

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 سانتی متر 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 دنباله دار جدا اجتناب نمایید؛
- ۴- مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، شماره تماس (ترجیحاً دارای ایمو، واتساپ و تلگرام)، آدرس ایمیل، نهاد علمی / دارای 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 منقضیات 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 مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد؛
 - ۲- کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفا کننده 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 سامان دهی 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- نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع بندی، 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 کتاب شناختی کامل فهرست منابع 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 بودن 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- حق 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 آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست؛
 - ۵- مقالات دریافتی در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

سخن آغازین / ۵

موانع و راهکارهای تقریب مذاهب اسلامی در اندیشه آیت الله محسنی (ره) / ۷

دکتر عبدالقیوم سجادی

راه حقیقت؛ بررسی کتاب صراط الحق آیت الله محسنی (ره) / ۲۹

دکتر سید لطف الله جلالی

گفتمان آیت الله العظمی محسنی (ره) در تبیین معارف دینی / ۵۱

سید محمد عابدی

بررسی عدالت در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی (ره) / ۷۱

رمضان علی فصاحت

آیت الله محسنی (ره) و راهکارهای تقریب مذاهب اسلامی / ۹۷

سید عیسی جواد غزنوی

بحران انحطاط در جهان اسلام و نقش همگرایی

در برون رفت آن از دیدگاه آیت الله محسنی (ره) / ۱۲۳

سید آصف کاظمی

مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان از منظر

آیت الله العظمی محسنی (ره) و شیخ یوسف قرضاوی / ۱۴۹

قدرت الله حیدری

الزام و عدم الزام به آزمایش‌های طبی پیش
از ازدواج از نظر آیت الله محسنی (ره) / ۱۷۱

محمد عیسی فهیمی

شرایط و اوصاف قاضی در منابع فقهی با تأکید بر آثار آیت الله محسنی (ره) / ۱۹۳

سید امین الله رزمجو

لندیز / ۲۰۹

abstract / 220

سخن آغازین

با تحکیم مدرنیسم متأخر و پسامدرنیسم، برابری از ارزش و نازمینة مندی نظریه‌های علوم انسانی خط بطلان کشیده شده است. براساس این ایده، همه نظریه‌های علوم انسانی ارزش ندارند و مهرزیست جهان‌های اجتماعی و فرهنگی بر تارک آن‌ها نقش بسته است. این واقعیت گویای آن است که مصرف نظریه‌های علوم انسانی مدرن و پسامدرن، به دلیل زمینة مندی خاص، در درازمدت ناهنجاری‌های تئوریک و پراکتیک جبران‌ناپذیری را برای جوامع غیربومی مصرف‌کننده به دنبال خواهد داشت. دلالت منطقی این واقعیت برای جوامع اسلامی، از جمله جامعه اسلامی افغانستان، این است که برای برون‌رفت از مسائل مضاعف فردی و اجتماعی، چاره‌ای نیست جز اینکه باید بتوان با در نظر داشت واقعیت‌های ملی و بین‌المللی جاری، در یک دیالکتیک تعامل و تقابل با نظریه‌های علوم انسانی مدرن از سویی و میراث اسلامی از سوی دیگر در یک فرایند بازسازی و بازخوانی طرح نوی را در انداخت؛ طرحی که با در نظر داشت دو فرایند فوق‌الذکر، هم‌زمان بتواند پاسخ‌گوی بسیاری از مسائل چندلایه و مضاعف جامعه اسلامی امروز ما باشد و از مشکلات تمدن غرب نیز فراتر رود؛ بدین معنا که در دیالکتیک پذیرش کامل و طرد کامل تمدن مدرن توانایی ارائه رویکرد متعادل غربال‌گری بازسازانه را داشته باشد و در کشاکش افراط و تفریط نظری و التقاط‌گرایی و انزواگرایی عملی بتواند تراث اسلامی را در تناظر با زیست جهان و واقعیت‌های خرده فرهنگ‌های قومی، مذهبی و زبانی جامعه مورد بازاندیشی و بازخوانی قرار دهد.

مجموعه مسائل فوق حاکم بر جهان اسلام را اگر با واقعیت کنونی جامعه افغانستان در نظر بگیریم، پرداختن به این امر از ضرورت دوچندان برای انسان افغانستانی حکایت دارد. از این رو، اکنون که در دوره پساجمهوریت به سر می‌بریم و طرح در انداختن «نظام اجتماعی اسلام» به معنای عام کلمه روی میز لویه جرگه نظام جدید قرار گرفته است، به نظر می‌رسد که داشتن چهارچوب اندیشه متعادلی که زوایای آن در بالا خاطر نشان شد، بیش از پیش ضروری می‌نماید.

آیت الله محسنی (ره)، یکی از اندیشمندانی است که اکنون بیش از هر زمانی دیگری جایش در سطح اندیشه و عمل خالی است؛ شخصیتی که از دل نامالیقات زمانه خود برخاست و آگاهانه و دوراندیشانه گام‌های نظری و عملی بلندی را در راستای حل مسائل چندلایه کشور برداشت. هویداست که وضع و حال جامعه امروز ما بیش از هر زمانی دیگری نیازمند بازخوانی چنین اندیشه‌های متعالی چنین شخصیتی است.

دانشگاه خاتم النبیین ﷺ شعبه غزنی مفتخر است که همانند سال‌های گذشته، اینک در سومین سال یاد رحلت این فقیه مجاهد، به بازخوانی اندیشه‌های ایشان در تناظر با اهم مسائل جاری کشور می‌پردازد. در مجموعه پیش رو تلاش می‌شود که به مسائل مهم اعتقادی، فکری، سیاسی، اجتماعی، خانوادگی و فکری جامعه اسلامی افغانستان از منظر اندیشه‌های آیت الله محسنی (ره) پاسخ درخور داده شود. تبیین درست از بنیادهای اعتقادی نظام اجتماعی اسلام، بررسی ریشه‌های بحران مضاعف حاکم بر جامعه افغانستان و ارائه راهکارهایی برای برون‌رفت از آن، تبیین کفایت‌مند از چیستی گفتمان دینی، عدالت اجتماعی، ضرورت همبستگی اجتماعی و تقریب مذاهب اسلامی، ضرورت و چگونگی مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان در نظام اجتماعی پساجمهوریت و چگونگی هرچه بیشتر تحکیم نظام خانواده، به عنوان اتم جامعه، با استفاده از ابزارهای تکنولوژیکی مدرن از جمله دغدغه‌هایی‌اند که به وسیله محققان و متخصصان علوم مختلف در مجموعه‌ای پیش رو مورد واکاوی و ژرف‌اندیشی قرار گرفته‌اند.

معاونت علمی تدریسی

دکتر محمد داود مدقق

موانع و راهکارهای تقریب مذاهب اسلامی در اندیشه آیت الله محسنی (ره)

دکتر عبدالقیوم سجادی *

چکیده

تقریب مذاهب اسلامی از مباحث مهم و حیاتی زمانه ماست. علیرغم تلاش‌های نظری و عملی ممتد هنوز هم این مسئله با برخی چالش‌ها و موانع جدی روبرو می‌باشد. نظریه‌پردازی در مورد تقریب مذاهب اسلامی باید از مرز ضرورت و زمینه عبور نموده و به راهکارهای عملی و تطبیق این نظریه بیانجامد. از نظر منطقی شناسایی موانع تقریب مقدم بر هر نوع پیشنهاد و راهکار عملی برای تحقق تقریب مذاهب اسلامی است. این نوشتار با استناد به دیدگاه‌ها و نظریات حضرت آیت الله محسنی تلاش می‌کند تا ضمن شناسایی چالش‌ها و موانع تقریب به طرح راهکارهای عملی جهت تحقق این مهم پردازد. از منظر ایشان فقدان فهم علمی و منطقی از شریعت اسلامی، جهالت و تعصب مذهبی و دسایس پیدا و پنهان دشمنان امت اسلامی به عنوان مهم‌ترین موانع تقریب عنوان گردیده است. در مورد راهکارها نیز ایشان فهم و تبیین علمی گفتمان اسلامی، ترویج و تبلیغ باورهای مذهبی مشترک و احترام به تنوع دیدگاه‌های اجتهادی مورد توجه قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها: تقریب مذاهب اسلامی، اخوت اسلامی، موانع تقریب، راهکارهای تقریب

مقدمه

بحث ضرورت و اهمیت تقریب مذاهب از دیرباز توسط عالمان دینی و فقهای مسلمان مطرح گردیده است. تلاش‌های فکری و فرهنگی ارزشمندی نیز در این راستا انجام یافته که البته با برخی برکات و نتایج مثبت نیز همراه بوده است. امروزه با ظهور جریان‌های افراطی و تکفیری که آتش نفاق را در میان امت اسلامی شعله‌ور می‌سازند، بحث تقریب مذاهب اسلامی، تقویت اخوت و برادری اسلامی و جلوگیری از نفاق و منازعات مذهبی در جهان اسلام به‌ویژه در کشور اسلامی ما، از مهم‌ترین مسئولیت‌های عالمان دینی و اندیشمندان مسلمان است. آیت‌الله محسنی که خود از پرچم‌داران اندیشه تقریبی است، علاوه بر اینکه ضرورت و اهمیت تقریب مذاهب اسلامی را مورد تأکید قرار می‌دهد، در مورد شناسایی موانع تقریب نیز مباحثی را مطرح نموده‌اند. وی علاوه بر طرح و تبیین عالمانه موانع تقریب به ارائه راهکارهای علمی و عملی مؤثر در زمینه پرداخته که بدون شک از برکات اندیشه‌های تقریبی این فقیه مجاهد و صاحب‌نظر محسوب می‌شود. بررسی موانع و راهکارهای تقریب مذاهب اسلامی از دیدگاه ایشان موضوع نوشتار حاضر است.

۱- موانع تقریب مذاهب اسلامی

در کنار تمهیدات نظری لازم برای تقریب مذاهب اسلامی شناسایی و فهم موانع تقریب، از ضرورت‌های مهم برای ارائه راهکار عملی در این زمینه است. هر چند اکثر اندیشمندان مسلمان که به بحث تقریب پرداخته‌اند، موانع تحقق تقریب را از زوایای مختلف مورد بحث و بررسی قرار داده است، اما در این میان آیت‌الله محسنی که از پیشگامان تقریب در جهان اسلام و افغانستان محسوب می‌شود، به‌گونه‌ای خاص این مسئله را مورد بحث و بررسی قرار داده است. از دیدگاه ایشان فقدان فهم و شناخت علمی، جهالت و تعصب مذهبی، ناآگاهی توده‌های مردم، شهرت طلبی و سوءاستفاده ملاحی کوتاه‌فکر و کم‌سواد و مداخلات ویرانگری‌گانیگان و استعمارگران از مهم‌ترین موانع تقریب مذهبی است. وی معتقد است که تفریق و تخریب خارجی، کوتاه‌نظری عالمان مذهبی کوتاه‌نظر و کم‌سواد، شهرت طلبی‌های فردی و گرفتن پول از بیگانگان با هدف ایجاد نفاق مذهبی از

مهم‌ترین موانع تقریب مذاهب اسلامی است (محسنی، ۱۳۸۷، ۱۰۹). در این میان تعصب و لجاجت خام و کورکورانه که خود معلول جهالت مذهبی است، از موانع تقریب مذاهب اسلامی است.

۱-۱. فقدان فهم علمی

تقریب مذاهب اسلامی تنها در رویکرد اجتهادی امکان‌پذیر است. اجتهاد عنصر پویا و بالنده برای فهم و استنباط خردگرایانه و مستند شریعت اسلامی است. در رویکرد اجتهادی آنچه که فقهای مسلمان و عالمان دینی مطرح می‌کنند، رأی و نظر مجتهد و فقیه نه حکم قطعی خداوند بلکه نظر و برداشت وی از منابع اسلامی؛ قران و سنت است. این برداشت بر اساس اصل خطاپذیری اجتهاد با احتمال صواب و خطا همراه می‌باشد. اصل خطاپذیری اجتهاد با استناد به قران و سنت مورد توافق اکثر عالمان دینی شیعه و سنی است. مثبت بودن طرح دیدگاه‌های اجتهادی مختلف و انتخاب بهترین نظریه و سخن برگرفته از حکم صریح قران است که به مؤمنان دستور می‌دهد تا سخنان و دیدگاه‌های مختلف را بشنوند و از میان همه بهترین سخن و نظر را انتخاب نمایند.^۱ خطاپذیری در اجتهاد نیز با استناد به حدیث مورد توافق شیعه و سنی اصل مورد توافق میان همه فقهای اسلامی است. حدیث منقول از نبی گرامی اسلام که برای دیدگاه صواب اجتهادی دو پاداش معنوی و الهی و برای نظریه خطا یک اجرا را مطرح می‌کند^۲، صریح‌ترین و روشن‌ترین دلیل برای خطاپذیری اجتهاد و نظریه پردازی دینی است.

برداشت ظاهرگرایانه و جزم‌گرایانه از شریعت اسلامی علاوه بر اینکه اجتهاد فقهی را با امتناع روبرو می‌سازد، بر انحصار حقیقت و نفی دیدگاه‌های اجتهادی متفاوت می‌پردازد. از درون انحصار حقیقت حقانیت مطلق خود و باطل خواندن دیدگاه‌های مخالف متولد می‌شود. نتیجه و پیامد مستقیم و روشن این رویکرد عدم پذیرش احتمال حقانیت دیگران و در نهایت انسداد باب گفتگو و تعامل علمی و مذهبی است. انحصار حقیقت معلول فقدان درک و شناخت علمی و خردگرایانه از شریعت اسلامی است. این دیدگاه در نهایت

۱- فیشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه. الزمر/۱۸.

۲- للمصیب اجران و للمخطی اجرا واحد. حدیث منقول از طریق شیعه و سنی در مورد خطاپذیری اجتهاد فقهای مسلمان است.

دیدگاه‌های اجتهادی مخالف را فاقد بهره‌ای از حقیقت شرعی و دینی تلقی نموده و در فرجام به نفی تقریب میان مذاهب اسلامی و گاه به تکفیر پیروان دیگر مذاهب منجر می‌شود. دیدگاه منفی نسبت به دیگر مذاهب اسلامی معلول فقدان شناخت جامع و علمی از شریعت اسلامی است. این دیدگاه ضمن غیردینی خواندن دیدگاه اجتهادی دیگر مذاهب اسلامی، به توهین، بدگویی و حتی تکفیر پیروان مذاهب اسلامی می‌انجامد. این در حالی است که اصل اولی تقریب مذاهب اسلامی احترام گذاشتن به دیدگاه دیگران، اجتناب از توهین و بدگویی رهبران مذهبی است. به گفته آیت‌الله محسنی معنای تقریب مذاهب اسلامی اجتناب از بدگویی علیه رهبران مذهبی و اهانت به پیروان مذاهب اسلامی است و این امر از پیش شرط‌های تقریب مذاهب اسلامی محسوب می‌شود (محسنی، ۱۳۸۶، ۶۳). به گفته ایشان بهترین زمینه اتحاد احترام به مذاهب و عقاید همدیگر و اجتناب از تحریک عواطف و احساسات است (محسنی، ۱۳۸۲، ۳۴).

نبود فهم جامع و عقلانی از شریعت اسلامی باعث می‌شود که اشتراکات مذاهب اسلامی و اصول مشترک میان مذاهب اسلامی نادیده گرفته شود و تفاوت در فروع فقهی برجسته شود. عالم دینی جزم‌گرا و مطلق‌گرا، تقریب مذهبی را در حد توهم و خیال بی‌بنیاد تقلیل می‌دهد. در این تلقی تفاوت در فروع فقهی به جای اختلاف در اصول دین و ستون اساسی اسلام ارتقاء می‌یابد. این در حالی است که اختلاف در امور فرعی و اجتهادی در شریعت اسلامی رسمیت یافته و باید مورد احترام پیروان مذاهب اسلامی قرار گیرد. در اندیشه اسلامی پیروی از تعالیم الهی و دستورات حضرت نبی گرامی اسلام محور مشترک اخوت اسلامی است که پیروان مذاهب اسلامی را ذیل عنوان امت واحده اسلامی هویت واحد و یکپارچه می‌بخشد^۱. به گفته آیت‌الله محسنی هدف طرفین (شیعه و سنی) پیروی از حضرت ختمی مرتبت است که شیعه از مسیراهل بیت در این راستا حرکت می‌کند و اهل سنت از مسیر صحابه، پس هدف یکی است (همان، ۳۷). شناخت دقیق و درست شریعت اسلامی کمک می‌کند تا پیروان مذاهب اسلامی به این درک مشترک دست یابند که با وجود اصول اعتقادی مشترک تفاوت‌های فقهی در مسائل فرعی هیچ‌گاه باعث

۱ - قرآن کریم در این زمینه همه مسلمانان را بر محور اندیشه توحید و اطاعت از خداوند واحد و لاشریک، امت واحده خطاب نموده می‌فرماید؛ ان هذه امتکم امت واحده و انار بکم فاعبدون . سوره انبیاء / ۹۲.

جدایی امت واحده اسلامی نمی‌گردد. دقیقاً به همین دلیل "فتوای صحت انحصاری عمل بر اساس مذاهب چهارگانه اهل سنت هیچ دلیل معتبری ندارد و برخی از عالمان اهل سنت بر مجزی بودن عمل مطابق مذهب امامیه فتوا داده‌اند. امام جعفر صادق استاد ابوحنیفه و در مسائل فقهی افضل و اعلم بوده است. با این همه باید برای مذاهب اسلامی احترام گذاشت و باید عمل به هر یک از مذاهب اسلامی را مجزی تکلیف شرعی دانست (محسنی، همان، ۴۸).

به باور آیت الله محسنی قران و سنت دو میراث ارزشمند و دو منبع گران سنگ فهم و شناخت تعالیم اسلامی است که همه مسلمانان اعم از شیعه و سنی بدان ایمان دارند. اما دانشمندان مسلمان به دلیل تفاوت مراتب علمی و ذوق اجتهادی فهم یکسان و مشترک از قران و سنت نداشته بلکه هرکدام برداشت‌ها و تفاسیر مختلفی از شریعت اسلامی را مطرح نمودند که در نتیجه آن مذاهب متعددی اسلامی شکل گرفته است (محسنی، ۱۳۸۶، ۱۰۸). به بیان دیگر تأسیس مذاهب اسلامی اصولاً امر اجتهادی و ناشی از تفاسیر و برداشت‌های متفاوت از قران و سنت نبودی است. از این رو اختلاف نظر در مباحث فقهی و فروع دینی میان دو مذهب شیعه به تفاوت در اجتهادات فقهی برمی‌گردد. این در حالی است که همه مذاهب اسلامی مصدر بودن قران و سنت را قبول دارند، اما به دلیل برداشت‌های متفاوت اختلاف نظر وجود دارد و این امر طبیعی است (همان، ۳۲۰). تفاوت در فتاوی فقهی و برداشت‌های متفاوت از شریعت اسلامی نزد همه عالمان دینی مشروع و مقبول بوده و هیچ‌گاه باعث اختلاف و نفاق اجتماعی میان مسلمانان نیست. اما تبدیل این تفاوت نظر اجتهادی به امر مناقشه ساز و جنجال برانگیز توسط افراد ناآگاه و یا شرور صورت می‌گیرد که وظیفه همه پیروان مذاهب اسلامی کنترل و جلوگیری این افراد می‌باشد. "اختلاف فتوایی در اسلام مشروعیت دارد. و همه دانشمندان آن را به عنوان یک واقعیت غیرقابل انکار تلقی می‌نمایند. ولی افراد شرور آن را جنجال برانگیز معرفی می‌کنند. که لازم است جلو آنان گرفته شود" (محسنی، ۱۳۸۲، ۳۲). بنابراین نبود درک علمی درست از منابع دینی و سوء استفاده شهرت طلبان و عالم نماهای کوتاه نظر از موانع تقریب مذاهب اسلامی است.

۱-۲. جهالت و تعصب مذهبی

جهالت و تعصب خام مذهبی دومین مانع تقریب مذاهب اسلامی در اندیشه آیت الله محسنی است. وی جهالت و نادانی نسبت به تعالیم اسلامی و معتقدات دینی را عامل تعصب منفی و لجاجت مذهبی عنوان می‌کند. تعصب مذهبی معلول خامی و ناآگاهی از آموزه‌های دینی و فتاوی و نظریات فقهی دیگر مذاهب اسلامی است. جهالت مذهبی باعث افراط‌گرایی و عدول از مسیر عقلانی و اعتدالی است. افراط‌گرایی مذهبی که خود معلول جهل و نادانی است، باعث نفی دیگران و تکفیر پیروان مذاهب اسلامی است. این امر زمینه‌های تقریب را از بین برده و از ایجاد هر نوع تعامل مذهبی جلوگیری می‌نماید. به گفته آیت الله محسنی «تکفیری‌ها واقعاً به امت اسلامی و جهان اسلام خیانت می‌کنند. به اندک اختلاف نظری میلیون‌ها مسلمان را تکفیر می‌کنند و چنانچه هر دسته، مخالفین نظر خود را تکفیر کنند و مسلمانان به تکفیر همدیگر مشغول شوند، چه بدبختی‌ای دامن‌گیر جهان اسلام می‌شود و به چه سرعت دشمنان اسلام بر همه مسلمانان مسلط می‌گردند و دین اسلام را از بین می‌برند» (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۵۵). «افراط‌کاری این دسته، ضرر زیادی به جهان اسلام رسانیده و حتی عظمت دین اسلام را زیر سؤال برد، اینان کارخانه تولید شرک درست کردند و مسلمانان بهتر و مؤمن‌تر و با تقوی‌تر از خود را جهلا و یا عنادا و تعصب، به کفر نسبت دادند و هر کس دیگری را به کفر نسبت دهد که مستحق آن نبوده کفر به خودش برمی‌گردد. به باور آیت الله محسنی افراط‌گرایان هم خطر برای اسلام است و هم مسلمانان بخصوص زمانی که نادانی و جهالت ایشان باعث می‌شود که در استخدام دولت‌های خارجی قرار گیرند، این امر پیامدهای زیانباری را متوجه وحدت و همبستگی اسلامی می‌سازد (محسنی، ۱۳۹۱، ۲۶. به باور آیت الله محسنی جهالت و تعصبات مذهبی باعث ریختن خون انسان‌های مظلوم و مسلمان گردیده و ضمن ایجاد بدبینی میان مذاهب اسلامی، زمینه‌ساز مداخلات خارجی است. مذهبیون نادان و متعصب هم چون ابزار دست‌های آلوده دشمنان اسلام عمل نموده و باعث ایجاد ذهنیت منفی در میان پیروان مذاهب اسلامی نسبت به هم دیگر می‌شود. هیچ عاملی مانند تعصبات مذهبی به جهان اسلام ضرر رسانیده و در هر عصر خون زیادی در این راه در اثر نادانی و جهالت که علت اصلی تعصبات است و یا در اثر مداخله خارجی‌های مفسد ریخته شده که واقعاً

وحشتناک است این مصیبت تنها بجهان اسلام اختصاص ندارد که در مذاهب سائرادیان نیز تاکنون جریان دارد اتفاقاً بسیاری از متعصبین مذهبی جنبه تدین آنان چندان روشن نیست (محسنی، ۱۳۸۰، ۷).

بدین ترتیب جریان افراطگرایی که تفاوت مذهبی و اختلافات فقهی و اجتهادی را مجوزی برای تکفیر و ریختن خون مسلمانان می‌دانند از مصائب دردناک جهان اسلام و امت اسلامی است. این جریان از درون جهالت و عصبیت خام برخی از پیروان مذاهب اسلامی تبارز می‌یابد از موانع جدی تقریب مذاهب اسلامی است. جهل و قشری‌گرایی باعث مطلق‌نگری و تعصبات ناروا در قبال دیگر اعضای امت اسلامی است. جهالت و عصبیت باعث می‌شود که جامعه و افراد جهل زده و متعصب اصول مشترک اسلامی و ارزش‌های مشترک مذاهب اسلامی را نادیده گیرد و بر طبل جدایی مذهبی و حتی خصومت مذهبی بکوبد. در حالی که بر اساس نصوص صریح قرآن و سنت همه‌کسانی که ایمان به مبدأ و معاد و رسالت نبی خاتم دارند و به ضروریات دین اسلام باور دارند مسلمان و از اعضای واحده امت اسلامی بوده و کلیه احکام اسلامی از عبادات، معاملات و غیره بر آن‌ها مترتب است. اما در گفتمان افراطگرایی مذهبی این عده از مسلمانان به راحتی از دایره اسلام خارج و مباح الدم اعلام می‌گردد. این بلیه ویرانگر ضمن آنکه جان و مال و ناموس مسلمانان را زیر پا می‌کند، از مهم‌ترین موانع تقریب مذاهب اسلامی و همبستگی مسلمانان است. در حدیثی از امام صادق ع نقل شده است که فرمود: "اسلام گفتار و کردار ظاهر است، و همین گفتار و کردار است که گروه مردم که عبارت از تمام فرقه‌ها (یعنی مذاهب اسلامی) باشد بر آن است و بر همین اساس خون مردم محفوظ شده، میراث‌ها بر آن تقسیم می‌شود، نکاح جایز می‌شود. هم مسلمانان بر تکالیف الهی مانند؛ نماز، زکات، روزه و حج اجماع نموده و به همین وسیله از کفر خارج شده به ایمان نسبت داده می‌شوند"^۱ (محسنی، ۱۳۸۸، ۹۷).

۱ - والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذی علیه جماعة من الناس من الفرق کلها و به حقتن الدماء و علیه جرت الموارث و جاز النکاح و اجتمعوا على الصلوة و الزکوة و الصوم و الحج فخرجوا بذلك عن الکفر و اضیفوا الی الایمان. به نقل از ایتة الله محسنی، فواید دین در زندگی، ص ۹۷.

۳-۱. دخالت بیگانگان

در اندیشه سیاسی و دینی آیت‌الله محسنی‌عقب‌ماندگی جهان اسلام علاوه بر اینکه معلول جهل و بی‌خبری امت اسلامی است، هم چنان معلول مداخلات ویرانگر قدرت‌های خارجی و کشورهای استعماری است. به باور ایشان اختلاف و نفاق در جهان اسلام و میان امت اسلامی زمینه‌ساز سلطه سیاسی و اقتصادی بیگانگان بر این کشورها، غارت منابع اقتصادی و ثروت جهان اسلام و در نهایت درماندگی و وابستگی جهان اسلام به نظام سلطه و استعماری است. همبستگی اسلامی و اخوت میان پیروان مذاهب اسلامی زمینه‌های استیلا سیاسی و سلطه اقتصادی جوامع استعماری را برچیده و راه غارت منابع اقتصادی این کشورها توسط غارت‌گران را مسدود می‌سازد. از این روی کشورهای بیگانه و استعمارگر همواره تلاش می‌کنند تا از ایجاد و تشدید تفرقه و نفاق مذهبی در راستای اهداف و منافع استعماری خود استفاده نمایند. ایجاد نفاق مذهبی و تشدید عصبیت مذهبی از ابزارهای نظام سلطه و کشورهای استعماری برای تثبیت و ادامه سلطه سیاسی و اقتصادی‌شان بر جهان اسلام است. بنابراین از دیدگاه‌ها آیت‌الله محسنی سیاست استعماری و مداخلات بیگانگان از مهم‌ترین موانع تقریب مذاهب اسلامی است.

ایشان معتقد است: «عوامل تفرقه و نفاق بسترسازان نفوذ و ورود عوامل خارجی و قدرت‌های سلطه‌گر و استعماری و آتش‌افروزان جنگ‌های داخلی بین شیعه و سنی، بیشتر گروه‌های افراطی و تندروان غالی و نواصب هر دو طرف می‌باشند که بنابراین تکلیف و وظیفه مسلمانان خود به خود مشخص خواهد بود و آن عبارت است از براءت شیعه از غلات و براءت اهل سنت از نواصب و همه باید بدانیم که غلو و ناصبی‌گری در اسلام مشروعیتی ندارند» (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۱). جریان نفاق و شقاق مذهبی به عنوان دشمن مشترک همه مذاهب اسلامی در دیدگاه آیت‌الله توسط سیاست تطمیع و تزویر کشورهای سلطه‌گر تحقق می‌یابد. «امروز وهابیت با صدها میلیون دلار، به اشکال مختلف تقویت می‌شود. یک نمونه‌اش را شما در عراق می‌بینید که چقدر شیعه کشته می‌شود. وهابیت دشمن شیعه است، ولی فقط دشمن شیعه نیست. اگر نوبت به مذاهب دیگر برسد، نه حنفی‌ها را باقی می‌گذارند و نه شافعی‌ها را و نه مالکی و نه غیر آنان را همه را می‌کوبند

(محسنی، ۱۳۸۶: ۶۲، ۲۰، ۱۰۴ و ...). ایشان هم چنان خطر دشمن مشترک را که کلیت هویت دینی جوانان مسلمان و جهان اسلام را نشانه گرفته مکرر گوشزد نموده، و بر هوشیاری امت اسلامی جهت مقابله با دسیسه‌های دشمن فرامی‌خواند (همان، ۶۲، ۱۰۴). ایشان اختلاف مذهبی را که تفاوت در فتاوی و آرای فقهی عالمان دینی است، امر طبیعی دانسته و این نکته را تأکید می‌کند که اختلاف در فتاوی مذهبی نه تنها در میان مذاهب اسلامی بلکه در میان هر مذهب فقهی وجود دارد و هیچ‌گاه نمی‌تواند باعث جدایی، بدبینی و تکفیر مذهبی گردد. معرفی نفاق و جنگ مذهبی ذیل عنوان "جنگ در تاریکی" بیانگر بی‌بنیاد بودن شقاق و منازعه مذهبی است که معلول بی‌خبری امت اسلامی از احکام و معتقدات اسلامی و توطئه‌های سلطه‌گران و استعمارگران است. تمرکز روی راهکارهای نظری و عملی تقریب مذاهب اسلامی، هوشیاری و بیداری امت اسلامی و ترویج اصول عقاید و مشترکات دینی توسط اندیشمندان مسلمان یگانه راه نجات از این بلیه ویرانگر است.

به باور عالم تقریب‌گرای جهان اسلام، با وجود مشترکات فراوانی که در اصول اعتقادی و منابع دینی وجود دارد جایی برای نزاع و اختلاف مذهبی باقی نمی‌ماند. "ولی آنچه مشکلات را زیاد نموده و حتی عامل خونریزی و بدبختی گردیده، مداخله دو امر دیگر بود؛ امر اول، تعصبات خشک و احمقانه عوام و رهبران کم‌سواد مذهبی به نام ملا، عالم، پیر، مرشد و ... که اختلافات جزئی مذهبی را بزرگ جلوه داده و سبب عداوت و بدبینی و حتی جنگ‌های داخلی شده و روزگار مسلمانان را به تباهی کشاندند و دوم مداخله کشورهای بزرگ به منظور استعمار و استثمار و تضعیف صف داخلی ملت‌ها و استفاده از اختلافات مذهبی، بهترین راه تجربه شده است و حتی خود حکومت‌های اسلامی نیز گاهی برای تحکیم قدرت خود از همین روش استفاده می‌کنند و مذهب را در استخدام سیاست قرار می‌دهند. اسف‌بارترین که این دو امر (جهالت و مداخله دولت‌ها) تنها به بیان اختلاف‌های واقعی مذهبی اکتفا ننموده؛ بلکه تا حد ممکن از دروغ و اتهام و افترا خودداری نکردند و مسلمانان غافل را به جان هم انداختند (محسنی، ۱۳۸۶، ۳۶). بنابراین با وجود معتقدات دینی مشترک، نباید موانع جعلی و بی‌اساس مانع همبستگی اسلامی و اخوت دینی پیروان مذاهب اسلامی گردد. تقویت مشترکات، معذور دانستن

همدیگر در فروع فقهی متفاوت، احترام گذاشتن به فتاوی فقهی عالمان مذاهب اسلامی و جستجوی راه‌های اجتماعی و فرهنگی برای تقویت حس اعتماد متقابل و جلوگیری از توهین به همدیگر می‌تواند به عنوان راهکارهای تحقق عینی تقریب مذهبی حائز اهمیت باشد.

۲- راهکارهای تقریب مذاهب اسلامی

هرچند تقریب مذهبی و وحدت امت اسلامی امر ضروری و از دستورات اکید اسلام است و در قرآن و سنت مورد تأکید قرار گرفته است، اما با توجه به عدم آگاهی توده‌های مردم، بهره‌برداری ملاحی کم‌سواد و متعصب و مداخلات ویرانگر استعمارگران تحقق این ایده مهم با دشواری‌های روبرو می‌باشد. به گفته آیت‌الله محسنی «اتحاد مسلمانان جهان از یک طرف از ضروری‌ترین و حیاتی‌ترین پایه‌های تکامل و ترقی و استقلال و عزت دین و دنیای مسلمانان است ولی از طرف دیگر از سخت‌ترین و مشکل‌ترین و پیچیده‌ترین و پرمشقت‌ترین کارها» (محسنی، ۱۳۷۱: ۲۰۵). بنابراین تلاش برای تحقق این ایده قرآنی رسالت سنگین همه امت اسلامی به‌ویژه عالمان دینی و اندیشمندان مسلمان است. در این راستا جستجو برای راهکارهای علمی و عملی جهت تحقق این مهم امر ضروری است که در اندیشه فقیه تقریب‌گرایی امت اسلامی مورد توجه قرار گرفته است.

بحث راهکارهای تقریب مذاهب اسلامی در واقع نظریه‌پردازی در راستای تقریب است که توسط اندیشمندان تقریبی صورت گرفته است. با توجه به موانع و چالش‌های عملی تقریب مذاهب اسلامی راهکارهای پیشنهادی را نیز می‌توان متناظر با موانع و چالش‌های مذکور مطرح کرد. اما هر نوع راهکار عملی مبتنی بر زمینه و بستر نظری و تئوریک مساعد است که تمهیدات نظری لازم را برای تقریب مذهبی فراهم می‌سازد. پذیرش اصل اشتراک امت اسلامی در اصول و باورهای بنیادین، احترام به دیدگاه‌های فقهی و مذاهب اجتهادی متنوع و مهم‌تر از همه اجتناب از مطلق‌نگری و انحصار حقیقت مهم‌ترین زیرساخت‌های نظری تقریب مذهبی است. باور و اعتقاد نظری به مسلمان بودن شیعه و سنی سنگ زیرین هر نوع اقدام عملی برای تقریب مذهبی است و در غیر این هر نوع تلاش برای تقریب مذهبی با بن بست و امتناع روبرو خواهد گشت. بنابراین بستر نظری

لازم و مساعد برای اندیشه تقریبی همانا باور به هویت مشترک دینی و اسلامی شیعه و سنی است. تمام کسانی که به خدا و روز قیامت و نبوت و خاتمیت حضرت پیامبر اسلامی و سایر مضامین کتاب خدا و سنت سید المرسلین ایمان داشته باشند، مسلمان هستند و مال و جانشان دارای حرمت و احترام می باشد (محسنی، ۱۳۸۳، ۱۶۷).

تلاش نظری برای معرفی اسلام راستین بر محوریت اصول اعتقادی مشترک گام نخست و اساسی برای تقریب مذاهب اسلامی است. این امر نیازمند شناخت دقیق شریعت اسلامی است و از طریق این شناخت پیروان مذاهب اسلامی به نقاط اشتراک اصول اعتقادی که از عناصر مهم و ارکان مسلمانی است پی می برند. هم چنین با درک و شناخت علمی و منطقی دین اسلام پیروان مذاهب اسلامی به طبیعی بودن تفاوت فتاوی مذهبی آشنا گردیده و این تفاوت را به عنوان یک امر طبیعی تلقی نموده در برابر آن حساسیت منفی نشان نخواهند داد. بنابراین علاوه بر اعتقاد و ایمان به مسلمان بودن تمام فرق اسلامی که معتقد به اصول سه گانه دین اسلام هستند، در عمل نیز ترویج برخی از آموزه های اسلامی راهکار مناسب برای تقریب مذهبی است. در بخش نظری تبیین تفکر و اندیشه اعتدالی و اجتناب از افراط و تفریط، احترام به باورهای مختلف مذهبی، تبیین و ترویج اصول اعتقادی و منابع اجتهادی مشترک مهم ترین گام نظری در امر تقریب مذاهب اسلامی است. اما از جانب دیگر برای تقویت اندیشه تقریب برخی اقدامات عملی نیز لازم است که انجام گیرد. به باور آیت الله محسنی ایجاد مراکز علمی مشترک، گسترش مراودات اجتماعی، مشارکت در سرنوشت اجتماعی همدیگر، برگزاری محافل دینی و فرهنگی مشترک برای تجلیل از مناسبت های اسلامی، تشکیل شوراهای فرهنگی و مذهبی مشترک برای تبلیغ اصول اعتقادی اسلام، اخلاق و ارزش های اسلامی از جمله راهکارهای عملی برای ایجاد و تقویت تقریب مذاهب اسلامی است (آیت الله محسنی، ۱۳۸۶، ۱۱۰).

۲-۱. تبیین اسلام اعتدالی

قران کریم اسلام را دین وسط و اعتدالی معرفی می کند. "تعبیر جالبی در اینجا قرآن در باره امت اسلامی کرده است، آن ها را يك امت میانه و معتدل نامیده است. معتدل از نظر عقیده "که نه راه" غلو" را می پیمایند و نه راه "تقصیر و شرك"، نه طرفدار "جبراند" و نه

تفویض"، نه درباره صفات خدا معتقد به "تشبیه اند" و نه "تعطیل". معتدل از نظر ارزش‌های معنوی و مادی، نه به کلی در جهان ماده فرو می‌روند که معنویت به فراموشی سپرده شود، و نه آن‌چنان در عالم معنی فرو می‌روند که از جهان ماده به کلی بی‌خبر گردند، نه همچون گروه عظیمی از یهود جز گرایش مادی چیزی را نشناسند و نه همچون راهبان مسیحی به کلی ترك دنیا گویند (مکارم شیرازی، ج ۲۸، ۴۸۸).^۱ به باور برخی از مفسرین وسطیت به معنای اعتدال در مواجهه با امور مادی و معنوی است. به گفته رشید رضا اعتدال به معنای جمع میان دین و دنیا، نیازهای مادی و معنوی و برنامه‌ریزی برای ترقی و کمال معنوی و مادی انسان است.^۲ به گفته صاحب‌المیزان وسطیت به معنای اعتدال و عدالت است. عدالت معیار اجتناب از افراط و تفریط و خود تمثیل‌کننده وسطیت و اعتدال می‌باشد.

به باور آیت‌الله محسنی افراط و تفریط باعث غلور در مذهب خود و تشدید تعصب مذهبی نسبت به دیگر مذاهب اسلامی می‌گردد. به باور ایشان «میان افراط و تفریط رابطه مستقیم برقرار است. به هر اندازه که انسان درباره مذهب خود غلو کند، به همان مقدار نسبت به مذاهب دیگر و پیروان آنان تعصب به خرج می‌دهد. متعصبان هم خود باطنی پر از کینه و دشمنی دارند و هم تکثیرکنندگان عداوت و تفرقه میان مردم اند (محسنی، ۱۳۹۴، ۲۶). با توجه به این رویکرد ویرانگر ترویج اندیشه اعتدالی و نقد علمی و دینی پدیده افراط‌گرایی و جلوگیری از غلوراهکاری است که باید مورد توجه قرار گیرد. وی در همین راستا پیروان مذاهب اسلامی را به اجتناب از غلور در امر مذهبی اعلام بیزار از جریان‌های افراطی که نقش ویرانگر در ایجاد مناسبات نیک و برادرانه مذهبی دارد، فرا می‌خواند. به گفته ایشان "برائت شیعه از غلات، و برائت اهل سنت از نواصب، از راهکارهای تقریب مذاهب اسلامی است. تا وجود این دو طایفه باعث اشتباه برادران مسلمان شیعه و سنی نشود و همه باید بدانیم که غلو و ناصبی‌گری در اسلام مشروعیتی ندارد" (محسنی، ۱۳۸۶، ۱۰۹). ایجاد مدارس دینی و مراکز علمی مشترک که دانشجویان و محصلان علوم اسلامی شیعه و سنی به درک و شناخت علمی متقابل از محتوا و ماهیت

۱ مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، دارالکتب الإسلامیة - ایران - تهران، چاپ: ۱۰، ۱۳۷۱ ه. ش. ص ۴۸۸.

۲ محمد رشید رضا ذیل تفسیر آیه ۱۴۳ سوره بقره که می‌فرماید و کذلک جعلناکم امته وسطا، می‌فرماید وسطیت به معنای اعتدال و میانه روی و اجتناب از افراط و تفریط و جمع میان امور دینی و دنیوی است.

اصول اعتقادی مشترک مذاهب اسلامی دست یابند و نسبت به تفاوت فتاوی اجتهادی رهبران و پیشوایان مذاهب اسلامی آشنا شود، امر مهم در ترویج اندیشه تقریبی است. این امر خود تعصبات ناروای مذهبی را که ریشه در ناآگاهی و عدم شناخت مذاهب اسلامی از همدیگر دارد، از بین برده و در عمل برای ترویج اندیشه تقریبی مساعدت می‌کند.

آیت الله محسنی تعصب را به عنوان مانع مهم همگرایی تذکر داده و مسلمانان را از افتادن در این دام خطرناک بر حذر می‌دارد. به باور ایشان تعصب و جهالت رابطه متقابل با همدیگر داشته و به صورت توأمان نقش منفی را در همبستگی اسلامی ایفاء می‌کند. تبیین علمی و منطقی تعالیم اسلامی و آگاهی عمومی جامعه نسبت به آموزه‌های راه حل اساسی برای زدودن غبار تاریک جهل و تعصبات مذهبی است. به گفته ایشان «راه حل اساسی و اصولی، در آگاهی دادن مسلمانان، رفع تعصب و عصبیت‌های قومی و نژادی، گردآمدن بر محور و حول مصالح و منافع امت اسلامی و حفظ اصل اسلام به جای اصالت دادن به فرع است» (محسنی، ۱۳۸۶: ۲۱-۲۲). تعصبات خشک و احمقانه عوام و رهبران کم‌سواد که اختلافات جزئی مذهبی را بزرگ جلوه داده و سبب عداوت و بدبینی و حتی جنگ‌های دخیلی شده و روزگار مسلمانان را به تباهی کشاندند (همان: ۱۰۳، ۶۸، ۳۷).

به باور آیت الله محسنی تبیین علمی و درک واقع بینانه از شریعت اسلامی مهم‌ترین راهکار نظری برای تقویت اندیشه تقریبی است. درک جامع و عقلانی از شریعت اسلامی و مصادر دینی به خوبی روشن می‌سازد که مذاهب اسلامی صرفاً تفاوت نظر فقهای مسلمان و عالمان دینی در استنباط احکام الهی از قرآن و سنت است. به گفته شیخ محمود شلتوت اسلام بر هیچ‌کس از پیروان خود واجب ننموده که از مذهب خاص پیروی نماید. مذهب جعفری مشهور به مذهب شیعه اثناعشری از جمله مذاهبی است که مانند مذاهب اهل سنت شرعاً می‌توان از آن تقلید کرد (محسنی، ۱۳۷۸؛ ۲۰). فهم نقاط اشتراک و شناخت علمی نسبت به همدیگر باعث از بین رفتن سوء تفاهمات و از بین رفتن بدبینی‌ها می‌گردد. به گفته آیت الله محسنی "دوستی بین پیروان مذاهب اسلامی و سپس همکاری مخلصانه‌ی آنان به وسیله 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 واضح دریابند تا قناعت قلبی‌شان به مشترکات دینی و اسلامی بین هر دو

برادر مسلمان حاصل گردد و بدانند که مسائل مورد اختلاف آنان فرعی و ناچیز است" (محسنی، ۱۳۸۱، ۲).

۲-۲. تأکید بر اصول مشترک

امت اسلامی هم چنانکه در اصول اعتقادی مشترک هستند، در منابع و مصادر شریعت قرآن و سنت نیز باهم اشتراک دارند. آیت الله محسنی در زمینه مشترکات اسلامی می‌فرماید: «بیاید قطعیات را بگیریم و بحث در باره مشکوکات را رها کنیم. این کار بی‌خودی است. اصول کلی تمام مسلمانان یکی است. به زور مسلمانان را از هم جدا نکنیم. اصول کلی مسلمانان یکی است. به همان اصول مشترک اسلامی توحید، نبوت و معاد اکتفا کنیم و در همین مشترکات همکاری کنیم» (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۴). در گفتمان تقریبی آیت الله محسنی مشترکات امت اسلامی از نظر کمی و کیفی بر تفاوت‌ها ترجیح دارد. از نظر کیفی مشترکات ناظر به اصول اعتقادی و غیرقابل اغماض است، و از نظر کمی نیز موارد اشتراک به مراتب بیشتر از موارد تفاوت‌های فرعی است. می‌گوید: «مشترکات شیعه و اهل سنت بسیار فراوان و اختلافات آنان بسیار ناچیز است. خدای واحد، پیامبر مشترک، قرآن واحد، اعتقاد به نبوت انبیای سلف و روز قیامت و... از اصول اعتقادی مشترک مسلمانان است (محسنی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۹۱). به باور ایشان نقاط اشتراک بین شیعه و سنی در مورد اصول عقاید ۴۰ مورد و در فروع دین ۱۹ مورد است. تنها نه مورد از مواردی اختلافی است که همه از فروع دین و صد درصد قابل حل و فصل است (محسنی، ۱۳۸۶: ۳۸-۴۲).

با توجه به مشترکات اعتقادی شیعه و سنی برادران مسلمان و دارای هویت اعتقادی مشترک هستند. تفاوت مذاهب فقهی و برداشت‌های متفاوت از شریعت اسلامی که همگی در راستای پیروی از قرآن و سنت نبوی و محبت اهل بیت و صحابه نبی گرامی اسلام است نمی‌تواند این هویت مشترک را آسیب رساند. احترام اهل بیت توسط شیعیان و احترام صحابه در اندیشه اهل سنت هر دو در واقع به یک سرچشمه باز می‌گردد. هر دو به خاطر انتساب به نبی گرامی اسلام و تعظیم آن حضرت صورت می‌گیرد. سنی اگر اصحاب را احترام می‌کند احترام خود حضرت پیغمبر است اگر شیعه ائمه اهل بیت را تعظیم می‌کند

تعظیم خود آن حضرت است. و نباید که تحاسد و تباغضی واقع شود. به باور آیت الله محسنی تعصب مانع مهم همبستگی مذاهب اسلامی است. راه حل اساسی این معضل همانا ارتقای سطح آگاهی دینی پیروان مذاهب اسلامی است. «راه حل اساسی و اصولی، در آگاهی دادن مسلمانان، رفع تعصب و عصبیت های قومی و نژادی، گردآمدن بر محور و حول مصالح و منافع امت اسلامی و حفظ اصل اسلام به جای اصالت دادن به فرع است» (محسنی، ۱۳۸۶: ۲۱-۲۲). تعصبات خشک و احمقانه عوام و رهبران کم سواد که اختلافات جزئی مذهبی را بزرگ جلوه داده و سبب عداوت و بدبینی و حتی جنگ های داخلی شده و روزگار مسلمانان را به تباهی کشاندند (همان: ۱۰۳، ۶۸، ۳۷). بدین ترتیب آگاهی امت اسلامی از مشترکات مذاهب اسلامی گام مهمی برای تقریب مذاهب اسلامی است. با درک عمیق از این مشترکات همه پیروان مذاهب اسلامی به این نکته قانع می شوند که تفاوت های فرعی و مذهبی نمی تواند و نباید باعث جدایی آنان گردد زیرا به گفته آیت الله محسنی «اگر معنای تسنن و سنی گری متابعت سنت پیغمبر باشد که تمام شیعه سنی هستند و کسی که پیرو سنت آن حضرت نباشد کافر است! و اگر معنای تشیع محبت ائمه عترت و پیروی آن ها باشد باید تمام سنی ها شیعه باشند؛ زیرا محبت علی (ع) و اولاد آن حضرت بر همه لازم است، جمعی از علمای اهل سنت بر وجوب آن ادعای اجماع کردند. پس شیعه سنی است و سنی شیعه» (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۰۲).

