تعصبات می‌فرماید: «عصبتی که صاحبش به واسطه آن گنه‌کار می‌شود آن است که کسی بدان قوم خود را از نیکان قوم دیگر بهتر بداند، ولی دوست داشتن قوم خود عصبت نیست، بلکه اگر کسی قوم خود را بر ستم کم‌کند، آن از جمله عصبت است.»

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

مجله پاسخ: جناب استاد! به نظر می‌رسد که در حادثه عاشورا خواص با بصیرت و از جان گذشته‌ای هم بودند که برای روشننگری و پیش‌گیری از این حادثه جانگذار و جنایت بزرگ، تلاش کرده و حتی جان خود را در این راه فدا کردند. در متن حادثه عاشورا می‌توان به حرب‌یزید ریاحی و زهیربن‌قین اشاره کرد که از سرشناسان کوفه بوده و در موقع حساس نقش‌آفرینی کردند.

پس از حادثه عاشورا هم شخصیت‌های مهمی چون مختار بن ابی‌عبید ثقفی و سلیمان بن‌صرد خزاعی و دیگران علم مبارزه را برداشته و برای خونخواهی امام شهید و یاران مظلومش به قیام‌های بزرگی دست زدند. به نظر حضرتعالی چه شد که این خواص جسارت پیدا کرده و تا مرز شهادت حاضر به سکوت و معامله با جریان نامشروع حاکم نشدند؟

⑧ در واقع نهضت عاشورا، در راه احیای دین و ویران کردن اساس ظلم در نوع خود بی‌نظیر است، این قیام منشأ تأثیرات عمده‌ای در نحوه عملکرد خواص، بلکه قاطبه مسلمانان در حوزه‌های مختلف مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، حکومتی و سیاسی بوده است. عمده نهضت‌هایی که پس از حادثه عاشورا به وقوع پیوستند، متأثر از قیام امام حسین(علیه السلام) بوده‌اند؛ چرا که پیش از هر کس، خواص و سران این نهضت‌ها، متأثر از حادثه عاشورا بودند. بررسی تأثیر این قیام الهی بر فکر و عمل خواص که موجب پیدایش قیام‌های گوناگونی بوده بسیار مهم و جالب است، که من به برخی از آنها اشاره می‌کنم:

اولین مبارزه آشکار پس از شهادت حسین بن علی(علیه السلام) با والی کوفه و حکومت یزید را می‌توان مبارزه علنی یکی از خواص و بزرگان شیعه به نام عبدالله بن عقیف ازدی دانست؛ چراکه پس از شهادت امام حسین، ابن‌زیاد ملعون بر منبر کوفه نشست و به نکوهش خاندان پیامبر و سیدالشهدا(علیه السلام) پرداخت. عبدالله بن عقیف با شدت و جسارت تمام، پاسخ او را داد و در حالی که ابن‌زیاد مست پیروزی ظاهری خود بود و بر اریکه ظلم و عداوت با پیامبر نشسته بود، او را در ملأ عام مفتضح کرد. به همین دلیل، ابن‌زیاد دستور داد او را دستگیر کنند. او در حالی که نابینا بود با راهنمایی دخترش مبارزه دلیرانه‌ای را آغاز کرد تا اینکه او را دستگیر کردند و به شهادت رساندند. شجاعت و بی‌باکی او در دفاع از حق و خاندان پیامبر(صلی الله علیه وآله) و فریادگری او بر علیه ظلم و بی‌دینی، نسیمی بود که از شجاعت و بی‌باکی حضرت سیدالشهدا(علیه السلام) در دفاع از حق و مبارزه تمام عیار با دستگاه ظلم امویان به او رسیده بود. نقش عبدالله بن عقیف به‌عنوان یکی از خواص شیعه و زهاد روزگار کوفه، آن‌چنان بود که عوام حاضر در مسجد از او متأثر شده و اولین بذره‌های مخالفت با دستگاه اموی در دل آنها کاشته شد.

2. قیام مردم مدینه و واقعه حره:

یکی از پیامدها و تأثیرات عاشورا بر عملکرد خواص پس از شهادت امام حسین(علیه السلام) عاشورا قیام حرّه یا قیام مردم مدینه است؛ چرا که علت پیدایش آن در مرتبه اول، ظلم‌ستیزی امام حسین(علیه السلام) بود. این قیام مشتمل بر پیامی گران‌سنگ بود و آن اینکه برای از بین بردن دستگاه ظلم و کفر حتی از جان خود و فرزندان خود باید گذشت و رنج و غم اسارت اهل‌بیت(علیهم السلام) را متحمل گردید. و در مرتبه دوم، افشاگری‌های اهل‌بیت(علیهم السلام) و اقامه عزّا در مدینه و انقلاب روحی بود که حضرت زینب^۱ در کوفه و شام پدید آورد. در تاریخ آمده است که پس از شهادت امام حسین(علیه السلام) ظلم و جور یزید فزونی یافت و آشکارتر گردید. آن‌هایی که از اوضاع مطلع بودند [خواص] مردم را از وضعیت نامیمون یزید و حکام او آگاه کردند. مردم همه با روحیه طاغوت‌ستیزی که از نهضت عاشورا دریافت کرده بودند، اقدام کرده و عثمان بن‌محمد بن‌ابی‌سفیان والی آن زمان مدینه را و مروان بن‌حکم و سایر امویان را از مدینه بیرون کردند. در حالی که امام سجاد(علیه السلام) در مدینه بودند، مردم با عبدالله بن‌حنظله بیعت کردند. خبر به یزید رسید و او سپاهی بزرگ را به فرماندهی مسلم بن‌عقبة به مدینه فرستاد. وقتی به سنگستان مدینه - که معروف به حرّه واقم است - رسیدند، اهل مدینه برای دفع آنان از شهر خارج شدند و بین آن دو جنگ سختی در گرفت.

جماعت بسیاری از مدینه کشته شدند تا اینکه تاب مقاومت برای آنها نماند، از این‌رو، به مدینه گریختند و به روضه مطهره حضرت پیغمبر (صلی الله علیه و آله) پناه بردند. لشکر شام نیز وارد مدینه شدند و با اسب‌های خود داخل روضه منوره شدند و اسب‌های خود را در مسجد جولان دادند و چنان از مردم کشتند که روضه و مسجد پر از خون شد.

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

نکته قابل توجه آنکه قیام مردم مدینه هرچند متأثر از انقلاب امام حسین (علیه السلام) علیه بی‌عدالتی و ستمگری رژیم فاسد اموی شکل گرفت و عناصر آن از انصار و شاخه‌های مختلف قریش تشکیل می‌شد و اگر چه عناصر اصلی آن شیعی بودند، اما قیامی شیعی نبود؛ چرا که رهبری شیعه علی بن الحسین (علیه السلام) نسبت به آن بی‌تفاوت بود و در یَبُغ ساکن بود. یکی از ناب‌ترین نهضت‌های شیعی قرن اول قیام توابین بود. توابین کسانی بودند که علی‌رغم دعوت از امام حسین (علیه السلام)، در کارزار عاشورا به یاری آن حضرت نپرداختند. از این‌رو، به شدت خود را ملامت می‌نمودند. امام که به دعوت آنها به عراق آمده بود، در کنار شهر آنان به شهادت رسید و آنها از جا تکان نخوردند. این گروه احساس کردند که ننگ این گناه از دامن آنها شسته نخواهد شد، مگر آنکه انتقام خون امام حسین را از قاتلان او بگیرند و یا در این راه کشته شوند. به دنبال این فکر بود که شیعیان نزد پنج تن از رؤسای خود یعنی سلیمان بن صرد خزاعی، مسیب بن نجبه فزاری، عبدالله بن سعد بن ثقیل آزدی، عبدالله بن وال تمیمی و رفاعه بن شداد بجلي، رفتند و در منزل سلیمان اجتماع تشکیل دادند... به دنبال این اجتماع، سلیمان بن صرد جریان را به سعد بن حذیفه بن یمان و شیعیان دیگر نوشت و از آنان یاری خواست. آنان نیز دعوت سلیمان را پذیرفتند. جنبش توابین در سال شصت و یک هجری آغاز شد... تا آنکه شب جمعه پنجم ربیع‌الثانی 65، نخستین شعله قیام زبانه زد. در آن شب توابین به سوی تربت پاک امام حسین (علیه السلام) روانه شدند [و گریه و زاری و توبه کردند سپس] قبور شهدا را ترك گفته و به سمت شام حرکت کردند و در سرزمینی به نام عین الوردیه با سپاه شام که فرماندهی آن را عبیدالله بن زیاد به عهده داشت، روبه رو شدند و پس از سه روز نبرد سخت، سرانجام شکست خوردند و سران انقلاب به جز رفاعه به شهادت رسیدند.

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

® به طور اجمال، مهم‌ترین شاخص اندیشه سیاسی توابین درباره رهبری سیاسی امت اسلامی «واگذاری حکومت به خاندان رسول‌الله» بود که عزت و مقام آنان سبب شده خداوند شیعیان را از نعمت و شرافت برخوردار سازد؛ زیرا هنگامی که توابین با شامیان روبه رو شدند،

آنان را به پیروی از خاندان پیامبر فراخواندند، چون که آنان برای حکومت بر بنی‌امیه شایسته‌تر بودند.» البته به نظر می‌رسد که عوامل روانشناختی در پیدایش قیام توابین بیش از عوامل سیاسی دخالت داشت. این گروه در یاری امام شهید تعلل کرده و برخی هم خود در میدان کربلا در لشکر عمر سعد حاضر شده بودند و از این رو شهادت جانگداز امام و یارانش بسیار روحیه آنان را متأثر کرده بود. آنچه از عوامل روانشناختی در پیدایش نهضت توابین به نظر می‌رسد را می‌توان در چند عامل خلاصه کرد:

1. احساس گناه و عذاب وجدان

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

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

2. بریدن از دنیا و شوق شهادت

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

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

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

می‌توان نطفه این قیام را از سال شصت و چهار هجری، پنج ماه پس از مرگ یزید دانست؛ مختار چون آمادگی مردم عراق برای قیام و انقلاب برضد بنی‌امیه و بی‌میلی آن‌ها را نسبت به

حکومت عبدالله بن زبیر شنید، رهسپار کوفه گردید و فعالیت خود را آغاز کرد. مختار دعوت خود را وابسته به محمد بن حنفیه فرزند امیرمؤمنان معرفی کرد و همین مطلب باعث اطمینان مردم به حرکت وی شد. او شعار خود را «یا لثارات الحسین» (پیش به سوی انتقام‌گیری خون حسین) قرار داد و این موضوع عراقیان را به تأمین اهداف خویش امیدوار می‌کرد... مختار قاتلان امام حسین (علیه السلام) را سخت مورد تعقیب قرار داد و به هلاکت رسانید.

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

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

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

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

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

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

[1]. استادیار جامعه‌المصطفی (صلی الله علیه وآله) العالمیه، rezaeimehr.h@gmail.com

بلوغ و ازدواج کودکان از منظر فقه اسلامی

سیدمصطفی سجادی[*]

چکیده

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

در قرآن کریم به صورت مستقیم به سن ازدواج پرداخته نشده اما در روایات متعددی از منابع شیعی و اهل تسنن به جواز ازدواج دختر قبل از بلوغ اشاره شده است.

تفاوت نگاه دین به پسر و دختر در مسئله ازدواج، ناشی از نگاه تبعیض‌آمیز دین به جنس زن یا عدم توجه به نیازها و استقلال رأی او نیست چرا که همین اسلام، دختر باکره رشیده را در معامله کالاهای گرانقیمت و تصمیم‌گیری‌های تأثیرگذار در زندگی، آزاد گذاشته و بین او و يك پسر تفاوتی قائل نشده است و لزوم اذن پدر برای اولین ازدواج دختری کم تجربه برای ممانعت از شکل‌گیری ازدواج دور از مصلحت است.

منفعت ازدواج، تنها منافع مادی و غریزی نیست و چه بسا ازدواج‌هایی که اصلاً در آن عمل جنسی انجام نگیرد اما منافعی داشته باشد که جامعه و افراد به سوی آن تمایل نشان داده حتی آن را ضروری بدانند از جمله این ازدواج‌ها، ازدواج قبل از بلوغ یا ازدواج کودکان است. ازدواج با دختر شیرخوار نیز در همین راستا می‌تواند با رعایت مصلحت او و بدون انگیزه‌های شهوانی و هر گونه روابط جنسی و با دلائلی کاملاً منطقی و انسان‌دوستانه انجام شود.

کلید واژگان: کودک، بلوغ، مسئولیت کیفری، ازدواج، اذن پدر، شیرخوار.

[*]. دکتری فقه و اصول حوزه علمیه قم، sms_554@yahoo.com.

مقدمه

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

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

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

تعیین سن بلوغ دختران از مسائل مورد توجه و ابتلاي فقهی و حقوقی در جامعه امروزی و در جوامع گذشته بوده است. این مسئله از منظر فقهی به دلیل وجود روایات متفاوت و گاه به

ظاهر متضاد از يك سو و پیچیدگی اجتهاد و استخراج احکام شرعی از بین مبانی متفاوت علمی (اصولی، فقهی، حدیثی، رجالی و...) از سوی دیگر، همواره دستخوش بحث و نظرگاه فقه‌های گوناگون بوده است. این روند موجب بیان فتواهای مختلفی در فقه شده که در کتب فقهی منعکس گشته است اما در این میان، دیدگاه مشهوری وجود دارد که به صورت مکرر در تاریخ فقه در قالب مباحث فقهی و فتاوی اجتهادی ابراز شده و امروزه نیز کاملاً قابل دفاع است و می‌تواند همان طور که نتیجه تلاش فقه‌های گذشته بوده، ثمره مباحث جدید باشد.

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

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

بلوغ در لغت و اصطلاح

بلوغ در لغت به معنای رسیدن به چیزی، رسیدن به پایان راه، مکان، زمان و ...، نزدیک شدن یا رسیدن به حاجت و هدف و ...، کامل شدن هر چیزی و رسیدن کودک به سن رشد به کار رفته است (فراهیدی، 1410 ق، ج 4، ص 421؛ جوهری، 1410 ق، ج 4، ص 1316؛ راغب اصفهانی، 1412 ق؛ ص 14، دهخدا، لغت نامه، واژه بلوغ).

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

بلوغ فقهی

بلوغ فقهی نیز به معنای مرحله‌ای از زندگی است که انسان مشمول خطابات الزامی و اوامر و نواهی حضرت حق قرار گرفته به اصطلاح انجام تکالیف شرعی بر او واجب می‌شود؛ این مرحله معمولاً همراه با آمادگی جسمی پسر و دختر برای تولید مثل و خروج از زمان کودکی و ورود به دوران بزرگسالی می‌باشد که خداوند متعال این آمادگی و در نهایت حد خاصی از سن را طبق نظر مشهور فقها، مرحله قطعی تکلیف‌پذیری شرعی انسان قرار داده است (نجفی، 1404 ق، ج 26، ص 4؛ کاشف الغطاء، 1422 ق، ج 1، ص 251).

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

کودکی و بزرگسالی با پذیرش تمام لوازم عرفی و اجتماعی آن باشد و شرع مقدس بخواهد با تعیین حد بلوغ، بزرگسالی کودک را اعلام کند، یافت نشد بلکه تعیین سن یا ویژگی‌های دیگر برای شناخت حد بلوغ بدین جهت بوده که محدوده خطابات الزامی شارع مقدس و آثار و نتایج شرعی آن مشخص گردد.

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

نشانه‌های بلوغ فقهی

در منابع فقهی برای بلوغ، پنج نشانه ذکر شده است که سه نشانه آن مشترك بين پسر و دختر و دو نشانه، مختص دختران است (شیخ طوسی، 1387ق، ج 2، ص 282).

1. احتلام (خروج منی از بدن)

یکی از نشانه‌های بلوغ در پسران و دختران (علامه حلی، 1414ق، ج 14، ص 190) خارج شدن منی از بدن است^[1] و از نظر همه فقها این نشانه از نشانه‌های قطعی رسیدن انسان به حد بلوغ می‌باشد (نجفی، 1404ق، ج 26، ص 10).

البته برخی از فقها به این نکته اشاره کرده‌اند که خروج منی در هر زمان و محدوده سنی مراد نیست بلکه برای اثبات بلوغ باید منی در زمان محتمل خارج شود؛ برخی این زمان محتمل را برای دختر، نه سال و برای پسر ده سال یا بیشتر ذکر کرده‌اند (همان، ص 13).

2. إنبات (رویش موی درشت شرمگاهی)

از دیگر نشانه‌های قطعی بلوغ در دختران و پسران، رویدن موی طبیعی درشت^[2] در عانه (بالای آلت تناسلی) است که فقها بر نشانه بودن آن اجماع دارند (محقق سبزواری، 1423ق، ج 1، ص 581).

3. حیض

دیدن خون حیض از نشانه‌های اختصاصی بلوغ در دختران است یعنی اگر دختری خونی با صفات خون حیض که خون غلیظ قرمز رنگی است که با حرارت و سوزش خارج می‌شود (شیخ مفید، 1413ق، ص 54) ببیند به معنای بلوغ او خواهد بود (شیخ طوسی، 1387ق، ج 2، ص 282).

4. حمل (بارداری)

باردار شدن نیز از نشانه‌های اختصاصی بلوغ دختران بوده و به معنای وجود منی و بلوغ دختر می‌باشد (نجفی، 1422ق، ج 1، ص 254).

5. سن

سن یکی دیگر از نشانه‌های مشترك بلوغ در دختر و پسر است که برای حد تکلیف و انجام الزامی قوانین الهی برای دختر و پسر بیان شده است. براساس روایات معتبر زیادی - بیش از ده روایت معتبر^[3] - سن بلوغ در پسران، اتمام پانزده

سال قمری و در دختران اتمام نه سال قمری می‌باشد و این شهرت روایی به آسانی می‌تواند وظیفه حجیت بخشی به فتوای بلوغ در این سن را بر عهده داشته باشد. از طرف دیگر هر چند در فقه، اختلاف نظرهایی در تعیین سن بلوغ وجود دارد اما مشهور فقها نیز قائل به همین سن برای بلوغ دختران و پسران شده‌اند. علامه حلی، اتمام پانزده سال در پسران و نه سال در دختران را به مشهور فقها نسبت داده و از آن دفاع می‌کند (علامه حلی، 1413 ق، ج 5، ص 431 - 432). صاحب جواهر می‌گوید: سن پانزده سال برای بلوغ پسران در میان فقها، شهرت بسیار زیادی دارد که نزدیک است به اجماع برسد (نجفی، 1404 ق، ج 26، ص 16). البته حجیت شهرت فتوایی محل اختلاف بین فقهاست اما در خصوص حجیت شهرت فتوایی قدما، اختلاف کمتری وجود دارد که می‌تواند در کنار شهرت روایی، مؤید خوبی برای سن بلوغ در دختران و پسران باشد.

مشکل نشانه‌های طبیعی بلوغ

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

از این رو شارع مقدس برای ممانعت از چنین آسیب‌هایی و البته حکمت‌های دیگری که بر ما پوشیده است، سن تکلیف را به عنوان نشانه‌ای از نشانه‌های بلوغ ذکر کرده است تا در کنار نشانه‌های طبیعی بلوغ به عنوان ایستگاه آخر ورود به دوران تکلیف‌پذیری بوده و معیار کمی قابل اتکایی برای رهایی از ابهام‌های واقعی یا ساختگی ناشی از نشانه‌های طبیعی بلوغ باشد. آنچه گفته شد براساس دیدگاه مشهور فقهاست که سن را بر خلاف دیگر نشانه‌ها، اماره تعبدی می‌دانند نه کاشف طبیعی حد بلوغ، صاحب جواهر در این باره می‌گوید:

«همانا بلوغ از امور طبیعی مشهور در لغت و عرف است و از موضوعات جعلی شرعی نیست.... از حیث لغت همانند عرف، روشن است پسری که محتلم شود، بالغ می‌گردد و به درباره نشانه سنی بلوغ به شرع مقدس رجوع می‌شود...» (نجفی، 1404 ق، ج 26، ص 4). پیداست که مرحوم صاحب جواهر با اینکه اصل بلوغ را موضوعی شرعی نمی‌داند اما تعیین سن برای بلوغ را اماره‌ای شرعی می‌شمارد که تشخیص آن بدست شارع مقدس است. مرحوم کاشف الغطاء نیز می‌گوید:

«بلوغ با نشانه‌هایی شناخته می‌شود که برخی از آنها طبیعی و برخی ناشی از جعل شارع مقدس هستند نشانه‌های طبیعی، احتلام در پسران و نشانه جعلی شرعی، اتمام پانزده سالگی در پسران و نه سالگی در دختران می‌باشد» (نجفی، 1359 ق، ج 2، ص 166). نتیجه آنکه تعیین سن برای بلوغ، راهکاری شرعی است که از ناحیه خداوند متعال برای تمایز دقیق‌تر دوران بلوغ و حد تکلیف‌پذیری از زمان کودکی قرار داده شده و از ابهامات و مشکلات ناشی از نشانه‌های طبیعی بلوغ، جلوگیری می‌کند.

سن بلوغ و ازدواج

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

امام صادق (علیه السلام) فرمودند: سه گروه بدون ننگ داشتن عده می‌توانند ازدواج کنند، دختری که خون حیض ندیده و به طور معمول افراد هم سن او حیض نمی‌شوند. راوی گوید پرسیدم حدش چیست؟ فرمودند زمانی که کمتر از نه سالگی باشد. (کلینی، 1407 ق، ج 6، ص 85).

در روایت صحیح دیگری از آن حضرت نقل شده است: «وقتی مردی با دختر کوچکی ازدواج کند نباید با او آمیزش نماید مگر اینکه سنش به نه سالگی برسد» (همان، ج 5، ص 398). همچنین در روایت معتبر امام صادق (علیه السلام) از امام علی (علیه السلام) آمده است که «هر کس با دختری قبل از نه سالگی‌اش، آمیزش کند و به او آسیب بزند، ضامن است» (شیخ طوسی، 1407 ق، ج 10، ص 234).

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

ترغیب به تسریع در ازدواج

ترغیب به تسریع در ازدواج، خصوصاً ازدواج دختران که در برخی روایات آمده است، قطعاً به معنای ازدواج بدون معیار و ملاک نیست بلکه در روایات متعدد به ازدواج با کفو یعنی ازدواج با فردی که از جهات مختلف، مناسب ازدواج باشد، توصیه شده است.

«پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله) از خداوند متعال نقل می‌کند که دوشیزگان مانند میوه‌های درخت هستند زمانی که میوه رسیده شده اما چیده نشود، آفتاب و باد آن را از بین می‌برند، دوشیزگان زمانی که به بلوغ می‌رسند و آنچه را زنان درک می‌کنند، درک کنند دارویی جز ازدواج ندارند و گرنه از فساد ایمن نیستند چون انسان هستند، در این هنگام مردی برخاست و گفت یا رسول الله (صلی الله علیه وآله) با چه کسی ازدواج کنیم؟ فرمودند: با همسانان. دوباره پرسید: همسانان چه کسانی هستند؟ فرمودند: برخی مؤمنان همسان با برخی دیگر از مؤمنان هستند» (کلینی، 1407 ق، ج 5، ص 337).

علاوه بر آن، درک لذت جنسی در روایت به عنوان ملاک بلوغ مطرح شده که ممکن است چند سال پس از بلوغ شکل گیرد؛ از سویی این روایت و دیگر روایات مشابه از قوت استناد برخوردار نبوده و نمی‌توان تنها براساس آن، فتوای فقهی صادر کرد.

روایات مشابه دیگر نیز همین سرنوشت را دارند و از نظر رجالی، ضعیف محسوب می‌شوند مانند این روایت که «از خوشبختی مرد این است که دخترش در خانه وی به دوران قاعدگی نرسد (حیض نبیند)» (صدوق، ج 3، ص 472، 1413 ق؛ ر.ک: کلینی، ج 5، ص 336، 1407 ق).

با فرض پذیرش این روایات و با توجه به فتوای برخی فقها مبنی بر استحباب تسریع در ازدواج، می‌توان گفت که این روایات تنها در صدد تشویق و ترغیب به ازدواج دختران و به تأخیر نینداختن آن هستند چرا که در بیشتر مناطق جهان، دختران بر خلاف پسران باید انتخاب شوند، بنابراین مشکلات تأخیر ازدواج و بالا رفتن سن و از بین رفتن فرصت، بیشتر دامنگیر آنها خواهد بود اما این تسریع به معنای ازدواج به هر قیمتی و با هر کسی نیست و با توجه به روایات مرجّح ازدواج هم طراز (ازدواج کفو) لازم است علاوه بر تسریع در ازدواج، تناسب همسران نیز مد نظر قرار گیرد؛ بنابراین ممکن است در دوره‌ای قانون‌گذار چنین مصلحت ببیند که مانع تسریع در ازدواج

شده و سن حداقلی (سیزده سالگی یا بالاتر) را برای صدور جواز قانونی آن تعیین کند تا جامعه، گرفتار آفات ازدواج‌های بی‌تناسب نشده و ناسازگاری‌های خانوادگی و طلاق افزایش نیابد.

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

لزوم اذن پدر در ازدواج دختر

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

1. استقلال ولی در ازدواج دختر 2. استقلال دختر در ازدواج 3. شراکت ولی و دختر در ازدواج
نظریه سوم، دیدگاه مشهور امروزی است که هم موافقت دختر و هم اذن ولی (پدر یا جد پدری) را برای ازدواج شرط می‌داند و در تاریخ فقه‌های گذشته نیز از سابقه خوبی برخوردار است، شیخ مفید می‌گوید: «اگر دختری که بالغ شده بدون اذن پدر اقدام به ازدواج کند، مخالف سنت عمل کرده و عقدش باطل است مگر اینکه بعد از عقد، پدر اجازه دهد» (شیخ مفید، 1413 ق، ص511).

علامه حلی، کلام شیخ طوسی را در تأیید این دیدگاه چنین نقل می‌کند: «اگر دختری که بالغ شده بدون اذن پدر اقدام به ازدواج کند، عقد متوقف بر رضایت پدر است اگر او اجازه دهد، عقد صحیح خواهد بود و اگر اجازه ندهد و عقد را فسخ کند عقد باطل می‌شود» (علامه حلی، 1413 ق، ج7، ص119).

صاحب عروه نیز پس از نقل اقوال مختلف، نظر دادن در مسئله را مشکل دانسته می‌گوید: «مسئله، مشکل است بنابراین نباید احتیاط را از دست داد و باید برای ازدواج از هر دو (ولی و دختر) کسب اجازه کرد! ..» (یزدی، 1419 ق).

امام خمینی نیز در تحریر، همین قول را انتخاب می‌کند (امام خمینی، [بی‌تا]، ج2، ص254). همان‌طور که فقهای اخیر بیان کردند به نظر می‌رسد دیدگاه سوم (شرکت ولی و دختر در ازدواج)، نظریه بهتر و مبتنی بر احتیاط بوده و حالت میانه‌ای در میان اقوال فقهاست چراکه در آن هم به حقوق دختر توجه شده و هم احترام پدر و دیدگاه او برای تعیین سرنوشت دختر و جلوگیری از خطرات احتمالی در نظر گرفته شده است.

شهیدثانی پس از طرح مباحث طولانی در این مسئله و بیان مفصل اقوال و دیدگاه خود در انتهای بحث، بیان می‌کند:

«پس از همه این مباحث، اقتضای احتیاط در دین برای این حکم که امور مهمی چون زناشویی، نسل‌ها و اموال بر آن مترتب می‌شود، این است که هم اذن دختر و هم پدر یا ولی برای ازدواج دختر باکره رشیده گرفته شود» (عاملی، 1413 ق، ج7، ص141).

