



دو فصلنامه علمی - پژوهشی

# اندیشه خاتم

با رویکرد دین و علوم اجتماعی

سال هشتم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۴۰۰



صاحب امتیاز: .. دانشگاه خاتم النبیین ﷺ

..... شعبه غزنی

مدیر مسئول: ..... دکتر حسین حبیبی

سرمدیر: ..... دکتر محمد داود مدقق

مدیر اجرایی: ..... محسنی دره صوفی

صفحه آرایی: ..... محمد جواد واعظی

لیتوگرافی و چاپ: ..... مطبعه اکبر

شمارگان: ..... ۱۰۰۰ نسخه

بها: ..... ۲۰۰ افغانی

## اعضای هیئت تحریریه

دکتر عبدالقیوم سجادی (دکترای روابط بین الملل)

دکتر حسین حبیبی (دکترای جزا و جرم شناسی)

دکتر محمد قاسم الیاسی (دکترای فلسفه اسلامی)

دکتر سید محمد داود علوی (دکترای فلسفه غرب)

دکتر سید لطف الله جلالی (دکترای ادیان و عرفان)

دکتر رمضان علی رحیمی (دکترای فلسفه دین)

دکتر سید امین الله رزمجو (دکترای معارف اسلامی)

دکتر علی رضا اخلاقی (دکترای فلسفه غرب)

محمد عیسی فهیمی (ماستر معارف اسلامی)

دکتر محمد داود مدقق (دکترای جامعه شناسی)

نشانی: غزنی، سرک خواجه علی (۶۰۰۰۰۷۰۳۷۸+)

کابل: سرک دارالامان، مقابل قصر کابل (۰۷۰۰۷۷۸۷۸۳۷+)

جاغوری، بازار غجور (۱۱۸۱۸۰۹۳۷۹۵+)

Email: info.ghazni@knu.edu.af

Website: knu.edu.af

## شیوه‌نامه تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی، تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات ارسالی بر روی یک صفحه A4 با فاصله ۱ سانتیمتر بین سطور (با قلم بی لوتوس یا بی زر ۱۴ در محیط WORD) به دفتر مجله ارسال شود.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۳۰ صفحه (صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب نمایید.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، شماره تلفن تماس (ترجیحاً دارای ایمو، واتساپ و تلگرام)، آدرس ایمیل، نهاد علمی / اداری وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. همین طور همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان، چکیده انگلیسی آن) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد. چکیده باید به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مآخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
  ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
  ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله لازم است:
    - الف) ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله خوب توصیف و تحلیل شود.
    - ب) آراء و دیدگاه‌ها، به همراه ادله آنها به طور مستند بیان، تجزیه و تحلیل گردد.
    - ج) نظریات رقیب، به طور مستدل نقد و ارزیابی شود.
    - د) نظریه مقبول ابداع یا اختیار و سپس، تبیین و توجیه کافی از آن به عمل آید.
    ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
    ۶. ارجاعات: ارجاعات حتماً باید درون متنی بوده و از این الگو پیروی نماید: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، ص).
    ۷. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مآخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس این الگو آورده شود: اسم خانوادگی نویسنده، اسم نویسنده، سال نشر، «عنوان اثر»، مترجم، محل نشر، ناشر.

### ج) شرایط ارزیابی و پذیرش

۱. مقالات دریافتی پس از بررسی اولیه در هیئت تحریریه، در صورت برخوردار از شرایط عمومی مذکور در بند الف، به تناسب موضوعات برای دو نفر از متخصصان و اهل فن جهت ارزیابی و داوری ارسال خواهد شد و پس از کسب امتیاز لازم، با تأیید سردبیر، امکان چاپ می‌یابند.
۲. ارزیابی مقالات بر اساس معیارهای ساختاری، شکلی و محتوایی به صورت فرم پیوست انجام می‌گیرد.

### د) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از دو ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حتی چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ است. امکان چاپ در سایر نشریات و یا کتاب‌ها با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آن هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آن هاست.
۵. مقالات دریافتی در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

## فهرست مطالب

سخن آغارین / ۵

فلسفه مجازات در مکاتب حقوقی و کد جزای افغانستان با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله

محسنی<sup>(ره)</sup> / ۷

خادم حسین حبیبی و حسین داد کامران

تقریب مذاهب اسلامی در اندیشه آیت‌الله محسنی<sup>(ره)</sup> / ۲۵

سید محمد عیسی جوادی غزنوی

تحلیل دیدگاه آیت‌الله محسنی در مورد آزادی عقیده و بیان / ۴۳

سید محمد علی احسانی

رابطه اسلام و دموکراسی در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی / ۶۱

رمضان علی فصاحت

بررسی جایگاه حزب در اندیشه سیاسی اسلام

با تأکید بر اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی<sup>(ره)</sup> / ۸۹

سید لیاقت علی موسوی

راهکارهای مقابله با فقر فرهنگی از منظر اسلام

با تأکید بر اندیشه آیت‌الله محسنی<sup>(ره)</sup> / ۱۱۵

اسحاق علی فهیمی

آداب قضاوت از دیدگاه آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup> با تأکید بر قوانین افغانستان / ۱۳۵

خادم حسین حیبی و حسین داد کامران

قدرت قانون گذاری از دیدگاه آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup> / ۱۶۳

قاسم علی صداقت

ضمان بالتسبیب در فقه با تأکید بر دیدگاه آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup> / ۱۷۹

نعمت الله محقق

ضمان طیب از دیدگاه آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup> / ۱۹۵

محمد عیسی فهیمی

لنڈیز / ۲۲۳

Abstracts / ۲۴۲

## سخن آغارین

از بدو زندگی اجتماعی انسان، تفکر و اندیشه اجتماعی و رابطه دیالکتیک اندیشه و عمل مورد اهتمام بشر بوده است. به همین دلیل اندیشمندان در طول تاریخ از جایگاه بس بالایی برخوردار بودند. با گذر زمان و در اثر پیچیده‌گی جوامع بشری و مسائل بی‌شمار زندگی شهری از قبیل روابط فرهنگی و خرده فرهنگ‌های مختلف و عمدتاً نامتجانس و بروز ناهنجاری‌های اجتماعی، نابرابری‌های طبقاتی، فقر و بیکاری، طلاق، اعتیاد، جنگ‌های فرقه‌ای، مشروعیت و مقبولیت سیاسی، حقوق زنان، کودکان و اقلیت‌ها، بحران‌های اقتصادی و دیگر مسائل انسانی، نیاز به علوم انسانی دوچندان هم گردیده است. در همین راستا بود که پس از رنسانس و در راستای پاسخ‌گویی به مسائل فوق و هدف به ارمغان آوردن سعادت برای بشریت، با یک نگاه نظام‌مند و روش‌مند علوم انسانی موجود تأسیس شدند. این قضیه گام مهمی بود در راستای نظام‌مند کردن اندیشه‌های اجتماعی از سویی و انضمامی نمودن اندیشه‌های عمدتاً انتزاعی بشر از سوی دیگر. در ابتداء اعتقاد به کارآمدی و فرشته نجات بودن علوم اجتماعی به اندازه‌ای بود که بسیاری از بنیان‌گذاران آن نه تنها نقش مهندس اجتماعی - فرهنگی برای عالمان علوم انسانی مدرن که نقش پیامبری نیز برای آنان قائل بودند.

گذر زمان، اما، حکایت از آن دارد که علوم انسانی نه تنها به هدف فوق نائل نگردیدند، بلکه کژپیامدهای آشکار و نهان بسیاری برای جامعه بشری در پی داشتند. نکته با اهمیت این است که این کژکارکردها به جوامع مبدء منحصر نمانده بلکه تمام جوامع انسانی را در نوردیدند. در همین راستا بود که پروژه بازخوانی و بازاندیشی علوم انسانی در غرب شروع شد و نیمه دوم سده بیستم میلادی به بعد را می‌توان اوج این پروژه به حساب آورد.

چندی است که ناکارآمدی علوم انسانی برای جوامع غیر غربی به دلیل بیگانگی آن با مسائل این جوامع و ناسازگاری آن با مبانی فکری آن‌ها بیش از پیش نمایان شده است. اکنون بازسازی این علوم برای غیراروپائیان نیز از اهمیت دوچندان حکایت می‌کند و برکسی پوشیده نیست. امروزه بازسازی و بومی‌سازی علوم انسانی همراه با بازخوانی میراث اسلامی و سازگار نمودن آن با مسائل و زیست جهان اسلام در سطوح مبانی، مفاهیم، نظریه‌ها،

حوزه‌ها، روش‌ها و کاربردها وظیفه اصلی مراکز علمی، اساتید، پژوهش‌گران و دانش‌جویان دغدغه‌مند کشورهای اسلامی به حساب می‌آید.

در همین راستا است که دانشگاه خاتم النبیین ﷺ شعبه غزنی در دومین سال یاد رحلت فقیه نواندیش، حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، تلاش دارد تا با بازخوانی اندیشه‌های اسلامی - اجتماعی او از سویی و بازسازی علوم انسانی در سطوح فوق‌الذکر از سوی دیگر به منظور سازگار نمودن آن با زیست جهان افغانی گام‌های هرچند کوچکی را بردارد. در راستای همین هدف است که برخی از مسائل اساسی علوم انسانی و مسائل اجتماعی افغانستان همانند فلسفه مجازات، آزادی عقیده و بیان، شرایط قضاوت، وحدت و اخوت اسلامی، فرهنگ فقر و فقر فرهنگی و دیگر مسائل در قالب این مجموعه به خوانش گرفته شده‌اند.

مدیر مسئول

## فلسفه مجازات در مکاتب حقوقی و کد جزای افغانستان با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله محسنی<sup>(ره)</sup>

\* خادم حسین حبیبی

\*\* حسین داد کامران

### چکیده

مجازات به عنوان یکی از قدیمی‌ترین نوع برخورد با جرم در حیات بشری مطرح است. خصیصه بارز آن ناخوشایند بودن آن برای مرتکبین است که مورد مجازات قرار می‌گیرند. با توجه به مورد فوق، این پرسش مطرح می‌شود که با وجود ناخوشایند بودن مجازات بر مرتکبین، چه موارد بر آن بار است که با وجود مورد فوق لزوم آن را ضروری می‌نماید؟ بر همین اساس است که اندیشمندان با توجه به اهمیت آن در حفظ نظم اجتماع، تحقق عدالت و... برای اجرای آن تلاش دارند تا دلایل قانع‌کننده‌ای را مطرح کرده و اهداف آن را تبیین کنند. در خصوص این‌که چه اهدافی برای مجازات کردن مجرم در نظر گرفته شده است، اندیشمندان، فقها و قانون‌گذاران به دنبال بیان دلایل در این رابطه برخاسته‌اند. با توجه به مورد فوق، در دوره‌های متعدد، اهداف متفاوتی برای مجازات بیان شده است. این اهداف شامل انتقام که یکی از اهداف مجازات در جامعه‌های اولیه غیرتمدن بوده تا بازدارندگی و عبرت‌آموزی دیگران و یا تحقق عدالت و ماندن آن، همواره مورد بحث و مذاقه اندیشمندان حقوق جزا، جرم‌شناسی و فقها قرار داشته است؛ از این رو، در این تحقیق، نگارندگان به دنبال بررسی این موارد از دیدگاه مکاتب کیفری، کد جزای افغانستان و اندیشه آیت‌الله محسنی<sup>(ره)</sup> با روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای می‌باشد. چنان‌که در اندیشه مکاتب کیفری، کد جزا و آیت‌الله محسنی<sup>(ره)</sup> بحث پیامدگرایی، سزادهی و حفظ اقتدار دولت در اجرای مجازات از مهم‌ترین اهداف بیان شده است.

کلیدواژگان: فلسفه مجازات، مکاتب کیفری، کد جزا، آیت‌الله محسنی.

## مقدمه

مجازات یکی از مهم‌ترین و بارزترین نوع برخورد با جرایم است. این نوع برخورد (مجازات) که عمر آن با حیات بشری برابری می‌کند، هم‌چنان از سوی اندیشمندان، فقها و قانون‌گذاران بر اهمیت آن تأکید می‌شود؛ بنابراین، مراد از فلسفه مجازات این است که چه دلایل برای اجرای مجازات بار است که این امر را مجاز می‌نماید. به صورت کلی، معمولاً نمی‌توان مجازات را یک واکنش قابل پسند دانست؛ لکن برای اجرای آن اهدافی برشمرده شده است که زشتی آن را برداشته و لزوم اجرای آن را در جوامع ضروری می‌نماید. هرچند که در رابطه با اهداف مجازات از دیدگاه مکاتب کیفری کتاب و مقالات بسیاری به رشته تحریر درآمده است؛ لکن این مورد در کد جزای افغانستان و اندیشه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه تا کنون به صورت مستقل کار نشده است؛ از این رو، نگارندگان بر آنند با یک نگاه نوآورانه، بحث فلسفه مجازات را از دیدگاه مکاتب کیفری، کد جزای افغانستان و با تأکید بر اندیشه آیت‌الله محسنی، مورد بحث و بررسی قرار دهد و در این راستا تلاش دارد به این پرسش اساسی که فلسفه مجازات از دیدگاه مکاتب کیفری، کد جزای افغانستان و اندیشه آیت‌الله محسنی چیست؟ پاسخ دهد. طبعاً پاسخ به این پرسش ذیل سه شماره مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

لذا در ادامه، ابتدا مبحث پیامدگرایی، به دنبال آن بحث سزادهی و در پایان موضوع حفظ اقتدار دولت در پرتو مجازات کردن مجرمین به بررسی گرفته خواهد شد.

## پیامدگرایی

از مهم‌ترین مواردی که در بحث پیامدگرایی مطرح است، ارزیابی و قابلیت سنجش آن می‌باشد. در واقع، پیامدگرایی زمینه‌ی گسترش کیفرشناسی و ارزیابی ضمانت اجراها می‌شود. وانگهی بر پایه سنجش و ارزیابی است که میزان تکرار جرم و بزه‌کاری مشخص شده و سیاست کیفری با توجه با آن در نظر گرفته می‌شود. لازم به ذکر است که مجازات در ذات خود هیچ‌گونه مقبولیت و ارزشی ندارد؛ ولی اعتبار و مقبولیت مجازات متکی به پیامدها و عواقب اثربخش آن می‌باشد؛ از این رو، اعمال مجازات بر مجرمین باید جرم را در جامعه کاهش داده و زمینه نظم و آرامش را گسترش دهد.

بنابراین، خسارات و زیان‌هایی که توسط مجرم بر پیکره جامعه وارد می‌شود، قابل



چشم‌پوشی نبوده و می‌بایست برای مقابله با آن‌ها به دنبال راه‌کاری بود که یکی از این راه‌کارها، اجرای مجازات است (شریفی، ۱۳۹۴: ص ۲۵۵). البته، اجرای مجازاتی که دارای فلسفه و هدف باشد تا بتواند اهداف مورد نظر اندیشمندان و فقها را که قانون‌گذار متأثر از آن‌ها است فراهم آورد.

### بازدارندگی

ایده‌ی اساسی و اصلی ضمانت اجرای جزایی این است که مرتکب و دیگران را از ارتکاب و تکرار جرم بازدارد. ضمانت اجرای جزایی لزوماً دارای دو اثر است: اول، این‌که باعث می‌شود تا شخص مرتکب دوباره دست به اعمال مجرمانه نزند که در واقع همان «ارعاب خاص» است و دوم این‌که از ارتکاب جرم توسط سایر اشخاص جلوگیری به عمل آید که به آن «ارعاب عام» گفته می‌شود (الهام و برهانی، ۱۳۹۷: ص ۶۴). در واقع، ارزش و اهمیت مجازات متکی به عبرت‌آموزی و حمایت از جامعه است؛ بنابراین، ضمانت‌های جزایی که باعث کاهش جرم در جامعه نشده و نتواند از جامعه در برابر جرم حمایت کند، هیچ‌گونه مؤثریت نخواهد داشت.

در دوره‌ی انتقام‌گیری خصوصی که از آن می‌توان به‌عنوان دوره‌ی تاریک حقوق کیفری یاد کرد، بازدارندگی پرننگ نبوده و هدف مجازات را سزادادن، انتقام‌گرفتن و... شکل می‌داده است (رحیمی‌نژاد، ۱۳۹۵: صص ۱۳-۱۴).

بنابراین، برای اولین بار مسئله بازدارندگی (عام و خاص) توسط اندیشمند انگلیسی به نام «جرمی (ژرمی) بنتام»، طرفدار مکتب فایده‌گرایی اجتماعی، مطرح شد. وی برای جلوگیری از ارتکاب جرم ایراد داشت که هیچ مجازاتی نباید ناسنجیده اجرا شود و برای این‌که همگان از آن عبرت گیرند، شدت، مدت، حتمیت و سایر جهات و کیفیات متناسب آن‌که سودمندی و ضرورت آن را تضمین می‌کند، باید رعایت شود (الهام و برهانی، ۱۳۹۷: ص ۶۰).

قانون‌گذار افغانستان در ماده‌ی ۳ کد جزای این کشور به‌صورت روشن به بحث اهداف قانون فوق پرداخته است. طبق جزء ۵ ماده‌ی فوق، یکی از اهداف اجرای مجازات را می‌توان «جلوگیری از ارتکاب جرم و مبارزه علیه جرایم» دانست. از آن‌جا که قانون‌گذار در جزء ۵ ماده‌ی ۳ از عبارت «جلوگیری از ارتکاب جرم و مبارزه علیه جرایم» استفاده کرده است، می‌توان چنین استنباط کرد که هدف قانون‌گذار بازدارندگی از ارتکاب جرایم توسط افراد است؛ زیرا عبارت

«مبارزه علیه جرایم» به این نکته اشاره دارد که مجازات و برخورد قانونی علیه ناقضین قانون حتمی خواهد بود و این حتمیت می‌تواند یکی از موارد بازدارندگی محسوب شود. قانون‌گذار افغانستان نیز در قبال اجرای مجازات ساکت نبوده و یکی از دلایل اجرای آن را بازدارندگی و جلوگیری از ارتکاب جرم دانسته است؛ از این رو، مطابق با ماده‌ی ۱۳۸ کد جزای افغانستان که قانون‌گذار در آن به انواع جزاهای اصلی پرداخته است، می‌توان برداشت کرد که در نظام حقوقی افغانستان، مجازات‌ها لزوماً از شدت و سنگینی بیش‌تری برخوردارند؛ چنان‌که در این ماده بیان داشته است: «جزاهای اصلی دارای انواع ذیل می‌باشد: ۱- جزای نقدی؛ ۲- حبس؛ ۳- اعدام.» در ماده‌های بعدی قانون‌گذار به بیان هریک از جزاهای بیان‌شده در ماده‌ی ۱۳۸ کد جزا پرداخته است. در ماده‌ی ۱۴۰ این قانون اشاره داشته است که «جزای نقدی به پول افغانستانی تعیین می‌شود و حداقل آن ۵۰۰۰۰ افغانی بوده و سقف حداکثر آن مطابق با نوع و سایر کیفیات جرم و مجرم، برعهده قاضی خواهد بود.»

در ادامه، در مواد ۱۴۶ و ۱۴۷ کد جزا، قانون‌گذار به بیان انواع و مدت «حبس» پرداخته است که طبق بیان آن می‌توان حبس را به ۵ دسته قابل تقسیم دانست: «۱- حبس قصیر (از سه ماه تا یک سال)؛ ۲- حبس متوسط (بیش از یک سال تا پنج سال)؛ ۳- حبس طویل (بیش از پنج سال تا شانزده سال)؛ ۴- حبس دوام درجه ۲ (بیش از شانزده سال تا بیست سال)؛ ۵- حبس دوام درجه ۱ (بیش از بیست سال تا سی سال).» مجازات اعدام که به عنوان شدیدترین نوع مجازات شناخته می‌شود، در نظام حقوقی افغانستان هم چنان به حیات خود ادامه می‌دهد و قانون‌گذار برای جلوگیری و به کیفر رسانیدن برخی از مجرمین در جرایم خاص (ماده‌ی ۱۷۰ کد جزای افغانستان) این نوع مجازات را نیز قابل اعمال دانسته است.

با توجه به بیان قانون‌گذار در مواد مختلف، چنین برداشت می‌شود که هدف از پیش‌بینی مجازات‌های فوق، در قدم نخست، جلوگیری و بازدارندگی مرتکب از ارتکاب جرم است؛ ولی در صورت ارتکاب، شدت مجازات یکی از ویژگی‌هایی است که قانون‌گذار افغانستان بر آن تأکید داشته است.

در اندیشه فقهای اسلام، به خصوص آیت الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، برای مجازات اهدافی در نظر گرفته شده است و این امر مورد پذیرش آنان بوده است که یکی از این اهداف بازداشتن مجرم از ارتکاب جرم است؛ چنان‌که ایشان استناد کرده است: «من اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از

مجازات روز بزرگ می‌ترسم.» (اینی أخاف إن عصیت ربی عذاب یوم عظیم) (یونس / ۱۱۵) (محسنی، ۱۳۹۴: ص ۲۱۲)؛ بنابراین، حتمیت مجازات در بیان آیت‌الله محسنی رحمته علیه مورد نظر است که این مورد خود نوعی بازدارندگی را به همراه دارد و فرد مؤمن برای مجازات نشدن در قیامت، از ارتکاب جرم در این دنیا امتناع می‌کند.

لذا بحث بازدارندگی در بیان احکام دینی و تأکید آیت‌الله محسنی بر آن یکی از مواردی است که در مجازات نهفته است؛ چنان‌که اگر کسی مرتکب جرمی شود (که مستحق مجازات الهی باشد)، حتماً در آن دنیا جواب پس خواهد داد. آیت‌الله محسنی نیز بر همین مورد اشاره داشته و کلمه «از مجازات روز بزرگ می‌ترسم» نیز استفاده کرده است که این مورد خود به نوعی بازدارندگی را ایجاد می‌کند.

### اصلاح

اصلاح و بازاجتماعی ساختن بزه‌کار، از مهم‌ترین دستاوردهای مکتب دفاع اجتماعی نوین است که طبق آموزه‌های این مکتب، زندان محلی برای اصلاح و تربیت مجرمین است و اساساً در این مکتب اصلاح و بازپروری مجرمین از طریق انجام برنامه‌های اصلاحی و تربیتی در زندان صورت می‌گیرد (آنسل، ۱۳۸۸: صص ۲۲-۲۳).

بنابراین، اصلاح یا بازپروری که بعضاً از آن به بازاجتماعی کردن نیز تعبیر می‌شود، در تلاش است تا با استفاده از برخی از ضمانت اجراهای مؤثر، زمینه اصلاح مجرم و جلوگیری از ارتکاب جرم در آینده را فراهم آورد. تفاوتی که میان بازپروری و بازدارندگی وجود دارد، این است که معمولاً بازدارندگی از طریق ترس و ایجاد ارعاب وصول می‌شود؛ ولی بازپروری محصول ترمیم رفتار و اصلاح شخصیت مجرم است (نوربها، ۱۳۷۷: صص ۷۵-۷۶). به بیان دیگر، بازپروری به معنای ایجاد قابلیت برگشت بزه‌کار به جامعه به امید عدم تکرار جرم است. بر اساس این دیدگاه، سیاست کیفری در کشورها باید از یک سو تمایل به بازسازی اجتماعی مجرم داشته باشد و از سوی دیگر بر پایه‌های علمی استوار باشد؛ یعنی شخصیت مباشر جرم را مورد مطالعه قرار داده و از نتیجه آن راه‌کارهای مناسب را ارائه دهد.

بنابراین، هدف از اصلاح و بازپروری، ایجاد روحیه قانون‌پذیری و اطاعت از قانون است که از طریق اصلاح شخصیت بزه‌کار حاصل می‌شود تا تمایل ارتکاب جرم در او از بین برود

(نوربها، ۱۳۷۷: ص ۷۶).

علاوه بر آن که در کد جزای افغانستان بر شدت مجازات و حتمیت آن تأکید شده است؛ ولی این باعث نشده است تا نظر قانون‌گذار از اصلاح و بازپروری مجرمین دور شود. قانون‌گذار در جزء ۶ ماده‌ی ۳ قانون فوق یکی از اهداف مجازات را «اصلاح و تربیت مجدد مرتکب جرم» دانسته است.

بنابراین، در نظام کیفری افغانستان، علاوه بر بازدارندگی اشخاص از ارتکاب جرم، اصلاح و بازپروری نیز یکی از اهداف مهم به حساب می‌آید.

از آن جا که موضوع اصلاح و بازپروری مجرمین از مؤلفه‌های مهمی در حقوق کیفری محسوب می‌شود، آیت‌الله محسنی<sup>علیه‌السلام</sup> نیز به این مورد توجه داشته و بیان می‌دارد: «...گاهی پای یک مؤمن در اثر تصادم ماشین قطع می‌شود... مؤمن آن را وسیله‌ای برای اصلاح حال خود... می‌داند.» (محسنی، ۱۳۹۴: ص ۲۱۲)؛ بنابراین، آنچه در اثر تصادم برای فرد الهام می‌شود، طبق بیان آیت‌الله محسنی، یک نوع مجازات است که مرتکب با توجه به آن در آینده می‌بایست رفتارهای خود را اصلاح کند؛ چنان‌که در جای دیگر در مفاد آیه‌ی ۸۶ سوره کهف بیان می‌دارد: «اگر خداوند مردم را بدون جهت اختیاری، مجازات دنیوی و اخروی نماید، ظلم بزرگی است و خداوند بر بندگان خود ظلم و ستم نمی‌کند.» (محسنی، ۱۳۹۶: ص ۱۰۶). با توجه به بیان فوق، چنین استنباط می‌شود که اگر در اثر تصادم پای مؤمنی قطع شود، این مورد مجازات اعمالی خود او بوده و خداوند بدون جهت کسی را مجازات نمی‌کند.

بنابراین، فرد مؤمن از حادثه (تصادم و قطع پا) درس عبرت گرفته و دیگر به سوی رفتارهای غیرمجاز نمی‌رود و از این طریق بستر برای توبه وی فراهم شده و زمینه اصلاح او نیز به وجود می‌آید.

### ناتوان‌سازی

ناتوان‌سازی از طریق به وجود آوردن محدودیت‌ها برای مجرم وی را از ارتکاب جرم در آینده بازمی‌دارد. شدیدترین نوع ناتوان‌سازی اعدام است که برای همیشه جامعه را از خطر آسیب‌هایی که از اعمال مجرمانه اشخاص مجرم ناشی می‌شود، مصون می‌سازد.

ناتوان‌سازی به صورت دقیق در اندیشه‌های مکتب عدالت مطلق بیان شده است؛ طوری که

کانت در تبیین جزیره متروکه خود چنین بیان می‌دارد: «حتی اگر جامعه‌ای با رضایت اعضایش منحل شد - مثلاً ساکنان جزیره‌ای بخواهند از هم جدا و در نقاط مختلف پراکنده شوند - باید آخرین جنایت‌کار که در زندان مانده است، قبل از انحلال جامعه مجازات شود ...» (کانت، ۱۳۸۰: ص ۱۹۴). مکتب عدالت مطلق که به صورت جدی به دنبال اجرای عدالت و از طریق آن به ناتوان‌سازی مجرم در آینده تأکید دارد؛ یعنی آنچه در این مکتب محل دغدغه است، فرار مجرم از دست عدالت بوده و از همین مجرا تأکید زیادی بر اجرای مجازات داشته است تا از ارتکاب جرم در آینده توسط مجرم جلوگیری به عمل آید (محسنی (مرتضی)، ۱۳۸۲: ص ۲۲۴).

بر اساس بیان‌های قانون‌گذار افغانستان در مواد متفرقه کد جزای این کشور، می‌توان چنین استنباط کرد که یکی از اهداف اجرای قانون در افغانستان، ناتوان‌سازی مجرمین است؛ چنان‌که قانون‌گذار افغانستان در ماده‌ی ۱۳۸ کد جزا، انواع مجازات‌های اصلی را بر شمرده است: «جزای اصلی دارای انواع ذیل می‌باشد: ۱- جزای نقدی؛ ۲- حبس؛ ۳- اعدام». این مجازات‌ها هر کدام در ساحت خود می‌توانند باعث ناتوان‌سازی مجرمین شوند؛ مثلاً شخصی که به حیات دیگری احترام ندارد و با بی‌رحمی تمام می‌تواند شخصی بی‌گناهی را به قتل برساند، تنها راه ناتوان‌سازی او را می‌توان در اعدام یا حبس دوام درجه ۱ جست‌وجو کرد. هم‌چنین، در برخی موارد، مؤثرترین راه مقابله با بعضی مجرمین، بازکردن جزای نقدی برگردن او است تا از این مجرا بتوان وی را ناتوان کرده و از ارتکاب جرم در آینده جلوگیری به عمل آورد؛ چنان‌که این نوع مجازات‌ها می‌توانند یک اصلاح و بازپروری مجرمین خاصی را نیز فراهم آورند.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه نیز بر ناتوان‌سازی مجرمین تأکید داشته و در این زمینه چنین مقرر می‌دارد: «... انسان چه در نظام عقلانی و چه در نظام آن جهان، مسئول اعمال خود است و در برابر کارهای خوب خود مستحق مکافات و در مقابل کارهای زشت خود مستحق مجازات است.» (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۳۹۷). آنچه از بیان آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه می‌توان استنباط کرد، حتمیت مجازات و از طریق آن ناتوان‌سازی فرد مجرم است؛ زیرا اگر کسی مرتکب جرمی شود و از مجازات آن مصون بماند، جامعه در آینده شاهد ارتکاب جرایم شدید و زیادتر از آن خواهد بود؛ طوری که اگر مرتکبی به خاطر رفتار جرمی خویش مجازات نشود، جریح گردیده و در آینده معمولاً جامعه شاهد جرایم شدیدتری از سوی آن خواهد بود. بر همین اساس

است که آیت الله محسنی رحمته الله علیه نیز تأکید داشته که اگر کسی مرتکب جرم یا کار زشتی شود، مستحق مجازات است.

بنابراین، اجرای مجازات، در واقع یک نوع ناتوان سازی مجرم است تا از این طریق بتوان از ارتکاب جرم توسط وی در آینده جلوگیری کرد.

### سزادهی

مجازات پاسخی است که مجرم در قبال عمل مجرمانه خود دریافت می کند؛ بنابراین، جامعه برای تحقق عدالت باید مجرم را در حد ممکن و متناسب با عمل مجرمانه اش مورد پاسخ دهی کیفری قرار دهد؛ زیرا او با اراده خود رفتار مجرمانه را انتخاب کرده است و توجیه مجازات مجرم این است که با اراده مختار مرتکب اعمال مجرمانه شده است. کانت، یکی از نظریه پردازان مکتب عدالت مطلقه، معتقد است که حتی اگر مجازات ثمری هم برای جامعه نداشته باشد، به دلیل این که مجرم متجاوز حریم اخلاق و عدالت شده است، اجرای آن الزامی است (نوربها، ۱۳۷۷: ص ۱۲۳). علاوه بر کانت، هگل نیز سزاگرا است و در این زمینه ابراز می دارد که مجازات مجرم موجب زوال و نابودی اعمال مجرمانه می شود و تا زمانی که مجرم جزای اعمال مجرمانه اش را نبیند، جرم از بین نخواهد رفت. وی کیفر را باعث «خوبی» و نابودکننده «بدی» می داند. در نهایت او معتقد است که با مجازات کردن مجرم، عدالت تحقق پیدا می کند (یزدیان جعفری، ۱۳۸۶: ص ۳۲۰).

بنابراین، از آن جا که افراد دارای روح، حس، تألم، همدلی و ندامت از خطاها می باشند، سزادهی یکی از موارد مجازات هایی است که می توان بر افراد بزه کار اعمال کرده و بر طبق تقبیح اخلاقی و گرفتن انتقام از فرد بزه کار توجیه کرد (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۸۰: ص ۱۸۱).

### تقبیح اخلاقی

مجازات مجرم بر این مبنا که او با رفتار مجرمانه ای خود قاعده اخلاقی را نقض می کند، در نظر کانت، یکی از بنیان گذاران مکتب عدالت مطلقه، مورد تأکید قرار گرفته و الزامی دانسته شده است. هم چنان که هگل نیز بر آن تأکید کرده است (نوربها، ۱۳۷۷: ص ۱۲۳ و یزدیان جعفری، ۱۳۸۶: ص ۳۲۰).

با توجه به آنچه ذکر شد، قانون گذار افغانستان در فقره ۱ ماده ۱۳۴ کد جزای این کشور،

یکی از اهداف مجازات را «تقبیح اعمال غیرقانونی» دانسته است؛ این بدان معنا است که با اعمال مجازات بالای اشخاص، از یک طرف باعث بدنامی مجرم و از طرف دیگر باعث می‌شود تا جامعه نسبت به این افراد آگاهی و آشنایی پیدا کنند تا در آینده در اثر اعمال مجرمانه این اشخاص، بزه‌دیده واقع نشوند. یکی از مواردی که می‌تواند باعث تقبیح رفتار شخص بزه‌کار شود، «نشر حکم» محکومیت وی می‌باشد. این مورد را قانون‌گذار افغانستان در جزء ۳ فقره ۲ ماده ۱۷۸ کد جزا بیان داشته است.

هم‌چنان، قانون‌گذار افغانستان موارد نشر حکم را در ماده ۱۸۳ کد جزا بیان داشته است: «(۱) محکمه می‌تواند نشر حکم را در رسانه‌های همگانی به حیث جزای تکمیلی در فیصله تصریح کند؛ (۲) حکم تا زمانی قطعیت فیصله نشر شده نمی‌تواند؛ (۳) در جرایم تجاوز جنسی، قذف، توهین و دشنام، موافقت مجنی‌علیه در افشا و نشر حکم حتمی است.» بر اساس بیان قانون‌گذار در ماده ۱ فوق، در برخی جرایم با توجه به مطرح بودن آبرو و حیثیت مجنی‌علیه، رضایت وی در نشر حکم حتمی پنداشته شده است.

بنابراین، مطابق با بیان قانون‌گذار، نشر حکم یکی از موارد تقبیح اعمال فرد بزه‌کار به حساب می‌آید که در مواد مختلف، از جمله جزء ۴ ماده ۲۸۱، جزء ۳ فقره ۲ ماده ۵۰۰ و... نیز بیان شده است.

بر اساس بیان قانون‌گذار افغانستان در مواد متفرقه کد جزای این کشور، نشر حکم که یکی از موارد تقبیح رفتار فرد بزه‌کار به حساب می‌آید، در زمره مجازات‌های اصلی نبوده؛ بلکه جزء جزای تکمیلی به شمار می‌آید.

در اندیشه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه نیز به صورت غیرمستقیم به این مسئله اشاره شده است. ایشان در جایی چنین بیان می‌دارد: «اگر کسی - هرچند رئیس جمهور یا خطیب نماز جمعه - علیه فردی یا دسته‌ای صحبت کند و در مقابل شاکی و قاضی آن را ثابت نتواند، باید مجازات شود.» اولاً اشاره ایشان در عبارت فوق به بیان خلاف واقع است که از سوی فردی که آن را بیان کرده است، ثابت نشود؛ براین اساس، وی مستحق مجازات قرار می‌گیرد. بیان عبارت «در مقابل شاکی و قاضی» این نکته را می‌رساند که باید یک شاکی وجود داشته باشد و فرد بیان‌کننده بیان خلاف واقع، بیان خود را نزد او و سپس نزد محکمه ثابت نتوانسته باشد؛ در چنین مواردی می‌توان فرد بیان‌کننده‌ی خلاف واقع را مستحق کیفر دانست (محسنی، ۱۳۹۱:

ص ۱۰۷). آیت الله محسنی رحمته الله علیه در این زمینه به روایتی از بی بی عایشه استناد می‌کند که ایشان می‌گوید: «چون درباره پاک بودن من آیه‌ای نازل شد. پیامبر دستور فرمودند دو مرد و یک زن را حد بزنند، پس آنان را حد زدند.» (محسنی، ۱۳۹۴: ص ۱۳۱). روایت فوق می‌رساند که هرگاه کسی بردیگری لطمه وارد آورد، می‌بایست از نگاه اخلاقی و کیفری تقبیح شود که این مورد در روایت فوق با اجرای حد بروز کرده است.

بنابراین، در تقبیح اعمال جرمی، با اعمال مجازات بر مرتکب، جامعه از طریق نظام کیفری کشور، انزجار و بیزارى خود را از قانون شکنی اعلام کرده و مرتکب آن را سرزنش و ملامت می‌کند.

### انتقام

یکی از ویژگی‌های سزاگرایی، انتقام است که در بسیاری از نظام‌های حقوقی، مجنی علیه نمی‌تواند در صدد انتقام برآید؛ بلکه کیفردهی مجرم از طرف نهادهای عدلی و قضایی جانشین انتقام شده است. در واقع، دولت با کیفردهی مجرم، انتقام مجنی علیه را از مجرم می‌گیرد که این امر باعث می‌شود تا از انتقام خصوصی در جامعه جلوگیری به عمل آید (ابرنده‌آبادی، ۱۳۸۰: ص ۱۸۱)؛ بنابراین، افرادی که در نتیجه افعال غیرقانونی اشخاص بزه‌کار، مجنی علیه قرار می‌گیرند، باید با مجازات شدن افراد مجرم، اجرای عدالت را احساس نمایند و این مورد در بحث انتقام ضروری است.

انتقام معمولاً در دوره تاریک حقوق جزا که از آن به دوره انتقام‌گیری خصوصی نام برده می‌شود، رنگ تیره‌ای داشته است؛ چنان‌که در این دوره از حقوق جزا رفتارهای افراد معمولاً با انتقام از سوی خانواده یا قبیله آن‌ها پاسخ داده می‌شده است؛ ولی بعدها با روی کار آمدن نهادی به اسم دولت و ظهور ادیان الهی، به خصوص دین مبین اسلام، پاسخ‌دهی به رفتار فرد بزه‌کار در قالب انتقام از سوی خانواده یا قبیله وی صورت نمی‌گرفته است؛ بلکه بعد از بررسی و ثابت شدن مسئولیت جزایی فرد مجرم، حکومت به نمایندگی از افراد جامعه، شخص مجرم را مجازات می‌کرده است.

طوری که امروزه در قوانین جزایی کشورها، به خصوص کد جزای افغانستان، این امر به محکمه باصلاحیت واگذار شده است و قانون‌گذار در فقره‌ی ۳ ماده‌ی ۷ کد جزای این کشور



بیان داشته است: «هیچ شخصی را نمی‌توان مجازات نمود؛ مگر به حکم محکمه ذیصلاح، مطابق به احکام قانونی که قبل از ارتکاب فعل مورد اتهام نافذ گردیده باشد.» از مفاد این بخش از ماده‌ی ۷ کد جزا چنین استنباط می‌شود که در نظام حقوقی افغانستان، صلاحیت رسیدگی به جرم از اختیارات محکمه ذیصلاح است و کسی نمی‌تواند همانند دوره انتقام‌گیری خصوصی خود به این امر مبادرت ورزد. در ادامه، قانون‌گذار در فقره‌ی ۴ ماده‌ی فوق تأکید داشته است: «مجازات بالای مرتکب با در نظر داشت سایر شرایط و احوال مندرج در این قانون، متناسب با جرم ارتكابی تطبیق می‌گردد.» عبارت «متناسب با جرم ارتكابی» در فقره‌ی ۴ ماده‌ی ۷ دقیقاً به این مورد اشاره دارد که برخلاف دوره انتقام‌گیری خصوصی که تعیین نوع و میزان مجازات حد و مرز نداشت؛ ولی امروزه این مورد با توجه به جرم ارتكابی تعیین می‌شود و اگر فرد مجرم به خاطر جرم ارتكابی خویش مجازات می‌شود، این انتقام در قالب یک چارچوب مشخص به بررسی گرفته می‌شود.

در رابطه با انتقام به عنوان یکی از اهداف مجازات، آیت‌الله محسنی نیز اشاره داشته و مورد تأکید ایشان نیز بوده است؛ طوری که در خصوص فرد مجرم افغانستانی که در کشور دیگری مرتکب جرم شود - چه این جرایم در قالب قاچاق انسان باشد یا در قالب سرقت و دزدی و یا در قالب جرایم منافی عفت - در هر صورت این افراد باید مجازات شده و هیچ‌گاه از نظرایشان مورد حمایت قرار نمی‌گیرند (محسنی، ۱۳۹۶: ص ۶۶). آنچه از بیان آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه برمی‌آید این است که افراد مجرم نه تنها مورد حمایت جامعه قرار ندارند؛ بلکه این افراد به طور قطع قابل مجازات هستند؛ زیرا در بیان آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه از عبارت «باید» که واژه تأکیدی است، استفاده شده است.

علاوه بر مورد فوق، آیت‌الله محسنی ندامت را باعث رفع عقاب دانسته است (فهو مؤمن، فمن لم یندم علی ذنب یرتکبه فلیس بمؤمن ولم تجب له الشفاعة وکان ظالماً، والله تعالی یقول...) (محسنی، معجم الاحادیث المعتمدة، ۱۴۳۴ ق، ج ۱: ص ۳۴۸)؛ ولی از بیان آن می‌توان مفهوم مخالف نیز گرفت؛ یعنی اگر کسی مرتکب گناهی شد و ندامت نکرد، باید مورد عقاب قرار گیرد. عقاب در این جا در واقع نقش انتقام از فرد مرتکب را ایفا می‌کند.

در مباحثی که آیت‌الله محسنی پیرامون مجازات بیان داشته است، می‌توان به این نکته پی برد که ایشان میان گناه و جرم تفاوت قائل شده است؛ طوری که در گناه با اظهار ندامت از

سوی فرد مرتکب، پاداش (عقاب) آن منتفی می‌شود؛ حال آن‌که در بحث جرم چنین چیزی قابل تصور نیست؛ چنان‌که ایشان بیان داشته است: اگر کسی در مسیری یا شهر تجرید سلاح کرده و کسی را مجروح کند، قصاص می‌شود (من شهر السلاح فی مصر من الامصار فعفر اقتص منه ونفی من تلک البلده ...). مورد فوق دو حالت دارد:

الف. فرد مرتکب در محل غیر مسکونی (غیر آبادانی) و دور از شهر تجرید سلاح کرده و فرد مجنی علیه را مضروب و یا مجروح ساخته و اموال وی را نیز با خود برده باشد. در نتیجه چنین فردی عنوان محارب را به خود می‌گیرد و لذا مجازات وی نیز به امام واگذار می‌شود (... و من شهر السلاح فی غیر الامصار و ضرب و عقر و اخذ المال (الاموال - یب) و لم یقتل محارب فجزاؤه جزاء المحارب و امره الی الامام ان شاء قتله و [ان شاء] صلبه و ان قطع یده و رجله ...).

ب. حالت دوم در صورتی است که فرد مرتکب، ضرب و یا قتل بر مجنی علیه وارد آورده و مال او را نیز با خود برده باشد. در چنین حالتی دست راست وی قطع شده و به قتل خواهد رسید.

نکته مورد بحث در بیان آیت الله محسنی این است که در هر صورتی فرد باید به قتل برسد که حالت اول در قصاص تجلی پیدا کرده و حالت دوم در صورتی است که اولیای مقتول فرد مرتکب را عفو کرده؛ ولی به دلیل این‌که وی «محارب» بوده، از باب محارب بودن، از سوی امام به قتل خواهد رسید (... و ان ضرب و قتل و اخذ المال فعلی الامام ان یقطع یده الیمنی بالسرقه ثم یدفعه الی اولیاء المقتول فیتبعونه بالمال ثم یقتلونه قال: فقال ابو عبیده: اصحک الله ارایت ان عفی عنه اولیاء المقتول قال: فقال ابو جعفر علیه السلام: ان عفوا عنه فان علی الامام ان یقتله لانه قد حارب (الله - یب) (ورسوله - صا) و قتل و سرق (... (محسنی، ۱۴۳۴ ق، ج ۳: ص ۳۶۸).

بنابراین، آنچه از بیان‌های آیت الله محسنی استنباط می‌شود، این است که بحث بریدن دست محارب و یا راهزن و یا کشتن آن‌ها، علاوه بر بحث انتقام، به ناتوان‌سازی فرد مرتکب نیز اشاره دارد؛ طوری که باید میان مجازات و عمل مجرمانه شخص مرتکب مطابقت وجود داشته باشد (و بالجمله: العقل و القرآن ینادیان بأن العقاب إنما هو جزاء أعمالهم، لا من جریان عاده الله تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً) (محسنی، ۱۴۲۸ ق، ص ۱۹۳).

ولی نکته مورد توجه این است که انتقام نمی‌تواند به هر صورتی باشد؛ زیرا این مورد نیز از

اصلی پیروی می‌کند که تحت عنوان تساوی برخورد با عمل ارتكابی قابل بررسی است (فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم، و بقوله: و جزاء سیئة سیئة مثلها، لکن المراد من المثلیة - ظاهراً و الله العالم - هی المثلیة فی أصل المقدار، و عدم جواز التجاوز، لا المثلیة فی کیفیة من جمیع الجهات، فإذا أخذ الظالم لباسه ظلماً و قهراً و تمكن هو من أخذ ظرفه أو متاعه الآخر بحیث لا یزید قیمته عن الثوب، فالظاهر جوازه؛ لإطلاق الآیات) (محسنی، ۱۴۲۹، ج ۱: ص ۳۲۸).

هم‌چنین، مجازات قطع دست در بسیاری موارد برای سارق به دلیل ناتوان‌سازی و سزادهی وی به خاطر ارتكاب رفتار مجرمانه است (همان: ص ۳۵۵).

بحث انتقام و کیفردهی فرد مجرم به دلیل ارتكاب رفتار خلاف ارزش‌های پذیرفته‌شده جامعه که دولت به حمایت از آن برخاسته است، در فقره‌ی جزء ۶ ماده‌ی ۱۳۴ کد جزا آمده است؛ طوری که قانون‌گذار در این جزء بیان داشته است: «کیفر به خاطر ارتكاب جرم» یعنی آنچه قانون به عنوان اهداف مجازات دنبال می‌کند و طور قطع یکی از موارد مهم نیز به شمار می‌آید، بحث انتقام از مجرم به دلیل ارتكاب جرم است که این انتقام در قالب کیفربروز کرده و از سوی نهادی از قبل تعیین شده اجرا خواهد شد.

بنابراین، انتقام یا پوشش‌دهی به آزده‌خاطری قربانی جرم، از زمان‌های دور تا به امروز به عنوان یکی از اهداف مجازات مورد توجه نهادهای حاکم بوده و حقوق جزا نیز از این مجرا تأثیرپذیر بوده است. افکار عمومی نیز با فشارهای هرچه بیش‌تر، این مورد را در هرم جهت‌گیری‌های اهداف مجازات قرار می‌داده است. این تأثیرپذیری به حدی شدید بوده که از برهه پیدایش نخستین سازمان اجتماعی تا سال‌های پایانی قرن هجدهم میلادی، واکنش در برابر جرم به ترتیب در اشکال انتقام خصوصی، مذهبی و سیاسی خودنمایی می‌کرد. این در حالی بود که رویکرد مزبور، نابسامانی‌هایی چون جنگ‌های خونین قبیله‌ای و نابرابری کیفر با جرم انجام‌شده را در پی داشت (ابراهیم‌پور لیاستانی، ۱۳۸۵: ص ۷۲).

### حفظ اقتدار دولت

در وهله نخست، زمانی حرف از دولت به میان می‌آید که مجموعی از افراد یک جامعه را تشکیل داده و برای به نظم درآمدن رفتارها دست به ایجاد نهادی به اسم دولت بزنند؛ از این رو،

افراد با قرارداد اجتماعی، مقداری از آزادی‌های خود را برای قدرت حاکم واگذار می‌کنند تا در مقابل از آنان حمایت شود و براین اساس اگر کسی از این قرارداد پافراتر بگذارد، دولت به نمایندگی از افراد به مجازات وی پرداخته و اجرای عدالت را فراهم می‌آورد تا دیگر کسی دست به چنین اعمالی نزند.

به بیان دیگر، با توجه به پذیرش زندگی اجتماعی افراد در یک جامعه که در آن بسیاری از رفتارها مورد پذیرش و تأیید قرار می‌گیرد، اگر اشخاص بزه‌کار تحت پیگرد و مجازات قرار نگیرند، این امر سبب بی‌اهمیت جلوه‌دادن ارزش‌های مورد قبول آن جامعه خواهد شد؛ چنان‌که مجازات اشخاص مجرم باعث بدنامی آنان و تأکید بر پابندی به ارزش‌ها و منافع مورد قبول عموم مردم می‌شود. به عبارت دیگر، اگر اشخاص را مسئول اعمال ارتكابی ندانسته و آنان با کفوری مواجه نشوند، در این صورت از یک سوبه ارزش‌های اساسی جامعه بی‌توجهی صورت گرفته و از سوی دیگر باعث بی‌اهمیت شمردن حقوق کفوری و اقتدار دولت می‌شود (بریث ناچ، ۱۳۸۶: ص ۶۵).

قرارداد اجتماعی برای اولین بار توسط ژان ژاک روسو مطرح شد. وی یکی از فلاسفه و سیاست‌مداران «اهل ژنو» و در عین حال یکی از بنیان‌گذاران مکتب فایده اجتماعی بوده است (روسو، ۱۳۴۱: صص ۵-۸). این نظریه در دوره‌های مختلف بر قانون‌گذاران تأثیر خود را گذاشته است تا آن‌جا که قانون‌گذار افغانستان در راستای همین نظریه در جزء ۴ ماده‌ی ۳ کد جزایکی از اهداف کد جزا را «حراست از استقلال، حاکمیت ملی و تمامیت ارضی» کشور تبیین کرده است. براین اساس، مواردی که در کد جزای افغانستان بر آن تأکید شده است، حفظ اقتدار، استقلال و حاکمیت ارضی دولت است که این مورد در بسیاری موارد در قالب مجازات فرد مجرم بروز و تبلور پیدا می‌کند.

بنابراین، برای اجرای مجازات اهدافی متفاوتی ایراد شده است و یکی از این موارد، حفظ اقتدار دولت است. آیت‌الله محسنی<sup>مدظله</sup> در کتاب توضیح المسائل سیاسی، حفظ هیبت دولت را مورد تأیید قرار داده و این مورد را یکی از اهداف اجرای مجازات تلقی کرده است (محسنی، پیشین، ص ۲۰۳)؛ یعنی اگر مجازات به عنوان یکی از اهرم‌های فشار بر مجرمین اعمال نشود، در بسیاری موارد شاهد ناهنجاری و نابسامانی در جامعه خواهیم بود؛ از این رو است که علاوه بر رنج‌آوردن مجازات برای مجرمین، این مورد باعث حفظ اقتدار و هیبت

دولت می‌شود؛ طوری که در جای دیگر ایشان بیان داشته‌اند: در صورتی که اولیای مقتول، قاتل را عفو نمایند، محارب به قتل خواهد رسید؛ زیرا مجازات محاربه‌ای همراه با قتل در بیان آیت‌الله محسنی، کشتن فرد محارب است. از این بیان به خوبی می‌توان بحث حفظ اقتدار دولت را استنباط کرد؛ زیرا در این بحث، اقتدار و نظم در جامعه به حدی مهم است که حتی اگر ولی دم از قصاص محارب بگذرد، باز هم وی کشته خواهد شد تا نظم و هیبت دولت و جامعه به هم نریزد (من شهر السلاح فی مصر من الأمصار فعقر، اقتص منه، ونفی من تلك البلد. و من شهر السلاح فی مصر من الأمصار، و ضرب، و عقر، و أخذ المال ولم یقتل، فهو محارب، و جزاؤه جزاء المحارب، و أمره إلى الإمام إن شاء قتله و صلیه، و إن شاء قطع یده و رجله. و إن ضرب و قتل و أخذ المال، فعلى الإمام أن یقطع یده الیمنی بالسرقة ثم یدفعه إلى أولیاء المقتول، فیتبعونه بالمال ثم یقتلونه)، قال: «فقال له أبو عبیدة: رأیت إن عفا عنه أولیاء المقتول؟ قال: فقال أبو جعفر علیه السلام: «إن عفا عنه کان علی الإمام أن یقتله؛ لأنه قد حارب و قتل و سرق». قال: ... رأیت إن أراد أولیاء المقتول أن یأخذوا منه الدیة و یدعونه، ألهم ذلك؟ قال: «لا، علیه القتل» (محسنی، ۱۴۲۹، ج ۲: ص ۸۷۱).

اهمیت حفظ اقتدار دولت در اندیشه آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه به اندازه‌ای مهم بوده است که ایشان بیان داشته است: «ایجاد فتنه و آشوب و خون‌ریزی و تباهی بین ملت‌های ضعیف به منظور رفاه ملت خود و یا بین اصناف ملت خود به نام مذهب و قوم و نژاد و سمت و دین و عناوین دیگر به منظور استحکام مقام خود (تفرقه بینداز و حکومت کن) حرام موجب و اعدام رئیس و مقامات بلند مسئول، به عنوان مفسد و محارب می‌شود «إنما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الأرض فساداً أن ...» و این امر یکی از فرق‌های حکومت‌های واقعی دینی و حکومت‌های مادی می‌باشد که به چنین افراد مدال افتخار می‌دهند و البته حکم اعدام توسط محکمه عادلانه صادر و اجرا می‌شود نه توسط دیگران (محسنی، ۱۳۹۱: ص ۸۵).

### نتیجه‌گیری

با توجه به آن‌که در این پژوهش فلسفه مجازات در اندیشه آیت‌الله محسنی، مکاتب کیفری و کد جزای افغانستان بررسی شد، برآیند آن این است که از نظر مکاتب کیفری، کد جزا و آیت‌الله محسنی، مجازات در ذات خود امر پسندیدنی نبوده و نمی‌توان آن را قابل ستایش دانست. بر

همین اساس، آیت‌الله محسنی همانند سایر فقها و قانون‌گذاران، برای توجیه مجازات، اهدافی را برشمرده است که این اهداف لزوم مجازات در یک جامعه را ضروری می‌نماید. آنچه در اندیشه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در رابطه با اهداف مجازات قابل دست‌یابی است، بحث پیامدگرایی، سزادهی و حفظ اقتدار حکومت در اعمال مجازات است. با استناد موارد فوق، ایشان مجازات را مشروع و مفید می‌داند.

مواردی چون بازدارندگی، اصلاح فرد بزه‌کار و در مواردی ناتوان‌سازی آن از ارتکاب جرم در آینده از زمره مواردی‌اند که در ذیل پیامدگرایی اعمال مجازات بحث شده‌اند و اهداف دیگری چون تقبیح اخلاقی، انتقام از فرد بزه‌کار و یا حفظ اقتدار دولت را در ذیل اهداف سزاگرایانه مجازات می‌توان در اندیشه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه دنبال کرد. موارد فوق نه تنها در اندیشه ایشان بلکه در رویکردهای اندیشمندان و مکاتب کیفری هم چون مکتب عدالت مطلق، فایده اجتماعی و دفاع اجتماعی نیز مورد تأکید و بررسی بوده است.

قانون‌گذار افغانستان با توجه به اندیشه‌های مکاتب کیفری و دیدگاه‌های فقها، در ماده‌ی ۳ کد جزای این کشور، به بیان اهداف مجازات پرداخته است و دیدگاه‌های آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه نیز به خوبی در این ماده قابل استنباط است که وی نیز بر همان اهداف تأکید داشته است.

## منابع

۱. آنسل، مارک (۱۳۸۸)، «از زندان تا کیفرزدایی»، ترجمه محمد آشوری، دادنامه شماره ۲.
۲. الهام، غلامحسین و محسن برهانی (۱۳۹۷)، درآمدی بر حقوق جزای عمومی، ج ۱، تهران، نشر میزان.
۳. ابراهیم پورلیالستانی، حسین (۱۳۸۵)، «اهداف مجازات در دو رویکرد حقوق جزا و آموزه‌های دینی»، نشریه معرفت.
۴. بریث ناچ، سیموس (۱۳۸۶)، جرم و مجازات از نظرگاه امیل دورکیم، ترجمه محمدجعفر ساعد، تهران، نشر خرسندی.
۵. رحیمی نژاد، اسمعیل (۱۳۹۵)، تاریخ تحولات حقوق کیفری، تهران، نشر مجد.
۶. روسو، ژان ژاک (۱۳۴۱)، قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، بی‌جا، نشر اطلاعات.
۷. شریفی، محسن (۱۳۹۴)، مسئولیت کیفری اشخاص حقوقی ایران و انگلستان، تهران، نشر میزان.
۸. کانت، امانوئل (۱۳۸۰)، فلسفه حقوق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نشر نقش و نگار.
۹. کد جزای افغانستان، مصوب ۱۳۹۶، نشر وزارت عدلیه.
۱۰. محسنی، محمدآصف (۱۳۹۴)، عدالت صحابه در پرتو قرآن، سنت و تاریخ، قم، نشر بوستان کتاب.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، ج ۲، کابل، نشر مطبوعه مسلکی افغان.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی، نشر کمیسیون فرهنگی شورای علمای شیعه افغانستان.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، افق‌اعلی، ج ۲، کابل، نشر حفظ و نشر آثار آیت‌الله محسنی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ ق)، صراط‌الحق فی المعارف الاسلامیة و الاصول الاعتقادیة، ج ۲، قم، نشر ذوی‌القربی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۹ ق)، حدود الشریعة، ج ۱، قم، نشر بوستان کتاب قم.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۹ ق)، حدود الشریعة، ج ۲، قم، نشر بوستان کتاب قم.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۴ ق)، معجم الاحادیث المعتمرة، ج ۳، قم، نشر ادیان.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۴ ق)، معجم الاحادیث المعتمرة، ج ۱، قم، نشر ادیان، چاپ اول.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، برگی دیگری از فعالیت‌های احزاب جهادی در اثنای جهاد و بعد از آن، کابل، مرکز تحقیقاتی کامپیوتری علوم اسلامی.

۲۰. محسنی، مرتضی (۱۳۸۲)، دوره حقوق جزای عمومی، ج ۲، تهران، کتابخانه گنج دانش.
۲۱. نجفی ابرندآبادی، علی حسین (۱۳۸۲)، «از عدالت کیفری تا عدالت ترمیمی»، فصلنامه دانشگاه علوم اسلامی رضوی (الهیات و حقوق)، سال سوم، شماره ۹-۱۰.
۲۲. نوربها، رضا (۱۳۸۶)، زمینه حقوق جزای عمومی، تهران، نشر دادآفرین.
۲۳. یزدان جعفری، جعفر (۱۳۸۴)، «توجیحات فلسفی مجازات از وحدت‌گرایی تا تکثیرگرایی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره سی و هفتم، شماره ۴.



## تقریب مذاهب اسلامی در اندیشه آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup>

سید محمد عیسی جوادی غزنوی \*

### چکیده

نوشته‌ی حاضر با عنوان «تقریب مذاهب اسلامی در اندیشه آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup>» تلاش دارد با روش توصیفی - تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای به این پرسش پاسخ دهد: «مبانی و راه کارهای تحقق تقریب مذاهب اسلامی در اندیشه آیت الله محسنی کدامند؟». تقریب مذاهب اسلامی، رویکردی است مبتنی بر تعامل میان مذاهب اسلامی، با تکیه بر مشترکات دینی، در عین پایبندی به مبانی مذهبی به منظور همزیستی مسالمت آمیز و احترام به دیدگاه‌های همدیگر. جلوگیری از حمله به مقدسات یکدیگر، شک زدایی و اطمینان بخشی به همدیگر و شکستن حصر مذاهب از جمله راه کارهای علمی و التزام‌های عملی تقریب مذاهب اسلامی به شمار می‌روند که برای عملیاتی شدن نیازمند مکانیزم‌های اجرایی چون مبارزه در برابر ناسیونالیسم و قوم‌گرایی از سویی و ایجاد حکومت واحد جهانی اسلامی و تأسیس جماهیر متحد اسلامی از سوی دیگر است.

کلیدواژگان: تقریب مذاهب، وحدت اسلامی، اخوت دینی، اسلامیت، شیعه، سنی، آیت الله

محسنی<sup>(ره)</sup>

## مقدمه

مذاهب اسلامی از جهات متعدد اشتراکات فراوانی دارند. همه‌ی مذاهب اسلامی ریشه در دین مبارک اسلام دارند. کتاب و سنت و عقل و اجماع منابع مشترک تمام مذاهب اسلامی به شمار می‌روند. عقلانیت و شریعت به مثابه‌ی مبانی مذاهب اسلامی و اجتهاد نیز به مثابه‌ی روش قابل قبول همه مذاهب شمرده می‌شوند.

مذاهب و شرایع، فلسفه، مقاصد و اغراض واحدی دارند. هدف اصلی مذاهب اسلامی به ترتیب اهمیت و اعتبار عبارتند از: حفظ دین، نفس، عقل، ناموس و مال تمام مسلمانان. با وجود این همه و بسیاری از مشترکات دیگر، پرسش اساسی این است که آیا جایی برای مفترقات و مفتریات برای مسلمین باقی می‌ماند؟ این جا است که سخن از تقریب مذاهب به یک پروژه اساسی برای پژوهش‌گران اسلامی تبدیل شده و این پرسش ذهن محقق اسلامی را دغدغه مند می‌کند که با وجود این همه مشترکات، چرا همواره تقریب مذاهب در عمل به آرمان و تقریباً به یک امر محال تبدیل شده است؟ اکنون پرسش این است که راه علاج اختلافات و کشمکش‌های مذهبی و مکانیزم‌های عبور از اتفاقات ناگوار و نامیمون نظری و عملی در جوامع اسلامی و به خصوص در جامعه چندمذهبی و چندفرهنگی افغانستان کدامند؟ فقیه فرزانه، آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، به عنوان شخصیت پیشگام تقریب در سطح نظر و عمل، چه راه علاجی را برای این مسئله پیشنهاد داده است؟

نوشته‌ی حاضر تلاش دارد با روش تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای به پرسش‌های فوق‌الذکر پاسخ درخور ارائه کند؛ پرسش‌هایی که به دلیل شرایط حاکم بر منطقه و به خصوص افغانستان، ذهن تک‌تک انسان‌های آگاه را به خود مشغول داشته و پاسخ فوری و عالمانه می‌طلبند. همین امر از ضرورت و اهمیت دوچندان پرداختن به این مسئله حکایت دارد. تا آن جا که نگارنده دسترسی داشته است، به تحقیق مستقلی در این باب دست نیافته است و همین امر را می‌توان دلیل نوآورانه بودن نوشته‌ی حاضر به شمار آورد.

فرضیه‌های پژوهش حاکی از آن است که در برابر این معضل می‌توان راه‌حل‌های زیر را در نظر گرفت: (۱) ادغام مذاهب؛ ۲) انحلال مذاهب؛ ۳) اتهام مذاهب؛ ۴) افتراق مذاهب؛ ۵) تکاثر مذاهب؛ ۶) تکثر مذاهب و سرانجام (۷) تعامل مذاهب. عالم عامل و نواندیش معاصر، حضرت

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، رأی و نظریه توافقی، تعاطی، تعامل و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز تمامی ادیان و مذاهب داده و با اعتقاد به تقویت و تعقیب مشترکات، سخن از تقریب مذاهب اسلامی به میان آورده است. او در نظر و عمل «گفت‌وگورا از ارکان اعظم دین» دانسته و نزاع شیعه و سنی را «جنگ در تاریکی» می‌داند. از آن جا که همه مسلمانان در کتاب شریف قرآن «امت واحد» دانسته شده‌اند، او همه مسلمانان را «مؤمن» می‌خواند و معتقد است که باب گفت‌وگو در میان مسلمانان باید همواره باز بوده و بلکه یگانه مکانیزم حل مسائل مسلمین در نظر گرفته شود. در ادامه برآنیم تا با تفصل به نقض و ابرام فرضیه فوق پردازیم. چگونگی پاسخ به پرسش‌های فوق ملاک و معیار داوری علمی درباره نوشته حاضر و میزان اعتبار آن خواهد بود.

#### وضعیت نابسامان جهان اسلام؛ مشکلات و راه‌حل‌ها

وضعیت امروز جهان اسلام به راستی رنج‌آور، تکان‌دهنده، شکننده، نگران‌کننده، دل‌خراش و تأسف‌انگیز است. قتل و غارت، جهل و عصبیت و بدبینی و بی‌اعتمادی در بین مسلمانان بیداد می‌کند. طوفان جنگ و چپاول و کشتار، بنیان و بنیاد کشورهای اسلامی را از بیخ و بن برکنده و به برهوت بی‌سرنوشتی به ناکجاآبادها پرتاب کرده است. زیست جهان اسلامی امروز مصداق بارز این ضرب‌المثل است که «ما باد کاشتیم و طوفان درو می‌کنیم». به قول آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه: «وضع امروزی ما واقعاً اسفناک و حتی گریه‌آور است.» «جهل و جهالت و سوء تفاهم و ناآگاهی مسلمانان، تعصب و نژادگرایی، ریاست‌طلبی‌ها و خودخواهی‌ها، استعمار و عوامل اجنبی و خارجی، فردگرایی و سودگرایی افسارگیسخته» را می‌توان از عوامل اصلی چنین اوضاعی به شمار آورد.

در این اوضاع اسف‌بار، اکنون پرسش اساسی این است که «چه باید کرد؟» وقتی این سؤال را از پیش‌تاز و پرچم‌دار تقریب مذاهب و منادی صلح و وحدت مسلمین، آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، پرسیدند، در جواب گفت: «عجب است که قرآن مجید از اخوت و برادری مؤمنین صحبت می‌کند: اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ اِخْوَةٌ (حجرات / ۱۰) و ما هنوز درباره‌ی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز گیر مانده‌ایم.» (محسنی، ۱۳۷۵ ج: ص ۲۴).

در منطق و بیان و باور آیت‌الله محسنی که برخوردهای شیعه و سنی را «جنگ در تاریکی» می‌داند، نه جنگ راه‌حل است، نه حذف و نابودی فیزیکی افراد، نه محو مذاهب و عقیده و

اندیشه، نه سنی ساختن شیعه و نه شیعه ساختن سنی، نه ادغام مذاهب، نه دست کشیدن از مذهب، نه انکار اختلاف، نه تکفیر و تفسیق مخالفین، نه دست کشیدن از اصول، نه تهمت و افترا و بدنام کردن عقیده و صاحب عقیده، نه دامن زدن به اختلافات و افتراقات، نه قطع رابطه و بستن مرزها و روابط دوستانه با یکدیگر و نه در هیچ چیز دیگری از این قبیل (ر.ک: محسنی، ۱۳۷۹ و ۱۳۸۱).

«راه حل اساسی و اصولی در آگاهی دادن مسلمانان، رفع تعصب و عصبیت های مذهبی و نژادی، گردآمدن بر محور و حول مصالح و منافع امت اسلامی و حفظ اصل اسلام به جای اصالت دادن به فرع است.» (همان). در جایی دیگر می فرماید: «ما از چند جهت اتحاد سنی و شیعه را ضروری می دانیم: اولاً، از نظر دین اسلام که پیروان خود را از نزاع و عداوت و تفرقه نهی می کند و مؤمنین را برادر هم می داند و امر به اصلاح آنان می دهد: *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ* (حجرات / ۱۰). ثانیاً، کشمکش بین مسلمانان سبب تقویه ی کفار و ضعف اسلام می گردد؛ و همه می دانیم که تضعیف اسلام حرام است و خیانت به قرآن و اسلام محسوب می شود. ثالثاً، جنگ و نزاع مانع پیشرفت می شود.» (محسنی، ۱۳۷۱ ب: ص ۱۵۹).

روی نیازها و ضرورت های فوق است که «همکاری و گفت و گوهای مثبت با تمام مذاهب اسلامی در شرایط امروزی واجب است. چه به عنوان حکم اولی و چه به عنوان [حکم] ثانوی. اگر امور به جای تفاهم و برادری به سوی خشونت برود، ضرر بیش تر است.» (محسنی، ۱۳۸۶ الف: صص ۱۹، ۲۶ و ۷۴).

شیعیان برای این «کار مقدس» (رفع بدبینی های موهوم و موهون) و تقرب و همکاری خود، مبنای فکری و سابقه و مستند تاریخی از امامان معصوم علیهم السلام خود نیز دارند. همکاری امامان معصوم شیعه با خلفای وقت و به خصوص همکاری های نزدیک و خیراندیشانه امام علی با خلفا حکایت از همکاری های نزدیک او با آنان دارد. اختلاف باعث نشده است که علی با آن ها همکاری نکند. تقریباً در دوران خلفا علی قاضی بوده است، نه قاضی رسمی. در جنگ ها مورد مشورت خلفا قرار می گرفت. برای قضایای اسلامی علی با آن ها رفت و آمد داشت. به سؤال های علمی شان پاسخ نیک اندیشانه می داد (همان).

اگر بخواهیم مطالب و تحلیل فوق را برهانی و منطقی بسازیم، قضیه به شکل ذیل درمی آید و نتیجه ی مطلوب خواهد داد: «ترویج و حفظ دین واجب است. مقدمه واجب (تفاهم و

همکاری) هم واجب است. در نتیجه همکاری با مذاهب دیگر هم واجب است. تضعیف اسلام به هر نامی که باشد، از محرمات کبیره است و شیطان نباید مسلمانان را فریب دهد. مذهب یک شاخه است و دین اصل است.» (همان، صص ۴۸، ۱۰۱، ۱۰۲ و ۱۰۳).

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

یک. متعصبان می‌گویند شیعه کافر است و با آن‌ها هیچ مذاکره‌ای نمی‌توانیم بکنیم، چرا؟ می‌گویند شما تقیه می‌کنید. تقیه مسئله‌ی فرعی است. من با تو در مسائل اعتقادی صحبت می‌کنم. تقیه‌ی ما درست باشد یا غلط، مسئله‌ی فرعی است. تو با مسئله‌ی فرعی چه کار داری؟

دو. خود مرحوم مجلسی روایت می‌کند که بیان اسرار ائمه جایز نیست و این کار حرام است (همان، صص ۸۰ و ۱۰۴).

#### تعریف تقریب، امکان و واقعیت

درآشفته‌بازار و فضای پرغوغای تقریب‌خواهی‌ها و وحدت‌طلبی‌های جهان اسلام و مسلمانان، نخستین چیزی که لازم و ضروری به نظر می‌رسد، ارائه‌ی یک چارچوب و تعریف مشخص و قابل قبول از مفهوم «تقریب» است تا خود به «تخریب» تبدیل نشود و تقریب و گفت‌وگو پیرامون آن چارچوب مشخص داشته باشد. فقیه مورد نظر با درک این حساسیت و ضرورت، از تقریب این چنین تعریفی ارائه می‌دهد: «تقریب، یعنی همکاری در ترویج و حفظ مشترکات دینی که بسیار زیاد است؛ و معذور دانستن همدیگر در اختلافات، روی اصل: للمصیب اجران و للمخطیء اجر و واحد؛ و برادری و دوستی روی اصل ائمة المؤمنون اخوة (حجرات / ۱۰)، در زندگانی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و بالاخره مورد چهارم، عدم توهین به پیشوایان و اصول مذهبی سایر مذاهب اسلامی.» (همان، صص ۱۰۳ و ۱۰۷).

نکته‌ی بارز و جالبی که در تعریف فوق به چشم می‌خورد و بسیار محسوس و قابل لمس است، این‌که تقریب از این منظر فراتر از حد و مرز مصالح سیاسی هست و در قد و قواره‌ی انسان مدنی و عاقل برای زیست انسانی و عقلانی تعالی می‌یابد؛ آخر ما انسانیم و «خوش داریم

که در جای آرام و مسالمت آمیز به عنوان یک انسان زندگی کنیم.» (همان).  
دیگر این که ما دین داریم و «به عنوان یک متدین هم دلمان می خواهد که با سنی ها مراد و دوستی کنیم که دین اسلام محفوظ بماند. مذهب یک شاخه است و دین اصل است.» (همان، ص ۱۰۳).

از این رو، «دوستی بین پیروان مذاهب اسلامی و سپس همکاری مخلصانه‌ی آنان، به وسیله‌ی شعارها و تبادل کلمات ادبی، به طور اساسی صورت نخواهد گرفت؛ بلکه لازم است همدیگر را به طور اصولی بشناسند و عقاید و آرای همدیگر را به طور صحیح دریابند تا قناعت قلبی شان به مشترکات دینی و اسلامی بین هردو برادر مسلمان حاصل گردد و بدانند که مسائل مورد اختلاف آنان فرعی و ناچیز است. به عبارت دیگر، نزدیکی پیروان مذاهب اسلامی از راه‌های عاطفی و اخلاقی، محدود و موقتی خواهد بود؛ و لذا باید آن را از راه‌های معقول و منطقی به دست آورد که پایداری و عمومیت داشته باشند.» (محسنی، ۱۳۸۱: ص ۲).

تحلیل فوق از سوی منادی وحدت و پرچم دار تقریب، آیت الله محسنی، به خوبی نشان می دهد که ایشان مبنایی روی تحکیم وحدت می اندیشند و نه سطحی و قشری؛ و این اتحاد مبنایی از نظر ایشان امکان دارد و محال نیست؛ «زیرا اختلافات، عمیق و مبنایی نیست؛ بلکه قشری و ساختگی است و امروزه آنچه فضای نورانی شیعه و سنی را گاهی تاریک کرده، از مذاهب اهل سنت و اهل تشیع نبوده، اینان در اصول عقاید و کلیات شریعت باهم متفق اند؛ مشکله‌ی اهل سنت و اهل تشیع از خارج آمده که به ناحق گریبان گیر آنان شده و هوشمندان و دانشمندان مسلمان - شیعه و سنی - باید آن را چاره جویی کنند.» (همان، ص ۴).

عوامل تفرقه و نفاق و بسترسازان نفوذ و ورود عوامل خارجی و قدرت‌های سلطه‌گرو استعماری و آتش افروزان جنگ‌های داخلی بین شیعه و سنی، بیش تر گروه‌های افراطی و تندروان غالبان و ناصیبان هردو طرف می باشند که بنابراین، تکلیف و وظیفه‌ی مسلمانان خود به خود مشخص خواهد بود و آن عبارت است از: «برائت شیعه از غلات و برائت اهل سنت از نواصب؛ و همه باید بدانیم که غلو و ناصبی‌گری در اسلام مشروعیتی ندارند.» (محسنی، ۱۳۸۶ الف: ص ۱۰۱).

از این طرح، خود به خود باید چند تا طرح دیگر برای ما و همه‌ی سیاستمداران و زمامداران کشورهای اسلامی از یک طرف و روشنفکران و عالمان مسلمان از طرف دیگر، مشق و مشی

شوند: ۱) کم کردن فشارهای سیاسی و اعطای حقوق کامل مدنی و غیره توسط دولت‌ها به اقلیت‌های مذهبی که قهراً محبت را دربردارد؛ ۲) گرفتن قطعیات و داخل نشدن در مشکوکات و به‌زور جدانکردن مسلمانان از همدیگر؛ ۳) ما باید به رهبران مذهبی دیگران تعرض نکنیم. در روان‌شناسی می‌گویند تأثیر فرد بیش‌تر از اصل است. اختلاف علمی، اختلاف در اصل است که منشأ نزاع و خون‌ریزی نمی‌شود؛ ولی اختلاف در مورد اشخاص، اختلاف در فرد است و تشنج‌زا؛ بنابراین، باید در این مورد بسیار دقیق و محتاط بود و از تحقیر و توهین ارباب مذاهب جداً جلوگیری کرد. ۴) اختلاف در اسلام مشروعیت دارد و همه‌ی دانشمندان آن را به‌عنوان یک واقعیت غیرقابل انکار تلقی می‌نمایند؛ ولی افراد شرور آن را جنجال‌برانگیز معرفی می‌کنند که لازم است جلو آنان گرفته شود (همان، صص ۴۸، ۵۴، ۸۰، ۱۰۴ و ۱۱۰).

آیت‌الله محسنی، در شرایط و فضایی طرح‌های تقریبی خویش را طرح و ارائه می‌دهند که به شدت مطمئن و امیدوارند که «این طرح‌ها روی کاغذ» نه «ایده‌آل» محض‌اند و نه روی کاغذ خواهد ماند؛ بلکه جهان اسلام امروز به دلیل هوشیاری به‌وجودآمده به آن عمل خواهد کرد و با این کار هم زخم ناسور جهان اسلام مداوا خواهد شد و هم دشمنان آن ناامید خواهد گشت. لذا او شخصاً از وجود خیلی از اختلافات بین امت و عالمان اسلام نگران نبوده و پاره‌ی بسیاری از آنان را طبیعی دانسته و فقط بر سر تفرقه‌افکنان و نفاق‌اندازان و آتش‌به‌یاران معرکه نهیب می‌زند که آیا این اختلافات طبیعی علمی، ذوقی و بشری باید سبب جنگ و جدایی و عداوت و دشمنی شود؟ از این رو باید گفت:

۱. ما شیعه هستیم؛ با اهل سنت اختلاف داریم و آن‌ها هم با ما اختلاف دارند؛ ولی آیا این اختلاف‌ها باید به بغض و عداوت منجر شود؟ آیا لازم است که جنگ به خاطر این اختلافات ادامه پیدا کند؟ در فقه، اختلاف وجود دارد؛ ولی این‌ها باعث تکفیر نمی‌شود (همان: ص ۲۲).
۲. در تمام علوم انسانی، اختلاف نظر میان دانشمندان وجود دارد. افکار علما مانند همانند ظواهر جسمی‌شان متفاوت است. همین تفاوت‌های فکری، اختلاف‌های علمی را به دنبال می‌آورد و هیچ‌گاه از زندگانی بشر جدا نخواهد شد. اختلاف نظر در مسائل فقهی وجود دارد؛ پس چرا اختلافات شیعه و سنی موجب دشمنی و دوری شود؟ آیا این از وسوسه‌های دشمنان اسلام و کاری احمقانه نیست؟ (همان: ص ۵۳).

