



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



مجلس شورای اسلامی

پایان



برای اطلاعات و پاسخگویی به سوالات، حوزه قضایی اقم

کمیسیون تخصصی پاسخگویی به سوالات
حوزه قضایی اقم

- در راستای به منظور آگاهی از حوزه پاسخگویی به سوالات و شیوه‌های آن
برای اطلاعات و پاسخگویی به سوالات، حوزه قضایی اقم
- روش‌شناسی پاسخگویی به سوالات از طریق کد QR و آدرس ایمیل
حوزه قضایی اقم
- گستره صلاحیت و حدود اختیارات و تفکیک از منظر قانون اساسی
حوزه قضایی اقم
- ولایت فقیه در اندیشه آیت‌الله خاتمی، آیت‌الله
خاتمی
- بررسی مفهوم عرفان و سلوک معنوی در عرفان کیهان‌شناسی (حلقه‌ها)
حوزه قضایی اقم
- ماهیت حکومت دینی و دلائل آن از منظر فقهی
حوزه قضایی اقم
- کیس‌های و حفظ حقوق اساسی
حوزه قضایی اقم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی تخصصی پاسخ به شبهات - سال اول - شماره پنجم بهار ۱۳۹۶

نویسنده:

جمعی از نویسندگان

ناشر چاپی:

مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه های علمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	فصلنامه علمی تخصصی پاسخ به شبهات - سال اول - شماره پنجم بهار ۱۳۹۶
۱۱	مشخصات کتاب
۱۲	اشاره
۱۷	فهرست مطالب
۱۹	رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مد ظله العالی) در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۳) / مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه علمیه قم
۱۹	اشاره
۲۱	۱. شناخت راهبردهای دشمن در شبهه افکنی و ابهام آفرینی
۲۲	۲. شناخت نقاط تمرکز دشمن در شبهه افکنی
۲۳	۳. شناسایی مراکز تولید و توزیع شبهه
۲۴	۴. شناخت ابزارها و شیوه های دشمن در شبهه افکنی و ابهام آفرینی
۲۴	۵. شناخت متفکران و عناصر فعال دشمن در شبهه سازی و رصد فعالیت های آنان
۲۷	روش شناسی پاسخگویی به سؤالات دینی کودکان و نوجوانان / گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین غلامرضا حیدری ابهری
۴۵	گستره صلاحیت و حدود اختیارات ولی فقیه از منظر قانون اساسی / سیدعلی میردامادی
۴۵	اشاره
۴۵	چکیده
۴۶	مقدمه
۴۶	محدوده زمانی اعمال ولایت فقیه
۴۶	محدوده مکانی ولایت فقیه
۴۸	محدوده ماهوی ولایت فقیه
۴۸	اشاره
۴۹	۱. اختیارات قانونی ولی فقیه در حوزه حکومت
۵۴	۲. لفظ «رهبری» و مفهوم آن
۵۴	۳. مفهوم «ولایت امر» و «امامت امت»

۵۸	۴. گستره مفهوم «امت»
۶۰	نتیجه گیری
۶۳	فهرست منابع
۶۵	ولایت فقیه در اندیشه آیت الله طالقانی رحمه الله / ابوالحسن بکتاش -
۶۵	اشاره
۶۵	چکیده
۶۶	مفهوم شناسی
۶۶	۱. حکومت (Government) و دولت (State)
۶۷	۲. حاکمیت
۶۷	۳. ولایت فقیه
۶۷	حکومت در اندیشه آیت الله طالقانی رحمه الله
۶۹	ولایت فقیه در اندیشه آیت الله طالقانی رحمه الله
۷۲	حدود و اختیارات فقیه در حوزه حکومت
۷۴	شورا در چارچوب حاکمیت دینی
۷۶	فهرست منابع
۷۸	بررسی مفهوم عرفان و سلوک معنوی در عرفان کیهانی (حلقه) / علیرضا صدری اقدم -
۷۸	اشاره
۷۸	چکیده
۷۹	مقدمه
۷۹	عرفان کیهانی از زبان مبدع آن
۸۰	عرفان سهل الوصول و غیر انحصاری
۸۰	عرفان ایرانی
۸۲	عرفان کمال
۸۲	شبکه مثبت
۸۲	سازگاری مذهب و عرفان با علم
۸۵	خاستگاه آگاهی در عرفان نظری

۸۶	شعور کیهانی
۹۰	جهان دو قطبی و سلوک عرفانی
۹۱	شبکه مثبت و منفی
۹۲	ابلیس، خیر و شر
۹۶	عقل و عشق در عرفان نظری و عملی
۱۰۳	طلب و نظاره گری شرط شهود
۱۰۶	کارویژه درمانگری در عرفان
۱۱۰	سخن آخر
۱۱۱	فهرست منابع
۱۱۴	ماهیت حکومت دینی و دلایل آن از منظر فریقین / سیدرضا جباری
۱۱۴	اشاره
۱۱۴	چکیده
۱۱۵	بیان مسئله
۱۱۵	تبیین مفاهیم
۱۱۵	حکومت
۱۱۶	خلافت
۱۱۶	امامت
۱۱۸	ولایت
۱۱۸	فقیه
۱۱۸	ماهیت حکومت دینی
۱۱۹	ضرورت حکومت
۱۲۰	ضرورت حکومت در اسلام
۱۲۱	انواع حکومت
۱۲۱	اشاره
۱۲۱	۱. طبقه بندی حکومت ها بر حسب جهان بینی
۱۲۱	اشاره

- الف) حکومت الهی ۱۲۱
- ب) حکومت طاغوتی ۱۲۱
۲. طبقه بندی حکومت بر حسب تعداد حاکمان ۱۲۱
- اشاره ۱۲۱
- الف) حکومت فردی ۱۲۱
- ب) حکومت گروهی ۱۲۳
- ج) حکومت جمهوری ۱۲۳
- مبانی فکری تشکیل حکومت در اندیشه سیاسی شیعه ۱۲۳
- اشاره ۱۲۳
۱. ولایت انتخابی ۱۲۵
- اشاره ۱۲۵
- الف) دلایل عقلی ۱۲۵
- ب) دلایل نقلی ۱۲۶
۲. ولایت انتصابی ۱۲۶
- اشاره ۱۲۶
- الف) دلایل عقلی ۱۲۶
- ب) دلایل نقلی ۱۲۸
- ادله ضرورت حکومت اسلامی از نگاه عالمان خاصه ۱۲۸
۱. آیات قرآن کریم ۱۲۸
- اشاره ۱۲۸
- دسته اول: آیات دال بر ضرورت اقامه عدالت ۱۲۸
- دسته دوم: آیات مرتبط با ساختار دفاعی نظام اسلامی ۱۲۹
- دسته سوم: نقش حاکمیت در هدایت مردم ۱۲۹
- دسته چهارم: نقش قدرت در حکومت ۱۳۰
- دسته پنجم: نقش حکومت در اجرای احکام ۱۳۰
۲. روایات بیانگر ضرورت حکومت ۱۳۰

۱۳۰	اشاره
۱۳۱	دسته اول: روایات بیانگر ضرورت ولی امر
۱۳۱	دسته دوم: روایات بیانگر مسئولیت در قبال ظلم ظالمان
۱۳۳	دسته سوم: روایات بیانگر جایگاه امامت در نظام دینی
۱۳۳	۳. سیره عملی بزرگان دین
۱۳۳	۴. عقل
۱۳۴	۵. اجماع
۱۳۵	ادله ضرورت حکومت اسلامی از نگاه عالمان عامه
۱۳۵	اشاره
۱۳۵	۱. قرآن
۱۳۶	۲. سنت
۱۳۷	۳. اجماع
۱۳۷	۴. عقل
۱۳۹	نتیجه گیری
۱۴۲	فهرست منابع
۱۴۶	کنیزداری و حفظ حقوق انسانی / رضا محمدی کرجی، دکتر مسعود راعی
۱۴۶	اشاره
۱۴۶	چکیده
۱۴۷	مقدمه
۱۴۷	برده گیری در عصر غیبت
۱۵۰	شرایط ایجاد برده و کنیز در صدر اسلام
۱۵۱	فلسفه بردگی کفار حربی در صدر اسلام
۱۵۴	ضوابط رابطه با کنیز در صدر اسلام
۱۵۴	اشاره
۱۵۹	۱. روابط زناشویی کنیز، حق یا مجازات؟
۱۵۹	اشاره

۱۶۰	الف) در شرایط عادی و غیرجنگی
۱۶۰	ب) در شرایط مخاصمه و جنگ
۱۶۴	۲. رابطه با کنیز بدون رضایت وی
۱۶۵	۳. ایجاد تعهدات متقابل و تضمین سلامت اخلاقی جامعه و کنیزان
۱۶۶	۴. آموزش و پرورش اجباری
۱۶۸	۵. جلوگیری از توطئه علیه جامعه اسلامی
۱۶۹	رابطه با کنیز شوهردار
۱۷۳	نتیجه گیری
۱۷۷	فهرست منابع
۱۸۰	درباره مرکز

مشخصات کتاب

فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال دوم، شماره پنجم، فصل بهار

صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات

مدیر مسئول: حسن رضایی مهر

سرپرست سردبیری: حسن رضا رضایی

مدیر اجرایی: محمد کاظم حسینی کوهساری

صفحه آرا: علی ناصری

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمد جواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدین رضائزاد: دانشیار جامعهالمصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه

حسن رضایی مهر: استادیار جامعهالمصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

محمد جواد زارعان: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

سید رضا مؤدب: استاد دانشگاه قم

نشانی: قم، خیابان صفائیه، کوچه ۳۷ (کوی سپاه)، پلاک ۱۶ مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات (حوزه علمیه قم)

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

آدرس الکترونیکی: info@ntpasokh.com

نقل مطالب فصلنامه با ذکر ماخذ بلا مانع است.

ص: ۱

اشاره

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

ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

۱. عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.

۲. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.

۳. چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد. (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاورد ها)

۴. کلید واژه: حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.

۵. مقدمه: شامل خلاصه ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش سوال های پژوهش و پیشینه پژوهش.

۶. بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به موارد زیر پرداخته شود.

توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.

۷. نتیجه‌گیری: شامل یافته های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته های پژوهش های مرتبط پیشنهاد تحقیق.

۸. ارجاعات: به شیوه درون متنی تنظیم شود: (نام خانوادگی مولف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، هم چنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیر نویس کردن معادل انگلیسی آنها خودداری شود.

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

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

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

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

ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۱۰ و حداکثر ۱۸ صفحه A۴ و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی می باشد:

۱- مقاله باید در محیط نرم افزار ۲۰۰۷ Microsoft office word و ویرایشهای بالاتر از آن تایپ شود.

۲- اندازهها از حاشیه صفحه، بالای صفحه ۳ سانتی متر؛ پایین صفحه ۵/۲ سانتی متر؛ سمت چپ صفحه ۵/۲ سانتی متر؛ سمت راست صفحه ۵/۲ سانتی متر تنظیم گردد.

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

ج) نکات مهم:

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

- مقالات دریافت شده عودت داده نمیشود.

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

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

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

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

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

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مدّ ظلّه العالی) در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۳)

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه علمیه قم ۷

روش شناسی پاسخگویی به سؤالات دینی کودکان و نوجوانان / گفتگو

غلامرضا حیدری ابهری ۱۵

گستره صلاحیت و حدود اختیارات ولی فقیه از منظر قانون اساسی

سیدعلی میردامادی ۳۳

ولایت فقیه در اندیشه آیت الله طالقانی رحمه الله

ابوالحسن بکتاش ۵۳

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

علیرضا صدری اقدم ۶۵

ماهیت حکومت دینی و دلایل آن از منظر فریقین

سیدرضا جباری ۱۰۱

کنیزداری و حفظ حقوق انسانی

رضا محمدی کرجی - مسعود راعی ۱۲۹

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مدّ ظلّه العالی) در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۳) / مرکز
مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه علمیه قم

اشاره

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مدّ ظلّه العالی) در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۳) / مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات - حوزه علمیه قم (۱)

مقدمه

یکی از مهمترین مؤلفه های راهبردی اتحاد در هر جامعه ای، اتحاد بر محور مبارزه با دشمن مشترک است. اتحاد بر محور مبارزه با دشمن، امری سیاسی نیست بلکه امری است که به امنیت و بقای آن جامعه مرتبط است. جامعه ای که دشمن شناسی درست و کاملی نداشته باشد، در عمل به چندپاره تقسیم می شود و بخشی از نیروهای جامعه یا در جهت خواست دشمن فعالیت کرده و یا دست کم برای مبارزه با او حرکتی نمی کنند؛ این امر رفته رفته به تضعیف نیروهای درونی و تقویت نفوذ دشمن یاری رسانده و جامعه را در معرض نابودی قرار می دهد. البته مسئله دشمن شناسی، تنها در سطح امور اجتماعی مطرح نیست؛ بلکه در همه ساحت های وجودی انسانی مطرح است. انسان موجودی است که در دنیای لبریز از تراحم ها و تضادها پدید می آید و در ابعاد و سطوح مختلف وجودی خود با عوامل مزاحمی که سلامت، سعادت و صلاح او را تهدید می کند، رو به روست. مهم ترین عامل بقا، مصون ماندن از نابودی و دست یافتن به رقاء مادی و معنوی انسان شناخت دشمنان خود در همه این ساحت ها و عرصه هاست. قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام هم بر مسئله دشمن شناسی، به ویژه در ساحت امور معنوی و اخلاقی، تأکید دارند. قرآن کریم در امور معنوی، شیطان و نفس اماره و در امور اجتماعی و سیاسی، یهودیان را از دشمنان اهل ایمان معرفی کرده

ص: ۷

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

اساسی ترین اقدامات شبهه زدایی و پاسخ گویی، دشمن شناسی (۱)

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

ما با توجه به اینکه محور هستیم و دشمنی علیه ما زیاد است، بایستی محاسبه این دشمنی ها را در همه کارهایمان بکنیم. یکی اش، کار سیاسی است؛ یکی اش، کار اقتصادی و کارهای دولتی است و یکی اش هم کارهای فکری و معارفی است. ما باید به جنگ یک جبهه عظیم معارفی دنیا برویم. این جبهه، امروز، همین جبهه لیبرال دمکراسی است و به طور عام، همین جبهه تمدن غربی و فرهنگ غربی است. (۱)

از زمان حیات مبارک امام... من همیشه نگران مسائل فرهنگی بوده ام. بنابراین لازم است نگرانی باشد؛ اما علاج نگرانی مبارزه است؛ مبارزه در خور و شایسته، ورود در می دان، فکر کردن - این می دان، می دانی است که بیش از همه می دان ها، فکر در آن اهمیت دارد - مطالعه کردن، کار خبره وار انجام دادن، به موقع وارد می دان شدن، دشمن را کاملاً شناختن و روش های او را سنجیدن.

امروز دشمن از همه روش ها استفاده می کند. من دیروز در جمع جوان ها می گفتم که امروز صدها سایت اصلی و هزاران سایت فرعی در اینترنت وجود دارد که هدف عمده شان این است که تفکرات اسلامی و به خصوص تفکرات شیعی را مورد تهاجم

ص: ۸

۱- بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه های علمیه، ۱۰/۳/۸۳.

قرار دهند. تهاجم هم تهاجم استدلالی نیست؛ از روش های تخریبی و از روش های روان شناسانه و غیره استفاده می کنند. همه آنها پاسخ دارد؛ پاسخ هایش هم مشکل نیست؛ بایستی از این وسایل استفاده کرد. (۱)

در مقابل این تهاجم [استکبار جهانی]، این جامعه اسلامی، باید زنده، هوشیار، آسیب ناپذیر، پرامید، آماده مقاومت، آماده ضربه زدن و به صورت یک موجود زنده، مقاوم بماند و مقاومت کند. (۲)

[در برابر تهاجم فرهنگی] ما باید آرایش جدید دشمن را بشناسیم؛ اگر نشناختیم و خوابیدیم، از بین رفته ایم... «وَإِنَّ أَخَا الْحَرْبِ الْأَرِقُّ وَ مَنْ نَامَ لَمْ يُنْمَ عَنْهُ»؛ (۳) مرد جنگ، باید بیدار باشد و اگر تو خوابیدی، لازمه اش این نیست که حتماً دشمن تو در سنگر مقابل، خوابیده باشد؛ او ممکن است بیدار باشد! (۴)

۱. شناخت راهبردهای دشمن در شبهه افکنی و ابهام آفرینی

الآن جبهه تمدن و فرهنگ غربی، کاملاً جمهوری اسلامی و وراى آن، اسلام را زیر نظر دارند و برای همه بخش های ما دارند تیرهای مسموم و خطرناک آماده می کنند. شما الآن در زمینه های فکری ما از بخش های مختلف - بخش های اصول عقائدی و مسئله خدا و توحید - ببینید که در کشور ما چقدر افکار معرفتی ضد اسلامی و توحیدی داریم. مسیحیت، یک جور می آید؛ فکر بودایی، یک جور می آید؛ الآن در ایران دارد کارهای بودایی، بی سر و صدا انجام می گیرد! و تصوّف های هندی دارد می آید! اینها در سطوح بالا، پایه معرفت توحیدی اسلامی را در افراد سست می کنند؛ بعد در زمینه های معرفتی شیعه، همین چیزهایی است که می گویند. (۵)

شما امروز با این چالش مواجه آید و مسئله شما مهم تر و دشوارتر است از مسئله علامه حلی یا مسئله علامه مجلسی یا مسائل علمای بزرگی که در طول تاریخ بوده اند؛ با آنها قابل مقایسه نیست. امروز نشر افکار باطل نه فقط به وسیله ابزارهای ارتباط جمعی فراوان - مثل رادیو، تلویزیون، اینترنت و انواع و اقسام روش های الکترونیکی - انجام می گیرد، بلکه از شیوه های هنری هم استفاده می شود. امروز در دنیا پول خرج می کنند و فیلم های گران قیمت می سازند، برای این که غیرمستقیم فکری را وارد ذهن ها کنند یا فکری را از ذهن ها بیرون بیاورند. یکی از مهم ترین نقاط آماج این کارها، افکار دینی و به خصوص افکار اسلامی است. البته بعد از برپا شدن

ص: ۹

۱- بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۲۷/۱۱/۱۳۷۹.

۲- بیانات مقام معظم رهبری در دیدار علما و روحانیان، ۷/۵/۱۳۷۱.

۳- نهج البلاغه صبحی صالح، نامه ۶۲، ص ۴۵۲.

۴- بیانات در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۲۰/۹/۱۳۷۰.

۵- بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه های علمیه، ۱۰/۳/۸۳.

جمهوری اسلامی، به خصوص افکار شیعه هم آماج همین چیزها قرار گرفته است. شما شاید شنیده باشید که در سرزمین فلسطین به وسیله صهیونیست ها یا در امریکا کنفرانس های شیعه شناسی تشکیل می شود و کسانی روی آراء و لایه های فکری و شکل اجتماعی شیعیان تحقیق می کنند؛ این برای این است که بتوانند با شیعه مبارزه کنند. باید شیعه را بشناسند تا بتوانند با او مبارزه کنند. (۱)

در آنجا که برای مردم ابهامی هست، آنجا که دشمن سؤالاتی را مطرح می کند؛ بذر تردیدی می کارد و در جامعه می پاشد، آنجا وظیفه شماست که این بذر تردید را از بیخ و بن در بیاورید و حقایق را روشن کنید. خیال می کنید دشمن بیکار است؟! یک لحظه، دشمن بیکار نیست. هر وقت، هر طور بتواند، عمل می کند... دشمن جهاز فکری خودش را به کار انداخته، برای این که ببیند چه وقت می شود ضربه زد. درست مثل می دان جنگ! همین طور که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «وَإِنَّ أَعْمَلَ الْحَرْبِ الْمَارِقُ وَ مَنْ نَامَ لَمْ يُنْمَ عَنْهُ» شما اگر داخل سنگر خوابت برد، دلیل بر این نیست که سنگر نشین رو به روی شما هم خوابش برده است. شما اگر غافل شدی، باید انتظار داشته باشی که ضربه را، بلافاصله بخوری! دشمن، هوشیار نشسته است. میلیون ها دلار، بلکه اگر مبالغه نباشد میلیاردها دلار صرف می کنند، تا بتوانند ضربه کاری را به این انقلاب بزنند. اینها که با این انقلاب آشتی بکن نیستند. هر وقتی به گونه ای در صدد وارد آوردن ضربه اند. (۲)

مسائل کشور ما دو نوع است: مسائل عام و همیشگی و مسائل موسمی. دشمن برای ضربه زدن به کشور و نظام اسلامی، هم از وسایل عام و همیشگی و هم از وسایل موسمی استفاده می کند. دشمن در هر فصلی ملاحظه می کند که چه کار باید کرد؛ مثلاً نزدیک فصل انتخابات چه کار باید کرد. البته دشمن که می گوییم، همیشه دستگاه جاسوسی امریکا نیست. گاهی سر نخ در دست آنهاست، اما بازیگران کسانی هستند که گاهی خودشان هم نمی فهمند بازی خورده اند و نمی دانند به اشاره دست چه کسی حرکت می کنند. (۳)

۲. شناخت نقاط تمرکز دشمن در شبهه افکنی

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

ص: ۱۰

۱- بیانات در دیدار علما و روحانیون استان همدان، ۱۵/۰۴/۱۳۸۳.

۲- بیانات در دیدار نمایندگان دوره چهارم مجلس شورای اسلامی، ۲۰/۰۳/۱۳۷۱.

۳- بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۲۷/۱۱/۱۳۷۹.

یا به قانون اساسی و یا به برخی از بخش‌های برجسته نظام اسلامی که علامت و شاخصه نظام است، تهاجم فکری و نظری می‌شود؛... البته امروز، خیلی کار می‌شود؛ بنده از جمله کسانی هستم که تقریباً، بیشترین اطلاع را از آنچه در سطح حوزه‌ها در این زمینه صورت می‌گیرد، دارم. از گوشه و کنار می‌آیند و ما کارهای آنها را می‌بینیم. (۱)

۳. شناسایی مراکز تولید و توزیع شبهه

الآن در سطح کشور، فضای جدیدی از لحاظ طرح افکار خدشه‌آمیز فکری - یعنی به اصطلاح - شبهه‌های دینی و سیاسی - مطرح است. نه اینکه قبلاً نبوده؛ البته از اول انقلاب هم بوده؛ الآن مقصداری از این جهت، نشاط بیش‌تری پیدا کرده است. عواملی هم دارد، یکی، این است که کسانی بودند که شبهه‌ها و خدشه‌هایی به ذهن‌شان می‌رسید؛ می‌خواستند بیان کنند، جرئت نمی‌کردند؛ اما بعد از انتخابات ریاست جمهوری اخیر، به نظرشان می‌رسد که فضا آماده است برای اینکه مطرح کنند. حالا یا اشتباه می‌کنند یا واقعاً همین‌طور است؛ کاری به آن نداریم. بالأخره اینها افراد جدیدی نیستند؛ همان افراد قدیمی‌اند و همان شبهه‌های قدیمی است. منتها قبلاً ابداع نمی‌شد؛ حالا با این گمان که می‌دان باز است، ابداع می‌کنند. یکی دیگر از عواملش، این است که خارجی‌ها با همین تحلیل، این معنا را به شدت تشویق می‌کنند؛ واقعاً اگر شما رادیو لندن، رادیو آمریکا و رادیو اسرائیل را بشنوید، می‌بینید که دائم، یا خودشان شبهه ایجاد و ابداع می‌نمایند و به داخل پرتاب می‌کنند؛ یا به تشویق شبهه‌آفرین‌ها می‌پردازند و فضا را طوری وانمود می‌کنند که گویی اصلاً لازم است اینها باشد. (۲)

باید به تناسب تهمت‌هایی که به ما می‌زنند و به تناسب فحش‌هایی که به ما می‌دهند و به تناسب کتاب‌هایی که علیه ما می‌نویسند، نیازها را بدانیم. مرکز و بانک اطلاعات حوزه کجاست که اینها را نگاه کند و درباره آن موضوعات تحقیق نماید و بنویسد؟ یکی از کارهایی که حوزه باید انجام بدهد، همین است. یعنی مرکزی داشته باشد و کتاب‌هایی را که در دنیا راجع به انقلاب نوشته‌اند، جمع کند؛ چه آنهایی که مستقیماً درباره انقلاب است و چه آنهایی که به خاطر انقلاب، به شیعه و یا اسلام فحش داده‌اند و چه کتاب‌هایی که از ما تعریف کرده‌اند و نقاط قوت ما را - که بعضاً خودمان هم از آنها غافل بوده ایم - یادآور شده‌اند. (۳)

ص: ۱۱

۱- بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار اعضای مجلس خبرگان، ۱۵/۶/۱۳۸۰.