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

است بلکه چه بسا گفته شود چون دختر زودتر به سن بلوغ می‌رسد زودتر از پسر می‌تواند تصمیم‌های بزرگ بگیرد؛ شهید ثانی در این باره می‌گوید:

«اگر دختر، باکره و رشیده باشد که ازدواج نکرده است، اختلافی نیست که کسی ولایت بر مال او ندارد (و او خود مستقلاً می‌تواند درباره اموال خود [به هر مقدار که باشد] تصمیم بگیرد) و تنها بحث در مورد تداوم ولایت گذشته ولی بر ازدواج اوست نه چیز دیگر.» (همان، ص 120).

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

بنابراین از نظر اسلام بین دختر و پسر تفاوتی از نظر قدرت انتخاب و تصمیم‌گیری وجود ندارد تنها در مسئله ازدواج به علت ویژگی‌های روانشناختی، شرایطی را برای دختران باکره قرار داده است. دختری که ازدواج نکرده و تجربه ارتباط با جنس مخالف به‌عنوان شوهر را ندارد، به طور معمول، شناخت درستی از تفاوت‌های رفتاری و نیازهای جنس مخالف نمی‌تواند داشته باشد و چه بسا حس تنوع‌طلبی جنسی که در مردان وجود دارد، موجب خواسته نامعقولی شود که آینده دختر را که تنها خواسته او «محبوب و معشوق شدن» بوده، را با آسیب‌های بزرگی مواجه کند که نتوان چاره‌ای برای علاج و جبران آن اندیشید، این در حالی است که پسران از این نظر، هم از بُعد فردی و هم بعد اجتماعی، کمتر دچار چنین آسیب‌هایی می‌شوند حتی در صورت بروز آسیب، تأثیرگذاری این آسیب‌ها بر خانواده، مانند تأثیرگذاری آسیب‌های ناشی از صدمات به يك دختر نیست؛ از این رو خداوند متعال کسی را که بهتر از دختر، جنس مخالف را می‌شناسد و به طور معمول برای مصالح واقعی او دلسوز و خیرخواه است، به‌عنوان مشاور او قرار داده و جلب نظر او را برای دختر لازم شمرده است تا میزان اطمینان به این ازدواج بیشتر شده و احتمال لغزش کمتر گردد؛ همانند چکی که دو امضاء دارد تا زمانی که هر دو نفر، چك را امضاء نکنند از اعتبار لازم برخوردار نیست، گرچه این کار، وصول مبلغ چك را مشکل‌تر می‌کند اما درجه اعتبار و اطمینان در معاملات را بالاتر برده و از جعل چك ممانعت کرده یا آن را سخت‌تر می‌نماید. البته شارع مقدس اذن پدر را در هر شرایطی لازم ندانسته بلکه در مواردی اگر پدر و جد پدری (به تشخیص حاکم شرع) از صلاحیت لازم برای اظهار نظر درباره آینده دختر برخوردار نباشند یا غایب باشند به‌گونه‌ای که دسترسی به آنان ممکن نباشد یا آنکه کسی که از همه نظر هم‌طراز و کفو دختر است، خواستگار او باشد ولی با ممانعت بی‌جهت و غیرعقلانه ولی دختر، مواجه گردد، این شرط شرعاً ساقط است و به فتوای مشهور فقها چنین دختری برای ازدواج، نیاز به اجازه شخص دیگری (مادر، برادر بزرگ‌تر و دیگر بستگان) ندارد چون اصل، استقلال دختر بوده و از نظر مشهور، مستند شرعی مبنی بر ولایت دیگران وجود ندارند.

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

سن بلوغ و مسئولیت کیفری

تعیین زمان «مسئولیت‌پذیری کیفری» انسان یا سن «رشد کیفری» از مباحثی است که امروزه در مورد آن بحث‌های زیادی وجود دارد. به زبان ساده‌تر در گفتار کنونی، در پی پاسخ به این سؤال هستیم که از منظر فقه در چه دورانی از زندگی بشر می‌توان او را مسئول اعمال کیفری

خود دانست و آیا سن بلوغ فقهی همان سن مسئولیت کیفری است؟ در خصوص دختران این بحث از حساسیت بیشتری برخوردار است چرا که سن بلوغ آنان متفاوت از پسران بوده و زودتر فرا می‌رسد و اگر سن بلوغ را همان سن مسئولیت کیفری بدانیم بدین معناست که دختران، چندین سال زودتر از پسران به این دوران وارد شده و باید تبعات اعمال کیفری خود را بر عهده بگیرند.

بر اساس دیدگاه مشهور فقهای شیعه، مسلم است که انسان به محض بلوغ، عهده‌دار مسئولیت کیفری اعمال خود می‌گردد و باید مسئولیت جرائمی را که مرتکب شده به دوش بکشد و حتی در این زمینه ادعای اجماع نیز شده است؛ شهید ثانی می‌گوید: «زناى محصنه‌ای که موجب رجم می‌گردد، شرایطی دارد که یکی از آنها بلوغ است بنابراین كودك نمی‌تواند محصن باشد و حد رجم برای او جاری نمی‌گردد» (عاملی، 1413ق، ج 14، ص 333). صاحب جواهر نیز در مبحث حدّ قذف، یکی از شرایط اجرای حد را بلوغ می‌شمارد و در این باره ادعای عدم خلاف کرده بلکه هر دو نوع اجماع؛ یعنی منقول و محصل را مؤید این حکم دانسته است (نجفی، 1404ق، ج 41، ص 413).

صاحب کشف‌الثام نیز برای اجرای حدّ، بالغ و عاقل بودن قذف کننده را کافی دانسته و بر این امر ادعای اجماع نموده است (فاضل هندی، 1416ق، ج 10، ص 524). آیت الله خویی نیز بلوغ و عقل قاتل را برای تحقق قصاص در قتل عمد، معتبر می‌شمرد و می‌گوید:

«اختلاف نظری در این زمینه بین اصحاب وجود نداشته بلکه ادعای اجماع هم شده است». برخی روایات نیز مؤید این دیدگاه است:

امیر المؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: «بر انسان دیوانه تا زمانی که از جنون خارج نشده و بر كودك تا زمانی که بالغ نشده، حد جاری نمی‌گردد» (طوسی، 1407ق، ج 10، ص 152). منظور از ادراک در این عبارت همان بلوغ می‌باشد، چنان‌که مرحوم مجلسی نیز به این امر تصریح نموده است (مجلسی، 1406ق، ج 10، ص 118). مرحوم حکیم نیز ادراک را در دیگر ابواب فقهی، به معنای بلوغ می‌داند (حکیم، 1416ق، ج 9، ص 7). در لغت عرب نیز ادراک به معنای بلوغ به کار رفته است (احمد بن فارس، 1404ق، ج 2، ص 269).

بر همین اساس بسیاری از فقها از گذشته تاکنون برای اجرای حدود، قصاص و تحمل کیفر جنایات، بلوغ را کافی دانسته و احراز رشد برای مجازات کیفری آنگونه که در برخی دیدگاه‌های نادر فقهی مطرح شده^[4] (علامه حلی، 1420ق، ج 5، ص 464) یا رسیدن به سن خاصی مانند هجده سالگی که در قوانین برخی کشورها وجود داشته و در کنوانسیون حقوق كودك بیان شده است را لازم نمی‌دانند (رك: ریاض المسائل، 1418ق، ج 16، ص 251 و ج 15، ص 435؛ مهذب الاحکام، ج 28، ص 14 و 235؛ تحریر الوسیله، ج 2، ص 474 و 522؛ الدر المنصود، ج 1، ص 65). البته برخی از فقهای معاصر نیز بحث احراز رشد عقلی را در مجازات‌ها مطرح کرده و آن را لازم دانسته اند:

«سؤال 917 - آیا همان گونه که در صحت معاملات علاوه بر بلوغ، رشد را نیز لازم می‌دانید، می‌توان «مسئولیت کیفری» را زمانی متوجه كودك دانست که علاوه بر برخورداری از بلوغ شرعی، دارای رشد جزایی نیز باشد؟

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

سؤال 918 - آیا اجرای مجازات‌های اسلامی نسبت به فرد تازه به بلوغ رسیده (دختر 9 ساله و پسر 15 ساله) منوط به احراز رشد عقلانی آنها می‌باشد؟

جواب: آری منوط به احراز رشد عقلانی است» (مکارم شیرازی، 1427ق، ج 3، ص 356).

از نظر فقهی راهکارهایی مانند اطلاق واقعی عناوین ثانویه^[5] می‌تواند کیفر تازه بالغان را به رشد عقلانی منوط کند اما نمی‌توان ادله شرعی و مشهور فقهی پیشین، به ویژه در جایی که عناوین ثانویه معتبری قابل طرح نیست، را کنار گذاشت و از حکم مسئولیت کیفری پسر و دختر در سن بلوغ، دست کشید. گرچه هدف تشریع و علل واقعی جعل احکام شرعی بر ما پوشیده است اما می‌توان با توجه به آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: 179) به این نکته پی برد که تسریع در مجازات، هر چند در ظاهر ممکن است حکمی فردی و در جهت اصلاح يك نفر تفسیر شود اما در حقیقت به نفع جامعه است چرا که موجب حساسیت بیشتر والدین و تازه بالغان و در نتیجه پیشگیری از وقوع جرایم می‌گردد؛ امام سجاد(علیه السلام) در تبیین این آیه، فرموده‌اند:

«ای امت محمد(صلی الله علیه وآله)! برای شما در قصاص، حیات و زندگی است زیرا هنگامی که کسی کشتن دیگری را قصد کند اگر بداند قصاص می‌شود، از قتل دست می‌کشد و همین موجب زندگانی کسی می‌شود که قصد کشتن او شده است و نیز مایه ادامه زندگی خود جنایتکار خواهد شد و همچنین مایه حیات دیگران می‌شود وقتی بدانند قصاص [مسئولیت کیفری] در پیش است...» (حرّعاملی، 1409ق، ج 29، ص 53).

ازدواج قبل از بلوغ

همان‌طور که فلسفه آفرینش زن و مرد و زوجیت در تمام موجودات، می‌تواند تداوم نسل آنها از طریق تولید مثل باشد، فلسفه ازدواج نیز زاد و ولد و ادامه یافتن زندگی انسان‌ها شمرده شده است که البته ممکن است ناشی از انگیزه‌های مادی و معنوی گوناگونی بوده و به دلایل مختلفی چون دین، شهرت، ثروت و ... صورت گیرد.

اما به طور کلی، نیازها و ضرورت‌هایی که انسان را به سمت ازدواج سوق می‌دهد، به دو دسته فردی و اجتماعی تقسیم می‌شوند و می‌توان ضرورت‌های دینی را نیز به این تقسیم اضافه کرد:

الف - ضرورت‌های فردی

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

ب - ضرورت‌های اجتماعی

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

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

ج - ضرورت‌های دینی

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

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله) فرمودند:

«هر کس که ازدواج کند، نصف دین خود را حفظ نموده است» (کلینی، 1407ق، ج5، ص329).
«هیچ بنایی در اسلام نزد خداوند، محبوب تر از ازدواج نیست» (حرّعاملی، 1418ق، ج2، ص321).

در روایات دیگر، ازدواج موجب جلب روزی معرفی شده و زمینه‌ساز و چه بسا برای عموم مردم تنها راه برای کسب طهارت روحی و درجات معنوی است:
«به دنبال ازدواج بروید که روزی را برای شما بیشتر می‌کند» (کلینی، همان).
«کسی که دوست دارد خداوند را پاک و پاکیزه ملاقات کند باید همراه با همسر باشد» (حرّعاملی، 1409ق، ج20، ص18).

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

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

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

منافع ازدواج کودکان

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

1. ایجاد محرمیت

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

2. تأمین امنیت کودک

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

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

3. تأمین آینده و زندگی بهتر کودک

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

همان‌طور که از نظر بسیاری از افراد چنین کاری کاملاً عاقلانه بوده و قابل دفاع است، در مورد ازدواج کودک نیز می‌توان همین مقصود را در نظر گرفت یعنی پدری دقیقاً با همین هدف، دختر خردسال خود را به ازدواج (نوعی تابعیت) فرد ثروتمندی در می‌آورد تا آینده او را تأمین کند. به بیانی دیگر با ازدواج می‌توان کودکی را که از خانواده‌ای با شرایط اقتصادی ضعیف است شرعاً مستحق ارث از اشخاص ثروتمند نمود تا مانند نوعی بیمه عمر عمل کرده و ثروتمند شدن کودک را در آینده، تضمین نماید!

4. تأمین افتخار کودک به فامیل مشهور

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

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

به‌هرحال در دین اسلام محدودیت خاصی برای ازدواج افراد کم‌سن مانند دختران وجود نداشته و ولیّ او می‌تواند به شرط وجود مصلحت^[6] یا نداشتن مفسده برای دختر، اقدام به تزویج او کند؛ در واقع شرط مصلحت برای صحت عقد، از آن جهت است که در صورت خارج شدن پدر از روال طبیعی و معمول تا جای ممکن بتواند مانع از آسیب دیدن دختر گردد.

البته به فتوای بسیاری از فقها دختر نیز بعد از رسیدن به سن بلوغ در صورتی که ازدواج از ابتدا به جهت عدم رعایت مصلحت باطل نبوده باشد می‌تواند برای ادامه زندگی تصمیم گیرنده باشد (حرّاعملی، 1409ق، ج26، ص219).^[7]

پس نباید تصور نمود که این نوع از ازدواج که مثلاً پیرمردی با گرفتن اجازه از ولیّ دختری خردسال با او ازدواج کند، نوعی ظلم به اوست چراکه اولاً صرف تفاوت سنی در هیچ دین و فرهنگی مانع ازدواج محسوب نمی‌شود - گرچه حداقل‌های سنی در فرهنگ‌های مختلف برای ازدواج تعیین شده باشد - ثانیاً با نهی اسلام، از خطرات ناشی از روابط جنسی با کودک نیز

ممانعت شده است و ثالثاً اصل چنین ازدواجی نیز منوط به وجود مصلحت یا نبودن مفسده می‌باشد؛ بنابراین این نوع ازدواج نه تنها ظلم نیست بلکه همان‌طور که گذشت گاهی تنها راه تأمین مصالح کودک و آینده اوست که اجازه آن بدست پدر دختر که معمولاً بهترین تصمیم گیرنده برای خوشبختی اوست، می‌باشد.^[8]

ازدواج با کودک شیرخوار

همان‌طور که بیان شد جواز ازدواج کودکان در اسلام به معنای جواز اعمال زناشویی نبوده و نزدیکی شوهر با همسرش که به سن بلوغ نرسیده، شرعاً ممنوع است تا از آسیب رسیدن به دختر جلوگیری شود؛ براساس نظر مشهور فقها در صورت رعایت نشدن این حکم، مجازات‌های سختی مانند حرام شدن دائمی همسر و لزوم پرداخت هزینه زندگی او تا آخر عمر برای خاطی در نظر گرفته شده است که خود نشانه اهتمام اسلام به حفاظت از کودکان خردسال در برابر خطرات محتمل است. علامه حلی می‌گوید:

«زمانی که سن همسر کمتر از نه سال باشد، نزدیکی شوهر با او جایز نیست و اگر چنین کند کار حرامی انجام داده و اگر با این کار، افشاء (یکی شدن مجرای ادرار و حیض) صورت گیرد، آنها بر هم حرام شده و هیچ گاه حلال نمی‌گردند و شوهر باید دیه او را بپردازد و مخارج او را تا آخر عمر خود یا او تأمین نماید اگر هم با این کار، افشاء صورت نگیرد در حرام ابدی شدن اشکال وجود دارد و دو شیخ (شیخ طوسی در نه‌ایه و شیخ مفید در مقنعه) قائل به اطلاق تحریم (بدون شرط افشاء) برای کسی هستند که با همسر کمتر از نه سال خود، نزدیکی کند و همین طور ابن‌ادریس نیز قول به تحریم ابدی به صرف نزدیکی با همسر کمتر از نه سال را اختیار کرده است» (علامه حلی، 1420ق، ج3، ص467).

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

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

توضیح آنکه روند استنباط فقهی احکام شرعی، تمرکز روی ادله شرعی موجود است تا از میان آن، احکام (واجب، حرام، مکروه و مستحب) بدست آید؛ اگر پس از بررسی ادله در رابطه با موضوع مورد نظر، حکمی یافت نشد، ناچار به دنبال اصول و قواعد کلی فقه مانند اصل اباحه که از طرف اهل‌بیت (علیهم السلام) بیان شده، می‌رود. اصل اباحه به معنای این است که هر چیزی و کاری در جهان، مجاز است مگر خلاف آن ثابت گردد. «هر چیزی که [قابلیت] حلال و حرام [بودن را] دارد، برای تو حلال است مگر متوجه حرام بودن آن گردی» (کلینی، 1407ق، ج6، ص339).

بر همین اساس، در مسئله مورد بحث، فقها بیان کرده‌اند که برای شوهر شرعاً جایز است که به غیر از نزدیکی، سایر لذت‌های معقول جنسی مانند بوسیدن، لمس کردن و حتی تفخیز را از همسر کمتر از نه سال خود داشته باشد. صاحب جواهر می‌گوید: «استمتاع جنسی (بدون نزدیکی) از همسر کمتر از نه سال به جهت اصل اباحه‌ای که معارضی ندارد، شرعاً جایز است» (نجفی، 1404ق، ج 29، ص 416).

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

1. این مسئله در کتب فقهی مطرح شده است نه در رساله‌های عملیه و تفاوت بین کتاب فقهی و رساله عملیه آن است که اولی، محل بحث علمی بوده و حتی فرضیه‌های غیرمعمول و غیرمشهور هم ممکن است در آن مطرح شود و پاسخ داده شود، مثلاً «اگر کسی دو وضو بگیرد و سپس يك يا چند نماز بخواند و آنگاه به وقوع حدی (باطل‌کننده وضو) اطمینان کند» (امام خمینی، [بی‌تا]، ج 1، ص 33) اما دومی کتابی برای عمل مردم به دستورات دینی است از این رو سعی شده که در آن مسائل مبتلابه از میان هزاران مسئله فقهی انتخاب و ارائه شود. 2. این حکم فقهی که در طول تاریخ فقه نقل شده، بدین معناست که اگر مانع دیگری وجود نداشته باشد چنین کاری با عنوان اولی، جایز خواهد بود اما تاکنون فقیهی توصیه و ترغیبی به انجام آن نکرده است.

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

توضیح آنکه احکام فقهی به دو دسته احکام اولی و ثانوی تقسیم می‌شود و فقها غالباً در متون فقهی در صدد بیان حکم اولی مسائل هستند یعنی با بررسی ادله به این نتیجه می‌رسند که انجام کاری خاص مثلاً روزه بر افراد واجب است و این حکمی الهی است که آن را در متون فقهی، رساله‌های عملیه و پاسخ به سؤالات، بیان می‌کنند اما همین حکم ممکن است در شرایط متفاوت، تغییر کند که در این صورت حکم ثانوی یعنی حکم دیگری خواهد داشت.

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

در مورد استمتاع جنسی از کودک، همین مطلب قابل بیان است یعنی فقها با جستجو در میان ادله شرعی، دلیلی بر عدم جواز آن نیافتند بنابراین حکم اولی این کار، اباحه و جواز شرعی است اما در مقام عمل، عموم این حکم از شیرخواران، منصرف بوده^[9] و یا به مصلحت آنان نیست و حکم ثانوی آن عدم جواز می‌باشد.

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

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

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

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

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

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

نتیجه‌گیری

تعیین سن و سایر شاخصه‌های بلوغ در فقه از ملاك و معیار روشنی برخوردار بوده و در نتیجه روایات معتبر از اهل‌بیت (علیهم السلام) شکل گرفته است و فتوای مشهور فقهی برای 9 ساله بودن سن بلوغ و شروع مسئولیت‌های کیفری از منظر علم فقه کاملاً قابل دفاع بوده و صحت آن مورد پذیرش است.

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

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

دختر و پسر در نگاه دین، تفاوت دارند و بر اساس همین تفاوت، اختلافاتی در احکام شرعی خصوصاً در مسئله ازدواج بین آنها وجود دارد که این تفاوت نه تنها به معنای عدم توجه اسلام به

نیازها و استقلال رأی دختر نیست بلکه نشانه تطبیق احکام شرعی با واقعیت‌های بیرونی می‌باشد.

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

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

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

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

پی‌نوشت‌ها

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

موی نرم و كرك ماندگی که از دوران کودکی وجود دارد ملاك نیست و لازم است موی طبیعی ضخیم مانند موی سر و ریش در عانه ایجاد شود. «بمقتضی الطبیعة، من دون علاج، فلا عبرة بالخفیف، و لا بالشعرات القلیلة التی لا تدخل تحت الاسم» (ر.ک: کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، ج 1، ص 254).

برای نمونه در روایت صحیح، در مورد بلوغ دختران چنین آمده است: عَنْ أُبَیِّ عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ حَدَّ بُلُوغُ الْمَرْأَةِ تِسْعُ سِنِينَ (عاملی، وسائل الشیعة، ج 20، ص 104) و برای بلوغ پسران: إِنَّ الْعُلَامَ إِذَا زَوَّجَهُ أَثْوَهُ وَ لَمْ يَذْرَكَ كَانَ لَهُ الْخِيَارُ إِذَا أَدْرَكَ وَ بَلَغَ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً أَوْ يَشْعُرُ فِي وَجْهِهِ أَوْ يَنْتُ فِي عَاتِيهِ قَبْلَ ذَلِكَ (طوسی، تهذیب الأحکام، ج 7، ص 383).

علامه حلی: «الأقرب أنَّ عمده خطأ محض يلزم العاقلة أُرش جنایته حتّی يبلغ خمس عشرة سنة إن كان ذكراً، و تسعا إن كان أنثی بشرط الرشد فیهما.»

گنجینه فقهی مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه - سوال کد ۲۹؛ آیت‌الله مکارم شیرازی: «و مورد عناوین ثانویه چنانچه واقعاً و به طور دقیق احراز شود که تعمیم قانون شرع نسبت به افرادی که فوق سن بلوغ شرعی و زیر سن 18 سال قرار دارند سبب وهن اسلام در جهان

خارج می‌شود، می‌توان برای آنها تخفیفاتی قائل شد». بحث در اصل وجود شرط مصلحت و اهمیت آن است نه وجود خود مصلحت که اذعان داریم امروزه بر خلاف زمان‌های پیشین، مصالح کودک، کمتر با ازدواج تأمین می‌گردد (ر.ک: موسوعة الإمام الخوئی، ج33، ص227).

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

از امام باقر(علیه السلام) درباره ازدواج پسر بچه و دختر بچه به دست اولیاء آنها، سؤال شد ایشان پاسخ دادند که ازدواج جایز است و هر کدام که به سن بلوغ رسید، اختیار ادامه یا فسخ آن را خواهد داشت (ر.ک: موسوعة الإمام الخوئی، ج33، ص227). ازدواج پیامبر گرامی اسلام(صلی الله علیه وآله) با عایشه را نیز می‌توان در همین راستا ارزیابی کرد، گرچه داستان مشهور کودک بودن عایشه در هنگام ازدواج با حضرت، از منظر محققان مورد تردید جدی واقع شده و ادله زیادی بر خلاف آن اقامه شده است که از اساس صورت مسئله را پاک می‌کند، علاوه بر اینکه چنین ازدواج‌هایی در عصر پیامبر کاملاً عادی و مطابق فرهنگ همان زمان و آن دیار بوده است.

حضرت آیت‌الله مکارم: «جمعی از متأخرین و معاصرین به جواز سایر استمتاعات تصریح کرده‌اند، صاحب جواهر می‌فرماید: للاصل السالم من المعارض، که منظور از اصل، اصاله الاباحه یا عموماتی است که مطلقاً اجازه استمتاعات را می‌دهد و وطی (جماع) با دلیل خارج شده است. و لکن الانصاف: این حکم را با این عمومیتی که گفته‌اند نمی‌پذیریم، چون بعضی از استمتاعات نسبت به صغیر السن قبح عقلائی دارد، مانند استمتاع از رضیعه. پس حسن و قبح در اینجا حاکم است و لذا عمومات استمتاع زوج از زوجه منصرف است بما یتعارف عند العقلاء و شامل این گونه موارد نمی‌شود.» (ر.ک: مکارم شیرازی، کتاب النکاح، ج2، ص135).

فهرست منابع

قرآن کریم

ابوالحسن، احمد بن فارس، **معجم مقانیس اللغة**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1404ق.

جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصاحح - تاج اللغة و صحاح العربیة**، بیروت: دارالعلم للملایین، 1410ق.

حرّ عاملی، محمد بن حسن، **الفصول المهمة فی أصول الأئمة - تکملة الوسائل**، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (علیه السلام)، 1418ق.

____، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم السلام)، 1409ق.

خمینی، سیدروح‌الله موسوی، **تحریر الوسیلة**، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، [بی‌تا].
خویی، سید ابوالقاسم موسوی، **مبانی تکملة المنهاج**، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی(رحمه الله)، 1422ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، لبنان - سوریه: دار العلم - الدار الشامیة، 1412ق.

سایت مؤسسه تحقیقاتی حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) 8
www.valiasr-aj.com

سبزواری، محقق، محمد باقر بن محمد مؤمن، **کفایة الأحکام**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1423ق.

سبزواری، سید عبدالاعلی، **مذهب الاحکام فی بیان حلال و الحرام**، قم: دارالتفسیر، 1388

11. شیخ مفید، محمد بن محمد، **المقنعة**، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، 1413ق.
12. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **من لا یحضره الفقیه**، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1413ق.
13. طباطبایی حکیم، سید محسن، **مستمسک العروة الوثقی**، قم: مؤسسه دارالتفسیر، 1416ق.
14. طباطبایی، سید علی بن محمد، **ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل**، ق1418، آل البيت (علیهم السلام).
15. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، **الاستبصار فیما اختلف من الأخبار**، تهران: دارالکتب الإسلامية، 1390ق.
16. _____، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، 1387ق.
17. _____، **تهذيب الأحكام**، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية، 1407ق.
18. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، ق1413، مؤسسه المعارف الإسلامية.
19. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، **تحریر الأحکام الشرعية علی مذهب الإمامیة**، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، 1420ق.
20. _____، **تذکره الفقهاء**، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم، 1414ق.
21. _____، **مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1413ق.
22. فاضل هندی، محمد بن حسن، **كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1416ق.
23. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، چاپ دوم، قم: هجرت، 1410ق.
24. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، **الکافی** (ط - الإسلامية)، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية، 1407ق.
25. گلپایگانی، سید محمد رضا، **الدر المنضود فی احکام الحدود**، قم: دارالقرآن الکریم، 1372.
26. مجلسی، محمد تقی، **روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه**، قم: مؤسسه فرهنگ اسلامی کوشانپور، 1406ق.
27. مکارم شیرازی، ناصر، **استفتاءات جدید** (مکارم)، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، 1427ق.
28. _____، گنجینه فقهی مرکز تحقیقات فقهی قوه قضائیه.
29. نجفی، کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی بن محمد رضا، **تحریر المجلة**، نجف: المكتبة المرتضوية، 1359ق.
30. نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، **كشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء**، ق1422، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
31. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1404ق.
32. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، **العروة الوثقی** (المحشی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1419ق.