### مبانی تقریب مذاهب اسلامی در منابع فریقین

اگر ما دیانت و اسلامیت را به عنوان مبدأ و مبنای تقریب مذاهب اسلامی و ملاک، معیار و مرز کفر و اسلام بدانیم، خوب است که قبل از همه مراد از فرقه‌های اسلامی را در این ارتباط به طور صریح و روشن به دست بیاوریم.

#### روایات شیعه

یک. عن سفیان بن السمط عن ابی عبدالله، جعفر بن محمد الصادق فی حدیث قال: «الاسلام هو الظاهر الذی علیه الناس، شهادة ان لا اله الا الله وأنّ محمداً رسول الله ﷺ و اقام الصلاة و ایتاء الزکاة و حج البيت و صیام شهر رمضان، فهذا الاسلام» (وسائل الشیعة (محسنی، ۱۳۷۵ الف: صص ۳ و ۵). اسلام همان ظاهری است که مردم برآند: شهادتین، اقامه نماز، گرفتن روزه ماه مبارک رمضان، انجام حج و دادن زکات. همین برای مسلمان بودن کافی است.

دو. عن حمران عن ابی جعفر الباقر فی حدیث الاسلام و الایمان، قال: «و الاسلام ما ظهر من قول او فعل؛ و هو الذی علیه جماعة الناس من الفرق کُلّها و به حقنت الدماء و علیه جرت الموارث و جاز التکاح و اجتمعوا علی الصّلاة و الزکاة و الصّوم و الحج؛ فخرجوا بذلك من الکفر و اضيفوا الی الایمان (معجم الاحادیث المعتمدة) (همان). اسلام آن گونه که از قول و عمل یک مسلمان ظاهر می شود، همان چیزی است که همه فرق اسلامی برآن است و آن عبارت است از نماز، زکات، روزه و حج. کسی به این امور در گفتار و عمل پایبند باشد، از کفر خارج شده و حکم مسلمان بودن بر او جاری است.

#### روایات اهل سنت

یک. عن ابن عمر عن رسول الله قال: بنی الاسلام علی خمسٍ، شهادة أن لا اله الا الله وأنّ محمد رسول الله و اقام الصّلاة و ایتاء الزکاة و الحجّ و صوم رمضان (کتاب الایمان بخاری و مسلم) (همان). این روایت نیز بنیاد اسلام را بر پنج چیز استوار می داند: شهادتین، اقامه نماز، دادن زکات، انجام حج و روزه ماه مبارک رمضان. به همین دلیل است که نووی در حاشیه‌ی کتاب الایمان مسلم تصریح می کند که مذهب اهل سنت هیچ کس از اهل قبله و غیر اهل سنت را تکفیر نمی کند و از ابن حجر در صواعقش برمی آید که فقط منکر ضروری از ضروریات دین اسلام کافر است (همان).



قدر جامع و مشترک اسلام و ایمان را می‌توان قرار ذیل برشمرد:

یک. وجود خدای وحده لا شریک له؛

دو. ملائکه؛

سه. نبوت جمیع انبیای گذشته؛

چهار. کتب منزل گذشته برای انبیاء؛

پنج: رسالت نبی اعظم ما محمد ﷺ؛

شش. قرآن مجید؛

هفت. روز قیامت و آخرت؛

هشت. ما انزل الله برای مسلمین و انبیای سابق (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۹۱).

### راه‌کارهای علمی و عملی تقریب مذاهب اسلامی

اما چارچوب و راه‌کارهای عملی و استراتژیک رسیدن به یک وحدت پایدار و تفاهم سراسری و همگانی در جهان اسلام و در بین امت چیست؟ این سؤال اساسی و بنیادینی است که در اندیشه‌های سیاسی صلح‌جویانه و وحدت‌طلبانه‌ی منادی و پرچم‌دار آشتی و صلح و وحدت، آیت‌الله محسنی، به‌آسانی و روشنی قابل‌رهیافت و پیگیری است و ما آن را جست‌وجو کرده، فهرست وار تقدیم می‌کنیم و از ذکر و آوردن جزئیات و مسایل ریزتر تقریب‌پرهیزی می‌کنیم.

۱. جلوگیری از حمله به مقدسات یکدیگر: علمای روشنفکر شیعه باید عوام شیعه را به‌طوری از این کار نهی کنند که علمای سنی را به اخلاص نیت خود قانع سازند. به نظر نگارنده، مرجعیت روحانی و علمی و مذهبی ما در عصر حاضر وظیفه دارند به اتفاق آراء حکم به تحریم سب خلفای ثلاثه را صادر کنند تا راه بهانه‌جویی را بگیرند و نگذارند فاصله‌ی شیعه و سنی روزبه‌روز بیش‌تر شود؛ بلکه در تقریب این دو گروه کوشا باشند (محسنی، ۱۳۸۳ الف: ص ۳۷۴). شیعیان نباید به خلفای راشدین بدگویی کنند که یکی از آثار این بدگویی رواج کینه و عداوت بین مسلمانان است و مداخله‌ی بیگانگان. بنده دشنام‌دادن به خلفای راشدین را در این جا برای همه‌ی شیعیان حرام اعلان می‌کنم و در این حکم من تنها نیستم و بسیاری از دانشمندان شیعه آن را قبول دارند (محسنی، ۱۳۸۶ الف: ص ۴۷). همین کار باید

از سوی علمای اهل سنت نیز رعایت شود و سب و دشمنان به مقدسات شیعه و تکفیر پیروان آن را از میان بردارند.

۲. شک‌زدایی و ایجاد اطمینان: من می‌خواهم به برادران سنی خود بگویم خدا شاهد است در کتاب فقه ما از اول فقه تا آخر فقه، لعن بر کسی نیامده است. این حرف‌هایی که می‌گویند شیعه خلفا را لعن می‌کنند، دروغ است. کتاب‌های شیعه معلوم است. آن کتاب‌هایی که فقه شیعه را تشکیل می‌دهند و مردم شیعه را جهت می‌دهند، حلال و حرام‌شان را بیان می‌کند، به نام توضیح المسائل، شما بخرید و از اول تا آخرشان را بخوانید آیا حتی در یکجا هم بی‌احترامی نسبت به خلفا شده است؟ قطعاً نیست. وجود یک روایت، ده روایت در یک مذهب دلیل این نیست که اهل آن به این اعتقاد دارند. خبر واحد از شرایطش این است که سندش صحیح باشد، معارض با قرآن و مخالف با عقل نباشد و با روایات دیگر هم معارض نباشد. این است که یک نویسنده‌ای اگر چیزی می‌نویسد، او از طرف مذهب نیست، او از طرف فرد است، به دهان همان شخص بزنید (فجر امید، ش ۲۳، صص ۱۹ و ۲۱).

لعن در تمام کتب فقهی شیعه، به استثنای کتاب لعانی که داریم، در حق کسی وارد نشده. من ندیدم که لعن از مستحبات شیعه باشد، این شما و این توضیح المسائل‌ها. زیارت عاشورا سند ندارد. ما که نمی‌توانیم چون فلان زیارت مشهور شده و مقدس‌ها می‌خوانند، بیاییم این را جزء آیات قرآن یا احادیث مسلم به شمار بیاوریم. اهل تحقیق می‌گویند که این لعن‌های مذکور در زیارت عاشورا در دوره صفویه زیاد شده. در مصباح صغیر شیخ طوسی وجود ندارد. در کامل‌الزیاراتی که مرحوم امینی آن را تصحیح کرده، وجود ندارد (محسنی، ۱۳۸۶ الف: ص ۸۰). دقت در این امر از اهم وظایف دینی و روشنفکری امروز ماست.

۳. اقدام عملی: نگارنده این موضوع را مفصلاً در کتاب دیگر خود ذکر کرده‌ام و گفته‌ام که بدگویی به خلفای راشدین شرعاً حرام و گوینده‌ی آن مستحق تعزیر و تأدیب است. مسلمانان باید اهل بیت و اصحاب خاتم‌النبیین را احترام کنند (محسنی، ۱۳۷۸: ص ۴۲).

۴. التزامی عملی و مسلمان دانستن یکدیگر بر اساس مبنا: هر کس به خدا و پیغمبر ختمی مرتبت اسلام اقرار کند و ضرورت دین اسلام را مانند وجوب نمازهای پنج‌گانه و روزه‌ی ماه رمضان و زکات و امثال آن را که از احکام مورد اتفاق همه‌ی مسلمانان است، انکار نکند، او در مذهب شیعه مسلمان است؛ خواه به امامت امامان دوازده‌گانه معتقد باشد، مانند شیعه‌ی

امامیه و خواه نباشد، مانند اهل سنت و زیدیه. بنابراین، اعتقاد به امامت، شرط مسلمان بودن نیست؛ بلکه شرط تشیع بودن یا از اصول مذهب است و بس. شیعه اهل سنت را مسلمان و برادران دینی خود می‌داند. براین اساس فروعاً زیر را مترتب و ملتزم می‌شود: (۱) بدن اهل سنت پاک است؛ (۲) ذبیحه‌ی اهل سنت حلال است؛ (۳) مال و جان اهل سنت محترم است و ضرر رساندن به آن حرام و موجب ضمان است؛ (۴) تزویج زن شیعه به مرد سنی و تزویج زن سنی به مرد شیعه صحیح است؛ (۵) هرکدام از دو مورد ذکر شده از هم ارث می‌برند؛ (۶) و اگر شیعه‌ی امامی، سنی و یا شیعه‌ی غیر امامی را عمداً بکشد، یک مسلمان را کشته باید بر اساس حقوق اسلامی قصاص شود (محسنی، ۱۳۷۱ ب: صص ۱۵۵ و ۱۵۷؛ همو، ۱۳۸۳ الف: ص ۱۶۷).

ولایت شرط قبولی عمل است و نه شرط صحت عمل. یکی از اشخاصی که می‌گفت شرط قبولی عمل است، مرحوم آیت‌الله بروجردی بود. همین روزه‌ای که ما شیعه‌ها می‌گیریم، آن‌ها هم می‌گیرند. آیا روزه‌ی آنان صحیح است یا باطل؟ هیچ دلیل قوی‌ای تاکنون پیدا نشده است براین‌که عمل مخالفان مذهب ما باطل باشد. در این خصوص، دلیلی در فقه وجود ندارد؛ بلکه از بعضی تعلیلاتی که درباره‌ی عدم اعاده‌ی اعمال مستبصر آمده، استفاده می‌شود که عمل آنان صحیح است. ما نمی‌توانیم کفر را به مذاهب اسلامی نسبت دهیم و فقط بگوییم ما مسلمانیم (محسنی، ۱۳۸۶ الف: صص ۲۲ و ۶۴).

۵. التزام عملی اهل سنت: عین نظری که شیعه به سنیان دارد، مذهب اهل سنت به شیعیان هم همان نظر را دارد؛ چیزی که مانع از حکم به مسلمان بودن به تمام معنای آن باشد، در فقه آنان وجود ندارد. امامت در نظر اهل سنت از جمله‌ی فروع است که معتقد به آن تکفیر نمی‌شود؛ بنابراین، اگر شیعه، خلافت را برای امامان دوازده‌گانه‌ی خود قائل‌اند، به هر حال، معذورند (محسنی، ۱۳۷۱ ب: صص ۱۵۵ و ۱۵۷). مگر نه این است که مخالفت در فروع و فروعاً موجب فسق نمی‌شود تا چه رسد به کفر؟ و حتی مخالفت در فروع منافات با عدالت ندارد (محسنی، ۱۳۷۱ الف: ج ۳، ص ۲۰۱).

نتیجه آن‌که هرکسی پیرو یکی از مذاهب اسلامی باشد، مسلمان است. مذاهب اسلامی عبارتند از چهار مذهب اهل سنت: حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی و مذهب جعفری، زیدی، اباضی و ظاهریه. پیروان هر یکی از این مذاهب مسلمان‌اند و تکفیرشان جایز نیست و خون و آبرو

مال‌شان حرمت دارد. همه‌ی این فرقه‌ها اتفاق دارند بر ارکان پنج‌گانه‌ی اسلام، شهادتین، نماز، زکات، روزه و حج بیت الله. اختلاف در مسائل فروع است، نه در مقولات اصول دین. اختلاف در فروع برای امت رحمت است. خداوند پاک فرموده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (حجرات / ۱۰). این امر در بیانیه‌ی اجلاس بین‌المللی اسلامی، منعقد در عمان، مورخ ۲۷-۲۹ جمادی الاول ۱۴۲۶ هـ ق به خوبی مورد تصریح قرار گرفته است (محسنی، ۱۳۸۵ ج: صص ۱۰ و ۱۴). لذاست که اختلافات فرعی هیچ‌گاه باعث نشده است که بزرگان اسلامی سخنان و نظریات همدیگر را نپذیرند تا چه رسد که همدیگر را تکفیر کنند. عبدالکریم شهرستانی در مقدمه‌ی ملل و نحل می‌گوید اگر ثابت شود که علی گفته، ما قبول می‌کنیم؛ چون پیغمبر گفته است: «علیٌّ مع الحقِّ والحقُّ مع علیٍّ». این قضیه را ابن ابی‌الحدید هم می‌گوید (ر. ک: محسنی، ۱۳۸۶ الف: ص ۷۴).

۶. شکستن حصر مذاهب: از امام ابوحنیفه روایتی نرسیده است که نظریات فقهی و استنباطات اجتهادی او را به زور و جبر بر همه‌ی مسلمانان تطبیق کنند و آنان را از هر نوع نظرو اجتهاد جلوگیری نمایند. این موضوع در نظر دانشمندان عالی‌رتبه‌ی احناف مسلم و محرز است. شیخ شلتوت، رئیس اسبق جامع‌الظاهر در مصر، طی یک فتوای تاریخی خود از جانب اهل سنت، اعلام داشت که مذهب جعفری، همانند سایر مذاهب اهل سنت، شرعی بوده و عمل به آن مبره‌الدّمه‌ی هر مسلمان است. مسلمانان می‌توانند از مذاهب خود به آن مذهب عدول نمایند. اسلام بر هیچ‌کس از پیروان خود واجب نکرده که در احکام عملی از مذهب معین پیروی کند. مذهب جعفری، مشهور به مذهب شیعه‌ی اثناعشری، از جمله‌ی مذاهبی است که مانند مذاهب اهل سنت، شرعاً می‌توان از آن تقلید کرد و در این باب فرقی میان عبادات و معاملات نیست (محسنی، ۱۳۷۸: صص ۱۵ و ۲۰). لذا اهل سنت در انحصار مذاهب به اربعه و اخذ اقوال علمای اربعه دلیل ندارد، جز تقلید و اقتدا به رویه‌ی پدران‌شان؛ و اگر نه دلیل‌شان چیست؟ و اگر تقلید هم روا باشد، تقلید از اعلم رواست و نه از مطلق گفته‌ها و رفتارهای یک مجتهد (محسنی، ۱۳۷۱ الف: ج ۳، ص ۳۴۲)؛ از این رو، در این موارد بهتر به دیدگاه اعلم عمل کرد و دیدگاه اعلم نیز همان است که در فوق آمد.

۷. صحت عمل هر مسلمان: بالاخره، شیعه‌ی امامیه ضمن اعتقاد به صحت مذهب خود، سنیان را به تمام معنا مسلمان دانسته و احکام اسلام را بر آنان جاری می‌داند. هر کس از

مغرضین و مزدوران اجنبی، غیراین را به آنان نسبت بدهد، دروغ است و کتب فقهی ما گواه صادق براین ادعاست (محسنی، ۱۳۷۱ ب: صص ۱۵۵ و ۱۵۷؛ همو، ۱۳۸۳ الف: صص ۱۶۷). او صراحتاً اعلام می‌دارد که من همراه با مشهور امامیه، صحیح می‌دانم اسلام سایر مذاهب اسلامی و اسلام هرکسی را که معتقد به خدای تعالی و وحدانیت و قدم آن باشد و غیر خدا را نپرستد و به نبوت محمد بن عبدالله و روز قیامت ایمان داشته باشد و ضروری از ضروریات دین را انکار نکند تا تکذیب پیغمبر لازم بیاید؛ از این رو، تکفیر مخالفین به هیچ‌وجه جایز نیست؛ زیرا «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (محسنی، ۱۳۸۰: صص ۹۵).

۸. مؤمن و برادر ایمانی دانستن یکدیگر: ایذا و رنجانیدن مؤمن حرام است وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ (احزاب، ۵۹). رئیس مذهب شیعه نیز در حدیث قدسی معتبر از خداوند روایت می‌کند که فرمان جنگ با من داده است کسی که بنده‌ی مؤمن مرا اذیت نماید: (لیأذن بحرب منی من آذى عبدی المؤمن). مراد از مؤمن در آیه، ولوبه حکم اصالت الاطلاق، مطلق کسی است که حکم به اسلام و ایمان آن شده است (من حکم باسلامه) اگر چند امامی نباشد، به دلیل این‌که این فهم، معهود و متعارف است از لفظ «مؤمن در زمان وحی». بنابراین، آنچه را که جمعی از اعظم گفته‌اند در جهت تخصیص آیه به وسیله‌ی روایت، حجت علیه اطلاق کتاب عزیز شده نمی‌تواند به علت عدم تنافی بین آیه و روایت (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۳۴ و ۱۶۰).

«ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام كُنتَ مُؤْمِنًا»؛ آیه دلالت می‌کند بر منع تکفیر هرکسی که به اسلام اظهار کند ولو با گفتن سلام مسلمانی؛ بلکه حتی اظهار اسلامیت هر فردی قابل قبول است و باطن امر آن به خداوند تعالی واگذار می‌شود (همان).

تمام آیات قرآن مجید: «يا ايها الذين آمنوا...»؛ «قد افلح المؤمنون» و... تمام مذاهب اسلامی را شامل می‌شود. خطاب‌های «يا ايها الذين آمنوا» نه مخصوص شیعه است و نه مخصوص سنی، در قرآن به همه‌ی مسلمانان خطاب شده است و ایمان به خدا و پیامبر مورد نظر است و همه‌ی مذاهب اسلامی را شامل می‌شود؛ بنابراین، همه به یک اندازه مؤمن هستند (محسنی، ۱۳۸۶ الف: صص ۲۴ و ۶۴).

۹. اعتمادسازی و اطمینان از مشترکات: نزد اهل سنت، قرآن کریم از زیادت و نقصان سالم است و معانی آن بر وفق قواعد لغت عربی فهمیده می‌شود. قرآن کلام خداست؛ همه‌ی آن حق است و مصدر اول برای عقاید مسلمانان و معاملات‌شان. این موضوع مقبول شیعه هم

است؛ به اضافه‌ی این‌که قرآن را مصدر اول معاملات و عبادات و اخلاق و همه‌ی امور زندگانی خود می‌دانند. فقط اختلاف نظر در یک کلمه است که ما می‌گوییم قرآن حادث است. درباره‌ی عدم زیادتی در قرآن مجید به حمدالله هیچ اختلافی بین شیعه و سنی وجود ندارد. درباره‌ی کم شدن پاره‌ای از آیات قرآن، نظر مشهور علمای امامیه نیز منفی است و معتقدند قرآن مجید سالم باقی مانده است: «نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون».

روایات باب تحریف قرآن کریم در کتب شیعه و سنی اگر وارد شده‌اند، همه ضعیف‌اند و مورد اعتبار و اعتنای دانشمندان بزرگ قرار نگرفته است و همه بالاتفاق بر سلامت قرآن از نقیصه تأکید کرده‌اند. به هر حال، وقتی صیانت قرآن از زیاده، اجماعی باشد و نقیصه‌ی آن مورد انکار مشهور دانشمندان طرفین باشد، چرا بدون مورد جار و جنجال به راه انداخته و بهانه‌ای به دست کفار بدهیم؟ به نحوی محسوس ثابت می‌شود که قرآن شیعه و سنی یک ذره اختلافی ندارد و قرآن همه‌ی مسلمین یک قرآن است که معجزه‌ی خالده‌ی حضرت پیامبر ختمی مرتبت است (محسنی، ۱۳۷۳ الف: صص ۱۰، ۱۳ و ۵۶). این از مواردی است که نیاز به تفلسف و تحلیلات فلسفی و ذهنی نیست. می‌توانیم با مراجعه به تک‌تک مساجد و خانه‌های مسلمانان صحت و سقم آن را دریافت کنیم.

۱۰. ایجاد تقریب مفهومی و علمی: اگر معنای تسنن و سنی‌گری متابعت سنت پیغمبر باشد، پس به یقین باید گفت که تمام شیعه سنی است و کسی که پیرو سنت آن حضرت نباشد، کافر است و اگر معنای تشیع محبت ائمه‌ی عترت و پیروی آن‌ها باشد، باید تمام سنی‌ها شیعه باشند؛ زیرا محبت علی و اولاد علی بر همه لازم است و جمعی از علمای اهل سنت بر وجوب آن ادعای اجماع کرده‌اند. پس شیعه سنی است و سنی شیعه و سخن از اختلاف بی‌معنا است (محسنی، ۱۳۸۸: ص ۱۰۲).

آیت‌الله محسنی تصریح می‌کند که با تدوین کتاب «فوائد دین در زندگانی» متوجه این قضیه می‌شود که از نظر مفهومی و علمی چقدر بین روایات شیعه و سنی نزدیکی و حتی اتحاد وجود دارد. تمام گفته‌ها و روایات اهل بیت از پدران شان و از رسول خدا گرفته شده‌اند. از همین جهت است که ایشان همواره بر لزوم تدوین فقه مقارن و حدیث مقارن، تأکید می‌کردند و آن را پایه‌ی اساسی اتحاد نظر شیعه و سنی می‌دانستند (محسنی، ۱۳۸۶ الف: ص ۴۶).

### مکانیزم‌های اجرایی تحقق تقریب مذاهب اسلامی

در راستای تحقق ایده‌های تقریب و وحدت مذاهب اسلامی، آیت‌الله محسنی کلان‌طرح‌های سیاسی و گام‌های عملی را در جهان اسلام پیشنهاد می‌کند که می‌تواند برای تحقق و عملیاتی شدن هرچه بهتر تقریب و وحدت اسلامی مؤثر واقع شود. موارد زیر از جمله کلان‌طرح‌هایی‌اند که می‌توان در جهت عملی شدن تقریب روی دست گرفت. او معتقد است که تقریب مذاهب اسلامی باید گامی باشد در راستای تحقق این اصل اصیل اسلامی «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ» (مؤمنون / ۵۲) به عنوان بنیاد وحدت اسلامی. در راستای تحقق این امر، وحدت اسلامی، مردم‌سالاری اسلامی، امت اسلامی، جهان‌شمولی اسلامی، آزادی و عدالت اجتماعی و حقوق و دیدگاه‌های اسلامی، باید جایگزین گفتمان سیاست خارجی دولت‌هایی شود که ادعای هویت اسلامی را دارند و ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی و دینی خود را گرامی می‌شمارند (محسنی، ۱۳۸۲ الف: صص ۱۰۳ و ۱۰۹). رسیدن به اهداف فوق میسر نخواهد شد مگر با انجام امور زیر:

۱. آگاهی‌بخشی به مسلمانان؛

۲. مبارزه علیه ناسیونالیسم، نژادپرستی، وطن‌گرایی، قوم‌گرایی و تثبیت اینترنت‌ناسیونالیسم

اسلامی؛

۳. اسلامی‌سازی حکومت‌های موجود در کشورهای اسلامی؛

۴. حکومت واحد جهانی اسلامی و تأسیس جماهیر متحد اسلامی؛

۵. اشتراک ثروت‌های سرزمین‌های اسلامی به همه مسلمانان جهان و تقسیم عادلانه آن در

میان همه آنان (محسنی، ۱۳۷۱ ب: صص ۲۰۴ و ۲۰۵؛ ۱۳۷۲ الف: صص ۶۶؛ ۱۳۸۶ الف: صص ۳۴).

### نتیجه‌گیری

وضعیت نابسامان و انسان‌سوز آنومیک حاکم بر جهان اسلام مهم‌ترین مسئله‌ای است که ذهن دغدغه‌مند هر انسان آگاه را به خود مشغول داشته است. پیامدهای فردی و اجتماعی این امر به فراسوی مرزهای کشورهای اسلامی کشانیده شده است. بدون شک، این پدیده مخاطراتی را متوجه جامعه بشری کرده است. ناامنی، فقر و بیکاری، فرار مغزها، مهاجرت‌های بی‌رویه، به خطر افتادن امنیت منطقه‌ای و بین‌المللی و مهم‌تر از همه دین‌گریزی و اسلام‌هراسی و بعضاً

توهین به مقدسات اسلامی را باید پیامدهای مستقیم و غیرمستقیم اوضاع نابسامان حاکم بر جهان اسلام دانست؛ از این رو، علاج این مرض نیازمند به مداوای فوری است. در این تحقیق تلاش شد که راه‌کارهای تحقق تقریب مذاهب اسلامی از منظر آیت‌الله محسنی به‌عنوان پرچمدار نظری و عملی تقریب به بحث و بررسی گرفته شود.

یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که از منظر ایشان، تقریب مذاهب اسلامی، رویکردی است مبتنی بر تعامل میان مذاهب اسلامی، با تکیه بر مشترکات دینی، در عین پایبندی به مبانی مذهبی به منظور همزیستی مسالمت‌آمیز و احترام به دیدگاه‌های همدیگر. اسلامیت و دیانت را باید به‌عنوان ریشه، مبدأ و مبنای تقریب مذاهب به شمار آورد. جلوگیری از حمله به مقدسات یکدیگر، شک‌زدایی و اطمینان‌بخشی به همدیگر و شکستن حصر مذاهب از جمله راه‌کارهای علمی و التزام‌های عملی تقریب مذاهب اسلامی به شمار می‌روند که برای عملیاتی شدن نیازمند مکانیزم‌های اجرایی چون مبارزه علیه ناسیونالیسم و قوم‌گرایی از سویی و ایجاد حکومت واحد جهانی اسلامی و تأسیس جماهیر متحد اسلامی از سوی دیگر است.



## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. «فجر امید»، ارگان نشراتی حرکت اسلامی.
۳. محسنی، محمدآصف (۱۳۶۳ الف)، کتاب القضاء والشهادة، قم، مطبعة سید الشهداء.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ ب)، توضیح مسائل جنگی، مشهد، دفتر فرهنگی حرکت اسلامی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵)، روش جدید اخلاق اسلامی، قم، قبادی، چاپ اول.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۷)، حلّ ۶۶ سؤال دینی، قم، دفتر فرهنگی حرکت اسلامی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰)، توحید اسلامی، قم، دفتر فرهنگی حرکت اسلامی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱ الف)، صراط الحق فی معارف الاسلامیة والاصول الاعتقادیة، ج ۱-۳، مشهد، انتشارات ولایت.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱ ب)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، قم، دفتر فرهنگی حرکت اسلامی، چاپ دوم.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲ الف)، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، قم، دفتر فرهنگی حرکت اسلامی، چاپ دوم.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲ ب)، تسنیم، مشهد، انتشارات ولایت.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳ الف)، همبستگی اسلامی و دشمنان آن، کابل، حرکت اسلامی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳ ب)، متافیزیک از نظر ریالیزم، مشهد، انتشارات ولایت، چاپ دوم.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴ الف)، وظایف اعضای بدن، پاکستان، پیشاور، نشرات اسلامی صبور، چاپ اول.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴ ب)، نظم مفید، نظر اصلاحی بر حوزه‌های علمی، بی‌جا، بی‌نا، چاپ دوم.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ ج)، مسائل کابل، بی‌جا، انتشارات واقفی، چاپ دوم.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ الف)، عدالة الصحابة، ضمیمه بحوث فی علم الرجال، مشهد، انتشارات ولایت (جعفری)، چاپ سوم.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ ب)، توضیح مسائل طبّی، مشهد، انتشارات رضوی، چاپ اول.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، روح از نظر دین و عقل و علم روحی جدید، قم، چاپ مهر، چاپ

## اول.

۲۰. \_\_\_\_\_ (الف ۱۳۷۷)، گوناگون، جلد ۲، قم، محمد.
۲۱. \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۷۷)، دفاع و حرکت، بی جا، چاپ اندیشه.
۲۲. \_\_\_\_\_ (ج ۱۳۷۷)، الارض فی الفقه، قم، محمد، چاپ اول.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، خواست های شیعیان افغانستان، قم، دارالانشای حرکت اسلامی،

## چاپ دوم.

۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، وحدت الأمة الاسلامیة، قم، طاووس بهشت، چاپ اول.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، مشرعة بحار الانوار، ج ۱-۲، قم، مکتبه عزیزی.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، شیعه و سنی چه فرقی دارند؟ (جنگ در تاریکی)، کابل، مرکز

## الابحاث العقائدیة، چاپ سوم.

۲۷. \_\_\_\_\_ (الف ۱۳۸۲)، جهانی شدن و جهانی سازی، کابل، مطبعه ی بلخ.
۲۸. \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۸۲)، تصویب قانون اساسی در لویه جرگه، کابل، بی نا.
۲۹. \_\_\_\_\_ (الف ۱۳۸۳)، حجت اثنی عشر، بی جا، بی نا.
۳۰. \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۸۳)، مهدی موعود، کابل، انتشارات حوزه ی خاتم النبیین.
۳۱. \_\_\_\_\_ (الف ۱۳۸۴)، تفسیر سوره شمس، کابل، مطبعه ی بلخ.
۳۲. \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۸۴)، فوائد دمشقیه، کابل، انتشارات حوزه ی خاتم النبیین، چاپ دوم.
۳۳. \_\_\_\_\_ (الف ۱۳۸۵)، الفقه و المسائل الطبیة، قم، یاران، چاپ اول.
۳۴. \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۸۵)، مباحث علمی دینی، کابل، خاتم النبیین.
۳۵. \_\_\_\_\_ (ج ۱۳۸۵)، تحقق اتحاد اسلامی، کابل، مطبعه ی بلخ.
۳۶. \_\_\_\_\_ (الف ۱۳۸۶)، تقریب مذاهب از نظر تا عمل، قم، نشر ادیان، چاپ اول.
۳۷. \_\_\_\_\_ (ب ۱۳۸۶)، دین و زندگانی، کابل، مطبعه ی بلخ.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، حدود الشریعة فی محرماتها و واجباتها، ج ۱-۴، قم، بوستان کتاب.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، فوائد دین در زندگانی، کابل، مطبعه ی بلخ.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، دین و اقتصاد، کابل، مطبعه ی بلخ.
۴۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۱ هـ ق)، روابط انسان، تهران، شعبه ی فرهنگی حرکت اسلامی.

## تحلیل دیدگاه آیت الله محسنی<sup>(۵)</sup> در مورد آزادی عقیده و بیان

سید محمدعلی احسانی\*

### چکیده

از نگاه حقوق بشر غربی که مبتنی بر لیبرالیسم و اومانیزم است، آزادی عقیده و بیان شامل انتخاب مذهب و تغییر آن نیز می شود. در این دیدگاه، حق و باطل نسبی است و عقاید برتر در فرایند اثبات پذیری و ابطال پذیری تجربی انتخاب می شود. اما از منظر آیت الله محسنی، انسان در داشتن عقیده آزاد است؛ ولی این آزادی، آزادی تکوینی است؛ ولی به لحاظ تشریحی، عقیده و مذهب در حیطه انتخاب فرد نمی گنجد و انسان در این امر باید تابع خداوند باشد؛ از این رو، اظهار عقیده‌ی مخالف اصول دین و تغییر مذهب و ارتداد از فرد مسلمان جایز نیست. این تحقیق می خواهد دیدگاه آیت الله محسنی را در مورد حق آزادی عقیده و بیان در مواجهه با دیدگاه حقوق بشر در مورد آزادی عقیده و بیان با روش توصیفی - تحلیلی بررسی کند. در این تحقیق، تمرکز بر دیدگاه آیت الله محسنی و آثار وی بوده و در ضمن به دیدگاه غرب نیز اشاره می شود. نقد دیدگاه غرب در باب آزادی عقیده و بیان، اعتراف به عدم وجود دلیل کافی بر نفی آزادی عقیده، عدم صدق ارتداد نسبت به نوجوانی که بعد از بلوغ بدون اقرار به اسلام به دین دیگری روی آورده باشد و تبیین و تصویر بدیع از آزادی بیان، از دستاوردهای این تحقیق است.

واژگان کلیدی: حق آزادی، آزادی عقیده، آزادی بیان، ارتداد، تساهل و تسامح، آیت الله محسنی.

## مقدمه

علی اکبر دهخدا واژه «آزادی» را به «حریت، اختیار، قدرت عمل و ترک عمل، قدرت انتخاب، رهایی و خلاص، خشنودی، شادی، رضا» معنا کرده است (دهخدا، ۱۳۷۲: ص ۷۷).

فرهنگ علوم سیاسی در تعریف واژه آزادی (Freedom, Liberty) معانی ذیل را ذکر کرده است: «(۱) اختیار فعل یا ترک فعل، (۲) داشتن حق انجام هر عملی تا حدی که دیگران مورد تجاوز قرار نگیرند. (۳) مصون ماندن از اراده مستبدانه دیگران، (۴) استقلال و رهایی فرد یا گروه از ممانعت‌هایی که به وسیله دیگر افراد، گروه‌ها و یا حکومت برقرار شده باشد. ...» (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۳: صص ۲۵۴-۲۵۵).

در اصطلاح علوم سیاسی و حقوقی نیز مفهوم آزادی معرکه آرا قرار گرفته است. دیدگاه‌ها و برداشت‌های متفاوت باعث اختلاف و تعدد تعریف‌ها در باب آزادی شده است. مفهوم آزادی کاربردهای مختلفی در زمینه‌های فلسفی، اخلاقی، عرفانی، حقوقی و ... پیدا کرده است؛ ولی معنا و مفهومی که در این نوشتار مورد توجه است، کاربرد و معنای حقوقی «آزادی» است.

آزادی به عنوان یک حق اجمالاً در بسیاری از ادیان و مکاتب مطرح بوده است؛ اما با ظهور مدرنیته و لیبرالیسم، این مفهوم بیش از پیش برجسته شده است. آزادی در لیبرالیسم و فرهنگ متأثر از آن، از جمله حقوق بشر، نه به عنوان یک حق مسلم که به عنوان اساسی‌ترین و محوری‌ترین ارزش پذیرفته شده است.

آیا آزادی هدف است یا وسیله؟ در قبال این سؤال از سوی مکتب لیبرالیسم و اسلام پاسخ‌های متفاوتی را دریافت می‌کنیم؛ چون از منظر اسلامی، آزادی کمال وسیله است نه هدف. آزادی در لیبرالیسم مقوم و بخشی از هویت فرد به شمار می‌رود که اگر انسان آزاد نباشد، گویا انسان نیست؛ چون فرد زمانی انسان تلقی می‌شود که مستقلانه و آزادانه برگزیند و انتخاب نماید. آزادی در مکتب لیبرالیسم سنتی مفهوم سلبی داشت؛ صرفاً به رهایی و استقلال فردی تعبیر می‌شد. در این معنا و مفهوم از آزادی، فرد زمانی که از مداخله و ایجاد محدودیت دولت و دیگران در امان بود، آزاد تلقی می‌شد؛ اما بعداً آزادی مفهوم مثبت به خود گرفت؛ از این رو، صرف استقلال و عدم دخالت برای مفهوم آزادی کافی نیست؛ بلکه دولت مکلف است که فرد را در انتخاب آزادانه کمک کند (برلین، ۱۳۸۰: ص ۲۳۳). آیا آزادی در اندیشه لیبرالیسم و

یا از منظر حقوق بشر، آزادی مطلق است یا محدودیتی هم دارد؟ بسیاری از متفکران غربی، حد آزادی را عدم ضرر و زیان دیگران تعیین کرده‌اند. جان لاک، قانون، حریم دیگران و خودکشی را استثنایی برای آزادی برشمرده است (موحد، ۱۳۸۲: ص ۴۵۸).

جان استوارت میل معتقد است که اعمال انسان تا ربطی به دیگران نداشته باشد، یعنی جنبه اجتماعی نداشته باشد، فرد در آن آزادی مطلق دارد (کری، ۱۳۸۰: صص ۱۹۰-۱۹۱)؛ بنابراین، عقیده و بیان در دیدگاه غرب لیبرال، امر شخصی است و در حیطه انتخاب و اراده فرد قرار می‌گیرد؛ ولی از منظر دین اسلام، متفکران اسلامی و به خصوص آیت‌الله محسنی، اولاً، کشیدن خط فاصل روشن میان حوزه فردی و اجتماعی یا رفتاری که جنبه اجتماعی یا فردی دارد، امر دشواری است و ثانیاً، حد آزادی تنها به اضرار و زیان دیگران خلاصه نمی‌شود؛ اگر عمل و رفتار فرد به خود وی هم ضرر و زیان مادی یا معنوی داشته باشد، نیز مجاز نیست و چه بسا در مواردی دولت بتواند از آن جلوگیری کند (محسنی، ۱۳۷۱: ص ۷۱)؛ چنان‌که گفته شد، ضرر به هدف والای انسانی که همان کمال و سعادت است، نیز آزادی فرد را محدود می‌کند؛ چون در این دیدگاه، آزادی هدف و مقوم هویت فرد نیست؛ بلکه وسیله کمال است (محسنی، ۱۳۹۱: ص ۱۰۱).

این پژوهش سابقه و پیشینه‌ای ندارد. تا کنون مقاله، کتاب و رساله‌ای در این باب منتشر نشده است. با توجه به این‌که مسئله آزادی عقیده و بیان از مسائل چالشی میان دیدگاه حقوق بشر و دیدگاه اسلام است، بررسی این موضوع از نگاه شخصیت مورد نظر که یک فقیه نوگرا است، هم دیدگاه اسلام را در قبال آزادی عقیده و بیان روشن می‌سازد و هم زاویه دیدگاه غرب و اسلام را نشان می‌دهد. از سویی نیز در افغانستان که هم حقوق بشر را پذیرفته و هم دل در گرو دین اسلام دارد و اسلام را بخشی از ماهیت نظام سیاسی تلقی می‌کند، امر ضروری و مفید است.

این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر تحقیق کتابخانه‌ای شکل گرفته است و به دنبال پاسخ به پرسش‌های ذیل است: «آیت‌الله محسنی در مورد حق آزادی عقیده و بیان چه نظری دارند؟» (اصلی) و نیز پاسخ به آن، نیازمند پاسخ به دو سؤال ذیل است: «دیدگاه آیت‌الله محسنی در مورد آزادی عقیده چیست؟» و «دیدگاه آیت‌الله محسنی در مورد آزادی بیان چیست؟» علاوه بر ابتکاری بودن موضوع و ضرورت آن، این پژوهش در فرایند تحقیق و بررسی

خود، به نکاتی رسیده است که از ابداعات آیت الله محسنی است. اعتراف به عدم وجود دلیل کافی بر نفی آزادی عقیده، عدم حکم به ارتداد نوجوانی که از والدین مسلمان متولد شده ولی قبل از تغییر عقیده، اقرار به اسلام نداشته، بخشی از نوآوری های این پژوهش است. این تحقیق مبتنی بر سؤالات اصلی و فرعی شکل گرفته و سامان یافته است؛ بنابراین، متشکل از دو بخش آزادی عقیده و بیان است.

### آزادی عقیده

آزادی عقیده- آن گونه که در غرب مطرح است که تغییر دین و مذهب را نیز شامل می شود- چالشی است در برابر آموزه ها و احکام اسلامی؛ چون در دین اسلام و مذاهب اسلامی، تغییر دین و مذهب اصطلاحاً در مدار آزادی عقیده و بیان مطرح نمی شود. نگاه غرب که مبتنی بر اندیشه های لیبرالی و اومانیستی است، با نگاه اسلامی و جهان اسلام که مبتنی بر جهان بینی الهی است و ریشه در وحی دارد، متفاوت است. در نگاه اومانیستی، انسان، مدار و معیار بینش و کنش است؛ بنابراین، آزادی در این دیدگاه هدف است و دین نیز در حیطه سلیق و انتخاب بشر طبقه بندی می شود؛ از این رو، بشر در انتخاب دین و مذهب و تغییر آن آزاد است. اما از نگاه دینی هر چند انسان نسبت به هم نوع خود آزاد است؛ ولی بنده و عبد خداوند تلقی می شود. آزادی در این نگاه وسیله تکامل است و نه هدف؛ هدف کمال و سعادت انسان است که در سایه قرب به خداوند و عمل به دستورات او تحقق می پذیرد. خداوند که عالم مطلق و خیر محض نیز هست، خیر و صلاح انسان را می خواهد؛ اما انسان که دارای علم قلیل و امیال متعارض است، ممکن است خیر و صلاح خود را کاملاً تشخیص ندهد یا در چنگ امیال نفسانی خود گرفتار شود؛ بنابراین، خداوند برای رسیدن انسان به کمال و سعادت، دین را برای بشر می فرستد. دین همان قوانین اخلاقی، حقوقی و معارفی است که رابطه انسان را با خدا و هم نوعانش تنظیم می کند؛ از این رو، دین و عقیده از نگاه اندیشمندان اسلامی، در حیطه ی سلیق انسان طبقه بندی نمی شود که بشر در انتخاب آن آزاد باشد؛ بلکه دین منشور و قوانین الهی است که طبق آن، انسان به کمال می رسد (محسنی، ۱۳۸۴: صص ۸۶-۸۷).

آیت الله در این ارتباط می گوید: انسان در داشتن عقیده آزاد است. کسی نمی تواند متعرض کسانی شود که به خدا و احکام خدا ایمان نیاورده اند؛ ولی اظهار کفر از غیر کتابی یعنی کسی

که در ملیت مسلمان محسوب می‌شود، جایز نیست و دولت اسلامی می‌تواند از آن جلوگیری کند. «آزادی عقیده براساس دلیل ممنوع نیست؛ ولی اسلام در خصوص اصول دین، این آزادی را نمی‌پذیرد و اصرار دارد که انسان به خداوند و روز قیامت و نبوت انبیا معتقد باشد. اگر کسی به عقاید حقه‌ی اسلامی یقین پیدا نکرد و در حال شک به سربرد، حکومت اسلامی متعرض او شده نمی‌تواند [ولی] اسلام اظهار کفر را از غیر کتابی قبول نکرده و دولت اسلامی شدیداً از آن جلوگیری می‌کند. در جامعه اسلامی کسی حق اشاعه فحشا و فساد را ندارد.» (محسنی، ۱۳۷۱: صص ۷۰-۷۱).

سؤالی که ممکن است در ذهن مخاطب ایجاد شود، این است که اگر داشتن عقیده آزاد است و دلیلی بر منع آن نداریم، اظهار آن چرا ممنوع است؟ اصولاً عقیده تا زمانی که اظهار نشده که نیاز به آزادی ندارد و مراد از آزادی، اظهار و عمل به آن است؟ در پاسخ باید گفت در جامعه اسلامی اظهار ارتداد و تغییر مذهب جایز نیست؛ ولی اگر کسی با دلیل به حقانیت مذهب و دین دیگری رسیده باشد، از نظر اسلام، عقاب اخروی ندارد. کسانی هم که به رغم اقرار به خداوند و پیامبر، به اعتقادات اسلامی یقین پیدا نکرده و در حال شک به سر می‌برند، حکومت اسلامی نمی‌تواند متعرض آن‌ها شود؛ حتی شیوه رفتار اسلام با منافقان متفاوت با کفار بوده است (محسنی، ۱۳۷۱: صص ۷۰-۷۱).

تغییر دین و انکار اصول دین به منزله تمرد و ایستادگی در برابر خداوند تلقی می‌شود. از سوی دیگر، تمرد از دین یا تغییر آن، علاوه بر شکستن قانون الهی، ایجاد ناامنی روانی و اعتقادی نیز شمرده می‌شود. ایجاد ناامنی از هر نوعی برای جامعه اسلامی خطرناک و برای خداوند پذیرفتنی نیست؛ از این رو، برای هر نوع از ناامنی حکم تعزیری و تنبیهی خاصی در نظر گرفته است. برای ناامنی جانی اگر عنوان محاربه پیدا نماید، حکمش قتل است. ناامنی اقتصادی و مالی احکام مختلف دارد. حکم سرقت، قطع دست و در صورت تکرر، در نهایت قتل است. ناامنی اعتقادی اگر در تمرد و ارتداد ظاهر شود نیز قتل است. از سویی ارتداد، به معنای کفر است. قرآن کریم در مورد ماهیت و سرنوشت ارتداد می‌فرماید: «وَمَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره / ۲۱۷).

بنابراین، منظور از آزادی عقیده (که شامل تغییر مذهب نیز می‌شود) اظهار آن است که به

دلایلی در اسلام ممنوع است نه صرف اندیشیدن و اعتقادورزیدن. باورداشتن و اعتقادورزیدن تحت کنترل عامل بیرونی و حکومتی نیست؛ ازاین رو، نه قابل جلوگیری است و نه قابل اکراه و اجبار؛ چنان که در آیه قرآن آمده است «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی...» (بقره / ۲۵۶).

آزادی به تکوینی و تشریحی تقسیم می شود. آنچه در آیه آمده «لا اکراه فی الدین...» منظور آزادی تکوینی است. اما به لحاظ تشریحی، انسان ملزم به اطاعت از خداوند و دین خداوند است؛ بنابراین، اختیار عقیده‌ای برخلاف دین الهی برای انسان مجاز نیست. قرآن کریم و تاریخ بشر نشان می دهد که کسانی که در برابر دین الهی و پیامبران الهی ایستاده اند، نابود شده اند و یا به عذاب اخروی نوید داده شده اند.

### آزادی عقیده و حکم ارتداد

آیا آزادی عقیده با حکم ارتداد و مرتد منافات دارد یا خیر؟ اگر آزادی عقیده را شامل انتخاب دین و تغییر دین نیز به حساب آوریم، قطعاً حکم مرتد و ارتداد با آزادی عقیده منافات دارد؛ ولی آزادی عقیده در اسلام با آنچه در حقوق بشر غربی و اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده، متفاوت است. قبلاً بیانی از آیت الله محسنی گذشت که «اسلام آزادی در اصول دین... و اظهار کفر از غیر کتابی (مسلمان) را نمی پذیرد.» بنابراین، تغییر دین که مساوی با اظهار کفر و ارتداد است، از سوی اسلام پذیرفتنی نیست. البته، نفس عقیده که امر قلبی و درونی است و آزادی نمی خواهد؛ مراد از آزادی در بیان و اظهار آن است. مستند این دیدگاه روایاتی است که در باب تغییر دین یا اظهار کفر و ارتداد وارد شده است (محسنی، ۱۴۳۴: صص ۳۷۱-۱۳۷۵).

### احکام ارتداد

کسی که مرتد می شود؛ یعنی از اسلام اعراض می کند، احکامی نظیر جدایی زن از شوهر مرتد، تقسیم اموال به ورثه و اعدام، در مورد وی اجرا می شود. این احکام برای مرتد فطری قطعی است و برای مرتد ملی بعد از رد توبه قطعی می شود. البته، این حکم ظاهری است که جنبه اجتماعی دارد و گرنه توبه مرتد فطری نیز ممکن است مورد پذیرش قرار گیرد و خداوند وی را بیامرزد و در بهشت برین جای دهد و جسدش را طاهر گرداند. اما در ظاهر، مرتد فطری فرصت توبه ندارد و به وی پیشنهاد توبه نمی شود. هر چند توبه نماید باز هم حکم اعدام در موردش



جاری می‌شود (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۵۵۱-۵۵۵). البته، حکم ارتداد در مورد زنان، اعدام نیست؛ بلکه در صورت رد توبه، حبس خانگی شده و مورد سخت‌گیری در کار، لباس و غذا قرار می‌گیرد (همان). آیت‌الله محسنی گرایش نوجوان را که بعد از بلوغ اقرار به اسلام نکرده و به دینی غیر از اسلام روی آورده، مصداق ارتداد نمی‌داند و استدلال می‌کند که اسلام صبی به تبع والدین، اسلام حکمی است، دین حکمی در برای عنوان و مصداق ارتداد و اعدام، قاصر است.

مراد از عدم اکراه و آزادی عقیده در این آیه به لحاظ تکوینی است؛ یعنی به لحاظ تکوینی دین اکراه‌بردار نیست و نمی‌توان کسی را به پذیرش عقیده‌ای وادار کرد. انسان‌ها به این لحاظ آزادند که عقیده‌ای را بپذیرند یا نه؛ ولی برخی از روشنفکران اسلامی از عدم اکراه تکوینی، آزادی تشریحی را فهمیده‌اند که انسان‌ها مختارند هر دینی را بپذیرند یا تغییر عقیده و مذهب دهند. چنان‌که گذشت، آیت‌الله محسنی استنباطش از آیه فوق آزادی تکوینی است نه تشریحی؛ از این رو، وی می‌نویسد: «همه مکتب‌ها انسان‌ها را وامی‌دارد که به او معتقد شوند نه به غیر او و دین اسلام نیز چنین است.» دیدگاه‌های وی در بحث ارتداد و احکام آن نیز نشان‌دهنده این مطلب است که عدم اکراه و آزادی به لحاظ تکوینی است نه تشریحی.

هرچند آیت‌الله محسنی در مواردی تصریح دارد که آزادی عقیده به لحاظ دلیل ممنوع نیست؛ ولی این گفته یا شامل تغییر مذهب و بی‌دینی نمی‌شود و یا اظهار و بیان آن را شامل نمی‌شود. چون پذیرش دینی غیر از اسلام مرضی خداوند نیست، از این رو همه فقها آن را رد می‌کنند. از مبانی و نظریات آیت‌الله دلایلی بر عدم جواز آزادی عقیده به منزله تغییر مذهب به دست می‌آید.

۱. روایات معتبری وارد شده که گرایش به نصرانیت و یهودیت (در کل تغییر مذهب) را منع کرده و حکم قتل را برای آن برشمرده است. البته، در مورد مرتد ملی (کسی که ابتدا غیر مسلمان بوده، بعد مسلمان شده و سپس به دین قبلی یا دین دیگری روی آورده است)، این حکم بعد از رد توبه اجرا می‌شود (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۱: صص ۵۵۱-۵۵۴ و محسنی، ۱۴۳۴، ج ۳: صص ۳۷۱-۳۷۴).

۲. اظهار کفر و ارتداد، ناامنی اعتقادی و اجتماعی ایجاد می‌کند و در اسلام از هر نوع ناامنی نهی شده و مجازاتی برای آن در نظر گرفته شده است. آیت‌الله محسنی برای آزادی سه

محدودیت قایل است: یکم، عدم ضرر و زیان به خود؛ دوم، عدم ضرر و زیان به دیگران؛ سوم، عدم ضرر و تنافی با هدف والای انسانی؛ یعنی کمال و سعادت انسانی. فقط در سایه دین الهی است که انسان به کمال و سعادت دنیا و آخرت می‌رسد. عدم پیروی از دین الهی یا تغییر آن انسان را از مسیر صحیح، کمال و سعادت، دور می‌سازد و جایز نیست (محسنی، ۱۳۹۱: ص ۱۰۱).

۳. عقیده و دین مورد رضایت خداوند اسلام است و بس؛ «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ». هرچند سایر ادیان با شرایطی در جغرافیای جهان اسلام حق حیات و فعالیت محدود برای پیروان خود دارند؛ اما در واقع همه مأمور به تبعیت از دین اسلام‌اند؛ مگر کسانی که حقانیت اسلام برایش اثبات نشده است (محسنی، ۱۳۷۱: صص ۱۷۹-۱۸۰ و محسنی، ۱۴۳۴، ج ۳: صص ۳۹۹-۴۰۱).

بنابراین، می‌توان گفت که به دلایلی آیت‌الله محسنی آزادی عقیده به معنای بی‌دینی یا تغییر مذهب را جایز نمی‌داند. او هرچند انسان‌ها را به لحاظ تکوینی در انتخاب مذهب و عقیده، آزاد می‌داند؛ اما معتقد است دین کاملی که انسان از سوی خداوند به آن امر شده است، اسلام است و تنها همان دین است که انسان را به کمال و سعادتش رهنمون می‌سازد.

### آزادی بیان

آیت‌الله محسنی بر اساس اصولی، مانند اصل عدم ولایت، اصل تسلط بر جان، مال و سرنوشت و اصل عدم محدودیت، نظریه‌ی آزادی را توجیه و تبیین می‌کند. بر این مبنا معتقد است که انسان آزاد است؛ مگر در مواردی که دلیلی بر منع یا محدودیت آن داشته باشیم. این نظریه‌ی که می‌گوید: «تمام انواع آزادی‌های فردی و اجتماعی، در صورتی که دلیل خاصی بر منع آن قایل نشود، قانونی و محترم است»، در مورد آزادی بیان نیز جاری و ساری است. از این بیان آیت‌الله می‌توان استنباط کرد که اصل بر آزادی بیان است؛ مگر این که دلیلی بر محدودیت یا منع آن در مورد خاص داشته باشیم (محسنی، ۱۳۹۱: ص ۱۰۲).

بنابراین، اصل آزادی در نگاه محسنی خیلی ارزشمند است؛ ولی مطلق نیست. اصولاً آزادی مطلق یا آزادی بیان به صورت مطلق، ناقض آزادی خواهد بود؛ چون برخی از بیان‌ها و اظهارات آتشی به پا می‌کنند یا کسانی را تحریک می‌کنند که ناقض آزادی یا حتی ناقض

حیات دیگران خواهد شد. در این مورد حتی لیبرال‌هایی، مانند استوارت میل، که نگاه حداکثری به آزادی و آزادی بیان دارند نیز محدودیت را می‌پذیرند. (کری، ۱۳۸۰: ص ۱۹۲). محدودیت بر آزادی بیان در صورت اضرار و زیان به دیگران را حتی لیبرال‌ها نیز پذیرفته‌اند. به عبارت دیگر، نقض حق الناس را همه به‌عنوان محدودیت آزادی پذیرفته‌اند. آنچه دیدگاه اسلام و اسلام‌گرایان را از لیبرال‌ها متمایز می‌سازد، حق خداوند و قوانین دینی و اخلاقی است که مبتنی بر نواهی الهی‌اند. این امور مانند چراغ قرمز بر جاده آزادی و آزادی بیان‌اند که باید افراد مؤمن و دین‌مدار، ماشین زبان و بیان خود را متوقف سازند.

### مبانی نظری و توجیه آزادی بیان

می‌توان آزادی بیان را از منظر آیت‌الله بر اساس اصولی که وی معتقد است، توجیه و تبیین کرد. این اصول عبارتند از: تسامح و تساهل، جلوگیری از استبداد، عدالت خواهی و اصلاح طلبی و شکوفایی استعدادها.

### تساهل و تسامح در امور اختلافی میان مذاهب

یکی از مبانی آزادی بیان از دیدگاه آیت‌الله محسنی، تسامح و تساهل در مورد اختلافات مذهبی است که پیروان مذاهب با خود حق‌پنداری، این احتمال را از نظر دور ندارند که دلایل و نصوص مورد استناد آن‌ها، ممکن است برای طرف مقابل و مذاهب دیگر مکشوف نبوده و یا آن‌ها طبق دستگاه کلامی خود از آن نص برداشت متفاوتی داشته باشند؛ از این رو، مذاهب و جریان‌های کلامی و فکری باید نسبت به همدیگر تسامح به خرج دهند. وی در این مورد می‌نویسد: «به شیعیان می‌گوییم نصوصی که مورد نظر شما است، شاید از نظر دلالت در نظر اهل سنت ناتمام شمرده شوند؛ پس شما آنان را در عدم پیروی از ائمه عترت معذور پندارید. مگر اختلاف نظر در بین خود دانشمندان ما وجود ندارد؟» (محسنی، ۱۳۸۶: ص ۵۰). نکته ناتمام بودن دلیل در نزد مخالف، مطلب مهمی است که انسان را از خود حق‌پنداری جزم‌گرایانه بازمی‌دارد و حس رواداری و تساهل را در انسان ایجاد می‌کند. کسانی که از این نکته مهم غافل می‌شوند، به انحصارگرایی روی می‌آورند. انحصارگرایی همواره خشونت‌زا بوده است. اگر انحصارگرایی و خود حق‌پنداری با جمود مذهبی همراه شود، سراز تکفیر، خشونت، قتل و کشتار جمعی درمی‌آورد. گروه‌های افراطی و تکفیری مانند داعش، القاعده و... به همین

بیماری مبتلا هستند؛ چون جزم و جمود مذهبی در این گروه‌ها جمع شده است؛ از این رو، آن‌ها هیچ مجالی برای آزادی بیان قایل نیستند.

### جلوگیری از استبداد، تحکیم آزادی و انتخاب احسن

آیت الله محسنی برای آزادی بیان ارزش زیادی قایل است؛ از این رو، می‌گوید مطبوعات را باید آزاد گذاشت. وی برای مطبوعات و رسانه دوقید را ذکر می‌کند: یکی قوانین اسلامی و دوم عدم وابستگی به کشورهای خارجی. وی وابستگی به کشورهای خارجی را آفت رسانه و مطبوعات عنوان می‌کند. آیت الله رشد و ترقی کشورهای اروپایی را در امور اقتصادی و سیاسی، بیداری مردم و حس انتقادپذیری حاکمان و دولت مردان عنوان می‌کند. وی می‌گوید در کشورهای اروپایی اگر مسئولان از قانون تخطی کنند، مطبوعات و مردم انتقاد کرده، مسئولین را به اصلاح یا استعفا وادار می‌کنند؛ اما در کشورهای اسلامی چون مردم بیدار نیستند، مطبوعات مستقل وجود ندارد و یا جرئت انتقاد را ندارند، دولت مردان این کشورها سراز دیکتاتوری درمی‌آورند. آیت الله محسنی می‌گوید: مردم ما علیه تجاوز و استبداد خارجی خوب مقاومت می‌کنند؛ اما در مقابل استبداد داخلی مقاومت و ایستادگی لازم را ندارند. وی توصیه می‌کند که اگر می‌خواهند جامعه اصلاح و پیشرفت حاصل شود، مردم بیدار شوند و نسبت به کم‌کاری و کجروی مسئولین امر اعتراض و انتقاد کنند. مردم منتظر نباشند که دولت و حکومت به آن‌ها آزادی دهد؛ بلکه خود آزادی را به دست آورده و از آن محافظت کنند. «همان‌گونه که علیه خارجی‌ها می‌جنگیم، باید برای تحصیل آزادی و تطبیق عدالت و وادار کردن حکومت به پیروی از قانون نیز مبارزه کنیم و گرنه هیچ‌گاه روی عزت و ترقی و رفاهیت را نخواهیم دید. «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم»؛ یعنی تا ما خود وضع خود را تغییر ندهیم، خدا هم حال ما را تغییر نخواهد داد.»

تا ستم‌کش زیر بار غارت و یغما نرفت / کار دزدان ستمگر غارت و یغما نشد

(محسنی، ۱۳۷۱: ص ۷۴).

آیت الله محسنی احادیثی از حضرت پیامبر اکرم نقل می‌کند که در آن از تأیید و حمایت حاکم ظالم نهی شده و انتقاد و بیان حرف حق در نزد حاکم ظالم و جائرنوعی جهاد شمرده شده است.

«عن كعب بن عجرة قال خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن تسعة فقال: انه ستكون بعدى امراء من صدقهم بكدبهم واعانهم على ظلمهم فليس منى ولست منه، وليس بوارد على الحوض ومن لم يصدقهم بكدبهم ولم يعنهم فهو منى وانا منه وهو وارد على الحوض.» هم چنین، وی روایتی را از طارق بن شهاب نقل می‌کند که «ان رجلاً سئل النبی ﷺ وقد وضع رجله فی الغر (الركاب) أي الجهاد افضل؟ قال: «كلمة حق عند سلطان جائر.» (همان، صص ۷۴-۷۵).

بازوی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند که «لا تكن عبد غیرک وقد جعلک الله حراً؛ یعنی بنده غیر خود نباش؛ خداوند تو را آزاد قرار داده است. نیز فرمود: «ایها الناس ان آدم لم یلد سیداً و امه وان الناس کلهم احرار.»؛ آدم آقا و برده متولد نشده است. مردم همه آزادند. قرآن هم درباره حضرت نبوی می‌گوید: «لیضع عنهم اسرهم و الاغلال التي كانت علیهم.» پیامبر آمده است که زنجیرهای (اسارت و خرافات را) از دوش مردم بردارد. امام حسین علیه السلام فرمود: «لا اعطینکم بیدی اعطاء الذلیل ولا اقرکم اقرار العبید.» من ذلیلان به شما دست نخواهم داد و به مانند بردگان (به مقام و سلطنت تان) اقرار نخواهم کرد (همان).

با این‌که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام امام و معصوم از خطا است، در حکومت وی اهتمام زیادی به آزادی مخالفین داده شده است؛ به نحوی که آزادانه خلیفه را مورد نقد و نکوهش قرار داده‌اند. در روایتی منقول از امام صادق علیه السلام آمده است که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام مشغول نماز صبح بوده که فردی از خوارج آیه‌ای را که مضمونش نکوهش شرک است، می‌خواند: «و لَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ تَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ.» (زمر/ ۶۵) و امام به احترام قرآن سکوت می‌کند. وقتی آیه به اتمام می‌رسد، دوبار امام نماز را می‌خواهد ادامه دهد که وی دوباره همان آیه را می‌خواند که دوباره امام سکوت می‌کند. هم چنین برای بار سوم تا این‌که امام نماز را ادامه می‌دهد و تمام می‌کند. هیچ حاکمی تا این حد با مخالفین خود مماشات نمی‌کند و به آن‌ها آزادی نمی‌دهد. آیت الله محسنی می‌گوید: ما نمی‌توانیم از مسئولین حکومت اسلامی بخواهیم که تا این حد آزادی به مردم ببخشند؛ اما می‌گوییم که ادعای حکومت اسلامی با استبداد و دیکتاتوری قباح است دارد. «... انظر الی اعتماد امیرالمؤمنین بنفسه و وقاره و إعطاء الحرية للخوارج المارقین فی مرکز حکومت و هل یوجد أحد لا یتخفه هذه الشعارات المکفرة؟ فعلى علی، سلام الله أبداً ونحن وان لم نقدر

ان نوصی المسؤلین فی الحكومة الاسلامیة باعطاء الحریة الی هذا الحد و لعلی علیه السلام شأنه و مقامه الروحی الفرید لکن نقول یقبح ادعاء الحكومة الاسلامیة مع الاستبداد و الدكتاتوریه و حرمان الناس عن الحرّیات المباحة، مع ان الاستبداد یقصر عمر الحكومة.» (محسنی، ۱۴۳۴، ج ۳: ص ۲۶۳).

آیت الله محسنی معتقد است که کثرت و تنوع رسانه‌ها و مطبوعات نشان دهنده تنوع و تکثر سیاسی و فرهنگی است که باعث رشد فرهنگی و سیاسی جامعه می‌شود. آزادی بیان و رسانه خود به تحکیم آزادی و انتخاب احسن و اصلح می‌انجامد؛ البته در صورتی که رسانه‌ها خود وابسته به کشورهای خارجی و مؤسسات آن‌ها نباشند وگرنه از سیاست‌های استعماری آن‌ها تبعیت خواهند کرد. در این صورت، ظاهر آزادی حفظ می‌شود؛ اما روح آزادی از بین خواهد رفت؛ چون غربی‌ها آزادی را به معنای ترویج فرهنگ و تأمین منافع خود می‌دانند. و از طرفی این‌گونه رسانه‌ها با ایجاد غوغای رسانه‌ای فضا را ملتهب و رادیکال کرده، اذهان مردم را منحرف می‌سازند که در نتیجه مردم نمی‌توانند به انتخاب احسن در اندیشه و انتخاب اصلح در فرد برای زمامداری و وکالت برسند (محسنی، ۱۳۹۱: ص ۱۰۶). غرب و غرب‌زدگان از طریق رسانه سعی در تضعیف جایگاه اسلام در ذهن مردم دارند. نسبت دادن خشونت، ترور، افکار انحرافی که چه بسا از سوی غرب تقویت می‌شود، در راستای تضعیف جایگاه اسلام در ذهنیت مردم ایجاد می‌شود (همان: صص ۱۰۵-۱۰۶. و محسنی، ۱۳۸۷: صص ۶۰-۶۱).

### شکوفایی استعدادها، اصلاح طلبی و عدالت خواهی

از نظر آیت الله محسنی، آزادی فردی و اجتماعی که شامل آزادی بیان نیز می‌شود، زمانی ارزشمند است که در راستای اهداف والا و کسب کمال و فضیلت قرار گیرد؛ چون استبداد باعث حبس استعدادها و مانع شکوفایی و فعلیت یافتن آن می‌شود (محسنی، ۱۳۹۱، پ: ص ۱۰۱). آیت الله محسنی آزادی بیان و بیان نیکورا باعث اصلاح فرد و جامعه و باعث تکامل و شکوفایی استعدادهای فردی و اجتماعی عنوان می‌کند. در آیه‌ای از سوره آل عمران «شما بهترین امتی هستید که قیام کردید تا امر به معروف و نهی از منکر کنید.» (آل عمران / ۱۶۰)، برتری آن دسته از مؤمنین که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، مطرح شده است. آیت الله در ذیل تفسیر این آیه می‌نویسد: «ظاهراً سبب برتری را مسئولیت‌های اجتماعی (امر به معروف و

نهی از منکر) می‌داند و ممکن است به خاطر جامع بودن اسلام و یا بهترشکوفاشدن استعداد معنوی مسلمان‌ها باشد (محسنی، ۱۳۸۴: ص ۱۲۳).

آیت‌الله محسنی در کتاب «تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان»، ترجمه‌ی نامه حضرت امام علی علیه السلام به مالک اشتر را می‌آورد که امام در فرازی از آن به مالک خطاب می‌کند تا حرف حق را هرچند تلخ باشد، بشنود و از مدح و ثنا شنیدن دوری نماید. «... باید برگزیده‌ترین این وزیران پیش تو وزیری باشد که سخن تلخ حق را به تو بیش‌تر بگوید و تورا در آنچه که خدا برای دوستانش نمی‌پسندد و تو آن را می‌خواهی کم‌تر مساعدت و همراهی کند؛ هرچند که تورا ناراحت کند.» (محسنی، ۱۳۷۱: صص ۲۱۸-۲۱۹).

بنابراین، آنچه در دین به‌عنوان فریضه «امر به معروف و نهی از منکر» یاد می‌شود، در واقع همان تذکر، انتقاد و انتقادپذیری است که در بستر آزادی بیان انجام می‌شود و از این طریق فرد و جامعه به صلاح و فلاح خود نزدیک می‌گردد. در صورت عدم آزادی بیان و ترک فریضه مذکور، فرد و جامعه به سوی فساد کشیده شده و به قول معصومین علیهم السلام بدان جامعه بر آن‌ها مسلط می‌شوند.

### حدود آزادی بیان

از منظر آیت‌الله محسنی، آزادی مطلق وجود ندارد و انسان‌ها عبد خدایند و باید تابع دستورات الهی باشند؛ بنابراین، حد و مرزی که برای سایر آزادی‌ها مطرح است، در مورد آزادی بیان نیز جاری و ساری است.

### حدود و قوانین اسلامی

آیت‌الله محسنی، مانند دیگر عالمان دینی، آزادی و آزادی بیان را در محدوده‌ی حدود و قوانین اسلامی تعریف می‌کند. با این‌که استبداد تاریخی در افغانستان محسنی را به سمت آزادی و آزادی بیان کشانده است؛ اما این تأثیرروانی و ضرورت اجتماعی وی را به عبور از خط قرمزهای دینی نمی‌کشاند. وی با این‌که آزادی کامل را برای سخنرانی، مطبوعات و... خواهان است؛ اما حدود اسلامی را خط قرمز عنوان می‌کند که نباید از آن عبور کرد. ایشان می‌نویسد: «آزادی کامل مطبوعات، سخنرانی‌ها، کنفرانس‌ها و راهپیمایی‌ها مشروط به این‌که مقید به حدود اسلامی باشند و وابسته به خارج نباشند... مطبوعات را باید به‌طور کلی آزاد گذاشت و حتی

آن را تشویق نمود که باعث رشد جامعه است... [ولی باید قیودی را رعایت نمایند]... یکی قیود اسلامی [که گذشت]، دوم این که به خارج مربوط نباشند.» (همان: ص ۷۱).

### اضرار و زیان به غیر

آیت الله محسنی نیز، مانند دانشمندان غربی، ضرر و زیان دیگران را یکی از حدود آزادی می دانست که در این مورد نیز قابل تسری است. یکی از مسائلی که آیت الله محسنی به عنوان منادی تقریب مذاهب همواره بر آن تأکید داشته است، جلوگیری از حمله و اهانت به مقدسات مذاهب است. آیا این مسئله را باید عنوان دیگری در موضوع حد آزادی بیان داشت یا در ذیل ضرر و زیان به دیگران قابل تحلیل است؟ استوارت میل، از دانشمندان لیبرال غرب، که به آزادی و به خصوص آزادی عقیده و بیان خیلی اهمیت می دهد، در مورد یکی از محدودیت های آزادی بیان می گوید: اگر رابطه آشکاری میان یک بیان، اعم از خطابه، مقاله، فیلم، تابلو و... و تحریک جماعتی برای ضرر و سرکوب کسی یا جماعتی باشد، در این صورت باید از آن جلوگیری شود. در این جا نیز چنین است؛ رابطه آشکاری میان توهین به مقدسات مذاهب و تحریک افراد آن مذهب برای اضرار دیگران وجود دارد. به تواتر ثابت شده است که حمله و توهین برخی از خطبای شیعه به مقدسات مذهبی دیگران، گروه هایی را به قتل و آزار پیروان مذهبی دیگری وادار به تحریک کرده است. به عبارت دیگر، برخی از گروه های افراطی و تکفیری برای تجاوز به جان، مال و نوامیس شیعیان، خطابه های برخی از وعاظ شیعه را مستمسک خود قرار داده اند؛ از این رو، حضرت آیت الله محسنی که به حق وی را باید نماد اخوت اسلامی دانست، ندای جلوگیری از حمله و توهین به مقدسات را سر می دهد و توهین به مقدسات مذاهب دیگر را حرام اعلام می کند (محسنی، ۱۳۸۶: ص ۴۸). وی در تعلیل این فتوا می گوید که هر مذهبی به باورهای خود عمل خواهد کرد و توهین یا نفی آزادی دیگران صرفاً به خشونت و خونریزی کمک خواهد کرد. «هرچند شیعیان به رأی ابوحنیفه و اهل سنت به رأی امام صادق عمل نخواهند کرد؛ لکن احترام به آنها به عنوان پیشوایان عقیدتی مذاهب الزامی است. در علم روان شناسی نیز ثابت شده که تأثیر فرد بیش تر از اصل است. اختلاف در اصول، اختلاف در عقاید است که به نزاع و خونریزی منجر نمی شود؛ ولی اختلاف در شخص مقدس مذهبی و رهبر مذاهب مخالف، موجب نزاع و خونریزی می شود. خداوند در قرآن



دستور می‌دهد: «خدایان کفار را سب نکنید و فحش ندهید که آنان نیز خداوند جهان را دشنام خواهند داد.» (همان).

### ترویج خرافات

یکی از دغدغه‌ها و دل‌نگرانی‌های آیت‌الله محسنی، وجود خرافات و ترویج آن در جامعه است. وی به‌رغم اهتمام فراوان به آزادی بیان، نسبت به خرافات حساس است و تأکید می‌کند که آزادی بیان نباید موجب اشاعه‌ی خرافات شود. خرافات، دین را بدنام می‌کند و باید با آن مبارزه شود. ولی شناخت و تفکیک آن کار مشکلی است که باید نهاد خاص (قوه مدونه) آن را تشخیص دهد نه حکومت. «ولی تمیز میان خرافات و حقایق کار بسیار مشکلی است که نباید آن را به دوش حکومت گذاشت؛ بلکه باید قوه مدونه کشور را موظف به آن ساخت.» (محسنی، ۱۳۷۱: ص ۷۳). این‌که آیت‌الله محسنی در مبارزه با خرافات دست حکومت یا دولت را می‌بندد، علت سیاسی - تاریخی دارد. دولت‌های تاریخی افغانستان، خود را قوام‌الدین و سراج‌الدین نامیده و آزادی بیان را محدود و یا از بین برده‌اند. آیت‌الله با هراس از این پیشینه سیاه تاریخی، نسبت به آزادی بیان دغدغه فراوان دارد. از سوی دیگر، از آن‌جا که وی نیک می‌داند که آزادی مطلق خود به نقض آزادی بیان یا هرج و مرج و مشکلات بسیاری منجر می‌شود، حدود و قوانین را متذکر می‌شود و قوه مقننه را ضابط و ناظر آزادی مطبوعات و نشریات پیشنهاد می‌کند.

### نتیجه‌گیری

آزادی از مهم‌ترین مسائل حقوق بشری به شمار می‌رود که در دیدگاه اسلامی نیز از اهمیت درخوری برخوردار است. چالشی‌ترین مسئله در باب آزادی، آزادی عقیده و بیان است. مکاتب غربی، به‌خصوص لیبرالیسم و به تبع آن حقوق بشر، تلقی مادی و بیولوژیک از انسان دارند. در این تلقی، جنبه معنوی انسان نادیده گرفته شده و حیات وی صرفاً در همین دنیا مطرح می‌شود و تبعاً حقوقی که ترسیم می‌شود، نهایتاً به دنبال رفاه و آسایش در این دنیا است. اومانیزم و اصالت انسان، تفکر غالب در غرب و اشباع‌شده در حقوق بشر است؛ از این رو، حقوق بشر و حق آزادی مهم‌تراز دین و عقیده جلوه می‌کند. دین به‌عنوان یک عقیده و گرایش شخصی مطرح است که در حیطه‌ی سالیق افراد مطرح می‌شود؛ بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که حقوق بشر و

آزادی وی طبق آموزه‌های دینی، ترسیم و تحدید شود؛ بلکه دین نباید با آزادی افراد در تضاد و تعارض باشد؛ از این رو، چیزی که آزادی و به تبع آن آزادی عقیده و بیان را می‌تواند محدود نماید، دین نیست و صرفاً ضرر و زیان سایر افراد بشر است. بسیاری از متفکران غربی آزادی عقیده و بیان را بسیار گشاده و فراخ‌تر از سایر آزادی‌ها مطرح می‌کنند و تنها در صورتی این آزادی محدود می‌شود که میان بیان و تحریک جماعتی برای ضرر رساندن به دیگران، رابطه آشکاری برقرار باشد؛ در حالی که در جهان بینی اسلامی و نظام حقوقی آن، عقیده مهم‌تر از خود فرد است. ضرر و زیان برای عقیده‌ی خود و دیگران، محدودکننده آزادی است.

بنابراین، آزادی عقیده - آن‌گونه که در غرب مطرح است که تغییر مذهب را نیز شامل می‌شود - در نگاه اسلامی و از منظر آیت‌الله محسنی، مردود است؛ چون در این نگاه، عقیده و دین بالاتر از انتظارات و خواست‌های بشر قرار می‌گیرد. طبق آیات و روایات، مردم موظف‌اند که از دین برگزیده خداوند تبعیت کنند.

هرچند آیت‌الله در مواردی تصریح دارد که «آزادی عقیده بر اساس دلیل ممنوع نیست»؛ اما از مبانی و نوشتار وی دلایلی در منع و تحدید آزادی عقیده - آن‌گونه که در غرب مطرح است - استنباط می‌شود.

۱. بر اساس نصوص دینی، به خصوص روایات معتبر، که آیت‌الله بسیاری آن را در رد ارتداد و احکام آن آورده است، تغییر دین و مذهب و نیز انکار ضروری دین و مذهب را مردود دانسته و آن را موجب کفر و ارتداد عنوان می‌کند. آیه «لا اکراه فی الدین» را به معنای عدم تحمیل ایمان برای کسانی می‌داند که هنوز حقانیت اسلام برای آن‌ها اثبات نشده است.

۲. عقیده تا زمانی که ابراز نشده و فرد به ترویج آن نپرداخته، مشکلی ندارد؛ اما اگر عقیده‌ای منافی با اصول دین یا خرافی و مضر برای جامعه و افراد آن باشد، جواز طرح و ترویج در جامعه را ندارد.

۳. آزادی بیان از نگاه آیت‌الله بسیار مهم است که تنها حد آن را ترویج خرافات و ضرر و زیان فرد و جامعه می‌داند. حکومت به هر بهانه‌ای نمی‌تواند از آزادی بیان دیگران جلوگیری نماید؛ فقط قانون که در مرجع ذیصلاح تدوین شده، می‌تواند حد آزادی بیان باشد.

۴. یکی دیگر از حدود آزادی بیان و رسانه‌ها از منظر آیت‌الله، وابستگی خارجی و قربانی کردن ارزش‌ها و منافع ملی و اسلامی برای منافع کشورهای خارجی و ابرقدرت‌ها است.

## فهرست منابع

۱. آقابخش، علی اکبر و مینو افشاری راد (۱۳۸۳)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، انتشارات چاپار.
۲. برلین، آیزیا (۱۳۸۰)، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمد علی موحد، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
۳. استوارت میل، جان (۱۳۵۸)، درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی - مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. کری، جان (۱۳۸۰)، فلسفه سیاسی جان استوارت میل، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، انتشارات طرح نو.
۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲)، لغت‌نامه دهخدا، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه.
۶. قاری سید فاطمی، سید محمد (۱۳۸۹)، حقوق بشر در جهان معاصر، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهردانش، دفتر دوم، چاپ دوم.
۷. محسنی، محمد آصف (۱۳۹۱)، زن در شریعت اسلامی، کابل، حوزه علمیه خاتم‌النبیین، چاپ دوم.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، حدود الشریعة، قم، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۴ ق)، معجم الأحادیث المعتمدة، قم، دار النشر الأديان.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، بی‌جا، حرکت اسلامی افغانستان.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، تقریب مذاهب از نظر تا عمل، قم، نشر ادیان.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، توضیح مسایل سیاسی، کابل، شورای علمای شیعه افغانستان، کمیسیون فرهنگی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، جهانی شدن و جهانی سازی، [کابل]، حوزه علمیه خاتم‌النبیین.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، جوانان و دوره جوانی، کابل، حرکت اسلامی افغانستان - شعبه فرهنگی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، «کنفرانس حقوق بشر»، کابل، (فایل تصویری - محل نگهداری مدرسه علمیه خاتم‌النبیین و تلویزیون تمدن).