۲-۳. راهکار عملی

راهکارهای علمی به منظور ایجاد بستر اجتماعی مناسب برای همبستگی اسلامی پیروان مذاهب اسلامی ضروری اما ناکافی است. برای ایجاد و گسترش تقریب مذاهب اسلامی باید هم زمان روی تحقق دو شرط لازم و کافی تمرکز صورت گیرد. شرط لازم همانا شناخت علمی و درست از اسلام راستین، اصول اعتقادی مشترک مذاهب اسلامی و منابع و مصادر اجتهادی مشترک رهبران مذاهب اسلامی است. اما شرط کافی این است که در مرحله عملی نیز گام های عملی در این راستا برداشته شود. به گفته آیت الله محسنی صرف مطرح کردن مسئله تقریب و تأکید بر ضرورت و اهمیت تقریب مذاهب اسلامی کافی نیست، بلکه علاوه بر این باید در این راستا گام های عملی برداشته شود. ایشان

مجموعه‌ای از اقدامات عملی را در محورهای ذیل بیان می‌کند.

۱-۳-۲. مرادوات اجتماعی

روابط اجتماعی باعث شناخت متقابل و در نتیجه ایجاد فضای اعتماد، همدلی و هم‌پذیری است. گسترش روابط اجتماعی میان پیروان مذاهب اسلامی و ایجاد مرادوات اجتماعی گسترده علاوه بر اینکه سوء تفاهم را مرتفع، مشترکات را آشکارتر و تفاوت‌ها را غیر مهم جلوه می‌دهد، از جانب دیگر روحیه تعاون، همکاری و هم‌سرنوشتی در مناسبات اجتماعی را افزایش می‌دهد. به گفته آیت‌الله محسنی برای عبور از تعصبات ملاهای کم‌سواد که به نام دین در پی رسیدن به ثروت و شهرت هستند کار سخت و نفس‌گیر و دشوار است. این مهم جز از طریق افزایش آگاهی توده‌های مردم مهار نخواهد شد. بنابراین به جای صرف وقت در این محور لازم است به تقویت همبستگی در میان توده‌های مردم و جوانان شیعه و سنی بیشتر توجه صورت گیرد. "در بعد عملی باید با همدیگر رفت‌وآمد داشته باشیم. هم مذاکرات اجتماعی و هم مفاهیم علمی داشته باشیم و این کار خوبی است؛ البته ممکن است نتایجش زودرس نباشد؛ ولی در درازمدت حتماً ثمراتی خواهد داشت (محسنی، ۱۳۸۶، ۱۰۹). جوانان شیعه و سنی نسبت به تعالیم و آموزه‌های مذهبی همدیگر باعث از بین رفتن سوء تفاهمات می‌گردد. از این جهت لازم است تا مراکز علمی و مدارس علمی مشترک ایجاد شود تا جوانان سنی هم عقاید شیعه را بخوانند و جوانان شیعه نیز نسبت به عقاید مذهبی اهل سنت آشنا شوند. یکی از بزرگ‌ترین اسباب وحدت ملی شناخت درست شیعه و سنی از همدیگر است. تا این دو دسته از مسلمانان کشور در تاریکی به نزاع و بدبینی پردازند. و با صمیمیت و برادری در بازسازی کشور و ترویج اسلام باهم همکاری نمایند (محسنی، ۱۳۸۲، ۸).

۲-۳-۲. ایجاد مراکز علمی و دینی مشترک

مراکز علمی و دینی نقش مهمی در ایجاد و تقویت همبستگی دینی و اخوت اسلامی دارد. ایجاد دانشگاه و مدارس علوم دینی موجب می‌شود ایجاد شناخت علمی متقابل جوانان شیعه و سنی نسبت به مذاهب اسلامی و نسبت به باورهای مذهبی همدیگر می‌شود. این امر خود زمینه‌های همدلی و همسوی اجتماعی را فراهم نموده و به تقویت هویت اسلامی

جوانان مسلمان می‌انجامد. جوانان مسلمان در این مراکز عملاً به مشترکات مهم اعتقادی، اصول دین، منابع و میراث ارزشمند نبی گرامی اسلام، مودت به ذی القربی و محبت اهل‌البیت رسول‌الله و احترام به صحابه کرام باور مند می‌شوند. قشر تحصیل کرده شیعه و سنی در این مراکز ضمن شناخت مشترکات دینی به تفاوت در فروع اجتهادی و فقهی آشنا می‌شوند. در اندیشه آیت‌الله محسنی ایجاد این مراکز نقش مهمی در شناخت متقابل جوانان شیعه و سنی داشته و زمینه‌های تقریب مذهبی، رفع سوء تفاهمات و نیز همکاری در مشترکات اعتقادی و معذرت در تفاوت فروع فقهی را فراهم می‌سازد. در این مراکز علمی جوانان به این امر باورمند می‌شوند که نباید به زور مسلمانان را از هم جدا نکنیم. به همان اصول مشترک اسلامی توحید، نبوت و معاد اکتفا کنیم و در همین مشترکات همکاری کنیم و در فروع اصول و فروع فقهی که اختلاف داریم، همدیگر را معذور بدانیم. ممکن است که من نظریه شما را قبول نکنم و آن را غلط بدانم، اما می‌گویم این آقا به وظیفه شرعی خود عمل کرده است، معذور است و مستحق جنگ و دشمنی نیست. اگر به این نکته معقول قرآنی و منطقی برسیم، انشاء الله مشکلات حل می‌شود (محسنی، ۱۳۸۶، ۱۰۵).

به باور ایشان از میان راهکارهای مطرح ایجاد مدارس علوم دینی و مراکز علمی از اهمیت جدی برخوردار بوده و نقش مهمی در ایجاد تقریب مذاهب اسلامی دارد. تشکیل مدارس دینی مختلط از پیروان مذاهب متعدد؛ مانند مذاهب اربعه و غیر آن‌ها و مذاهب شیعه (امامیه و زیدیه) و مذهب اباضیه و مذاهب کلامی شیعه و اشعری و معتزلی و ماتریدی و غیر آن‌ها. در هر شهری که مثلاً، پیروان دو سه مذهب وجود داشته باشند. امید است در هر جایی که پیروان دو مذهب یا بیشتر وجود داشته باشد، این کار عملی شود که اساسی‌ترین عامل تقریب است؛ زیرا اولاً، شاگردان بین خود انس پیدا می‌کنند. ثانیاً، قلباً قانع می‌شوند، زیرا اختلافات مذهبی در جنب مشترکات دینی ناچیز است. ثالثاً، پس از چند سال در موقعی که مشغول ارشاد جامعه هستند، می‌توانند، پیروان خود را به تقریب سوق دهند (همان، ۱۰۹).

۳-۲-۳. احترام به مذاهب اسلامی

شعائر اسلامی و مذهبی نقش مهمی در ترویج تقریب مذاهب اسلامی، همبستگی دینی و تعاون اجتماعی دارد. حرمت گذاشتن به باورهای مذهبی، احترام به پیشوایان مذاهب اسلامی و اجتناب از هر نوع رفتار و اقدامی که موجب اهانت به پیشوایان دینی، وهن مذاهب اسلامی و تحریک عواطف و احساسات مذهبی دیگران شود، اقدام زیان بار علیه تقریب مذاهب و اخوت اسلامی است. به باور آیت الله محسنی توهین به پیشوایان مذاهب اسلامی، تحریک عواطف و احساسات مذهبی و بی احترامی نسبت رهبران مذاهب اسلامی، امر غیر مشروع و ناروا بوده و جواز ندارد. به باور آیت الله محسنی توهین و لعن پیشوایان دینی و خلفای اسلامی امر غیر مشروع و حرام است و باید جدا از آن جلوگیری شود. به گفته ایشان در کتب روایی معتبر و در کلیه رساله های عملیه فقهای شیعی نه تنها چنین چیزی وجود ندارد بلکه فتاوی صریح بر حرمت آن توسط فقهای شیعی مطرح گردیده است (محسنی، ۱۳۸۲، ۳۴).

احترام گذاشتن به فتاوی مذهبی همدیگر نقش مهمی در توسعه و گسترش اندیشه تقریبی دارد. اگر قرار نیست که شیعه به فتاوی امام ابوحنیفه عمل کند و اهل سنت نیز به نظریات و فتاوی فقهی امام صادق عمل نمی کنند، چرا باید تفاوت در آرای فقهی رهبران مذهبی شیعه و سنی باعث بدبینی و بی احترامی به آنان باشد؟ آیت الله محسنی در این زمینه معتقد است که "هیچ گاه شیعه به فتاوی امام ابوحنیفه عمل نخواهد کرد و سنیان نیز به نظر امام صادق (ع) عمل نمی کنند، ولی احترام امام صادق (ع) و ابوحنیفه به عنوان پیشوای میلیون ها مسلمان باید مسلم باشد (همان، ۴۸؛ محسنی، ۱۳۹۴).

۴-۳-۲. ترویج احادیث مشترک

چاپ و نشر کتب احادیث مشترک شیعه و سنی، ترویج احادیث مشترک و جلوگیری از نشر احادیث جعلی از راهکارهای مهم تقریب مذاهب اسلامی و تقویت همبستگی دینی است. عالمان دینی در این رابطه نقش مهم و اساسی دارند. اینان باید از پخش و نشر احادیث جعلی که بذر نفاق و جدایی میان پیروان مذاهب اسلامی می کارد و باعث تشدید بدبینی و ایجاد نفرت میان شیعه و سنی می گردد، جلوگیری نمایند. از جانب دیگر

نشرو گسترش احادیث و روایاتی مشترک که امت اسلامی را بر محوریت اصول اعتقادی مشترک، قرآن و سنت، محبت و مودت اهل بیت رسول خدا و صحابه کرام به عنوان اعضای پیکره واحد امت اسلامی نامیده و آنان را به وحدت و همبستگی فرامی خواند باید مورد توجه قرار گیرد. قرآن به عنوان کلام خداوند نزد همه مسلمانان از قداست و احترام خاص برخوردار است. ایمان به نبوت و خاتمیت و محبت اهل بیت رسول خدا نزد امر جماعی میان همه مسلمانان است و در این مورد روایات متعددی از علمای شیعه و سنی نقل شده است (محسنی، ۱۳۸۶، ۷۲). اصول اسلامی مبنای تمام مذاهب اسلامی است. در توحید، نبوت و معاد همه باهم متحدند؛ سنی‌ها و شیعه‌ها، همه آن‌ها را قبول دارند. اگرچه در فروع اعتقادی اختلاف وجود دارد، در فقه اختلاف وجود دارد، ولی این‌ها باعث تکفیر نمی‌شود (همان، ۲۲). نشرو گسترش احادیث مشترک در مورد اصول اعتقادی اسلام، مرجعیت قرآن خدا و سنت رسول خدا در استنباط احکام شرعی، محبت اهل بیت رسول الله و پیروی از رسول خدا، احترام به صحابه کرام، حرمت گذاشتن به دیدگاه‌های اجتهادی فقهای مسلمان، در تحکیم روحیه اخوت اسلامی و تقریب مذاهب اسلامی نقش مهمی دارد که باید مورد توجه عالمان دینی و اندیشمندان مسلمان قرار گیرد.

۵-۳-۲. ترویج اخلاق اسلامی

مجموع تعالیم اسلامی در سه بخش عقاید، فقه و اخلاق معرفی گردیده است. در مباحث اعتقادی گاه برخی تفاوت میان مذاهب اسلامی وجود دارد، اما در اصول اعتقادی تفاوتی وجود ندارد. همه پیروان مذاهب اسلامی سه اصل اعتقادی توحید، نبوت و معاد را از ارکان دین اسلام دانسته و هر فرد با اعتقاد قلبی و التزام عملی به ضروریات این دین اسمانی مسلمان تلقی می‌گردد. اما در فقه که با فتاوی و آرای اجتهادی پیشوایان مذاهب اسلامی سروکار داریم، تفاوت در آراء و نظریات وجود دارد که امر طبیعی است. در بخش اخلاق که بیشتر روی ارزش‌های انسانی استوار است، تفاوت جدی میان مذاهب اسلامی به چشم نمی‌خورد. برخورد نیک با دیگران، اجتناب از توهین دیگران، حرمت گذاشتن به دیدگاه و نظریات مخالف، دستگیری از مظلومان و بی‌نویان، مبارزه با ستم و تبعیض از دستورات

دینی و اخلاق اسلامی است که همه پیروان مذاهب اسلامی به آن التزام دارند. ترویج ارزش‌های اخلاقی نظیر صداقت، عفت کلام، احترام گذاشتن به دیگران، وفای به عهد از اموری است که باعث زندگی اجتماعی مسالمت‌آمیز و توأم با اعتماد اجتماعی است. ترویج این ارزش‌های مشترک خلیات مشترک و باورهای اخلاقی مشترک را در جامعه ایجاد نموده و به تقویت همبستگی اسلامی و اخوت دینی می‌انجامد. اگر پیروان مذاهب اسلامی به اخلاق اسلامی ملتزم باشند، حتی در مواردی که دیدگاه و رفتار دیگران مطابق میل و خواست او نیست به حکم دستورات اخلاقی اسلامی از تحقیر و بدگویی اجتناب می‌کند (محسنی، ۱۳۸۲، ۸).

نتیجه‌گیری

بحث تقریب مذاهب اسلامی، به ویژه طرح موانع تقریب و ارائه راهکارهای عملی برای تحقق این مهم بخشی مهمی از اندیشه‌های دینی و سیاسی آیت‌الله محسنی را به خود اختصاص داده است. از دیدگاه آیت‌الله محسنی با وجود مشترکات اعتقادی و اصولی تفاوت در نظریات فقهی هیچ‌گاه نمی‌تواند باعث جدایی، بدبینی و نفاق میان پیروان مذاهب اسلامی گردد. آیت‌الله محسنی ضمن تأکید بر ضرورت تقریب مذاهب اسلامی، برداشتن گام عملی در این زمینه را رسالت مهم عالمان دینی و امت اسلامی می‌داند. به باور ایشان ناآگاهی و جهالت مذهبی، تعصبات خام و کورکورانه، شهرت‌طلبی و سودجویی ملاحی کم سواد یا بی‌سواد و مداخلات نفاق‌افکنانه کشورهای استعماری از مهم‌ترین موانع تقریب مذاهب اسلامی است. به موزات موانع یاد شده ایشان راهکارهای عملی تقریب مذهبی را در دو محور نظری و عملی ارائه می‌کند. در بعد نظری شناخت جامع و کامل شریعت اسلامی، فهم و درک درست مشترکات دینی و معذور دانستن همدیگر در فروع مذهب متفاوت مورد توجه قرار می‌گیرد. در بعد عملی نیز گسترش مراودات اجتماعی، احترام به رهبران مذاهب اسلامی، ایجاد مراکز دینی و مدارس دینی مشترک، برگزاری جلسات علمی و اجلاس‌های علمی مشترک، نشر احادیث مشترک و ترویج ارزش‌ها و باورهای اخلاقی مشترک برای تقویت ذهنیت مثبت و تقریب مذهبی می‌تواند مؤثر باشد. امید است عالمان دینی و اندیشمندان مسلمان با درک شرایط حساس

جهان اسلام و کشور اسلامی افغانستان، با الهام از اندیشه‌های الهی و ماندگار فقیه مجاهد کشور گام‌های بلندی را برای گسترش اندیشه تقریب مذاهب اسلامی و تحکیم پایه‌های اخوت اسلامی در کشور بردارند تا شاهد اعتلای کلمه‌الله و عزت امت اسلامی در کشور باشیم.

منابع

۱. محمد آصف محسنی، راه ترقی ما، کابل، مطبوعه چهاردهی، ۱۳۸۰.
۲. _____، تقریب مذاهب از نظر تا عمل، تهران، نشر ادیان، ۱۳۸۷.
۳. _____، جنگ در تاریکی (شیعه و سنی چه فرقی دارند؟)، مرکز الأبحاث العقائدية - قم - ایران، چاپ: ۳، ۱۳۸۲.
۴. _____، عدالت صحابه در پرتو قرآن، سنت و تاریخ، بوستان کتاب، ایران، قم، ۱۳۹۴.
۵. _____، تصویری از حکومت اسلامی، ۱۳۷۱، قم، دفتر فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
۶. _____، نظریات سیاسی، علمی و اخلاقی، ۱۳۷۲، قم، دفتر فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
۷. _____، وحده الاسلامیه، قم، طاووس بهشت، ۱۳۷۹.
۸. _____، دین و زندگانی، کابل، مطبوعه بلخ، ۱۳۸۷.
۹. _____، حجت اثنی عشری، ۱۳۸۳، بی جا.
۱۰. _____، فواید دین در زندگانی، کابل، مطبوعه بلخ، ۱۳۸۸.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیة - ایران - تهران، چاپ: ۱۰، ۱۳۷۱، جلد ۲۸.
۱۲. رشید رضا محمد، تفسیر المنار، الهیه المصریه العامه للکتاب، قاهره، ۱۹۹۰.

راه حقیقت؛ بررسی کتاب صراط الحق آیت الله محسنی^(ره)

دکتر سید لطف الله جلالی *

چکیده

آیت الله محمد آصف محسنی (ره)، متفکر معاصر افغانستانی، دارای آثار بسیاری است که هر کدام از آن‌ها از جهات گوناگون درخور بررسی اند. این نوشتار، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی ساختار، منابع و رویکردهای کلی کتاب «صراط الحق فی المعارف الاسلامیه و الاصول الاعتقادیه» می‌پردازد؛ کتابی که در چهار جلد در زمینه عقاید استدلالی اسلام به رشته تحریر درآمده است. این کتاب به لحاظ ساختاری، در یک مدخل و هشت مقصد کلی قالب بندی شده که مدخل و هریک از مقصدهای کتاب، عنوان‌های فرعی گوناگونی دارد. هرچند به لحاظ ساختاری، با ایرادهایی مواجه است؛ اما به لحاظ منابع، از منابعی غنی بهره برده و منابع آن، از ده دسته کلی تشکیل شده است. این ده دسته عبارتند از قرآن کریم و تفاسیر، منابع فهرست، منابع تاریخی، منابع فرقه‌شناختی، منابع لغوی و... به لحاظ نگرش، نگرش کلی کتاب عقلی و نقلی، افزون بر استفاده از قرآن و روایات متواتر، طبق مبنای خود در حجیت اخبار آحاد در عقاید، از احادیث معتبر آحاد نیز استفاده کرده است. رویکرد کلی مرحوم مؤلف نیز که ستودنی است؛ زیرا رویکرد اجتهادی - انتقادی است و بر مبنای اجتهاد خود، به اثبات دیدگاه‌های خود و نقد دیدگاه‌های دیگران پرداخته است.

کلید واژه‌ها: آیت الله محسنی (ره)، صراط الحق، کلام اسلامی، عقاید استدلالی اسلام.

*- عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه - قم
دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۰

مقدمه

مرحوم آیت الله محمد آصف محسنی (ره) (متوفای ۱۴۴۰ ق. ۱۳۹۸ ش)، جزو معدود دانشمندان معاصر جهان اسلام است که افزون بر جایگاه سیاسی و اجتماعی و ورود عملی به عرصه های مختلف حیات اجتماعی در کشور، جایگاه علمی برجسته ای دارد. نام او برای محافل مختلف علمی و اکادمیک در جهان اسلام، به ویژه در حوزه های علمیه شیعی، شناخته شده است. گرچه بسیاری از اهالی دانش، هم برای تمرکز بیشتر بر فعالیت های علمی و هم برای پرهیز از آسیب های حضور در عرصه اجتماعی، از قدم نهادن در میدان های سیاست و کنش های اجتماعی خودداری می کنند؛ اما آیت الله محسنی (ره) حضوری چشم گیری در عرصه سیاست و اجتماع داشته و سال های متمادی در صحنه های گوناگون جهادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مردمی به فعالیت پرداخته است. با این حال، در عرصه علمی نیز فعالیت های او را نمی توان کمتر از فعالیت های یک دانشمند محض در علوم اسلامی به حساب آورد.

بی تردید برای آیت الله محسنی (ره) این زمینه کاملاً فراهم بود که چون برخی دیگر از علما در یکی از حوزه های علمیه به مقام درس و بحث و افتا اکتفا کند؛ اما او با ورود به عرصه جهاد و حضور در کنار مردم، همراه با فعالیت های برجسته جهادی، سیاسی و اجتماعی، به فعالیت علمی خود نیز اهتمام ورزید. ایشان در علوم رایج اسلامی چون فقه، تفسیر، اخلاق، حدیث، رجال و کلام صاحب رأی و اثر بود. در فقه با نگارش آثار چون حدود الشریعه، قضا و شهادت، القواعد الاصولیه و الفقهیه، الضمانات الفقهیه و اسبابها، رساله توضیح المسائل جنگی، رساله توضیح المسائل طبی، الفقه و المسائل الطبییه، الارض فی الفقه، تعلیقه بر کتاب حدود، تعلیقه بر مناسک حج، شرح کتاب اجاره العروه، شرح کتاب الطهاره العروه و رساله توضیح المسائل سیاسی، نه تنها تبحر خود در دانش فقه را به منصبه ظهور رساند، بلکه اساساً نگارش آثاری چون حدود الشریعه و رساله توضیح المسائل سیاسی یک نوآوری ویژه در عرصه فقه بود. مرحوم محسنی (ره)، در رساله توضیح المسائل سیاسی، پیش تر از دیگر متفکران و دانشمندان حوزه های علمیه، توانست حکم فقهی مسائل سیاسی را به روش رساله های عملیه به جامعه اسلامی تقدیم کند.

در زمینه اخلاق نیز آثار درخور توجه از خود برجای نهاده که می‌توان به آثاری چون روابط انسان، عقاید و مسائل اخلاق، اخلاق اسلامی، خود را بسازیم و جوان و دوره جوانی اشاره کرد.

در دانش رجال وی شاگرد رجالی برجسته عصر، مرحوم حضرت آیت الله خویی (ره) بود. ابتدا با نگارش کتاب فوائد رجالیه در دهه شصت شمسی و سپس تبدیل آن به کتاب ارزنده بحوث فی علم الرجال، در بسیاری از موارد با نگاه انتقادی به دیدگاه استادش آیت الله خویی (ره)، دیدگاه‌های رجالی خود را منقح ساخت.

آیت الله محسنی (ره) در عرصه حدیث، آن‌چنان خوش درخشید که نام خود را در زمره برجسته‌ترین حدیث‌پژوهان معاصر، بلکه حدیث‌پژوهان کل تاریخ حدیث پژوهی شیعه به ثبت رساند. او دو اثر مهم در عرصه حدیث به نگارش درآورد که اهمیت بسیار اساسی در حدیث پژوهی شیعه دارد. نخست کتاب بسیار مهم و اثرگذار دوجلدی مشرعه بحار الانوار را نگاشت که به بررسی سندی بزرگ‌ترین مجموعه حدیثی شیعه؛ یعنی بحار الانوار نگاشته علامه مجلسی (ره) پرداخت. این اثر، هرچند به مذاق برخی خوش نیامد، لیکن تاریخ شاهد درخشش روزافزون این اثر در تاریخ حدیث شیعه خواهد بود. در همان زمان حیات مرحوم آیت الله محسنی (ره)، شیخ عمار الفهداوی و شیخ حیدر حب الله، دو پژوهشگر شیعه لبنانی مقیم قم، کتاب «المعتبر من بحار الانوار وفقاً لنظریات آیه الله آصف محسنی (ره)» را بر پایه بررسی‌های آیت الله محسنی (ره) در مشرعه بحار الانوار نگاشتند. چنانکه مهدی حسینیان قمی نیز دو مقاله به نام «دفاع از روایات بحار الانوار: نقد کتاب مشرعه بحار الانوار» را نگاشت و البته این آغاز اثرگذاری این کتاب در حوزه‌های علمیه شیعه است. کتاب مهم دیگر ایشان در عرصه حدیث پژوهی، کتاب بسیار مهم معجم الاحادیث المعتمره است که در هشت جلد به چاپ رسید. ایشان در این کتاب، احادیثی را که بر اساس سندی اعتبار دارند، جمع‌آوری کرده است. هرچند لزوماً به لحاظ محتوایی همه روایات مندرج در آن را معتبر نمی‌داند. چنانکه هر روایتی را که از لحاظ سند ضعیف باشد، نیز نامعتبر نمی‌داند و با قراین و شواهد و شرایطی، روایاتی را که هرچند سند ضعیف دارند، معتبر می‌شمارد.

همچنین مرحوم محسنی (ره) در دانش تفسیر نیز با نگارش کتاب سه جلدی افق اعلی

که تفسیر موجز قرآن کریم به شیوه تربیتی است، مهم‌ترین دیدگاه‌های تفسیری خود را به علاقه‌مندان عرصه تفسیر عرضه داشته است.

آیت‌الله محسنی (ره) در عرصه کلام نیز آثاری بسیاری نگاشته است که مشهورترین آن‌ها، کتاب صراط‌الحق فی المعارف الاسلامیه و الاصول الاعتقادیه است؛ اما او کتاب‌های دیگری نیز با ماهیت کلامی دارد که عقاید اسلامی، فواید دین در زندگانی، متافیزیک از نظر رئالیسم، توحید: نظری بروهائیت، حل ۶۶ سؤال دینی، عقاید برای همه، عقاید و مسائل اخلاق، مهدی موعود، خداشناسی منهای دین، روح از نظر دین و عقل و علم روحی جدید، زن در شریعت اسلامی، عدالة الصحابه و در پناه دین از آن جمله‌اند.

نکته‌ای که در همه آثار مرحوم آیت‌الله محسنی (ره) به چشم می‌خورد، نگاه انتقادی و غیرمقلدانه او به مباحث است؛ نگاهی که به نظر می‌رسد استفاده از آن، درباره آثار و نظریات خود مرحوم آیت‌الله محسنی (ره) ضروری است و البته مجالی واسع می‌طلبد. بدیهی است که نگاه انتقادی و غیرمقلدانه، هرگز به معنای تضعیف و ابطال نیست، بلکه نقد به معنای فهم صحیح و درک نقاط قوت و ضعف هر دو است و این معنا درباره آثار مرحوم محسنی (ره) نیز بایسته به‌کارگیری است. طبیعی است که دیدگاه مرحوم آیت‌الله محسنی (ره) دارای نقاط قوت بسیاری است، چنانکه هیچ‌گاه از نقاط ضعف نیز تهی نیست.

آنچه مدنظر این نوشته است، بررسی یک اثر از آثار مهم آیت‌الله محسنی (ره)؛ یعنی کتاب صراط‌الحق فی المعارف الاسلامیه و الاصول الاعتقادیه است که به دانش کلام مربوط است. ظاهراً این اثر جزو نخستین آثار مرحوم محسنی (ره) است که وی در حدود سال‌های ۱۳۸۳ تا ۱۳۸۶ هجری قمری / ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۵ شمسی در زمان حضور در حوزه علمیه نجف سه جلد آن به زبان عربی نگاشته و مکرر به چاپ رسیده است و جلد چهارم بعد از حدود پنجاه سال، در سال ۱۴۳۸ قمری / ۱۳۹۵ شمسی در افغانستان و ایران نگاشته شده است. نگارنده در این نوشتار، بر مبنای چاپ سه جلد نخست آن در قم (انتشارات ذوی القربی، ۱۴۲۸ ق. / ۱۳۸۵ ش) و چاپ جلد چهارم آن در مشهد (انتشارات سلسله الذهب، ۱۳۹۵ ش.) به بررسی اجمالی آن خواهد پرداخت. در این نگارش به بررسی کلی این اثر پرداخته می‌شود و تلاش خواهد شد که دورنمایی از کتاب ب لحاظ

ساختار، منابع و رویکرد کلی آن، روشن و احیاناً نقاط قوت و نقاط ضعف آن یادآوری شود. تردیدی نیست که بررسی هر یک از نظریات آیت الله محسنی (ره) در مسائل مختلف کلامی، از جمله مباحثی که در این کتاب گنجد است، مجالی افزون ترمی طلبد.

۱. ساختار کتاب

در بحث از ساختار کتاب صراط الحق فی المعارف الاسلامیه و الاصول الاعتقادیه در آغاز لازم است، گزارشی اجمالی از ساختار کتاب ارائه کنیم و سپس به اختصار، به بررسی این ساختار و نقاط قوت و ضعف آن خواهیم پرداخت:

۱-۱. گزارشی اجمالی از ساختار کتاب

صراط الحق به لحاظ ساختاری، کتابی است که نگارنده آن در صدد بوده که طرح جامعی برای بررسی اصول اعتقادی و باورهای کلامی شیعه به دست دهد. ساختار کلی کتاب مشتمل بر یک مدخل و هشت مقصد است که البته مؤلف تنها تا مقصد هفتم را نگاشته و مقصد هشتم را بعد از حدود نیم قرن از نگارش هفت مقصد پیشین، نگاشته و در عین حال، مقصد هشتم را هم عنوان نداده است. در حقیقت، مؤلف کتاب در صدد بوده که کتاب را در چهار مجلد تنظیم کند که جلد نخست آن تا مقصد دوم، جلد دوم تا مقصد پنجم، جلد سوم تا مقصد هفتم و جلد چهارم نیز مقصد هشتم را در برگیرد؛ اما به دلایلی ناشناخته، مؤلف از نگارش جلد آخر دست برداشته و حدود ۵۰ سال، از نگارش هفت مقصد کتاب، آن را به تأخیر انداخته است. جلد چهارم صراط الحق، برای نخستین بار، در سال ۱۳۹۵ شمسی در مشهد به چاپ رسیده است.

در قسمت مدخل کتاب، مباحث مقدماتی مفهومی، فلسفی، معرفت‌شناختی، معناشناختی و هستی‌شناختی که به مثابه مقدمات لازم برای ورود به مباحث اعتقادی ضرورت بحث داشته، گنجانده شده است. مرحوم مؤلف در این مدخل، در ضمن یازده «فائده» این مباحث مقدماتی را گنجانده است: فائده نخست در تعریف دانش کلام، موضوع و هدف آن است. فائده دوم را به تاریخچه شکل‌گیری دانش کلام اختصاص داده و سرآغاز دانش کلام را از مسائل پدید آمده پس از رحلت نبی مکرم ﷺ دانسته است. توضیح انواع ادله و قلمرو و کارایی هر یک را در فایده سوم مندرج ساخته است که بحثی

مهم و اساسی در معرفت‌شناسی کلامی به شمار می‌آید. فائده چهارم به یک بحث مهم کلامی معرفت‌شناسانه اختصاص دارد که از قدیم در میان متکلمان به «وجوب نظر» شهرت داشته است. در فایده پنجم، بحث از جواز مشروط تقلید را مطرح ساخته و با بررسی اقوال گوناگون در جواز یا عدم جواز تقلید در اصول اعتقادی، نهایتاً دست یافتن به «جزم» را ملاک قرار می‌دهد و این دیدگاه را می‌پذیرد که در اصول اعتقادات، دست یافتن به «جزم» کافی است، هرچند که این جزم از راه «تقلید» به دست آید (محسنی‌ره)، ۱۴۲۸، ۱: ۴۰-۴۶). فائده ششم به بحث درباره جاهل قاصر در معارف اعتقادی می‌پردازد و نتیجه آن، این است که جاهل قاصر را سرانجام اهل نجات می‌داند. فائده هفتم به تبیین امر مولوی و امرارشادی می‌پردازد و فائده هشتم، اقسام مفهوم را به بحث می‌نهد. در فائده نهم و دهم، به ترتیب، به ویژگی‌های واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود می‌پردازد و فائده یازدهم نیز امتناع دور و تسلسل را که بسیاری از استدلال‌های کلامی بر آن مبتنی است، شرح می‌دهد.

مؤلف پس از بسط فواید یازده‌گانه فوق به مثابه مقدمات ضروری برای ورود به مباحث اصلی اعتقادی، به مباحث خداشناسی می‌پردازد. مقصد نخست کتاب به بحث از اثبات واجب تعالی و مقصد دوم به بحث از صفات ثبوتیه الهی، اعم از صفات ذات و صفات فعل می‌پردازد. نکته درخور توجه این است که مؤلف در مقصد سوم، بحث را در سه «موقف» به پیش می‌برد: موقف نخست، به بحث از صفات ثبوتیه ذاتیه چون قدرت، علم، سمع و بصرو حیات اختصاص دارد و موقف سوم نیز به صفات فعلیه ثبوتیه؛ اما آنچه به تعبیر خود نویسنده، این اثر را از دیگر آثار کلامی متمایز می‌کند، توجه به دسته سوم از صفات ذاتیه است که مؤلف آن‌ها را «صفات مدحیه» نامیده است؛ صفاتی که نه چون صفات ذاتیه ثبوتیه‌اند که ذاتاً قائم به ذات خدا باشند و نه چون صفات فعلیه ثبوتیه‌اند که صدوراً قائم به ذات خدا باشند، بلکه صفات مدحیه، به لحاظ وقوعی قائم به ذات خدایند.

مرحوم مؤلف، صفاتی چون محمود، مقصود، مطلوب، وکیل، معلوم، ظاهر و باطن را مصادیقی از صفات مدحیه می‌داند و وجود این بحث مختصراً از نوآوری‌های خاص این اثر می‌شمارد (محسنی‌ره)، ۱۴۲۸، ۱: ۱۹۳). با اتمام مقصد دوم، جلد نخست کتاب نیز

به پایان می‌رسد. بنابراین به جز «مدخل» که عهده‌دار بحث از مقدمات ضروری مباحث کلامی است، سایر مباحث جلد نخست، به مباحث خداشناسی اختصاص دارد.

جلد دوم که با مقصد سوم آغاز می‌شود و تا مقصد پنجم را دربرمی‌گیرد، نیز به مباحث خداشناسی اختصاص دارد. مقصد سوم کتاب به مباحث تنزیهی و صفات جلالیه سلبیه اختصاص یافته و عنوان «فی تجلیله تعالی عما لایلیقی به» را بر خود گرفته است.

مباحثی چون نفی رؤیت، نفی مکان، نفی زمان، نفی حرکت و سکون، نفی جسمیت، نفی حلول، نفی اتحاد خدا با آفریدگان، نفی حاجت از خدا و نفی لذت و رنج از خداوند متعال در این مقصد گنجدیده است. مقصد چهارم کتاب به بحث توحید پرداخته و توحید به مثابه یکی از صفات سلبی خداوند به بحث گذارده شده است. مطالب مقصد چهارم، در شش قسمت تحت عنوان ضابطه مطرح شده و هر یک از شش ضابطه، به جنبه خاصی از جنبه‌های توحید پرداخته است. ضابطه نخست در نفی شریک از واجب الوجود متعال، ضابطه دوم در توحید در خالقیت یا توحید صانع، ضابطه سوم در توحید عبادی، ضابطه چهارم در نفی ضد و مثل و غیر آن‌ها از خداوند متعال، ضابطه پنجم در اثبات بساطت ذات خداوند متعال و نفی اجزاء از خداوند متعال و ضابطه ششم نیز در نفی معانی و نفی صفات زائد بر ذات از خداوند متعال یا همان توحید صفاتی است.

مرحوم آیت‌الله محسنی (ره) به شیوه قدما، پس از بحث از اثبات ذات و صفات ثبوتی و سلبی، مقصد پنجم کتاب را به مسئله عدل الهی اختصاص داده است. بحث عدل الهی در حقیقت هم مباحث خداشناسی در آن گنجدیده و هم در بردارنده بحث‌های مهمی از انسان‌شناسی است. در واقع بحث عدل الهی، صورت دیگری از مسئله رابطه خدا و انسان است که از یک منظر می‌توان آن را در مباحث خداشناسی گنجانید و از منظری دیگر، به مباحث انسان‌شناسی مربوط است. چه بهتر که این دو حیثیت از یکدیگر تفکیک شوند و مباحث مربوط به خداشناسی، در بحث خداشناسی و مباحث مربوط به انسان‌شناسی در بحث انسان‌شناسی مطرح شود. مؤلف در این مقصد، مباحث اصلی خود را «قاعده» عنوان داده و آن‌ها را در ضمن دوازده قاعده بیان داشته و در ذیل برخی از قواعد، عنوان فرعی دیگری با نام «مقام» در ذیل برخی دیگر، عنوان فرعی «مقاله» یا گفتار در ذیل برخی دیگر، عنوانی فرعی «فائده» و در ذیل برخی دیگر، عنوان فرعی «فصل»، در

ذیل برخی دیگر عنوان فرعی «فائده» و در ذیل برخی دیگر، عنوان فرعی «المورد» قرار داده و مباحث خود را در قالب این عنوان‌های فرعی گوناگون به پیش برده است. قاعده نخست این مقصد به عدم انجام فعل قبیح از سوی خداوند متعال، قاعده دوم به عدم اراده فعل قبیح از سوی خداوند، قاعده سوم به ملازمه میان حکم شرع با حکم عقل، قاعده چهارم به تبعیت افعال الاهی از اغراض و هدف داشتن فعل خداوند، قاعده پنجم در ابطال جبر و تفویض و اثبات نظریه امر بین الامرین در بحث جبر و اختیار، قاعده ششم در وجوب رعایت اصلح از سوی خداوند متعال، قاعده هفتم به بحث کهن لطف و لزوم آن از سوی خداوند متعال، قاعده هشتم در حسن تکلیف و لوازم و شرایط آن، قاعده نهم درباره آلام و رنج و بحث شرور، قاعده دهم، در بحث پاداش و عوض برای رنج‌ها و گرفتاری‌های بشر، قاعده یازدهم در بحث رزق و قاعده دوازدهم نیز در پاسخ به شبهات مربوط به عدل و حکمت الاهی است.

جلد سوم کتاب دو مقصد ششم و هفتم را در بردارد. مقصد ششم به بحث نبوت و مقصد هفتم به بحث امامت مربوط است. عنوان‌های اصلی مقصد ششم را «مبحث» تشکیل می‌دهد و نویسنده مسائل مربوط به بحث نبوت را در ضمن شانزده مبحث، تبیین کرده است. همچنین بحث‌های فرعی‌تر در ذیل هر مبحث را نیز با عنوان‌های فرعی گوناگون توضیح داده است که در ذیل برخی مباحث‌ها عنوان فرعی را با «فصل» مشخص ساخته و در برخی دیگر، با «جهت» و در برخی دیگر، با «مقام» و در ذیل هر فصل، جهت یا مقام، مباحث فرعی‌تری نیز با عنوان‌های دیگر مطرح شده است و این عنوان‌گذاری‌ها، به لحاظ ساختاری، فاقد رویه واحد و ناهمگون است. هفت مبحث از شانزده مبحث، به مسائل نبوت عامه می‌پردازد و نه مبحث دیگر، به مباحث نبوت خاصه مربوط است. هرچند که در ضمن بحث‌های مربوط به نبوت خاصه، بحث‌هایی از نبوت عامه نیز در میان می‌آید. مبحث نخست به بحث از حسن برانگیختن پیامبران و ضرورت آن، مبحث دوم، به تبیین شرایط و ویژگی‌های نبی و رسول، مبحث سوم، به اثبات نبوت و انبیاء و مبحث پنجم به برتری برخی از انبیا بر برخی دیگر و تفاضل میان پیامبران، مبحث هفتم به توضیح برخی از خواص انبیاء، مبحث هشتم به اثبات نبوت پیامبر اعظم ﷺ به طرق گوناگون و دلایل مختلف، مبحث دوازدهم به امی بودن پیامبر مکرم خاتم، مبحث

سیزدهم به تعبد آن حضرت پیش از رسالتش، مبحث چهاردهم به ویژگی‌های آن حضرت، مبحث پانزدهم به بحث از تفویض تشریح به آن حضرت و مبحث شانزدهم به بحث از چگونگی وحی اختصاص دارد.

مقصد هفتم که آخرین مقصد نگارش یافته از هشت مقصد کتاب در حدود ۵۵ سال پیش است، به بحث امامت و خلافت اختصاص دارد. مباحث این مقصد به لحاظ ساختاری، در ضمن یک مقدمه و دوازده باب تبیین شده است. در آغاز این مقصد، مقدمه‌ای نسبتاً مفصل در مفهوم امام، تفاوت امام با نبی و رسول و نیز تفاوت امامت و خلافت و امام و خلیفه و بحثی درباره زمان دست‌یابی هر امام به امامت، ذکر شده است. پس از این مقدمه، مباحث اصلی این مقصد در ضمن دوازده «باب» بیان شده است و البته عنوان‌های فرعی‌تر، قالب خاصی ندارد و عنوان مطلب مورد بحث درج شده؛ اما در برخی دیگر از موارد، عنوان فرعی‌تر در قالب «موقف» بیان شده است. چنانکه مثلاً مباحث باب نهم، در ضمن پنج موقف ذکر شده است. چهار باب از دوازده باب این مقصد، به مباحث امامت عامه پرداخته است. باب نخست، وجوب نصب امام را به بحث نهاده است. باب دوم، این بحث را توضیح داده است که امامت از اصول دین است. باب سوم، شرایط و ویژگی‌های امام را نزد خاصه و عامه بیان کرده است و باب چهارم نیز آنچه را امامت به آن اثبات می‌شود، در بردارد. در باب پنجم تا دوازدهم نیز به امامت خاصه پرداخته شده به این شرح که باب پنجم، به تعیین خلیفه رسول خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مربوط است. باب ششم امامت امامان دوازده‌گانه را شرح می‌دهد و بیشتر مباحث آن، در برابر دیگر فرقه‌های شیعه قرار دارد. باب هفتم، وجوب پیروی از امامان اهل بیت علیهم السلام را تبیین می‌کند و باب هشتم، به علوم ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام می‌پردازد. باب نهم به بحث تفاضل و برتری پرداخته و در دو «موقف» بحث تفاضل پیامبران، از جمله برتری پیامبر خاتم بر دیگر پیامبران را تشریح کرده و سپس در چند «موقف» به بررسی تفاضل میان ائمه با پیامبران و نیز میان هر یک از امامان پرداخته است. باب دهم به نفی غلو و تفویض، باب یازدهم به حضور پیامبر و امامان نزد محضرو باب دوازدهم نیز به اثبات امامت امام دوازدهم اختصاص دارد.

جلد چهارم کتاب مقصد هشتم کتاب را تشکیل می‌دهد؛ اما به دلیل فاصله طولانی میان نگارش آن با نگارش هفت مقصد پیشین، ساختار مقصد را ندارد. هرچند که با نام

جلد چهارم صراط الحق به چاپ رسیده است، ولی چون کتابی مستقل مربوط به مباحث معاد است. چنانکه مرحوم مؤلف، در مقدمه کتاب بدون توجه به این که این جلد، بخشی از کتاب صراط الحق است، آن را کتابی در اصلی از اصول دین؛ یعنی معاد و متعلقات معاد عنوان کرده است. این مجلد از کتاب، برخلاف سه جلد پیشین، ساختاری کاملاً دگرگونه و کشکولی دارد و برخلاف، سه جلد پیشین، مباحث آن در ضمن ۹۶ شماره مسلسل مشخص شده است. این مباحث سلسله وار از مرگ و حیات انسان آغاز می شود و مباحثی چون روح، رابطه روح و بدن، نامه اعمال، شبهه آکل و مأکول، بدن مادی در قیامت، معاد جسمانی، شفاعت، احباط و تکفیر، جزا و پاداش، حشر، اعراف، بهشت و جهنم، تناسخ، خلق امثال، صور نوعیه، کافر قاصر و مقصر، خلود، تجسم اعمال، مواقف قیامت و رجعت را در برمی گیرد. نکته جالب این که این جلد از کتاب، برخلاف سه جلد نخست، در برخی بخش ها به زبان فارسی است.

۱-۲. ارزیابی ساختار کتاب

اکنون با روشن شدن ساختار کتاب، لازم است نکاتی در بررسی این ساختار، مطرح کنیم. با صرف نظر از محتوای صراط الحق و دیدگاه هایی که مرحوم مؤلف اظهار کرده است، در بررسی ساختاری این کتاب می توان گفت با وجود این که کتاب به لحاظ موضوعی اهمیتی ویژه دارد، به لحاظ ساختاری خالی از اشکال نیست. به نظر می رسد سه اشکال اساسی به کلیت ساختار کتاب وارد است. چنانکه درباره غالب «مقصد» ها که بخش های اصلی کتاب را تشکیل می دهند، نیز ایرادهایی به چشم می خورد که در ادامه بیان خواهد شد.

در کلیت ساختار کتاب، نخست به نظر می رسد ساختار کلی آن به شدت کهنه است. ساختار کتاب یادآور آثار کلامی قرون میانه اسلامی؛ یعنی دوران مرحوم شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ق.) و حداکثر زمان خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۲ ق.) و علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ق.) است و مباحث را در کلیت آن بر اساس خداشناسی (توحید به معنای عام آن)، نبوت، امامت و معاد ساماندهی کرده است. مکرر به ذهن خطور می کند که اساس بخش بندی کتاب بر مبنای «مقصد» برگرفته از کتاب کشف المراد باشد. لذا به نظر می رسد مرحوم مؤلف بخش بندی صراط الحق را از کشف المراد

الگوپرداری کرده است.

دوم اینکه به لحاظ حجم نیز میان مباحث تناسبی وجود ندارد. پنج مقصد از هفت مقصد موجود به مباحث خداشناسی و یک مقصد به نبوت و یک مقصد نیز به امامت و یک مقصد به معاد اختصاص یافته است. در حقیقت، پنج هشتم از کل کتاب را مباحث خداشناسی، یک هشتم آن را نبوت شناسی، یک هشتم دیگر را امامت شناسی و یک هشتم دیگر را معاد به خود اختصاص داده و این نابرابری، برای خواننده جالب نیست.

سوم اینکه فقدان وحدت رویه در ساختار بندی و قالب بندی هریک از مقاصد هفت گانه، بسیار مشهود است که از دو ایراد قبلی به چشم می آید. هریک از مقاصد هفت گانه کتاب در حکم بخش های کلان کتاب در نظر گرفته می شود که لازم بود مباحث ذیل آن ها نیز مجدداً ساماندهی و عنوان های فرعی و فرعی تری برای آن ها ترسیم شود. مرحوم مؤلف در ساماندهی این عنوان های فرعی و فرعی تر، هیچ گونه وحدت رویه و قالب بندی واحدی را در نظر نگرفته و ذیل هر مقصد، به شکل متفاوت عمل کرده است. در موارد بسیاری، هیچ قالب ویژه ای چون مبحث، مقام، جهت، فصل، قاعده، ضابطه، مورد، فائده و غیر آن در نظر نگرفته و عنوانی انتزاعی برگرفته از محتوا را به مثابه عنوان فرعی درج کرده است. چنانکه در ذیل برخی مقاصد، برای عنوان های فرعی خود، قالب «مبحث» یا «بحث» را در نظر گرفته است. در مواقعی دیگر، «باب» را، در جایی «فصل» را، در جایی «مقام» را، در جایی «فائده» را و در جایی «ضابطه» و مانند این ها را معیار عنوان بندی قرار داده است. این فقدان وحدت رویه، در قالب بندی و ساختار بندی مباحث در ذیل هر «مقصد» کل کتاب را آشفتته و نامنظم جلوه می دهد. در نتیجه می توان فقدان رویه واحد و ناهمگونی در عنوان گذاری و ساختار بندی این کتاب را به مثابه یک اشکال عمده ساختاری مدنظر قرارداد.