ولایت مطلقه فقیه؛ سدّ راه سکولاریسم

ابوالحسن بکتابش *

چکیده

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

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

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

مقدمه

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

یکی از شبهات مطرح در این زمینه توصیف و تبیین نادرست در مورد مطلقه بودن ولایت فقیه است، برخی گفته‌اند: «وقتی طبق مفهوم ولایت مطلقه فقیه، حاکم می‌تواند در شرایطی احکام اولیه را هم، تعطیل کند و یا به حالت تعلیق درآورد، دیگر چه جای ادعای حکومت دینی و یا الهی؟ مگر حکومت‌های دیگر چه می‌کنند که حکومت ولایت فقیه نمی‌کند؟» (یوسفی اشکوری، 1391/1/13)، افزون بر این، نتیجه ولایت مطلقه را سکولاریسم و عرفی‌گرایی دانسته و گفته‌اند:

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

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

ولایت مطلقه فقیه: برخی ولایت مطلقه فقیه را همان ولایت عامه دانسته‌اند که مقید به حوزه خاصی چون ولایت فتوا یا قضا نیست بلکه شمول ولایت فقیه، عام بوده و علاوه بر ولایت بر فتوا و ولایت قضایی، ولایت سیاسی و اداره جامعه را هم در بر دارد، براساس دیدگاه امام

خمینی (رحمه الله) و تبیین ایشان درباره مفهوم مطلقه و اطلاق ولایت این اختیارات در چارچوب احکام فرعیة فقهیه نیست بلکه «فقیه عادل همه اختیارات حکومتی و سیاسی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و امامان معصوم (علیهم السلام) را دارا می‌باشد» (امام خمینی، 1379، ج 2، ص 467)؛ همین ولایتی که برای رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره هست برای فقیه هم هست (امام خمینی، 1376، ص 52) چون «اساساً تفاوت (در اختیارات حکومتی و سیاسی) معقول نمی‌باشد، زیرا والی - هر که باشد - اجرا کننده احکام شریعت، اقامه کننده حدود الهی، ... مطابق مصلحت مسلمانان است» (امام خمینی، 1379، ج 2، ص 467) روشن است که این معنا با مفهوم ولایت به معنای ولایت عامه، متفاوت است زیرا براساس دیدگاه امام خمینی (رحمه الله) مفهوم ولایت مطلقه فقط به معنای شمولیت عام آن یعنی اداره جامعه و به عبارتی زعامت سیاسی اجتماعی مردم نیست بلکه معنای آن داشتن تمام اختیارات حاکم برای اداره و تدبیر جامعه بر مبنای مصالح نظام و مسلمین است، البته اطلاق این ولایت نسبی است (معرفت، 1377، ص 74) و ولی فقیه نسبت به تأمین مصالح عمومی امت اختیارات گسترده‌ای دارد و این به معنای نامحدودیت و یا مطلق‌العنان بودن و یا داشتن اختیارات طبق آنچه که پسند جامعه باشد قطعاً نیست زیرا در اصطلاح ولایت مطلقه فقیه، فقاہت، قید ولایت است و اضافه شدن ولایت، بر عنوان فقیه، که يك وصف اشتقاقی است، خود موجب تقیید است و وصف فقاہت آن را تقیید می‌زند چون ولایت او از عنوان فقاہت او برخاسته است و موضوع اگر دارای عنوان اشتقاقی شد، محمول در شعاع دائرة وصف عنوانی، محدود می‌گردد و اختیارات ولی فقیه در اندازه گسترده آن همان وصف و دائر مدار وصف عنوانی که فقاہت باشد، خواهد بود (همان) یعنی همانطور که اشاره کردیم ولی فقیه تمام اختیارات حاکم برای اداره و تدبیر جامعه بر مبنای مصالح نظام و مسلمین را داراست. عرفی‌گرایی و سکولاریسم: سکولاریسم به معنای حذف یا بی‌اعتنایی و یا به حاشیه بردن نقش دین در ساحت‌های مختلف حیات انسانی از قبیل سیاست، حکومت، امور فراطبیعی، عقلانیت، اخلاق و غیره است (بیات، 1381، ص 328، قدرت‌دان ملکی، 1380، ص 18) سکولارها معتقدند که برای تفسیر جهان نباید از زبان دینی استفاده کرد و تنها با زبان بشر می‌توان جهان را کشف و تبیین نمود و علم و دانش بشر راهگشای جهان بهتر و زندگی نیکوتر است (داعی‌نژاد، 1383، ص 4) البته فرق سکولاریسم با سکولاریزاسیون این است که سکولاریسم در اصطلاح به ایدئولوژی و مرامی گفته می‌شود که اندیشه سکولار را تبلیغ و ترویج می‌کند (قدرت‌دان ملکی، 1380، ص 19 - 20)، درحالی‌که سکولاریزاسیون فرایندی است که به عرفی شدن ... و انفکاک دین از دنیا و به حاشیه‌راندن دین از عرصه‌های اجتماعی اشاره دارد (ویلسون، 1377، ص 19).

احکام حکومتی: احکام حکومتی عبارتند از مجموعه دستورات و مقرارتی که بر اساس ضوابط شرعی و عقلی، به طور مستقیم و غیر مستقیم، از سوی حاکم اسلامی برای اجرای احکام و حدود الهی و به منظور اداره جامعه در ابعاد گوناگون آن و تنظیم روابط داخلی و خارجی آن صادر می‌گردد (علی‌اکبر کلانتری، 1378، ص 108-109).

ولایت فقیه و حدود و اختیارات آن

حدود و اختیارات ولی فقیه از جمله مباحثی است که توجه بدان ضروری و لازم است؛ دراین‌باره دو دیدگاه کلی در میان فقها وجود دارد، يك دیدگاه قائل به تصرف و اختیارات محدود فقیه است و معتقد می‌باشد که اختیارات ولی فقیه در عصر غیبت، تنها محدود به امور ضروری و حسبیه است، حسبیه همان اموری است که خداوند متعال در هیچ زمانی راضی به تعطیل شدن آن

نیست مانند سرپرستی ایتم و اموری که متصدی خاص ندارد، البته این دیدگاه خود از نظر گستره و دامنه امور حسبیه به دو دیدگاه تقسیم می‌شود، يك دیدگاه امور حسبیه را محدود به امور جزئی و خاص مانند سرپرستی امور غائبین و قاصرین و مانند آن می‌داند و دیدگاه دیگر قائل به گسترهٔ عام امور حسبیه است و معتقد است که امور حسبیه تنها محدود به امور جزئی نبوده و شامل هر امر ضروری و لازمی از جمله تشکیل حکومت، ایجاد امنیت، دفاع در برابر دشمنان و حفظ اساس اسلام نیز می‌شود.

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

این دیدگاه نیز از نظر گستره و حدود اختیارات ولی فقیه به دو دیدگاه تقسیم می‌شود، يك دیدگاه ولایت عامه فقیه در چارچوب احکام فرعیه است که در عین پذیرش ولایت عامه فقیه، آن را محدود و مقید به احکام فرعی می‌داند (صابری همدانی، 1391، ص 46)، دیدگاه دیگر، ولایت عامه فقیه را فراتر از چارچوب احکام فرعیه می‌داند، بر اساس این دیدگاه گسترهٔ ولایت فقیه همه اختیاراتی است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و امامان معصوم (علیهم السلام) در امر حکومت و ادارهٔ امور جامعه دارا بودند، مگر آنکه موردی از اختیارات خاص معصوم (علیه السلام) باشد. از این دیدگاه به «ولایت مطلقه فقیه» تعبیر می‌شود.

براین اساس ولایت مطلقه فقیه ناظر به گسترهٔ حوزه و قلمرو اختیارات ولی فقیه است که اختیارات آن در عصر غیبت نه محدود به امور حسبیه و ضروری است و نه محصور در احکام فرعیه است، بلکه وی در زمان غیبت، تمام اختیاراتی که پیامبر و امامان معصوم (علیهم السلام) در امر حکومت، سیاست و ادارهٔ جامعه بر عهده داشتند را دارا می‌باشد. با توجه به همین دیدگاه اخیر، این شبهه مطرح گردیده است که ولایت مطلقه فقیه با چنین اختیاراتی که می‌تواند احکام اولیه را تعطیل و یا به تعلیق درآورد، دیگر چه جای ادعای حکومت دینی و یا الهی است، مگر حکومت‌های دیگر چه می‌کنند که حکومت ولایت فقیه نمی‌کند (یوسفی اشکوری، 1391/1/13)، آیا چنین اختیاراتی جامعه را به سمت سکولاریسم پیش نمی‌برد؟ (همان).

ولایت مطلقه فقیه و سکولاریسم

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

بنابراین با توجه به جنبهٔ محتوایی این موضوع، نمی‌توان ملازمه‌ایی بین ولایت مطلقه با عرفی‌گرایی و سکولاریسم یافت، چراکه فرض این ادعا، زمانی ممکن است که ولایت مطلقه را به معنای اطلاق از قیودات دین و احکام اسلام دانسته و ملاک و معیار آن را خواسته‌ها و تمایلات مستبدانه حاکم بدانیم، لکن امام خمینی (رحمه الله) این ذهنیت و اشکال را رفع نموده و می‌فرماید: «اسلام حکومت را طبق استبداد که در آن نظر و خواسته‌های نفسانی يك فردی ملاک باشد... ننهاده است، حکومت اسلامی در همه شئون و جنبه‌های خود از قانون الهی

الهام و نشأت می‌گیرد،... بلکه همه آنچه در حکومت می‌گذرد بایستی بر طبق قانون الهی باشد، البته حاکم اسلامی می‌تواند در موضوعات طبق صلاح مسلمین و یا صلاح حوزه حکومتی خود عمل کند، چنین اختیاری، استبداد رأی نیست، بلکه عمل کردن طبق صلاح و خیر است به نظر حاکم، مانند عمل او تابع مصلحت است.» (امام خمینی، 1379، ص461). مصلحت در جامعه اسلامی، مصلحتی است که هم مربوط به دنیای مردم باشد و هم مربوط به آخرتشان؛ هم حسنه دنیا باشد و هم حسنه آخرت... بنابراین چیزی مصلحت واقعی انسان است که هم سود دنیا و هم به نفع آخرت او باشد؛ اگر چیزی به سود دنیای او باشد ولی به آخرتش آسیب برساند مصلحت او نیست (جوادی آملی، 1378، ص466)، نکته دیگر اینکه مفهوم مصلحت با ضرورت تفاوت دارد، می‌توان گفت که هر امر ضروری، مصلحت است اما هر امر دارای مصلحت، الزاماً ضروری نیست؛ مگر آنکه بالقوه ضروری باشد، مصلحت گاهی اولویت تعیینی دارد و گاهی اولویت تفضیلی، در آنجا که اولویت تفضیلی است، ضرورت نیست (جوادی آملی، 1378، ص465).

ولایت مطلقه و مأموریت اجرای قانون الهی

دلیل اساسی مطرح شدن ولایت مطلقه این است که احکام گسترده اسلام، تا زمانی که به مقام عمل و اجرا در نیامده باشند، هرگز با مانع و مزاحمی مواجهه نمی‌شوند، اما در مقام اجرا به دلیل آنکه عالم طبیعت و حرکت، عالم تضاد و مزاحمت است، برخی احکام دچار تزامم می‌گردند، تزامم به این معناست که در یک زمان، تحقق دو یا چند دستور دینی امکان‌پذیر نباشد و اجرای هر یک، سبب ترك دیگری گردد، در چنین مواردی، چاره‌ای جز کنار گذاشتن دستور مهم و عمل نمودن به دستور مهم‌تر، وجود ندارد، البته فهم تزامم و رفع آن کاری بسیار دشوار است و شخص رهبر و حاکم اسلامی برای اینکه از عهده انجام چنین کاری برآید باید دو ویژگی داشته باشد، یکی آگاهی به زمان و مصلحت نظام اسلامی و دیگری شناخت حکم مهم‌تر که در سایه اجتهاد مطلق فقیه و دیگر شرایط لازم او محقق می‌شود (جوادی آملی، 1378، ص245).

ولی فقیه با صدور احکام حکومتی و ولایت مطلقه‌ای که دارد مأمور اجرای قانون الهی بوده و حکمی را تشریع نمی‌کند، چنان‌که امام خمینی (رحمه الله) تصریح می‌کنند که والی «اجرا کننده احکام شریعت و اقامه کننده حدود الهی است» البته ولایت او تشریعی و مربوط به امور تشریعی است لکن ولایت بر تشریع و قانونگذاری را ندارد؛ توضیح آنکه «ولایت بر تشریع و قانونگذاری، منحصر به ذات اقدس اله است، قرآن کریم در این باره فرموده است: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: 67) ولایت تشریعی یعنی نوعی سرپرستی که نه ولایت تکوینی است و نه ولایت بر تشریع و قانون بلکه ولایتی است در محدوده تشریع و تابع قانون الهی» (جوادی آملی، 1378، ص124) بنابراین حاکم اسلامی (ولی فقیه) مأمور اجرای قانون الهی می‌باشد چنان‌که خدای متعال خطاب به پیامبر می‌فرماید: «لِتَحْكَمْ بَيْنَ النَّاسِ يَمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء: 105) تو مبعوث شده‌ای تا در بین مردم حکومت کنی ولی نه به میل خود بلکه به آنچه خداوند از طریق وحی به تو نشان داده است، پس معلوم است که ولی فقیه، ولایت مطلقه‌اش در اجرای قوانین الهی است، نه اینکه بتواند قوانین اسلام را تغییر دهد، بنابراین در ولایت مطلقه «مطلق به این معنا نیست که هرگونه میل داشت احکام اسلام را اجرا کند، بلکه اجرای احکام اسلامی نیز باید توسط راهکارهایی که خود شرع مقدس و عقل ناب و خالص بیان نموده‌اند، صورت گیرد» (جوادی آملی، 1378، ص251) چون شخص فقیه، تابع شخصیت دینی خویش می‌باشد و چنین انسانی، امین مکتب و متولی اجرای دین است و خود او نه تنها همراه مردم بلکه پیشاپیش

آنان موظف به اجرای فرامین فردی و اجتماعی دین می‌باشد، فقیه لایسئل عمّا یفعل نیست که هر کاری بخواهد بکند و مورد سؤال قرار نگیرد او نیز یکی از مکلفین است (جوادی‌آملی، 1378، ص 257).

حکم حکومتی و اختیارات ولایت مطلقه فقیه

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

حکم قاضی نوعی دیگر از احکام اسلام است، این حکم از سنخ فتوا نیست یعنی تنها بیان و اعلان حکم نیست بلکه حکم قاضی انشای اوست که با توجه به منابع و احکام اسلام برای رفع خصومت و منازعه صادر شده است، حکم حکومتی، قسم سوم از احکام اسلام است که انشای حکم فقیه عادل، محدود و منحصر به مورد مخاصمه و نزاع و یا اقامه حدود نیست، بلکه اسلام برای فقیه عادل اختیار دیگری هم قائل است و آن انشای حکم درباره اداره جامعه و تدبیر امور کلان جامعه اسلامی است، این قسم از احکام اسلام از سنخ دو حکم قبلی نیست یعنی نه از سنخ بیان و اعلان حکم شارع است و نه از سنخ حکم قاضی که انشای حکم در مورد مخاصمه و منازعه است بلکه این قسم از احکام اسلام مربوط به اداره جامعه و تدبیر امور کلان جامعه اسلامی است، بنابراین فقیه عادل از آن جهت که حاکم شرع است حق آمریت و انفاذ و صدور حکم برای اداره جامعه را داراست، به این قسم از احکام اسلام حکم حکومتی می‌گویند که مبنای صدور احکام حکومتی، رعایت مصلحت مسلمین و نظام اسلامی است (واعظی، 1386، ص 207). علامه طباطبایی درباره احکام حکومتی می‌فرماید: «هرگونه مقررات جدیدی که در پیشرفت زندگی اجتماعی جامعه مفید باشد و به صلاح اسلام و مسلمین تمام شود، مربوط به اختیارات والی است و هیچ ممنوعیتی در وضع و اجرای آن نیست (طباطبایی، 1387، ج 1، ص 85 - 86)، یا در جای دیگر می‌فرماید: «ولی امر مسلمین می‌تواند يك سلسله تصمیماتی بر حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نماید و به موقع اجرا گذارد، مقررات نامبرده لازم الاجرا و همانند مقررات شریعت دارای اعتبار است، با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیرقابل تغییر است ولی مقررات موضوعه، قابل تغییر و در ثبات و بقاء تابع مصلحتی می‌باشد که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است طبعاً این مقررات تدریجاً تبدیل و تغییر پیدا کرده و جای خود را به بهتر از آن خواهد داد (جمعی از نویسندگان، 1341، ص 83).

نکته قابل توجه در مورد حکم حکومتی آن است که احکام حکومتی محدود به موارد اضطرار، عسر و حرج، ضرورت و امثال آنکه مبنای احکام ثانویه هستند، نمی‌باشند. امام خمینی (رحمه الله) درباره حکم حکومتی می‌فرماید: ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است (امام خمینی، 1378، ج 20، ص 457)، همان‌گونه که حکم اولی در افعال و اشیاء بر حسب ذات موضوع آنها و بدون در نظر گرفتن شرایط ویژه و استثنای وضع می‌شود، حکم حکومتی نیز بدون شرایط اضطرار، ضرورت یا عسر و حرج بلکه بر مبنای مصلحت صادر می‌شود آیت‌الله جوادی آملی در تبیین حکم حکومتی می‌گویند: «احکامی که از ناحیه حکومت و حاکم صادر می‌شود، گاهی اولی است و گاهی ثانوی ... اما آنچه که از حاکم اسلامی در موارد تراحم صادر می‌شود حکم ثانوی است،... (یعنی) اگر کاری با عنوان طبیعی و اولی خود، دارای حکم معین است، ولی بر اثر تشخیص حاکم اسلامی که پس از بررسی و رسیدگی کارشناسانه صورت پذیرفت، عنوان دیگری بر آن طاری (عارض) می‌شود که حکم جدید را به همراه دارد،... چنین حکمی، ثانوی خواهد بود، گاهی نیز ممکن است... (حاکم) حکمی صادر کند که تأسیسی به نظر برسد، لکن پس از تحلیل، معلوم می‌شود که حکم مزبور، به استناد عروض برخی از عناوین عام است، آنچه مهم است اینکه در تمام موارد، نه حکم، بدیع است و نه عنوان ابداعی؛ بلکه تمام احکام، برای تمام عناوین عام طرح و پی‌ریزی شده است...» (جوادی آملی، 1378، ص 467-468) همه این احکام، احکام اسلام است، البته نکته مهم این است حکم حکومتی بر دیگر احکام رجحان دارد، دلیل رجحان حکم حکومتی بر دیگر احکام از نگاه امام خمینی (رحمه الله) این است که وی برای حکومت شأن رفیعی قائل است، «الاسلام هو الحکومة بشؤونها والاحکام قوانین الاسلام و هی شأن من شؤونها بل الاحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیه لاجرائها و بسط العدالة» (امام خمینی، 1379، ج 2، ص 472) طبق دیدگاه امام، حکومت و نظام اسلامی فرعی از فروع اسلامی و جزئی از اجزای اسلام نیست، بلکه شأن رفیعی دارد به گونه‌ای که احکام فقهی در خدمت تأیید، تثبیت و حفظ حکومت و نظام اسلامی است، از نظر ایشان، احکام شرعی، شأنی از شؤون حکومت است و این احکام نسبت به اسلام و حکومت اسلامی، مطلوبات بالعرض هستند، در واقع امام خمینی (رحمه الله) اساس اسلام را مورد توجه قرار داده و حکومت را بنای رکن آن دانسته است، بر این اساس، حکومت از احکام اولی اسلام است و حفظ نظام و حکومت اسلامی نیز از اهم واجبات الهی و مقدم بر سایر احکام اولی اسلام است، ایشان تصریح می‌کنند که «حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله (صلی الله علیه وآله) است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم است بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج و...» (امام خمینی، 1378، ج 20، ص 452).

بنابر دیدگاه امام خمینی (رحمه الله) حتی احکام الزامی شرع، مانع صدور حکم حکومتی نمی‌شود و ولایت فقیه محدود به آن نیست و اگر مصلحت نظام اسلامی و جامعه مسلمین، اقتضا کند، ولی فقیه می‌تواند موقتاً و تا زمانی که مصلحت اسلام و مسلمین - که از اهم مصالح است - اقتضا می‌کند، حکم حکومتی صادر کند هرچند آن حکم، مخالف با یکی از احکام الزامی شرع باشد، زیرا طبق دیدگاه امام خمینی (رحمه الله) «حکومت یا همان ولایت مطلقه‌ای که از جانب خدا به نبی اکرم (صلی الله علیه وآله) واگذار شده است، اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی الهیه تقدم دارد، اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهی باشد، حکومت الهی و ولایت مطلقه موقوفه به نبی اکرم (صلی الله علیه وآله) باید یک پدیده بی‌مسما و بی‌محتوا باشد... حکومت می‌تواند از هر امری، چه عبادی و چه غیرعبادی، که جریان آن، مخالف مصالح اسلام است، [مادامی که چنین است] جلوگیری کند.» (امام خمینی، 1378، ج 20، ص 451)

البته وجود این اختیارات برای ولی فقیه بدین معنا نیست که وی تشریع‌کننده احکام باشد یا بر اساس پسند خود یا جامعه عمل کند که عرفی‌گرایی را به دنبال داشته باشد بلکه آن‌گونه که رهبر معظم انقلاب می‌فرماید: «... این نیست مسئله «ولایت مطلقه» که فقیه هر کار دلش خواست بکند، يك وقت يك چیزی به نظرش رسید که باید این کار انجام بگیرد فوراً انجام دهد، قضیه این نیست، قضیه این است که يك حالت انعطافی در دست کلیددار اصلی نظام وجود دارد که می‌تواند در آنجائی که لازم است مسیر را تصحیح و اصلاح کند، بنا را ترمیم کند» (آیت‌الله خامنه‌ای، 1390/6/17).

مرحوم شهید مطهری (رحمه الله) درباره این انعطاف می‌فرماید: اسلام دین حساب است، حساب اهم و مهم را می‌کند، می‌گوید در موقع لزوم، آن چیزی را که اهمیت کمتری دارد، فدای چیزی که اهمیت بیشتری دارد بکن، این خودش یکی از اموری است که به اسلام انعطاف بخشیده است، این انعطاف را ما نداده‌ایم، خودش این جور ساخته شده و به دست ما داده شده است، اگر ما می‌خواستیم به زور يك نرمش به آن بدهیم حق نداشتیم، ولی این نوع نرمشی است که خود اسلام به خودش داده است، حسابی است که خودش به دست ما داده است (مطهری، 1368، ج 21، ص 172).

نکته دیگر آن است که با وجود این انعطاف‌ها، اطلاق در ولایت مطلقه فقیه، هرگز به معنای نفی هرگونه محدودیت، ضابطه و مصلحتی، در اعمال ولایت از سوی فقیه نیست و هیچ فقیهی چنین معنایی را اراده نکرده است، بلکه اعتقادات ما حتی چنین چیزی را نسبت به امامان معصوم (علیهم السلام) نیز نمی‌پذیرد که آن بزرگواران بدون هیچ ضابطه و میزان و ملاکی می‌توانستند حکم کنند، چه برسد به فقیه که بتواند بدون هیچ معیاری، تنها به میل و اراده خویش در هر زمینه و نسبت به هر کسی حکم کند.

امام خمینی (رحمه الله) می‌گوید: «آنچه که در اسلام حکومت می‌کند، فقاهاست و عدالت است و به تعبیر دیگر، حاکم و ولی مردم در اسلام، قانون الهی است نه شخص خاص؛ زیرا شخص فقیه، يك تافته جدا بافته از مردم نیست، بلکه او نیز همانند یکی از آحاد مردم، موظف به رعایت احکام و قوانین الهی است.» (امام خمینی، 1379، ج 2، ص 464) توضیح اینکه احکام صادره از حاکم اسلامی براساس برخی اصول و ارزش‌های کلی دین، استنباط شده و جعل می‌گردند و این احکام مستند به اصول، قواعد و مبانی دینی‌اند (چون) سیاست صحیح که در محور حکم ولایی والی الهی انجام می‌گیرد، امری دینی و مستند به یکی از مبانی، اصول و قواعدی است که آنها مستنبط از یکی از منابع (دین) می‌باشد (رك: جوادى آملی، 1375، ص 236). بر این اساس، ولایت مطلقه فقیه، بدون قید و شرط نبوده بلکه دارای ضوابط و محدودیت‌هایی است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

ضوابط و محدودیت‌های ولایت مطلقه فقیه

1. پایبندی به قانون الهی: ولی فقیه، با همه اختیاراتی که دارد، پیرو و تابع قانون الهی است و نمی‌تواند بر خلاف آن نظر بدهد یا حکمی صادر نماید، امام راحل در این باره فرمودند: «اسلام دین قانون است، پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) هم خلاف نمی‌کردند، خدا به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) می‌گوید که اگر يك حرف [بر خلاف آنچه که من می‌گویم] بزنی، رگ حیات تو را قطع می‌کنم، حکم قانون است، غیر از قانون الهی کسی حکومت ندارد. برای هیچ‌کس حکومت نیست. نه فقیه و نه غیر فقیه، همه تحت قانون، عمل می‌کنند و مجری قانون هستند، هم فقیه و هم غیر فقیه، همه مجری قانونند» (امام خمینی، 1378، ج 10، ص 353)، هم چنین فرمودند: «حکومت اسلامی، حکومت استبدادی نیست که رئیس دولت، مستبد و خودرأی باشد، مال و

جان مردم را به بازی بگیرد و در آن به دلخواه دخل و تصرف کند. هر کس را اراده‌اش تعلق گرفت بکشد و هر که را خواست انعام کند و به هر که خواست بدهد، اموال و املاک را به این و آن بخشد، رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) و حضرت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و سایر خلفا هم چنین اختیاراتی نداشتند» (امام خمینی، 1376، ص 43).

2. شرط عدالت و تقوا: یکی از شرایط و محدودیت‌ها در ولایت مطلقه فقیه، شرط عدالت و تقوا در ولی فقیه است. استمرار عدالت، شرط استمرار ولایت است و خروج از حریم حق و عدل، سقوط ولی فقیه از این مقام را به دنبال دارد. بنابراین ولی فقیه نمی‌تواند دیکتاتور، زورگو باشد و نمی‌تواند دروغ بگوید و خلاف موازین اسلام عمل کند. «اسلام، که فقیه عادل مطلع دلسوز برای ملت را قرار می‌دهد که این نظارت کند یا فرض کنید حکومت کند، برای این است که جلو بگیرد از غیرعادل، غیرعادل نیاید و مردم را بچاپد» (امام خمینی، 1378، ج 11، ص 305).

3. نظارت فقهای عادل در مجلس خبرگان: اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی، یکی از وظایف مجلس خبرگان را نظارت بر بقای شرایط رهبری می‌داند، این نظارت نقش مؤثری برای اطمینان بخشی نسبت به برخی دغدغه‌ها دارد، چراکه این نظارت نسبت به بقاء شرایطی است که در اصل یکصد و نهم چنین آمده است: «صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه، عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام و بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری»، لحاظ این شرایط برای حفظ اسلامیت و مصالح آن است و فقهای عادل مجلس خبرگان وظیفه دارند با نظارت خود بقای این شرایط را در رهبری رصد کنند تا اسلامیت نظام تضمین گردد. مجلس خبرگان - مطابق ماده 17 قانون این مجلس - برای تحقق این امر سازوکاری طراحی کرده‌اند که کمیسیونی متشکل از 15 نفر از نمایندگان مجلس خبرگان مرتباً واجد شرایط بودن ولی فقیه را مورد بررسی قرار داده و گزارش آن را به اجلاس سالانه مجلس خبرگان ارائه می‌نمایند.