١٦. \_\_\_\_\_ (١٣٨٢)، الفقه و مسائل طیّبه، قم، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
١٧. \_\_\_\_\_ (١٣٨٥)، دین و زندگانی، کابل، بی نا.
١٨. \_\_\_\_\_ (١٤٢٨ ق)، صراط الحق فی معارف الاسلامیه، قم، انتشارات ذوی القربی.
١٩. \_\_\_\_\_ (بی تا)، عقاید اسلامی از نظر علم و فلسفه، بی جا، بی نا.
٢٠. \_\_\_\_\_ (١٣٨٤)، فوائد دمشقیه، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.
٢١. \_\_\_\_\_ (١٣٨٨)، قانون احوال شخصیه شیعه، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.
٢٢. \_\_\_\_\_ (١٣٩٢)، قوانین زندگی انسان در قرآن، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.
٢٣. \_\_\_\_\_ (١٣٨٧)، مباحث علمی دینی، تصحیح: علی جعفر رحیمی، کابل، خاتم النبیین.
٢٤. \_\_\_\_\_ (١٣٨٧)، نقش اسلام در عصر حاضر، کابل، بی نا.
٢٥. \_\_\_\_\_ (بی تا)، مباحث علمی و دینی، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین علیه السلام.
٢٦. موحد، محمد علی (١٣٨٢)، «در خانه اگر کس است»، بی جا، نشر کارنامه.

## رابطه اسلام و دموکراسی در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup>

رمضان علی فصاحت \*

### چکیده

چگونگی رابطه اسلام و دموکراسی در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی، مسئله اصلی این تحقیق بود. فرضیه اولیه تحقیق نشان می داد که آیت الله محسنی براساس اصل رضایت، رابطه بین اسلام و دموکراسی را قابل جمع می داند. یافته های تحقیق نشان می دهد که دموکراسی مطابق چارچوب مفهومی خودش، به روش نظارتی مردم بر حکومت اطلاق می شود که دارای اصول مهمی هم چون: اصل نظارت، اصل مشارکت، اصل برابری، اصل آزادی و اصل رضایت است. براساس یافته های تحقیق، آیت الله محسنی ماهیت دموکراسی را در اصل رضایت می داند. از دیدگاه آیت الله محسنی، قوام دموکراسی به رضایت مردم از نمایندگان است و در اسلام هم مردم از قوانین دینی که خداوند برای شان و برایشان وضع کرده است، رضایت دارند؛ پس در اسلام هم دموکراسی وجود دارد.

کلیدواژگان: اسلام، دموکراسی، هرمنوتیک، اصل نظارت، اصل رضایت، اصل مشارکت، اصل برابری.

## مقدمه

بحث از چگونگی رابطه بین اسلام و دموکراسی یکی از بحث‌های مهم در عرصه اندیشه سیاسی برای بزرگان دینی، از جمله حضرت آیت‌الله محسنی، بود. آیت‌الله محسنی یکی از علمای بزرگ جهان اسلام است. او به عنوان فقیه نواندیش و در عین حال فقیه سیاسی به حساب می‌آید که در عرصه‌های جهادی و سیاسی، سال‌های زیادی را به صورت علمی و عملی حضور داشته است. بحث آشتی‌پذیری و آشتی‌ناپذیری رابطه اسلام و دموکراسی از چند منظر همواره مهم بوده است: «اسلام یکی از ادیان زنده جهان معاصر است و بیش از یک پنجم ساکنان کره زمین به آن متدین هستند. از سوی دیگر، دموکراسی نیز یکی از مطلوب‌ترین و رایج‌ترین شیوه‌های اداره سیاسی در دنیای معاصر است تا آن جا که میزان تحقق آن در هر جامعه‌ای، شاخص توسعه‌یافتگی سیاسی آن جامعه محسوب می‌شود. غالب جوامعی که مسلمانان در آن اکثریت دارند، با شیوه دموکراتیک اداره نمی‌شوند. بی‌شک، نازل بودن نرخ دموکراسی در جوامع یادشده معلول عوامل متعددی است. یکی از فرضیه‌های محتمل در این مورد، ناسازگاری اسلام با دموکراسی است.» (کدیور، ۱۳۸۳)؛ به همین خاطر است که «تأمل در سه واقعیت فوق‌حاکمی از اهمیت و دشواری بررسی نسبت اسلام و دموکراسی است.» (همان). اهمیت مسئله برای اندیشمندان مسلمان و فقهای نواندیش به‌گونه‌ای بوده است که هرکسی سعی کرده است دیدگاه‌ها و نظریات خویش را در این زمینه روشن کند. آیت‌الله محسنی هم این مسئله را به‌عنوان یکی از مسایل روز جامعه‌ی خود مورد توجه قرار داده است. مسئله‌ای که وجود دارد این است که کیفیت و چگونگی رابطه اسلام و دموکراسی در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی چگونه می‌باشد؟ به عبارت دیگر، آیت‌الله محسنی در بحث از رابطه‌ی اسلام و دموکراسی چه دیدگاه و نظری دارد؟ فرضیه‌ای که در این مورد وجود دارد این است که آیت‌الله محسنی با تکیه به اصل رضایت، در کنار دیگر اصولی که برای دموکراسی در نظر گرفته است، در جمع رابطه اسلام و دموکراسی تلاش کرده است. هدف کلی تحقیق، کشف رابطه بین دو متغیر اصلی این تحقیق است؛ یعنی اسلام و دموکراسی که هرکدام در جای خود می‌توانند متغیر مستقل و وابسته تحقیق باشند. در صورت پیدا کردن این رابطه، ضرورت تحقیق برای جامعه‌ای که امروزه رسمیت دموکراسی و حقوق بشر در قانون اساسی آن

مطرح شده است، می‌تواند حایز اهمیت باشد. به خصوص این‌که آیت‌الله محسنی قانون اساسی دوره جمهوری اسلامی را یک قانون صد در صد اسلامی می‌داند، انجام این تحقیق ضرورت و اهمیت خاص خودش را دارد. مواد خام این تحقیق به صورت کتابخانه‌ای و بعد در قالب روش توصیفی - تبیینی به نگارش درآمده است؛ به این معنا که ابتدا مفاهیم و متغیرهای تحقیق توصیف شده‌اند و بعد در برخی از موارد، به صورت تبیینی، رابطه علی و معلولی بین شرایط زمانی و مکانی تحقیق و خلق نظر و دیدگاه، مورد بررسی قرار گرفته است. این تحقیق با موانعی هم مواجه بوده است: کمبود منابع در شرایط سفر، کمبود دیدگاه‌ها و نظریات حاج آقادر مورد این موضوع؛ اما در فرجام این تحقیق، در سه بخش کلی سازمان دهی شده است: چارچوب مفهومی، چارچوب نظری، بدنه‌ی اصلی تحقیق و نتیجه‌گیری.

### چارچوب مفهومی اسلام و دموکراسی

وقتی از رابطه اسلام و دموکراسی سخن می‌گوییم، این سؤال وجود دارد که اسلام چیست و چه تعریفی از اسلام به عنوان یک دین وجود دارد؟ اگرچه تعریف اسلام تا حدودی زیادی برای همگان روشن به نظر می‌رسد؛ اما قطعاً نوع برداشت و تعریفی که از مفهوم اسلام و دموکراسی ارائه می‌کنیم، چگونگی نسبت بین اسلام و دموکراسی را هم روشن خواهد ساخت. آنچه برداشت عمومی در مورد اسلام وجود دارد این است که اسلام دینی است که سه اصل دارد: «اسلام بر سه اصل استوار است: ایمان به خداوند قادر متعال واحد، ایمان به معاد و آخرت و ایمان به پیامبری محمد بن عبدالله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و وحی الهی به وی. این ایمان‌های سه‌گانه لوازم عملی خاص در بعد فردی و اجتماعی دارد. از جمله عبادات ویژه، احکامی خاص در زمینه خانواده، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها، حقوق مدنی و تجاری و غیر آن. دو منبع اصلی تعالیم اسلام قرآن و سنت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است.» (همان). این تعریف تا حدودی تعریف جامعی برای مفهوم اسلام می‌باشد؛ اما در دوره‌های مختلف و جغرافیای گوناگونی که اسلام در آن وجود داشته، مورد برداشت‌های مختلفی قرار گرفته است که فعلاً به همین تعریف ارائه شده بسنده می‌کنیم.

همان‌گونه که در مورد مفهوم اسلام برداشت‌های متفاوتی وجود دارد، در مورد دموکراسی و یا «ضوابط دموکراسی» (بیتام، ۱۳۸۳) هم این مسئله صدق می‌کند. به همین خاطر است که

«دموکراسی و ضد دموکراسی از رایج‌ترین واژه‌ها در علوم سیاسی است. به استثنای چند کشوری چون ایتالیای فاشیست و آلمان نازی، همه رژیم‌های جدید ادعا کردند یا ادعا می‌کنند که دموکراتیک هستند؛ بنابراین، آیا این واژه بی‌معنا است؟» (راش، ۱۳۷۸: ص ۸۵). در تعریف دموکراسی دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی از این تعریف‌ها همدیگر را پوشش می‌دهند؛ در حالی که برخی دیگر کاملاً در تقابل و تضاد همدیگر قرار دارند. می‌توان گفت که مفهوم دموکراسی از مفاهیمی مجادله‌انگیز است. «...» «دموکراسی هنوز مفهومی ذاتاً مجادله‌انگیز است که در مورد تعریفش اساساً هیچ زمینه توافقی وجود ندارد.» در مقابل، به نظر می‌رسد برای معنای دموکراسی می‌توان یک هسته اصلی در نظر گرفت و از یک یا چند ایده اصلی به عنوان ضوابط دموکراسی سخن به میان آورد؛ بنابراین، «دموکراسی را باید در وهله اول برحسب اصل یا اصول اساسی اش و در وهله دوم برحسب نهادهایی که آن اصول را تجسم می‌بخشند، تعریف کنیم. پس باید پرسید که اصول اساسی معنای دموکراسی کدامند؟» (کدیور، ۱۳۸۳).

یکی از تعریف‌های مشهوری که در دنیای سیاست و علوم سیاسی / اجتماعی وجود دارد، تعریف آبراهام لینکلن است. «آبراهام لینکلن در خطابه خود در گتسبرگ از «حکومت [بر] مردم، به وسیله مردم و برای مردم» سخن گفت. اما چون مردم خود نمی‌توانند حکومت کنند، آنگاه حکومت به وسیله مردم مطرح می‌شود که یعنی حکومت به نام مردم از طریق نمایندگان (دموکراسی نمایندگی) و حکومت برای مردم ممکن است به این معنا باشد که حکومت‌کنندگان منافع حقیقی مردم را بهتر از خودشان تشخیص می‌دهند.» (راش، ۱۳۷۸: ص ۸۵). در این تعریف، دموکراسی سه بخش مهم دارد: حکومت‌کنندگان، حکومت‌شوندگان و جهت حکومت و منافع آن. برخی دموکراسی را عوام‌فریبی دانسته‌اند و یا غوغاسالاری که نشان می‌دهد نظام دموکراتیک الزاماً نظام سیاسی خوبی نیست؛ اگرچه ممکن است مقبولیت عام پیدا کرده باشد؛ «از نظر تاریخی، ریشه دموکراسی به یونان باستان برمی‌گردد؛ اما نه افلاطون و نه ارسطو میانه خوبی با دموکراسی نداشتند. افلاطون آن را عوام‌فریبی می‌دانست و ارسطو از شکل فاسد حکومت انبوه ترس داشت. در قرون جدید هم حکومت دموکراسی را نوعی غوغاسالاری می‌دانند. بنیان‌گذاران ایالات متحده آمریکا هم به دموکراسی معتقد نبودند؛ چرا که آنان از غوغا بیم داشتند و آن را نشانه جهل و نادانی می‌دانستند.» (راش، ۱۳۷۸).

آیت‌الله محسنی هم در بحث از دموکراسی می‌گوید باید چند ایراد بردموکراسی را در نظر



بگیریم که نشان از ناتوانی نظام دموکراتیک و شیوه دموکراتیک برای اداره امور دارد. «غالباً وضع قوانین و نصب حکومت‌ها و حتی نمایندگان توسط همه و یا اکثریت قریب به اتفاق صورت نمی‌گیرد؛ بلکه گاهی نظرها و آرای پنجاه و یک درصد مردم بر چهل و نه درصد آن تحمیل می‌شود و این فرض بدترین فرض‌ها است. بلی، اگر آرای نود درصد برده درصد دیگر تحمیل شود، زننده نیست.» (محسنی، ۱۳۷۱: ص ۸۵).

با این همه، تعریف دقیقی از دموکراسی وجود ندارد. با توجه به بحثی که در چارچوب نظری تحقیق توضیح داده خواهد شد، قطعاً باورها و شرایط خاص زمانی و مکانی افراد در تعریف و برداشت از دموکراسی و هم‌چنین اسلام نقش اساسی دارند؛ اما «به هر حال، معنای دموکراسی در این مقاله تعریف دیوید بیتام است: «شیوه‌ای از تصمیم‌گیری در مورد مقررات و سیاست‌هایی که برای جمع الزام‌آور است و مردم بر آن نظارت می‌کنند. دموکراتیک‌ترین ترتیبات آن است که همه اعضا از حق برابر مؤثر برای شرکت مستقیم در تصمیم‌گیری بهره‌مند باشند.» به نظری، فرایند اعمال نظارت همگانی بر حکومت به چهار بعد مجزا تقسیم می‌شود: اول، انتخابات آزاد و عادلانه؛ دوم حکومت باز و پاسخ‌گو؛ سوم، حقوق و آزادی‌های مدنی و سیاسی و بالاخره چهارم، جامعه مدنی.» (کدیور، ۱۳۸۳). در این تعریف آنچه هسته اصلی را تشکیل می‌دهد، حق نظارت مردم است که از طریق نمایندگان مردم انجام می‌شود؛ اما در عین حال، مردم به اعمال و رفتارهای نمایندگان خود صرفاً رضایت می‌دهند و بیش‌تر از این نمی‌توانند بر نمایندگان اعمال اراده نمایند. این چیزی است که آیت‌الله محسنی بعداً در بحث از ماهیت دموکراسی روی آن تأکید می‌کند.

### چارچوب نظری

بحث از اندیشه سیاسی در قالب چارچوب نظری خاصی، ممکن است جهت خاص و رویکرد خاصی به خود بگیرد. به همین خاطر، در اندیشه سیاسی از چند روش سخن گفته شده است که می‌تواند بر نتایج به دست آمده در موضوعات و مسایل اندیشه سیاسی تأثیرات خاص به خودش را داشته باشد. در این جا به دو بحث به منظور فهم بیشتر اندیشه سیاسی در محوریت رابطه اسلام و دموکراسی می‌پردازیم: بررسی دوروش متنی و تاریخی که جنبه روشی دارند و بحث هرمنوتیک که هم جنبه روشی و هم جنبه نظری دارد.

### روش متنی و تاریخی

روش اول، زمینه‌ای و متنی است و روش دوم، تاریخی است. هرکدام نتایج خاصی را در پی دارد. در بحث از اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی در مورد جمع و چگونگی رابطه بین اسلام و دموکراسی هم توجه به این امر ضروری است.

یکی از روش‌های اساسی که در فهم اندیشه و بررسی اندیشه‌های سیاسی بسیار کاربرد دارد، روش و نظریه «هرمنوتیک» است. هرمنوتیک هم به عنوان روش و هم به عنوان نظریه فلسفی، در چگونگی خلق، تفسیر و برداشت از اندیشه‌های سیاسی، جایگاه بسیار مهمی را دارا است. به عبارت دیگر، اگر اندیشه سیاسی را به عنوان یک موضوع و یا یک متن در نظر بگیریم، نگاه هرمنوتیکی هم می‌تواند در خلق و آفرینش آن نقش داشته باشد و هم در تفسیر و برداشت از آن. به صورت کلی، در مورد اندیشه سیاسی دو یا سه روش به کار گرفته شده است: روش اول، زمینه‌ای و متنی است. در این روش، تکیه روی موضوع و متن و زمینه متن است. متن فارغ از شرایط تاریخی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد و برای فهم آن نیاز به قصد متکلم نداریم (مرتضوی، ۱۳۸۸: ص ۲۹۰). به عبارت دیگر، در فهم یک متن به صورت کلی سه دیدگاه مطرح است: متکلم محوری، مخاطب محوری و متن محوری. منظور از روش متنی و زمینه‌ای این است که ما متن را فارغ از این که متکلم به دنبال چه مقصد و مقصودی بوده است، می‌خواهیم بفهمیم. متن چه می‌گوید برای ما مهم است نه این که متکلم چه می‌خواسته است. چرا باید به متن تکیه کرد؟ گفته شده است که به دو دلیل متن خودش مستقل است: «اول، متن یک ابژه خودکفا بوده و مستقل است و بدون قصد مؤلف و شرایط تاریخی او قابل فهم است. دوم این که متون، به خصوص متون کلاسیک، دارای یک سری سؤالات درونی است که فرازمانی و فرامکانی می‌باشند.» (مرتضوی، ۱۳۸۸: ص ۲۹۰).

دومین روش در بحث از اندیشه سیاسی، روش تاریخی است. «در این روش، سعی بر آن است که اندیشه سیاسی را در شرایط تاریخی اش مورد بررسی قرار داد؛ چرا که زمان و مکان و زبان در خلق اندیشه‌ها نقش اساسی دارند.» اسکینر ضمن نقد دو فرض قبلی، روش متنی را نقد می‌کند و از روش تاریخی حمایت می‌کند. «(مرتضوی، ۱۳۸۸). البته، در این میان روش سومی هم وجود دارد که «تلفیقی از روش فلسفی و تاریخی [است]. این روش جامع‌تر است و می‌تواند بهترین روش باشد.» (گلشنی، ۱۳۸۷: ص ۹۸). به عبارت دیگر، اسکینر به دنبال

اهمیت دادن به نقش متکلم در فهم یک متن و یک اثر و اندیشه‌های سیاسی است؛ به همین خاطر، روش خاص او یک جنبه سلبی دارد که روش متن محوری را نقد می‌کند و یک جنبه ایجابی دارد که روش تاریخی و یا متکلم محوری را تقویت می‌کند (مرتضوی، ۱۳۸۶: ص ۱۶۹).

### چارچوب نظری هرمنوتیک

هرمنوتیک هم می‌تواند یک روش و هم یک نظریه باشد. به عبارت دیگر، هم می‌تواند یک نظریه به معنای چارچوب نظری و هم یک فرانظریه به معنای معرفت‌شناسی یا بحثی در فلسفه علم باشد (رک: چرنوف، ۱۳۹۷). «هرمنوتیک، در تعریفی ابتدایی، علم تعبیر، تفسیر و تأویل، نام گرفته است. هرمنوتیک به معنای تعبیر و تفسیر برای دست‌یابی به معنا است ... هرمنوتیک نظریه عملی فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون.» (قنبری، ۱۳۷۷: ص ۲).

این‌که گفته شد هرمنوتیک می‌تواند هم روشی برای تحقیق باشد و هم بحثی از فلسفه علم و معرفت‌شناسی، به این دلیل است که هرمنوتیک تحت عنوان هرمنوتیک متنی و فلسفی هر دو شکل گرفته و هر کدام برای خودش اثرات و تبعاتی را دارند. در بحث از اندیشه سیاسی و هم‌چنین چگونگی رابطه اسلام و دموکراسی، ما بیش‌تر به دنبال هرمنوتیک متنی هستیم تا عمل تفسیر به وسیله آن انجام شود. «هرمنوتیک در اصل از واژه Hermes به معنای خدای بالدار گرفته شده است. وظیفه هرمس انتقال پیام‌های خداوندی برای بشر است ... این اصطلاح تا چند قرن پیش صرفاً در عرصه متون قدسی، به‌ویژه کتاب مقدس، به کار می‌رفت؛ ولی سپس هرمنوتیک از متون قدسی به متون عام راه یافت و امروزه خود هستی را نیز فراگرفته است. در ابتدای قرن نوزدهم، شلایر‌ماخرو دیلتای هرمنوتیک را به‌عنوان یک روش در علوم انسانی طراحی و معماری کردند و سپس در قرن بیستم، اندیشمندانی چون مارتین هایدگرو گادامراز «فهم» به‌عنوان نوعی «وجود» یاد کردند؛ بنابراین، درباره سیر تحول هرمنوتیک باید گفت که از نوعی معرفت‌شناسی به‌گونه‌ای روش‌شناسی و سپس نوعی هستی‌شناسی یا «نظریه هرمنوتیک» تحول یافته است.» (همان). اما در این جا بیش‌تر همان معنای اول مراد است. واژه هرمن به معنای تفسیر و هرمنوتیک به معنای تفسیر مراد و منظور است. «از این رو، در زبان یونانی «Hermenion» به معنای «تفسیر کردن» و «هرمنوتیک» به معنای «تفسیری» یا «وابسته به تفسیر» به کار می‌رفت.» (هادوی، ۱۳۸۴). در بحث حاضر که سخن از رابطه و چگونگی جمع بین

اسلام و دموکراسی در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی است، باید این نکته مورد توجه قرار گیرد. از یک طرف باید روش تاریخی و متکلم محوری در فهم و برداشت از دیدگاه آیت‌الله محسنی در مورد رابطه اسلام و دموکراسی توجه صورت گیرد و از طرف دیگر، هرمنوتیک به معنای روشی و نه وجودی / فلسفی آن مورد نظر باشد. با همین نگاه است که هرمنوتیک به «هرمنوتیک متن، هرمنوتیک فلسفی و هرمنوتیک روش‌شناسانه» تقسیم شده است (همان). به عبارت دیگر، باید توجه کرد که اولاً، مراد و مقصود آیت‌الله محسنی از دموکراسی چیست و چگونه می‌خواهد بین اسلام و دموکراسی جمع نماید؟ و در گام دوم، باید توجه کرد که هر نوع بحث از رابطه اسلام و دموکراسی به مسایل زمانی، مکانی و زبانی بستگی دارد که بدون توجه به آن فهم و برداشت از اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی در مورد رابطه اسلام و دموکراسی دشوار خواهد.

روش تاریخی و متکلم محوری با توجه به تقسیم هرمنوتیک به کلاسیک، مدرن و پسامدرن، بیش‌تر با همان نگاه کلاسیکی قابل جمع است که روی متن تمرکز دارد؛ اما همه چیز را در متن خلاصه نمی‌کند. معنای نهایی متن فقط در متن بیان نشده است؛ باید فراتر از متن رفت. باید تمامی زندگی صاحب متن را فهم کرد و فهمید. «شلایر ماخردر باب «معنای نهایی متن» که اساسی‌ترین مسئله هرمنوتیک محسوب می‌شود، با دیدگاه کلاسیک موافق است و بر وجود چنین معنایی تأکید دارد؛ معنایی که مفسر در جست‌وجوی آن است و هر قدر به آن نزدیک‌تر شود، به همان اندازه در تفسیر خود کامیاب بوده است؛ ولی به اعتقاد شلایر ماخر، معنای نهایی متن به آنچه در متن بیان شده و در حد عبارات متن قابل فهم است، محدود نمی‌شود؛ بلکه معنای نهایی متن چیزی است که مؤلف در آن متن در جست‌وجوی آن است و آن همان تمام زندگی مؤلف است. شلایر ماخر معتقد است نویسنده در هنگام خلق یک اثر تمام توانایی‌ها و همه هستی خود را به ظهور می‌رساند و مفسر برای دست‌یابی به معنای نهایی متن باید تمام هستی او را بازشناسی کند. (همان). بررسی اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی در محوریت رابطه اسلام و دموکراسی هم با روش هرمنوتیک متنی قابل فهم است. شرایط زمانی و مکانی مؤلف و هم چنین پیش‌فرض‌های او در برداشت و قرائت‌هایش از اسلام و دموکراسی نقش دارد.

### رابطه اسلام و دموکراسی

با توجه به بحث از مفهوم‌شناسی و روش‌شناسی، اینک بحث از رابطه اسلام و دموکراسی در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی را دنبال می‌کنیم. به صورت کلی، اندیشمندان مسلمان در دوره غیبت را به سه دسته کلی تقسیم کردند. آیت‌الله محسنی اما در این میان هم می‌تواند در دسته اول قرار گیرد؛ به معنا و مفهوم عامی که برای «حسبه» در نظر گرفته می‌شود و هم می‌شود در دسته سوم قرار گیرد. در همین نگاه است که می‌توانیم به راحتی دیدگاه آیت‌الله محسنی در مورد رابطه اسلام و دموکراسی را مطرح کنیم: «در اندیشه سیاسی اندیشمندان معاصر شیعه سه جریان دیده می‌شود: اول اندیشمندانی که به طور کلی در زمان غیبت در حوزه عمومی قائل به وظیفه خاص برای مؤمنان نیستند و دخالت فقها در این حوزه را به امور حسبه محدود می‌سازند. دوم اندیشمندانی که قائل به نظریه ولایت فقیه هستند و سوم اندیشمندانی که ضمن نفی حق ویژه برای فقها در حوزه عمومی، معتقدند با رعایت ضوابط کلی دین، تعیین تکلیف حوزه عمومی به خود مردم واگذار شده است.» (کمالی و کدیور، ۱۳۸۳: ص ۴۴).

با توجه به این بحث، چگونگی رابطه اسلام و دموکراسی به برداشت هر فردی از مفهوم اسلام از یک سو، مفهوم دموکراسی از سوی دیگر و پیش‌فرض‌ها و شرایط زمانی و مکانی او از جانب سوم بستگی دارد (همان).

جمع بین اسلام و دموکراسی در دو نگاه موافق و مخالف از یک طرف و دو نوع جمع‌گرایی از سوی دیگر را می‌توانیم در دو نوع برداشت و ذهنیتی حاکم بر اندیشمندان تحلیل کرد. اصلاح‌طلبان که منظور از آن «کسانی است که سعی کرده‌اند تا با تفسیر جدید از متون مقدس دین، اسلام را با مدرنیته سازگار کنند» (سرکوهی، ۱۳۹۹)، دموکراسی را یک امر ثابت و اسلام را متحول در نظر می‌گیرند؛ در حالی که آیت‌الله محسنی و دیگرانی مثل ایشان، اسلام را ثابت و دموکراسی را یک امر سیال و متحول در نظر گرفته و سعی کرده‌اند که دموکراسی را با اسلام سازگار سازند. دلیل این امر برمی‌گردد به بحث نظری که در بخش‌های قبل توضیح داده شد. شرایط زمانی و مکانی نویسنده در ارائه نظر و دیدگاه‌هایش به شدت نقش دارد (همان). در بین اصلاح‌گرایان هم دو نوع نگاه وجود دارد که برخی از آنان رابطه اسلام و دموکراسی را به صورت کامل قابل جمع نمی‌دانند؛ در حالی که در قرائت خاص آن با توجه به این‌که خود را ابتدا در زمره نواندیشان می‌دانند، این جمع را به آسانی ادعا می‌کنند. «... عبدالکریم سروش، محمد

مجتهد شبستری و محسن کدیور. این سه، چه در ایران و چه در غرب، از مهم‌ترین، مشهورترین و پرنفوذترین نمایندگان اصلاح‌طلبان دینی در ایران به شمار می‌آیند. نظرها و ایده‌های آن‌ها در تفسیر اسلام و فقه در مقایسه با دیگر اصلاح‌طلبان دینی در ایران رادیکال‌تر، مدرن‌تر و لیبرال‌تر است. سروش، شبستری و کدیور ادعا می‌کنند که تفسیر و خوانش آن‌ها از اسلام هیچ تناقضی با دموکراسی و حقوق بشر ندارد. کسانی مانند محمد خاتمی، حجاریان یا آقاجری در نوشته‌ها و سخنان خود چنین ادعایی نکرده و برعکس بر تفاوت دموکراسی و حقوق بشر با حقوق بشر و دموکراسی اسلامی تأکید می‌کنند.» (همان). در حالی که در مورد اسلام و حقوق بشر این دیدگاه و گرایش موفق نبوده است. «تلاش این گرایش برای سازگار کردن اسلام با دموکراسی و حقوق بشر از منظر بافت منطقی و استدلال درونی موفق نبوده و ما در گفتمان بین‌المللی باید بر جهان‌شمولی حقوق بشر تأکید کنیم و از دین‌داران (چه سنتی و چه اصلاح‌طلب) بخواهیم تا دین خود را به گونه‌ای تفسیر کنند که با مبانی دموکراسی و حقوق بشر سازگار باشد.» (همان).

با توجه به آنچه تا کنون گفته آمدیم، اینک بحث از رابطه اسلام و دموکراسی در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی را در دو بخش اصول دموکراسی و ماهیت دموکراسی با تأکید بر دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی پی می‌گیریم.

### اصول دموکراسی و دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی

با توجه به چارچوب مفهومی‌ای که ارائه شد، در آن تأکید شد که دموکراسی به غیر از این‌که روشی برای چگونگی نظارت مردم بر حکومت و یا دولت است، دارای اصولی است که این اصول می‌تواند میزان حاکمیت مردم در دموکراسی را روشن سازد؛ اصولی چون نظارت همگانی، مشارکت، آزادی، برابری و رضایت.

### اصل نظارت همگانی

در تعریفی که از دموکراسی ارائه شد، اصل نظارت همگانی به عنوان یکی از اصول مسلم در دموکراسی در نظر گرفته شده است. به عبارت دیگر، در کشوری دموکراسی وجود دارد که مردم آن حق نظارت بر قانون‌گذاری و یا حتی بر قانون‌گذاران را داشته باشد و در عین حال، مردم در برابر قانون از حق برابر برخوردار باشند. بنابراین، نظارت و برابری سیاسی دو اصل مسلم در

دموکراسی است. «... پس اگر دموکراسی به قلمرو سیاسی و تصمیم‌گیری برای يك انجمن یا جمع تعلق داشته باشد، نظام تصمیم‌گیری جمعی را تا آن جا می‌توان دموکراتیک دانست که تحت نظارت همه اعضای آن انجمن باشد یا همه افراد تحت حاکمیتش برابر تلقی شوند؛ بنابراین، نظارت همگانی (Popular Control) و برابری سیاسی (Political equality) از جمله اصول اساسی دموکراسی اند... دموکراسی هنگامی تحقق می‌یابد که انتخاب‌کنندگان بتوانند نظارت خود را نه فقط بر فرآیند تصمیم‌گیری بلکه حتی بر تصمیم‌گیرندگان نیز اعمال کنند.» (کدیور، ۱۳۸۳).

آیت‌الله محسنی هم در این زمینه، وظیفه پارلمان و مجلس قانون‌گذاری را در دو گزینه مهم در نظر می‌گیرد: یکی وضع قوانین و دیگری نظارت بر حکومت و یا دولت. قوه اجرائیه نباید مخالف قانون عمل نماید. این همان حق نظارت مردم است که از طریق نمایندگان بر قوه اجرائیه اعمال می‌شود. «در اکثر کشورها دو مجلس وجود دارد: این دو مجلس از یک طرف امر مهم تقنین و تصویب لوایح و طرح‌ها را به عهده دارند و از طرف دیگر مراقبت بر عملکرد دولت و قوه اجرائیه را که مخالف قانون عمل نکند.» (محسنی، همان). ولی بحث این است که آیا هر چیزی که دموکراتیک بود، الزاماً خوب هم است؟ جواب به این پرسش بستگی دارد به بحث نظری تحقیق که قبلاً توضیح دادیم. نگاه هرمنوتیکی به مسئله و یا اندیشه سیاسی، این موضوع را روشن می‌سازد. به همین خاطر است که آیت‌الله محسنی می‌فرماید: «عیب مهم این کار این است که نمایندگان غالباً صلاحیت وظایف فوق را ندارند؛ زیرا آنان توسط آرای مردم عوام انتخاب می‌شوند که انگیزه انتخاب نمودن آنان غالباً عوامل گوناگونی به دور از کمال و فضیلت و زرنگی و تقوی و پاکدامنی است و گاهی نماینده‌ها در بعضی از کشورها من جمله افغانستان بی‌سواد بوده‌اند که بدبختانه مصداق مثل معروف شده‌اند! از طرف دیگر، اگر شورایی نباشد، خودخواهی و استبداد قوه مجریه بیش‌تر شده و عامل بسیاری از مظالم و بدبختی‌ها می‌شود. مردم در انتخاب نماینده‌ها و زمامدار مسئولیت بزرگی دارند؛ زیرا معنای انتخاب تفویض دین و دنیای خود به فرد منتخب است. باید در انتخاب تنها استحقاق منتخب را مد نظر بگیرند نه روابط دیگری را. به هر حال، مجلس شورا از یک طرف باید مشتمل بر افراد آگاه و متدین و با کمال باشد و از طرف دیگر دارای قدرت قانونی درستی باشد که استبداد و تعدی حکومت را مهار بتواند.» (محسنی، همان: ص ۶۳). پس هدف اصلی از

مجلس شورا، یکی وضع قوانین و دیگری نظارت بر اجرای قوانین است که به استبداد و خودکامگی نظام سیاسی منجر نشود.

با توجه به اصل نظارت، مجلس و پارلمان می‌تواند به غیر از وضع قوانین، نظارت بر اجرای درست آن و حق عزل و نصب هم داشته باشد؛ چیزی که امروزه از آن به عنوان تایید صلاحیت و استیضاح نام برده می‌شود. «ب- عزل و نصب وزراء و مسئولین رده بالای دولتی نیز توسط نمایندگان مردم بلامانع است و ما تأکید می‌کنیم که مجلس شورا باید تسلط خوبی بردستگاه قوه مجریه داشته باشد؛ زیرا قدرت، آدمی را زود به انحراف می‌کشاند.» (همان: ص ۸۰).

دقت بیش‌تر در نظر و دیدگاه آیت‌الله محسنی نشان می‌دهد که ایشان نظام دموکراتیک و یا دموکراسی را نه به عنوان یک راه‌کار مناسب بلکه به عنوان یک مکانیزم عملی برای جلوگیری از استبداد در نظر می‌گیرد. این نگاه در غرب هم وجود دارد. خیلی‌ها باور دارند که واقعاً در دموکراسی حکومت مردم بر مردم وجود ندارد. فقط دموکراسی می‌تواند مسیر تغییر نظام سیاسی و چرخش قدرت را به وجود آورد. «نظریه پردازان نخبگان اغلب دموکراسی را حقیر می‌شمارند؛ اما برخی آن را وسیله‌ای برای بخشیدن نیروی تازه به نخبگان و واداشتن آن‌ها به پاسخ‌گویی به نیازهای غیرنخبگان در نظر می‌گیرند.» (راش، همان: ص ۹۳).

وقتی سخن از نظارت در دموکراسی و اسلام به میان می‌آید، بحث شورا و مشورت هم جایگاه خاصی به خود می‌گیرد. مشورت و مشاوره که مصداقی از اصل نظارت و برابری سیاسی می‌تواند باشد، در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است و قبلاً در بحث از چارچوب نظری توضیح داده شد که برداشت از یک متن و یا یک موضوع تحت تأثیر شرایط زمانی و مکانی و هم‌چنین پیش‌فرض‌های نویسنده قرار دارد. آیت‌الله محسنی نیز با تکیه بر دو آیه قرآن کریم که در مورد مشورت وجود دارد، آن را بر اصل نظارت مردم بر نظام سیاسی و امرتقنین تعمیم می‌دهد و سعی می‌کند به منظور جلوگیری از استبداد سیاسی، حضور مردم در بحث تقنین و هم‌چنین نظارت در اجرای آن را گوشزد نماید. مصداق بارز مشوره نه امور شرعی بلکه امور سیاسی و موضوعات اجتماعی است که مردم حق دارند در این امور از طریق مشوره، حق انتخاب و آزادی عمل داشته باشند. این همان چیزی است که پیش‌تر در بحث از رویکردهای موجود در جامعه دینی و مطابق دیدگاه سوم توضیح داده شد. حضرت آیت‌الله محسنی در مورد دو آیه‌ای از قرآن کریم «... و شاور هم فی الامر» (آل عمران، ۱۵۹) و «وامرهم شوری بینهم»



(شوری، ۳۸) می‌فرماید که «از آیه دوم و خوب مشوره کردن باهم در امور زندگی به طور واضح استفاده نمی‌شود؛ بلکه قدر متیقن به ملاحظه سیاق آن، تنها خوبی و نیکویی آن اثبات می‌شود و این که مؤمنان کسانی‌اند که باهم در کارهای شان به مشوره می‌پردازند؛ حتی از آیه اول که به صیغه امر وارد شده است که به آنان به مشاوره بپرداز، و خوب و فرض بودن مشاوره به دست نمی‌آید و تأمل در سیاق آیه می‌رساند که امر به مشاوره مفید استحباب است و نه وجوب. ولی وقتی مشاوره برای پیغمبری که متصل به وحی الهی است نیکو و مستحسن باشد، برای ما به طریق اولی نیکو و مفید و پربار خواهد بود و ما نباید از تعالیم قرآنی خود که سبب سعادت‌مندی دنیا و آخرت ما است، استفاده نبرده محروم بمانیم و باید به مشاوره اهمیت زیادی بدهیم؛ هرچند که واجب شرعی نباشد و محتاج به توضیح نیست که مشاوره و شورا در احکام اسلامی و دستورات منزله الهی تشریح نشده؛ بلکه مورد آن موضوعات خارجی و آنچه که در آن دستور شرعی نباشد، می‌باشد.» (محسنی، همان: ص ۸۹). با توجه به این که مراد و مصداق مشورت، امور اجتماعی و سیاسی است و نه امور شرعی، حضرت آیت‌الله محسنی می‌گوید که در حکومت اسلامی نیز قوانین از طرف مردم وضع می‌شود و مردم در نظارت بر آن حق دارند که مسایل اجتماعی و مردم را در بر می‌گیرد و نه امور شرعی و قوانین ثابت دینی را. در امور ثابت کسی حق وضع قوانین را نداشته و نمی‌تواند آن را تعدیل نماید. «در حکومت اسلامی چه؟ الف - وضع قوانین: قسمت عمده قوانین را خداوند تشریح فرموده و هیچ‌کس توانایی نسخ و یا تعدیل آن‌ها را ندارد و مردم باید بدون چون و چرا تسلیم و عامل به آن‌ها باشند و اسلام در این مورد تأکید فراوانی دارد. بلی، در جزئیات زندگانی، مردم یا نمایندگان آنان می‌توانند قوانینی را که مخالف دستورات اسلامی نباشد، وضع کنند (و امرهم شوری بینهم).» (محسنی، همان: ص ۷۹).

### اصل مشارکت

در بحث از مفهوم‌شناسی گفته شد که یکی از اصول مسلم دموکراسی، اصل برابری سیاسی است. اصل برابری به این معنا است که مردم حق رأی مساوی در تعیین سرنوشت و تعیین زمامداران دارند. به عبارت دیگر، در تأیید قوانین، تعیین زمامداران و به صورت کلی تعیین سرنوشت حق دارند. به عبارت دیگر، مردم در انتخاب شدن باید برابر باشند. برابری سیاسی در

اصل مشارکت سیاسی که یکی از اصول و مؤلفه‌های اصلی در توسعه سیاسی به حساب می‌آید، تجلی و تبارز پیدا می‌کند. دموکراسی بر اصولی استوار است که یکی از این اصول، اصل برابری بود. «حق انسان بر تعیین سرنوشت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خویش یا حق «خودخواستگی»، به مثابه بنیاد مشارکت‌گرایی به شمار می‌آید (نلسون، ۱۳۸۴: ص ۶۳). آیت‌الله محسنی هم در این زمینه اصل برابری در تعیین سرنوشت را از نظر فقهی قابل قبول می‌داند و بر آن تأکید دارد. آیت‌الله محسنی با برداشت‌هایی که از اسلام و متون دینی دارد، مردم را در تعیین سرنوشت و تعیین زمامدار دارای حق دانسته و حق رأی را از آن استخراج می‌کند. «ج- تعیین رهبر- رئیس جمهور، خلیفه (هر نامی که نهاده شود) در این جا سه صورت وجود دارد: صورت وحدت رهبر و واجد شرایط به عقیده امامیه؛ صورت تعدد رهبر و واجد شرایط به عقیده امامیه؛ انتخاب رهبر و واجد شرایط به عقیده اهل سنت. در فرض وحدت رهبر و حاکم جامع شرایط بر مردم واجب است که به او رأی بدهند و به حکومت او تن در دهند. ولی اگر مردم از این وظیفه شرعی خود سرپیچی کنند، می‌توانند رأی ندهند و هر مکلف قدرت معصیت را دارد و خداوند انسان‌ها را در طاعت و معصیت آزاد گذاشته است. قال الله: «لیهلك من هلك عن بینة و یحیی من حی عن بینة» (انفال، ۴۲). و در فرض تعدد حاکمان جامع شرایط این خود مردم‌اند که می‌توانند بهترین آنان را توسط آرای خود انتخاب کنند و اگر اکثریت تحقق نیافت و یا ابتدا «می‌توانند حاکم رسمی را توسط قرعه انتخاب کنند و بدین ترتیب تعیین حاکم اسلامی باز هم به انتخاب مردم صورت می‌گیرد و وجوب شرعی در فرض وحدت حاکم شرایط قدرت مکلفین را از بین نمی‌برد.» (محسنی، همان: ص ۸۰). در همه‌ی موارد فوق، حضرت آیت‌الله محسنی قایل به اصل مشارکت از طریق انتخاب کردن و رأی دادن است و این می‌تواند به خوبی اصل برابری سیاسی در دموکراسی را تأیید و تضمین نماید. به عبارت دیگر، در اسلام هم اصل برابری با نگاه و نظری که آیت‌الله محسنی ارائه کردند، وجود دارد.

### اصل آزادی

در تعریف مورد نظر، یکی از اصولی که روی آن تأکید صورت گرفته بود، اصل آزادی بود. اصلاً آزادی مبنای اصل مشارکت و اصل برابری است. یا حتی اصل نظارت هم بر اصل آزادی استوار

است. آیت‌الله محسنی هم با برداشت‌های خاصی که از متون دینی و روایی دارد، سعی می‌کند اصل آزادی را در اسلام تأیید کند و در نتیجه اسلام و دموکراسی می‌توانند با هم قابل جمع باشند. ایشان بر این باور است که در شرایط عادی و حالت تمکن دولت اسلامی، آزادی بهتر از هر زمانی دیگر قابل اعمال است. ایشان باور دارند که بسیاری از قیوداتی که در جامعه اسلامی و یا کشورهای اسلامی اعمال می‌شود، ربطی به دین اسلام ندارد و بلکه عملی است مربوط به حاکمان و اشخاص اما با این همه، دولت اسلامی و نظام سیاسی اسلامی می‌تواند در مواردی قیوداتی را وضع نماید که این امر در دنیای دموکراتیک و نظام‌های دموکراتیک هم وجود دارد. «د- آزادی مردم در امور اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و غیره در حکومت اسلامی هم تأمین است و اکثر قیوداتی که حکومت‌های فعلی تحمیل کرده‌اند، در اسلام از آن‌ها خبری نیست. در شرایط عادی و تمکن حکومت اسلامی، مردم آزادتر از دوره امروزی خواهند بود. تنها جایی که آزادی محدود می‌شود، دو مورد است. «اول جایی که شریعت اسلامی عملی را حرام و یا واجب نموده باشد که مسلمان‌ها می‌دانند که الزام شرعی یا به خاطر سلامتی بدن انسان و یا به علت تکامل روح او و یا به سبب ضرر نرسانیدن به دیگران است و این منع آزادی و الزام به فعل و یا ترک یک عمل قبل از منع حکومتی، مورد رضا و قبول این ایمانداران به خدا و پیامبر ﷺ واقع شده است و ربطی به حکومت اسلامی ندارد و حکومت تنها مراقبت دارد، و حتی در فرض عدم وجود حکومت اسلامی، مسلمانان متدین از این آزادی‌ای که مخالف فرمان پروردگارشان است، صرف نظر می‌کنند.» (همان).

به عبارت دیگر، قوانینی در جامعه اسلامی قابل وضع و اجرا است که مخالف صریح با ارزش‌های دینی و مقدسات دینی نداشته باشد. البته، به این نکته باید توجه کرد که آیت‌الله محسنی این موارد را به باورهای دینی و اعتقادی مسلمانان ارجاع می‌دهد؛ به این معنا که در یک جامعه اسلامی بحث از این‌که مردم انتظار داشته باشند قوانینی خلاف ارزش‌های دینی وضع و اجرا شود، اصلاً مطرح نیست؛ پس قبل از این‌که نظام اسلامی و یا حکومت بخواهد چنین قوانینی را منع نماید، خود مردم اصلاً به آن رضایت نمی‌دهند و بعداً در بحث از ماهیت دموکراسی ایشان توضیح می‌دهد که اصلاً قوام دموکراسی به رضایت مردم است و مسلمانان به بهترین وجه از قوانین دینی راضی‌اند.

دومین موردی که نظام سیاسی اصلاً می‌تواند قیوداتی را برخلاف اصل آزادی مردم وضع

نماید، شرایط خاص اجتماعی و سیاسی است. در چنین حالتی هر کشوری و هر جامعه‌ای با یک سری قیودات مواجه خواهد شد و تنها به کشورها و جوامع اسلامی اختصاص ندارد. «دوم جایی که حکومت اسلامی به ملاحظه شرایط روز و ضرورت اداره ملت مجبور می‌شود، تزییقاتی را وضع کند و از آزادی‌های مردم بکاهد؛ ولی همه متوجه‌اند که این‌گونه تزییقات اختصاصی به حکومت اسلامی ندارد و همه حکومت‌ها حتی آن‌هایی که در امر آزادی غلبه دارند، به چنین تزییقاتی اقدام می‌کنند و هیچ‌کسی هم نمی‌تواند از آن‌ها سرپیچی کند. بلی، این فرق وجود دارد که برای حاکم اسلامی حرام است برای راحتی و منافع خود و یا اطرافیان خود و یا روی عذرهای غیرموجه آزادی مردم را سلب نماید. او در فرضی می‌تواند تزییقاتی را وضع کند که ضروری باشد.» (محسنی، همان: ص ۹۳). پس اصل آزادی در اسلام هم قابل قبول است و در مواردی که که قوانین سخت‌گیرانه‌ای وضع می‌شود، یا با ارزش‌های کلی اسلامی مخالف است و یا این‌که شرایط اجتماعی ایجاب می‌کند.

### اصل برابری

یکی از اصول مسلم دموکراسی - همان‌گونه که پیش‌تر توضیح داده شد - اصل برابری به معنای عام کلمه می‌باشد. یکی از مصادیق اصل برابری، برابری جنسیتی است. به عبارت دیگر، برابری در دموکراسی گاهی در حق انتخاب کردن است و گاهی در حق انتخاب شدن. عمده انتقادی که اصلاح‌طلبان و یا سکولارها بر اسلام کرده‌اند این است که اسلام برابری انتخاب کردن را قبول کرده است؛ اما برابری انتخاب شدن را نه. از این منظر، اسلام با دموکراسی قابل جمع نیست. به عبارت دیگر، اسلام برابری در درون قانون را پذیرفته است؛ یعنی هرآنچه که قانون است، بدون تبعیض بر همگان اعمال می‌شود؛ اما مشکل این است که قانون در اصل عادلانه نیست. زنان و برخی دیگر، شهروندان درجه دوم هستند (کدیور، همان). آنچه دیدگاه معروف و مشهور علمای اسلام است، این است که زنان حق رهبری و قضاوت را ندارند. «بررسی ولایت زن از دیدگاه اندیشمندان اسلامی مخصوصاً در سال‌های اخیر به طور جدی مورد بحث قرار گرفته است. ولایت سیاسی او برای تصدی مشاغلی هم چون رهبری، ریاست جمهوری، وزارت و... و نیز ولایت قضایی او همواره مورد بحث و تبادل نظر میان اندیشمندان اسلامی قرار داشته و دارد... بدین ترتیب، از این بحث می‌توان به طور کلی به دیدگاه آنان

درباره «ولایت زن» در امور عمومی اعم از رهبری، قضاوت و امور ولایی دیگری برد. (عسکری و جوادی، ۱۳۹۷). یکی از مستندات بسیار مهم این دیدگاه، آیه «الرجال قوامون على النساء» (نساء، ۳۴) است. در این که قیم بودن مردان بر زنان به چه معنا است، آیا زنان می‌توانند به منصب رهبری و قضاوت برسند یا نه، دو دیدگاه وجود دارد.

### دیدگاه مخالف

با توجه به تفسیر آیه، مرحوم طباطبایی و خیلی‌های دیگر، بر این عقیده‌اند که مراد از قیومیت، سرپرستی مطلق مردان بر مطلق زنان است. حضرت آیت‌الله محسنی می‌گوید که مرحوم طباطبایی با برداشتی که از آیه دارد، رهبری و قضاوت زنان در جامعه را نمی‌پذیرد (ر. ک: محسنی، همان: ص ۱۸۲). ایشان در تفسیر این آیه می‌گوید: «عمومیت علتی که حکم «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» در آیه بر آن مترتب شده، دلالت دارد که این حکم مخصوص شوهر نسبت به همسرش نیست؛ بلکه این حکم از سوی خداوند برای گروه مردان بر گروه زنان در همه جهاتی که به زندگی هردو مربوط نمی‌شود، قرار داده شده است؛ بنابراین، در تمام امور اجتماعی و سیاسی که مربوط به برتری مرد بر زن می‌شود، قوام بودن مردان بر زنان لازم است که از جمله این امور، زمامداری و قضاوت می‌باشد و بر این اساس هیچ‌یک از این امور برای زنان نه مشروع است و نه نافذ؛ بنابراین، آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» دارای اطلاق همه‌جانبه است.» (عسکری و جوادی، همان). دلایل دیگری هم در این مورد وجود دارد. ارتکاز قطعی متشرعه یکی از این دلایل است که هنوز از متشرعین کسی قایل به ولایت زن نشده است؛ زن پس نمی‌تواند قاضی و رهبر شود: «چون مسئولیت‌هایی که جنبه حضور در اجتماع دارند، مانند قضاوت و رهبری و... مستلزم هم‌نشینی و گفت‌وگوی زن با مردان است و اسلام از هم‌نشینی و گفت‌وگوی زن با مرد نهی فرموده. عهده‌دار شدن این‌گونه مناصب بر زنان مناسب نیست.» (همان). و «خلاصه آن‌که در ذهن اشخاص پایبند به شریعت (متشرعه) این مطلب به صورت قطعی مرتکز است که مذاق شارع مقدس، لزوم تعجب و متستر بر زنان و تصدی امور داخلی منزل از سوی ایشان می‌باشد و در نتیجه از دیدگاه شارع هرچه موجب مخالفت زن با مردان بیگانه گردد و او را در معرض رجوع آنان قرار دهد و از انجام وظایف شرعی باز دارد، ممنوع است.» (همان).

استدلال دیگری هم در این زمینه شده است. همان‌گونه که زنان در خانه حق ولایت ندارند، به طریق اولی در جامعه و مسئله رهبری حق رهبری و ولایت را ندارند. «عبارتِ «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» ظهور در قیومیت و سرپرستی مردان بر زنان شان و مطلق زنان دلالت دارد که لازمه آن ولایت و حاکمیت مردان بر زنان نه برعکس که زنان بر مردان حاکم باشند. پس وقتی زن در داخل خانه بر مردش ولایت ندارد، در بیرون چگونه تسلط داشته باشد و به اجماع مرکب، ولایت زنان بر زنان نیز مدفوع است.» (همان). پس مردان بر زنان ولایت دارد و در نتیجه نمی‌توان قایل به رهبری و قضاوت برای زنان شد: «طریحی در کتاب مجمع البحرین گفته است آیه یادشده بدین معنا است که مردان بر زنان قیومیت ولایی و سیاسی دارند و خداوند در آیه برای این مطلب دو دلیل نیز اقامه کرده است...» (همان). پس مطابق دیدگاه اول، زنان در جامعه حق رهبری و قضاوت ندارند و از این منظر، برابری زنان و مردان در عرصه سیاسی قابل پذیرش نیست. مطابق این دیدگاه، اسلام نمی‌تواند با دموکراسی در مورد برابری زنان و مردان در امر رهبری و قضاوت، قابل جمع باشد؛ اما در دیدگاه دوم، این امر شدنی است. اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی با دیدگاه دوم همخوانی دارد.

### دیدگاه موافق

برخی از علما، قیم بودن را مربوط به مردان مزدوج بر زنان شان می‌دانند که الزماً از آن فضیلت و برتری مردان بر زنان به دست نمی‌آید؛ اما مشکلی برای رهبری و ولایت زنان هم ایجاد نمی‌کند: «در نتیجه، اولاً، «الرجال قوامون على النساء» مربوط به زن در مقابل شوهر است نه زن در مقابل مرد. ثانیاً، این قیومیت معیار فضیلت نیست؛ بلکه وظیفه است. ثالثاً، قیم بودن زن و مرد در محور اصول خانواده است... و رابعاً، همان‌گونه که در آغاز فصل گذشت، این قیومیت طبق شرایط ضمن عقد قابل تحدید و یا واگذاری است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۸۹).

آیت‌الله محسنی ضمن بررسی آیه مذکور می‌گوید که دیدگاه مرحوم طباطبایی این است که مطلق مردان بر مطلق زنان قیومیت دارند. اگر چنین باشد، زنان نمی‌توانند قاضی و یا رهبر شوند؛ در حالی که حق این است که از آیه نمی‌توانیم چنین استنباط نماییم. پس مطابق آیه هیچ منعی برای مشارکت زنان در پست رهبری، قضاوت و افتا وجود ندارد. «پس از آنچه که در مباحث این کتاب گفته شد و با بحثی که درباره آیه مبارکه قیومیت به عمل آمد، اگر زن

جامع‌الشرایطی برای اداره حکومت اسلامی پیدا شود، دلیل قاطعی بر عدم استحقاق این مقام برای او در شریعت وجود ندارد و روایات ضعیف را نمی‌توان مدرک قرارداد؛ ولی وجود مذاق متشرعه چنین مقامی را برای زن نمی‌پذیرد. می‌شود که ارتکاز موجب شک در نفوذ حکومت او بشود که نتیجه آن عدم جواز تصدی او برای حکومت است که ظاهراً مورد تسالم همه علمای اسلام می‌باشد؛ ولی رسیدن او به سایر مقامات سیاسی و اجتماعی به استثنای افتا و قضا و ولایت یک شهر بلامانع باشد.» (محسنی، همان: ص ۱۸۴). پس مطابق آیه، آیت‌الله محسنی برابری جنسیتی در امر رهبری را قبول دارد و بنابراین اسلام و دموکراسی قابل جمع‌اند؛ اما در نهایت آیت‌الله محسنی به خاطر ارتکاز شرعی از صدور فتوا در این زمینه فعلاً صرف نظر می‌کند. به عبارت دیگر، حضرت آیت‌الله محسنی از نظر تئوریک و دلیل، مانعی برای در مسیر رهبری و قضاوت زنان نمی‌بیند، اما به دلیل اجتماعی و موقعیتی، نمی‌تواند چنین فتوایی را فعلاً صادر نماید.

موافقین رهبری و قضاوت زنان یک دلیل دیگری که به آن استناد می‌کنند، داستان حضرت سلیمان و ملکه بلقیس است. «موافقین رهبری زن از مجموع آیات که حاوی داستان حضرت سلیمان و بلقیس ملکه سبأ بود، چنین نتیجه می‌گیرند که با توجه به آیات مذکور، حرف کسانی که زن را فاقد تدبیر و دوراندیشی و سیاست و... می‌دانند، فاقد اعتبار بوده و قابل اثبات نیست و از آن جا که خداوند متعال در قرآن به هیچ عنوان بلقیس را به خاطر پادشاه‌بودنش مذمت نکرده است، معلوم می‌شود که رهبری زنان در صورت دارا بودن شرایط لازم رهبری، مذموم نیست.» (عسکری و جوادی، همان).

آیت‌الله محسنی در مصاحبه‌ای که با تلویزیون تمدن به مناسبت برگزاری کنگره جهانی حضرت آیت‌الله فیاض در کابل داشت، تأکید کرد که حضرت آیت‌الله فیاض در این زمینه از من صریح‌تر فتوا داده و حتی بدون در نظر داشت سیره متشرعه، گفته است که زنان می‌توانند قاضی و یا رهبر شوند (محسنی، ۱۳۹۳). اما در این میان یک دلیل دیگری هم وجود دارد که می‌گوید اصل عدم ولایت کسی بر کسی دیگر است؛ مگر این که برای آن دلیلی وجود داشته باشد در مورد زنان چنین دلیل هنوز کشف نشده است. «... پس با این حساب، زن مجاز به ولایت و رهبری جامعه مسلمین نخواهد بود؛ مگر این که به قوانینی دسترسی پیدا کنیم که آنان را به طور یقین از تحت این اصل خارج کند.» (عسکری و جوادی، همان).

با توجه به چارچوب نظری و مفهومی که ارائه شد، بحث از حقوق زنان و مردان و برابری سیاسی این دو در موقعیت‌های حساس و مهم جامعه تا حدودی به بحث هرمنوتیکی و شرایط حاکم بر ذهنیت افراد و اشخاص هم‌بستگی دارد؛ لذا در کنسوانسیون برابری مردان و زنان ... باید به محتوای لیبرالی آن نیز توجه کرد. مبانی فکری حاکم بر کنوانسیون، همان چیزی است که در اعلامیه‌ی حقوق بشر وجود داشت و به دلیل بیگانگی آن با ارزش‌های دینی، کشورهای اسلامی را بر آن داشت تا به تدوین اعلامیه حقوق بشر اسلامی اقدام کنند.» (عظیم‌زاده اردبیلی، ۱۳۸۳: ش ۳۱).

### ماهیت دموکراسی و اصل رضایت

بحث اصلی این است که ماهیت دموکراسی به چیست؟ به عبارت دیگر، آن چیزی که قوام‌بخش و ستون فقرات دموکراسی است، چه چیز است؟ در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی، قوام دموکراسی به «اصل رضایت» برگردانده شده است؛ یعنی تمامی دموکراسی در مفهومی به نامی «رضایت» خلاصه شده است.

قبلاً در بحث از چارچوب مفهومی توضیح داده شد که بر اساس دیدگاه آبراهام لینکلن، دموکراسی عبارت است از حکومت مردم بر مردم و برای مردم. آیت‌الله محسنی هم در این زمینه تعریف مشابهی را از دموکراسی دارد و بعد در بیان ماهیت دموکراسی، اصل انتخاب، اصل نظارت و اصل مشارکت مردم در تعیین سرنوشت و اصل آزادی مردم را به عنوان اصولی که ماهیت دموکراسی را نشان می‌دهند، اشاره می‌کند و بعد در فرجام، همه‌ی این اصول را به یک اصل کلی برمی‌گرداند که عبارت است از اصل رضایت. «گفته‌اند دیموبه معنای مردم و کراسی به معنای حکم است و معنای دموکراسی که لفظ یونانی است، حکومت مردم می‌شود. می‌گویند بهترین انواع حکومت‌ها حکومت مردم بر مردم و برای خود مردم است و ماهیت آن این است که: (۱) انتخاب رهبر توسط خود مردم صورت می‌گیرد؛ (۲) اعضای قوه مقننه نیز توسط مردم انتخاب می‌شوند که بر اعمال حکومت مراقب‌اند؛ (۳) وزرای دولت نیز توسط نمایندگان مردم انتخاب می‌شوند؛ (۴) میزان کلی در وضع قوانین آرای عمومی مردم است؛ (۵) مردم در همه ابعاد زندگی (سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و غیره) خود، آزادی کامل دارند و اصالت را به فرد در مقابل اجتماع می‌دهند.» (محسنی، همان: ص ۷۷).



بحث از اصالت فرد و اصالت جمع در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی به این موضوع اشاره دارد که اسلام هم به اصل فرد در برار جمع احترام قایل است. کمونیست‌ها با تکیه بر تقدم اصالت جمع بر فرد، به نحوی نظام توتالیتر را به وجود آورده‌اند که علاوه بر اطاعت مردم در دیگر زمینه‌ها، اطاعت‌پذیری عقیدتی را هم در پی دارد. «بنابراین می‌توان گفت که توتالیتریسم دنباله سنت مطلق‌گرایی است که با کوشش برای کنترل هر چیزی در جامعه، مطلق‌گرایی را به حداکثر می‌رساند؛ اما این وجه ممیز آن نیز هست. جباریت، مطلق‌گرایی و دیکتاتوری اطاعت می‌طلبند؛ اما نمی‌کوشند فراگیر باشند و جامعه را در تمامیت آن از نو شکل بدهند. توتالیتریسم نه تنها اطاعت بلکه اعتقاد را می‌طلبند.» (راش، همان: ص ۸۰). به همین خاطر است که آیت‌الله محسنی هم عملکرد کمونیست‌ها را نوعی توتالیتریسم می‌داند که حتی آزادی عقیده را هم از مردم سلب می‌کنند. «برعکس کمونیست‌ها که اجتماع را بر فرد مقدم می‌دارند و افراد را چون مهره‌ای ماشین مورد بهره‌برداری قرار می‌دهند و به جز پر کردن شکم آنان هیچ‌گونه آزادی را به آنان نمی‌دهند و هم چون گله حیوان آن‌ها را به هر طرفی که خواسته باشند می‌رانند و حتی از آزادی عقیده هم محروم‌اند و آنان را وادار می‌کنند که از مذهب بیزند. بالاخره همه امکانات مادی و معنوی کشور در انحصار حکومت است و همه چیز به اراده او صورت می‌گیرد و حکومت هم به نوبت خود تحت تأثیر کادر مرکزی حزب است و همین.» (محسنی، همان: ص ۷۷).

دموکراسی به غیر از خوبی‌هایی که دارد، کاستی‌های زیادی هم دارد که در نگاه هرمنوتیکی، کسانی که گرایش بیش‌تر به سمت لیبرالیسم دارند، این کاستی‌ها را نادیده گرفته‌اند؛ در حالی که از زاویه دید یک فردی که بیرون از پارادایم لیبرالیستی می‌اندیشد، این نقدها برجسته می‌شود. آیت‌الله محسنی هم در این زمینه نقدهایی را مطرح می‌کند. «ولی در باره دموکراسی امروزی باید به سه موضوع دیگر هم متوجه بود.» «غالباً وضع قوانین و نصب حکومت‌ها و حتی نمایندگان توسط همه و یا اکثریت قریب به اتفاق صورت نمی‌گیرد؛ بلکه گاهی نظرها و آرای پنجاه و یک درصد مردم بر چهل و نه درصد آن تحمیل می‌شود و این فرض بدترین فرض‌ها است. بلی، اگر آرای نود درصد برده درصد دیگر تحمیل شود، زننده نیست.» (محسنی، همان: ص ۷۸).

ایراد دیگری که بر دموکراسی وارد است، بحث از «استبداد اکثریت» است. در صورتی که

اصل اکثریت به عنوان یک امر دایمی در نظر گرفته شود، همواره منجر به یک استبداد می شود؛ چرا که مطابق قانون اکثریت، اقلیت ها هیچ گاه رأی نمی آورند و نمی توانند خواسته های شان را به پیروزی برسانند. «تعریف دموکراسی به اساس رأی اکثریت گمراه کننده است.» «هنگامی که اکثریتی دایمی یا شبه دایمی بر اساس مذهب یا قومیت وجود دارد که به تبعیضی قابل توجه توسط اکثریت علیه یک یا چند اقلیت منجر می شود، مسئله خاصی پدیدار می گردد.» (راش، همان: ص ۹۲). فرض بدترین است که حتی در بسیاری از کشورها اکثریت هم برنده نیستند؛ بلکه اقلیت منسجم همواره برنده میدان بوده است. آیت الله محسنی به این امر اشاره می کند: «گاهی حتی آرای اکثریت هم منشأ اثر نمی شود. اکثریت ساکت و یا غافل و یا بی نظم در مقابل اقلیت با نظم و پرسرو صدا مانند احزاب، مطبوعات، مظاهره چیان و اعتصاب کنندگان پرسرو صدا که قوه مجریه و یا مقننه و حتی قوه قضائیه را به هراس می افکند، و در نتیجه رأی اقلیت نافذ می شود، و گاهی یک حالت قانونی سالیان زیادی بر همه ملت سایه افکن می گردد و آن نتیجه جوکاذبی بوده که توسط جمع قلیلی از سیاست بازان به وجود آمده بوده است.» (محسنی، همان: ص ۷۸).

سومین نقصی که در روند دموکراسی وجود دارد این است که وضع قوانین و تعیین مناصب توسط خود مردم صورت نمی گیرد. دموکراسی مستقیم نیست که خود مردم رأی بدهند؛ بلکه ناچاریم از دموکراسی غیر مستقیم یا نمایندگی استفاده نماییم. در این صورت حتی وکیل مردم در پارلمان مطابق نظر موکلین شان به قانون رأی نمی دهند؛ پس این که در تعریف دموکراسی گفته شد «حکومت مردم بر مردم»، واقعاً معنا ندارد. روسوبه همین خاطر مجبور بود از دموکراسی نمایندگی حمایت نماید. «روسواز حکومت نمایندگی در برابر دموکراسی مستقیم حمایت کرد. اما دموکراسی متضمن رضایت مردم است که بر آنان اعمال حکومت می گردد.» «برای این که بتوان درجات دموکراسی را تصور کرد، بهتر است به آن همانند توتالیتاریسم به صورت نسبی نگریست و نه به صورت مطلق.» (راش، همان: ص ۹۰). روسوبرای تأیید و اعتبار دموکراسی نمایندگی از اصل رضایت استفاده می کند؛ چیزی که در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی هم روی آن تأکید صورت گرفته است. ولی مشکل این است که چگونه می توانیم رضایت مردم را به دست آوریم؟ روسوانتخابات را بهترین راه برای کسب رضایت مردم می داند؛ اما انتخابات خود با مشکلات تنوریک و نظری دیگری مواجه می باشد؛ از جمله اکثریت ساده یا اکثریت

نسبی... (راش، همان: ص ۹۰). با توجه به همین نقص و نواقص در دموکراسی است که آیت‌الله محسنی می‌گوید وضع قوانین و نصب وزرا تابع رأی نمایندگان است که ممکن است به رأی مردم گذاشته شود. «وضع قانون و نصب وزراء تابع آرای نمایندگان است و تردیدی نیست که نظر نمایندگان با موکلین آنان در بسیاری از موارد تطابق ندارد؛ ولی پس از رأی دادن به وکیل، دیگر اختیاری برای موکلین باقی نمی‌ماند از آن پس، این وکلا و نمایندگان هستند که براساس برداشت‌ها و دیدگاه‌های شخصی خود به وضع قوانین و نصب مسئولین و مراقبت از کارهای دولت اقدام می‌کنند.» (محسنی، همان: ص ۷۸). به عبارت دیگر، وقتی در چارچوب مفهومی توضیح دادیم که براساس تعریف آبراهام لینکلن، دموکراسی حکومت مردم بر مردم و برای مردم است، در نظام نمایندگی این مردم نیستند که قوانین را وضع می‌کنند و یا حتی از جانب مردم وضع می‌کنند. در دیدگاه آیت‌الله محسنی، وکلای مردم در پارلمان مطابق رأی و نظر شخصی خودشان عمل می‌کنند و هیچ ربطی به رأی و نظر مردم در یک زمینه ندارد. آیت‌الله محسنی سرانجام به این نتیجه می‌رسید که ظاهراً راه علاجی وجود ندارد. «ولی ظاهراً راه علاجی برای رفع این نواقص حداقل در شرایط موجوده وجود ندارد و مردم نمی‌توانند که دموکراسی را به معنای حقیقی آن پیاده کنند که پراز مشکلات است و حتی در پاره‌ای از موارد مانند وضع قوانین اقتصادی و سایر مسایل پیچیده بین‌المللی برای غیر متخصصین با تجربه ممکن نیست.» (همان).

با توجه به کاستی‌هایی که برای دموکراسی برشمرده شد، حال این سؤال در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی مطرح است که ماهیت دموکراسی به چیست؟ قبلاً گفتیم که ماهیت دموکراسی به اصولی چون اصل مشارکت، اصل رضایت، اصل آزادی، اصل برابری و... است؛ اما آیت‌الله محسنی در یک تعبیر، تمامی ماهیت دموکراسی را به اصل رضایت ختم می‌کند. «ولی سؤال عمده و اساسی این جا است که آیا ماهیت و حقیقت دموکراسی این است که وضع، تدوین و تصویب قانون برای مردم و یا نمایندگان آنان باشد یا این که مردم به آن قانون راضی باشند و از صمیم قلب آن را پذیرا باشند؟ گمان نکنم هیچ منطقی ادعا بتواند که قوام دموکراسی به تدوین قانون توسط مردم است نه به تصدیق قلبی. قوانین موضوعه بشری توسط عده خاصی تدوین می‌گردد و بعد به تصویب نمایندگان مردم در مجلس شوری می‌رسد و مردم هم حرفی ندارند؛ چون نماینده‌های خود آنان هستند و یا در بهترین حالات قوانین برافکار

عمومی عرضه می‌شود که اکثریت آن را تأیید و تصدیق می‌دارند و حصول اتفاق آراء از جمله نادرتهای است.» (محسنی، همان: ص ۷۹). به عبارت دیگر، دموکراسی مستقیم امروزه امکان ندارد. از طرف دیگر، دموکراسی مطابق تعریف آبراهام لینکلن هم امکان ندارد که همه مردم هم حکومت کنند و همه مردم جهت و منافع حکومت را هم تعیین نمایند. مجبوریم از نمایندگان مردم سخن بگوییم. نهایت امر این است که مردم ممکن است از عمل نمایندگان در وضع قوانین با یک مسئله رفتاردوم راضی باشند و همین می‌تواند مبنای اساسی برای دموکراسی باشد. به عبارت کلی، ماهیت دموکراسی به رضایتی است که مردم از نمایندگان‌شان در امر تقنین و استیضاح دارند و نه این‌که نمایندگان مطابق رأی و نظر موکلین خودشان عمل نمایند.

#### رابطه اسلام و دموکراسی در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی

گفتیم که از دیدگاه آیت‌الله محسنی، ماهیت دموکراسی به اصل رضایت برمی‌گردد. با توجه به آن، در اسلام هم به بهترین وجه دموکراسی وجود دارد. درست است که مردم در وضع قوانین نقشی ندارند؛ همان‌گونه که در نظام‌های دموکراتیک هم مردم عملاً نمی‌توانند به وضع قوانین و نصب و عزل وزرا اقدام نمایند؛ بلکه فقط به عمل نمایندگان رضایت می‌دهند. در اسلام هم مردم نقشی در وضع قوانین ندارند؛ اما از آن‌جا که ایمان به خدای خویش دارند، از قوانین موجود راضی‌اند؛ پس دموکراسی وجود دارد. «بنابراین، دموکراسی در اسلام به بهترین وجه موجود است؛ زیرا مردم مسلمان قبل از تشکیل حکومت، قوانین اسلام را به جان و دل پذیرفته‌اند و آن‌ها را فرمان خداوند جهان می‌دانند و حتی برای حفظ آن خون‌های خود را سخاوتمندانه می‌ریزانند و با اتفاق آراء، آن را تأیید و تصدیق می‌کنند. بلی، تدوین قانون دینی توسط نمایندگان که انسان‌های معمولی و ناقصی هستند، صورت نگرفته بلکه توسط پروردگار حکیم و مهربان صورت گرفته است که ایمان مردم به او، هزاران مرتبه بیش‌تر از علاقه آنان به نمایندگان منتخب‌شان است.» (همان). با وجود این، «جای تعجب است که با وضوح این مطلب، جمعی افکار خود را کور و کرموده، ادعا می‌کنند که در اسلام چون تقنین قانون به دست مردم نیست، از این جهت دموکراسی وجود ندارد.» (همان).

از آنچه آورده شد، به دست می‌آید که در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی، اسلام و دموکراسی در یک سمت قرار دارند و کمونیزم در سمت دیگر و لذا ایشان رابطه بین اسلام و

دموکراسی را در تعارض با هم نمی‌داند. آنچه از نظر او تعارض دارد، رابطه بین اسلام و دموکراسی با کمونیزم است؛ هم در نظام سیاسی اسلام دموکراسی وجود دارد و هم در نظام سیاسی غربی؛ اما شکل و گونه دموکراسی در دو ساحت فرق می‌کند. «از تمام آنچه که در اینجا [در این جا] ذکر شد، فهمیدیم که این سؤال (در اروپا غالباً این سؤال را از نگارنده می‌کردند) که حکومت اسلامی باشد یا دموکراسی؟ غلط و بی‌مورد است؛ چون دموکراسی همان‌گونه که در حکومت‌های غربی امروزی وجود دارد، در حکومت اسلامی هم هست؛ هرچند که این دو دموکراسی با هم تفاوت‌هایی دارند. سؤال صحیح این است که: آیا حکومت دموکراسی باشد یا کمونیستی؟ و در فرض اول حکومت اسلامی باشد و یا مثلاً «غربی»؟ و بازگشت این سؤال به این می‌شود که حکومت هوس و شهوت و زور و استعمار و استثمار باشد یا حکومت معنوی و عدالت برای همه انسان‌ها و عدم تأثیر ناسیونالیسم». (همان: صص ۸۱-۸۲). بنابراین، در بحث از اصل رضایت، حضرت آیت‌الله محسنی با توجه به این که ماهیت دموکراسی در غرب را به «رضایت» برمی‌گرداند، دیگر بحث از تعارض بین اسلام و دموکراسی وجود ندارد؛ چرا که در هردو، مبنا رضایت است. همان‌گونه که در نظام‌های غربی و دموکراتیک واقعاً مردم حکومت نمی‌کنند و بلکه نمایندگان از طرف مردم حکومت می‌کنند و در وضع قوانین فقط مطابق نظر شخصی خودشان عمل می‌کنند و در نهایت مردم نسبت به آن قوانین اعلام رضایت می‌کنند، در نظام سیاسی اسلام هم قوانین از طرف خداوند وضع شده است که به مراتب اعتماد مردم به خدا از اعتماد مردم به نمایندگان بیش‌تر است؛ اما مردم از جان و دل به آن قوانین رضایت دارند. پس به بهترین وجه در اسلام دموکراسی وجود دارد.

### نتیجه‌گیری

مسئله اصلی، چگونه رابطه بین اسلام و دموکراسی در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی بود. ابتدا به بیان چارچوب مفهومی پرداختیم و گفته شد که دموکراسی شیوه نظارت بر رفتار حکومت از سوی مردم است و مطابق یک تعریف، حکومت مردم بر مردم و برای مردم دموکراسی تعریف شد و بعد توضیح داده شد که دموکراسی اصولی دارد که از جمله این اصول، اصل نظارت، اصل مشارکت و برابری و اصل رضایت است. در بحث دوم، چارچوب نظری تحقیق را توضیح دادیم. ابتدا دوروش متنی و تاریخی در اندیشه سیاسی را توضیح دادیم و بعد

بحث از نظریه هرمنوتیک را که هم یک روش برای انجام یک تحقیق است و هم خود فلسفه نظری است. توضیح داده شد که بررسی اندیشه سیاسی آیت الله محسنی باید در این دو چارچوب مورد توجه قرار گیرد؛ چرا که دیدگاه‌های موافق و مخالف در مورد جمع اسلام و دموکراسی بستگی به شرایط زمانی و مکانی هر محقق و اندیشمندی دارد که در آن قرار داشته و از آن متأثر است. برداشت آیت الله محسنی هم از متون دینی و هم از متون مربوط به دموکراسی به گونه‌ای است که سعی کرده است اصالت و قداست دین را حفظ و برداشت و خوانش خود از دموکراسی را به گونه‌ای پیش ببرد که به راحتی با اسلام و قرآنی که او از آن دارد، قابل جمع باشد و این دیدگاه به صورت کلی، شبیه به نظریه «ولایت امت بر خود» (کمالی اردکانی و کدیور، ۱۳۸۳: ص ۴۳) و یا نظریه «وکالت مالکان شخصی مشاع» (همان)، حوزه دموکراسی در جنبه دینی را توسعه و گسترش می‌دهد. مطابق تعریفی که از دموکراسی به وجود آمد و هم چنین مطابق چارچوب نظری هرمنوتیک و متکلم محوری در فهم متن، آیت الله محسنی نیز دموکراسی را بیش‌تر در جنبه روشی آن در نظر گرفته و تعریف کرده است و با توجه به اصل رضایت که ماهیت دموکراسی را تشکیل می‌دهد، به راحتی به جمع بین دموکراسی و اسلام رسیده است و اگرچه مطابق یک نظر دیگر، دموکراسی و یا مدرنیته با قرآنت صرفاً لیبرالی آن، پایان فضیلت است که نباید در این صورت از جمع اسلام و دموکراسی سخن گفت (کدیور، ۱۳۸۲: ش ۴۵). پس در این صورت نمی‌توانیم از دموکراسی حمایت نماییم؛ اما با توجه به چارچوب نظری تحقیق، برداشت‌ها و قرآنت‌هایی هم در اسلام و هم در دموکراسی وجود دارد و شرایط زمانی و مکانی هرکس هم در این برداشت‌ها دخالت دارند. به همین خاطر است که برداشت از دموکراسی در فرهنگ‌های مختلف و در ایدئولوژی‌های مختلف، متفاوت است و آن را یک امر نامقبول می‌داند؛ صرف این‌که می‌تواند در چرخش قدرت نقشی داشته باشد (راش، همان: ص ۹۳).