۲- بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه‌های علمیه، ۹/۷/۱۳۷۷.

۳- سخنرانی در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب و فضیای حوزه علمیه قم، ۰۷/۰۹/۱۳۶۸.

۴. شناخت ابزارها و شیوه های دشمن در شبهه افکنی و ابهام آفرینی

دشمن دارد از ابزارهای هنری استفاده می کند؛ از ابزارهای مدرن تبلیغی استفاده می کند و حرف ها را پخش می کند؛ آماج عمده هم جوان های ما هستند. (۱)

پول و قدرت پولی امروز توانسته ظریف ترین، لطیف ترین و شیواترین حقایق عالم ماده را هم در خدمت بگیرد؛ همین هنری که جوان عزیزمان آمدند این جا گفتند. (۲)

امروز استکبار به این اکتفا نمی کند که شمشیر نشان بدهد؛ شمشیر هم نشان می دهد، اما در کنار او به ده ها شیوه دیگر متوسل می شود برای این که آن فکر غلط، آن راه خطا، آن روش ستمگرانه و طغیانگر را بر ملتها تحمیل کند. امروز طبق اطلاعات قطعی ثابت شده است که مؤسسه عظیم هالیوود و شرکت های بزرگ سینمایی با سیاست های استکباری آمریکا همراهی و همکاری مستمر و باب می ل دارند. این مؤسسه بزرگ فیلم سازی و سینمایی که ده ها کمپانی بزرگ فیلم ساز از هنرمند و از کارگردان و از بازیگر و از نمایش نامه نویس و فیلم نامه نویس و سرمایه گذار در آن گرد هم جمع شدند، در خدمت هدفی دارند حرکت می کنند. آن هدف عبارت است از اهداف سیاست استکباری ای که دولت آمریکا را هم همان سیاستها دارد می چرخاند. اینها چیز کوچکی نیست. (۳)

عزیزان من! امروز تهاجم فرهنگی با استفاده از ابزارها و فناوری های جدید ارتباطی خیلی جدی است؛ صدها وسیله و راهرو اطلاعات به سمت فکر جوان و نوجوان ما وجود دارد؛ از انواع شیوه های تلویزیونی و رادیویی و رایانه ای و امثال اینها دارند استفاده می کنند و همین طور به صورت انبوه، افکار و شبهه های گوناگون را در آنها می ریزند. باید در مقابل اینها ایستاد. (۴)

۵. شناخت متفکران و عناصر فعال دشمن در شبهه سازی و رصد فعالیت های آنان

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

ص: ۱۲

۱- بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۷/۰۶/۱۳۸۴.

۲- بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان برگزیده و نمایندگان تشکل های دانشجویی، ۲۴/۰۷/۱۳۸۴.

۳- بیانات در دیدار روحانیون و طلاب تشیع و تسنن کردستان، ۲۳/۰۲/۱۳۸۸.

۴- دیدار با روحانیون، ۱۷/۰۸/۱۳۸۵.

شبهه ای به ذهن آنها می آید، خودشان دچار بی اعتقادی می شوند و بر اثر هزار گونه ابتلاء و گرفتاری، پایه های ایمان عمیق قلبی شان را موربانه هوی و هوس و رفاه زدگی و دنیاطلبی می جود و می خورد و شبهه دار می شوند؛ آن گاه می آیند شبهه را در افکار عمومی مطرح می کنند و اسمش را هم تجدیدنظر می گذارند! این خیانت به افکار عمومی است. تجدیدنظر یعنی چه؟ یک وقت معنای تجدیدنظر این است که انسان از خطایی، اندیشمندانه و منصفانه برمی گردد. این امر بسیار خوبی است؛ اما تجدیدنظرهای سیاسی، مصلحتی و ناشی از تغییر موقعیت ها و تطمیع دشمن، تجدیدنظر نیست؛ اینها هرهری مسلکی است. (۱)

زمان، پیش رفته؛ تغییر، زیاد شده؛ راه های نفوذ در ذهن جوان ها، زیاد شده [است]. این راه ها را باید بشناسید و به خصوص باید مواجهه با دشمن را در حوزه تفکر و احساس جوان ها، اهمیت بدهید و بدانید که دشمن، اولین نقطه ای را که مورد توجه قرار می دهد، آن نقطه فعال است که یکی از بخش های آن، عبارت است از نسل جوان؛ چون امید، به نسل جوان است و سازنده آینده، نسل جوان است؛ لذا آنجا را دشمن، هدف قرار می دهد. (۲)

امروز، دشمن با شیوه بسیار زیرکانه ای در داخل، در حال یک جنگ و مبارزه تمام عیار فرهنگی علیه ماست؛... نسل جوان، در حال تباه شدن تدریجی به وسیله دشمن است؛ دشمن روی این نسل جوان که مایه تکیه و امید است، دارد به تدریج، با شکل ها و شیوه های گوناگون، کار و تلاش [می کند]... این تلاش هم، عمدتاً فرهنگی است؛... البته محافلی برای این که جوانان را ببرند و آلوده به فساد بکنند، وجود دارد که جنبه غیرفرهنگی و جنبه عملی دارد؛ لیکن، آن چه بیش از همه خطرناک است، ذهن و فکر و روحیه جوان است. (۳)

بیشترین چیزی که روی ذهن جوان اثر می کند، دو عامل است: یکی، تبلیغات گوناگون دشمن است که جوان را نسبت به حقایق مقدس اسلامی و حقایقی که در انقلاب، به عنوان ستون های اصلی اعتقاد شناخته شده، سست و بی تفاوت کند؛ عامل دوم، عدم تبیین و دفاع صحیح از این حقایق و اصول است. (۴)

ادامه دارد...

ص: ۱۳

۱- بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار جوانان استان اصفهان، ۱۲/۰۸/۱۳۸۰.

۲- بیانات در دیدار روحانیون و طلاب تشع و تسنن کردستان، ۲۳/۲/۱۳۸۸.

۳- سخنرانی در آغاز هفتمین گردهمایی ائمه جمعه سراسر کشور، ۲۵/۶/۱۳۷۰.

۴- سخنرانی در آغاز هفتمین گردهمایی ائمه جمعه سراسر کشور، ۲۵/۶/۱۳۷۰.

روش شناسی پاسخگویی به سؤالات دینی کودکان و نوجوانان

گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین غلامرضا حیدری ابهری(۱)

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

اشاره

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

ص: ۱۵

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

جناب آقای حجت الاسلام و المسلمین غلام رضا حیدری ابهری، نویسنده کتاب «خداشناسی قرآنی کودکان» به این مسئله توجه داشته و در این کتاب به ۴۰ پرسش کودکان و نوجوانان درباره خدا بر اساس آیات قرآنی پاسخ داده است. ایشان همچنین چندین عنوان کتاب برای کودکان و نوجوانان تألیف کرده اند. در این راستا گفتگویی با ایشان انجام داده ایم که در ادامه می آید:

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

Ⓜ در ابتدا باید یادآور شوم که باید به هر مسئله ای به اندازه خودش اهمیت قائل شد. در هر حوزه بایستی مخاطب شناسی انجام شود؛ زیرا بنا بر اهمیتی که مخاطب دارد، موضوع مربوط به او نیز به همان میزان اهمیت پیدا می کند. ما اگر به جایگاه خود کودک و دوران کودکی و مربی او توجه کنیم، اهمیت پاسخگویی به سؤالات آنها نیز برای ما روشن می شود. امام خمینی رحمه الله به این مسئله اذعان داشتند و فرمودند: «دانشگاه دیر است، از دبستان آغاز کنید.» در روایات آمده «علیکم بالاحداث»؛ یعنی هر چه سن پایین تر است تأثیرپذیریش بسیار بیشتر است و قدرت دفاع آن شخص به خاطر اطلاعات محدودش در برابر حوادث و آسیب ها خیلی کمتر است.

به همان میزانی که در دوران کودکی تعلیم و تربیت اهمیت دارد، پاسخ دادن به سؤالات آنها نیز از اهمیت برخوردار است. بچه ها اطلاعات دوران کودکی خود را تقریباً فراموش نمی کنند و هر اطلاعاتی که در دوران کودکی به آنها بدهند از یاد نمی برند و بر اساس آنها هم زندگی می کنند. لذا نباید از مخاطبی که با این حساسیت است، مغفول ماند. زیرا اگر ما اندیشه و باور خوبی به او بدهیم تا ابد از آسیب ها محفوظ و مصون می ماند. به اعتقاد اینجانب، نه تنها به مخاطب کودک و نوجوان در بسیاری از مراکز توجه نشده؛ بلکه کار در این حیطه را سطح پایین می پندارند. در حالی

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

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

⑧ تقریباً همه سؤالات کودکان و نوجوانان به مراکز تخصصی ارسال می شود، ولی در بسیاری مواقع، پاسخی که ارسال می شود متناسب با مخاطب کودک نیست. هنگامی که پاسخ ها شفاهی ارائه می شود مخاطب می فهمد؛ ولی در صورت مکتوب بودن پاسخ ها، شاید مخاطبان چندان متوجه نشوند. رویکرد حوزه علمیه برای پاسخگویی، بیشتر شفاهی است؛ به عنوان مثال مبلغانی که به مدارس می روند پاسخ پرسش های دانش آموزان را شفاهی و رو در رو می دهند. ولی مراکزی که به صورت مکتوب پاسخگو هستند شاید چندان موفق نباشند. بنده زمانی در مرکز فرهنگ و معارف قرآن مشغول پاسخگویی به سؤالات جوانان بودم و برای این کار آیین نامه جدایی داشتیم. شیوه کار و برخورد با بزرگسال با کودک بسیار تفاوت دارد.

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

⑨ یکی از مراکز فعال در این حوزه، مرکز تربیت مربی کودک با مدیریت آقای راستگو است و مرکز همکاری آموزش و پرورش و حوزه نیز در این باره فعالیت هایی دارند. در بحث پاسخگویی، مرکز ملی هم هست که در صورت تماس تلفنی، پاسخگو با توجه به سن و سال مخاطب، پاسخش را می دهد. البته من جایی را سراغ ندارم که به شکل خاص پاسخگو باشند. بعضی دوستان با هماهنگی وزارت کشور، در آموزش و پرورش کارهای جسته و گریخته ای انجام می دهند. ولی در برخی مراکز که ادعای کار با مخاطب کودک را دارند، نوع پاسخ های آنها به کودکان، متناسب با شرایط ذهنی و درک کودک نیست، زیرا کار با کودکان مشکلات و سختی های خاص خود را دارد.

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

لحاظ

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

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

⑧ بله، مسلماً. نوجوان به مراتب درک بالاتری نسبت به کودک دارد. کودک نمی تواند مانند یک بزرگ سال درک کند و مفاهیم را متوجه شود. مسائل روحی و روانی کودکان باید همواره مد نظر قرار گیرد. کودک حوصله پاسخ های مفصل را ندارد. برخلاف بزرگ سال که ممکن است پاسخ چندین صفحه باشد با این حال، آن را مطالعه می کند؛ ولی کودک این حوصله را ندارد. یعنی محدودیت هایی که ما در کار با کودک داریم به اندازه خود کودک است.

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

⑧ عموماً بچه ها سؤالات دینی خودشان را از ۴ - ۵ سالگی شروع می کنند و بیشتر سؤالات شان در حیطه مسائل دینی است. وقتی که در جلسات دینی و مذهبی شرکت می کنند متناسب با آن سؤالات جدیدتری هم برای شان مطرح می شود.

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

⑧ مسئله اصلی خداست، خالق، آفریدگار. چون خدا، محور همه چیز است. برای کودکان در رابطه با خدا سؤالات زیادی مطرح می شود. لذا بحث توحید برای بچه ها خیلی مهم است. با دیدن مراسم های مذهبی و نماز خواندن، عزاداری امام حسین علیه السلام و... سؤالات دیگری هم برای شان ایجاد می شود.

مجله پاسخ: انگیزه های کودکان در پرسشگری چیست؟ به عنوان مثال کودکی سؤال می کند خدا کجاست؟ چرا دیده نمی شود؟ این انگیزه منشأ روان شناختی دارد یا معرفت شناختی؟ و با چه انگیزه ای این پرسشگری را انجام می دهند؟

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

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

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

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

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

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

® در این گونه مواقع باید از مثال کمک گرفت. آقای جوادی جمله ای دارد که خداوند مثل ندارد، ولی مثال دارد. این حرف خیلی عجیبی بود که در یکی از آثارش دیدم و توانست به من کمک زیادی کند. به این صورت که با چیزهایی می شود ذهن بچه ها را به آن واقعیت مورد نظر نزدیک کرد؛ مثلاً- راجع به خدا و اینکه همه جا حضور دارد، من به بچه ها می گویم نگاه کنید همه جا هوا هست، با این مثال، تا حدی ذهن کودک به واقعیت نزدیک می شود. پدر و مادرها می توانند با مثال هایی که خودشان می سازند یا مثال هایی که در کتاب ها موجود است، جواب گوی سؤالات کودکان شان باشند. چند سؤال خاص هست که ذهن بچه ها پیرامون آن دور می زند که شاید بارها همان ها را بپرسند. پدر و مادرها باید همان پاسخ ها را بدهند تا ذهن کودک به آن برسد و درکش کند.

مجله پاسخ: پس به نظر شما روش های تمثیلی در پاسخگویی به کودکان بهتر جواب می دهد تا روش های عقلی؟

® قطعاً این طور است. چون ذهن کودکان آن پیچیدگی ها را ندارد و با چیزهایی که برای شان ملموس هست باید جواب شان را داد. من در کتاب کتاب شناسی قرآن و کودک، گاهی فقط ۴۰ دقیقه قدم می زدم تا بینم چه چیزی بین ذهن من و کودک مشترک است که از آن بتوانم شروع کنم تا جوابش را بدهم. مثلاً می پرسد: «آیا خدا هم می خوابد؟» دلیل اینکه این سؤال را مطرح می کند، این است که مشاهده می کند خود و پدرش و خانواده و دیگران همه می خوابند، لذا یک قضیه کلی درست می کند که هر موجودی می خوابد. من در پاسخ این سؤال گفتم خورشید سال هاست که می تابد ولی نمی خوابد یا گفتم رودخانه کارون سال هاست موج می زند تا بدین وسیله آن قضیه کلی که خودش درست کرده را از بین ببرم.

ما انسان ها به خاطر حشر و نشر زیاد با مادیات و جسمانیات و حیوانیات و... خیلی از چیزهایی را که می خواهیم راجع به خدا تطبیق دهیم، با همان محدودیت فکری خودمان تطبیق می دهیم. به عنوان مثال تصور ذهنی از پیامبران، مانند یک سلطان با اعوان و انصارش است. خدا را هم در همان قالب می بریم با آن محدودیت ها. در مورد بچه ها باید ببینیم چه مسئله ای برای شان ملموس و قابل فهم است که از آن بتوانیم

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

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

② در خانواده های مذهبی، معارف دین، به طور طبیعی به کودک منتقل می شود. چه کودک در این باره پرسد یا نپرسد. بچه ها باید فضای دینی را تنفس کنند، مزه دین را بچشند و زیبایی دین را ببینند. نیاز نیست خانواده ها چیزی مثل دارو به نام دین در حلق کودک بریزند. تدین پدر و مادر این مشکل را حل می کند. ارتباط عاطفی پدر و مادر می تواند کودک را از لحاظ اعتقادی محکم کند. این که در روایات می بینیم بوسه بر فرزند ثواب زیادی دارد، به این علت است که وقتی کودک از دو لب پدر و مادر خیر دید، اگر از این دو لب، جهان بینی ای مطرح شود، می پذیرد. یعنی وقتی بچه ها محبت می بینند به جای استدلال، صحبت های والدین شان را می پذیرند و قبول می کنند. لذا به نظرم اگر رابطه صمیمانه و خوبی در خانواده ها جریان داشته باشد، باورهایی دینی خیلی راحت به کودکان منتقل می شود. لذا پدر و مادرها از گفتگو با فرزندان شان واهمه نداشته باشند. باید ببینند در ذهن او چه می گذرد و چه نیازی دارد. با بی حوصلگی او را از خود دور ن سازند. گاهی اوقات صرفاً شنیدن حرف کودک شان، او را آرام می کند.

گاهی پیش آمده که پرسشگری، از ما سؤالی می پرسد. برخی مواقع جواب سؤالش را نداریم، ولی همین که به صحبت او گوش می کنیم و به او احترام می گذاریم، ثقل روانی او از بین می رود. بعداً خودش به دنبال اطلاعات علمی و پاسخش می رود.

وقتی بچه ها سؤالی می پرسند، پدر و مادرها گوش کنند. حتی بچه ها را به خاطر سؤالی که کرده اند، تشویق کنند. مثلاً در روایت آمده؛ زنی از پیامبر سؤال کرد: یا رسول الله چرا زنان به جهاد نمی روند؟

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

که آفرین، سؤال خوبی کردی، بعد جوابش را می دهیم یا می گوئیم برو از حاج آقای مسجد هم بیس یا می گوئیم وقتی پدرت آمد از او بیس. این حرکت دغدغه روانی او را کم می کند. مثلاً اگر اطلاعات ما کم باشد بعداً می شود آن را تدارک و جبران کرد.

مجله پاسخ: به نظر جنابعالی، برای فردی که به عنوان کارشناس جواب گوی سؤالات است، اولویت ها و الزامات پاسخگویی دینی به کودکان چه چیزی است؟

® به نظر من در کودکان مسائل روانی تأثیر زیادی دارد. زیرا اگر شما آدم بد اخلاقی باشید در حرف درست شما هم، شک می کنند. خیلی عجیبه «وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ»، یعنی: اگر پیامبر بهترین جهان بینی عالم را داشت و محکم ترین استدلال ها را می آورد، اما با اخلاق همراه نبود همه از دورش پراکنده می شدند. به دلیل این اخلاقیات مسلمان ها بود که حقانیت اسلام را همه پذیرفتند و تمام ابعادش را قبول کردند. وقتی شخص با اخلاقی را می دیدند، جهان بینی او را هم می پذیرفتند. مثل آن روایتی که شخص یهودی در یکی از جنگ ها محکوم به اعدام شد. ولی جبرائیل به پیامبر گفت: خداوند امر به آزادی او کرده، چون آدمی مهمان نواز است. پیامبر وقتی به او گفت: تو بخشیده شدی. پرسید: دلیلش چه بود؟ گفت: جبرائیل اکنون به من گفت: شما آدم مهمان نوازی بودید و خداوند تو را مورد بخشش قرار داد. یهودی گفت: خدای تو از این کارها خوشش می آید؟ گفت: بله. آن شخص همان جا شهادتین را گفت و مسلمان شد و در یکی از جنگ ها شهید شد. یعنی فردی محکوم به اعدام، وقتی زیبایی های اسلامی را می بیند، جهان بینی آن را می پذیرد و تا شهادت پیش می رود. آدمی که محکوم به اعدام بوده و باید جهنم برود، شهید راه خدا می شود و به بهشت می رود. این درس بزرگی است که بایستی ما در بستر اخلاق، معارف دینی را آموزش دهیم.

بچه ها روحیه خیلی لطیفی دارند. اینها را کاملاً یک پارچه می بینند. فرد بزرگ سال شاید بتواند تفکیک کند که حرف آقا درست هست ولی اخلاقش خوب نیست. اما این تفکیک در بچه ها به راحتی اتفاق نمی افتد.

مجله پاسخ: آیا با استفاده از قصه پردازی و قصه گویی هم می شود به پرسش های کودکان پاسخ داد؟ آیا در این فضا کار درخور توجه انجام شده است؟

® حتما همین طور است، گاهی با گفتن داستانی، می توانیم به سؤالی که در ذهن بچه هاست پاسخ دهیم. در گذشته بعضی کارها در این باره انجام می شد. من کتابی

دارم به نام «خدا و قصه هایش» که شامل سی قصه است و در حقیقت جنبه ای از توحید را برای بچه ها بیان می کند و بخشی از سؤال های شان را پاسخ می دهد. باید بیش از این به سمت کارهایی رفت که در صدد پاسخگویی به سؤالات بچه ها باشد و این امر ضروری است.

منتها مشکلی که وجود دارد این است که در رسانه های مهم این گونه مسائل مطرح نمی شود و دوستانی که در تهران در این رسانه ها هستند، احتیاط می کنند و در مسائل جهان بینی وارد نمی شوند. البته به این معنا نیست که آنها اشخاص متدینی نیستند، بلکه به دلیل همین تدین شان، می ترسند بیایند دسته گلی به آب بدهند. آنها بیشتر به بحث های رفتاری پاسخ می دهند، به طور مثال می گویند ما مسواک زدن را توضیح می دهیم، بسم الله الرحمن الرحیم گفتن را می گوئیم ولی جهان بینی خدا را می ترسند وارد شوند.

مجله پاسخ: منظورتان این است که در رسانه های مکتوب مانند کتاب ورود پیدا نمی کنند یا در رسانه های دیگر مانند کارتون ها و فیلم های کودکان و...؟

® در همه این موارد از جمله شعر، کتاب، داستان و... در حوزه مسائل اعتقادی ورود پیدا نمی کنند.

قبل از انتشار کتاب خداشناسی به قلم این جانب، فردی کتابی راجع به خدا چاپ کرد. کتاب یک مسیحی بود. (کلیدهای پاسخگویی به...) که انتشارات صابری آن را چاپ کرد و در مقدمه اش هم نوشت که چون کتاب های داخلی خودمان چنین چیزی نداشتند، لذا من این را چاپ کردم. اما زمانی که کتاب خداشناسی ما منتشر شد تقریباً رفرنس شد. منظور این است که ما می ترسیم در این حوزه ها وارد شویم. دوستان حوزوی ما هم خیلی به این مسئله نمی پردازند. آن دوستانی که علقه های کودک و نوجوان دارند چون ترس از بحث جهان بینی دارند به آن نمی پردازند.