4. در نظر داشتن مصلحت عمومی: یکی از معیارها و محدودیت‌ها، در مورد حکم ولی فقیه، رعایت مصلحت اسلام، مصالح کلی مردم و جامعه است. اصولاً در نظام ولایی، مصلحت يك «مبنا» است و ولایت مبتنی بر مصلحت، در راستای مصالح عمومی مسلمانان و اسلام اعمال می‌شود. این معیار (رعایت مصلحت) در حوزه عمومی، شامل امور اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و آموزشی، نظامی و اقتصادی می‌باشد، اما اعمال مصلحت در امور خصوصی در صورتی است که امور خصوصی در تراحم با امور عمومی و منافع اجتماعی قرار گیرد (جوان‌آراسته، 1382، ص 180). حضرت امام (رحمه الله) در این باره می‌فرماید: «کسی که بر مسلمانان و جامعه بشری حکومت دارد، همیشه باید جهات عمومی و منافع عامه را در نظر بگیرد و از جهات خصوصی و عواطف شخصی چشم بپوشد...» (همان، ص 85).

5. ولایت، غیراختصاصی معصوم: ولایت ولی فقیه در محدوده اموری است که اختصاص به معصوم ندارد یعنی، در مواردی که مختص به امام معصوم است ولی فقیه، ولایت ندارد، امام (رحمه الله) در مورد، محدودیت ولایت فقیه در این زمینه، می‌فرماید: «آنچه برای پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و امام (علیه السلام) از امور مربوط به حکومت ثابت است، برای فقیه نیز ثابت می‌باشد. در صورتی که آنان ولایتی از جهات دیگر داشته باشند فقیه چنین ولایتی ندارد. بر این اساس، اگر قائل بشویم که معصوم حق طلاق دادن همسر مرد یا فروش مال او یا گرفتن مال از او حتی با فرض وجود عدم مصلحت عمومی را دارد، چنین اختیاری برای فقیه ثابت نیست» (امام خمینی، 1379، ج 2، ص 489).

نکته اساسی این است که اگر در اعمال ولایت مطلقه براساس مصلحت، حکمی مقدم بر حکم دیگری گردد، این مصلحت دارای معیار و ملاکاتی است و با مصلحت سکولار متفاوت است چون

اعمال مصلحت در ولایت مطلقه فقیه بدون ضابطه و شرایط نمی‌باشد و همین ضابطه‌مند بودن، موجب جلوگیری از گرایش به قوانین غیراسلامی و سکولار خواهد شد، ازاین‌رو، ضوابط و شرایط مصلحت در ولایت مطلقه فقیه در ذیل اشاره می‌شود.

ضوابط و شرایط مصلحت در ولایت مطلقه فقیه

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

2. تعارض نداشتن با قرآن و سنت مُسَلَّم نبوی: مصلحت مورد نظر، نباید با قرآن کریم و سنت مسلم نبوی (صلی الله علیه وآله) در تعارض بوده یا مخالف آنان باشد (افتخاری، 1384، ص 101 و 172).

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

ولایت مطلقه فقیه مانع سیطره سکولاریسم در جامعه

با توجه به مباحث و توضیحاتی که پیرامون ولایت مطلقه فقیه و اختیارات آن و نیز احکام حکومتی بیان شد، به بررسی این ادعا که «جامعه ایران با وجود ولایت مطلقه فقیه در حال حاضر عرفی‌تر و حتی غیر مذهبی‌تر شده است و تجربه نشان داده عرفی‌گرایی زاییده حاکمیت دینی است» (یوسفی‌اشکوری، 1391/1/13)، خواهیم پرداخت. نکته اساسی این است که تجربه نمی‌تواند تلازم منطقی بین این دو ایجاد کند، چراکه شرایط و اوضاع متفاوت جوامع مختلف به گونه‌ایی است که، نتیجه و پیامد حاکمیت دینی می‌تواند عرفی‌گرایی نباشد، شرایط و اوضاع حاکمیت کلیسا در غرب و آموزه‌های دین مسیحیت با حاکمیت دینی در جامعه اسلامی و آموزه‌های دین اسلام بسیار متفاوت است، ولایت مطلقه در حاکمیت دینی که ولی فقیه در آن حاکم است به معنای انعطاف است نه تصلبی که ادعا می‌شود عرفی‌تر و غیرمذهبی‌تر شدن جامعه نتیجه آن است. اساساً ولایت مطلقه‌ای که در راستای حفظ و پاسداری از ارزش‌های دین و برای برداشتن معضلات نظام و مشکلات مردم بوده و دستیابی به سعادت دنیا و آخرت آنان را مدنظر دارد چگونه می‌تواند متصلّب باشد و موجب رویگردانی مردم نسبت به دین شود؟ انعطاف در عین حفظ اصول و ارزش‌ها برای رفع و القای همین ذهنیت تصلّب و بن‌بست‌ها می‌باشد، البته جامعه دینی برای تأمین مصالح خود تعهداتی دارد و نسبت به آن متعهد است و این تعهد با تصلّب تفاوت فراوانی دارد، زیرا در این تعهد، اراده آگاهانه آحاد جامعه نهفته است، این جامعه متصلّب نیست تا بخواهد برای گریز از تصلّب رهبران دینی به سکولاریسم روی آورد. تجربه کلیسا در غرب حاکی از آن است که تصلب‌های اربابان کلیسا و آموزه‌های موهوم آنان و همچنین عوامل دیگر، باعث رویگردانی مردم از کلیسا و حاکمیت اربابان آن گردید؛ به هر حال دلیلی برای تعمیم ادعا و صحت تلازم بین آنچه در غرب رخ داده با جامعه‌ای که ولایت فقیه در آن حاکم است وجود ندارد، زیرا تفاوت شرایط و اوضاع، تناسب این دو حاکمیت دینی را منتفی می‌کند و خواه ناخواه، نبود تناسب، عدم تلازم را در پی خواهد داشت. بر همین اساس، این مدعا فاقد دلیل محکم و مستند بوده و آنچه به‌عنوان دلیل ذکر شده (تجربه جوامع غربی)

مطلوب مدعی را اثبات نمی‌کند.

جمع‌بندی

در مجموع باید گفت که ولایت مطلقه برای فقیه به معنای حکومت مطابق میل و خواست شخص ولی فقیه نیست بلکه آنچه در اسلام حکومت می‌کند، فقاقت و عدالت است؛ به تعبیر دیگر، حاکم و ولی مردم در اسلام، قانون الهی است نه شخص خاص؛ زیرا شخص فقیه، جدا از آحاد مردم نیست، بلکه او نیز همانند یکی از آنان، موظف به رعایت احکام و قوانین الهی و نیز مصالح آن می‌باشد و این موجب می‌گردد که صدور احکام حکومتی بر مبنای مصلحت نظام اسلامی و جامعه مسلمین بوده و در راستای اجرای احکام و قوانین متعالی اسلام صورت گیرد. ولایت مطلقه فقیه از آنجا که مقید به رعایت قوانین اسلام و مصالح اسلام و مسلمین است نه تنها موجب عرفی‌گرایی و سکولاریسم نمی‌گردد، بلکه فلسفه وجودی آن حفظ و حراست از قوانین اسلامی می‌باشد؛ با حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط و برخورداری ایشان از ویژگی‌های برجسته‌ای همچون عدالت و تقوا که موجب بازدارندگی درونی او گردیده و نظارت مجلس خبرگان و سازوکارهای نظارتی که آن درباره رهبری دارد، در واقع اسلامیت نظام تضمین خواهد شد و زمینه‌ای برای باز شدن راه قوانین سکولار در جامعه وجود نخواهد داشت، ولایت فقیه که حقیقت آن حاکمیت و ولایت فقه و عدالت می‌باشد، نقطه مقابل تفکر سکولاریسم و ترسیم‌کننده محوریت دین در عرصه سیاسی و اجتماعی جامعه و هدایت و رهبری آن می‌باشد. تردیدی نیست که تجربه غرب و عاقبت حاکمیت کلیسا نمی‌تواند با ولایت مطلقه فقیه و جامعه اسلامی تناسبی داشته باشد زیرا آنچه حاکمیت کلیسا را به انزوا برده و سکولاریسم و عرفی‌گرایی را بر جامعه غرب حاکم کرد، تصلب حاکمیت کلیسا و غیرقابل دفاع بودن آموزه‌های موهوم آن در برابر علم و کشفیات جدید بود، رفتار متصلبانه اربابان کلیسا و نقص و ضعف‌های معرفتی کلیسا زمینه‌های رشد سکولاریسم را فراهم آورد درحالی‌که جامعه اسلامی با پشتوانه قوی معرفتی که حاکمیت دینی آن دارد، متناسب با اقتضائات زمانه و پدیده‌های نوظهور، به حفظ اصول و ارزش‌های دینی می‌پردازد.

ممکن است ولایت مطلقه فقیه به دلیل انعطاف‌های راهگشایی که می‌تواند پاسخ‌گوی عصر حاضر باشد در معرض اتهامات ناروایی قرار گیرد و برخی فرجام ولایت مطلقه را عرفی‌گرایی حکومت بدانند، ولی ولایت مطلقه فقیه با دارا بودن چنین انعطاف‌هایی، پیچیدگی‌های اداره کشور را حل نموده و ضابطه‌مند بودن این انعطاف‌ها، مانع ایراد نقیصه‌ای به دینی‌بودن حکومت و اداره جامعه خواهد بود چراکه این انعطاف‌ها بر اساس مقتضیات زمان و عصر حاضر و در واقع مطابق قواعد و ضابطه‌هایی است که فقاقت دینی آن را در فقه کلان سامان داده است. فقه کلان برخلاف فقه خرد که فقه فردی است و موضوع آن فرد مکلف است فقهی اجتماعی و موضوع آن جامعه است، این فقه مجموعه‌نگر با وجود بهره‌گیری از قواعد و ادله فقه خرد، ناظر به اجتماع است و با این رویکرد، احکام اجتماعی را نظام می‌دهد و به همین خاطر به آن فقه نظام یا فقه کلان می‌گویند (اراکی، 1392، ج1، ص10 - 20). اصل ولایت فقیه و مطلقه بودن آن از همین فقه کلان، قابل استنباط است، بنابراین در فقه کلان انعطاف‌ها مطابق قواعد و تلازمات (عقلی و شرعی) آن می‌باشد و فقیه با استفاده از قواعد کلی فقه و نهایتاً با استناد به دلیل عقلی، احکام حکومتی را بر اساس مصالح ... اجتماع صادر می‌کند (مصباح یزدی، 1389، ص 416 - 418).

وجود این شیوه و سبک استنباط است که باعث می‌شود، رویکرد سکولاریستی و عرفی‌شدن در آن راه نیابد زیرا در نگرش سکولاریستی اصل انعطاف و راه حل پیدا کردن است، درحالی‌که در

ولایت مطلقه اصل بر دینی بودن اداره جامعه است که مطابق ضابطه‌های فقه کلان می‌باشد، بنابراین ولایت مطلقه فقیه با انعطاف ضابطه‌مندی که در اداره کشور دارد در واقع برای اجرای احکام متعالی اسلام، راهگشایی می‌نماید و به همین دلیل عامل مستحکمی برای جلوگیری از سیطره سکولاریسم خواهد بود.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

1. اراکی، محسن، **فقه نظام سیاسی اسلام**، ج 1، قم: مجمع الفکر الاسلامی، 1392.
2. افتخاری، اصغر، **مصلحت و شریعت**، تهران: گام نو، 1384.
3. بیات، عبدالرسول و دیگران، **فرهنگ واژه‌ها**، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، 1381.
4. جمعی از نویسندگان، **مرجعیت و روحانیت**، تهران: سهامی انتشار، 1341.
5. جوادی آملی، عبدالله، «نقد نقد»، **حکومت اسلامی**، سال اول، ش 2، زمستان 137.
6. _____، **ولایت فقیه «ولایت فقاقت و عدالت»**، قم: اسراء، 1378.
7. جوان آراسته، حسین، **مبانی حکومت اسلامی**، قم: بوستان کتاب، 1382.
8. خمینی، روح الله، **البیع**، ج 2، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله)، 1379.
9. _____، **صحیفه امام**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله)، 1378.
10. _____، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله)، 1376.
11. داعی‌نژاد، سیدمحمد، **تبیین و تحلیل سکولاریسم**، قم: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات، 1383.
12. صابری همدانی، احمد، **الهدایة الی من له الولاية**، تقریر میباحه آیت‌الله العظمی سیدمحمد رضا گلپایگانی، قم: مؤسسه فرهنگی ولاء منتظر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، 1391.
13. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **بررسی‌های اسلامی**، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، 1387.
14. قدردان قراملکی، محمدحسن، **سکولاریسم در مسیحیت و اسلام**، قم: بوستان کتاب، 1379.
15. کلانتری، علی‌اکبر، **حکم ثانوی در تشریع اسلامی**، قم: بوستان کتاب، 1378.
16. مصباح‌یزدی، محمدتقی، **ولایت فقیه و عینیت‌های فقه اسلامی**، متین، ش 1، پاییز، 1389.
17. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، قم: صدرا، ج 21، 1368.
18. معرفت، محمدهادی، **ولایت فقیه**، قم: التمهید، 1377.
19. واعظی، احمد، **حکومت اسلامی «درسنامه اندیشه سیاسی اسلام»**، قم: مدیریت حوزه علمی قم، 1381.
20. ویلسون، برایان، **عرفی شدن در دین اینجا و آنجا**؛ ترجمه مجید محمدی، تهران: نشر قطره، 1377.
21. یوسفی اشکوری، حسن، **تأملی در سیر تاریخی ولایت فقیه**، قسمت دوم، yousefieshkevari.com، 13/1/1391.

جریان شناسی پیدایش فرقه ضاله بهایی

امیرعلی حسنلو*

چکیده

از رویدادهای تلخ و مصیبت‌بار تاریخ معاصر ایران، فتنه باب و برآمدن بهائیت از دل آن بود که با ادعای بابیت فردی به نام علی‌محمد باب شیرازی شروع گردید. او پس از حضوری کوتاه در کلاس درس سیدکاظم رشتی خود را جانشین او و از پیروان مسلک شیخ‌احمد احسائی معرفی کرد. علی‌محمد باب ادعای خود را از بابیت امام دوازدهم (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، شروع و سرانجام خود را امام دوازدهم موعود اسلام و ادیان نامید. این ادعا آثار زیانبار سیاسی و اجتماعی برای ایران آن روز در پی داشت و آشوب‌ها و شورش‌های زیادی را در مناطق مختلف (شیراز، مازندران، زنجان، آذربایجان، خراسان و...) به وجود آورد.

گسترش این ادعا در بخش‌های مختلف ایران و حمایت کشورهای استعمارگر (روسیه، انگلیس و...) باعث شکل‌گیری جریان تازه‌ای بنام بهائیت گردید که تاکنون حیات خود را ادامه داده و تشکیلاتی به‌عنوان بیت‌العدل در سرزمین‌های اشغالی تاسیس کرده است؛ آنها چنین وانمود می‌کنند که بهائیت دینی جدید است که فسخ‌کننده همه ادیان از جمله دین اسلام می‌باشد؛ تفسیرهای ناروا و سطحی از آموزه‌های دین توسط برخی افراد، نابسامانی‌های اقتصادی و ضعف فرهنگی جامعه آن روز؛ حکومت پادشاهی و مستبدانه قاجاریه و حذف کارگزاران توانمند از جمله عوامل درونی بودند که در کنار عوامل بیرونی چون دخالت و حمایت کشورهای استعماری روس و انگلیس، باعث ایجاد و رشد جریان بهائیت گردید.

کلید واژگان: جریان‌شناسی، شیخیه، بابیت، بهائیت، استعمار.

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

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

هر يك از ادیان آسمانی و ابراهیمی مانند یهود و مسیحیت و اسلام دارای ساختار، آموزه‌ها و علائم ویژه‌اند که وحیانی بودن آنها از راه‌های مختلف به اثبات رسیده است؛ داشتن کتاب آسمانی و پیامبران بزرگ که از بدو تولد مورد عنایت الهی بوده‌اند همچون ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (صلی الله علیه وآله)؛ و نشانه دادن معجزات و کرامات متعدد برخوردی از دستورات و مناسک متناسب با فطرت و نیازهای انسان از جمله این امور است. قرآن کریم، کتاب آسمانی مسلمانان، یکی از علائم و نشانه‌های اثبات حقانیت این دین آسمانی و وحیانی بودن آن است چنان‌که بشارت کتاب‌های آسمانی پیشین، از آمدن پیامبر خاتم نشانه‌ای دیگر از وحیانی بودن آن است؛ یکی از نشانه‌های وحیانی بودن ادیان، داشتن کتاب آسمانی به زبان قوم خود بوده است؛ چراکه در میان آن قوم برانگیخته شده بودند نکته قابل تأمل و توجه این است که بهائیت فاقد همه نشانه‌های يك دین آسمانی و وحیانی است حتی کتاب ادعایی میرزا حسینعلی بهاء که علی‌القاعده باید فارسی و به زبان ایرانیان باشد به زبان عربی بدون رعایت قواعد ادبیات عرب بوده و پر از غلط می‌باشد (رك: کسروی، 1344، ص27)

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

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

عوامل درونی

1- تفسیر و تحلیل‌های سطحی و ناروا از آموزه‌های دینی و عدم تعمیق باورها در طول تاریخ، متون و نصوص از تحریف عمدی، سهوی یا قهری در امان نبوده‌اند؛ برخی اندیشه‌های غلوآمیز که یا براساس قاعده «حب الشیء یعمی و یصم» یا به دلیل سکوت آگاهان در برابر این اندیشه‌ها شکل گرفته‌اند سبب ایجاد جریانی نوین در عرض جریانی اصیل، شده که هم نگاه غلوآمیز دارد و هم افزوده‌های غلو آمیز. این افزوده‌های غلوآمیز بن‌مایه اندیشه‌هایی است که با رویدادها و اندیشه‌های واقعی و اصیل درآمیخته و حیات شبه‌اصیل و سایه‌ای پیدا کرده‌اند؛ برای مثال می‌توان به اندیشه شیخی [شیخیه] اشاره کرد که با بهره‌گیری از اندیشه تشیع اصیل نگرش‌هایی خارج از اصول عینی و ثابت در مورد اندیشه مهدوی ارائه کرد که منجر به پیدایی جریان‌های منحرف چون بهائیت گردید. صاحبان چنین اندیشه‌های ناروایی برای تفسیر و تبیین اندیشه خود به برخی متون روایی استناد می‌کنند که این کار (تفسیر روایات مطابق اندیشه‌های خود) از قبیل همان افزوده‌های افراطی و آمیخته‌های حب و بغضی است که بدان اشاره شد. آنها با استناد به برخی محتواها و متون ناستوار و غیردقیق، اندیشه‌های غیراصیل و دروغینی در مورد اندیشه ناب مهدوی ارائه کرده و باعث گمراهی افرادی شده‌اند. بر همین اساس لازم است که به آسیب‌شناسی متون دینی اهمیت ویژه داد و عقل و خرد را به‌عنوان صحت و سقم متون بکار بست تا عقاید مردم با اوهام و بافته‌ها و ساخته‌های نامعقول که به دین و متون دینی افزوده می‌شود در معرض سودجویی منحرفان قرار نگیرد و از طرفی باورها و اعتقادات بدون پشتوانه‌های عقلی و نقلی استوار یا توجیه و تفهیم نادرست مردم براساس متون سست، از اسباب تزلزل اعتقادات مردم خصوصاً درباره امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) خواهد شد؛ نقصان در منابع و متون به جهت وجود روایات ضعیف‌السند و غلوآمیز و گاهی ساختگی از يكسو و عدم پاك‌سازی و تنقیح متون و منابع روایی از سوی دیگر و فقدان تحلیل درست، روشن و روزآمد از دلایل بروز باورهای غیرمتقن و غیرعقلانی درباره امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) بوده است؛ روش و نگاه اخباری‌گرایانه، بدون بهره‌مندی از اصول عقلانی در فهم اخبار مربوط به امامت و غیبت نیز از جمله علل پیدایش اندیشه‌های سقیم و انحرافی در عرصه مهدویت و موعودگرایی است که به اندیشه ناب تشیع آسیب‌هایی وارد نموده است.

یکی از مهم‌ترین عوامل درونی شکل‌گیری فرقه بهائیت تکون اندیشه شیخیه است؛ نوع نگاه تصلبی، تخیلی، التقاطی و غیرخردمندانه شیخیه به مسئله مهدویت، ارائه این اندیشه به گروهی از خواص اخباری‌گرا و استقبال عوام از این نوع برداشت خصوصاً با توجه به کمبودهای اجتماعی که در ادامه بدان اشاره خواهد شد. از موثرترین عوامل شکل‌گیری بهائیت به‌شمار می‌آید. مکتب شیخیه که اساس و کانون شکل‌دهنده بهائیت است با سازوکارهایی در صدد پیوند با بنیان‌های اصیل بوده و با طرح گفتمان‌های جدید، نونما و پوپولیستی، درصدد نفوذ و قبولاندن ایده‌های ساختگی و التقاطی خود بود اما با مقاومت لایه‌های استوار مدافع مذهب

مواجه و مطرود واقع گردید؛ نگاه مؤسسين شیخیه به امامت و مهدویت، برداشت و قرائتی اخباری‌گرایانه بود که شکل‌گیری و صدور افکار و اندیشه‌های نامتعادل را در پی داشت؛ شیخ احمد احسائی و سیدکاظم رشتی رهبران مؤسس شیخیه بودند که فردی چون علی‌محمد، مدّعی بابیت در مکتب آنها (1266 - 1235) (محمد تقی خان سپهر، 1377، ج2، ص828؛ تنکابنی، 1368، ص59 - 60) تربیت یافته^[1] و سیدکاظم رشتی ظهور او را همواره به پیروان و نزدیکان خود وعده داده است (کسروی، 1344، ص15 - 19). علی‌محمد باب مدتی بیرون از شیراز و در شهر بوشهر به تجارت پرداخت و مدت پنج سال در این بندر مقیم بود سپس برای زیارت عتبات، راهی عراق شد و سه سال در کلاس درس سیدکاظم رشتی حضور یافت (تنکابنی، 1368، ص59). تنکابنی، از نزدیک او را در درس رشتی دیده و نوشته است که او خلاف سنت و رسم طلبگی ریش خود را کاملاً می‌تراشید (تنکابنی، 1368، ص59). در آداب زیارت نیز، روش خاصی، برخلاف روش علماء و طلبه‌ها داشت (سپهر، 1377، ج2، ص840 - 909 تنکابنی، 1368، ص59). از این‌گونه رفتارها بر می‌آید که وی تعادل روحی نداشته و پایبند شرعیات و سنن نیز نبوده است. او بیشتر در نزد رشتی، که استاد او بود و علما را سب کرده و ناسزا می‌گفت، (همان، ص42) تربیت یافت. به هر روی، وی در درس رشتی که تکرار و ترویج اندیشه و افکار شیخ احمد احسائی (1166 - 1242) بود شرکت جست و تنها هنر او تندنویسی و نوشتن گفته‌های رشتی بود (همان، ص59 - 64). رشتی با او مأنوس شد و نوشته‌هایش را اصلاح نمود.

افکار و برنامه‌های نامأنوس، ابداعی، بی‌سابقه و بدعت‌آلود احسائی، گفتارهای سیدکاظم رشتی (م 1259ق) مسافرت علی محمد باب به عتبات و حضور در مجالس رشتی و رویدادهای دیگر که به وقوع پیوست، بنای اصلی شکل‌گیری بابیت بود که از دل آن فرقه‌ای موسوم به بهائیت، شکل گرفت.

اندیشه و فکر شیخیه، در بدو پیدایش با مخالفت شدید مراجع و علمای بزرگ شیعه نظیر شیخ انصاری، مرحوم صاحب جواهر و... مواجه شد چرا که افکار و اندیشه‌هایی بدعت‌آلود و بی‌سابقه بوده و تنش‌های خونباری را میان شیعیان فراهم آورد (نجفی، 1399ق، ص102). از این‌رو پس از برگزاری جلسه‌ای با حضور علمای بزرگ افکار شیخیه بررسی و حکم به کفر بودن آنها داده شد (همان، ص72 - 78). اندیشه شیخ احمد احسائی در فضای فکری شیعه، همسان افکار ابن‌تیمیه و محمدبن‌عبدالوهاب در میان اهل سنت بود؛ چراکه هر دو، سخنان آشفته و ادّعاهای حیرت‌انگیزی در اسلام و اصول آن طرح کرده و روشی مغایر با دین، ابداع نمودند که زایش این ابداعات و اندیشه‌ها، بهائیت در شیعه و وهابیت در اهل سنت می‌باشد که هردو بعنوان معضل و بستر همایش استعمار گردیده‌اند.

احسائی در مسافرت به ایران، گوشه‌هایی از عقاید خود را آشکار نمود اما با مخالفت علمایی چون برغانی - از علمای قزوین - مواجهه شد، بعدها پیروان باب، این عالم بزرگ را به خاطر مخالفت با افکار احسائی به قتل رساندند (اعتضاد السلطنه، 1377، ص13 - 175؛ تنکابنی، 1368، ص46 - 42). این رویداد، علاوه بر این‌که جنایتی بزرگ بود، خود حاکی از پیوند بین بابیت و شیخیه و رهبران آن (احسائی و رشتی) با علی‌محمد شیرازی است. افکار شیخ احمد احسائی علاوه بر مخالفتی که از سوی علمای شیعه با آن شد باعث تحریک گروهی از وهابیون نیز گردیده است مثلاً آنچه او در شرح زیارت جامعه بیان کرده بود سبب گردید تا مرقد سیدالشهدا (علیه السلام) مورد هجوم و اهانت قوم وهابی نجد قرار گرفته و وحدت اسلامی نیز بیش از این آسیب ببیند (روحانی، 1345، ص9، 14، 17، 48، 55 و 170؛ صبحی، 1375، ص36؛ نجفی، ص102). چنین گرایش‌های فکری منحرفی در واقع در راستا و هم‌نوایی با سیاست

استعمارگران بود؛ چراکه آنان همواره در پی یافتن چنین زمینه‌های اختلاف‌انگیزی بودند تا از خون‌ریزی و درگیری‌های فرقه‌ای، سود برده و به اهداف استعماری خود در میان کشورهای اسلامی، دست یابند.

بنابر گفته آیتی «تخم این فتنه [بابیت، که به بهائیت انجامید] را بدون شك، سیدکاظم رشتی کشت» (طبسی، 1386، ص87) که آشوب اجتماعی و فرهنگی پردامنه‌ای را بوجود آورد و باعث آسیب‌های بزرگ عقیدتی و اجتماعی گردید. بدین صورت، بهائیت بر اساس رسوب‌های آلوده فکری بابیت و شیخیه، شکل گرفت.

بابیت شکل‌گرفته از جریان شیخیه، امامت و مهدویت را با ظهور باب، تمام‌شده اعلام کردند تا او را به‌عنوان مبشر پیامبرانی چون میرزااحسینعلی و عبدالباها معرفی کرده و خاتمیت را که از تصریحات قرآن درباره نبوت پیامبراسلام(صلی الله علیه وآله) است مخدوش نمایند و دین اسلام را همچون ادیان دیگر از حیث اعتبار و جایگاه تنزل داده و در معرض تفرقه و نابودی یا چالش قرار دهند.^[2]

2 - آسیب‌های اجتماعی و اقتصادی جامعه

دوره و بازه زمانی که بهائیت در آن شکل گرفت به جهت شرایط و رویدادهای مهم جهانی، از حساس‌ترین دوره‌های تاریخی ایران است چراکه رویدادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بزرگی در ایران روی داد (شمیم، 1375، ص18). بی‌گمان جامعه و مردم متأثر از این حوادث هستند. گاهی بروز برخی حوادث باعث تأثیرپذیری بیشتر شده؛ و زمینه پذیرش یا عدم پذیرش را در مردم بیشتر می‌کند؛ مثلاً فقر، آسیب‌های اجتماعی و محرومیت‌ها مردم را مستعد پذیرش برخی از افکار و گرایش به برخی از جریانات و حوادث می‌نماید. دوره شکل‌گیری بهائیت دوره‌ای است که فقر و محرومیت فرهنگی و معیشتی و بیماری و ناامنی‌های مختلف در جامعه ایران چشم‌گیر است؛ فاصله طبقاتی در جامعه فراوان است؛ عده‌ای به هر عنوانی مالک و زمین‌دار بوده و خوانین از امکانات زیادی بهره‌مندند و جامعه به دو طبقه ارباب و رعیت تقسیم شده است، «فقر و فلاکت سرتاسر مملکت را فراگرفته، حکام و اعضاء مالیه هم از ظلم و تعدی ذره‌ای کوتاهی نمی‌کنند. حال مملکت و مردم این قسم بل خیلی خیلی شدیدتر از آنچه ذکر شد» (عین‌السلطنة، 1374، ج9، ص6757).