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اسپوزیتو، جان و جیمز پیسکاتوری (۱۳۷۷)، ایران، اسلام، تجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، انتشارات طرح نو.
۳. بیتام، دیوید (۱۳۸۳)، دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، انتشارات طرح نو.
۴. پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، تبیین روش‌شناسی اندیشه سیاسی از منظر کوئنتین اسکینر.
۵. پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی، کاوشی در روش‌شناسی تاریخ اندیشه‌های سیاسی مطالعه موردی: نقد اسکینر بر روش‌شناسی قرائت متنی.
۶. پایگاه مرکز علمی جهاد دانشگاهی، فهم فلسفی و تاریخی اندیشه سیاسی براساس تلفیقی از نظرات اسکینر، اکشات و اسپریکنر.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، زن در آئینه جلال و جمال، تنظیم و ویرایش: محمود لطفی، قم، نشر اسراء.
۸. چرنوف، فرید (۱۳۹۷)، نظریه و زیرنظریه در روابط بین‌الملل، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی، چاپ پنجم.
۹. راش، مایکل (۱۳۷۸)، جامعه و سیاست، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، انتشارات سمت.
۱۰. سرکوهی، آرش، آیا اسلام اصلاح‌طلبان با دموکراسی و حقوق بشر سازگار است؟ (نقدی بر ساختار نظری و منطقی آثار سروش، کدیور و شبستری - بخش نخست)، در سایت «رادیوزمانه»، ۲۷ / دی / ۱۳۹۹.
۱۱. عسکری، علیرضا و عبدالمهدی جوادی، بررسی ولایت زنان، در سایت «پرتال امام خمینی»، ۲۶ / ۱۳۹۷ / ۲.
۱۲. عظیم‌زاده اردبیلی، فایزه (۱۳۸۳)، «بررسی معناشناختی و جایگاه قومیت مرد و حقوق انسانی زن از نظر قرآن و مقایسه با کنوانسیون رفع تبعیض»، کتاب نقد، شماره ۳۱.
۱۳. قنبری، آیت (۱۳۷۷)، «هرمنوتیک و انواع آن»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲.
۱۴. کدیور، محسن (۱۳۸۲)، «دموکراسی و اندیشه شیعی»، بازتاب اندیشه، شماره ۴۵.
۱۵. کدیور، محسن، اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؟ در وبسایت رسمی محسن کدیور، ۱۱ / ۱۳۸۳ / ۹.
۱۶. کمالی اردکانی، علی‌اکبر و محسن کدیور (۱۳۸۳)، «مردم‌سالاری در آرای شیخ محمد مهدی

- شمس‌الدین و دکتر مهدی حائری یزدی و مقایسه آن با مدل دموکراسی تکامل یافته»، نامه مفید، شماره ۴۴.
۱۷. محسنی، محمدآصف (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، مشهد، حرکت اسلامی افغانستان.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۲۵ اسد ۱۳۹۳)، مصاحبه با تلویزیون تمدن، کنگره بزرگداشت آیت‌الله العظمی فیاض، کابل.
۱۹. نلسون، ویلیام (۱۳۸۴)، در توجیه دموکراسی، ترجمه علیرضا پارسا، تهران، نشر دیگر.
۲۰. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۸۴)، هرمنوتیک و تفسیر قرآن، مجله معارف، شماره ۲.



## بررسی جایگاه حزب در اندیشه سیاسی اسلام با تأکید بر اندیشه سیاسی آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup>

سید لیاقت علی موسوی\*

### چکیده

با توسعه نظام‌های سیاسی لیبرال دموکراسی در کشورهای مختلف و نقش آفرینی عمیق «حزب» به عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی آن در تحولات سیاسی - اجتماعی کشورها، مفهوم حزب در ادبیات سیاسی معاصر رواج گسترده‌ای یافت. این بحث که «حزب در اندیشه سیاسی اسلامی چه جایگاهی دارد، مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفت. بعضی با توجه به جدید بودن حزب، آن را صرفاً محصول لیبرال دموکراسی غرب و مغایر با آموزه‌ها و مبانی فقهی و دینی دانسته و به رد آن پرداختند. برخی در مقابل، آن را به عنوان محصول موفق تجربه لیبرال دموکراسی غرب دانسته و بدون توجه به مؤلفه‌ها و مبانی حزب، آن را پذیرفتند. گروهی نیز با بررسی مبانی فقهی و دینی حزب، قایل به بازسازی آن شدند. در این نوشتار، نخست با تبیین مفهوم حزب، برداشتی عام، تاریخی و جهان شمول از حزب ارائه شده که قابل انطباق بر همه تعاریف خواهد بود. سپس با توصیف مفهوم اصطلاحی حزب، جایگاه حزب را در اسلام و با تکیه بر اندیشه متفکر شهیر، حضرت آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup>، به بحث می‌گیریم. متفکر فرزانه‌ای که وجود حزب و تشکیلات سیاسی را نقطه قوت حکومت اسلامی به عنوان حلقه وصل مردم و حکومت می‌داند و ضرورت آن را از طریق قاعده عدم الولاية، عدم الحظرو منطقة الفراغ به اثبات می‌رساند؛ از این رو، سؤال اصلی این پژوهش این است: جایگاه حزب در اندیشه سیاسی اسلام و نیز در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی چگونه بوده است و این اندیشمند مسلمان چه رویکردی نسبت به این مقوله داشته است؟

کلیدواژگان: حزب، حزب سیاسی، اسلام، محسنی، حرکت اسلامی.

## مقدمه

با توسعه نظام‌های سیاسی مبتنی بر خرد جمعی در کشورهای مختلف و نقش آفرینی عمیق «حزب» به عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی آن در تحولات سیاسی، مفهوم حزب در ادبیات سیاسی معاصر رواج گسترده‌ای یافت. این بحث که «حزب در اندیشه سیاسی اسلامی چه جایگاهی دارد، مورد توجه اندیشمندان و متفکران اسلامی قرار گرفت. بعضی با توجه به جدید بودن حزب، آن را صرفاً محصول لیبرال‌دموکراسی غرب و مغایر با آموزه‌ها و مبانی فقهی و دینی دانسته و به رد آن پرداختند. گروهی نیز با بررسی مبانی فقهی و دینی حزب، قایل به بازسازی آن شدند. اغلب کتب و مقالات منتشر شده در این موضوع صرفاً به توصیف حزب غربی پرداخته‌اند و کم‌تر به جایگاه حزب در اسلام از منظر رویکردهای مختلف توجه کرده‌اند. این موضوع را با تأکید بر اندیشه یکی از چهره‌های علمی و مسلط بر مبانی فقهی و دینی به بحث می‌گیریم و بر ایند آن می‌تواند جایگاه حزب سیاسی را در منظومه فکری اسلام به نمایش گذارد. تئوری سیاسی مرحوم محسنی و طرح او برای حکومت اسلامی (تصویری از حکومت اسلامی) به شکلی گویا، بسیاری از جزئیات حقوقی و ساختاری را در برمی‌گیرد و جایگاه حزب سیاسی را در منظومه فکری این فقیه به خوبی به نمایش می‌گذارد. هر چند که فقیه مورد نظر ما، با اقدام و تشکیل سازمان و تشکیلات سیاسی «حزب حرکت اسلامی» عملاً بر جواز این ساختار صحه گذاشته است و از رهگذر آن تا حد بسیاری متفکران اسلامی را در کشور اسلامی افغانستان به خصوص، تحت تأثیر قرار داده است. هدف این تحقیق، روشن کردن جایگاه حزب در اندیشه سیاسی اسلام و نیز ارائه چهره روشن‌تر از مرحوم محسنی در مورد تشکیلات نظامی و حزب سیاسی می‌باشد. این تحقیق در سه بخش سامان یافته است: بخش اول تحقیق به مفاهیم و کلیات آن می‌پردازد؛ بخش دوم به جایگاه حزب در اندیشه سیاسی اسلام اختصاص دارد و بخش سوم آن به اندیشه‌ی سیاسی مرحوم محسنی درباره حزب سیاسی خواهد پرداخت.

## بخش اول: مفاهیم

### مفهوم‌شناسی حزب

در اصطلاح نوین غربی، نخستین بار «ادموند برک» درباره احزاب سخن گفته است. این امر پس از آن بود که با تحولات ناشی از رنسانس، حاکمیت از آن مردم دانسته می‌شد (پیشه‌وری،

۱۳۷۸: ص ۷۲).

در اصطلاح «دوروزه»، حزب عبارت است از: «مجموعه‌ای از گروه‌های پراکنده در اطراف کشور که از طریق سازمان‌های هماهنگ‌کننده به هم پیوسته‌اند.» (دوروزه، ۱۳۶۷: ص ۴۲۶). وی در بیان دیگری می‌افزاید: حزب سیاسی گردهمایی مردمانی است که از دکتترین یکسان پیروی می‌کنند (نقیب‌زاده، ۱۳۷۸: ص ۱۳). «دیوید رابرتسون» می‌گوید: حزب گروهی سازمان‌یافته از کسانی است که دیدگاهی مشترک دارند و در صدد دست‌یابی به قدرت سیاسی هستند (رابرتسون، ۱۳۷۵: ص ۱۱۰). در فرهنگ علوم سیاسی آمده است: حزب عبارت است از گروهی از مردم که آرمان‌های مشترک و منافع خاص‌شان آن‌ها را از گروه بزرگ‌تر که جامعه ملی است، متمایز می‌سازد و با داشتن تشکیلات و برنامه منظم و یاری مردم تلاش می‌کنند قدرت دولتی را به دست گیرند و یا در قدرت دولتی شریک شوند (آقابخشی، ۱۳۸۳: ص ۱۹۳). اگر مفهوم حزب را با نگاه تاریخی و به معنای عام و وسیع آن در نظر بگیریم، باید گفت: «حزب» پدیده‌ای همزاد تشکیل اولین اجتماعات کوچک قبیله‌ای است؛ از این رو، قدمت و خاستگاه آن ریشه‌ای به عمق تاریخ دارد. برخی از فیلسوفان سیاسی با یک نگاه تاریخی، سابقه تشکیل اولین جامعه را در نهاد خانواده می‌دانند. سپس به تدریج از مجموع دو یا چند خانواده، ابتدا قبیله و سپس دهکده، شهر و کشورها شکل گرفتند. قدرت پدری نیز در یک روند تکاملی در قالب رئیس قبیله، کدخدا و حاکم ظهور می‌یابد. همزمان با تشکیل اولین جامعه و اولین نوع قدرت، ممکن است قدرت‌های نقاد، رقیب و مخالف نیز شکل بگیرند؛ از این رو، منشأ پیدایش احزاب را می‌توان ناشی از شکاف‌ها، اختلاف‌ها و تضادهای اجتماعی دانست که ابتدا در سطح جوامع قبیله‌ای و کوچک رخ می‌داد که در آن، افرادی از داخل همان قبیله یا یک قبیله دیگر برای کسب قدرت و مقابله با گروه و طبقه حاکم بر قبیله، به ایجاد گروه‌هایی مبارز و رقیب اقدام می‌کردند؛ بنابراین، می‌توان بر اساس معنای لغوی و اصطلاح عام حزب، وجود امکانی و وقوعی حزب را از بدو تأسیس اولین جوامع کهن تا به امروز پذیرفت.

### ارزیابی تعاریف حزب

با نفوذ و گسترش فرهنگ لیبرال‌دموکراسی و بالتبع مفهوم حزب غربی در کشورهای اسلامی، سؤالاتی در محافل علمی مطرح شد؛ از جمله: آیا حزب به مفهوم غربی دارای ارزش

جهان شمول و صرفاً در قالب همان اصول و مبانی مدرنیته غربی قابل تصور است و لازمه توسعه ملت‌ها، به خصوص جامعه اسلامی، پذیرش بی چون و چرای آن می‌باشد؟ اساساً حزب در اندیشه سیاسی اسلام از چه جایگاهی برخوردار است؟ اندیشمندان غربی تلاش کرده‌اند تا حزب را به تمدن مدرن غرب مختص بدانند و دارای خاستگاه غربی معرفی کنند. آن‌ها با مبتنی کردن حزب بر مبانی منشعب از فرهنگ لیبرال دموکراسی، از جمله سکولاریسم، اومانیسم، پلورالیسم و...، تصور حزب را فارغ از مبانی غربی آن امری مردود و غیرقابل پذیرش می‌شمارند. برخی از اندیشمندان سیاسی مسلمان نیز با پذیرش ادعای غربی‌ها، حزب را زاییده فرهنگ مدرنیسم غربی دانسته، وجود حزب در جامعه اسلامی را به کلی مردود می‌شمارند. اما با تأمل در آنچه راجع به خاستگاه و قدمت کهن و تاریخی حزب مطرح است، بطلان این دیدگاه بر مخاطب روشن می‌شود. توضیح آن‌که نمی‌توان حزب سیاسی را دارای خاستگاه غربی دانست؛ چرا که حزب به مفهوم عام آن، در هر جامعه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد؛ از این رو، حزب را باید به گونه‌ای تعریف کرد که شامل حزب به مفهوم عام و جهان شمول آن نیز باشد. پس در تعریف «حزب» می‌گوییم: «حزب به گروهی منسجم از انسان‌ها اطلاق می‌شود که دارای تشکل سیاسی و سازمان یافته و اصول، مبانی و آرمان‌های مشترک هستند و در صدد دستیابی به اهداف تعیین شده از طریق کسب قدرت یا کنترل حکومت می‌باشند که در نتیجه‌ی آن، سیاست‌های مطلوب خود را در قالب تصمیم‌سازی‌ها و سطوح سیاسی جامعه اعمال و تعقیب می‌نمایند.» حزب به این معنای عام، در فرهنگ و ادبیات اسلامی وجود داشته و مفاهیم و مصداق قرآنی و روایی نیز دارد؛ بلکه قدمت حزب در اسلام بسیار بیش‌تر از حزب در غرب بازمی‌گردد. در زمان حکومت اسلامی پیامبر - صلی الله علیه و آله - می‌توان از دسته‌بندی‌های موجود به «حزب» تعبیر کرد؛ مانند «حزب انصار»، «حزب مهاجرین»، «حزب قریش»، «حزب یهود» و قبایل دیگری که مطرح بودند؛ از این رو، جنگی که برآمده از ائتلاف قریش با یهود و دیگر قبایل دشمن برضد اسلام شکل گرفت، به «جنگ احزاب» شهرت یافت. در زمان امیرالمؤمنین - علیه السلام - نیز می‌توان از احزابی هم‌چون: «ناکثین»، «قاسطین» و «مارقین» نام برد. البته، فارغ از مفهوم عام و عناصر مشترک همه احزاب، هر حزبی در هر جامعه‌ای براساس اختلاف فرهنگ‌ها دارای آرمان‌ها، مبانی، اهداف و نگرش‌های متفاوتی خواهد بود. حزب اسلامی به معنای واقعی (حزب الله) نیز متناسب با

فرهنگ اسلامی، ویژگی‌ها و آرمان‌ها، مبانی و نگرش خاصی نسبت به قدرت دارد که این نقطه می‌تواند محور اختلافات اساسی و جوهری بین حزب به مفهوم اسلامی آن با حزب به مفهوم نوین غربی آن باشد.

### خاستگاه شکل‌گیری حزب سیاسی

در مجموع، می‌توان نسبت به خاستگاه حزب از چندین رویکرد عام و نسبتاً مشهور یاد کرد:

۱. رویکرد نهادی (ساختارگرایان): «موریس دوورژه» حزب را مولود پارلمان‌تاریسم برمی‌شمرد: «احزاب سیاسی همزمان با آیین‌های انتخاباتی و پارلمانی به وجود آمده‌اند و توسعه آن‌ها توأمان صورت گرفته است.» در نزد ساختارگرایان، سازمان حزبی، در درجه اول اهمیت قرار دارد و مهم‌ترین بعد حزب را تشکیل می‌دهد و مبنای تعریف، دسته‌بندی و تبیین حزب می‌باشد (دوورژه، ۱۳۴۹: ص ۱۷۳).
۲. رویکرد کارکردگرایان: آن‌ها نقش و کارویژه‌های احزاب را مهم‌ترین متغیر (در خاستگاه) توضیح و فصل‌پدیده‌ها می‌دانند. «فرانک جی سروف» در کتاب «نظام حزبی آمریکا» وظایف احزاب را در فعالیت‌های انتخاباتی محدود می‌نماید (ایوبی، ۱۳۷۹: ص ۶۰).
۳. رویکرد جامعه‌شناختی و تاریخی: جامعه‌شناسان، هم‌چون مارکس، ریشه احزاب را در شکاف‌ها و تضادهای اجتماعی و طبقاتی جست‌وجوی‌کنند. آن‌ها گسست را نخستین مرحله برای شکل‌گیری حزب می‌دانند (ایوبی، ۱۳۷۹: ص ۶۵).
۴. رویکرد بحران: این رویکرد، از توالی پنج نوع بحران (هویت، مشارکت، مشروعیت، توزیع منابع و دخالت دولت) و نحوه مواجهه با آن، به عنوان خاستگاه احزاب سخن می‌گوید (ایوبی، ۱۳۷۹: ص ۶۶).
۵. رویکرد نوسازی: این رویکرد، شکل‌گیری احزاب سیاسی را با توسعه و نوسازی مرتبط دانسته و معتقد است که احزاب سیاسی تنها زمانی زمینه تحقق پیدا می‌کنند که اقداماتی در جهت نوسازی به عمل آورند. تحلیل و بررسی: اولاً، هر یک از رویکردهای مزبور تنها بر یک جنبه از خاستگاه احزاب توجه کرده و آن را برجسته کرده‌اند و از دیگر جنبه‌های آن غافل شده‌اند. به نظر می‌رسد می‌توان با تلفیقی از این رویکردها و انگاره‌ها، به خاستگاه جامع و عامی برای تمامی احزاب دست یافت. هر تشکل اجتماعی دارای سه عنصر ساختار، کارویژه و اهداف

است که همگی می‌توانند در خاستگاه آن پدیده مؤثر باشند.

ثانیاً، خاستگاه حزب به مفهوم عام را باید با یک نگاه تاریخی از بدو تشکیل اولین جوامع جست‌وجو کرد. به نظر می‌رسد منشأ و خاستگاه احزاب وجود نزاع‌ها، تضادها و گسست‌ها بین مجموعه افراد یک جامعه به خاطر دیدگاه‌های مختلف بوده است. این شاخص را می‌توان به عنوان خاستگاه احزاب در تمامی جوامع عنوان کرد و در اسلام نیز بعد از بعثت پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - و شکل‌گیری «حزب الله» (مهاجرین و انصار)، گروه‌هایی مانند قریش، یهود و پادشاهان ایران و روم که منافع خود را در خطر می‌دیدند و نظام سیاسی اسلام و حزب الله را عامل رکود و یا تباهی قدرت فاسد خود قلمداد می‌کردند، به مقابله با حزب الله اقدام کردند. قرآن و روایات از آن‌ها به عنوان «حزب الشیطان» یاد می‌کند. یکی از اندیشمندان در تبیین حزب در اسلام، نخست آیاتی را که در بردارنده واژه حزب هست، یادآوری می‌کند. وی پس از تبیین مفهومی آیات یادشده، به تمایز «حزب الله» و «حزب الشیطان» اشاره می‌کند. نویسنده بدون اشاره به اصطلاح «حزب» در جهان معاصر، با بررسی معنا و مفهوم حزب در ادبیات دینی و قرآنی و اشاره به این مطلب که در اسلام حزب وجود دارد، شاخص‌های حزب را بر اساس آیات قرآن بیان می‌کند (ثقفی، بی‌تا، صص ۱۷-۱۸). برخی نیز معتقدند برای تبیین حزب می‌توان به دلایل و شاخصه‌هایی در قرآن اشاره کرد؛ شاخصه‌هایی نظیر:

۱. وفای به عهد: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده / ۱)؛

۲. همیاری و تعاون در جهت تحقق ارزش‌های الهی: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده / ۲)

برای فعالیت احزاب سیاسی نیز می‌توان شرایطی را برشمرد؛ از جمله:

۱. اطاعت از رهبران حزبی در چارچوب اسلام: «لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق»

(نهج البلاغه، قصار ۶)؛

۲. پایبندی به باورها، احکام و آموزه‌های دین اسلام: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل

عمران / ۱۹)؛

۳. انسجام و هماهنگی احزاب اسلامی در درون جامعه و مقابله با جریان‌های انحرافی؛

۴. تلاش در حوزه کارآمدی جامعه و حکومت اسلامی و اعتقاد به حاکمیت و مشروعیت الهی؛

۵. نظارت مستمر احزاب بر تحقق احکام اسلامی در جامعه و پرهیز از مناقشه‌های

تضعیف‌کننده نظام.

فقیه مورد بحث ما، در اصل جواز و مشروعیت حزب به عنوان یک سازمان و تشکل سیاسی برای مبارزه و یا دفاع و احقاق حق، بحث و حرفی ندارد و آن را امر معقول و لازم می‌داند و در داشتن نظم و چارچوب برای مبارزه و احقاق حق، شکی را راه نمی‌دهد. وی در این باره می‌فرماید: «حقیقت این است که جامعه انسانی همان‌گونه که به آب و غذا و خورشید احتیاج دارد، به سلسله ضوابط، تشکیلات و موازینی که بتوانند تأمین‌کننده اهداف باشند، نیازمند است.» (محسنی، بی‌تا: صص ۳-۶). از منظری، وجود حزب و تشکیلات سیاسی به عنوان حلقه وصل، میان مردم و حکومت اسلامی، یک امر ضروری است تا از این رهگذر بتواند به اهداف اسلامی به صورت منظم و منسجم نایل شود.

### بخش دوم: جایگاه حزب در اندیشه سیاسی اسلام

در این بخش از نوشتار، پیش از این‌که به بحث جایگاه احزاب در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی رحمته الله علیه پردازیم، به یک سؤال کلی پاسخ می‌دهیم و آن این است که مواضع دینی را مقابل پدیده‌های جدید، همانند احزاب سیاسی، چگونه و با استفاده از چه نگرش و رویکردی می‌توان استخراج و استنباط کرد؟ در پاسخ می‌توان گفت: دورهیافت اساسی اجتهادی و فقهی در برابر پژوهش‌گران دینی قرار دارد:

۱. پژوهش‌گر با طرح موضوعات و استخراج سؤال‌های اصلی و فرعی، سراغ منابع دینی و فقهی می‌رود و با استفاده از چهار منبع اصلی فقه، دیدگاه دین را در قبال موضوعات به دست می‌آورد. عده‌ای با اتخاذ این رویکرد، معتقد به نظریه «اصالة النص» و یا «اصالة الحظر» هستند. نص‌گرایان به لزوم نص خاص در موضوعات و مسائل مورد نظر معتقدند و در صورت نبود نص خاص، به ممنوعیت موضوعات و مسائل جدید اعتقاد دارند (صداقت، ۱۳۸۷: صص ۷۳ و ۸۸). این رهیافت در بیش‌تر موارد (مربوط به مسائل مستحدثه) با مشکلات جدی مواجه است. در این روش، پژوهش‌گر اسلامی در تنگنا قرار می‌گیرد؛ زیرا در این رهیافت که می‌توان آن را به اصالة النص شناسایی کرد، تحقیق در متون دینی و متون فقهی متمرکز می‌شود و موضوعات جدید از دایره مباحث فقهی و کلامی خارج می‌شود و دست‌یابی به نصوص هم ممکن نخواهد بود (وکیلی، ۱۳۸۷: صص ۱۹۹-۲۰۰)؛ بنابراین، اندیشه نص‌گرایی با انسداد فکری و بن‌بست پاسخ‌گویی مواجه است و چون در پاسخ به مسائل جدید و عصری

به بن بست کامل می‌رسد، به رشد سریع دین‌گریزی و انزوای دین و شریعت از صحنه اجتماع کمک می‌کند؛ زیرا به طور مسلم و یقینی برای پدیده‌های جدید نصی خاص نداریم و در زمان معصومان پدیده‌های جدید وجود نداشته‌اند در نتیجه با این رویکرد، به سامان‌رساندن پژوهش در موضوع مبانی فقهی احزاب کاری دشوار است.

در مقابل اندیشه اصالة النص، دیدگاه عدم‌الحظر و المنع یا به عبارت دیگر، اصالة الاباحه قرار دارد. این رویکرد در مواجهه با پدیده‌های جدید، عدم‌الحظر را مورد توجه قرار می‌دهد و آن را کافی در جواز می‌داند. در این رویکرد، اگر پژوهش‌گر به نص خاصی دست نیافت، به سراغ نصوص عام و قواعد کلی می‌رود و در نهایت، به پاسخ منفی یا مثبت می‌رسد. با این نگرش، می‌توان مبانی حزب را استخراج و موضع دین را مشخص کرد.

از سوی دیگر، دودیدگاه کلی فقهی در زمینه مطالعه حزب در فقه مطرح است:

الف. دیدگاه قائل به انسداد که معتقدند: هر نوع تلاش برای تبیین فقهی حزب با انسداد مواجه است.

ب. دیدگاه قائل به انفتاح که معتقدند: با توجه به کامل بودن دین اسلام و ظرفیت عظیم فقه و اجتهاد، می‌توان نسبت دین با مقوله‌های جدید را با رجوع به منابع دینی یا از طریق اصالة النص یا دیدگاه عدم‌الحظر و المنع به دست آورد و به نتیجه جواز یا عدم جواز در این زمینه دست یافت که البته تقریرها و تبیین‌های متفاوتی از سوی قائلان در موضوع حزب ارائه شده است.

**رویکردها و رهیافت‌ها در مطالعه حزب در اندیشه سیاسی اسلامی**

الف. دیدگاه قائل به انسداد (رویکردی همگام با سکولاریسم و نفی حزب در اسلام)

این دیدگاه به دلیل واگذاری امور متغیر به حوزه سیاست و عدم توجه به ساحت‌های متغیر دین، بستر مناسبی برای همراهی و همگامی با سکولاریسم است. این طیف از صاحب‌نظران، مدعی گسست میان سنت و مدرنیته می‌باشند. آنان بر این عقیده‌اند که مقوله‌هایی هم‌چون: حزب و دیگر مفاهیم مشابه، ناشی از مدرنیته بوده و با سنت و ادیان بیگانه‌اند. آنان در این زمینه مدعی‌اند که دین در برابر مفاهیم جدید ساکت بوده و یا به فرض اگر بخواهد در این باره اظهار نظر کند، نگاه و متدلوزی سنتی فقها ناکارآمد است و باید با رویکردی نوین به دین، به



تبیین آن‌ها همت گماشت (مجتهد شبستری، بی تا؛ ص ۱۸). در عصر پیامبر-صلی الله علیه و آله- در جامعه حجاز نه نظام سیاسی دموکراتیک بر مبنای حق حاکمیت ملت و آزادی و مساوات تمام انسان‌ها در حقوق سیاسی و اجتماعی وجود داشته است و نه نظام چند حزبی؛ بنابراین، نمی‌توان انتظار داشت که در کتاب و سنت مبنایی برای تحزب- به معنای گفته شده- وجود داشته باشد. دموکراسی بر تجدد دایمی مشروعیت رهبر سیاسی از طرف ملت در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی کاملاً آزاد و حزب‌های سیاسی در جامعه استوار است.

### تحلیل و بررسی

الف. نگرش مزبور نظام دینی را با نظام دموکراتیک مغایر و احياناً متضاد می‌داند؛ در حالی که این پرسش مطرح است که منظور از نظام دموکراتیک چیست؟ اگر منظور نظامی است که مشروعیت خود را تنها از مردم می‌گیرد، استدلال طرفداران این نظریه تمام است؛ اما ما معتقدیم که دموکراسی صرفاً یک ظرف است و مکاتب مظلوف آن می‌باشند و ظرف همواره با مظلوف خود شناخته می‌شود. دموکراسی بر سه اصل تساوی در برابر قانون، آزادی‌های نسبی مردم و مشارکت سیاسی مردم در امور سیاسی مبتنی می‌باشد؛ بنابراین، قرائت از دموکراسی، استدلال ناتمام خواهد بود؛ زیرا از منظر اندیشه سیاسی اسلامی، این سه اصل که محتوای دموکراسی را شکل می‌دهند، مورد پذیرش است و ما از آن به «مردم‌سالاری دینی» تعبیر می‌کنیم. آرای مردم در قسمت احکام کلی دینی تأثیری ندارد؛ بلکه مردم باید آن‌ها را بدون چون و چرا بپذیرند. لزوم پذیرفتن احکام شرعی برای مردم متدین که به دین الهی از عمق جان اعتقاد دارند، مخالف دموکراسی شمرده نمی‌شود و مردم دستورات دینی خود را با رضای خاطر قبول دارند و حتی برای دفاع از آن‌ها تلاش و جهاد می‌کنند. پر کردن خلأ قانونی در منطقه الفراغ که به عهده خود مردم و نمایندگان آنان گذاشته شده است؛ چنان‌که احکام سلطانی (ولایی) بر ذمه فرد مورد انتخاب مردم است که عادتاً پس از مشورت با نمایندگان شورا و متخصصین صادر می‌شود. شرایط زمامدار کشور را هر چند فقه تعیین کرده است؛ ولی تطبیق آن شرایط، به عهده خود مردم است که در موقع انتخابات آن را با تأمل و تفکر خود رعایت می‌کنند؛ بنابراین، رئیس جمهور و کابینه با آرای مردم برگزیده می‌شوند و نیز قسمتی از احکام و قوانین توسط آرای نمایندگان مردم تقنین می‌شود و احکام ثابت اسلامی را مردم از صمیم قلب قبول دارند و

دموکراسی هم حکومت مردم بر مردم است (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۵۰). این‌ها نشانگر این است که دموکراسی به مفهوم مشارکت سیاسی مردم در امور سیاسی، سابقه‌ی طولانی‌تر از مفهوم غربی آن دارد.

ب. برخی از نویسندگان، بین حزب و نظام دموکراتیک ملازمه برقرار می‌کنند؛ در حالی که ملازمه بین آن دو به لحاظ نظری مورد تردید جدی است. پیش‌تر اثبات شد که حزب به مفهوم عام آن جهان شمول بوده و به هیچ تمدنی اختصاص ندارد؛ از این رو، هیچ ملازمه‌ای بین نظام لیبرال دموکراسی و حزب وجود ندارد. «آنچه مورد اجماع نسبی است، ممانعت نظام استبدادی از آزادی احزاب است.»؛ چنان‌که برخی اندیشوران سیاسی آن را مهم‌ترین مانع تحزب قلمداد کرده‌اند؛ از این رو، در نظام سیاسی اسلام که به دور از هرگونه استبداد، اساس نظام خود را بر مردمی بودن قرار داده، حزب امکان تحقق دارد.

ج. در نگرش فوق، اسلام بر منوال مسیحیت و صرفاً در رابطه انسان و خداوند خلاصه می‌شود و از این رو، اسلام فاقد نظام‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تلقی و معرفی شده است. آنان با مبانی معرفت‌شناختی غرب، نگاهی شیء‌انگارانه به دین و مقوله‌های اسلامی داشته و بر پایه مدرنیته به توجیه و تأویل آن می‌پردازند. نویسندگانی نظیر شبستری، عبدالکریم سروش، محمد ارکون و حامد ابوزید، بر پایه مبانی معرفت‌شناختی خود، رویکردی تاریخی به اسلام دارند. بر این اساس، آن‌ها فقه جواهری و اجتهادی را که پاسخ‌گوی مسائل در گذار تاریخی است، پذیرا نیستند. از اسلام، رویکردی سکولار عرضه شده و طبعاً اسلام فاقد نظام‌ها و ناکارآمد در اداره جامعه تلقی شده است؛ در حالی که همه پیش‌فرض‌های نگرش فوق بر پایه مبانی اندیشه اسلامی قابل نقد و ارزیابی است (فیرحی، ۱۳۷۸: ص ۹۹).

ب. دیدگاه قایل به انفتاح (مطالعه حزب در اندیشه سیاسی اسلامی با رویکرد کلامی، فقهی و فلسفی)

### رویکرد کلامی

متکلمان اسلامی، به خصوص شیعی، در عرصه کلام به کوششی پر دامنه در آشتی بین دو اصل «امامت» و «عدل» در اصول مذهب پرداخته، و به تعبیر امروز، نسبتی خاص بین «آزادی» و «ولایت» برقرار کردند. کلام سیاسی شیعه دو ویژگی اساسی دارد: نخست آن‌که با پیوند دین و

سیاست، زندگی سیاسی را بر مبنای دین استوار می‌کند و آنگاه به تفسیر عقلی نصوص دینی به منظور استخراج و استنباط احکام سیاسی می‌پردازد. ثانیاً، با تأسیس دو اصل اساسی در سیاست، یعنی امامت و عدل، راه میانه‌ای را در تمایز با دو گرایش افراطی معتزله و جبرگرایی سیاسی تمهید می‌کند (یاسین، ۱۹۹۸ م). کلام سیاسی شیعه تعریف خاصی از آزادی سیاسی و طبعاً مرزهای فعالیت احزاب سیاسی ارائه می‌دهد. اگر آزادی، عقل‌گرایی و مسئولیت فرد در زندگی سیاسی را مهم‌ترین مبانی شکل‌گیری احزاب سیاسی تلقی کنیم، کلام و فقه شیعه بیش‌ترین مراتب را با مبانی فوق نشان می‌دهند (فیرحی، ۱۳۷۸: صص ۹۹-۱۰۰).

الف. اصل «عدل»، «عدم ولایت» و «آزادی»: برخی عدل را اصل سیاسی قلمداد می‌کنند: «عدل در بنیاد خود، اصلی سیاسی است که برای نقد حکومت‌های جائرو متقلب که سلطه خود را ناشی از جبر الهی تفسیر می‌کردند، تأسیس شده است. بنا بر نظریه عدل، خداوند حکیم، انسان را در زندگی سیاسی خود آزاد گذاشته و قدرت اراده و خلق افعال سیاسی به او داده، و بر اساس ملاک‌هایی که عمدتاً ناشی از حسن و قبح عقلی افعال است، انسان را مسئول اعمال و کردار سیاسی خود کرده است. اصل عدل، برخلاف جبرگرایی سیاسی، انسان را از مسئولیت تصمیمات سیاسی تبرئه نمی‌کند؛ بلکه با گذر از صافی امر به معروف و نهی از منکر، آحاد مؤمنان را مسئول تمام پیامدهای زندگی سیاسی خویش می‌داند (محمد، ۱۹۹۸ م: صص ۴۵ و ۵۶).

### رویکرد فلسفی

نگرش مثبت به مشارکت سیاسی، رقابت سیاسی، انتخابات و تکثرگرایی با غیر مفروض‌انگاشتن مفروضات و بسترهای سیاسی حزب به مفهوم غربی آن، چهار مؤلفه را از مؤلفه‌های اصلی و اساسی حزب دانسته و سپس به تبیین نسبت اسلام و فقه اسلامی با هر یک از این مؤلفه‌ها و شاخص‌سازی می‌پردازد. تعاریف مختلفی برای حزب ارائه شده است که از مجموع این تعاریف می‌توان چهار عنصر اصلی زیر را به عنوان مؤلفه‌های مقوم احزاب سیاسی مطرح کرد:

۱. تکثرگرایی و پلورالیسم سیاسی یا پذیرش فعالیت‌های حزبی؛

۲. رقابت سیاسی یا تلاش برای دست‌یابی به مناصب دولتی و کرسی‌ها؛

۳. مشارکت سیاسی یا تلاش برای اعمال نفوذ در تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌های دولتی؛

۴. انتخابات و حق رأی یا تلاش برای دستیابی به رأی بیشتر.

به نظر برخی، کثرت‌گرایی محدود اعتقادی و اجتهاد تخطئه‌پذیر، از مبانی هستند که امکان پیدایش سطحی از تکثرگرایی سیاسی و احزاب را در جامعه اسلامی فراهم می‌کنند؛ بنابراین، اصل خطا در اجتهاد، استنباط سیاسی افراد و دست‌اندرکاران مسائل سیاسی را نیز در معرض خطاپذیری، نقد و انتقاد قرار می‌دهد و همین امر، به پذیرش درجه‌ای از تکثرگرایی سیاسی در فرهنگ سیاسی اسلام (حداقل اندیشه شیعه) اشاره دارد. تعدد و تکثر مطلق وجود ندارد و همان‌گونه که تکثر مطلق در قلمرو دین‌شناسی و اخلاق به نفی حقیقت می‌انجامد، تکثرگرایی مطلق در حوزه سیاست نیز به نفی هرگونه مدیریت سیاسی که مستلزم حداقلی از اجماع و توافق است، می‌انجامد؛ از این رو، میزان و حدود تکثرگرایی بسته به فرهنگ هر جامعه، متفاوت خواهد بود (سجادی، ۱۳۸۰: ص ۲۱)؛ بنابراین، با اثبات نگرش مثبت اسلام به چهار مؤلفه حزب، براساس اصول فقهی و سیاسی پذیرفته شده در اسلام، مانند اصل خطای در اجتهاد، امر به معروف و نهی از منکر، شورا، رضایت و بیعت، النصیحة لإمام المسلمین و آزادی انتقاد، اصل نظارت، تعاون و... وجود احزاب در جامعه اسلامی مشروع و مثبت ارزیابی می‌شود.

### رویکرد فقهی

الف. تبیین تحزب در گفتمان درون‌دینی و بی‌توجهی به مفهوم معاصر آن: برخی با تمرکز بر وجود واژه‌های «حزب، فئه، فرقه» و امثال آن در منابع اسلامی، وجود این واژگان را دلیلی بر وجود چنین مفاهیمی و گروه‌هایی در جامعه اسلامی دانسته، به تبیین حزب براساس اصول و آیات قرآنی پرداخته‌اند. در این دیدگاه، امکان صدق مفهوم «حزب‌الله» بر همه احزاب سالم انسانی و ملی که آرمان‌های اصلاح‌گرایانه و خیرخواهانه دارند، مثبت ارزیابی شده است. احمد حسین یعقوب در تبیین حزب در اسلام، نخست آیاتی را که در بردارنده واژه حزب هستند، یادآوری می‌کند. وی پس از تبیین مفهومی آیات یادشده، به تمایز «حزب‌الله» و «حزب‌الشیطان» اشاره می‌کند. نویسنده بدون اشاره به اصطلاح «حزب» در جهان معاصر، با

بررسی معنا و مفهوم حزب در ادبیات دینی و قرآنی و اشاره به این مطلب که در اسلام حزب وجود دارد، شاخص های حزب را بر اساس آیات قرآن بیان می کند (ثقفی، بی تا: صص ۱۷-۱۸). برخی نیز معتقدند برای تبیین حزب می توان به دلایل و شاخصه هایی در قرآن اشاره کرد؛ شاخصه هایی نظیر:

۱. وفای به عهد: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده / ۱)؛

۲. همیاری و تعاون در جهت تحقق ارزش های الهی: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده / ۲).  
برای فعالیت احزاب سیاسی نیز می توان شرایطی را برشمرد؛ از جمله:

۱. اطاعت از رهبران حزبی در چارچوب اسلام: «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق» (نهج البلاغه، قصار ۶۵)؛

۲. پایبندی به باورها، احکام و آموزه های دین اسلام: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران / ۱۹)؛

۳. انسجام و هماهنگی احزاب اسلامی در درون جامعه و مقابله با جریان های انحرافی؛

۴. تلاش در حوزه کارآمدی جامعه و حکومت اسلامی و اعتقاد به حاکمیت و مشروعیت الهی؛

۵. نظارت مستمر احزاب بر تحقق احکام اسلامی در جامعه و پرهیز از مناقشه های تضعیف کننده نظام؛

۶. جبهه بندی در مقابل جریان های الحادی و غیراسلامی (نوروزی، ۱۳۸۴: صص ۹۶ و ۱۰۳) که قبلاً بدان اشاره شد.

### تحلیل و بررسی

۱. حزب درون دینی را باید به گونه ای تعریف کرد که هم برحزب الله صدق کند و هم بر حزب الشیطان؛ در حالی که تعریف ایشان فقط حزب الله را شامل می شد و حتی از حیث درون دینی و اندیشه اسلامی نیز تعریف کاملی نیست؛ چون حزب الشیطان در این تعریف نمی گنجد.

۲. تمایز اسلام و غرب در مبانی معرفتی و ارزشی و نگاه ابزارگرایانه اسلام به قدرت و حکومت، برخلاف رویکردهای غربی، مانع اشتراک مفهومی این واژه در فرهنگ اسلامی و

غربی نخواهد شد.

۳. به طور کلی، در بررسی مفهوم نوین حزب با رویکرد فقهی، نمی‌توان با استدلال صرف به ظاهرایات قرآنی، رد یا اثبات نظریه‌ای را نتیجه گرفت. در تبیین مفاهیم جدید، خلط بین مفهوم قدیم و جدید یک واژه پذیرفتنی نیست؛ زیرا با عدم تفکیک صحیح، ممکن است به اشتباه موضوعی تأیید یا رد شود. چنین رویکردی در تجویز حزب، ناشی از عوامل گوناگون و از جمله ساده‌اندیشی و بی‌توجهی به مفهوم امروزی آن در ادبیات سیاسی است. طبعاً آن‌ها در صدد بررسی آیات قرآنی بدون توجه به حزب معاصر می‌باشند؛ از این رو، تبیین دقیق مفهوم و جایگاه حزب در اسلام، منوط به تعریفی روشن از حزب و شاخصه‌هایی است که عالمان علوم اجتماعی در عصر کنونی ذکر کرده‌اند.

ب. اصل اجتهاد و خطاپذیری در آن: اصل خطاپذیری در اجتهاد، یکی از اصول بنیادین فقه شیعی است که تمامی فقهای شیعه بر آن اتفاق نظر دارند. اصل خطاپذیری هرگونه جزم‌نگری در احکام شرعی را با انسداد روبه‌رو کرده، به انفتاح باب اجتهاد می‌انجامد. این امر، کلیه اجتهادات فقهی را در معرض نقد و انتقاد عالمانه قرار می‌دهد و موجب شکوفایی بیش‌تر اجتهادهای فقهی می‌شود. اگر عنصر اجتهاد در فقه اسلامی و انفتاح باب اجتهاد به مفهوم احترام به آرا و دیدگاه‌های افراد در فهم و استنباط مسائل شرعی و فروع شریعت مورد پذیرش قرار گیرد، پذیرش تعدد آرا در زمینه امور عرفی و مسائل حکومتی، به دلیل ماهیت عرفی آن‌ها، از زمینه‌های مناسب‌تری برخوردار خواهد شد؛ بنابراین، اصل خطا در اجتهاد، استنباط سیاسی افراد و دست‌اندرکاران مسائل سیاسی را نیز در معرض خطاپذیری، نقد و انتقاد قرار می‌دهد و همین امر، به پذیرش درجه‌ای از تکثرگرایی سیاسی در فرهنگ سیاسی اسلام (حداقل اندیشه شیعه) اشاره دارد. فقه اسلامی در تعیین موضوعات عرفی و مسائل زندگی پیرو است، نه پیشرو (نوروزی، ۱۳۸۴: صص ۹۶ و ۱۰۳).

### ج. اصالة الاباحه

از اصول مسلم فقه شیعه، اصالت اباحه و عدم منع شرعی است. مواردی که اگر از جانب شریعت دلیلی بر منع از قضیه‌ای وارد نشده باشد، آن قضیه در ذیل اصالت جواز یا اباحه قرار می‌گیرد. این اصل در فقه کاربرد فراوانی دارد و همواره مورد وفاق فقیهان بوده و ادله بسیاری بر

آن دلالت می‌کند (نجفی، ۱۳۶۲: ص ۱۶۳). این اصل نیز مشارکت سیاسی مردم را در حکومت دینی جایز می‌داند. در این زمینه حضرت آیت الله محسنی می‌فرماید: «آرای مردم در قسمت احکام کلی تعبدی دینی تأثیری ندارد؛ بلکه مردم باید آن‌ها را بدون چون و چرا بپذیرند. لزوم پذیرفتن احکام شرعی برای مردم متدین که به دین الهی از عمق جان اعتقاد دارند، مخالف دموکراسی غربی شمرده نمی‌شود و مردم دستورات دینی خود را با رضای خاطر قبول دارند و حتی برای دفاع از آن‌ها تلاش و جهاد می‌کنند. پرکردن خلأ قانونی در منطقه الفراغ (در مباحث شرعی) به عهده خود مردم و نمایندگان آنان گذاشته شده است؛ چنان‌که احکام سلطانی (ولایی) بر ذمه فرد مورد انتخاب مردم است که عادتاً پس از مشورت با نمایندگان شورا و متخصصین صادر می‌شود و مردم در انتخاب رئیس جمهور به صورت مستقیم و یا از طریق احزاب سیاسی مختارند (محسنی، ۱۳۷۱: ص ۶۹). از آن جا که مقوله حزب به معنای مصطح آن، در گذشته وجود نداشته و نص صریحی بر منع آن اقامه نشده، با تمسک به اصالة الجواز، مشروعیت حزب در عصر فعلی اثبات می‌شود.

#### بخش سوم: جایگاه حزب در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی

آیت الله شیخ محمد آصف محسنی، متفکر، فقیه، متکلم و سیاست‌مداری مطرح در دنیای اسلام و به خصوص کشور افغانستان می‌باشد. دیدگاه و نظرات ژرف‌مندانانه او در باب حکومت اسلامی و اقدام او به تشکیل سازمان و تشکیلات سیاسی منسجم «حزب حرکت اسلامی» و تدوین کتاب «تصویری از حکومت اسلامی» و نیز «توضیح المسائل سیاسی» تا حدودی بازتاب‌دهنده دیدگاه‌ها و اندیشه‌های این فقیه نام‌آور می‌باشد. برای بررسی جایگاه حزب در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی، ضرورت دارد تا اندیشه سیاسی او را به صورت اختصار بازخوانی و مرور نماییم. از آن جا که حزب در نگاه فقیه مورد بحث، به عنوان حلقه وصل میان مردم و حکومت می‌باشد، نقش حزب سیاسی زمانی روشن و برجسته می‌شود که اصل حکومت اسلامی را به عنوان چتر کلان جامعه مورد بررسی قرار دهیم. با ترسیم حکومت اسلامی از دیدگاه این فقیه نام‌آور شیعه، جایگاه حزب سیاسی در منظومه فکری این استاد فرزانه بیش‌تر نمایان می‌شود.

#### اندیشه سیاسی

آیت الله محسنی، متفکر و اسلام‌شناس راستینی بود که با هدف تقوا و ایمان برای فعالیت‌های

سیاسی، سعی در خردمندانه کردن اعتقادات اسلامی داشت. اندیشمند فرزانه مورد نظر ما، هم چون بقیه احیاگران مسلمان قرن حاضر، اسلام را یک ایدئولوژی جامع می دانست که قابلیت پاسخ‌گویی به مقتضیات عصر جدید را دارد. وی در این زمینه می‌فرماید: «اسلام که دارای عقاید حقه و اخلاقیات رشددهنده و عبادات متنوعه فطری و معاملات عادلانه است، برای ابعاد زندگانی انسان (سیاسی، اخلاقی، اقتصادی، روابط اجتماعی، حکومتی، اداری، امنیتی، نظامی، فامیلی و فردی و سایر شئون) بسیار مفید و حتی ضروری می‌باشد.» (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۰). اسلام برای او عبارت بود از: «سیستمی بسیار منظم و کلیتی به هم پیوسته که بر مجموعه معینی از اصول روشن و مشخص قرار گرفته است (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۵). برای روشن شدن بهتر بحث، دیدگاه ایشان را در این زمینه جویا می‌شویم.

### حکومت دینی

فقیه اسلام‌شناس و فرزانه در تعریف حکومت دینی بر قانون‌گرایی و حاکمیت الهی تأکید دارد و می‌نویسد: حکومت دینی آن است که مسئولین رده‌بالای آن، افراد مؤمن و متعهد باشند و نیز قوانین متنوع و قانون اساسی آن کشور مطابق احکام و جهان بینی اسلامی باشد. به عبارت دیگر، هیچ قانونی از قوانین آن مخالف دین نباشد و در عمل از آن تخلف صورت نگیرد (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۱۰). در نگاه آیت‌الله محسنی، حکومت دینی، حکومتی است که مبتنی بر قانون‌گذاری و حاکمیت خداوند باشد و حکومت در صورتی مشروعیت دارد که حاکم مشروعیت الهی داشته باشد. چنین حکومتی در تصرف و تدبیر مردم از صاحب حق اجازه دارد. پیامبر اکرم که متصدی امر حکومت بودند، از طرف خداوند این حق را دریافت کرده بودند؛ از این رو، حکومت دینی در نگاه آیت‌الله محسنی، دو عنصر اصلی دارد: یکی این که حکومت بر اساس قانون الهی و متصدی آن از سوی خداوند باشد و دیگری این که در اجرای احکام الهی عدالت پیشه نماید. به همین خاطر، در باب اوصاف حاکم اسلامی گفته است که حاکم اسلامی باید در گام اول، نسبت به معارف دینی، احکام شرعی و جهان بینی آشنا باشد؛ در گام دوم، نسبت به اوضاع اجتماعی کشور خود و کشورهای خارجی آگاهی داشته باشد تا بتواند خطوط کلی سیاست خارجی و داخلی را تنظیم نماید و در گام سوم، باید عادل باشد؛ یعنی از ارتکاب گناهان و ترک واجبات به دور باشد و ایمان او مانع خیانت بوده و همواره



مدافع حقوق اصناف شهروندان و شایسته سالار باشد (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۱۸).

### ضرورت حکومت دینی

آیت‌الله محسنی برای اثبات ضرورت تشکیل حکومت دینی بیش‌تر به ادله عقلی تمسک می‌کند. از ضرورت اجرای احکام، جامعیت دین و جاودانگی و جهان‌شمولی آن لزوم حکومت دینی را استفاده می‌کند و ادله نقلی را مؤید ادله عقلی می‌داند. این‌گونه اهتمام به ادله عقلی برگرفته از مبانی کلامی و دین‌شناختی ایشان است که از پایگاه شیعه نمایندگی می‌کند. در پایگاه فکری شیعه عقل یکی از منابع مهم دین‌شناسی است. جایگاه عقل در مکتب فکری شیعه به قدری است که بین حکم عقل و شرع ملازمه می‌بیند و با توجه به این ملازمه (پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال انسانی) جایگاه عقل در مکتب فکری و اعتقادی شیعه برجسته است. آیت‌الله محسنی می‌گوید: «تجربه انسانی و عقل انسانی با ملاحظه اخلاق اکثر افراد، به لزوم اقامه حکومت حتی توسط افراد نالایق حکم می‌کند تا چه رسد به افراد صالح؛ زیرا در جامعه‌ای فاقد قانون و فاقد ضامن اجرای قانون، روزانه قتل، غارت، سرقت، تجاوز به عنف و مظالم مختلف از جمله امور عادی درمی‌آید و اطمینان و امان عمومی سلب می‌شود و در نتیجه جامعه مذکور مورد مسخره قرار می‌گیرد (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۴۰). هم‌چنین، ایشان در جای دیگر می‌گوید: با فقدان حکومت در یک جامعه زمینه تعدی به جان، مال و ناموس مردم فراهم می‌شود و مفسد زیادی به بار می‌آید؛ از این‌رو، عقل می‌فهمد که شارع حکیم حکومت را واجب فرموده است و امر این حکومت بین دینی و غیردینی که صاحبان آن کافرو فاسق و ظالم خواهند بود، دایر می‌شود و عقل می‌داند که خداوند به نوع دوم راضی نیست (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۴۴).

### هدف حکومت دینی

آیت‌الله محسنی با رویکرد اخلاقی و عرفانی و آرمانی به سیاست می‌اندیشد و سیاست در اندیشه ایشان، مبتنی بر اخلاق است. ایشان در باب هدف حکومت دینی، خواهان استقرار یک نظام عقلانی، اخلاقی و روحانی توأم با عدالت اجتماعی است. از نظر آیت‌الله، هدف حکومت اسلامی ایجاد فضایی است که در آن عقلانیت، اخلاق و روحانیت برقرار شود. او در مورد هدف اصلی حکومت دینی می‌نویسد: «دین اسلام خواهان یک نظام عقلانی، اخلاقی و

روحانی مقرون با عدالت اجتماعی و برابری است و هر عاقلی می‌داند که اقامه چنین نظامی جز به وسیله حکومت قوی میسر نیست و در فرض فقدان حکومت نقض غرض لازم می‌آید و نقض غرض بر شارع حکیم محال است؛ مگر این که گفته شود غرض از ارسال رسل و انزال کتب، دسترسی مردم به امثال امرالهی و لوبه اختیار خود آنان است و نه به آن امتثالی که توسط فشار دولت حاصل شود.» (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۴۴). در واقع، آیت‌الله محسنی تشکیل حکومت دینی و برقراری عدالت را مقدمه معرفت خداوند می‌داند؛ از این رو، می‌توان فهمید که فضای عقلانی، اخلاقی و روحانی تداعی‌کننده این مطلب است که حکومت دینی باید در نهایت، زمینه خداشناسی را در جامعه فراهم نماید.

### ساختار حکومت دینی

در نگاه آیت‌الله محسنی، ساختار حکومت هر چه باشد، مهم نیست؛ بلکه مهم این است که با آن ساختار، ارزش‌های اسلامی و قانون شرعی را در جامعه اجرا و تثبیت نماید. بر این اساس حتی تصریح می‌کند که ساختار دموکراسی با اسلام ناسازگار نیست؛ چرا که از دموکراسی به مثابه روش حکومت‌داری استفاده می‌شود و نه ارزش. او در این زمینه می‌گوید: «دموکراسی در پناه اسلام جایگاه خوبی دارد. آرای مردم در قسمت احکام کلی دینی تأثیری ندارد؛ بلکه مردم باید آن‌ها را بدون چون و چرا بپذیرند. لزوم پذیرفتن احکام شرعی برای مردم متدین که به دین الهی از عمق جان اعتقاد دارند، مخالف دموکراسی شمرده نمی‌شود و مردم دستورات دینی خود را با رضای خاطر قبول دارند و حتی برای دفاع از آن‌ها تلاش و جهاد می‌کنند.» (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۴۹). از این سخن استفاده می‌شود که دیدگاه آیت‌الله محسنی درباره ساختار حکومت اسلامی، همان حکومت اسلامی است که محتوا اسلام است و قالب جمهوری و دموکراسی موضوعیت ندارند. ایشان در جای دیگر می‌گوید: «در نظام‌های دینی، رجوع کردن به آرای عمومی در مباحث جایگاه بلندی دارد و قوه مقننه در همین فضای وسیع دست باز دارد و هم چنین در استفاده کردن از عناوین ثانوی.» (محسنی، ۱۳۹۱: ص ۲۹). معنای این سخن نیز آن است که آیت‌الله محسنی روی ساختار حکومت نه تنها حساس نیست؛ بلکه روی استقرار عدالت و ارزش‌های اسلامی اهتمام خاص دارد. به همین خاطر، حکومت‌داری را یک مسئولیت می‌داند و نه یک منصب؛ لذا در تمام منابع برجامانده از این شخصیت علمی، روی

تطبیق شریعت و قوانین اسلامی حساسیت خاص داشته و وظیفه اصلی حکومت دینی را برقراری عدالت اجتماعی و ارزش‌های شرعی می‌داند؛ ازاین‌رو، مهم آن است که حکومت اسلامی در سیاست‌های داخلی و بین‌المللی به دنبال تطبیق احکام شرعی باشد. براساس همین قاعده است که آیت‌الله محسنی، اوصافی را برای کارگزاران حکومتی بیان می‌کند؛ از قبیل مسلمان و متدین بودن، آشنایی با اسلام، آشنایی با وظایف حکومتی، پایبندی به وظیفه، قدرت برانجام کار و آشنایی با زبان‌های خارجی. این مطالب نشان‌دهنده آن است که آیت‌الله محسنی نظام ریاستی را از نظام پارلمانی بهتری داند (محسنی، ۱۳۹۱: ص ۱۷).

### مبنای مشروعیت حکومت دینی

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

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

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

آیت‌الله محسنی در مورد مشروعیت حکومت دینی، به مشروعیت الهی - مردمی باور داشته و به مشروعیت ترکیبی می‌اندیشد. در نگاه وی، منبع قدرت و حاکمیت خداوند است؛ ولی خداوند کسانی را برای اجرای احکام و تصدی امور حکومتی نصب کرده است که در حضور معصوم آنان به اذن الهی متصدی زعامت جامعه اسلامی می‌شوند. آیت‌الله محسنی معتقد

است که اسلام دارای نظام سیاسی و دولت است و در صدر اسلام رهبری دینی و سیاسی در مرکز واحدی متمرکز بود و هنگامی حکومت مطرح شد که نظام خلافت اسلامی به سلطنت تبدیل شده بود. در مورد چگونگی نظام سیاسی اسلام و مطالعه تاریخ فقه و کلام اسلامی، در مسئله امامت و رهبری پس از رحلت پیامبرگرامی اسلام نشان می‌دهد که دو گفتمان سیاسی در طول تاریخ پس از رحلت پیامبر در روی هم قرار داشته است: تفکر سیاسی شیعه بر مدار اصل امامت متمرکز بوده و تفکر سیاسی اهل سنت بر محور اصل خلافت استوار بوده است که ما می‌توانیم قرائت‌های معاصر از اندیشه سیاسی اسلام را در قالب این دو تفکر شیعه و سنی ارائه بدهیم (آصفی، ۱۳۷۶: ص ۸). شاخص آن دو نظریه در آن است که شیعه معتقد به نص و انتصاب است؛ اما اهل سنت باور به انتخاب دارد. آیت‌الله محسنی با این‌که خود معتقد به نظریه نصب است، انتخابی بودن خلیفه در نزد اهل سنت را یک واقعیت تاریخی و غیرقابل انکار دانسته است. مطالب ایشان نشانگر آن است که وی به دنبال اخوت و تقرب و وحدت مردم مسلمانان است. به همین خاطر، تأکید می‌کند که موضوع نصب و انتخاب نباید به اختلاف و بحران میان مسلمین منجر شود.

### جایگاه حزب سیاسی

از آن‌جا که اندیشمندان مورد نظر ما، در بخش مشارکت مردم در حکومت معتقد به منطقه الفراغ است و در توضیح آن می‌گوید: پرکردن خلأ قانونی در منطقه الفراغ در مباحثات شرعی به عهده خود مردم و نمایندگان آنان است؛ چنان‌که احکام سلطانی بر ذمه فرد مورد انتخاب مردم است که عادتاً پس از مشورت با نمایندگان شورا و متخصصین صادر می‌شود (محسنی، ۱۳۹۱: ص ۲۵۹)؛ لذا از آن دسته از متفکرین اسلامی است که قایل به انفتاح و موافق حزب سیاسی است و مبنای مشروعیت حزب سیاسی در نگاه اندیشمندان فرزانه ما امور ذیل می‌تواند باشد:

### اصالة الاباحه

از اصول مسلم فقه شیعه، اصالت اباحه و عدم منع شرعی است. مواردی که اگر از جانب شریعت دلیلی بر منع از قضیه‌ای وارد نشده باشد، آن قضیه در ذیل اصالت جواز یا اباحه قرار می‌گیرد. این اصل در فقه کاربرد فراوانی دارد و همواره مورد وفاق فقیهان بوده و ادله بسیاری بر آن دلالت می‌کند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۳۶: ص ۱۶۳).

از آن جا که مقوله حزب به معنای مصطح آن، در گذشته وجود نداشته و نص صریحی بر منع آن اقامه نشده، با تمسک به اصالة الجواز، مشروعیت حزب را در عصر فعلی اثبات می‌کنیم؛ به شرط این که حزب و تشکل سیاسی به لحاظ محتوا مخالف شریعت اسلامی نباشد (محسنی، ۱۳۷۱: ص ۶۹). البته، ناگفته نماند ادله‌ای که در مخالفت با حزب در اسلام ارائه شده، به غیر مشروع بودن ذات حزب عنایت نداشته؛ بلکه به برخی از خصوصیات و لوازم آن نظر دارد که در این صورت، می‌توان منع را در آن مورد وارد دانست و نه در اصل حزب.

### ملازمه عقل و شرع

در این رویکرد، وجود نهادهای مدنی به عنوان امور عقلایی مورد توجه قرار می‌گیرد و برای اثبات و مشروعیت این نهادها به ادله شرعی نیازی نیست. از سوی دیگر، احزاب سیاسی به عنوان يك روش عقلایی برای نظارت بر قدرت سیاسی و جلوگیری از استبداد فردی، امری تجربی است و اختصاص به جوامع اسلامی و غیر اسلامی ندارد. فقیه اسلام شناس مورد نظر ما در مورد آزادی‌های اساسی و تشکیلات سیاسی می‌گوید: «باید به عنوان يك فرد عاقل پذیریم که انسان بر جان و مال خود مسلط است و اختیار زندگانی او به دست خود او است و هیچ کس بر دیگری ولایت و نفوذ و تسلط ندارد و این دو موضوع یعنی:

۱. قاعده تسلط (ان الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم).

۲. اصالة عدم الولاى، يك اصل اولی عقلایی است که شارع مقدس اسلام آن را امضا کرده است و بنابراین تمام انواع آزادی‌های گذشته در صورتی که دلیل خاصی بر منع آن قائم نشود، قانونی و محترم است.» (محسنی، ۱۳۷۱: ص ۷۰). همان طوری که روشن است، استدلال عقلی بر اندیشه تحزب و آزادی احزاب سیاسی در حکومت دینی ناظر به ملازمه عقل عملی و فقه سیاسی است که یکی از ویژگی‌های فقه شیعه در قبال اشاعره محسوب می‌شود. قاعده فقهی «کَلِمَا حَکْمٌ بِهَ الْعَقْلِ حَکْمٌ بِهَ الشَّرْعِ» مستند چنین ملازمه است. بر اساس چنین قاعده‌ای محال است شارع که خود از عقلا و بلکه رئیس عقلاست، برخلاف حکم عقل فرمان دهد؛ بنابراین، بر اساس این استدلال، حزب سیاسی به عنوان روش تجربی و مدیریت سیاسی، پدیده‌ای عقلایی است که در این عصر و زمان به عنوان مکانیزم نظارت بر قدرت سیاسی و جلوگیری از استبداد فردی، وجودش لازم و ضروری است و با منع و حذر شرعی نیز همراه نخواهد بود. فقیه مورد نظر ما

وجود حزب سیاسی را به عنوان یک روش عقلانی امر معقول و ضرور دانسته؛ منتها برای جامعه مسلمان افغانستان تعدد احزاب را امر پسندیده نمی داند؛ بلکه سه حزب سیاسی قدرتمند را مناسب چنین نظام سیاسی می داند (محسنی، ۱۳۷۱: ص ۷۰).

### مقدمه واجب

یکی از وظایف اصلی و محوری مردم در قبال حاکمان، نظارت بر عملکرد و رفتار آنان است که در قالب امر به معروف و نهی از منکر و انتقاد از حاکم در قالب نصیحت، تبلور می یابد. در این باره فقیه مجاهد می فرماید: «ملت مکلف است رئیس دولت را زیر نظر داشته باشد تا حقوق مردم را نادیده نگیرد و به غرور، تکبر، تخلف از وظیفه مبتلانگردد.» (محسنی، ۱۳۷۸: ص ۶۸). این امر با توجه به گسترده شدن شبکه قدرت، پیچیدگی های جوامع امروزی، تخصصی شدن مسایل حکومتی و عدم امکان اطلاع عمومی مردم به صورت فردی از کارها و عملکرد حاکمان، نیازمند وجود نهادها و سازمان هایی است که به عنوان ابزار سامان دهنده افکار و آرای مردم جهت کنترل قدرت و نظارت حاکمان مورد استفاده قرار گیرد؛ لذا احزاب در چنین جامعه ای مقدمه ای برای فریضه امر به معروف و نهی از منکر به حساب می آید و بر اساس مبانی دینی مقدمه واجب، واجب خواهد بود. هرچند که این استدلال با کلیت خود با تأملات جدی همراه است؛ ولی در مجموع، می توان به عنوان ابزار نظارت بر عملکرد دولت و حاکمان قرار گیرد.

### نتیجه گیری

از میان مطالبی که در این تحقیق مورد توجه قرار گرفت، می توان نتایج ذیل را استخراج کرد:

۱. با بررسی مفهوم حزب با رویکرد تاریخی و به معنای عام و جهان شمول آن، این نتیجه حاصل می شود که «حزب» پدیده ای همزاد تشکیل اولین اجتماعات کهن و کوچک قبیلگی است.
۲. این مفهوم از حزب ضمن آن که با تعاریفی که اهل زبان و نیز سیاست شناسان از حزب ارائه کرده اند سازگار است، با کاربری حزب در متون اسلامی نیز همخوانی دارد.
۳. تعریف مطلوب ما از «حزب» چنین است: «حزب به گروهی منسجمی از انسان ها اطلاق می شود که دارای تشکل سیاسی و سازمان یافته و اصول، مبانی و آرمان های مشترک هستند و در صدد دست یابی به اهداف تعیین شده از طریق کسب قدرت یا کنترل حکومت

می‌باشند.»

۴. با توجه به استعمالات حزب در منابع دینی، از جمله ذکر دو اصطلاح «حزب الله» و «حزب الشیطان» و شاخصه‌ها و مؤلفه‌های آن در قرآن، روشن شد که بین حزب به مفهوم اسلامی و غربی، در حوزه مفهومی تفاوتی وجود ندارد و تقسیم قرآنی حزب صرفاً با ملاک اعتقادی صورت نگرفته است؛ بلکه شاخصه‌ها و مؤلفه‌های حزب از جمله سازمان‌دهی در قالب یک تشکل سیاسی و سازمانی (ساختار)، اهداف و آرمان‌های سیاسی مشترک (اهداف) و تلاش برای جلب حمایت عمومی و رقابت و تلاش برای کسب قدرت و کنترل حکومت (رقابت و کارویژه) و تمایز بر اساس برخی مابه‌التفاوت‌ها در اصطلاح دینی حزب نیز وجود داد.

۵. واضح است که بین حزب در اسلام با آنچه در غرب وجود دارد، در مبانی معرفتی و ارزشی تفاوت‌هایی بنیادی وجود دارد. قدرت در اسلام و حزب اسلامی ارزش و هدف غایی و نهایی نیست؛ بلکه هدف میانی و ابزاری برای تحقق هدف اصلی از حکومت که همان رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی می‌باشد، به شمار می‌رود؛ اما این نکته مانع اشتراک مفهومی این واژه در فرهنگ اسلامی و غربی نخواهد شد.

۶. به طور کلی، در بررسی مفهوم نوین حزب با رویکرد فقهی، نمی‌توان با استدلال صرف به ظاهریات قرآنی، رد یا اثبات نظریه‌ای را نتیجه گرفت. در تبیین مفاهیم جدید، خلط بین مفهوم قدیم و جدید یک واژه پذیرفتنی نیست؛ زیرا با عدم تفکیک صحیح، ممکن است به اشتباه موضوعی تأیید یا رد شود. چنین رویکردی در تجویز حزب، ناشی از عوامل گوناگون و از جمله ساده‌اندیشی و بی‌توجهی به مفهوم امروزی آن در ادبیات سیاسی است.

۷. دیدگاه آیت الله محسنی در مورد حکومت اسلامی و حزب سیاسی آشکارا نشان‌دهنده خوانشی نوین از اسلام است تا از این طریق، اسلام شاخص‌های مردم‌سالاری دینی را به نمایش گذارد و این موضوع را با عنایت به نظریه منطقه الفراغ، اصالة الاباحه، قاعده الناس مسلطون علی انفسهم و اصالة عدم الولاية، به اثبات رساند. در آخر، فقیه مورد بحث، حزب و سازمان سیاسی را جهت امور ذیل مشروع و ضروری می‌داند:

#### اصلاح حکومت دینی

اندیشمندان و فعالان سیاسی، حزب سیاسی را در راستای اصلاح نظام حکومتی می‌دانستند

و در تلاش بودند تا از طریق احزاب سیاسی بتوانند اصلاحات را در جامعه و امت اسلامی به وجود آورند و زمینه حکومت الهی را مهیا سازند.

### نظارت بر قدرت سیاسی

هدف نهایی دولت و حکومت اسلامی، اجرای عدالت اجتماعی در جامعه است و حزب سیاسی به عنوان مکانیزم کنترل و نظارت بر قدرت سیاسی می تواند در راستای تحقق این اصل کمک نماید.

### امر به معروف

امر به معروف و نهی از منکر و انتقاد حاکم در قالب نصیحت، از وظایف مردم در قبال حاکمان است و این امر با توجه به گستردگی شبکه قدرت، پیچیدگی های جوامع امروزی، تخصصی شدن مسایل حکومتی و عدم امکان اطلاع عمومی مردم به صورت فردی از کارها و عملکرد حاکمان، نیازمند وجود نهادها و سازمان هایی است که به عنوان ابزار سامان دهنده افکار و آرای مردم جهت کنترل قدرت، نظارت و اصلاح حکومت و حاکمان مورد استفاده قرار گیرد؛ لذا احزاب در چنین جامعه ای مقدمه ای برای فریضه امر به معروف و نهی از منکر به حساب می آید و بر اساس مبانی دینی مقدمه واجب، واجب خواهد بود.



## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آصفی، سید مهدی؛ عقیل سعید و محمد عبدالجبار (۱۳۷۶)، قرائت‌های معاصر از اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه سرور دانش، قم، موسسه فرهنگی ثقلین.
۴. آقابخشی، علی و دیگران (۱۳۸۳)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، انتشارات چاپار.
۵. نقیب‌زاده، احمد (۱۳۷۸)، حزب و نقش آن در جوامع امروز، تهران، نشر دادگستر.
۶. پیشه‌وری، احمد (۱۳۷۸)، درسنامه جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
۷. دوورژه، موریس (۱۳۶۷)، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. دوورژه، موریس (۱۳۴۹)، اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، انتشارات فرانکلین.
۹. رابرتسون، دیوید (۱۳۷۵)، فرهنگ سیاسی معاصر، ترجمه عزیز کیاوند، تهران، انتشارات البرز.
۱۰. ایوبی، حجت‌الله (۱۳۷۹)، پیدایی و پایایی احزاب سیاسی در غرب، تهران، انتشارات سروش.
۱۱. ثقفی، محمد (۱۳۷۸)، تحزب و احزاب در مبانی فرهنگ اسلامی، مجموعه مقالات تحزب و توسعه کتاب سوم اسلام و تحزب، تهران، انتشارات همشهری.
۱۲. صداقت، قاسم علی (۱۳۸۷)، «تحزب و مبانی آن در فقه سیاسی شیعه»، مجله معرفت، سال هفدهم، شماره ۱۲۵.
۱۳. وکیلی، محمد علی (۱۳۸۷)، جایگاه و کارکرد احزاب سیاسی در نظام سیاسی اسلام، مجموعه مقالات تحزب و توسعه، تهران، انتشارات همشهری.
۱۴. مجتهد شبستری، محمد (بی‌تا)، نقدی بر قرائت رسمی از دین.
۱۵. یاسین، عبدالجواد (۱۹۹۸م)، السلطة في الاسلام، بیروت، المركز الثقافي العربي.
۱۶. فیرحی، داود (۱۳۷۸)، مبانی فقهی و کلامی حزب در مذهب شیعه، تهران، انتشارات همشهری.
۱۷. عبدالکریم عتوم، محمد (۱۹۹۸م)، النظرية السياسية المعاصر للشيعة، عمان، دارالبشير.
۱۸. سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۰)، «نگرش دینی بر مؤلفه‌های مقوم حزب»، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۲۱.
۱۹. نوروزی، محمدجواد (۱۳۸۴)، «جایگاه حزب در اسلام»، مجله معرفت، شماره ۹۰.

۲۰. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۲)، جواهرالکلام، ترجمه قوچانی، قم، ناشر: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. محسنی، محمدآصف (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی، کابل، کمیسیون فرهنگی شورای علمای افغانستان.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، حرکت اسلامی.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، نقش اسلام در عصر حاضر، کابل، مطبعه بلخ.
۲۵. \_\_\_\_\_ (بی تا)، روش جدید اخلاق اسلامی، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.

## راهکارهای مقابله با فقر فرهنگی از منظر اسلام با تأکید بر اندیشه آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup>

اسحاق علی فهیمی\*

### چکیده

علیرغم تلاش‌های گسترده در باره فقر، به مثابه یک معضل همیشگی بشر، از منظر اقتصادی، کمتر توجهی به این پدیده از بعد فرهنگی صورت گرفته است. نوشته حاضر در تلاش است که تحت عنوان «راهکارهای مقابله با فقر فرهنگی از منظر اسلام با تأکید بر اندیشه آیت الله محسنی» با رویکرد دیالکتیکی و روش اسنادی ابعاد فرهنگی این پدیده را مورد توجه قرار دهد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که میان اقسام اقتصادی و فرهنگی فقر رابطه دیالکتیکی برقرار است و ریشه‌های فقر اقتصادی و غنای آن را باید در فقر فرهنگی و غنای فرهنگی جستجو نمود. دیالکتیک جهان بینی خرافی و الهی، دیالکتیک جهل و عقل، دیالکتیک فردگرایی و جمع‌گرایی، دیالکتیک بی‌عدالتی و عدالت‌محوری و دیالکتیک تجمل‌گرایی و اعتدال‌گرایی را می‌توان مهم‌ترین سویه‌های فقر و غنای فرهنگی به شمار آورد.

کلیدواژگان: فرهنگ، فقر، فقر فرهنگی، فقر اقتصادی، دیالکتیک، آیت الله محسنی.

## مقدمه

به همان اندازه که فقر و محرومیت همواره یکی از چالش‌های اصلی فراروی جوامع بشری بوده است و انسان‌ها مدام با این پدیده شوم دست به گریبان بوده‌اند، مبارزه با فقر و ارائه راهکارهایی تئوریک و پراتیک جهت فقرزدایی نیز همواره جریان داشته است. با این حال بشر هیچ‌گاه موفق به مهار این معضل خانمان‌سوز نشده است. شاید یکی از دلایل آن به تبیین ناکفایت مند از این پدیده، نحوه برخورد با این معضل و راهکارهای ارائه شده برگردد. شواهد نشان از آن دارد که در طول تاریخ فقر همواره به مثابه یک مفهوم و یک پدیده اقتصادی در نظر گرفته شده است و راه‌حل‌ها نیز همواره از این منظر ارائه شده است. از این رو، تقلیل فقر به فقر اقتصادی و تلاش برای ریشه‌یابی و ارائه راهکار از این منظر می‌توان نوعی نگاه تقلیل‌گرایانه و ریشه‌لایحل این معضل به‌شمار آورد. اما مطالعات اخیر نشان از آن دارد که در کشورهای صنعتی نگاه به ماهیت فقر، مفهوم، ریشه‌ها و عوامل آن و همچنین راهکارهای فقرزدایی به نحو بنیادینی تغییر کرده است (Sen, ۱۹۸۵; ۱۹۹۹; ESCAP, ۲۰۰۳). مطالعات انجام شده در جوامع پیشرفته بعد از دهه ۱۹۷۰ م نشان از ناکارآمدی رویکردهای سیاسی و حکومتی از بالا به پایین و سیاست‌های اقتصادی بازار محور در مسئله فقر دارد. در پی این قضیه اکنون بیشتر نظریه‌ها رویکرد اجتماع‌محور و فرهنگ‌محور را در پیش گرفته‌اند که بیشتر مبتنی بر نگاه فرهنگی و اجتماعی از پایین به بالا است و نوعی رویکرد توانمندسازی و تغییر بینش، نگرش و ارزش‌های فقرزا را مورد مذاقه و نقض و ابرام قرار داده‌اند (مدنی فرخی، ۱۳۰۴: ص ۸۹؛ قانع‌راد، ۱۳۸۴).

واقعیت فوق نشان از آن دارد که فقر همانند دیگر پدیده‌های پیچیده انسانی، به تناسب پیچیدگی زندگی انسان، یک پدیده چندبعدی و چندلایه است و ابعاد مختلف آن در یک دیالکتیک مضاعف در کنش و اندرکنش بسرمی‌برند. این حقیقت گویای این مطلب است که نگاه تک بعدی به قضیه فقر نه تنها راهگشا نیست که ممکن است راهزن نیز باشد. از این منظر اگر به قضیه نگاه کنیم، باید فقر و ریشه‌های آن را در فرهنگ جوامع جستجو کنیم. طبعاً ریشه‌یابی فقر، فقرزدایی و مبارزه با آن نیز باید از یک چشم‌انداز دیالکتیکی انجام شود؛ چشم‌اندازی که رویکردهای جامعه‌شناختی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی را به مثابه یک

رویکرد دیالکتیکی میان رشته‌ای سرلوحه خود قرار دهد.

بدون تردید، این امر نیازمند آن است که ما باید نخست در کنار مفهوم متعارف «فقر اقتصادی»، از مفهوم جدیدی به نام «فقر فرهنگی» و «فرهنگ فقر» سخن به میان آوریم. در گام دوم با در نظر داشت روش و چارچوب دیالکتیکی از منظر جامعه‌شناختی به ریشه‌ها و راهکارهای فرهنگی فقر پردازیم؛ رویکرد بدیعی که از نوآوری‌های این تحقیق به شمار می‌رود. رویکردی که در علوم انسانی تا کنون کمتر مورد توجه بوده است، پرداختن به این قضیه از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه حکایت از بدیع بودن دوچندان آن نیز دارد.