افزون بر سه ایراد عمده فوق که به کل کتاب مربوط است، در ذیل بسیاری از مقاصد هفت گانه نیز مشکلاتی به چشم می خورد که می تواند ساختار مباحث و نظم منطقی آن را با اختلال مواجه کند. با صرف نظر از مدخل کتاب که مباحث مقدماتی مربوط به دانش کلام، در آن مندرج است و مباحث نوعی تر ذیل آن با عنوان «فائده» قالب بندی شده است، مقصد نخست که به نظر می رسد به لحاظ حجم، کمترین حجم را نسبت به دیگر

«مقصد»های کتاب دارد، مباحث آن دارای نظم پیوسته‌ای نیست و عمده بحث آن را بحث با مادی‌گرایان که منکر مبدأ واجب متعال و غیرمادی برای جهان است، تشکیل می‌دهد. البته به لحاظ محتوایی با عنایت به فضای دهه چهل هجری شمسی که اقتضای چنین مباحثی را داشته، جالب و ستودنی است؛ اما بسیار فاقد نظم و انسجام است.

همچنین در مقصد دوم که به بررسی صفات ثبوتیه می‌پردازد، از میان صفات ذاتیه ثبوتیه، قدرت را مقدم داشته و به دنبال آن، علم و سمع و بصر و سرانجام صفت حیات و «حی» بودن خداوند را به بحث گرفته است. به ظاهر، صفت علم و قدرت و سمع و بصر و مانند آن، از آثار حیات است و حیات منطقاً مقدم بر آن‌ها است. مگر این‌که این توجیه را بپذیریم که با توجه به ناشناخته بودن ماهیت حیات، زمانی می‌توان به وجود صفت حیات برای خداوند متعال پی برد که بتوان صفات ذاتی دیگر را اثبات کرد که وجود آن صفات نشانه وجود حیات است. بی‌تردید چنین توجیهی خالی از اشکال نیست، هرچند که مجال و انگیزه‌ای نیز در این مقال برای بسط آن وجود ندارد.

مقصد سوم کتاب که به صفات سلبيه مربوط است، مطلب اول آن در نفی رؤیت، مطلب دوم در نفی مکان، مطلب سوم در نفی زمان و مطلب چهارم در نفی حرکت و سکون از خداوند متعال و مطلب پنجم در نفی جسمیت از خداوند متعال است. درحالی‌که نفی رؤیت، نفی مکان، نفی زمان و نفی حرکت و سکون، همگی از آثار و نتایج نفی جسمیت از خداوند متعال است. بسیار به جا بود که مرحوم مؤلف در چینش مطالب، در آغاز نفی ترکیب را مطرح می‌کرد که نفی جسمیت از شکل‌های اصلی نفی ترکیب و فرعی از آن است. سپس مطلب اول تا چهارم را درج می‌کرد که فرعی از نفی جسمیت خداوند متعال است. افزون بر اینکه نسبت به جایگاه مقصد سوم و مقصد چهارم نیز جای بحث وجود دارد.

در مقصد سوم، صفات سلبيه بحث شده و سپس در مقصد چهارم، بحث توحید آمده است. درحالی‌که اولاً توحید به لحاظ جایگاه محوری آن در باورهای اسلامی، اهمیتی ویژه دارد و ضرورت دارد که دست‌کم بر همه صفات سلبيه مقدم شود. از این رو، بسیار مناسب بود که اصل توحید در آغاز مقصد سوم و در رأس صفات سلبيه مطرح شود.

ثانیاً، میان برخی از مباحث مقصد سوم و چهارم تداخل وجود دارد. در مقصد سوم، ذیل مطلب پنجم، نفی جسمیت از خداوند متعال به بحث نهاده شده و در مقصد چهارم، ذیل ضابطه پنجم، بساطت و نفی اجزا از خداوند متعال، ذکر شده است. در حالی که نفی جسمیت، یکی از فروع و اشکال بساطت و نفی ترکیب است و این دو بحث، می‌توانست ادغام شود و یک بحث مستوفی و کاملی را شکل دهد. ثالثاً، مرحوم مؤلف، در مقصد چهارم، توحید واحدی، یعنی نفی شریک را بر توحید احدی، یعنی بساطت مقدم داشته، در حالی که اگر به ساحت‌های توحید می‌پرداخت و توحید را به دو بخش عمده احدی و واحدی تقسیم می‌کرد، بسیار بهتر بود. شاید مناسبت بیشتر داشت که اساساً مقصد سوم را به توحید احدی و لوازم و فروع آن و مقصد چهارم را نیز به توحید واحدی و لوازم و فروع آن اختصاص می‌داد. از این نیز مناسبت‌ترین بود که همان‌گونه که کل صفات ثبوتیه را در یک مقصد به بحث نهاده، کل صفات سلبیه را نیز در یک مقصد بحث می‌کرد و مطلب مقصد سوم و چهارم را در ضمن یک مقصد ذکر و البته تناسب میان مباحث را نیز رعایت می‌کرد.

مقصد پنجم نیز که عنوان عدل الاهی را به خود گرفته، مشتمل بر دودسته از مباحث است. دسته‌ای از مباحث که مربوط به بحث خداشناسی و عمدتاً مربوط به عدل و حکمت و تبیین معیارهای افعال الاهی است و دسته‌ای از مباحث که مربوط به انسان‌شناسی است. در میان گذشتگان چنین مرسوم بوده که کل این مباحث را در یک بحث عدل گنجانیده‌اند. در حالی که دانشمندان از قرن سیزدهم هجری به این سو، این مطالب را به درستی از هم تفکیک می‌کنند؛ بحث‌های مرتبط با خداشناسی را در فصل مربوط به خداشناسی و مباحث انسان‌شناسی را نیز جداگانه مطرح می‌کنند. از این رو، در این مقصد نیز مباحث شکل کشکولی به خود گرفته که نظم خاصی را دنبال نمی‌کند. تنها ملاکی که می‌توان برای آن در نظر گرفت، ارتباط انسان با خدا به مثابه آفریدگان او است.

در مقصد ششم، هر چند عمده ساختار مباحث، صورت منطقی دارد، در برخی موارد نابه‌سامانی دیده می‌شود؛ مانند گنجانیدن برخی از مباحث نبوت عامه نظیر بحث درباره چگونگی وحی، در مباحث نبوت خاصه که در انتهای بحث از نبوت خاصه آمده است. مناسب بود اولاً بحث از چگونگی وحی در بحث نبوت عامه مطرح شود؛ زیرا وحی و

چگونگی آن اختصاصی به پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ندارد. ثانیاً بسیار ضروری بود که بحثی مستقل و مستوفی درباره وحی صورت پذیرد و البته یکی از مباحث در ذیل مبحث وحی، بحث از چگونگی وحی بود. همچنین اشکال دیگر مقصد ششم، نپرداختن به حد کافی درباره قرآن و خصوصیات آن و برگزار کردن آن به صرف اجمال است. در حالی که بحث درباره قرآن از مباحث کلامی است و از زمان های دور تاکنون مورد توجه دانشمندان و متکلمان بوده است.

در ساختار درونی مقصد هفتم نیز اشکالاتی به ذهن می رسد، نخست این که مفهوم امامت که از مباحث اصلی امامت عامه است، در مقدمه آغازین این مقصد ذکر شده است. در حالی که لازم بود این بحث، یک باب از ابواب این مقصد را به خود اختصاص دهد. چنانکه تفاوت میان امام و نبی و رسول و خلیفه و به ویژه نحوه و زمان دست یافتن هر امام به مقام امامت که در مقدمه آمده است، نیز از مباحث مقدماتی نیست. بلکه از مباحث اصلی امامت عامه است و به لحاظ ساختاری، جای آن در مقدمه نیست. دوم اینکه برخی از مباحث نبوت که در جای خود بحث شده، نیز در این مقصد گنجدیده و تکرار شده است که از آن جمله می توان به بحث تفاضل انبیا اشاره کرد.

چنانکه گذشت، جلد چهارم کتاب در حقیقت مقصد هشتم آن را تشکیل می دهد ساختار مقصد را ندارد و در واقع، کتابی مستقل مربوط به مباحث معاد است. ساختار این جلد، ساختاری کاملاً دگرگون و متفاوت از ساختار سه جلد همچون کشکول است که مطالب آن در ضمن ۹۶ شماره مسلسل مشخص شده است و ساختار تعریف شده ای ندارد (رک، محسنی (ره)، ۱۳۹۵، ۴: ۵). هر چند ترتیب این مباحث از اساس بی مناسبت نیست؛ اما مباحث آن به صورت دقیق، ساختار بندی نشده و نظم منطقی کاملی بر آن حاکم نیست. مرحوم مؤلف با ذهن توانمند خود می توانست مباحث آن را به صورت مناسبی دسته بندی کند و در قالب چند فصل ارائه دهد. نکته عجیب که از ماهیت کشکولی این جلد ناشی می شود، مخلوط شدن زبان فارسی و عربی است؛ یعنی برخی بخش ها به زبان فارسی است، هر چند کلیت اثر مانند دیگر مجلدات به زبان عربی است. در جمع بندی ارزیابی ساختاری کتاب شریف صراط الحق، می توان گفت: به رغم اهمیت موضوعی این کتاب و البته ارزشمندی محتوایی آن به لحاظ ساختاری ایرادهایی

دارد. برای یافتن وجهی مناسب برای این ایرادها، ممکن است این توجیه به ذهن برسد که این اثر، جزو نخستین آثار مرحوم آیت الله محسنی (ره) بوده که بیش از نیم قرن پیش آن را نگاشته است. در این نیم قرن فرصت اصلاح و بازبینی آن را نیافته است؛ اما این توجیه دست کم نسبت به جلد چهارم کتاب که در کم تر از پنج سال پیش به چاپ رسیده است، پذیرفته نیست.

۲. نتایج کتاب

صراط الحق، بر منابع گوناگونی استوار است. گرچه مرحوم مؤلف، فهرست منضبطی از منابع به دست نداده؛ اما از لابلای کتاب آشکار است که به منابع بسیاری توجه داشته و مباحث خود را با استناد به آن‌ها سامان داده است. در پایان جلد نخست کتاب، نام ۴۵ اثر فهرست شده و در پایان جلد دوم ۷۰ اثر از مأخذ کتاب، آمده است. جلد سوم و چهارم فاقد فهرست منابع است و به جای فهرست منابع، اسامی آثار مرحوم مؤلف آمده است! در جلد اول و دوم نیز که فهرست منابع ذکر شده، صرفاً اسامی کتاب‌ها آمده و فاقد مؤلفه‌های فنی فهرست نویسی است. شاید علت این امر، این بوده است که در زمان نگارش کتاب، اغلب آثاری که نگارنده کتاب از آن‌ها بهره برده، مشخصات چاپی و کتاب‌شناختی صحیحی نداشته است؛ اما تردیدی نیست که اسامی نگارندگان اغلب آثار معلوم بوده و مناسب بود که دست کم، اسامی نگارندگان منابع همراه با نام منابع ذکر می‌شد. با صرف نظر از ذکر هر یک از منابع و معرفی و بررسی میزان اعتبار هر یک، مجالی واسع می‌طلبند؛ اما می‌توان منابع مورد استفاده در این اثر را در ده دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

۱- منابع کلامی: با عنایت به ماهیت کلامی صراط الحق، منابع کلامی، اعم از آثار کلامی شیعه و اهل سنت بخش اصلی منابع این اثر را تشکیل می‌دهد. این منابع آثاری چون کشف المراد فی شرح تجوید الاعتقاد علامه حلی، احقاق الحق قاضی نوالله شوشتری، شرح المواقف میرشریف جرجانی، شوارق الالهام فی شرح تجوید الکلام و گوهر مراد فیاض لاهیجی، الصواعق المحرقة ابن حجر هیتمی، مختصر تحفه ائنی عشریه شاه عبدالعزیز دهلوی، عبقات الانوار میرحامد حسین هندی، المراجعات سید عبدالحسین شرف الدین عاملی و غیر آنها را شامل می‌شود که از آثار قدیم و جدید کلامی در آن بهره

برده شده است.

۲- قرآن کریم و تفاسیر: درسته دوم از منابع، قرآن کریم و تفاسیر قرآن است که از تفسیرهای بسیاری چون البرهان سید هاشم بحرانی، المیزان علامه طباطبایی، تفسیر البیان سید ابوالقاسم خویی، تفسیر کبیر فخر رازی، تفسیر صافی فیض کاشانی، مجمع البیان مرحوم طبرسی، المنار سید محمد رشید رضا و غیر آن‌ها استفاده شده است.

۳- آثار حدیثی و روایی: دسته دیگر از منابع صراط الحق، آثار روایی است که با عنایت به تبصره مرحوم مؤلف در حدیث، از آثار حدیثی شیعه و اهل سنت در این اثر استفاده کرده است. آثاری همچون کافی کلینی، التوحید صدوق، من لایحضره الفیه صدوق، بصائر الدرجات صفار قمی، وسائل الشیعه حر عاملی، جامع الاحادیث الشیعه سید حسین بروجردی، المسند احمد بن حنبل و غیر آن جزو منابع حدیثی کتاب است.

۴- منابع اصولی: با عنایت به قرابت بسیار پاره‌ای از مباحث کلامی و اصولی، مانند انواع ادله و قلمرو دلالت آن‌ها، حسن و قبح عقلی و شرعی و ملازمات عقلیه و شرعیه، مؤلف از منابع اصولی قابل توجیهی در این اثر کلامی بهره برده است. آثاری همچون وسائل شیخ مرتضی انصاری، کفایة الاصول آخوند خراسانی، نهایة الدراية محمد حسین غروی اصفهانی، قوانین الاصول میرزای قمی و فصول الاصول مرحوم صاحب فصول از جمله فهرست منابع اصولی به کار رفته در صراط الحق است.

۵- منابع فلسفی: با عنایت به این نکته که از قرن هفتم هجری، کلام شیعه به دست خواجه نصیرالدین طوسی به فلسفه نزدیک شده، در بسیاری از مباحث، به خصوص مباحث خداشناسی از روش و استدلال‌های فلسفی بهره می‌برد و این امر در فلسفه صدرایی نیز ادامه یافته است. مرحوم آیت الله محسنی (ره) نیز این رویکرد را دنبال کرده و از آثار فلسفی، به ویژه آثار فلسفه صدرایی فراوان بهره برده است. آثاری همچون اسفار اربعه، رسائل، شرح المشاعرو شرح العرشیه ملاصدرای شیرازی، شرح المنظومه ملاهادی سبزواری، فصوص نصر بن محمد فارابی، حاشیه سبزواری بر اسفار، حاشیه آشتیانی بر اسفار و فلسفتنای شهید سید محمد باقر صدر از آثار فلسفی استفاده شده در این کتاب است.

۶- منابع فرقه‌شناختی: بررسی مسائل کلامی بدون توجه به مباحث فرقه‌شناختی و بهره‌گیری از منابع فرقه‌شناختی به کمال خود نخواهد رسید. از این رو، در صراط الحق نیز از

آثار مهم فرقه شناختی مانند اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات شیخ مفید، الملل و النحل محمد بن عبدالکریم شهرستانی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام مرتضی ابن داعی حسنی رازی، فرق الشیعه نوبختی و الفصل فی الملل و الاهواء و النحل ابن حزم اندلسی استفاده شده است.

۷- منابع رجال و فهرست: در دانش کلام که مبتنی بر استدلال است، از دانش رجال و فهرست کمتر استفاده شده است؛ اما مرحوم آیت الله محسنی (ره) که از دوران جوانی خود در دانش رجال و فهرست تبخرداشته است، در این اثر میان کلام و رجال و فهرست پیوند برقرار کرده و از منابع رجال و فهرست نیز بهره برده است. آثاری چون الفهرست ابن ندیم، رجال شیخ طوسی، فهرست شیخ طوسی و تنفیح المقال فی علم الرجال شیخ عبدالله مامقانی، از جمله منابع رجال و فهرست به کار رفته در صراط الحق است.

۸- منابع فقهی: بسیاری از عالمان شیعه به ویژه در دوره های متأخر، بسیاری از مباحث خود را در مجموعه های فقهی مطرح می کرده و دیدگاه های کلامی خود را نیز احیاناً در آثار فقهی می گنجانیده اند. مرحوم مؤلف به این نکته توجه داشته و مباحث کلامی را از آثار فقهی نیز اصطیاد کرده و در صراط الحق به کار برده است. جواهر الکلام فی شرح شوائع الاسلام شیخ محمد حسن نجفی، تعلیقه سید برمکاسب شیخ مرتضی انصاری، تعلیقه مامقانی برمکاسب شیخ مرتضی انصاری و مصباح الفقاهه سید ابوالقاسم خوبی از جمله مآخذ فقهی صراط الحق است.

۹- منابع تاریخی: بی تردید تاریخ در بسیاری از علوم نقش دارد و بدون شناخت دقیق و درست تاریخ، نمی توان شناخت دقیق و درستی از بسیاری از علوم داشت. تاریخ روشنگر زمینه های شکل گیری مسائل علمی و سیر تحول و تطور آن ها است. با عنایت به این امر، مرحوم مؤلف نیز در صراط الحق به این مهم توجه داشته و از منابع تاریخی در نگارش این اثر غافل نبوده است. آثاری چون تاریخ الطبری، روضة الصفا فی سیرة الانبیاء والملوک و الخلفاء محمد بن خاوندشاه خواندمیر و تاریخ التمدن الاسلامی جرجی زیدان از جمله آثار تاریخی به کار رفته در صراط الحق است.

۱۰- منابع لغوی: دهمین دسته از منابع به کار رفته در صراط الحق، منابع لغوی است که به طور طبیعی، هیچ تحقیقی نمی تواند بدون اتکا به منابع لغوی به انجام برسد. قاموس

اللغة یا قاموس المحيط نوشته ابوطاهر محمد فیروزآبادی، الصحاح اسماعیل بن حماد جوهری و المنجد فی اللغة لویس معروف، از جمله منابع لغوی به کار رفته در صراط الحق است.

۳. نگرش و رویکرد کلی کتاب

نگرش کلی نویسنده صراط الحق، چنانکه خود در مواقع مختلف تذکر داده است، نگرش عقلی و نقلی است. از یک سو، مرحوم مؤلف چون غالب دانشمندان حوزه‌های علمیه، از علوم مختلف بهره‌مند و در تحصیلات و تحقیقات خود هم به علوم معقول و هم به علوم منقول، پرداخته بوده است. از سویی دیگر، ماهیت دانش کلام ماهیتی چندجانبه است که هم از استدلال‌های عقلی بهره می‌برد و هم از استدلال‌های نقلی. با عنایت به این دو امر، مرحوم آیت الله محسنی (ره) در صراط الحق، هم نگاه عقلی را از نظر دور نداشته و با بهره‌مندی از آثار فلسفی و کلامی عقلی، درون‌مایه‌های مهمی از اندیشه عقلی را در این کتاب به نمایش نهاده است و هم با استفاده از استدلال‌های نقلی و آیات و روایات، به بسط مباحث کتاب پرداخته است. در نگرش عقلی، مرحوم آیت الله محسنی (ره)، افزون بر استدلال‌های کلاسیک کلامی که از قدیم میان متکلمان شایع بوده است، از استدلال‌های مبتنی بر فلسفه صدرایی نیز فراوان بهره برده و چنانکه گذشت، منابع فلسفی قابل توجهی را به کار گرفته است. چنانکه در نگرش نقلی، مرحوم آیت الله محسنی (ره) با استناد به آیات و روایات، به تبیین مباحث خویش مبادرت ورزیده است. نکته‌ای که در خصوص نگرش نقلی مرحوم آیت الله محسنی (ره) شایان توجه است این است که برخلاف غالب علمای شیعه از قدیم و جدید مانند شیخ مفید از قدما و علامه طباطبایی از متأخران که اخبار آحاد را در عقاید حجت نمی‌دانند، هرچند که صحیح‌السند باشند، مبنای مرحوم مؤلف حجیت اخبار آحاد در عقاید است. از این رو، او در این کتاب به طیف گسترده‌ای از روایات استناد کرده است. افزون بر این، وی به روایاتی از اخبار آحاد استناد کرده که در زمان نگارش کتاب، به نظرش به لحاظ سندی معتبر به حساب می‌آمده؛ اما بعدها دیدگاه او برگشته و این روایات از منظر خود او فاقد اعتبارند. نمونه‌ای که خود او یادآوری کرده، روایاتی است که راویان آن جزو راویان کامل الزیارات

مرحوم جعفر بن محمد ابن قولویه بوده و در نظر برخی از رجالیان، همه راویان این کتاب ثقه هستند؛ اما مرحوم محسنی (ره) بعدها این دیدگاه را کنار نهاده (رک. محسنی (ره)، ۱۳۲۹، ۳: ۳۶۷) و در نتیجه، روایاتی که برمبنای راویان کامل الزیارات، معتبر می دانسته و به آن‌ها استناد کرده، از دایره اعتبار بیرون است.

با عنایت به نگرش کلی عقلی و نقلی کتاب صراط الحق که هم از ماهیت دانش کلام و هم از مهارت‌ها و دانش‌های مرحوم مؤلف نشئت می‌گیرد، رویکرد کلی مرحوم مؤلف در این اثر که به خصوص سه جلد نخست آن را در جوانی نگاشته است، رویکرد اجتهادی - انتقادی است که از روحیه آزادمنش او ناشی می‌شود. مرحوم آیت الله محسنی (ره)، جزو معدود دانشمندانی بود که آزادی فکری داشت و در عین احترام به مقام دانشمندان و ارج نهادن به تلاش‌ها و زحمات آنان، تابع استدلال بود و بدون دلیل، دیدگاهی را نمی‌پذیرفت. از این رو، او در لابلا صراط الحق، در عین حال که از آثار بسیاری از دانشمندان پیش از خود بهره برده است، در موارد بسیاری دیدگاه آنان را نپذیرفته و به نقد آن پرداخته است. با صرف نظر از درستی یا نادرستی دیدگاه‌های او در نقد دیدگاه دیگران، اصل این رویکرد نقادانه و اجتهادی او ستودنی است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مرحوم آیت الله محمد آصف محسنی (ره) در دانش‌های گوناگونی چون فقه، حدیث، رجال، تفسیر، اخلاق و کلام صاحب اثر و نظر است و یکی از مشهورترین آثار کلامی او کتاب «صراط الحق فی المعارف الاسلامیه و الاصول الاعتقادیه» در چهار جلد است. سه جلد از این کتاب، حدود ۵۵ سال پیش در دوران جوانی مؤلف و جلد چهارم پس از پنجاه سال، در دهه اخیر نوشته و چاپ شده است.

در این نوشتار، کتاب صراط الحق در سه محور ساختار، منابع و نگرش ارزیابی شد. این کتاب به لحاظ ساختاری، در یک مدخل و هشت مقصد کلی قالب بندی شده است که مدخل و هریک از مقصدهای کتاب، عنوان‌های فرعی گوناگونی دارد. به لحاظ ساختاری، با ایرادهایی مواجه است که هم در کل ساختار کتاب و هم در هریک از مقصدها و عنوان‌های فرعی مندرج در ذیل هر مقصد نمایان است و این ایرادهای

ساختاری، از اثرگذاری کتاب کاسته است. به لحاظ منابع، کتاب از منابعی غنی بهره برده و منابع آن، از ده دسته کلی تشکیل یافته است. این ده دسته عبارتند از قرآن کریم و تفاسیر، منابع کلامی، منابع حدیثی-روایی، منابع فلسفی، منابع اصولی، منابع فقهی، منابع رجال و فهرست، منابع تاریخی، منابع فرقه‌شناختی و منابع لغوی. چنانکه به لحاظ نگرش، نگرش کلی کتاب عقلی و نقلی است، مرحوم مؤلف از هردو نگرش عقلی و نقلی بهره برده است. او در نگرش نقلی، افزون بر استفاده از قرآن و روایات متواتر، طبق مبنای خود مبنی بر حجیت اخبار آحاد در عقاید، از احادیث معتبر نیز استفاده کرده است. رویکرد مؤلف اجتهادی - انتقادی است. این رویکرد مؤلف جدا از درستی یا نادرسی نقد وی بر دیدگاه دانشمندان، بسیار ستودنی است؛ زیرا وی بر مبنای اجتهاد خود، به اثبات دیدگاه‌های خود و نقد دیدگاه‌های دیگران پرداخته است.

منابع

١. حسينيان قمى، مهدى (پاييز ١٣٨٢)، «دفاع از روايات بحار الانوار: نقد كتاب مشرعة بحار الانوار»، علوم حديث، شماره ٢٩.
٢. حسينيان قمى، مهدى (زمستان ١٣٨٣)، «دفاع از روايات بحار الانوار: نقد كتاب مشرعة بحار الانوار ٢»، مجله انتظار، شماره ١٥.
٣. حلى، حسن بن يوسف (١٤٥٧ق)، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
٤. الفهداوى، عمار و حب الله، حيدر (١٤٣٧ق)، المعتبر من بحار الانوار وفقاً لنظريات آية الله آصف محسنى (ره)، بيروت: دار المحجة البيضاء، اول.
٥. محسنى (ره)، محمد آصف (١٤٢٨ق)، صراط الحق فى المعارف الاسلامية والاصول الاعتقادية (ج ٣-١)، قم: ذوى القربى، اول (از اين ناشر).
٦. -----، (بى تا)، المعارف الاسلامية والاصول لاعتقادية (ج ٤)، مشهد: سلسله الذهب.
٧. -----، (١٣٩٧ الف)، افق اعلى، قم: اديان.
٨. -----، (١٣٩٧ ب)، حدود الشريعة، قم: بوستان كتاب.
٩. -----، (١٣٩٧ ج)، بحوث فى علم الرجال، قم: مركز ترجمه و نشر بين المصطفى ﷺ.
١٠. -----، (بى تا)، الفقه والمسائل الطيبة، قم: ياران.
١١. -----، (١٣٩٢ الف)، معجم الاحاديث المعتبرة، قم: اديان.
١٢. -----، (١٣٩٢ ب)، زهرا عليها السلام گل هميشه بهار نبوت، كابل: بخش تحقيقات حوزه علميه خاتم النبيين صلى الله عليه وآله و مدرسه ام المومنين خديجه كبرى عليها السلام.
١٣. -----، (١٣٨١ ش)، مشرعة بحار الانوار، قم: مكتبه عزيزى.

گفتمان آیت الله العظمی محسنی (ره) در تبیین معارف دینی

سید محمد عابدی *

چکیده

در این پژوهش سعی بر این است که گفتمان آیت الله محسنی (ره) با دال مرکزی معرفت دینی و نشانه‌های موجود در آثار ایشان با روش تحلیلی-توصیفی تحلیل و بازنمایی شود. گفتمان آیت الله محسنی (ره) به عنوان گفتمان مسلط معرفت دینی، قدرت و توان به حاشیه راندن گفتمان‌های رقیب سکولاریسم، ناسیونالیسم، اخباریگری و افراطی‌گری را دارد. مفصل‌بندی گفتمان آیت الله محسنی (ره) با دال‌های اصلی کلامی، تفسیری، فقهی، سیاسی، حدیثی، رجالی، فرهنگی و تمدنی شکل یافته است. همچنین ساختار و صورت‌بندی گفتمان آیت الله محسنی (ره) با نشانه‌ها و مؤلفه‌های حکومت دینی، جهاد مقدس و دفاع، شریعت محوری احادیث، اعتبارسنجی روایات، توثیق رواه، تئوری تقریب مذاهب اسلامی، طرح رسمیت مذهب شیعه، طرح شورای علمای شیعه، طرح شورای اخوت اسلامی، تطبیق فرهنگ دینی، شناخت فرهنگ دینی، رویکرد قرآن محوری تمدنی و تاریخ انتقادی تمدنی تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: گفتمان آیت الله محسنی (ره)، دال مرکزی معرفت دینی، دال کلامی و تفسیری، دال فقهی و سیاسی، دال حدیثی و رجالی، دال فرهنگی و تمدنی.

مقدمه

آیت الله محسنی (ره) در حوزات علمیه شیعه و سنی، بلکه در اکثر کشورهای اسلامی، به عنوان یک فقیه نواندیش، صاحب نظر و چهره علمی شناخته می شود. از این جهت شایسته است دیدگاه و نظریات ایشان در تبیین علوم و معارف دینی با استفاده از آثار و تألیفات که تا به حال از ایشان منتشر شده، در یک ساختار منظم علمی به صورت تحلیل گفتمانی مورد بررسی و پژوهش محققان قرار گیرد تا نهضت علمی دنیای اسلام یک گام به جلو حرکت کند. نگارنده ادعا ندارد که توانسته به درستی گفتمان آیت الله محسنی (ره) را با دال مرکزی معرفت دینی و مؤلفه های علمی، کلامی، تفسیری، فقهی، سیاسی، حدیثی، رجالی، فرهنگی و تمدنی آن، در حوزه دین و معارف اسلامی تحلیل کرده است. بلکه هرکدام را به صورت گذرا و فشرده و در بعض موارد به صورت فهرست وار اشاره کرده است. بنابراین هرگونه نقد علمی و نقص و کاستی به لحاظ کیفی، کمی و روشی اگر در این پژوهش مشاهده شود، مورد اعتراف نگارنده است.

۱- دال مرکزی

معرفت دینی دال مرکزی مفصل بندی گفتمان آیت الله محسنی (ره) را شکل می دهد؛ بدین جهت گفتمان آیت الله محسنی (ره) را با دال مرکزی معرفت دینی و سایر دال های اصلی و نشانه ها، می توان یکی از گفتمان های مسلط علمی - معرفتی در جامعه اسلامی برشمرد؛ زیرا معرفت دینی در گفتمان ایشان، سبب تقویت باورهای جامعه دینی به خصوص نسل جدید شده و مخاطبین زیادی را جذب خود کرده است. گفتمان های رقیب مانند گفتمان سکولاریسم، گفتمان ناسیونالیسم، گفتمان اخباریگری و گفتمان افراطی گری به عنوان گفتمان های رقیب در برابر گفتمان آیت الله محسنی (ره) غیریت سازی و به حاشیه رانده می شود. دال مرکزی «معرفت دینی» هرچند گسترده تر از ظرفیت این پژوهش است تا بتواند سایر دال ها و نشانه ها را بر محور خود جذب کند؛ اما برخی دال ها و نشانه های اصلی را می توان در مفصل بندی آن بازنمایی کرد. دال مرکزی معرفت دینی در گفتمان آیت الله محسنی (ره) همراه با سایر دال ها و نشانه های دین و شریعت، عمدتاً در مجموعه مباحث نظری، محافل علمی، سخنرانی ها، تألیفات و آثار آیت الله محسنی (ره)،

تبیین گردیده و بر محور معرفت دینی می‌چرخد و بازنمایی می‌شود.

۲- دال کلامی و تفسیری در گفتمان آیت‌الله محسنی (ره)

تبیین دال کلامی در مفصل‌بندی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) با تلفیق از نشانه‌های فلسفی و قواعد علم منطقی یا به عبارت دیگر قواعد منطقی و فلسفی صورت‌بندی می‌شود. این تبیین تلفیق‌گونه، هنگام مطالعه قابل‌حس و مشاهده است. برای نمونه مفصل‌بندی صراط‌الحق از جمله آثار کلامی ایشان با تلفیق از مباحث کلامی با ادبیات فلسفی تبیین شده است. البته این روش تلفیقی جز با مطالعه عمیق و تفکر لازم، قابل‌درک نخواهد بود. در مفصل‌بندی صراط‌الحق و تبیین فواید آن، عناصر مهمی دیگر از مباحثی مانند سیر تاریخی و پیشینه علم کلام در اسلام را به‌عنوان یکی از فواید چندگانه کتاب و نیز علت پیدایش علم کلام در جامعه اسلامی بازنمایی و علت پدید آمدن عناصر و جریان‌های کلامی بیان شده است. جریان‌های کلامی در صدر اسلام مانند جریان‌های جمل، خوارج، امویان و عباسیان با مرور زمان شکل و نمود یافته است (محسنی (ره)، ۱۳۸۵، ۱: ۱۴-۱۸).

در دال کلامی آیت‌الله محسنی (ره) نشانه «اهل‌بیت» برجسته بوده و قابلیت بازنمایی در گفتمان را دارد. نشانه اهل‌بیت در آیات قرآن از جمله آیات تطهیر، مباحله، آیات اکمال دین و ذوالقربی در دال کلامی آیت‌الله محسنی (ره) مفصل‌بندی می‌گردد. تبیین مقام اهل‌بیت در گفتمان ایشان اگر به صورت مبسوط بررسی شود، حقیقتاً از ظرفیت بحث خارج است. لذا به فراخور ظرفیت این تحقیق، به صورت بسیار فشرده می‌توان نشانه اهل‌بیت را با محوریت حضرت علی علیه السلام در این صورت‌بندی، در مقایسه با سایر نشانه‌های فیلسوفان جهان، این‌گونه بازنمایی کرد.

فلسفه از زمان سقراط و افلاطون و قبل از آن‌ها پدید آمد و آهسته‌آهسته در جوامع علمی بشری پیش رفت و به دو شعبه مشاء و اشراق تقسیم شد. در دوره صدر‌المتألهین این دو شعبه فلسفه یکجا شدند و حکمت متعالیه به وجود آمد. دانشمندان و متفکرین بزرگ و نوابغ، روی فلسفه کار کردند و فلسفه امروز، نتیجه زحمت و نبوغ و تلاش ده‌ها و صدها فیلسوف و متفکر بزرگ از سراسر دنیا است. لکن همین امروز اگر کلمات حضرت علی علیه السلام را که در فلسفه و توحید صحبت کرده بنگریم، می‌بینیم که نسبت به کلمات صاحب

اسفار به مراتب زنده تر و خوب تر و برجسته تر است (محسنی (ره)، ۱۳۹۲: ب: ۱۶).

نشانه اهل بیت در گفتمان آیت الله محسنی (ره) با نشانه عصمت گره خورده است. از این جهت تبیین مسئله تکوینی و تشریحی بودن آیه تطهیر قابل بازنمایی است. این نشانه هم در آثار مکتوب آیت الله محسنی (ره) و هم در حلقات درسی ایشان که برای محصلین شیعه و سنی دایر بوده، با استناد از صحاح سته اهل سنت بازنمایی شده است. (رک محسنی (ره)، ۱۳۹۲: ب: ۸) تبیین نشانه عصمت در قالب تکوینی بودن آیه شریفه «إِنَّمَا يَرِيْدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»، بدین شکل انجام شده است: «اراده تکوینی همین است که وقتی گفت کن، فیکون؛ یعنی وقتی خداوند متعال می گوید باش، است و تخلف مراد از اراده تکوینی خداوند، تخلف معلول از علت تامه است که از نظر عقلی و فلسفی و کلامی ناممکن است» (محسنی (ره)، ۱۳۹۲: ب: ۹).

دال تفسیری در مفصل بندی گفتمان آیت الله محسنی (ره) با نشانه «جهان بینی قرآن» در پژوهش تبیین شده است. یکی از نشانه های بسیار پیچیده، نشانه روح و انواع آن در صورت بندی گفتمان آیت الله محسنی (ره) قرار گرفته و تبیین نشانه های روح و نفس انسان به صورت گسترده بازنمایی شده است. این نشانه از جمله نشانه های است که در این گفتمان تفسیری تبیین علمی می شود. این نکته را از نگاه علمی باید مدنظر داشت که یکسان انگاری نشانه های نفس و انواع روح در آیات متعدد قرآن با مسئله روح در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) مردود است؛ زیرا روح مورد سؤال در این آیه، با روح و نفس انسان در سایر آیات هیچ سنخیت ندارد. بلکه در این مفصل بندی نشانه روح و نفس در زنجیره هم عرضی با نشانه های مانند قلب با انواع و اقسام تعابیر و اصطلاحات ناظر بر آن، در قرآن با یک معنا و به صورت یکسان بازنمایی می شود. البته علت آن را نامعلوم دانسته با این تبیین وجه استعمال اطلاق قلب بر روح با آن همه شهرت، برای نگارنده روشن نیست. خلاصه اکثر آیاتی که متضمن لفظ قلب است، اثبات کننده معنای روح و نفس است، ولی صحت این تأویل دلیل قوی می خواهد. و الله العالم (رک. محسنی (ره)، ۱۳۸۴: ۵۱).

نشانه جهان بینی قرآن در گفتمان تفسیری آیت الله محسنی (ره) علاوه بر آیات انفسی، آیات آفاقی آن نیز به صورت مبسوط تبیین شده و جزو نشانه های تفسیری گفتمان ایشان

است که با ژرف اندیشی عمیق بررسی کرده و با ارائه بیست و چند دلیل، در نشانه های گوناگون جهان بینی قرآن بازنمایی می شود. نخستین تبیین درباره آیه شریفه «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ»؛ (نمل: ۸۸) (و می بینی کوه ها را درحالی که می پنداری آن ها ساکن و بی حرکت است، باینکه همچون ابرها حرکت دارند و این ساخت خدایی است که محکم و متقن نموده هر چیز را و به تحقیق خداوند آگاه است به آنچه به جا می آوری) با این پرسش علمی بازنمایی می گردد که آیا این مضمون در ۱۴ قرن قبل، قابل گفتن بود؟ و آن زمان کدام عقلی بود که بتواند بفهمد کوه ها همواره در حرکت است؟ و زمین حرکت دارد؟! نشانه اصلی پاسخ دهنده در دال تفسیری آیت الله محسنی (ره)، نشانه ای عقل به عنوان قوی ترین گواه بر آسمانی بودن قرآن حکم می کند؛ زیرا کاملاً آشکار است که حرکت کوه ها در زمان نزول وحی ناشناخته بوده، بلکه صدها سال بعد از نظر عقل مردم و محافل علمی آن زمان به منزله انکار یک امر محسوب می شده است.

علاوه بر نشانه عقل در جهان بینی قرآن، علم نیز به عنوان قوی ترین نشانه در دال تفسیری آیت الله محسنی (ره) بازنمایی می شود. با نشانه علم، تبیین آیات آفاقی و دال جهان بینی قرآن «یا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ»؛ (الرحمن: ۳۳) یعنی ای گروه جن و انس! اگر می توانید از سرحدات آسمان ها و زمین بگذرید و نفوذ کنید، نفوذ کنید. این نفوذ از سرحدات آسمان امکان پذیر نیست مگر با نیرو و ابزاری که امروزه با علم و تکنولوژی امکان پذیر شده و قرآن این حقیقت را در ۱۴ قرن قبل اشاره کرده است (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۸۷: ۲۲).

در دال تفسیری آیت الله محسنی (ره)، دوبعدی نگری حرکت زمین در نشانه جهان بینی قرآن، معنا و مفهوم داشته و نشانه یک بعدی نگری آن در قیامت در حاشیه قرار دارد. به بیان دیگر، ایشان معتقد است:

بعضی ها دچار یک اشتباه بزرگ درباره حرکت زمین و کوه ها شده اند؛ زیرا چنین می پندارند که آیه مبارکه که به صراحت به حرکت کوه ها و بالاخره حرکت زمین اشاره کرده، مربوط به اوضاع روز قیامت است نه به وضع حاضر. چنانکه خداوند در جای دیگری در ضمن احوال آن روز می فرماید: «وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ» (تکوین: ۳) وقتی که کوه ها به سیر و حرکت آورده

می‌شود. ولی این باور و برداشت اشتباه است؛ زیرا در آیه فوق شاهی برای اختصاص آن به قیامت نیست، بلکه دلایل و شواهدی ثابت می‌سازد که حرکت کوه‌ها (که به حرکت ابرها تشبیه شده) مربوط به همین دنیا نیز هست. دلیل این نکته، این جمله است: «تَحْسِبُهَا جَامِدَةً» (نمل: ۸۸) یعنی تو می‌پنداری کوه‌ها ساکن‌اند؟ ولی حقیقت این است که کوه‌ها حرکت دارد. البته با این تفاوت که روز قیامت اوضاع کائنات به طور ظاهرو حسی تغییر پیدا می‌کند و همه کس آن را می‌بینند، ولی در شرایط فعلی ما توان حس حرکت زمین و کوه‌ها را نداریم و آن‌ها را جامد می‌پنداریم (محسنی (ره)، ۱۳۹۴ الف: ۱۹).

نشانه حرکت زمین با رویکرد متافیزیک، در دال تفسیری آیت الله محسنی (ره) صورت بندی می‌شود. این نشانه در زنجیره هم‌عرض از جمله حرکت وضعی، حرکت انتقالی، حرکت تبعی، حرکت رقص محوری زمین، سیر زمین به دور خورشید در ثانیه، سرعت حرکت زمین، قطر زمین، جاذبه زمین، حجم زمین در تناسب با خورشید و ماه، سرعت حرکت زمین و فاصله زمین با خورشید قرار می‌گیرد. تبیین نشانه حرکت زمین با پرسش‌های مختلف پیرامون حرکت صورت بندی شده و پاسخ‌های درباره هر کدام از نشانه‌ها در نظر گرفته می‌شود و می‌توان صورت کلی سؤال را این‌گونه مطرح کرد که اگر وقوع آن فرضیات و اتفاق آن‌ها ممکن بود، در آن صورت چه رخ خواهد داد؟ پاسخ تبیینی آن در دال تفسیری چنین ارائه شده:

به راستی تنها برای حدوث و بقای حیات ما، چه شرایط و عللی به کار رفته؟ کجا ماده بی‌شعور و طبیعت کرو کور که در وجود خود محتاج به علت است، این همه اسرار و دقائق و مصالح و منافع را مراعات می‌تواند بکند؟ بلی خداوند حکیم است که با حکمت عالی خود و تدبیر کامله و اراده نافذ و علم و قدرت ذاتی خود، چنان بدیع و نظمی را آفریده که عقول از ادراک کلی آن عاجزند و از ادراک بعضی آن‌ها متعجب و مدهوش می‌شوند (محسنی (ره)، ۱۳۷۳: ۱۲۸-۱۳۰).

۳- دال فقهی و سیاسی در گفتمان آیت الله محسنی (ره)

دال فقهی در مفصل بندی گفتمان آیت الله محسنی (ره) با نشانه «حکومت دینی» و نشانه «جهاد و دفاع» قابل بازنمایی است. حکومت دینی به عنوان مهم‌ترین نشانه در

گفتمان‌سازی جهان اسلام مطرح است؛ از این جهت نشانه حکومت در گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) به عنوان نشانه معرفتی بازنمایی و تبیین می‌گردد. نشانه حکومت دینی در این گفتمان هم در بعد تئوریک و هم در عرصه عمل قابلیت پژوهش و بازنمایی را دارد؛ زیرا هم نظریات فقهی و سیاسی ایشان پیرامون حکومت دینی برجسته است و هم در عرصه مدیریت و تجربه‌های سیاسی گام‌های مهم و قابل توجهی برداشته است. ایشان حکومت دینی را جزو اصلی مباحث سیاسی و معرفتی در اسلام برشمرده است. از این رو فراهم کردن بستروزمینه حکومت دینی، تئوری‌ها و نظریات فقهی‌اش را با مهم‌ترین نشانه‌های عملی مانند حضور در عرصه جهاد و جبهه مبارزه، تأسیس حزب سیاسی حرکت اسلامی و مدیریت شورای رهبری حکومت اسلامی مجاهدین، جامه عمل پوشانده است. دیدگاه‌ها و نظریات ایشان را در دال فقهی و دال سیاسی با نشانه حکومت دینی، می‌توان از آثار مختلف ایشان به صورت مستقل بررسی کرد. از مهم‌ترین آثار تألیف شده در مسلط‌سازی دال سیاسی و نشانه حکومت دینی «تصویری از حکومت اسلامی» است. چنانکه از نام کتاب پیدا است، نشانه حکومتی دینی در گفتمان ایشان هم‌زمان با پیروزی مجاهدین در افغانستان و هم‌زمان با تشکیل حکومت اسلامی بازنمایی می‌شود. وجود حکومت دینی از مهم‌ترین نشانه‌ها در دال‌های فقهی و سیاسی آیت‌الله محسنی (ره) است که در کنار سایر نشانه‌ها، بدین شکل مفصل‌بندی می‌شود:

و جوب امر به معروف، لزوم جلوگیری از فساد، لزوم حفظ مملکت اسلامی، و جوب اخذ مالیات اسلامی، و جوب اجرای حدود و تعزیرات، لزوم قضاوت و حل دعاوی، لزوم تطبیق قصاص و از همه مهم‌تر اولویت داشتن اقامه حکومت اسلامی نسبت به دولت‌های با قوانین غیراسلامی و در حاشیه قرار گرفتن دین از عرصه اجتماع که مسلماً موجب نارضایتی خداوند متعال و رسول معظم اسلام خواهد بود؛ زیرا خود پیامبر ﷺ نیز در بدو ورود به مدینه عملاً حکومت اسلامی را تشکیل داد. بنابراین اقامه حکومت اسلامی بر همه مردم واجب کفایی است و بی‌توجهی به آن، مسئولیت و مستحق عقاب اخروی را به دنبال خواهد داشت (محسنی (ره)، ۱۳۷۱: ۱۱ - ۱۲).

نشانه حکومت دینی و نشانه سیاست در اسلام در سایر تألیفات آیت‌الله محسنی (ره) مورد تبیین و تأکید قرار گرفته و مسلط‌سازی حکومت دینی را جزو وظایف اصلی مسلمانان

به ویژه عالمان دینی و اندیشمندان اسلامی برشمرده است. ایشان پیرامون تأسیس حکومت دینی می‌گویند:

بر همه مسلمانان واجب است که در اقامه و به وجود آوردن حکومت دینی، به اندازه توان خود تلاش کنند و بردانشمندان و اندیشمندان و هوشمندان واجب است که مقدمات پذیرش آن را در بین مردم به وسیله منطق و عقلانیت در اذهان مسلمانان نهادینه نمایند تا جزو فرهنگ ثابت جامعه گردد (محسنی (ره)، ۱۳۹۱ الف: ۱۵).

نشانه سیاست در اسلام در دال فقهی و سیاسی آیت‌الله محسنی (ره) عملاً پای مؤلف را در تأسیس حکومت دینی کشانده و از باب رسالت دینی، در این زمینه وظیفه عملی‌اش را بازنمایی می‌کند. این نکته در مطالب پیشین اشاره شد که در دال فقهی و سیاسی آیت‌الله محسنی (ره)، نشانه‌های مدیریت سیاسی از جمله مدیریت شورای رهبری حکومت اسلامی مجاهدین، دلیلی بر مسلط‌سازی حکومت دینی در جامعه اسلامی قلمداد می‌شود. البته بعد عملی این تئوری بعد از پیروزی مجاهدین و حضور تنظیم‌های جهادی در کابل تحقق یافت. برای تشکیل حکومت اسلامی، شورایی با عنوان «شورای رهبری» شکل گرفت که آیت‌الله محسنی (ره) منشی و سخنگوی آن شورا با پیشنهاد ریاست (برهان‌الدین ربانی) و اعضای شورا انتخاب شد. توأم با مدیریت سیاسی شورا، عمده‌ترین نقش و دستاورد ایشان اثر تألیفی «مصوبات شورای رهبری مجاهدین» است. از این جهت رسالت عملی آیت‌الله محسنی (ره) در راستای مسلط‌سازی گفتمان و دال حکومت دینی، گردآوری و تألیف شده است. مهم‌ترین نشانه‌های سیاسی و سایر مسائل مطرح در آن شورا، در بازه زمانی حدوداً هشت یا نه ماه مفصل‌بندی آن شکل گرفت (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۸۶ الف).