نابسامانی‌های اقتصادی و بحران‌های مختلف، فقر وسیعی را به جامعه آنروز تحمیل نموده بود؛ مخارج سنگین درباریان، عیش و نوش‌های زیاد و هزینه‌های زندگی مرفه دربار ایل قجر از يك سو و مطامع اقتصادی بیگانگان از سوی دیگر دمار از روزگار مردم در می‌آورد (سعیدی سیرجانی، 1383، ص7)؛ علاقه‌مندی ناصرالدین شاه به سفر و گشت‌وگذار در فرنگ به‌عنوان عاملی هزینه بر، شاه را مجبور می‌ساخت برای تامین هزینه‌های سنگین سفر، به بیگانگان امتیازات بیشتر دهد؛ این مسئله خود باعث شده بود تا بیگانگان به غارت کشور که نتیجه‌اش استیلای فقر و جهالت مردم بود، پردازند و به گرفتن امتیازات بیشتر از دربار قاجار، حریص‌تر باشند (تیموری، 1322، ص50). هم‌زمان با به قدرت رسیدن ناصرالدین‌شاه قاجار، بحران هرات که انگلیس در پیدایش آن دست داشت آنها درصدد بودند که افغانستان و هرات را از ایران جدا کنند (بیات، 1384، ص514). از طرفی، تحولاتی که در امپراتور عثمانی و کشورهای همسایه غربی ایران به وقوع پیوست، در امور سیاسی و اقتصادی ایران نیز تأثیر گذاشت (همان، ص506).

ظلم و سيطرة فقر و محرومیت اقتصادی و استمرار آن در جامعه، وجود انواع محرومیت‌ها و بلایای اقتصادی مثل قحطی، خشک‌سالی، فقدان بهداشت در جامعه (راوندی، 1374، ج8، ص189، ص206) و بیماری‌های واگیردار، مثل وبا، سرخک و ... جان بسیاری را گرفت در چنین

وضع آشفته اقتصادی و اجتماعی و دوری مردم از آگاهی‌های لازم، دولت‌های استبدادی نه تنها تلاشی جهت بهبود اوضاع نداشتند، بلکه هزینه‌های زندگی آمیخته با تشریفات آنها و وابستگان سیاسی، نظامی، درباریان و... به مردم تحمیل می‌شد. علاوه بر این هزینه جنگ‌ها، ویرانی‌ها و حوادث نیز به عهده مردم بود. البته اقتضای حاکمیت مستبدانه، شاه و درباریان را وادار می‌کرد که مردم را در جهالت و زندگی فلاکت‌بار فقیرانه، نگه دارند، تا بتوانند آسوده بر آنان حکومت نمایند.

وجود چنین آسیب‌هایی، قشرها و توده‌های عظیم مردمی را برای پیدا کردن راه نجات برمی‌انگیخت و این عقیده را در مردم زنده می‌نمود که باید عدالت‌گستری که در جهان منتظر آمدنش هستند، بیاید و آنان را از ظلم‌رها سازد و این اجتماع آشفته و ستم‌دیده را نجات دهد. این انتظار و توقع، که ناشی از اعتقاد مردم به مهدویت و وجود مصلحی جهانی بود، دست مایه، سوء استفاده جریان‌های منحرفی چون شیخیه و بابیه شده و از این طریق اندیشه‌های ناسالم خود را رواج دادند.

بنابراین یکی از مهم‌ترین عوامل تاثیرگذار بر روند شکل‌گیری جریان بهائیت، عامل اقتصادی و فقر فلاکت‌بار این دوره تاریخی بود چراکه فقر و محرومیت‌های اجتماعی از جمله عوامل شکننده و آسیب‌زا برای هر جامعه‌ای است.

3 - آسیب‌های فرهنگی :

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

در دوره قاجاریه بر اثر تلاش و مجاهدت علمای بزرگ، اعتقادات مردم به ارزش‌های دینی، بسیار مستحکم و استوار بود. از جمله این عقاید، اعتقاد دیرپا و استوار به امامت، مهدویت، حیات امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و آمدن او برای نجات مظلومان بود؛ علی‌رغم دارا بودن این اعتقاد راسخ، آگاهی مردم از کیفیت وقوع این رویداد (ظهور حضرت) و اوصاف و شرایط منجی حقیقی، کم و گاهی غیرواقعی و آمیخته با موهومات و خرافات بود. «...عقیده به قرب ظهور، شاید از زیادی فساد بود که در آن روزگار، در ایران حکم‌فرما بود و مردم انتظار داشتند که حضرت ولی عصر، صاحب الزمان، ظهور کند و جهان را پر از عدل و داد نماید و همین انتظار مردم، وسیله‌ای به دست شیادانی مثل باب داد تا ادّعای مهدویت نماید...» (همان، ص 89).

علی‌رغم توصیه اسلام به خواندن و نوشتن، علم‌آموزی و تعلیم و تربیت، مردم ایران در این دوره

از نظر آگاهی و تحصیلات، در سطح بسیار پایینی بودند. در این دوره، بیشتر روحیه نظامی‌گری بر جوامع ایرانی حاکم بود و مردم بیشتر وقت خود را در اردوهای نظامی و دفاعی سپری می‌کردند، هرگز فرصت علم-آموزی، برای عموم جامعه فراهم نبود. از طرفی، امکانات آموزشی نیز توسعه عادلانه نداشت. این شرایط در کنار تأثیرپذیری گروهی اندک از افراد (روشنفکران) از افکار و اندیشه‌های غربی، باعث تحوّل در کیفیت تعلیم و تربیت، نهادهای آموزش و مهم‌تر از همه القای فرهنگ غیربومی (فرهنگ فریبده تمدن غرب و مدرنیته) شده، و در جامعه ایرانی آن روز ناهمگونی فرهنگی زیادی را به بار آورد (همان، ج 8، ص 545) تا آن‌جا که احتمال جایگزینی فرهنگی، در سیر تاریخی ایران وجود داشت (قاسمی پویا، 1377، ص 80 - 90 و ص 249 - 250؛ روحانی، 1347، ص 54 - 65).

فرهنگ غالب در دوران قاجار، فرهنگ دینی بود، که اقتدار مرجعیت و رهبران مذهبی در آن، بلامنازع بود و دولت روس و دیگر دولت‌ها، قدرت نفوذ همه‌جانبه مرجعیت را در جنگ‌های خود با ایران تجربه کرده و به انسجام و وحدت مردم، آگاه بودند. قدرت نفوذ مرجعیت در جامعه ایران و حتی جهان اسلام، در سطح بسیار بالا و چشم‌گیری قرار داشت، به طوری که حکومت‌ها و سلاطین، برای پیدا کردن جایگاه اجتماعی و منزلت مردمی، همواره به این مراکز اقتدار و مشروعیت، توجه داشتند و برای مشروع نمودن خود، در برقراری روابط دوستانه با این نهاد، تلاش می‌نمودند. بنابراین یکی از نقاط حساس و مورد توجه، در شکل دادن به جریان‌های انحرافی چون بهائیت، ضربه زدن به جایگاه مرجعیت بوده است.

پایین بودن سطح معلومات و آگاهی مردم در زمینه مسائل فرهنگی و اجتماعی رواج خرافات را در بین مردم افزایش داده و از سوی دیگر مانع پذیرش تغییرات مطلوب می‌شد از این‌رو با تأسیس مدارس به سبک جدید، مخالفت می‌کردند و این امر تنش‌ها و درگیری‌های فراوانی را به وجود آورد (روحانی، 1347، ص 54 - 65). با کارهای مربوط به بهداشت، مثل لوله‌کشی، برق‌رسانی و حمام‌های جدید بهداشتی، مخالفت شدید بود. امر تعلیم و تعلّم سنتی، متعلّق به طبقه ویژه و جنسیت خاص بود و زنان عموماً از تحصیل علم محروم بودند (قاسمی‌پویا، 1377، ص 80 و 127).

وقتی امیرکبیر برای ریشه‌کن کردن برخی از این بیماری‌ها، به واکسینه کردن کودکان اقدام نمود و از مردم خواست تا به مراکز درمانی مراجعه کنند، هیچ کس مراجعه نکرد. وی مجبور شد، با جریمه پنج تومانی که آن زمان مبلغ زیادی بود، مردم را به این کار وادار نماید؛ ولی مردم به حدی خرافاتی بودند که حاضر به پرداخت پنج تومان شدند تا از این دستور بهداشتی سرپیچی نمایند، تا جایی که امیرکبیر به علت این وضع فرهنگی و گستره جهالت، در پشت میز کارش به حال مردم گریست (حکیمی، 1372 ص 18؛ هاشمی‌رفسنجانی، 1373، ص 112) بنابراین، جامعه ایران در عصر قاجاریه، از لحاظ فرهنگی در وضعیتی قرار داشت که به راحتی آسیب‌پذیر و شکننده بود و زمینه برای پذیرش ادعاهای افرادی مثل باب فراهم بود.

4- آسیب‌های سیاسی:

اقتدار سیاسی دوره‌های پیشین تاریخ، هرگز در دوره قاجاریه، بر ایران حاکم نشد، (جورج کرزن، 1373، ج 1، ص 361) این عامل خود در ایجاد آسیب‌های فکری تأثیرات زیادی داشت؛ نبود اقتدار سیاسی در جامعه، بحران‌های زیادی را در عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی، ... ایجاد خواهد کرد. ضعف مدیریت در اداره امور کشور، میدان دادن به افراد ناکارآمد و حذف افراد و مشاوران صاحب اندیشه و فکر، از نمونه‌های ضعف اقتدار سیاسی با حضور افرادی چون قائم مقام و امیر کبیر بارقه‌های پیشرفت علم و دانش و ادبیات، در سپهر جامعه آن روز ایران دیده می‌شود

(راوندی، 1374، ج8، ص170 - 172). اقدامات مثبت و سازنده قائم مقام در تدبیر امور و تربیت نیرو، پرورش وزیر شایسته و صدر اعظم لایقی چون امیرکبیر را در پی داشت و او مقطعی دربار قاجار را، سامان بخشید و اصلاحاتی که دامنه آن به اصلاح امور اجتماعی منتهی می‌شد، انجام دهد. با همه این خدمات، عده‌ای از درباریان با توطئه بیگانگان به قتل قائم مقام تحریک شدند (همان، ص128). پس از قتل قائم مقام، تدبیر امور به دست افرادی افتاد و به سبب این تغییر و تنزل اقتدار، چندین شورش در سراسر ایران روی داد (همان، ص130 و ج3، ص398 - 402؛ قدیانی، 1387، ج1، ص310). و در پی آن، فتنه باب آغاز شد (حبیبی و وثوقی، 1387، ص467؛ راوندی، 1374، ج2، ص502؛ کیخسروکشاورز؛ 1359، ج2، ص486). نفوذ درباریان و بیگانگان در امور کشور که از زمان صدارت آقاسی رو به فزونی بود، تا پایان قاجاریه استمرار یافت. حضور عناصر نفوذی و بیگانگان، زمینه را برای رشد و توسعه فرقه منحرف بهائیت فراهم آورد چراکه وجود چنین جریان‌های منحرفی، کمک به درباریان و بیگانگان برای رسیدن به مطامع و منافع خود که همان چپاول کشور و عقب‌ماندگی مردم باشد، می‌بود.

2- عامل بیرونی:

علاوه بر عوامل درونی زمینه‌ساز جریان بهائیت، عوامل بیرونی، در پیدایش آن تأثیر فزون‌تری داشت. اوضاع فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران، هرگز از دید دولت‌های غربی و همسایگان ایران، پنهان نبود؛ چنان‌که گردشگران، در سفرنامه‌های خود به این امور، اشاره و گزارش‌های مفصلی را به دولت‌های خود، ارائه کرده‌اند. سفرای کشورهای بیگانه نیز، از نزدیک بر این اوضاع مسلط و آگاه بودند (افراسیابی، 1382، ص323؛ کرزن، ج1، ص1 و 635 - 640). آنها با دقت و مطالعه بر روی بسترها و گسل‌های موجود، نهال آرزوهای خود را در این شکاف‌ها می‌کاشتند تا در آینده از این فرصت‌ها بهره‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی لازم را بگیرند؛ همان‌گونه که امروز شکاف‌های قومی و نژادی برای آنان ابزاری جهت توسعه تفرقه و اخلاف و بهانه‌ای برای فروش سلاح شده است در گذشته نیز بحران‌سازی و استقبال از بحران‌های مذهبی و اجتماعی و دامن زدن به آنها برنامه و راهبرد استعمارگران بود؛ تا منافع و مطامعی را که در ایران به دنبال آن بودند به دست آورند و آنان برای نیل به این اهداف از هر آشوب و بی‌نظمی استقبال می‌نمودند.

عامل بیرونی دخیل در تاسیس بهائیت، در موارد مختلفی، نقش خود را به‌طور غیرمستقیم ایفا می‌کرد، آنها عوامل نفوذی خود را که غالباً وابستگان سیاسی و اتباع کشورهای روس، انگلیس، عثمانی و دیگر کشورها بودند، در مراکز مهم و حساس سیاسی و تصمیم‌گیری به‌کار می‌گرفتند تا غیرمستقیم و بدون نام و نشان شکل‌گیری بهائیت را مورد حمایت قرار دهند، شخصیت‌هایی چون اعتماد الدوله، حاکم اصفهان که گرجی تازه مسلمان شده و وابسته دولت روس بوده از این نمونه است (اعتضاد السلطنه، همان، ص95 - 94). افرادی چون میرزا آقاخان نوری که از گذشته با دولت‌های بیگانه ارتباط پنهانی داشته و جیره‌خوار آنها بودند، حمایت‌های زیادی جهت شکل‌گیری بهائیت به عمل آوردند که نجات جان میرزا حسینعلی بهاء از اعدام نمونه بارز، حمایت میرزا آقاخان از بهائیت است او پس از قتل امیرکبیر که خود نیز در این قتل دست داشت، به مقام صدارت رسید و مانع از اجرای عدالت و جزای میرزا حسینعلی نوری گردید؛ بنابراین از طرفی عامل درونی جریان‌سازی بهائیت به‌شمار می‌رود و از جهتی نفوذی دولت‌های بیگانه به‌شمار می‌آید چرا که این دولت‌ها در رسیدن به صدارتش دخیل بودند. وابستگی خاندان آقاخان نوری به انگلیس و روس در منابع تاریخی، موضوعی آشکار بوده و مسلم است که جیره‌خوار دول بیگانه بوده‌اند.

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

نقش‌آفرینی دولت‌هایی چون روس تزار، فرانسه و سپس آمریکا بعنوان عوامل بیرونی در جریان پیدایش بهائیت موضوعی است که مستندات گوناگون و اسناد تاریخی به آن گواهی می‌دهند (امیرعلی حسنلو، 1394، ص 92، 125، 166).

سیاست بیگانگان و دولت‌های خارجی، که با انگیزه استعماری در ایران حضور داشتند، رسیدن به اهداف خاص بود، اما انسجام اجتماعی و هوشیاری علمای شیعه، با اهداف آنها در تضاد بود (قدیانی، همان؛ ج 1، ص 411). از اینرو، با هر روشی، زمینه آشوب و شکستن وحدت ملی را فراهم می‌کردند. از جمله روش‌های آنها، برای شکستن این اقتدار و انسجام، این بود که از پیدایش بابیت و بهائیت در اندیشه شیعه، حمایت نمودند.

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

پس از دعاوی شیخ احمد احسائی، چشم و گوش سیاست‌بازان خارجی به تداوم شیخیه - دیدگاهی که می‌توانست تهدیدی برای تشیع و روحانیت به شمار آید - باز گردید به نحوی که پس از مرگ سیدکاظم رشتی و ظهور مدعیان جدید، پرورش و تحریک مهره‌ها و افراد، مورد تأیید دولت‌های متبوع، آغاز گردید و تا آن‌جا پیش رفتند که مسیر حرکت به سوی شکل‌دهی فرقه را هدایت کردند (نجفی، ص 589).

براین اساس بیگانگان از رهبران این فرقه‌ها حمایت‌های جدی و لازم را به عمل می‌آوردند؛ رهبران بابیت و شاخه‌های دیگر آن، بعدها سرسپردگی کامل خود را به بیگانگان و سفارت‌خانه‌های خارجی نشان دادند، (رائین، 1357، ص 106، 113 و 112) و از این طریق، در سایه حمایت سیاست‌های بیگانه، مجری طرح‌ها و توطئه‌های آنها شدند، تا از سویی، کارشان رونق گیرد و از سوی دیگر، رضایت بازی‌گران و سیاست‌گذاران خارجی را فراهم سازند. بی‌شک در چنین حرکت مزورانه‌ای، کوشش طرفین، حفظ شیوه اهل سیاست است که اسرار را پنهان و از اظهار هرگونه روابط دوستانه شدیداً پرهیز می‌نمایند؛ از این‌رو، «هادیان»، «واسطه‌ها» و «مجریان» این برنامه‌ها، هر موضوعی که بر چنین سازشی دلالت کند مثل گزارش‌های مجرمانه را نابود ساخته و یا از دسترس دیگران، دور نگه داشتند (نجفی، ص 15 - 614).

نقش دولت روس تزاری در جریان شکل‌گیری بهائیت تأثیر به سزایی داشت. آنان به جهت داشتن اهداف خاص، راهبردهایی را در پیش گرفتند که یکی از آنها دامن زدن و ایجاد اختلاف و فاصله بین جامعه و حاکمیت بود با توجه به پیوندی که مردم با علمای شیعه و مرجعیت داشتند و این پیوند، مردم را در جهاد علیه روس بسیج نمود (سپهر، 1377، ج 1، ص 221، 364). روس‌ها در صدد بودند با راه‌اندازی فرقه بهائیت از وقوع مجدد چنین اقدامی جلوگیری کنند.

راهیابی به آبهای آزاد یکی از رؤیاهای دیرین روس‌ها بود، تلاش روس‌ها جهت تحقیق این رویا، اسباب وقوع جنگ‌های بزرگی میان ایران و روس گردید (مدنی، [بی‌تا]، ص 22-63). تنش‌های نظامی میان دو کشور، قدرت مرکزی ایران را دچار چالش جدی و ضعف نمود و عدم ثبات و اقتدار لازم حکومت قاجاریه را در پی داشت. دراین وضع نابسامان سیاسی و ضعف دولت مرکزی، دولت‌های روس، انگلیس و... برای رسیدن به مطامع خود، به ایران چشم طمع دوخته و بخش‌هایی از مرزهای شمالی و شمال غرب کشور را میدان تاخت و تاز خود قرار داده بودند

(سپهر، 1386، ج1، ص340).

نقش‌آفرینی دولت انگلیس، از روس تزار در شکل‌گیری و ترویج بهائیت، کمتر نبود. آنها در حمایت از شکل‌گیری جریان‌های گمراهی چون بهائیت، همراه و همنوا با روس بلکه در خیانت پیشگی و ایجاد تفرقه سوابق جنایت‌آمیزی دارد. انگلیسی‌ها از طریق کمپانی‌های تجاری هند که در برخی بنادر جنوبی ایران (بوشهر) فعالیت اقتصادی داشتند (شمیم، 1375، ص200 - 260) از آغاز فتنه باب در راه‌اندازی شورش‌ها و آشوب‌های داخلی ایران از مازندران تا خراسان و زنجان، دخالت داشته و به تهیه گزارش از این آشوب‌ها می‌پرداخت (نجفی، ص620). ارتباط بهاء‌الله با کنل سر آرنولد، کنسول انگلیس در بغداد و اظهار ارادت او به حضور بهاء‌الله و رابط بودن کنسول بین ملکه انگلیس و میرزا حسینعلی نشان‌دهنده نقش پررنگ انگلیس در جریان بهائیت است. کنسول انگلیس در دیدار با حسینعلی، از طرف ملکه انگلستان درخواست اقامت در هندوستان یا هر نقطه دیگر را مطرح کرد و این دیدار زمانی بود که بهاء‌الله به بغداد تبعید شده بود (شوقی، 1992، ص273). حمایت انگلیس از میرزا حسینعلی بهاء در عکا، ارتباط مخفیانه او با دولت انگلیس، جاسوسی در قلمرو عثمانی برای دولت انگلیس (حسنلو، 1394، ص141 - 142-145) و در نهایت گرفتن نشان و درجه «سر» از دولت انگلیس مدارک و شواهد بر ملا شده از حمایت انگلیس از بهائیت است (حسنلو، 1394، ص142). دولت انگلیس، پس از تصرف حيفا به فرمانده سپاه خود در فلسطین دستور می‌دهد که با تمام توان و نیرو از عبدالباها خانواده و دوستان او صیانت و حراست نماید (نجفی، ص669).

دولت فرانسه نیز جهت حفظ منافع استعماری خود در خاورمیانه و کشورهای اسلامی از گروه‌ها و فرقه‌های منحرف حمایت کرده و در فعال نمودن گسل‌های قومی و مذهبی؛ نقش‌آفرین بود؛ تصادفی نیست که برخی از آثار بهائیان در میان میراث وزیر مختار فرانسه پیدا شد و میراث خطی آنها در کتابخانه‌های ملی فرانسه یافت می‌شود (حسنلو، 1394، ص163). دولت آمریکا نیز از جمله کشورهای استعماری دخیل در گسترش و حفظ بهائیت بوده است. آنها با ارائه طرح‌های راهبردی گسترش و ماندگاری بهائیت توسط شوقی کمک فراوانی کردند، طراحی مجموعه‌ای با عنوان بیت‌العدل در فلسطین اشغالی از جمله حمایت‌های بنیادینی است که بهائیت را حیات دوباره داد؛ تعامل آمریکا با بهائیان، فعالیت‌های دولت و سیاستمداران آمریکایی برای استمرار جریان بهائیت، بین‌المللی کردن مسئله حقوق بهائیان، پیگیری مسائل بهائیان از طریق نهادهای بین‌المللی، فشار به ایران درباره بهائیان، حمایت از راه‌اندازی تشکیلات اداری برای آنان و مطیع بودن سران بهائیت همچون عباس و شوقی نسبت به سیاست‌های آمریکا و بسیاری از امور دیگر، گویای نقش حمایتی آمریکا از جریان بهائیت است (همان، ص176 - 188؛ راین، [بی‌تا]، ص209 - 208 و ص248 - 252). براساس اظهارنظر یکی از سفیران، او از پرایور درخواست کرده برای حفاظت سران بهائیت هر اقدام لازم از طرف دولت صورت پذیرد (موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، اسناد لانه جاسوسی، شماره 377). جاسوسی بهائیان برای آمریکا، نفوذ ایادی (دام‌پزشک بعنوان پزشک محمدرضا در دربار) و هویدا و دیگر عوامل بهائیان در هرم قدرت عصر پهلوی که با نظر و نفوذ آمریکا و شخص پریور انجام می‌گرفت نیز دیگر سند گویایی است (زاهدانی و سلامی، 1381، ص274) که حمایت دولت آمریکا از بهائیت را نشان می‌دهد.

در حقیقت، دولت‌های استعماری روس، انگلیس و حاکمان عثمانی، آمریکا و برخی دیگر از کشورها در جریان پیدایش و شکل‌گیری بابیت و بهائیت نقش موثر داشته‌اند؛ و این واقعیت حاکی از آن است که بیگانگان در دین‌سازی و فرقه‌سازی‌های جهان اسلام و اختلافات مذهبی و جنگ‌های فرقه‌ای و تجزیه کشورهای اسلامی دست داشته‌اند؛ اگرچه احتمال دارد خود

مدعیان و طرفداران آنها، که طعمه دام استعمارگران شده‌اند از این قضایا و خیمه شبازی‌ها و سناریوهای استعمارگران، بیخبر باشند.

جمع‌بندی

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

فهرست منابع

1. اعتضاد السلطنه، **فتنه باب**، با توضیحات عبدالحسین نوائی، چاپ اول، تهران: نشر علمی، 1377.
2. افراسیابی، بهرام، **تاریخ جامع بهائیت**، چاپ دهم، تهران: مهر فام، 138.
3. افندی، عباس، **مقاله شخصی سیاح**، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری، 1341.
4. انصاری، فرشته، **فتنه باب در زنجان**، زنجان: نیکان کتاب، 1382.
5. آدمیت، فریدون، **امیرکبیر و ایران**، چاپ پنجم، تهران: شرکت افست، 135.
6. بیات، عزیزالله، **تاریخ تطبیقی ایران با کشورهای جهان**، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، 1384.
7. تنکابنی، میرزاحمد، **قصص العلماء**، تهران: اسلامیة، 1368.
8. تیموری، ابراهیم، **عصر بی‌خبری**، تهران: اقبال، 1322.
9. جمعی از مستشرقین، **تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز**، ترجمه کیخسرو کشاورزی، چاپ اول، تهران: پوشیل، 135.
10. حبیبی، حسن و محمدباقر وثوقی، **بررسی اسناد تاریخی بندرعباس**، تهران: بنیاد ایرانشناسی، 1387.
11. حسنلو، امیرعلی، **استبداد، استعمار و بهائیت**، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، 1394.
12. حکیمی، محمدرضا، **داستان‌هایی از زندگی امیرکبیر**، چاپ اول، تهران: امیرکبیر، 1372.
13. راوندی، مرتضی، **تاریخ اجتماعی ایران**، چاپ اول، تهران: نگاه، 1374.
14. رائین، اسماعیل، **انشعاب بهائیت پس از مرگ شوقی ربانی**، تهران: مؤسسه تحقیقاتی رائین، چاپ مرو، [بی‌تا].
15. —، **فراموش‌خانه و فراماسوئری در ایران**، تهران: امیرکبیر، 1357.
16. روحانی، سید ضیاءالدین، **مزدوران استعمار در لباس مذهب**، چاپ سوم، [بی‌جا]، مجله علمی نجات نسل جوان، 1345.
17. روحانی، محمدرضا، **فرهنگ‌نامه زنجان**، چاپ اول، زنجان: ستاره، 1347.
18. زاهدانی، سعید و محمدعلی سلامی، **بهائیت در ایران**، چاپ دهم، تهران: مرکز اسناد، 1381.