مجله پاسخ: این امر سابقه دارد. در حالی که اولین کتاب شهید مطهری، داستان و راستان بود، یعنی از کودک شروع کرد و فلسفه و روش رئالیسم که او جسش بود. اینکه افرادی مثل استاد مطهری به این مقوله پرداخته اند یا اینکه مقام معظم رهبری در دیدار برخی از پژوهش گران حوزه از جمله پژوهشکده امام خمینی رحمه الله عنوان کردند شما داستان فلسفی برای کودکان بنویسید. واقعاً چرا حوزه در این فضاها یا کار نمی کند یا کارهایش چندان نمود ندارد؟

® می توان گفت که به اهمیتی که هر مسئله ای برای انسان دارد مربوط می شود. وقتی شخصی به مسئله ای اهمیت بدهد برای انجام آن اقدام می کند و اگر برایش اهمیتی قائل نباشد و آن را کاری پیش پا افتاده تلقی کند، مسلماً به سمتش نمی رود و وقتی به آن نمی نهد. بنده مراکز رسمی حوزوی ای می شناسم که می گویند این کارها، کار ما نیست، بلکه کار کانون پرورش فکری کودکان است. در حالی که باید دقت داشته باشند که در کانون، افرادی ادیب فعالیت دارند، با اینکه اشخاص متدینی هستند، اما نمی توانند در حوزه مسائل اعتقادی وارد شوند.

هم اکنون چند جلد از آثار منتشر شده کانون پرورش فکری، متعلق به طلبه هاست. کانون پرورش فکری از چند طلبه دعوت کرد تا با آنها همکاری داشته باشند. دوستان ما که در حوزه، فعالیت های اعتقادی دارند، می ترسند وارد شوند.

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

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

® هر گونه گفتگو، آنگاه به ثمر می نشیند که شما با مخاطب خود ارتباط برقرار کنید و در فضای صمیمی حرف های همدیگر را بشنوید. این موضوع در کودکان و نوجوانان به ویژه زمانی که آنان پرسشی را مطرح می کنند، اهمیت بیشتری دارد. اگر گفتگوی شما با پرسشگران یک گفتگوی خشک اداری باشد چندان توفیق پیدا نمی کنید؛ زیرا فضای رسمی پرسش و پاسخ او را از تلقی دقیق پاسخ محروم می کند. ایجاد ارتباط با پرسشگر و برخورد صمیمانه با او، جسارت طرح پرسش های بعدی را به وی می دهد و اعتماد او را به پاسخ های شما بالا می برد.

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

ندارد. آنها می توانند به جای پرسیدن نام وی، از کارهای روزانه فرزندشان و برنامه های درسی اش سؤال کنند. در پاسخگویی به صورت مکتوب می توان از روش های دیگری برای برقراری این رابطه صمیمی بهره گرفت، مانند استفاده از نام پرسشگر، استفاده از نام شهر، بهره گیری از زمان پاسخگویی و سن مخاطب، استفاده از دست خط، نوع پرسش ها و حتی نام مستعاری که پرسشگر برای خود برگزیده است.

یکی دیگر از مواردی که در رابطه با پاسخگویی مطرح است پاسخگویی عاطفی است. پاسخگویی منطقی و عاطفی، که ریشه در سیره و سخن اهل بیت علیهم السلام دارد، به طور هم زمان است. فرض کنید شما به فرزندتان وعده داده اید یک اسباب بازی او بخرید؛ ولی وقتی برای خرید آن به بازار می روید، می بینید مغازه ها بسته است و شما مجبورید دست خالی به خانه برگردید. فرزندتان از شما می پرسد: چرا برایم اسباب بازی نخریدی؟ اگر شما جواب دهید: مغازه ها بسته بود. او را از نظر ذهنی مجاب کرده اید؛ اما از نظر عاطفی، ناراحتی او هنوز پا برجاست. او از شما دل خور نیست؛ از اینکه پس از ساعت ها انتظار، به خواسته اش نرسیده ناراحت است. در اینجا باید در کنار توجه ذهنی او، عواطف و احساسات او را التیام بخشید. برای این کار می توانید بگویید: عزیزم ناراحت نباش صبح ابتدا اسباب بازی تو را می خرم و بعد می روم سر کار. یا می توانید به او مژده دهید که فردا علاوه بر خریدن اسباب بازی، بستنی هم برایش می خرید. در این وضعیت آرامش کامل به او باز می گردد.

مجله پاسخ: آیا از نوع پرسش های مطرح شده از سوی کودک، می توان به درونیات او پی برد؟

Ⓜ گاهی از نوع پرسش های فرد معلوم می شود که او یک نگرانی ویژه دارد. در این موارد تنها پاسخگویی به پرسش های او مشکل فکری اش را حل نمی کند. به عنوان مثال اگر دیدید فرزند شما درباره قیامت و عذاب های آن سؤالات گوناگونی می پرسد، شک نکنید که او دچار یک ترس افراطی از قیامت شده و از مهربانی و رحمت پروردگار غافل شده است. در این جا باید وی را به رحمت بی پایان پروردگار و عفو و بخشش او امیدوار کنید و با تصویری درست از مهربانی و لطف خداوند، وی را به اعتدال روحی برسانید.

مثال دیگر، سؤال برخی دختران است که می پرسند: چرا خدا دخترها را آفریده است؟ زمینه ایجاد چنین پرسشی، سرکوب درخواست های منطقی آنان از سوی خانواده یا اجتماع، ناکامی های گوناگون در زندگی، بی توجهی و بی مهری والدین به آنان و برخی تبعیض ها میان دختران و پسران است که آنان را آزرده ساخته و به طرح چنین پرسشی واداشته است. در چنین موردی، تنها بیان فلسفه آفرینش دختران و ستایش از جایگاه ممتاز آنان در هستی، پاسخگوی مسائل ناگفته آنان و حل عمیق سؤال طرح شده نخواهد بود. مربی، معلم و ولی با تجربه و دل سوز، از این پرسش، راهی به مسائل ناگفته پرسشگر می گشاید و پس از تحلیل دقیق و عمیق پرسش در یک گفتگوی سازنده، پرسشگر را به آرامش و آسودگی کامل می رساند و علاوه بر پاسخگویی به سؤال او، گره های نهفته در آن را می گشاید.

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

® اساساً در حوزه تعلیم و تربیت استفاده از هنر جایگاه والایی دارد. وقتی کار آموزش مسائل دینی و به ویژه پاسخگویی به پرسش های دینی با جذابیت های هنری همراه گردد، مخاطب با شوق بیشتری به سخنان ما گوش می سپارد و به دریافت بهتری از آن چه گفته ایم نائل می گردد. سه قالب اثرگذار هنری که می تواند ما را در کار پاسخگویی به پرسش های دینی یاری کند می توان به قالب قصه، قالب شعر و قالب تشبیه و تمثیل اشاره کرد.

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

شعر نیز برای کودکان بسیار جذاب و دل نشین است. خوشبختانه شاعران ما اشعار فراوانی در حوزه اخلاق و آموزش دین سروده اند که باید از آنها به درستی بهره ببریم.

قالب تشبیه و تمثیل هم برای روشن ساختن بسیاری از مفاهیم دینی استفاده می شود. بدون بهره گیری از این هنر، درک بسیاری از مفاهیم دینی برای بزرگ سالان سخت و

دشوار خواهد بود. حتی مفاهیم قابل درک نیز آن گاه که با یک تشبیه و تمثیل قرین گردد بهتر به دل می نشیند و راحت تر فهمیده می شود. به همین دلیل است که قرآن و اهل بیت علیهم السلام در توضیح سخنان خود از این روش به فراوانی استفاده کرده اند.

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

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

⑧ نکاتی که پاسخگو هنگام رویارویی با کودک باید مورد توجه قرار دهد موارد متعددی دارد؛ از جمله اینکه به پرسش های آنها هشیارانه گوش بسپارد. هرگز از شنیدن پرسش فرزند و یا شاگرد خود احساس رنجش نکند. شنیدن سؤال او نوعی احترام به وی به حساب می آید و بی اعتنایی به آن باعث ناراحتی اش می شود. پرسش های آنها را خوب درک کند. پیش از پاسخگویی به پرسش فرزند یا شاگرد، به طور دقیق حوزه پرسش او و ماهیت آن را مشخص کند. برای این کار با طرح چند پرسش می توان به خوبی دریافت که سؤال اصلی وی چیست. مثلاً اگر نوجوانی بپرسد: «برای آشنایی با قرآن چه کار باید کنم؟» برای پاسخگویی درست، باید به طور دقیق بداند که منظور او از آشنایی با قرآن، آشنایی با روخوانی آن است یا آشنایی با تجوید قرآن یا ترجمه و تفسیر آن. در این گونه موارد بهتر است از خودش کمک گرفته شود و با چند پرسش خیلی دقیق، چستی سؤال او را مشخص سازد. درک دقیق پرسش، کار پاسخگویی را آسان می سازد و مخاطب را نسبت به پاسخی که دریافت می کند مطمئن تر می سازد. همچنین در پاسخگویی شتاب نکند و شجاعانه به سؤالات او پاسخ دهد. گاهی موارد نیز لازم است سابقه پرسش را بیان کند. زیرا بعضی بچه ها فکر می کنند که مسئله ذهنی آنان تنها برای آنها مطرح شده است و دانشمندان دینی تجربه جوابگویی به آن را ندارند. همین پندار باعث اضطراب آنها می گردد. اگر پرسشگران بفهمند که در این راه هم سفران و همراهان بسیاری داشته و دارند، فشار این گونه پرسش ها را راحت تر تحمل می کنند. به قول معروف «بلا وقتی عمومی شد گوارا می گردد».

در صورتی که سؤال مورد نظر، پاسخ های گوناگونی دارد آن را به پرسشگر بگویید و پاسخی را ارائه کنید که به ذهن مخاطب نزدیک تر و با ظرفیت علمی او مناسب تر باشد. هم چنین فرد پاسخگو با توجه به منابع معتبر، پاسخ پرسشگر را بدهد. البته ارجاع دادن به کتاب های معتبر هنگامی که زمان کافی برای پاسخگویی وجود ندارد، بسیار لازم است. این نوع پاسخ دادن سه فایده دارد: اول آنکه وی را به پاسخی که بیان می شود مطمئن

می سازد. دوم آنکه راه پیدا کردن برخی پاسخ ها به وی آموزش داده می شود و به قول معروف به جای دادن ماهی، ماهی گیری به او یاد داده می شود. سومین فایده آن این است که منابع معتبر به او معرفی می شوند.

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

مجله پاسخ: گاهی اتفاق می افتد که والدین پاسخ پرسش کودک را نمی دانند. آیا امتناع از پاسخ دادن و گفتن «نمی دانم» از سوی آنان اشکالی ایجاد می کند؟

⑧ نکته ای که باید یادآور شوم، این است که هیچگاه نباید از گفتن عبارت «نمی دانم» خجالت کشید. هنگامی که فرد، پاسخ پرسشی را نمی داند از گفتن عبارت بسیار ارزشمند و عالمانه «نمی دانم» نباید خجالت کشد. در حدیثی از امام علی علیه السلام آمده است: اگر از شما سؤالی پرسیده شود که جوابش را ندانستید هیچ کدامتان از گفتن نمی دانم شرم نکنند. گفتن «نمی دانم» نه تنها جایگاه علمی فرد پاسخگو را نزد کودکان و نوجوانان پایین نمی آورد، بلکه اگر با رعایت دیگر بایسته های پاسخگویی همراه باشد باعث می شود که آنان فرد پاسخگو را شخصی فکور و فرهیخته بدانند و تواضع و فروتنی را از او بیاموزند. از حضرت امام صادق علیه السلام روایت است که: کسی که درباره هر چه از او می پرسند جواب می دهد دیوانه است. شکی نیست که پرسشگر نیز به مرور زمان خواهد دانست که گفتن نمی دانم ناشی از عقل و درایت پاسخگوست و هرگز آن را دلیلی بر ضعف اطلاعات او نخواهد شمرد. چنانچه امیرمؤمنان علیه السلام فرموده است: این که بگویی «نمی دانم» نیمی از دانش است.

مجله پاسخ: در برخی موارد پرسش هایی از سوی بچه ها مطرح می شود که شاید نیاز به مطالعه و اندیشه داشته باشند. در این مواقع آیا والدین باید به هر نحو پاسخش را دهند یا اینکه پس از مطالعه پاسخش را بدهند؟

⑧ اگر پاسخگویی شایسته به زمان نیاز دارد و با فکر و مطالعه بیشتر می توانند پاسخ بهتر و دقیق تری ارائه کنند، از مخاطب خود بخواهند که در زمانی دیگر دوباره پرسش خود را مطرح سازد. جواب ندادن به سؤال از ارائه پاسخ های سست و سطحی به مراتب بهتر است.

همان گونه که گفتیم سراسیمگی در مواجهه با پرسش های اعتقادی باعث خطاهای گوناگون در پاسخگویی خواهد شد و بر مشکلات فکری کودکان و نوجوانان خواهد افزود. این احساس که اگر من الان جواب ندهم پرسشگر گمراه خواهد شد، باعث عرضه پاسخ های ضعیف و تشویش آور می گردد. البته ارائه برخی مقدمات و برخی توضیحات تا زمان عرضه پاسخ بهتر اشکالی ندارد؛ ولی اگر با یک مطالعه، پاسخ بهتر و جامع تری می توان ارائه داد، در پاسخگویی شتاب نکنند.

خیلی از مواقع کودکان و نوجوانان به دلایل بسیاری مانند خجالت کشیدن، ترس از واکنش بزرگ ترها و مهارت نداشتن در بیان پرسش ها، نمی توانند سریع و راحت پرسش خود را بیان کنند و برای توضیح سؤال خود مجبور می شوند به کزات مکث کنند. به هیچ وجه نباید پس از شنیدن بخشی از پرسش او، کار پاسخگویی را آغاز کرد و جوابش را داد. شاید گاهی به طور کامل فرد پاسخگو بداند آنان چه پرسشی را مطرح خواهند کرد، اما باید حوصله و صبر کند تا پرسش خود را مفصل بیان کنند. این کار، گذشته از این که نوعی احترام به آنان به شمار می رود، آمادگی روحی شان را برای دریافت پاسخ بیشتر می کند و اعتماد آنها را به پاسخگو و جوابش افزایش می دهد. در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده که: از اخلاق فرد نادان آن است که پیش از شنیدن سؤال، جواب می دهد.

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

مجله پاسخ: گاهی والدین و یا دیگر بزرگ ترها ممکن است در اثر بی حوصلگی، از دادن پاسخ به کودک و نوجوان شان صرف نظر کنند. در مواقعی که آنان حوصله ندارند باید در قبال فرزندشان چه کاری انجام دهند؟

⑧ پدر، مادر، معلم و... مانند دیگر انسان ها همیشه از نشاط روحی و آمادگی لازم برای گفتگو های ثمربخش برخوردار نیستند. شاید زمانی که آنان با پرسشی روبرو می شوند دچار سردرد بوده و یا به دلیل یک مشکل کاری حوصله گفتگوی مؤثر با پرسشگر را نداشته باشند. در این وضعیت بهتر است به جای طرح پاسخ های نپخته و

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

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

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

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

مجله پاسخ: در پایان اگر نکته‌ای دارید بفرمایید.

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

داشته باشد یا مرکز عقاید و دارالحدیث قسمتی مربوط به کودک و نوجوان داشته باشد که با تکیه به پشتوانه حوزوی بتوانند کارهای متناسب با کودک و نوجوان هم تولید کنند. زیرا اگر پشتوانه علمی و دینی وجود نداشته باشد، کارها ضعیف از آب در می آیند و اگر هم در این باره کارهایی انجام دهند ولی با زبان کودک و نوجوان آشنایی نداشته باشند، بازهم بی فایده خواهد بود. یعنی اگر هر بخشی یک قسمت برای کودک و نوجوان داشته باشند و تخصصی کار کنند، به نظر من خیلی برکاتش بیش تر می شود.

من اخیراً با خانم شاعری دیدار داشتم. اشعار ایشان در مورد خداوند و برای کودکان بود. نقدی که از نظر من به اشعارشان وارد بود و به خودشان هم متذکر شدم، این بود که مضامینی که راجع به خدا گفته بودند در ۳، ۴ حوزه بیشتر شامل نمی شد، در حالی که توحید چیزی است که بسط زیادی دارد.

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

پایان

ص: ۳۱

گستره صلاحیت و حدود اختیارات ولی فقیه از منظر قانون اساسی / سیدعلی میردامادی (۱)

چکیده

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

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

ص: ۳۳

۱- دکتری حقوق عمومی، استادیار گروه حقوق مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه الله

am42476@gmail.com

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

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

محدوده زمانی اعمال ولایت فقیه

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

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

محدوده مکانی ولایت فقیه

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

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

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

آنچه در اصل یازدهم قانون اساسی به عنوان وظیفه دولت جمهوری اسلامی ایران در قبال ملل اسلامی بیان شده است،^(۲) اتخاذ سیاست های کلی برای ائتلاف و انسجام ملت های اسلامی و تلاش در جهت اتحاد آنهاست و روشن است که این به معنای دخالت در امور دیگر کشورها و امر و نهی به مسلمانان کشورها و جوامع اسلامی نیست.

این نکته در هنگام تصویب این اصل در بررسی نهایی قانون اساسی نیز مورد توجه بوده است. شهید دکتر بهشتی - که از طراحان این اصل است - در تبیین آن می فرماید:

ص: ۳۵

- ۱- جهت اطلاع از تفصیل بحث مراجعه کنید به محمدتقی مصباح یزدی، مقاله «اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها»، مجله حکومت اسلامی، ش ۱ و محمدجواد لاریجانی، مقاله «حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۲.
- ۲- اصل یازدهم: به حکم آیه کریمه {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ} همه مسلمانان یک امت هستند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسامی قرار دهد و کوشش پیگیر به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد.

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

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

محدوده ماهوی ولایت فقیه

اشاره

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

اساسی، وظیفه ولایت امر و امامت امت را بر عهده دارد؛ نه ولایت بر دولت و امور کشور. امت نیز بر اساس قانون اساسی، مسلمانان هم کیش هستند که در ایران زندگی می کنند؛ البته رسمیت با شیعیان است، پس امامت امت یعنی امامت شیعیان ساکن در ایران.

در نتیجه، از میان همه شهروندان و اتباع کشور جمهوری اسلامی ایران، فقط هم دین های مسلمان و بالخصوص شیعیان اثنی عشری و مخصوصاً مقلدین ولی فقیه هستند که مشمول تعریف امت شده و در حوزه اعمال دینی - معنوی خود تحت ولایت شرعی فقیه قرار می گیرند و در حوزه اعمال عرفی - دولتی - کشوری خود، همچون دیگر ایرانیان، تابع مدیریت کشور و تحت ولایت قانون هستند. به همین جهت، رهبری قانوناً هیچ ولایتی بر شهروندان کلیمی و مسیحی و اهل سنت و شیعیان غیرمقلد خود در ایران ندارد؛ زیرا اساساً عضو امت اسلام نیستند. (سایت روز آنلاین، مقاله نگاهی حقوقی به مقام ولایت فقیه، امید ساعدی)

این موضوع در واقع به دو مسئله تقسیم می شود:

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

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

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

۱. اختیارات قانونی ولی فقیه در حوزه حکومت

بر اساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و برخی قوانین عادی مصوب مجلس، ولی فقیه و رهبر اختیارات و صلاحیت... های حکومتی فراوانی دارد.

مقدمه قانون اساسی، طرح حکومت اسلامی بر پایه ولایت فقیه را هدف و انگیزه

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

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

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

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

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

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

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

رهبری بر اساس اصل ۱۱۳ عالی ترین مقام رسمی کشور است. بر اساس همان اصل و اصل ۶۰، اعمال قوه مجریه در برخی امور مستقیماً به رهبری مربوط است و به جز آن موارد، بقیه موارد بر عهده رئیس جمهور و وزرا می باشد. بر اساس اصل ۱۳۱ قانون اساسی «در صورت فوت، عزل، استعفا، غیبت یا بیماری بیش از دو ماه رئیس جمهور... معاون اول با موافقت رهبری اختیارات و مسئولیت های وی را بر عهده می گیرد... و در صورتی که رئیس جمهور معاون اول نداشته باشد، مقام رهبری فرد دیگری را به جای او منصوب می کند.» همان گونه که ملاحظه می شود، در این اصل، بر عهده گرفتن سمت اجرایی و جانشینی رئیس جمهور با موافقت رهبری یا با نصب فردی توسط رهبری صورت می گیرد. عمده وظایف و اختیارات حکومتی رهبری در اصل ۱۱۰ قانون اساسی بیان شده است. (۱)

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

ص: ۳۹

۱- اصل ۱۱۰ قانون اساسی وظایف رهبری را این چنین برمی شمارد: ۱. تعیین سیاست های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام؛ ۲. نظارت بر حسن اجرای سیاست های کلی نظام؛ ۳. فرمان همه پرس؛ ۴. فرماندهی کل نیروهای مسلح؛ ۵. اعلام جنگ و صلح و بسیج نیروها؛ ۶. نصب و عزل و قبول استعفا؛ الف) فقهای شورای نگهبان ب) عالی ترین مقام قوه قضاییه ج) رئیس سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران د) رئیس ستاد مشترک. ه) فرمانده کل سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و فرماندهان عالی نیروهای نظامی و انتظامی ۷. حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه گانه ۸. حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست، از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام؛ ۹. امضای حکم ریاست جمهوری پس از انتخاب مردم؛ ۱۰. عزل رئیس جمهور با در نظر گرفتن مصالح کشور پس از حکم دیوان عالی کشور به تخلف وی از وظایف قانونی، یا رأی مجلس شورای اسلامی به عدم کفایت وی بر اساس اصل هشتماد و نهم؛ ۱۱. عفو یا تخفیف مجازات محکومین در حدود موازین اسلامی پس از پیشنهاد رئیس قوه قضاییه.

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

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

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

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

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

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

نکته جالب توجه در پاسخ به شبهات و چالش‌های موجود درباره اختیارات ولی فقیه این است که این شبهات گاهی در مقابل هم و خشتی‌کننده هم می‌شوند؛ یعنی در حالی که برخی از منتقدان و مخالفان ولایت فقیه، قرائتی از قانون اساسی ارائه می‌دهند که براساس آن، ولی فقیه باید دخالت بسیار کمی در مسائل اجتماعی و حکومتی داشته باشد، برخی دیگر، با استناد به اصول قانون اساسی، دادن اختیارات وسیع به ولی فقیه را نشانه دستوری بودن حکومت قلمداد می‌کنند و به زعم خود از استبدادی و دیکتاتوری بودن حکومت سخن بر زبان می‌رانند.^(۱)

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

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

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

ص: ۴۱

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

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

۲. لفظ «رهبری» و مفهوم آن

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

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

۳. مفهوم «ولایت امر» و «امامت امت»

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

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

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

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

اصطلاح «ولایت امر» که برگرفته از آیه ۵۹ سوره نساء است،^(۱) مرکب از دو واژه «ولایت» و «امر» است که هر یک مفهوم و ابعاد خاص خود را دارد. «ولایت» به معنای اولویت و شایستگی برای تدبیر امور دیگران و «ولی» به معنای کسی است که

ص: ۴۳

۱- { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ }

به تدبیر امور دیگران می پردازد و از سایرین برای اعمال ولایت سزاوارتر و شایسته تر است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۱۶).

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

نوع سوم ولایت، ولایت در تشریح است؛ به این معنا که بر اساس شریعت اسلامی، گروهی بر اساس فرمان ها و دستورات الهی حق سرپرستی دارند. این نوع از ولایت به دو نوع قابل تقسیم است؛ «ولایت بر محجوران» و دیگری «ولایت بر جامعه... خردمندان» (۱).

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

ص: ۴۴

۱- آیه ۲۸۲ بقره {.... فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهَاً أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَثِيْبُهُ بِالْعَدْلِ...} بیانگر ولایت بر محجوران و آیه ۵۵ مائده {إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ} بیانگر ولایت بر جامعه خردمندان است.