نشانه حکومت دینی در دال فقهی و سیاسی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) با در نظر داشت عوامل و پیامدهای حکومت دینی و در صورت فقدان آن، گسترش فساد اخلاقی، عقیدتی و اجتماعی تحت سلطه حکومت‌های غیردینی و دولت‌های سکولار، در بعض آثار ایشان بدین شکل تبیین و بازنمایی شده است:

دین اسلام یک نظام اعتقادی، حقوقی، اخلاقی و تکاملی همه‌جانبه است. پیاده کردن چنین نظامی بدون حکومت صالح و تابع دستورات الهی میسر نیست. همچنین

اجرای وظایف جهادی و قوای نظامی دافعه و بازدارنده که در قرآن به آن امر شده، جز در پناه حکومت دینی بسیار مشکل و حتی غیرعملی است. ممکن است بر لزوم حکومت دینی به آیاتی که حکم بغیر ما انزل الله را کفر و فسق و ظلم می‌دانند، استدلال شود؛ زیرا ارجاع منازعات کثیره در هر شهر و قریه، به علمای متفرق در اماکن مختلف و بدون محاکم صالحه‌ای که از جانب حکومت اسلامی مورد حمایت باشد، نوعی از بی‌نظمی و نیز فاقد ضمانت اجرایی است و دین آن را نمی‌پذیرد. با فقدان حکومت در یک جامعه، زمینه تجاوز و تعدی به جان، مال و ناموس مردم فراهم شده و مفاسد بی‌شماری به بار می‌آید. بنابراین عقل می‌فهمد که شارع حکیم حکومت را واجب کرده و امر این حکومت بین دینی و غیردینی که صاحبان آن کافر و فاسق و ظالم خواهند بود، دایر می‌گردد و عقل می‌داند که خداوند به نوع دوم راضی است (محسنی (ره)، ۱۳۸۸، ۱: ۴۳ - ۴۴).

نشانه جهاد و دفاع در دال فقهی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) از مهم‌ترین نشانه‌ها در جوامع اسلامی و ملت‌های مسلمان قلمداد می‌شود. نشانه جهاد در تحولات سیاسی افغانستان و هم‌زمان با روی کار آمدن حکومت کمونیستی خلق، تحت حمایت مستقیم نظام کمونیستی و اشغال خاک افغانستان توسط قوای نظامی شوروی، حکم و جایگاه دال مرکزی گفتمان به خود گرفت. از این جهت دال فقهی آیت‌الله محسنی (ره) با تبیین نشانه جهاد و دفاع، بیشترین کارکرد را متناسب با شرایط سیاسی و اوضاع جنگی کشور داشته است؛ زیرا دال فقهی آیت‌الله محسنی (ره) عمدتاً آمیخته با نظریات جدید فقهی و مسائل مستحدثه هم در عرصه اجتماع و هم در میان مجاهدین و رزمندگان در سنگر، تبیین و بازنمایی شده و بدین شکل در بین توده‌های اجتماعی نشرو مفصل‌بندی گردید:

قیام مسلحانه اگر ابتدا به قصد نشر اسلام و آزادی انسان‌ها از خرافات، شرک و کفر و ماده‌پرستی باشد «جهاد» نامیده می‌شود و اگر این قیام در مقابل هجوم کفار برای حفظ اسلام یا حفظ مسلمین و سرزمین‌های آن‌ها باشد، [آن را] «دفاع» می‌گویند. گاهی برای حفظ نفس و حفظ آبروی خود یا یک مسلمان دیگر نیز دفاع واجب می‌گردد. چنانکه به حکم آیه پنجم، مقاتله برای نجات مستضعفین و بیچارگان مسلمان نیز واجب و فرض است. دفاع بر همه مکلفین به حسب توانایی‌شان واجب است چه امام معصوم حاضر باشد یا غائب باشد. از نظر نگارنده، اجماع ناتمام است و روایاتی که بر این اشتراط مورد

استدلال قرار گرفته یا دلالتی بر مدعایشان ندارد یا اسناد آن ضعیف است. حاکم شرع در زمان غیبت امام در صورت که توانایی مسلمانان نزد او احراز گردد، می‌تواند امر به جهاد کند و دستور حمله مسلحانه دهد (محسنی (ره)، بی‌تاب: ۱۸ - ۱۹).

بنابراین نشانه جهاد و دفاع در دال فقهی آیت الله محسنی (ره) توأم با تبیین و نگارش احکام فقهی جهاد و نشر آن بین رزمندگان و مجاهدین حاضر در سنگر، حکایت از مسلط سازی گفتمان معرفتی جهاد حین مبارزه با حزب کمونیست خلق و جریان‌های رقیب ضد دینی دارد. در این زمینه ایشان «توضیح المسائل جنگی» را تألیف کرد و در اختیار عموم متدینین به خصوص مبارزان و مجاهدین در سنگر قرار داد تا یک فرد مسلمان و مبارز بهتر بتواند با دال فقهی جهاد آشنا شود و آگاهانه انجام وظیفه کند. ایشان علت تألیف آن را این گونه بیان می‌کند:

در دوران جهاد کشور، ضمن تألیف چندین کتاب دیگر، دو رساله توضیح المسائل را تألیف کردم که بحمدالله به چاپ رسید. توضیح المسائل جنگی در احکام شرعی دفاع از تهاجم شوروی آن زمان و توضیح المسائل طبی در مورد وظایف احکام مریضان و دکتران و احکام بعضی عملیات و دستاوردهای جدید علم طب و این هم رساله سوم در توضیح مسائل سیاسی که یک قدم ابتکاری کوچک شمرده می‌شود (محسنی (ره)، ۱۳۹۱ الف: ۱۳ - ۱۴).

با توجه به رخدادهای جدید علمی، سیاسی، اجتماعی و حقوقی در جهان و مسائل مستحدثه از یک سو و به تبع آن ضرورت وجود دیدگاه‌های فقهی نوین توسط فقیهان صاحب فتوا در مسائل مستحدثه از سوی دیگر، می‌توان نشانه «نواندیشی فقهی» را به دال فقهی گفتمان آیت الله محسنی (ره) قابل مفصل بندی دانست. بر این اساس نشانه نواندیشی فقهی آیت الله محسنی (ره) در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و حقوقی برجسته و قابل توجه است. نشانه نواندیشی فقهی ایشان پیرامون مسائل گوناگون سیاسی از جمله سیاست‌های کلی حزب «حرکت اسلامی افغانستان» قابل مفصل بندی بوده و نشانه‌های مختلف آن در عرصه‌های دیپلماسی از جمله بلامانع بودن حضور و شرکت در کنفرانس‌های بین‌المللی، جواز تماس و ملاقات با کشورهای غیر اسلامی، با رعایت شرایط و موافقت شرع در تمامی قراردادهای و همچنین محکوم و مردود دانستن بعضی پدیده‌های

نوظهور مانند پیدایش ناسیونالیسم و ملی‌گرایی، منطقه‌گرایی، نژادگرایی، نژادپرستی (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۹۳: ۱۳) در مفصل‌بندی گفتمان فقهی و سیاسی ایشان بازنمایی می‌گردد.

نشانه‌های حقوقی از جمله حقوق زن در نواندیشی فقهی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) قابل تبیین و بازنمایی است. ایشان به عنوان فقیه نواندیش، تفاوت‌انگاری و تبعیض بین حقوق زنان و مردان در اسلام را از سوی مغرضین و معاندین، با تبیین مسئله کیفیت و کمیت پاسخ گفته است. نشانه نواندیشی فقهی ایشان بدین صورت قابل بازنمای است:

زن در انسانیت خود هیچ نقص و زیادتی نسبت به مرد ندارد. در حقوق انسانی زن هیچ‌گونه تبعیضی صورت نگرفته است. عدالت اسلامی در کمیت حقوق مراعات شده است؛ هرچند کیفیت این حقوق به علت تفاوت‌های بدنی و روانی زن و به علت نظامی، عمومی، اجتماعی و تربیتی مختلف است. از این جهت مخالفین اسلام یا موافقین بی‌اطلاع، عمداً یا سهواً یا جهلاً بین کمیت و کیفیت اشتباه کرده‌اند (محسنی (ره)، ۱۳۹۱ ب: ۲۹).

۴- دال حدیثی و رجالی در گفتمان آیت‌الله محسنی (ره)

دال حدیثی در مفصل‌بندی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) از دال‌های اساسی و مسلط در حوزات علمیه به شمار می‌رود. از این جهت تبیین آن در این پژوهش نمی‌گنجد؛ اما بعضی نشانه‌های آن به صورت فشرده، بلکه در حد اشاره قابل بازنمایی خواهد بود.

از اساسی‌ترین نشانه‌های که در دال حدیثی آیت‌الله محسنی (ره) تبیین شده، نشانه «شریعت محوری احادیث» با رویکرد واجبات و محرمات است. اساساً تبیین نشانه شریعت محوری احادیث، به اندازه در دال حدیثی گفتمان ایشان برجسته است که یکی از آثار معروفش را به «حدود الشریعه» اختصاص داده است. ویژگی حدود الشریعه در روان بودن و دسته‌بندی منظم روایات در ذیل آیات قرآن است. این کتاب حدیثی با اقتباس از احادیث کتاب «وسائل الشیعه»، اثر شیخ حر عاملی و با تلفیق دیدگاه و نظریات فقهای معاصر امثال صاحب جواهر، میرزای نائینی، صاحب کفایه، مرحوم حکیم، مرحوم خوبی و بعضی فقهای دیگر تبیین و مفصل‌بندی شده است. این نکته را مؤلف در مقدمه جلد

اول متذکر شده که حدود الشریعه با کمک و بهره‌گیری از دیدگاه و نظریات اهل خبره و اصحاب فقه تألیف و اسامی بعضی آنان نیز در جای جای کتاب ذکر شده است (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۸۷، ۱: ۷).

نشانه «اعتبارسنجی روایات» از قوی‌ترین نشانه‌ها در دال حدیثی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) بوده و در واقع از جدیدترین دستاوردهای است که حوزات علمیه شیعه را در بازنگری منابع حدیثی از حوزه‌های علمیه اهل سنت ممتاز می‌کند. نشانه اعتبارسنجی روایات به لحاظ سندی و نیز گزینش و معرفی روایات معتبر از بین روایات غیرمعتبر، هم توان علمی می‌طلبد و هم جرئت و شهامت تصمیم‌چنین کاری که تاکنون در حوزات علمیه شیعه سابقه نداشته است. نشانه اعتبارسنجی روایات معتبر در دال حدیثی گفتمان ایشان روی کتاب «بحار الأنوار» علامه مجلسی (ره) متمرکز است. آیت‌الله محسنی (ره) احترام خاصی به علامه مجلسی قائل است؛ اما این احترام، سبب فروکاستن جرئت و شهامت ایشان نشده، بلکه روایات معتبر بحار را از غیرمعتبر جدا و دسته‌بندی کرده و کتاب «مشرعة بحار الأنوار» را به عنوان روایات معتبر تألیف کرده است. نشانه اعتبارسنجی روایات معتبر در دال حدیثی گفتمان ایشان به این شکل تبیین و مفصل‌بندی می‌شود که می‌گوید:

بعضی روایات غیرمعتبر و بدون سند در بحار الأنوار، هرچند از نظر ما غیرمعتبر است؛ اما ممکن است سند آن‌ها در دیگر کتب اربعه معتبر بوده باشد و علامه مجلسی شاید به دلیل شهرت آن دسته روایات، در بحار الأنوار متذکر نشده است. بنابراین روایات بدون سند در بحار از نظر ما نسبی است و ما مطلقاً قائل به عدم اعتبار آن‌ها نیستیم (محسنی (ره)، ۱۳۸۱، ۸: ۱).

نشانه اعتبارسنجی روایات معتبر در دال حدیثی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره)، یک نکته اساسی را روشن می‌کند و آن اینکه کسانی که روایات غیرمعتبر، بدون سند، مجهول و کذب را اعم از مبلغین، مدرسین، طلاب و حوزویان به پیامبر ﷺ و امامان شیعه علیهم السلام نسبت می‌دهند، سزاوار توبیخ و مذمت هستند؛ زیرا همین‌ها با نقل و ترویج این مدل روایات، عامل پدید آمدن پدیده‌های نوظهور و جریان‌های انحرافی و خرافات اجتماعی هستند (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۸۱، ۱۹: ۱).

نشانه «توثیق رواه» از مهمترین دال‌ها در مفصل‌بندی رجالی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) بازنمایی می‌شود و جایگاه محوری در این گفتمان را دارد. لذا از این جهت به مسلط شدن گفتمان نزدیک می‌شود. نشانه توثیق رواه با نشانه‌های زنجیره هم‌عرضی مانند وثاقت مشایخ ابن قولویه، مشایخ النجاشی، مشایخ ابن عقده، مشایخ تفسیر القمی و نشانه‌های توثیقات العامه، اصحاب الاجماع، مشایخ الاجازه، طبقات رواه، اصحاب التجریح و التعديل، اخبار مهملین، مشیخه الفقیه و ده‌ها نشانه دیگر دال رجالی در گفتمان را برجسته می‌کند. آیت‌الله محسنی (ره) مباحث مبتنی بر قواعد رجالی را به صورت مبسوط تبیین کرده، حدوداً بالای پنجاه مبحث تحت عنوان «بحوث فی علم الرجال» را که شامل تمام دال‌ها و نشانه‌های فوق است، معرفی کرده است. نشانه‌های توثیق رواه با آن گستردگی در دال رجالی گفتمان ایشان حقیقتاً ظرفیت جداگانه می‌طلبد؛ اما از باب اشاره تنها به نشانه ضوابط و قواعد تعدیل و توثیق رواه و ظریف‌اندیشی در این مسئله که جزو تبیین در دال رجالی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) است؛ بسنده می‌شود.

در مسئله توثیق، تعدیل، کذب، صدق و فسق رواه ضوابط و قواعد رجالی وجود دارد که فقط با آن قواعد و ضوابط می‌توان عدالت رواه را اثبات کرد. برای نمونه نشانه عدالت سنجی به اندازه ظریف و دقیق است که حتی معنای عدالت از نظر ناقل روایت و شخص منقول‌الیه، باید یکی باشد و نباید عدالت نزد ناقل به معنای مجرد اسلام و عدم فسق باشد، ولی نزد منقول‌الیه و گیرنده حدیث به معنای ملکه باشد. در صورت تفاوت معنا نزد دو طرف، نمی‌توان توثیق و تعدیل کرد. (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۸۹: ۲۲) البته آثار حدیثی و دال رجالی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) امروزه در حوزات علمیه شیعه نشان از مسلط بودن آن دارد و به تعبیری از گردآورندگان آثار ایشان، یک انقلاب در علم حدیث ایجاد کرده است. معجم الاحادیث المعتمره که در سال ۱۳۹۴ شمسی به چاپ رسید، واقعا یک انقلاب در علم حدیث ایجاد کرد و به گونه‌ای بی‌سابقه از جانب دانشمندان بزرگ اسلامی، مورد استقبال قرار گرفت (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۹۴، ب، ۱: ۲۱).

۵- دال فرهنگی و تمدنی در گفتمان آیت‌الله محسنی (ره)

دال فرهنگی یکی از دال‌های اصلی در مفصل‌بندی گفتمان معرفت‌دینی قابل بازنمایی

است. نشانه «تقریب مذاهب اسلامی» در دال فرهنگی از برجسته‌ترین کارکردها محسوب شده و گفتمان آیت‌الله محسنی(ره) را به مسلط شدن آن در عرصه تقریب مذاهب اسلامی نزدیک می‌سازد. اهتمام آیت‌الله محسنی(ره) به این نشانه سبب شده که رفتار تعامل‌گرایانه قابل توجهی در جامعه افغانستان پدید آید. رسمیت مذهب شیعه در افغانستان را می‌توان یکی از آثار و پیامدهای دال فرهنگی در مفصل‌بندی گفتمان آیت‌الله محسنی(ره) برشمرد؛ زیرا ایشان به عنوان یک فقیه برجسته، توانست نگاه جامعه و مردم به خصوص علمای اهل سنت را نسبت به ضرورت و وجوب تقریب مذاهب اسلامی در حد یک وجیه دینی بالا ببرد. در واقع پذیرش و تأیید رسمیت مذهب شیعه در افغانستان پاسخ مستقیم همان دیدگاه فقهی و دال فرهنگی گفتمان آیت‌الله محسنی(ره) مبتنی بر وجوب تقریب مذاهب اسلامی است: «همکاری و گفت‌وگوهای مثبت با تمام مذاهب اسلامی در شرایط امروزی واجب است، چه به عنوان حکم اولی و چه به عنوان حکم ثانوی» (محسنی(ره)، ۱۳۸۶: ب: ۱۹). آیت‌الله محسنی(ره) که از پیشگامان اصلی رسمیت بخشیدن مذهب شیعه در افغانستان قلمداد می‌شود، در این خصوص می‌گوید:

ما در آن شرایط رفتیم و با محبت و منطق صحبت کردیم. مذهب جعفری برای اولین بار در طول تاریخ افغانستان در قانون اساسی راه پیدا کرد. جالب اینکه از پانصد نفر نماینده‌ای که در مجلس برای تصویب قانون اساسی در سال ۱۳۸۲ حضور پیدا کردند، ۵۰ نفر شیعه و ۴۵۰ نفر سنی بودند. از این ۴۵۰ نفر با آن همه سابقه، یک نفر از برادران اهل سنت با ما مخالفت نکرد. من قبل از آن می‌ترسیدم؛ اما به هر حال مذهب جعفری به رسمیت خود رسید. اگر برخورد با ستیزه و تندی صورت می‌گرفت، یقیناً این کار ممکن نبود. اگرده هزار نفر هم کشته می‌شد، این کار انجام نمی‌شد، ولی با محبت و صمیمیت به انجام رسید (محسنی(ره)، ۱۳۸۶: ب: ۲۸).

این نگرش در جایگاه دال فرهنگی گفتمان آیت‌الله محسنی(ره) توانست تعامل جدی را به دنبال داشته باشد و گفتمان ایشان را در صدر گفتمان همگرایی افغانستان قرار دهد. علاوه بر موارد یاد شده، حضور فیزیکی ایشان در کنفرانس‌های تقریبی و بین‌المللی جهان اسلام، نشان از برجستگی گفتمان تقریبی آیت‌الله است. اهتمام ایشان به کنفرانس‌های تقریبی از نگاه‌ها و یادداشت‌های ایشان آشکار است. در این زمینه برخی آثار خویش را

پیرامون اهمیت بعضی از کنفرانس‌های تقریبی کشورهای اسلامی اختصاص داده و تقویت مراحل بعدی کنفرانس‌ها، جزو کارنامه‌های ایشان بوده است. یادداشت‌برداری و چاپ موضوع بعض کنفرانس‌ها، مانند کنفرانسی که در کشور اردن به تاریخ ۱۴۲۶ ق. با حضور ۱۵۴ شخصیت علمی از چهل و سه کشور اسلامی برگزار شده بود و قرائت فتوای مشهور دانشمند اهل سنت شیخ محمود شلتوت، رئیس اسبق جامعه‌الازهر مصر درباره رسمیت مذهب شیعه به عنوان مذهب پنجم اسلامی در آن کنفرانس، به دلیل اهمیت موضوع توسط آیت‌الله محسنی (ره) به چاپ رسید (محسنی (ره)، ۱۳۹۱: ج ۱۱ - ۱۲).

نشانه «شورای علمای شیعه» و تأسیس آن از دیگر نشانه‌ها در دال فرهنگی و تمدنی آیت‌الله محسنی (ره) شمرده می‌شود. ایشان در این زمینه می‌گوید: «کار دیگری که کردیم تشکیل شورای علمای شیعه افغانستان است که در وزارت اقتصاد امروز و وزارت تخطیط و برنامه‌ریزی سابق در شصت مرکز ولایات نمایندگی دارد. آنان سالی سه روز در برج میزان یکجا جمع می‌شوند و اوضاع شیعه را بررسی می‌کنند» (محسنی (ره)، ۱۳۸۶، ۲۹). همچنین نشانه «شورای اخوت اسلامی» از دیگر دال فرهنگی قابل توجه در گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) قابل مفصل‌بندی است و تأثیر قابل توجهی در اتحاد و همبستگی جامعه افغانستان داشته است. ایشان می‌گوید:

در بین شیعه کنار شوراهای علمای شیعه افغانستان، شوراهای اخوت اسلامی تأسیس کردیم. الآن در کابل علمای شیعه و علمای سنی هر هفته جلسه دارند و نشریه‌ای بنام «پیام اخوت» وجود دارد. سنی‌ها به اهل بیت علیهم‌السلام احترام می‌گذارند و عقاید شیعه را احترام می‌گذارند، هم چنین شیعه‌ها به آن‌ها احترام می‌گذارند. این شورای اخوت اسلامی بین علمای شیعه هم در کابل و هم در جاهای دیگر مثل بلخ است. این سلاح بزرگی است که ما علیه تندروهای نادان داریم تا شیعه و سنی که برادر مسلمان یکدیگرند، اختلاف واقع نشود (محسنی (ره)، ۱۳۸۶، ۲۹).

دال فرهنگی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) و بازنمایی آن در میدان عمل برای اکثریت جامعه دینی، دال شناخته شده است. ازین رهگذر تئوری‌ها و نشانه‌های فرهنگی ایشان باید در مفصل‌بندی گفتمان بازنمایی شود. از جمله نشانه «تطبیق فرهنگ دینی» در گزاره‌های تاریخ اسلام و دال فرهنگی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) قرار دارد. نشانه تطبیق

فرهنگ دینی در تئوری آیت‌الله محسنی (ره) به چند بازه زمانی مهم در تاریخ اسلام قابل تبیین و بازنمایی است. دوره تأسیس اسلام توسط پیامبر ﷺ، دوره تکمیل اسلام در زمان آن حضرت و دوره تطبیق اسلام که مسئله تطبیق نه در زمان پیامبر و نه بعد از آن حضرت تا هنوز محقق نشده است. نشانه تطبیق فرهنگ دینی در گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) جزو مهم‌ترین رسالت امام عصر (عج) شناخته شده، بلکه فلسفه غیبت و هم‌چنین فلسفه ظهور و تشکیل حکومت جهانی امام عصر (عج) جهت تطبیق فرهنگ دینی مهیا شده (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۹۵) علاوه بر این نشانه در دال فرهنگی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) که مورد تبیین و بازخوانی قرار گرفته هم‌چنین فاصله‌های نشانه تطبیق فرهنگ دینی در رفتار مسلمانان از یک سو تذکر داده و از سوی دیگر راهکارهایی نیز ارائه کرده است:

شناخت درست و تبیین فرهنگ اسلام با زور و تفنگ نمی‌شود، بلکه باید فرهنگ اسلامی شست و شو گردد تا مردم از نظر عقلی و فکری اشباع شوند. برای مثال اگر کسی با اسلحه، کسی دیگر را بقبولاند که ۲+۲ پنج می‌شود. او ممکن است از ترس جانش چنین محاسبه را بپذیرد؛ اما هرگز قلباً به چنین چیزی باور نخواهد داشت. ما باید عقل‌های مردم را به این قضیه قانع کنیم تا اسلام در قلوب مردم جا پیدا کند. ۹۹٪ مردم ما الحمدلله مسلمان‌اند، ولی خیلی‌ها اسلام را تا آنجا قبول دارند که به نژادشان ضرر نرسد، به قومشان ضرر نرسد، به جان و مال منطقه‌شان آسیب وارد نشود. متأسفانه ما مسلمان‌ها همیشه اسلام را در مرحله دوم قبول داریم و به سادگی از واجبات و محرمات آن صرف نظر می‌کنیم (محسنی (ره)، ۱۳۹۵: ۲۰).

تبیین آیت‌الله محسنی (ره) در دال فرهنگ دینی بحث «شناخت فرهنگ دینی» را در این مفصل‌بندی برجسته می‌سازد. از جمله کسانی که در نشانه شناخت فرهنگ دینی، مخاطب قرار می‌گیرد، جامعه اسلامی به خصوص عالمان دینی هستند که باید از فرهنگ اسلام شناخت کامل داشته باشند؛ زیرا به تعبیر آیت‌الله محسنی (ره) این مسئله تاکنون سر بسته باقی مانده است. ایشان می‌گوید:

با آنکه مردم همه مسلمان‌اند؛ اما با فرهنگ دینی خود آشنایی درست ندارند. بنابراین نشانه شناخت فرهنگ دینی از یک سو به تحسین مردم افغانستان پرداخته که اهل نماز

عبادت‌اند؛ اما از سوی دیگر در نشانه شناخت فرهنگ دینی گلابه‌مند است که مردم به صورت جامع، فرهنگ دینی را نمی‌دانند، بلکه علمای افغانستان نیز چنین‌اند. اکثریت علمای دینی فرهنگ اسلامی را درست نمی‌دانند؛ یعنی در بعد جهان‌بینی، در بعد اقتصادی، در بعد عدالت اجتماعی، در بعد سیاسی و غیره گمان نکنم که پنج درصد از علمای دینی و غیردینی ما چه شیعه و چه سنی، فرهنگ جامع الافراد اسلامی را درست بفهمند، چه رسد به مردم عوام ما. اگر ما فرهنگ جامع الافراد اسلامی را درست می‌دانستیم، وضع زندگی ما به اینجا نمی‌رسید و به این‌همه تعصبات کور قومی، لسانی، مذهبی و منطقه‌ای گرفتار نمی‌شدیم (محسنی (ره)، ۱۳۹۵: ۱۷).

دال تمدنی در گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) را باید با نشانه «قرآن محوری» توأم با تبیین و بازخوانی تاریخ و تمدن اسلامی مفصل‌بندی کرد. از این جهت نشانه قرآن محوری با سایر آموزه‌های نظام‌مند اسلام، در دال تمدنی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) تبیین شدنی است. از جمله مسائل مهم و مورد توجه در دال تمدنی، عمل‌کرد قرآن محور و اهتمام جدی به آموزه‌های دینی صدسال پس از نزول قرآن به جای ملوک الطوائفی است که بر اساس این عمل‌کرد قرآن محور در اکثر بلاد دور و نزدیک، قریه‌ها و بیابان‌ها، عرب‌ها دارای یک حکومت قوی اسلامی شدند که تا خاک فرانسه امتداد یافت و احتمالاً ثلث دنیا معمور آن زمان را در برمی‌گرفت. بنابراین مسلمانان با جایگزینی نشانه قرآن محوری به جای خرافات و اوهام و جاهلیت مطلقه، دارای علم و کمال و معرفت و یک تمدن بی‌ظنری شدند. گوستاوبون محقق و جامعه‌شناس فرانسوی در «تمدن اسلام و عرب» ثابت می‌کند که عرب‌ها در طول شش قرن، استاد غربی‌ها بودند و اگر تمدن اسلامی شکل نمی‌گرفت، تمدن غرب قرن‌ها به عقب می‌افتاد. بنابراین نشانه قرآن محوری نه تنها سبب گسترش تمدن اسلامی و بیداری مسلمانان گردید؛ بلکه پایه‌های تمدن امروزی جهان را نیز مستحکم ساخت (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۹۷ الف، ۱: ۴۶).

نشانه «تاریخ‌نگری انتقادی» با رویکرد نقدها و توصیف‌ها پیرامون کارکرد خلفا در دال تمدنی گفتمان آیت‌الله محسنی (ره) مفصل‌بندی می‌شود. ایشان رونق و شکوفایی تمدن اسلامی را نتیجه بعضی کارکردهای مثبت خلفا دانسته و علت عقب‌گردی تمدن اسلامی را نیز کارکردهای بعضی دیگر آنان می‌داند. از مهم‌ترین نشانه‌های تاریخ‌نگری انتقادی در

دال تمدنی گفتمان آیت الله محسنی (ره)، فراهم ساختن زمینه‌های روی کار آمدن امویان توسط خلفا و نتیجه همان کارکرد منفی خلفا تبیین شده است؛ به گونه‌ای که سرنوشت جامعه اسلامی به دست امویان افتاد و خلافت اسلامی به سلطنت اموی گرایید. از این جهت تاریخ و تمدن اسلامی صدسال به عقب برگردانده شد (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۹۱: ۱۴۱۰).

نتیجه‌گیری

گفتمان آیت الله محسنی (ره) با مفصل بندی دال مرکزی معرفت دینی و تبیین سایر دال‌ها و نشانه‌های آن به عنوان یک گفتمان مسلط علمی در حوزه معارف اسلامی قابل بازنمایی است. تحلیل گفتمان آیت الله محسنی (ره) دال‌ها و نشانه‌های آن محدود به این پژوهش نیست، بلکه محققان و پژوهشگران حوزه معرفت دینی، می‌توانند از زاویه‌های گوناگون دال‌ها و نشانه‌های فراوانی را در گفتمان آیت الله محسنی (ره) مفصل بندی نمایند. مفصل بندی گفتمان آیت الله محسنی (ره) با استفاده از مؤلفه‌های معرفت دینی هم در حوزه‌های مختلف علوم و معارف اسلامی و هم در عرصه‌های گوناگون سیاسی، فرهنگی و تمدنی تبیین و بازنمایی شده است. گفتمان آیت الله محسنی (ره) گفتمان‌های رقیب مانند گفتمان سکولاریسم، ناسیونالیسم، گفتمان اخباریگری، افراطی‌گری و سلفی‌گری را به حاشیه می‌راند. علاوه بر آن زمینه را برای تقویت گفتمان‌های معرفتی موجود در جهان اسلام فراهم می‌سازد. گفتمان آیت الله محسنی (ره) از معدود گفتمان‌هایی است که از آدرس حوزات علمیه شیعه در دنیای مدرن بازنمایی می‌گردد. هم چنین قابلیت برقراری ارتباط بین گفتمان‌های سنت و مدرنیته در دال‌ها و نشانه‌های گفتمان آیت الله محسنی (ره) پیدا و آشکار است. ویژگی‌های مختلف علمی، شخصیتی، سیاسی و اجتماعی در عرصه عمل و نظر سبب مسلط سازی گفتمان آیت الله محسنی (ره) گردیده است.

منابع

قرآن کریم.

۱۳. خسروشاهی، سید هادی، (۱۳۹۸)، خاطرات درباره آیت الله آصف محسنی (ره) و حرکت اسلامی افغانستان، قم: کلبه شروق.
۱۴. محسنی (ره) محمد آصف، (۱۳۹۶)، افق اعلی ج ۱، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار آیت الله محسنی (ره).
۱۵. -----، (۱۳۹۱)، تحقق اتحاد امت اسلامی، کابل: مرکز نشر آثار آیت الله محسنی (ره).
۱۶. -----، (۱۳۹۲)، انسان کامل یا شاه مردان، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۱۷. -----، (۱۳۹۱)، یادداشت های تاریخی برداشت های تحلیلی، کابل: بی نا.
۱۸. -----، (۱۳۸۶)، تقریب مذاهب از نظر تا عمل، قم: نشر ادیان.
۱۹. -----، (۱۳۹۳)، احوال شخصیه شیعه از آغاز تا انجام، کابل: مدرسه ام المؤمنین خدیجه کبری.
۲۰. -----، (۱۳۹۴)، انوار هدایت، ج ۱، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله محسنی (ره).
۲۱. -----، (۱۳۸۹)، بحوث فی علم الرجال، قم: مرکز نشر المصطفی.
۲۲. -----، (۱۳۷۱)، تصویر از حکومت اسلامی در افغانستان، بی جا: حرکت اسلامی افغانستان.
۲۳. -----، (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی، کابل: شورای علمای شیعه افغانستان.
۲۴. -----، (۱۳۸۷)، حدود الشریعه، ج ۱، قم: بوستان کتاب.
۲۵. -----، (بی تا)، دفاع و حرکت، حرکت اسلامی افغانستان، بی جا: بی نا.
۲۶. -----، (۱۳۹۱)، زن در شریعت اسلامی، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۲۷. -----، (۱۳۹۲)، زهرا (سلام الله علیها) گل همیشه بهار نبوت، کابل: هیئت الغدیر.
۲۸. -----، (۱۳۸۵)، صراط الحق فی المعارف الاسلامیه و الأصول الاعتقادیه، قم: ذوی القربی.
۲۹. -----، (۱۳۸۴)، فواید دمشقیه، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۳۰. -----، (۱۳۹۴)، قرآن یا سند اسلام، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار آیت الله العظمی محسنی (ره).
۳۱. -----، (۱۳۸۸)، مباحث علمی دینی، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۳۲. -----، (۱۳۸۱)، مشرعه بحار الانوار، ج ۱، قم: انتشارات عزیزی.

۳۳. -----، (۱۳۸۶)، مصوبات شورای رهبری مجاهدین، کابل: حوزه علمیه

خاتم النبیین ﷺ.

۳۴. -----، (۱۳۸۷)، نقش اسلام در عصر حاضر، کابل: بی نا.

۳۵. -----، (۱۳۷۳)، متافیزیک از نظر رئالیسم، مشهد: نشر ولایت.

۳۶. -----، (۱۳۹۵)، معارف اسلامی، (مهدی موعود و فضائل رمضان و شب های

قدر)، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار آیت الله محسنی (ره).

بررسی عدالت در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی (ره)

رمضان علی فصاحت*

چکیده

آیت الله محسنی (ره) با توجه به دوره مبارزه علیه اتحاد جماهیر شوروی، سرنگونی رژیم وابسته و فراهم شدن زمینه حکومت اسلامی در کابل، روی موضوع عدالت و مخصوصاً عدالت اجتماعی بحث‌های زیادی کرده است. چپستی عدالت و عدالت اجتماعی در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی (ره)، سؤال اصلی این تحقیق است که با روش تحلیلی-توصیفی صورت گرفته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که ایشان، عدالت در معنای «وصفی» را به معنای «ملکه نفسانی» می‌گیرد که عمدتاً باعث انجام واجبات و ترک محرمات می‌شود؛ اما عدالت به معنای «اضافی» را که ما در این تحقیق به سه نوع عدالت صیانتی، کیفری و توزیعی تقسیم کردیم به صورت مشخص و با این عناوین بحث نکرده است. از مجموع استدلال‌های ایشان در مقام عدالت اجتماعی و سیاست حکومت در افغانستان برای حکومت اسلامی دوره مجاهدین، به دست می‌آید که عدالت صیانتی را به معنای حفاظت از جان، مال و آبروی مردم می‌داند؛ عدالت کیفری را عدم مجازات مردم به صورت جانب‌دارانه و عدالت توزیعی را به معنای توزیع برابر فرصت‌ها، برخورداری‌ها و توزیع زحمت‌های زندگی به صورت عادلانه در نظر می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: عدالت، عدالت اجتماعی، عدالت صیانتی، عدالت کیفری، عدالت توزیعی.

*- ماستر روابط بین الملل

دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۵

مقدمه

عدالت یکی از موضوعاتی است که در عرصه‌های مختلف علمی از آن بحث می‌شود و در هر حوزه‌ای، با توجه به مکاتب و اندیشه‌های مختلفی که وجود دارد، دارای تعریف و برداشت‌های گوناگون است. کلمه عدالت و عدالت اجتماعی در اندیشه سیاسی هم مورد توجه است. اندیشه‌وران سیاسی با روش‌های عقلی و نقلی به بحث و بررسی پیرامون آن پرداخته‌اند، در حالی که از نظر فلسفه سیاسی، با روش عقلی و هنجاری همین موضوع به بحث گرفته شده است. چیستی عدالت و عدالت اجتماعی، عدالت چه مصادیق و کاربردهای دارد و چه باید کرد که جامعه‌ای به عدالت اجتماعی برسد، بحث‌های مهم در باب بررسی عدالت است. آیت‌الله محسنی (ره) دوره‌ای از عمرش را با مسائل جهادی و سیاسی طی کرده، در این زمینه فعالیت‌های زیادی داشته و آثاری به چاپ رسانده است. این تحقیق سعی دارد که معنا و کاربردهای عدالت را در اندیشه سیاسی حضرت آیت‌الله محسنی (ره) بررسی کند. به این منظور در این تحقیق سه بحث مهم را دنبال می‌کنیم: مفهوم عدل و عدالت؛ انواع عدالت و رابطه عدالت با آزادی و رفاه.

۱. مفهوم عدل و عدالت

واژه عدالت ریشه در کلمه عدل دارد. واژه «عدل» در معنای مختلفی به کار می‌رود از جمله رعایت تساوی و اجتناب از تبعیض، رعایت حقوق دیگران (اعطاء کل ذی حَقِّ حَقَّهُ)؛ قرار گرفتن افراد و اشیاء در جایگاه شایسته خود (وضع الشیء فی محله) (سعیدی، ۱۳۸۱: ۳۱۵). طبق معنای سوم است که مرحوم ملا احمد نراقی شریعت حقه الهی را میزان عدل می‌داند. بنابراین «عادل واقعی کسی است که عالم به شریعت الهی و نوامیس نبوی باشد». (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶: ۷۵) عدل به معنای وضع الشیء فی محله در بیان دیگری از امام علی علیه السلام نیز آمد است که در مقایسه عدل و جُود، عدل را به معنای گذاشتن چیزی سر جای خود، تعریف کرد. (همان) از آنجا که موضع هر چیز را شرع و قانون الهی معین می‌کند، می‌توان گفت که: «عدالت به معنای عمل بر مبنای معیار شریعت و انجام تکالیف خاص شرعی در جهت وصول به سعادت الهی است». (همان)

۱-۱. عدالت وصفی و عدالت اضافی

عدالت یک تعریف وصفی دارد و یک تعریف اضافی. عدالت در تعریف وصفی، عبارت است از عدالت به «حمل اولی ذاتی» و عدالت به معنای اضافی عبارت است از عدالت به «حمل شایع صناعی». حال با توجه به مفهوم عدل و عدالت در بحث قبلی و با توجه به تقسیم عدالت به وصفی بودن و اضافی بودن، تعریف حضرت آیت الله محسنی(ره) هم بیشتر با همان سبک و سیاق، تعریفی است که دیگر عالمان دینی و اندیشمندان مسلمان از عدالت ارائه کرده‌اند. ایشان عدالت را ملکه نفسانی می‌دانند؛ «ملکه نفسانی که غالباً و نه دائماً باعث و محرک انجام واجبات و ترک محرمات به جهت امتثال حکم خداوند است» (محسنی(ره)، ۱۳۷۵، به نقل از جوادی، ۱۳۸۷: ۱۲۶). «عدالت به حمل اولی ذاتی و به عنوان یک مفهوم ارزشی مثبت عام، عبارت است از: ۱. صفتی راسخ در نفس که به موجب آن، فرد دارای آن صفت، تمامی کارهای درست را انجام و از تمامی کارهای نادرست پرهیز می‌نماید. بنابراین تعریفی دیگر، عبارت است از: ۲. ترک گناه کبیره. در هر دو صورت، عدالت یک مفهوم ارزشی مثبت عام بوده و به معنای درستکاری یا صفت وادار کننده به درستکاری است» (حاجی حیدر، بی تا، ۲: ۱۲)؛ اما عدالت به حمل شایع صناعی، محمولی است که بر موضوعی دیگر حمل می‌شود. بنابراین عدالت به حمل شایع صناعی عبارت است از: ۱. خودداری جانب دارانه از تعرض به جان، مال و آبروی افراد جامعه و نیز حفاظت از آن‌ها؛ ۲. مجازات متناسب و جانب ندادن مجرم؛ ۳. توزیع جانب ندادن سودها و زحمات‌های زندگی اجتماعی بر حسب لیاقت‌ها، نیازهای اساسی و توان افراد جامعه» (همان). این تعریف می‌تواند دربرگیرنده عدالت صیانتی، کیفی و توزیعی باشد. روشن شد که عدالت در تعریف حمل اولی به معنای عدالت فقهی است، در حالی که در تعریف دوم، به حمل شایع صناعی، به معنای عدالت اجتماعی است که شامل عدالت در توزیع، در کیفر و در صیانت از ذات می‌شود.

با این تعریف، نگاه حضرت آیت الله محسنی(ره) در مورد فلسفه ارسال رسل و مسئله عدالت اجتماعی هم قابل توضیح است. حضرت ایشان، فلسفه ارسال پیامبران را تحقق عدالت به معنای حمل اولی در روح و روان و شخصیت آدم‌ها می‌داند و در نگاه دوم، این فلسفه را ناشی از تحقق عدالت اجتماعی و عدالت به معنای شایع صناعی می‌داند:

می شود گفت که علت اولی دین و نبوت‌ها، همان تکامل معنوی و روحانی انسان‌ها است که در پناه ایمان و عبادت و اخلاق فاضله و اطاعت حق تحقق می‌یابد ولی چون انسان‌ها بعلاوه روح، جسم مادی هم دارد از نظر شرایط روانی و فیزیکی باید زندگانی اجتماعی هم داشته باشد که بدون عدالت اجتماعی میسر نیست لذا می‌شود آن را نیز جزء علت دانست و یا اگر در بیان خود توسعه دهیم آن را علت ثانوی بگوییم (محسنی (ره)، ۱۳۷۵: ۷۵).

بحث از حسن و قبح و مسئله عدالت خداوند در اندیشه کلامی حضرت آیت‌الله محسنی (ره) هم ریشه در بحث از «عدالت وصفی» و هم ریشه در «عدالت اضافی» دارد؛ یعنی هم با عدالت به «حمل اولی» و هم با عدالت به «حمل شایع صناعی» قابل بررسی است. لذا سؤال این است که آیا عدالت یک قانون و چارچوب از پیش تعیین شده دارد یا هر آنچه را خداوند و فاعل انجام داد، همان می‌شود عدالت: «از این رو بحث حسن و قبح عقلی شکل گرفته است تا از کیفیت افعال خداوند از حیث حسن و قبح و صدور آن از خدای تعالی سخن گفته شود و افعال خداوند تنزیه شوند از آنچه اشاعره و اشباه آن می‌گویند» (محسنی (ره)، ۱۳۷۵: به نقل از جوادی، ۱۳۸۷: ۷۵). «اشاعره، حسن و قبح را شرعی می‌دانند؛ یعنی هر آنچه را شرع امر کند حسن است و هر آنچه را نهی کند قبیح است و برای عقل حکمی در حسن و قبح اشیاء وجود ندارد...». (همان) در حالی که عدلیه (امامیه و معتزله)، معتقدند که «حسن و قبح عقلی در خارج وجود دارد و کارها و افعال بشر متصف به این دو صفت می‌گردد. بلاشک و این از ضروریات و نه صرفاً مشهورات است. عدل حسن است و ظلم قبیح است بالضروره و البداهه؛ و این هم از ضروریات است که بعضی از افعال مذموم است و بعضی‌ها هم ممدوح است». (همان، ۷۶). به همین خاطر است که تنزیه و پاک دانستن افعال خداوند از قبیح مما لاخلاف فیه است. بلکه مورد اجماع ملیین است به دلیل اینکه خداوند، به جمیع جهات اشیاء عالم است از محسنات و مقبحات و قادر به انجام جمیع امور ممکنه هم هست و بی‌نیاز از تمامی اشیاء است و شهوت و حاجتی هم به چیزی ندارد پس قبیح بالضروره از خدای تعالی صادر نمی‌شود. قبیح چیزی است که عقول ما، از آن تنفر دارد. پس چگونه است نسبت دادن آن را به خالق عقول و علوم؟ و اما نظر منکرین حسن و قبح که حتی تعذیب انبیاء معصوم را از سوی خداوند حسن می‌دانند و جمیع قبیح را به او نسبت می‌دهند که ظلم

محض در حق خدای تعالی است؛ زیرا او به دلیل حکمت و عدلش از این نسبت‌ها بری است (ر.ک. کهف: ۴۹). وقتی به قرآن مراجعه می‌کنیم:

آیات قرآنی ظهور دارند در اینکه عالم یک سلسله قوانین نفس‌الامریه هستند که رعایتشان لازم است. تجاوز از این قوانین ظلم و قبیح است و از سوی خداوند روا نیست. بدین جهت داستان مالکیت مطلقه خداوند کار اشعری‌ها را توجیه نمی‌کند؛ چرا که برای مالکیت هم حدود معینی وجود دارد که تجاوز از آن از سوی مالک جایز نیست و تجاوز از چارچوب عقلانی از عقلا ظلم محسوب می‌شود و به خداوند به خاطر حکمت بالغه‌اش قبح نسبت داده نمی‌شود اصلاً. بلکه افعال او متصف به حسن است و انجام فعل حسن بر او لازم است. افعال خداوند متصف به قبح و قبیح نمی‌شود و از او، جز حسن و فعل حسن صادر نمی‌گردد و حسن، لازم فعل اوست. این امر «مما لاخلاف فیه» است؛ بل «امت‌ها بر این، اجماع و اتفاق دارند» چون «از احکام عقلیه اولیه است که داخل در ضروریات است». در نزد امامیه بنا بر قولی، «این از اصول امامیه است و منکر آن خارج از مذهب است» و دلایل آن واضح است و هرگونه نسبت دادن قبح و قبیح بر خداوند ظلم در حق باری تعالی است و خداوند از آن بری است = تعالی عنه» (محسنی (ره)، ۱۳۷۵: به نقل از جوادی، ۱۳۸۷: ۷۷-۷۸).

از آنچه در بحث از مفهوم عدالت در دیدگاه آیت الله محسنی (ره) گذشت، روشن می‌شود که عدالت در نگاه ایشان بیشتر به معنای فقهی و اخلاقی آن است که سبب می‌شود کسی مخالف عقل، کاری انجام ندهد، حتی در مورد افعال منسوب به خداوند.

۲-۱. مکاتب عدالت

بحث از مفهوم عدالت، وقتی بهتر قابل درک است که مکاتب و یا نظریه‌های عدالت هم بررسی شود. با توجه به مکاتب عدالت، تعریف عدالت از نگاه آیت الله محسنی (ره) در مکاتب کلامی، اخلاقی، فقهی و قراردادی قابل توضیح است. به عبارتی، در یک نگاه کلان‌تر می‌توان مکاتب عدالت (لک زایی، بی تا: ۲۷، ۲۵۱) را چنین برشمرد:

۱. مکتب ذات‌گرایان: یعنی عدالت دارای ذاتی قابل دسترسی است و افلاطون نفر اصلی این دیدگاه است؛ یعنی در عالم مُثُل همه چیز مشخص شده است؛

۲. مکتب قرادادگرایان: از رسوایان جان راولز برایین باورند که عدالت چیزی است که ما روی آن به توافق برسیم؛

۳. مکتب قدرت‌گرایان: عدالت ساخته زورمندان و سرمایه‌داران است که به منظور رسیدن به کسب قدرت ضروری است؛

۴. مکتب اخلاق‌گرایان: عدالت احساس اخلاقی است که باید از طریق گسترش اخلاق، توسعه پیدا کند؛

۵. مکتب اسلام: عدالت لایه‌دار است از این رو عدالت‌های ذیل قابل ارزیابی است: عدالت فلسفی: یعنی نظام آفرینش عادلانه آفریده شده است؛ - عدالت کلامی: یعنی رفتار خدا با انسان‌ها عادلانه است؛ عدالت تشریحی: یعنی قوانینی که خدا برای بشروضع کرده، عادلانه است؛ عدالت اخلاقی: یعنی اتصاف انسان به صفاتی که موجب رشد و کمال او می‌شود؛ عدالت اجتماعی: یعنی عادلانه بودن ساختارها، نهادها و جامعه. روشن است که عدالت در اندیشه آیت‌الله محسنی (ره) با هر یکی تا حدودی ارتباط دارد.

ولی در کل در این تحقیق عدالت در معنای اولی و وصفی خود به معنای صفتی نفسانی گرفته می‌شود که نتیجه آن همان تعریف مشهور است؛ یعنی عدالت به معنای «وضع الشی فی محله» و هم چنین «اعطاء کل ذی حق حقه». این تعریف هم کاربرد اخلاقی و پارساگونه دارد و هم کاربرد اجتماعی و سیاسی؛ اما عدالت در معنای صناعی و اضافی خود به عدالت صیانتی به معنای صیانت از ذات افراد؛ عدالت کیفی به معنای تناسب میان جزا و جرم؛ عدالت تشریحی به معنای عادلانه بودن قوانین؛ و عدالت توزیعی یعنی توزیع برابر قدرت، منزلت اجتماعی و ثروت و دارایی‌های اجتماعی، (ر.ک. حاج حیدر، بی تا: ۲) قابل تقسیم است.