19. سپهر، عبدالحسین خان، **مرآت الوقایع مظفری**، تهران: میراث مکتوب، 1386.
20. سپهر، محمدتقی خان، **تاریخ قاجاریه**، به اهتمام: جمشیدکیانفر، تهران: اساطیر، 1377.
21. سعیدی، سیرجانی (گردآورنده)، **وقایع اتفاقیه**، چاپ چهارم، تهران: آسیم، 1383.
22. شمیم، علی اصغر، **ایران در دوره سلطنت قاجار**، چاپ هفتم، تهران: مدبر، 1375.
- شوقی ربانی (افندی)، عباس، **قرن بدیع**، ترجمه نصرت الله مودت، چاپ دوم، [بی جا] موسسه معارف بهائی، 1992 م.
- صبحی مهدی، فضل الله، **خاطرات و اسناد (خاطرات زندگی صبحی و تاریخ بابی گری و بهائی گری)**، تهران: [بی نا]، 1357.
25. عبدالحسین، جلال الدین، **تحقیقی در دین یهود**، چاپ دوم، تهران: نگارش، 1368.
- قاسمی پویا، اقبال، **مدارس جدید در دوره قاجار بانیان و پیشروان**، چاپ اول، تهران: دانشگاه 1377.
27. قدیانی، عباس، **فرهنگ جامع تاریخ ایران**، چاپ ششم، تهران: آرون، 1387.
- کرزن، جرج، **ایران و قضیه ایرانی**، ترجمه غلامعلی وحیدمازندرانی، چاپ چهارم، تهران: علمی فرهنگی، 1373.
29. کسروی، سید احمد، **بهائی گری**، چاپ دوم، تهران: بنگاه مطبوعاتی فرخی، 1344.
- مدنی، سید جلال الدین، **تاریخ سیاسی معاصر**، چاپ سوم، قم: جامعه مدرسین، [بی تا] 30
- موسسه مطالعات و پژوهش های سیاسی، **اسناد لانه جاسوسی**، شماره 377، تهران: دانشگاه امیرکبیر، 1386.
32. نجفی، سید محمد باقر، **بهائیان**، چاپ اول، تهران: کتابخانه ظهوری، 1399 ق.
- هاشمی رفسنجانی، علی اکبر، **امیرکبیر قهرمان مبارزه با استعمار**، چاپ دوازدهم، قم: دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1373.

صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام؛ نقدی بر رویکرد اسلام‌هراسی

محمد طاهر رفیعی*

چکیده

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

کلید واژگان: صلح، همزیستی مسالمت-آمیز، اسلام، جهاد.

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

مقدمه

براساس جهان‌بینی اسلامی، سرشت انسان و تمایلات و گرایش‌های او در آغاز خلقت، جهت‌گیری خاصی ندارد بلکه مستعد شکوفایی هردو سنخ از تمایلات خوب و بد است. آنچه از نظر اسلام اهمیت دارد تربیت افراد براساس ارزش‌های انسانی، تعالی اخلاقی و معنوی است و اینکه جامعه بشری می‌باید سمت ثبات، صلح، عدالت و همزیستی مسالمت-آمیز، سوق یابد. این واقعیتی است که با نام و حقیقت اسلام عجین شده و در آموزه‌های آن مورد تأکید قرار گرفته است؛ دستورات اسلام و سیره پیشوایان دین سرشار از رفتار مسالمت-آمیز همراه با حفظ کرامت و شخصیت نوع انسانی است. قرآن کریم در موارد گوناگون به برپایی صلح و امنیت، وفاق، دوستی و همزیستی مسالمت‌آمیز فرمان می‌دهد (حجرات: 10)؛ تمامی مؤمنان را به صلح (نساء: 128) و زندگی مسالمت‌آمیز (بقره: 208) دعوت می‌کند؛ جنگ‌افروزی را به صراحت مذمت نموده و آن را منشأ فساد و تباهی و از صفات ناشایستی می‌داند که سنت خداوند بر پایه مقابله با آن بنا شده است (بقره: 27 و 205؛ مائده: 64). تجاوزگری را که بن‌مایه نقض صلح و امنیت است، به شدت نکوهش می‌کند (بقره: 190؛ مائده: 87). از صلح با کفار با لحاظ شرایط خاص آن استقبال نموده و به مسلمانان سفارش می‌کند که با کفار غیر معاند صلح نمایند (نساء: 90)؛ و این همزیستی را براساس اصول مشترك الهی آنان می‌داند (آل‌عمران: 63). دین اسلام با توجه به اهداف اجتماعی و جهانی خود در وضع قوانین و دستورات، تمام شئون زندگی بشر (ابعاد سیاسی، اجتماعی و...) را مورد توجه قرار داده است. از آنجا که اداره کامل زندگی بشر، در برخی موارد نیازمند بکارگیری قوه قهریه و خشونت یا جنگ و جهاد است،

به‌همین جهت، اسلام در مواردی اقدام به این امور را مجاز می‌شمارد ولی این رویکرد به معنای ترویج خشونت- یا به‌کارگیری بی-حد و مرز آن نیست، بلکه در راستای تحقق امنیت و صلح پایدار در جامعه می‌باشد. براین اساس هر رفتاری که در جهت عدم تحقق این هدف باشد مورد پذیرش اسلام نیست. اسلام قوانین خاصی را برای جنگ در نظر گرفته است که فقها و علمای اسلام، به‌طور گسترده به شرح و بیان آن پرداخته‌اند و از مجموع آنها به دست می‌آید که جنگ با هدف توسعه‌طلبی و یا اجبار مردم به پذیرش دین، جایگاهی در اسلام ندارد.

اسلام چنان‌که برخی از اندیشمندان غربی- نیز اعتراف کرده‌اند قطع نظر از پاداش‌ها و هشدارها، از نظر اخلاقی، سیاسی و فرهنگی نیز تأثیر خاصی بر جذب دیگران داشته است (نورمن و عبدالصلیب، [بی-تا]، ص 75-76) بلکه بیشترین تأثیر اسلام به همین ابعاد برمی‌گردد و همین امر نیز باعث گسترش روزافزون اسلام گردیده است.

این در حالی است که برخی مدعی‌اند پیشرفت اسلام بیشتر تحت تأثیر وعد و وعیدها و جنگ‌ها بوده نه آنکه امر خارق‌العاده و مربوط به جاذبه‌های درونی و معنوی آن باشد؛ آنان سعی دارند - بدون بررسی دقیق و جامع آموزه‌های اسلامی اسلام را دین خشونت، جنگ، ترور و باعث انحطاط و عقب-افتادگی جوامع انسانی معرفی نمایند (همان، ص 126 - 129) و در صدد القاء این اندیشه هستند که اسلام دین عقب‌افتاده، مخالف دموکراسی، تجدد، پیشرفت علوم و حقوق زن می‌باشد (Barbee, 1975, p. 6-7&19)؛ و ضرورت دارد که اصلاحات اجتماعی و فرهنگی در مبانی دینی اسلام و رفتار مسلمانان ایجاد شود فردی چون برنارد لوئیس - که خود را اسلام‌شناس معرفی می‌کند - در سال 2002م، با نوشتن کتابی در مورد حادثه یازده سپتامبر، با عنوان «اشکال کار کجا بود؟»، ضمن آنکه خواستار تجدیدنظر در روش‌های مطالعات اسلامی در آمریکا گردید، اعلام کرد مسلمانان تنها با اصلاحات تفکر دینی و اعتقادی می‌توانند پیشرفت نمایند (Lewis, 2002, p. 6).

نوشتار حاضر در صدد پاسخ به این پرسش اساسی است که «دیدگاه اسلام نسبت به صلح با ملت‌ها و همزیستی مسالمت-آمیز با هم-نوعان چگونه است؟».

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

البته روشن است که باید میان دستورات اصیل اسلام و سیره پیشوایان راستین آن با رفتار عموم مسلمانان و حاکمان مسلمان تفکیک قائل شد؛ زیرا هیچ تلازم عقلی میان این رفتارها و حتی تفسیرهای برخی مسلمانان با حقیقت اسلام وجود ندارد، بلکه اساساً اعتقاد به چنین تلازم دائمی، بخصوص در بعد رفتاری، خلاف عقل است. بنابراین، محور اصلی مباحث این نوشتار، آیات قرآن و سیره پیشوایان معصوم است؛ چرا که نمی‌توان رفتار عموم مسلمانان و حاکمانی که به هر نوعی زمام امور مسلمانان را در دست داشته‌اند و همین-طور رفتار و باورهای گروه‌های افراطی و تکفیری منتسب به اسلام را، با اسلام یکی دانست. زیرا آنچه از سوی آنان به‌نام اسلام تفسیر و انجام شده و می‌شود، تنها در صورتی که با مبانی اسلامی و همین چنین رفتار پیشوایان دین، سازگاری داشته باشد قابل دفاع است و به-هیچ-وجه به‌طور مستقل گویای موضع اسلام اصیل نمی‌باشد.

مقالات و کتاب‌های متعددی در مورد نگاه اسلام به صلح و همزیستی نگارش یافته که به برخی از آنها اشاره شده و در این پژوهش مورد ملاحظه قرار گرفته است. کتاب «همزیستی مسالمت-آمیز در اسلام و حقوق بین-الملل»، نوشته آقای مهدی کریمی-نیا، از جمله این

پژوهش‌هاست که پس از بیان جایگاه همزیستی مسالمت آمیز در ساختار سازمان ملل و دیگر اصول حقوق بین‌الملل، دیدگاه اسلام و قانون اساسی درباره همزیستی مسالمت-آمیز را بررسی کرده و از همزیستی مسالمت-آمیز در حکومت جهانی حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) نیز بحث شده است.

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

مفهوم «صلح» و رابطه آن با «همزیستی مسالمت-آمیز»

«صلح» مترادف با «سلم و مسالمت» است و مراد از سلم و سلامت، کاری خالی از هرگونه آفت‌های ظاهری و باطنی است (راغب‌اصفهانی، 1412ق، ج 1، ص 421). صلح در مقابل فساد، بدی و گناه (ر.ک: ابن‌منظور، 1414ق، ج 2، ص 516؛ راغب‌اصفهانی، 1412ق، ج 1، ص 498)، به معنای مسالمت، سازش، فرد یا کار شایسته و خوب که در آن فساد نیست (ر.ک: فاطر: 10؛ محمد: 2؛ قرشی، 1395ق، ج 5، ص 141)، نیکی کردن و ایجاد پیوند میان مردم (فراهیدی، 1410ق، ج 3، ص 117) آمده است.

دو تعریف عمده برای صلح در اصطلاح سیاسی ارائه شده است: در معنای سلبی، صلح به پایان و توقف جنگ بر مبنای شروط خاص تعریف می‌گردد (مهیار، 1375، ج 1، ص 557)؛ این تعریف بیشتر از سوی آرمان‌گرایان و واقع‌گرایان، پس از دو جنگ جهانی اول و دوم، مورد توجه قرار گرفت. در معنای ایجابی، صلح به معنای استقرار آرامش و نبود جنگ همراه با برقراری عدالت و مساوات است که زمینه توسعه اخلاق و تربیت انسان‌ها را مهیا می‌سازد (ر.ک: طریحی، 1416ق، ج 2، ص 386 - 389؛ باقرزاده، 1391، ص 78).

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

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

از نظر مفهومی و کاربرد، «همزیستی مسالمت-آمیز» با «مدارا» نزدیک می‌گردد و «مدارا» در لغت به معنای ملایمت، نرمی، بردباری، سازگاری، لطف، خضوع، فروتنی و شفقت، ضد خشونت و تندروی (دهخدا، 1337، ج 6، ذیل کلمه «مدارا»؛ مجلسی، 1404ق، ج 1، ص 114) و پرهیز از درگیری و در پیش گرفتن ملایمت در رفتار فردی آمده است (ابن‌منظور، 1414ق، ج 1، ص 71). در اصطلاح قرآنی، مدارا عبارت است از رفتاری همراه با تسامح و نرمی و گذشت در جایی که به صورت معمول انتظار برخورد و شدت عمل وجود دارد؛ چنان‌که خداوند متعال، یکی از ویژگی‌های مؤمنان را چنین بیان می‌کند که «آنان "سیئه" را با "حسنه" دفع می‌کنند.» (قصص: 54) ابن‌عباس در تفسیر این آیه گفته است «مؤمنان کسانی‌اند که دشنام و اذیت را با سلام و مدارا پاسخ می‌دهند.» (غزالی، 1406ق، ج 6، ص 28).

بررسی آموزه‌های اسلام، حاکی از آن است که صلح، مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز با ذات مقدس ربوبی و نام اسلام پیروز خورده است. چنان‌که یکی از اسامی خداوند در قرآن کریم، «سلام» است (حشر: 23)؛ و مسیر او «مسیر سلامتی» معرفی شده است (مائده: 16).

همان‌گونه که واژه «اسلام» به معنای «سلم» و «سلامتی» برمی‌گردد؛ زیرا، از جمله معانی اسلام، وارد شدن در سلامت، در امان ماندن و در امان قرار گرفتن (راغب اصفهانی، 1412ق، ج4، ص423؛ مصطفوی، 1360، ج5، ص196) و همین‌طور انقیاد و تسلیم در برابر دستورات الهی و پذیرش دین محمدی است. (ر.ک: فراهیدی، 1410ق، ج7، ص266؛ ابن منظور، 1414ق، ج12، ص266؛ ابن اثیر، 1367، ج2، ص396؛ قرشی، 1395ق، ج3، ص1 - 3). اختصاص یافتن این واژه برای «اسلام محمدی» نیز متناسب با معنای لغوی آن است؛ زیرا وارد شدن در اسلام و تسلیم در برابر فرمان الهی، سلامت و آرامش روحی و روانی و حتی جسمانی را در پی دارد. چراکه در دین اسلام همگان مطیع فرمان الهی بوده و هیچ‌کسی بی‌جهت ضرری به دیگری وارد نمی‌کند؛ در نتیجه سلامت و امنیت و صلح و ثبات پایدار و مطمئن، میان همگان در ابعاد گوناگون به‌وجود خواهد آمد.

صلح در اسلام

قرآن کریم در موارد زیادی مسلمانان را به صلح و آرامش فراخوانده است و هرکار و راهی خلاف آن به‌عنوان رفتار و وسوسه شیطانی توصیف شده است (بقره: 208). قرآن از شروع جنگ در مقابل کسانی که راه صلح را در پیش گرفته‌اند، منع کرده است (نساء: 90). توصیه اسلام به مسلمانان آن است که تا زمانی که امکان صلح و آشتی وجود دارد، باید صلح را پذیرفت، (انفال: 62). فراتر از آن، اسلام از پیروان تمامی ادیان آسمانی می‌خواهد که با تکیه بر مبانی مشترک با همدیگر صلح نموده و از اصرار بر عوامل تفرقه‌انگیز پرهیز نمایند (آل عمران: 63).

وجود چنین آموزه‌هایی در دین اسلام، برخی افراد چون مارسل بوآزار را بر آن داشته تا با تمجید از دیدگاه‌های جهانی اسلام و امتیازات خاص آن، بنویسد: «اسلام درصدد ساختن جهانی است که تمامی مردم، حتی آنانی که به دین سابق خویش وفادار مانده‌اند، با تفاهم و همکاری و برادری و برابری کامل زندگی کنند...» (بوآزار، 1369، ص105) و فراتر از آن می‌نویسد: «باید اذعان کنیم که پیغمبر اسلام، بنیانگذار حقوق بین‌الملل بوده است» (همان، ص270).

از نظر قرآن‌کریم، حتی زمانی که دشمن آماده جنگ است اما شرایط به‌گونه‌ای است که صلح منفعت بیشتری نسبت به جنگ داشته باشد، باید صلح نمود؛ چنان‌که در صلح حدیبیه با وجود آنکه برخی مسلمانان آن را شکست و ذلت می‌دانستند و خواهان جنگ بودند، ولی خداوند بر صلح با مشرکان دستور داد و در نهایت آن را ضامن پیروزی نهایی مسلمانان قرار داده و از آن به فتح‌المبین یاد کرد (فتح: 1). به گفته برخی نویسندگان غربی، «صلح حدیبیه این واقعیت را منعکس می‌کند که همیشه پیامبر دست به شمشیر نبرد، بلکه به مقتضای زمان و مکان پیش می‌رفت و می‌بینیم که وی با صلح «حدیبیه»، پیروزی‌ای کسب کرد که با جنگ‌ها و غزوه‌ها به دست نمی‌آمد.» (الشنقیطی، 1386، معرفت، شماره 120).

نکته قابل توجه آن است که تأکید اسلام بر صلح، مطلق و در هر شرایطی نیست بلکه ویژگی‌ها و شرایط خاصی لازم دارد که با درنظرداشت آنها، اقدام به صلح می‌کند، چراکه گاهی صلح نه تنها پسندیده نیست، بلکه مذموم بوده و نباید به بهانه صلح‌طلبی، در مقابل دشمن کوتاه آمد (محمد: 35).

صلح از نظر اسلام تا وقتی ارزش دارد که به شرافت مسلمانان و انسان‌ها لطمه‌ای نزند، اما اگر در شرایطی با تجاوز دشمن شرافت مردم پایمال گردد، سکوت در برابر این تجاوزگری، به بهانه صلح، در واقع تسلیم شدن در برابر ظلم و زیر پا گذاشتن شرافت انسانی و از همه مهم‌تر تشویق متجاوز به جنایت‌های بیشتر است؛ و صلح در چنین مواردی به هیچ وجه مورد تأیید اسلام نیست (ر.ک: مطهری، [بی‌تا]، ج16، ص627 - 630).

مدارا و همزیستی مسالمت-آمیز در اسلام و سیره پیشوایان دین

از نظر اسلام هر نوع زندگی جمعی باید براساس مدارا و رعایت حقوق دیگران و محبت و مودت باشد (نساء: 83؛ بقره: 83 و اسراء: 23). در محیط اجتماعی، مؤمنان برادران دینی یکدیگر بوده باید با همدیگر همانند برادر، برخورد نمایند؛ محبت و آشتی را میان خود حاکم نموده و ضمن پرهیز از عوامل تفرقه‌انگیز، با اختلاف‌افکنان برخورد جدی نمایند (حجرات: 9 - 10). همین‌طور در اسلام مسلمانان از خشونت در روابط اجتماعی منع گردیده و به رحمت، عفو و گذشت و مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز دعوت شده‌اند (ر.ک: مجلسی، 1404ق، ج 64، ص 27 - 273 و ج 66، ص 1 - 10) خداوند متعال نیز پیوسته به رحمانیت و بخشایش‌گری و مهربانی توصیف می‌گردد و اینکه رحمت او بر دیگر صفاتش پیشی دارد (قمی، 1390، دعای جوشن کبیر). پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) و امامان معصوم (علیهم السلام) علاوه بر مدارا با دیگران، مسلمانان را از تحقیر و اهانت مؤمنان، آزار و اذیت آنان حتی با سرزنش و غیبت و فاش ساختن اسرار آنان (کلینی، 1362، ج 2، ص 350 - 356) و عیب‌جویی (همان، ص 147 - 148) باز می‌داشتند و بر مدارا با مردم حتی با مخالفان تأکید می‌نمودند تا آنجا که پیامبر (صلی الله علیه وآله) آن را نصف ایمان معرفی کرده است و از آن حضرت نقل شده است: «من به همان اندازه که به انجام واجبات ملزم هستم، به مدارا با مردم نیز امر شده‌ام.» (همان، ص 116 - 117). ایشان می‌فرماید: «همچنان‌که برای تبلیغ رسالت مأموریت دارم، به مدارا با مردم نیز دستور یافته‌ام.» (حرانی، 1394ق، ص 48). از امام باقر (علیه السلام) روایت شده است که «جبرئیل بر رسول خدا (صلی الله علیه وآله) نازل شد و گفت: خدایت به تو سلام می‌رساند و می‌فرماید: با آفریدگانم مدارا کن.»؛ در روایت دیگری از آن امام آمده است که «خداوند به موسی (علیه السلام) دستور داد، با دشمن خودم و دشمن خودت مدارا کن.» (کلینی، 1362، ج 2، ص 116 - 117). هشام بن احمر می‌گوید بین من و مردی از قوم (اهل سنت) نزاعی واقع شد، امام کاظم (علیه السلام) به من فرمود: «با آنان با رفق رفتار کن.» (همان، ص 119).

پیشوایان اسلام علاوه بر توصیه به مدارا در عمل نیز نسبت به ناهلان، البته با رعایت مصالح جامعه، حکومت و احکام شرع، مدارا و گذشت می‌کردند، به‌ویژه هنگامی که به خود آنها جفا یا توهینی صورت می‌گرفت؛ رفتار پیامبر (صلی الله علیه وآله) با منافقان و بردباری آن حضرت در برابر آزار و اذیت‌های آنان در تاریخ مشهور است؛ نسبت به مشرکان قریش نیز، با وجود آنکه آزار و اذیت‌های فراوانی از آنان دیده بود، به جای نفرین، برای آنان از خداوند طلب آمرزش و بخشایش می‌کرد (حلی، 1982م، ص 308). پس از فتح مکه، نه تنها آن حضرت از سال‌ها دشمنی و توطئه‌چینی‌های ابوسفیان انتقام نگرفت، بلکه خانه او را مأمنی برای کسانی قرار داد که می‌خواستند سالم بمانند (طبری، 1387ق، ج 3، ص 54). فروتنی و مدارای فراوان پیامبر (صلی الله علیه وآله) باعث شد که یکی از منافقان مدینه به نام «نبتل»، حضرت را به زودباوری «اُذُن» بودن، متهم کند اما خداوند متعال با نزول آیه قرآن، این رفتار پیامبر را به نفع آنها دانست (توبه: 61).

کتاب‌های تاریخ، نمونه‌های زیادی از مدارای امام علی (علیه السلام) و سایر امامان معصوم (علیهم السلام) با مردم ناهل را ثبت کرده‌اند (ر.ک: مفید، 1413ق، ج 1، ص 243؛ بلاذری، 1417ق، ج 2، ص 262 - 264).

مدارای پیشوایان دین با مردم، در بسیاری از موارد، باعث هدایت افراد می‌گردید چراکه آنان در مقابل برخوردهای خشن و دور از نزاکت ناهلان با اخلاق کریمانه با آنها مواجه می‌شدند، و این امر باعث تحول روحی در آنان شده و به حقانیت آن بزرگواران اعتراف می‌کردند. خداوند متعال

خلق نیکوی پیامبر(صلی الله علیه وآله) را که باعث جذب مردم به دین حق می‌شد، این-گونه می‌ستاید: «به سبب رحمت خداست که تو با آنها این-چنین خوش‌خوی و مهربان هستی. اگر تندخو و سخت‌دل می‌بودی از گرد تو پراکنده می‌شدند. پس بر آنها ببخشای و برایشان آمرزش بخواه و با آنان مشورت نما.» (آل عمران: 159).

روزی فردی از اهل شام، هنگام روبرو شدن با امام حسن(علیه السلام)، اقدام به سب و ناسزا به آن حضرت و پدرش امیرالمؤمنین(علیه السلام) کرد. آن حضرت در مقابل این رفتار، بردباری کرده، آنگاه به او سلام کرد و فرمود: «ای مرد، به گمانم در این شهر غریبی! شاید مرا با کسی دیگر اشتباه گرفته‌ای.» سپس با ملایمت فرمود اگر نیاز به مسکن، لباس و پول دارد، حاضر است به او کمک کند، حتی از وی دعوت کرد تا زمانی که در مدینه هست مهمان آن حضرت باشد. مرد شامی با مشاهده این واکنش و شنیدن سخنان نرم و محبت‌آمیز امام به گریه افتاد و گفت: «گواهی می‌دهم که تو خلیفه خدا در زمین هستی و خداوند آگاه‌تر است که رسالت خود را به کجا نهد. تو و پدرت تا به حال مبعوض‌ترین افراد نزد من بودید و اکنون محبوب‌ترین مردم نزد من هستید.» این فرد به واسطه رفتار محبت‌آمیز امام حسن (علیه السلام) از شیعیان اهل بیت گردید (ابن شهر آشوب مازندرانی، 1421ق، ج 4، ص 19). نمونه‌های فراوانی از چنین رفتارهای با مخالفان، در زندگی اهل بیت(علیهم السلام) مشاهده می‌شود که در جای خود به تفصیل تبیین و بررسی شده است (ر.ک: احسانی، 1389، ص 31 - 44).

البته باید دقت نمود که مدارا با مداهنه و سازش تفاوت دارد. سازش و مداهنه، کوتاه آمدن در اصول و مصالح کلی برای کسب منافع شخصی یا گروهی است در صورتی که «مدارا» بیشتر ناظر به حقوق فردی و در ارتباط با همدیگر بخصوص مخالفان و جاهلان است و در روابط اجتماعی تا آنجا قابل اعمال است که باعث تألیف قلوب گشته و محاربه و عناد از بین برود و گرنه باید از آن پرهیز شود (ممتحنه: 8 - 9). به تعبیر دیگر «اگر به هدف سالم ماندن دینت و اصلاح برادرت، از خطای طرف چشم پوشیدی، این مداراست، اما اگر به هدف بهره‌برداری شخصی و رسیدن به خواسته‌های درونی و حفظ مقام و موقعیت گذشت کردی، این مداهنه است.» (غزالی، 1406ق، ج 6، ص 28).

به همین جهت، خداوند متعال در عین آنکه رحمت و شفقت را از ویژگی‌های پیامبر(صلی الله علیه وآله) و مؤمنان برمی‌شمرد، مؤمنان را در برابر دشمنان عنود و کینه‌توزان لجوج، باصلابت و قاطع معرفی می‌کند (فتح: 29). همچنین ضمن تمجید از خلق کریمانه آن حضرت، خبر می‌دهد که مشرکان دوست دارند تو با آنها سازش نمایی؛ ولی آن حضرت را از تمکین خواسته آنان بر حذر می‌دارد (قلم: 8 - 10). سیره عملی اهل بیت(علیهم السلام) نشان می‌دهد که هرگاه مدارا باعث تعطیلی اصلی از اصول اسلام و یا به مخاطره افتادن امنیت جامعه اسلامی و مصالح مسلمانان می‌گردید، پیشوایان دین با قاطعیت برخورد می‌کردند چنان‌که پیامبر(صلی الله علیه وآله) در مورد مسجد ضرار که منافقان می‌خواستند به نام مسجد، کانونی برای توطئه علیه اسلام و جامعه اسلامی بسازند، آن مسجد را به دستور خداوند به کلی نابود کرد (توبه: 107 - 109). حضرت علی(علیه السلام) نیز در مورد بیت‌المال فرمود: «حتی اگر این اموال مهر زنان شده باشد یا با آن کنیزانی خریداری شده باشد، آن را به بیت‌المال باز خواهم گرداند.» (نهج البلاغه: خطبه 15، ص 57). و در جواب کسانی که از حضرت خواستند به اشراف امتیازاتی بدهد، فرمود: «آیا توقع دارید من پیروزی را به قیمت زیر پا گذاشتن عدالت و ستم بر مردم به دست آورم؟ به خدا سوگند، تا شب و روز برقرار است، و ستارگان از پی هم طلوع و غروب می‌کنند، به چنین کاری دست نخواهم زد.» (همان، خطبه 126، ص 216). آن حضرت در رویارویی با خوارج، تا زمانی که خوارج دست به شمشیر نبرده و ایجاد ناامنی نکردند، با آنان

مدارا می‌کرد، اما وقتی آنها به سلب امنیت عمومی و فتنه‌گری پرداختند، با قاطعیت و جدیت تمام آنان را از دم تیغ گذراند (همان، خطبه 93، ص 156).

همزیستی مسالمت-آمیز در اسلام بر مبنای کرامت انسانی

یکی از اصول اساسی اسلام در همزیستی مسالمت-آمیز، حفظ و پاسداشت کرامت ذاتی انسان است. بر اساس نصّ صریح آیات قرآن کریم، خداوند متعال به تمامی فرزندان آدم، فارغ از رنگ، نژاد و جنسیت، کرامت ذاتی بخشیده است، همه انسان‌ها مورد تکریم الهی هستند و بر بسیاری از موجودات برتری دارند (اسراء: 70). از نظر قرآن، ارزش کرامت انسان به اندازه‌ای است که پس از طی مراحل آفرینش انسان و دمیده شدن روح در جنین، خداوند خودش را بر چنین آفرینشی تحسین می‌کند، (مؤمنون: 12 - 14) اقدام به کشتن هر نفس محترمی را، به ناحق و بدون مجوز قانونی و شرعی، منع نموده، حتی سقط جنین انسان را حرام کرده است (اسراء: 33)؛ و از بین بردن يك انسان را در حکم نابودی تمام انسان‌ها دانسته است (مائده: 32).