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

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

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

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

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

واژه «امت» را در مبحث بعدی تحت عنوان گستره مفهوم امت بررسی می کنیم.

نتیجه بخش اول این شد که با توجه به عناوینی چون ولایت امر، امامت امت و رهبری و نیز صلاحیت ها و اختیارات مصرّح حکومتی ولی فقیه در قانون اساسی، ولی فقیه یک مقام حکومتی است.

۴. گستره مفهوم «امت»

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

در حقیقت، این سه فرض مبتنی بر تساوی گستره امت و ملت ایران، وسیع تر بودن گستره امت از ملت ایران و کوچک تر بودن گستره آن از ملت ایران است. اینک به بررسی کاربرد واژه امت در قانون اساسی می پردازیم.

واژه امت در مقدمه و اصول قانون اساسی به کار رفته است؛ اما در همه کاربردها به یک معنا نیست. (۱) توجه به این نکته مهم است که منطقاً ضرورت ندارد الفاظ استفاده شده در متن واحد، در تمام موارد در یک معنا به کار رفته باشند. در قانون اساسی برخی واژگان مانند قانون، مقررات و دولت در یک معنا به کار نرفته است.

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

ص: ۴۶

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

اصول ۵ و ۵۷ قانون اساسی دیده می شود. واژه امت در اصل ۱۷۷ نیز به همین دو اصل باز می گردد.

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

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

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

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

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

نتیجه گیری

از مجموع مباحث مطرح شده این نتایج حاصل می شود:

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

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

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

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

قرآن کریم

نهج البلاغه

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

تفکر، ۱۴۰۹ق.

۱۲. موسوی خمینی، سید روح الله، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۴۲۱ق.

۱۳. هاشمی، سید محمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، چاپ نهم، تهران: میزان، ۱۳۸۸.

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

ص: ۵۲

ولایت فقیه در اندیشه آیت الله طالقانی رحمه الله / ابوالحسن بکتاش (۱)

چکیده

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

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

ص: ۵۳

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

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

مفهوم شناسی

۱. حکومت (Government) و دولت (State)

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

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

البته اگر دولت را «قدرت سیاسی سازمان یافته ای که امر و نهی می کند» تعریف کنیم، این واژه مترادف و هم معنا با حکومت خواهد شد. بر مبنای این تعریف، دولت به قوه مجریه و هیئت وزیران که اجرای قانون را بر عهده دارند منحصر نمی شود؛ بلکه سایر قوای موجود در قدرت سیاسی، نظیر قوه مقننه، قضائیه، قوای نظامی و انتظامی را نیز شامل می شود (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۹). طبق این تعریف، حکومت و دولت به مجموعه ای متشکل از برنامه ریزان و مجریانی گفته می شود که امور جامعه را سامان دهی می کنند. نکته بسیار مهمی که نباید از آن غافل شد، این است که دولت و حکومت متناسب با جامعه خود هستند؛ یعنی هرچه جامعه از نظر اجتماعی پیچیده تر و از نظر ارتباطات گسترده تر باشد، دولت و حکومت هم گسترده تر و پیچیده تر خواهد شد.

۲. حاکمیت

همان گونه که اشاره کردیم، حاکمیت یکی از عناصر دولت و بالاترین قدرت تصمیم گیری و اجرایی یک ملت و کشور به شمار می رود (اراکی، ۱۳۹۲، ص ۶۳). اینکه در معارف توحیدی گفته می شود حاکمیت بالذات از آن خداست، به این معنی است که خداوند عالی ترین قدرت تصمیم گیری است و بالاتر از آن قدرتی نیست.

۳. ولایت فقیه

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

حکومت در اندیشه آیت الله طالقانی رحمه الله

برخی ادعا کرده اند که آیت الله طالقانی رحمه الله از اطلاق عنوان «حکومت» به نظام اسلامی پرهیز می کرد؛ چراکه حکومت به معنای حاکمیت عده ای بر عده دیگر است، اما در اسلام حاکمیت جز برای خدا که خالق همه مردم است، نمی باشد و همه مردم بنده او هستند (میرموسوی، ۱۳۹۵، ص ۲۲). طبق این ادعا، ایشان قائل به حکومت در اسلام نبودند.

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

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

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

ایشان بحث خود را در موضوع حکومت از توحید آغاز کرده اند. در باور ایشان، توحید تنها یک عقیده قلبی و درونی یا یک بحث فلسفی و کلامی نیست که چون با دلیل و برهان اثبات شد در گنجینه کتب بایگانی شود؛ بلکه حقیقتی است که باید فکر و عمل را متحول کند و سیر زندگی و خط مشی اجتماعی را تغییر دهد (طالقانی، [بی تا]، ص ۲۹). آیت الله طالقانی رحمه الله معتقد بودند که باور به یگانگی و پرستش خداوند مانع از بروز استبداد در هر زمانی می شود؛ به همین خاطر، ضمن بحث درباره توحید ذات و توحید عبادت، به بحث توحید قیومیت و نظامات و قوانین نیز پرداخته اند. ایشان در مقدمه ای که بر کتاب تنبیه الامم نائینی نگاشته، چنین آورده اند:

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

ولایت فقیه در اندیشه آیت الله طالقانی رحمه الله

برخی ادعا کرده اند که ولایت فقیه در اندیشه آیت الله طالقانی رحمه الله جایی نداشته است (یوسفی اشکوری، ۲۲/۶/۹۲)؛ در حالی که ایشان درباره حکومت در دوران غیبت معصوم

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

در نظر ایشان، این نیابت در حد ولایت بر صغار و مجانین و تصرف در اموال بی صاحب و اوقاف مجهول التولیه و صرف آن موارد محدود نمی شود؛ زیرا در ادامه می خوانیم: «مواردی چون نظم و حقوق عمومی از اکمل و اوضاع موارد حسیه است، پس نیابت علما در این موارد مسلم و وجوب اقامه این، از وظایف حتمی است (همان).

این مطلب در واقع همان نیابت و ولایت فقیه از جانب معصوم است که آیت الله طالقانی رحمه الله به شیوه و بیان خود مطرح نموده است؛ گرچه امروزه برخی به دنبال این هستند که در اذهان مردم این موضوع را جا بیندازند که ایشان خواهان نظام شورایی بودند، ولایت فقیه در اندیشه او جایی نداشت یا اینکه مخالف اصل ولایت فقیه بودند و به آن رأی ندادند (میرموسوی، ۹۵، ص ۲۲). درحالی که آن فقید پیش از طرح اصل ولایت فقیه در مجلس خبرگان، رحلت نمودند و در مشروح مذاکرات آن مجلس نیز هیچ مطلبی دال بر مخالفت ایشان طرح نشد. آیت الله طالقانی رحمه الله در تاریخ ۱۹/۶/۱۳۵۸ رحلت فرمودند و اصل ولایت فقیه در جلسه روز ۲۱/۶/۱۳۵۸ مطرح گشت و موضوع دستور جلسه قرار گرفت. بنابراین به نظر می رسد که ادعای مخالفت ایشان با اصل ولایت فقیه و رأی ندادن به آن، مطابق با واقع نباشد؛ زیرا مشروح مذاکرات و اظهارات موافقین و مخالفین به عنوان سند، انتشار یافته و جایی برای این ادعاها و انتساب ها باقی نگذاشته است.

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

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

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

ایشان در جای دیگری تصریح کرده اند: «حکومت به خدا، پیامبر و امامان تعلق دارد. پس از امام، مجتهد و سپس توده های مسلمان هستند که همگی دارای قدرت اجرای قوانین می باشند» (طالقانی، ۱۳۴۳، ص ۶۵ و ۶۶). آن مرحوم، فقیه را از جانب خداوند برای اجرای قوانین الهی مأذون می دانستند، نه فقط در امور حسبیه، چون سخن از «قدرت اجرای قوانین الهی» است و از این تعبیر بر نمی آید که فقیه فقط در امور محدود و انگشت شمار امور حسبیه مختار باشد. بدون تردید، ایشان دامنه امور حسبیه را وسیع می دانستند، به گونه ای که نظام اجتماع را هم در بر می گرفت.

ایشان این اختیارات را وظیفه نواب عام یعنی فقهای عادل برشمرده اند که در صورت امکان می توانند مستقلاً دخالت کنند و در صورت عدم امکان، نوبت به عدول مؤمنین می رسد (طالقانی، ۱۳۳۴، ص ۱۱۷ و ۱۱۸). البته ایشان منتهای احتیاط و حد اعلائی آن را دخالت یا اذن مجتهدین دانسته اند (همان).

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

حدود و اختیارات فقیه در حوزه حکومت

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

۱. نظارت استطلاعی: در این شیوه نظارت، ناظر ضمن برکناری کامل از اجرا، بر عمل مجریان و تطابق آن با قوانین و چارچوب‌های تعیین شده نظارت دارد.
۲. نظارت استصوابی: ناظر علاوه بر برخورداری از حق ناظر اطلاعی، وظیفه احراز تطابق عمل مجری با قانون را بر عهده دارد و خود در این مورد به صورت یک قاضی عمل می‌کند.
۳. نظارت ولایی: اگرچه در این شیوه واژه نظارت به کار رفته، ولی فی نفسه، در مقابل اجرای صرف قرار دارد. این نظارت در یک نظام اجتماعی، به عنوان جزء اصلی هدف سنجیده می‌شود و متأثر از اهداف و مقاصد خاص عینیت می‌یابد؛ یعنی در بستر مصالح نوعی و متأثر از اهداف و مقاصد اجتماعی انجام می‌پذیرد (حسینی قائم مقامی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۰ و ۲۰۱). لذا باید گفت این نظارت فقیه جامع الشرایط تام و تمام است و براساس آن، اگر در دولت کجی ببیند، آن را باز می‌دارد و اگر سر برتابد، آن را برکنار می‌نماید.

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

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

مبانی توحیدی امام خمینی رحمه الله و نیز آیت الله طالقانی رحمه الله همین نوع نظارت را می طلبد. توحید در حاکمیت که مبنای فکری امام خمینی رحمه الله و آیت الله طالقانی رحمه الله در عرصه سیاسی و اجتماعی است، حکومت من غیر عندالله را نفی می کند و آن را طاغوت می داند. پس چگونه ممکن است که ایشان قائل به واگذاری حکومت به حاکم غیرمأذون باشد و نیز اختیارات فقیه را در حد نظارت صرف یا اطلاع بدانند؟

تردیدی نیست که آیت الله طالقانی رحمه الله اولاً داستان نظارت علمای مشروطه را از خاطر نبرده بودند که نظارتشان آن گونه شد که نباید می شد، ثانیاً ایشان درباره حکومت معتقد بودند: «کسانی حاکم به حق هستند که اراده و فکر و قوای درونی آنان یکسره تسلیم این قوانین باشند که همان پیامبران و امامان هستند و در مرتبه بعد از آن، ما شیعیان معتقدیم که کار اجتماع به دست علمای عادل و عدول مؤمنین است که هم عالم به اصول و فروع دین اند و هم خود محکوم ملکه عدالت اند» (طالقانی، ۱۳۳۴، ص ۱۴).

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

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

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

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

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

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

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

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

قرآن کریم

نهج البلاغه

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

۱۷. واعظی، احمد، حکومت اسلامی، قم: دفتر تألیف و نشر متون درسی حوزه، ۱۳۸۰.

۱۸. یوسفی اشکوری، حسن، سایت جرس به نشانی: www.rahesabz.net، ۲۲/۶/۱۳۹۲.

ص: ۶۴

بررسی مفهوم عرفان و سلوک معنوی در عرفان کیهانی (حلقه) / علیرضا صدری اقدام (۱)

چکیده

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

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

ص: ۶۵

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

در آغاز سخن به چستی و ویژگی‌های این نوع عرفان می‌پردازیم و با تکیه بر مستندات و متون عرضه شده از سوی ایشان، بستر مناسبی برای تحلیل ادعاها فراهم می‌آوریم.

عرفان کیهانی از زبان مبدع آن

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

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

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

عرفان سهل الوصول و غیر انحصاری

طاهری بر این باور است که عرفان و ورود به قلمرو سلوک معنوی، در زمره مسائل بسیار پیچیده و دشوار است؛ ازاین رو، عرفان مسیری دست نیافتنی و عبورناپذیر است، پس، چارچوب عرفان عرفای ایران را برای همگان دور از دسترس می داند و مدعی است که عرفان کیهانی می تواند عرفانی ساده و همه فهم را به جامعه عرضه کند تا مشتاقان کوی حقیقت به سادگی و با سهولت، مسائل عرفانی را درک کند و بدون استفاده از روش و تکنیکی خاص به اشراق و شهود دست یابند. به بیان دیگر، گناه دشواری میراث عرفانی ما، بر دوش کسانی است که آن را طریقتی انحصاری و اختصاصی می دانند و اجازه ورود را به عموم جامعه نمی دهند. همین مسئله سبب شده است که بسیاری از جوانان به عرفان های دیگری مانند سرخپوستی یا هندی روی آورند (ر.ک: طاهری، ۲۰۱۱، ص ۷۲). ازاین رو، گرایش به ساده سازی، آسان سازی و همگانی کردن عرفان گذشتگان از انگیزه های ابداع عرفان کیهانی شمرده شده است.

در چنین برهه ای ایران که پایگاه صاحب نامی برای عرفان به شمار می رفته و در دامان خود، عرفای زیادی پرورش داده است، تاکنون نتوانسته چارچوب قابل فهمی را در این زمینه ارائه کند که ضمن سهولت فهم، بتواند برای همگان عملی و سهل الوصول باشد» (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۴۳).

عرفان ایرانی

توجه و تمرکز بر ایرانی بودن عرفان را می توان از ویژگی های عرفان کیهانی به شمار آورد، زیرا اعتلای ایران نیز از اهداف عرفان یاد شده قلمداد می شود (امانت طاهر: مقدمه و معرفی). طاهری به این مطلب اذعان می کند که ما باید به دنبال عرفان ایرانی باشیم و از یافته های عرفای ایران بهره جوییم و به جای اینکه در پی عرفان های دیگر ملل برویم، عرفانی برخاسته از فرهنگ ایرانی را به جامعه خود عرضه کنیم. وی می نویسد:

ص: ۶۷

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

او با این بیان که «حاصل زحمات و دریافت‌های ماورایی همه عرفای ایران، در گوشه کتابخانه‌ها خاک می‌خورد»، به نوعی القا می‌کند که عرفان طراحی شده او حاصل میراث گذشتگان است یا ریشه در آن دارد. البته تأیید چنین گزاره‌ای با واقعیت‌های موجود فاصله دارد. از سویی دیگر، آن طور که خود وی تصریح می‌کند، دست کم یکی از انگیزه‌هایی که به طراحی و ارائه عرفان کیهانی انجامید، اعتلای عرفان ایران بوده است:

در این برهه از زمان،... هر کس چیزی از عرفان این مرز و بوم برای عرضه به نسل جدید و دنیا در اختیار دارد، باید به پا خاسته و در این حرکت بزرگ، یعنی «اعتلای عرفان ایران» سهم باشد (همان).

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

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

وی در جای دیگر می‌گوید:

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

عرفان بدون زحمت

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

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

عرفان کمال

تقسیم بندی عرفان به «عرفان کمال» و «عرفان قدرت» از ابداعات طاهری است. به باور او عرفان گاه به انگیزه سلطه جویی و قدرت طلبی به کار گرفته می شود که آن را «عرفان قدرت» می خوانند و گاه هدف از آن «کمال» است که نقطه مقابل قدرت و سلطه جویی است (طاهری، [بی نا]، [بی جا]، ص ۲۰۶).

شبکه مثبت

از ویژگی هایی که طاهری برای عرفان خود برمی شمرد، تأثیر و تأثر از «شبکه مثبت» است که در مقابل «شبکه منفی»، نفوذ ابلیس و کارگزارانش، آن قرار دارد. وی بر این پندار است که دو شبکه مثبت و منفی در جهان وجود دارد که اولی در آخرالزمان با مدیریت مهدی (عج) و دومی با مدیریت دجال اداره خواهد شد (طاهری، ۲۰۱۱، چند مقاله: دام دجال). بشر همواره میان دو شبکه مثبت و منفی (هوشمندی الهی و شیطانی) قرار داشته و دارد و در عهد آخر بزرگ ترین رویارویی آشکار کاربران آن دو روی خواهد داد. در این زمان قدرت و کمال که به ترتیب، دستاورد بهره گیری از شبکه منفی و مثبت است، دو هم آورد هم طراز محسوب می شوند که غلبه هریک بر دیگری با انتخاب بشر اتفاق می افتد و سرانجام با یک انتخاب درست، حق بر باطل پیروزی می یابد و کشف رموز دیگر به رهبری منجی عهد آخر امکان پذیر می شود (ر.ک: همان: منجی موعود).

سازگاری مذهب و عرفان با علم

وی عرفان کیهانی را موجب آشتی با دین می داند و درعین حال طرح افکار گوناگون را ممنوع نمی داند و ثمره آن را بالندگی بیشتر می شمرد (همان: مقاله عرفان حقیقی).

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

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

عرفان عملی سیروسلوکی است که سالک با عرفان نظری به دست می آورد و به کار می بندد.

در این نوشتار عرفان موسوم به کیهانی را از دو بعد نظری و عملی بررسی می کنیم همان گونه که پیش تر نیز بدان اشاره شد، آقای طاهری بر این باور است که عرفان کیهانی ماحصل و فشرده عرفان ایرانی است که سال ها در گوشه کتابخانه ها خاک خورده است و بسیاری از عرفای ایران از آن بهره داشته اند و اکنون وی توانسته است این موهبت را دوباره به جامعه ایرانی باز گرداند. در واقع وی به رغم خود، با ابداع و کشف «عرفان کیهانی» به اعتلای عرفان ایران کمک کرده و آن را دوباره احیاء نموده است (ر.ک: امانت طاهر: همان). با این توضیح وی عرفان خود را ادامه تلاش های عرفایی می داند که در گذشته این راه را پیموده اند، اما امروز متروک مانده است.

همچنین، با مطالعه آثار مکتوب او، استفاده گسترده او از ادبیات عرفان اسلامی و به طور خاص فرهنگ اهل بیت علیهم السلام مشهود است. فقط با تورق کتاب ها و مقالات او به روشنی این موضوع ثابت می شود، به طوری که در هر مبحث، به آیه ای از آیات قرآن استشهاد می کند. با این وصف معیار ایرانی بودن عرفان کیهانی جای تأمل دارد. آیا اساساً می توان معرفت و شناخت را به قوم یا سرزمین خاصی نسبت داد؟ آیا به صرف اینکه برخی عرفای نامدار، ایرانی بوده اند، می توان عرفان را ایرانی دانست. این درحالی است که شخصیت هایی همانند مولوی، که در نوشته های طاهری بسیار به آنان استناد می شود، خود را مسلمان و بینش خود را برگرفته از اسلام می دانند.

ایشان معرفت را امری مربوط به فرهنگ و زبان یک ملت می داند، به گونه ای که

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

اشکال دیگری که بر این اتصاف وارد است، ایجاد یک ذهنیت ناسیونالیستی برای مخاطب است که از ساحت عرفان ناب مبرا است. وقتی به روشنی هدف عرفان را اعتلای عرفان ایران معرفی کنیم، این پرسش پیش می آید که آیا هدف عرفان، اعتلای یک قوم یا نژاد یا سرزمین خاص است؟ آیا چنین هدفی با دین حنیف خداوند سازگاری دارد؟ بی تردید، فروکاست عرفان به عرفان یک قوم یا سرزمین با زبان خاص، در حقیقت تداعی نوعی نژادپرستی است که با دین خالص خداوند تعارض دارد؛ بنابراین، اگر عرفان مسیری است که همه انسان ها را از عرب و عجم، فارس و ترک و بلوچ، هندی، آمریکایی و ژاپنی و هر فردی از هر ملیتی به خداجویی و خداپرستی دعوت می کند، در ملیت یا نژادی خاص منحصر باشد، اولاً، این خود نوعی انحصارطلبی و اختصاصی سازی عرفان است و ثانیاً، برای غیر ایرانی هایی که به سرزمین و ملیت خود دلبستگی دارند، اعتلای ایران انگیزه ای برایش ایجاد نمی کند و بدان میل نخواهد نکرد چنان که اگر ما اسلام را، برگرفته از فرهنگ عرب بشماریم، نه تنها آن را نخواهیم پذیرفت، بلکه از آن نیز خواهیم گریخت. حال آنکه معتقدیم اسلام ریشه در معارف بلند آسمانی و وحیانی دارد و عرفانی الهی و برگرفته از متن حقیقت است نه عرفان مبتنی بر عربیت و فرهنگ عربی؛ در نتیجه، صحبت از انسان شمول بودن عرفان مبتنی بر آموزه های فرقه حلقه، سخنی گزاف است (ر.ک: طاهری، ۱۳۸۸، ص ۴).

نقد دیگری که به رویکرد عرفان کیهانی وارد است، شیوه عوام فریبی و تبلیغاتی این فرقه در امکان ورود همه انسان ها، فارغ از باور و عقیده به سلوک عملی است؛ آن گونه که آقای طاهری ادعا می کند «عرفان کیهانی نوعی سیر و سلوک عرفانی است» (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۴) که در نگاه نخست بر جنبه عملی بیش از بُعد نظری

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

خاستگاه آگاهی در عرفان نظری

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

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

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

شعور کیهانی

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

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

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

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

بررسی

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

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

ص: ۷۴

در آیه ۲۳ از همین باب می گوید: «و خداوند خدا گفت: همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده اینک مبادا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته، بخورد و تا به ابد زنده ماند»

استاد مطهری این برداشت توراتی از شجره منیه را بزرگ ترین تحریف تاریخ می خواند و می نویسد:

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

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

{أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ}؛ آیا ندیده ای که هرکس در آسمان ها و هرکس که در زمین است و آفتاب و ماه و ستارگان و کوه ها و درختان و جنبندگان و بسیاری از مردم خدا را سجده می کنند؟»

همچنین در آیه ۴۴ سوره اسرا آمده است:

﴿تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾؛ هفت آسمان و زمین و هرچه در آنهاست تسبیحش می کنند و هیچ موجودی نیست جز آنکه او را به پاکی می ستاید، ولی شما ذکر تسبیح شان را نمی فهمید. او بردبار و آمرزنده است.

علامه طباطبایی رحمه الله ذیل این آیه می نویسد:

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

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

(ر.ک: جلسه چهارم، زنگ اول، ارتباط بخشش) مدعی می شود که برای یافتن پرسش ها و حل مشکلات خود از «شبکه آگاهی کیهانی» استمداد می کند و از آگاهی برای کشف حقایق بهره مند می شود (همان). جمع بین این دو گزاره، بیان می کند که طاهری مدعی ارتباط با فرشته وحی در هر زمان و مکان است و این فرشته او را به همه امور آگاه می گرداند. البته در اینجا تفکیکی نیز قایل می شود که هر اطلاعاتی، مربوط به روح القدس نیست، بلکه تنها اطلاعاتی مربوط به اوست که از شبکه مثبت گرفته شده باشد و حاوی اطلاعاتی درباره فلسفه هستی، هدف از زندگی، آگاهی های کمال انسان و مانند آن باشد و با حالت هایی نظیر آرامش، امنیت، شادی، بهجت و سرور شناخته می شود. درمقابل، چنانچه متصل شونده اطلاعاتی درباره امور پنهانی افراد، فکرخوانی یا آینده بینی دریافت کند، این آگاهی ها مربوط به شبکه منفی بوده، با حالاتی مانند غم و اندوه، ترس و اضطراب، تنهایی و افسردگی همراه خواهد بود.