از آنجا تحقیقات که تا کنون انجام شده همواره به این پدیده از منظر اقتصادی پرداخته‌اند، نگارنده در این تحقیق، با توجه به گنجایش حجم مقاله علمی و فرصت زمانی، بر آن است که فقر فرهنگی به مثابه ریشه فقر اقتصادی را از منظر اسلام با تأکید بر اندیشه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه مورد بحث و بررسی قرار دهد. نگارنده تلاش دارد به این پرسش‌ها پاسخ دهد: فقر فرهنگی چیست؟ ریشه‌ها و عوامل آن کدامند؟ راهکارهای مبارزه با آن‌ها کدامند؟ طبعاً پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها که ملاک داوری و ارزیابی این نوشته نیز خواهد بود، مبتنی بر پی‌مودن مسیر زیر است: چستی فقر و انواع آن، چستی فقر فرهنگی، ریشه‌ها و عوامل آن و سرانجام راهکارهای برون رفت از آن.

### مفهوم‌شناسی فقر و فقر فرهنگی

لغت‌شناسان برای فقر معانی بسیاری ذکر کرده‌اند که عبارتند از: تنگدستی، تهیدستی، پریشانی و غیره. افزون بر این آنان فرد مبتلا به درد کمرو یا شکستگی ستون فقرات را فقیر نامیده‌اند. بر این اساس تهیدست را فقیر می‌خوانند، زیرا ستون فقرات توانایی اش شکسته است (طهماسبی آملی، ۱۳۸۰، ذیل ماده فقر).

در متون دینی فقردارای معانی متعددی است؛ به گونه‌ای که بین این معانی صرفاً اشتراک لفظی برقرار است. نداری در برابر دارایی که در آیات و روایات از آن با تعبیری همچون سوء و بدی، بلا و بدبختی، شرو زشتی، سختی شدید، ذلت و خذلان و امری بدتر از مرگ یاد شده است (حکیمی، ج ۴؛ ص ۲۷۸)، از جمله مواردی‌اند که به عنوان معنای فقر آمده‌اند. مرحوم علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه نخست مانند اهل لغت فقیر را تهیدست معنا می‌کند، سپس به مقایسه

واژه فقیر و مسکین می‌پردازد و موقعیت مسکین را دشوارتر معرفی کرده و می‌فرماید: مسکین تنها نداران نمی‌گویند، بلکه به کسی می‌گویند که علاوه بر آن دچار خواری و ذلت هم باشد، یعنی فقرش به حدی برسد که مثلاً مجبور شده، از آبروی خود مایه گذاشته، دست احتیاج نزد دیگران دراز کند (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۱۳: ص ۸۹).

در علوم انسانی نیز در تعریف فقر اختلاف نظر اساسی بین محققان وجود دارد که منشأ این اختلاف مبتنی بر، نوع نگرش آنها نسبت به مسئله فقر است. اقتصاددانان بیشتر به زمینه ظهور و نتایج فقر توجه نموده و به ندرت به تحلیل اجتماعی آن پرداخته‌اند. در ادبیات جامعه‌شناسی معمولاً دو مفهوم فقر و نابرابری در کنار یکدیگر به کار می‌روند (افروغ، ۱۳۷۹: ص ۶۸). این دو مفهوم با اینکه از حیث معنی، مستقل از همدیگر هستند، اما به نظر می‌رسد، کاربرد مستقل ندارند؛ زیرا از یک سو فقر متأثر از نابرابری است و از سوی دیگر نابرابری اجتماعی هم مؤید وجود فقر در جامعه است و این نشان از دیالکتیک فقر اقتصادی و فقر فرهنگی دارد.

در جامعه‌شناسی فقر را معمولاً «برآورده نشدن نیازهای اساسی بشر به حد کفایت» تعریف کرده‌اند. این نیاز می‌تواند مادی باشد و می‌تواند غیر مادی باشد (راچ، ۱۳۵۴: ص ۱۵). تعیین نیازهای اساسی انسان امری استاندارد و معین نیست، بلکه این نیازها از فرد تا فرد، از جامعه تا جامعه، از زمان تا زمان و مکان تا مکان دگرگون می‌شوند. امروزه نیازهای بنیادین انسان را بدین‌گونه برمی‌شمارند: خوراک، پوشاک، مسکن، بهداشت و درمان، آموزش، نقل و انتقال، تشکیل خانواده، ورزش و اوقات فراغت، آزاد بیان و عقیده. برخی محققان این نیازها را به سه گروه اساسی تقسیم می‌کنند که عبارتند از: تغذیه، سرپناه و سلامتی جسمی و روحی که در صورت نبودن آن‌ها، حکم به فقیر بودن فرد در جامعه می‌کنند.

در این تحقیق مراد از مفهوم فقر، فقر به معنای جامعه‌شناختی آن است که می‌توان آن را در قالب مفهوم ترکیبی «فرهنگ فقر» یا «فقر فرهنگی» بیان نمود که گسیختگی فرهنگی و تأخر فرهنگی از نشانه‌های بارز آنند. از این رو، خصیصه‌های فرهنگی چون تنبلی، کوچک‌اندیشی، ساده‌انگاری، خساست فکری، روزمرگی، سطحی‌نگری، طمع‌ورزی، حسادت، بخل، تجمل‌گرایی و مصرف‌گرایی را می‌توان بارزترین شاخص‌های آن به‌شمار آورد. از این منظر، فقر نه نوعی محرومیت مادی بلکه نوعی زندگی غیر عقلانی است که فرهنگ فقر با شاخص‌های فوق را اولاً در روح و روان افراد یک جامعه نهادینه می‌کند و در قدم بعدی از نسلی به نسلی دیگر

منتقل نموده و ساختارمند می‌سازد. برای درک دقیق‌ترین معنا از فقر خوب است که به انواع و اقسام فقر اشاره‌های داشته باشیم.

نتیجه آن‌که مفهوم «فقر فرهنگی» و «فرهنگ فقر» یک مفهوم ترکیبی است که از دو کلمه فقر و فرهنگ تشکیل شده است. کلمه فقر، نقصان و نیاز را مطرح می‌کند اما فرهنگ، تعریف‌های مختلفی دارد و در اصطلاح کلی همه اعتقادات، ارزش‌ها، هنجارها و رفتارهای یک مجموعه انسانی را شامل می‌شود. از این رو صورت ترکیبی آن بدین معنا است که در یکی از اصول، مؤلفه‌ها و ابعاد فرهنگی جامعه نقصان وجود دارد. پس مراد از فقر فرهنگی، نواقص و نیازها در یکی از موارد فوق الذکر است که به نوبه خود به دلیل خاصیت دیالکتیکی بودن پدیده‌های اجتماعی، موارد بیشتری از فقر فرهنگی و فقر اقتصادی را به دنبال دارد و خود نیز در مرحله بعدی از آن متأثر خواهد شد.

### انواع فقر

با کنکاش در متون دینی این نتیجه به دست می‌آید که فقر انواع و اقسام مختلفی دارد که در ذیل به منظور مشخص نمودن فقر فرهنگی به برخی از اقسام فقر اشاره می‌کنیم.

### فقر وجودی

این مفهوم از فقر در فلسفه و عرفان به کار می‌رود. از نگاه فیلسوفان و عارفان، جز خداوند همه موجودات جهان فقیر و نیازمندند. خداوند تنها موجود بی‌نیازی است که از توانگری ذاتی برخوردار است. چنان که در قرآن کریم می‌فرماید: «ای انسان شما فقیرانی به سوی خدا هستید و خداوند غنی و شایسته حمد است» (فاطر، ۱۵).

هر قدر انسان از این نیازمندی آگاهی بیشتری پیدا کند، به خداوند نزدیکتر می‌شود و به درجات بالاتری از کمال دست می‌یابد. بنابراین پیامبران و امامان فقیرترین انسان‌ها بودند و بر این فقر خود افتخار می‌کردند. «الفقر فخری و به افتخر» همواره مورد تأکید آن ذوات مقدسه بود.

در حدیث مشهور پیامبر بزرگ اسلام که «الفقر فخری»، مفهوم اقتصادی فقر مورد نظر نیست؛ بلکه به نظر بسیاری از صاحب‌نظران فقر وجودی منظور است و حاکی از این واقعیت است که همه انسان‌ها در مقابل ذات اقدس الهی که غنی بالذات است، فی‌نفسه فقیرند و در هر لحظه لحظه وجودشان، محتاج فیض و لطف الهی هستند.

### فقر جسمی

شخصی که نقص عضو دارد، دچار فقر جسمی است. بدین ترتیب معلولان در شمار فقیران جای دارند؛ البته چنین فقری غالباً به فقر مالی نیز می‌انجامد.

### فقر اقتصادی

این نوع فقر، فقر اقتصادی، معیشتی و محرومیت نیز خوانده می‌شود. این نوع از فقر عبارت است از ناتوانی در برآورده ساختن نیازهای انسانی، حداقل امکانات معاش و به تعبیر دیگر عدم برخورداری از قوت لایموت. از آنجا که نیازهای انسان را به دو قسم نیازهای اولیه و ثانویه تقسیم می‌کنند، فقر اقتصادی خود به دو نوع زیر قابل تقسیم است:

**الف: فقر مطلق:** هرگاه شخصی از تأمین نیازهای اولیه زندگی خود و افراد تحت سرپرستی اش ناتوان باشد و به عبارت دیگر، از آن میزان کالری یا پروتئین که برای ادامه حیات سالم لازم است برخوردار نباشد دچار فقر مطلق است.

**ب: فقر نسبی:** ممکن است گروهی از افراد یک کشور از توانایی لازم برای تأمین نیازهای اولیه زندگی برخوردار باشند، ولی به لحاظ اینکه درآمد و سطح زندگی آنان از متوسط درآمد جامعه پایین‌تر است در فقر نسبی بسر می‌برند. همچنین درآمد جامعه‌ای اگر از سطح متوسط درآمد کشورهای جهان پایین‌تر باشد، آن کشور، در سطح کلان، در فقر نسبی بسر می‌برد، هر چند نیازهای اساسی خود را تأمین کند. آنچه از روایات و نیز فتاوی فقها استنباط می‌شود، این است که فقر در اسلام طبق معیار دوم تعریف شده است.

به نظر آیت‌الله محسنی به رغم آن که جامعه‌شناسان در مورد بهبود اوضاع اقتصادی و اجتماعی کشورهای در حال توسعه خوش بین بودند، و تحولات پس از پایان جنگ سرد را نقطه آغاز رشد اقتصادی و از میان رفتن فقر شدید می‌دانستند؛ اما واقعیت‌های موجود نشان می‌دهد که فقر، اکنون بخش عظیمی از ساکنان سیاره زمین را رنجور کرده و آنان را در وضعیتی غیر انسانی قرار داده است. گزارش سال ۲۰۱۲ «کنفرانس تجارت و توسعه سازمان ملل متحد» نیز مؤید این حقیقت است که در صورت تداوم وضع موجود، با افزایش جمعیت جهان از ۷ میلیارد نفر کنونی به تقریباً ۹ میلیارد نفر در سال ۲۰۴۰، بیش از ۳ میلیارد نفر با فقر و گرسنگی دست و پنجه نرم خواهند کرد (محسنی، ۱۳۹۶، ج ۱، صص ۱۸۶-۱۸۷).



## فقر فرهنگی

گروهی، به رغم برخورداری از مواهب طبیعی بسیار، همواره خود را نیازمند می‌پندارند، و در اندیشه افزایش دارایی خویش بسر می‌برند و از مشاهده مردم دارا تر در حسرت فرو می‌روند. آزمندی و حسد در جان این افراد ریشه دوانیده، آن‌ها را از درون می‌پوساند: علی علیه السلام می‌فرماید: الطمع فقر حاصر، طمع فقری فراگیر و محدودکننده است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ج ۶: ص ۳۵۲).

حضرت در جای دیگری این فقرا بدترین فقرها دانسته‌اند (همان، ج ۴: ص ۴۱۵) چنین شخص و جامعه‌ای هر قدر دارا تر شود، فقرش فزونی می‌یابد، مانند تشنه‌ای که نوشیدن آب دریا بر تشنگی‌اش بیافزاید، مقابل این وضعیت، حالت استغناست. در این حالت ممکن است شخص تنگدست باشد. ولی در درون خویش احساس آرامش و بی‌نیازی کند. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «لا فقر کفقر القلب ولا غنی کغنی الفقیر» (ابن شعبه، ۱۳۹۵: ص ۲۰۸). یکی از عواملی که در فقر فرهنگی مؤثر است، تبلیغ فرهنگ مصرفی و ترویج کالاهای لوکس و تجملی در جامعه است که متأسفانه جامعه امروز افغانستان دچار آن است.

همچنین در ذیل روایت «فقر مرگ بزرگ است»، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سؤال شد: آیا فقر اقتصادی منظور شما است؟ فرمودند: خیر، منظور فقر دینی است (دادگر، ۱۳۸۷، صص ۶۲-۶۳). بر این اساس شناخت مفهوم فقر باید در چارچوب منظومه فقر و غنی صورت بگیرد که هر دو مفهوم در یک سر این طیف واقع شده‌اند و حالتی از افراط و تفریط را نشان می‌دهند.

در متون دینی آنچه بیش از خود فقر و غنی اهمیت دارد، مبارزه با فاصله بین فقیر و غنی و فرهنگ فقر و فقر پرور است. به عبارت دیگر موضوع اساسی از بین بردن یا حداقل کاهش فاصله طبقاتی در جامعه انسان‌ها حاکمیت غنای فرهنگی است. بر همین اساس فقر به عنوان موضوع احکام مورد توجه فقها قرار گرفته و آنان برای مبارزه با فقر و نیز محو آن به شناسایی آن و دامنه‌اش پرداخته‌اند و احکام ویژه‌ای از قبیل فرهنگ زکات، خمس، صدقات، جرائم مالی (کفارات)، وقف، وصیت و... را برای مسلمانان به ویژه ثروتمندان و نیز دولت اسلامی ارزش تلقی نموده‌اند (دادگر، ۱۳۸۷، نامه مفید، شماره ۱۷).

## ریشه‌های فرهنگی فقر و راهکارهای مقابله با آن

مشکل فقر از مسائل بزرگ و ریشه‌دار در حیات بشری است و با وجود تلاش‌های گسترده ملی و

بین‌المللی هنوز تنگدستی بی‌داد می‌کند و جمع بزرگی از انسان‌ها را به زانو در آورده است. به طور طبیعی در مبارزه با این پدیده باید دو راهکار در نظر گرفت: راهکارهایی که حالت مسکن و ضربتی دارند و به طور عمده بررفع و محو آثار و عوارض فقر تأکید دارند و راهکارهایی که برکارهای بلندمدت متکی هستند و به زمینه‌ها و علل پیدایش فقر توجه دارند. فعالیت‌های ضربتی از قبیل کاهش بیکاری و حمایت‌های مالی را می‌توان جزء دسته نخست به‌شمار آورد. این برنامه‌ها مقطعی و زودگذر می‌باشند و می‌توانند مقداری از شدت آلام و مصائب این طبقه را کم نمایند، اما همان‌طور که مشخص است، این راه‌حل‌ها نهایی و اصولی تلقی نمی‌شوند و چه بسا خود از عوامل اجتماعی و ساختاری فرهنگ فقر به حساب می‌آیند و در طولانی مدت می‌توانند فرهنگ فقر را نهادینه سازد.

اما در راهکارهای بلندمدت و اساسی باید توجه به ابعاد فرهنگی فقر صورت بگیرد و ریشه‌های فرهنگی فقر در فرایند طولانی مدت ساختاری و فرهنگی از میان برداشته شود. در این راهکار به طور کلی اصلاح ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه، به منظور کنترل، کاهش و محو فرهنگ فقر و در گام بعدی فقراقتصادی اهمیت فراوانی دارند.

در عرف عقلاشیوه اصولی و ریشه‌ای برخورد با مشکلات، جلوگیری و یا ازبین بردن زمینه‌های پیدایش آن است. همان‌گونه که همه متخصصان دانش پزشکی اتفاق نظر دارند و قایه (پیشگیری) در بهداشت و درمان آسان‌تر، کم هزینه‌تر و مهم‌تر از درمان خود بیماری است. امروزه در بیشتر کشورهای پیشرفته دنیا تلاش‌های پیش‌گیرانه روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه برای دفع مریضی در اولویت قرار دارد تا رویکردهای پسینی و رفع محورانه پزشکی. براین اساس در مبارزه با فقر نیز ابتدا باید ببینیم چه عوامل و زمینه‌هایی موجبات پیدایش فقر فرهنگی را در جامعه فراهم می‌آورد و سپس جهت ازبین بردن فقر فرهنگی راهکارهای مقابله با آن عوامل و زمینه‌ها را ارائه نماییم. با این کار به دلیل رابطه دیالکتیکی فقر فرهنگی و فقراقتصادی، معضل فقراقتصادی نیز به صورت ریشه‌ای حل خواهد شد.

طبق مفروض نوشته، آنچه محرومیت‌ها را در جامعه سبب شده و هرروز دامنه آن را گسترده‌تر می‌کند، قبل از آن که ریشه در مسائل اقتصادی داشته باشد، ریشه در بینش‌ها، باورها، برداشت‌ها و ارزش‌های فرهنگی جامعه دارد؛ به عنوان مثال در جامعه‌ای که نظام طبقاتی و ارزش‌های برخاسته از فرهنگ تبعیض نژادی و عصبیت‌های حزبی و قومی حاکم

است و هر شخص به اندازه و جایگاه اجتماعی‌اش از امکانات ویژه‌ای بهره‌مند می‌شود، این چرخه به خودی خود فقر و محرومیت را برای گروهی و رفاه، آسایش و ثروت را برای دسته‌ای دیگر فراهم می‌کند. از این‌رو، راه‌حل آن، تغییر باورهای غلط و از بین بردن فرهنگ فقر در جامعه است. در ادامه برآنیم که پس از بررسی عوامل فرهنگی فقر به راهکارهای فرهنگی آن بپردازیم.

### دیالکتیک جهان‌بینی خرافی و الهی

اصولاً رفتار هر کسی بر اساس نوع جهان‌بینی و تفسیری که از جهان هستی دارد شکل می‌گیرد. بنابراین کسی که می‌پندارد نیک‌بختی دنیا و آخرت جمع‌شدنی نیست و اگر بخواهد در جهان دیگر کامیاب باشد، باید در دنیا در فقر و تهیدستی به سربرد، این نوع نگرش به طور طبیعی رفتار فقیرانه را به دنبال دارد و به خاطر همین تفسیر غلط از زهد، از دنیا روی‌گردان شده و نعمت‌های آن را بر خود حرام می‌کند. این افراد حتی اگر توانایی مالی نیز داشته باشند، از آن استفاده نمی‌کنند. پندار دیگری که مردم را در گرداب فقر گرفتار می‌سازد برداشت نادرست از قضا و قدر و تصور نقش نداشتن انسان در سرنوشت خویش است. بنابراین تفسیرها و رویکردهای نادرست از مفاهیم ارزشی چون تقدیر، توکل، صبر، انتظار و زهد و... به عدم تلاش و سخت‌کوشی انسان می‌انجامد و در نهایت فرهنگ فقر و تنگدستی اقتصادی را به همراه می‌آورد. در نتیجه خرافه‌گرایی را می‌توان یکی از عوامل اصلی فقر فرهنگی در جامعه به‌شمار آورد (رک: محسنی، ۱۳۹۴، ج ۱: ص ۳۶۲).

لذا است که در آموزه‌های دینی ما آمده است که مهم‌ترین فقر، فقر توحیدی و معرفتی است و مبارزه با فقر در ابعاد مختلف رفتن در محضر نور است و فقیر واقعی کسی است که نور خداوند و اولیای خدا را نتواند ببیند.

امیرالمؤمنین علیه السلام شدیدترین فقرا را فقرا ایمانی معرفی می‌کند و فقر در بعد اندیشه و جهان‌بینی ریشه همه فقرها است که اگر این‌ها را نداشته باشیم به طور قطع چیزی نخواهیم داشت.

بهترین راهکار برای مبارزه با فقر توحیدی و ایمانی توجه به سیره عملی پیامبر گرامی اسلام و جانشینان آن حضرت است. از این منظر بزرگ‌ترین غنای فرهنگی، عقل و علم است که عقلا نیت توحیدی بسیار در قرآن تأکید شده و می‌تواند انسان را در همه ابعاد بی‌نیاز کند و

آن‌ها را از هر فقری نجات خواهد داد. از این منظر بزرگ‌ترین فقر فرهنگی بی‌ایمانی و خدا فراموشی یا بیگانگی با خداوند است که از خود بیگانگی انسان را در پی دارد.

همین غنای فرهنگی است که چهار غنای دیگر را در پی دارد: ایمان، عمل صالح، امر به معروف و نهی از منکر و صبر در برابر ناملازمات روزگار. نتیجه آن‌که راهکار مقابله با این عامل پیدایش فقر و تهیدستی، تحصیل معرفت صحیح و برخورداری از یک جهان بینی الهی مبتنی بر آموزه‌های وحیانی و سیره پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و جانشینان آن حضرت می‌باشد. در اثر جهان بینی صحیح و ایمان است که فرهنگ ایثار و ایثارگری در میان جامعه حاکم می‌شود، بگونه‌ای که افراد با وجود گرفتاری‌های همه جانبه حاضر می‌شوند که برادران دینی خود را بر خود مقدم بدارند (محسنی، افق اعلی، ج ۳: ص ۲۴۸). در این رابطه نه دیدگاه صوفیانه که پشت کردن به دنیا و طرد آن را سرلوحه اعمال و رفتار خود قرار می‌دهند و نه دیدگاه دنیاگرایانه که جهت‌گیری عمده ادیان الهی را سعادت دنیوی و رفاه و آسایش در دنیا می‌دانند و نه دیدگاه آخرت‌گرایانه که رسالت اصلی دین را سعادت اخروی و تأمین نیک‌بختی آن جهان می‌دانند، هیچ کدام نمی‌تواند تفسیری صحیح از نظام هستی باشد. بنابراین تنها گزینه صحیح این است که دین اسلام بر اساس آیات و روایات در ابعاد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی، نظام مند و دارای طرح و برنامه است. افزون بر سعادت اخروی انسان، برای کامیابی و سعادت دنیوی نیز ساز و کاری اندیشیده است. چرا که راه رسیدن به سعادت اخروی، سعادت دنیوی است که باید از این بستر و گذرگاه عبور کرد. چنین رویکرد و تفسیری از جهان سبب می‌شود تا انسان برای تأمین سعادت دنیوی خود تلاش نماید و خود را از شرایط فقر و تنگدستی رهایی بخشد.

این امر چقدر با صراحت در اندیشه آیت‌الله محسنی آمده است: «فرد بی‌دین در جهان مادی کروکورو بی‌نظم و بی‌حساب و زیر شلاق تصادف و بخت بد، زندگانی می‌کند که هیچ کار آن، قانون ندارد! مؤمن در زندگانی اجتماعی - اخلاقی، اقتصادی، سیاسی، نظامی و سایر شئون حیات، و ظایف عقلایی و منصفانه‌ای دارد که از ظلم و فساد و تباهی و حق تلفی و اذیت و اضرار به دیگران در پناه عدالت فقهی و اخلاقی و اجتماعی و اقتصادی و به یک کلمه، عدالت دینی دوری می‌کند و به دستور دینی به احقاق حق و انصاف و احسان و همکاری علاقه پیدا می‌کند و در موقع فقر و تنگدستی و مرض عزت خود را از دست نمی‌دهد و همه را از

مصلحت پروردگار می‌داند» (محسنی، ۱۳۹۶، ج ۲: صص ۲۵۳-۲۵۴).

### دیالکتیک جهل و عقل

پس از فقر توحیدی، مهم‌ترین شاخصه فقر فرهنگی جهل و نادانی است. زیرا تا کسی از شناخت و آگاهی لازم و صحیح نسبت به جهان، جامعه، هم‌نوعان و هدف زندگی اجتماعی خود برخوردار نباشد، به طور طبیعی قادر نخواهد بود، تغییر و تحولی در اوضاع زندگی خود ایجاد نماید. علی علیه السلام علم و آگاهی انسان را اصل و ریشه هر خیر و جهل و نادانی را اصل و ریشه هر شری می‌داند. بنابراین مبارزه با جهل و نادانی در واقع اصلی‌ترین مبارزه با فقر فرهنگی به حساب می‌آید. جهل باعث می‌شود که جامعه در فقر فرهنگی بسر برده و هم در بعد مادی و هم در بعد معنوی بیهوده به دور خود بچرخد و هیچ آینده روشنی نداشته باشد (محسنی، ۱۴۱۱: ص ۵۲). ایشان بارها در صحبت‌های خصوصی و سخنرانی‌های عمومی خویش (ماه میزان، سال ۱۳۶۸ مسجد امام تهران) می‌گفت اگر من در آینده در کشور مسول (رئیس جمهور) بی‌شوم بی‌سوادى را که مشکل اصلی و اساسی کشور ما است جرم اعلان می‌کنم چنانچه افراد در زمان مشخص که از سوی دولت اعلام می‌شود از نعمت سواد و علم بهرمنند نشدند، این افراد به عنوان مجرم باید از دریافت خدمات عمومی (که در کشورهای پیشرفته معمول و مرسوم است) محروم شوند؛ که این امر حکایت از درک عمیق این اندیشمندان فرازانه از معضل اساسی و ریشه‌ای کشور حکایت می‌کند.

اعتلای فرهنگی و سطح آگاهی‌ها و شناخت مردم در یک کشوریکی از شاخص‌های توسعه انسانی در جهان است. این شاخص نه تنها در غنای فرهنگی عاملی تعیین‌کننده است، بلکه خود نیز موضوعیت دارد. هرگاه کشوری از رشد اقتصادی بالا بهره‌گیرد، ولی شمار بی‌سوادانش بسیار باشد، توسعه یافته شمرده نمی‌شود. به این جهت اسلام بردانش و فراگیری آن تأکید فراوان کرده است. مطالعه سیره عملی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در صدر اسلام نشان‌دهنده اهمیت این موضوع است که آن حضرت پس از جنگ بدر مقرر داشت اسیرانی که توان پرداخت فدیة را ندارند، در برابر آموزش خواندن و نوشتن به ده مسلمان آزاد شوند. اعزام دو تن برای آموختن شیوه استفاده از منجنيق نشان‌دهنده توجه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله به این مهم است. در فرهنگ اسلامی در کنار دانش، به مسئله خرد نیز توجه بسیار شده است. در منابع روایی تحت

عنوان «کتاب عقل و جهل» درباره ارزش خرد و دعوت انسان‌ها به تعقل و تفکر روایات فراوانی به چشم می‌خورد. این روایات عقل را پیامبر باطنی و وسیله عبادت خداوند متعال و رسیدن به بهشت شمرده‌اند. بنابراین بالا بردن شناخت، علم و آگاهی، همچنین تقویت قوه عاقله و خرد انسان مهم‌ترین راهکار مقابله با فقر فرهنگی به حساب می‌آید به گونه‌ای که یکی از کل کمالات انسان «التفقه فی الدین» یعنی شناخت ژرف و عمیق در دین به حساب آمده است.

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: هیچ نعمتی از عقل برتر نیست (همان: ۳۳۹)، ولی برخی از انسان‌ها از این نعمت بزرگ بی‌بهره یا کم‌بهره‌اند. عقل مراتب مختلفی دارد. گروهی از پایین‌ترین مرتبه آن یعنی توان درک نیز بی‌بهره‌اند، شریعت برای تدبیر زندگی چنین افرادی سرپرست مشخص کرده است. گروهی دیگر، به رغم برخورداری از این مرتبه از مراتب بالاتر آن یعنی مرحله دانش و نیز عقل عملی، که سبب تشخیص درست از نادرست می‌گردد، بی‌بهره‌اند. این دسته در روایت‌ها نادان شمرده شده‌اند. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «هیچ فقری مانند جهل و نادانی نیست» (غررالحکم، ج ۶: ص ۳۵۲) بنابراین با عنایت به تعریف فقر فرهنگی، هرکسی که توانایی علمی و عقلی بهینه‌سازی شرایط محیطی خود را در بعد فردی و اجتماعی نداشته باشد، دچار فقر فرهنگی است و تا زمانی که قوه عاقله و خرد او تقویت نشود توان تاثیرگذاری بر محیط پیرامونی خود را نخواهد داشت. بنابراین می‌توان گفت پایه و اساس حل مشکلات جامعه در سایر ابعاد، برطرف کردن فقر فرهنگی در جامعه است. که فرهنگ‌سازان و دانشوران جامعه باید آن را در اولویت برنامه‌های خود قرار دهند و سعی و تلاش خود را به آن معطوف دارند. از منظر بسیاری از رهبران و مسئولین جوامع اگرچه رایج‌ترین نوع فقر، در بعد اقتصادی آن مطرح است به گونه‌ای که با شنیدن واژه فقر، سریعاً این عرصه به ذهن متبادر می‌شود، اما بعد دیگر فقر یعنی فقر فرهنگی بسیار عمیق‌تر و ریشه‌دارتر از فقر اقتصادی است به گونه‌ای که ریشه بسیاری از فقر اقتصادی افراد جامعه را شامل می‌شود. از این جهت از بین بردن فقر فرهنگی باید در اولویت فعالیت‌های افراد، جامعه و مسئولین برای برون رفت از مشکلات فقر اقتصادی در جامعه قرار گیرد (رک: محسنی، ۱۳۹۶، ج ۳: صص ۳۳۸-۳۴۰).

### دیالکتیک گناه و تقوا

براساس آیات و روایات، گناه سبب کم شدن روزی انسان و از عوامل فقر به طور مطلق به شمار می‌رود و خود نیز گناهان دیگری را در پی دارد. برخی روایات، از گناهانی خاص مانند دروغ، خیانت، گسستن پیوندهای خویشاوندی، اسراف و ستم‌نام برده‌اند که بزرگ‌ترین فقر فرهنگی به حساب می‌آیند. دسته‌ای دیگر به طور کلی گناه را موجب زوال نعمت دانسته‌اند. در مقابل، بسیاری از روایت‌ها نعمت خداوند و وسعت روزی را به ایمان و تقوا و کردار نیکو چون خوش اخلاقی، امانت‌داری، دعا و صدقه وابسته ساخته‌اند. در تحلیل ارتباط فقر و گناه و نیز کردار نیک و دارایی باید گفت؛ هر چند خداوند نظام هستی را براساس قانون علیت آفریده و هیچ چیز بدون علل و اسباب پدید نمی‌آید. ولی علل و اسباب عالم هستی منحصر به امور مادی نیست و علل و اسباب معنوی نیز، به طور مستقل و یا در کنار آن علت‌ها تأثیرات شگرفی دارند. به عنوان مثال فرموده‌اند صدقه یا تحکیم پیوند خویشاوندی (صله رحم) از علل معنوی طول عمر و در نتیجه غنای فرهنگی به حساب می‌آید.

با عنایت به رابطه فقر و گناه، به این نتیجه می‌رسیم که اگر گناه موجب ازدیاد فقر و تنگدستی می‌شود در نقطه مقابل ایمان و تقوا سبب افزایش نعمت، خیر و برکت در زندگی انسان می‌شود. همان گونه که خدای متعال می‌فرماید: اگر اهل شهرها و آبادیها، می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشودیم؛ ولی (آنها حق را) تکذیب کردند؛ ما هم آنان را به کيفر اعمال شان مجازات کردیم. «و لوان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض و لکن کذبوا فاخذنا هم بما کانو یکسبون» (اعراف، ۹۶). منظور از برکات آسمان همان رحمت الهی و تقرب الی الله است. منظور از برکات زمین یعنی آزادی، رفاه، استقلال، امنیت سعه رزق و سلامت بدن است. بنابراین پرهیز از گناهان و التزام عملی به تقوا و ایمان و عمل صالح که خود از پایه‌های غنای توحیدی‌اند آثاری از جمله ازاله فقر و تنگدستی را به همراه خواهد داشت.

### دیالکتیک تبلی و فعالیت

اگرچه خداوند «توکل» را عاملی مؤثر در سرنوشت انسان قرار داده است ولی بر کار و تلاش نیز تأکید ویژه‌ای دارد و در آیه «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم، ۳۹)، به صراحت بیان داشته

است که برای انسان چیزی نیست، جز آنچه با سعی به دست آورده (طبرسی، ۱۳۸۴، ج ۴: ص ۲۰۲) و اصولاً توکل در سایه تلاش معنا و مفهوم می‌یابد و با تنبلی و کاهلی رابطه‌ای ندارد.

پس بهترین راهکار نجات از فقر را می‌توان ترویج و نهادینه سازی فرهنگ کار و تلاش قلمداد کرد؛ زیرا کار علاوه بر اینکه نیاز مالی انسان را برآورده می‌کند، عاملی تربیتی برای شکوفایی و کمال انسان نیز به‌شمار می‌رود. به همین علت، اسلام برای فرهنگ تولید اهمیت خاصی قائل است و اساس اقتصاد خود را کار می‌داند. مارکس کار و بخصوص کار مولد را اساس انسانیت انسان می‌داند. نکته مهم از بعد جامعه‌شناختی به کار این است که باید کار به عنوان یک فرایند و شیوه زندگی انسان نهادینه شود، نه به عنوان یک امر تحمیلی و برای رفع نیاز. در این صورت است که فقیر و غنی به یک اندازه به کار اهمیت می‌دهد.

زیرا تنها راه دستیابی به امکانات و مواهب دنیوی، سعی و تلاش خود انسان است و توکل بدون تلاش مردود است و بدعتی مخالف قرآن به‌شمار می‌رود پس توکل بدون تلاش و کوشش بی‌وقفه، منجر به تنبلی می‌شود و تنبلی نیز سبب فرهنگ فقر شده و فقر اقتصادی را به دنبال خواهد داشت.

از آنجا که هدف کلی تربیت اسلامی، ساخت انسان سالم، کامل و کارآمد است. به این منظور کار، تلاش و تولید برای تأمین معاش از عوامل مهم در حفظ سلامت جسمانی و روانی انسان، توسعه اجتماعی و اقتصادی و ضامن پیشگیری از بیماری‌های جسمی، روحی و اخلاقی خواهد بود و از طرفی، راهکاری تربیتی محسوب می‌شود که بسیاری از صفات نیک را در انسان و جامعه پرورش می‌دهد.

در فرهنگ اسلامی، کار برای تأمین معاش یک ارزش دینی و فرهنگی تلقی می‌شود و تلاش دین برای تربیت افراد تلاشگر و کارآفرین است. امام علی برای مقابله با فقر، کار و تولید را عامل اصلی رسیدن به هدف معرفی کرده و برای تشویق مسلمانان به کار و تلاش، پیامبران را مثال زده است تا الگویی برای مردم باشند (رک: نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰). همان‌طور که خود امام بسیار اهل کار و تولید بودند و مردم را از تنبلی، تن‌پروری و بیکاری بر حذر می‌داشت و می‌فرمود: هر کس آب و زمین داشته باشد و با این حال فقیر باشد، خدا او را از رحمت خویش دور می‌کند؛ زیرا معتقد بود فرد و جامعه‌ای که نتواند با کار و تلاش، حیات اقتصادی و اجتماعی خود را سامان دهد، سرانجام پذیرای فرهنگ فقر و تنگدستی خواهد شد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ص ۶۵۳).



### دیالکتیک فردگرایی و جمع‌گرایی

مشارکت با دیگران یکی دیگر از عوامل ترویج غنای فرهنگی در جامعه است؛ زیرا لازمه زندگی اجتماعی، شراکت، تعاون و همکاری افراد با یکدیگر است (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ص ۱۴۷). امام علی در گفتار حکیمانه‌ای به یکی از راه‌های کسب ثروت اشاره می‌کند و می‌فرماید: «با کسی که روزی به او روی آورده، شراکت کنید که او توانگری را سزاوارتر و روی آمدن روزگار خوش را شایسته‌تر است» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۰).

در شرح این خطبه چنین آمده است: امام علی علیه السلام در این حکمت، به یک اصل بزرگ اقتصادی پیشرفته توجه دارد و آن تأسیس شرکت‌ها، همکاری و تعاون با یکدیگر است. از طریق این همکاری و تعاون، سودی حاصل می‌شود که از کار کردن یک نفر به تنهایی به دست نمی‌آید. زیرا بسیاری از احتیاجات انسان‌ها از راه کار گروهی و جمعی، بهتر حاصل می‌شود (محمودی، ۱۳۸۲: ص ۳۳) و اساساً موجود اجتماعی بودن انسان در همین فرض معنا می‌یابد.

همچنین برخی نوشته‌اند: «اساس پیشرفت، بر تلاش، کار، مدیریت، نظم و تدبیر است و ممکن است منظور امام در کلام فوق، اشاره به عوامل موفقیت و بهره‌گرفتن از مدیریت و لیاقت‌های آنها باشد. بر همین اساس می‌فرماید: با کسانی که در زندگی اقتصادی خود موفقیت بیشتری به دست آورده‌اند، شراکت کنید و از عوامل موفقیت آنها بهره‌برید» (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۱۳: ص ۷۵۸).

با توجه به موارد یادشده، از کلام امام علی علیه السلام چنین استنباط می‌شود که ایشان به دنبال تربیت جامعه‌ای است که افراد فقیر و غنی در آن با همکاری و تلاش متقابل و همکاری جمعی، فرهنگ شراکت و تعاون و جمع‌گرایی را نهادینه کنند و موجب ایجاد فرهنگ جمع‌گرایی شوند که یکی از مهم‌ترین فاکتورهای غنای فرهنگی به شمار می‌رود.

### دیالکتیک بی‌نظمی و نظم

رمز موفقیت هر کس، داشتن طرح و برنامه صحیح متناسب با موقعیت خود و جامعه و تنظیم مخارج زندگی است. در سطح کلان نیز کشورها با تنظیم برنامه‌های کوتاه مدت، میان مدت و بلندمدت به سامان‌دهی وضعیت فردی و جمعی خود می‌پردازند. امروزه کمتر نهاد و سازمان اجتماعی را می‌توان یافت که در راستای حفظ و توسعه خود و رقابت با سازمان‌های رقیب،

پلان استراتژیک بلندمدت نداشته باشد. بنابراین بی‌برنامگی یا برنامه‌ریزی نادرست به پیدایش فقر در سطح افراد و جوامع می‌انجامد و در گام بعدی فرهنگ بی‌نظمی را در جامعه ترویج خواهد کرد. به همین جهت حضرت علی علیه السلام نداشتن برنامه در زندگی و سوء تدبیر را عامل فقر دانسته است (حکیمی، ۱۳۶۸، ج ۴: ص ۳۱۸). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: تضمین می‌کنم، هر کس در زندگی خود اقتصاد را رعایت کند، هرگز فقیر نشود (همان). برخی روایات نیز اسراف را سبب زوال نعمت دانسته‌اند. (همان: ص ۳۲۰) بنابراین فقدان برنامه‌ریزی صحیح و یا نداشتن عقل معاش موجبات فقر و فرهنگ فقر را در پی دارد. در نتیجه تقویت عقل معاش که یکی از کل کمالات انسانی محسوب می‌شود، موجبات از بین بردن فقر، کاهلی و فقر فرهنگی را فراهم می‌آورد.

### دیالکتیک بی‌عدالتی و عدالت اجتماعی

به نظر آیت‌الله محسنی یکی از مهم‌ترین عوامل فقر فرهنگی و فقر اقتصادی را می‌توان بی‌عدالتی و تبعیض‌های همه‌جانبه هم‌درون کشورها و هم‌درمیان کشورهای جهان به حساب آورد. آمارهای که در مورد وضعیت فقر در کشورهای مختلف جهان منتشر شده، نشان می‌دهد که بخش عمده انسان‌های بی‌سواد، جاهل و گرسنه و فقیر، شهروندان کشورهای توسعه‌نیافته و یا ساکن در جغرافیای جنگی است. بر پایه این آمارها بیش از ۴۰ درصد فقرای جهان در جنوب آسیا به سر می‌برند. بر اساس این گزارش، غرب با در اختیار داشتن ۲۰ درصد جمعیت جهان، بیش از ۸۰ درصد محصولات کشاورزی تولیدی جهان را مصرف می‌کند؛ به گونه‌ای که ۷۵ درصد شیر تولیدی جهان، ۶۲ درصد منابع آبی جهان، ۸۴ درصد انرژی و ۴۵ درصد گوشت و ماهی جهان توسط مردمان ساکن در کشورهای توسعه‌یافته مصرف می‌شود. بنابراین هم‌اکنون مواد غذایی کافی برای تغذیه مردم جهان وجود ندارد، اما این توزیع و مصرف ناعادلانه مواد غذایی در غرب است که جهان را با بحران فقر و گرسنگی روبرو ساخته است.

سازمان آکسفام که یک گروه خیریه بین‌المللی برای مبارزه با فقر و گرسنگی است نیز در گزارش سالانه خود از وضعیت جهان در سال ۲۰۱۲ میلادی، با اشاره به همین واقعیت، در مورد افزایش نابرابری و فقر در جهان هشدار داد. در این گزارش با اشاره به تعمیق فقر و نابرابری در جهان در سال‌های اخیر آمده است: در حالی که در سال ۲۰۱۲ درآمد سالانه ۱۰۰ ثروتمند جهان

به رقم ۲۴۰ میلیارد دلار رسید است، صدها میلیون نفر از مردم فقیر در نقاط مختلف دنیا تنها با درآمد ۱ دلر و ۲۵ سنت در روز زندگانی کرده‌اند. این در حالی است که با درآمد یک ساله ۱۰۰ ثروتمند جهان در سال ۲۰۱۲؛ یعنی ۲۴۰ میلیارد دلر، می‌توان مشکل فقر جهانی را ریشه‌کن کرد (محسنی، ۱۳۹۶، ج ۱، صص ۱۸۸-۱۹۰). یگانه راه تغییر این فرهنگ تجمل‌گرایی و بی‌عدالتی حاکمیت عدالت و برابری در جامعه است. ایشان معتقد است که عدالت نخستین قاعده زندگی است و بدون عدالت زندگی اجتماعی قوام نخواهد یافت: «زندگی نیاز به عدالت اجتماعی دارد و عدالت اجتماعی از لازمه زندگی بشر است. اگر عدالت اجتماعی در بین جامعه وجود نداشته باشد، مردم آرامش پیدا نمی‌کند. استعمار و استثمار وضعیت اجتماعی را برهم می‌زند، تمام سرمایه و ثروت، در اختیار عده‌ای قلیل قرار می‌گیرد. وقتی که چنین شد، فقر در میان مردم به اوج خود می‌رسد، امنیت اجتماعی از بین می‌رود، کشمکش در میان مردم به وجود می‌آید. اگر امنیت عمومی از بین برود، زندگانی برای همه مشکل می‌شود، آن وقت نه سرمایه‌داران زندگی راحت می‌توانند و نه مردم فقیر، تمام مردم آرامش و آسایش خود را از دست می‌دهند (محسنی، ۱۳۹۴، ج ۲: ص ۲۵).

### دیالکتیک تجمل‌گرایی و اعتدال‌گرایی

یکی دیگر از ریشه‌های فرهنگی فرهنگ فقر و فقر اقتصادی در جامعه حاکمیت فرهنگ مصرف‌گرایی و تجمل‌گرایی است. امروزه رسانه‌های جمعی، سلبریتی‌ها و رقابتی شدن فروش کالا در میان شرکت‌های تولیدی ملی و بین‌المللی عامل اصلی حاکمیت فرهنگ مصرف‌گرایی و تجمل‌گرایی در سطح جهان و بخصوص در جامعه ما شده است. این فرهنگ به نوبه خود هم فقر اقتصادی را به دنبال دارد و هم بسیاری از ناهنجاری‌های خانوادگی و اجتماعی را در پی دارد (رک: محسنی، بی‌تا، صص ۱۸۴-۱۸۶). حاکمیت فرهنگ تجمل‌گرایی از سویی باعث حاکمیت فرهنگ ریخت و پاش و هدر رفتن سرمایه‌های ملی می‌شود و از سوی دیگر باعث استبداد و استعمار بیشتر در جامعه خواهد شد (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۱۱۷). حاکمیت فرهنگ اعتدال در جامعه یگانه راه برون‌رفت از این معضل است (همان).

### نتیجه‌گیری

به همان اندازه که فقر و محرومیت همواره یکی از چالش‌های اصلی فراروی جوامع بشری بوده

است و انسان‌ها مدام با این پدیده شوم دست‌به‌گریبان بوده‌اند، مبارزه با فقر و ارائه راهکارهایی تئوریک و پراتیک جهت فقرزدایی نیز همواره جریان داشته است. با این حال بشر هیچ‌گاه موفق به مهار این معضل خانمان‌سوز نشده است. شاید یکی از دلایل آن به تبیین ناکفایت‌مند این پدیده، نحوه برخورد با این معضل و راهکارهای ارائه شده برگردد. شواهد نشان از آن دارد که در طول تاریخ فقر همواره به مثابه یک مفهوم و یک پدیده اقتصادی در نظر گرفته شده است و راه‌حل‌ها نیز همواره از این منظر ارائه شده است. از این رو، تقلیل فقر به فقر اقتصادی و تلاش برای ریشه‌یابی و ارائه راهکار از این منظر را می‌توان نوعی نگاه تقلیل‌گرایانه و ریشه‌لاینحل این معضل به‌شمار آورد.

در این نوشته تلاش شده است تا فقر از منظر فرهنگی مورد توجه قرار گیرد. تحقیق حاضر با مفروض داشتن این‌که فقر بیش از آن‌که ریشه اقتصادی داشته باشد، ریشه فرهنگی دارد و نیازمند راه حل فرهنگی است. از این رو تحقیق حاضر به دنبال تبیین فرهنگ فقر و فقر فرهنگی به دنبال تبیین ریشه‌های فرهنگی فقر بوده و تلاش نموده است که راهکارهایی فرهنگی ارائه دهد. نگارنده معتقد است که درپیش‌گیری سیاست فرهنگی نسبت به معضل فقر نوعی نگاه ژرف‌گرایانه نسبت به این پدیده است و می‌توان آن را نوعی سیاست پیش‌گیرانه و دفع‌گرایانه نسبت به این پدیده دانست. لذا است که این تحقیق ریشه‌های فقر و راهکارهای برون‌رفت از آن را در ذیل دیالکتیک‌های زیر به بررسی گرفته است: دیالکتیک جهان‌بینی خرافی و جهان‌بینی الهی، دیالکتیک جهل و علم، دیالکتیک فردگرایی و جمع‌گرایی، دیالکتیک بی‌عدالتی و عدالت‌محوری و دیالکتیک تجمل‌گرایی و اعتدال‌گرایی.

از این منظر، فقر که جامعه ما از آن در رنج و عذاب است، نه فقر اقتصادی بلکه فقر فرهنگی است. آیت‌الله محسنی در یک عبارت گویا و نغز جامعه سعادت‌مند و عاری از فقر و به سخن دیگر غنای فرهنگی به عنوان ریشه غنای اقتصادی را این‌گونه به تصویر می‌کشد: «جامعه وقتی به سعادت می‌رسد که مطالعه کار روزانه اش باشد». همین ایده به نحوی دیگری در یکی از گفته‌های مشهور مرحوم علی شریعتی این‌گونه توصیف شده است:

فقر همه جا سر می‌کشد؛

فقر، گرسنگی نیست، عریانی هم نیست؛

فقر، چیزی را «نداشتن» است، ولی آن چیز پول نیست ... طلا و غذا نیست؛

فقر، همان گرد و خاکی است که بر کتاب‌های فروش نرفته یک کتاب فروشی [و کتاب‌های دکوری در قفسه‌های خانه‌ها و کتابخانه‌ها] می‌نشیند؛  
فقر، تیغه‌های برنده ماشین بازیافت است که روزنامه‌های برگشتی را خرد می‌کند؛  
فقر، کتیبه سه هزار ساله‌ای است که روی آن یادگاری نوشته‌اند؛  
فقر، پوست موزی [کیله] است که از پنجره یک اتومبیل [موترا] به خیابان [سرک] انداخته می‌شود؛  
فقر، همه جا سر می‌کشد اما فقر، شب را «بی غذا» سرکردن نیست؛  
فقر، روز را «بی اندیشه» سرکردن است.

## فهرست منابع

## منابع فارسی

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۹۵)، تحف العقول، قم، دارالحدیث.
۴. افروغ، عماد، (۱۳۷۹)، چشم اندازی نظری به تحلیل طبقاتی و توسعه، تهران، فرهنگ دانش.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰)، غررالحکم و دررالکلم، قم، دارالکتاب الاسلامی.
۶. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۶۸)، الحیاة، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. دادگر، یدالله (۱۳۸۷)، «کارآیی رفاه، عدالت در اسلام و اقتصاد متعارف»، نامه مفید، شماره ۱۷.
۸. راج، جک رال، (۱۳۵۴)، جامعه شناسی فقر، ترجمه احمد کریمی، تهران، امیرکبیر.
۹. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۴)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
۱۱. طهماسبی آملی، علی بن حسین، (۱۳۸۰)، مجمع البحرین، قم، ایمه.
۱۲. قانع راد، محمد امین (۱۳۸۴)، «رویکرد توسعه اجتماعی به برنامه های فقرزادگی در ایران»، فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۲۲۳-۲۶۱.
۱۳. محسنی، محمدآصف (۱۳۹۴)، انوار هدایت، کابل، رسالات.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱)، جهاد اسلامی در عصر حاضر، پاکستان، کمیته فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان در پاکستان.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.
۱۶. \_\_\_\_\_ (بی تا)، روش جدید اخلاق اسلامی، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، افق اعلی، کابل، رسالات.
۱۸. مدنی فرخی، سعید (۱۳۹۴)، ضرورت مبارزه با پدیده فقر و نابرابری در ایران، تهران، نشر آگاه.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰)، تفسیر نمونه، قم، دارالکتب اسلامیه.

## منابع انگلیسی

۲۰. Sen, Amartya K. (۱۹۸۵), **Commodities and Capabilities**, Oxford: Elsevier Science Publishers.
۲۱. Sen, Amartya K. (۱۹۹۹), **Development as Freedom**, Oxford: Oxford University Press.

## آداب قضاوت از دیدگاه آیت الله محسنی<sup>(ع)</sup> با تأکید بر قوانین افغانستان

\* خادم حسین حبیبی  
\*\* حسین داد کامران

### چکیده

قضاوت یکی از مهم ترین و در عین حال خطرناکترین مسئولیتی است که می توان تصور کرد تا آن جا که گفته شده شاخه ای از درخت ولایت و حکومت است و امور حکومتی جز با آن به سامان نمی رسد؛ زیرا یکی از ارکان اصلی حکومت به حساب می آید؛ اما بنا و اساس هر حکم و تصمیمی نسبت به امور مطروحه در پیشگاه محکمه، در پنجه قضاوت است. بر این اساس، بحث قضاوت و این که چه آدابی بر آن حاکم باشد، از دیرزمانی تا به امروز در جوامع مطرح بوده است؛ لذا اندیشمندان و قانون گذاران نسبت به این امر ساکت نبوده و هر کدام در خصوص آن ابراز نظر و موضعی را نسبت به آن اتخاذ کرده اند. در این تحقیق، نگارنده با روش تحلیلی-توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه ای در پی آن است تا آداب قضاوت را از دیدگاه آیت الله محسنی<sup>(ع)</sup> و قوانین موضوعه ی جمهوری اسلامی افغانستان مورد بررسی قرار دهد. البته، مواردی چون اجرای عدالت و انصاف در امر قضا یکی از مهم ترین موارد به حساب می آید که این مورد در قرآن کریم، اندیشه آیت الله محسنی<sup>(ع)</sup> و قوانین افغانستان نیز تأکید شده است. بر علاوه آن موارد دیگری چون پرهیز از پیشداوری، برخورد مساویانه با طرفین دعوا، داشتن ایمان راسخ به خداوند و اجتناب از گرفتن رشوه برای قضاوت تأکید شده است.

کلیدواژگان: قاضی، قضاوت، آداب، آیت الله محسنی، قوانین افغانستان.

## مقدمه

از جمله مهم‌ترین بحث‌های قضا و دستگاه داوری در جامعه انسانی، بحث قضاوت و داوری دعوی افراد و صدور احکام قضایی است. در واقع، تحکیم شالوده قوه قضایی و استحکام پایه ولایه‌های آن و ترویج امنیت ملی در جامعه، وامدار همت و تلاش عالی قاضی است. هرگز قسط در جامعه پا ننگرفته و عدالت استقرار نمی‌یابد و روح آرامش در افراد جامعه ضمانت نمی‌شود؛ مگر این‌که قاضی به آداب قضایی که در فقه و قانون بیان شده است، آراسته باشد. بر این اساس، در فقه و قانون با توجه به دیدگاه‌های قانون‌گذار و فقها، آداب زیادی برای امر قضاوت پیش بینی شده است که رعایت آن آداب می‌تواند زمینه‌ی تحقق عدالت در جامعه را مهیا سازد؛ لذا با توجه به آن‌که تا کنون به صورت مستقل عنوان این پژوهش «آداب قضاوت از دیدگاه آیت‌الله محسنی علیه‌السلام و قوانین افغانستان» به رشته‌ی تحریر درنیامده است، ضروری است تا اندیشه‌های ایشان (آیت‌الله محسنی علیه‌السلام) با تأکید بر موضع قانون‌گذاران افغانستان، به بررسی گرفته شود.

بنابراین، برای بررسی دقیق «آداب قضاوت» ضروری است تا ابتدا مفهوم قاضی، انواع قاضی و شرایط انتخاب آن به بررسی گرفته شده و به دنبال آن به آداب قضاوت پرداخته شود.

## گفتار اول: تعریف، اقسام و فرایند انتخاب قاضی

قضات از زمره مواردی است که نقش اساسی را در فرایند رسیدگی قضایی بردوش دارد. این امر از جمله موارد مهم و دارای حساسیت‌های زیاد با مسئولیت‌های مهم و حیاتی همراه است؛ چون با کوچک‌ترین اشتباه یا غفلت از سوی قاضی پرونده، ممکن است افراد برخلاف اعمال رفتاری‌شان، یکی مظلوم و دیگری ظالم واقع شوند؛ بنابراین، با توجه به اهمیت مسلک قضاوت، در ادامه به تعریف و انواع قاضی پرداخته خواهد شد.

## بند اول: مفهوم قاضی

واژه‌ی «قاضی» معرب بوده و برای آن معناهای متفاوتی از سوی لغت‌دانان بیان شده است. این واژه از ماده (ق. ض. ی) و مصدر قضا و قضی گرفته شده است و معانی مختلفی دارد که عبارتند از: فراق، مرگ، خلق، اتمام، امر، قول، حتم، پایان دادن، اعلام، حکم و... (اردبیلی،



۱۴۰۸: ص ۳۵).

لغت دانان فارسی بیان داشته‌اند که «قاضی» به احتمال زیاد از لغت «کادیک» (kadic) که یکی از لغت‌های پهلوی است، به وجود آمده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۱، ج ۴: ص ۲۸۳۲). معناهایی که بر این واژه وارد شده است، محدود بوده که شامل حکم، داور و تکه‌نانی که در آن خوراکی ای گذاشته و بپیچند، می‌شود (انوری، ۱۳۸۶، ج ۸: ص ۷۱۰۰). آنچه در رابطه به معنای اصطلاحی قاضی از سوی فقها و حقوق دانان ایراد شده است، تفاوتی با یکدیگر ندارد.

محمد جعفر جعفری لنگرودی در تعریف قاضی بیان داشته است: «قاضی کسی است که مشغول قضا باشد و به فصل خصومت و ترافع اشتغال دارد.» (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۱، ج ۱: ص ۵۱۱).

یکی دیگر از دانشمندان قاضی را چنین تعریف می‌کند: «آن‌که از طرف قوه قضاییه در حال حاضر و در گذشته از طرف قاضی القضاة یا حاکم، وظیفه رسیدگی و حل و فصل دعاوی مردم را داشت.» (انوری، پیشین، ج ۶: ص ۵۴۵۱).

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در تعریف قاضی بیان داشته است: قاضی کسی است که در موارد خاص بر طبق ضوابط شرعی حکم را به نفع یکی از متخاصمین انشا نموده و نزاع را حل می‌کند (محسنی، ۱۴۱۲: ص ۳۲).

تعریفی که در قوانین افغانستان از قاضی شده است، قاضی را شخصی معرفی می‌کند که مطابق قانون حکم می‌کند.

بر اساس بند ۱۶ ماده ۴ قانون تشکیلات و صلاحیت قوه قضائیه جمهوری اسلامی افغانستان، قاضی عبارت از «شخصی است که با داشتن انسلاک قضائی، قضایا را طبق احکام قانون رسیدگی و اصدار حکم می‌نماید.» علاوه بر مورد فوق، با توجه به بند ۱ ماده ۴ قانون اصول محاکمات مدنی جمهوری اسلامی افغانستان، «قاضی شخصی است که حکم می‌کند.» از این رو، بر طبق بیان قانون‌گذار در بند ۱ ماده ۴ قانون اصول محاکمات مدنی، می‌توان استنباط کرد که بر طبق این ماده قاضی صرفاً شخصی است که حکم صادر می‌کند.

بنابراین، با توجه به بیان تعریف قاضی، می‌توان قضاوت را چنین تعریف کرد: «قضاوت عبارت است از حکم میان مردم در هنگام نزاع و رفع خصومت و فصل امر میان آن‌ها از ناحیه

افراد واجد شرایط و دارای اذن.» (سنگلاختی، ۱۳۸۵: ص ۱۶). با توجه به بیان تعریف قاضی و قضاوت، لازم است تا به بررسی اقسام قاضی نیز پرداخته شود.

### بند دوم: اقسام قاضی

به طور مختصر می‌توان قضاوت را با توجه به وظایف‌شان به قاضی منصوب و قاضی تحکیم که به لحاظ مسئولیت با یکدیگر تفاوت دارند، قابل تقسیم دانست.

### الف. قاضی منصوب

قاضی منصوب از زمره قضاتی است که از سوی امام معصوم علیه السلام به مسلک قضاوت گماشته شده و همه شرایط و صفات لازم جهت رسیدگی به دعاوی را دارا باشد؛ از این رو، این قاضی‌ها دارای ویژگی‌های خاصی هستند که بر طبق آن به این مسلک تعیین می‌شوند (حیدر نژاد، ۱۳۹۵: ص ۱۹). بر همین اساس، این نوع قضاوت را می‌توان به قاضی معصوم و غیر معصوم قابل تقسیم دانست.

#### ۱. قاضی معصوم

قضاوت از مواردی است که از سوی پروردگار به رسول آن و از او برائمه داده شده است. ثبوت منصب قضاوت و دادرسی برای پیامبر اکرم و ائمه معصومین از ضروریات دین و مسلمات نزد عامه مسلمانان است (بلاغی، ۱۳۴۵: ص ۱۴۹)؛ اما باید توجه داشت که ثابت شدن قضاوت کردن توسط معصوم در مذهب اهل تشیع مورد پذیرش بوده و در فقه اهل سنت این امر مورد تأیید قرار نگرفته است. در نزد اهل سنت، در زمان خلفای راشدین، برای خلیفه و بعد از آن به وسیله‌ی شورایی که از چند نفر تشکیل می‌شد، به حل و فصل نزاع‌ها و اجرای احکام الهی مبادرت ورزیده می‌شده است.

#### ۲. قاضی غیر معصوم

در فقه اهل تشیع، همان‌گونه که قضاوت از رسول خدا به معصومین ثابت شده است، در زمان غیبت این امر به فقیه جامع‌الشرایط واگذار می‌شود. البته، امروزه این شغل از سوی فقیه به اشخاص دیگری واگذار شده است؛ ولی می‌بایست این افراد مطابق با شریعت اسلامی به پیشبرد مسلک قضاوت بپردازند.

آنچه حایز اهمیت است و جای تأمل دارد، این است که براساس ماده‌ی ۱۳۰ قانون اساسی افغانستان: «محاکم در قضایای مورد رسیدگی، احکام این قانون اساسی و سایر قوانین را تطبیق می‌کنند. هرگاه برای قضیه‌ای از قضایای مورد رسیدگی در قانون اساسی و سایر قوانین حکمی موجود نباشد، محاکم به پیروی از احکام فقه حنفی و در داخل حدودی که این قانون اساسی وضع کرده، قضیه را به نحوی حل و فصل می‌نمایند که عدالت را به بهترین وجه تأمین نماید.» آنچه از این ماده می‌توان برداشت کرد این است که بر طبق بیان قانون‌گذار در قانون اساسی افغانستان، مذهب غالب در این کشور، مذهب اهل سنت (حنفی) است. هرچند که در ادامه در ماده‌ی ۱۳۱ این قانون بیان داشته است: «محاکم برای اهل تشیع، در قضایای مربوط به احوال شخصیه، احکام مذهب تشیع را مطابق به احکام قانون تطبیق نمایند. در سایر دعوی نیز اگر در این قانون اساسی و قوانین دیگری حکمی موجود نباشد، محاکم قضیه را مطابق به احکام این مذهب حل و فصل می‌نمایند.» ولی اگر به ماده‌ی ۲ کد جزای این کشور توجه شود، قانون‌گذار در آن بیان داشته است: «(۱) این قانون جرایم و جزاهای تعزیری را تنظیم می‌نماید. (۲) مرتکب جرایم حدود، قصاص و دیت مطابق احکام فقه حنفی شریعت اسلام مجازات می‌گردد.» از بیان قانون‌گذار در ماده‌ی ۱۳۱ قانون اساسی و ماده‌ی ۲ کد جزای افغانستان، چنین برمی‌آید که فقه اهل تشیع تنها در امور احوال شخصیه (همانند حجر، ولایت و نکاح و...) جاری است و در بحث جرایم می‌بایست تابع فقه حنفی باشند که مستند این بیان نیز در ماده‌ی ۲ کد جزای افغانستان آمده است.

به نظر نگارنده، دلیل غلبه‌ی مذهب اهل سنت در قانون‌گذاری به کثرت نفوس و پیروان این مذهب و هم‌چنین در دست داشتن حکومت توسط این افراد برمی‌گردد که طی قرن‌هاست در دست افرادی از این مذهب قرار دارد؛ هرچند بعد از روی کار آمدن دولت جمهوری (به رهبری حامد کرزی) و با تلاش‌های عالم فقید اهل تشیع، آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، مذهب جعفری در کنار مذهب اهل سنت به رسمیت شناخته شده و قانون احوال شخصیه آن نیز بعدها به توشیح رئیس جمهور وقت رسید.

بنابراین، در جمهوری اسلامی افغانستان، جرایم تعزیری در زمره صلاحیت کد جزای این کشور است که در سال ۱۳۹۶ لازم‌الاجرا شد و سایر جرایم همانند حدود، قصاص و دیات، مطابق با فقه حنفی رسیدگی می‌شود. البته، اهل تشیع صرفاً در موارد قضایای احوال شخصیه

خود مجاز به مراجعه به فقه خود می‌باشند.

ازاین‌رو، با توجه به غلبه‌ی مذهب اهل سنت (حنفی) در جمهوری اسلامی افغانستان، تعیین قضات نیز از طریق واگذاری افراد توسط معصوم و فقیه جامع‌الشرایط پذیرفته شده نیست. استدلالی که می‌توان بر این ادعا داشت این است که مذهب حنفی که یکی از چهار مذهب اهل سنت به شمار می‌رود، بر قوانین کیفری افغانستان تسلط داشته و نحوه‌ی جلب و جذب قضات و مبنای اختیار آن‌ها در این مذهب متفاوت از مذهب اهل تشیع است. از سوی دیگر، متأسفانه قواعد موجود در این مذهب (حنفی) نیز به صورت عموم توسط محاکم افغانستان اجرا نمی‌شود که این مورد میدان اشکال بر قوانین نافذ افغانستان را باز گذاشته است.

### ب. قاضی تحکیم

نوع دیگری از قضات را می‌توان ذیل عنوان قاضی تحکیم مورد بررسی قرارداد که واگذار کردن این افراد به مسلک قضاوت مشروط به نصب امام نیست. از آن‌جا که این مورد یکی از مباحث مهم به حساب می‌آید، فقها از جنبه‌های گوناگون آن را مورد بررسی و موشکافی قرار داده‌اند. در ادامه به صورت مختصر این مورد به بررسی گرفته خواهد شد.

«تحکیم» مصدر و از ریشه‌ی «حکم» آمده است و حکم در لغت به معنای قضاوت و دادرسی و در اصل به معنای منع و بازداشتن است.

از نظرگاه اصطلاحی، تحکیم به معنای تفویض قضاوت به کسی گفته می‌شود «حکْمًا فُلَانًا فِيمَا بَيْنَنَا» (ابن منظور، بی تا، ج ۱۲: ص ۱۴۲)؛ یعنی فلان را در آنچه بین ما مورد اختلاف بود، حکم قرار دادیم. فقهای اهل تشیع در تعریف و برخی شرایط قاضی تحکیم با هم تفاوت دیدگاه دارند؛ اما در کل از اندیشه‌های آنان به دست می‌آید که قاضی تحکیم شخصی جامع‌الشرایط قضاوت ولی غیر منصوب از سوی متولی قضا است که از سوی دو طرف یا طرفین دعوا برای حل و فصل قضیه‌ی مورد اختلاف آنان انتخاب و تعیین می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ص ۳۳۲)؛ یعنی مطابق با آنچه گذشت، چنین استنباط می‌شود که در مورد قاضی تحکیم لزوماً شرط نیست که او از سوی فقیه یا... در این مسلک گماشته شده باشد؛ بلکه اشخاصی غیر از فقیه هم می‌توانند به این امر مبادرت ورزند؛ طوری که آیت الله محسنی نیز بیان

داشته است: «قضاوت ... حتی برای غیرمجتهد علی‌الاصح ثابت و منصوص است و نص آن معتبره آبی خدیجه است که امام صادق او را به سوی اصحاب ما فرستاد تا به آنان بگوید...» (محسنی، ۱۴۱۲: ص ۱۲۲). با توجه به آنچه بررسی شد، قاضی تحکیم و قاضی منصوب دارای تفاوت‌های زیرند:

اول. انتخاب و نفوذ قضاوت او (قاضی تحکیم) به سبب اختیار و رضایت طرفین دعوا است؛ برخلاف قاضی‌های دیگر که امام آنان را منصوب می‌کند؛  
دوم. قاضی تحکیم را طرفین دعوا یا یکی از آن‌ها می‌تواند قبل از صدور حکم عزل کند؛ حتی پس از انجام مقدمات حکم شهادت دو شاهد و یا تحقق حلف و قسم؛ برخلاف قضات دیگر؛  
سوم. برخی گفته‌اند که نفوذ حکم این نوع قاضی موقوف است به این‌که متخاصمین نیز راضی شوند و گردن نهند و گرنه نافذ نخواهد بود و این فرق مورد تأمل است.  
چهارم. قاضی تحکیم تنها در حق الناس که متعلق به مردم و در صلاحیت منازعه مردم است، می‌تواند حکم دهد نه در حق الله که متصدی آن حاکم و ولی امر است (عسکری، ۱۳۹۰: ص ۸۵).

### بند سوم: فرایند انتخاب قاضی

نحوه و روال انتخاب و انتصاب قاضی‌ها در تأمین عدالت، به خصوص عدالت کیفری و حفظ اقتدار قوه قضاییه در مقابل قوای دیگر (قوه مقننه و مجریه)، تأثیرانکارناپذیری دارد؛ بنابراین، انتخاب و انتصاب قضات به صورت عادلانه و خردمندانه را می‌توان به مثابه‌ی تضمینی برای اجرای دادرسی عادلانه و منصفانه در محاکم و ساختار این قوه (قوه قضاییه) به شمار آورد.  
فرایند انتخاب و یا انتصاب بی‌طرفانه و منصفانه‌ی قضات، مسبب استقلال قاضی در رسیدگی به پرونده‌های مطرح شده نزد او را فراهم می‌آورد. استقلال در امر قضا بدین معنا است که قاضی در کرسی دادرسی نسبت به موضوع مورد رسیدگی با آزادی عمل کامل و براساس واقعیت و برپایه‌ی موازین حقوقی و بدون دخالت، فشار و یا نفوذ نادرست از سوی هریک از ارکان دولتی و یا حکومتی و ... رسیدگی و تصمیم‌گیری می‌کند (عزیزی، ۱۳۹۲: ص ۱۲۲).  
در کشورهای مختلف روش‌های متفاوت در خصوص انتخاب افراد به عنوان قاضی وجود

دارد؛ برخی از طریق انتخابات و برخی دیگر از طریق انتصاب به این امر مبادرت می‌ورزند. برخی کشورها قاضی‌های خود را از میان حقوق‌دانان باتجربه و وکلای با سابقه انتخاب می‌کنند؛ اما کشورهای دارای حقوق نوشته، به‌طور سنتی از نظام شغلی پیروی می‌کنند. در این روش، فارغ‌التحصیلان دانشکده‌های حقوق از طریق ارزیابی مسائل ماهوی به‌عنوان قاضی انتخاب می‌شوند (عزیزی، همان: ص ۱۲۴). کشورهایی مانند افغانستان و ایران از نظام حقوق رومی ژرمنی (نوشته) پیروی می‌کنند و افراد با توجه به روش دوم از میان فارغ‌التحصیلان رشته‌های حقوق و الهیات در بخش‌های قضا انتخاب و یا انتصاب می‌شوند.

رخ داده‌ی چند دهه‌ی اخیر در افغانستان زمینه‌ی تغییرات زیادی را در ساختار نظام، به‌ویژه در بخش قضا، به وجود آورده است؛ از این رو، با توجه به حضور کشورهای متعدد در افغانستان، بعد از یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱، این کشور دچار تغییرات اساسی و بنیادی در نوع نظام و ساختار حکومت شد. چکیده‌ی این تغییرات را می‌توان در پرتو تشکیل و به رسمیت شناخته شدن سه قوه مجزا ذکر کرد که عبارتند از: قوه قضاییه، قوه مجریه و قوه مقننه. در این کشور، قوه مقننه به تقنین قوانین می‌پردازد، قوه قضائیه در مورد آن قضاوت و حکم می‌کند و قوه مجریه مسئولیت تطبیق آن را به عهده دارد (محسنی، ۱۳۹۳: ص ۱۱۸). البته، هر کدام از این قوه‌ها در ساختار جدید دولت افغانستان از امتیازات و اقتداری برابر با یکدیگر برخوردار بوده و مستقل می‌باشند.

قانون‌گذار افغانستان در ماده‌ی ۱۱۶ قانون اساسی این کشور، قوه قضاییه را به‌عنوان یکی از ارکان اساسی این کشور معرفی کرده است؛ طوری که در این ماده بیان داشته است: «قوه قضاییه رکن مستقل دولت جمهوری اسلامی افغانستان می‌باشد. قوه قضاییه مرکب است از ستره محکمه، محاکم استیناف و محاکم ابتدائیه که تشکیلات و صلاحیت آن‌ها توسط قانون تنظیم می‌گردد...». پس با این تفاسیر، یکی از ارکان دولت افغانستان که رکن مستقل بوده و از صلاحیت‌های خاص برخوردار است، قوه قضاییه است.

قانون‌گذار افغانستان در ماده‌ی ۱۳۲ قانون اساسی این کشور در رابطه به انتصاب قضات بیان داشته است: «قضات به پیشنهاد ستره محکمه و منظوری رئیس‌جمهور تعیین می‌گردند.» در این ماده هر چند مقرر شده است که قوه قضاییه و در رأس آن ستره محکمه است که وظیفه انتصاب قضات را دارند؛ اما منظوری و تأیید رئیس‌جمهور جمهوری اسلامی افغانستان برای

محقق شدن این امر لازم و ضروری است. این کار هرچند دخالت قوه مجریه در اموری داخلی قوه قضاییه به حساب می‌آید؛ اما این امر از آن جهت قابل توجیه است که اولاً، رئیس‌جمهور به عنوان عالی‌ترین مقام در ساختار دولت افغانستان است. ثانیاً، منظوری وی ممکن است از فساد در قوه قضاییه جلوگیری کند. ثالثاً، منظوری رئیس‌جمهوری به نظر می‌رسد بیش‌تر یک امر صوری و نمادگونه باشد؛ زیرا قضاوت در مرحله اول توسط ستره محکمه که متشکل از ۹ عضو است، انتخاب می‌شوند.

آنچه در قانون اساسی افغانستان در رابطه با انتصاب قضاوت ملاحظه شد، در سایر قوانین این کشور نیز انتصاب قضاوت دارای فرایند پیچیده‌ای نیست؛ چنان‌که قانون‌گذار افغانستان در فقره ۱ ماده ۸۱ قانون تشکیل و صلاحیت محاکم افغانستان شرایط ذیل را جهت انسلاک قضاوت برشمرده است:

۱. داشتن حداقل ده سال تابعیت جمهوری اسلامی افغانستان حین انسلاک؛ اولین شرط برای این‌که شخصی بخواهد به عنوان قاضی از سوی ستره محکمه انتخاب شود، داشتن حداقل ده سال تابعیت این کشور است. این شرط نشان می‌دهد افرادی که متولد افغانستان نیستند یا به هر دلیلی تابعیت افغانستان را ندارند، در صورتی می‌توانند به عنوان قاضی انتخاب شوند که ده سال از گرفتن تابعیت افغانستانی آن‌ها گذشته باشد.

۲. عدم محکومیت به جرم جنایت یا جنحه عمدی به حکم محکمه‌ی ذیصلاح؛ دومین شرط در خصوص پذیرفته شدن شخصی به عنوان قاضی، عدم ارتکاب جنایت یا جنحه عمدی است؛ بنابراین هرگاه شخصی مرتکب قباحت شده باشد یا این‌که مرتکب جنحه شده باشد؛ اما عمدی نباشد، می‌تواند از سوی ستره محکمه با منظوری رئیس‌جمهور افغانستان به عنوان قاضی انتخاب شده و ایفای وظیفه کند. موضوع دیگری که پرداختن به آن لازم می‌آید، اثبات جرم شخص است. هرگاه شخصی مرتکب یکی از جرایم فوق شده باشد؛ اما توسط محکمه‌ی ذیصلاح اثبات نشده و حکمی در خصوص آن صادر نشده باشد، نمی‌تواند مانع از انتخاب وی به عنوان قاضی شد؛ لذا هدف از عدم محکومیت به جرایم جنایت یا جنحه عمدی، جرایم و محکومیت‌هایی است که کشف شده و در خصوص آن‌ها حکم قطعی صادر شده باشد.

۳. داشتن سند تحصیلی لیسانس شرعیات یا حقوق و یا بالاتر از آن و یا سند تحصیلی از

دارالعلوم‌ها و مدارس دینی رسمی دولت و یا معادل آن: داشتن سند لیسانس رشته‌های شرعیات و حقوق و اسناد تحصیلی بالاتر از آن و هم‌چنان اسناد تحصیلی مراکز دینی و دیگر اسناد معادل آن می‌تواند به‌عنوان انتصاب افراد به قضا کافی باشد؛ البته گذراندن دوره ستاژ قضایی نیز برای این افراد الزامی است.

۴. عدم مبتلابودن به امراض ساری یا معلولیت‌هایی که مانع اجرای وظیفه شود: نداشتن امراض ساری به خاطر جلوگیری از شیوع و انتقال آن بیماری به دیگران است؛ اما تشخیص این‌که کدام نوع معلولیت‌ها مانع از اجرای وظیفه است، به عهده شورای ستره محکمه است. البته، به نظر می‌رسد این‌گونه معلولیت‌ها بیش‌تر وضع روحی و روانی را دربرگیرد.

۵. اكمال حداقل سن بیست‌وسه سالگی حین انسلاک در کادر قضا: اكمال سن بیست‌وسه سالگی یکی دیگر از شرایط انتصاب به‌عنوان قاضی از سوی قانون‌گذار قید شده است.

۶. سپری نمودن موفقانه دوره‌ی ستاژ: دوره‌ی اختصاص ستاژ در افغانستان مدت زمانی دو سال را دربرگرفته که در آن به درس‌های مربوط به مسلک قضاوت پرداخته می‌شود. اشخاصی که مشغول گذراندن این دوره می‌باشند، دارای معاش از طرف دولت بوده و بعد از سپری نمودن آن می‌توانند به‌عنوان قاضی منتصب شوند.

با توجه به مباحث مطرح‌شده در خصوص انتصاب قضات در نظام قضایی افغانستان، فرایند انتصاب قضات شکلی پیچیده نداشته و صرفاً باید شرایطی را داشته باشند که در فوق از آن‌ها بحث شده است. این دسته از افراد که شرایط مدنظر را داشته باشند، توسط شورای ستره محکمه گزینش شده و با منظوری رئیس جمهور جمهوری اسلامی افغانستان به‌عنوان قاضی منتصب خواهند شد.

### گفتار دوم: آداب قضاوت

آداب جمع کلمه ادب است و لغت‌دانان در بیان معنای کلمه ادب گفته‌اند: «دانش، فرهنگ، روش، پسندیده، خوی خوش، آداب جمع و...» (عمید، ۱۳۸۹: ص ۱۴۷). جعفری لنگرودی در مبسوط در ترمینولوژی حقوق در خصوص بیان کلمه آداب بیان داشته است: «آداب جمع ادب است یعنی شیوه و روش مورد احترام و رعایت یک گروه یا یک قوم و یک ملت و یا یک امت...» (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۱، ج ۱: ص ۱۵). در ادامه در بیان معنای قضاوت بیان داشته



است: «رسیدگی به مراعات مدنی و کیفری و صدور حکم.» (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۱، ج ۴: ص ۲۹۳۶)؛ بنابراین، با توجه به معنایی که از آداب بیان شد، معنای روش کلمه آداب نزدیک‌ترین مفهومی است که می‌توان در رابطه با عنوان این پژوهش در نظر گرفت. در ادامه با توجه به اهمیت موضوع بحث، به صورت جداگانه آدابی که برای قضاوت، قاضی‌ها در آیات قرآن کریم، اندیشه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه و قوانین افغانستان در نظر گرفته شده است، به بررسی گرفته خواهد شد.