عدالت در معنای اولی، به راحتی در آثار حضرت ایشان، قابل مشاهده است و هم در مورد اشخاص و هم در مورد افعال خداوند، توضیح داده شده است؛ اما عدالت به معنای دوم در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی (ره)، دارای تعریفاتی که امروز از این مفهوم شده، نیست؛ اما در کل مصادیقی که در عرصه اجتماعی و سیاسی افغانستان و در عصر مجاهدین ارائه کرده است، نشان می‌دهد که به نحوی حضرت ایشان نسبت به این موضوعات توجه داشته است.

۲- انواع عدالت

در تعریف از عدالت، به عدالت وصفی و اضافی توضیح داده شد که عدالت به معنای اضافی و یا حمل شایع صناعتی خود به سه بخش و شاید به چهار بخش قابل قسمت است: عدالت صیانتی، عدالت کیفی، عدالت تشریحی و عدالت توزیعی. بحث این چینی از عدالت در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی (ره) مخصوصاً در جامعه امروزی افغانستان که طالبان برای دوره دوم، قدرت را در افغانستان تصاحب کرده اند، می تواند حائز اهمیت و به عنوان راهکارهای مهم در بحث از سیاست و حکومت در عصر حاضر مفید باشد. بحث این است که عدالت با توجه به تقسیماتی که صورت گرفته است، آیا در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی (ره) مورد توجه بوده است؟ اگر آری، چگونه؟ باید توضیح داد که حضرت آیت الله محسنی (ره) به صورت مستقیم این تقسیمات و در نتیجه تعاریفات آن را بحث نکرده است؛ اما از محتویات بحث ایشان در مورد نظام سیاسی در افغانستان که به عنوان یک تصویری سطحی، برای فردای پیروزی مجاهدین ارائه شده است، قابل استخراج است.

۲-۱. عدالت صیانتی

یکی از مصادیق عدالت اضافی، عدالت صیانتی است. بحث این است که تعریف عدالت صیانتی و شاخص ها و علائم آن چیست؟ و دیدگاه نظر آیت الله محسنی (ره) با توجه به مفهوم عدالت صیانتی در مسائل و موضوعات افغانستان چیست؟

۲-۱-۱. مفهوم عدالت صیانتی

عدالت صیانتی عبارت است از امنیت جانی، حیثیتی و آبروی افراد در کشور. صیانت از جان و مال و ناموس انسان ها که باید حکومت اسلامی، جان و مال مردم را حفظ نماید. گفته شد که عدالت صیانتی؛ یعنی «خودداری جانب دارانه، از تعرض به جان، مال، و آبروی افراد جامعه و نیز حفاظت از آن ها». بنابراین حکومت اسلامی وظیفه دارد که قوانینی را وضع و اجرا کند که عدالت صیانتی افراد را به صورت عام و تحت عنوان شهروند، لحاظ کرده باشد. قرآن کریم، حقوق اقلیت های مذهبی را به رسمیت شناخته است. قرآن

مسلمانان را از عدالت با کسانی که سر جنگ نداشتند نهی نکرده (ممتحنه: ۹) و این سر ناسازگاری با کسانی است که با مسلمانان جنگ دارند (ممتحنه: ۱۱). هم چنین، قرآن کریم خوش رفتاری نسبت به اقلیت‌های مذهبی را سفارش می‌کند (عنکبوت: ۴۶).

سیره امام علی علیه السلام در این زمینه به گونه‌ای بود که حتی با مخالفان جنگی خویش عدالت و قانون دینی را رعایت می‌کرد. حضرت در مقابل خوارج و دیگر دشمنان خود نه تنها، امنیت جانی و آبروی آنان را به مخاطره نینداخت که حتی حقوق و مزایای مالی آنان را نیز قطع نکرد. «سنت حضرت امیر علیه السلام در برخورد با مخالفان سیاسی (اصحاب جمل و صفین و خوارج)، تأمین حقوق آنان بود. عدم قطع حقوق خوارج از بیت المال، و منع از مقابله به مثل یاران آن حضرت با لشکریان معاویه در قطع آب از آنان، دو نمونه بارز است» (منتظری، ۱۳۸۴: ۲۳۸). امام علی علیه السلام به مالک دستور داد حافظ جان و مال همه مردم و حتی اقلیت‌های مذهبی باش؛ زیرا آنان یا برادران دینی تو هستند یا برادران انسانی تو (نهج البلاغه: نامه ۵۳).

دولت دینی چنانکه وظیفه دارد حیات ذاتی انسان‌های مخالف خود را تأمین کند، باید کرامت ذاتی و انسانی آنان را نیز در نظر داشته باشد (سبحانی، ۱۳۷۰: ۶۴۹). به همین خاطر در وسایل الشیعه آمده: «حضرت امیر علیه السلام نسبت از خوارج پس از این که سلاح به دست گرفته و با آن حضرت جنگیدند، هیچ‌گاه به عنوان منافق یا مشرک یاد نمی‌کرد، بلکه می‌فرمود اینان برادران ما هستند که بر ما یورش مسلحانه آوردند» (منتظری، ۱۳۸۴: ۲۳۸).

وقتی یاران معاویه به یاران حضرت علی علیه السلام سب و ناسزا گفتند، یاران حضرت مقابله به مثل کردند؛ اما حضرت فرمود: «من دوست ندارم شما فحش دهید. شما در مقابل آنان این دعا را تکرار کنید که خدایا خون ما و خون آنان را حفظ کن و بین ما و آنان مصالحه و داوری کن». (همان)

۲-۱-۲. اصول عدالت صیانتی

پس یکی از اهداف دولت دینی و حکومت اسلامی، تأمین و صیانت ذات و جان افراد است که در ذیل عدالت‌های حقوقی و توزیعی مطرح شده است. با توجه به آن، می‌توان اصول عدالت صیانتی (حاجی حیدر، بی تا، ۵۷: ۲۳) را چنین برشمرد: ۱. «خودداری از

اضرار به غیر» اعم از جان، مال، و آبرو؛ ۲. «مسئولیت» در قبال حفظ دیگران که هردوی آن از طریق وضع قوانین درست و اجرای آن به دست می‌آید.

پس صیانت از مال و جان و آبروی و ناموس شهروندان، وظیفه اصلی دولت است که باید از طریق ایجاد قوانین عادلانه و فراگیر، بتواند آن را علمی سازد. این مهم را زمانی دولت می‌تواند تأمین کند که ابزار مهمی چون قوه مقننه، در جامعه وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، دسترسی نظام دینی، به هدف عالی چون عدالت از طریق امکانات خاصی چون قوه مقننه و قضاییه، امکان پذیر است.

حال بحث این است که عدالت صیانتی با تعریف و اصولی که برای آن گفته شد، در اندیشه سیاسی آیت الله محسنی (ره) وجود دارد و به آن اشاره شده است یا خیر؟ آیت الله محسنی (ره) وقتی در مورد وظایف و کارکردهای دولت اسلامی در افغانستان سخن می‌گوید، نشان می‌دهد که به نحوی عدالت صیانتی به معنای که پیشتر گفته شد، را در نظر داشته است و به محتوا و مفهوم آن ارجاع می‌دهد: «اذیت نمودن، توهین و افترا، اضرار بدنی و مالی به دیگران بدون موجب قانونی، در دین اسلام از جمله محرمات است که مرز آزادی است و نباید آزادی به این حدود برسد و این تحدید نه تنها اسلامی که شاید مورد اتفاق جمیع عقلای اسلام [تمام] دنیا باشد» (محسنی (ره)، ۱۳۷۱: ۷۰). صیانت از جان و مال مردم در این جا وجود دارد؛ یعنی عدم توهین، بحث از آبرو است و عدم اضرار به غیر به لحاظ بدنی و مالی بازهم از مصادیق عدالت صیانتی است که آیت الله محسنی (ره) به نحوی آن را در مسائل و موضوعات افغانستان مورد توجه قرار داده است.

۲-۲. عدالت توزیعی

یکی از مصادیق عدالت اضافی، عدالت توزیعی است. بحث از عدالت توزیعی هم در مسائل اجتماعی وجود دارد و هم در عدالت سیاسی. بحث این است که عدالت توزیعی دقیقاً به چه معنا و مفهومی وجود دارد، اصول آن چیست، و در اندیشه آیت الله محسنی (ره) این بحث مورد توجه قرار گرفته است یا نه؟

۲-۲-۱. تعریف عدالت توزیعی

عدالت توزیعی یعنی «شیوه درست توزیع سودها و زحمات‌های زندگی دسته جمعی، میان

اعضای جامعه». یا «توزیع جانب ندارانه سودها و زحمات های زندگی اجتماعی بر حسب لیاقت ها، نیازهای اساسی و توان افراد جامعه» (همان: ۱۷). ملاک های که برای تعیین «شیوه درست» توزیع سودها و زحمات های زندگی اجتماعی از طرف نظریه پردازان در باره عدالت ارائه شده است، محل اظهار نظرهای بسیار متفاوت یا یکدیگر واقع شده است. «توزیع برابر»، «توزیع بر حسب لیاقت ها»، «توزیع بر حسب حقوق» و «توزیع بر حسب نیازهای اساسی»، دیدگاه های مطرح در این زمینه هستند (ر.ک. حاجی حیدر، بی تا، ۵۷، ۳۸).

عدالت توزیعی با عدالت اجتماعی گاهی، هم معناست و گاهی دو مفهوم جدا و به صورت عموم و خصوص مطلق در نظر گرفته می شود. مرحوم مطهری در مورد عدالت اجتماعی می گوید:

اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما، مورد غفلت واقع شده است. در حالی که از آیاتی چون بالوالدین احسانا و اوفوا بالعقود، عموماً در فقه به دست آمده است، ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم به روی مسئله عدالت اجتماعی دارد، معهذاً یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب سبب رکود تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است (مطهری، ۱۴۰۳: ۲۷).

امام باقر علیه السلام فرمود: روز قیامت حسرت کسی که به عدالت فراخوانده؛ اما خود در مورد دیگران عمل نکرده است، بیش از دیگران است (حرانی، ۱۳۸۹: ۴۶۹). بنابراین عدالت اجتماعی، یکی از شاخص های مهم عدالت، است که گاهی به معنای عدالت توزیعی گرفته می شود.

به صورت کلی در مورد عدالت سه برداشت وجود دارد: برداشت اجتماعی بر اساس دیدگاه سوسیالیستی (برابری در همه چیز)؛ برداشت فردی بر اساس دیدگاه غربی مبتنی بر آزادی کامل؛ و دیدگاه اسلام که از یک سو بر پذیرش تفاوت ها میان انسان ها تکیه دارد و از سوی دیگر بر ضرورت بهینه سازی شرایط عمومی فعالیت ها و همگانی شدن امکانات (اسماعیل پور، ۱۳۸۲: ۱۰۰). پس اسلام در این میان نظر میانه دارد، مرحوم مطهری می نویسد:

آن چه در خلقت وجود دارد «تفاوت» است نه «تبعیض». تبعیض آن است که در شرایط مساوی و استحقاق های همسان، بین اشیا فرق گذاشته شود، ولی تفاوت آن است

که در شرایط نامساوی، فرق گذاشته شود. به عبارت دیگر تبعیض از ناحیه دهنده است و تفاوت مربوط به گیرنده (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۰).

قبلاً در دیدگاه‌های حضرت آیت الله محسنی (ره) در باب عدالت خداوند، گفته شد که تبعیض، تعدد حکم در موضوع واحد است در حالی که تفاوت تعدد حکم در تعدد موضوع است. از این منظر تعریفی که حضرت آیت الله محسنی (ره) و مرحوم مطهری داشته است، خیلی شبیه هم و در عین حال بسیار متقن و محکم است.

شاخص عدالت اجتماعی با شاخص‌های که در عدالت توزیعی وجود دارد شبیه هم است؛ یعنی اینکه رفتار و برخورد دولت نسبت به همگان طبق قانون و برابرانه باشد و «آحاد مردم از امتیازات و خیرات نظام اسلامی به صورت عادلانه بهره‌مند شوند و هیچ‌کس بدون دلیل، امتیاز ویژه‌ای نداشته باشد» (روزنامه جمهوری، ۱۳۷۵). به عبارت دیگر می‌توان گفت «مفهوم جامع و مورد توافق عدالت در بین اندیشمندان این است که حق هرکسی به او داده شود» (مصباح، ۱۳۸۰: ۲۶۱). از نظر جان روالز، عدالت اجتماعی «شامل توزیع موقعیت‌های اجتماعی و اقتصادی، امتیازات شهرت، توانایی‌ها و تقریباً توزیع هرچیزی می‌شود که «نتیجه» و «ثمره» همکاری اجتماعی محسوب شود» (رک. پارخ، ۱۳۷۹) جان روالز می‌گوید:

به هر حال، بحث ما در خصوص عدالت اجتماعی است. برای ما موضوع اولیه عدالت، ساختار بنیادین جامعه، یا دقیق‌تر بگوییم، شیوه توزیع حقوق و تکالیف اساسی و تعیین تقسیم عواید حاصل از همکاری اجتماعی از سوی نهادهای کلان اجتماعی است. منظور من از «نهادهای اجتماعی کلان» حقوق اساسی سیاسی و ترتیبات اقتصادی و اجتماعی کلان است (کمال و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۷).

در اندیشه فارابی هم عدالت اجتماعی و توزیعی به یک سری مصادیق عینی و ذهنی ارجاع داده می‌شود. این یعنی عدالت اجتماعی و توزیعی یکی‌اند اگرچه در گفتار برخی، عدالت اجتماعی معنای عام دارد که یکی از مصادیق آن، عدالت توزیعی است. فارابی عدالت را به معنای تقسیم خیرات مشترک می‌داند که شامل سلامتی، مال، کرامت و مقام و رتبه است و باید این خیرات میان مردم به صورتی توزیع شود که کم و زیاد نباشد، و الا «ظلم» است؛ «زیرا در کاستن از آن ظلم بر صاحب حق است و در زیادتش ظلم بر دیگر

شهروندان» (فارابی، به نقل از مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۶۰). به همین خاطر طبق گفته دیگری: عدالت در اعمال را نویسندگان به عدالت مبادله‌ای و توزیعی تقسیم کرده و گفته‌اند که اولی عبارت است از تناسب عددی؛ و دومی تناسب هندسی. بنابراین آن‌ها عدالت مبادله‌ای را در تساوی ارزش چیزهای موضوع قرارداد می‌یابند و عدالت توزیعی را در توزیع منافع مساوی بین کسانی که دارای لیاقت و شایستگی یکسانی باشند می‌بینند» (هابز، ۱۳۴۰: ۱۷۵).

درست بر اساس توجه به عدالت اجتماعی است که پوپر، افلاطون را به توتالیتاریسم محکوم می‌کند. او می‌گوید: «افلاطون در جمهوری، اصطلاح عادل و عادلانه را به معنای مرادف با آن چه به منفعت و مصلحت بهترین دولت است، به کار می‌برد [...]؛ باید بگوییم افلاطون با طلب عدالت، برنامه سیاسی خویش را در حد توتالیتاریسم رها می‌کند» (پوپر، ۱۳۶۵: ۲۶۰).

پوپر بعد از آن مؤلفه‌های عدالت را چنین برمی‌شمارد: الف) توزیع برابر بار شهروندی؛ ب) سلوک مساوی با شهروندان در برابر قانون، البته به شرط آن‌که؛ ج) قوانین خود تبعیضانه نباشد؛ د) بی‌طرفی محاکم عدلیه؛ و ه) برخورداری از سهم مساوی نه تنها از بار، بلکه از مزایایی که هر شهروند به علت عضویت در یک کشور می‌تواند دریافت کند (ر.ک. همان: ۲۶۰-۲۶۹). آن‌گاه پوپر می‌گوید: «اگر افلاطون چنین معنایی از عدالت اراده می‌کرد، ادعای من دایر بر اینکه برنامه او صرفاً توتالیتراست، یقیناً صحت نمی‌داشت». (همان) بنابراین عدالت اجتماعی عبارت است از:

توزیع برابر امکانات، مقامات، سلامتی و بهداشت و به قول پوپر هم بار شهروندی و هم سهم او از مزایای مادی و معنوی باید به صورت مساویانه و عادلانه توزیع شود؛ اما ملاک در توزیع خیرات مشترک چیست؟ برخی برابری، برخی شایستگی، برخی تأمین نیازها را ملاک معیار قرار داده‌اند (بشیریه، ۱۳۸۶، ۴۸-۴۹).

پس خیرات باید بر اساس شایستگی، برابری یا برحسب میزان نیازمندی افراد توزیع شود. لذا در حکومت اسلامی، نیز دو مسئله اهمیت دارد: «یکم فراهم ساختن شرایط یکسان رشد و پرورش برای همه شهروندان؛ دوم، دخیل دانستن میزان کارایی و اختلاف سطح توانایی انسان‌ها» (اسماعیل پرور، پیشین، ۱۰۱). با این وجود ملاک توزیع خیرات،

قانون است. هابزولاک نیز معیار عدالت را قانون می‌داند که در شرایط طبیعی به دلیل عدم قانون، عدالت مفهوم ندارد (صناعی، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۴). این است که عدالت هم هدف دولت دینی است و هم ابزاری که به واسطه آن خیرات مشترک توزیع و تقسیم می‌شود (کعبی، ۱۳۸۶: ۲۹).

بنابراین عدالت اجتماعی و عدالت توزیعی بیشتر یک معنا دارد و به توزیع برابر فرصت‌ها و برخورداری‌ها از یک طرف و توزیع برابر زحمات‌ها و زیان‌ها از سوی دیگر اشاره دارد. حالا قبل از اینکه دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره) در مورد عدالت توزیعی به این معنا را بررسی کنیم، خوب است اصول عدالت توزیعی را توضیح دهیم:

۲-۲-۲. اصول عدالت توزیعی

عدالت توزیعی دارای اصول و ضوابطی است که توجه به آن می‌تواند حائز اهمیت باشد. اصول عدالت توزیعی (حاجی حیدر، بی‌تا: ص ۲۶) عبارتند از: ۱) «تفاوت». در توزیع سودها و ضررها، اصل تفاوت طبیعی که همه برابر آفریده نشده‌اند، باید لحاظ شود؛ ۲) «لیاقت»‌ها. رعایت لیاقت‌های ناهمگون ضروری است؛ ۳) «توان‌ها». باید کارها و سودها و ضررها به تناسب توان افراد توزیع شوند. بعضی کارها به مشارکت جمعی نیاز دارد؛ ۴) «نیازها». در هنگام توزیع سودهای اجتماعی باید علاوه بر موارد فوق، نیازهای اساسی افراد هم در نظر گرفته شود. پس اصول عدالت توزیعی می‌تواند تفاوت، لیاقت، توان، و نیاز باشد. خود نیاز را می‌توان چنین شاخص‌گیری کرد:

راه حل توجه به نیازهای اساسی افراد پایین جامعه، یعنی دورشدگان از منابع قدرت و ثروت، برقراری یک نظام تأمین اجتماعی در قلمرو اقتصادی است که برآورده نمودن نیازهای اساسی همگان را تضمین می‌کند. نیازهای اساسی شامل این موارد است: تغذیه مناسب، مسکن، لباس، بهداشت و درمان و آموزش‌های ابتدایی (همان: ۳۱).

با توجه به اصولی که در مورد عدالت توزیعی آورده شد، می‌توان این بخش را به بحث اولیه در مورد عدالت توزیعی پیوند زد که بر مبنای آن، عدالت اجتماعی به دو بخش عدالت سیاسی و عدالت توزیعی تقسیم می‌شود؛ اما در گفتارهای که در این میان آورده شد، روشن شد که عدالت اجتماعی و توزیعی در بسیاری از تعابیر کاربرد یکسان و مشابه

دارد. در حالی که شاید اصل، این باشد که عدالت اجتماعی را به دو بخش عدالت توزیعی و عدالت سیاسی تقسیم نماییم. در عدالت سیاسی، توزیع مقامات سیاسی و موقعیت‌های اجتماعی قابل تبیین است و در عدالت توزیعی، توزیع امکانات و خدمات ارزیابی می‌شود. یعنی آنچه از جنس مقام، اداره و پست است در عدالت سیاسی می‌گنجد چه اجتماعی باشد و چه سیاسی و اداری، و آنچه از جنس برخورداری‌های مادی و نقدی است در عدالت توزیعی می‌گنجد، ولی در کل باید توجه کرد که مفاهیم ذهنی در تعریف قابل تحدید نیست. به همین خاطر در معنای ساده و بسیط، عدالت اجتماعی دربرگیرنده هم عدالت اجتماعی به معنای خاص کلمه و هم عدالت توزیعی به معنای خاص کلمه، است.

۳-۲-۲. آیت‌الله محسنی (ره) و عدالت توزیعی

حال سؤال این است که دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره) در این مورد چیست؟ ایشان در بحث از عدالت اجتماعی به معنای عام و یا خاص کلمه چه دیدگاه و نظری دارد؟ در بحث از عدالت توزیعی چه می‌گوید؟ ایشان در این مورد عدالت اجتماعی و توزیعی را به معنای عدم تبعیض در حقوق و برخورداری‌ها می‌داند. قبلاً گفتیم که عدالت توزیعی، توزیع برخورداری‌ها به صورت غیر جانب‌دارانه است، در اینجا ایشان به این معنا ارجاع می‌دهد. به همین خاطر در جواب این سؤال که: «اگر قدرت سیاسی در آینده کشور ما، به کسی برسد که از شما مشوره بخواهد، شما به او چه نظر می‌دهید؟ می‌گوید: «... به هر حال به او سفارش می‌کنم: ... که عدالت اجتماعی را شدیداً مراعات کند، از تنگ‌نظری و تمایل‌های مذهبی و نژادی و منطقه‌ای بسیار به دور باشد، همه مسلمانان کشور را یکسان بنگرد که تبعیض از پلیدترین روش‌های انسانی حکومت‌ها است. همه امتیازات رفاهی را مخصوص شهرها نگرداند که دهات از ساکنین خود خالی شده به تولید مواد غذایی و نظام زراعت ضرر می‌رساند (محسنی (ره)، ۱۳۷۱: ۹۰-۹۱)».

از بیان ایشان استفاده می‌شود که هم به عدالت سیاسی و هم به عدالت توزیعی ارجاع داده است، هم مقامات و مناسب نباید یک‌جانبه باشد و هم برخورداری‌ها و امتیازات رفاهی. لذا می‌توان گفت که عدالت توزیعی از دیدگاه ایشان، عدم تبعیض در توزیع ثروت

و منابع کشور است که باید بدون تمایلات مذهبی و قومی و منطقه‌ای، برای همگان به صورت برابر تقسیم شود.

یکی از مصادیقی که برای عدالت اجتماعی چه به معنای عدالت توزیعی و چه به معنای عدالت سیاسی در نظر حضرت آیت الله محسنی (ره) زیاد مهم و مورد توجه است، تقسیمات اداری کلان ولایتی و ولسوالی‌ها است که متأسفانه در افغانستان این مسئله به دلیل مسائل مذهبی شدیداً دچار کش و قوس است. به عبارت دیگر از دید ایشان نه فقط درآمدها و منابع عادلانه تقسیم شود که حتی ساختار بندی شهرها و ادارات دولتی هم، عادلانه باشد. از این رو بعضی از شهرهای شیعه‌نشین با جمعیتی از امکاناتی یک استان برخوردار است که در میان اهل سنت همان جمعیت به میزان پنج استان از آن بهره می‌برند. ایشان می‌فرماید: «تقسیم ولایات و حکومت‌های محلی، ولسوالی‌ها و علاقه‌داری‌ها به دور از حب و بغض و براساس تسهیل زندگانی مردم روی ضوابط عقلایی و یکسانی صورت گیرد». (همان، ص ۸۶)

توزیع درآمدها و منابع در افغانستان نیز از مسائل و مواردی است که تحت مسئله شیعه و سنی، بسیار ظالمانه بوده و بعضاً مسائل دیگری نیز در آن نقش داشته است. آیت الله محسنی (ره) در این زمینه می‌فرماید:

توازن اقتصادی در سراسر کشور، مراعات گردد. بسیار ظالمانه است که کابل همه چیز داشته باشد و اکثر مناطق دیگر فاقد همه چیز باشد. دوران انقلاب ثابت کرد که حق مردم ولایات به مراتب بیشتر از حق غالب مردم کابل است. از جانب دیگر وجود امکانات فراوان در مرکز یا در پاره‌ای از ولایات موجب روی آوردن مردم اطراف به آنجا می‌گردد. در نتیجه کشاورزی که بزرگ‌ترین پایه اقتصاد کشور است، دچار ضعف و فتور می‌شود و وابستگی ما به خارج بیشتر می‌گردد (همان).

همه این موارد از مصادیق عدالت توزیعی است که در مواردی هم می‌توان از آن به عدالت اجتماعی تعبیر کرد.

یکی از بحث‌های که می‌توان از منظر ایشان در مورد عدالت اجتماعی طرح و بررسی کرد، چستی ضمانت اجرایی عدالت اجتماعی است؛ یعنی وقتی ضرورت عدالت اجتماعی در جامعه مورد انکار نیست؛ چه چیز می‌تواند عدالت اجتماعی را در جامعه

استوار و محکم سازد؟ به عبارت دیگر ضمانت اجرایی عدالت اجتماعی چه چیزی می‌تواند باشد؟ ایشان بهترین ضمانت برای اجرای عدالت اجتماعی را اخلاق اسلامی می‌داند و ضمانت خود اخلاق را اعتقاد به خداوند بزرگ. این در واقع همان پیوند و رابطه بین سیاست و دیانت است یا نقش دین در سیاست‌مداری:

اتصاف انسان به اخلاق نیکو از یک طرف بسیار ضروری و حتمی است که بدون آن نه مشکلات فردی حل می‌شود و نه عدالت اجتماعی برقرار می‌گردد و از طرف دیگر پای بندی به اخلاق، کار ساده‌ای نیست و باید ضامن اجرایی قوی برای آن پیدا نمود که تاکنون این ضامن اجرایی توسط حکومت‌ها و علم اقتصاد و غیره، پیدا نشده است و تنها ضامن اجرایی آن، اعتقاد به خدا و روز قیامت است. بین ایمان کامل و اعمال شایسته و مکارم اخلاقی و عدالت اجتماعی، رابطه قهری مستقیم وجود دارد که به این موضوع بسیار مهم باید متوجه بود (محسنی، ره)، (۱۳۷۵: ۹).

آیت‌الله محسنی (ره) ضامن عدالت اجتماعی را ایمان به خدا دانسته می‌فرماید:

در پایان این بحث مناسب است که به یکی از دلایل ضروری بودن دین در زندگی انسان‌ها نیز اشاره کنیم که زندگانی انسان، اجتماعی است. زندگانی اجتماعی بدون عدالت اجتماعی ممکن نیست و عدالت اجتماعی بدون قانون آسمانی امکان‌پذیر نیست و تنها ایمان به خدا و روز قیامت، ضامن اجرایی آن است. تحولات سیاسی و اجتماعی قرن بیستم [...] استحکام این دلیل را بیشتر آشکار ساخت. بلی عدالت اجتماعی پس از وضع قوانین است و انسان‌ها اولاً به خاطر غرایز خود توانایی وضع قانون عادلانه را برای جمیع بشر در روی کره زمین ندارند و ثانیاً دلیلی بر ضمانت اجرایی آن دیده نمی‌شود. بلکه مکرراً خود دولت‌ها که متولیان نظام و مجریان عدالت اجتماعی‌اند، از قوانین موضوعه خود تخلف و تمرد کرده‌اند (همان: ۱۹).

از آنچه در مورد عدالت توزیعی و اجتماعی گفته شد روشن شد که در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی (ره) عدالت اجتماعی و توزیعی به معنای توزیع برابر و عادلانه ادارات دولتی، مقامات و برخورداری‌های است که به صورت مادی بین مردم قسمت و توزیع می‌شود.

۳-۲. عدالت کیفری

هرچند ایشان در مورد عدالت کیفری، بحث مستقلی تحت این عنوان ندارد؛ اما مسائلی که ایشان به آن‌ها می‌پردازد، نشان می‌دهد که عدالت کیفری، به نحوی در گفتار ایشان به لحاظ محتوایی وجود دارد. ایشان در مورد خواست‌های شیعیان افغانستان که خواست‌های معقولی هست، به نحوی اشاره به مسائلی دارد که در زمره مباحث عدالت کیفری است:

خواست‌های ما تماماً معقول است... (۱) رسمیت داشتن مذهب جعفری پهلوی رسمیت داشتن مذهب حنفی در قانون اساسی تا شیعه در همه شئون خود به مذهب خویش عمل بتواند... (۲) عدم تبعیض در مکافات و مجازات و مناصب دولتی و معاهد علمی و غیره به خاطر عقاید مذهبی؛ (۳) توزیع عادلانه عایدات دولتی بر همه ولایات کشور به شمول ولایات مناطق مرکزی بدون تبعیض و امثال این امور که هیچ ضرری به نظم کشور و دولت ندارد و نه به ضرر دیگران است (محسنی (ره)، ۱۳۷۵: ۱۰۵).

جملات بالا به خوبی نشان می‌دهد که عدالت توزیعی و نیز عدالت کیفری در اندیشه ایشان مطمح نظر بوده و با توجه به بستر جامعه افغانستانی، آن را طرح کرده است. در واقع می‌توان گفت که عدالت کیفری از دیدگاه ایشان، عدم تبعیض در کیفر است و نباید شیعیان به خاطر عقایدی که دارند، در کشور تحت مجازات شدید قرار بگیرند. یا در یک دعوای که طرفین از دو مذهب مختلف‌اند، شیعه به دلیل شیعه بودن خود از حقت محروم یا مشمول مجازات شود. هم‌چنین در بحث از مسائل اداری و تقسیم ادارات، به نحوی به عدالت اجتماعی و عدالت توزیعی اشاره می‌نماید. چیزی که واقعاً در افغانستان غیر عادلانه است و به عبارتی، تقسیم اداری در افغانستان به صورت غیر جانب‌دارانه صورت نگرفته است، بلکه به تمام معنا در توزیع آن، جانب‌داری صورت گرفته است. ولایاتی که کمترین نفوس را دارند و ولایاتی که یکی از ولسوالی‌هایش به اندازه جمعیت یک ولایت در جنوب، نفوس دارد به معنای غیر جانب‌دارانه بودن این توزیع است.

۳-۳. رابط عدالت با آزادی و رفاه

یکی از بحث‌های که در مورد عدالت و انواع آن، مورد توجه است، بحث از عدالت و آزادی مخصوصاً در مورد جمع‌آوری مالیات است. چگونه می‌شود از مردم مالیات گرفت ولی آن

را برای عده‌ای دیگر، به مصرف رساند، در حالی که براساس عدالت، دولت حق ندارد در حیطه مال و اموال مردم دخل و تصرفی داشته باشد. این امر در مورد حکومت اسلامی و در مورد هر نوع حکومت اسلامی در افغانستان هم مطرح است.

۳-۱. حکومت اسلامی و آزادی

حضرت آیت الله محسنی (ره) در مورد رابطه عدالت و آزادی و اینکه آیا حکومت اسلامی می‌تواند آزادی‌های مردم را محدود نماید، می‌فرماید:

حکومت اسلامی در فرض وجود، دلیل معقول و متین بر مضر بودن پاره‌ای از آزادی‌ها برای دنیا یا دین مسلمان‌ها می‌تواند از آن‌ها جلوگیری کند. در غیر این موارد هیچ‌کس، حتی ولی امر مسلمین حق مداخله در زندگانی خصوصی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی مردم، ندارد و نیز هیچ‌کس مصون از انتقاد و ایراد سالم و مستغنی از موعظه و ارشاد نیست (محسنی (ره)، ۱۳۷۱: ۷۱).

از بیان فوق به خوبی دانسته می‌شود که اصل اولیه در جامعه آزادی افراد است و دولت حق ندارد این آزادی‌ها را از مردم سلب کند. به فرض اینکه دلیل موجهی برای این محدودیت باشد، باید محدود به همان مقدار باشد و به قولی، «الضرورة تقدر بقدرها»، باید مورد توجه قرار بگیرد. در پایان جمله، به این نکته اشاره می‌کند که رهبر و حاکم اسلامی نیز بی‌نیاز از مشوره و موعظه نیست و حتی می‌توان او را مورد انتقاد قرار داد. ایشان در مورد دیگر می‌فرماید که حاکم اسلامی آزاد نیست که تحت عناوینی برای مردم قیوداتی ایجاد کند و در واقع اجتهاد در برابر نص انجام دهد:

ولی هیچ قانون شرعی و عقلی حاکم اسلامی را به طور کلی آزاد نمی‌داند که برای راحتی خود و مسئولین دولتی همه فشارها بر مردم مسلمان فرود آورد و به نام اسلام استبداد و اختناق را برزیردستان خود تحمیل نماید و همه مسئولین دولتی را مملوق و چاپلوس و ضعیف الاراده به بار آورد و کار او فقط اجتهاد در برابر نص باشد و جان و مال آبرو و آزادی مردم را فدای اطاعت از خود کند که او نماینده خدا و حضرت ختم مرتبت و افضل افراد است (همان: ۱۲۸).

۲-۳- حکومت اسلامی و مالیات

بحث از مالیات در زمره بحث از عدالت توزیعی است. برخورداری های مردم از منابع و امکانات دولتی و نیز وضع مکافات و توزیع مخارج دولت بر مردم، باید به صورت غیر جانب دارانه باشد. در بحث از عدالت توزیعی گفته شد که دولت باید در توزیع فرصت ها و مکافات و خرج های دولتی، «جانب ندارانه» برخورد نماید. ایشان در مورد مالیات و قیودات مالی که دولت ایجاد می کند، می فرماید که دولت حق گرفتن مال مردم را ندارد؛ زیرا با توجه به ریخت و پاش های که دولت و ادارات عریض و طویلی که دارد دیگر دلیلی موجهی برای وضع مالیات نمی ماند: «...هیچ گاه حاکم اسلامی حق گرفتن پول مردم را به نام مالیات و گمرک و غیره با این دستگاہ عریض و طویل بی خاصیت و حتی مضرو این همه مصارف گزاف و احمقانه کارمندان رده بالای دولتی ندارد» (همان: ۱۵۰).

حضرت آیت الله محسنی (ره) در کل طرفدار حقوق مردم است. از این رو تلاش دارد که برای گرفتن مال و دارایی مردم قیوداتی را وضع کند. می فرماید دولت حق گرفتن این اموال را ندارد؛ اما اگر به نحوی، بودجه دولت از منابع درآمد خودش کافی نبود، فقط برای وزارت دفاع می تواند مردم ثروتمند را وادار به دادن مال کند:

بودجه دولت اگر از آنچه گفته شد و از منابع برق و تلفن و حمل و نقل زمینی و هوایی و تجارت و بانکداری و بیمه و امثال آن تکمیل نشد، حکومت می تواند مصارف وزارت دفاع را از مردم ثروتمند کشور بگیرد؛ زیرا جهاد به مال همانند جهاد به جان واجب است. (وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) و (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ). آری براساس آیه دومی، تهیه مقداری از اسلحه که موجب ترس دشمنان اسلام شود حتی در زمان صلح بر همه مردم واجب کفایی است، هرچند که سرپرستی آن به عهده دولت باشد (همان: ۱۵۲).

حضرت آیت الله محسنی (ره) در مرحله بعد می فرماید اگر بعد از اینکه دولت برای تأمین هزینه وزارت دفاع از مردم پول گرفت ولی کافی نبود، باید مالیاتی که وضع می کند بسیار عادلانه باشد؛ زیرا اهمال تطبیق اسلام به خاطر گرفتن این مقدار از مال مردم جایز ناست:

اگر به این مقدار هم، مصارف ضروری دولت تأمین نشود، می شود که به عنوان ثانوی (به عنوان اقامه و حفظ حکومت اسلامی) از مردم به نام گمرک و مالیات بر عایدات به اندازه بسیار عادلانه که به زندگانی مردم به خاطر تصاعد نرخ ها و عدم رغبت به تولید و

تجارت ضرر نرساند، وجوهی گرفته شود. زیرا احتمال جواز اهمال تطبیق اسلام در زندگانی مردم به خاطر مقداری از مال، صد در صد منفی است. چون دین برای انسان‌ها هم چون هوا و آب ضروری است که به هر حال و تحت هر شرط باید حفظ و تطبیق شود و قبلاً فهمیدیم که تطبیق شریعت جز در پناه حکومت اسلامی میسر نیست (همان: ۱۵۳).

به نظر می‌رسد دقت ایشان دربارهٔ وضع مالیات (که در واقع مربوط به بحثی عدالت توزیعی است) درخور توجه است. ایشان توجه اساسی‌اش به مردم است؛ یعنی اصل اولیه‌اش عدم وضع چیزی بر مردم و سلب آزادی و یا اجبار مردم بر پرداخت مالیات است. ایشان در مرحله اول، به عدم وضع مالیات قائل است، به خصوص که ریخت و پاش‌های دولت و ادارات پرمصرفی که دولت دارد، به هیچ نحوی گرفتن مالیات از مردم را توجیه نمی‌تواند. اگر هم دولت مجبور شود که باید چیزی از مردم بگیرد، ایشان طرحش این است که باید دولت از سرمایه‌دارها برای بودجه وزارت دفاع و تحت این عنوان، چیزی بگیرد و توجیه می‌کند که دفاع از دین و... با جان و مال واجب است. لذا ثروتمندان طرف خطاب این وجوب قرآنی است. پس گرفتن این مقدار از مالیات، دخالت دولت در حیطه اموال خصوصی و زندگی خصوصی مردم نیست، بلکه از باب عملی ساختن احکام دینی بر سرمایه‌داران است که جهاد با مال و جان، بر مردم واجب شده است. تنها در فرض عدم کفاف مالیات با روش قبل است که دولت می‌تواند به صورت عادلانه از دیگران، مالیات بگیرد.

اما چرا دولت در این مرحله مجاز به اخذ مالیات است؟ ایشان گفته‌اش را مدلل می‌کند که اگر امر دایر شود میان اینکه از تطبیق اسلام بر زندگی مردم صرف نظر شود یا مردم را به میزان معینی، تحت اجبار مالی قرار گیرد، می‌فرماید که جواز اهمال تطبیق اسلام ممنوع است. از سوی دیگر تطبیق اسلام بر زندگی مردم هم، بدون دولت اسلامی امکان‌پذیر نیست. پس باید مالیات اخذ شود. دلیل دیگری که ایشان می‌آورد، اشاره به فرمان حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام است که براسب‌ها مالیات وضع کرد. اما در کل، نظر ایشان این است که اصل اولیه همان عدم وضع مالیات است و اشاره می‌کند که داستان عمر بن عبدالعزیز که به مردم گفت: «وای بر شما! خداوند پیامبر صلی الله علیه و آله را فرستاد که هدایت کند نه اینکه مال و اموال مردم تصاحب شود» نشان می‌دهد که دولت اسلامی نباید از مردم مالیات بگیرد.

۳-۳. حکومت اسلامی و زنان

یکی از بحث‌های که می‌توان از دیدگاه ایشان در زمینه مسائل عدالت استفاده کرد، رابطه زن و سیاست است. رابطه زن و سیاست و در واقع حق مشارکت سیاسی او، با بحث از عدالت توزیعی قابل بحث است. فرصت‌های که در یک دولت وجود دارد اعم از مناصب و یا برخورداری‌های مادی، باید به صورت «جانب‌ندارانه» باشد. به عبارت دیگر، نباید در گرفتن مناصب و موقعیت‌های سیاسی، اداری، نظامی و... تبعیض جنسیتی وجود داشته باشد.

حضرت آیت الله محسنی(ره)، در این زمینه بحثی جالبی دارد. در ابتدا آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نسا: ۳۴) را طرح کرده، بحث می‌کند که آیا در این آیه، مراد سرپرستی و قیمومیت مطلق مردان بر زنان است یا مردان زن‌دار، بر زنان خودشان در امور خانوادگی؟ بر اساس آیه، برای هر دو دیدگاه قراین و دلایلی وجود دارد که هر دو دیدگاه را تأیید می‌کند. ولی می‌فرماید که مرحوم علامه طباطبایی قولی را اختیار کرده که مراد سرپرستی مطلق مردان بر مطلق زنان است. در این صورت زنان از مناصب اجتماعی چون رهبری در اسلام، قضاوت و فرماندهی کل قوا، محروم بوده و حق تصاحب این مناصب را ندارند.

ایشان می‌فرماید که حق این است که ترجیح یکی از دو قول بردیگری بدون دلیل است؛ یعنی هر دو قول از لحاظ ادله و قراین موجود در آیه همسان است ولی از باب قدر متقین می‌توان گفت که باید قول سرپرستی مردان زن‌دار، بر زنان شان را پذیرفت. یعنی نه اینکه این قول دلیلی محکم‌تری دارد، بلکه از باب قدر متیقن باید به این قول تمسک کرد. لذا ایشان نتیجه می‌گیرد که دلیلی که ما را از رسیدن زنان به مناصب رهبری و قضاوت و سرقومندانی اعلا، منع کند وجود ندارد. پس اگر زنی صاحب شرایطی پیدا شود، می‌تواند این مقامات را احراز کند، ولی چون سیره عملی متشرعه برخلاف آن است، می‌توان گفت که از مذاق متشرعه می‌توان به دست آورد که رهبری و قضاوت زنان جایز نیست (رک. همان: ۱۸۴). هم‌چنین ایشان همین مطلب را در کتاب دیگرش چنین توضیح می‌دهد:

نتیجه می‌گیریم که تفاوت زن و مرد در احکامی که مربوط به انسانیت زن و مرد می‌شود باطل و بدون مجوز عقلی است. تفاوت وجود دارد؛ اما تبعیض نه؛ تبعیض: اختلاف حکم

با اتحاد موضوع است؛ مانند اینکه به دو کارگر که کمیت و کیفیت کار آنان مساوی باشد، مزد مختلف بدهیم. تفاوت: اختلاف حکم با فرض اختلاف در موضوع است. بنابراین تفاوت همیشه صحیح است و تبعیض همیشه باطل و ظالمانه. تمام اختلاف شرعی بین زن و مرد که در فقه اسلامی ذکر گردیده، تفاوت است نه تبعیض. تبعیض که در تمام فقه اسلامی که به کرامت انسانی و عدالت اجتماعی و اخلاقی استوار است، وجود ندارد (به نقل از جوادی، ۱۳۸۷: ۲۷۷).

عده‌ای هم بر عدم نفوذ ریاست زن و اخذ مقام او در پست‌های مهم و کلیدی به روایتی استدلال کرده‌اند که بیان می‌کند هیچ قومی از ریاست زنان رستگار نشده است. ایشان این خبر را به راحتی رد می‌کنند و می‌گویند:

واقعیت این است که منع شرعی صریحی که مورد قبول همه مذاهب باشد، در دست نداریم. حدیثی که در بعضی از صحاح شش‌گانه وارد شده، که هیچ قومی از ولایت زن بر آنان رستگار نشده است، دلالت روشنی بر حرمت و ممنوعیت ریاست عمومی زن ندارد. بلکه بعضی از دانشمندان اهل سنت راوی آن را متهم کرده که به خاطر مخالفتی که با بی‌بی‌عایشه داشت، آن را جعل کرده است؛ چون ریاست جنگ جمل علیه امیرالمؤمنین علی علیه السلام به عهده آن بانوی محترمه بوده است (همان: ۲۷۸).

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس عدالت اجتماعی در اسلام دلیلی خاصی که زنان را از مناصب کلان اجتماعی منع کند، وجود ندارد. حضرت آیت‌الله محسنی (ره) با تکیه بر استدلالی که دارد، طرفدار این است که زنان می‌توانند به منابع و مناصب مهم در نظام دینی دسترسی داشته باشند؛ یعنی هم رهبر شوند، هم قاضی، هم فرمانده کل. در مقابل دولت هم نباید در توزیع این فرصت‌ها و مناصب، زنان را از رسیدن به آن موقعیت‌ها محروم سازد. به عبارت دیگر، توزیع فرصت‌های کلان در مسائل اجتماعی، به صورت غیر جانب‌دارانه باشد و باید بدون توجه مسائل جنسیتی صورت گیرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

عدالت در اندیشه سیاسی آیت‌الله محسنی (ره)، در قسم وصفی خود، به معنای ملکه نفسانی است که سبب می‌شود فردی از انجام کارهای که مخالف شریعت است، خودداری کند، البته می‌فرماید غالباً و نه حتماً. هم‌چنین عدالت در قسم اضافی خود به معنای عدالت صیانتی، عدالت کیفری و عدالت توزیعی در نظر گرفته شده است که اگرچه به صورت مستقیم و تحت این عناوین در اندیشه سیاسی ایشان، به آن اشاره نشده است؛ اما وقتی مسائل و موضوعات اجتماعی و سیاسی افغانستان را مورد بررسی قرار می‌دهیم، متوجه می‌شویم که هم عدالت صیانتی به معنای صیانت جان، مال و آبروی شهروند افغانستان در حکومت اسلامی مورد گوشزد قرار گرفته است، هم عدالت کیفری به معنای مجازات و مکافات که برای شهروندان در نظر گرفته می‌شود نباید تبعیض آلود و جانب‌دارانه باشد و هم عدالت توزیعی یا اجتماعی به معنای توزیع برابر فرصت‌ها و برخورداری‌ها و هم‌چنین توزیع بار زندگی و وضع مالیات باید به صورت غیر جانب‌دارانه انجام گیرد. به همین خاطر هم در بحث از مشارکت سیاسی زنان نباید مسئله جنسیت باعث شود که زنان نتوانند به مقام‌های مهم سیاسی و قضایی و نظامی برسند؛ چرا که تبعیض بدترین پدیده در میان دولت‌ها و حکومت‌ها است. توزیع بار و مخارج دولت نباید بدون دلیل برگرده مردم تحمیل شود. در صورتی که درآمدهای دولت کفاف نکند فقط برای امور دفاعی دولت حق دارد از سرمایه‌دارها به اندازه لازم مالیات بگیرد؛ زیرا جهاد یک امر مالی هم هست. اگر باز هم کفاف نکند، دولت با حفظ احتیاط باید به جمع‌آوری مالیات اقدام کند که نباید عموم مردم آسیب ببینند.

منابع

قرآن کریم.