درحقیقت، آقای طاهری ادعا می کند که هیچ یک از انبیای الهی چنین ادعایی نمی کند و آن اینکه اتصال دهنده یا مستر، که سرسلسله آنان خود ایشان است، با اعلام و ایجاد حلقه به روح القدس متصل می شوند و این گونه نیست که روح القدس در جست و جوی آنان بیاید.

به بیان دیگر، کسانی که حلقه به آنان تفویض شده است، این قدرت را دارند که در هر زمان و مکانی با فرشته وحی ارتباط برقرار کنند و به اطلاعات آن دسترسی داشته باشند. ادعایی که حتی اشرف مخلوقات یعنی نبی مکرم اسلام^۲ نیز آن را بیان نکرد. تا آنجا که در حالات ایشان آمده است که فرشته وحی چهل روز نازل نشد و همین مسئله موجب اندوهگین شدن ایشان گردید (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۲۵۵). حال اگر از ادعای گزاف ارتباط با روح القدس چشم پوشی کنیم، آشفتگی گویی های طاهری درباره شبکه مثبت و منفی و تطهیر شیطان را نمی توان نادیده گرفت که در سطور آتی به آن می پردازیم.

جهان دو قطبی و سلوک عرفانی

حلقه های رحمانیت الهی

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

شعور یادشده از سوی فردی که خود را مَسْتَر یا فرادمانگر می خواند، تشکیل می شود تا فرد یا افرادی با حضور در آنها بتوانند ارتباط با عالم هوشمندی را تجربه کنند. از آنجا که شعور کیهانی رحمت عام خداوند برای انسان است (در پندار پیروان حلقه) حلقه‌هایی که پل ارتباطی میان انسان و این رحمت عام هستند، به حلقه‌های رحمانیت خداوند نام گذاری شده اند. وی بر آن است که رحمت عام شامل همه انسان‌ها می شود و انسان در این باره، حق انتخاب دارد و می تواند از آن استفاده یا از آن اجتناب کند و برای بهره مند شدن از آن هیچ اجباری نیست (انسان از منظری دیگر: ۲۱). هر انسان صرف نظر از نژاد، مذهب، دین و... می تواند از آن بهره گیرد (همان). یعنی حتی کافران هم می توانند با حضور در این حلقه‌ها آن را به دست آورند و از آن بهره مند شوند. از سوی دیگر، این فیض و رحمت که گفته شد در انحصار هیچ گروهی نیست و موج رحمانیت الهی، هدایت گمراهان کرده، خداوند را به انسان می شناساند.

شبکه مثبت و منفی

از جمله اصطلاحاتی که در متون «عرفان کیهانی» با آن روبه رو می شویم، شبکه مثبت و منفی است که در جهان دو قطبی بدان پرداخته می شود. شبکه مثبت همه اطلاعات لازم را برای رسیدن انسان به کمال در اختیار او قرار می دهد و شبکه منفی همه اطلاعات و آگاهی‌هایی که باعث انحراف انسان می شود و او را از مسیر کمال دور می کند، در اختیار انسان می گذارد (ر.ک: انسان از منظری دیگر، ص ۱۹۵). عارف کیهانی در جریان اتصال به شبکه شعور کیهانی با دو طیف آگاهی روبه رو می شود: طیف نخست، آگاهی‌هایی اند که وی را به سمت کمال مثبت هدایت می کنند و مضمون این آگاهی و اطلاعات، وی را تعالی می بخشد و به درک وحدت و مقام انسان صالح می رساند، اما طیف دوم، از آگاهی‌های القایی در شبکه یادشده، انسان را به سوی قدرت طلبی و سلطه گری می کشاند و از سیر سالک به سوی کمال حقیقی باز می دارد.

شبکه مثبت عهده دار صدور آگاهی‌هایی مانند: فلسفه خلقت، هدف آفرینش، ادراک کمال، درک وحدت جهان هستی، درک حضور و شبیه آن است که با حالت‌هایی همچون امید، آرامش، امنیت و شادی همراه است. در مقابل، آگاهی‌های شبکه منفی اطلاعاتی درباره چگونگی کسب قدرت و تسلط بر دیگران، راه‌های کشف رازها و امور پنهان افراد، فکرخوانی، آینده... بینی، و تقویت مثبت به انسان منتقل می کند و حالاتی

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

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

ابلیس، خیر و شر

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

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

آدم در ابتدای خلقت خود نافرمانی ای کرد که در اثر آن، به جهان تضاد فرود آمد و شروع به سیر در چرخه جهان دوقطبی کرد، اما ابلیس به عنوان اولین معلم این درس را پیش روی او می گذارد که همچنان در هر مرحله ای از مسیری که سیر در آن انتخاب کرده است، سرپیچی از فرمان خداوند، او را از وحدت دور می کند (همان، ص ۲۱۹).

وی در جای دیگری به تطهیر شیطان پرداخته، می نویسد: شیطان می تواند از دو منظر مورد ارزیابی قرار گیرد: در نگاه اول، او عامل گمراهی و به همین دلیل منفور است و در نگاه موشکافانه تر، زمینه ساز امتحان و آزمایش انسان است که بدون وجود او کمال معنا ندارد و هنر انسان در غلبه بر آن آشکار می شود. در چنین دیدگاهی شیطان، نعمت دانسته می شود. بنابراین، دوری جستن از شیطان و لعن او به معنای پلید دانستن او نیست؛ بلکه به معنای مذمت راه او و روگردانی از تمایلاتی است که ایجاد می کند (همان، ص ۲۲۱). وی در کتاب «موجودات غیرارگانیک» پس از آنکه ابلیس و جنیان را براساس به نظری از کارگزاران الهی قلمداد می کند، می نویسد:

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

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

بررسی

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

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

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

ص: ۸۱

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

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

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

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

عقل و عشق در عرفان نظری و عملی

بنابر دیدگاه عرفان کیهانی، جهان هدفی دارد و هوشمندی وصف ناپذیری بر آن حاکم است (ر.ک: مقاله فلسفه عرفانی حجاب) و هریک از انسان ها براساس طرح حساب شده ای آفریده شده و با سپری کردن مراحل مختلف حیات، به سوی هدف ارزشمندی پیش می رود (ر.ک: انسان و معرفت، ص ۱۴۳). انسان در بینش کیهانی، خود را با همه اجزای جهان هستی همانند یک تن واحد می پندارد (مقاله: عرفان حقیقی). از این رو هدف غایی خلقت و حضور انسان در هستی، رسیدن به کمال با درک وحدت است (مقاله: آسیب شناسی خانواده) برای دستیابی به این هدف، اتصال به حلقه های رحمانیت الهی برای صعود انسان در مسیر کمال، در اختیار انسان قرار گرفته است. (همان) اتصال به این حلقه ها، سالک را به اشراق و روشن بینی و درک هستی بر عشق نائل می کند (مقاله: عرفان و درمان). و به چشم باطن بین می رساند که او را از

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

انسان در نقطه ای قرار دارد که به طور عمیقی نیازمند فهم کل است و برای رسیدن به این فهم، باید دایره تفکرات خود را از محدودیت ها نجات داده، خود را از درگیر کردن با جزئیات بی ارزش و یا کم ارزش رها کرده، و اصل ماجرا را با مدد حلقه های اتصال رحمت عام خداوند درک کرده تا بتواند از این راه، به دانش کمال دسترسی پیدا کند. بدون چنین دانشی، هرگز انسان مقصود و منظور آمدن و رفتن خود را نخواهد فهمید (انسان از منظری دیگر، ص ۲۲۶). در واقع، در عرفان حلقه هدف نهایی شناخت خداوند به طریقی است که باید شناخته شود و از آن به «اینتریونیورسال» تعبیر می شود. «دیدگاه Interuniversal در عرفان حلقه، خدا را همان گونه که باید شناخته شود، مورد بررسی قرار می دهد و ذهن فرد را برای چنین شناختی آماده می کند. در این تفکر، خدا همه جا حاضر است و عالم محضر اوست» (انسان از منظری دیگر، ص ۲۲۸). بی شک انسان نیازمند جهان بینی است و بدون داشتن نظام فکری منسجم و معقول نخواهد توانست به حقیقت راه یابد. این پرسش همواره پیش روی ماست که معرفت پایه در جهان بینی کیهانی چگونه و از کجا به دست می آید و رابطه آن با سلوک عرفانی چیست؟ در تحلیل این دو پرسش دو اصل در آموزه های این جریان درخور تأمل است و با توجه به این دو اصل، می توان رویکرد عرفان حلقه را به معرفت پایه اصطیاد کرد: اصل اول ابتدا و تأکید بر اخذ معارف روی پله عشق است؛ چنانچه در جای جای مکتوبات این تفکر، بنیان معرفت بر عشق نهاده شده است. از منظر عرفان کیهانی معارف انسانی دو گونه است: نخست بر محور عقل یا به تعبیری روی پله عقل استوار است و دوم، بر محور یا روی پله عشق است (امانت طاهر، ترم اول، پله عقل و عشق).

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

دنیاپی و امور آسمانی و عرفانی (ر.ک: همان) در تلقی نویسنده «عرفان کیهانی»، عرفان، کیفیت گرا و امور زمینی، کمیت گراست و انسان در زندگی به هر دو نیاز دارد، از این رو، باید دو پله عقل و عشق را بشناسد و هریک را در جای خود به کار گیرد. (امانت طاهر: عقائد و اهداف) از این منظر محدوده عقل، امور زمینی است و محدوده عشق، امور عرفانی و آسمانی. با این توصیف، «معرفت عقلانی»، معرفتی کمیت گرا با محدوده خاص است که به ظاهر زمینه را برای فهم پله عشق مهیا می سازد؛ (همان: عرفان نظری و عملی) به تعبیر دیگر هر چند داده های عقل در ترسیم جهان بینی عرفانی نقش دارد، اما در واقع، آنچه جوهر معرفتی عرفان حلقه شمرده می شود، آگاهی های رسیده از شعور کیهانی است که زیربنای معرفتی عارف حلقه را تشکیل می دهد. در عرفان حلقه پله عشق جایی است که انسان به درک فلسفه خلقت، عدالت و حکمت خداوند به آگاهی لازم می رسد (ر.ک: طاهری، ۱۳۸۹، ص ۵۳). در نگاه مبدع حلقه، عشق سه مرحله دارد که مرحله آغازین آن عشق انسان به خودش است که نمونه بارز آن در جریان خلقت حضرت آدم علیه السلام بروز یافت و آدم پس از آنکه سجده شد، دریافت که همه عالم برای وی خلق شده است، پس متوجه خویش شد و به خودشیفتگی دچار؛ از همین رو، به هیچ توصیه ای توجه نکرد و به شجره منهیه نزدیک شد تا آن را تجربه کند (ر.ک: طاهری، بینش انسان، ص ۴۴). مرحله دوم، عشق به خود و دیگران است، که انسان میان عشق به خود و انسان های دیگر در نوسان بوده، تا آنکه از عشق به خود، به عشق دیگری منتقل شود و بیشتر انسان ها به اعتقاد «طاهری» در این مرحله متوقف می شوند (همان) سومین و آخرین مرحله عشق، عشقی است که انسان، با تجربه رحمانیت خداوند، به طور کامل عشق خود را معطوف به غیر خود می کند که از آن را عشق پخته نیز می خواند (همان) طاهری همه اجزای هستی را در اوج کمال می داند و تنها تفاوت انسان با دیگر اجزای هستی را در آگاهی و ناآگاهی می داند، بدین معنا که جز انسان همه از وجود و کمال خود بی خبرند و به قابلیت هایی که دارند آگاهی ندارند؛ همانند حیوانات، گیاهان و خورشید که به خود آگاهی ندارند و از وجود خویش بی خبرند (همان، ص ۴۵).

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

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

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

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

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

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

می یابد. هر يك از تجليات الهی می تواند این نقش را ایفا کند، اما از میان همه موجودات عالم که تجلیات خداوندند، برخی آنها بیشتر جلوه گری می کنند و شاخص می شوند. ... اولیای الهی شاخص ترین افرادند که به دلیل انعکاس رحمت الهی، زیباترین تجلیات او بوده اند، عشق به آنها منجر به عشق الهی می شود. او عشق حقیقی را عشق به تجلیات الهی می داند و می گوید:

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

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

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

اَللّٰهُمَّ عَرَّفْنِيْ نَفْسِيْكَ، فَاِنَّكَ اِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِيْ نَفْسِيْكَ لَمْ اَعْرِفْ رَسُوْلَكَ، اَللّٰهُمَّ عَرَّفْنِيْ رَسُوْلَكَ فَاِنَّكَ اِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِيْ رَسُوْلَكَ لَمْ اَعْرِفْ حُجَّتَكَ، اَللّٰهُمَّ عَرَّفْنِيْ حُجَّتَكَ فَاِنَّكَ اِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِيْ حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنِ دِيْنِيْ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۳).

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

میسر است و هر فردی به میزان استعداد درونی و تلاش سلوکی خود می تواند از آن بهره ای ببرد و از سویی به همین میزان نیز به خداوند عشق ورزیده و عاشق او گردد.

در قرآن خداوند متعال از کسانی که غیر او را معبود می خوانند، گلایه می کند که آنان به این معبودها مانند دوست داشتن خدا عشق می ورزند. مؤمنان واقعی کسانی اند که بالاترین درجه محبت و عشقشان برای خداوند و پروردگارشان است. این آیه خود بیانگر این حقیقت است که مؤمنان واقعی عاشق خدا هستند.

{وَمَنْ النَّاسِ مَنِ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ}؛ (بقره: ۱۶۵)؛ بعضی از مردم، معبودهایی غیر از خداوند برای خود انتخاب می کنند و آنها را همچون خدا دوست می دارند، اما آنها که ایمان دارند، عشقشان به خدا، شدیدتر است.

صوفیان و برخی فرق انحرافی، از جمله بهائیت نیز چنین رویکردهایی درباره مسئله شناخت وجود دارد. آنان از سویی با درپیش گرفتن رویکرد تنزیهی، شناخت خداوند را ناممکن می دانند تا جایی که حتی برای خداوند اوصافی بر نمی شمردند و اوصاف خداوند را به مظاهر خداوند نسبت می دهند و با این توجیه که «الطلب مردود و السبیل مسدود» منکر شناخت خداوند می شوند. از همین رهگذر، شناخت و عشق را مختص مظاهر الهیه که نمود تام آن اقطاب و انسان های کامل اند می دانند و این یعنی به حاشیه رفتن خداوند و اصالت انسان خدانما که در فرقه کیهانی نیز همین رویکرد به نوعی دیگر وجود دارد. از این منظر فرقه کیهانی با برخی فرق صوفیه شباهت دارد که فرد را به جای توجه دادن به خدا به مظاهر خداوند توجه می دهد و شناخت آنان را جایگزین شناخت خداوند می کند.

طلب و نظاره گری شرط شهود

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

معرفت و آگاهی بی‌نتیجه است و تنها زمانی این مقصود حاصل می‌شود که انسان تسلیم محض باشد (ر.ک: طاهری، ۲۰۱۱، چند مقاله، معراج حج). این آموزه در حلقه زمانی برجسته می‌شود که تلویحاً و تصریحاً مجاهدت انسان برای رسیدن به آب حیات و تلاش علمی و عقلی وی برای تعالی، همه و همه در مفهوم طلب و نظاره‌گری خلاصه می‌شود و عامل اصلی معرفت و اشراق را تسلیم استاد بودن در اتصال به شبکه شعور کیهانی معرفی می‌کند. نمونه‌ای از این تفسیر نادرست، شرح کودکی حضرت اسماعیل علیه السلام و مادر بزرگوار ایشان است که در سرزمین مکه، چون تشنگی بر کودک عارض شد و با گریه طلب آب کرد ناگهان چشمه‌ای زیر پای کودک بجوشید. طاهری آب را سمبل آگاهی، کودک را سمبل سادگی و نابالغ را سمبل پیچیدگی می‌داند. حاصل سخن آنکه انسان ساده همانند کودک به محض طلب به آگاهی که همان الهام باشد دست می‌یابد و به چشمه معرفت متصل می‌شود، اما انسان پیچیده، تنها با تسلیم شدن می‌تواند به آگاهی آسمانی دسترسی داشته و حقیقت را دریابد. (همان) وی با دسته‌بندی انسان‌ها به کودک‌واره، پیچیده و ابر انسان، انسان کودک وار و ساده را مستعدتر برای درک حقیقت می‌داند؛ چراکه عنصر تسلیم محض بودن در آن بهتر عمل کرده و او را به آب حیات می‌رساند، اما انسان‌های پیچیده از حقیقت دورتر بوده و مسیر دشواری را برای درک آن در پیش دارند. سرانجام، ابرانسان‌ها که به بلوغ واقعی رسیده‌اند و مفهوم حقیقی حج را درک کرده‌اند و هفت آسمان آگاهی را درنوردیده‌اند؛ از این رو، رسالت آنها بازگشت به اجتماع و ایفای نقش یک شاخصه الهی در حد و وسع خودشان‌اند؛ (همان) اینها همان اولیای الهی هستند و در واقع «بهترین کسانی‌اند که می‌توانند از پیام‌های آسمانی رمزگشایی کنند (طاهری، ۲۰۱۱)؛ در این میان طاهری با طرح این مسئله که ما در مسائل دنیایی به تلاش نیاز داریم، آیات *لَوْ أَنَّ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى*؛ (نجم: ۳۹)؛ *لَوْ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ*؛ (بقره: ۲۱۸؛ انفال: ۷۴ و توبه: ۲۰)؛ را مربوط به دنیا دانسته و در مسائل آخرتی و فهم آن پای تسلیم را پیش می‌کشد (امانت طاهری، ترم ۲).

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

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

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

بررسی

تسلیم در اسلام واژه‌ای روشن و درعین حال مفهومی ژرف دارد که پایه‌های مسلمانی بر آن استوار گشته است، چنان که در روایات آمده است: «الاسلام هو التسليم» (شیخ صدوق، ۱۴۰۷، ص ۳۵۱ و کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۱۱)؛ والا-ترین مقام برای پیامبر اکرم^۱ پیش از رسالت مقام بندگی بود. در شهادت، بر مقام بندگی پیامبر اکرم^۲، بر مقام رسالت ایشان مقدم شده است. در عرفان نیز تسلیم، اطاعت از اوامر خداوند، به ناخوشی ها و مصیبت ها اعتراض نکردن و به پیشواز قضای الهی رفتن است (جرجانی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۴). در عرفان نیز تسلیم به معنای پایداری و دگرگون نشدن ظاهر و باطن هنگام بلا است (همان، ص ۸۵).

به نظر می رسد تمرکز بر تسلیم قربانیان به فرامین استاد و مستر، محور فعالیت فرقه عرفان کیهانی است. «مقابله با عقلانیت» و «سوق دادن افراد به نظاره گری و تسلیم» دو بازوی مهم فرقه کیهانی به شمار می رود. تقسیم انسان ها به کودک واره، پیچیده، و ابرانسان، هرچند درظاهر جالب به نظر می رسد، اما نتیجه گیری مبتنی بر این تقسیم، مخاطبان را به سوی گزینش روحیه کودک واره سوق می دهد و از پرسشگری، تحصیل علم و دانستن براساس عقل و تدبیر باز می دارد؛ به بیان دیگر، تسلیم شرط رسیدن به آگاهی است که در چارچوب نظری عرفان حلقه، آب حیاتی تلقی می شود که عموم مردم به سبب نداشتن روحیه کودک واره از آن محروم اند و تنها دو گروه اند که می توانند از این آب سیراب شوند. نخست، گروه ابرانسان ها هستند که انگشت شمارند و عملاً ابرانسان شدن برای همه محال است، اما گروه دوم، انسان های کودک واره اند که عنصر طلب و اشتیاق را دارند اما درباره آن چون و چرا نمی کنند و

در صدد راستی آزمایی و پرسشگری نیستند. در واقع، ایراد اشکال و طرح سوال و گرفتار آمدن در نقادی های عقلانی در تلقی شبه عرفان حلقه با روح عرفان منافات دارد و فرد را از رسیدن به آگاهی باز می دارد؛ چراکه اینها همه از ویژگی های انسان پیچیده است و تا زمانی که سالک چنین خصوصیتی داشته باشد، از آگاهی محروم خواهد بود. حال در نظام معرفتی اسلام به ویژه از دریچه آیات قرآنی، پیروی از مسیری که انسان علم و آگاهی از راستی و حقانیت آن ندارد، به شدت منع شده است:

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

در عرفان حلقه طلب و شوق و به تبع آن تسلیم، پیش شرط آگاهی است؛ در صورتی که در اسلام آگاهی پیش شرط اطاعت و تسلیم است. اسلام عقل و عشق را همسو و هم داستان می داند و تعقل را در سایه توجه به نشانه ها و آیات، راه نجات انسان به سوی سعادت ابدی معرفی می کند. آقای طاهری با تفکیک امر دنیا و آخرت، عملاً به عرفی سازی دین دامن می زند و تمام آیاتی که به مجاهده در راه خدا و تلاش و سعی انسان می پردازد، به امور دنیایی نسبت می دهد. در مقابل، رسیدن به معرفت و آگاهی را با سعی و تلاش امری ناممکن می شمرد و فرد را به تسلیم برای دریافت آگاهی فرا می خواند. معنای این سخن آن است که همه معارفی که مربوط به امور آخرتی انسان است، می بایست با دریافت الهام، آن هم از طریق ارتباط با حلقه صورت گیرد و در واقع اصالت آگاهی همواره با چنین الهاماتی است و معارف دین و آیات قرآن نیز می بایست با همین آگاهی رمزگشایی شود؛ به بیان دیگر، کارکرد اصلی الهامات کیهانی بیان فلسفه زندگی و هدف زندگی است و همه آیات قرآنی و روایات رسیده از اهل بیت علیهم السلام در سایه چنین الهاماتی تفسیر و تأویل می شوند. این یعنی به حاشیه رفتن دین و بنای ملغمه ای از باورها که نه تنها خاستگاه اسلامی ندارد، بلکه کاملاً با آن در تضاد است.

کارویزه درمانگری در عرفان

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

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

بررسی

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

ص: ۹۴

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

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

همچنین، درباره زنی که سال ها مبتلا به خونریزی بود، آمده است:

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

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

را آنی و کامل ندانست. نکته متناقض دیگر، ارتباط درمان با ایمان است. طاهری ادعا می کند فرد با اتصال به شبکه درمان به وجود صاحب هوشمندی پی می برد.

چنانچه اتصال به شعور کیهانی خود معرفت زاست، دیگر نیازی نیست فرد پس از بهبود پی به صاحب هوشمندی ببرد؛ چراکه فرد با اتصال به شهود می رسد و عالم شهود و اشراق از سنخ علم حضوری است، نه علم حصولی (سهروردی، ج ۱، ص ۴۸۹) بنابراین، پی بردن به خداوند و اثبات وی تحصیل حاصل خواهد بود؛ اما در ادامه ادعاهای طاهری، مرور این ادعا که «عرفان حلقه در راستای عرفان این مرز و بوم است» خالی از لطف نیست و می بایست از وی پرسید کدام عارف ایرانی ادعای درمان به کمک عالم ماورا را داشته است، آن هم به سبک و سیاقی که عرفان از درونش تراوش کند. در کدام سند تاریخی و کتاب معتبر علمی از درمان بیماری ها نردبانی به سوی شهود عرفانی زده شده است و از آن به عرفان یاد می شود؟ حتی پیامبران الهی نیز سخن از درمان بیماری به واسطه اتصال به ماورا و متافیزیک نکرده اند، بلکه اگر درمانی بوده به صورت شفا و امری خارق العاده و معجزه بوده است و اساساً به روش عمومی برای درمان بیماری ها نبوده است.