### بند اول: ایمان به خدا

در این‌که در اندیشه‌ی اسلامی، قاضی می‌بایست مسلمان باشد، میان همه فقها یگانگی دید و اندیشه وجود دارد. اجماع فقها نیز در این مورد بر پایه‌ی دلیل‌های عقلی و نقلی استوار است. هر کسی که ولایت (تصدی) او به‌گونه‌ای همگانی و دریست پذیرفتنی نباشد، بی‌گمان ولایت (تصدی) او در کاری ویژه مانند دادرسی هم پذیرفتنی نخواهد بود (ساکت، ۱۳۸۲: ص ۲۱۷). این‌که نامسلمان نمی‌تواند قاضی باشد، به پشتوانه‌ی آیه‌ای از قرآن مجید است که «...وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) «... و خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است». هرچند که این آیه‌ی قرآن کریم در رابطه با عدم تسلط کافران بر مسلمین است و این مورد بیش‌تر بر بخش حکومت و حکمرانی اشاره دارد؛ لکن می‌توان عدم قضاوت نامسلمان بر مسلمان را نیز از این آیه برداشت کرد؛ زیرا در این آیه از «تسلط» نام برده شده است؛ پس در نظام قضایی نیز قاضی به نحوی بر متهم و محکوم تسلط دارد و لذا با استناد بر آیه شریفه فوق، یکی از آداب قضاوت را می‌توان در مسلمان بودن قاضی دانست (منصور بن یونس بن ادريس البهوتي، ۱۳۸۸: ص ۲۵). طوری که قانون‌گذار افغانستان در ماده‌ی ۱۱۹ قانون اساسی در رابطه با حلف قضات ستره محکمه بیان داشته است: «اعضای ستره محکمه قبل از اشتغال وظیفه، حلف آتی را در حضور رئیس جمهور به‌جا می‌آورند: بسم الله الرحمن الرحيم. به نام خداوند بزرگ (ج) سوگند یاد می‌کنم که حق و عدالت را بر طبق احکام دین مقدس اسلام، نصوص این قانون و سایر قوانین افغانستان تأمین نموده، وظیفه قضا را با کمال امانت، صداقت و بی‌طرفی اجرا نمایم.» حلف و سوگندنامه که برای قضات در این ماده در نظر گرفته شده است، ابتدای آن با بسم الله الرحمن الرحيم شروع شده است که این مورد مشهور به «بسمله» یا

«تسمیه» به معنای خواندن نام خدا و ذکر «الله» است. این عبارت ۱۱۴ بار در قرآن تکرار شده است. در ابتدای هریک از سوره‌های قرآن به استثنای سوره براءت و افزون بر آغاز سوره نمل، در آیه ۲۶ این سوره نیز ذکر شده است؛ بنابراین، این‌که قاضی در همان ابتدای نصب شدن در منصب قضاوت حلف خود را با بسم الله الرحمن الرحیم آغاز می‌کند، نشان دهنده آن است که باید بر ذات پروردگار اعتقاد داشته باشد. بر علاوه آن در امور قضا، حق و عدالت را نیز بر مبنای احکام دین مبین اسلام، نصوص قانون اساسی و سایر قوانین دیگری که در افغانستان لازم الاجرا می‌باشد، می‌بایست به اجرا درآورد.

البته، با توجه به ماده‌ی ۲ و ۳ قانون اساسی این کشور (افغانستان) دین دولت جمهوری اسلامی افغانستان، دین مقدس اسلام است و در این کشور هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف معتقدات و احکام دین مقدس سلام باشد. از آن‌جا که قانون‌گذار افغانستان در ماده‌ی قانون فوق به صراحت بیان می‌دارد: «در افغانستان هیچ قانونی نمی‌تواند مخالف معتقدات و احکام دین مقدس اسلام باشد.» در ادامه، در ماده‌ی ۷ همین قانون، مواردی را بیان داشته است که در کل در تضاد با ماده‌ی ۲ و ۳ این قانون محسوب می‌شود که توضیح و ریشه‌یابی تضاد این ماده‌ها از حوصله و موضوع این تحقیق دور است.

در اندیشه آیت الله محسنی رحمته‌الله علیه نیز تأکید زیادی به قرآن کریم شده است؛ طوری که ایشان بیان داشته است: «آیات قرآن، کتاب خداوند را مطالعه کنید و بی‌طرفانه بفهمید و عجزولانه قضاوت نکنید.» یعنی آنچه در این زمینه مورد دغدغه ایشان است این است که مبدا بدون رجوع به آیات قرآن کریم و نفهمیدن آن قضاوتی صورت گیرد. البته، زمانی که قاضی بر طبق آیات قرآن کریم قضاوت خود را انجام دهد، در واقع دیگر جایی برای حق سوزی و نرسیدن حق به حق دار باقی نخواهد ماند که همه این موارد ناشی از اعتقاد به خداوند و پیروی از دستورات آن در قرآن کریم است (محسنی، ۱۴۳۷: ص ۵۶۴).

### بند دوم: انصاف و عدل در امر قضاوت

بحث رعایت و اجرای عدالت در امر قضاوت به استقلال قضایی برمی‌گردد؛ یعنی قاضی می‌بایست تحت تأثیر هیچ‌گونه عوامل مادی و معنوی قرار نگیرد؛ به خصوص این‌که از سوی کسی و یا قوه‌ای به عزل شدن و قطع معاش ماهوار و... تهدید نشود تا از این طریق بتواند با

آسودگی و بررسی همه جانبه به صادر کردن حکم مبادرت ورزد.

امر قضاوت از مهم‌ترین موارد در برقراری نظم و امنیت جامعه به حساب می‌آید؛ بنابراین، در این امر باید انصاف و عدالت به وجه احسن مورد رعایت قرار گیرد؛ چنان‌که خداوند (ج) در قرآن کریم می‌فرماید: «ای اهل ایمان، برای خدا پایدار و استوار بوده و به عدالت و راستی و درستی گواه باشید و البته شما را نباید عداوت گروهی بر آن دارد که از راه عدل بیرون روید، عدالت کنید که به تقوا نزدیک‌تر (از هر عمل) است و از خدا بترسید که البته خدا به هر چه می‌کنید آگاه است». آنچه در این آیه به آن اشاره شده و تأکید صورت گرفته است، بیان عبارت «رعایت تقوا» است که این بیان اهمیت عدالت در همه امور به خصوص امر قضاوت را برای همه می‌رساند.

بنابراین، انسان به غیر از مقام قوه انسانی، حیوان محض به شمار می‌آید. از این جهت بر قشر خاص در جامعه که جایگاه ویژه‌ای یافته و از شخصیت حقوقی برخوردار شده، به ویژه قضاوت که در مقام داوری نشسته و نماد عدل الهی را به خود تخصیص داده‌اند، آدابی برای آن‌ها به صورت خاص تأکید شده است که لزوماً باید در امر اجرای عدالت در جریان قضاوت باید آن‌ها رعایت شوند؛ از این رو، تمثیل اجرای عدالت و دستورات و اوامر الهی در میان اقشار جامعه، به خصوص در رفتار قضات، باید بیش‌تر از سایر قشرها تجلی و ظهور داشته باشد. بدون تردید، قاضی‌های مسلمان باید مؤدب به آداب دینی و متخلق به اخلاق الهی باشند؛ اما آنچه در آداب این گروه و صنف با توجه به حرفه‌ای که دارند و می‌بایست بیش از دیگر اوصاف نمایان باشد، صفت عدالت است (آملی، ۱۳۹۶: ۷۹). هم‌چنین با توجه به اهمیت رعایت عدل در امر قضا، امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه‌ای به مالک اشتر بیان داشته است: «باید که محبوب‌ترین کارها در نزد تو، کارهایی باشد که با میانه‌روی سازگارتر بوده و با عدالت دم‌سازتر و خشنودی رعیت را در پی داشته باشد؛ زیرا خشم توده‌های مردم، خشنودی نزدیکان را زیر پای بسپرد و حال آن‌که خشم نزدیکان اگر توده‌های مردم از تو خشنود باشند، ناچیز گردد.» (منهاج دشتی)، ۱۳۹۱: ص ۲۷۱.

با توجه به بیانی که گذشت، اهمیت رعایت عدل در امر قضاوت در اندیشه آیت‌الله محسنی علیه السلام نیز بیش از اندازه تأکید شده است؛ چنان‌که ایشان بیان داشته است: «هرکس عاقلانه و منصفانه قضاوت کند، می‌داند که علت مشکلات و بدبختی‌های میلیون‌ها انسان

در قرن حاضر و نیز در قرون گذشته، دوری و یا بدفهمی آنان از دین بوده است.» (محسنی، همان: ص ۱۸۰).

بنابراین، رعایت عدل در تمامی امور، به خصوص امر قضاوت، از مهم‌ترین مؤلفه‌ها است؛ طوری که این مورد در کلام پروردگار، امیرالمؤمنین و نیز از سوی آیت الله محسنی (در مفهوم عام آن)، تأکید شده است.

قانون‌گذار افغانستان در ماده‌ی ۳ قانون تشکیل و صلاحیت محاکم بیان داشته است: «قوه قضائیه حل و فصل قضایا و منازعات بین اشخاص حقیقی و حکمی به شمول دولت، تأمین عدالت، حمایت از حقوق فرد و جامعه مطابق احکام قانون به مقصد توحید مرافق قضایی را در کشور تأمین می‌نماید.» آنچه از این ماده استنباط می‌شود، تأمین عدالت یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های نظام به حساب می‌آید؛ طوری که قانون‌گذار افغانستان در ماده‌ی ۱۱۹ قانون اساسی نیز بیان داشته است: «اعضای ستره محکمه قبل از اشغال وظیفه، حلف آتی را در حضور رئیس جمهور به جا می‌آورد: بسم الله الرحمن الرحیم. به نام خداوند بزرگ (ج) سوگند یاد می‌کنیم که حق و عدالت را بر طبق احکام دین مقدس اسلام، نصوص این قانون اساسی و سایر قوانین افغانستان تأمین نموده، وظیفه قضا را با کمال امانت، صداقت و بی‌طرفی اجرا نمایم.» قانون‌گذار افغانستان در این ماده از عبارت «و سایر قوانین افغانستان» جهت اجرای هر چه بهتر عدالت به کار برده است؛ بنابراین، بر طبق ماده‌ی ۱۳۱ قانون اساسی، اگر طرف قضیه یکی از پیروان اهل تشیع باشد، قانون‌گذار با استناد به ماده‌ی ۱۱۹ و با رعایت ماده‌ی ۱۳۱ این قانون (قانون اساسی)، پرونده را مطابق با فقه اهل تشیع بررسی و اصدار حکم خواهد کرد.

بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان استنباط کرد که رعایت عدالت در امور قضایی، رابطه تنگاتنگی با استقلال این نهاد (اعم از شخص حقوقی و حقیقی آن) دارد. لذا استقلال قضایی دارای مبانی است که در ذیل به آن پرداخته خواهد شد.

### الف. اصل تفکیک قوا

اصل تفکیک قوا در قوانین کشورها، به خصوص در جمهوری اسلامی افغانستان، پذیرفته شده و در مواد ۷۱ (حکومت) یعنی قوه مجریه، ماده‌ی ۸۱ (شورای ملی) یعنی قوه مقننه و در ماده‌ی ۱۱۶ به قوه قضاییه پرداخته شده است.

بنابراین، اصل تفکیک قوا بیش از آن که مبنایی برای استقلال قضایی باشد، خود به عنوان یکی از ارکان اساسی برای تحقق استقلال قضایی است؛ مثلاً زمانی که از اجزای استقلال قضایی بحث می‌شود، در مرحله اول بیان می‌شود که نهاد قضایی باید مستقل باشد.

#### ب. تأمین حقوق و آزادی‌های اشخاص

استقلال قضایی شرط اساسی برای حفظ حقوق و آزادی‌های اشخاص به حساب می‌آید؛ طوری که در ماده‌ی ۱۵۶ قانون اساسی افغانستان نیز به آن تصریح شده است؛ مثلاً اگر دعوی میان دو طرف صورت گرفته باشد و یک طرف آن شخصی دارای نفوذ سیاسی و قدرتمند و طرف دیگر آن شخصی ضعیف باشد، اگر ارگان‌های قضایی از جنبه استقلال برخوردار نباشند، ممکن است طرف کم‌قدرت به حق خود نائل نشود.

#### ج. اصل حاکمیت قوا

اصل حاکمیت قوا به این معنا که قانون‌پشتوانه استقلال قضایی و استقلال قضایی نیزپشتوانه حاکمیت قانون به حساب می‌آید؛ مثلاً قانونی تصویب شود ولی اشخاص زیر بار اجرای آن نرود و قوه قضاییه در این جا است که اعمال آن قانون را بالای مردم تضمین می‌کند؛ یعنی قانون در واقع به مثابه یک موجود زنده می‌ماند که توسط قوه مقننه به دنیا می‌آید، توسط قوه قضاییه تضمین گردیده و توسط قوه مجریه در مقام اجرا گذاشته می‌شود.

#### د. توسعه اقتصادی

علاوه بر همه مفادی که استقلال قضایی به همراه دارد، این مورد می‌تواند در توسعه اقتصادی یک جامعه نیز دست باز داشته و در این عرصه نیز کمک کند؛ مثلاً یک تاجر خارجی بخواهد در افغانستان سرمایه‌گذاری کند برای وی سؤالی شاید مطرح شود که اگر مشکلی در بخش مالیات شرکت وی پیش آید، آیا مرجعی وجود دارد که به این موضوع رسیدگی کند؟ آیا مرجع فوق‌توان لازم جهت اجرای عدالت در این زمینه را دارد یا خیر؟ بنابراین، اگر قوه قضاییه یک کشور از استقلال کامل برخوردار باشد، بر توسعه اقتصادی آن کشور نیز تا جایی مفید واقع خواهد شد.

بنابراین، با توجه به آنچه در بررسی مواد قانون اساسی افغانستان در باب قضا گذشت، به

این نتیجه می‌توان دست یافت که مطابق با قانون اساسی افغانستان، قضات و قوه قضائیه در این کشور از استقلال کامل برخوردار بوده و هیچ‌کسی نمی‌تواند آن‌ها را از حیث مادی و معنوی (از دست دادن مسلک قضا) تهدید کرده و اهداف خود را توسط قضات به پایه کمال برساند؛ زیرا قانون‌گذار افغانستان در مواد ۱۲۲، ۱۲۵ و ۱۲۶ قانون اساسی به مواردی اشاره دارد که زمینه زیرپا کردن استقلال قاضی در صورت موجودیت آن بعید به نظر می‌رسد.

هرچند در ماده‌ی ۱۲۷ این قانون در رابطه با عزل رئیس ستره محکمه و یا سایر اعضای آن اشاره دارد؛ لکن مطابق این ماده که در آن بیان شده است: «هرگاه بیش از یک ثلث اعضای ولسی جرگه، محاکمه رئیس یا عضو ستره محکمه را بر اساس اتهام به جرم ناشی از اجرای وظیفه یا ارتکاب جنایت تقاضا نمایند و ولسی جرگه این تقاضا را با اکثریت دو ثلث کل اعضا تصویب کند، متهم از وظیفه عزل و موضوع به محکمه خاص محول می‌گردد...» بر طبق مفاد ماده‌ی فوق، به نظر می‌رسد زمینه دخالت و تحت تأثیر قرار دادن استقلال قضات قابل تأیید نباشد؛ زیرا با توجه به ماده‌ای که بیان شد، شرایط این ماده برای عزل رئیس یا یکی از اعضای ستره محکمه آسان به نظر نمی‌رسد.

### بند سوم: عدم پیش‌داوری

پیش‌داوری در امر قضا به این معنا است که قاضی می‌بایست خالی‌الذهن باشد و نسبت به مجرمیت یا براءت کسی قبل از بررسی دقیق پرونده ابراز نظر نکند. اگر در اندیشه قاضی قبل از بررسی پرونده پیش‌داوری در جریان باشد، بر طبق آن می‌توان بی‌طرفی محکمه را زیر سؤال برد. به همین دلیل است که مطابق با بند ۳ ماده‌ی ۱۴ قانون اجراءات جزایی افغانستان، هرگاه کسی در پرونده‌ای ابتدا سارنوال، وکیل مدافع، شاهد و یا قاضی باشد، نمی‌تواند در تعقیب عدلی شرکت کند؛ زیرا او نسبت به آن پرونده خالی‌الذهن نیست و این مورد بی‌طرفی محکمه در امر قضاوت را زیر سؤال می‌برد.

اهمیت منع پیش‌داوری تا آن جا است که آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه نیز در این باره بیان می‌دارد: «... روح قاضی در دام طمع نیفتد در قضاوت به آنچه در آغاز به ذهنش می‌آید بدون این که به ریشه مطلب برسد، قضاوت نکند.» (محسنی، ۱۴۱۲: ۲۲۳).

در رابطه با بی‌طرفی قضات دو دیدگاه و یا دو معیار وجود دارد که اولین معیار تحت عنوان

«معیار ذهنی یا شخصی» و دومین معیار ذیل عنوان «معیار نوعی یا عینی» قابل بحث می‌باشد.

### الف. معیار ذهنی

معیار ذهنی اشاره به حالت روانی و فکری قاضی دارد؛ یعنی قاضی پرونده باید دارای حالت روانی و فکری بی‌طرفانه باشد که بعضاً این مورد را صرف نظر کردن از پیشداوری نیز می‌نامند. زمان ارزیابی بی‌طرفی محکمه از نظر ذهنی به این سؤال‌ها پاسخ داده می‌شود که آیا قاضی یا عضوی از اعضای دادگاه اندیشه‌ی نادرستی در ذهن دارد؟ آیا تصمیم مغرضانه‌ای خواهد گرفت؟ آیا این احتمال وجود دارد که منافع یکی از طرفین را ترجیح دهد؟ آیا خود نفعی و یا سهمی در دعوا دارد؟ گاهی ممکن است یکی از اعضای محکمه از رنگ پوست یا ملیت متهم تنفر داشته باشد و این حس را در قالب تمایلات نژادپرستانه به نمایش بگذارد.

بنابراین، آنچه در رابطه با معیار ذهنی می‌توان ابراز کرد این است که دیده شود آیا قاضی در امر قضاوت بی‌طرف بوده است یا خیر؟ البته احراز این مورد از شدت و سختی خاصی برخوردار است؛ مثلاً کسی شاهد قتل بوده است که می‌گوید من دیدم که شخص الف دیگری را به قتل رساند اما این که آیا قتل عمدی بوده یا خیر، قابل رؤیت نیست؛ بلکه درک فرد ناشی از همان عنصر مادی جرم می‌شود؛ به عبارت دیگر، قاضی به یک شخصی توهین کند که مثلاً قوم شما این‌گونه شرور است که این عمل نشان‌دهنده بی‌طرفی قاضی نیست.

از این رو، مطابق با ماده‌ی ۱۱ قانون تشکیل و صلاحیت محاکم، در محاکم افغانستان حکم به صورت علنی بیان و صادر می‌شود. البته، مسلم است که قاضی قبل از صدور رأی به محکومیت و یا برائت متهم، نمی‌تواند حکم را بیان کند؛ زیرا تخطی از این امر باعث خدشه‌دار شدن بی‌طرفی قاضی خواهد شد.

### ب. معیار عینی

بی‌طرفی از معیار عینی پیروی می‌کند و معیار عینی بر این نکته تأکید دارد که آیا قاضی از نظر یک فرد متعارف یا یک شهروند عادی بی‌طرف محسوب می‌شود یا خیر؟ مطابق این معیار عدالت نه تنها باید اجرا شود؛ بلکه اجرای آن باید دیده شود (احمدی، ۱۳۹۶: ص ۱۱۲).

بر همین اساس است که قانون‌گذار در ماده‌ی ۱۶ قانون اجراءات جزایی بیان داشته است:

«(۱) قاضی در حالات ذیل صلاحیت اشتراک در رسیدگی دعوی جزایی را ندارد: ۱- در صورتی که جرم علیه وی و یا یکی از اقارب وی ارتکاب گردیده باشد؛ ۲- در صورتی که متهم از جمله اقارب وی باشد؛ ۳- در صورتی که قبلاً در عین قضیه مأمور ضبط قضایی، سارنوال، مشاور حقوقی یکی از طرفین، اهل خبره یا شاهد اشتراک نموده و یا در قضیه حکم صادر نموده باشد؛ ۴- در سایر حالاتی که قانون حکم نموده باشد. (۲) هرگاه قاضی در یکی از حالات مندرج فقره ۱ این ماده در رسیدگی قضیه و صدور حکم اشتراک نموده باشد، حکم صادره به ابطال مواجه می‌گردد.»

بنابراین، مطابق با ماده‌ی بیان شده، برای نفی هرگونه تردید در رابطه با بی‌طرفی دادگاه، بر ویژگی‌های ساختاری و عملکردی آن باید تمرکز شود؛ مثلاً اگر مجنی علیه پرونده مورد رسیدگی خود و یا یکی از اقارب قاضی پرونده باشد و یا متهم یکی از اقارب قاضی به حساب آید و ... در همه موارد فقره‌ی ۱ ماده‌ی ۱۶ قانون اجراءات جزایی افغانستان، قاضی می‌بایست قرار عدم صلاحیت در رسیدگی به پرونده را صادر نماید؛ در غیر آن حکم صادره از ارزشی برخوردار نبوده و به ابطال مواجه خواهد شد. البته، مطابق با ماده‌ی ۱۷ این قانون، هریک از متهم، مجنی علیه، مدعی حق‌العبد یا نماینده قانونی آن‌ها می‌توانند در احوال مندرج فقره‌ی ۱ ماده‌ی ۱۶ قانون اجراءات جزایی، رد صلاحیت قضایی را مطالبه نمایند.

بنابراین، با توجه به آن‌که عدم پیشداوری یکی از متولدين بی‌طرفی دادگاه است، بی‌طرفی فوق یکی از تضمین‌های مشترک دادرسی منصفانه است که هم در امور جزایی و هم مدنی جریان دارد؛ لذا براساس ماده‌ی ۶۵ قانون اصول محاکمات مدنی ۱۳۶۹، رئیس و اعضای محکمه، در صورت تحقق جهات رد، از رسیدگی به دعوی مدنی باید اجتناب کنند.

#### بند چهارم: برخورد مساوی با طرفین دعوا

عدالت در امر قضا می‌تواند موارد زیادی را دربرگیرد؛ لکن عدالت در همه موارد به معنای برخورد مساویانه با همه نیست؛ طوری که در اصطلاح، عدالت به معنای قرار دادن هر چیزی به جای خود آن است؛ ولی برخورد مساوی در بسیاری موارد این معنا را زیر پا می‌گذارد. در کل برخورد مساویانه با طرفین دعوا می‌تواند در زمره و یکی از مباحث مهم رعایت عدالت باشد؛ لکن با توجه به اهمیت این مورد در قرآن کریم، اندیشه آیت الله محسنی رحمته‌الله‌علیه و قانون‌گذار



افغانستان به صورت جداگانه آمده است.

در کلام الهی (قرآن کریم) با توجه به این مهم، بر مساوات و برابری تأکید زیادی شده است؛ از جمله آیه ۱۳ سوره حجرات که در آن بیان شده است: «ای مردم ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آن‌گاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید، همانا بزرگوار و با افتخارترین شما نزد خدا باتقواترین شمایند، همانا خدا کاملاً دانا و آگاه است». بنابراین، هیچ ثروتمندی را بر فقیر، هیچ بزرگی را بر طفل، هیچ مردی را نسبت به زن و هیچ گندمی رنگی را بر سیاه‌رنگ در مقام و منزلت انسانی برتری نیست؛ زیرا انسان‌ها به عنوان گل سرسبد هستی و اشرف مخلوقات، از کرامت ذاتی برخوردار بوده و از این حیث نیز نسبت به یکدیگر مساوی پنداشته می‌شوند.

از این رو، یکی از موارد دیگری که در رابطه با آداب قضاوت می‌توان برشمرد، رعایت تساوی افراد در برابر قانون است. بر این اساس است که قانون‌گذار افغانستان در ماده‌ی ۲۲ قانون اساسی این کشور بیان داشته است: «هر نوع تبعیض و امتیاز بین اتباع افغانستان ممنوع است. اتباع افغانستان اعم از زن و مرد در برابر قانون دارای حقوق و وجایب مساوی می‌باشند.» مطابق با بخش نخست ماده‌ی فوق، هر نوع تبعیض - اعم از مثبت و یا منفی - مورد منع قانون‌گذار قرار گرفته است. تبعیض منفی برای نکتته اشاره دارد که قاضی فرد متهم یا مدعی را از برخی امتیازات وی محروم کند؛ مثلاً فرد متهم برای اثبات بی‌گناهی باید وکیل مدافع داشته باشد؛ ولی قاضی با توجه به تبعیضی که نسبت به او دارد، وی را از این حق محروم کند. تبعیض مثبت عبارت است از اختصاص برخی از امتیازات و حقوق به برخی افراد یا گروه‌ها بر اساس دین، مذهب، زبان، جنس، قوم، رنگ، سن، معلولیت و... (احمدی، همان: ص ۱۱۷).

بخش دوم ماده‌ی ۲۲ به تساوی افراد در برابر قانون اشاره دارد؛ چنان‌که مصادیق آن «زن و مرد» را نیز بیان داشته است. بر اساس ماده‌ی ۶ کد جزای افغانستان: «مظنون، متهم و محکوم بدون در نظر داشت تعلقات ملیتی، نژادی، زبانی، قبیله‌ای، دینی یا مذهبی، عقیده سیاسی، تحصیل، شغل، نسب، دارایی، موقف اجتماعی، محل سکونت و اقامت در برابر قانون از تساوی کامل برخوردار می‌باشند.» هم‌چنین در ماده‌ی ۱۰ مقرر طرز سلوک قضایی برای جمهوری اسلامی افغانستان مصوب ۱۳۸۶ نیز بیان شده است: «قاضی باید هنگام رسیدگی

قضایا به حقوق قانونی طرفین دعوا توجه جدی مبذول نموده و بر اساس حق تساوی طرفین دعوا در پیشگاه قانون و محکمه از قائل شدن هرگونه امتیاز و برتری که به یکی از طرفین دعوا اختصاص یافته است، اجتناب به عمل آورد. قاضی نمی‌تواند اظهارات یکی از اطراف دعوا یا قایم مقام وی را پیرامون موضوعی که ممکن است در نتیجه دعوا مؤثر باشد، در غیاب طرف دیگر دعوا یا رد صورت عدم موافقه وی استماع نماید.» هم‌چنین مطابق با ماده‌ی ۱۵ این مقرر: «غیر جانب‌دار بودن قاضی، یکی از بهترین و مطمئن‌ترین تضمین برای تحقق عدالت است. پس قاضی مکلف است غیر جانب‌داری را در تمام اعمال خود منحصراً قاضی عملی سازد و از هرگونه تبعیض نژادی، جنسی، قومی، لسانی، مذهبی و سلیقه‌ای در اجراء وظایف قضایی خود احتراز نماید.» از این رو، قاضی می‌بایست در هنگام اجرای تمامی وظایف قضایی خویش، از جمله مسئولیت‌های اداری، باید بدون طرفداری، تبعیض یا تعصب به نفع یا علیه شخص یا طرف قضیه عمل نماید؛ قاضی‌ای که در جریان جلسه قضایی از تبعیض کار می‌گیرد و این تبعیض را از تطبیق عدالت منحرف می‌سازد. قاضی باید موظف باشد از چنان روش، رفتار، نطق و سخن به شمول حرکات دست و پا و چگونگی چهره که از نظر طرفین یا اطراف قضیه، وکلای مدافع، اشخاص دیگر یا مردم عام، تبعیض قضایی تلقی شود، اجتناب ورزد (جمع نویسندگان، ۱۳۹۸: ص ۴۷-۴۹).

به عبارت دیگر، بر طبق دیدگاه فقه اهل تشیع، واجب است قاضی در گفتار و سلام کردن و نگاه کردن و دیگر اسباب احترام، مانند اجازه ورود دادن و برخاستن و نشستن و گشاده‌رویی، با دو طرف دعوا به طور مساوی برخورد کند و نیز واجب است به سخن اصحاب دعوا گوش فرا دهد و انصاف را در جایی که از او عملی سر می‌زند که رعایت آن را ایجاب می‌کند، نسبت به هر دو طرف رعایت نماید؛ ولی واجب نیست در گرایش قلبی نسبت به دو طرف دعوا جانب مساوات را نگه دارد، خواه هر دو مسلمان باشند یا نباشند و مکروه است به طور مشخص یکی از آن‌ها را طرف خطاب قرار دهد؛ زیرا در این کار نوعی ترجیح وجود دارد که کم‌ترین درجه آن کراهت است (دادمرزی، ۱۳۹۴: ص ۱۹۸-۱۹۹).

برخورد برابر و دور از تبعیض نسبت به طرفین دعوا در دعاوی جزایی و مدنی، از جمله مهم‌ترین موارد در بحث قضاوت به شمار می‌رود؛ طوری که آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه با رعایت آیات مبارکه قرآن کریم در این خصوص بیان داشته است: «قضاوت در خوبی و بدی روی افراد با

قطع نظر از قومیت و شهروندی و زبان و نژاد صورت گیرد.» یعنی این مورد جزء دغدغه‌های اساسی این فقیه توانمند جهان اسلام بوده و بر قاضی ملزم دانسته است تا در امر قضاوت - چه پرونده خوب باشد و یا بد - در هر صورت به دور از در نظر گرفتن قوم، شهروندی آن یعنی این که آیا روستایی است یا شهری، افغانستانی است یا خارجی، زبان آن دری است یا پشتو و یا این که از قوم پشتون است یا تاجیک یا هزاره و... این موارد نباید در تصمیم‌گیری وی (قاضی) تأثیر گذاشته و او را از صدور حکم عادلانه دور کند (محسنی، ۱۳۹۲: ص ۱۲۶). هم چنین «حفظ بی طرفی و عدم تمایل به یکی از طرفین نزاع در موقع قضاوت» (محسنی، ۱۳۸۷: ص ۸۶) نیز مورد اشاره ایشان بوده است که این مورد نیز در زمره مباحث برخورد مساوی با طرفین دعوا برمی‌گردد.

#### بند پنجم: پرهیز از رشوه

در رابطه با رشوه باید گفت که بر طبق دیدگاه‌های فقهای اسلامی رشوه حرام است، خواه آنچه به نفع رشوه‌دهنده حکم می‌شود حق باشد و یا باطل؛ یعنی قاضی مقدار پولی یا مالی را به عنوان رشوه دریافت کند و با توجه به آن که حق هم با رشوه‌دهنده است، به نفع وی حکم کند؛ لذا بر طبق دیدگاه فقهای اسلامی این امر حرام پنداشته شده است.

در رابطه با حرمت این امر از امام صادق علیه السلام روایت شده است که رشوه، کفر به خداوند و پیامبر او می‌باشد. رشوه چنان که بر رشوه‌گیرنده حرام است، بر رشوه‌دهنده نیز حرام است؛ زیرا وی با این عمل، به گناه و عدوان کمک کرده است؛ مگر آن که راه رسیدن او به حقش فقط رشوه دادن باشد که در این صورت فقط بر رشوه‌گیرنده حرام است و در صورت موجود بودن رشوه، باید برگردانده شود و اگر تلف شده باشد، باید مثل یا قیمت آن بازگردانده شود (دادمرزی، پیشین: ص ۱۹۹).

در اندیشه آیت‌الله محسنی علیه السلام نیز رشوه گرفتن برای قضات امر ناپسند تلقی شده و بر منع آن قلم زده است؛ طوری که در این رابطه بیان داشته است: «از جمله شرایط قاضی در نظر من علم او به با احکام شرعی متعلق به قضا است که پس از احراز معتبر موضوع، حکم شرعی آن را بداند و قضاوت کند و دیگر عدالت اوست که حیف و میلی نکند و رشوه نگیرد.» هر چند که ایشان این مورد را یکی از شرایط قضاوت دانسته است؛ ولی می‌توان جزء

آداب قضاوت نیز دانست.

در کد جزای افغانستان رشوه به عنوان یک جرم مستقل به بحث و بررسی گرفته شده است و قانون‌گذار در ماده‌ی ۳۷۰ این قانون بیان داشته است: «(۱) هرگاه موظف خدمات عامه یا موظف دولت خارجی یا سازمان بین‌المللی یا بین‌الحکومتی یا موسسه غیردولتی یا موظف موسسه خصوصی که فعالیت‌های اقتصادی، مالی یا تجارتي یا سایر خدمات عامه را انجام می‌دهند، به منظور اجرا یا امتناع از وظیفه که به آن مکلف است یا به منظور احراز یا حفظ موقف مشخص به اسم خود یا شخص یا نهاد دیگری به شکل مستقیم یا غیرمستقیم، پول، مال یا منفعت نامشروع را اخذ، طلب یا وعده پرداخت آن را بگیرد یا به عنوان بخشش آن را قبول کند یا شخصی به مقاصد متذکره پول، مال یا منفعت نامشروع را به شکل مستقیم یا غیرمستقیم به اشخاص مذکور پیشکش نماید یا وعده پرداخت آن را بدهد، عمل مذکور رشوه شناخته می‌شود. (۲) ...» با توجه به مفاد ماده‌ی فوق، قانون‌گذار افغانستان در این ماده رشوه را تعریف و افرادی که در دایره شمول این ماده قرار می‌گیرند را نیز مشخص کرده است. یکی از افراد، موظف خدمات عامه است که در صدر فقره‌ی ۱ ماده‌ی فوق بیان شده است که بر طبق بند ۴ ماده‌ی ۴ کد جزا: «موظف خدمات عامه، شخصی است که به اجرای خدمات عامه توظیف گردیده و شامل اشخاص ذیل می‌باشد: ۱- کارکن دولت، تصدی‌ها و شرکت‌های دولتی؛ ۲- کارکن موسسه‌های عامه یا تشبثاتی که خدمات عامه را انجام می‌دهند؛ ۳- اعضای ارکان دولت و اعضای نهادهای انتخابی؛ ۴- قاضی، سارنوال، وکیل مدافع، حکم، اهل خیره و سایر اشخاص که تصادیق‌شان معتبر شناخته شود؛ ۵- ...» در واقع با توجه به صدر فقره‌ی ۱ ماده‌ی ۳۷۰ و با نگاهی به بخش چهارم بند ۴ ماده‌ی ۴ کد جزای افغانستان، یکی از موارد موظف خدمات عامه، قضات می‌باشد؛ لذا اگر قاضی رشوه گیرد، بر طبق فقره‌ی ۱ ماده‌ی ۳۷۱ کد جزا به شرح زیر مجازات خواهد شد:

۱. در صورتی که وجه رشوه تا ده هزار افغانی باشد، به حبس قصیر؛

۲. در صورتی که وجه رشوه بیش از ده هزار تا بیست هزار افغانی باشد، به حبس متوسط

دو سال؛

۳. در صورتی که وجه رشوه بیش از هزار تا پنجاه هزار افغانی باشد، به حبس متوسط از دو تا

چهار سال؛

۴. در صورتی که وجه رشوه بیش از پنجاه هزار تا یک صد هزار افغانی باشد، به حداکثر حبس متوسط؛

۵. در صورتی که وجه رشوه بیش از یک صد هزار تا یک میلیون افغانی باشد، به حبس طویل تا ده سال؛

۶. در صورتی که وجه رشوه بیش از یک میلیون افغانی باشد، به حبس طویل بیش از ده سال.

از این رو، بر اساس فقره ۲ ماده ۳۷۱ کد جزا: «هرگاه وجه رشوه پول نقد، جنس یا منفعت مادی نباشد، مرتکب حسب احوال به حبس قصیر یا متوسط، محکوم می‌گردد.» بنابراین، با توجه مواردی که بیان شد، رشوه از نگاه دینی و از نظر قانون‌گذار افغانستان یک عمل حرام و جرم محسوب می‌شود. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه علاوه بر دیگر آدابی که برای قضاوت در نظر گرفته است، با رعایت روایتی از امام صادق علیه‌السلام، رشوه را حرام دانسته و این امر را برای قاضی مجاز نمی‌داند. البته، در روایتی که از امام صادق نقل شده است، علاوه بر حرمت این امر، یک استثنا بر آن وارد است و آن وقتی است که تنها راه رسیدن به حق، دادن رشوه باشد. پس در صورتی که همه راه‌ها برای رسیدن به حق بسته شود و تنها یک راه باقی باشد (دادن رشوه)، در این جا بر طبق قاعده اضطرار و روایتی که از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است، می‌توان به آن متوسل شده و حق خود را گرفت.

#### بند ششم: قاطعیت در اجرای احکام الهی و عمل به حکم خدا

علاوه بر مواردی که بیان آن گذشت، یکی دیگر از مواردی که در امر قضاوت مهم است، بحث قاطعیت در اجرای احکام الهی است و قضاوت می‌بایست پرونده‌ها را با دقت تمام بررسی کرده و ضمانت اجراهای متناسب با آن را در نظر گیرند.

مطابق با ماده ۲ کد جزای افغانستان، جرایم به چهار دسته‌ی حدود، قصاص، دیات و تعزیرات قابل تقسیم دانسته شده است؛ از این رو، لزوماً قضاوت در جرایم مستوجب حدود، قصاص و دیات دست باز نداشته و باید احکامی را که از سوی شارع مقدس بیان شده‌اند، بر مرتکب آن اعمال نماید؛ لکن در جرایم مستوجب تعزیر، قاضی دست باز داشته و می‌تواند در کم و کیف و نوع مجازات دخالت کند.

بنابراین، با توجه به موارد فوق، قاضی باید در اجرای احکام الهی قاطع بوده و برای احقاق حق و اجرای عدالت این احکام را به صورت جدی به اجرا درآورد.

### نتیجه‌گیری

از بررسی مواردی که بیان شد می‌توان به این نتیجه رسید که اولاً، قاضی به معنای کسی است که در رابطه به موضوعی حکم و یا قضاوت می‌کند و با توجه به آن قاضی به دو نوع، قاضی منصوب و قاضی تحکیم، قابل تقسیم است.

فرایند انتخاب قاضی در افغانستان از پیچیدگی خاصی برخوردار نبوده و شرایط از قبل برای افرادی که می‌خواهند به این مسلک گماشته شوند، از سوی قانون‌گذار پیش‌بینی شده است.

زمانی که فردی به عنوان قاضی گماشته می‌شود، می‌بایست برای این امر آدابی را رعایت کند که این آداب در اندیشه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله از یک سو و دیدگاه قانون‌گذار از سوی دیگر، مورد بررسی قرار گرفت. مهم‌ترین موردی که قاضی در امر قضاوت باید به آن توجه داشته و آن را رعایت کند، تحقق عدالت و انصاف است؛ یعنی نباید قاضی تصمیمی را اتخاذ کند که دور از عدالت و انصاف باشد. البته، این امر (اجرای عدالت) مشروط بر آن است که قاضی استقلال داشته باشد و بتواند در تصمیم خود مطابق با اراده و برداشت خودش از پرونده تصمیم گیرد. با توجه به بررسی‌های مواد بیان شده در رابطه به این مورد در قوانین افغانستان، به نظر می‌رسد که در افغانستان قضاوت از استقلال کامل برخوردارند و در این قسمت هیچ نهادی نمی‌تواند آن‌ها را تحت فشار قرار داده و از این مجرا، در تصمیم‌های آن‌ها دخل و تصرف نماید.

به دنبال تمثیل عدالت از سوی قاضی، عدم پیشداوری یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم در امر قضاوت است. این مورد را به خالی‌الذهن بودن قاضی نیز تعبیر می‌کنند؛ یعنی قاضی نباید در ابتدا و قبل از بررسی پرونده مطرح شده نظریه نژاد، قوم، ملت، رنگ و... متهم و مدعی، دست به قضاوت بزند؛ بلکه می‌بایست با ایمان راسخ به پروردگار و رعایت شریعت اسلامی، به امر قضاوت مبادرت ورزیده و عدالت را به بهترین شکل ممکن آن به انجام برساند.

هرچند که مطابق بیان‌های قانون‌گذار افغانستان که در آن برای قضاوت بازنشسته تا آخر عمر معاش پرداخت می‌شود و از این حیث راه رشوه را بسته است؛ ولی گرفتن رشوه از سوی قاضی

به شدت نهی شده و این عمل در اندیشه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه حرام تلقی شده و در کد جزا به عنوان جرم تعزیری مستحق مجازات دانسته شده است.

در هر صورت آدابی که برای قضاوت از سوی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه و قانون‌گذار افغانستان مورد بررسی و بیان قرار گرفته است، نقطه عطف است برای احقاق حق و اجرای عدالت.

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، لسان العرب، ج ۱۲، بیروت، بی نا.
۳. احمدی، محمدعارف (۱۳۹۶)، دادرسی منصفانه، تهران، نشر میزان، چاپ اول.
۴. انوری، حسن (۱۳۸۶)، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۶، نشر مهارت، چاپ اول.
۵. انوری، حسن (۱۳۸۶)، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۸، نشر مهارت، چاپ اول.
۶. بلاغی، سید صدرالدین (۱۳۴۵)، عدالت و قضا در اسلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
۷. البهوتی، الشیخ العلامه منصور بن یونس بن ادريس (۱۳۸۸)، كشف القناع (قضا واقناع)، ترجمه قاضی عبدالصیرفایز، کابل، نشر سعید، چاپ اول.
۸. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۹۱)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۱، تهران، انتشارات گنج دانش، چاپ پنجم.
۹. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۹۱)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۴، تهران، انتشارات گنج دانش، چاپ پنجم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، آداب قضاوت در اسلام، قم، نشر اسراء، چاپ سوم.
۱۱. حیدرزاد، ولی الله (۱۳۹۵)، الگوی مطلوب جذب و گزینش قضات در نظام قضایی جمهوری اسلامی ایران، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق علیه السلام، دانشکده معارف اسلامی و حقوق.
۱۲. دادمرزی، سید مهدی (۱۳۹۴)، ترجمه تحریر الروضة فی شرح اللمعة، قم، نشر طه، چاپ دهم.
۱۳. ساکت، محمدحسین (۱۳۸۲)، دادرسی در حقوق اسلامی، تهران، نشر میزان، چاپ اول.
۱۴. سنگلاخی، سید محمدیعقوب (۱۳۸۵)، قضاوت زن از دیدگاه فقه شیعه، قم، نشر مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
۱۵. شهید ثانی، زین الدین بن نورالدین علی بن احمد عاملی جبعی (۱۴۱۳ هـ.ق)، مسالک الافهام، ج ۱۳، بی جا، نشر موسسه المعارف الاسلامیه.
۱۶. صادق منش، جعفر (۱۳۹۱)، مطالعه تطبیقی سیاست جنایی ایران، مصر و فرانسه در قبال جرایم و تخلفات حرفه ای قضات بر اساس فقه امامیه، رساله برای دکترا.
۱۷. عزیری، ابراهیم؛ محسن امیری و محمدرضا ویژه (۱۳۹۲)، «تأثیر روش انتخاب قاضی بر استقلال قاضی در حقوق ایالات متحده با نگاهی به حقوق ایران»، فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش های



- حقوق تطبیقی، دوره هفدهم، شماره ۱.
۱۸. عسکری، زهرا (۱۳۹۰)، بررسی صفات جایگاه و مسئولیت قاضی در فقه اسلامی و حقوق ایران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید چمران اهواز.
۱۹. عمید، حسن (۱۳۸۹)، فرهنگ بزرگ عمید، تهران، نشر سکه، چاپ اول.
۲۰. قانون اجراءات جزایی، ۱۳۹۲.
۲۱. قانون اساسی افغانستان، ۱۳۸۲.
۲۲. قانون اصول محاکمات مدنی، ۱۳۶۹.
۲۳. کد جزای افغانستان، ۱۳۹۶.
۲۴. محسنی، محمد آصف (۱۳۹۶)، افق اعلی، کابل، نشر مرکز حفظ و نشر آثار آیت‌الله محسنی، چاپ اول.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، نقش اسلام در عصر حاضر، بی‌نا، چاپ اول.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، قوانین زندگانی انسان در قرآن (به ضمیمه رساله بعثت)، کابل، نشر حوزه علمیه خاتم النبیین، چاپ اول.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، قانون احوال شخصیه شیعه از آغاز تا انجام، کابل، نشر بخش تحقیقات مدرسه ام‌المؤمنین خدیجه کبری، چاپ اول.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۲)، تصویب از حکومت اسلامی در افغانستان، بی‌جا، نشر حرکت اسلامی افغانستان شعبه فرهنگی، چاپ دوم.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۷)، پاسخ به پرسش‌های فقهی، اخلاقی و متفرقه، بی‌جا، نشر حیدری.
۳۰. مقرر طرز تنظیم و سلوک قضات، ۱۳۸۷.
۳۱. منهاج (دستی)، ابراهیم (۱۳۹۱)، نهج البلاغه به صورت موضوعی، قم، نشر بوستان کتاب، چاپ دوم.



## قدرت قانون‌گذاری از دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره)

قاسم علی صداقت \*

### چکیده

امکان‌سنجی مفهوم قدرت قانون‌گذاری در نظرگاه فقهی و کلامی آیت‌الله محسنی مسئله‌ی اصلی تحقیق را تشکیل می‌دهد و در این راستا پرسش‌های معین مطرح و به آن‌ها پاسخ داده شده است. از نظر‌سازه و ساختار، دیدگاه کلی ایشان درباره‌ی نهاد قانون‌گذاری مورد بحث قرار گرفته است که ساختارهای حقوقی قدرت قانون‌گذاری از نظرایشان قابل قبول نبوده و ایشان معتقد به دیدگاه تأسیسی است و ایشان به جای قوه مقننه به قوه مدونه باور دارد؛ چون قدرت قانون‌گذاری به مفهوم حقوقی و مدرن آن ناسازگار با ارزش‌های کلامی و فقهی در اسلام است. در حوزه صلاحیت‌های قدرت قانون‌گذاری به برداشت خاص ایشان، قوه مدونه صلاحیت تدوین، تفسیر، نظارت و در موارد اندک تقنین را دارد. ایشان، مرجع ذیصلاح برای تدوین قانون را در مرحله نخست کارشناسان دینی و سپس مردم دانسته است که البته دخالت مردم حتمی و ضروری نیست.

واژگان کلیدی: قانون‌گذاری، دیدگاه امضایی و تأسیسی، آیت‌الله محسنی، سازه حکومت اسلامی.

## مقدمه

پیدایش ساختار و سازه‌های جدید حقوقی به‌ویژه در حوزه حقوقی اساسی و مواجهه با آن همواره یک مسئله برای مسلمانان به‌ویژه برخی فقها بوده است و راجع به پذیرش و عدم پذیرش آن‌ها دیدگاه‌ها متفاوت‌اند. راجع به حل این معضل دیدگاه‌های تأسیسی و امضایی در سطح کلان سازه حکومت اسلامی با زیرمجموعه‌های خاص خود را داریم تا این‌که در اسلام ساختار خاص حکومتی نداریم و اساساً ساختار مقدس نیست. تمامی دیدگاه‌های یادشده درباره‌ی قدرت قانون‌گذاری به‌عنوان یک ساختار حکومتی نیز قابل تطبیق است. با توجه به موضوع بحث باید مشخص شود که دیدگاه آیت‌الله محسنی در کدام چارچوب نظری قرار دارد؛ به‌ویژه باید دید که از منظر ایشان ساختار مدرن قدرت قانون‌گذاری با ویژگی‌های خود با محتوای اسلامی سازگاری دارد یا نه؟ بدین معنا که قدرت قانون‌گذاری به برداشت مدرن را به عاریت گرفته و محتوای اسلامی را در درون آن قرار دهیم آیا شکل بر محتوا تأثیرگذار نخواهد بود؟ از سوی دیگر، ماهیت قدرت قانون‌گذاری از دیدگاه اندیشمندان مسلمانان، فقها و از جمله آیت‌الله محسنی چیست؟ این‌ها هرکدام خود مسائلی هستند که در صدد حل آن‌ها و نیز پاسخ به آن‌ها هستیم. به عبارت دیگر، باید دید که ایشان قانون‌گذاری به مفهوم حقوقی و مدرن در مرحله تشریح، اجتهاد و تدوین را قبول دارند؟ وانگهی صلاحیت قدرت قانون‌گذاری از منظر آیت‌الله محسنی چیست؟ دیگر مسئله اساسی که باید به آن پرداخت و دیدگاه ایشان را در این زمینه تجزیه و تحلیل کرد. همین‌طور، اشخاص ذیصلاح برای حضور در عرصه قانون‌گذاری چه کسانی‌اند؟ پرسش دیگری است که در صدد پاسخ بدان هستیم.

به نظر می‌رسد که از منظر چارچوب نظری، ایشان در بخش اشکال اصیل حکومت اسلامی معتقد به دیدگاه تأسیسی باشد که بر اساس ارزش‌ها و هنجارهای فقهی قدرت قانون‌گذاری با برداشت خاص باید تأسیس شود و قدرت قانون‌گذاری به مفهوم مدرن قابل امضا و تأیید نیست. از سوی دیگر، ایشان ماهیت قدرت قانون‌گذاری را قوه مدونه تلقی می‌کند که کارکرد شکلی یعنی گردآوری و تهیه و تنظیم قواعد را به عهده دارد. صلاحیت قوه مقننه و به تعبیر ایشان «قوه مدونه» بیش‌تر صلاحیت شکلی است تا ماهوی. از طرف دیگر، از منظر ایشان حضور کارشناسان دینی با شرایط خاص در قوه مقننه مجاز است. وانگهی به صورت شکلی در

موارد محدود حضور مردم را هم در امر قانون‌گذاری مجاز دانسته است.

ضرورت تحقیق از آن‌جا ناشی می‌شود که نظام افغانستان، نظام جمهوری اسلامی است و از طرف دیگر، نهادهای مدرن باید مشروعیت الهی داشته باشند. از سوی دیگر، در قانون اساسی ماده‌ی ۲ و ۳ و سایر مواد را داریم که براسلامیت نهادها و هنجارها به صورت کلی تأکید می‌کنند؛ از این رو، وضعیت حقوقی قدرت قانون‌گذاری از منظر فقه سیاسی باید مشخص شود؛ چون در کنار جمهوریت، اسلامیت نظام را نمی‌توان نادیده گرفت؛ به ویژه نقش ایشان در اسلامیت نظام سیاسی افغانستان در لویه جرگه قانون اساسی (قوه مؤسس) قابل انکار نیست و حال باید دید برداشت ایشان از اسلامیت نظام در بخش نهاد قانون‌گذاری چیست؟ از طرف دیگر، پذیرش و عدم پذیرش ساختارهای مدرن در جهان اسلام چالشی است که باید برای آن راه حل پیدا کرد.

هدف ما در این تحقیق، تجزیه و تحلیل دیدگاه کلی آیت‌الله محسنی در مورد سازه قدرت قانون‌گذاری با تأکید بر دو دیدگاه کلان امضایی و تأسیسی و همین‌طور مشخص شدن دیدگاه ایشان درباره‌ی صلاحیت‌های این نهاد و افراد مجاز برای عضویت در قدرت قانون‌گذاری است. البته، امکان‌سنجی مفهوم قانون‌گذاری در نظریه فقهی ایشان هدف اساسی و مهم در این تحقیق است.

روش تحقیق ما ترکیبی از روش استقرایی و قیاسی خواهد بود. در مواردی از دیدگاه کلی ایشان وضعیت موارد جزئی را به دست می‌آوریم و در برخی موارد از طریق دیدگاه خرد ایشان مسائلی را تحلیل و تجزیه می‌کنیم؛ یعنی در مسایل خرد دیدگاه ایشان را اصطیاد و وضعیت فقهی موضوعات جزئی در حوزه قانون‌گذاری را از منظر ایشان مشخص می‌سازیم. از سوی دیگر، در سراسر نوشتار ما صرفاً به تحلیل و تجزیه مسایل می‌پردازیم و در صدد ارزیابی نیستیم. روش گردآوری اطلاعات نیز کتابخانه‌ای و مبتنی بر برخی از آثار ایشان است.

مقصود از قانون‌گذار به مفهوم مدرن و حقوقی، وضع قانون و تصویب آن با خصیصه انسانی بودن است که مرجع دارای قدرت و اقتدار آن انسان است که در برابر تشریح در فقه قرار می‌گیرد. منظور از قوه مدونه قدرتی است که قواعد را از منابع مختلف صرفاً گردآوری می‌کند نه آن‌که قانونی ایجاد و تصویب کند؛ همانند آنچه که تحت کدنگاری به مفهوم شکلی مدنظر است که امر شکلی است. این قدرت نه کارکرد قانون‌گذاری دارد و نه کشف و استنباط مقررات از منابع

مختلف آن، که به مفهوم اخیر در فقه اجتهاد اطلاق می‌شود.

### الف. چارچوب نظری؛ نگاه تئوریک به سازه حکومت اسلامی

در این بخش از تحقیق، انواع رویکردهای قابل تصور از منظر نظریه پردازان سلامی در مواجهه اسلام با ساختارهای حکومتی مدرن در قالب نظریه‌های امضایی و تأسیسی و زیرمجموعه‌های هریک مورد توجه قرار خواهد گرفت تا از منظر تئوریک و نظری دیدگاه‌ها در مورد ساختارهای قدرت قانون‌گذاری اسلامی مشخص شود.

#### ۱. امضایی

منظور از ساختارهای حکومتی امضایی، ساختارهایی است که اسلام آن‌ها را به همان شکل وارد شده و یا با اصلاحات و تغییراتی در مجموع، امضا و تأیید می‌کند که البته متناسب با میزان این تغییرات، بر هریک از آن‌ها آثاری مترتب خواهد بود (نظیف، ۱۳۹۷: ص ۵۵۰). در ادامه بررسی و تحلیل این رویکرد، به دو زیرمجموعه آن با عنوان رویکرد وارداتی خواهیم پرداخت که ساختارهای وارداتی را می‌پذیرد بدون تأثیر ساختار بر محتوا یا تأثیر اندک و همین‌طور رویکرد ترمیمی به معنای اصلاح و ترمیم ساختارهای وارداتی اشاره خواهد شد که معتقد به پذیرش ساختارهای وارداتی است که در آن ساختار و ماهیت بر همدیگر تأثیر متقابل دارند و به همین خاطر باید ساختارهای وارداتی اصلاح و ترمیم شوند.

#### ۱-۱. وارداتی: عدم تأثیر

این دیدگاه یکی از رویکردهای رایج در رهیافت امضایی بودن ساختارهای حکومتی است که از میان مدل‌های موجود ساختارها حکومتی یک ساختار گزینش شده و بدون کم‌وکاست اجرا شود. در این رویکرد، باور بر آن است که ساختار بر محتوا مؤثر نیست و می‌توان هر ساختاری وارداتی را برای اجرای محتوای اسلام انتخاب کرد و بدیهی است ساختارهای فعلی که از قوه مقننه وجود دارند، در این رهیافت قابل قبول بوده و ظرفی برای اجرای محتوای اسلامی می‌توانند باشند. از منظر این دیدگاه، ساختارها را باید به مثابه‌ی قالب‌های خنثی پنداشت که در ظرف آن‌ها مضمون و محتوا ریخته شود، نتیجه و ثمره‌ی آن، مطلوب مورد نظر یعنی اجرای احکام اسلام خواهد بود.

این دیدگاه قابل قبول نیست؛ به خصوص از این منظر که ساختار بر محتوا و مظهر و تأثیرگذار نیست. ساختار و محتوا با هم رابطه‌ی دوسویه دارند و برهمدیگر تأثیر متقابل دارند و هر ساختاری نمی‌تواند متناسب برای هر محتوایی باشد؛ به عنوان مثال: بر اساس هنجارهای اسلامی، مقنن و شارع خداوند است و قدرت قانون‌گذاری به مفهوم مدرن که نمایندگان پارلمان را قانون‌گذار می‌داند، نمی‌تواند ظرف برای اجرای احکام اسلام باشد و اساساً در مکتب اسلام انسان نمی‌تواند ذاتاً قانون‌گذار باشد و این صلاحیت یک پدیده‌ی آسمانی و الهی و مشرع خداوند است و در مواردی که خداوند اذن داده باشد، در آن موارد بشر با شرایط خاص می‌تواند قانون‌گذار باشد.

#### ۱-۲. ترمیمی: تأثیر حداقلی و شکلی

رویکرد دیگر در خصوص ساختارهای حکومتی امضایی، رویکرد ترمیمی است که بر اساس این رویکرد، یکی از ساختارهای موجود در کشورها اخذ و متناسب با محتوای اسلام، تعدیل و ترمیم می‌شود؛ لذا این ساختار برآمده از میان ساختارهای حکومتی کشورها و یا از ترکیب آن‌ها و هم‌چنین ترمیم و اصلاح آن با توجه به ماهیت و محتوای اسلامی است؛ بنابراین، ساختار ترمیمی عبارت است از: ترمیم و اصلاح ساختارهای موجود در درون مفاهیم اسلامی (کعبی، ۱۳۹۲: ص ۶۳).

واضح است که بر اساس این رویکرد، ساختارهای وارداتی نیاز به اصلاح و ترمیم دارند و بدون کم‌وکاست مورد پذیرش نبوده و بدون تعدیل، ظرفیت اجرای محتوای اسلامی را ندارند و در نتیجه می‌توانند مورد پذیرش باشند؛ اما باید متناسب‌سازی شوند. بر اساس این رهیافت، ساختاری بر محتوا تأثیر دارد که جنبه شکلی دارد و حداقلی است؛ به عنوان مثال: در این رهیافت، برای نمایندگان مجلس قانون‌گذاری شرایطی را در نظر می‌گیرد تا آنان نتوانند به وضع قوانین ضد اسلامی اقدام کنند و به فرض وضع، نهاد و مرجع بالاتر برای نظارت از اسلامیت قوانین در نظر گرفته می‌شود. در نتیجه ساختار پذیرفته شده یک ساختار امضایی - تعدیلی خواهد بود. تعدیل به این معنا که ساختارهای موجود، متناسب با ملاک‌های شرعی، به نحو امضایی و نه تأسیسی و با ترمیم، اصلاح و تغییراتی، مورد پذیرش قرار گرفته‌اند؛ البته نکته مهم و مبنایی که نباید از آن غفلت کرد، این‌که این تعدیل، قطعاً خلاف شرع نیست؛ اما از طرفی نیز

نمی‌توان ادعا کرد که این ساختار و این مدل از نظر اسلام، مطلوب و منحصر به فرد است. پس این نظام تعدیل شده نه خلاف شرع و نه منحصر به فرد است؛ یعنی این ساختار مغایر شرع نیست؛ اما ممکن است مطابق آن هم نباشد؛ بنابراین، می‌توان آن را متحول کرد و با توجه به تأثیرگذاری ساختار بر محتوا، هر جا احساس شد که ساختار اخذ شده، ماهیت و محتوای نظام یعنی اسلام را متوقف یا محدود می‌کند و نظام را از اهداف خود بازمی‌دارد، باید آن بخش را تعدیل کرد (همان: صص ۶۳-۶۴).

## ۲. تأسیسی

بر اساس این رویکرد، باید سازه حکومت اسلامی بر اساس هنجارهای اسلام و رهنمودهایی که برای رسیدن به اهداف اسلامی در منابع و متون دینی وجود دارند، تأسیس و ایجاد شود و سازه‌های عرفی و وارداتی مورد پذیرش نیست. ساختارهایی را می‌توان تولیدی نامید که برآمده از اسلام‌اند. بر اساس این دیدگاه و رهیافت، اسلام علاوه بر ماهیت، ساختار هم ارائه می‌کند؛ چون دین اسلام دین کامل و بدون نقصان است (نظیف، ۱۳۹۷: ص ۵۵۲).

بر اساس این رهیافت، تأثیر ساختار بر محتوا تأثیر حداکثری و ماهوی خواهد بود؛ یعنی پذیرش سازه‌های وارداتی منجر به آن خواهد شد که احکام اسلامی به تدریج ماهیت خود را از دست بدهند و مسیر عرفی شدن را بپیمایند. ساختارها موجب خواهند شد که محتوای اسلامی به صورت حداکثری تغییر پیدا کند و به تدریج کار به جایی می‌رسد که دیگر نتوان محتوا را اسلامی دانست. به همین دلیل است که طرفداران این دیدگاه باور دارند که باید به ایجاد ساختار خاص اسلام و متناسب با محتوای اسلام اقدام کرد. یکی از عوامل مهم ساختار تولیدی و عدم استفاده از ساختارهای عرفی و زمانه همین امر است.

### ب. قوه مدونه و تأسیسی بودن آن

از نظر ماهوی در اندیشه اسلامی، مرحله تشریح و جعل احکام، مرحله تفسیر و تبیین احکام اسلامی و مرحله اجتهاد و استنباط احکام اسلامی نمی‌تواند همگانی باشد و از نظر ساختار و سازه نیز قدرت قانون‌گذاری به مفهوم حقوقی و مدرن آن از نظر اکثریت اندیشمندان و به ویژه فقها نمی‌تواند مورد پذیرش باشد.

مفهوم قانون‌گذاری در اندیشه اسلام با مفهوم مدرن آن در حقوق موضوعه تفاوت دارد و



قیدهایی در تعریف قانون گذاری به برداشت اسلامی است که آن را با قانون گذاری در حقوق موضوعه و مرسوم متمایز می سازد و علت این تفاوت، ریشه در آموزه‌ی اسلامی، جهان بینی و هستی شناسی دارد. بعید است که کسی با شارع بودن خداوند، عبارت بالا را از منظر اسلامی قبول نداشته باشد. اما این که نهاد قانون گذاری و شیوه قانون گذاری چگونه باید باشد که محتوای اسلامی با آن سازگار و ظرفی برای اجرای احکام اسلامی باشد، در قسمت سازه قدرت قانون گذاری و صلاحیت های آن، دیدگاه اندیشمندان اسلامی یکسان نیست.

با عنایت به برداشت های متفاوت از سازه قدرت قانون گذاری به عنوان یکی از ساختارهای اصلی دولت، در قسمت سازه‌ی قوه مقننه ایشان باور به دیدگاه امضایی ندارد و از چارچوب های نظری یادشده از منظر تئوریک، باور به دیدگاه تأسیسی دارد. سازه عرفی و وارداتی از دیدگاه ایشان نمی تواند ظرفی برای محتوای اسلامی باشد؛ چون اساساً از دیدگاه آیت الله العظمی محسنی قانون گذار خداوند است و تفویض جعل برخی احکام به پیامبران و از جمله پیامبر گرامی اسلام ﷺ را با استناد به برخی از آیات و روایات صرفاً می پذیرند (همان: ص ۱۶).

در آثار ایشان از پارلمان و قدرت قانون گذاری در سازه اسلامی آن با عبارت «قوه مدونه» یاد می شود (محسنی، ۱۳۷۱: صص ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰ و ۶۳). به کلی، ماهیت این نهاد را نسبت به سازه های موجود قدرت قانون گذاری تغییر می دهد. ایشان ساختار اسلامی این نهاد را قدرتی تلقی کرده است که صلاحیت آن تدوین و گردآوری مقررات است نه وضع مقررات (همان: ص ۶۰ و ص ۸۶). ایشان صراحتاً بیان می دارد که قانون گذاری از مجلس نمایندگان که منتخب مستقیم مردم است، گرفته و به قوه مدونه داده شود (همان: ص ۶۶). از شرایطی که ایشان برای اعضای قدرت قانون گذاری (قوه مدونه) ذکر می کند نیز پیداست که ایشان به تأسیسی بودن سازه های حکومت اسلامی، از جمله قدرت وضع قانون، باور دارد.

ایشان در منظومه فکری خود قوه مدونه را به جای قوه مقننه برجسته کرده است که در حوزه قانون گذار و در چارچوب شرع قانون تدوین می نماید. شرایطی که ایشان برای قوه مدونه ذکر می کند، اعمال صلاحیت تدوین قانون را به طور مستقیم به طبقه خاص منحصر می سازد که در واقع اعمال حاکمیت در حوزه تدوین قانون است. «...۲. اعضا باید دارای شرایط زیر باشند: الف) بلوغ ب) رشد فکری ج) اسلام د) عدالت ه) احاطه به علوم دین از قبیل کلام،

تفسیر، اصول فقه و فقه و غیره...» (همان: ص ۵۸). به اضافه آن‌که ایشان باور دارد که اعضای قوه مدونه را باید شورای علما برای انتخاب‌کنندگان معرفی کند (همان: ص ۱۷۷)؛ در حالی که در حقوق مدرن حق حاکمیت در حوزه قانون‌گذاری مختص به طبقه خاص نیست. قید آشنایی با احکام اسلامی و مسلمان بودن شرط نیست. البته، براساس دیدگاه ایشان، بعد از تدوین قوانین از سوی قوه مدونه به رأی عمومی گذاشته شود و اگر رأی عمومی و تصویب نهایی مردم مغایر با احکام شرعی نباشد، مدار اعتبار است (همان: صص ۵۸-۶۰). صلاحیت تفسیر قانون را هم از همین قوه می‌داند.

ایشان در جاهای متعدد بر احکام اسلامی که تجلی و کشف اراده الهی‌اند، تأکید دارد. آیت الله العظمی محسنی، حق و صلاحیت قانون‌گذاری را برای مردم صراحتاً رد می‌کند و استناد به آیات متعدد دارند که بر انحصار جعل قانون به خداوند دلالت دارند (همان: ص ۱۵). در جاهای متعدد، قانون‌گذاری خلاف احکام اسلامی را رد می‌کند و آن حرام دانسته است (همان، ۱۳۹۱: ص ۳۳ و همان، ۱۳۷۱: صص ۱۷، ۳۰، ۳۹ و ۴۰). مشاوری در تشریح و تقنین هرگز پذیرفته نیست (همان: ص ۲۷۴). در مباحثات، حق قانون‌گذاری را برای مردم و نمایندگان مردم در صورتی پذیرفته است که با سایر احکام دینی منافات نداشته باشد (همان، ۱۳۷۱: ص ۴۸). «قانون‌گذاری و تصویب احکام مخالف شرع حرام مؤکد است و ترک و نادیده‌گرفتن احکام الهی حرام مؤکد دیگر.» (همان، ۱۳۹۱: ص ۳۳). در حوزه قانون‌گذاری که نباید مخالف احکام اسلامی باشد، بین نهادها دولتی فرق قایل نیست: «فرقی در حرمت این کار بین تقنین نمایندگان مجلس، رئیس جمهور و وزیران و سایر اعضای عالی‌رتبه قوه اجرائی و مسئولین قوه قضائیه نیست و نیز شوراها و ولایتی و محلی.» (همان: ص ۳۳)، در جای دیگر بیان می‌دارد: «... بنابراین از نظر اسلام هیچ‌کس تشریح حکم و تقنین قانون را ندارد. حکم را خداوند باید بیان دارد و تخلف از حکم خداوند موجب کفر و فسق است که در سه آیه شریفه ذکر شده است.» (همان، ۱۳۷۱: ص ۱۷). در جای دیگری نویسد: «قسمت عمده قوانین را خداوند تشریح فرموده و هیچ‌کس توانایی نسخ و تعدیل آن‌ها را ندارد و مردم بدون چون و چرا تسلیم و عامل به آن‌ها باشند و اسلام در این مورد تأکید فراوان دارد.» (همان: ص ۷۹). در این قسمت، دیدگاه ایشان برخلاف دیدگاه محمد عبده و عبدالرزاق السنهوری و برخی دیگر اندیشمندان اسلامی است که می‌گویند حاکمیت مردم با حاکمیت الهی سازگاری دارد و این

دو باور دارند که در قسمت حکمرانی احکام الهی بسیار محدود است. شرع در معاملات و روابط مردم به اصول بسیار کلی قناعت کرده است و اجرای آن هم به مردم واگذار شده است احکام الهی در قسمت حکمرانی تعمدی است. البته آیت الله العظمی محسنی تفویض جعل برخی احکام به پیامبران و از جمله پیامبرگرامی اسلام ﷺ را با استناد به برخی از آیات و روایات صرفاً می پذیرد (همان: ص ۱۶).

تولید ساختار قدرت قانون گذاری به نظرایشان امر حیاتی است؛ چون تناسب میان سازه و محتوا لازم و ضروری است. تعبیر به قوه مدونه به آن دلیل است که اساساً قدرت قانون گذاری امر الهی است و انسان ها به صورت اساسی حق قانون گذاری را ندارند. افراد خاص با شرایط معین باید به کشف اراده الهی مبادرت ورزند و تعدادی باید در قالب قوه مدونه آن ها را در یک مجموعه ای به نام قانون گردآوری و تدوین کنند. پس ایشان در ساختار و سازه حکومت اسلامی در بخش قدرت قانون گذاری اساساً به تأسیس و تولید سازه باور دارد که اعضای آن هم شرایط خاص و متناسب به هنجارهای اسلامی باید داشته باشد.

به هر حال، ایشان با توجه به مبانی فکری خود با قوه مقننه و این که صلاحیت تقنین را داشت باشد، به کلی مخالف است و صراحت بیان آیت الله محسنی بر این موضوع دلالت دارد: «به مجلس سنا نیازی نداریم و به جای آن مجلس تدوین قانون که از علمای جید مذهبی که معلومات بالایی داشته باشند و از اساتید متدین و متخصصان قانون و حقوق و سیاست و علوم بشری که شرایط آنان توسط جمعی از اهل خبره بیان می شود به وجود آید که وظیفه آنان تنها تدوین قانون و اصول گوناگون باشد. من از کلمه تقنین و مقنن به عنوان یک مسلمان وحشت دارم. وضع قانون تنها مربوط به خداوند است. او خالق و مالک و مدبر است و ذات مقدسه او حکم می کند و باید تنها حکم او نافذ گردد. بلی، تدوین قانون الهی و تبیین آن وظیفه فقها و متخصصین است که در طول تاریخ اسلامی به آن قیام نموده اند. مجلس تدوین می تواند احکام شرعی را مطابق ایجاب زمان به شکل قانون درآورد و این کار از نمایندگان شورای ملی که اکثراً بی سواد و یا کم سواد و فاقد فقاقت لازم و تخصص اند و بر اساس روابط محیط انتخاب می شوند، ساخته نیست و تجربه شاهد صادق بر آن است.» (همان، ۱۳۸۰، ج ۱: ص ۴۶). دوری ایشان از واژه تقنین و پرهیز از دادن این صلاحیت به انسان، ناشی از توحید در تشریح است که از فروع ربوبیت الهی است که در آثار دیگر علما هم این موضوع دیده می شود

(سبحانی، ۱۴۱۱، ج ۲: ص ۸۱).

در مجموع باید اذعان کرد که قانون‌گذاری به مفهوم حقوقی و مدرن را ایشان در مرحله تشریح، اجتهاد و تدوین قبول ندارد. در مرحله تشریح و اجتهاد (کشف و استنباط احکام الهی) امر بدیهی است که تشریح از شئون ربوبیت الهی است و اجتهاد مربوط به فقها و مجتهدین است. به اضافه آن‌که ایشان مرحله تدوین قوانین اسلامی را مختص کارشناسان اسلامی می‌داند؛ چون برای این کارگزاران در این مرحله نیز شرایطی را در نظر گرفته است که در حیطه قدرت کارشناسان اسلامی قرار می‌گیرد.

به هر حال، رویکرد فقهی ایشان به‌گونه‌ای است که علاوه بر «فقه مسئله‌محور» با خروجی رساله عملیه و «نظریه‌محور»، به «فقه نظام» هم باور دارد و در عمل در آن وارد شده است و بر اساس آن سازه‌های حکومت اسلامی از جمله سازه قدرت قانون‌گذاری و کارگزاران آن را مشخص و برداشت‌های ویژه از آن دارد که مبتنی بر تولید سازه و کارگزاران با شرایط خاص است. فقه نظام که به ساختار حکومت اسلامی می‌پردازد و باید و نبایدهای آن را با رویکرد کلامی، فقهی و در یک کلام اسلامی مشخص می‌کند، به حل بسیاری از مشکلات کمک می‌کند.

### ج. صلاحیت‌های قدرت قانون‌گذاری

برای قدرت قانون‌گذاری، صلاحیت تدوین، وضع، نظارت و تفسیر را قایل است که مهم‌ترین صلاحیت، صلاحیت تدوین است.

### تدوین قانون

ایشان حق قانون‌گذاری را به معنای خاص و در چارچوب احکام اسلامی به «قوه مدونه» واگذار کرده است که در واقع به نحوی همان کدنگاری، تدوین قانون و کدنویسی مدرن است که قوانین را در متن واحد گردآوری می‌کنند؛ یعنی کارشناسان اسلامی با شرایط خاص و تعداد اندکی از حقوق‌دانان، احکام فقهی را در مجموعه‌ای به نام قانون گردآوری نمایند؛ چون احکام اسلامی را فقهای اهل سنت و تشیع استنباط کرده و کار قوه مدونه گردآوری آن‌ها است. به همین خاطر، ایشان تصریح می‌کند که این قوه مدونه باید بتواند احکام را از فتاوی مجتهدین اهل سنت و تشیع به دست آورد (همان: ص ۵۸). ایشان حقوق‌دان قوه مدونه را در کنار

کارشناسان دینی و اسلامی بسیار اندک در نظر گرفته است و حتی به سه نفر تصریح کرده است. در طرح ایشان، نقش کارشناسان اسلامی برجسته شده است؛ برخلاف حقوق دانان. ایشان نقش حقوق دانان را کم‌رنگ دیده است. مردم در انتخاب قوه مدونه نقشی نخواهند داشت. حق انتخاب را ایشان مخصوص اهل علم می‌داند و تصریح می‌کند که برای انتخاب‌کنندگان شرایطی باید در نظر گرفت. حق انتخاب قوه مدونه را به مردم نمی‌دهد؛ زیرا مردم توانایی تشخیص ندارند (همان: ص ۵۵ و ص ۵۹). ایشان صلاحیت تفسیر قانون را هم به همین قوه مدونه می‌دهد. در این جا که حق انتخاب اعضای قوه مدونه به اهل علم واگذار شده است، همانند کالج‌های انتخاباتی آمریکا در انتخاب ریاست جمهوری است. گرچه در برخی عبارات ایشان به مردم هم نقش می‌دهند؛ چنان‌که می‌نویسد شورای علمی علما باید اعضای قوه مدونه را برای انتخاب‌کنندگان معرفی کند (همان: ص ۱۷۷).

از این منظر، ایشان حق قانون‌گذاری به مفهوم تدوین را از موارد حق حاکمیت، منحصر به کارشناسان دینی می‌داند که باید شرایط خاص را داشته باشند: «۲. اعضا باید دارای شرایط زیر باشند: الف) بلوغ ب) رشد فکری ج) اسلام د) عدالت ه) احاطه به علوم دین از قبیل کلام، تفسیر، اصول فقه و فقه و غیره...» (محسنی، ۱۳۷۱: ص ۵۸). اعمال حاکمیت در حوزه قانون‌گذاری (تدوین قانون) را مختص به طبقه خاص می‌داند که مغایر با حقوق عمومی مدرن است.

از این رو، ایشان بر تدوین قانون تأکید زیاد دارد و از تقنین و قانون‌گذاری به شدت دوری می‌کند تا مبادا ما برای پارلمان صلاحیت تقنین را بدهیم؛ در حالی که اساساً صلاحیت قانون‌گذاری امری الهی و خدایی است و بنده صلاحیت قانون‌گذاری را ندارد. «من از کلمه تقنین و مقنن به عنوان یک مسلمان وحشت دارم. وضع قانون تنها مربوط به خداوند است. او خالق و مالک و مدبر است و ذات مقدسه او حکم می‌کند و باید تنها حکم او نافذ گردد.» (همان، ۱۳۸۰: ص ۴۶).

### قانون‌گذاری و وضع قانون

همان‌گونه که از چارچوب مبانی نظری ایشان پیدا است، ایشان تشریح را به خداوند مختص می‌داند و در برخی موارد صرفاً به انبیا و پیامبر گرامی اسلام ﷺ صلاحیت تشریح داده شده است. اما در عین حال، ایشان در موارد محدود و در مسایل شکلی قانون‌گذاری به اشخاص و

افراد هم صلاحیت قانون‌گذاری داده است. ایشان تصویب به مفهوم ماهوی را کم‌تر برای انسان‌های عادی قایل است؛ چون حق حاکمیت را به صورت محدود برای انسان قبول دارد.

۱-۲. وضع قانون از سوی نمایندگان مردم در مسایل جزئی: وضع قانون را از سوی نمایندگان مردم در مسایل جزئی جایز دانسته است؛ چون ایشان بدین باور است که خداوند به عنوان مشرع در مسایل جزئی مداخله نکرده است (همان، ۱۳۷۱: ص ۳۰)؛ مثل قوانین ترافیک، شرایط دادن پاسپورت و تذکره و غیره....

۲-۲. در مباحث هم صلاحیت قانون‌گذاری را به مردم به صورت مستقیم و غیرمستقیم جایز دانسته است؛ به شرطی که مخالف دیگر احکام شرع نباشد.

۳-۲. در مواردی که اسلام حکمی ندارد و جزء منطقه الفراغ است، مداخله مردم در قانون‌گذاری را پذیرفته است که به وضع قانون در آن‌ها ضروری است.

۴-۲. مقررات عرفی و رسمی که مغایر با احکام الهی نباشند، از اطلاعات انحصار تشریح به خداوند انصراف دارد و آن‌ها از شمول آیات انحصار تشریح خارج‌اند (همان: ص ۱۷). به رغم این‌که ایشان راضی به حاکمیت افراد غیر مؤمن مخالف احکام اسلامی نشده است اما مقررات عرفی و رسمی که مغایر با احکام اسلامی را نپذیرفته‌اند.