۱. اسماعیل پروو، (۱۳۸۲)، گلبانگ عدالت، قم: بوستان کتاب.
۲. بشیریه، حسین، (۱۳۸۶)، آموزش دانش سیاسی، تهران: نشر نگاه معاصر.
۳. پوپر، کارل، (۱۳۶۵)، جامعه باز و دشمنان آن، (ترجمه عزت الله فولادوند)، ج ۲، تهران: خوارزمی.
۴. حاجی حیدر، (بی تا)، معرفت سیاسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، شماره ۲.
۵. حاجی حیدر، (بی تا)، نیاز به مفهوم عدالت اجتماعی، در فصلنامه حکومت اسلامی، شماره مسلسل ۵۷، بی جا.
۶. حرکت اسلامی، (بی تا)، تصویب قانون اساسی افغانستان، نشر حرکت اسلامی افغانستان، بی جا: بی نا.
۷. روزنامه جمهوری اسلامی ۷۵/۹/۵، به نقل از: اسماعیل منصوری، کارآمدی سیاست دفاعی از دیدگاه مقام معظم رهبری.
۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۸)، مسائل جدید کلامی، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۹. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۸۱)، آموزش کلام اسلامی، ج اول (خداشناسی)، قم: انتشارات طه.
۱۰. صناعی، محمود (۱۳۸۴)، آزادی فرد و قدرت دولت، (تامس هابز، اجان لاک، جان استوارت میل)، تهران: انتشارات هرمس.
۱۱. کاظمی، بهرام اخوان، (۱۳۸۳)، درآمدی بر کارآمدی در نظام سیاسی اسلام، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۲. کاظمی، بهرام اخوان، (۱۳۸۶)، عدالت در اندیشه های سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب.
۱۳. کعبی، عباس، (۱۳۸۶)، گفتمان پیشرفت و عدالت در دولت دینی، بی جا: بی نا.
۱۴. کمال، سید محمد و دیگران، (۱۳۸۷)، جان رالز، نظریه عدالت، بی جا: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۵. لک زایی، نجف، (بی تا)، فصلنامه علوم سیاسی، قم: دانشگاه باقرالعلوم، شماره ۲۷.
۱۶. محسنی (ره)، محمد آصف، (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان بی جا: حرکت اسلامی افغانستان.
۱۷. محسنی (ره)، محمد آصف، (۱۳۷۱)، صراط الحق، بی جا: نشر حرکت اسلامی افغانستان.
۱۸. محسنی (ره)، محمد آصف، (۱۳۷۲)، نظریات (اخلاقی، علمی، دینی، سیاسی، اجتماعی)، بی جا: نشر حرکت اسلامی افغانستان.

۱۹. محسنی (ره)، محمد آصف، (بی تا) مسائل کابل، کابل: نشر حرکت اسلامی افغانستان.
۲۰. محسنی، محمد آصف، (۱۳۷۵)، مسائل کابل، (جواب یک صد و چند سؤال)، مقدمه: محمد طاهر مدرسی، کابل: نشر واقفی.
۲۱. مصباح، محمد تقی، (۱۳۸۰)، نظریه سیاسی اسلام، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. مطهری، مرتضی مطهری، (۱۳۸۹)، عدل الهی، بی جا: انتشارات آل طه.
۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۳ق)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت.
۲۴. منتظری، حسین، (۱۳۸۴)، رساله استفتائات، تهران: نشر سایه.
۲۵. مهاجرنیا، محسن، (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی فارابی، قم: بوستان کتاب.
۲۶. یخو پارخ، (۱۳۷۹)، متفکرین سیاسی معاصر، ترجمه منیرالسادات مادرشاهی، تهران: نشریه سفیر.

آیت الله محسنی (ره) و راهکارهای تقریب مذاهب اسلامی

سید عیسی جواد غزنوی *

چکیده

بحث از تقریب مذاهب اسلامی از بحث‌های مهم دنیای اسلام است. امروزه علما و اندیشمندان بزرگی هستند که سعی کرده‌اند، در منظومه فکری شان، طرحی کلان و جامعی برای کشورهای متفرق و پراکنده اسلامی در برابر دشمنان اسلام پایه‌ریزی کنند. تقریب که به معنای همکاری در مشترکات، معذور دانستن در اختلافات و برادری در دینیات در نظر گرفته شده است. هدف این تحقیق که با روش تحلیلی-توصیفی صورت گرفته این است، نظریه تقریب مذاهب اسلامی اندیشه سیاسی، فقهی و کلامی حضرت آیت الله محسنی (ره) چه مبنای دارد و براساس کدام راهکارهای مطرح است. دست‌آوردهای این تحقیق نشان می‌دهد که تفکر نظریه تقریب در اندیشه ایشان از مبانی عقلی قرآنی و روایی بهره‌مند است. هم‌چنین ایشان جلوگیری از حمله به مقدسات شیعه و سنی، شک زدایی و ایجاد اطمینان از عدم توهین به بزرگان مذهبی و علمای همدیگر، التزام عملی طرفین به احترام گذاردن در گفتار و رفتار، شکستن حصر مذاهب، مؤمن و برادر ایمانی دانستن همدیگر، اعتمادسازی و اطمینان از مشترکات و تقریب سازی مفهومی را از راهکارهای اندیشه تقریب می‌داند.

کلید واژه‌ها: تقریب، تقریب مذاهب اسلامی، شیعه، سنی، اخوت اسلامی.

مقدمه

مذاهب اسلامی خاستگاه واحدی به نام اسلام دارند، چنان‌که منابع واحدی به نام کتاب، سنت، عقل و اجماع و بعضاً قیاس و عرف دارند. هم‌چنین مذاهب اسلامی برای خودشان، دارای مبانی و مبادی روشنی هستند که عقلانیت و شریعت از مصادیق آن است و درعین حال مذاهب اسلامی دارای روش مجهز و قابل قبولی به نام «اجتهاد» هستند که همه این موارد، می‌تواند براهمیت مذاهب و دیدگاه‌های آن در موارد مسائل مختلف اشاره دهد.

هریک از مذاهب و شرایع، فلسفه، مقاصد و اغراضی دارند. غرض مذاهب اسلامی تماماً به ترتیب اهمیت و اعتبار عبارت‌اند از حفظ دین، نفس، عقل، ناموس و مال. با وجود این همه و بسیاری از مشترکات دیگر، آیا جایی برای مفترقات و مفتریات برای مسلمین باقی می‌ماند؟ باید گفت حاشا و کلاً! همین‌جا است که این سؤال مطرح می‌شود «اگر یک چنین اختلافی به وجود بیاید و به عبارتی، در صورت پیش آمدن ناخواسته چنین اتفاق ناگوار و نامبارکی، راه حل و علاج چیست و چگونه باید باشد؟ از سوی اندیشمندان مسلمان و نظریه‌پردازان مذاهب اسلامی، چند راه حل ارائه شده است که عبارت‌اند از ادغام مذاهب، انحلال مذاهب، اتهام مذاهب، افتراق مذاهب، تکثیر مذاهب و تعامل مذاهب.

در این میان عالم عامل، نواندیش و اندیشه‌ورز معاصر، حضرت آیت الله محسنی (ره)، نظریه توافقی، تعاطی، تعامل و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با صاحبان تمامی ادیان و مذاهب داده و با تقویت و تعقیب مشترکات، سخن از تقریب مذاهب اسلامی به میان آورده است. وی که «گفتگورا از ارکان اعظم دین» و نزاع شیعه و سنی را «جنگ در تاریکی» دانسته، باب بحث و گفتگورا بین مذاهب باز می‌داند و آن را یک کار «مقدس» می‌شمارد. چنان‌که؟ مگر مسلمین در کتاب شریف، «امت واحده» خوانده نشده‌اند؟

آیت الله محسنی (ره) در این مسیر و هدف، روی یک چارچوب و اصل کلیدی به حیث یک مبنای کلان و کلی که همه قفل‌ها را با آن باز می‌کند، تکیه و تأکید دارند که عبارت است از: «مؤمن دانستن تمام مسلمین»، نه وحدت و تقریب از باب ضرورت و مصلحت و

حکمت، که البته جمع هم امکان‌پذیر است. در این نوشتار بحث به بررسی اندیشه تقریبی حضرت آیت‌الله محسنی(ره) می‌پردازیم که اصولاً تقریب در اندیشه ایشان روی چه عواملی ضرورت دارد، مبنای قرآنی و روایی آن چیست و چه راهکارهای در اندیشه حضرتش، ارائه و طرح شده است؟

۱- کلیات و چارچوب مفهومی

آیت‌الله محسنی(ره) برای بررسی مباحث مربوط به تقریب مذاهب اسلامی ابتدا سعی کرده مشکلات جهان اسلام و راهکارهای آن را ارائه کند که خود به نحوی هم بررسی مشکلات بین شیعه و سنی است و هم راهکارهایش، مربوط به تقریب مذاهب اسلامی؛ اما مطابق طرحی که در نظر داریم ابتدا به بحث کلیات و چارچوب مفهومی از تقریب در این نوشتار می‌پردازیم.

۱-۱. وضعیت جهان اسلام و مشکلات اساسی

وضعیت امروز جهان اسلام به‌راستی تکان‌دهنده و نگران‌کننده، دل‌خراش و آسف‌انگیز است. قتل و غارت، جهل و عصبیت، 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 در برهوت بی‌سرنوشتی به دوردست‌ها فرستاده است. به عبارت دیگر «ما باد کاشتیم و طوفان درو کردیم» و به قول آیت‌الله محسنی(ره) «وضع امروزی ما واقعاً اسفناک و حتی گریه‌آور است». چرا چنین شده است؟ عواملی مختلف و متعددی دارد؛ «جهالت و سوء تفاهم و ناآگاهی مسلمانان، تعصب و نژادگرایی‌ها، ریاست‌طلبی‌ها و خودخواهی‌ها، استعمار و عوامل اجنبی و خارجی، اصالت فرد و افراد و اشخاص به جای اصول...» (محسنی(ره)، ۱۳۷۵: ۲۴). عوامل این اوضاع است. لذا باید پرسید که چه باید کرد؟ وقتی که این سؤال را از پیش‌تاز و پرچم‌دار تقریب مذاهب و منادی صلح و وحدت مسلمین، آیت‌الله محسنی(ره) پرسیدند، در جواب گفت: «عجب است که قرآن مجید از اخوت و برادری مؤمنین صحبت می‌کند: **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ** (حجرات: ۱۰) و ما هنوز درباره هم‌زیستی مسالمت‌آمیز گیر مانده‌ایم» (همان).

در منطق و باور آیت‌الله محسنی(ره) که برخورد‌های شیعه و سنی را «جنگ در تاریکی»

می‌داند، نه جنگ راه‌حل است نه حذف و نابودی فیزیکی افراد ممکن. نه محو مذاهب امکان‌پذیر است و نه باطل دانستن عقیده و اندیشه دیگران. نه سنی ساختن شیعه امکان‌پذیر است و نه شیعه ساختن سنی. به صورت کلی 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، هیچ‌کدام امکان‌پذیر نیست (ر.ک. محسنی‌ره)، (۱۳۸۲).

۱-۲. وضعیت جهان اسلام، مشکلات و راه‌حل‌ها

با توجه به مشکلاتی که جهان اسلام با آن مواجه است و پیش‌تر گفته شد که این پرسش مطرح است که چه راهکارهایی برای حل این مشکلات وجود دارد؟ چه باید بکنیم که بتوانیم جهان اسلام را از این بدبختی نجات دهیم؟

۱-۲-۱. آگاه‌سازی بر محور اصل اسلام

یکی از راه‌حل‌های اساسی برای حل مشکلات جهان اسلام و اختلافاتی که به نام شیعه و سنی وجود دارد این است که آگاهی مسلمانان اعم از شیعه و سنی، در بخش‌های مختلف مسائل دینی، مذهبی و سیاسی افزایش داده شود تا به عنوان یک عامل درونی در برابر عوامل بیرونی اختلاف و تفرقه عمل نمایند. آیت‌الله محسنی‌ره در این زمینه می‌فرماید: «راه‌حل اساسی و اصولی، در آگاهی دادن مسلمانان، رفع تعصب و عصبیت‌های مذهبی و نژادی، گردآمدن بر محور و حول مصالح و منافع امت اسلامی و حفظ اصل اسلام به جای اصالت دادن به فرع است». (همان)

۱-۲-۲. درک ضرورت اتحاد شیعه و سنی

یکی از عواملی که سبب می‌شود مشکلات جهان اسلام به سمت یک راه‌حل معقول و منطقی سوق داده شود، این است که هر مسلمان، ضرورت اتحاد شیعه و سنی را به عنوان یک نیاز اساسی جامعه امروزی مسلمانان درک کند. باید ذهنیت و افکار عمومی مردم در راستای این مهم سوق داده شود و کارهای اساسی صورت بگیرد. اسلام شیعه و سنی،

هر دو را مؤمن خطاب می‌کند که با هم برادرند و از طرف دیگر نزاع و منازعه‌ای که بین مسلمانان سبب شود ابهت و اقتدار جامعه دینی تضعیف گردد و شوکت اسلامی زیر سؤال برود، حرام پنداشته شده است. از این رو، وحدت شیعه و سنی یک امر ضروری پنداشته می‌شود. آیت‌الله محسنی(ره) در این زمینه باور دارد که:

ما از چند جهت اتّحاد سنی و شیعه را ضروری می‌دانیم؛ اولاً از نظر دین اسلام که پیروان خود را از نزاع و عداوت و تفرقه نهی می‌کند، مؤمنین را برادر هم می‌داند و امر به اصلاح آنان می‌کند: *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ* (حجرات: ۱۰)؛ ثانیاً: کشمکش بین مسلمانان سبب تقویّه کفّار و ضعف اسلام می‌گردد و همه می‌دانیم که تضعیف اسلام حرام است و خیانت به قرآن و اسلام محسوب می‌شود؛ ثالثاً: جنگ و نزاع مانع پیشرفت می‌شود (محسنی(ره)، ۱۳۷۱: ۱۵۹).

۳-۲-۱. ضرورت همکاری و گفتگو

یکی از مؤلفه‌های که سبب یافتن راه حل اساسی برای حل مشکلات جهان اسلام می‌شود، این است که شیعه و سنی، باید ضرورت همکاری و گفتگو بین همدیگر را درک کنند. به عبارت دیگر، ضمن اینکه باهم اختلاف نظر و عقیده دارند، باید در عرصه سیاسی و اجتماعی جهان اسلام باهم تعامل و گفتگو داشته باشند. این امر سبب می‌شود که کشورهای اسلامی تا حدودی زیادی نسبت به حل مشکلات جهان اسلام نزدیک شوند. روی نیازها و ضرورت‌های فوق است که «همکاری و گفتگوهای مثبت با تمام مذاهب اسلامی در شرایط امروزی، واجب است. چه به عنوان حکم اولی و چه به عنوان ثانوی» (محسنی(ره)، ۱۳۸۶: ۱۹، ۲۶، ۷۴). از طرف دیگر باید قبول کرد که اگر منازعه و جنگ، افراطیت و خشونت به جای گفتگو و تفاهم بنشیند، کشورهای اسلامی و جهان اسلام آسیب و ضررهای بیشتری می‌بینند.

۴-۲-۱. تصویرسازی به روز از همکاری‌های خلفا

اگر به عصر خلفا بازگردیم یا تصویری از دوران خلفا برای جامعه اسلامی امروز ارائه کنیم، متوجه می‌شویم که در عصر خلفا اصل بر همکاری و همیاری، بوده است. در کل این همکاری باعث شده که حوزه و قلمرو اسلام توسعه یابد. مخصوصاً این تصویرسازی در

نگاه شیعی به صورت قابل توجهی پررنگ است و سبب می شود که شیعیان نسبت به اهل سنت باید همکاری و همیاری بیشتر داشته باشند. به عبارت دیگر شیعه برای این «کار مقدّس»؛ یعنی «رفع بدبینی های موهوم و موهون» و تقریب و همکاری خود، مبنای فکری و سابقه و مستند تاریخی از امامان معصوم خود نیز دارند. آیت الله محسنی (ره) می نویسد:

اگر خلیفه ثانی ده جا گفته «لولا علیّ لهلک العمر» گذشته از اینکه از علم و دانایی حضرت علی (علیه السلام)، به فقه و دین حکایت می کند، از همکاری امیرالمؤمنین با خلفا نیز حکایت می کند. اختلاف در رأی و نظرباعث نشده است که علی (علیه السلام)، با خلفا و مخصوصاً خلیفه دوم، همکاری نکند. تقریباً می توان گفت که در دوران خلفا، حضرت علی (علیه السلام) به نحوی قاضی حکومت بوده است؛ اما نه قاضی رسمی. حضرت علی (علیه السلام)، «در جنگ ها مورد مشورت خلفا قرار می گرفت. برای قضایای اسلامی، علی (علیه السلام) با آن ها بوده و رفت و آمد داشتند. سؤال های علمی مطرح می شده است. حتماً یک مواردی بوده که علی (علیه السلام) با آن ها همکاری کرده است که آن جمله «لولا علیّ لهلک العمر» چندین بار گفته شده است (همان).

۱-۲-۵. وجوب شرعی وحدت از نظر منطقی

اگر بخواهیم مطالب و تحلیل فوق را برهانی و منطقی بسازیم، قضیه به شکل ذیل در آمده و نتیجه مطلوب خواهد داد؛ یعنی اگر مطابق صغری و کبری منطقی هم بحث را دنبال کنیم، نتیجه این است که باید بین مسلمانان همکاری باشد تا بتوانیم حفظ اسلام را به عنوان اصل مهم در محوریت آرا و اندیشه کشورهای اسلامی قرار دهیم. حضرت آیت الله محسنی (ره) در این زمینه می گوید:

ترویج و حفظ دین واجب است. مقدمه واجب (تفاهم و همکاری) هم واجب است. پس همکاری با سنی ها واجب است. تضعیف اسلام به هر نامی که باشد از محرّمات کبیره است و شیطان نباید مسلمانان را فریب دهد. مذهب یک شاخه است و دین اصل است (همان: ۱۰۱، ۱۰۲، ۴۸، ۱۰۳).

در همین مورد است که آیت الله دو نکته مهم و اساسی را گویا به فریقین شیعه و سنی و در واقع به همه آدم های عاقل و خردمند، به حیث یک قانون کلی زندگی و فرمول در

میدان‌های بازی، گوشزد می‌کند:

۱) متعصبان می‌گویند شیعه کافر است و با آن‌ها هیچ مذاکره‌ای نمی‌توانیم بکنیم، چرا؟ می‌گویند شما تقیه می‌کنید؛ تقیه مسئله فرعی است. من با تودر مسائل اعتقادی صحبت می‌کنم. تقیه ما درست باشد یا غلط، مسئله فرعی است، توباً مسئله فرعی چه‌کار داری؟ ۲) خود مرحوم مجلسی روایت می‌کند که بیان اسرار ائمه جایز نیست و این کار حرام است (همان: ۸۰-۱۰۴).

از آنچه در این بخش گفته شد معلوم شد که وضعیت جهان اسلام به لحاظ مشکلاتی که وجود دارد، در بدترین حالت قرار دارد و برای بیرون رفت از آن راهکارها و راه‌حل‌های ارائه شد. به راستی اگر کشورهای اسلامی به این امور توجه کنند، قطعاً وضعیت فعلی که جهان اسلام دارد، بهتر خواهد شد.

۱-۳. چارچوب مفهومی تقریب، امکان و واقعیت

در بحث از تعریف یک مفهوم، گاهی به ارائه تعریف خاصی ارجاع داده می‌شود و گاهی به دلیل عدم وضاحت در تعریف یا به دلیل پراکندگی و تکثر تعاریف، سعی می‌شود که یک چارچوب مفهومی ارائه شود. در بحث از تعریف تقریب مذاهب اسلامی هم با این رویکرد دوم مواجه هستیم. تقریب معنای اصطلاحی خاصی ندارد و به همین خاطر در اینجا تلاش می‌شود با توجه به دلایل و نتایجی که بر تقریب استوار است، یک چارچوب مفهومی در حدی که بتواند مبنای برای بررسی و تحقیق گردد، ارائه شود.

۱-۳-۱. چارچوب مفهومی تقریب

در آشفته‌بازار و فضای پرغوغای تقریب‌خواهی‌ها و وحدت‌طلبی‌های جهان اسلام و مسلمانان، نخستین چیزی که لازم و ضروری به نظر می‌رسد، ارائه یک چارچوب و تعریف مشخص و قابل قبول از خود مسئله مظلوم «تقریب» است تا خود به خود به «تخریب» تبدیل نشود و تقریب و گفتمان پیرامون آن چارچوب مشخصی، داشته باشد. فقیه مورد نظر، با درک این حساسیت و ضرورت، از تقریب، چنین چارچوبی را ارائه می‌کند که بر مبنای یک سری تعریفات، ضرورت‌ها، ارائه مبانی و ملاحظات سیاسی صورت گرفته است.

ایشان از یک طرف تقریب را به معنای همکاری در مورد مشترکات دینی بین شیعه و

سنی می‌داند. در حالی که از سوی دیگر، سعی دارد همدیگر را در مورد اختلافات معذور بدارد و در عین حال یک قاعده اصولی را طرح می‌کند که در مورد اختلافات وجود دارد؛ هرکسی که به حق برسد دو ثواب، و کسی که به خطا می‌رود، یک ثواب دارد. هم چنین بحث مهمی دیگر اینکه دو طرف نباید نسبت به معتقدات همدیگر، توهین نمایند که بعداً یکی از راهکارهای ایشان در مورد حل اختلاف هم است. حضرت آیت الله محسنی (ره) می‌فرماید:

تقریب، یعنی همکاری در ترویج و حفظ مشترکات دینی که بسیار زیاد است و معذور دانستن همدیگر در اختلافات، روی اصل «للمصیب اجران وللمخطیء اجرٌ واحدٌ» و برادری و دوستی روی اصل انما المؤمنون اخوة (حجرات: ۱۰) در زندگانی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و بالاخره مورد چهارم، عدم توهین به پیشوایان و اصول مذهبی سایر مذاهب اسلامی (همان: ۱۰۳-۱۰۷).

نکته بارز و جالبی که در تعریف فوق، بسیار محسوس است اینکه تقریب از این منظر فراتر از حد و مرز مصالح سیاسی است و در قد و قواره انسان مدنی و عاقل برای انسان زیستن بالا می‌آید و رشد می‌یابد. «...آخر ما انسانیم» و «خوش داریم که در جای آرام و مسالمت آمیز به عنوان یک انسان زندگی کنیم». (همان). و دیگر اینکه ما دین داریم و «به عنوان یک متدین هم، دلمان می‌خواهد که با سنی‌ها مراوده و دوستی کنیم که دین اسلام محفوظ بماند. مذهب یک شاخه است و دین اصل است». (همان: ۱۰۳) در این جهت ایشان تأکید می‌کند که:

دوستی بین پیروان مذاهب اسلامی و سپس همکاری مخلصانه آنان، به وسیله 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 هر دو 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؛ لذا باید آن را از راه‌های معقول و منطقی به دست آورد که پایداری و عمومیت داشته باشند (محسنی (ره)، ۱۳۸۲:

۲-۳-۱. امکان‌پذیری و معناشناسی چارچوب مفهومی

تحلیل فوق از سوی منادی وحدت و پرچم‌دار تقریب، آیت‌الله محسنی(ره)، به خوبی نشان می‌دهد که ایشان به صورت مبنایی روی تحکیم وحدت می‌اندیشد، نه سطحی و قشری. این اتحاد مبنایی از نظر ایشان امکان دارد و محال نیست؛ زیرا ایشان باور دارد که: اختلافات، عمیق و مبنایی نیست، بلکه قشری و ساختگی است و امروزه، آنچه فضای نورانی شیعه و سنی را گاهی تاریک کرده [است]، از مذاهب اهل سنت و اهل تشیع نبوده، اینان در اصول عقاید و کلیات شریعت باهم متفق‌اند. مشکل 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 چاره‌جویی کنند (همان: ۴).

عوامل تفرقه و نفاق و بسترسازان جنگ و منازعه، بین شیعه و سنی، بیشتر گروه‌های افراطی و تندروان غالیان و ناصبیان هر دو طرف هستند که بیشتر اوقات، ریشه در بیرون دارد و کشورهای بیگانه و استعماری سعی کرده‌اند بین دو طرف اختلاف بیندازند تا بتوانند به مقاصد سیاسی و اجتماعی و اقتصادی خودشان در کشورهای اسلامی برسند. بنابراین، تکلیف و وظیفه مسلمانان خودبه‌خود، 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(ره)، ۱۳۸۶: ۱۰۱).

از این طرح، خودبه‌خود باید چند تا طرح دیگر برای ما و همه سیاست‌مداران و زمامداران کشورهای اسلامی از یک طرف و روشنفکران و عالمان مسلمان از طرف دیگر، مشتق شود:

۱) کم کردن فشارهای سیاسی و اعطای حقوق کامل مدنی و غیره توسط دولت‌ها به اقلیت‌های مذهبی که قهراً محبت را در بردارد؛ ۲) گرفتن قطعیات و داخل نشدن در مشکوکات و به‌زور جدا نکردن 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 نمود. ۴) اختلاف در اسلام مشروعیت

دارد و همه دانشمندان، آن را به عنوان یک واقعیت غیرقابل انکار تلقی می نمایند؛ ولی افراد شرور آن را جنجال برانگیز معرفی می کنند که لازم است جلو آنان گرفته شود (همان: ۴۸، ۵۴، ۸۰، ۱۰۱، ۱۰۴).

آیت الله محسنی (ره) این پیشگام تقریب و وحدت مسلمین، در شرایط و فضایی طرح های تقریبی خویش را طرح و ارائه کرد که به شدت مطمئن و امیدوار است که «این طرح ها روی کاغذ» نمی ماند و «ایده آل» محض نبوده است. ان شاء الله امت اسلام بیدار و هوشیار شده، به آنان عمل کرده ترتیب اثر خواهند داد و دشمنان وحدت را ناامید خواهند ساخت. لذا از وجود خیلی از اختلافات بین امت و عالمان اسلام نگران نبوده و پاره یا بسیاری از آنان را طبیعی دانسته است. فقط بر سر تفرقه افکنان و نفاق اندازان و آتش بیازان معرکه نهیب می زند که آیا این اختلافات طبیعی علمی، ذوقی و بشری باید سبب جنگ و جدایی و عداوت و دشمنی شود؟ در این زمینه دو مطلب قابل توجه و تذکار است:

۱. اصل پذیرش اختلاف: هر دو طرف قبول دارند که اختلاف رأی و نظریک امر قطعی در بحث های فقهی و کلامی است؛ اما هیچ گاه نباید اختلاف های نظری منجر به تکفیر و تفسیق دیگران گردد: «ما شیعه هستیم؛ با اهل سنت اختلاف داریم و آن ها هم با ما اختلاف دارند؛ ولی آیا این اختلاف ها 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 این ها باعث تکفیر نمی شود (همان: ۲۲).

۲. اصل پذیرش اختلاف در علوم انسانی: در تمام علوم انسانی، اختلاف نظر میان دانشمندان وجود دارد. افکار علما، مانند صورت هایشان متفاوت است. همین تفاوت فکری، اختلاف علمی را به دنبال می آورد و هیچ گاه از زندگانی بشر جدا نخواهد شد. اختلاف نظر در مسائل فقهی وجود دارد، پس چرا اختلافات شیعه و سنی موجب دشمنی و دوری گردد؟ آیا این از وسوسه های دشمنان اسلام و احمقانه نیست؟ (همان: ۵۳).

پس با توجه به مواردی که گفته شد، روشن می شود که حضرت آیت الله محسنی (ره)، هم یک چارچوب خاصی برای تقریب از نظر مفهومی ارائه می کند و هم آن را یک امر ممکن و واقعیت پذیر می داند. احترام گذاشتن به عقاید همدیگر و پذیرش بسیاری از اختلافات به عنوان یک بحث عملی و نظری، درک ضرورت های زندگانی اجتماعی و سیاسی

کشورهای اسلامی و... همه و همه می‌تواند هم مفهوم تقریب را به‌عنوان یک مفهوم جدید در دنیای علمی تبیین نماید و هم می‌تواند آن را مبنایی بسازد.

۲- راهکارهای تقریب مذاهب اسلامی در اندیشه آیت‌الله محسنی(ره)

اما چارچوب و راه‌کارهای عملی و استراتژیک رسیدن به یک وحدت پایدار و تفاهم سراسری و همگانی در جهان اسلام و در بین امت اسلامی چیست؟ این یک سؤال اساسی و بنیادینی است که در اندیشه‌های سیاسی صلح‌جویانه و وحدت‌طلبانه منادی و پرچم‌دار آشتی و صلح و وحدت، آیت‌الله محسنی(ره)، قابل دریافت و پیگیری است. روشن است که راهکارهای حضرت ایشان، به‌آسانی و به‌راحتی ظرفیت عملی شدن دارد و صرفاً یک سری مباحث تئوریک و ایده‌آل‌گرایانه نیست که نتوان آن را در جامعه تطبیق کرد. راهکارهای ایشان در ذیل بررسی می‌شود:

۲-۱. جلوگیری از حمله به مقدسات همدیگر

یکی از راه‌های که می‌تواند در عملی شدن تقریب و وحدت‌گرایی بین مسلمان شیعه و سنی کمک کند، این است که هر دو طرف نباید به مقدسات همدیگر توهین نمایند. توهین به مقدسات یکی از عوامل اساسی اختلاف و گسترش نفاق و تفرقه است. به همین خاطر، 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 فاصله شیعه و سنی رو به توسعه برود؛ بلکه در تقریب این دو گروه کوشا باشند (محسنی(ره)، بی‌تا: ۳۷۴). شیعیان نباید به خلفای راشدین بدگویی کنند که یکی از آثار این بدگویی رواج کینه و عداوت بین مسلمانان است و مداخله بیگانگان. بنده دشنام دادن به خلفای راشدین را در اینجا برای همه شیعیان حرام اعلان می‌کنم و در این حکم من تنها نیستم و بسیاری از دانشمندان شیعه آن را قبول دارند (محسنی(ره)، ۱۳۸۶: ۴۷).

۲-۲. شک زدایی و ایجاد اطمینان

یکی از راهکارهای که حضرت آیت الله محسنی (ره) برای تقریب مذاهب اسلامی ارائه می‌کند، این است که باید به برادران اهل سنت فهمانده شود که شیعه قائل به لعن خلفای راشدین نیست. حضرت آیت الله محسنی (ره) می‌گوید:

من می‌خواهم به برادران سنی خود بگویم خدا شاهد است در کتاب فقه ما از اوّل فقه تا آخر فقه، لعن بر کسی نیامده است. این حرف‌هایی که می‌گویند شیعه خلفا را لعن می‌کنند، دروغ است. کتاب‌های شیعه معلوم است. آن کتاب‌هایی که فقه شیعه را می‌نویسند و مردم شیعه را جهت می‌دهند، حلال و حرامشان را بیان می‌کند، به نام توضیح المسائل، شما بخرید از اوّل تا آخرشان 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، با روایات دیگر هم معارض نباشد. این است که یک نویسنده‌ای اگر چیزی می‌نویسد، او از طرف مذهب نیست، او از طرف فرد است، به دهانش بزیند (حرکت اسلامی، فجر امید، ۲۳: ۱۹-۲۱).

آیت الله محسنی (ره) باز تأکید می‌کند که لعن در عقاید شیعه حتی مستحب نیست چه رسد لعن بزرگان دین. دلیل واضح و روشن این ادعا این است که شما می‌توانید کتاب‌های شیعی به نام توضیح المسائل را خریداری نمایید و آنجا بنگرید. اگر کسی هم به زیارت عاشورا استناد کند جوابش این است که زیارت عاشورا اولاً از لحاظ سندی دچار اشکال است و سندیت آن به این سبک کلی، دچار اشکال است و دوم اینکه مشهور شدن آن دلیلی بر این نیست که این از عقاید شیعه باشد:

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 مقدّس‌ها می‌خوانند، بیاییم این را جزء آیات قرآن یا احادیث مسلم به شمار بیاوریم. اهل تحقیق می‌گویند که این لعن‌های مذکور در زیارت عاشورا در دوره صفویه زیاد شده، در مصباح صغیر شیخ طوسی وجود ندارد. در کامل‌الزیاراتی که مرحوم امینی آن را تصحیح کرده،

وجود ندارد. دقت کنید (محسنی(ره)، ۱۳۸۶: ۸۰).

۲-۳. التزام عملی طرفین

یکی از راهکارهای خوبی که در مسیر اتحاد و همبستگی مسلمان می‌تواند وجود داشته باشد این است که هر دو طرف و مخصوصاً علمای بزرگوار باید نسبت به احترام خلفای راشدین و ائمه اطهار، التزام عملی داشته باشند. در گفتارها و نوشتارهایشان هرگز به مقام شامخ علمای دین و پیشوایان جهان اسلام بی‌نزاکتی و بی‌احترامی روا ندارند. «نگارنده این موضوع را مفصلاً در کتاب دیگر خود ذکر کرده‌ام و گفته‌ام که بدگویی به خلفای راشدین شرعاً حرام و گوینده آن مستحق تعزیر و تأدیب است. مسلمانان باید اهل بیت و اصحاب خاتم النبیین را احترام کنند» (حرکت اسلامی، ۱۳۷۸: ۴۲).

۲-۳-۱. مسلمان دانستن همدیگر

هر دو طرف باید التزام عملی داشته باشند که عقاید و باورهای همدیگر را بپذیرند و به لحاظ عقیدتی، مسلمان دانستن یکدیگر، بر اساس مبنا را قبول نمایند. به فرمایش حضرت آیت‌الله:

هر کس به خدا و پیغمبر ختم مرتبت اسلام، اقرار کند و ضرورت دین اسلام را مانند وجوب نمازهای پنج‌گانه و روزه ماه رمضان و زکات و امثال آن، از احکامی که مورد اتفاق همه مسلمانان است، انکار نکند، او در مذهب شیعه مسلمان است؛ خواه به امامت امامان دوازده‌گانه معتقد باشد، مانند شیعه امامیه، و خواه نباشد، مانند اهل سنت و زیدیه. بنابراین، اعتقاد به امامت، شرط مسلمان بودن نیست، بلکه شرط تشیع است. شیعه اهل سنت را مسلمان می‌داند و برادران دینی (محسنی(ره)، ۱۳۷۱: ۱۵۵-۱۵۷).

پس در نگاه یک فرد شیعی برادران اهل سنت همه مسلمان‌اند و هیچ تفاوتی در اسلامیت بین یک شیعه و سنی وجود ندارد. با توجه به مطلب فوق، فروع دیگری برای بحث مترتب می‌شود. به عبارت دیگر پذیرش بحث فوق، پیامدهای ذیل را در بردارد:

۱) بدن اهل سنت پاک است؛ ۲) ذبیحه 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) میراث برده می‌تواند، ۶) و اگر

شیعه امامی، سنی یا شیعه غیر امامی را عمداً بکشد، یک مسلمان را کشته باید قصاص شود (همان).

یک بحث دیگر را باید توجه کرد که قبول ولایت، شرط قبولی عمل است و نه صحت عمل. این بحث می‌تواند در برداشت طرفین کمک کند که نسبت به بحث اتحاد و تقریب، فکر درست‌تری را داشته باشند:

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 روزه آنان صحیح است یا باطل؟ هیچ دلیل قوی تاکنون پیدا نشده است بر این‌که عمل مخالفان مذهب ما باطل باشد، در این خصوص، دلیلی در فقه وجود ندارد؛ بلکه از بعضی تعلیلاتی که درباره عدم اعاده اعمال مستبصر آمده، استفاده می‌شود که عمل آنان صحیح است. ما نمی‌توانیم کفر را به مذاهب اسلامی نسبت دهیم و فقط بگوییم ما مسلمانی (محسنی) (ره)، ۱۳۸۶: ۲۲ و ۶۴).

بنابراین باید توجه کرد که مسلمان دانستن و باورمند شدن به صحت اعمال و اعتقاد برادران اهل سنت، در بحث از تقریب مذاهب و همگرایی میان مسلمین نقش بسیار مهمی دارد. به صورت کلی باید توجه کرد که از نظر فقهی و در نگاه فقها، اصل بر صحت عمل هر مسلمانی است:

بالاخره شیعه امامیه با اعتقاد کامل به صحت مذهب خود، که مذهب اهل بیت پیغمبر است، سنیان را به تمام معنا مسلمان دانسته و احکام اسلام را بر آنان جاری می‌دانند. هر کس از مغرضین و مزدوران اجنبی، غیر این را به آنان نسبت بدهد، دروغ است و کتب فقهی ما گواه صادق بر این ادعا است. یک نویسنده دروغ‌گو نوشته بود که شیعه، ازدواج زنان شوهردار اهل سنت را جایز می‌داند، چون عقد نکاح اهل سنت در نظر شیعه باطل است. سبحانک هذا بهتان عظیم (محسنی) (ره)، ۱۳۷۱: ۱۵۵-۱۵۷).

... و من همراه با مشهور بین امامیه، صحیح می‌دانم اسلام سایر مذاهب اسلامی و اسلام هر کسی را که معتقد به خدای تعالی و وحدانیت و قدم آن باشد و غیر خدا را نپرستد و به نبوت محمد بن عبدالله و روز قیامت ایمان داشته باشد و ضروری از ضروریات دین را انکار نکند تا تکذیب پیغمبر ﷺ لازم بیاید. و آنچه را که بعضی از علمای متقدم و

محدث ما ذکر کرده‌اند، از تکفیر مخالفین به قول مطلق، صحیح نیست؛ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (انبیاء: ۹۲) (محسنی(ره)، ۱۳۸۱، ۲: ۹۵).

۲-۳-۲- التزام عملی اهل سنت

در مقابل اهل سنت هم باید این التزام را داشته باشد که نسبت به شیعه و باورها و رفتارهایشان مراعات کنند. امامت در نظر اهل سنت جزئی از فروع است و کسی که در فروع اگر باوری نداشته باشد، الزاماً به معنای فسق آن نیست چه رسد به کفر آن:

عین نظری که شیعه به سنیان داشت، مذهب اهل سنت به شیعیان هم همان نظر را دارد و چیزی که مانع از حکم به مسلمان بودن به تمام معنای آن باشد، در فقه آنان وجود ندارد. امامت در نظر اهل سنت از جمله فروع است که مخالف در آن تکفیر نمی‌شود. بنابراین اگر شیعه، خلافت را برای امامان دوازده‌گانه خود قائل اند، به هر حال معذورند» (محسنی(ره)، ۱۳۷۱: ۱۵۵-۱۵۷).

توجه باید داشته باشیم که از نظر فقهی، مخالفت در فروع باعث نمی‌شود که کسی متهم به فسق شود، چه رسد به اینکه او را کافر بدانیم: «مگر نه این است که مخالفت در فروع و فرعیات موجب فسق نمی‌گردد تا چه رسد به کفر؟ و حتی مخالفت در فروع منافات با عدالت ندارد» (محسنی(ره)، ۱۳۷۱، ۳: ۲۰۱). آیت‌الله محسنی(ره) می‌فرماید:

هر که پیروی از مذاهب اسلام باشد، مسلمان است. مذاهب اسلامی عبارت‌اند از چهار مذهب اهل سنت: حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، و مذهب جعفری، زیدی، اباضی و ظاهریه. پیروان هر یکی از این مذاهب، مسلمان است و تکفیرش جایز نیست و خون و آبرو و مالش حرمت دارد. همه این فرقه‌ها اتفاق دارند بر ارکان پنج‌گانه اسلام، شهادتین، نماز، زکات، روزه و حج بیت‌الله. 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) والحمد لله وحده». (بیانیه کنفرانس بین‌المللی اسلامی، منعقد در عمان، مورخ ۲۷-۲۹ جمادی الاول ۱۴۲۶ ق) (شورای علمای شیعه افغانستان، ۱۳۸۵، ۱۰-۱۴).

عبدالکریم شهرستانی در مقدمه 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 ابی الحدید هم می‌گوید» (محسنی (ره)، ۱۳۸۶: ۷۴).

۲-۴. شکستن حصر مذاهب

یکی از راهکارهای که در تقریب مذاهب اسلامی نقش مهمی دارد، شکستن حصر مذاهب است؛ یعنی نباید مذاهب رسمی را به تعدادی خاصی محدود کرد. وقتی بزرگان اهل سنت مذهب جعفری را به عنوان یک مذهب رسمی اعلام کردند، سبب شد که بسیاری از مسائل در بین دو مذهب شیعه و سنی حل گردد:

از امام ابوحنیفه هیچ روایتی نرسیده است که نظریات فقهی و استنباطات اجتهادی او را به زور و جبر بر همه مسلمانان تطبیق کنند و آنان را از هر نوع نظر و اجتهاد، جلوگیری نمایند. این موضوع در نظر دانشمندان عالی‌رتبه احناف مسلم و محرز است. شیخ شلتوت، رئیس اسبق جامع الاظهر در مصر، نیز طی فتوای تاریخی خود از جانب اهل سنت، اعلام داشت که مذهب جعفری، همانند سایر مذاهب اهل سنت، شرعی بوده و عمل به آن مبرء الدمه 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 شیعه اثنی عشری، از جمله مذاهبی است که مانند مذاهب اهل سنت، شرعاً می‌توان از آن تقلید کرد و در این باب فرقی میان عبادات و معاملات نیست (دارالانشای حرکت اسلامی، ۱۳۷۸: ۱۵-۲۰).

هم‌چنین حضرت آیت الله محسنی (ره) می‌گوید:

عامة در انحصار مذاهب به اربعه و اخذ اقوال علمای اربعه دلیل ندارند، جز تقلید و اقتدا به رویه پدرانشان و اگر نه دلیلشان چیست؟ اگر تقلید هم روا باشد، تقلید از اعلم روا است و نه از مطلق مجتهد. باید عمل به اعلم کرد که او عبارت از عترت طاهره و در طلیعه ایشان جعفر ابن محمد الصادق علیه السلام است (محسنی (ره)، ۱۳۸۵: ۳، ۳۴۲).

۲-۵ مؤمن و برادر ایمانی داندستن یکدیگر

یکی از عواملی که می‌تواند در همگرایی و تقریب مذاهب اسلامی بسیار مفید باشد این است که باید هر دو فرقه مذهبی، همدیگر را مؤمن و برادران ایمانی‌شان بدانند. باید توجه

کرد که رنجاندن مؤمن حرام است:

ایذا و رنجانیدن مؤمن حرام است «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ» (احزاب ۵۹)؛ امام صادق علیه السلام نیز در حدیث قدسی معتبر از خداوند روایت می‌کند که فرمان جنگ با من داده است کسی که بنده مؤمن مرا اذیت نماید؛ لیاذن بحرب مئی من اذی عبدی المؤمن. (حرعاملی، ۱۸، ۵۸۷) مراد از مؤمن در آیه، ولو به حکم اصالت الاطلاق، مطلق کسی است که حکم به اسلام و ایمان آن شده است، (من حکم باسلامه) اگرچند امامی نباشد، به دلیل اینکه این فهم، معهود و متعارف است از لفظ «مؤمن در زمان وحی». بنابراین، آنچه را که جمعی از اعظام گفته‌اند در جهت تخصیص آیه به وسیله روایت، حجّت علیه اطلاق کتاب عزیز شده نمی‌تواند به علت عدم تنافی بین آیه و روایت (محسنی(ره))، ۱۳۸۷، ۱: ۱۳۴-۱۶۰).

حضرت آیت‌الله محسنی(ره) برای ادعای که دارد به این آیه قرآن کریم استناد می‌کند که: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا» (نساء: ۹۴) آیه دلالت می‌کند بر منع تکفیر هرکسی که اظهار اسلام نماید ولو با گفتن سلام مسلمانی؛ بلکه حتی اظهار اسلامیت هرفردی، قابل قبول است و باطن امر آن به خداوند تعالی واگذار می‌گردد (همان).

حضرت آیت‌الله محسنی(ره) می‌فرماید:

تمام آیات قرآن مجید: «یا ایها الذّین آمنوا...»؛ «قد افلح المؤمنون» و... تمام مذاهب اسلامی را شامل می‌شود. خطاب‌های «یا ایها الذّین آمنوا» مخصوص به شیعه نیست، در قرآن به همه مسلمانان خطاب شده است و ایمان به خدا و پیامبر مورد نظر است و همه مذاهب اسلامی را شامل می‌شود. بنابراین آن‌ها مؤمن هستند، ما هم مؤمن هستیم (محسنی(ره))، ۱۳۸۶: ۶۴).

۶-۲. اعتمادسازی و اطمینان از مشترکات

یکی از عوامل و راهکاری که در بحث از تقریب مذاهب اسلامی بسیار مهم است این است که باید بین شیعه و سنی و بین مسلمان به صورت کلی، اعتمادسازی صورت بگیرد که بر مشترکات دینی شان صحنه بگذارند. آیت‌الله محسنی(ره) می‌گوید:

نزد اهل سنت، قرآن کریم از زیادت و نقصان، سالم است و معانی آن بروفق قواعد لغت عربی، فهمیده می‌شود. قرآن کلام خداست؛ همه آن حقی است و مصدر اول برای عقاید مسلمانان و معاملاتشان. این موضوع مقبول شیعه هم است. به اضافه اینکه قرآن را مصدر اول معاملات و عبادات و اخلاق و همه امور زندگانی خود می‌دانند. فقط اختلاف نظر در یک کلمه است که ما می‌گوییم قرآن حادث است. درباره عدم زیادتی در قرآن مجید به حمدالله هیچ اختلافی بین شیعه و سنی وجود ندارد. درباره 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 (همان).

ممکن است کسی در مورد تحریف قرآن کریم به روایاتی تمسک نمایند که از نظر ما سند این روایات ضعیف است و اعتبار ندارد. آیت الله محسنی (ره) می‌فرماید:

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 بر سلامت قرآن از نقیصه تأکید کرده‌اند. به هر حال وقتی صیانت قرآن از زیاده، اجماعی باشد و نقیصه آن مورد انکار مشهور دانشمندان طرفین باشد، چرا بدون مورد جار و جنجال به راه انداخته بهانه‌ای به دست کفار بدهیم؟ به نحوی محسوس ثابت می‌شود که قرآن شیعه و سنی یک ذره اختلافی ندارد و قرآن همه مسلمان یک قرآن است که معجزه خالده حضرت پیامبر ختمی مرتبت ﷺ است (حرکت اسلامی، ۱۳۷۳، ۱۰: ۱۳ و ۵۶).

۲-۷. تقریب سازی مفهومی

یکی از راهکارهای که در بحث از تقریب و اتحاد مذاهب اسلامی می‌تواند مؤثر باشد این است که از نظر مفهومی، باید روی دو مفهوم تشیع و تسنن تأکید شود که در معنای لغوی خودش یک معنای وسیع و جامعی را دارد که هر دو فرقه می‌توانند در عین حالی که مثلاً شیعه هستند تسنن هم باشند و برعکس. حضرت آیت الله محسنی (ره) در این زمینه می‌فرماید:

اگر معنای تسنن و سنی‌گری متابعت سنت پیغمبر ﷺ باشد که تمام شیعه سنی هستند و کسی که پیرو سنت آن حضرت نباشد کافر است! و اگر معنای تشیع محبت

ائمهٔ عترت و پیروی آن‌ها باشد، باید تمام سنی‌ها شیعه باشد؛ زیرا محبت علی و اولاد علی بر همه لازم است، و جمعی از علمای اهل سنت بروجوب آن ادعای اجماع کرده‌اند. پس شیعه سنی است و سنی شیعه (محسنی(ره)، ۱۳۸۵: ۱۰۲).

وقتی به محتوای روایات دقت شود، متوجه می‌شویم که بسیاری از روایات از زبان ائمه معصومین علیهم‌السلام خیلی شباهت به روایاتی دارد که از زبان حضرت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وارد شده است. این نشان می‌دهد که ائمه اطهار چیزی را از خودشان نقل نمی‌کنند و آنچه را گفته‌اند در واقع همان محتوای است که حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیان کرده‌اند:

بنده در اوایل سال ۱۳۵۵ شمسی کتابی به نام فواید دین در زندگانی نوشتم که در مؤسسهٔ بیهقی در کابل قبل از طبع مورد بررسی قرار گرفت. در این کتاب روایات زیادی از طریق شیعه، از امام محمدباقر و امام جعفر صادق علیه‌السلام نقل کرده بودم. یکی از ایرادهای مؤسسهٔ بیهقی بر کتاب این بود که شما روایات نبوی را از امام باقر و امام صادق علیه‌السلام نقل کرده‌اید، نه از خود حضرت پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم من در آن موقع متوجه شدم که چقدر بین روایات شیعه و سنی نزدیکی وجود دارد که علاوه بر معنا، حتی در الفاظ هم باهم متحد هستند. بالاخره ائمه اهل‌البیت هر چه گفته‌اند، از سنت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گفته‌اند. و در این مورد امام صادق علیه‌السلام فرموده است که ما اهل رأی نیستیم. هر چه می‌گوییم از پدران خود، و از رسول خدا می‌گوییم که از خداوند نقل فرموده. سند این روایت معتبر است. من باز بر لزوم تدوین فقه مقارن و حدیث مقارن، تأکید می‌کنم که پایهٔ اساسی اتحاد نظر شیعه و سنی است (محسنی(ره)، ۱۳۸۶: ۴۶).