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

قرآن

نهج البلاغه

۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۲. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، بیروت: عبدالرحمان عمیره، ۱۴۰۷.
۳. جوادی آملی، عبدالله، سرچشمه حکمت، محقق: عباس رحیمیان، چاپ پنجم، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۴. -----، تفسیر تسنیم، محقق احمد قدسی، ج ۴، چاپ ششم، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۵. -----، تفسیر تسنیم، محقق احمد قدسی، ج ۵، چاپ پنجم، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۶. -----، تفسیر تسنیم، محقق علی اسلامی، ج ۱، چاپ هشتم، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۷. -----، حماسه و عرفان، محقق محمد صفایی، چاپ هشتم، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
۸. حسن زاده آملی، حسن، معرفت نفس، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۹. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
۱۱. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۲۹ جلد، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۲. شیخ صدوق، الامالی، چاپ پنجم، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ق.
۱۳. صدرالدین، محمد، (صدر المتألهین)، اسفار الأربعة، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۴. شیخ صدوق، علل الشرایع، نجف: منشورات المکتبه الحیدریه، ۱۹۶۶م.
۱۵. طاهری، محمدعلی، انسان و معرفت، ارمنستان: گریگور تاتواتسی، ۲۰۱۱.

۱۶. -----، بینش انسان، تهران: تحفه، ۱۳۸۹.

۱۷. -----، فرادرمانی، made in the USA, Charleston, SC November printed
۲۰۱۰ (an Amazon Company) by CreateSpace.

۱۸. -----، انسان از منظری دیگر، [بی نا]، [بی جا]، [بی تا].

۱۹. -----، چند مقاله، ارمنستان: گریگور تاتواتسی، ۲۰۱۱ م.

۲۰. -----، عرفان کیهانی، چاپ هفتم، تهران: اندیشه ماندگار، ۱۳۸۸.

۲۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.

۲۲. نفیسی، فرهنگ ناظم الاطباء، ۵ جلد، تهران: کتابفروشی خیام، ۱۳۴۲.

۲۳. قریشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۵۴.

۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ۸ ج، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.

۲۵. -----، اصول کافی، ترجمه مرتضوی، قم: سرور، ۱۳۹۱.

۲۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.

۲۷. مطهری، مرتضی، عرفان حافظ، تهران: صدرا، ۱۳۸۱.

۲۸. -----، مسئله شناخت، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.

۲۹. یثربی، سیدیحیی، عرفان و شریعت، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶.

۳۰. -----، فلسفه عرفان، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

۳۱. امانت طاهر، نسخه ۱.۲، (نرم افزار تهیه شده از سوی فرقه عرفان حلقه)

۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

۳۳. محی الدین عربی، الفتوحات المکیه، بیروت: دارصادر، [بی تا].

ماهیت حکومت دینی و دلایل آن از منظر فریقین / سیدرضا جباری (۱)

چکیده

این مقاله با هدف دستیابی به شناخت درست از میراث به جامانده از فقه سیاسی اسلام و با روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده است. در مقاله پیش رو در صدد پاسخ یابی برای این سؤال اصلی هستیم که ماهیت حکومت دینی و دلایل آن از منظر فریقین چیست؟

حاکمیت بالذات فقط مختص خداوند متعال است؛ از این رو حکومت در حقیقت امامتی در دست حاکمان بشری است. تمام حکومت هایی که تاکنون شکل گرفته است، برحسب جهان بینی، یا حکومت الهی بوده اند (مانند حکومت پیامبران صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام و نایبان آنها) یا حکومت طاغوتی؛ که این امر منجر به پیدایش نظریه های سیاسی متعدد پیرامون حکومتداری و اختلافات عمده بین جوامع مختلف، خصوصاً مسلمانان شده که نمونه بارز آن اختلاف امت اسلامی پس از رحلت رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله پیرامون جانشینی آن حضرت است.

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

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

ص: ۱۰۱

۱- دانشجوی دکتری رشته فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قم. رایانامه:

بیان مسئله

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

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

۱. بیان ماهیت، ضرورت و انواع حکومت دینی

۲. ادله ضرورت حکومت اسلامی از نگاه عالمان خاصه

۳. ادله ضرورت حکومت اسلامی از نگاه عالمان عامه

تبیین مفاهیم

حکومت

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

فیومی در مصباح المنیر (۱) (۱۴۰۵ق، ص ۱۴۵)، راغب اصفهانی در مفردات القرآن (۲) (۱۴۱۲ق، ص ۱۲۶)، زبیدی در تاج العروس (۳) (۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۴۵۲) و ابن فارس در مقائیس اللغه (۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۹۱) حکومت را از ماده حکم و به معنای منع کردن و بازداشتن برای اصلاح یا کار محکم و استوار دانسته اند. حکومت و حکم، به

ص: ۱۰۲

۱- یقال: «حکمت علیه بكذا اذا منعه من خلافه فلم يقدر على الخروج من ذلك» ومنه «حکمت الدابه» ای وضعت علی فهمها «الحکمه» ای «الحلقه»،

۲- «اصله منع منعاً لاصلاح».

۳- «الحکم - بالضم - القضاء فی الشیء بانه کذا او لیس کذا».

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

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

خلافت

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

ج ۲، ص ۶۶).

خلافت در اصطلاح اسلامی عبارت است از ریاست عامه در امور دنیا و دین به نیابت از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در حقیقت، خلیفه، جانشین صاحب شریعت در حفظ دین و سیاست دنیا به وسیله دین است (۱) (ابن خلدون، ۱۳۳۱، ص ۱۹۱).

بعضی هم گفته اند: خلافت نیابتی است از نبوت که نگهبانی دین و سیاست دنیا را بر عهده می گیرد (ماوردی، ۱۴۱۱ق، ص ۵).

امامت

امام از نظر لغت، مصدر ماده «أَمَّ، یَأُمُّ» و به معنای کسی است که مردم به او اقتدا می کنند و پیشوای مردم است؛ خواه در راه حق باشد یا در راه باطل. جمع آن هم ائمه است (۲) (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۶).

اما در اصطلاح علم کلام، امامت عبارت است از: ریاست همگانی و فراگیر بر جامعه اسلامی در همه امور دینی و دنیوی. ذکر کلمه «دنیوی» برای تأکید بر وسعت قلمرو امامت است؛ و گرنه تدبیر امور دنیوی نیز جزئی از دین اسلام است (۳) (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۷۲). به عبارت دیگر، امامت، خلافت و جانشینی صاحب شرع مقدس در حراست از دین و سیاست دنیاست (۴) (ابن خلدون، ۱۳۳۱، ج ۱، ص ۲۱۸).

همچنین گفته اند که امام کسی است که به نیابت از پیغمبر خدا دارای ریاست عامه در امور دین و دنیا باشد (۵) (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۹).

ص: ۱۰۳

۱- «فهی فی الخلیفه خلافه عن صاحب الشرع فی حراسه الدین و سیاسه الدنیا».

۲- «والامام: الذی یقتدی به، وجمعه ائمه».

۳- «والإمامه ریاسه عامه فی أمر الدین والدنیا خلافه عن النبی علیه الصلاه والسلام».

۴- «الخلافه نیابه عن صاحب الشرع فی حفظ الدین و سیاسه الدنیا».

٥- «الامام هو الانسان الذى له رياسه عامه فى امور الدين والدنيا نيابه عن النبى».

ولایت از ماده «ول ی» و به معنای دو چیز است که در کنار هم یا پشت سرهم قرار گیرند، به گونه ای که مانعی بین آنها نباشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۸۵). اهل لغت برای این کلمه معانی متعددی ذکر کرده اند. فیومی گوید: ولی بر وزن فِلس به معنای قُرب هم آمده است. «وَلِیتٌ عَلَی الصَّبِیِّ وَ الْمَرْأَةِ» یعنی من بر کودک و زن ولایت پیدا کردم. ولایت با کسره و فتحه به معنای نصرت است. «واستولی علیه» یعنی بر او غالب شد و بر او تمکن یافت (۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۹۲۷).

ولایت در اصطلاح به معنای سلطه بر شخص یا مال یا هر دو است؛ اعم از اینکه چنین سلطه ای عقلی باشد یا شرعی و اصلی باشد یا عرضی و فرعی (۱) (بحرالعلوم، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۱۰).

فقیه

واژه فقیه از ماده «فقه» است و فقه در لغت، مطلق علم به یک شیء و ادراک آن نیست، بلکه ریزینی و ادراک دقیق را «فقه» گویند (جوهری، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۲۲۴). بنابراین، فقیه به معنای متخصص در فقه است.

در اصطلاح علم فقه، فقیه کسی است که نیروی استخراج همه یا بیشتر احکام شرعی و قوانین کلی اسلام را از منابع ویژه آن (کتاب، سنت، اجماع و عقل) به صورت بالفعل داشته باشد (زحیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۰). بنابراین، ولایت فقیه به معنای حکومت و اداره جامعه اسلامی به وسیله فقیه عالم و عادل است.

ما در این مقاله از گروهی که پیروان امامت و مکتب اهل بیت علیهم السلام هستند با عنوان «خاصه» و از کسانی که پیروان خلافت هستند با عنوان «عامه» یاد می کنیم.

براساس دیدگاه این دو گروه، دو تئوری حکومت دینی در جهان اسلام شکل گرفت تئوری نظام امامت (امامت بالاصاله و بالنیابه) و تئوری نظام خلافت.

ماهیت حکومت دینی

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

ص: ۱۰۴

۱- «واصطلاحاً هی سلطنه علی الغیر عقلیه او شرعیه نفساً کان او مالا او کلیهما بالاصل او بالعارض».

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

پس ماهیت حکومت دینی همان اعمال حاکمیت الهی است. منظور از حاکمیت خداوندی، بروز اراده خداوند به وسیله پیامبران و عقول و وجدان های سلیم در جوامع بشری و اجرای آن به وسیله خود انسان هاست (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۹، ص ۲۲۷).

حاکمیت و ولایت خداوند دو گونه عملی می شود:

۱. با تدوین قوانین از طرف خدا؛ قوانین و اصولی که بر جامعه حاکم هستند و خطوط اصلی نظام را ترسیم می کنند.

۲. با تعیین حاکم و ولی امر از طرف خدا؛ خواه با نصب خاص (شخصی) یا نصب عام (تعیین معیارها و صفات حاکم).

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

ضرورت حکومت

تشکیل حکومت در جوامع انسانی یک نیاز طبیعی و به حکم عقل ضروری است؛ چنان که امام علی علیه السلام نیز به این امر اشاره کرده و فرموده اند: «مردم ضرورتاً به زمامداری، نیک یا بد، نیازمندند» (۱) (دشتی، ۱۳۷۹، خ ۴۰، ص ۸۲). بنابراین حکومت و نظام سیاسی به عنوان یک ضرورت اجتماعی در جامعه مورد قبول همگان است. در این میان، تنها مکتب «آنارشیسم» منکر ضرورت وجود حکومت است.

ص: ۱۰۵

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

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

ضرورت حکومت در اسلام

تشکیل حکومت اسلامی، اساسی ترین و ضروری ترین اصول اسلامی است؛ زیرا:

اولاً اسلام برای اجتماع اهمیت ویژه ای قائل شده و بر این مبنا مهم ترین احکام اسلامی از قبیل حج، نماز، جهاد و... بر اساس اجتماع وضع شده است.

ثانیاً هرچند قوانین و دستورالعمل ها تمام راه های نیل به سعادت مادی و معنوی را نشان داده اند، اما بدون عمل نتیجه ای حاصل نخواهد شد و بدیهی است که بدون قوه مجریه عمل به قانون امکان پذیر نیست.

از این رو خداوند متعال با فرستادن انبیا و وضع مجموعه قوانین، یک دستگاه اجرایی و حکومتی به وجود آورده و اطاعت از مجریان الهی (اولی الامر) را جزء واجبات شمرده است.

ثالثاً سنت و روش پیغمبر بهترین دلیل بر ضرورت حکومت است؛ زیرا رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در اوایل ورود به مدینه حکومت تشکیل داد، نظام اسلامی را برقرار کرد نماینده به اطراف فرستاد، به قضاوت در امور مسلمانان پرداخت، سفرایی نزد پادشاهان کشورهای بزرگ اعزام کرد، با سران قوم ها معاهده و پیمان منعقد کرد، فرماندهی جنگ را به عهده گرفت و در یک کلام، تمامی کارهایی را که برای یک حکومت لازم بود انجام داد.

رابعاً آیات قرآن بر لزوم حکومت اسلامی صراحت دارند.

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

سادساً روایات معتبری از معصومین علیهم السلام بر لزوم تشکیل حکومت اسلامی دلالت دارند.

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

۱. طبقه‌بندی حکومت‌ها بر حسب جهان‌بینی

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

الف) حکومت الهی

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

ب) حکومت طاغوتی

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

۲. طبقه‌بندی حکومت بر حسب تعداد حاکمان

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

الف) حکومت فردی

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

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

ص: ۱۰۷

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

(ب) حکومت گروهی

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

(ج) حکومت جمهوری

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

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

مبانی فکری تشکیل حکومت در اندیشه سیاسی شیعه

اشاره

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

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

با شروع غیبت امام زمان (عج) این سؤال جدی برای فقها و اندیشمندان شیعه مطرح شد که آیا تشکیل حکومت اسلامی بدون حضور امام جایز است یا خیر؟ برخی فراتر از جواز، درباره وجود یا عدم وجود تشکیل حکومت در عصر غیبت سخن گفته اند و بحث را بدین صورت مطرح کرده اند که در صورت تشکیل چنین حکومتی، میزان همکاری با حکومت های سلطنتی چگونه باید باشد؟ نیز اگر حکومتی به نام اسلام تشکیل شد، اما در آن به جای امام عادل، شخص جائز به قدرت رسید، تکلیف چیست؟

پاسخ به این سؤالات، مجموعه ای از آرای مختلف فقها را به همراه داشته است .

گروهی به استناد برخی روایات، تشکیل حکومت در عصر غیبت را جایز نمی دانند. در وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل ذیل کتاب «الجهاد» و تحت عنوان «حکم الخروج بالسیف قبل قیام القائم» روایاتی ذکر شده است. که برخی از آنها به طور مطلق و عام، هر نوع قیام و برافراشته شدن هر پرچم را قبل از قیام امام زمان (عج) محکوم کرده و پرچمدار آن را طاغوت نام داده اند. در یکی از روایات، قیام کننده در عصر غیبت، حتی اگر فردی از اهل بیت علیهم السلام باشد، به صراحت نیز محکوم شده است: «عن عمر بن حنظله: فقلت جعلت فداک، إن خرج احد من اهل بیتک قبل هذه العلامات أنخرج معه؟ قال: لا» (حر عاملی، ۱۳۸۳، ج ۱۵، ح ۱۹۹۷۰).

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

البته دانشمندان علم حدیث، این روایات را توجیه کرده و بر موارد خاص حمل نموده اند. طبق قرآن و سنت، حکومت هایی که برای استقرار حاکمیت خدا و تحقق اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام ایجاد می شوند، مشمول این احادیث نخواهند بود. نیز با دقت در مضمون آنها معلوم می شود که منظور، قیام ها و پرچم هایی است که به نام حضرت مهدی (عج) و با ادعای مهدویت شکل می گیرند (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۱-۱۹۷). از طرفی، یکی از اصول انکار ناشدنی عملکرد امامان شیعه برای حفظ اقلیت شیعیان، تقیه بوده است که نمی توان آن را در فهم صحیح روایات نادیده گرفت.

دیدگاه دوم در بین فقهای شیعه، مجاز بودن و نزد برخی، وجود تشکیل حکومت یا همکاری با حاکمان در حد مقدور و برای تحقق احکام اسلامی است. در اندیشه این گروه از فقیهان، حکومت ایدئال اسلامی پس از حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله تنها توسط

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

۱. ولایت انتخابی

اشاره

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

مهم ترین دلایل باورمندان به ولایت انتخابی، در دو دسته کلی دلایل عقلی و نقلی تقسیم می شود:

الف) دلایل عقلی

دلیل عقلی ولایت انتخابی در چند گزاره خلاصه می شود:

۱. وجود هر نوع هرج و مرجی در جامعه قبیح و ناپسند است؛ لذا عقل بر ضرورت وجود حکومتی مقتدر، صالح و عادل برای حفظ مصالح جامعه و تأمین نیازهای مردم حکم می کند.

۲. استقرار چنین حکومتی جز با خضوع مردم و اطاعت آنها از دستورات آن میسر نمی شود.

۳. حکومت یا به نصب الهی یا به وسیله زور و سرنیزه و کودتا یا با انتخاب مردم تعیین می شود.

چون دلیلی بر نصب وجود ندارد و حکومت تغلب و زور نیز عقلاً قبیح است، تنها راهی که باقی می ماند همان راه انتخاب از سوی مردم است.

اصل این استدلال بعثت دارا بودن اشکالات فراوان رد گردید که تفصیل آن در کتابی از همین نویسنده به آن پرداخته شده است (جباری، ۱۳۹۵، ص ۱۵۷).

از دلایل عقلی دیگری که برای اثبات انتخابی بودن والی و حاکم اسلامی گفته

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

(ب) دلایل نقلی

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

- فحوای قاعده تسلیط

- قرارداد و معاهده بین مردم و حاکم

- آیات و روایات مربوط به شور در امر ولایت

- تعیین والی با مشورت مهاجرین و انصار

- آیات و روایات بیعت و...

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

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

۲. ولایت انتصابی

اشاره

براساس این مبنا، فقیهان دارای شرایط به صورت عام از سوی امامان علیهم السلام به ولایت نصب و گمارده شده اند؛ ولی نصب یک فقیه از میان فقهای واجد شرایط و از قوه به فعل در آوردن حکومت وی، بستگی به رأی مردم دارد.

گرچه در این دیدگاه، اصل، نصب الهی است، ولی نصب بدون خواست مردم به فعلیت نخواهد رسید؛ زیرا

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

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

(الف) دلایل عقلی

صاحب مفتاح الكرامه در خصوص نصب فقيه در عصر غيبت می نویسد: «عقل و اجماع و اخبار دلالت بر نصب فقيه از سوی امام معصوم علیه السلام دارد؛ اما دلالت عقل آن است

ص: ۱۱۱

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

ب) دلایل نقلی

۱. مقبوله عمر بن حنظله، به ویژه در آن عبارت که امام صادق علیه السلام می فرماید: «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا...» (اصول کافی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۶۷).

۲. روایت ابو خدیجه (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۳۰۳).

۳. روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «اللَّهُمَّ ارْحَمْ خُلَفَائِي...» (مجلسی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۴۴).

۴. توقیع شریف امام زمان (عج) که فرمود: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ...» (حرعاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۷، ص ۱۴).

و روایات دیگر.

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

ادله ضرورت حکومت اسلامی از نگاه عالمان خاصه

۱. آیات قرآن کریم

اشاره

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

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

دسته اول: آیات دال بر ضرورت اقامه عدالت

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

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

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

دسته دوم: آیات مرتبط با ساختار دفاعی نظام اسلامی

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

{وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسِيَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِّنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ}؛ (انفال: ۶۰)؛ «و برای [برخورد با] آنها هرچه از نیرو و اسب های ورزیده در توان دارید آماده کنید، [به حدی] که دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری جز آنها را که شما آنها را نمی شناسید و خدا آنها را می شناسد، با آن بترسانید.»

دسته سوم: نقش حاکمیت در هدایت مردم

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

{يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ}؛ (هود: ۹۸)؛ «روز قیامت، او در پیشاپیش قومش خواهد بود و [به جای چشمه های زلال بهشت] آنها را وارد آتش می کند و چه بد آبشخوری است که بر آن وارد می شوند!»

از این آیه استفاده می شود که بدترین بدی ها، فسادها خیانت ها و توطئه های یک حاکم علیه مردم همین است که در قیامت آن ها را وارد جهنم می کند.

دسته چهارم: نقش قدرت در حکومت

برخی آیات در خصوص قدرت حکومت به کار رفته است: ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ﴾؛ (یوسف: ۲۱ و ۵۶)؛ «و این چنین یوسف را در آن سرزمین متمکن ساختیم!»

و در مورد ذوالقرنین آمده است: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا﴾؛ (کهف: ۸۴)؛ «ما به او در روی زمین، قدرت و حکومت دادیم و اسباب هر چیز را در اختیارش گذاشتیم». اگر فرض کنیم که تعبیر «مکنا» به معنی هرگونه قدرت بخشیدن است، باز هم دلالت آیه بر مقصود ما روشن خواهد بود؛ زیرا حکومت بارزترین نمونه قدرت است.

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

دسته پنجم: نقش حکومت در اجرای احکام

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

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

۲. روایات بیانگر ضرورت حکومت

اشاره

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

ص: ۱۱۴

۱- «... و المراد من تمكينهم في الأرض إقذارهم على اختيار ما يريدونه من نحو الحياه من غير مانع يمنعهم أو مزاحم يزاحمهم».

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

«بر اساس حکم خدا و حکم اسلام بر مسلمانان واجب است که پس از مرگ پیشوایشان - خواه بمیرد یا کشته شده باشد، گمراه باشد یا هدایت شده، مظلوم باشد یا ظالم، ریختن خونش حلال باشد یا حرام - قبل از هر کاری برای خود امامی برگزینند که عالم، متقی و آگاه بر شیوه داورى پیامبر صلی الله علیه و آله باشد تا جامعه آنان را اداره و میان آنان داورى کند، حق مظلوم را از ظالم بگیرد، از مرزهای آنان محافظت کند، اموال بیت المال را جمع آوری نماید، حج و نماز جمعه را برپا دارد و صدقات را جمع آوری کند. سپس درباره پیشوایی که معتقدند مظلوم کشته شده، نزد او به داورى روند؛ اگر آن پیشوا را مظلوم یافت، داورى کند که صاحبان خون، حق او را بگیرند و اگر او را ظالم یافت، نگاه می کند که حکم در این میان چیست» (۱) (مجلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۸۶، ص ۱۹۶).

دسته دوم: روایات بیانگر مسئولیت در قبال ظلم ظالمان

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

مثلاً امام علی علیه السلام فرمودند:

«سوگند به کسی که دانه را شکافت و جانداران را آفرید، اگر انبوه آن جماعت نمی بود یا گرد آمدن یاران، حجت را بر من تمام نمی کرد و خدا از عالمان پیمان نگرفته بود که در برابر شکم بارگی ستمکاران خاموشی نگرینند، افسار حکومت را بر گردنش می افکنم و رهایش می کردم و در پایان با آن همان می کردم که در آغاز کرده بودم» (۲) (دستی، ۱۳۷۹، خ ۳، ص ۴۸).