### تفسیر

ایشان یکی از صلاحیت‌هایی را که برای قوه مدونه در نظر گرفته است، صلاحیت تفسیر است و ایشان به دلیل تخصص و کارشناس بودن یک عده‌ای خاص، صلاحیت تفسیر را برای آنان در نظر گرفته است. بدیهی است که براساس مبانی فکری فقها و ایشان، قوه مدونه صرفاً صلاحیت تفسیر قوانین را دارد که خود آن تدوین کرده است و صلاحیت تفسیر احکام اسلامی و تبیین آن‌ها را ندارد.

این نوع تفسیر از مهم‌ترین نوع تفسیر است که در حقوق مدرن و قانون‌گذاری معاصر پذیرفته شده است و به آن اهمیت داده می‌شود که اعتباری همانند خود قانون دارد و باید در سراسر جغرافیای سیاسی به آن عمل شود.

### نظارت

در حقوق مدرن، صلاحیت نظارتی مهم‌تر از صلاحیت قانون‌گذاری تلقی شده است؛ چرا که

صلاحیت نظارتی کارکردهای متنوع دارد: (۱) اجرای قانون؛ (۲) برخورد سیاسی با متخلفان؛ (۳) ایجاد تعادل میان قوا و پیش‌گیری از صدمه به حقوق مردم.

به هر حال، امروزه نظارت و تعادل، از خصوصیات اصلی تفکیک قوا در حقوق اساسی به حساب می‌آید. ایشان صلاحیت نظارتی را برای قوه مدونه و پارلمان پذیرفته است و به همین خاطر بر تخصص و سواد اعضای آن تأکید می‌کند؛ چرا که آنان بدون تخصص و سواد لازم نمی‌توانند بروزارتخانه‌هایی که هرکدام در حوزه خاص به صورت تخصصی کار می‌کنند، نظارت کنند؛ چنان‌که آیت‌الله محسنی می‌نویسد: «... به نظر من نمایندگان آن باید دارای شرایط زیر باشند: (۱) سواد کافی و حتی المقدور دارای تخصص در یک رشته. نمایندگان کم‌سواد نمی‌توانند بروزارتخانه‌های فنی نظارت نمایند. در این وزارتخانه‌ها جمعی دارای تخصص در رشته خود می‌باشند. غیرمتخصص نمی‌تواند بر آن‌ها ایراد بگیرد و نواقص آن‌ها را بفهمد و اصلاح کند...» (همان، ۱۳۸۰: ص ۴۶). برداشت ایشان در حوزه نظارت بسیار به جا و مناسب است؛ چرا که بدون تخصص لازم در حوزه‌های معین، نظارت مؤثر و کارآمد محقق نخواهد شد؛ چون اهداف نظارت بدون دانش لازم نسبت به موضوع نظارت محقق نخواهد شد.

#### تأیید شرایط کاندیدای ریاست جمهوری

یکی از صلاحیت‌های قوه مدونه به نظر ایشان تأیید کاندیدای ریاست جمهوری قبل از رأی‌گیری است. همین‌طور بحث سوگند ریاست جمهوری هم باید در محضر و جلسه قوه مدونه باشد. از این جهت نظارت بر شرایط کاندیدا به عهده کمیسیون مستقل انتخابات است، به نظر ایشان قوه مدونه باید این صلاحیت را داشته باشد (همان: ص ۸۶).

#### د. اعضای قوه مدونه و مقننه

این‌که کارگزاران قدرت قانون‌گذاری و تدوین قانون چه کسانی و با چه شرایط باشند نیز از دیدگاه ایشان بسیار مهم است؛ به همین خاطر، ایشان آن‌هایی را که صلاحیت اعمال قدرت قانون‌گذاری و تدوین قانون را دارند، مشخص کرد است. بدیهی است که اگر ساختار مناسب باشد اما کارگزاران درون یک ساختار متناسب با احکام اسلامی نباشند، نمی‌توان اجرای احکام اسلامی و تأمین اهداف آن را شاهد بود.

## کارشناسان دینی

ایشان در منظومه فکری خود، قوه مدونه را به جای قوه مقننه برجسته کرده است که در حوزه قانون‌گذاری و در چارچوب شرع قانون تدوین نماید. شرایطی که ایشان برای قوه مدونه ذکر می‌کند، اعمال صلاحیت قانون‌گذاری را به طور مستقیم به طبقه خاص منحصر می‌سازد که در واقع اعمال حاکمیت در حوزه قانون‌گذاری است. البته باید دقت کرد که منظور ایشان از قانون‌گذاری همان تدوین است «... ۲. اعضا باید دارای شرایط زیر باشند: الف) بلوغ ب) رشد فکری ج) اسلام د) عدالت ه) احاطه به علوم دین از قبیل کلام، تفسیر، اصول فقه و فقه و غیره...» (همان، ۱۳۷۱: ص ۵۸). اعمال حاکمیت در حوزه قانون‌گذاری (تدوین قانون) را به طبقه خاص مختص می‌داند که مغایر با حقوق عمومی مدرن است.

در جای دیگر می‌نویسد: «بلی، تدوین قانون الهی و تبیین آن وظیفه فقها و متخصصین است که در طول تاریخ اسلامی به آن قیام کرده‌اند. مجلس تدوین می‌تواند احکام شرعی را مطابق ایجاب زمان به شکل قانون درآورد و این کار از نمایندگان شورای ملی که اکثراً بی‌سواد و یا کم‌سواد و فاقد فقاہت لازم و تخصص‌اند و بر اساس روابط محیط انتخاب می‌شوند، ساخته نیست و تجربه شاهد صادق بر آن است.» (همان، ۱۳۸۰: ص ۴۶).

این نگاه مختص به ایشان نیست و افرادی دیگر هم برای قانون‌گذاری شرایطی را در نظر گرفته‌اند که کم و بیش مشابه شرایط بیان شده است؛ همانند فقاہت، آگاهی به اوضاع و احوال و تقوا و پارسایی (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱: ص ۱۶۳).

با عنایت به شرایط یادشده، دایره قوه مدونه از نظر شرایطی که بیان شده است، از منظر حق مشارکت عمومی محدود می‌شود و بسیاری از افراد از کاندید شدن و دست‌یابی به قدرت قانون‌گذاری محروم خواهند شد؛ چون در این تدوین قانون ما نیاز به کارشناس با شرایط خاص داریم که طبعاً همگان از آن برخوردار نیستند.

البته، نکته‌ای که نباید از آن غفلت کرد، این است که ایشان در قوه مدونه مرد بودن را شرط نکرده است؛ همان‌گونه که آیت‌الله محمداسحاق فیاض عضویت زن و کاندیدا برای پارلمان را برای زن چه در حکومت اسلامی و غیر اسلامی جایز دانسته است (فیاض، بی‌تا: ص ۱۵ و ص ۲۹). پس زن هم می‌تواند در قوه مدونه حضور داشته باشد و تدوین‌کننده قانون لزوماً مرد نخواهد بود و کارشناسان زن با شرایط یادشده می‌توانند در قوه مدونه عضو باشند.



### مردم

تصویب قانون از سوی مردم در دایره احکام اسلامی بعد از تصویب قوه مدونه مدار اعتبار قرار گیرد و مردم در تصویب قانون بعد از تصویب قوه مدونه می توانند مستقیماً در امر قانون گذاری مداخله نمایند (همان: ص ۶۰). در واقع، از دیدگاه ایشان تا افراد خاص که دارای شرایط معین هستند، موجود باشند و بتوانند قانون را مطابق شرع تدوین کنند، توده‌ی مردم حق صلاحیت دخالت در تصویب قانون را ندارند؛ پدیده‌ای که امروزه در حقوق مدرن در مسایل مهم و اساسی قبل یا بعد از تصویب قوه مؤسس یا پارلمان یک قانون به رأی مردم گذاشته می شود که بدان همه پرسی همه اطلاق می شود. بدیهی است که بر مبنای فقهی، نقش مردم نقش قانون گذاری به معنای واقعی نیست و تشریح حق خداوند است و در موارد خاص می تواند انبیا هم قانون گذاری نمایند.

### نتیجه گیری

با توجه به مبانی و منظومه فکری آیت الله محسنی، ایشان درباره‌ی سازه قدرت قانون گذاری به عنوان یکی از شاخه های دولت، دیدگاه تأسیسی دارد و سازه های موجود از قدرت قانون گذاری به ویژه از نوع سکولار را به عنوان ظرف اجرایی احکام اسلامی قبول ندارد و از این جهت تأثیر سازه بر محتوا را حداکثری می داند. به همین خاطر، ایشان همواره بر قوه مدونه تأکید دارد و آن را صراحتاً بدیل اسلامی قدرت قانون گذاری می داند. تدوین قانون را هم از صلاحیت عده ای خاص با شرایط متمایز می داند؛ به ویژه برای افرادی دارای تحصیلات فقهی و دینی تأکید دارد. صلاحیت قوه مدونه را تدوین قانون، نظارت، تفسیر و در موارد محدود تقنین می داند و اعمال و صلاحیت قانون گذاری و تدوین قانون را از آن کارشناسان دینی و مردم می داند. البته، بعد از آن که اعضای قوه مدونه قانون را تدوین و تصویب کردند، می شود به رأی مردم گذشته شود و رأی مردم هم در صورتی که خلاف احکام اسلامی باشند، هیچ گونه اعتبار ندارد؛ از این رو، برداشت ایشان از قدرت قانون گذاری با نوع مدرن آن تفاوت های چشم گیر دارد. در نتیجه دیدگاه ایشان درباره قانون گذاری متنظر با نظریه قانون گذاری مدرن نیست. ایشان قانون گذاری در مرحله تشریح، اجتهاد و حتی مرحله تدوین به مفهوم حقوقی و مدرن را قبول ندارد.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. سبحانی، جعفر (۱۴۱۱ ق)، مدخل مسایل جدید در علم کلام، ج ۲، قم، موسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق.
۳. فیاض، محمد اسحاق (بی تا)، جایگاه زن در نظام اسلامی، ترجمه موسی دانش، بی جا، بی نا.
۴. کعبی، عباس (۱۳۹۲)، محور نظام سازی و ارتباط آن با حقوق عمومی، مجموعه درس گفتارهای نظام سازی انقلاب اسلامی از منظر حقوق عمومی، گروه حقوق مرکز تحقیقات بسیج، تهران سازمان بسیج حقوق دانان.
۵. کعبی، عباس و علی فتاحی زفرقندی (۱۳۹۵)، «سیاست های کلی نظام؛ راهکار ارتقای نظام قانون گذاری در نظام جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه دانش حقوق عمومی، سال پنجم، شماره ۱۵.
۶. محسنی، محمد آصف (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، بی جا، ناشر حرکت اسلامی افغانستان، چاپ دوم.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی، کابل، کمیسیون فرهنگی شورای علمای شیعه افغانستان.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، راه ترقی ما، ج ۱، کابل، بی نا، چاپ اول.
۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷)، حقوق و سیاست در قرآن، ج ۱، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ اول.
۱۰. نظیف طحان، هادی (۱۳۹۷)، «تأثیر صورت بندی ساختارهای حکومتی در نظام سازی اسلامی»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، سال نوزدهم، شماره دوم.

## ضمان بالتسبیب در فقه با تأکید بر دیدگاه آیت الله محسنی<sup>(۵)</sup>

نعمت الله محقق \*

### چکیده

یکی از مباحث مهم در فقه اسلامی، بحث ضمان بالتسبیب است و این بحث از جهات مختلفی مورد توجه فقها قرار گرفته است: از چستی مفهوم سبب گرفته تا اجتماع سبب و مباشر و هم چنین اجتماع اسباب متعدد همه مورد اختلاف اند و دیدگاه های مختلفی راجع به عناوین فوق الذکر وجود دارد. این تحقیق با توجه به اهمیت موضوع، بحث ضمان بالتسبیب را با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و به منظور دست یابی به دیدگاه های آیت الله محسنی مورد بررسی قرار داده است. از دیدگاه ایشان، چون عمده دلیل ضمان بالتسبیب روایات است و روایات هم مطلق اند، عمد و قصد در تحقق ضمان بالتسبیب دخالت ندارد و در فرض اجتماع سبب و مباشر و عدم قوت سبب، مباشر را به عنوان فاعل قریب مقدم می دانند؛ اما در فرض قوت سبب، «فقط» سبب را ضامن می دانند. ایشان در مورد اجتماع اسباب قائل به تفصیل است و معیار تفصیل هم نزد ایشان، میزان تأثیر اسباب در بروز حادثه خسارت بار است.

کلیدواژگان: ضمان بالتسبیب، سبب، اجتماع سبب و مباشر، اجتماع اسباب، آیت الله محسنی.

## مقدمه

یکی از مباحثی که در فقه به طور معمول در بحث موجبات ضمان ذیل عنوان اتلاف مطرح می‌شود، بحث تسبیب است؛ زیرا تسبیب در حقیقت نوعی اتلاف است؛ به این توضیح که اتلاف به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی اتلاف بالمباشره (اتلاف به معنای خاص) و دیگری اتلاف بالتسبیب. تفاوت مهم میان این دو نوع در اصل اتلاف نیست؛ بلکه تفاوت در این است که در اتلاف بالمباشره شخص به صورت مستقیم باعث اتلاف مال دیگری می‌شود؛ اما در اتلاف بالتسبیب، عمل مسبب مع الواسطه سبب می‌شود که مال دیگری از بین برود.

بحث ضمان ناشی از تسبیب یک بحث دامن‌دار و معركة‌الآراء است و مهم‌ترین سؤال‌هایی که در این بحث مطرح‌اند، عبارتند از: این که سبب چیست؟ چه دلایلی برای اثبات ضمان بالتسبیب وجود دارد؟ در صورت اجتماع سبب و مباشر کدام مقدم است؟ در صورت اجتماع اسباب به صورت طولی کدام سبب ضامن است؟ این نوشته در صدد بررسی جواب این سؤال‌ها در فقه اسلامی و با عنایت به دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه است.

## تعریف سبب

در مورد سبب گفته‌اند: هر چیزی که از وجودش وجود چیز دیگری لازم نیاید و از عدمش عدم چیز دیگری لازم بیاید، «سبب» است که در مقابل «علت» می‌باشد؛ بدین توضیح که هرگاه رابطه بین «الف» و «ب» به گونه‌ای باشد که از وجود «الف» وجود «ب» و از عدم «الف» عدم «ب» لازم باید، الف را علت تامه ب می‌گویند؛ اما اگر بین الف و ب رابطه‌ی وجودی وجود نداشته باشد؛ بلکه فقط از عدم الف، عدم ب لازم آید، در این فرض، الف سبب ب نامیده می‌شود؛ پس علت تامه و سبب با هم شباهت دارند؛ اما دو چیز متفاوت می‌باشند (محقق داماد، ۱۳۸۲: ص ۱۱۸).

برخی از فقها در باب غصب و دیات، تعریف‌های متفاوتی از سبب دارند (فاضل هندی، بی تا، ج ۲: ص ۳۰۳ و شهید ثانی، بی تا، ج ۲: ص ۴۹۴).

علامه محسنی ذیل عنوان «الانظار حول تعریف السبب»، تعریف‌های گوناگونی از فقها نقل کرده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. از محقق در کتاب غصب نقل می‌کند: «كُلُّ فِعْلٍ يَحْضُلُ التَّلَفَ بِسَبَبِهِ» (محسنی،

همان: ص ۱۵۱)؛ یعنی سبب هر فعلی است که تلف به سبب آن واقع شود.

۲. از کتاب «دیات شرایع» نقل کرده است: «ما لولاه لما حصل التلف عنده لكن علة التلف غيره كحفر البئرو نصب السکین والقاء الحجر، فان التلف عنده بسبب العثار» (محسنی، همان: ص ۱۵۲)؛ یعنی سبب چیزی است که اگر نمی بود، به طور یقین تلفی که نزد آن واقع شده است، واقع نمی شد؛ اما علت تلف چیزی غیر از آن است؛ مانند حفر چاه، نصب کارد و گذاشتن سنگ. بدون شک، تلف در ظرف وجود این ها به واسطه سقوط کردن به وجود آمده است؛ اما اگر این ها نمی بودند، سقوط هم اتفاق نمی افتاد.

۳. از کتاب قواعد نقل کرده است: «السبب ایجاد ما يحصل التلف عنده اذا كان السبب مما يقصد لتوقع تلك العلة... كما عن الغصب القواعد؛ یعنی سبب ایجاد چیزی است که تلف در ظرف وجودی آن واقع می شود [البته آن چیز در صورتی سبب مورد نظر است] که این شأنیت را داشته باشد که بتوان آن را به منظور وقوع علت تلف، قصد کرد [یعنی با وجود آن توقع وجود علت تلف برود و از شأن آن چیز این باشد که علت تلف با وجود آن می تواند محقق شود] همان طور که از کتاب غصب قواعد هم چنین نقل شده است.

۴. در کتاب «قصاص قواعد» سبب این گونه تعریف شده است: «السبب فهو ما له اثر فی التولید كما للعلة ولكن يشبه الشرط من وجه» (محسنی، همان: ص ۱۵۲)؛ یعنی سبب چیزی است که تأثیر اندکی در تولید [تلف] دارد؛ همان طور که علت تأثیری در تولید دارد؛ اما سبب از جهتی با شرط (چیزی که تأثیر مؤثر بر آن متوقف است؛ اما اثری در تولید اصلاً ندارد) شباهت دارد. منظور این است که سبب از آن جهت که علت در ظرف وجودی آن به وجود می آید؛ به گونه ای که اگر سبب نباشد، علت هم محقق نمی شود؛ پس سبب نقشی ولواندک در تولید دارد؛ چون سبب باعث تحقق علت و علت باعث تولید شده است و سبب در سلسله علل تولید قرار می گیرد؛ اما از آن نظر که نقش مستقیم در تولید تلف ندارد، مانند شرط است.

۵. «السبب - كما فی الدیات القواعد - هو کل ما يحصل التلف عنده بعلة غيره الا انه لولاه لما حصل من العلة تأثیر كحفر البئر مع التردی» (محسنی، همان: ص ۱۵۲)؛ یعنی سبب - همان طوری که در کتاب دیات قواعد آمده است - هر چیزی است که تلف در ظرف وجودی آن به علتی که غیر آن است حاصل شود؛ مگر این که اگر آن چیز نمی بود، از این علت تأثیر حاصل نمی شد؛ مانند کندن چاه و سقوط کردن کسی در آن.

۶. عن الغاية المراد... السبب... هو ايجاد ملزوم العلة قاصدا لتوقع تلك العلة (همان: ۱۵۳)؛ به نقل از غایة المراد... سبب... ايجاد کردن ملزوم علت (چیزی که وجود علت بدون آن تصور ندارد) است. در حالی که از ايجاد کردن آن، به وجود آمدن علت قصد شده باشد.

۷. و عن المسالك... و ما لا يضاف اليه الهلاك ولكن من شأنه ان يقصد بتحصيله ما يضاف اليه، سمي سبباً و الاثيان به تسبیباً (محسنی، همان: ۱۵۳)؛ از کتاب مسالك [نقل شده است که] و چیزی که هلاکت و نابودی منسوب به آن نمی باشد اما از شأن آن این است که از تحصیل آن می تواند تحقق چیزی که هلاکت و نابودی منسوب به آن است، مقصود باشد، سبب و انجام دادن آن تسبیب نامیده می شود.

علامه محسنی تعریف های فوق و هم چنین تعریف های دیگری را که در این جا نقل نشده است، از فقها برای سبب نقل کرده است؛ اما خودش نفیاً و اثباتاً در برابر این تعریف ها اعلام نظر نکرده است. در نهایت او به عنوان جمع بندی، کلام اعتراض آمیزی را از صاحب جواهر نقل می کند. به نظر می رسد که علامه محسنی نیز با ایشان هم نظر است و الا اعتراض ایشان وارد می کرد و صاحب جواهر در مقام اعتراض نسبت به تلاش هایی که فقها برای ارائه یک تعریف جامع برای سبب و دست و پا کردن یک قاعده برای ضمان (قاعده تسبیب) انجام داده اند، می گوید: لفظ «سبب» در روایات موضوع حکم به ضمان واقع نشده است و در غیر موارد اتلاف حقیقی و غیر مواردی از اتلاف بالتسبیب که در مثال های مذکور روایات داخل هستند، اصل برائت است.

صاحب جواهر می گوید: با وجود این که «سبب» موضوعیت ندارد و اصل هم در غیر موارد یقینی برائت است، همه این تلاش ها در باب تعریف سبب بی ثمر می باشد و نیازی به تعریف سبب نداریم و در نهایت می فرماید: کار محققان این است که بر موارد منصوص اکتفا کنیم و تعدی از آن به موارد هم سنخ جز با اجماع و یا فهم عرفی مبنی بر این که نمونه مذکور در روایت، به عنوان مثال است، صورت نگیرد (همان: ۱۵۴)

#### مستندات ضمان بالتسبیب (قاعده تسبیب)

صاحب جواهر در مورد اصل ضمان ناشی از تسبیب می گوید: «در این خصوص بین فقها اختلافی نیست و علاوه بر آن، اخبار متعدد بر وجود چنین قاعده ای دلالت دارد.» (صاحب

جواهر، ۱۹۸۱م، ج ۲۷: ص ۴۶).

از بیان صاحب جواهر به دست می‌آید که ایشان به دو دلیل می‌خواهد برای اثبات ضمان بالتسبیب تمسک نماید: یکی اجماع و دیگری روایات؛ اما علامه محسنی اجماع را محرز نمی‌داند و فقط برای اثبات ضمان بالتسبیب به روایات تمسک می‌کند و چنین می‌فرماید: «بلاخلاف یجده صاحب الجواهر فی اصل الضمان به اما الروایات المعتبرة سنداً، المطلقة بالمقام دلالة فهي ما نتلوها» (محسنی، ۱۳۸۲: ص ۱۴۷)؛ یعنی این‌که تسبیب موجب ضمان است: یکی به خاطر اجماع است که برای صاحب جواهر ثابت شده است و دیگری به خاطر روایات معتبری است که ذکر می‌کنم.

از این بیان به روشنی به دست می‌آید که ایشان اجماع را قبول ندارد؛ چون حصول آن را به صاحب جواهر نسبت می‌دهد و معنای این نسبت این است که اجماع برای ایشان محرز نیست؛ پس از نظر آیت‌الله محسنی تنها دلیل برای اثبات ضمان بالتسبیب فقط روایات است. با توجه به اهمیت روایات در باب ضمان ناشی از تسبیب، از باب نمونه چند مورد از اخباری که در این مورد وارد شده‌اند، ذکر می‌شود.

۱. صحیح محمد بن قیس إن الباقر علیه السلام قال: «قضى امير المؤمنين علیه السلام فی اربعة اطلعوا فی زبیه الاسد فخر احدهم فاستمسک بالثانی و استمسک الثانی بالثالث و استمسک الثالث بالرابع فقضى بالأول فريسة الاسد و غرم اهله ثلث الدية لاهل الثانی و غرم اهل الثانی لاهل الثالث ثلثی الدية و غرم اهل الثالث لاهل الرابع الدية كاملة» (حرعاملی، بی‌تا، ج ۲۹: ص ۲۳۶). این روایت یکی از قضاوت‌های امیرالمؤمنین علیه السلام را حکایت می‌کند و قضیه از این قرار است که شیری در گودال شکار گیر افتاده بود و چهار نفر به آن گودال رو آوردند و نزدیک گودال شدند و ناگهان یکی از آنان به زمین خورد و برای این‌که نجات یابد و داخل زبیه نرود از دومی گرفت و دومی ترسید از سومی گرفت و او ترسید از چهارمی گرفت و همه داخل زبیه افتادند و شیر همه آن‌ها را کشت. حضرت علی علیه السلام در این مورد به قرار ذیل قضاوت کرده‌اند: «اولی پاره شده توسط شیر است و کسی در قبال او مسئولیتی ندارد؛ اما خود او دومی را کشیده است لذا باید بستگان او یک سوم کل دیه را به بستگان دومی بپردازد و بستگان دومی دو سوم دیه را به بستگان سومی پرداخت نماید و بستگان سومی کل دیه را به بستگان چهارمی پرداخت نماید.»

آیت الله محسنی در این مورد می‌فرماید: «این روایت دارای تفصیلی است که به جز در مورد شخص چهارم برخلاف قاعده است؛ چون قاعده این است که هرکدام باید به لاحق خویش کل دیه را بدهند؛ پس این تفصیل خاص، تعبد محض است و در جای دیگر قابل توسعه نیست؛ ولی در عین حال مطلوب ما را می‌رساند؛ چون اجمالاً بر این دلالت دارد که تسبیب موجب ضمان است (محسنی، ۱۳۸۲: ص ۱۴۷).

۲. صحیح ابن سنان عن الباقر علیه السلام فی رجل دفع رجلاً علی رجل فقتله فقال: الدیة علی الذی وقع علی الرجل فقتله لاولیاء المقتول. قال: ویرجع علی الذی دفعه، قال علیه السلام: وان اصاب المدفوع شیء فهو علی الدافع ایضاً (حرعاملی، بی تا: صص ۲۹-۲۳۸)؛ از حضرت امام صادق علیه السلام سؤال می‌کنند [چه باید کرد در مورد] مردی که مرد دیگری را روی سومی می‌اندازد و او را می‌کشد؟ امام در جواب می‌فرماید: «دیه بر مدفوع است. دوباره سؤال می‌کنند آیا مدفوع به دافع می‌تواند مراجعه نماید؟ امام در جواب می‌فرماید اگر خود مدفوع هم آسیبی دیده باشد، تاوان آن را نیز می‌تواند از دافع مطالبه نماید.

علامه محسنی در مورد این روایت نیز می‌گوید: «این روایت خلاف مقتضی قاعده است. طبق قاعده مباشر ولو در قدم، نباید ضامن باشد؛ چون که عمل منسوب به او نیست و او کاری نکرده است و در نهایت می‌فرماید حکم در این روایت تعبدی است و در جای دیگر قابل استفاده نیست و مخصوص مورد خودش می‌باشد (محسنی، ۱۳۸۲: ص ۱۶۴).

این روایت هرچند از لحاظ محتوا خلاف قاعده است؛ ولی مقصود ما را می‌رساند؛ چون که این روایت دلالت دارد که تسبیب موجب ضمان است.» (محسنی، همان: ص ۱۴۸)؛ چون مطابق این روایت هرچند در قدم اول مباشر ضامن است؛ ولی در نهایت هم دیه مقتول و هم خسارات مباشر از دافع گرفته می‌شود و دافع نسبت به قتل مرد سوم سبب محسوب می‌شود.

۳. صحیح جمیل عن الصادق علیه السلام فی الشاهد الزور: اذا كان الشیء قائماً بعینه رد علی صاحبه وان لم یکن قائماً ضمن بقدر ما اتلف من مال الرجل (حرعاملی، بی تا: ص ۲۷ و صص ۳۲۷-۳۲۸). این حدیث شریف در مورد شهادی است که به ناحق شهادت داده است و شهادتش موجب انتقال مال کسی به دیگری شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «اگر عین مال باقی است، باید عین همان برگردانده شود و اگر عین آن باقی نیست، شاهد به اندازه مال تلف شده ضامن است.»



از این روایت به روشنی استفاده می‌شود که تسبیب موجب ضمان است؛ چون شاهد زور بالمباشره مال دیگری را تلف نکرده است؛ بلکه فقط کاری کرده است (شهادت دادن) که سبب تلف شدن مال دیگری شده است.

۴. حلبی به سند صحیح از حضرت صادق علیه السلام می‌پرسد: اگر کسی چیزی در راه دیگری قرار دهد به طوری که مرکب آن شخص در برخورد به آن چیزم کند و صاحبش را به زمین بزند، حکم قضیه چیست؟ حضرت فرموده است: «کل شیء یضرب طریق المسلمین فصاحبه ضامن لما یصیبه» (همان: ص ۱۹ و ص ۱۸۱)؛ یعنی صاحب هر چیزی که در راه مسلمین [واقع شود و] به آن‌ها ضرر بزند، ضامن پیامدهای آن است.

۵. زراره با سند صحیح از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند: حکم کسی که چاهی در غیر ملک خویش حفر کند و عابری در حین عبور در آن بیفتد، چیست؟ حضرت فرمود: «علیه ضمان لان کل من حفر بئراً فی غیر ملکه کان علیه ضمان»؛ یعنی بر حفرکننده چاه ضمان است؛ زیرا هرکس در غیر ملک خود چاهی حفر کند، ضامن است.

از این دو روایت نیز به روشنی استفاده می‌شود که تسبیب موجب ضمان است. در این مورد روایت‌های متعددی وجود دارد که از مجموعه آن‌ها ما می‌توانیم یک قاعده کلی به دست بیاوریم و آن این‌که تسبیب موجب ضمان است.

### دخالت عمد و قصد در ضمان بالتسبیب

یکی از سؤال‌های مهم در این موضوع این است که آیا در ضمان بالتسبیب عمد و قصد دخالت دارد و یا صرف تحقق سببیت برای اتلاف کافی است؟ در این مورد باید گفت اگر دلیل عمده را در این مورد روایات بدانیم، تمام روایات مطلق‌اند. در نتیجه در ضمان بالتسبیب قصد و عمد شرط نیست؛ اما اگر دلیل قاعده را اجماع بدانیم، اجماع دلیل لبی است و دلیل لبی فقط در قدر متیقن قابل استناد است و قدر متیقن مواردی است که از روی قصد و عمد انجام یافته‌اند. دلیل عمده برای اثبات قاعده ضمان بالتسبیب، روایات است و این اجماع با وجود روایات یک اجماع مدرکی محسوب می‌شود و اجماع مدرکی حجیت ندارد.

علامه محسنی اصلاً تحقق اجماع را در این مورد قبول ندارد و به آن به دیده تردید نگاه می‌کند؛ چون ایشان در مورد اجماع در خصوص این مورد می‌گوید: «بلاخلاف یجده صاحب

الجواهر» (همان: ص ۱۴۷)؛ یعنی این عدم خلاف و یا تحقق اجماع برای من محرز نیست و برای صاحب جواهر محرز است و ایشان برای اثبات ضمان بالتسبیب به روایات اعتماد دارد؛ پس از نظرایشان می‌توان گفت که عمد و قصد در ضمان بالتسبیب دخالت ندارد.

نکته قابل توجه در این مورد این است که در تحقق ضمان ناشی از تسبیب هر چند قصد و عمد شرط نیستند؛ اما احراز انتساب خسارت به فعل مسبب برای تحقق ضمان ناشی از تسبیب لازم است؛ در نتیجه اگر ما نتوانیم انتساب عرفی خسارت را به فعل مسبب احراز نماییم، نمی‌توانیم مسبب راضامن بدانیم.

### اجتماع سبب و مباشر

هرگاه سخن از سبب به میان می‌آید، بی‌تردید مباشر نیز وجود دارد؛ چون معنای تسبیب انجام عمل با واسطه است و واسطه همان مباشر است؛ پس اجتماع سبب و مباشر به این مفهوم نیست که گاهی سبب و مباشر با هم جمع می‌شوند؛ بلکه بدین مفهوم است که گاهی ممکن است هم سبب و هم مباشر در بروز خسارت دخالت قابل توجهی داشته باشند. در چنین حالتی ضمان به عهده کیست؟ مباشر یا سبب؟

البته، مباشر گاهی حیوان و یا عامل طبیعی است که این فرض از محل نزاع خارج است؛ چون در این گونه موارد به علت وضوح عدم مسئولیت مباشر، ایراد خسارت مستقیماً به مسبب منسوب می‌شود و گویی این حادثه اصلاً مباشری نداشته است. در چنین مواردی، مسئولیت مباشر به کلی منتفی است و بحث اجتماع سبب و مباشر در این موارد مطرح نمی‌شود (محقق داماد، ۱۳۸۲، ج ۱: ص ۱۸۱)؛ زیرا بحث اجتماع سبب و مباشر در جایی مطرح می‌شود که مباشر و مسبب هر دو عامل انسانی باشند؛ مثل آن که کسی با اکراه کردن دیگری، اقدام به ایراد خسارت نماید (خمینی، ۱۴۰۱: ص ۵۶۷).

حال بعد از روشن شدن موضوع بحث، سؤال این است که در صورت اجتماع سبب و مباشر، کدام یک مقدم‌اند؟

مرحوم محقق در شرایع می‌گوید: «هرگاه سبب و مباشر با هم جمع شوند، مباشر نسبت به ضمان، بر سبب مقدم است (صاحب جواهر، ۱۹۸۱ م، ج ۳۷: ص ۱۴۵).

آیت‌الله محسنی در مورد اجتماع سبب و مباشر می‌گوید: در صورت اجتماع سبب و

مباشر، مباشر بر صاحب سبب در ضمان مقدم است (محسنی، ۱۳۸۲: ص ۱۵۴). آیت‌الله محسنی برای اثبات این ادعا به چند دلیل اشاره می‌کند:

۱. اجماع؛ ولی ایشان این اجماع را محرز نمی‌دانند و چنین می‌فرمایند: «بلاخلاف کما قیل»؛ یعنی این عدم خلاف (اجماع) را کسی ادعا کرده است و برای من محرز نیست.
۲. از مسلمات فقهی بودن؛ یعنی تقدیم مباشر بر سبب در فرض اجتماع سبب و مباشر، از مسلمات فقه اسلامی است و از قضایای فقهی است که دلیل برای اثبات آن لازم نیست و کسی در ثبوت آن شک ندارد.
۳. عرف عقلائی عالم؛ از نظر عرف عقلا، فعل به فاعل قریب نسبت داده می‌شود نه به فاعل بعید (همان: صص ۱۵۴-۱۵۵).

البته، باید توجه داشت که تقدیم مباشر بر سبب در کلیه حالات قابل قبول نیست؛ بلکه باید انتساب عرفی عمل در نظر گرفته شود. اگرچه در صورت اجتماع سبب و مباشر، عمل به طور معمول به مباشر منسوب است؛ چون او فاعل قریب است؛ اما مواردی وجود دارد که در آن موارد، انتساب عمل به سبب اقوی است. در این گونه موارد، سبب بر مباشر مقدم می‌شود؛ اما این که چه عللی باعث می‌شود که نسبت اتلاف به مباشر ضعیف و به سبب قوی شود، به نظر می‌رسد که باید در این گونه موارد به نظر عرف عقلا مراجعه شود. برخی از فقها و حقوق دانان مواردی را به عنوان عللی که موجب قوت انتساب اتلاف به سبب می‌شود، بیان کرده‌اند که عبارتند از: اکراه، جنون، غرور، جهل و مواردی از این قبیل.

آیت‌الله محسنی در این مورد می‌گوید: «إذا فرض ضعف المباشرة وقوة السبب فالضمان علی ذوالسبب فقط ...» (محسنی، همان: ص ۱۵۶)؛ یعنی زمانی که ضعف مباشر و قوت سبب قابل تصور باشد، در این فرض فقط سبب ضامن است. قید «فقط» که در کلام آیت‌الله محسنی آمده است، اشاره دارد به این که در این فرض مباشر از ابتدا ضامن ندارد، نه این که از ابتدا ضامن باشد و در نهایت حق مراجعه به سبب را داشته باشد و ضمان در نهایت بر عهده او بیفتد؛ پس در موارد قوت سبب، کسی برای مطالبه جبران خسارت، به مباشر حق مراجعه کردن ندارد؛ چون ضامن ابتدایی فقط و فقط ذوالسبب است؛ همان طور که آیت‌الله محسنی در مورد مکره که یکی از مصادیق مورد بحث است، چنین می‌فرماید: «والارجح هونظر المشهور و رفع الضمان الابتدائی بحديث الرفع التسعة عن المکره - بالفتح - وتعلقه بالمکره - بالكسر -

والله اعلم»؛ نظریه راجح‌تر، نظریه مشهور و رفع ضمان ابتدایی از اکراه‌شونده و تعلق ضمان به اکراه‌کننده به واسطه حدیث رفع می‌باشد؛ اما حقیقت امر را خدا می‌داند.

### فروع اجتماع سبب و مباشر

آیت الله محسنی و برخی از فقهای دیگر، مسائل فرعی اجتماع سبب و مباشر را در ذیل این بحث مطرح کرده‌اند تا بحث را بر آن تطبیق کنند که به عنوان نمونه به چند فرع از فروعی که آیت الله محسنی در ذیل این بحث طرح کرده است، اشاره می‌شود.

### تقدیم طعام متعلق به غیر به شخص ثالث

اگر کسی طعام متعلق به غیر را به شخص ثالثی جاهل به موضوع تقدیم کند و دستور خوردن بدهد و او طعام را بخورد، ضمان بر عهده آمر است؛ حتی برخی گفته‌اند: اگر طعام مال خود مأمور جاهل به موضوع باشد، باز هم سبب ضامن است؛ چون مأمور خیال می‌کرده است که مأذون در اتلاف آن طعام بدون عوض و مجاناً می‌باشد و چه بسا اگر می‌دانست که مال خودش است، آن را تلف نمی‌کرد؛ اما آیت الله محسنی در این فرض مسئله می‌گوید: اگر مالک مغرور اقدام به خوردن مال خودش کرده است، مشکل است که سبب را ضامن بدانیم (محسنی، همان: ص ۱۵۷).

### اکراه بر اتلاف نفس

اکراه بر اتلاف نفس موجب سقوط ضمان از مکره به فتحه نمی‌شود و دلیل این مطلب حدیثی است که در باب تقیه آمده است و آن این است: «فاذا بلغ الدم فلیس التقیة» (محسنی، همان: ص ۱۵۹، به نقل از وسایل، باب ۳۱، ابواب امر به معروف و نهی از منکر).

وجه استدلال به این حدیث برای اثبات این که اکراه در دم وجود ندارد و موجب سقوط ضمان نمی‌شود، این است که اکراه هم نوعی تقیه است؛ چون تقیه چیزی جز ترس بر جان و یا ناموس و یا مال در صورت عمل نکردن مطابق میل مخالفین نیست و مکره هم از خوف تهدید اکراه‌کننده دست به اقدام موافق میل تهدیدکننده زده است.

آیت الله محسنی می‌گوید: استاد ما آیت الله خوئی در درس خود گمانه می‌زد که این حدیث هیچ ارتباطی با اکراه ندارد و مخصوص باب تقیه است. آیت الله محسنی می‌گوید: اگر این

اختصاص را قبول کنیم، ثمره مهمی دارد و آن مخیربودن مکره بین قتل مکره به و ترک آن و کشته شدن به دست اکراه‌کننده است در صورتی که هیچ مرجحی وجود نداشته باشد (محسنی، همان: ص ۱۵۹).

### ارسال آب و یا روشن کردن آتش در ملک خود

اگر کسی در ملک خویش آب ارسال کند و مال غیر را غرق نماید و یا در ملک خودش آتش روشن کند و مال غیر را بسوزاند، در این مورد چند فرض قابل تصور است:

۱. اگر غرق شدن و آتش گرفتن نتیجه‌ی بالمباشره‌ی فعل خود او باشد و هیچ عامل دیگری دخالت نداشته باشد، در این فرض صاحب جواهر گفته است: تحقیق این است که ملاک و معیار برای ضمانت صدق اتلاف است ولو این که اتلاف نتیجه مستقیم و تولید یافته از فعل باشد. آیت‌الله محسنی می‌فرماید: مراد صاحب جواهر این است که قاعده «من اتلف» مخصوص و مقید ندارد و باید در مقام بحث اجرا شود.

۲. اما اگر آتش گرفتن و غرق شدن مال غیر نتیجه‌ی بالمباشره‌ی فعل او نباشد - مانند این که آتش به قدر حاجت روشن کرده است و یا آب به اندازه حاجت ارسال کرده است و علم و یا ظن غالب به این که این آب و یا آتش موجب اضرار به غیر می‌شود هم نداشته است؛ اما در عین حال به علتی موجب ضرر غیر بشود، در این فرض نظریه دارای رجحان بیش تر عدم الضمان است؛ چون اصل، عدم ضمان است و این مورد در روایات باب ضمان داخل نیست (محسنی، همان: صص ۱۶۰-۱۶۱).

### انداختن اشیای لغزنده در راه

اگر کسی اشیای موجب لغزش را در ملک دیگران و یا راه عمومی بیندازد و عابر به وسیله آن متضرر شود، ضامن است. البته، این امر در صورتی است که مباشر اقوی نباشد و آن در فرضی است که مباشر از قصد و عمد پا روی آن گذاشته و متضرر شده باشد (محسنی، همان: ص ۱۶۳).

### اجتماع اسباب

در صورتی که چند سبب در طول هم محقق شوند و متأثر از همه‌ی آن‌ها خسارتی به وجود آید،

سؤال این است که همه اسباب مسئول اند یا برخی از آن‌ها؟ و اگر برخی مسئول اند، کدام یک مسئول می‌باشد؟

در این مورد اقوال مختلفی وجود دارد:

### ضمان سبب مقدم در تأثیر

مشهور علما بر آنند که سبب مقدم در تأثیر ضامن است؛ از باب نمونه: اگر کسی در غیر ملک خودش چاهی حفر کرده است و دیگری در کنار چاه سنگ قرار داده است و سومی در حین عبور پایش به سنگ اصابت کرده و در چاه افتاده است، در این فرض، گذارنده‌ی سنگ ضامن است؛ چون سنگ مقدم در تأثیر است و گویا اثر باقی اسباب را نیز او به فعلیت رسانده است؛ البته، این حکم در صورتی است که هر دو سبب متعدی و متجاوز باشند؛ اما اگر یکی متجاوز است و دیگری عمل مشروع انجام داده است، در این فرض متجاوز مسئول است (خوئی، بی‌تا، ج: ۲، ص: ۲۶۱).

### ضمان همه‌ی اسباب

برخی از فقها بر آنند که همه‌ی اسباب را مسئول اعلام کنند؛ چون فرض بر این است که همه‌ی اسباب متعدی اند و دلیل قابل توجهی هم وجود ندارد که فقط سبب مقدم در تأثیر را ضامن بدانیم. این نظریه اگرچه مخالف نظریه‌ی مشهور است؛ ولی مورد پذیرش بعضی از علمای معاصر از جمله آیت‌الله خوئی (خوئی، بی‌تا، ج: ۲، ص: ۲۶۰) و آیت‌الله خمینی (خمینی، ۱۴۰۳: غصب، مسئله ۶۷) قرار گرفته است.

### ضمان سبب مؤخر در وجود

به موجب این نظریه، اگر اسباب متعدد همزمان نباشند، متأخر در وجود ضامن است؛ چون اگر دومی در کنار اولی موجود نمی‌شد، وجود اولی به تنهایی خطر ساز نبود و این دومی است که وجود اولی را خطر آفرین کرده است؛ از باب مثال: اگر کسی در معبر عمومی سنگی قرار داد و دومی در کنار آن چاهی حفر کرد و سومی پایش به سنگ گیر کرد و به چاه افتاد، حافر چاه ضامن است؛ چون وجود چاه در کنار سنگ این خطر را به وجود آورده است و الا صرف وجود سنگ این خطر را به بار نمی‌آورد (حلی، به نقل از جواهر، ۱۹۸۱ م، ج: ۳۷، ص: ۵۵).

### ضمان سبب اقوی

بر اساس این نظریه، ملاک در ضمانت، قوی بودن در تسبیب است؛ به این معنا که هرکدام از اسباب از این نظر اقوی باشد، همان ضامن است؛ از باب مثال: اگر کسی در معبر عمومی چاهی بکند و دیگری در عمق چاه چاقویی کار بگذارد و سومی در چاه سقوط کند و بر اثر اصابت با چاقو بمیرد، حفرکننده چاه ضامن است؛ چون او مانند کسی می‌ماند که سومی را روی چاقو انداخته باشد (فاضل هندی، بی تا: ص ۴۸۹).

### نقد و بررسی

با دقت در استدلال‌های ارائه شده از سوی طرفداران هرکدام از اقوال چهارگانه به نظر می‌رسد که هیچ‌کدام از آن‌ها به طور مطلق قابل قبول نیستند؛ البته، می‌توان با دلیل هرکدام، مورد جزئی را توجیه کرد؛ ولی دلیل هیچ‌کدام قاعده‌ساز نمی‌تواند باشد؛ به همین خاطر است که بعضی از فقها، از جمله آیت‌الله محسنی، در این مورد قائل به تفصیل شده‌اند. آیت‌الله محسنی در مورد اجتماع اسباب چنین اظهار نظر می‌کند:

اگر اسباب به گونه‌ای باشند که در صورت استقلال، هرکدام از آن‌ها می‌توانند به تنهایی متلف باشند، در این فرض، در صورت اجتماع، بعید نیست که همه را در ضمان مشترک بدانیم. اگر همه‌ی اسباب در صورت استقلال متلف نباشند؛ اما در قضیه خاص دارای تأثیر مساوی باشند، باز هم تساوی در ضمان بعید نیست. اگر اسباب هم در صورت استقلال متلف نیستند و هم در قضیه مورد نظر دارای اثر یکسان نیستند؛ بلکه اثر برخی قوی‌تر و اثر بعضی ضعیف است، در این فرض، دو حالت قابل تصور است: یکی این که میزان تأثیر هرکدام معین است، در این فرض، هرکدام به اندازه تأثیرش ضامن است و الا با هم مصالحه کنند (محسنی، همان: ص ۱۵۵).

### جمع‌بندی و برآیند تحقیق

۱. مهم‌ترین دلیل برای اثبات ضمان بالتسبیب، روایات است و اجماع از نظر آیت‌الله محسنی غیر محرز است.

۲. سبب به عنوان موضوع حکم ضمان در روایات نیامده است؛ لذا تلاش در جهت ارائه کردن یک تعریف جامع برای سبب، بیهوده است و نتیجه فقهی خاصی ندارد و برای حکم

- به ضمان بالتسبیب باید به روایات اکتفا کرد و تعدی از موارد منصوص، مگر به واسطه اجماع و یا فهم عرفی مبنی بر این که مورد ذکر شده در روایت تمثیلی است، جایز نیست.
۳. با توجه به این که دلیل عمده برای اثبات ضمان بالتسبیب روایات است و روایات هم مطلق هستند؛ لذا در ضمان بالتسبیب عمد و قصد دخالت ندارد و صرف صدور رفتار که خسارت از نظر عرفی به آن منسوب باشد، کافی است.
۴. در صورت اجتماع سبب و مباشر، فاعل قریب یعنی مباشر مسئول است؛ مگر در مواردی که سبب از مباشر اقوی باشد. از نظر آیت الله محسنی در صورت قوت سبب، فقط سبب ضامن است؛ حتی مسئولیت ابتدایی هم متوجه مباشر نیست.
۵. در صورت اجتماع اسباب، در مورد این که کدام سبب مسئول است، اختلاف است؛ برخی سبب مقدم در تأثیر را، برخی دیگر همه‌ی اسباب را، عده‌ای دیگر هم سبب متأخر در وجود را و بالاخره تعدادی دیگر هم سبب اقوی را ضامن می‌دانند و عده‌ای از فقها هم قائل به تفصیل هستند و آیت الله محسنی هم از جمله کسانی است که قائل به تفصیل اند و معیار تفصیل در دیدگاه ایشان، میزان تأثیر اسباب در تحقق خسارت است.



## منابع

۱. حر عاملی محمد بن حسن (بی تا)، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲. خمینی، روح الله (۱۴۰۳ ق)، تحریر الوسیلة، ج ۲، تهران، مکتبه الاعتماد.
۳. خوئی، ابوالقاسم (بی تا)، مبانی تکمیل المنهاج، ج ۲، نجف، مطبعة الادب.
۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی (بی تا)، مسالک الافهام فی شرح شرائع الاسلام، قم، انتشارات دارالهدی.
۵. صاحب جواهر، محمد حسن ابن باقر (۱۹۸۱ م)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶. علامه حلی، حسن بن یوسف (بی تا)، تذکرة الفقهاء، تهران، مکتبه مرتضویه.
۷. فاضل هندی، محمد بن حسن (بی تا)، کشف اللثام، اصفهان، چاپ عبدالحسین سمسار.
۸. محسنی، محمد آصف (۱۳۸۲)، الضمانات الفقهية واسبابها، قم، مطبعة قدس.
۹. محقق حلی، جعفر ابن حسن (۱۹۱۶ م)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، نجف، مکتبه ادب.
۱۰. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۲)، قواعد فقه، ج ۱، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.



## ضمان طبیب از دیدگاه آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup>

محمد عیسی فهیمی \*

### چکیده

شغل طبابت از این جهت که مرتبط به حفظ سلامت، صحت و حیات انسان است، از مشاغل حساس و مهم به شمار می‌رود. طبیعی است که لازمه اشتغال به فعالیت‌های طبی و درمانی، همانند بسیاری از افعال دیگر، انسان مصون از بروز خطاهای احتمالی نیست. بروز خطا در اقدامات طبی در اثر عوامل مختلفی ممکن است رخ دهد و سبب ورود خسارات نسبت به بیمار شود. این خطاها آثار و پیامدهای فقهی - حقوقی فراوانی به دنبال دارد که در کتب فقهی تحت عنوان «ضمان طبیب» یا «مسئولیت طبیب» نام برده شده است. برای صیانت از حق مریض و جلوگیری از تضییع حقوق مریض و به منظور رعایت دقت و احتیاط لازم از سوی اطباء و اولویت حفظ جان بیمار و همین‌طور به کارگیری اقدامات لازم از سوی اطباء، در فقه و حقوق اسلامی مقرراتی برای جبران ضررهای احتمالی مریض پیش‌بینی شده است تا هم حیات و سلامت مریض با خطر مواجه نشود و هم در صورت ورود خسارت به بیمار، مساعدت‌های لازم صورت گرفته و صدمات وارده جبران شود. بحث ضمان طبیب - چه در فرض طبابت به صورت مباشر و چه به صورت تسبیب - از مباحث دامنه‌دار و گسترده در فقه اسلامی است؛ از این‌رو، فقها چه در کتب استدلالی فقهی و چه در کتب فتوایی‌شان به این بحث توجه و اهتمام داشته‌اند. از میان فقهای که به بحث مزبور اهتمام ورزیده، آیت الله محسنی رحمته‌الله می‌باشد. وی در چندین اثر فقهی خود بحث ضمان طبیب را در مواردی مطرح و صور مختلف مسئله را به خوبی شرح داده است. نوشتار پیش‌رو بحث ضمانت طبیب را از نظر فقهی و با تأکید بر آرای فقهی وی در این زمینه به بررسی می‌گیرد.

**واژگان کلیدی:** طبیب، برائت، ضمان، مباشرت، تسبیب.

\* استاد پوهنتون خاتم النبیین ﷺ

## مقدمه

در شریعت اسلامی، فراگیری و آموختن علم طب و سپس پرداختن به حرفه‌ی طبابت از واجبات کفایی به شمار می‌رود. علم طب و اشتغال به حرفه‌ی طبابت از منزلت و الایی برخوردار است؛ اما از این جهت که حرفه‌ی طبابت و اقدامات طبی در مواردی توأم با بروز خطا و اشتباه می‌باشد، وضعیتی مانند وضعیت سایر مشاغل و حرفه‌های دیگری دارد که همراه با خطا و اشتباه می‌باشند. انتشار گزارش‌های طبی از گذشته‌ها تا کنون نشان می‌دهد که مشکلات فراوانی ناشی از خطاهای طبی به صورت گسترده در همه‌ی عرصه‌های طبی به وجود آمده است و این اشتباهات پیوسته در حال افزایش است. اشتباهات طبی به هر نوعی آن که باشد، در یک سطح و درجه نیستند: برخی اشتباهات به مرگ بیمار یا از بین رفتن عضوی از اعضای بیمار می‌انجامد و برخی به ایراد صدمات پایین تراز وفات و هلاک شدن عضوی از اعضای مریض منجر می‌شود؛ هم‌چنان‌که علل خطاهای طبی یکنواخت نمی‌باشند: برخی از خطاها ناشی از رعایت نکردن اصول و موازین علمی حاکم و رایج در زمان درمان مستقیم بیمار است که همان خطای فنی و حرفه‌ای می‌باشد، برخی خطاها ناشی از مراعات نکردن قواعد احتیاطی و برخی هم ناشی از عملیات جراحی و... است.

بروز چنین خطاها باعث مسئولیت طبیب می‌گردد. مقصود از مسئولیت طبیب در اصطلاح شرعی، پیامدها و عواقب جنایت طبیب می‌باشد خواه قصاص باشد، خواه تعزیر و خواه ضمان مالی. در مباحث فقهی، بحث از مسئولیت ناشی از پیامدهای اقدامات طبی بیش‌تر زیر عنوان «ضمان طبیب» مورد بحث واقع شده است و واژه‌ی «مسئولیت» کم‌تر به چشم می‌خورد. آنچه در مباحث فقهی تحت عنوان «ضمان طبیب» تعبیر و از کلمه‌ی «ضمان» استفاده شده، بیش‌تر به افاده‌ی همان معنایی می‌پردازد که در اصطلاحات امروزی از آن تحت عنوان «مسئولیت مدنی» یاد می‌شود و بحث ما هم در این نوشتار متمرکز بر مسئولیت مدنی و جبران خسارت از سوی طبیب با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه است؛ هرچند که به مناسبت ممکن است به مواردی از مسئولیت کیفری هم اشاره شده باشد. لازم به یادآوری است که بحث از ضمان طبیب و تحمل مسئولیت از سوی طبیب اختصاص به طبیب به معنای خاص نداشته؛ بلکه کلیه افرادی را که به اقدامات طبی می‌پردازند، شامل می‌شود؛ اعم از این‌که اقدامات طبی راجع به انسان باشد یا حیوان؛ مانند دامپزشک،

حجامت‌گر، ختنه‌گر و... زیرا در تمام این نوع اقدامات طبی، علم و معرفت و مراعات اصول و ضوابطی که برای این حرفه لازم است، شرط می‌باشد.

### مقصود از ضمان طبیب

مقصود از ضمان طبیب این است که هرگاه طبیب به معالجه‌ی مریض پردازد و علاج و درمان طبیب به تلف مریض و مرگ او یا به نقص عضوی از اعضای بیمار بینجامد، بدون آن‌که تعدی از ناحیه طبیب در کار باشد؛ به‌گونه‌ای که تلف به علاج طبیب مستند باشد، طبیب مسئول تلف یا نقصی است که بر بیمار وارد شده و بر طبیب لازم است که دیه و عوض آنچه را که در اثر اقدامات طبی وی صورت گرفته - مطابق آنچه در شریعت مقرر شده است - باید پرداخت کند (آل‌راضی، ص ۵-۶ و ص ۱۲۸). به بیان دیگر، منظور از ضمان در این جا مطلق تعهدات و غرامت‌های مالی است که خواسته یا ناخواسته به عهده انسان می‌آید (لنکرانی، ص ۱۸۷).

### پیشینه‌ی بحث ضمان طبیب

بحث ضمان طبیب در موارد زیادی از مسایل طبی مطرح است؛ مانند ضمانت در آزمایشگاه، ضمانت طبیب در تشخیص، ضمانت در تجویز دارو، ضمانت در درمان، ضمانت در فروش دارو، ضمانت در تزریقات، ضمانت در دندانپزشکی، ضمانت در ختنه، ضمانت در انتقال خون و... از نظر سابقه‌ی تاریخی باید یادآور شد که بحث ضمان طبیب منشأ روایی داشته و به تبع روایات در آثار فقها مطرح شده است. معروف‌ترین روایت در این زمینه روایت سکونی از امام صادق علیه السلام به نقل از امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که فرمود: «من تطبب او تبیطر فلیأخذ البرائة من ولیه والی فهوله ضامن» (عاملی، ۱۴۰۹: ص ۲۹ و ص ۲۶۰). در کتب فقهی متقدمان، ضمان طبیب تحت عناوین «ختان»، «بیطار» و «حجام» مطرح شده است. مقصود از ختنان روشن است. مقصود از بیطار دامپزشک و افرادی است که به درمان چارپایان و نعل‌کردن آن‌ها می‌پرداختند و احتمالاً مقصود همان جراح باشد و حجام که به معنای خون‌گیر، حجامت‌چی و در برخی نسخه‌ها «جراح» آمده است که این افراد هرگاه کاری را در مورد انسان بدون اجازه خود انسان یا ولی او و بدون اخذ برائت انجام دهند، همگی ضامن هستند (ابن براج، ۱۴۰۶: ص ۴۹۰).

اکثریت فقهای امامیه، مانند شیخ مفید، شیخ طوسی، محقق کرکی، محقق حلی و... در ابواب مختلف فقهی، مانند باب اجاره، دیات و سایر ابواب فقهی، بحث مزبور را مطرح کرده‌اند. از جمله فقهایی که به این بحث توجه کرده، حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه است. وی در سه اثر فقهی خود به نام «الضمانات الفقهية و اسبابها» و دیگری در دو کتاب فقهی مختص به مسایل فقهی «الفقه و المسائل الطبية» و «توضیح المسائل طبی» بحث ضمان طبیب را مطرح کرده است که در ادامه به بحث ضمان طبیب راجع به آرای فقهی وی در سه کتاب مزبور اشاره می‌شود.

### نقش اخذ برائت در رفع ضمان

از نکات مهم در بحث ضمان طبیب، اخذ برائت از بیمار یا ولی او است. مقصود از برائت، تعهد صاحب حق به اسقاط حق خودش در صورت حدوث موجب حق است؛ به این معنا که مریض یا ولی او به طبیب تعهد می‌سپارند که در حالات حدوث آنچه موجب ضمان و مسئولیت طبیب می‌شود، طبیب را مسئول و ضامن ندانند. مشهور میان فقها و بلکه از مسایل مورد اتفاق میان فقها این است که هرگاه طبیب یا دامپزشک از مریض و مالک حیوان قبل از درمان برائت اخذ کند، ضمان از آنان ساقط است. البته، به برخی از فقها، مانند ابن ادریس و شهید ثانی، نسبت داده شده که در صحت چنین ابراء و رفع ضمان تردید کرده‌اند و چنین ابراء را از قبیل ابرای مالم یجب دانسته‌اند؛ چون ضمان دیه و قیمت دابه محقق نمی‌شود جز پس از تلف شدن؛ و ابراء و اسقاط ضمان قبل از ثبوت سبب ضمان صحیح نیست؛ زیرا از قبیل اسقاط چیزی است که وجود ندارد. اسقاط ضمان در صورتی معقول است که منجز و بالفعل باشد؛ اما اسقاط و ابرای مشروط و معلق بر فرض تلف، مبطل عقود و ایقاعات است.

این سخن از سوی کسانی که معتقد به صحت ابراء و اسقاط ضمان قبل از علاج و قبل از تحقق سبب ضمان هستند، به دلایلی مردود شمرده شده است.

۱. وجود نص: در این زمینه روایت معروفی وجود دارد که همان روایت سکونی از امام صادق علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام باشد که در آن آمده: «من تطیب او تبيطر...». این روایت همان‌گونه که ضمان را در صورت خطای طبیب و بیطار (دامپزشک) در فرض عدم اخذ برائت ثابت می‌کند، همان‌گونه دلالت بر سقوط ضمان با اخذ برائت از ولی قبل از علاج دارد و با

وجود نص در مسئله جایی برای ادعای بطلان ابراء به قاعده اسقاط مال می‌یجب باقی نمی‌ماند. البته، برخی در سند حدیث به دلیل وجود روایت نوفلی از سکونی مناقشه کرده‌اند که جواب داده شده سکونی در کلام شیخ طوسی موثق است و به دلیل وثوق نوفلی و واقع شدن در اسناد کامل الزیارات هم امکان توثیق آن وجود دارد. علاوه بر این که این روایت مشهور و معمول به در نزد اصحاب است و در نزد اکثر فقها شهرت و عمل اصحاب برای اعتبار روایت کافی است.

حدیث مزبور از جهت دلالت این‌گونه مورد مناقشه واقع شده است که احتمال دارد منظور از اخذ برائت در نص، اخذ برائت پس از علاج و تحقق نقص و فساد باشد؛ حتی ادعا شده است که مقصود از حدیث، اخذ برائت پس از علاج و تحقق نقص و فساد است به خاطر دو قرینه:

۱-۱. قرینه‌ی اول این که برائت به معنای حقیقی آن صدق ندارد جز پس از ثبوت حق در ذمه‌ی طبیب و دامپزشک و ثبوت حق پس از تحقق تلف ثابت می‌شود نه قبل از آن؛ پس استعمال برائت قبل از تحقق تلف، استعمال در معنای مجازی و خلاف ظاهر است (جمعی از پژوهش‌گران، ۱۴۲۳ هـ، ج ۲: ص ۴۲۶).

۲-۱. قرینه‌ی دوم این که مقصود از اخذ برائت پس از علاج و تحقق نقص و فساد این است که اخذ برائت در حدیث به «ولی» نسبت داده شده است نه به مریض، ولی قبل از حدوث جنایت بر مریض حقی ندارد. اگر منظور اخذ برائت قبل از علاج و قبل از حدوث جنایت می‌بود، باید در روایت گفته می‌شد که طبیب باید از خود مریض برائت بگیرد. البته، از این سخن جواب داده شده که منظور از حدیث، اخذ برائت در حین معالجه و پیش از حصول خطا و تلف است و حدیث ظهور در اخذ برائت در حین علاج دارد؛ زیرا در حدیث گفته شده «من تطب او تبیطر فلیأخذ...» و این حدیث ظهور در این دارد که منظور اخذ برائت از همان اول کار و پیش از پایان یافتن معالجه است تا طبیب و دامپزشک ضامن نباشند.

هر دو قرینه‌ی مذکور بر این که حدیث دلالت بر اخذ برائت پس از علاج و تحقق فساد و تلف دارد، نادرست‌اند؛ اما قرینه‌ی اول که گفته شد برائت به معنای حقیقی آن زمانی صدق دارد که تلف محقق شده باشد، از این جهت نادرست است که استعمال کلمه برائت به لحاظ زمانی است که ضمان در آن حاصل می‌شود که پس از افساد و تلف باشد و هیچ مجازیتی هم در استعمال لازم نمی‌آید؛ چنان که در سایر موارد استعمال مشتقات به لحاظ زمان جاری و تطبیق

هیچ مجازی لازم نمی‌آید. به بیان دیگر، حدیث فرض نکرده که اخذ برائت به لحاظ زمان اخذ برائت است؛ بلکه برائت از ضمانی است که در آن زمان به دلیل سبب ضمان، ضمان حاصل می‌شود؛ پس همان‌گونه که ضمان در زمان تطبیب و تبیطر فعلیت ندارد، برائت نیز فعلیت ندارد و همان‌گونه که پس از تطبیب و تبیطر در صورتی که تلف واقع شود ضمان فعلیت می‌یابد، برائت نیز فعلیت می‌یابد؛ پس استعمال برائت به لحاظ زمان جاری است و هیچ مجازیتی در استعمال نیست.

اما قرینه‌ی دوم که در حدیث اخذ برائت به «ولی» نسبت داده شده نه خود مریض (و این نشان می‌دهد که مقصود اخذ برائت پس از علاج و تحقق فساد و نقص است) مقصود از کلمه «ولی» در حدیث کسی است که عهده‌دار مسئولیت است و به او مراجعه می‌شود؛ خواه فردی که عهده‌دار مسئولیت است، شخص خود مریض باشد؛ چنان‌که در طبابت اشخاص مریض کبیر، مسئولیت بر عهده خود مریض است، خواه فرد عهده‌دار مسئولیت ولی مریض باشد؛ مانند افراد قاصرو خواه فرد عهده‌دار مسئولیت مالک باشد؛ چنان‌که در دامپزشکی چنین است؛ پس مقصود از «ولی» تنها ولی دم نیست تا نسبت برائت به ولی قرینه باشد بر این‌که مقصود اخذ برائت پس از علاج و پس از تلف باشد؛ بلکه حدیث دلالت دارد بر این‌که مراد اخذ برائت حین معالجه و قبل از حصول تلف یا نقص است و گویا حدیث صراحت دارد که منظورش جلوگیری از تحقق ضمان و اشتغال ذمه‌ی طبیب و دامپزشک است؛ اما وقتی که ذمه‌ی طبیب و دامپزشک اشتغال یابد و پس از علاج ضمان محقق شود برای طبیب و دامپزشک محذور محقق شده و هر دو ملزم به پرداخت دیه و غرامت هستند و حال طبیب و دامپزشک مانند حال هر مدیون و ضامن دیگری می‌باشد؛ در این صورت اخذ برائت معنایی جز مصالحه و جلب رضایت دائن و ولی ندارد؛ امری که در تمام موارد ضمان و دیون وجود دارد؛ پس امر در دلالت حدیث واضح است (همان: ص ۴۲۷).

۲. از دلایل صحت ابرای قبل از علاج، مطالبی است که از برخی عبارات جواهر استفاده می‌شود؛ با این توضیح که ابرای طبیب یا دامپزشک از ضمان پیش از علاج در حقیقت به اذن در اتلاف و تصرف برمی‌گردد و چنین اذنی اقتضای عدم ثبوت ضمان را دارد؛ پس همان‌گونه که اگر مالک برای غیر خود در اکل مال یا تصرف تلف‌کننده اذن داده باشد، ضمانی نیست؛ همین‌طور است اگر مریض طبیب را از ضمان ابراء نموده باشد؛ بدین معنا که برای طبیب اذن



داده باشد که جهت معالجه در بدن او تصرف کند ولو به تلف بینجامد؛ زیرا انسان بر جان و مال خود به اقتضای سیره عقلایی امضا شده از سوی شرع مسلط است و دلایل لفظی نیز بر عدم ضمان در صورت اذن قبلی دلالت دارد.

پس آنچه را در مورد ابراء و اسقاط گفتیم، ابراء و اسقاط قبل از ثبوت حق نیست؛ بلکه از باب اذن در اتلاف است که اقتضای عدم ضمان و ارتفاع ضمان را موضوعاً دارد. نظیر این مطلب را فقها در فرع دیگری نیز یادآور شده‌اند و آن این که مجنی علیه اگر اذن در جنایت داده باشد، ضمان جنایت ساقط می‌شود؛ حتی اگر فعل حرام باشد و گروهی از فقها مانند شیخ در مبسوط و محقق در شرایع و... همین نظر را دارند. دلیل شان این است که مجنی علیه با اذن در اتلاف حق خود را در مورد ضمان اسقاط نموده و وارث که فرع مقتول است، هیچ تسلطی بر آن حق ندارد. در این دلیل مناقشه شده به این که انسان تسلط بر اتلاف جان خود را ندارد تا اگر به اتلاف جان خود اذن داد، ضمان ساقط شود؛ چنان که وضع در اموال چنین است و در نتیجه عموماً ادله قصاص و ضمان حاکم است (همان: ص ۴۲۸).

ایراد مزبور (انسان بر اتلاف جان خود تسلط ندارد) بر فرض درست بودن، در قصاص و مانند آن درست است نه در مثل مورد محل بحث که بدون تردید و اشکال برای مریض جایز است طبیب را دستور به علاج دهد ولو به تلف بینجامد؛ زیرا چنین دستور از سوی مریض برای طبیب تکلیفاً جایز و از نظر شرعی و عقلایی حق مریض است؛ پس تسلط انسان بر جانش به مقتضای سیره عقلاییه مورد امضای شارع است و در چنین مواردی هیچ اشکالی ندارد که به مقتضای سیره عقلاییه مورد امضا، مریض قبل از معالجه ضمان را از طبیب رفع نماید و ادله‌ی لفظی که دلالت بر عدم حلیت مال و خون مسلمان جز با رضایت مسلمان (لایحل مال و دم امرئ مسلم) دارد، بر این مطلب صراحت داشته و با این دلایل ما از اطلاق ادله دیه در جنایت رفع ید می‌کنیم.

آنچه که باید در این مورد توجه کرد این است که استدلال به این وجه متوقف بر این است که اذن باید بدین گونه باشد که بیماری یا ولی او اذن در علاج بدهد «ولو منجر به تلف شود». صرف اذن دادن در علاج کافی نیست؛ به خاطر این که اذن در علاج، اذن در اتلاف نیست.

بر اساس این وجه، اخذ برائت در محل بحث از قبیل ابراء مصطلح نمی‌باشد؛ بلکه از باب اخذ اذن در اتلاف است و حدیث قبلی هم قابلیت دارد که بر همین معنا حمل شود؛

چون در حدیث تعبیر به ابراء نشده؛ بلکه تعبیر به «اخذ براءت» شده است و اخذ براءت معنایش اخذ عدم ضمان و نبودن شخص مشغول الذمه است و این نوع تعبیر با گرفتن اذن و رضایت خاطر مریض و رضایت مریض به اتلافی که احتمال حصول اتلاف با علاج وجود دارد، سازش دارد.

۳. از دلایل صحت ابراء و اخذ براءت قبل از علاج و حصول تلف، ضرورت و حاجت است برای این که مردم اضطرار به معالجه و استعانت به طبیب دارند و این استعانت گاهی ممکن است موجب تلف شود؛ پس حکمت اقتضا دارد که شریعت سقوط ضمان از طبیب را به واسطه اذن و صحت ابراء تجویز کند. اگر شارع در چنین مواردی حکم به ضمان کند، ضرر و ضیق و عسر برای مریض حاصل می شود و نیز باعث دشواری علاج و در نتیجه خودداری اطباء از معالجه می شود به خاطر این که معالجه ضمان را در پی دارد (همان: ص ۴۲۹).

بر دلیل مزبور گاهی از نظر کبرا ایراد شده که صرفاً ضرورت و احتیاج دلیل کافی برای رفع ضمان و اثبات حکمی که مخالف قواعد و ادله عامه است، نمی باشد و گاهی در مورد دلیل مزبور از نظر صغروی مناقشه شده است؛ به این بیان که احتیاج و ضرورت رفع می شود به امکان رفع ضمان به شکل دیگری؛ مانند شرط رفع ضمان در ضمن عقد لازم یا مانند اشتراط رفع ضمان در ضمن عقد اجاره بر طبابت؛ چون ممکن است اشتراط سقوط ضمان در عقد اجاره بر طبابت برفرض تلف به نحو شرط نتیجه یا اشتراط اسقاط ضمان به نحو شرط فعل و هیچ محذوری در تعلیق بر امر استقبالی در شروط لازم نمی آید؛ مانند شرط سقوط خیار و مانند آن بنا بر آنچه در جای خود ثابت شده است.

این معنا نیز از اخذ براءت امکان دارد که حدیث متقدم را حمل بر آن نماییم؛ بلکه ادعای ظهور حدیث را در این معنا از براءت نمود؛ به این بیان که اخذ براءت به معنای شرط براءت در عقد اجاره بر عمل طبابت یا دامپزشکی باشد. با این بیان روشن شد که حدیث دلیل بر صحت ابراء ما لم یجب در محل بحث نیست؛ چنان که در وجه اول بیان شد که گروهی از اعلام و از جمله خوئی به ابراء ما لم یجب تفسیر کرده بود؛ بلکه حدیث به بهترین تقدیر دلالت دارد بر معنای اعم و گسترده ای که صلاحیت انطباق بر اخذ براءت دارد. اخذ براءت به معنای اذن در اتلاف یا شرط براءت به عنوان شرط ضمن عقد اجاره یا هر طریق صحیح شرعی دیگر. گاهی به اطلاق عنوان «اخذ براءت» استدلال می شود که اخذ براءت یعنی ابراء قبل از تلف

و در نتیجه اطلاق حدیث دلالت دارد که اخذ برائت به نحو ابراء نیز درست است؛ ولی می‌توان گفت که در حدیث چنین اطلاقی وجود ندارد؛ زیرا حدیث ناظر به تصحیح اسباب اخذ برائت و انحاء و کیفیت اخذ برائت نیست؛ بلکه حدیث دلالت دارد که بدون اخذ برائت و شرط برائت بر ولی، طبیب ضامن است و با اخذ برائت، طبیب ضامن نیست؛ اما این که این اخذ برائت از باب ابراء است یا اسقاط ما لم یجب، یا شرط ضمن عقد، یا اذن در اتلاف و یا از قبیل شرط ابتدایی... امکان ندارد که این احتمالات را از طریق حدیث مشخص نماییم؛ چون حدیث در مقام بیان این جهات نیست (همان: ص ۴۳۰).

### دلایل سقوط ضمان با اخذ برائت

۱. ادعای ضرورت و حاجت: ضرورت و احتیاج به طبابت موجب می‌شود که ضمان با اخذ برائت سقوط کند؛ چون طبیب هرگاه بداند که ضمان بر او است و از ضمان خلاصی ندارد، به زودی از تداوم شغلش امتناع می‌کند. در صورتی که طبابت از امور ضروریه برای انسان است و لذا احتیاج و ضرورت ایجاب می‌کند که گفته شود با اخذ برائت، ضمان از عهده طبیب ساقط است.

نقد: قبول که طبابت یک نیاز و ضرورت مسلم است؛ اما صرف نیاز به طبابت برای اثبات حکم مخالف با قواعد عامه کافی نیست؛ زیرا برطرف کردن نیاز از راه‌های دیگر ممکن است؛ مانند تعهد دولت به پرداخت عوض از بیت‌المال و یا مانند گرفتن طبیب اجرتی از بیمار که در صورت ورود خسارت احتمالی بتواند خسارت را جبران نماید.

۲. ادعای تمسک به اصل عدم ضمان در فرض شک در ضمان پس از اخذ برائت: بدین معنا که اگر پس از اخذ برائت در ضمان شک کردیم، اصل بر عدم ضمان است و تمسک به اصل عدم ضمان متوقف بر این است که ادله ضمان اطلاق نداشته باشند و حالت اخذ برائت را شامل نباشند و اگر ادله ضمان دارای اطلاق باشند، مجالی برای تمسک به اصل عدم ضمان نیست. ظاهراً این است که ادله ضمان اطلاق داشته و شامل حالت اخذ برائت هم می‌شود؛ زیرا چیزی که باعث تقیید ادله ضمان به غیر آن حالت باشد، وجود ندارد؛ پس اطلاق ادله ضمان در کلام مفروض است؛ چون اگر ادله ضمان اطلاق نداشته باشد، دلیلی بر ضمان در حالت اخذ برائت نداریم تا بحث نماییم که با ابراء ضمان ساقط می‌شود یا نه؟

۳. تمسک به عموم «المؤمنون عند شروطهم» یا «المسلمون عند شروطهم»: عموم این حدیث محل بحث را شامل است؛ در نتیجه اگر طبیب شرط عدم ضمان کرده باشد، شرط مشروع و واجب الوفاء است؛ بدین جهت که طبیب برائت ذمه خود را از ضمان در جایی که موجب ضمان وجود داشته باشد، شرط کرده است. این تقریب تام است خواه اشتراط برائت طبیب از ضمان در ضمن عقد اجاره باشد یا در ضمن هیچ عقدی نباشد؛ مانند موردی که معالجه مجانی باشد یا طبیب در برابر علاج برائت از ضمان را شرط کرده باشد؛ زیرا ادله وجوب وفای به شرط هردو مورد را شامل است؛ اما صورت اول واضح است؛ زیرا شرط در ضمن عقد لازم است و قدر متیقن از ادله است و معظم فقها بر شمول ادله و وجوب وفا نسبت به این مورد اتفاق دارند؛ اما صورت دوم با این مناقشه روبه‌رو است که شرطی که در ضمن عقد نیست، از قبیل شروط ابتدایی بوده و شبیه به وعده می‌باشد و وفای به آن واجب نیست (آل‌راضی، همان: صص ۱۴۴-۱۴۵).

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله در اثر فقهی خود تحت عنوان «ما يتعلق بضمان الطیب و عدمه» بحث اخذ برائت از ضمان را مطرح کرده و مانند مشهور فقها معتقد است که هرگاه طبیب از ضمان برائت جوید و مریض یا ولی او بپذیرد و او را برائت دهد و طبیب در اجتهاد و کوشش و احتیاط و دقت کوتاهی نکرده باشد، اظهار این است که طبیب از ضمان فساد بری است؛ هرچند فساد با مباشرت طبیب در درمان اتفاق افتاده باشد. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله نظریه عدم ضمان طبیب را در صورت اخذ برائت مختار محققین و نظر مشهور می‌داند.

از نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله دلایل عدم وجوب ضمان طبیب در صورت اخذ برائت اولاً، روایت سکونی است که «من تطیب او تبیط...» و ثانیاً، احتیاج و ضرورت است؛ به این بیان که علاج و درمان از مواردی است که احتیاج و ضرورت نسبت به آن وجود دارد و اگر ابراء مشروع نباشد، علاج متعذر خواهد شد. وی ضمن نقل سخن ابن ادریس که معتقد به ضمان و عدم برائت طبیب است و اخذ برائت را موجب رفع ضمان نمی‌داند به دلیل این که این نوع ابراء، اسقاط حق قبل از ثبوت آن است، سخن صاحب جواهر را در رد ابن ادریس نقل کرده و سپس نظریه صاحب جواهر را مبنی بر عدم ضمان طبیب در صورت ابراء موجه می‌داند و می‌فرماید آنچه را که صاحب جواهر راجع به عدم ضمان طبیب در صورت اخذ برائت گفته، سخن موجه به نظر می‌رسد (محسنی، ۱۴۲۶ هـ ج ۱: ص ۱۷).

آیت‌الله محسنی در توضیح المسائل طبی به صراحت می‌فرماید: از مشهور فقها نقل شده است که اگر داکتر از اول برائت ذمه خود را شرط کند، مریض یا ولی او آن را بپذیرد و داکتر نیز کوشش و احتیاط خود را به عمل آورده و کوتاهی نکند، ضامن نخواهد بود چه مریض بمیرد یا حالش بدتر شود؛ بنابراین، اگر طبیب در فهمیدن مرض یا تشخیص دوا یا عملیات کوتاهی کند و یا اساساً برخلاف اعتقاد مریض در مورد مرض تخصص و مهارتی نداشته است، برائت مریض رافع ضمان او نیست (محسنی، ۱۴۱۷ هـ: ص ۲۵).