۸-۲- تقیهٔ مداراتی و مصلحتی

تقیه مداراتی یکی دیگر از مواردی که می‌تواند تقریب مذاهب تقریب مذاهب اسلامی و همگرایی مسلمانان مؤثر باشد. یعنی تقیه با نگاه اصولی و قرآنی بحث و عملی شود نه صرفاً بحث خاص مربوط به مذهب شیعه. نگاه آیت‌الله محسنی(ره) چنین است:

تقیه از اصول قرآن است و مربوط به شیعه نیست. علمای اهل سنت هم تقیه را قبول دارند و موضوعش احتمال ضرر و خوف است، ولی در فقه شیعه یک قسم دیگری از تقیه وجود دارد و آن تقیهٔ مجامله‌ای و تقیهٔ مدارا است. موضوع این تقیه، ضرر نیست؛ این

تقیه‌ای است که باید اخوت اسلامی حفظ شود و مدارا، مجامله، انس و محبت در بین مسلمانان پیدا شود. این حدیث سندش معتبر است که امام معصوم می‌فرماید: من صلی معهُم فی الصّفّ الاوّل کان کمن صلی مع رسول الله فی الصّفّ الاوّل (محسنی، ره)، (۱۳۸۶: ۲۰-۲۱).

۸-۲- نگاه کلان و استراتژیک

یکی از راهکارهای که می‌تواند در همگرایی جهان و وحدت شیعه و سنی مفید باشد، نگاه کلان و استراتژیک به دنیای اسلام و وضعیت جامعه اسلامی است. ضرورت‌های ناشی از وضعیت کلی جهان اسلام و نحوه برخوردی که کشورهای غربی با مسلمانان دارند، می‌تواند به‌عنوان یک محرک بسیار قوی در همگرایی و اتحاد جامعه اسلامی نقش داشته باشد. آیت‌الله محسنی (ره) خود در این زمینه دارای افکار بلند و اندیشه‌های ناب است که سعی کرده آن را برای مردم جهان بیان نماید:

۱) اسلامی شدن حکومت‌های موجود در کشورهای اسلامی؛ ۲) تأسیس جماهیر متحد اسلامی؛ ۳) اتحاد اسلامی؛ ۴) آگاهی دادن مردم مسلمان؛ ۵) مبارزه علیه ناسیونالیسم، ملی‌گرایی، نژادپرستی، وطن‌گرایی، قوم‌گرایی و تثبیت انترناسیونالیسم اسلامی؛ ۶) حکومت واحد جهانی اسلام (محسنی، ره)، (۱۳۷۱، ۲۰۴-۲۰۵)؛ ۷) ثروت‌های سرزمین‌های اسلامی حق همه مسلمانان است که به‌طور عادلانه باید توزیع شود. بلی، چاه‌های نفت و معادن بزرگ جهان اسلام متعلق به همه مسلمانان جهان است، نه بعضی از کشورها. (محسنی، ره)، (۱۳۸۶: ۳۴). لذا وحدت اسلامی، مردم‌سالاری اسلامی، امت اسلامی، جهان‌شمولی اسلامی، آزادی و عدالت اجتماعی، حقوق و دیدگاه‌های اسلامی، باید جایگزین گفتمان سیاست خارجی دولت‌هایی گردد که ادّعای هویت اسلامی دارند و ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی و دینی خود را گرامی می‌شمارند (محسنی، ره)، (۱۳۸۲: ۱۰۳-۱۰۹).

با توجه به چالش‌های که در جهان اسلام وجود داشته و دارد، تنها راهی که می‌تواند این درد را درمان نماید این است که اتحادیه امت اسلامی شکل بگیرد: «... اتحادیه امت اسلامی، پاسخی است به این چالش‌ها و سؤال‌ها؛ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُون» (مؤمنون: ۵۲) (همان).

بنابراین عوامل زیادی وجود دارد که اگر نسبت به آن‌ها فهم و دانایی حاصل شود و به مرحله اجرا و عمل برسد، قطعاً در همگرایی بین پیروان دو مکتب، تأثیرگذار بوده و موجب اتحاد و برادری بیشتری بین برادران اهل تسنن و تشیع می‌شود.

۳- مبانی دیانت و اسلامیت در منابع فریقین

به راستی دیانت و اسلامیت چه مبنا و معیاری دارد؟ به عبارت دیگر با چه چیزی می‌توان دیانت و اسلامیت یک فردی را به اثبات رساند یا شاخص‌ها و علائمی که برای دیانت و اسلامیت وجود دارد چیستند؟ در این باره به بررسی روایاتی از شیعه و سنی می‌پردازیم که در آن‌ها، معیارهایی برای دیانت و اسلامیت ذکر شده است:

۳-۱. شاخص‌های دیانت در روایات شیعه:

روایاتی زیادی وجود دارد که بر علائم و نشانه‌ها و به عبارتی بر شاخص‌های اسلامیت و مسلمان بودن تأکید دارد. در این روایات بر یک سری عناوینی تکیه شده است که نشانه و علامت برای همه مردمی است که امروزه بدان عمل می‌کنند؛ اما روایات گاهی بر تعدادی و گاهی بر تعدادی دیگری از شاخص‌ها اشاره داشته است که باید از بین این علائم به قدر جامع آن اکتفا گردد:

۳-۱-۱. اسلام یعنی عمل ظاهری مردم

در حدیثی، نشانه ایمان و دیانت افراد بعد از شهادتین، به صلات، زکات، حج، و روزه بسنده شده است:

عن سفیان بن السمط عن ابي عبد الله، جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، في حديث قال: الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس، شهادة ان لا اله الا الله، وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله و اقام الصلاة، و اتياء الزكاة، و حج البيت، و صيام شهر رمضان، فهذا الاسلام. وسایل الشیعه (محسنی(ره)، ۱۳۷۵: ۳-۵).

۳-۱-۲. اسلام یعنی قول و فعل

در یک حدیث دیگر امام معصوم عليه السلام به چهار نشانه مهم در اسلامیت و دیانت افراد اشاره می‌کند:

عن حمران، عن ابی جعفر الباقر علیه السلام 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 حققت الدماء و علیه جرت الموارث و جاز التکاح و اجتمعا علی الصلّاة و الزکاة و الصّوم الحجّ؛ فخرجوا بذلك من الکفر و اضیفوا الی الایمان. معجم الاحادیث المعتمره (همان).

با توجه به متن روایات فوق، حضرت آیت الله محسنی (ره) در این زمینه می فرماید: «روایات وارده از طریق شیعه که دلالت دارند بر اعتبار ولایت، در اسلامیّت، حمل می شوند بر اسلام به معنای خاص آن؛ و فقط منکر ضروری از ضروریات دین اسلام، کافر است» (همان).

۲-۳. شاخص های دیانت در روایات اهل سنت

چنانکه در روایات شیعه، شاخص های دیانت و اسلامیت ذکر شده است، در منابعی از اهل سنت نیز علائم و نشانه های برای دیانت و اسلامیت ذکر شده است که در بسیاری از موارد شباهت های زیادی باهم دارند. در یک روایت، نشانه های ایمان به پنج علامت خلاصه شده است که شبیه به روایتی اولی است که در بخش روایات شیعی به آن پرداخته شد؛ یعنی همین شهادتین، نماز، زکات، حج و روزه تأکید شده است:

عن ابن عمر، عن رسول الله صلی الله علیه و آله قال: بنی الاسلام علی خمس، شهادة أن لا اله الا الله و أن محمّد رسول الله و اقام الصلّاة و ایتاء الزکاة و الحجّ و صوم رمضان. کتاب الایمان بخاری و مسلم (همان).

در این مورد حضرت آیت الله محسنی (ره) اضافه می کند که مطابق دیدگاه اهل سنت هیچ یک از اهل قبله کافر نیست و اهل سنت رأی به کفریت آنان نمی دهد:

نوی در حاشیه کتاب الایمان مسلم گفته است مذهب اهل سنت هیچ کس از اهل قبله و غیر اهل سنت را تکفیر نمی کند و از ابن حجر در صواعقش برمی آید که فقط منکر ضروری از ضروریات دین اسلام کافر است (همان).

۳-۳. قدر جامع و مشترک اسلام و ایمان

آوردن روایات از دو نگاه اهل سنت و شیعه، حضرت آیت الله محسنی (ره) قدر جامع هر دو دیدگاه در مورد اسلامیت و دیانت را برمی شمارد:

یک: وجود خدای وحده لا شریک له؛ دو: رسالت نبی اعظم ما محمد ﷺ؛ سه: نبوت جمیع انبیاء؛ چهار: قرآن مجید؛ پنج: کتب مُنزَل گذشته برای انبیاء؛ شش: روز قیامت و آخرت؛ هفت: ملائکه؛ هشت: ما انزل الله برای مسلمین و انبیای سابق (محسنی (ره)، ۱۳۸۷، ۲: ۹۱).

در بحث از ما انزل الله روی پنج چیز تأکید شد: شهادتین، نماز، زکات، روزه و حج. این موارد هم در نگاه شیعه و هم در نگاه اهل سنت به عنوان معیار و نشانه‌ای برای اسلامیت و دیانت افراد در نظر گرفته شده است. پس می‌بینیم که از این منظر روایات شیعه و سنی روی موضوعاتی تأکید کرده است که خوشبختانه نشان از هم بودن و همگرایی دارد. به همین خاطر است که حضرت آیت‌الله محسنی (ره) در فرجام سخن، تمنیات خویش در مورد وحدت روزافزون شیعه و سنی را این چنین به پایان می‌رساند: «مستحکم تریاد برادری شیعه و سنی در سراسر جهان اسلام». (تصویب قانون اساسی، ۱۳۸۲). در مقابل، لعن و نفرین خویش بر کسانی را که سعی کرده‌اند تعصب بورزند و این اتحاد را مخدوش نماید، نثار نماید: «لعنت بر تعصب و تنگ‌نظری و درود بر تحمّل و برادری» (ماهنامه پیام صادق، ش ۹) و سرانجام اینکه تنها خداوند است که از نیت‌های هرکسی آگاه است که چه در سر دارد و چه قصدی: «والله من وراء القصد» (تصویب قانون اساسی، ۱۳۸۲).

نتیجه‌گیری

بحث از تقریب مذاهب اسلامی از مباحث به‌روز دنیای اسلام است. اندیشمندانی بزرگ و نواندیشی در این راستا کمر همت بسته‌اند و ایده و نظریه داده‌اند. اما آیت‌الله محسنی (ره) فقیه نام‌آشنای دیار افغانستان و از علمای بزرگ جهان اسلام در این مورد، بیشتر از هرکس دیگری، هم تقریبی اندیشیده و هم در عمل، تقریبی رفتار کرده است. ایشان مشکلات جهان اسلام و راه‌حل‌های مختلف آن را مطرح کرده است. با توجه به وضعیت تأسّف‌باری که دنیای اسلام با آن مواجه است، ضرورت دارد که نگاه کلان و اساسی به ضرورت اتحاد بین مسلمان و احترام گذاشتن به عقاید همدیگر در برابر دشمنان بیرونی، بیش از هر زمان دیگری احساس می‌شود. حضرت آیت‌الله محسنی (ره)، راهکارهای خاصی را در برابر دو فرقه شیعه و سنی قرار می‌دهد که هرکدام می‌تواند به عنوان یک امر

کاربردی برای حل مشکلات پراکندگی، تفرقه و نفاق که بین مسلمان شیعه و سنی وجود دارد، مطرح باشد. نسبت به عقاید همدیگر نباید بی حرمتی صورت بگیرد. قبول کنیم که شیعه و سنی به لحاظ لفظی و کارکردی می‌تواند جای همدیگر استفاده شود و هر شیعه به نحوی سنی و هر سنی به نحوی شیعه است. هردو گروه باید نسبت به احترام گذاشتن به مقدسات همدیگر و خودداری از توهین و افترا به بزرگان و علمای همدیگر التزام علمی و علمی داشته باشد. حصر مذاهب باید شکسته شود و همان‌گونه که بزرگان اهل سنت قبول کردند که شیعه به عنوان مذهب پنجمی می‌تواند در جامعه اسلامی فعالیت داشته باشد باید این ایده، جایفتد که هرکسی می‌تواند از مذهبی به مذهبی دیگر رفته و به آن عمل نماید. از همه مهم‌تر اینکه ایمان در معنای عام کلمه، شامل هردو گروه شده و همه کسانی که مسلمان‌اند، برادران دینی و ایمانی هم هستند. در نهایت آیت‌الله محسنی (ره) با آوردن روایاتی از شیعه و سنی هردو، تأکید کرد که مبنای دیانت و اسلامیت در هردو فرقه پس از شهادت به خدا و نبوت حضرت پیامبر، عبارت‌اند از: صلوات، زکات، حج، صوم. روی این مبنا که هم در احادیث شیعه آمده است و هم در احادیث اهل سنت، هیچ جای برای تفرقه و نفاق نمی‌ماند و شیعه و سنی می‌تواند برادران دینی و ایمانی هم باشند و این همان تقریبی است که حضرت آیت‌الله محسنی (ره) برای آن تلاش کرده است.

منابع

۱. محسنی (ره)، محمد آصف، (۱۳۷۷)، الارض فی الفقه، قم: نشر محمد.
۲. -----، (۱۳۶۳)، حدود الشریعة فی محرّماتہا و واجباتہا، قم: بعثت.
۳. -----، (۱۳۷۱)، صراط الحق فی معارف الاسلامیة و الاصول الاعتقادیہ، مشهد: نشر ولایت.
۴. -----، (۱۳۷۵)، عدالة الصحابة، ضمیمه بحوث فی علم الرجال، مشهد: نشر ولایت.
۵. -----، (۱۳۶۳)، الفقه و المسائل الطیّبة، قم: نشر یاران.
۶. -----، (۱۳۶۳)، کتاب القضاء و الشهادة، بی‌جا: مطبعة سید الشهداء.
۷. -----، (۱۳۸۱)، مشرعة بحار الانوار، قم: مکتبه عزیزى.
۸. -----، (۱۳۷۹)، وحدت الامة الاسلامیة، قم: طاووس بهشت.
۹. -----، (۱۳۸۵)، تحقّق اتحاد اسلامی، کابل: شورای علمای شیعه افغانستان.
۱۰. -----، (۱۳۷۲)، تسنیم، مشهد: نشر ولایت.
۱۱. -----، (۱۳۸۲)، تصویب قانون اساسی در لویه جرگه، کابل: بی‌نا.
۱۲. -----، (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، بی‌جا: حرکت اسلامی.
۱۳. -----، (۱۳۸۴)، تفسیر سوره شمس، کابل: مطبعة بلخ.
۱۴. -----، (۱۳۸۶)، تقریب مذاهب از نظر تا عمل، قم: نشر ادیان.
۱۵. -----، (۱۳۶۳)، توضیح مسائل جنگی، مشهد: دفتر فرهنگی حرکت اسلامی.
۱۶. -----، (۱۳۷۵)، توضیح مسائل طیبی، مشهد: حرکت اسلامی.
۱۷. -----، (۱۳۸۲)، جهانی شدن و جهانی سازی؛ مرحله تاپ، کابل: بی‌نا.
۱۸. -----، (۱۳۷۸)، خواست‌های شیعیان افغانستان، بی‌جا: دارالانشای حرکت اسلامی.
۱۹. -----، (۱۳۸۵)، دین و زندگانی، کابل: مطبعة بلخ.
۲۰. -----، (۱۴۰۱ق.)، روابط انسان، تهران: شعبه فرهنگی حرکت اسلامی.
۲۱. -----، (۱۳۷۶)، روح از نظر دین و عقل و علم روحی جدید، بی‌جا: چاپ مهر.
۲۲. -----، (۱۳۶۵)، روش جدید اخلاق اسلامی، قم: نشر قبادی.
۲۳. -----، (۱۳۸۲)، شیعه و سنی چه فرقی دارند؟ (جنگ در تاریکی)، کابل: مرکز الابحاث العقائدیة.
۲۴. -----، (بی‌تا)، حجت اثنی عشر، بی‌جا: بی‌نا.
۲۵. -----، (۱۳۸۴)، فوائد دمشقیه، کابل: انتشارات حوزه خاتم النبیین.
۲۶. -----، (۱۳۸۵)، فوائد دین در زندگانی، کابل: بی‌نا.
۲۷. -----، (۱۳۷۷)، گوناگون، قم: نشر محمد.

۲۸. -----، (۱۳۸۵)، مباحث علمی دینی، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۲۹. -----، (۱۳۷۳)، متافیزیک از نظر رئالیسم؛ مشهد: نشر ولایت.
۳۰. -----، (۱۳۷۵)، مسائل کابل، کابل: نشر واقفی.
۳۱. -----، (۱۳۸۳)، مهدی موعود، کابل: انتشارات حوزه خاتم النبیین.
۳۲. -----، (۱۳۷۲)، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، بی جا: نشرات حرکت اسلامی.
۳۳. -----، (۱۳۷۴)، نظم مفید، نظراصلاحی بر حوزه های علمی، بی جا: بی نا.
۳۴. -----، (۱۳۷۴)، وظایف اعضای بدن، پیشاور: نشرات اسلامی صبور.
۳۵. -----، (۱۳۷۳)، همبستگی اسلامی و دشمنان آن، کابل: نشرات حرکت اسلامی.

بحران انحطاط در جهان اسلام و نقش همگرایی در برون رفت آن از دیدگاه آیت الله محسنی (ره)

سید آصف کاظمی*

چکیده

جهان اسلام در تاریخ معاصر، با بحران‌های متعددی مواجه بوده است که بحران انحطاط جامعه اسلامی، از مهم‌ترین آن‌ها است؛ زیرا بحران‌های دیگر به نحوی به آن برمی‌گردد. در این مقاله بحران انحطاط جامعه اسلامی و راه‌هایی از آن، از دیدگاه آیت الله محسنی (ره) و براساس مدل مفهومی بحران اسپریگنز، با روش تحلیلی-توصیفی بررسی می‌شود تا جوابی به این سؤال اصلی فراهم شود: «بحران انحطاط و راه‌هایی از آن از دیدگاه آیت الله محسنی (ره) چگونه قابل بررسی است». براساس بحران اسپریگنز که چهار مرحله دارد و هر مرحله بر مرحله قبلی بنیاد نهاده می‌شود، شرایط و مشکل کنونی ما انحطاطی است که ریشه و عوامل آن به استعمار، استبداد، زمامداران نااهل و فساد حاکمان، تن‌پروری مسلمانان، تفرقه، تعصب، افراط‌گرایی و گروه‌های تکفیری، بی‌تفاوتی جامعه، حاکم شدن روابط به جای ضوابط، فاصله گرفتن از فرهنگ دینی، عالمان و اندیشمندان درباری، فراموشی فریضه جهاد، ملی‌گرایی و تعطیلی اجتهاد برمی‌گردد. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که از منظر آیت الله محسنی (ره)، برای رسیدن به تصویرآرامی که وحدت امت اسلامی است، باید به سمت همگرایی حرکت کنیم؛ اما رسیدن به آن نیازمند تولید فرهنگ همگرایی و پیاده‌سازی آن از طریق احترام به مذاهب و پرهیز از تحریک احساسات، توجه به مشترکات اسلامی، مبارزه با تعصب‌های بی‌جا و جدا ساختن افراط‌گرایان از بدنه جامعه اسلامی، توجه به دشمن مشترک و قطع مداخلات آنان است.

کلید واژه‌ها: انحطاط، استعمار، استبداد، اسلام، وحدت اسلامی، تفرقه، امت اسلامی.

*- دکتری تاریخ معاصر جهان اسلام و استادیار مدعو مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی^ﷺ العالمیه

kazemi . asef@gmail . com

مقدمه

جوامع اسلامی بعد از یک دوره اقتدار، از اوج عزت و عظمت فروافتادند و رو به ضعف و انحطاط نهادند. این مسئله در تاریخ معاصر تبدیل به بحران سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی شد و روشن است که آینده مطلوب جهان اسلام درگروهایی از این وضعیت است. کشورهای اسلامی تنها در شرایطی می‌توانند از انحطاط و عقب ماندگی رهایی یابند که از واگرایی‌ها به سمت همگرایی و وحدت رهنمون شوند. مسئله انحطاط جهان اسلام، از دغدغه‌های اصلی تمامی مصلحان و اندیشمندان معاصر مسلمان است و با مرور اندیشه و مطالعه آثار آیت الله محسنی (ره) (۱۳۱۴-۱۳۹۸) روشن می‌شود که این مهم در آثار ایشان نیز بازتاب خاص و پربسامدی دارد. ایشان به عنوان یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان جهان اسلام در عصر حاضر، همگرایی و وحدت امت اسلامی را پیشنهاد داده و برای تحقق آن، بسیار قلم زده و تلاش کرده است. در این مقاله وضعیت کنونی جوامع اسلامی، علل و عوامل انحطاط جوامع اسلامی و راه‌های رهایی از این وضعیت را بر اساس دیدگاه ایشان و بر اساس مدل مفهومی بحران اسپریگنز بررسی خواهیم کرد.

۱. مفاهیم و روش تحقیق

قبل از پرداختن به بحران انحطاط جامعه اسلامی و نقش همگرایی در برون رفت از آن، لازم است برخی از مفاهیم کلیدی و روش تحقیق، بررسی و تبیین شود.

۱-۱. انحطاط

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

۱-۲. جهان اسلام

مفهوم جهان اسلام در دهه‌های اخیر رواج یافته است و مرکب از دو واژه جهان و اسلام است که به تدریج در ترکیب‌های گوناگون و با کاربردهای گوناگون به کار رفته است. به مجموعه‌ای از کشورها با ویژگی‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خاص که مشخصه اصلی و مشترک اعضای یک کلیت در قرن اخیر است، جهان اسلام اطلاق شده است (مؤمنی، ۱۳۸۹: ۱-۲). آیت‌الله محسنی(ره) در تعریف جهان اسلام می‌نویسد: «هنگامی که می‌خواهیم جهان اسلام را تعریف کنیم، رسمی‌ترین آن، اعضای سازمان کنفرانس اسلامی است که مشتمل بر ۵۴ کشور است» (محسنی(ره)، ۱۳۸۷: ب: ۹۰). ایشان این تعریف را نپذیرفته و می‌نویسد: «اما تمامی این جمعیت نماینده مسلمانان جهان نیست؛ زیرا از یک سواز ۵۴ کشور، در ۱۱ کشور سهم جمعیت مسلمانان آن‌ها کمتر از ۵۰ درصد است و دوم این‌که کشورهایی هستند که یافتن دلیل حضورشان در این سازمان بسیار دشوار است» (همان). ایشان در تعریف دوم می‌گوید: «جهان اسلام می‌تواند کشورهایی باشد که اکثریت جمعیت آن‌ها را مسلمانان تشکیل می‌دهند» (همان، ۹۲) و در تعریف سوم می‌نویسد:

سومین تعریف عملیاتی از جهان اسلام که واقعی‌ترین تعریف است، تجمع مسلمانان جهان، بدون در نظر گرفتن محل اقامتشان است. امتیاز این تعریف این است که آن دسته از مسلمانانی که اقلیت کشورهای پرجمعیت را تشکیل می‌دهند، نیز شامل می‌شوند (همان، ۹۴).

۱-۳. وحدت و همگرایی امت اسلام

یکی از مفاهیم که باید بررسی شود، وحدت و همگرایی است. در تعریف این مفهوم گفته شده:

وحدت اسلامی یعنی وجود روحیه برادری دینی و همکاری و تعاون پیروان مذاهب اسلامی بر اساس اصول مشترک اسلامی، اتخاذ موضع واحد برای تحقق اهداف و مصالح عالیه امت اسلامی، موضع‌گیری واحد در برابر دشمنان اسلام و احترام به التزام قلبی و عملی هر یک از مسلمانان به مذهب خود (تسخیری، ۱۳۸۳: ۲۱۸).

مفهوم همگرایی مفهومی است که گاه به معنای وحدت می‌آید و به فرایندی اطلاق می‌شود که طی آن بازیگران سیاسی چندین واحد ملی مجزا، ترغیب می‌شوند تا وفاداری‌ها، فعالیت‌های سیاسی و انتظارات خود را به سوی مرکز جدیدی معطوف دارند که نهادهای آن مرکز یا از صلاحیتی برخوردارند که دولت‌های ملی موجود را تحت پوشش خود بگیرند یا چنین صلاحیتی را می‌طلبند (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۸۴: ۶۹۷؛ کاظمی، ۱۳۷۷: ۳).

آیت‌الله محسنی (ره) همگرایی و وحدت اسلامی را به معنای تقریب، این‌گونه تعریف می‌کند:

تقریب یعنی همکاری در ترویج و حفظ مشترکات دینی که بسیار زیاد است و معذور داشتن همدیگر در اختلافات، روی اصل: للمصیب اجران وللمخطیء اجرٌ واحد و برادری و دوستی روی اصل انما المؤمنون اخوه، در زندگانی اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و بالاخره عدم توهین به پیشوایان و اصول مذهبی سایر اهل مذاهب اسلامی» (محسنی (ره)، ۱۳۸۶: ۱۰۳، ۱۰۷). معنای وحدت اسلامی در بعد نظری، همکاری کردن در مشترکات دینی است و در بعد عملی، توهین نکردن به مذهب دیگری، نشکستن غرور طرف و بدگویی نکردن به رهبران مذهبی آن‌ها (همان، ۶۳).

۴-۱. روش بحران اسپریگنز

روش بحران اسپریگنزیکی از روش‌های تحلیل انتقادی فهم اندیشه سیاسی است. این نظریه راه قرائت اندیشه سیاسی را آموزش می‌دهد و به بهره‌گیری از روش‌های تاریخی، فلسفی و انسان‌شناسی در مطالعه علوم سیاسی قائل است (رک. اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۳۰-۲۲). از دیدگاه وی، هدف نظریه‌های سیاسی، آماده‌سازی بینشی از جامعه سیاسی با نگاه انتقادی به منظور درک و فهم پذیر شدن آن و رفع نارسایی‌ها و کاستی‌های آن و بازگرداندن سلامت به جامعه از طریق مواجهه باریشه‌های بی‌نظمی و غلبه بر آن‌ها است. (همان) نظریه بحران چهار مرحله دارد که هر مرحله بر مرحله قبلی بنیاد نهاده می‌شود. در مرحله اول، نظریه پرداز از بحران‌های سیاسی، که جامعه با آن‌ها درگیر است، آغاز می‌شود. اولین مسئله مشاهده و شناسایی مشکل در جامعه است (همان، ۴۳).

از این رو، نظریه پردازان از آغاز بی‌نظمی و بحران اجتماعی شروع می‌کنند و مانند کارآگاهان به دنبال «سرنخ» می‌گردند. پس آنان باید تردید به خویش را توسعه دهند و به دنبال علل اصلی مشکلات و نابسامانی‌ها بگردند و به این پرسش پاسخ دهند که «چرا جامعه درهم‌ریخته است»؟ مشاهده بی‌نظمی، عقل و احساس آدمی را به غلیان و حرکت وادار کرده و وی را به سمت مرحله دوم (تشخیص علل آن) سوق می‌دهد. تا وقتی علل مشکل مورد سؤال برای انسان روشن نشود، درک واقعی آن عملی نیست و نمی‌تواند پیشنهادهای مناسب و کارسازی به منظور حل مشکل ارائه دهد. در مرحله بعد، نظریه پرداز به بازسازی ذهنی جامعه سیاسی می‌پردازد، آرمان شهری در ذهن تجسم کرده و افکارش را به علم، قابلیت‌ها، امکانات و واقعیت‌ها می‌آراید. معیارهایی که نظریه پرداز برای جامعه بازسازی شده آرمانی خود در نظر می‌گیرد، هنجارهایی برای زندگی سیاسی نیز هست (ر.ک. همان، ۱۴۷). نظم سیاسی هنجاری بازسازی شده، ترکیبی از نوآوری و اکتشافات است. هدف این مرحله، ایجاد رابطه‌ای بین شخص و محیط سیاسی است و موفقیت آن طرح بازسازی شده، یعنی قابلیت دوام، درجه عقلایی و حقیقی بودن آن بستگی به نتیجه‌ای دارد که نظریه پرداز از مرحله تشخیص علل گرفته است (همان، ۱۴۹ و ۱۷۴). در گام آخر نیز نظریه پرداز با توجه به اقدامات صورت گرفته در مراحل قبلی به ارائه درمان درد یا حل مشکل می‌پردازد (همان، ۱۸۱).

۲. بحران انحطاط و نقش همگرایی در برون‌رفت از آن

چنانکه گذشت، روش جستاری بحران اسپریگنز در چهار مرحله مشاهده و تحلیل وضع موجود، شناسایی علل بی‌نظمی جامعه و ارائه راه حل به تصویر کشیده شده و برنامه عملی و درمان تدوین می‌گردد که در این تحقیق تلاش می‌شود چهار مرحله مذکور از دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره) بررسی شود.

۲-۱. مشاهده بی‌نظمی و شناخت بحران انحطاط

اولین مرحله از مراحل چهارگانه روش جستاری اسپریگنز به بررسی وضع موجود و مشاهده بی‌نظمی جامعه اختصاص دارد. برای بررسی این مرحله و اندیشیدن جدی، باید به این پرسش پاسخ دهیم که اکنون چه اتفاقی در جریان است؟ از این رو باید وضعیت امروزی

جهان اسلام بررسی شود که به چه وضعیتی دچار است و بحران کنونی آن چیست؟ بدون درک صحیح از وضعیت کنونی، امکان تأثیرگذاری و کنشگری فعال، در زمان حال و آینده وجود ندارد و حرکت اول برای حل مشکل، فهم مشکل است. ما باید درک کنیم که در چه شرایطی هستیم و مشکلات و چالش‌های ما چیست. وضعیت کنونی و بحرانی جوامع اسلامی مسئله‌ای نیست که بر کسی پوشیده باشد. از این رو به صورت اجمالی در پاسخ به پرسش اول اسپریگنز باید گفت که یکی از مهم‌ترین بحران‌های دنیای اسلام، بحران انحطاط است که ریشه بحران‌های دیگر به‌گونه‌ای به همین مسئله برمی‌گردد.

منادی تقریب و فقیه روشن ضمیر آیت‌الله محسنی (ره)، وضعیت کنونی جهان اسلام را در تحلیل و گفتاری بسیار گویا بیان کرده است. ایشان معتقد است وضعیت امروزی به‌راستی آزاردهنده و اسف‌انگیز است. جهل، عصبیت‌های قومی، نژادی و بی‌اعتمادی در بین مسلمانان بیداد می‌کند. به فرموده آیت‌الله محسنی (ره): «وضع امروزی ما واقعاً اسفناک و حتی گریه‌آور است» (محسنی (ره)، ۱۳۷۱: ۱۹۵). ما باهم اختلاف داریم، ولی آیا این اختلاف‌ها باید به دشمنی منجر شود؟ آیا لازم است که جنگ به خاطر این اختلافات ادامه پیدا کند؟ در فقه، اختلافات وجود دارد، ولی هرگز باعث تکفیر نمی‌شود (محسنی (ره)، ۱۳۸۶: ۲۲). ایشان در ادامه می‌نویسد:

در تمام علوم انسانی، اختلاف نظر میان دانشمندان وجود دارد و همین تفاوت فکری، اختلاف علمی را نیز به دنبال دارد و هیچ‌گاه از زندگانی بشر جدا نخواهد شد. پس چرا اختلافات شیعه و سنی موجب دشمنی و دوری می‌گردد؟ آیا این از وسوسه‌های دشمنان اسلام نیست؟ (همان: ۵۳).

از دیدگاه ایشان در کشورهای اسلامی استبداد، اختناق و زورگویی حکم فرما است و آزادی و عدالت وجود ندارد. لذا حکومت‌ها پایگاه مردمی ندارند و فاصله بین توده‌های مردم و طبقات حاکم بسیار زیاد است. قهراً دولتمردان به قدرت‌های خارجی وابسته‌اند و نتیجه طبیعی آن، این است که اجراءات آنان در راستای خواسته‌های خارجی صورت می‌گیرد. این دولت‌ها بهترین کانال‌هایی برای تطبیق افکار الحادی غرب و شرق هستند. امروز جهان اسلام از این راه ضربات سختی متحمل می‌شود که با ادامه وضع موجود، هیچ تحول مثبتی در زندگانی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مسلمانان رخ نخواهد داد. بلکه

اوضاع رو به وخامت بیشتری می‌گراید و آینده ما تاریک‌تر از گذشته و حاضر سیاه ما به نظر می‌رسد (ر.ک. محسنی(ره)، ۱۳۷۱: ۱۹۶-۱۹۷). ایشان می‌نویسد:

ما در دنیای امروزی آبرو و استقلال واقعی نداریم. در دام استعمار و استثمار قدرت‌های ملحد جهان سقوط کرده‌ایم. منابع خدادادی ما در اختیار ما نیست و همه چیز ما برای دیگران است. زمامداران ما نوکران ابرقدرت‌ها هستند. در کشورهای ما آزادی و عدالت اجتماعی و کرامت انسانی وجود ندارد. ما بی‌خبر از همه چیز به جان هم افتاده‌ایم، اختلافات مذهبی و سیاسی و محلی و کشوری ما از حدود عقلایی خود گذشته است. ما واقعاً ذلیل و زیون شده‌ایم. اسلام از زندگانی ما دور شده است و حتی در بسیاری از کشورها نزدیک است رخت سفر بربندد و از سرحدات و مرزها (نعوذبالله) خارج گردد. (محسنی(ره)، ۱۴۱۱، ۱: ۲۰) به راستی اگر رابطه مسلمانان دنیا با محبت و صمیمی می‌بود و ما علی‌رغم اختلاف نژاد و زبان و ملیت و مذهب، با هم برادر و خواهر و مهربان می‌بودیم و در برابر همدیگر احساس مسئولیت می‌داشتیم، آیا وضع جهان اسلام از وضع ذلت‌بار امروزی ما به مراتب بهتر نبود؟ (ر.ک. محسنی(ره)، ۱۳۷۴، ۲: ۸۷).

۲-۲. علل بی‌نظمی و بحران انحطاط

مرحله دوم روش بحران اسپریگنز، شناسایی علل بی‌نظمی است و تلاش می‌کند به پاسخ این پرسش برسد که چه چیزی نابسامان است؟ چه عواملی باعث به وجود آمدن وضع موجود و بحران شده است؟ در پاسخ این پرسش‌ها و شناسایی علل بی‌نظمی، عوامل زیادی دخیل است. تشخیص علل نابسامانی و بی‌نظمی، یکی از مهم‌ترین مراحل روش جستاری اسپریگنز است. مرحله تشخیص علل تا حدودی از مشاهده بی‌نظمی نشئت می‌گیرد؛ زیرا مشاهده بی‌نظمی علائم بیماری‌هایی را نشان می‌دهد که علل آن‌ها مطالعه می‌شود. با وجود این، نتایج مرحله تشخیص در ابتدا روشن نیست؛ زیرا صرف مشخص کردن نابسامانی، علل آن را توضیح نمی‌دهد. در این مرحله پاسخ به سؤال‌های زیر که چه چیز نابسامان است؟ علل و علائم درد چیست؟ آیا مشکل ریشه فردی دارد یا اجتماعی؟ علل طبیعی است یا مصنوعی؟ روشن است که شناسایی علل یک درد، برای ارائه درمان آن اهمیت فراوان دارد (ر.ک. اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۴۱). مرحله تشخیص موضوع، مرحله

مشکلی است و همین مرحله می‌تواند سرچشمه جدایی مکاتب مختلف باشد. اسپریگنز به درستی توضیح می‌دهد که نظریه پرداز اگر در این مرحله از جستار خطا کند، به جای سبک کردن بار مشکلات به آن‌ها می‌افزاید. از طرف دیگر، اگر به غلط بعضی مشکلات را که قابل حل نیستند قابل حل تشخیص دهد، پیروان نظریه خود را به دنبال غیرممکن فرستاده است (ر.ک. همان، ۱۳۷۰: ۸۱ و ۹۱).

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

۱-۲-۲. عوامل درونی انحطاط

استبداد، زمامداران ناهل و فساد حاکمان: یکی از مهم‌ترین عوامل انحطاط و عقب ماندگی جهان اسلام، استبداد، فساد حاکمان و رفتار آنان است. آیت‌الله محسنی (ره) به این عامل توجه ویژه دارد و می‌نویسد:

سرّ عقب‌مانی مسلمانان در این است که زمامداران آنان به استثنای چند تنی، از دانشمندان با تقوی نبودند. اگر ما علم به احکام و عدالت را در زمامداران خود شرط می‌دانستیم و از به قدرت رسیدن نادانان و فاسقان جلوگیری می‌کردیم، هیچ‌گاه دانشمندان شایسته و صالح از رهبری جامعه کنار نمی‌رفتند و حتی مقابل دولت مردان قرار نمی‌گرفتند. در نتیجه دین از سیاست جدا نمی‌شد و چنانچه اداره کشور در بعد داخلی و خارجی و (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و غیره) در چارچوب فقه و اخلاق دینی صورت می‌گرفت، مسلماً تمدن اسلامی تاکنون شکل زندگانی را در سراسر جهان دگرگون می‌نمود (محسنی (ره)، ۱۳۷۴، ۱: ۹).

ایشان در آثار مختلف خود به این عامل اشاره دارد (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۷۱، ب، ۳: ۲۵۲؛ محسنی (ره)، بی‌تا: ۵۴ و ۹۳؛ محسنی (ره)، ۱۳۹۱: ۴۳۹) و با اعتقاد به اینکه فساد حاکمان به جامعه نیز تسری پیدا خواهد کرد، می‌نویسد:

عامل دوم پسمانی مسلمانان، حکومت‌های عیاش و فاسد و خائن بود که دین را از دولت و سیاست آن جدا نمودند، و بدین وسیله اخلاق عمومی ضعیف گردید و جامعه به طرف انحطاط رفت. وقتی زمامداران متدین، نباشند تدین جمعی از مردم تأثیر زیاد نخواهد داشت و آنان (زمامداران) می‌توانند بسیاری از مردم را گمراه و کشور را به نابودی بکشانند. (محسنی (ره)، ۱۳۸۳: ۱۶) گزارش می‌رسد که دولت مصر از قرائت آیاتی که در مذمت یهودیان نازل شده، جلوگیری می‌کند و در عوض سفارش می‌کند آیه مبارکه یا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ و امثال آن را بخوانند. کشور اسلامی عربستان به شدت با حرمت ربا مبارزه می‌کند، ولی تنها در یک مورد استقبال کرده‌اند و آن مبالغه‌های هنگفتی که آنان در بانک‌های آمریکا و اروپا، به عنوان قرض الحسنه نهاده‌اند. بهره نمی‌گیرند و به مردم خود می‌گویند که قرآن ربا را حرام کرده است، ولی در موسم حج، از مسلمانان بیچاره که اکثر آنان به زحمت چند پولی را برای ادای فریضه دینی خود فراهم نموده‌اند، میلیون‌ها ریال را به عنوان خدمات عمومی قهرمانانه اخذ می‌کنند و هیچ آیه را در این مورد به خاطر نمی‌آورند. میلیون‌ها مسلمان از گرسنگی و برهنگی و مرض، رنج می‌برند، ولی میلیاردها دلار قیمت نفت عربستان و کشورهای نفت خیز منطقه در بانک‌های اروپا و آمریکا ذخیره می‌شود و احیاناً در مهمانی‌ها و رفاصه خانه‌ها و فاحشه‌خانه‌ها و مجلس لهو لعب که عقل و وجدان از آن شرمسارند و دین، لعنت‌کننده آن‌هاست به مصرف می‌رسد (محسنی (ره)، ۱۴۱۱، ۱: ۲۱-۲۲).

ایشان در ادامه نمونه‌های زیادی از این دست را ذکر می‌کند تا نشان دهد که آنچه گفته ادعا نبوده است. ایشان در یک جمع‌بندی می‌نویسد:

به نظر من امروز مشکل جهان اسلام «فقر» نیست. ما مسلمانان معادن و ذخایر زیرزمینی فراوان و اماکنی با موقعیت استراتژیک عالی و نیروهای انسانی فراوان در اختیار داریم. به نظر من بزرگ‌ترین مشکل جهان اسلام حکومت‌های طاغوتی و یزیدی‌شان است. اکثر دولت‌هایی که ما امروز داریم، یزیدی هستند (محسنی (ره)، ۱۳۴۳: ۲۹) فقیراگر

گدایی کند خیلی جای افسوس نیست، ولی آن کسی که تمام وسایل ثروت و سرمایه داری را در دست دارد و از آن‌ها استفاده نبرده دست سؤال به سوی دیگران دراز می‌کند، خیلی بدبخت و مستحق سرزنش است (محسنی (ره)، ۱۳۸۵: ۱۲۵).

تن پروری مسلمانان: یکی از عوامل انحطاط جهان اسلام از دید بسیاری از مصلحان اسلامی به ویژه آیت الله محسنی (ره) تن پروری مسلمانان است. ایشان در این باره می‌نویسد: «جهالت به دستورات دینی و تن پروری و ضعف عقیده و خودخواهی و عیاشی مسلمانان خصوصاً زمامداران...». (محسنی (ره)، ۱۳۹۱: ۴۳۸) آیت الله محسنی (ره) بعد از نقل سیره امیرالمؤمنین در رشد و تعالی دادن جامعه می‌نویسد:

ای برادر من! از اقرار به اینکه عقب مانده‌ایم، هنوز سوراخ دعا را نیافته‌ایم، به رموز زندگی کردن صحیح واقف نشده‌ایم و از مزایای اسلامی خود بی‌بهره و بی‌اطلاعیم، نباید خجالت بکشیم، ولی راستی شرم‌آور است که با این منابع سرشار، این برنامه زنده، قوانین جاندار و همه جانبه و دستورات حیات بخش بنشینیم و عرق خجالت بریزیم و ذلت بکشیم. سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد. (محسنی (ره)، ۱۳۸۵: ۱۲۴) همه می‌دانند که راه نجات از مشکلات، علم و عمل است و منشأ بدبختی‌ها جهالت و کسالت و تنبلی. بنابراین باید علم آموخت، آگاهی یافت و آگاهی داد و تلاش و پیکار نمود تا بتوان موج‌های خروشان و طوفان‌های ویرانگر شرقی و غربی و داخلی را عقب زد و به ساحل آرامش نسبی رسید و از مزایای زندگانی آزاد و مستقل و شرافتمندانه (مادی و معنوی) در حد ممکن آن بهره برد (محسنی (ره)، ۱۴۱۱، ۱۶: ۱۷-۱۶).

تعصب، افراط‌گرایی و گروه‌های تکفیری: یکی از مهم‌ترین عوامل انحطاط جامعه اسلامی از منظر آیت الله محسنی (ره) تعصب‌های بی‌جا، افراط و تفریط و وجود گروه‌های تکفیری است که از مهم‌ترین نتیجه آن به ویژه رفتار و سیاست‌های گروه‌های تکفیری، حضور و سلطه غیرمسلمانان و استکبار در برخی جوامع است. ایشان درباره افراط و تفریط می‌نویسد:

میان افراط و تفریط رابطه مستقیم برقرار است. به هر اندازه که انسان درباره مذهب خود غلو کند، به همان مقدار نسبت به مذاهب دیگر و پیروان آنان تعصب به خرج می‌دهد. متعصبان هم خود باطنی پراز کینه و دشمنی دارند و هم تکثیرکنندگان عداوت و تفرقه

میان مردم‌اند. کتاب‌هایی که برای اصلاح اخلاق و مبارزه با مفساد نوشته شده، شاید به مراتب کمتر از کتاب‌هایی باشد که برای اثبات یا ابطال مذاهب دیگر نوشته شده است. ممکن است یکی دو نفر از مطالعه چنین کتاب‌هایی از مذهب خود به مذهب صاحب کتاب گرویده باشند، ولی در عوض آتش خشم، کینه و نفاق را بین هزاران نفر متدین ساده لوح دامن زده است... و خون‌های جمعی را به ناحق ریخته است (محسنی(ره)، ۱۳۹۴ ج: ۲۶). این افراط‌گرایان هم برای علم و تحقیق و هم برای دین و هم برای جهان اسلام بسیار خطرناک هستند، خصوصاً وقتی که از نادانی در استخدام دولت‌های خارجی قرار گیرند (محسنی(ره)، ۱۳۹۱: ۱۵۸). تکفیری‌ها واقعاً به امت اسلامی و جهان اسلام خیانت می‌کنند. به اندک اختلاف نظری میلیون‌ها مسلمان را تکفیر می‌کنند و چنانچه هر دسته، مخالفین نظر خود را تکفیر کند و مسلمانان به تکفیر هم‌دیگر مشغول شوند، چه بدبختی‌ای دامن‌گیر جهان اسلام می‌شود و به چه سرعت دشمنان اسلام بر همه مسلمانان مسلط می‌گردند و دین اسلام را از بین می‌برند (محسنی(ره)، ۱۳۸۷ ج: ۲: ۵۴؛ محسنی(ره)، ۱۳۹۱: ۱۵۵). افراط‌کاری این دسته، ضرر زیادی به جهان اسلام رسانیده و حتی عظمت دین اسلام را زیر سؤال برده است. اینان کارخانه تولید شرک درست کردند و مسلمانان بهتر و مؤمن‌تر و با تقوی‌تر از خود را جهل‌ایا عنادا و تعصبا، به کفر نسبت دادند و هر کس دیگری را به کفر نسبت دهد که مستحق آن نبوده کفر به خودش برمی‌گردد (محسنی(ره)، ۱۳۸۷ ج: ۲: ۱۵۴). اگر هر مذهب تنها از دیدگاه خود در امور مذاهب اسلامی دیگر قضاوت کند، جهان اسلام به چه بلای تفرقه‌انگیزی مبتلا خواهد شد؟ (محسنی(ره)، ۱۳۹۱: ۱۷۱).

بی تفاوتی جامعه: از عوامل مهم که باعث انحطاط و عقب ماندگی جوامع اسلامی شده است، بی تفاوتی جامعه است. آیت‌الله محسنی(ره) این مطلب را به خوبی توضیح می‌دهد و می‌نویسد:

مسلمانان غیور و خصوصاً دانشمندان دینی غالباً در مقابل معاصی کوچک و مظالم فردی و جزئی بسیار حساس و سخت‌گیرند، ولی در مقابل معاصی بزرگ و مظالم عمده و عمومی بسیار سهل‌انگار و متسامح هستند. همین امر عجیب، جهان اسلام را به بدبختی‌های بزرگی مبتلا ساخته است. گاهی در مقابل ریش تراشی و استماع موسیقی و

امثال این محرمات شدیداً غضب می‌کنیم، ولی در مقابل حکومت‌های جابر و قلدرو ضد اسلامی کشورهای اسلامی بسیار خون سرد و بردبار می‌مانیم. حکومت‌های ظالم احکام دین را نسخ و قوانین وضعی را به جای شریعت آسمانی بر مسلمانان تطبیق می‌کنند (محسنی‌ره)، بی‌تا: ۲۹۱).