ص: ۱۱۵

۱- «...الْوَجِبُ فِي حُكْمِ اللَّهِ وَ حُكْمِ الْإِسْلَامِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ مَا يَمُوتُ إِمَامُهُمْ أَوْ يُقْتَلُ ضَالًّا كَانَ أَوْ مُهْتَدِيًّا مَظْلُومًا كَانَ أَوْ ظَالِمًا حَلَالَ الدَّمِ أَوْ حَرَامَ الدَّمِ أَنْ لَا يَعْمَلُوا عَمَلًا وَلَا يُحَدِّثُوا حَدِيثًا وَلَا يَقْدُمُوا يَدًا وَلَا رِجْلًا وَلَا يَبْدَأُوا بِشَيْءٍ قَبْلَ أَنْ يَخْتَارُوا لِأَنْفُسِهِمْ إِمَامًا عَفِيفًا عَالِمًا وَرِعًا عَارِفًا بِالْقَضَاءِ وَ السُّنَنِ يَجْمَعُ أَمْرَهُمْ وَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ وَ يَأْخُذُ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ حَقَّهُ وَ يَحْفَظُ أَطْرَافَهُمْ وَ يَجِبِي فَيْئَهُمْ وَ يُقِيمُ حِجَّتَهُمْ وَ جَمَعَتَهُمْ وَ يَجِبِي صَدَقَاتِهِمْ ثُمَّ يَحْتَكِمُونَ إِلَيْهِ فِي إِمَامِهِمُ الْمَقْتُولِ ظُلْمًا [وَ يَحَاكِمُونَ قَتْلَتَهُ إِلَيْهِ] لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ فَإِنْ كَانَ إِمَامُهُمْ قُتِلَ مَظْلُومًا حَكَمَ لِأَوْلِيَائِهِ بِدَمِهِ وَ إِنْ كَانَ قُتِلَ ظَالِمًا نَظَرَ كَيْفَ الْحُكْمِ فِي ذَلِكَ...».

۲- «أَمَّا وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسِيمَةَ لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقَارُوا عَلَى

كَيْفَ ظَالِمٍ وَلَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا.

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

امام علی علیه السلام در این باره فرموده اند: «خداوند ایمان را مایه تطهیر از شرک ... و امامت را برای سازمان یافتن امور امت و فرمان برداری از امام را برای بزرگداشت مقام رهبری واجب کرد»^(۱) (دشتی، همان، کلمات قصار، ص ۲۵۲).

ابن ابی الحدید در شرح این فراز از کلام امام علیه السلام می نویسد: «امامت برای ایجاد نظم در امت از جانب شرع واجب شده است تا جلوی نابسامانی ها گرفته شود؛ زیرا اگر قدرت قاهره نباشد، تبه کاران سلامت جامعه را بر هم می زنند. اعلام قبح قبیح یا وعد و وعید به تنهایی، نمی تواند بازدارنده باشد؛ بلکه باید سلطه نیرومندی باشد که در تنظیم امور بکوشد، مصالح همگانی را به گونه شایسته رعایت نماید، جلو ستمگر را بگیرد و دست سبک سران را کوتاه کند»^(۲) (ابن ابی الحدید، ۱۳۳۳ق، ج ۱۹، ص ۹۰).

۳. سیره عملی بزرگان دین

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

۴. عقل

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

ص: ۱۱۶

۱- «فَرَضَ اللَّهُ الْإِيْمَانَ تَطْهِيراً مِنَ الشُّرْكِ،... وَ الْأَمَانَةَ نِظَاماً لِلْأُمَّةِ وَ الطَّاعَةَ تَعْظِيماً لِلْإِمَامَةِ».

۲- «و فرضت الامامه نظاماً للأمة و ذلك لأن الخلق لا يرتفع الهرج والعسف والظلم والغضب و السرقة عنهم الا يوازع قوی و ليس يكفى فى امتناعهم قبح القبيح و لا وعيد الآخرة بل لابد من سلطان قاهر ينظم مصالحهم فيردع ظالمهم و يأخذ على ایدی سفهائهم. و فرضت الطاعة تعظيماً للامامة و ذلك لأن امر الامامة لا يتم الا بطاعه الرعيه و الا فلو عصت الرعيه امامها لم ينتفعوا بامامته و رئاسته عليهم».

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

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

۵. اجماع

فقها و متکلمین برپایه حکومت اسلامی را امری اجماعی دانسته اند. در ادامه به نمونه هایی از آن اشاره می کنیم:

علامه حلی رحمه الله فقیه و دانشمند بزرگ خاصه در این باره می نویسد: «عقلا و اندیشمندان مسلمان بر وجوب و ضرورت امامت و حکومت فی الجمله اجماع دارند. برخلاف گروه های ازارقه و اصفریه و غیر آنان از خوارج که منکر ضرورت حکومت اند» (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۱).

شیخ طوسی در تلخیص الشافی می گوید: «مردم در وجوب امامت باهم اختلاف دارند: اکثریت جمهور و توده مسلمانان گفته اند که امامت واجب است. عده ای اندک و شماری ناچیز گفته اند: امامت واجب نیست. این دسته، فرقه مشهوری نیستند بلکه عده ای از حشویه هستند که شناخته شده نمی باشند. آن دسته که به وجوب امامت عقیده دارند خود دو دسته اند: خاصه و معتزله. بسیاری از معتزله گفته اند: طریق وجوب امامت، عقل است و متوقف بر نقل نیست. سایر معتزله گفته اند: امامت واجب نقلی است» (طوسی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، صص ۵۸ - ۵۵).

ص: ۱۱۷

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

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

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

۱. قرآن

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

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

۲. سنت

دلیل دیگری که عامه برای وجوب حکومت به آن اشاره می کنند، سنت عملی پیامبر گرامی اسلام در گرفتن خراج و غنائم، عهده داری قضاوت، اجرای مجازات، تعیین فرمانداران و فرماندهان لشکرها، گسیل مبلغان و مأموران جمع آوری صدقات، اعلام جهاد، انعقاد پیمان ها و... است. علمای عامه ضمن بیان این نکته، یک حدیث آورده که آن را هشام بن عروه از ابی صالح و او نیز از ابی هریره و او نیز از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده است. متن آن حدیث چنین است: «پیغمبر فرمودند: به زودی بعد از من بر شما والیانی حکومت می کنند، والی های خوب و نیکوکار و والی های فاجر و فاسق و زشت کردار. پس بشنوید فرمان آن ها را و اطاعت کنید هر چه را با حق موافقت دارد. اگر خوب بودند هم برای آنها مفید است و هم برای شما و اگر بد بودند برای شما مفید است و برای آنان مضر»^(۱).

(ماوردی، همان، ص ۵).

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

ابن حزم در المحلی و بسیاری دیگر از فقهای عامه، این روایت را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آورده اند: «هر کس بمیرد و در گردنش بیعتی نباشد، به مرگ جاهلی از دنیا رفته است»^(۲) (ابن حزم، ۱۴۲۵ق، ج ۹، ص ۳۵۹). برخی نیز از این روایت نبوی استفاده کرده اند: «بدانید تمام شما راعی هستید و تمامتان نسبت به رعیت خود مسئولیت دارید، امام راعی جامعه است و نسبت به آنان مسئول است»^(۳) (ترمذی، ۱۳۸۳ق، ج ۴، صص ۱۸۱ - ۱۸۰ قلقشندی، ۱۹۷۲م، ج ۲، ص ۳۰).

ص: ۱۱۹

۱- «سیلیکم بعدی و لاه، فلیکم البرّ بربّه، ویلیکم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم و اطیعوا فی کل ما وافق الحق، فإن أحسنوا فلکم و لهم. و إن أسأؤ فلکم و علیهم».

۲- «من مات و لیس فی عنقه بیعه مات میتة جاهلیه».

۳- «کلکم راع و کلکم مسؤل عن رعیتة، فالإمام راع و هو مسؤل عن رعیتة...».

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

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

۳. اجماع

از جمله دلایلی که برای وجوب حکومت بیان کرده اند، اجماع می باشد. در این زمینه گفته اند: «به اجماع دانشمندان، عقد امامت با کسی که در میان امت عهده دار آن می شود، واجب است. اگرچه «اصم» این نظر را ندارد... در وجوب امامت اختلاف است که آیا واجب عقلی است یا شرعی؟ گروهی گفته اند که واجب عقلی است؛ زیرا به حکم عقل، انسان در برابر رهبری که مردم را از ظلم بر یکدیگر بازمی دارد و نزاع و خصومت آن ها را برطرف می سازد، باید تسلیم باشد و اگر والیان نباشند، مردم بی سرپرست و بی مسئولیت و تباه خواهند بود و گروهی گفته اند: واجب شرعی است، نه عقلی؛ زیرا امام عهده دار امور شرعی است» (ماوردی، ۱۴۱۱ق، ص ۵).

بسیاری از علمای معاصر، همانند ماوردی، اجماع را از اصلی ترین دلایل وجوب نصب امام و تشکیل حکومت اسلامی می دانند.

۴. عقل

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

می گوید: «چند ضرورت اساسی ایجاب می کند که جامعه به رئیس و زعیم محتاج باشد؛ از جمله ضرورت منع تظالم، ضرورت فصل خصومت ها و تنازعات و ضرورت دفع هرج و مرج و تشتت» (ذاکر صالحی، ۱۳۸۹ش، ص ۷۳).

در مجموع، دلایلی که متفکران عامه برای ضرورت تشکیل حکومت اقامه کرده اند، صرفاً برای بیان عقیده خویش است و آن اینکه مردم بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به حال خود رها شده اند و خداوند حق انتخاب را به مردم، به ویژه خبرگان جامعه داده است تا آنها با توافق یک نفر را به امامت برگزینند و در این صورت، امامت او مشروع است. بر این اساس، فقهای عامه رأی مردم را در مشروعیت حکومت دخیل می دانند و قائل به مشروعیت مردمی می باشند.

از نظر آنان امامت و رهبری جامعه از سه راه تحقق می یابد: انتخاب اهل حل و عقد، استخلاف و عهد، استیلا و زور و غلبه؛ که بطلان این سه راه، با دلائل متعدد در کتب فقها و صاحب نظران خاصه مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. به نظر می رسد که عامه غالباً درصدد توجیه ایدئولوژیک خلافت خلفا و مشروعیت بخشی به حکومت های خود بوده اند.

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

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

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

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

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

ص: ۱۲۲

۱- {إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ أَمَّا أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ}؛ (یوسف: ۴۰).

قرآن کریم

نهج البلاغه

الف. منابع عربی

۱. ابن ابی الحدید، عزالدین بن عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۳۳ق.

۲. ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، بیروت: دارالقلم، ۱۴۲۵ق.

۳. ابن خلدون، عبدالرحمن محمد، مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۳۱.

۴. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقائیس اللغه، اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ق.

۵. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دارالصادر، ۱۴۱۴ق.

۶. ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، ۱۳۳۱ق.

۷. ارسطا طالیس، السیاسه، ترجمه به عربی: احمد لطفی، قاهره: مطبعه دار الکتب المصریه، ۱۹۴۷م.

۸. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار العلم، ۱۴۱۲ق.

۹. بحر العلوم، محمد علی، الامامه الهیه، قم: عصر ظهور، ۱۳۷۹ق.

۱۰. ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع المختصر من السنن عن النبی صلی الله علیه و سلم و معرفه الصحیح و المعلول و ما علیه العمل المعروف، [بی جا]: بیت الافکار الدولیه، ۱۳۸۳ق.

۱۱. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، الطبعة الثانیه، بیروت: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.

۱۲. جاحظ، عمرو بن بحر، التاج فی اخلاق الملوک، بیروت: فوزی عطوی، ۱۳۷۵ق.

١٣. جوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، الطبعة الاولى، بيروت: دارالعلم للملايين، ١٤١١ق.
١٤. حر عاملى، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، تهران: المكبة الاسلاميه، ١٣٨٣.
١٥. حسيني عاملى، محمدجواد، مفتاح الكرامه، بيروت: داراحياء التراث العربيه، ١٤١٩ق.
١٦. حلى، حسن يوسف، كشف المراد، قم: شكورى، ١٣٦٣.
١٧. ذاکر صالحى، غلامرضا، مباني مشروعيت حكومت نظريه ابوالحسن ماوردى، قم: بوستان كتاب، چاپ دوم، ١٣٨٩ش.
١٨. رازى شافعى، فخرالدين محمد بن عمر تميمى، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، الطبعة الاولى، بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٢١ق.
١٩. روحانى، فؤاد، جمهور، تهران: نشر بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ١٣٤٨.
٢٠. زحيلي، وهبه، الفقه اسلامى و ادلته، بيروت: دارالفكر، ١٤٠٤ق.
٢١. طباطبايى، سيد محمدحسين، الميزان فى تفسير القرآن، قم: منشورات جماعه المدرسين فى الحوزه العلميه، ١٤١٧ق.
٢٢. طوسى، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، چاپ چهارم، تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٤١٣ق.
٢٣. طوسى، الشيخ ابو جعفر، تلخيص الشافى، قم: دارالكتب الإسلاميه، ١٣٩٤ق.
٢٤. غزالى، ابو حامد محمد، الاقتصاد فى الاعتقاد، بغداد: مكتبه الشرق الجديد، ١٤٢٩ق.
٢٥. فيومى، احمد بن محمد مقرى، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، چاپ اول، قم: دارالهجره، ١٤٠٥ق.
٢٦. قلقشندى، احمد بن عبدالله، مآثر الانافه فى معالم الخلافه، كويت: ١٩٧٢م.
٢٧. لاهيجى، عبدالرزاق بن على، گوهر مراد، قم: كتابفروشى اسلاميه، ١٣٧٧ق.

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

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

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

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

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

ب . منابع فارسی

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

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

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

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

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

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

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

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

۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ ششم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.

۱۰. معرفت، محمد هادی، ولایت فقیه، چاپ سوم، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۷.

۱۱. موسوی خمینی، امام روح الله، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۱.

ص: ۱۲۸

کنیزداری و حفظ حقوق انسانی / رضا محمدی کرجی (۱)

دکتر مسعود راعی (۲)

چکیده

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

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

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

ص: ۱۲۹

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

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

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

قبل از هر نوع پاسخی توجه به یک مطلب ضروری است. اسلام تمام راه های برده گیری را ممنوع کرده و فقط در یک مورد اجازه برده گیری داده که آن هم در مورد اسیران جنگی در جنگ با کفار حربی (یعنی کفاری که برای کشتن مسلمین شمشیر کشیده اند) است؛ آن هم نه به عنوان یک حکم قطعی و لازم الاجرا بلکه به عنوان یکی از راه های نگه داری اسیران جنگی که به تشخیص حاکم اسلامی واگذار شده است. بر این مبنا چنین حکمی شامل کفاری که علیه مسلمین جنگ نکرده اند و همچنین جنگ های بین خود مسلمین نمی شود.

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

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

برده گیری در عصر غیبت

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

۱. نسخ تمهیدی: برخی برده داری را از جمله موارد نسخ تمهیدی دانسته و آن را امروزه منسوخ می دانند و می گویند: «بعضی از مسائل که اسلام به ظاهر آنها را پذیرفته، برای زمینه سازی نسخ آنها بوده است و برده داری نیز از آن جمله است» (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۶) بنابراین در شرایط فعلی حکم برده داری حکمی منسوخ محسوب می شود.

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

برخی دیگر از آنجا که هدف استرقاق را مقابله به مثل می دانند، آن را در شرایط فعلی منتفی و ممنوع شمرده اند: «امروزه چون موضوع بردگی از گردونه جامعه خارج شده است، از نظر اسلام نیز جایز نمی باشد... فرض اینکه برده گرفتن مجدداً در عرف زمان ما رایج شود و امر به قهقرا باز گردد، فرض بسیار بعیدی است و اگر فرضاً چنین شد طبعاً اسلام از روی اضطرار و مقابله به مثل به آن تن خواهد داد. پس هم اکنون حکم برده گیری و برده داری به لحاظ عدم تحقق موضوع آن فعلیت ندارد» (حسینعلی منتظری، ۱۴۲۹ق، ص ۱۱).

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

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

بنابراین در مورد برده داری در عصر حاضر و با توجه به شرایط کنونی بین فقها و اندیشمندان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. بر فرضی هم که استرقاق (برده گیری) در زمان غیبت جایز باشد، صرفاً در صورتی جایز است که مصلحت آن بیشتر از مصلحت گزینه های دیگر (مانند آزاد کردن یا

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

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

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

ولی به هر حال طبق مبانی کسانی که برده داری را در زمان غیبت منتفی نمی دانند

ص: ۱۳۲

۱- «یتخیر الإمام فیهم - تخیر نظر و مصلحه - بین المن علیهم و الفداء لأنفسهم بمال حسب ما یراه من المصلحه - و الاسترقاق حرباً کانوا أم کتابیین - و حیث تعتبر المصلحه لا- یتحقق التخییر إلا- مع اشتراك الثلاثه فیها علی السواء و إلا تعین الراجح.» (شهید ثانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۲۲)

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

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

شرایط ایجاد برده و کنیز در صدر اسلام

برای پاسخ به سؤال اول و اینکه از نظر اسلام چه کسانی تبدیل به کنیز و عبد می شدند باید گفت که اسلام از بین راه های مختلف برده داری تنها یک مورد را اجازه داده است و آن مربوط به اسیران جنگی می باشد. این حکم علاوه بر اینکه قطعی و لازم الاجرا نیست و فقط یکی از راه های نگه داری اسیران جنگی با تشخیص حاکم اسلامی است، دارای شرایط ویژه ای است که بدون آگاهی از این شرایط نمی توان تحلیل درستی از مسئله برده داری و روابط با کنیزان داشت. اکنون به صورت فهرست وار به این شرایط اشاره می کنیم و تفصیل آن را به محل خود واگذار می کنیم.

شرایط ایجاد برده و کنیز عبارت اند از:

۱. کافر حربی بودن اسیر

۲. مسلمان نبودن اسیر

۳. مسلمان نشدن اسیر قبل از اسارت:

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

۴. عدم تقاضای پناهندگی:

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

ص: ۱۳۳

۵. اجازه معصوم یا نایب او:

اگر معصوم یا نایب او از میان راه های موجود برای برخورد با اسیر، از جمله آزاد کردن یا مبادله اسرا و غیره، برده گیری را به صلاح جامعه نداند اصلاً برده و کنیزی به وجود نمی آید.

۶. مصلحت نداشتن گزینه های دیگر:

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

۷. فقدان معاهده قبلی:

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

فلسفه بردگی کفار حربی در صدر اسلام

از آنجا که حکم بردگی حربی در صدر اسلام وجود داشته و طبق مبانی برخی از علما این حکم همچنان پا برجاست، این سؤال مطرح می شود که فلسفه بردگی کفار حربی چیست؟ در پاسخ باید گفت: اسلام در مقابل کسانی که با کلمات حکمت آمیز و موعظه حسنه و برهان و استدلال قانع نمی شدند و نه اسلام را می پذیرفتند، نه اهل جزیه بودند و نه معاهده بستند، بلکه علیه اسلام شمشیر می کشیدند و سرانجام اسیر می شدند، چه باید می کرد؟

برای جلوگیری از پیوستن مجدد اسیران جنگی به جبهه دشمن یا باید همه آنها را می کشتند که کار بسیار بی رحمانه و ناسازگار با روح اسلام بود و اسلام هرگز چنین اجازه ای را نمی داد، یا باید آنها را زندانی می کردند که زندانی و حبس کردن همه آنان نیز علاوه بر اینکه روش درستی نبود، با توجه به حداقل امکانات در آن زمان، امکان پذیر نمی شد. همچنین به کار گرفتن آنها در معادن و مزارع، بدون اینکه از حق استفاده از غرایز جنسی برخوردار باشند، عواقب خطرناکی از جمله رواج فحشا در بین آنها را به دنبال داشت. پس باید برای نگهداری و اداره زندگی و تأمین نیازمندی ها و آموزش و تربیت دینی همه اسیران، به ویژه اسیران زن، چاره ای اندیشیده می شد تا نه تنها عواقب سوئی در انتظار آنان و جامعه نمی بود، بلکه می توانستند با اسلام آشنا شوند

ص: ۱۳۴

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

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

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

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

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

فرهنگی و معنوی، راه کاری مناسب برای برخورد با اسیران جنگی بوده است. این شیوه، هم دربردارنده خاصیت مجازات و بازدارندگی دشمنان، و هم روشی انسانی و متعارف و عادلانه در نگهداری اسیران و اصلاح و بازپروری ایشان بود. اسلام به جای صرف هزینه های سنگین برای مراقبت از اسیران در زندان ها - که نتیجه ای جز تقویت حس انتقام جویی و کینه ورزی و نیز افسردگی اسیران نداشت - آنها را به خانواده های مسلمان ملحق کرد، تا با کسر هزینه ها بیشترین منفعت در زمینه نیروی انسانی مسلمانان کسب شود.

بردگی اسیران جنگی (کفار حربی) در حقیقت جایگزین نگه داری آنها در زندان هاست؛ زندان هایی که هیچ نفعی برای فرد اسیر و جامعه اسلام ندارند. بنابراین اسیران به جای آنکه در محیط خفقان بار و آزاردهنده زندان محبوس باشند و گرفتار افسردگی و ناامیدی شوند و مخارج زیادی را به دولت اسلامی تحمیل کنند، به خانواده های مسلمان واگذار می شدند تا ضمن برخورداری از حقوق و مزایای انسانی، از محیط تربیتی مسلمانان نیز بهره بگیرند.

رعایت احکام و قوانین مربوط به بردگان، هم باعث می شد مسلمانان در پذیرش و نگهداری اسیران تشویق شوند، و هم امکانی برای بازگشت صحیح اسیران به اجتماع را فراهم می کرد. بردگان کافر در محیط های اسلامی تحت تعلیم و تربیت صاحبان خود قرار می گرفتند و با آموزه های اسلام از نزدیک آشنا و عضوی از خانواده مسلمانان می شدند. مقررات اسلام کاملاً تأمین کننده این اهداف بوده است.

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

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

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

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

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

ضوابط رابطه با کنیز در صدر اسلام

اشاره

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

ص: ۱۳۷

۱. زندگی زناشویی دائمی حر با حر (نکاح دائم)

۲. زندگی زناشویی دائمی حر با کنیز (ملک یمین و ام ولد)

۳. زندگی زناشویی دائمی عبد با کنیز (نکاح دائم با اجازه مولی)

۴. زندگی زناشویی موقتی حر با حر (متعہ)

۵. زندگی زناشویی موقتی حر با کنیز (اباحه با اجازه مولی)

۶. زندگی زناشویی موقتی عبد با کنیز (اباحه با اجازه مولی)

بنابراین از نظر اسلام روابط جنسی انسان ها تنها در دو قالب نکاح و ملکیت،^(۱) و به دو صورت دائمی و موقتی در چارچوب های مشخص شده از سوی شریعت می تواند انجام شود. به عبارت دیگر، همان طور که دو آزاد می توانند ازدواج دائم یا موقت داشته باشند، یک عبد با یک کنیز یا یک آزاد با یک کنیز هم می توانند ازدواج دائم یا موقت داشته باشند؛ ولی هر کدام شرایط خاص خود را دارد که در کتب فقهی تبیین شده است و بررسی کامل آن در این نوشتار نمی گنجد.

همانطور که رابطه جنسی در اسلام منحصر در یک قالب نیست، قطع این رابطه نیز انواعی دارد. قطع رابطه زناشویی بین زن و مرد انواعی دارد که در پایان این نوشتار به آن اشاره خواهیم کرد.

اسلام ضمن رد کردن و نامشروع شمردن هرگونه تجاوز و سوء استفاده جنسی از زنان اسیر، به مسلمانان اجازه داده است که در صورت تمایل با شرایط خاص و تحت ضوابط معینی با آنان روابط زناشویی مشروع داشته باشند و با رسمیت بخشیدن به این نحوه روابط زناشویی، تعهدات متقابلی را در طرفین ایجاد کرده است که در سلامت اخلاقی طرفین و جامعه اثرات مثبت بسیار دارد. بعضی از این شرایط عبارت اند از:

۱. در زمان اسارت، همسر آن زن به همراه او نباشد (اسیر نشده باشد)؛ در غیر این صورت نمی توان با او رابطه داشت.