دیدگاه مزبور یعنی برائت طبیب در صورت اخذ برائت از بیمار یا ولی او میان فقها مشهور است و مقصود از ابراء این است که بر طبیب ضمان و حقی ثابت نمی‌شود ولو موجب ضمان تحقق یابد؛ به دلیل حاجت و ضرورت و این که شرط عدم ضمان از شروط واجب الوفا است (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۹: ص ۸۰۳).

فقهای معاصر اکثراً عدم ضمان طبیب را در فرض اخذ برائت طبیب از بیمار یا ولی او مسلم انگاشته‌اند و لذا در فتاوی‌ای خود به این مسئله تصریح کرده‌اند: «اگر طبیب حاذق بود و اخذ برائت و اذن از مریض نمود در صورتی که مریض کامل العقل باشد و از ولی او در صورت عدم کمال، پس با مباشرت او اتلاف شد، اظهار عدم ضمان است و ممکن است استظهار ابراء از اذن متعارف در علاج، اگرچه احوط عدم اکتفا به مجرد اذن و ابراء است مادامی که به نحو شرط در ضمن عقد اجاره، شرط برائت نشده باشد و در صورت ضمان (مثل صورت عدم اذن) ضامن است از مال خودش مثل سایر موارد شبه عمد (بهبخت، ۱۴۲۶، ج ۵: صص ۴۸۴-۴۸۵).

پاره‌ای دیگر از فقها تخصص و مهارت طبیب را نیز افزوده و فرموده‌اند: «اگر طبیب اقدام به طبابت مریض نمود و از ناحیه اقدامات وی به مریض آسیبی برسد، در صورتی که از تخصص و مهارت لازم برخوردار نباشد، به اتفاق فقها ضامن و حتی مستحق مجازات است؛ چون متجاوز محسوب می‌شود؛ اما اگر طبیب اهل تخصص و با حرفه‌ی طبابت آشنا باشد و تلاش و احتیاط لازم را به خرج دهد و از خطرات احتمالی برائت اخذ کرده باشد، طبیب ضامن نیست (مغنیه، ۱۴۲۱ هـ، ج ۴: ص ۲۸۴).

فقهای بزرگوار در پاسخ به این پرسش که آیا طبیب در صورت خطا به مریض ضرری وارد نماید، ضامن است؟ فرموده‌اند در صورت اخذ برائت طبیب از بیمار یا ولی او اگر اشتباهاً به مریض آسیبی برساند، طبیب ضامن نیست (خوئی، ۱۴۲۷: ص ۱۳۷). برخی فقهای دیگر

راجع به عدم ضمان طبیب بر «شرط عدم ضمان» تأکید ورزیده و طبیب را در صورتی ضامن نمی‌دانند که قبلاً با بیمار یا ولی او عدم ضمان را در صورت اشتباه شرط کرده باشد. «اگر در معالجه و معاینه به هیچ‌وجه تقصیر و کوتاهی و مسامحه نکرده باشد و شرط عدم ضمان در صورت سهو و نسیان کرده باشد، ضامن نیست.» (منتظری، ۱۴۲۷: ص ۵۳).

### دلایل عدم ضمان طبیب در حالات علاج غیر مباشر

در حالات علاج غیر مباشر طبیب ضامن نیست؛ چون ادله ضمان بر حالات علاج غیر مباشر منطبق نیست. دلایلی که بر ضمان طبیب در حالات علاج مباشر دلالت دارند، یکی از چند امری باشد که هیچ‌کدام در حالات علاج غیر مباشر انطباق ندارند.

۱. دخول جنایت در شبهه عمد که موجب ضمان است؛

۲. روایت سکونی؛

۳. صحیححه حلبی؛

۴. قاعده اتلاف.

اما دلیل اول (دخول در جنایت شبهه عمد): در حالات علاج غیر مباشر، جنایت شبهه عمد نیست؛ زیرا معیار جنایت شبهه عمد قصد فعل متعلق به مجنی علیه بدون قصد قتل و نقص می‌باشد و دیگر این که فعل از افعالی نباشد که معمولاً موجب قتل یا نقص می‌شود؛ مانند موردی که چیزی را به سوی شخصی پرتاب می‌کند که معمولاً باعث قتل نمی‌شود و قصد قتل هم ندارد؛ ولی مرگ اتفاق می‌افتد. این معنا از جنایت شبهه عمد در حالات علاج غیر مباشر وجود ندارد؛ زیرا طبیب هیچ فعلی را نسبت به مریض انجام نداده تا جنایت شبهه عمد تحقق یابد و باعث ضمان شود.

برسخن مزبور اعتراض شده به این که حالات معمول و متعارف در طبابت عصر حاضر از همین قبیل است. مباشر شخص مریض یا کس دیگری می‌باشد و طبیب هیچ عملی را که مربوط به مریض است، انجام نمی‌دهد؛ فقط نسخه‌ای را برای درمان مریض می‌نویسد پس به چه دلیل مورد از حالات علاج مباشر برشمرده شده و حکم به ضمان طبیب شده است؟

اعتراض مزبور مردود است. اولاً، کتابت نسخه از سوی طبیب و دستور طبیب به مریض به این که مطابق نسخه عمل کند، عرفاً باعث اسناد فعل به طبیب می‌شود و عرفاً می‌گوید که

فلان طبیب مریض را معالجه کرده است؛ پس طبیب قصد فعل را نسبت به مریض دارد؛ هرچند که مستقیماً فعل را انجام نمی‌دهد؛ از این رو، در حق طبیب جنایت شبه عمد صدق دارد و سرمطلب این است که واسطه و مباشر ضعیف و مانند ابزاراند و مثل موردی می‌ماند که طبیب به مستخدم خودش دستور داده باشد که فلان دارو را به مریض بخوراند و یا با سوزن به وی تزریق نماید که مستخدم هرچند مباشر است اما به خاطر ضعف تأثیر مستخدم در نتیجه، مانع نمی‌شود از اسناد فعل به طبیب، و مریضی که در حالات علاج معمول در زمان ما مطابق ارشاد طبیب عمل می‌کند، از همین قبیل است و به همین جهت، عرفاً در این حالات فعل به طبیب نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود فلان طبیب مریض را معالجه و یا به قتل رسانده است و این برخلاف محل بحث است که فعل به طبیب نسبت داده نمی‌شود و طبیب به منزله ناصح است.

ثانیاً، بر فرض صحت و تمام بودن سخن معترض، مقصود این است که دلیل مزبور (جنایت شبه عمد) حالت طبابت رایج را شامل نمی‌شود و دلالت ندارد که سایر ادله‌ای دال بر ضمان مورد را شامل نباشد.

اما دلیل دوم (روایت سکونی): واضح است که روایت سکونی شامل حالات علاج غیر مباشر نیست؛ زیرا روایت سکونی به قرینه قول امام علیه السلام «او تبيطر» ظهور در حالات علاج مباشر دارد و حداقل این است که در شمول روایت نسبت به حالات غیر مباشر شک وجود دارد به خاطر همراه بودن کلام امام علیه السلام به چیزی که صلاحیت قرینه بودن دارد.

اما دلیل سوم (صحیح حلبی و مانند آن) شامل مورد بحث (علاج غیر مباشر) نیست؛ زیرا صحیح حلبی ظهور در این دارد که شخصی که اجرت را دریافت می‌کند، خودش عمل را انجام دهد؛ چنان‌که از مثال‌های مذکور در روایتی مانند قصار و غسال و... استفاده می‌شود.

دلیل چهارم بر ضمان (قاعده اتلاف) نیز مورد را شامل نیست؛ زیرا در حالات علاج غیر مباشر بر طبیب اتلاف صدق ندارد و متلف شخص مریض و یا کس دیگری می‌باشد.

نتیجه این‌که در حالات علاج غیر مباشر با تمام حالات متصور آن دلیل بر ضمان طبیب نیست و طبیب آنچه را که مریض خودش انجام داده مسئول نمی‌باشد. از مجموع مطالب مزبور می‌توان به طور خلاصه یادآور شد که در حالات علاج مباشر در هر چهار صورتی که ذکر شد، طبیب ضامن است و در حالات علاج غیر مباشر طبیب مطلقاً ضامن نیست و

همین طور ثابت شد که حالت طبابت متعارف در زمان ما داخل در قسم اول (علاج مباشر) است و طبیب ضامن می باشد (آل راضی، صص ۱۴۱-۱۴۳).

آیت الله محسنی نیز در حالات علاج غیر مباشر طبیب را ضامن نمی داند و دلیل را نبود موجب و سبب برای ضمان ذکر می کند. وی با نقل کلام صاحب عروه که فرموده اگر طبیب آمر باشد، در ضمان طبیب اشکال است جز در صورتی که طبیب سبب باشد؛ سببی که اقوی از مباشر باشد؛ اما در موردی که طبیب صرفاً به توصیف پرداخته و هیچ دستوری صادر نکرده مانند این که طبیب به بیمار گفته باشد «دوای شما فلان چیز است، اقوی عدم ضمان طبیب است. او اضافه می کند که استاد وی مرحوم خوئی نیز همین نظر را داشته است (محسنی، ص ۲۱).

#### حالات علاج غیر مباشر (غیر مستقیم)

اگر طبیب شخصاً و بنفسه درمان را به عهده نگیرد؛ بلکه بگوید گمان می کنم که این دوا برای فلان مرض نافع و سودمند است یا بگوید اگر به جای تو بودم، چنین می کردم و سایر مواردی که طبیب مباشرت ندارد، اگر مریض عاقل و مختار یا ولی او با اعتماد به گفته طبیب آن کار را انجام دهد، طبیب ضامن نیست به دلیل این که اصل عدم ضمان است (محسنی، ص ۲۲۶). آیت الله محسنی رحمته الله علیه پس از نقل سخن صاحب عروه در مورد نفی اشکال در عدم ضمان در صورت علاج غیر مباشر، بحثی را مطرح کرده که آیا مورد مزبور مشمول قاعده غرور نیست؟ چون بر اساس قاعده غرور اگر کسی موجب فریب فردی شود، باید ضامن باشد و در صورت مزبور هم سخن طبیب باعث فریب بیمار شده است؛ ولذا طبیب باید ضامن باشد. وی بدون آن که در این زمینه بحث را ادامه و بسط دهد، فرموده در مورد شمول قاعده غرور نسبت به صورت مذکور تفصیل وجود دارد و فرموده اگر طبیب را اجیر بدانیم، طبیب باید ضامن باشد؛ زیرا مشمول قول امام علیه السلام است که فرموده «کل عامل اعطیته اجراً علی ان یصلح فافسد فهو ضامن»؛ پس مطابق حدیث مزبور، طبیب اجیر بوده و اجرت را برای اصلاح گرفته و چون باعث افساد شده، طبیب ضامن است؛ مگر آن که ادعا شود که حدیث انصراف به حالت علاج مباشر دارد که در این صورت چون مورد از حالات علاج غیر مباشر است، طبیب ضامن نمی باشد (محسنی، ص ۲۰).



موارد علاج غیرمباشر فراوان است. از موارد علاج غیرمباشر موردی است که طبیب برای مریض بگوید درمان شما منحصر در اجرای عمل این چینی است و مریض آن عمل جراحی را انجام دهد و ضرر ببیند. هم چنین، از موارد علاج غیرمباشر موردی است که مریض در علاج خودش بر کتاب یا گزارشی از سوی یکی از اطباء اعتماد کند و آن شیوه را به کار ببندد و ضرر ببیند. ظاهراً آن است که در صورت علاج غیرمباشر در تمام حالات متصوره طبیب ضامن نمی‌باشد؛ زیرا دلیلی بر ضمان وجود ندارد.

### صورت‌های مختلف بحث ضمان طبیب

بحث ضمان طبیب در مرحله نخست به دو قسم عمده، تلف ناشی از معالجه مستقیم توسط طبیب و تلف ناشی از علاج غیرمستقیم توسط طبیب، تقسیم می‌شود. هرکدام از دو قسم مزبور گاهی طبیب معالج تقصیر دارد و گاهی طبیب معالج تقصیر ندارد. این که طبیب معالج تقصیر دارد، گاهی درمان بدون اذن بیمار یا ولی او صورت می‌گیرد و گاهی هم بدون اذن مریض یا ولی او صورت می‌گیرد و مجموعاً صور ضمان طبیب به هشت صورت قابل تصور است.

۱. تلف ناشی از درمان مستقیم توسط طبیب همراه با تقصیر (بی‌لیاقتی و بی‌کفایتی) و بدون اذن.

این نوع در موارد زیر تحقق می‌یابد:

الف. مورد اول جایی است که معالجه و درمان در انجام عمل جراحی که طبیب بدان اقدام نموده، پدیدار می‌شود.

ب. طبیب به مریض دارویی را خورانده و تزریق کرده که به نابودی مریض منجر شده است و طبیب هم تقصیر داشته است. تقصیر طبیب گاهی از نظر عملی و گاهی از نظر علمی است. تقصیر عملی بدین معنا که صلاحیت طبیب برای تداوی و درمان از سوی نهادهای صحی مربوطه مورد تأیید بوده ولی طبیب در مقام درمان با غفلت، سهل‌انگاری و بی‌توجهی برخورد کرده است. تقصیر علمی بدین معنا است که طبیب در حقیقت طبیب نبوده و به دروغ خود را طبیب معرفی می‌کند و در حقیقت کلاهبردار و شیاد است. طبیب مقصر شامل هردو مورد مزبور می‌شود؛ پس صورت اول درمان مستقیم توسط طبیب است که به تلف بیانجامد و

طیب اجازه درمان نداشته و مقصر باشد.

در فرض مذکور (درمان مستقیم توسط طیب که به تلف می‌انجامد و طیب مقصر و اجازه درمان ندارد) گاهی درمان به نابودی بیمار و گاهی هم به نقص عضوی از اعضای بیمار می‌انجامد. نقص اعضای بیمار هم گاهی از اعضایی است که عوض مقدر شرعی به نام دیه دارد و گاهی نقص و تعطیل عضوی است که دیه ندارد.

ج. گاهی هم منجر به نابودی مال غیر می‌شود؛ مانند موردی که مریض حیوانی باشد که با درمان از بین رفته است (آل‌راضی، صص ۱۳-۱۳۰).

حکم صورت مزبور (درمان مستقیم توسط طیب که باعث تلف بیمار شده و طیب مقصر بوده و اجازه درمان ندارد) بدون تردید ضمان مدنی طیب است و طیب مسئولیت کیفری یعنی قصاص ندارد. این که طیب مسئولیت کیفری ندارد و قصاص نمی‌شود، بدین جهت است که مورد از قبیل قتل خطای شبه عمد است؛ زیرا موجب قصاص فقط قتل عمدی است و قتل عمد در صورتی است که قصد قتل وجود داشته باشد یا وسیله‌ای به کار گرفته شده از وسایلی باشد که عادتاً به قتل می‌انجامد. هردو معیار مزبور در محل بحث که درمان مستقیم توسط طیب همراه با تقصیر و بدون اذن است، وجود ندارد؛ یعنی نه قصد قتل و جرح وجود داشته و نه تعدی در کار بوده است و تلف ناشی از اشتباه و... است. معیار دوم که قتاله و کشنده بودن ابزار باشد هم وجود ندارد؛ زیرا کاری را که طیب قصد انجام آن را دارد، برحسب فرض کشنده نیست.

صورت مزبور از قبیل قتل خطای محض هم نیست؛ زیرا طیب قصد انجام فعل را نسبت به مجنی علیه شخصاً و مستقیماً داشته نه نسبت به دیگران و فعل هم بر مجنی علیه واقع شده است؛ در صورتی که معیار در خطای محض این است که قصد فعل متوجه کس دیگری باشد نه مجنی علیه و وقوع فعل بر مجنی علیه اتفاقی باشد؛ مانند این که قصد پرتاب تیر به گوسفندی را داشته باشد و به قصد گوسفند پرتاب کند؛ ولی تیر به انسان اصابت کند خواه قصد قتل گوسفند را داشته باشد یا نه؟

بنابراین، محل بحث از قبیل قتل خطای شبه عمد است. با این توضیح دلیل فتوای مشهور به هردو شق آن (عدم قصاص - ثبوت ضمان) و پرداخت دیه مقرر شرعی - خواه جنایت بر نفس باشد و خواه جنایت بر عضوی از اعضایی باشد که عوض مقدر شرعی دارد - واضح می‌شود.

بر علاوه، روایت سکونی از امام صادق علیه السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام که فرموده «من تطیب او تبیطر...» به وضوح بر ضمان در صورت عدم اخذ برائت دلالت دارد و قدر متیقن از روایت محل بحث ما است (صورت مباشرت طبیب همراه با تقصیر و عدم اذن) تنها مشکل روایت مخدوش بودن سند به خاطر نوفلی است.

دلیل دیگر بر ضمان در فرض مذکور، قاعده اتلاف است؛ زیرا فرض مزبور، به ویژه با در نظر داشت تقصیر طبیب، مصداق روشن اتلاف است و اتلاف بنا بر بنای عقلا موجب ضمان است و در اتلاف موجب ضمان، شرط نیست که ضمان ناشی از قصد و تعمد باشد؛ چنان که در بسیاری از دیگر حالات اتلاف، فقها ملتزم به ضمان شده‌اند، بدون این که قصد و تعمدی در کار باشد. نکته‌ای را که در این بحث باید توجه کرد این است که چون محل بحث در مورد اتلاف اعضایی است که دارای عوض مقدر شرعی (دیه) است، پس طبیب ضامن دیه مقرر شرعی است و دیه مقرر شرعی به اختلاف حالات مختلف می‌باشد که تفصیل آن در کتاب دیات آمده است (همان: صص ۱۳۴-۱۳۵).

حکم صورت دوم (درمان مستقیم توسط طبیب در صورت تقصیر و بدون اذن که منجر به تلف و نقص عضوی از اعضای مریض شده باشد و عضو هم از اعضایی باشد که عوض مقرر شرعی یعنی دیه ندارد) مطابق نظر مشهور که بر آن ادعای اجماع شده، وظیفه پرداخت ارزش است که به نام «حکومت» نیز یاد می‌شود. ارزش به این شکل است که مریض حر و آزاد را به عنوان مملوک در نظر گرفته یکبار به صورت صحیح قیمت گذاری و یکبار به صورت معیوب قیمت گذاری می‌شود (مقصود از معیوب همان عیبی است که در اثر معالجه و درمان پیدا شده است). حال اگر تفاوت میان دو قیمت وجود داشت، به این صورت که صحیح آن هزار مثلاً و غیر صحیح آن هفت صد قیمت داشت، طبیب این تفاوت بین هزار و هفت صد را ضامن است. بلی، اگر نقص و جنایت ناشی از درمان باعث تفاوت به شکل مزبور نشده باشد؛ مثلاً در اثر اجرای عملیات جراحی برخی انگشتان بیمار از رشد بازمانده یا روئیدن موی سینه او متوقف شده باشد، در چنین مواردی تعیین مقدار دیه به حاکم شرع واگذار می‌شود و حاکم شرع آنچه را مصلحت ببیند، می‌تواند به عنوان دیه از طبیب اخذ کند.

حکم صورت سوم (تداوی و درمان به اتلاف مال غیر بیانجامد؛ مثلاً مریض حیوان باشد) در این صورت نیز طبیب ضامن است و ضمان در این مورد به قیمت است.

برخی گفته‌اند در طبابت معمول و متعارف امروز، طبیب نباید ضامن باشد؛ چون طبیب فقط نسخه می‌نویسد و دستور به استعمال نسخه می‌دهد. درست است که طبیب آمراست؛ ولی چون مباشر عاقل، بالغ و مختار است، مورد از مواردی است که مباشر اقوی از سبب است و فعل مستند به مباشر می‌باشد نه سبب (طبیب) و در نتیجه طبیب نباید ضامن باشد. بلی، اگر مباشر صرفاً ابزار باشد؛ به‌گونه‌ای که عرفاً فعل به سبب (طبیب) استناد داده می‌شود، مانند موردی که مباشر کودک یا دیوانه باشد، در این فرض، سبب (طبیب) ضامن است؛ زیرا سبب اقوی از مباشر است.

خلاصه، طبیب در مواردی ضامن است که فعل موجب اتلاف مستند به طبیب باشد و این استناد در صورتی است که طبیب درمان را مباشرتاً و مستقیماً انجام دهد؛ اما در غیر صورت مباشرت نمی‌توان فعل موجب اتلاف را به طبیب مستند کرد جز در صورتی که سبب اقوی از مباشر باشد و قوی بودن سبب (طبیب) از مباشر در صورتی که مباشر بالغ و عاقل باشد، قابل تصور نیست.

درست آن است که بگوییم دلیل و مدرک ضمان در صورتی که علاج به اتلاف مال غیر بیانجامد، چیست؟ اگر دلیل ضمان روایت سکونی باشد، باید گفت که حالت مزبور داخل در روایت نمی‌باشد و ضمان ثابت نیست؛ زیرا روایت سکونی به قرینه «او تبیطر» و اقتران آن به فرمایش امام علیه السلام که فرموده «او تطیب» ظهور در موردی دارد که طبیب یا دامپزشک حیوان مریض را مستقیماً درمان کند و روایت سکونی اختصاص به صورت علاج و درمان به صورت مستقیم دارد.

اما اگر مدرک و دلیل ضمان سایر ادله غیر از روایت سکونی باشد، مانند قاعده اتلاف، یا شبه عمد بودن جنایت، ظاهراً این است که در محل بحث ضمان وجود دارد؛ زیرا آنچه باعث تلف حیوان شده، خوردن دوا است و خورنده دوا و کسی که به حیوان دوا خورانده، هر چند به حسب فرض شخص طبیب نیست؛ اما طبیب از این جهت که نسخه نوشته و دستور استعمال آن را داده، فعل عرفاً به طبیب مستند بوده و گفته می‌شود فلان طبیب معالجه کرده است و وقتی فعل مستند به طبیب باشد، ضمان هم بر طبیب ثابت است؛ زیرا طبیب متلف و جانی است و ادله هم بر ضمان طبیب دلالت دارند (همان: ص ۱۳۶).

نکته‌ای را که لازم است به آن توجه شود این است که مقصود از امر و دستور طبیب به

درمان معین، تنها امر و توصیه لفظی نمی‌باشد که طبیب فقط گفته باشد این نسخه را استفاده کن؛ بلکه دستور طبیب هم شامل دستور لفظی و هم دستور واقعی به استعمال دارو است و قرینه حالیه گواه بر این مطلب است. قرینه حالیه همان حالت نوشتن نسخه است که طبیب پس از جست و جوی نسخه را به مریض تسلیم می‌کند و این به منزله دستور صریح طبیب به استعمال نسخه است؛ به همین جهت درست نیست که ما راجع به ضمان بین دو مورد مزبور تفاوت بگذاریم.

بلی، خوب است که میان حالتی که قبلاً بیان شد و میان موردی که طبیب صرفاً بگوید دوی شما فلان چیز است بدون آن که دستور به استعمال آن بدهد، تفاوت گذاشت که در مورد اخیر طبیب را بدین جهت که فعل به او نسبت داده نمی‌شود، ضامن ندانیم؛ زیرا فعل اصلاً به طبیب نسبت داده نمی‌شود.

خلاصه، حالات درمانی که در زمان ما رواج است، مربوط به علاج به صورت مستقیم است و موجب ضمان می‌باشد. بلی، برای این که این نوع درمان به درمان مستقیم و موجب ضمان ملحق شود، ناگزیر هستیم که فرض را بر موردی قرار دهیم که تلف ناشی از علاج و درمانی باشد که طبیب توصیف کرده است؛ اما اگر تلف ناشی از تطبیق دوی موصوف باشد یا ناشی از کیفیت استعمال دوا باشد، طبیب اصلاً مسئول نیست؛ برای این که تلف از درمان و نسخه‌ای که طبیب توصیف کرده بود، ناشی نمی‌شود تا طبیب ضامن باشد؛ بلکه ناشی از عوامل دیگری است که ربطی به طبیب ندارد. از همین رو لازم است که میان دو حالت فرق گذاشت: حالتی که تلف مستند به کارگیری همان درمانی باشد که طبیب تجویز کرده بدون کدام تغییر در دستور طبیب و میان حالتی که تلف مستند به استعمال چیز دیگری باشد که طبیب آن را توصیف نکرده است؛ هر چند مریض معتقد بوده که آنچه را که استعمال می‌کند، نفس همان چیزی است که طبیب توصیف کرده است که در اول طبیب ضامن است و در دومی طبیب ضامن نیست (همان: ص ۱۳۷).

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه بحث ضمان طبیب را در سه اثر فقهی خود مطرح کرده است: یکی در کتاب «الضمانات الفقهیه و اسبابها»، دیگری در کتاب «الفقه و المسائل الطبیه» و سومی در «توضیح المسائل طبی». در کتاب نخست بدون ذکر تفصیل و جزئیاتی که بیان شد، طبیب را در صورت علاج مباشرنه تسبیب در سه صورت ضامن می‌داند.

الف. معالجه بدون اذن بیماریا ولی او صورت گرفته باشد؛

ب. طبیب تقصیر داشته باشد و مهارت لازم را نداشته باشد؛

ج. در صورتی که در علاج و درمان کوتاهی کرده باشد.

وی ضمن یادآوری سخن صاحب جواهر مبنی بر نبود خلاف در ضمان طبیب در موارد مزبور، سبب و موجب ضمان را در این موارد قاعده اتلاف می داند و به اعتراض مقدر کسانی که ممکن است ایراد کنند که در موارد وجود اذن مانند مواردی که طبیب اذن داشته ولی حذقت لازم را نداشته یا در درمان کوتاهی نموده؛ پس چرا طبیب ضامن باشد؟ پاسخ داده که طبیب اذن در معالجه داشته نه اذن در اتلاف و اذن در علاج غیر از اذن در اتلاف است؛ پس مانعی برای ضمان طبیب وجود ندارد.

اواز دلیل مزبور نتیجه می گیرد که طبیب ضامن است ولو طبیب ماذون بوده و حذقت لازم را هم دارا بوده و هیچ کوتاهی علمی و عملی از سوی طبیب در کار نبوده است؛ برخلاف ابن ادریس که در این مورد طبیب را ضامن نمی داند (محسنی، ۱۳۸۲: ص ۲۲۴).

از سخنان آیت الله محسنی رحمته الله علیه صریحاً استفاده می شود که در صورت علاج مستقیم طبیب در فرض نخست یعنی در صورتی که طبابت به صورت مستقیم و همراه با تقصیر و بدون اذن صورت گرفته باشد، می توان به ضمان طبیب حکم کرد و به نظری دلیل و مدرک ضمان هم قاعده اتلاف است. او با نقل سخن صاحب جواهر حکم به ضمان طبیب را در صورت تقصیر عملی و علمی طبیب حتی در صورت وجود اذن بعید ندانسته و استدلال صاحب جواهر را مبنی بر این که اذن در علاج غیر از اذن در اتلاف است، تقویت می کند.

### حالت دوم علاج مستقیم همراه با تقصیر و اذن

حالت دوم طبیب مستقیماً به علاج و درمان پرداخته، از سوی بیماریا ولی او اذن هم داشته؛ ولی کوتاهی کرده و این کوتاهی به تلف مریض منجر شده است.

تفاوت صورت دوم با اول در اذن است که در صورت اول هم تقصیر بود و هم اذن وجود نداشت؛ ولی در صورت دوم طبیب مقصر است؛ ولی اجازه وجود دارد. محور بحث در صورت دوم وجود «اذن» است و در واقع بحث در این است که آیا اذن کسانی که در درمان اذن شان معتبر است، موجب رفع ضمان طبیب می شود یا نه؟ و آیا ضمان طبیب در صورت نخست

نتیجه نبود اذن است که اگر چنین باشد، باید در حالت دوم طبیب ضامن نباشد؛ زیرا اذن افرادی که اذن‌شان در درمان معتبر است، وجود دارد؛ اما اگر ضامن در حالت اول ربطی به نبود اذن نداشته باشد؛ بلکه طبیب مطلقاً ضامن باشد، باید در صورت دوم هم به ضمان طبیب حکم کرد؟ کسانی معتقدند که طبابت اگر با اذن افرادی صورت گیرد که اذن‌شان معتبر است، طبیب ضامن نیست؛ زیرا اذن، ضمان را برمی‌دارد. علاوه بر این که با وجود اذن، درمان شرعاً جایز است؛ از این رو، نباید ضمانی را در پی داشته باشد.

پاسخ دلیل مزبور این است که اذن در صورتی می‌تواند رافع ضمان باشد؛ حتی در صورت صدق اتلاف که اذن در اتلاف باشد؛ پس هرگاه مالک اذن در اتلاف داده باشد، بدون تردید، ضمان وجود ندارد؛ اما در محل بحث اذن در اتلاف نیست؛ بلکه مریض صرفاً اذن در علاج و طبابت داده است و اذن در علاج و طبابت با اذن در اتلاف تفاوت دارد. بلی، اذن در علاج رافع حرمت تکلیفی است؛ یعنی اگر علاج به تلف انجامید، جایز است و این جواز شرعی منافاتی با ضمان ندارد؛ مانند ضرب برای تأدیب در صورتی که به تلف منجر شود.

در محل بحث هم قاعده اتلاف در این مورد صدق دارد؛ زیرا اذن مانع صدق اتلاف نیست و اتلاف حتی در موردی صدق دارد که اذن در اتلاف هم وجود داشته باشد چه رسد به محل بحث که فقط اذن در علاج وجود دارد، نه اذن در اتلاف و اذن در علاج قطعاً مانع صدق اتلاف نمی‌باشد.

اما بودن جنایت از قبیل شبه عمد به دلیل این است که ادله‌ای که در جنایت شبه عمد بر ضمان دلالت دارند، محل بحث را نیز شامل می‌شوند؛ زیرا موضوع ادله ضمان - چنان که قبلاً گذشت - فعلی مربوط به مجنی‌علیه است که معمولاً باعث قتل نمی‌شود و این مطلب در این بحث تحقق دارد و وجود اذن در علاج از سوی افرادی که اجازه‌شان معتبر است، مانع تحقق ضمان نمی‌شود.

روایت سکونی و صحیحه حلبی مطلقاً شامل این حالت دوم است؛ زیرا در دو روایت مزبور چیزی که موجب تخصیص دو روایت به موردی شود که اذن وجود نداشته باشد (حالت اول)، وجود ندارد.

خلاصه، فرض وجود اذن در قسم دوم نتیجه سابقه را که ضمان باشد، تغییر نمی‌دهد؛ برای این که تمام ادله سابقه در حالت دوم نیز جاری است؛ مانند قاعده اتلاف، بودن جنایت

شبه عمد و... با این بیان واضح می شود که ضمان در قسم اول (حال و صورت اول) به خاطر نبود اجازه نیست؛ بلکه ضمان ثابت است؛ حتی در صورتی که اذن باشد مانند صورت دوم (آل راضی، همان: ص ۱۳۸).

در نظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه نیز در صورت دوم طبیب باید ضامن باشد؛ زیرا وی - چنان که قبلاً یادآوری شد - طبیب را در صورتی که معالجه را مستقیماً انجام داده باشد، در سه صورت ضامن می داند: مورد نبود اذن و مورد وجود اذن در صورتی که طبیب تقصیر علمی و یا عملی داشته باشد؛ و لذا در موارد ضمان طبیب در صورت معالجه مستقیم فرموده هرگاه طبیب تقصیر داشته باشد و مهارت لازم را نداشته باشد، در صورتی که در درمان تقصیر کرده باشد، ضامن است. این سخن هم به تقصیر علمی و هم به تقصیر عملی اشاره دارد (همان).

وی در جای دیگر ضمن اشاره به این نظر که برخی معتقد به عدم ضمان طبیب اند؛ البته طبیبی که قصور او برای اذن دهنده روشن است و دلیل عدم ضمان طبیب را اذن می داند و بنا را بر سقوط ضمان به خاطر اذن در جنایت یا در علاج می داند؛ هر چند که تلف را در پی داشته باشد. در رد نظر مزبور می گوید این اذن فقط در حکم تکلیفی مؤثر بوده که جواز معالجه برخی امراض ناچیز و سطحی باشد؛ امراضی که البته در صورت اشتباه طبیب قاصر می تواند مهلک باشد نه در امراض خطیری مانند نابینایی و فلج و قطع عضو و... و اذن در حکم وضعی مؤثر نیست؛ زیرا اذن در علاج غیر از اذن در اتلاف است (محسنی، همان: ص ۲۲۵).

فقههای پیشین امامیه نیز در موارد مزبور حکم به ضمان نموده و اظهار داشته اند که اگر طبیب قاصر باشد یعنی از نظر عملی کوتاهی کرده باشد ولو عارف و به طبابت آشنایی داشته باشد و از نظر علمی تقصیر نداشته باشد، بدون خلاف و اجماعاً ضامن است و همین طور طبیب ضامن است در صورتی که با مسایل طبابت آشنا باشد؛ ولی به تداوی و درمان کودک و یا دیوانه ای بدون اذن به طبابت پرداخته باشد (حسینی، ۱۴۱۹ هـ، ۱۹: ص ۷۹۹).

آیت الله محسنی رحمته الله علیه در کتاب «الفقه و المسائل الطبیه» تصریح فرموده که طبیب آنچه را در صورت تداوی از سوی وی تلف می شود، ضامن است؛ در صورتی که طبیب قاصر باشد چه قصور و ناتوانی طبیب در تداوی باشد و چه در تشخیص مرض و لو این که مریض اذن به تداوی داشته باشد. وی مجدداً سخن افرادی را که به سقوط ضمان به دلیل وجود اذن حکم کرده اند، به دلیل قاعده ضمان در مورد هر متلف مردود می داند؛ به ویژه در مورد دماء که حدیث در مورد



آن وارد شده که «لایبطل دم امرئ مسلم». از نظری، اذن در صورت تقصیر طبیب مانند عدم اذن است؛ به خصوص پس از ورود نهی شرعی در مورد هدر رفتن خون مسلمان. ایشان تصریح دارد که ولو ما درمان مستقیم را برای طبیب به خاطر قاعده احسان و یا به خاطر مقدمه بودن درمان برای حفظ نفس محترم واجب بدانیم؛ اما هیچ‌کدام منافات با ضمان طبیب نداشته و نمی‌تواند باعث رفع ضمان طبیب شود (محسنی، ۱۴۲۶هـ.ج: ۱، ص: ۱۷).

فقه‌های معاصر دیگری نیز در رساله‌های عملیه خود به ضمان طبیب در صورت کوتاهی و مقصر بودن طبیب در معالجه و تقصیر عملی حتی با وجود اذن فتوا داده‌اند «اگر طبیب مقصر در علاج باشد، ضامن است مطلقاً اگرچه حاذق و مأذون باشد.» (بهجت، ۱۴۲۶هـ.ج: ۵، ص: ۴۸۴). از نظر فقه‌های امامیه در صورت دوم اقوی ضمان طبیب است ولذا گفته‌اند: «طبیب یا بیطار (دامپزشک) در صورتی که خودش مستقیماً به درمان می‌پردازد، در صورت ناتوانی علمی و عملی آنچه را که در اثر طبابت از بین می‌برد، ضامن است ولو اجازه گرفته باشد (لنکرانی، ۱۴۱۸: ص: ۵۶).

### صورت سوم، علاج مستقیم توسط طبیب در صورت عدم تقصیر و اذن

صورت سوم این است که درمان مستقیماً توسط طبیب صورت می‌گیرد و به تلف مریض می‌انجامد. در این صورت طبیب اجازه نداشته ولی در عین حال هیچ نوع کوتاهی از سوی طبیب هم صورت نگرفته است.

تفاوت این صورت با صورت دوم در این است که در صورت دوم اذن وجود داشت؛ ولی در این صورت اذن وجود ندارد. در صورت دوم تقصیر بود؛ ولی در این صورت تقصیر نیست. تفاوتش با صورت اول هم در این است که در صورت اول طبیب هم مقصر بود و هم اذن وجود نداشت؛ ولی در صورت سوم طبیب بدون اذن مستقیماً به معالجه می‌پردازد ولی از نظر علمی و عملی هیچ تقصیر و کوتاهی ندارد؛ یعنی هم واقعاً طبیب بوده و از سوی نهادهای مربوطه مجاز به انجام طبابت بوده است و از نظر عملی هم درمان را به صورت کامل و جامع با تمام ویژگی‌های مورد انتظار انجام داده و هیچ خلل و اشتباهی در کارش نبوده؛ ولی از باب اتفاق به تلف بیمار انجامیده است.

با توجه به تفاوت این صورت با صورت اول که در صورت سوم تقصیر و کوتاهی از سوی

طیب در کار نبوده، لازم است که بحث روی این نقطه متمرکز شود که آیا ضمان طیب در صورت اول به خاطر تقصیر وی در طبابت بوده است؟ اگر ضمان به خاطر تقصیر در طبابت باشد، پس در موردی که طیب از نظر علمی و عملی تقصیر ندارد، مانند صورت سوم، باید به عدم ضمان طیب حکم کرد یا این که طیب مطلقاً ضامن است خواه مقصر باشد یا نه؟ آنچه پس از مراجعه به ادله‌ای دال بر ضمان به دست می‌آید این است که ضمان منوط به تقصیر نیست (یعنی در ضمان لازم نیست که طیب حتماً تقصیر داشته باشد)؛ بلکه آنچه از ادله استفاده می‌شود، این است که ادله در هنگام حکم به ضمان، تقصیر را در نظر نگرفته است.

ادله‌ای دال بر ضمان طیب عبارت بود از قاعده اتلاف، بودن جنایت از قبیل شبه عمد و دوروایت سکونی و صحیححه حلبی که ذیلاً هر کدام بررسی می‌شود.

در مورد قاعده اتلاف باید گفت که صدق اتلاف وابسته به فرض تقصیر نمی‌باشد؛ بلکه حتی اگر فرض را بر عدم تقصیر هم بگذاریم، اتلاف صدق دارد. البته، در صورتی که فعل موجب اتلاف را بتوان به شخص طیب مستند کرد و بودن جنایت از قبیل خطای شبه عمد نیز در صورت سوم صدق دارد، مطابق تعریفی که راجع به جنایت شبه عمد از روایات استفاده می‌شود این است که فعل مربوط به مجنی علیه باشد که معمولاً باعث تلف نمی‌شود؛ بنابراین، درمان و علاجی که توسط طیب شخصاً انجام می‌گیرد، مصداق روشن این تعریف و تحدید است؛ حتی اگر طیب مقصر نباشد. اما اطلاق روایت سکونی شامل صورت سوم است و هیچ قرینه‌ای راجع به اختصاص روایت به حالت تقصیر نیست؛ زیرا حالت تقصیر یک حالت استثنایی و نادر در قبال حالات عدم تقصیر است که حالات عدم تقصیر در طبابت از حالت‌های معمولی است نه تنها دلیل بر تقیید روایت سکونی در دست نیست؛ بلکه در روایت قرینه وجود دارد که اطلاق روایت را استوارتر و محکم‌تر می‌سازد و آن قرینه، استثنای حالت اخذ برائت از ولی است از حکم به ضمان (که در صورت اخذ برائت از ولی طیب ضامن نیست). این استثنا (اخذ برائت از ولی) ظهور در این دارد که در تمام حالات باقیمانده پس از استثنا طیب ضامن است که از جمله حالات باقیمانده موردی است که طیب تقصیری نداشته باشد.

اطلاق صحیححه حلبی نیز شامل صورت سوم است؛ زیرا طیب، حتی در صورتی که تقصیر نداشته باشد، اجرت را برای این گرفته که اصلاح کند؛ ولی خراب و فاسد نموده و عدم تقصیر

طبیب مانع از صدق افساد نمی‌شود؛ همان‌گونه که عدم تقصیر مانع از صدق اتلاف نمی‌شود. بلی، فرض اجازه نگرفتن طبیب از مریض یا ولی وی حکم به ضمان را در برخی حالات تأکید می‌کند؛ زیرا علاج تصرف در مال غیر بدون اجازه است و تصرف در مال غیر، بدون اجازه، قطعاً موجب ضمان است؛ بنابراین، صحیح این است که در این قسم از صورت علاج مباشر نیز حکم به ضمان نموده و معتقد به ضمان طبیب باشیم (آل‌راضی، همان: ص ۱۴۴).

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در «الفقه والمسائل الطبییه» در فرع چهارم فرموده طیبی که با مسایل علمی و عملی طبابت آگاهی دارد و مریض به وی اجازه درمان داده باشد و طبیب در درمان تقصیر و کوتاهی هم نکرده باشد و به درمان مریض پرداخته باشد و درمان توسط طبیب به تلف جان و یا عضو بیمار منجر شده باشد، از نظر ابن ادریس طبیب ضامن نیست؛ به خاطر اصل عدم ضمان و به خاطر این که ضمان با اذن ساقط می‌شود و درمان از نظر شرعی امر جایز است و ضمان را در پی ندارد. گروهی دیگر طبیب را به خاطر اتلاف ضامن دانسته‌اند. صاحب جواهر ضمان طبیب متلف را به مطلق اصحاب نسبت داده است. از سخن ابن ادریس مبنی بر سقوط ضمان طبیب به دلیل اذن مریض در علاج جواب داده شده که اذن در علاج اذن در اتلاف نیست و جواز شرعی طبابت منافات با ضمان ندارد؛ چنان‌که در ضرب برای تأدیب وضع از همین قبیل است. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه پس از نقل این سخنان فرموده با توجه به این که طبیب تعمد نداشته، قصاص نمی‌شود و فعل طبیب در این صورت از قبیل شبه‌عمد است و طبیب ضامن است و دیه را از مال خودش باید بپردازد نه از مال عاقله (محسنی، ۱۴۲۶: ص ۱۸).

وی در کتاب دیگر خود، ضمان طبیب را در صورت سوم محل تأمل می‌داند و می‌نویسد: «اگر طبیب متخصص بدون تقصیر و کوتاهی کسی را با اجازه او معالجه کند؛ ولی علاج او منجر به مرگ مریض یا تلف شدن عضو بدن او شود، به گفته جمعی از فقها داکتر ضامن دیه او می‌شود؛ ولی اطلاق این حکم محل تأمل است.» (محسنی، ۱۴۱۷: ص ۲۶).

#### علاج مباشر توسط طبیب بدون تقصیر و همراه با اذن

صورت چهارم این است که درمان مستقیماً توسط خود طبیب صورت گرفته باشد و طبیب تقصیر نداشته باشد و اجازه درمان را هم داشته باشد؛ ولی درمان مریض به تلف بیمار بیانجامد. با توجه به آنچه گفته شد که بر اساس ادله، ضمان منوط به تقصیر و عدم اذن نمی‌باشد تا

گفته شود در صورت نبود تقصیر و وجود اذن ضمان برداشته می‌شود. ظاهر برخی ادله پس از فرض شمول ادله حالت عدم تقصیر را اثبات ضمان در صورت تحقق اذن است؛ چنان‌که در صحیح حلی است؛ زیرا دفع اجرت در برابر اصلاح مستلزم اذن است. علاوه بر این‌که حالت اذن گرفتن، حالت شائع و متعارف در حالات انجام طبابت است؛ پس اختصاص ادله به حالت غیر متعارف (حالت اذن گرفتن) خلاف ظاهر است. این اقسام چهارگانه علاج مستقیم و مباشر بود که روشن شد. طبیب در تمام این اقسام ضامن است (آل راضی، همان). از نظر آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup> در این فرض نیز طبیب باید ضامن باشد؛ زیرا چنان‌که در صورت سوم گذشت، وی ضمان طبیب را منوط به تقصیر و اذن طبیب نمی‌داند.

به این اقسام چهارگانه می‌توان حالت درمان متعارف در زمان ما را نیز ملحق کرد و آن موردی است که طبیب مستقیماً و مباشراً به علاج نمی‌پردازد؛ بلکه نسخه‌ای را می‌نویسد و دارو را تجویز و توصیف می‌کند و به مریض دستور استعمال می‌دهد که این حالت در ضمان ملحق به علاج مباشر است.

### نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، می‌توان بدین نتیجه رهنمون شد که دیدگاه آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup> در بحث ضمان طبیب با آرای مشهور فقها تفاوت قابل توجهی ندارد و وی نیز همانند اکثر فقها ضمان طبیب را در صورتی که اقدامات علاجی طبیب منجر به بروز ضررهایی نسبت به بیمار شود، تابع تقصیر و بی‌دقتی طبیب و عدم مهارت و نبود اذن و رضایت بیمار یا ولی او و عدم اخذ برائت می‌داند و طبیب را ضامن صدمات وارده می‌داند که طبعاً در فرض دقت و احتیاط، کفایت و مهارت لازم، اذن و رضایت بیمار یا ولی او و تحصیل برائت از سوی طبیب وی ضامن جبران خسارات وارده به مریض نخواهد بود و تأکید می‌کند که اموری چون اذن و رضایت و تحصیل برائت در صورتی مؤثر و رافع مسئولیت طبیب خواهد بود که طبیب در انجام مسئولیت طبی خود بی‌مبالاتی نکرده باشد و تقصیری نداشته باشد. آیت الله محسنی<sup>(ره)</sup> معتقد است که صرف تحصیل برائت و اذن مریض و... مصونیتی برای طبیب ایجاد نمی‌کند و امور مزبور در صورتی رافع مسئولیت طبیب است که طبیب در اقدامات طبی خود مرتکب تقصیری نشده باشد.

## منابع

۱. آل راضی، محمدهادی (بی تا)، مسئولیة الطیب و ضمانه، جلد ۵-۶، مجله فقه اهل البيت علیهم السلام، قم، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بيت علیهم السلام، چاپ اول.
۲. بهجت، محمدتقی (۱۴۲۶ هـ ق)، جامع المسائل، قم، دفتر معظم له، چاپ دوم.
۳. جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳ هـ ق)، موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت علیهم السلام، قم، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بيت علیهم السلام، چاپ اول.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ هـ ق)، تفصیل وسائل الشیعة الی تحریر مسائل الشریعة، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
۵. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد (۱۴۱۹ هـ ق)، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. طرابلسی، ابن براج قاضی عبدالعزیز (۱۴۰۶ هـ ق)، المهذب، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۷. فاضل لنکرانی، محمد (بی تا)، احکام پزشکان و بیماران، بی جا، بی نا.
۸. محسنی، محمدآصف (۱۳۸۲)، الضمانات الفقهية و اسبابها، قم، انتشارات پیام مهر، چاپ اول.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ هـ ق)، توضیح المسائل طبی، کال، حرکت اسلامی، شعبه فرهنگی، چاپ اول.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶ هـ ق)، الفقه و المسائل الطبية، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۱. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۱ هـ ق)، فقه الامام الصادق علیه السلام، قم، مؤسسه انصاریان، چاپ اول.
۱۲. منتظری، حسین علی (۱۴۲۷ هـ ق)، احکام پزشکی، قم، نشر سایه.
۱۳. الموسوی الخوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۷ هـ ق)، فقه الاعذار الشرعية و المسائل الطبية من صراط النجاة، قم، دارالصدیقة الشهيدة (س)، چاپ اول.



## په حقوقي مکاتبو کې د فلسفې مجازات او د افغانستان جزايي کود د آيت الله محسنی د ليدلوري په تاکيد سره

\* خادم حسين حبيبي

\*\* حسين داد کامران

لنډيز

مجازات يا جزا د بشر په تاريخ کې هغه مهمه کرڼه ده چې د جرم په وړاندې مجرم ته ورکول کېږي. په ظاهر کې يو مجرم ته سزا ورکول نه خوښوونکی عمل ده. کوم رازونه او لاملونه شتون لري چې مجرم ته سزا ورکول ضرورکني په واضح ډول يې څرگند کړي؟ نو پدې بنسټ مفکرين د يادې موضوع په اهميت کې د يوې ټولني د نظم راوستل، د عدالت پلي کول او د قوانينو په اجراتو باندې زيار باسي ترڅو قناعت مننونکي دليلونه پيدا کړي.

او خپلي موخي مشخص کړي. دا چې کوم ډول جزا د يو مجرم لپاره ټاکل شوې ټول فقهيان او قانون جوړونکي د دلايلو په پيدا کيدو باندې بوخت دي. دا ثابته شوې ده چې په تېرو غير متمدن ټولنو کې د جزا اهداف روښانه شوي وو. چې راتلونکي نسل ته يو عبرت او د عدالت د پلي کولو دپاره يوه ښه فرصت وي. نو پدې اساس په ياده څيړنه کې د افغانستان جزايي کود او د ايت الله محسنی<sup>(۱)</sup> نظرونه تر څار لاندې نيسو. چې ټولو د جزا ورکولو او د دولت د پايښت لپاره مجازات کول يو له مهمو اهدافو څخه شميرلي دي.

کلیدی کليمی: د مجازاتو فلسفه، حکم کوونکي مکتبونه. د جزا کوسيت الله محسنی.

Habibi1393 @ gmail . com

Hussaindadkamran787 @ gmail . com

منل شوي: ۱۴۰۰/۴/۱۵

\* د خاتم النبیین ص غزنی څانګه علمي کدر او رنښ

د جزايي قانون او جرم پوهنه ماسټر

ترلاسه شوی: ۱۴۰۰/۳/۳

## د اسلامي مذاهبو ورته والی د ایت الله محسنی له نظره

سید محمد عیسی جوادى غزنوی\*

لنډیز

د ایت الله محسنی<sup>(۱)</sup> له نظره د اسلامي مذاهبو ورته والی په تشریحی او تحلیلی بڼه لاندې پوښتنه ته ځواب وایي: د ایت الله محسنی<sup>(۲)</sup> له نظره د اسلامي مذاهبو ورته والی بنسټ او د پلټنې لارې او چارې کومې دي؟

د اسلامي مذاهبو ورته والی هغه کړنې دي چې د مذاهبو په تعامل کې منځته راځي. چې د دین په مشترکاتو باندې تکیه او یو بل ته د نظرونو درناوي ساتل دي. یو د بل په مقدساتو باندې د حملو مخنیوی، یو بل ته ډاډ او اطمینان ورکول او پر مذاهبو باندې د محدودیتونو لري کول د اسلامي مذاهبو له علمي کارونو څخه بلل کېږي چې د اړتیا په وخت کې به یې په عملي ډول ځواب ورکړي.

کلیدی کلیمې: د مذهبونو ورته والی. اسلامي یووالي، دیني ورورولۍ، اسلامیت، شیعه او، سنی، آیت الله محسنی<sup>(۳)</sup>.

\* د اسلامي علومو لیکونکي او څېړونکي  
ترلاسه شوی: ۱۴۰۰/۴/۱



## د ایت الله محسنی (د) د لیدلوري تحلیل د بیان د ازادۍ په هکله

سید محمدعلی احسانی \*

لنډيز

د غربي حقوقي بشر له نظره چې دوي پر ليبراليزم او اومانيسم يعني د عقيدې ازادې او د بشرپالۍ او د مذهب په بدلون عقیده لري. پدې اړه حق او باطل نسبي دي او سمه عقیده د اثبات او نه اثبات د پروسې نه وروسته په تجربوي بڼه اجرا کېږي. د ایت الله محسنی (د) له لیدلوري انسان د عقيدې له پلوه ازاد ده خو دغه ازادې ارثي ازادې بلل کېږي. د شریعت، مذهب او عقيدې له اړخه د یوکس ازادې ته نه کتل کېږي. انسان باید دالله (ج) امرونو ته غاړه کېږدي نو پدې ډول، هغه عقیده چې د اسلام له اصولو سره په ټکر کې وي یا هم د یو مذهب بدلون د یو مسلمان کس لپاره جایز نه دي. پدې څېړنه کې د ایت الله محسنی (د) لیدلوري د عقيدې ازادې او بیان په اړه دي د بشر حقوق نظرونو پر بنسټ تحلیل او تشریح کېږي. او په یاده څېړنه کې د ایت الله محسنی (د) په اثارو غور او هم د غرب نظریاتو ته اشاره کېږي.

د غرب څېړنه د عقيدې ازادې او بیان په اړه، د عقيدې ازادۍ په هکله د کافي دلایلو نشتون، په بله عقیده بې باوري نسبت هغه ځوان ته چې وروسته د بلوغ نه یې د اسلام منل کیدو نه بغیر، بل دین ته مخه کړې وي. دا د همدغې څېړنې لاسته راوړنې دي.

کلیدی کلیمې: د آزادۍ حق. د عقيدې ازادې. د بیان آزدي. اپوزسي. تساهل او تسامح. آیت الله

محسنی

## د اسلام او دیموکراسی ترمنځ اړیکه د ایت الله محسنی (ره) د سیاست له نظره

رمضان علی فصاحت \*

لنډیز

دا چې اسلام له دیموکراسی سره څه اړیکه لري د ایت الله محسنی (ره) له نظره به یې وڅیړو:  
 ایت الله محسنی (ره) پدې اند ده چې د اسلام او دیموکراسی ترمنځ اړیکه یوه ده. څیړنه کې داسې  
 راځي چې دیموکراسی د مفهوم له پلوه د دولت څارنه د خلکو له خوا چې له اصلي  
 اصولو څخه برخمنه وي لکه: د څارنې اصل، د مشارکت اصل، د برابری اصل، د ازادې اصل، او د  
 خوښی او رضایت اصل ولري. ایت الله محسنی (ره) پدې باور ده چې دیموکراسی په اصل کې د خوښی او  
 رضایت پر معنا ده. چې دیموکراسی د خلکو په رضایت استازیتوب کولای شي او اسلام کې هم خلک له  
 دیني قوانینو څخه برخمن دي کوم چې الله ج وضع کړي رضایت لري. نو پدې اساس اسلام کې هم  
 دیموکراسی شتون لري.  
**کلیدی کلیمې:** اسلام، دیموکراسی، هرمنوتیک، د څیړنې اصل، د منلو اصل، د مشارکت اصل، د برابري  
 اصل

## د حزب خپرل دسياسی اسلام له نظره د آیت الله محسنی (ره) د لیدلوري په تاکید سره

سید لیاقت علی موسوی \*

لنډيز

په ځینو سیاسي نظامونو کې لیبرال دیموکراسی په بیلابیلو هیوادونو کې ډیر پرمختګ کړی دی. او حزب په سیاسي بدلونونو، ټولنیزو اړیکو کې خپل ارزښت ساتلی دی. داچې حزب په اسلام کې کوم دريځ لري د اسلام مفکرینو د بحث لاندې دا موضوع څیرلې ده.

ځینې پدې اند دي چې د نوي حزب رامنځ ته کول د غرب د دیموکراسی لاسته راوړنه ده. چې بیا اسلامي فقهي یی په اړه باندې دلایل پیل کړل. او بیا ځینې پدې اند دي چې حزب د لیبرال دیموکراسی یوه بڼه کامیابه لاسته راوړنه ده.

کلیدی کلیمې: حزب، سیاست، اسلام، محسنی، حرکت اسلامی.

## د اسلام له منظره له کلتوري فقر سره جگړه د آیت الله محسني له لیدلوري

اسحاق علی فهیمی \*

لنډیز

سربيره پر دي چی له اقتصادي پلوه فقره د بشر يوه تلپاتي ستونزه ده . له کلتوري اړخه دی ستونزي ته د پام وړ پاملرنه نده شوی د لیکنه هڅه کوي چی (د اسلام له منظره کلتوري فقر سره جگړه د آیت الله محسني له لیدلوري) تر سریزی لاندی د دیالیتیکی او اسنادی له لاری موضوع فرهنگي اړخ تر بحث لاندی ونیسی.

ددي څیړني لاسته راوړني ښایي چی د فرهنگي او اقتصادي فقر تر منځ يوه دیالیتیکی اړیکه پرته ده. د اقتصادي فقر ریښه د کلتوري فقر له لاری لکه توحیدی فقر . ناسمه نړی لید. جهل ټبلی ، د انفرادیت فرهنگ، او د ټولني په بی نظمۍ کی وڅیړي باید د باندني ټکو مخامخو سویو ته پام وشي او هغه لاسته راوړل شي تر څو فرهنگي او اقتصادي بدایني ته لاره وموندو.

کلیدی کلیمی: فقر . کلتور. کلتوري فقر. اقتصادي فقر. ایت الله محسني

## د افغانستان د قانون سره سم پر قضايي اداب د آيت الله محسنی ليدلوري

\* خادم حسين حبيبي

\*\* حسين داد کامران

### لنډيز

قضاوت يو له هغو مهمو مسوليتونو څخه ده. که فکر وکړو قضاوت د يو هيواد مهمه څانگه بلل کيږي. او دولتي چارې هم بدون له دې سازمانه نه ترسره کيږي. د هرې پريکړې او حکم بنسټ په يوه محکمه کې د قضاوت په منگولو کې دې. نو له همدې امله، د قضاوت بحث او دا چې کوم ادآب ورباندې حاکم دي له پخوا نه تر نن پورې په هره ټولنه کې منل شوي دي. نو مفکرين او قانون جوړونکي غلې ندي پاتې شوي. او هر يوه يې پدې اړه خپل کره کتنې او شواهد وړاندې کړي. پدې څيړنه کې تحليلي، تشريحي او ځيني مآخذونه پدې لټه کې دي چې د قضاوت ادآب د ايت الله محسنی<sup>(۱)</sup> له نظره او د افغانستان اسلامي جمهوريت موضوعي قوانين تر څيړنې لاندې ونيسي. ځيني برخې چې هغه د عدالت او انصاف پلي کول، په حکم د قضا کې يو له مهمو برخو څخه شميرل کيږي. چې پدې اړه قرآنکريم، ايت الله محسنی<sup>(۲)</sup> او د افغانستان قوانينو هم ورباندې اسرار کړي دي.

پدې هکله نورهم ځيني مسايل شته لکه: مخکې له وخت نه پريکړه نه کول، بڼه چلند د دعوي له دواړو خواوو سره، په الله ج باندې ټينگ باور درلودل او درشوت اخیستلو څخه ډډه کول.

کلیدی کلیمې: قاضی، قضاوت، آداب، آیت الله محسنی، د افغانستان قانون

\* د خاتم النبیین ص غزنی څانگه علمي کدر او رنښ

Habibi1393 @ gmail . com

منل شوي: ۱۴۰۰/۴/۱۵

د جزايي قانون او جرم پوهنه ماسټر

Hussaindadkamran787 @ gmail . com

ترلاسه شوي: ۱۴۰۰/۳/۳

## د قانون جوړونې توان د ایت الله محسنی (ه) له نظره

قاسم علی صداقت\*

لنډیز

د فقهي او ایت الله محسنی (ه) له لیدلوري د قانون جوړونې توان د خیرني اصلي بڼه بلل کیږي. چې پدې اړه ځینې پوښتنې شوې او ځوابونه ورته شوي دي.

د بني او جوړښت له پلوه په قانون جوړونه بحث شوی ده. چې په قانون جوړونه کې حقوقي مسایلو ده ته د منلو وړ نه وو. چې د مقننې قوې پر ځای په مدونه قوه باندې باور لري.

ځکه چې قانون جوړونه د حقوقي مفهوم له اړخ نه په اسلامي ارزښتونو کې راځي. دا چې دوی د قانون جوړونې نه کوم مفهوم اخلي هغه د مقننې قوې د صلاحیتونو تصویب، تفسیر، لیدنه او ځینې نور موارد هم څیږي. چې د قانون تصویب لپاره لومړی دیني عالمان او بیایي خلک اړین گڼل کیږي. چې د خلکو مداخله هم ډیر اړین نه دی.

کلیدی کلیمې: د قانون پلی کول، امضای او تاسیسی لیدلوري، آیت الله محسنی، د اسلامي حکومت جوړونکی

## ضمان بالتسبب په فقه کې د ایت الله محسنی (د<sup>ه</sup>) د نظر په تاکید

نعمت الله محقق\*

لنډيز

په اسلامي فقه کې ضمان بالتسبب يو مهم بحث ده او دا بحث علماووله بيلابيلو اړخونو څخه څيرلې. د ذات له مفهوم نه نيولی تر لويو اجماع د خلکو پوری چی اختلاف شتون لري او بيلابيل نظرونه پدی هکله شتون لري. داڅيرنه د موضوع اهميت له کبله د تشریحي او تحلیلي لاري نه په کارولو د ایت الله محسنی<sup>(ه)</sup> له انده تر بحث لاندی نيسو:

د ده په نظر د ضمان بالتسبب لپاره مهم دليلونه هغه روايتونه دي او دا روايتونه بايد مطلق وي. د ضمان بالتسبب په څيرنه کې عمدا او قصدا څه شتون نه لري.

کلیدی کليمی: ضمان بالتسبب، سبب، د سبب او مباشر ټولنه، د اسباب ټولنه، آیت الله محسنی.

## ضمان طیب د ایت الله محسنی<sup>(ه)</sup> له لیدلوري

محمد عیسی فهیمی\*

### لنډيز

د طبابت دنده چې د يو انسان دروغتيا او ژوند په سوکالي پورې اړه لري يو له اړينو دندو څخه ګڼل کيږي. په طبيعي ډول طبي کړنې يا درملنې لکه د نورو کړنو پشان بغير د خطا څخه نه وي. طبي کړنې شايد د ځينو دليليلو له امله ستونزو سره مخ شي او ناروغ ته زيان ورسوي. چې دا ډول ستونزې په فقهي ډول ځينې پيغامونه لري چې په فقهي کتابونو کې د (ضمان طيب) يا (مسوليت طيب) نوم باندې يادېږي. په اسلامي فقه او مقرراتو کې د يو ناروغ حقوقو ته پاملرنه او د دوي دروغتيا ساتلو د باور لپاره ځينې وړاندوينې شتون لري چې ترڅو پورې د يو ناروغ ژوند له مرګ او زيان سره مخ نشي. د ضمان طيب بحث په اسلامي فقه کې يو لوی بحث ده. چې علماوو په کتابونو او هم د فتوا په کتابونو کې ورته د پام وړ پاملرنه کړې. د علماو له ډلې يو هم ایت الله محسنی<sup>(ه)</sup> ده چې خپل بيلابيل بيلګي يې د ضمان طيب موضوع باندې تشریح کړې دي. چې په ډيره اندازه يې فقهي رايو ته اهميت ورکړی دی.

کلیدی کلیمی: طیب، برانت، ضمان، مباشرت، تسبیب.

\* دخاتم النبیین (ص) پوهنتون ښوونکي

ترلاسه شوی: ۱۴۰۰/۳/۲۰

منل شوی: ۱۴۰۰/۴/۲۰



## Physician Liability from the View Point of Ayatollah Mohseni

Mohammad Issa Fahimi\*

### Abstract

The medical profession is a sensitive and important profession because it is related to maintaining human health, well-being and life. It is natural that the requirement to engage in medical and therapeutic activities, like many other actions, does not protect a person from possible errors. Errors in medical procedures can occur due to various factors and cause damage to the patient. These errors have many jurisprudential-legal effects and consequences, which are mentioned in jurisprudential books as "doctor's liability" or "doctor's responsibility". In order to protect the patient's rights and prevent the violation of the patient's rights and in order to observe the necessary care and caution by physicians and the priority of saving the patient's life, as well as the use of necessary measures by physicians, provisions are provided in Islamic jurisprudence and law to compensate the patient. The patient's life and health should not be endangered, and in case of damage to the patient, the necessary assistance should be provided and the injuries should be compensated. The issue of physician liability – whether in the case of direct or indirect medicine – is a wide-ranging issue in Islamic jurisprudence; therefore, jurists have paid attention to this issue both in their jurisprudential reasoning books and in their fatwa books. Among the jurists who have dealt with this issue is Ayatollah Mohseni. In several of his jurisprudential works, he has discussed the issue of physician liability in various cases and explained the issue well in different ways. The present article examines the issue of physician liability from a jurisprudential point of view and with emphasis on his jurisprudential views in this field.

**Keywords:** Physician, innocence, liability, direct agent.

---

\* Professor of Khatam Al-Nabiin University (PBUH)

Received: 2021/06/10

accepted: 2021/07/11

## Liability through Causation in Jurisprudence with Emphasis on the View of Ayatollah Mohseni

Nematullah Mohaghegh\*

### Abstract

One of the important issues in Islamic jurisprudence is the issue of liability through causation and this issue has been considered by jurists from different angles: from what is the concept of cause to the association of cause and director and also the association of various causes are all disputed and different views on the above topics. Due to the importance of this issue, this research has examined the issue of liability through causation using a descriptive-analytical method in order to obtain the views of Ayatollah Mohseni. In his view, since the main reason for the liability is attributable to the narrations and the narrations are also absolute, the intention does not interfere in the realization of the liability due to causation and in the assumption of community of cause and director and lack of strength of cause, considers the director as the near predecessor; But assuming the strength of the cause, "only" considers the cause as a guarantor. He gives details about the association of causes and the criterion of detail for him is the effect of the cause in the occurrence of a harmful accident.

**Keywords:** liability through causation, cause, association of cause and director, association of causes, Ayatollah Mohseni.

---

\* Professor, Khatam Al-Nabiin University, Ghazni Branch / nem.mohaqiq@gmail.com

Received: 2021/04/04

accepted: 2021/07/06

## Legislative Power from the Perspective of Ayatollah Mohseni

Qasim Ali Sedaghat \*

### Abstract

Feasibility study of the concept of legislative power in the jurisprudential and theological point of view of Ayatollah Mohseni is the main issue of the research and in this regard, certain questions have been asked and answered. In terms of construction and structure, his general view of the legislature has been discussed that the legal structures of the legislature are not acceptable to him and he believes in the founding view and he believes in the Madawena instead of the legislature; Because the power of legislation in its legal and modern sense is incompatible with theological and jurisprudential values in Islam. In the realm of the powers of the legislature, in their view, the legislature has the power to compile, interpret, supervise, and in a few cases legislate. He has considered the competent authority for drafting the law in the first stage of religious experts and then the people, but of course the intervention of the people is not necessary.

Keywords: Legislation, Signatory and Founding Perspective, Ayatollah Mohseni, Structure of Islamic Government.

## Judicial Etiquette from the Perspective of Ayatollah Mohseni with Emphasis on the Laws of Afghanistan

Khadem Hossein Habibi\*

Hossein Dad Kamran\*\*

### Abstract

Judgment is one of the most important and at the same time the most serious responsibilities that can be imagined, as far as it is said, it is a branch of the government tree and government affairs cannot be organized except with it; Because it is one of the main pillars of government; However, the basis of any verdict and decision regarding the issues before the court is in the hands of the judges. Accordingly, the discussion of judgment and what etiquette governs it has been raised in societies from time immemorial to the present day; Therefore, thinkers and legislators have not been silent about this issue and each of them has expressed their opinion and position on it. In this research, the author uses analytical-descriptive method and using library resources to examine the etiquette of judging from the perspective of Ayatollah Mohseni (RA) and the relevant laws of the Islamic Republic of Afghanistan. Of course, issues such as the administration of justice and fairness in the judiciary is one of the most important issues, which is also emphasized in the Holy Quran, the thought of Ayatollah Mohseni and the laws of Afghanistan. In addition, other issues such as avoiding prejudice, treating litigants equally, having firm faith in God, and avoiding taking bribes from judges are emphasized.

**Keywords:** Judge, Judgment, Etiquette, Ayatollah Mohseni, Laws of Afghanistan.

---

\* Associate Professor of Khatam Al-Nabiin (PBUH), Ghazni Branch,

Habibi1393@gmail.com

\*\* Master of Criminal Law and Criminology

Hussaindadkamran787@gmail.com

Received: 2021/05/24

accepted: 2021/07/06

## Strategies to Control Cultural Poverty from the Perspective of Islam with Emphasis on the Thought of Ayatollah Mohseni

Ishaq Ali Fahimi \*

### Abstract

Despite widespread efforts to address poverty as an ongoing human problem, from an economic perspective, less attention has been paid to this phenomenon from a cultural perspective. The present article tries to pay attention to the cultural dimensions of this phenomenon with a dialectical approach and documentary method under the title of "Strategies to control cultural poverty from the perspective of Islam with emphasis on the thought of Ayatollah Mohseni". The research findings indicate that there is a dialectical relationship between economic and cultural types of poverty and the roots of economic poverty and its richness should be sought in cultural poverty and cultural richness. The dialectic of superstitious and divine worldview, the dialectic of ignorance and reason, the dialectic of individualism and collectivism, the dialectic of injustice and justice-oriented, and the dialectic of luxury and moderation can be considered the most important aspects of poverty and cultural richness.

**Keywords:** culture, poverty, cultural poverty, economic poverty, dialectic, Ayatollah Mohseni.

## Review the Position of Party in the Political Thought of Islam with Emphasis on the Political Thought of Ayatollah Mohseni

Seyyed Liaqat Ali Mousavi\*

### Abstract

With the development of liberal–democratic political systems in different countries, and the deep role of the "party" as one of its essential components in the socio–political developments of countries, the concept of party became widespread in contemporary political literature. Due to the newness of the party, some of the Islamic scholars rejected it as a mere product of Western liberal democracy and contrary to the teachings and principles of jurisprudence and religion. Some, on the other hand, saw it as a successful product of the experience of Western liberal democracy and accepted it regardless of the party's components and principles. A group also examined the jurisprudential and religious principles of the party and believed in its reconstruction. In this article, first, by explaining the concept of party, a general, historical and universal interpretation of party is presented that will be applicable to all definitions. Then, by describing the idiomatic meaning of the party, we discuss the position of the party in Islam and based on the thought of the famous thinker Ayatollah Mohseni. An intellectual thinker who considers the existence of the party and political organizations as the strong point of the Islamic government as a link between the people and the government and proves its necessity through the rule of non–state, non–presence and free zone. What has been the "position of the party in the political thought of Islam" and in the political thought of "Ayatollah Mohseni"? And what approach have our Muslim thinkers taken to this issue?

**Keywords:** Party, Political, Islam, Ayatollah Mohseni, Harakat –e– Islami.

## The Relationship between Islam and Democracy in the Political Thought of Ayatollah Mohseni

Ramadan Ali Fasahat\*

### Abstract

The relationship between Islam and democracy in Ayatollah Mohseni's political thought was the main issue of this research. The initial hypothesis of the research showed that Ayatollah Mohseni, based on the principle of consent, considers the relationship between Islam and democracy to be associated. The research findings show that democracy, according to its conceptual framework, refers to the people's method of governing the government, which has important principles such as: the principle of supervision, the principle of participation, the principle of equality, the principle of freedom and the principle of consent. Based on the findings of the study, Ayatollah Mohseni considers the nature of democracy to be in principle satisfactory. According to Ayatollah Mohseni, the consistency of democracy depends on the people's satisfaction with the representatives, and in Islam, the people are satisfied with the religious laws that God has set for them and on them; so there is democracy in Islam as well.

**Keywords:** Islam, Democracy, Hermeneutics, Principle of Supervision, Principle of Satisfaction, Principle of Participation, Principle of Equality.

## Ayatollah Mohseni's Viewpoints on Freedom of Opinion and Expression

Seyed Mohammad Ali Ehsani\*

### Abstract

From the perspective of Western human rights, which is based on liberalism and humanism, freedom of opinion and expression includes the choice of religion and its change. In this view, the right and wrong is relative and superior ideas in the process of empirical verifiability and falsification are selected. But from the point of view of Ayatollah Mohseni, man is free to have an opinion; But this freedom is a developmental freedom; But in terms of legislation, belief and religion do not fall within the realm of individual choice, and man must be subject to God in this matter; Therefore, it is not permissible for a Muslim to express an opinion that is contrary to the principles of religion and to change religion or apostasy. This study seeks to examine the views of Ayatollah Mohseni on the right to freedom of opinion and expression in the face of the human rights view on freedom of opinion and expression by descriptive-analytical method. In this research, the focus is on the view of Ayatollah Mohseni and his works, and also refers to the view of the West. Criticism of the West's view on freedom of opinion and expression, acknowledging the lack of sufficient reason to deny freedom of opinion, the lack of apostasy towards a teenager who has converted to another religion after puberty without confessing to Islam, and a novel explanation of freedom of expression is one of the achievements of this research.

**Keywords:** right to freedom, freedom of opinion, freedom of expression, apostasy, tolerance, Ayatollah Mohseni.



## Proximity of Islamic Religions in the Thought of Ayatollah

Mohseni

Seyed Mohammad Issa Javadi Ghaznavi\*

### Abstract

The present article entitled "Proximity of Islamic religions in the thought of Ayatollah Mohseni" tries to answer the question with a descriptive-analytical method and library tools: "What are the principles and strategies for the Proximity of Islamic religions in Ayatollah Mohseni's thought?" Proximity of Islamic religions is an approach based on the interaction between Islamic religions, based on religious commonalities, while adhering to religious principles for peaceful coexistence and respect for each other's views. Preventing attacks on each other's sanctities, debunking and reassuring each other, and breaking the siege of religions are among the scientific strategies and practical commitments for the rapprochement of Islamic religions. The establishment of the United Islamic Republic is on the other hand.

**Keywords:** Proximity of religions, Islamic unity, Religious brotherhood, Islam, Shiite, Sunni, Ayatollah Mohseni.

---

\* Writer and researcher of Islamic sciences

Received: 2021/06/22

accepted: 2021/07/18

## Philosophy of Punishment in Law Schools and the Penal Code of Afghanistan with Emphasis on the Thoughts of Ayatollah

Mohseni

Khadem Hossein Habibi\*

Hossein Dad Kamran\*\*

### Abstract

Punishment is considered as one of the oldest forms of dealing with crime in human life. Its obvious feature is that it is unpleasant for the perpetrators who are being punished. In view of the above, the question arises that despite the unpleasantness of the punishment for the perpetrators, what is the burden that makes it necessary in spite of the above case? It is on this basis that thinkers, considering its importance in maintaining social order, achieving justice, etc., try to implement it in order to present convincing reasons and explain its goals. Thinkers, jurists, and lawmakers have sought to state the reasons for what are intended to punish the offender. According to the above, in different periods, different goals for punishment have been stated. These goals include revenge, which has been one of the goals of punishment in primitive uncivilized societies to deter and teach others or to achieve justice and the like, has always been discussed by criminal law thinkers, criminologists and jurists; Therefore, in this study, the authors seek to examine these cases from the perspective of criminal schools, the penal code of Afghanistan and the thought of Ayatollah Mohseni (RA) with an analytical-descriptive method and using library resources. As in the opinion of the penal schools, the Penal Code and Ayatollah Mohseni (RA), the discussion of consequentialism, punishment and maintaining the authority of the government in the execution of punishment have been expressed as the most important goals.

**Keywords:** Philosophy of Punishment, Criminal Schools, Penal Code, Ayatollah Mohseni.

---

\* Associate Professor of Khatam Al-Nabiin (PBUH), Ghazni Branch,

\*\* Master of Criminal Law and Criminology

Received: 2021/05/31

Habibi1393@gmail.com

Hussaindadkamran787@gmail.com

accepted: 2021/07/16

# Table of contents

## **Philosophy of Punishment in Law Schools and the Penal Code of Afghanistan with Emphasis on the Thoughts of Ayatollah Mohseni**

Khadem Hossein Habibi/ Hossein Dad Kamran / 7

## **Proximity of Islamic Religions in the Thought of Ayatollah Mohseni**

Seyed Mohammad Issa Javadi Ghaznavi / 25

## **Ayatollah Mohseni's Viewpoints on Freedom of Opinion and Expression**

Seyed Mohammad Ali Ehsani / 43

## **The Relationship between Islam and Democracy in the Political Thought of Ayatollah Mohseni**

Ramadan Ali Fasahat / 61

## **Review the Position of Party in the Political Thought of Islam with Emphasis on the Political Thought of Ayatollah Mohseni**

Seyyed Liaqat Ali Mousavi / 89

## **Strategies to Control Cultural Poverty from the Perspective of Islam with Emphasis on the Thought of Ayatollah Mohseni**

Ishaq Ali Fahimi / 115

## **Judicial Etiquette from the Perspective of Ayatollah Mohseni with Emphasis on the Laws of Afghanistan**

Khadem Hossein Habibi, Hossein Dad Kamran / 135

## **Legislative Power from the Perspective of Grand Ayatollah Mohseni**

Qasim Ali Sedaghat / 163

## **Liability through Causation in Jurisprudence with Emphasis on the View of Ayatollah Mohseni**

Nematullah Mohaghegh / 179

## **Physician Liability from the View Point of Ayatollah Mohseni**

Mohammad Issa Fahimi / 195

Pashto Abstracts / 223

English Abstract / 242

In the Name of Allah

# Andisha – e – Khatam

Biquarterly Journal of Religion & Social Sciences

---

Year 8, Vol. 6, spring & summer 2021

---



Publisher: Khatam Al-Nabiin University (PBUH) Ghazni Branch

Director – in – Charge: Dr. Hossein Habibi

Editor in Chief: Dr. Mohammad Dawod Modaqqueq

Executive Manager: Mohseni Darrasoofi

## Editorial Board:

Dr. Abdul Qayyum Sajjadi: PHD in International Relations

Dr. Hossein Habibi: PHD in Crime and Criminology

Dr. Mohammad Qasem Eliassy: PhD in Islamic philosophy

Dr. Seyed Mohammad Davood Alavi: PhD in Western Philosophy

Dr. Seyed Lotfollah Jalali: PhD in Religions & Mysticism

Dr. Ramazan Ali Rahimi: PhD in Philosophy of Religion

Dr. Seyed Aminullah Razmjoo: PhD in Islamic Studies

Mohammad Eissa Fahimi: MA of Islamic Studies

Mohammad Dawod Modaqiq: PhD in Sociology

---

Address

**KHNUGHB**

Khajah Ali Street, Ghazni, Afghanistan.

Tel: +93780700006

Email: [info.ghazni@knu.edu.af](mailto:info.ghazni@knu.edu.af)

Website: [knu.edu.af](http://knu.edu.af)

---