از نظر اسلام هر فردی موظف به حفظ کرامت دیگران است؛ حتی نسبت به بردگان که تا پیش از اسلام همانند حیوانات با آنان برخورد می‌شد و در صدر اسلام تا مدتی به-خاطر مصالحی، برده-داری ادامه یافت، تأکید شده است که از نظر مقام انسانی تفاوتی میان مولا و بنده نیست، پس کسی حق ندارد با بردگان خود به‌عنوان موجودات پست و حقیر بدرفتاری نمایند. هرچند بردگان به‌عنوان افراد زیردست موظفند از دستورات اربابان خود پیروی کنند. بر همین اساس، مسلمانان و پیشوایان دین نیز نهایت ادب و احترام را نسبت به بردگان داشتند که نمونه‌های آن در تاریخ فراوان است (ر.ک: ابوداود، [بی-تا]، ج 4، ص 340؛ ابن‌هشام حمیری، [بی-تا]، ج 1، ص 248؛ صدوق، 1392، ص 85؛ طبرسی، 1372، ج 5، ص 355). از امام علی(علیه السلام) نقل شده است که یکی از آخرین توصیه‌های پیامبر(صلی الله علیه وآله) هنگام رحلت، این بود که «از خداوند درباره بردگان بترسید!» (ابوداود، همان).

افزون بر تأکید اسلام بر کرامت ذاتی انسان، کرامت و حیثیت بالاتری به نام «کرامت ارزشی» نیز برای انسان‌ها در نظر گرفته شده است که معیار آن «تقوای الهی» است (حجرات: 13). به بیان دیگر، کرامت ذاتی وقتی ارزشمند است که زمینه‌ساز دست-یابی انسان به ارزش و شرافت واقعی باشد و با اختیار و سعی و تلاش خود، بدان دست یابد. بنابراین، اگر کسی تحت تأثیر شهوات و هواهای نفسانی و با تجاوز به حقوق دیگران، مسیر زندگی خود را تغییر داد، چنین فردی نه تنها حق کرامت و شرافت ذاتی خود را سلب نموده است، بلکه به خاطر از بین بردن حقوق دیگران و به مخاطره انداختن حیات اجتماعی جامعه، مجرم شناخته می‌شود و باید مورد مؤاخذه و کیفر قرار گیرد (جعفری، 1370، ص 281 - 282). به همین جهت، کیفرهای جزایی در اسلام نیز، به‌عنوان رحمت الهی مطرح بوده و دارای آثار و فلسفه‌های خاصی است که هیچ چیزی دیگر نمی‌تواند جانشین آن گردد، مثلاً قصاص برای تضمین حیات و پویایی جامعه (بقره: 179) و جلوگیری از ریختن خون بی‌گناهان (نهیج البلاغه، حکمت 252، ص 613 - 614) تشریع گردیده است. زیرا جامعه حکم يك بدن را دارد که اگر عضوی از اعضای آن فاسد شد و برای اصلاح آن اقدامی صورت نگیرد، به تمام اندام سرایت نموده و سلامتی سایر اعضا را به مخاطره می‌اندازد. بنابراین، نبود حکم قصاص، باعث می‌شود انسان‌های بزهکار با احساس امنیت کامل، جان انسان‌های بی‌گناه بیشتری را به خطر بیاندازند.

اسلام در عین تأکید بر قصاص مجرم، راه گذشت را نیز به جای قصاص و سایر مجازات‌های مربوط به حق الناس (بقره: 178)، باز گذاشته و به آن سفارش نموده است (مائده: 39). همان‌گونه که ابراز پشیمانی و توبه به درگاه خداوند را برای مجازاتی که صرفاً جنبه حق‌الله

دارد، و این کار برای آن است تا فرصتی برای اصلاح مجرم، فراهم شده و قرار داده است باعث مهر و محبت بیشتر میان خانواده دو طرف و همین-طور ارتقای جایگاه معنوی فرد تائب گردد.

همزیستی مسالمت-آمیز با اقلیت-های دینی

پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) و جانشینان آن حضرت در پیمان‌های صلح با اهل کتاب و امان‌نامه‌ها، پیوسته بر ضرورت رعایت حقوق اقلیت‌ها تأکید داشتند؛ چنان‌که حضرت علی(علیه السلام) در دوران خلافت پنج ساله خود به زمامداران ولایت‌ها و استان‌ها بر رعایت حقوق مردم و بخصوص اقلیت‌ها تأکید می‌کرد. آن حضرت در نامه‌ای به مالک اشتر این نکته را یادآوری نمود که «مردم یا برادران دینی تو و یا نظیر تو در خلقت و انسانیت هستند، پس حاکم نباید در مقابل مردم، درنده‌خو بوده و خوردن خون رعیت را غنیمت شمارد» از نگاه امام علی(علیه السلام)، مال و ناموس اهل کتاب که در پناه اسلام زندگی می‌کنند، همانند مسلمان محترم است؛ بر همین اساس وقتی خبر حمله سپاه معاویه به شهر انبار و تعرض آنان به زنان مسلمان و غیرمسلمان (اهل ذمه) را شنید، فرمود: «اگر به خاطر این حادثه، مسلمانی از تأسف بمیرد، نزد من سزاوار ملامت نخواهد بود، بلکه من او را نیکوکار و محسن می‌دانم.» (مفید، 1413ق، ج1، ص283).

احترام اهل ذمه و رعایت حقوق آنان در اسلام به گونه‌ای است که در مواردی حتی آنان علیه حاکم اسلامی اقامه دعوا کرده و از او بیته خواسته‌اند؛ چنان‌که مرد یهودی علیه حضرت علی(علیه السلام) در زمان حکومت آن حضرت، اقامه دعوی کرد و آن حضرت نه تنها در محکمه حاضر شد، بلکه به قاضی نیز اجازه نداد میان او و یهودی، هرچند در نوع نگاه، تفاوتی قائل شود. تحت تأثیر همین رفتار حضرت، شخص یهودی مسلمان شد (مجلسی، 1404ق، ج41، ص56).

پیشوایان دین حتی در رفتار اجتماعی و کمک-های عمومی، میان مسلمانان و غیرمسلمانان، یکسان عمل می‌کردند. امام علی(علیه السلام)، پس از دیدن پیرمرد نابینایی که در کوچه‌ها گدایی می‌کرد؛ و با تعجب از اینکه چرا در حکومت اسلامی چنین افرادی وجود دارند؛ از ماجر پرسید، گفتند: «این فرد مسیحی است.» امام فرمود: «هنگامی که نیرومند بود، از نیروی او استفاده کردید، اما اکنون که ناتوان شده رهایش کرده‌اید؟!» سپس فرمود: «از بیت‌المال مسلمانان به او انفاق نمایید.» (حر عاملی، 1376ق، ج11، ص49).

رفتار مسلمانان با اهل کتاب که در مناطق تحت سیطره حکومت اسلامی زندگی می‌کردند و یا مناطق آنان به تصرف مسلمانان درمی‌آمد، براساس نوع رفتار اهل کتاب بود، بدین صورت که آنان ابتداء به اسلام دعوت می‌شدند، اگر اسلام می‌آوردند همانند دیگر مسلمانان از حقوق يك شهروند مسلمان برخوردار می‌شدند و به طور طبیعی ملزم بودند واجبات مالی اسلام همانند زکات و خمس، کفارات و صدقات خود را نیز به دولت اسلامی بپردازند؛ اما اگر اسلام را نمی‌پذیرفتند و در عین حال بر ضد اسلام و مسلمانان نیز توطئه‌ای نمی‌کردند و بدون جنگ و خونریزی تسلیم می‌شدند، معاهده ذمه با آنان نوشته می‌شد. طبق این قرارداد، اهل کتاب از خدمات و امنیت عمومی حکومت اسلامی برخوردار می‌بودند و در مقابل باید مبلغی به عنوان حق جزیه به حکومت پرداخت می‌کردند، اما اگر اسلام نیاورده و در برابر پیشروی مسلمانان مقاومت می‌کردند و یا اقدام به توطئه علیه مسلمانان می‌کردند، بر مبنای قانون جنگ و به عنوان دشمن با آنان برخورد می‌شد و پس از پایان جنگ و تسلط مسلمانان بر سرزمین‌های آنان، با آنان مطابق قرارداد ذمه عمل می‌شد یعنی ملزم به پرداخت جزیه بودند. براساس آموزه‌های اسلام، کسی از مسلمانان حق نداشت به قتل عام عموم مردم بپردازد و یا اموال آنها را غارت نموده یا نابود کند اما کسانی که با مسلمانان مقابله کرده بودند باید جزیه سنگین‌تری پرداخت می‌کردند و البته مقدار جزیه به تناسب اوضاع مالی اهل کتاب، بین دو درهم تا ده درهم بیشتر

نبود. براساس برخی گزارش‌ها گاهی يك دینار در سال مقرر می‌شد (زرکلی، 1989م، ج7، ص331) و حتی آنان که قادر به پرداخت جزیه نبودند، همانند زنان، کودکان و سالخوردگان، از پرداخت جزیه معاف می‌شدند. برهمن اساس، یکی از نویسندگان غربی می‌گوید: «از پیوندهای دوستی که همواره میان عرب‌های مسلمان و مسیحی برقرار بوده و هست، ممکن است قضاوت کنیم که زور و نیرو، هیچگاه در گرویدن مردم به اسلام موثر نبوده است. محمد(صلی الله علیه وآله) شخصاً پیمان‌هایی با بعضی از قبائل مسیحی بست و به عهده گرفت که از آنها حمایت کند، و به آنها در اقامه شعائر دینی آزادی بخشید، حتی حقوق و احترامی را که رجال کلیساها داشته‌اند محترم شمرد.» (آرمسترانگ، 1383، ص10) دیگری می‌گوید: «نجات و تسامح این دین بزرگ (اسلام) که کلیه ادیان الهی را قبول دارد، همیشه به‌عنوان يك میراث بزرگ بشر شناخته خواهد شد. بر روی چنین بنایی، به حقیقت می‌توان دین جهانی را پایه‌گذاری کرد.» (زنجان، 1370، ص225).

این شیوه برخورد اسلام، نادرستی ادعای برخی نویسندگان مغرض را روشن می‌کند که گفته‌اند: اساساً مسلمانان تمایلی به پذیرش اسلام از سوی مسیحیان نداشتند، زیرا الزام آنها به پرداخت جزیه، بهترین راه درآمد برای حکومت اسلامی بود که با مسلمان شدن آنها قطع می‌شد. (همان، ص145) واضح است که مسلمان شدن اهل‌کتاب، درآمد بیشتری را نصیب مسلمانان می‌کرد زیرا هر فرد مسلمانی موظف به پرداخت واجبات مالی همانند زکات، خمس و غیره می‌گردد و روشن است که مجموع این اموال از آنچه به‌عنوان جزیه گرفته می‌شود به مراتب بیشتر است.

رابطه جهاد اسلامی با صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز

جهاد اسلامی از مهم‌ترین مسایلی است که عده‌ای سعی دارند با تحریف ماهیت آن، چهره‌ای خشن از اسلام به نمایش بگذارند؛ آنان با استناد به آیاتی از قرآن کریم در مورد جهاد همانند «در راه خدا بجنگید» (بقره: 244)، «هر کجا مشرکان را یافتید با آنان بجنگید و ایشان را بکشید.» (توبه: 5) و آیات دیگری مثل آیه 29 سوره توبه آیه 33 سوره مائده، جهاد را یکی از علایق مهم پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) معرفی کرده و جنگ‌ها و شکنجه‌هایی را که به نام دین و تحت لوای آن انجام می‌شود، نمونه روشنی از نابردباری مذهبی بدانند (گایسلر و عبدالصلیب، [بی-تا]، ص75 - 76). برخی گفته‌اند: «دیانت اسلام به زور شمشیر بر مردم تحمیل شده، چون اساس آن متکی بر جبر و زور بوده، باعث سختی و شدت شده است و اخلاق و روحیات مردم را تند می‌کند.» (منتسکیو، 1362، ص670 - 671).

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

اول: برای دفاع از خود با هدف دفع ظلم و تجاوزگری دشمن (حج: 39 - 40).

دوم: حمایت از مردم ناتوان در مقابل ظلم و ستم (نساء: 75).

سوم: تأمین امنیت و حفظ آزادی دینی و اماکن مذهبی، «اگر خداوند برخی از مردم را از برخی باز نمی‌داشت قطعاً دیرهای راهبان و کلیساهای ترسایان و کنشتهای جهودان و مساجد مسلمانان، که در آنها خدا بسیار یاد می‌شود، ویران می‌گردید.» (حج: 40).

بنابراین، دستور اسلام به آمادگی و تقویت بنیه‌های نظامی کشور (انفال: 60)، برای جهان‌گشایی و استعمارگری نیست، بلکه به منظور تقویت جنبه‌های دفاعی جامعه یا تأمین امنیت و سرکوب متجاوزان است تا زورگویان جرئت سلب امنیت مردم را نداشته باشند.

از نظر قوانین جنگی اسلام، حفظ حقوق دشمن حتی در میدان جنگ ضروری است؛ تنها افراد در حال جنگ کشته می‌شوند و تنها اموالی که با خود به میدان جنگ آورده‌اند به غنیمت گرفته می‌شود. جنگیدن با نیروهای دشمن تا هنگامی مجاز است که آنان دست به شمشیر برده و مقابله می‌کنند، اما اگر صحنه را ترك کرده یا فرار کردند کسی حق کشتن آنها را ندارد. خداوند متعال به صراحت، هرگونه زیاده‌روی و ظلم در میدان جنگ را ممنوع کرده و می‌فرماید: «و در راه خدا با کسانی که با شما کارزار می‌کنند کارزار کنید و از حد مگذرید که خدا از حد گذرندگان را دوست ندارد.» (بقره: 190).

با وجود آنکه چندین جنگ خونین در صدر اسلام به وقوع پیوست و رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله) به صورت مستقیم یا غیرمستقیم فرماندهی آنها را به عهده داشتند، قرآن آن حضرت را چهره رحمت جهانی معرفی می‌کند و می‌فرماید: «ما تو را جز برای رحمت جهانیان نفرستادیم.» (انبیاء: 107) تأمل در این معنا، نشان می‌دهد که جنگ‌های پیامبر (صلی الله علیه وآله) نه بر مبنای کینه و خشم و غضب و اعمال خشونت و انتقام‌گیری، بلکه بر مبنای رأفت و عطوفت و رحمت صورت می‌پذیرفته است. زیرا هدف هدایت و نجات مردم است، نه کشورگشایی و پیروزی بر دشمنان. بر همین اساس، آن حضرت پس از فتح مکه و تسلط بر قریش که دشمنی دیرینه و کینه درونی نسبت به آن حضرت و مسلمانان داشتند، خطاب به آنان فرمود: «همه شما آزادید.» (طبرسی، 1390، ج 1، ص 112) در جنگ احد نیز پس از تحمل آسیب‌های فراوان و شهادت افرادی چون حمزه سیدالشهداء و مجروح بودن خود آن حضرت، ایشان به جای نفرین دشمن، دست به دعا برداشت و چنین دعا کرد «خدایا! قوم مرا هدایت کن زیرا آنها نادانند» (مجلسی، 1404ق، ج 20، ص 21).

رأفت و عطوفت اسلامی در رفتار با اسیران جنگی نیز از جمله دستورات اسلام است که باید رعایت شود؛ از نظر اسلام، هیچ‌کسی حق ظلم و تعرض به اسیران جنگی را ندارد، اگر اسیران جنگی مسلمان باشند که در جنگ‌های داخلی اسیر شده‌اند، پس از پایان جنگ بدون هیچ شرطی آزاد می‌گردند (منقری، 1382ق، ص 469) اما اسیران غیرمسلمان یا بدون قید و شرط آزاد می‌شوند یا از آنها در عوض آزادی، فدیة گرفته می‌شود (محمد: 4) چنان‌که پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) پس از فتوحات جنگی، غالباً اسیران را بدون فدیة آزاد می‌کرد و گاهی نیز از ثروتمندان آنها مبلغی به عنوان فدیة دریافت می‌کرد و سپس آنها را آزاد می‌کرد در جنگ «هوازن» 6000 نفر اسیر شدند که پیامبر همه را بدون هیچ‌گونه فدیة‌ای آزاد کرد (ر.ک: طبری، 1387ق، ج 3، ص 87؛ واقدی، 1409ق، ج 3، ص 951). در جنگ بدر نیز، پیامبر (صلی الله علیه وآله) از اسیرانی که توان مالی نداشتند، خواستند برای آزادی خود به ده نفر از اهالی مدینه، خواندن و نوشتن یاد بدهند (ابن سعد، 1410ق، ج 2، ص 16) و پس از آن بدون هیچ شرط و یا ایجاد مانعی آزاد می‌شدند.

برخی اخبار و گزارش‌های مربوط به فتوحات اسلامی، رفتار مسلمانان را در مقایسه با جنگجویان غیرمسلمان در بالاترین سطح نجابت و رفتار انسانی با مناطق فتح‌شده نشان می‌دهد. گوستاولوبون، مورخ و جامعه‌شناس فرانسوی، در کتاب «تمدن اسلام و عرب» از فتوحات اسلام و رفتار فاتحان با مردم سرزمین‌های فتح‌شده، ستایش نموده و تأکید می‌کند که آنان هیچ‌گاه در صدد تحمیل دین خود بر مردم آن مناطق نبودند بلکه «صریحاً اظهار می‌کردند که تمام رسوم و عادات و مذهب اقوام مغلوبه را کاملاً محترم خواهند شمرد و در مقابل این آزادی که به آنها می‌دادند خراج خیلی کمی بعنوان جزیه از آنها گرفته که مقدار آن نسبت به اجحافات حکام سابق خیلی کم بوده است.» به همین جهت، «این رعایای ستمدیده، حکومت این حکام جدید را با کمال رغبت تمکین نمودند.» (گستاولوبون، 1318، ص 167). «ولتر»

با اشاره به جنگ‌های صلیبی می‌گوید: «دین اسلام وجود خود را به فتوت و جوانمردی‌های بنیان‌گذارش مدیون است، در صورتی که مسیحیان با کمک شمشیر و تل آتش، آیین خود را به دیگران تحمیل می‌کنند.» (آرمسترانگ، 1383، ص 10).

یکی از مهم‌ترین معضلات و آفت‌های پیش روی جهان اسلام، بخصوص در شرایط کنونی، حضور گروه‌ها و جریان‌های افراطی و تکفیری است که به نام جهاد اسلامی به ترویج خشونت‌های فراوان در جهان اسلام و برخی کشورهای دیگر می‌پردازند. برخی مبشران مسیحی و مستشرقان مغرض نیز همسو با اهداف استعمار و استکبار جهانی، با استناد به رفتارهای وحشیانه و پخش تصاویر جنایت‌های گروه‌های افراطی در رسانه‌ها، در صددند تساوی اسلام با خشونت را به مخاطبان خود نشان داده و اسلام را به عنوان دینی خشونت‌طلب و ترویج‌دهنده ترور و کشتار معرفی نمایند. هم معنایی واژه «ترور» با واژه «ارهاب» و وجود صورت‌های گوناگون این واژه (ارهاب) در مواردی از آیات قرآن کریم، باعث شده است که برخی افراد، اسلام را مشوق و ترویج‌کننده تروریسم بدانند، درحالی که بررسی هر یک از آن موارد، بیانگر تفاوت اساسی بین معنای مورد نظر قرآن کریم با اصطلاح رایج امروزی است. در بسیاری موارد، این واژه (رهب) در مورد ترس و خوف و خشیت مردم نسبت به ذات باری تعالی و تسلیم در برابر اراده الهی به کار رفته است مانند آیات: «...إِیَّای قَارِهٖبُونَ» (بقره: 40، نحل: 51)؛ «... وَیَدْعُوْنَا رَعْبًا وَ رَهْبًا ...» (انبیاء: 90)؛ «... هُمْ لِرَّهْبِهِمْ یَرْهَبُونَ» (اعراف: 154)؛ تنها موردی که به ترس دشمن و یا ترساندن آنان ارتباط دارد، آیه «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَیْلِ تُرْهَبُونَ یَا عِدُوَّاللَّهِ وَ عِدُّوْكُمْ ...»؛ «هر چه در توان دارید از نیرو و اسب‌های آماده بسیج کنید تا با این [تدارکات] دشمن خدا و دشمن خودتان و ... بترسانید.» (انفال: 60) است. در این آیه مراد از «ترهبون» این است که دشمنان خدا را از طریق آماده ساختن خود و تجهیز امکانات و نیروها بترسانید تا جرئت حمله به شما را پیدا نکنند؛ در واقع این کار، جنبه بازدارندگی و دفاعی دارد، زیرا وقتی توان نظامی یک امت و کشور قوی باشد کسی جرئت تعرض به آنها را پیدا نمی‌کند؛ و این مسئله‌ای است که تمام جوامع به آن توجه داشته و آن را لازم و ضروری می‌دانند.

ادعای کشورها و برخی اندیشمندان غربی در مبارزه با تروریسم و خشونت به خصوص در کشورهای اسلامی شعار دروغینی است که خود مهم‌ترین عامل در ترویج تروریسم و خشونت در کشورهای اسلامی و جهان به شمار می‌آید. در واقع این اقدام کشورهای غربی، در راستای معرفی و نشان دادن چهره‌ای خشن از اسلام بوده و برای تحقق این امر با تجهیز و حمایت از برخی افراد و گروه‌های افراطی در صدد هستند به منافع مادی خود دست یابند بسیاری از گروه‌های افراطی مانند داعش، که نهایت افراطی-گری و خشونت را به نام دین به نمایش گذاشته‌اند، تشکیل حمایت و تقویت خود را وامدار مدعیان صلح جهانی (کشورهای غربی) می‌دانند. ادعای صلح‌گرایی، ابزاری است برای توجیه بسیاری از خشونت‌های سازمان‌یافته کشورهای غربی که سعی می‌کنند آن را با وقایع آخرالزمانی و ضرورت آمادگی برای آن پیوند بزنند که در جای دیگر شواهد روشنی در این خصوص ارائه شده است (ر.ک: رفیعی، 1395، ص 148 - 160).

نتیجه‌گیری

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

روشن است که اداره مناسب یک جامعه با محبت-گرایی افراطی و یک-جانبه عملی نبوده بلکه

در مواردی بکارگیری خشونت و حتی جنگ و جهاد لازم است ولی این واقعیت به-هیچ-وجه به معنای ترویج جنگ و خشونت نیست، بلکه تمام آنها در راستای تحقق امنیت و صلح پایدار در جامعه بوده و در نتیجه هر رفتاری که منافای این هدف باشد مورد پذیرش اسلام نیست. در مجموع باید گفت دین اسلام منادی صلح با ملت-ها، هم-گرایی و هم-زیستی مسالمت‌آمیز با نوع انسانی، بخصوص اقلیت‌های دینی بوده و به-همین جهت، دستورات اسلام و سیره پیشوایان مسلمان سرشار است از رفتار مسالمت-آمیز همراه با حفظ کرامت و شخصیت انسانی افراد حتی در میدان جنگ. بنابراین خشونت-طلبی برخی مسلمانان و گروه‌های منتسب به اسلام، ناشی از تفسیر و برداشت ناقص آنان از آموزه‌های اسلامی و تحت تأثیر عوامل دیگری است که هیچ-ارتباطی با اصول اساسی دین مبین اسلام ندارد. از سویی، شعار کشورهای غربی در مبارزه با تروریسم و خشونت-گرایی، بخصوص در کشورهای اسلامی نیرنگی برای ایجاد اسلام‌هراسی و بهره‌برداری این کشورها در جهت منافع مادی و سیاسی خود می‌باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

1. ابن اثیر، علی‌بن‌محمد، *النهاية في غريب الحديث*، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان، 1367.
2. ابن اثیر، علی‌بن‌ابی‌الکرم، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر، 1385ق.
3. ابن شهر آشوب، ابوجعفر محمدبن‌علی، *مناقب آل ابی‌طالب*، بیروت: دارالاضواء، 1421ق.
4. ابن‌سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، تحقیق: محمدعبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، 1410ق.
5. ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، *لسان العرب*، ج 1 و 12، سوم، بیروت، دارالفکر - دار صادر، 1414ق.
- ابن‌هشام، عبدالملک، *السيرة النبوية*، تحقیق: مصطفی سقا و ابراهیم أبیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: دارالمعرفة، [بی-تا].
- احسانی، محمدعلی، «مدارا با مخالفان در سنت و سیره پیشوایان معصوم(علیهم السلام)»، معرفت 156، سال نوزدهم، آذر 1389.
- آرمسترانگ، کارن، *زندگی نامه پیامبر اسلام محمد*، ترجمه کیانوش حشمتی، تهران: حکمت 1383.
- بلاذری، أحمدبن‌یحیی، *کتاب جمل من انساب الأشراف*، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دارالفکر، 1417ق.
- جعفری، محمدتقی، *تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو بر یکدیگر*، تهران: دفتر خدمات حقوقی جمهوری اسلامی ایران، 1370.
11. حر عاملی، محمدبن‌حسن، *وسائل الشیعه*، تهران: کتابفروشی اسلامیة، 1389.
12. حرانی، ابومحمد حسن‌بن‌علی، *تحف العقول عن آل الرسول (صلی الله علیه وآله)*، بیروت: 1394ق.
13. حلی، حسن‌بن‌یوسف، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، 1982م.
- حمیدالله، محمد، *سلوک بین‌المللی دولت اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، 1386.
- حمیری المعافری، عبدالملک‌بن‌هشام، *السيرة النبوية*، تحقیق: مصطفی سقا و ابراهیم أبیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: دارالمعرفة، [بی-تا].

16. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه*، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات، 1337.
- دینوری، ابوحنیفه احمدبن‌داود، *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چاپ چهارم 17 تهران: نشر نی، 1371.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داود 18 بیروت: دارالعلم، 1412ق.
- رفیعی، محمدطاهر، *صلح و خشونت در مسیحیت*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، 1395.
19. زرکلی، خیرالدین، *الأعلام*، چاپ هشتم، بیروت: دارالعلم، 1989م.
20. زنجانی، عباسعلی عمید، *حقوق اقلیت‌ها براساس قرارداد ذمه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1370.
22. سجستانی، سنن ابی‌داود، تحقیق: محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
- شنقیطی، محمد مختار، «از جنگ مختار تا صلح مقدس»، ترجمه سیدجلال امام، معرفت 23 سال شانزدهم، شماره 120، آذر 1386.
24. صدوق، محمدبن‌بابویه، *من لایحضره الفقیه*، تهران: مکتبه الصدوق، 1392.
25. طبرسی، محمدحسین، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، چاپ سوم، تهران: اسلامی، 1390.
- طبری، أبوجعفر محمدبن‌جریر، *تاریخ الأمم و الملوك*، تحقیق: محمد أبوالفضل ابراهیم 26 چاپ دوم، بیروت: دارالتراث، 1387ق.
27. غزالی، ابوحامد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه، 1406ق.
28. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، *کتاب العین*، قم: هجرت، 1410ق.
29. قرشی، سیدعلی‌اکبر، *قاموس قرآن*، [بی‌جا]، رضائیه، 1354.
30. قمی، عباس، *کلیات مفاتیح‌الجنان*، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم: آیین دانش، 1390.
- کریمی-نیا، محمد مهدی، *همزیستی مسالمت-آمیز در اسلام و حقوق بین‌الملل*، قم 31 مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله)، 1386.
32. کلینی، محمدبن‌یعقوب، *الکافی*، چاپ دوم، تهران: اسلامی، 1362.
33. گایسلر، نورمن و عبدالصلیب، *پاسخ به اتهام*، [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].
- گوستاو لوبون فرانسوی، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه سیدمحمدتقی فخرداغی گیلانی 34 چاپ سوم، تهران: علمی، 1318.
- مارسل بوازار، *اسلام و جهان امروز*، ترجمه مسعود محمدی، تهران: دفتر نشر فرهنگ 35 1369.
36. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت: موسسه الوفاء، 1404ق.
37. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، [بی‌تا].
- مفید، محمدبن‌نعمان، *الارشاد فی المعرفة حجج الله علی‌العباد*، قم: کنگره شیخ مفید 38 1413ق.
- منتسکیو، شارل لوفی دو سکوندن، *روح‌القوانین*، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر 39 1362.
- منقری، نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، قم 40 منشورات مکتبه المرعشی النجفی، 1404ق.
- واقفی، محمدبن‌عمر، *المغازی*، تحقیق: مارسدن جونس، بیروت: سوم، موسسه الأعلمی 41 1409ق.
1. Bernard Lewis, What Went Wrong? New York Oxford Universaity Press, 2002
2. Lynne Barbee, Middle East Studies Network, MERIP Reports, 1975



ازدواج موقت؛ چیستی و چگونگی نصرالله درویشی[*]

چکیده

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

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

کلید واژگان: ازدواج، ازدواج موقت، خانواده، کرامت انسان، نیازهای انسان.
[*]. دانش آموخته حوزه علمیه قم: Darvishi1113@gmail.com

مقدمه

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

آنچه پرداختن به این مسئله را ضروری می‌سازد آن است که تبیین و تحلیل‌های نادرست و غیرواقع‌بینانه درباره این موضوع به گونه‌ای است که آن را غیرحکیمانه نشان می‌دهد و همین امر باعث شده که این حکم مترقی و جامع، در عالم واقع، مورد اقبال قرار نگرفته و روی‌آوری به آن مذموم تلقی شود.