۲. در صورتی که قبل از اسارت شوهر داشته است، مالک نمی تواند قبل از تمام شدن مدت استبراء^(۲) و پاک شدن رحم او و اطمینان از عدم بارداری اش با او روابط زناشویی داشته باشد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۸۴).

۳. در یک زمان نمی تواند با دو مرد روابط زناشویی داشته باشد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۲۸۶ و ر.ک: حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۰۱).

ص: ۱۳۸

۱- {وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ يَفْطُونَ} * إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ

هُمُّ الْعَادُونَ { (مومنون: ۵-۷)

۲- استبراء و پاک شدن رحم به این است که زن در مدت خاصی، روابط جنسی نداشته باشد.

۴. ازدواج کنیز باید با اجازه صاحبش باشد (بهجت، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۵۰۶). همان طور که ازدواج با دختر دیگران نیاز به اجازه پدر دختر دارد، ازدواج با کنیز دیگران نیز نیاز به اجازه صاحبش دارد. (۱)

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

۶. دست به دست کردن کنیز ممنوع است؛ بلکه فقط می توان او را با رعایت شرایط به تزویج یا تملیک دیگری درآورد. (۲)

۷. مردی که با زن اسیری روابط زناشویی داشته باشد، مادر، مادرزرگ، دختر، نوه، عمه و خاله آن زن بر او حرام می شود. (۳)

۸. یک مرد نمی تواند در یک زمان با دو زن اسیر که خواهر هستند روابط زناشویی داشته باشد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۰، ص ۲۸۳). یعنی اگر با یکی از آنها رابطه داشته باشد دیگر نمی تواند با خواهر او رابطه داشته باشد؛ مگر اینکه اولی را از ملکیت خود خارج کند، مثلاً او را به دیگری بفروشد. (۴)

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

۱۰. فرزندی هم که از زن اسیر متولد می شود با فرزند یک زن آزاد هیچ فرقی نمی کند.

۱۱. در برخی کتب فقهی آمده است که وطی کنیز غیریهودی و نصرانی جایز نیست. (۵)

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

ص: ۱۳۹

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

۲- «النوع الثانی من نوعی الملک ملک المنفعه ای الانتفاع، فیمكن أن یجامع کونه عقداً أو أنه مبنی علی کون التحلیل ملک یمین للمنفعه، کما ستعرف تحقیق الحال فیہ.... مضافاً الی... إمكان دعوی کونه تزویجا بعد فرض ثبوت مشروعیتہ، و أنه فرد ثالث، و انتفاء لوازم الدوام و الانقطاع لا یقضی بانتفاء کونه تزویجا، و إلا لاقتضی انتفاء لوازم الدوام عدم کون المنقطع تزویجا

و بالعكس، فإنه لا دليل على انحصار النكاح فيهما، و إلى إمكان كونه ملك يمين بمعنى كون المراد بالايه عدم جواز وطء غير الزوجه و المملوكه و لو للغير بالتحليل» (نجفى، ١٤٠٤ق، ج ٣٠، ص ٢٩٨) «أما الصيغه فلا خلاف فى اعتبارها فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، فلا- يكفى التراضى مطلقا» (نجفى، ١٤٠٤ق ج ٣٠، ص ٢٩٨) «و كيف كان فهل هو عقد نكاح أو عقد تمليك منفعه؟ فيه خلاف بين الأصحاب منشؤه عصمه الفرج عن الاستمتاع بغير العقد أو الملك للآيه و دعوى الاتفاق على ذلك، فبعد معلوميه جوازه فى الشرع لا- يخلو من أحدهما و لعل الأقرب عند المصنف هو الأخير وفاقا للمحكى عن الأ-كثر.» (نجفى، ١٤٠٤ق، ج ٣٠، ص ٣٠١)

٣- «و كذلك الحكم فى المرأه و عمتها، و المرأه و خالتها، و المرأه و بنتها، الكل واحد: و أصله كل امرأتين لا يجوز الجمع بينهما فى النكاح لم يجز الجمع بينهما فى الوطى بملك اليمين إجماعا إلا داود.» (شيخ طوسى، ١٣٨٧ق، ج ٤، ص ٢٠٦)؛ «و فى الدر المنثور، أخرج ابن عبد البر فى الاستذكار عن إياس بن عامر قال: سألت على بن أبى طالب - ... ثم قال: إنه يحرم عليك مما ملكت يمينك - ما يحرم عليك فى كتاب الله من الحرائر إلا العدد - أو قال: إلا الأربع» (طباطبايى، ١٣٧٤، ج ٤، ص ٢٨٦)

٤- «فإذا وطئ أمته صارت له فراشا و لا يحل له وطئ أختها حتى تزول الفراش عنها، إما بعق أو كتابه أو هبه، فإذا لم يفعل لم يحل له وطئ أخته.» (شيخ طوسى، ١٣٨٧ق، ج ٤، ص ٢٠٦)

٥- «و يجوز وطئ اليهوديه و النصرانيه بملك اليمين دون غيرهما من الكفار و ان صح ملكهن.» (حلبى، ١٤٠٣ق، ص ٣٠٠)

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

مقابلاً زن نیز در برابر مرد تعهداتی مانند تمکین جنسی، نداشتن روابط جنسی با مرد دیگر و... پیدا می کند. همین تعهدات متقابل در سلامت اخلاقی طرفین و جامعه اثرات مثبت بسیاری دارد.

علاوه بر شرایط فوق، «اسلام توصیه کرده است که بر غلام و کنیز سخت نگیرند و شکنجه ندهند و ناسزا نگویند و ظلم روا ندارند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۹۹).

عفاف چه مفهومی غیر از این دارد؟ وقتی که روابط جنسی این همه شرایط و قيود دارد، چطور می توان آن را بی عفتی نامید؟!

فلسفه تجویز زناشویی با کنیز و نسبت آن با حقوق بشر

پس از تبیین ضوابط رابطه با کنیز در صدر اسلام، حال به این سؤال می رسیم که اساساً چرا اسلام چنین اجازه ای را صادر کرده است؟ فلسفه اینکه اسلام زناشویی با کنیزان را تجویز کرده است چیست؟

پاسخ به این سؤال را در قالب چند نکته بیان می کنیم:

۱. روابط زناشویی کنیز، حق یا مجازات؟

اشاره

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

حق تمتع جنسی زن در شرایط مختلف حالات مختلف دارد:

الف) در شرایط عادی و غیر جنگی

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

ب) در شرایط مخاصمه و جنگ

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

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

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

نظام های حقوقی برخورد های متفاوتی در این موارد کرده اند. برخی تنها مجازات را انتخاب کرده و بهره مندی از حق تمتع جنسی را کنار گذاشته اند؛ مجازات زندان یا تبعید یا حبس در اردوگاه کار اجباری زنان در این راستا قرار می گیرد. قبل از اسلام نیز بدترین برخورد را با اسرای زن داشتند و رابطه با کنیز در جامعه عمل منفوری محسوب می شد.

در آن زمان همه به اسیران خود به عنوان غنیمت و ابزاری نگاه می کردند که فقط آنها را باید در معادن و مزارع به کارهای سخت وادار کرد و ازدواج با چنین افرادی، امری کاملاً خلاف باور حاکم بر جوامع آن روز بود و مردم آن روز ازدواج با چنین افرادی را توهین بزرگی به خود و فامیل خود می دانستند. آیه شریفه {وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ}؛ (بقره: ۲۲۱)؛ ازدواج با کنیز مؤمن بهتر است از ازدواج با ثروتمندترین و با شخصیت ترین کفار» و شأن نزول آن - که در مورد دفاع از یکی از اصحاب است که با کنیز آزاد کرده خود ازدواج کرد و مورد ملامت دیگران قرار گرفت - حاکی از این حقیقت است که ازدواج با کنیزان، منفور مردم بود. بعد از رحلت رسول اکرم^۱ نیز جامعه اسلامی توصیه های آن حضرت را فراموش کرد و ارزش های مورد تأکید اسلام را از یاد برد؛ از این رو، بار دیگر ازدواج با کنیزان از قبایح اجتماعی محسوب شد و کنیززادگان با عنوان «هجین» (معیوب) لقب یافتند. وقتی عبدالملک بن مروان شنید که امام سجاد علیه السلام با کنیزش ازدواج کرده و او را رسماً به عنوان همسر خود (و نه کنیز) انتخاب کرده، بر آشفت و در نامه ای اعتراض آمیز به امام نوشت: «انک صرت بعل الاماء؛ تو شوهر کنیزان شده ای و حال آنکه در میان عرب کسانی هستند که با ازدواج با آنها، به شرافت و بزرگواری خود می افزودی». این سخن، یعنی در شأن و جایگاه شما نیست که با کنیزان ازدواج کنید؛ زیرا کنیزان صرفاً برای ارضای تمایلات غریزی و تنوع طلبی انسان آفریده شده اند، نه برای زندگی مشترک!

در پاسخ او با استناد به آیات قرآن و سیره رسول خدا^۲ و تأکید بر احیای ارزش های اسلامی، درباره جاهلیت نوینی که بنی امیه به آن دچار شده بود، هشدار داد و فرمود: «نامه تو که در آن، مرا به سبب ازدواج با کنیز آزاد شده ام سرزنش کردی، به

دستم رسید و گفتم که در میان عرب زنانی هستند که با ازدواج با ایشان و صاحب فرزند شدن از آنها، به مجرد و بزرگواری می رسم، و حال آنکه فراموش کرده ای که بزرگواری و با عظمت تر از رسول الله کسی نیست، و حال آنکه رسول خدا بانی ازدواج برده اش (زید) با زنی آزاد زینب) شد و خود با کنیزش (صفیه، جویریه، ریحانه، ماریه) ازدواج کرد... به درستی که خداوند به وسیله اسلام، امور بی ارزش را با ارزش و نقایص را با اسلام کامل کرد و سرزنش ها را از بین برد. بر انسان مسلمان، نکوهش و سرزنش نیست. تنها امر شایسته سرزنش و نکوهش، جاهلیت است» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۶۲۹).

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

اسلام بین این دو وضعیت، یعنی بین مجازات و حق بهره مندی جنسی، جمع کرده است؛ برخلاف نظر ارسطو که معتقد بود غلام و برده فطرتاً وجود داشته است. و وجود خواهد داشت؛ یعنی بردگی فطری است و خداوند عده ای را آفریده تا برده باشند (ر.ک: منتسکیو، ۱۳۵۵، ص ۴۱۵). اسلام مردم را مانند دانه های شانه برابر می داند؛ چنانکه پیامبر فرمود: «الْأَنَاسُ سَوَاءٌ كَانَتِنَانِ الْمُسْطِ وَ الْمَرْءُ كَثِيرٌ بِأَخِيهِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۷۹)؛ مردم مانند دانه های شانه برابرند. اسلام از یک طرف مجازاتی برای زن مجرمی که اسیر شده است، در نظر می گیرد که همان سلب شخصیت حقوقی وی است؛ چنانکه قرآن می فرماید: {عَبْدًا مَّملُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ}؛ (نحل: ۷۵)؛ «برده ای زر خرید، که توانایی بر چیزی ندارد.» یعنی اعمال و آثار او به ملکیت غیر در می آید، و از طرف دیگر بی توجه به حق تمتع جنسی زن نیست.

خداوندی که این نیاز جنسی را آفریده است، نمی تواند به این نیاز اسیر توجه نکند. به همین دلیل، حق بهره مندی جنسی برای این زن مجرم محفوظ است، ولی کیفیت اعمال این حق متفاوت است. حق چیزی است و کیفیت اعمال و اجرای آن حق، چیز دیگری. گاهی انسان صاحب حق است، ولی صاحب اعمال حق نیست. مثلاً کودک

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

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

رسول خدا^۱ که مبارزه با سنت های بی ارزش جاهلی از برنامه های رسالت او بود، در این موضوع نیز خط شکنی کرد و هم خود با کنیزان آزادشده اش ازدواج کرد و هم زمینه ازدواج افراد آزاد با بردگان را فراهم آورد تا بدین شکل، بنیان نظام طبقاتی را درهم ریزد. ازدواج زینب با زید، جویبر و زلفا، و ضباعه با مقداد نمونه هایی از این ازدواج هاست. رسول خدا^۲ درباره ازدواج ضباعه بنت زبیر بن عبدالمطلب فرمود: «أَتَعْلَمُونَ لِمَ زَوَّجْتُ ضَبَاعَةَ بِنْتِ عَمِّي مِنَ الْمُقَدَّادِ؟. قَالُوا: لَا. قَالَ: لِيَتَضَعَ النَّكَاحُ فَيْنَالَهُ كُلُّ مُسْلِمٍ، وَ لِيَتَعْلَمُوا {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاهُمْ} فَمَنْ يَرْغَبُ بَعْدَ هَذَا عَنْ فِعْلِ الرَّسُولِ فَقَدْ رَغِبَ عَنْ سُنَّةِ الرَّسُولِ؛ (ثقفی کوفی، [بی تا]، ج ۲، ص ۸۲۸ و ازدی نیشابوری، [بی تا]، ص ۱۷-۸۱)؛ آیا می دانید چرا ضباعه، دختر عمه ام، را به عقد مقداد در آوردم؟ گفتند: نه. فرمود: تا ازدواج آسان و گسترده شود و هر مسلمانی قادر به ازدواج باشد، و بدانید که گرامی ترین شما نزد خدا با تقواترین شماست. پس از این، هر کس از این کار رسول الله سر برتابد و آن را ترک کند، با سنت رسول الله مخالفت کرده است». وقتی مسلمانان می دیدند که رهبر و بالاترین شخصیت عالم هستی، با بردگان و کنیزان ازدواج می کند، دیگر هیچ عذر و بهانه ای برای آنها باقی نمی ماند.

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

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

۲. رابطه با کنیز بدون رضایت وی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۴. آموزش و پرورش اجباری

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

آنها را بروز داد این باشد که آنها را مسلوب الاختیار کنند، اینجا بردگی جایز می شود؛ زیرا مملوکیّت، برده را در مسیر انسانیت و پیشرفت قرار می دهد. این مملوکیّت، برده را در مسیری قرار می دهد که همان مسیر انسانی خودش است؛ اما اگر مالکیّت و مملوکیّت باعث شود که برده از مسیر انسانیت خود عقب بماند، در این صورت قطعاً ظلم است (ر.ک: شهید مطهری، ۱۳۹۴، ص ۵۶).

هنر اسلام این است که از تمام ظرفیت ها و فرصت ها به بهترین وجه و در جهت تکامل انسان استفاده می کند. در مواردی که اسلام به اضطرار و به سبب قانون حاکم بر جنگ ها اجازه داده که اسیران را به بردگی بگیرند، با توصیه ها و دستورالعمل هایی در تعلیم و تربیت و اصلاح آنها کوشیده است اسرا با ورود به محیط اسلام، عضوی از خانواده و جامعه مسلمین می شدند، با معارف توحیدی که مطابق با عقل و فطرت بود آشنا می شدند و به مرور احکام و قوانین اسلام را فرا می گرفتند. شهید مطهری در مورد هدف تربیتی اسلام در خصوص این نوع بردگی چنین می نویسد:

«بردگی اگر از مقوله اقتصادی باشد، غیرقابل توجیه است؛ یعنی ملاک بردگی، مسئله بهره کشی مادی باشد که کسی به این دلیل برده کسی باشد که بتواند از او بهره کشی کند و فلسفه اش فقط همین باشد. ولی اگر بردگی از مقولات آموزش و پرورشی باشد، یعنی یک جریان عملی اجباری برای یک آموزش و پرورش اجباری - آن هم فقط درباره اسیران جنگی، نه درباره همه مردم - قابل توجیه است.

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

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

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

۵. جلوگیری از توطئه علیه جامعه اسلامی

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

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

علاوه بر اینکه اگر حق انتخاب همسر و صاحب به آنان داده می شد، بعید نبود که بسیاری از این زنان یک نفر را انتخاب کنند و با توجه به اینکه لازم بود اسیران جنگی بین همه مسلمانان یا جنگجویان آنها تقسیم شوند، عملاً این اختیار مشکل ساز می شد.

هر نوع دارایی مقارن با نوعی قدرت است؛ مانند قدرت متکی بر اموال و ثروت، قدرت متکی بر سلاح، قدرت متکی بر جاذبه جنسی. اعطای هر نوع قدرتی به عبد و کنیزی که تا قبل از اسارت قصد داشته اند اسلام و مسلمین را نابود کنند و با اسارت از رسیدن به این هدف شوم خود ناکام مانده و به دست مسلمین اسیر شده اند، خلاف عقل و سیره عقلاست (مخصوصاً در جهاد دفاعی).

به همین دلیل عبد صاحب مال نیست و قدرت مالی از او گرفته می شود تا نتواند علیه اسلام و مسلمین توطئه و اقدام نماید. خداوند می فرماید: {عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلٰی شَيْءٍ} (نحل: ۷۵) علامه طباطبایی می فرماید: «معلوم است که اگر انسانی مملوک شد دیگر اختیاری از خود ندارد؛ چون اعمال و آثار او نیز به ملکیت غیر درآمده و آن غیر هر طوری که بخواهد می تواند در اعمال و آثار او تصرف کند. این آن سنتی بوده که گفتیم ملت ها درباره بردگان اجرا می کرده اند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۹۱).

همچنین است قدرت جنسی که از جاذبه جنسی زنانه نشأت می گیرد و چنانکه گذر تاریخ نشان داده است زن با همین حربه دارای قدرتی می شود که می تواند بزرگ ترین مردان را به زانو درآورد. آیا عقل سلیم می پذیرد که دشمنی که چنین قدرتی دارد، آزاد و رها در جامعه و حریم خصوصی افراد پرسه بزند؟ مسلم است که پاسخ منفی است.

دین اسلام به جای اینکه حقوق جنسی زن را پایمال کند و نیاز جنسی زن را در نظر نگیرد، این نیاز را کاملاً در نظر گرفته و حق پاسخگویی به نیاز جنسی او را محترم شمرده، ولی اعمال این حق را به مالک او سپرده است تا هم مجازاتی باشد برای این زن که برای کشتن مسلمین اقدام کرده است و هم با این مجازات از توطئه و ضربه مجدد او علیه اسلام و مسلمین جلوگیری کند و هم او را از این طریق تربیت اسلامی کند و به جامعه برگرداند.

رابطه با کنیز شوهردار

همان طور که گفتیم، اسلام زندگی زناشویی و روابط جنسی را به دو دسته دائمی و موقتی تقسیم کرده است که هر یک می تواند بین زن و مرد حر (آزاد) باشد یا بین یک حر (آزاد) و یک غیر حر باشد که این اقسام به شش صورت قابل تصور است.

همانطور که رابطه جنسی در اسلام منحصر در یک قالب نیست قطع این رابطه نیز انواعی دارد. قطع رابطه زناشویی بین زن و مرد انواعی دارد که اهم آن عبارت اند از:

۱. طلاق

۲. فسخ نکاح توسط حر

ص: ۱۵۰

۳. فسخ نکاح کنیز و عبد توسط مولی

۴. انقضای مدت نکاح

۵. بذل مدت نکاح

۶. خروج از ملک

۷. انفساخ در موارد:

الف) ارتداد شوهر

ب) شیر دادن مادرزن به فرزند

ج) اسلام زن و بقای شوهر بر کفر

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

ه) لعان زن توسط شوهر

بنابراین جدا شدن زن و مرد از یکدیگر منحصر در طلاق نیست؛ بلکه دارای اقسام مختلفی است. امام صادق علیه السلام می فرماید: «طَلَّاقُ الْأَمَةِ يَبْعَثُهَا» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۱۸۲) طلاق کنیز بیع اوست. یعنی جدایی کنیز از مالکش شرایط و احکام خاص طلاق اصطلاحی را ندارد، بلکه جدایی کنیز نوع دیگری است؛ همین که عقد بیع انجام شود و کنیز فروخته و از ملک صاحبش خارج شود، جدایی محسوب می شود.

اسارت باعث حلیت روابط زناشویی نمی شود؛ بلکه اگر زن مجرم حربی بعد از دستگیری تبدیل به کنیز شود (که گفتیم در زمان حاضر نمی شود) در چارچوب و قواعد خاصی روابط زناشویی دائمی یا موقت خواهد داشت.

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

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

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

در آیه ۲۴ سوره نساء آمده است:

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

گفته شده که این آیه پس از آن نازل شد که مسلمانان، اسیرانی از «اوطاس»^(۱) گرفتند و در میان آنها زنانی بود که شوهرانی داشتند. پیامبر اکرم^۳ دستور داد که مسلمانان صبر کنند تا آنها استبراء شوند؛ یعنی یک بار حیض ببینند و اگر حامله اند وضع حمل کنند، آنگاه مسلمانان با آنها ازدواج نمایند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۹۸ و مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۳۳۴).

ص: ۱۵۲

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

این آیه، بحث آیه قبلی (آیه ۲۳ سوره نساء) را درباره زنانی که ازدواج با آنها حرام است، دنبال و اضافه می کند: «ازدواج و آمیزش جنسی با زنان شوهردار نیز حرام است».

این حکم اختصاص به زنان مسلمان ندارد؛ بلکه زنان شوهردار از هر مذهب و ملتی همین حکم را دارند؛ یعنی ازدواج با آنها ممنوع است. تنها استثنایی که به این حکم خورده است، در مورد زنان غیرمسلمانی است که به اسارت مسلمانان در جنگ ها در می آیند. ولی این استثنا به اصطلاح «استثنای منقطع» است؛ یعنی همان طور که رابطه زن غیرمسلمان با اسلام آوردن با شوهر کافرش قطع می شود، رابطه زنان شوهرداری که در اسارت مسلمانان قرار می گیرند به مجرد اسارت با شوهرانشان قطع می شود و در ردیف زنان بدون شوهر قرار می گیرند.

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

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

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

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

علاوه بر این، اسلام اهداف دیگری نیز از این حکم داشته است که عبارت اند از:

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

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

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

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

ص: ۱۵۵

قرآن کریم

نهج البلاغه

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

۱۳. صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۴۰۷ق.
۱۶. -----، المبسوط فی فقه الإمامیه، چاپ سوم، تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷.
۱۷. -----، تهذیب، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۸. عرب ابوزیدآبادی، عبدالرضا، بررسی تاریخی اسلام و برده داری با تکیه بر سیره معصومان، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۸.
۱۹. قرائتی، محسن، تفسیر نور، چاپ دوم، قم: موسسه در راه حق، ۱۳۷۶.
۲۰. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، کافی، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دارالحدیث للطباعه و النشر، ۱۴۲۹ق.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام؛ به نگارش عبدالحکیم سلیمی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۸.
۲۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، نرم افزار «مجموعه آثار استاد شهید مطهری»، [بی تا].
۲۳. -----، یادداشت های شهید مطهری، نرم افزار «یادداشت های استاد مطهری (نور)»، [بی تا].
۲۴. -----، بردگی در اسلام، چاپ دوم، تهران: صدرا، ۱۳۹۴.
۲۵. معرفت، محمدهادی، گفتگو با مجله پیام جاویدان، شماره ۲، بهار ۱۳۸۳.

۲۶. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، چاپ شانزدهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.

۲۷. منتسکیو، شارل، روح القوانین، ترجمه علی اکبر مهتدی، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵.

۲۸. منتظری، حسینعلی، حکومت دینی و حقوق انسان، قم: ارغوان دانش، ۱۴۲۹ق.

نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.

ص: ۱۶۰

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