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

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

مشروعیت ازدواج موقت

مبانی، مدارک و ملاکات جواز ازدواج موقت، در کتاب‌های فقهی به صورت مبسوط، مورد بحث و بررسی قرار گرفته که برای دانستن آن مباحث می‌توان به آن کتاب‌ها مراجعه کرد اما به طور خلاصه به دو نکته در این زمینه اشاره می‌شود:

نکته اول: آنکه از نظر تمام فقهای شیعه (نجفی، 1404، ج30، ص149) ازدواج موقت امری شرعی و مبتنی بر آموزه‌های دینی است و آیه 24 سوره نساء «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ قَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ قَرِيبَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاصَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيزَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» به این مطلب اشاره دارد (همان، ص148) در این راستا روایات زیادی از معصومین (رک: نمازی، مستدرک الوسائل، ج14، 461) بیان شده که شمار آن به حد تواتر می‌رسد. (حائری طباطبایی، 1418، ج11، ص313)

نکته دوم: آنکه بسیاری از علمای عامه (اهل سنت) نیز اصل مشروعیت ازدواج موقت را پذیرفته‌اند اما در مورد نسخ یا استمرار آن اختلاف نظر دارند؛ چنان‌که قرطبی در مورد آیه 24 سوره نساء می‌گوید: وقال الجمهور: «إن المراد بهذه الآية: نكاح المتعة الذي كان في صدر الاسلام» همانا مراد از این آیه، ازدواج موقت است که در صدر اسلام بود. (قرطبی، ج5، ص130، همچنین رک: سیوطی، ج2، ص486).

بنابراین موضوع ازدواج موقت از نگاه فقه شیعه امری مسلم و تردیدناپذیر است و خدشه و شبهه‌ایی در مورد آن از جهت مبانی فقهی وجود ندارد.^[1]

قبل از تبیین مباحث پیرامون ازدواج موقت، چند نکته که اساس و پایه تحلیل‌ها و توضیحات بعدی در مورد ازدواج موقت است مورد اشاره قرار می‌گیرد:

از نظر اسلام و بر اساس آیه 70 سوره اسرا، انسان دارای کرامت ذاتی است^[2] «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» همان‌گونه که بر اساس آیه 30 سوره بقره، دارای مقام خلافت و جانشینی خداوند به روی زمین است «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ» از سویی جایگاه او به گونه‌ای است که هر آنچه در عالم وجود دارد برای اوست «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (جاثیه: 13).

بنابراین بهره‌مندی از این کرامت ذاتی و ارزش‌های متعالی برای همه انسان یکسان بوده و اختصاص به جنس خاصی ندارد یعنی مردان و زنان هر دو از این ویژگی برخوردارند. اقتضای آخرین و کامل‌ترین دین بودن آن است که اسلام همه نیازها و تمایلات انسان را مدنظر قرار داده و برای تعالی انسان در همه ابعاد و ویژگی‌های مربوط به زندگی فردی و اجتماعی خود دستورالعمل، برنامه و راه‌کار داشته باشد. (مجید صادقی حسن آبادی و هاجر نیلی احمدآبادی، 1389، ش24)

فهم و تحلیل صحیح آموزه‌های دین اسلام (آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی) در صورتی ممکن است که همه این آموزه‌ها در راستای همدیگر مورد توجه باشند چرا که رابطه و نسبت این آموزه‌ها با یکدیگر، نسبت تسهیل‌گری، تکمیل‌کنندگی و یا تبیینی است؛ به بیان دیگر نمی‌توان آموزه‌های دین اسلام را به صورت جزیره‌ای و جدای از هم در نظر گرفت چراکه از کنار هم بودن این آموزه‌هاست که حرکت انسان در مسیر کمال و سعادت معنادار و صحیح خواهد بود.^[3] (علامه طباطبایی؛ 1402، ج11، ص155)

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

ضرورت ازدواج

براساس آنچه گفته شد ازدواج موقت به‌عنوان حکمی از احکام دین، در راستای کرامت انسان و جایگاه والای او در نظام آفرینش از يك سو، معطوف به جامع‌نگری اسلام در همه مسائل زندگی

از سوی دیگر و با توجه به دیگر آموزه‌های اخلاقی و عقیدتی، قابل تبیین است. ازدواج به عنوان سنگ بنای تشکیل جامعه، مورد توجه همه فرهنگ‌ها و ادیان بوده است چرا که تأثیرات فراوانی در پیشرفت یا انحطاط جوامع دارد از این رو هر ملت و فرهنگی بر اساس آداب و دستورات خود بدان اهتمام ورزیده است. [4] در دین اسلام نیز توصیه‌ها، راهکارها و احکام فراوانی جهت تحقق این امر وارد شده و آیات و روایات زیادی بدان پرداخته است. از نظر اسلام آنچه تحقق و روی‌آوری به ازدواج را ضرورت می‌بخشد هم توجه و رفع خواسته‌ها و نیازهای فردی است و هم توجه به نیازهای اجتماعی و دینی. خداوند انسان را برخوردار از نیازها و استعدادهاى مختلف آفریده است که رفع برخی از این نیازها و شکوفایی آن استعدادها، منوط به تحقق ازدواج است. نیاز به آرامش، نیاز به ارضای خواسته‌های جنسی و... از جمله نیازهایی هستند که با ازدواج برطرف شده و فرد از بسیاری از آسیب‌های عدم رفع چنین نیازهایی ایمن می‌شود. (ر.ک: سالاری‌فر، 1393)

علاوه بر نیازهای فردی، انسان از آن جهت که مدنی بالطبع یا بالضروره است [5] جهت دستیابی به بخشی از نیازهای خود مثل امنیت، آسایش، آرامش، پیشرفت، خوراک و... نیازمند جامعه و افرادی پیرامون خود است تا در کنار آنها این نیازها و خواسته‌ها تأمین شود و واضح است که شکل‌گیری جامعه و وجود افراد، تنها با ازدواج ممکن است. بنابراین اگر تأمین بخشی از نیازهای اساسی فردی و اجتماعی انسان، در گرو ازدواج بوده و تحقق این امر منحصر به ازدواج باشد توصیه، تشویق و حتی الزام به ازدواج، امری عقلایی و مطلوب است. (همان)

چیستی ازدواج موقت

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

«ازدواج موقت» شیوه‌ای است که براساس نگاه جامع اسلام به مسائل زندگی انسان، جهت تأمین خواسته‌ها و نیازهایی افراد جامعه لحاظ شده است. در واقع «ازدواج موقت» شیوه‌ایی است که براساس آن برخی از افراد جامعه می‌توانند به بخشی از نیازها و خواسته‌های اساسی خود در چارچوبی صحیح و بهنجار دست یابند چراکه از نظر اسلام به عنوان طراح و ارائه‌دهنده این رویکرد، ملاحظات اساسی و مهم که در ازدواج دائم مطرح است در این ازدواج نیز موردنظر است [6] یعنی هر آنچه را که برای تحقق يك ازدواج سالم و به دور از آسیب باید مدنظر باشد در این ازدواج نیز وجود داشته یا امکان ایجاد آن وجود دارد. البته واضح است که ازدواج موقت با توجه به برخی قیود، ویژگی‌ها و احکامی که دارد تطابق کامل با ازدواج دائم ندارد اما عدم تطابق در همه احکام و مسائل بدان معنا نیست که این شیوه ازدواج، شیوه‌ای بدون ضابطه و ساختار بوده یا آنکه ازدواج به حساب نیاید چراکه در بسیاری از آموزه‌ها تعبیر «نکاح» در مورد آن آمده است. (نمازی، همان) از سویی دیگر بسیاری از اموری که ضرورت ازدواج را ایجاد می‌کرد در این نوع ازدواج نیز وجود دارد.

اشاره به این نکته ضروری است که رویکرد و توصیه اولی و اساسی اسلام، ازدواج دائم است چراکه اگر ازدواج دائم به صورت آگاهانه و صحیح تحقق یابد تأمین نیازهای مرتبط با ازدواج را در

پی خواهد داشت اما اگر امکان ازدواج دائم فراهم نباشد آیا می‌توان نسبت به تأمین نیازها و خواسته‌های افراد بی‌تفاوت بود؟ آیا در این صورت جامعیت احکام دین اسلام و توجه آن به ارائه راهکارهای تأمین نیازهای انسان، مورد خدشه و ایراد قرار نخواهد گرفت؟

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

به تعبیر دیگر ازدواج موقت مصداق قاعده «ما لایدرک کله لا یتَرَک کله» (احسائی، 1403، ج 4، ص 58) خواهد بود و از این جهت حکمی عقلایی و عقل‌پسند نیز خواهد بود چراکه همه عقلا بر این باورند که اگر دستیابی به همه منافع يك شی یا امر ممکن نباشد اما بتوان بخشی از آن منافع را بدست آورد، تلاش برای بدست آوردن آن بخش، امری قابل قبول خواهد بود حتی ترك منافع حداقلی به خاطر آنکه نمی‌توان حداکثر منافع را به دست آورد، مورد تقبیح می‌باشد.

بنابر آنچه گفته شد این ادعا که ازدواج موقت حکمی مردانه بوده که باعث می‌شود از زن بهره جنسی ببرد، ادعایی کاملاً اشتباه و بدور از واقعیت است، چراکه یکی از طرفین این ازدواج زن می‌باشد که براساس اراده، اختیار و انتخاب خود بدان اقدام می‌کند. از سویی همان گونه که ازدواج برای مرد منفعی را در پی دارد برای زن نیز منفعی را در پی خواهد داشت و در واقع این ازدواج توافقی است برای آنکه هریک از آنان به منافع مدنظر خود دست یابند. (رافعی، 1382، ص 31) آیا اگر زنی که به هر دلیل زمینه ازدواج دائم برای او فراهم نیست از ازدواج موقت که تأمین برخی از نیازهای او را در پی دارد محروم شود، ظلم به او نخواهد بود؟ آیا هیچ فرد آشنای به قوانین و مقررات حاکم بر ازدواج موقت، می‌تواند ادعا کند که ازدواج موقت منفعی برای زن نخواهد داشت؟ بنابراین اگر فرد منصفی ازدواج موقت را با همه شرایط و حدود آن مدنظر قرار دهد خواهد یافت که این حکم، فاقد سوگیری جنسیتی بوده و بر اساس نگاه توأم با کرامت به انسان، جعل شده است.

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

چگونگی ازدواج موقت

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

قوانین راهنمایی و رانندگی، تسهیل در عبور و مرور، حفظ جان و مال مردم، نظم و... را مدنظر دارد اما اگر این قوانین آن‌گونه که قانون‌گذار جعل کرده است اجرا نشود نه تنها اهداف موردنظر تحقق نخواهد یافت بلکه خلاف آن یعنی تخریب اموال، کندی رفت و آمد و... به وجود می‌آید؛ واضح است که در چنین مواردی نمی‌توان خدشه و ایرادی به قانون وارد کرد بلکه می‌بایست

اجرای نادرست آن را اصلاح نمود.

ازدواج موقت نیز قانونی مجعول از طرف شارع است که ضوابط و شرایطی برای تحقق آن ضرورت دارد و واضح است که اگر مرد یا زنی خلاف آن شرایط و ضوابط عمل کند و آسیب‌های را دامن‌گیر خود یا جامعه نماید، نباید حکم ازدواج موقت را مورد خدشه قرار داد بلکه باید کسی که ازدواج موقت را در چارچوب و شرایط مربوط به آن اجرا نکرده است مذمت نمود.

ازدواج موقت زمینه‌ساز عفت

عدم توجه به چگونگی اجرا این قانون باعث شده است که برخی در اصل این حکم خدشه کرده و بگویند ترویج ازدواج موقت باعث رواج فساد و فحشا خواهد شد اما در مورد نادرستی این دیدگاه باید گفت ازدواج موقت نه تنها باعث فساد و فحشا نخواهد شد بلکه مانع آن نیز خواهد بود چراکه - همانگونه که گفته شد - ازدواج موقت دارای ضابطه و چارچوب کلی ازدواج است و تنها در برخی احکام و فروعات با ازدواج دائم متفاوت است و همانگونه که ازدواج دائم تأمین‌کننده نیازهای فردی و اجتماعی انسان است ازدواج موقت نیز این نیازها را برطرف خواهد کرد. به بیان دیگر فحشا به معنای تجاوز کردن هر چیزی از اندازه خود می‌باشد (ابن‌منظور، 1414، ج 6، ص 326) اما ازدواج موقت چون در چارچوب و بر اساس هنجارهای مورد نظر شرع صورت می‌گیرد در تضاد و تقابل کامل با فساد و فحشاست؛ مؤید این نکته کلام امیرالمومنین (علیه السلام) است که فرمودند: «اگر فرزند خطاب [عمر] این عمل [تحریم متعه] را پیش نمی‌گرفت جز اندکی از مردم کسی زنا نمی‌کرد» (کلینی، 1429، ج 11، ص 8).

نکته قابل توجه دیگر در این راستا آن است که در روانشناسی یکی از نشانه‌های بهنجاربودن و سلامت روان افراد، عمل کردن و رفتار کردن آنها بر اساس قوانین و فرهنگ مورد قبول، بیان شده است، (دادستان، 1373، ص 24) بنابراین روی‌آوری به ازدواج موقت، نه تنها باعث فساد نخواهد شد بلکه حاکی از سلامت روان هریک از دو طرف عقد است، چرا که وقتی کسی اقدام به کاری می‌کند که آن کار در چارچوب و هنجارهای مورد نظر شرع و فرهنگ دینی، به‌عنوان والاترین قانون‌گذار و جامع‌ترین فرهنگ، بوده است نسبت به خود و کار خود احساس خوشایندتری خواهد داشت و همین باعث می‌شود که احساس کرامت و بزرگی نسبت به خود داشته باشد و واضح است که وقتی کسی احساس بزرگی و کرامت نماید رو به سوی فحشا نخواهد آورد چرا که «من کرمتم علیه نفس هانت علیه شهواته؛ هر که کرامت نفس خود را در نظر آرد شهوات در نظرش حقیر آید». (نهج‌البلاغه، حکمت 449).

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

فرزندآوری در ازدواج موقت

برخی چنین فکر می‌کنند که یکی از پیامدهای روی‌آوری به ازدواج موقت، فرزندانی بی‌سرپرستی است که در نتیجه چنین ازدواجی وارد جامعه شده و هزینه‌های فراوان روحی و مادی برای خود و جامعه در پی خواهند داشت چرا که ممکن است پدرومادر اصلاً این فرزند را نپذیرند یا آنکه چون این ازدواج مدت‌دار است فرزند پس از مدتی از مادر خود محروم شود و ... همه این امور تبعات مادی و روانی فراوانی را برای کودک و جامعه در پی خواهد داشت و چون چنین است

پس نمی‌توان ازدواج موقت را توصیه کرد. در رد چنین نگاهی نیز باید گفت ازدواج موقت عقدی است شرعی بین دو فرد که حدود و شرایط آن مشخص شده است و وقتی فردی اقدام به آن می‌کند فرض بر آن است که همه این حدود و شرایط را توجه داشته و آن را پذیرفته است و اگر در نتیجه ازدواج موقت، فرزندی متولد شود، این فرزند از تمام مزایا و امکاناتی که فرزندان موجود در ازدواج دائم از آن دارا هستند بهره‌مند بوده و واضح است که بر اساس حکم شرعی تمام مخارج و هزینه‌های او (نفقه) به عهده پدر می‌باشد (نجفی، 1404، ج30، ص187). البته همان‌گونه که گفته شد چون ازدواج موقت عقدی رسمی بین دو فرد است این قابلیت را دارد که افراد بتوانند با قرار دادن برخی شروط به‌عنوان شرط ضمن عقد، دغدغه و نگرانی‌های خود را در مورد این قضیه (فرزندآوری) مرتفع ساخته و در صورت به دنیا آمدن فرزند بر اساس آن شروط عمل نمایند مثلاً مادری شرط کند که اگر فرزندی به دنیا آمد حتی اگر مدت عقد تمام شده باشد باز فرزند تا مدت زمان خاصی در کنار او باشد و هزینه و نفقه او (کودک) در این مدت به عهده پدرش یا خود مادر باشد و

ازدواج موقت و بنیان خانواده

ادعای تضعیف بنیان خانواده به‌عنوان یکی آثار ازدواج موقت توسط برخی مطرح می‌شود، آنان می‌گویند روی آوردن افراد متأهل به آن باعث می‌شود که شاکله خانواده از هم پاشیده و روابط بین فردی اعضای خانواده خصوصاً زن و شوهر دائم، دچار مشکل جدی گردد. در مورد این ادعا نیز باید گفت که خانواده محبوب‌ترین بنیان در اسلام است [7] و فروپاشی آن نیز نزد خداوند مبعوض شمرده شده است [8] بنابراین آنچه که باعث تضعیف این بنیان گردد مطلوب نخواهد بود اما این ادعا که ازدواج موقت چنین پیامدی داشته باشد صرف ادعا بوده و هیچ شاهد و دلیل علمی یا تحقیق میدانی دال بر آن ارائه نگردیده است. البته ممکن است مردانی به خاطر هوس‌بازی به این مسئله روی آوردند و روابط خانوادگی خود را دچار آسیب نمایند اما این مسئله ارتباطی به حکم ازدواج موقت ندارد بلکه اقدام چنین افرادی بر خلاف حکمت جعل ازدواج موقت بوده است چرا که گفته شد که این حکم برای تأمین حداقل فواید و منافع ازدواج است و فرض بر آن است که این فرد نه تنها به حداقل بلکه به حداکثر منافع و فواید ناشی از ازدواج دسترسی دارد و بر همین اساس است که در احادیث و آموزه‌های دینی ازدواج به خاطر هوس‌بازی و رسیدن به مشتهیات نفسانی به شدت توبیخ و نهی شده است، رسول مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید: خداوند هر مردی را که بسیار طلاق دهد و طعم ازدواج‌های فراوان را بچشد دشمن می‌دارد. [9] (ری‌شهری، ج2، ص1736) مرحوم شهید مطهری نیز با توجه به همین نکته می‌گوید: «در اسلام آدم «ذواق» یعنی کسی که هدفش اینست که زنان گوناگون را مورد کامجویی و «چشش» قرار دهد ملعون و مبعوض خداوند معرفی شده است» (مطهری، 1390، ص60).

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

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

بود و روی‌آوری به ازدواج موقت به‌عنوان شیوه‌ای جایگزین در روند زندگی آنان قرار نخواهد گرفت.

روی‌آوری به ازدواج موقت

با توجه به آنچه گفته شد اقبال یا عدم اقبال مردم در دوره‌ها و زمان‌های مختلف به ازدواج موقت و عدم ترویج آن در بین مسلمانان ناشی دلایل مختلفی است. یکی از مهم‌ترین دلایل، اجتهاد نابجای برخی افراد در برابر نص صریح پیامبر بوده [10] است و همین امر باعث شده که در طول زمان این موضوع به‌عنوان حکمی خلاف شرع تلقی شده است.

در دست نداشتن امور اجرایی و حکومتی جامعه در دوران حیات اهل‌بیت (علیهم السلام) و پس از آن باعث شده است که نظرات و دیدگاه اهل‌بیت (علیهم السلام) در این زمینه در جامعه تبیین و اجرایی نشود و اگر در برهه‌های کوتاهی نیز چنین فرصتی فراهم می‌گردید، جمود و تعصب برخی مسلمانان، مانع از تبیین صحیح چنین موضوعاتی می‌شد چنان‌که امیرالمومنین امام علی (علیه السلام) چون خواست نماز تراویح را بردارد با مقاومت و مخالفت جمع زیادی از مسلمانان مواجه گردید. (حرعاملی، 1409، ج 8، ص 46)

تحلیل‌های نادرست و ناروا و تبلیغات جهت‌دار و منفعت‌طلبانه برخی افراد نادان یا مغرض نیز در دوره‌هایی و نیز ناآگاهی عمومی نسبت به احکام و شرایط ازدواج موقت باعث شده است که فضای عمومی جامعه نیز بدین مسئله رغبتی نشان نداده و روی‌آوری بدان را امری نامطلوب قلمداد کنند. (ر.ک: احمدی و دیگران، 1390، ش 43)

جمع‌بندی

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

پی‌نوشت‌ها

[1] برای دریافت اطلاعات بیشتر پیرامون مباحث فقهی ازدواج موقت، رجوع شود به: نقدی بر ازدواج موقت در فقه عامه، نوشته سید حسین هاشمی، مجله مطالعات راهبردی زنان، بهار 1386.

[2] کرامت ذاتی به خودی خود ملاک برتری انسانی بر انسان دیگر نخواهد بود بلکه آنچه باعث ارزشمندی و تکامل انسان و ملاک تقرب در پیشگاه خداوند است کرامت اکتسابی است که برخاسته از تلاش انسان است. با این کرامت است که می‌توان واقعاً انسانی را بر انسان دیگر برتر دانست. همه انسان‌ها استعداد رسیدن به این کمال را دارا هستند ولی برخی برای دست‌یابی به آن تلاش می‌کنند و برخی از این تلاش بی‌بهره‌اند (رجبی، ص 155).

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

[4] عن ابی بصیر قال: سمعت ابا عبدالله (علیه السلام) يقول: نهی رسول الله (صلی الله علیه

- وآله) أن يقال للاماء يا بنت كذا وكذا و قال : لكل قوم نكاح. تهذيب الاحكام، ج7، ص472.
- [5] در مورد این نکته که آیا انسان مدنی بالطبع است یا بالضرورة، میان فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد. ر.ك: فصلنامه الهیات و حقوق، شماره 3، مظفری، سیدمحمد.
- [6] این عقد باید جامع تمام شرایط صحت باشد و مانعی از نسب، سبب و ... وجود نداشته باشد. آثار مترتب بر ازدواج دائم مانند الحاق فرزند، نسب، عده، محرمیت و ... بر ازدواج موقت نیز جاری است.
- [7] پیامبراکرم(صلی الله علیه وآله) فرمودند: «ما بُنِيَ فِي الْإِسْلَامِ بِنَاءٌ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، وَأَعَزَّ مِنَ التَّزْوِيجِ». بحار الأنوار، ج100، ص223.
- [8] قَالَ رَسُولُ اللَّهِ(صلی الله علیه وآله): إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَلَالِ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ مِنَ الطَّلَاقِ (بیهقی، أبوبکر، السنن الکبری، ج7، ص527).
- [9] عن ابی عبد الله(علیه السلام) قال: سمعت أبی(علیه السلام) يقول: قال رسول الله(صلی الله علیه وآله): إِنَّ اللَّهَ يَبْغُضُ كُلَّ مُطْلَاقِ ذَوَّاقٍ. (الكافی، ج11، ص465) در حدیث دیگر آمده است که إن الله عز وجل يبغض أو يلعن كل ذواق من الرجال وكل ذواقه من النساء (همان).
- [10] ابن قیّم جوزی از علمای اهل سنت پس از بررسی اقوال پیرامون نسخ متعه می گوید: این عمر بود که متعه را نهی و تحریم کرد. (ابن قیّم، ج2، ص183).

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابن قیّم الجوزیه، محمد بن أبی بکر، **زاد المعاد فی هدی خیر العباد**، مؤسسة الرسالة، بیروت¹؛ مكتبة المنار الإسلامية، 1415ق.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، **لسان العرب**، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر، 1414ق. 2.
- أبوبکر البیهقی، أحمد بن الحسین، **السنن الکبری**، محقق: محمد عبدالقادر عطا، چاپ سوم³؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، 1424ق.
- احسائی، محمد علی بن ابراهیم، **عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة**، تحقیق: مجتبیٰ عراقی، 1403ق.
- احمدی، خدابخش و مصطفی براری و فتح الله سیداسماعیلی، **نگرش مردم به ازدواج موقت**⁵؛ تهران: فصلنامه علمی - پژوهشی رفاه اجتماعی، سال یازدهم، شماره 43، 1390.
- طوسی، محمد بن حسن، **تهذیب الاحکام**، تحقیق: سیدحسن موسوی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1390ق.
- حائری، سیدعلی بن محمد طباطبایی، **ریاض المسائل**، قم: مؤسسه آل البیت(علیهم السلام)، 1418ق.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، 30 جلد، قم: مؤسسه آل البیت(علیهم السلام)⁸؛ 1409ق.
- دادستان، پریرخ، **روانشناسی مرضی تحولی: از کودکی تا بزرگسالی**، تهران: سمت، 1373. 9.
- رافعی، طلعت، **تحلیلی بر روان شناسی زن در ازدواج موقت**، تهران: دانژه، 1382. 10.
- ری شهری، محمد، **میزان الحکمة**، قم: دارالحديث، 1416ق. 11.
- سالاری فر، محمدرضا، **خانواده در نگرش اسلام و روان شناسی**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1393.
- صادقی حسن آبادی، مجید و هاجر نیلی احمدآبادی، **دین انسانی یا انسان دینی**، قم¹²

- دوفصلنامه علمی - پژوهشی انسان پژوهی دینی، شماره 24، پاییز و زمستان 1389.
- طباطبایی، محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، 1402ق.
- قشیری نیسابوری، مسلم بن الحجاج أبو الحسن المسند، **الصحيح المختصر بنقل العدل عقی العدل إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله)**، محقق: محمدفؤاد عبدالباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
- کلینی، محمد بن یعقوب، **الكافی**، قم: دارالحديث، 1429ق.
16. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار**، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، 1410ق.
17. مطهری مرتضی، **نظام حقوق زن در اسلام**، تهران: صدرا، 1390.
18. مظفری، سید محمد، **مدنیت بالطبع انسان از چشم انداز فلاسفه**، مشهد: فصلنامه، الهیات و حقوق، شماره 3، دانشگاه علوم رضوی، بهار 1381.
- نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، چاپ هفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، 1404ق.
- نوری، محدث، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، بیروت: مؤسسة آلال بیت (علیهم السلام)، 1408ق.