ایشان علت این را که دولت‌های غربی بدون آرای ملل خود کاری نمی‌توانند، در همین ویژگی بی‌تفاوت نبودن جامعه غربی می‌داند و می‌نویسد:

راستی چرا دولت‌های غربی در جهان آزاد، نمی‌توانند مخالف عقاید و آرای ملل خود کاری را انجام دهند؟ و چرا با اندک کج‌رفتاری نسبت به احساسات عمومی مجبور به استعفا و کناره‌گیری می‌شوند، ولی در کشورهای اسلامی، دولت‌ها می‌توانند هر کاری را بی‌ترس و هراس انجام دهند و هیچ مانع و رادعی را مقابل خود نمی‌بینند؟! در اموال عمومی خیانت می‌کنند، حیف و میلشان به حد رسوایی می‌رسد، ظلم و جنایتشان بیداد می‌کند، آزادی را صدها فرسنگ طرد می‌نمایند، در قراردادهای اقتصادی و سیاسی، استقلال کشور را تضعیف می‌کنند، منابع ملی را برباد می‌دهند، بدتر از همه به طور آشکار با دین اسلام که در عمق جان مردم قرار دارد بدون ضرورت به دشمنی برمی‌خیزند و دستورات او را تمسخر می‌کنند، مخلصین متعهد را زندانی می‌کنند و مردم مسلمان ناراحت می‌شوند به خود می‌پیچند، ولی مانند افلیج‌زدگان هیچ حرکتی نمی‌کنند. بلکه مانند مردگان حتی اعتراض هم نمی‌کنند! آیا سراین تفاوت در این نیست که مردم اروپا و آمریکا بیدارند و حکومت‌ها را تا حدودی زیادی تابع قانون رسمی ساخته‌اند و از آزادی خود دفاع می‌کنند و به زمامداران اجازه تخطی از قانون موضوعی خود را نمی‌دهند؟ ولی ما مسلمان‌ها در مقابل حکومت‌ها تملق و مداحی می‌کنیم و جرئت مخالفت با استبداد نداریم. منشأ همه این نواقص ضعف آگاهی، جهالت و غفلت ما است (محسنی‌ره)، ۱۴۱۱، ۱: ۱۸-۱۹).

حاکم شدن روابط به جای ضوابط: در این زمینه ایشان می‌نویسد:

فرق بین کشورهای پسمانده و پیشرفته موضوع روابط و ضوابط است، وقتی ضوابط حکم فرما گردد کشور متری است و می‌شود به آینده آن امیدوار بود و در صورتی که روابط فامیلی و قومی و صنفی و امثال آن نافذ باشد و قانون پایمال گردد و حتی گاهی وضع قانون

تابع روابط و فرمان‌های فردی و مصلحت‌بینی شود دیار به سوی تنزل و انحطاط رو به سرعت می‌گذارد و اصلاحات فرعی و مقطعی دردی را دوا نخواهد کرد و باید آماده اسارت، فقر، جهل، ستم و بدبختی بود و غلامی دیگران، که سرنوشت ما مسلمانان در اعصار چنین بوده و فعلاً نیز چنین است (محسنی (ره)، ۱۳۷۲: ۱۳۴). در این مورد علمای دین مسئولیت بیشتر دارند؛ آن‌ها وظیفه دارند که مردم را از مسائل سیاسی و اجتماعی و اخلاقی آگاه سازند؛ آنان باید مردم را موعظه کنند؛ وظیفه علماء است که به مردم بگویند نسبت به سرنوشت خود و سرنوشت کشورشان بی‌تفاوت نباشند، یا حداقل یک عکس‌العمل ضعیف در برابر قانون‌شکنان از خود نشان بدهند. علت اصلی پیشرفت غرب و عقب‌ماندگی شرق نیز همین موضوع است. در غرب حکومت‌ها از ملت‌ها می‌ترسند. ملت‌ها وقتی از حکومت خلاف می‌بینند، بدون ترس از آن‌ها اعتراض می‌کنند؛ اما در شرق ملت‌ها از حکومت‌ها می‌ترسند. در غرب ملت‌ها بیدار هستند و حکومت‌ها برای بقای خود مجبورند که به قانون اساسی کشورشان عمل کنند، ولی در شرق ملت‌ها در خواب غفلت به سر می‌برند. همین خواب‌رفتگی و غفلت باعث شده که حکومت‌ها نیز قلدری کنند و بدون هراس پای خود را روی قانون بگذارند. این موضوع از اهمیت خاصی برخوردار است، تا خود مردم بیدار نشوند کسی دیگر سرنوشت آن‌ها را تغییر نمی‌دهد. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» یا به قول شاعر که می‌گوید: تا ستم‌کش زیر بار غارت و یغما نرفت کار دزدان ستمگر غارت و یغما نشد (محسنی (ره)، ۱۳۹۴: ۳۴۴).

فاصله گرفتن از فرهنگ دینی: یکی از مهم‌ترین عوامل انحطاط جوامع اسلامی، به اعتقاد آیت‌الله محسنی (ره) فاصله گرفتن ملت‌های مسلمان از فرهنگ دین اسلام است. ایشان می‌نویسد:

امروز در حدود یک میلیارد و چند صد میلیون مسلمان در جهان وجود دارد؛ ولی از فهم کامل فرهنگ دینی فاصله زیاد دارند و به دستورات اسلام عمل نمی‌کنند و لذا ما مسلمانان از تمدن دور مانده‌ایم. دولت‌ها هیچ نقشی در اصلاح حال ملت‌های مسلمان ندارند؛ بلکه بسیاری از دولت‌های ما، مانع از ترویج اسلام می‌شوند، خود دولت‌ها فاسد و مروج فسق و فجور در جامعه هستند. هرچند بی‌توجهی حکومت‌ها و عمل نکردن مردم به

دستورات قرآن، به اسلام ضرر نمی‌رساند و از نواقص اسلام نیز حساب نمی‌شود؛ اما برای خود مسلمانان عیب بزرگی است؛ زیرا با توجه به فرهنگ غنی اسلام باید تاکنون وضعیت جامعه اسلامی کاملاً متحول می‌شد. علت اصلی عقب‌ماندگی مسلمانان دوری از فرهنگ اسلامی است. فرهنگ اسلام برای آنان درست تبیین نشده است. علمای بزرگ دینی در این مورد مسئول هستند (محسنی (ره)، ۱۳۹۵: ۲۴).

عالمان و اندیشمندان درباری: عالمان و مصلحان اسلامی نقش بسیار مهمی در اصلاح جامعه دارند. از سویی به همان میزان عالمان درباری و غیرصالح، در به انحطاط کشاندن و عقب‌ماندگی جامعه نقش دارند. آیت‌الله محسنی (ره) در این زمینه می‌نویسد:

مسئول این اوضاع اسفناک و خجالت‌آور کیست؟ لابد می‌گویید دانشمندان دینی، روشنفکران دلسوز و اندیشمندان هوشمند مؤمن، بلی درست می‌گویید. در یک روایت مرفوعه از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است: «اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله»؛ وقتی که بدعت‌ها در زندگانی امت من پدیدار شد، دانشمند باید (برای نابودی آن‌ها و اصلاح حال امت) علم خود را آشکار کند. کسی که به مردم آگاهی ندهد، با فساد مبارزه نکند و بی‌تفاوت بماند (و تنها به او را و اذکار اکتفا کند و نماز دادن به جماعت را کافی بداند)، لعنت خداوند بر او باد. اگرینی که نابینا و چاه است اگر خاموش بنشیند گناه است (محسنی (ره)، ۱۴۱۱، ۱: ۱۹؛ محسنی (ره)، ۱۳۷۵: ۴۱).

فراموشی جهاد: فریضه جهاد نیز مانند عالمان دینی نقشی بسیار ارزشمند در تغییر سرنوشت جوامع اسلامی دارد. زمانی که مسلمانان این فریضه الهی را ترک کردند یا کم‌ارزش جلوه دادند، انحطاط و عقب‌ماندگی آنان نیز آغاز شد. آیت‌الله محسنی (ره) به عنوان شخصیتی که عمری را در جهاد علمی، فکری و علیه دشمنان گذرانده است، در اهمیت این فریضه می‌نویسد:

آیا قابل‌انکار و حتی تردید است که تمام بدبختی‌های موجود در جهان اسلام معلول بی‌غیرتی و راحت‌طلبی و سست‌عنصری مسلمانان و دور شدن آنان از جهاد اسلامی است؟ تا زمانی که متفکران (خصوصاً علمای دینی) ما توجیه‌گرو منزوی و عزلت‌جو باشند، جامعه اسلامی هیچ‌گاه به کمال معنوی و رفاه مادی خود نخواهد رسید و همیشه خرافات، انحرافات، معاصی فسوق ما را در احاطه خواهد داشت. فقر، جهالت، ظلم،

استبداد، استثمار و استعمار بر ما حاکم خواهد بود (و لاحول و لا قوة الا بالله). بلی، إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوهُمَا بِأَنفُسِهِمْ (محسنی (ره)، ۱۴۱۱، ۱: ۵۵).
لازم به ذکر است که عواملی مانند تعطیلی جهاد (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۹۱: ۱۲۰)، ملی‌گرایی و ناسیونالیسم، دوری از علم و صنعت (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۹۶، ۳: ۹۰) نیز در انحطاط و عقب‌ماندگی اسلامی از منظر آیت‌الله محسنی (ره) نقش داشته است.

۲-۲-۲. عوامل بیرونی

آیت‌الله محسنی (ره) در تحلیل عالمانه و منصفانه، مشکل اصلی جهان اسلام را مشکلات درونی می‌داند. به عبارت دیگر علت اساسی انحطاط را عوامل درونی تلقی می‌کند، ولی عوامل خارجی نیز در انحطاط جهان اسلام سهم کلانی داشته است. ایشان می‌نویسد:
وضع امروزی جهان اسلام چنین است،... عامل خارجی آن نقشه شوم دشمنان اسلام و عامل داخلی آن هوس‌ها و خودخواهی‌های جمعی از ریاست‌طلبان فاسق و عامل نهایی، غفلت و نادانی مسلمان‌ها است. امریکا ایالات متحده دارد، روس‌ها جماهیر شوروی دارند، چینی‌ها کشور یک میلیاردی یا بیشتر از آن دارند، هم چین هندوها، ولی مسلمان‌ها کشورهای کوچک چند صد هزار نفری دارند. به رغم سفارش‌های اسلام بر وحدت و یگانگی، ما امروزه به تفرقه و تجزیه شرم‌آوری گرفتاریم (محسنی (ره)، ۱۳۷۱: ۳۶). [خارجی‌ها هم] دامن می‌زنند و نمی‌گذارند جهان اسلام یکی شود و اتحاد داشته باشد. انگلیسی‌ها در این کار استادند و تجربه هم دارند (محسنی (ره)، ۱۳۸۶: ۱۰۴).
آیت‌الله محسنی (ره) سیاست غرب را دامن زدن به مشکلات جهان اسلام می‌داند و می‌نویسد: غرب با دامن زدن به مسئله بنیادگرایی و اصول‌گرایی و نسبت دادن آن به مسلمانان، وانمود می‌کند که یک برداشت افراطی از اسلام موجب شده تا بین مسلمانان و دیگران چالشی عظیم ایجاد شود که منشأ مشکلات فراوان دیگر است». (محسنی (ره)، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۳۸-۲۳۹) ایشان سیاست دیگر استعمار در انحطاط جهان اسلام را تجزیه جهان اسلام می‌داند و می‌نویسد:

تجزیه باعث بدبختی مسلمین و نفوذ بیشتر آمریکا و روس است... آمریکا نصف قاره را یک دولت ساخته، روس‌ها نیز چندین کشور را به زور سرنیزه به نام اتحاد جماهیر شوروی

اعلان نموده‌اند وقتی به مسلمانان می‌رسند، ده‌ها کشور و دولت به وجود می‌آورند. هرجایی را به نامی مستقل اعلام می‌دارند و بدین ترتیب پیکر جهان اسلام را از هم متلاشی می‌سازند، تا قدرت دفاع از خود را نداشته باشند و سرمایه‌های آن‌ها به جاهای غیرمفید مصرف شود» (محسنی (ره)، ۱۴۱۱، ۱: ۲۲۰؛ محسنی (ره)، ۱۳۹۱: ۴۳۹).

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

۲-۳. امت واحده اسلامی؛ تصویر بازسازی شده جامعه

در این مرحله نظریه پرداز به بازسازی ذهنی جامعه سیاسی می‌پردازد. آرمان شهری در ذهن تجسم کرده و افکارش را به زیور علم، قابلیت‌ها، امکانات و واقعیت‌ها می‌آراید. معیارهایی که نظریه پرداز برای جامعه بازسازی شده آرمانی خود در نظر می‌گیرد، هنجارهایی برای زندگی سیاسی نیز هست (ر.ک. اسپرینگز، ۱۴۷). بدین ترتیب، پژوهنده باید الگوی جامعه خوب را در ذهن خویش تجسم کرده و معیاری از آن به دست دهد. با این تعبیر، نظریات سیاسی، تصویرهای نمادین از جامعه بعد از بازسازی شدن ارائه می‌دهد. نظریه پرداز در این مرحله به این سؤال پاسخ می‌گوید که اگر این اوضاع خراب است پس اوضاع درست کدام است؟

تصویر بازسازی شده جامعه و جامعه آرمانی در جهان اسلام در این تحقیق امت واحده

اسلامی است که از رهگذر وحدت اسلامی می‌گذرد. آیت‌الله محسنی (ره) در این زمینه معتقد است:

دعوت مسلمانان به اتحاد، پرهیز از تفرقه، فراخوانی مسلمین برای ایجاد امت واحده، اعلام برادری و برابری میان مسلمانان، تعیین امتیاز تقوا بر فراز همه روابط قومی و زبانی و شریک دانستن مسلمانان در مسائل و مشکلات یکدیگر، اهمیت شور و مشورت در تصمیمات، ضرورت کمک به مسلمانان به ویژه در برابر خطر خارجی و جهاد اسلامی در راه اعتلای ارزش‌های دینی، اشاره مکرر به فریضه امر به معروف و نهی از منکر و غیره. ریشه موارد یادشده در قرآن مجید و سنت شریف و تاریخ اسلام و بزرگان مسلمانان مندرج است؛ مانند آیات کریمه‌ای که دلالت بر همکاری و اعتصام به حبل‌الله و برادری مؤمنان و اینکه این امت، امت یگانه‌ای است، و اینکه تفرق و اختلاف نکنید و اینکه کشمکش موجب سستی و نابودی قوت می‌شود و آیاتی که دلالت بر امر به معروف و نهی از منکر می‌کند (محسنی (ره)، ۱۳۸۷ ج ۱، ۱۹۸). عجب است که قرآن مجید از اخوت و برادری مؤمنین صحبت می‌کند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات ۱۰) و ما هنوز درباره هم‌زیستی مسالمت‌آمیز گیر مانده‌ایم؟ (محسنی (ره)، ۱۳۷۵: ۴۴).

مفهوم «امت» مفهومی عقیدتی است و به مجموعه‌ای از انسان‌ها اطلاق می‌گردد که هدف و مقصد واحدی آنان را گرد هم جمع کرده باشد. بسیاری از متفکران اسلامی، همگرایی و وحدت اسلامی را زمینه‌ساز جامعه مطلوب در نظر می‌گیرند. مفهوم وحدت و همگرایی و نیز دعوت به آن در جهان اسلام همواره به عنوان موضوعی ایدئال برای مصلحان، روشنفکران و اندیشمندان اسلامی برای رسیدن به امت واحده اسلامی، مطرح بوده است. از این رو مفهوم امت اسلامی به مثابه جامعه آرمانی و مطلوب، چنانکه لمبتون باور دارد، در قلب اندیشه و آموزه سیاسی اسلام جای دارد که صرفاً رشته‌های ایمانی آنان را پیوند می‌زند. مرزهای دیگر از دیدگاه اسلام اعتبار نداشته و نهادهای داخلی امت هم بر اساس ایمان دینی مشترک استوار است. مفهوم امت در نظام اسلامی جنبه ماوراء ملی دارد و دارای ویژگی‌های خاصی مانند یگانگی،^۱ میانه‌روی،^۲ برادری،^۳ ممتازی^۱ و...

۱. «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ». سوره انبیا، آیه ۹۲ و سوره مؤمنون، آیه ۵۲.

۲. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا». سوره بقره، آیه ۱۴۳.

۳. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَابِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ». سوره حجرات، آیه ۱۰.

است. از نظر اسلام «امت» مهم‌ترین ملاک تقسیم‌بندی جوامع بشری است (ر.ک. جوان آراسته، ۱۳۷۹: ۱۶۱).

۴-۲. همگرایی به مثابه راه برون‌رفت از انحطاط

مرحله چهارم بحران اسپریگنز، یک فرآیند مستقل و کامل برنامه‌ریزی راهبردی یا برنامه‌ریزی اجرایی و اقدام^۲ است که راهبردها و اقدامات لازم را برای هدایت موضوع به سمت درمان و ارائه راهکار ارائه می‌نماید. در گام آخر، نظریه‌پرداز با توجه به اقدامات صورت گرفته در مراحل قبلی به ارائه درمان می‌پردازد. به طور خلاصه، باید اذعان کرد که دانشی که نظریه‌پردازان ارائه می‌کنند، تمایلات درمانی نیز دارد و ثمره بینش روشن‌گرانه، عقل عملی و یا به قول اسپریگنز، نوعی علم نجات است (ر.ک. اسپریگنز، ۲۳۵).

آیت‌الله محسنی (ره) معتقد است: «اتحاد مسلمانان جهان از یک طرف از ضروری‌ترین و حیاتی‌ترین پایه‌های تکامل و ترقی و استقلال و عزت دین و دنیای مسلمانان است، ولی از طرف دیگر از سخت‌ترین، مشکل‌ترین، پیچیده‌ترین و پرمشقت‌ترین کارها» (محسنی (ره)، ۱۳۷۱: ۲۰۵). ایشان رسیدن به همگرایی را از طریق رفتار مسلمانان قابل حصول می‌داند. از این رو راهکارهای ایشان بیشتر جنبه رفتاری و عملی دارد تا نظری و اندیشه‌ای (ر.ک. کاظمی، ۱۳۹۹: ۷۷-۱۰۰). آیت‌الله محسنی (ره) در این زمینه در پاسخ به این سؤال که چرا تقریب تاکنون پیشرفت چشم‌گیری نداشته است؟ می‌فرماید:

به نظر من سبب آن، تقصیر اکثر اصحاب تقریب است که به آمدن در کنفرانس‌ها و مجرد صحبت کردن و شنیدن سخنرانی‌ها بسنده می‌کنند، ولی در کشورهای خویش هیچ فعالیتی فکری و عملی‌ای در این راستا ندارند و محافظه‌کاری می‌کنند. ما اگر اعتقاد محکمی به تقریب، به منظور تقویت موقف اسلامی در جهان داشته باشیم، حتماً خداوند متعال بیشتر از حال فعلی به ما توفیق خدمت مرحمت می‌فرماید (محسنی (ره)، ۱۳۸۶: ۱۱۱).

در ادامه به مهم‌ترین راه‌های رسیدن به همگرایی که هم راهکاری مناسب برون‌رفت جوامع اسلامی از بحران انحطاط نیز به شمار می‌رود و هم زمینه‌ساز شکل‌گیری امت واحده اسلامی است، از دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره) پرداخته می‌شود:

۱ کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ. سوره آل عمران، آیه ۱۱۰.

۲ Action planning

۱-۴-۲. احترام به مذاهب و پرهیز از تحریک احساسات

بهترین زمینه اتحاد مسلمانان احترام پیروان مذاهب به عقاید همدیگر و اجتناب از تحریک احساسات همدیگر است. هیچ‌گاه شیعه به فتوای امام ابوحنیفه عمل نخواهد کرد و سنیان نیز به نظر امام صادق علیه السلام عمل نمی‌کنند، ولی احترام امام صادق علیه السلام و ابوحنیفه به عنوان پیشوای میلیون‌ها مسلمان باید مسلم باشد (همان، ۴۸؛ محسنی (ره)، ۱۳۹۴ ج: ۲۷؛ محسنی (ره)، ۱۳۸۲: ۲۱).

۲-۴-۲. توجه به مشترکات اسلامی

امروزه یکی از اساسی‌ترین روش‌ها در جهت بالا بردن ارتباط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، یافتن مشترکات بین کشورها است. مسلمانان دارای مشترکات فراوانی در تاریخ، فرهنگ، دین، منابع و منافع، دشمن و... هستند. از این رو علایق و پایبندی به این مشترکات موجب افزایش میزان همبستگی و همگرایی بین مسلمانان و کشورهای اسلامی می‌شود (ر.ک. کاظمی، ۱۳۹۶). آیت الله محسنی (ره) در زمینه مشترکات اسلامی می‌فرماید: بیایید قطعیات را بگیریم و بحث درباره مشکوکات را رها کنیم. اصول کلی تمام مسلمانان یکی است. به زور مسلمانان را از هم جدا نکنیم. به همان اصول مشترک اسلامی توحید، نبوت و معاد اکتفا و در همین مشترکات همکاری کنیم (محسنی (ره)، ۱۳۸۶: ۱۰۴). پس معنای وحدت اسلامی در بعد نظری همکاری کردن در مشترکات دینی است که زیاد هم هستند (همان: ۶۲). مشترکات شیعه و اهل سنت بسیار فراوان و نسبت اختلافات آنان بسیار ناچیز است. خدای واحد، پیامبر مشترک، قرآن واحد، اعتقاد به نبوت انبیای سلف و روز قیامت و... (محسنی (ره)، ۱۳۸۷، ج: ۲: ۹۱).

آیت الله محسنی (ره) نقاط اشتراکی بین شیعه و سنی را در مورد اصول عقاید ۴۰ مورد، در فروع دین ۱۹ مورد و موارد اختلاف را ۹ مورد می‌شمارد. راه حل اختلافات را نیز بازگشایی نموده و معتقد است که این اختلاف‌ها صد درصد قابل حل و فصل هستند (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۸۶: ۳۸-۴۲). ایشان در این زمینه جمله مهم و جالبی دارد که می‌فرماید: اگر معنای تسنن و سنی‌گری، متابعت سنت پیغمبر باشد که تمام شیعه سنی هستند و کسی که پیرو سنت آن حضرت نباشد کافر است! و اگر معنای تشیع، محبت ائمه

عترت و پیروی آن‌ها باشد، باید تمام سنی‌ها شیعه باشند؛ زیرا محبت علی علیه السلام و اولاد آن حضرت بر همه لازم است، جمعی از علمای اهل سنت بر وجوب آن ادعای اجماع کردند. پس شیعه سنی است و سنی شیعه [است] (محسنی (ره)، ۱۳۸۵: ۱۰۲).

۳-۴-۲. مبارزه با تعصب‌های بی‌جا و جدا ساختن افراط‌گرایان از جامعه اسلامی

آیت‌الله محسنی (ره) این مانع مهم همگرایی را تذکر داده و مسلمانان را از افتادن در این دام خطرناک بر حذر می‌دارد. ایشان می‌فرماید:

راه حل اساسی و اصولی در آگاهی دادن مسلمانان، رفع تعصب و عصبیت‌های قومی و نژادی، گردآمدن بر محور مصالح و منافع امت اسلامی و حفظ اصل اسلام به جای اصالت دادن به فرع است (محسنی (ره)، ۱۳۸۶: ۲۱-۲۲). تعصبات خشک و احمقانه عوام و رهبران کم‌سواد که اختلافات جزئی مذهبی را بزرگ جلوه داده و سبب عداوت و بدبینی و حتی جنگ‌های داخلی شده و روزگار مسلمانان را به تباهی کشاندند (همان: ۱۰۳، ۶۸، ۳۷).

از دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره) حجم زیاد از واگرایی و تفرقه توسط افراط‌گرایان مانند غالیان و نواصب انجام می‌گیرد و آنان از دشمنان اصلی گفتمان تقریب به حساب می‌آیند. با جدا ساختن آنان از دامن جامعه اسلامی، مسیر همگرایی و تقریب هموار می‌شود. ایشان معتقد است:

عوامل تفرقه و نفاق بسترسازان نفوذ و ورود عوامل خارجی و قدرت‌های سلطه‌گرو استعماری و آتش‌افروزان جنگ‌های داخلی بین شیعه و سنی، بیشتر گروه‌های افراطی، تندروان غالی و نواصب هر دو طرف هستند. بنابراین تکلیف و وظیفه 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 ندارد (محسنی (ره)، ۱۳۸۶: ۱۰۱). از این رو، مبارزه با ناسیونالیسم، ملی‌گرایی، نژادپرستی، وطن‌گرایی، قوم‌گرایی و تثبیت انترناسیونالیزم اسلامی از ضروریات همگرایی و رسیدن به چشم‌انداز [مشترک] است (محسنی (ره)، ۱۳۷۱: ۲۰۴-۲۰۵؛ ۱۳۷۲: ۶۶).

۴-۲. توجه به دشمن مشترک و قطع مداخلات آنان

این یک واقعیت غیرقابل انکار است که قدرت‌های استکباری از دشمنان اصلی گفتمان تقریب به حساب می‌آیند. آنان نمی‌خواهند مسلمانان به اتحاد و همگرایی برسند؛ زیرا در آن صورت جلو بسیاری از مداخلات آنان گرفته شده و منافعشان تأمین نمی‌شود. آیت‌الله محسنی (ره) در آثار و سخنرانی‌های خویش این مهم را بارها تذکر داده است. ایشان در این باره معتقد است:

مداخله کشورهای بزرگ به منظور استعمار، استثمار و تضعیف صف داخلی ملت‌ها و استفاده از اختلافات مذهبی، بهترین راه تجربه شده است. حتی خود حکومت‌های اسلامی نیز گاهی برای تحکیم قدرت خود از همین روش استفاده می‌کنند و مذهب را در استخدام سیاست قرار می‌دهند. اسفبارترین است که جهالت و مداخله قدرت‌ها تنها به بیان اختلاف اکتفا ننموده، بلکه تا حد ممکن از دروغ و اتهام و افترا خودداری نمی‌کنند و مسلمانان را به جان هم می‌اندازند (محسنی (ره)، ۱۳۸۶: ۳۸). مسلمان‌ها اگر بخواهند از این بدبختی و ذلت خود را نجات دهند، باید قدم‌هایی بردارند که قدم اول اتحاد ملت‌ها و تقویت جبهه داخلی‌شان است (محسنی (ره)، ۱۳۷۳: ۱۶۸).

آیت‌الله محسنی (ره) بارها خطر دشمنان همگرایی و تقریب را گوشزد نموده است. برای نمونه درباره وهابیت که دشمن اصلی تقریب است، می‌فرماید:

امروز وهابیت با صدها میلیون دلار، به اشکال مختلف تقویت می‌شود. یک نمونه‌اش را شما در عراق می‌بینید که چقدر شیعه کشته می‌شود. وهابیت دشمن شیعه است، ولی فقط دشمن شیعه نیست. اگر نوبت به مذاهب دیگر برسد، نه حنفی‌ها را باقی می‌گذارند و نه شافعی‌ها را و نه مالکی و نه غیر آنان را، [بلکه] همه را می‌کوبند (محسنی (ره)، ۱۳۸۶: ۶۲، ۲۰، ۱۰۴).

ایشان خطر دشمن مشترک را مکرر گوشزد نموده است (ر.ک. همان، ۶۲، ۱۰۴ و ...). و از چند جهت همگرایی را ضروری می‌داند:

اول اینکه اسلام پیروان خود را از نزاع و درگیری منع داشته و تفرقه و عداوت در اسلام ممنوع است؛ دوم اینکه واگرایی و نزاع بین مسلمانان سبب تقویت جبهه کفار و دشمنان اسلام می‌گردد و همه می‌دانیم که تضعیف اسلام عزیز حرام است و خیانت به قرآن و

اسلام محسوب می‌گردد؛ و سوم اینکه نزاع و تفرقه مانع پیشرفت اسلام می‌گردد (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۷۱: ۱۵۹). امروز کشورهای اسلامی اگر با هم علیه استعمار و استکبار جهانی مبارزه نمایند، مسلماً جهان اسلام دچار تحول مطلوبی خواهد شد. دشمنان ما هم متوجه این جهت هستند و به انواع مختلف صف واحد ما را از هم دریده‌اند و ما را از هم دور کرده‌اند. بدتر اینکه در یک کشور صفوف و خطوط متعددی بر مسلمانان حکومت می‌کند (محسنی (ره)، ۱۴۱۱، ۲: ۸۷).

نتیجه‌گیری

در این مقاله بحران انحطاط جامعه اسلامی و همگرایی به مثابه راهکار برون‌رفت از آن بحران، از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی (ره) با روش جستاری اسپریگنز بررسی شد. براساس روش جستاری اسپریگنز، آینده وحدت اسلامی مستلزم آن است که مسلمانان باید وضعیت موجود را ابتدا فهم نموده و سپس علل آن را شناسایی و با ارائه برنامه راهبردی و درمانی از وضعیت بحرانی کنونی عبور کنند. با توجه به مدل مفهومی ارائه شده وضعیت کنونی امت و جهان اسلام، جهت‌گیری زیادی به سمت همگرایی ندارد و جامعه اسلامی از وضعیت انحطاط رنج می‌برد. با توجه به عوامل انحطاط اسلامی و راهکار آیت‌الله محسنی (ره)، مسلمانان می‌توانند از درک وضع موجود آغاز و بعد از بررسی علل و عوامل انحطاط اسلامی به سمت جامعه آرمانی یعنی وحدت امت اسلامی از مسیر همگرایی حرکت کنند.

بامطالعه و بررسی آرا و اندیشه‌های آیت‌الله محسنی (ره) وضع کنونی جهان اسلام، جهت‌گیری زیادی به سمت همگرایی ندارد. ایشان وحدت و انسجام اسلامی را ضروری‌ترین نیاز عصر حاضر می‌داند و معتقد است که امروزه دشمنان از همه جوانب به جهان اسلام هجوم آورده و پیوسته با وسایل مختلف در پی توسعه اختلافات کهن و اختراع اختلافات نوین است. پس باید راه چاره‌ای جست. در مرحله دوم روش جستاری اسپریگنز، وقتی علل و عوامل انحطاط جامعه اسلامی را مطالعه می‌کنیم، درمی‌یابیم که استعمار، استبداد، زمامداران ناهل، تن‌پروری مسلمانان، تعصب، افراط‌گرایی و گروه‌های تکفیری، بی‌تفاوتی جامعه، حاکم شدن روابط به جای ضوابط، فاصله گرفتن از فرهنگ

دینی، عالمان و اندیشمندان درباری، فراموشی فریضه جهاد، ملی‌گرایی و ناسیونالیسم، تعطیلی اجتهاد و دوری از علم و صنعت از علل و عوامل نابسامانی و انحطاط جوامع اسلامی هستند.

از منظر آیت‌الله محسنی(ره) راه برون‌رفت از وضع موجود و رسیدن به نقطه آرمانی با همگرایی میسر است و در این زمینه به رفتار تقریبی مانند احترام به مذاهب و پرهیز از تحریک احساسات، توجه به مشترکات اسلامی، مبارزه با تعصب‌های بی‌جا و جدا ساختن افراط‌گرایان از بدنه جامعه اسلامی، توجه به دشمن مشترک و قطع مداخلات آنان نیازمندیم. تنها با این نوع عملکرد می‌توانیم فرهنگ همگرایی را در جوامع اسلامی پیاده و اجرایی کنیم.

منابع

قرآن کریم.

۱. اسپریگنز، توماس، (۱۳۷۰)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: نشر آگاه.
۲. آقا بخشی و دیگران، (۱۳۸۴)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: نشر چاپار.
۳. تسخیری، محمد علی، (۱۳۸۳)، درباره وحدت و تقریب مذاهب اسلامی، ترجمه محمد مقدس، تهران، مجمع تقریب.
۴. جوان آراسته، حسین، (۱۳۷۹) «امت و ملت، نگاهی دوباره»، مجله حکومت اسلامی، شماره ۱۶.
۵. دوئرتی، جیمز و رابرت فالتزگراف، (۱۳۸۴)، نظریه‌های متعارض در روابط بین الملل، ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب، تهران: نشر قومس.
۶. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷. کاظمی، سید آصف، (۱۳۹۹)، تحلیلی بر چشم انداز گفتمان تقریب از دیدگاه آیت الله محسنی (ره) دز یادنامه آیت نیک، بخش تحقیقات مدرسه خدیجه الکبری، کابل.
۸. -----، (۱۳۹۶)، تحلیلی بر چشم انداز همگرایی اسلامی، پژوهشنامه علوم انسانی اسلامی، ش ۷.
۹. کاظمی، سید علی اصغر، (۱۳۷۷)، نظریه همگرایی در روابط بین المللی «تجربه جهان سوم»، تهران: پیک ایران.
۱۰. محسنی (ره)، محمد آصف، (۱۳۷۲)، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، بی جا: حرکت اسلامی.
۱۱. -----، (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، بی جا: حرکت اسلامی.
۱۲. -----، (۱۳۸۶)، تقریب مذاهب؛ از نظر تا عمل، قم: نشر ادیان.
۱۳. -----، (۱۳۸۷ الف)، حدود الشریعه فی محرماتها و واجباتها، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۴. -----، (۱۳۸۲)، شیعه و سنی چه فرقی دارند؟ (جنگ در تاریکی)، کابل: مرکز الابحاث العقائدیة.
۱۵. -----، (۱۳۸۵)، فواید دین در زندگانی، کابل: مطبوعه بلخ.
۱۶. -----، (۱۳۷۵)، مسائل کابل: انتشارات واقفی.
۱۷. -----، (۱۳۹۶)، افق اعلی، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (ره) (مدظله العالی).

۱۸. -----، (۱۳۹۴)، انوار هدایت، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی محسنی (ره) (مدظله‌العالی).
۱۹. -----، (۱۴۱۱ق.)، جهاد اسلامی در عصر حاضر، لاهور: کمیته فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
۲۰. -----، (۱۳۸۷ب)، جهانی شدن و جهانی سازی، بی‌جا: بی‌نا،
۲۱. -----، (۱۴۰۲ق.)، خود را بسازیم، قم: بی‌نا،
۲۲. -----، (۱۳۹۱)، دفاع مشروع ما، کابل: انجمن فرهنگ اسلامی.
۲۳. -----، (بی‌تا)، روش جدید اخلاق اسلامی، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
۲۴. -----، (۱۴۳۴ق.)، عاشورا و اهمیت دین، کابل: رسالات.
۲۵. -----، (۱۳۹۴ج)، عدالت صحابه در پرتو قرآن، سنت و تاریخ، قم: بوستان کتاب.
۲۶. -----، (۱۳۷۴)، گوناگون، قصه‌های کوتاه و آموزنده، قم: مؤلف.
۲۷. -----، (۱۳۸۷ج)، مباحث علمی دینی، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
۲۸. -----، (۱۳۷۳)، متافیزیک از نظر رئالیسم، ولایت، بی‌جا.
۲۹. -----، (۱۳۸۳)، مسائل لندن، کابل: بی‌نا.
۳۰. -----، (۱۳۹۵)، معارف اسلامی (مهدی موعود و فضایل رمضان و شب‌های قدر)، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی محسنی (ره) (مدظله‌العالی).
۳۱. -----، (۱۳۹۱)، یادداشت‌های تاریخی برداشت‌های تحلیلی، کابل: بی‌نا.
۳۲. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۹)، تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران: سمت.
۳۳. معین، محمد (۱۳۸۵)، فرهنگ فارسی، تهران: راه رشد.
۳۴. مؤمنی، مصطفی، (۱۳۸۹)، جهان اسلام، تهران: کتاب مرجع.

مشارکت اجتماعی و سیاسی زنان از منظر آیت الله العظمی محسنی (ره) و شیخ یوسف قرضاوی

قدرت الله حیدری *

چکیده

حضرت آیت الله العظمی محسنی (ره) و شیخ یوسف قرضاوی دو اندیشمند دینی معاصر از جهان تشیع و اهل سنت هستند که در بسیاری از موضوعات از جمله جایگاه و نقش زنان در جامعه، نظر متفاوت دارند. هدف این پژوهش که با روش تحلیلی-توصیفی تدوین شده، بررسی این پرسش است که «مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان در نظر این دو اندیشمند دینی چگونه است»؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که بسیاری از اندیشمندان دینی، مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان را فقط در امور محدود سیاسی و اجتماعی، مجاز می‌دانند؛ اما آیت الله محسنی (ره) و دکتر قرضاوی در این مسئله با در نظر گرفتن رشد نرخ سواد و مطالبات در میان زنان و نیز نگاه جدید به آموزه‌های دینی، نظر متفاوتی دارند؛ آیت الله محسنی (ره) معتقد است که زنان در تمامی عرصه‌های سیاسی و اجتماعی با رعایت موازین شرعی می‌توانند مشارکت داشته باشند و فقط مقام رهبری و قضاوت را برای زنان (نه به خاطر داشتن دلیل) بلکه به خاطر مذاق متشرعه و احتیاط فقهی استثنا می‌کند؛ شیخ یوسف قرضاوی نیز مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان را در بسیاری از عرصه‌های سیاسی پذیرفته و فقط خلافت و رهبری را به استناد یک حدیث نبوی برای زنان مجاز نمی‌داند، ولی پست ریاست جمهوری و نخست‌وزیری را برای زنان به طور ضمنی می‌پذیرد.

کلید واژه‌ها: زنان، آیت الله محسنی (ره)، شیخ یوسف قرضاوی، مشارکت سیاسی، مشارکت اجتماعی

مقدمه

بدون شک یکی از شاخصه‌های توسعه نظام‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی امروز، برگرفته از نوع نگاه اندیشمندان دینی به زنان و طرز تلقی از آنان در مناسبات و روابط سیاسی و اجتماعی است. نگاه آنان به عنوان افراد تأثیرگذار و فعال که غالباً داعیه دار اسلام سیاسی نیز هستند در این موضوع مهم بوده تا روشن شود که این اندیشمندان با گذشت زمان و تجارب سیاسی و اجتماعی که اندوخته‌اند، چه رویکرد در مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان داشته‌اند. بعد از رشد نرخ سواد در میان زنان و نیز به میدان آمدن رسانه‌ها به ویژه رسانه‌های اجتماعی، زنان می‌توانند نقش مهمی در آگاهی بخشی و تحولات جامعه داشته باشند. این مسئله باعث شد که زنان در صحنه آمده و مطالبات سیاسی و اجتماعی شان را از حکومت و اندیشمندان دینی به عنوان ایده پردازان یک جامعه داشته باشند. به همین دلیل نگاه‌ها به قشر زن تغییر کرده و در نقش آنان در مدیریت سیاسی و اجتماعی تجدید نظر شده است.

از میان دیدگاه‌های اندیشمندان دینی جهان اسلام، بررسی دیدگاه حضرت آیت الله محسنی (ره) و شیخ یوسف قرضاوی در موضوع مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان مهم به نظر می‌رسد؛ زیرا این دو اندیشمند دینی و نواندیش متعلق به دو مذهب شیعه و سنی و دو جغرافیای تأثیرگذار جهان اسلام یعنی خراسان و مصر هستند. این پژوهش با هدف تبیین و بررسی دیدگاه این دو شخصیت جهان اسلام، در موضوع یاد شده صورت گرفته است.

۱- مشارکت سیاسی

مشارکت سیاسی، ترکیب وصفی است که دخالت مردم در امور سیاسی و حکومت داری را معنا می‌کند. دایرةالمعارف بین‌المللی علوم اجتماعی، تعریف زیر را از این مفهوم ارائه کرده است: «مشارکت سیاسی، فعالیت داوطلبانه اعضای جامعه در انتخاب رهبران و شرکت مستقیم و غیرمستقیم در سیاست‌گذاری عمومی است» (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۵۲۲). از دیدگاه راش^۱: «مشارکت سیاسی به همه رفتارهای داوطلبانه شهروندان یک جامعه گفته می‌شود که از طریق آن به طور مستقیم یا غیرمستقیم بر سیاست‌های عمومی جامعه اثر

^۱- Rush.

می‌گذارند» (راش، ۱۳۷۷: ۳).

براساس این دو تعریف می‌توان گفت که مشارکت سیاسی هرگونه رفتار و عمل فردی است که هدف آن، تحت تأثیر قرار دادن سیاست‌گذاری‌های عمومی یا انتخاب رهبران سیاسی و یا اعمال نظر رهبران بر مردم یا به طور خلاصه حوزه تصمیم‌گیری و تقاضا در بین مردم و دولت است (ر.ک. مک آیور، ۱۳۴۸: ۴۸۷-۴۸۳؛ عالم، ۱۳۸۰: ۲۳۴؛ منصور، ۱۳۸۲: ۲۲). در این نوشتار مقصود از مشارکت سیاسی، مشارکت زنان در مدیریت امور سیاسی، احراز رتبه‌های حکومتی و حق رأی در انتخابات است.

مشارکت سیاسی امروزه بدون حضور زنان در روندهای سیاسی بی‌معنا است. حضور زنان در دنیای حکومت‌داری امروزه، یک ظرفیت مهم، از شاخصه‌های دموکراسی، راه‌های ترقی اجتماعی سیاسی و پیشرفت یک جامعه محسوب می‌شود. آیت الله محسنی(ره) و شیخ یوسف قرضاوی به عنوان عالمان آگاه به مسائل روز، این نیاز را درک کرده و درباره آن وارد نظریه‌پردازی شده‌اند.

۱-۱. مدیریت سیاسی جامعه

مدیریت سیاسی جامعه، عرصه گسترده‌ای را شامل می‌شود؛ چنان‌که شاید محدوده‌ای کاملاً مشخصی را برای آن نتوان تعیین کرد، ولی در این بخش فقط مشارکت زنان در پست‌های مهم سیاسی مثل رهبری، ریاست جمهوری، وزارت، نمایندگی مجلس و مقامات عالی قضایی از منظر آیت الله محسنی(ره) و شیخ یوسف قرضاوی بررسی می‌شود:

۱-۱-۱. رهبری و خلافت اسلامی

برای روشن‌تر شدن موضوع، باید ابتدا آیاتی قرآن به عنوان اولین منبع درون دینی مکتب اسلام که در این موضوع اشاره دارد، تفسیر و تبیین شود. آیت الله محسنی(ره) نیز برای ورود به این بحث به تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء^۱ می‌پردازد؛ «مردان سرپرست و قیم بر زنان‌اند، به سبب آنچه خداوند بعضی از آنان را بر بعضی برتری داده است (مانند برتری طبیعت مرد بر

^۱ - «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ»

زن به زیادتی تعقل و قوت بدن) و به سبب آنچه مردان از مال‌های خویش انفاق می‌کنند. پس زنان شایسته، همیشه مطیع و نگهدارندگان در غیباتند...». ایشان معتقد است که در این آیه، خیر از قیمومیت و سرپرستی مردان بر زنان داده شده و علت آن، دو چیز ذکر شده است؛ یکی فضیلت مردان (که ظاهراً مراد همان برتری فیزیکی و عقلی باشد) و دیگر مصرف مال (مهر و نفقه). حالاً سؤال اساسی این است که آیا مراد از زنان، مطلق زنان است یا تنها زنان شوهردار و معقوده؟

اگر مراد احتمال اول باشد، معنی این می‌شود که سرپرستی زنان در جامعه با مردان است و زنان حق حکومت بر مردان و حتی بر زنان را ندارند (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۹۱ الف: ۸۲-۸۱). اگر مراد احتمال دوم باشد، معنی این می‌شود که شوهران در زندگانی مشترک فامیلی‌شان بر زنان خود قیمومیت دارند نه مجموع مردان بر مجموع زنان. برای هر کدام از این دو احتمال، قراینی وجود دارد. قرینه بر احتمال اول، اولاً لفظ نساء است که شامل ازواج و غیر ازواج می‌شود، ثانیاً اطلاق علت اول که فضیلت (طبیعی) مردان باشد. قرینه بر احتمال دوم، اولاً علت دوم است، چون انفاق (مهر و نفقه) مخصوص به شوهر و زن او است. ثانیاً مابعد آیه است که مراد از صالحات، زوجاتی است که از شوهران خود همیشه اطاعت دارند و ناموس خود و مال شوهر را در غیاب او حفظ می‌کنند. در مقابل صالحات، ناشزاتند که در آخر آیه ذکر شده و قطعاً مخصوص به زوجات است. ثالثاً دلالت عموم آیه و ظهور آن است؛ زیرا بر این احتمال هر مرد بر زنش قیم است، ولی بنابر احتمال اول، هر مردی بر هر زن یا بر همه آن‌ها سرپرستی دارد. در حالی که چنین نیست و آیه باید طوری معنی شود که قیمومیت مجموع مردان بر زنان ثابت شود. بلی اگر کلمه النساء ظاهر در مجموع زنان باشد، با احتمال دوم مناسبت پیدا می‌کند (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۴۱۲: ۱۸۲).

آیت الله محسنی (ره) تصریح می‌کند که آقای طباطبایی عام بودن قوامیت مردان را مطرح کرده و معتقد است که حکم قوامیت برای نوع مردان بر نوع زنان جعل شده و منحصر به زن و شوهر و زندگی زناشویی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۵۴۳). وی همچنین از کتاب مغنی ابن قدامه نقل می‌کند که زن شایستگی امامت عظمی را ندارد و نمی‌تواند ولایت شهرها را به عهده بگیرد و لذا نه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نه خلفای او و نه امرای بعدی، زنی را منصب قضا ندادند و نه والی بلدی مقرر کردند (محسنی (ره)، ۱۴۱۲: ۱۸۳).

ایشان بعد از ذکر دیدگاه‌ها، نظر خویش را در این موضوع این‌گونه بیان می‌کند:

انصاف این است که نمی‌شود هیچ‌یک از این دو احتمال را بردیگری ترجیح داد. بنابراین، احتمال دوم از باب قدر متیقن نه از باب ظهور لفظ، متعین می‌شود و نتیجه آن اختصاص قیمومیت و سرپرستی زوجات بر شوهرانشان است و بس. والله العالم (محسنی (ره)، ۱۳۹۱ الف: ۸۵-۸۴).

آیت الله محسنی (ره) در ادامه بعد از این سؤال که مورد و متعلق این سرپرستی چیست و آیا در همه چیزها در بعضی امور؟ پاسخ می‌دهد که شکی نیست که احتمال اولی (قومیت مردان در همه چیز بر زنان) باطل است؛ زیرا زنان در بسیاری از کارهای خود استقلال دارند و حتی شوهران حق مداخله ندارند. در قرآن مجید نیز آمده که: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰهِنَّ دَرَجَةٌ»؛ (بقره: ۲۲۸) برای زنان است (از حقوق) مثل آنچه بر آنان (از جانب شوهران) است به اندازه متعارف، هرچند که مردان بر آنان درجه‌ای دارند (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۹۱ الف: ۸۴).

آیت الله محسنی (ره) بعد از بررسی آیات فوق، در جواب این سؤال که آیا زنان می‌توانند رهبری و خلافت جامعه اسلامی را به عهده بگیرند؟ می‌گوید همه تکالیف شرعی که در قرآن و سنت متوجه مردها است، متوجه زنان نیز است؛ وقتی قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱) یا «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (انعام: ۷۲) و امثال این‌ها، زن و مرد را شامل است و کسی توهم اختصاص این تکالیف به مردها را نکرده است. بنابراین اختصاص مردها به حکمی که شامل زن‌ها نباشد، محتاج دلیل و قرینه است. آیات جهاد مثل آیات نماز شامل زنان هم می‌شود و قدر متیقن زنان از وجوب جهاد ابتدائی معاف‌اند؛ اما این‌که جهاد دفاعی هم بر آنان واجب نباشد، چندان روشن نیست. ایشان پس از بررسی و بحث مفصل آیه مبارکه قیمومیت مردان بر زنان، سرانجام دیدگاهش را این‌گونه اعلام می‌کند: «اگرزن 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 قرار داد» (محسنی (ره)، ۱۳۹۱ الف: ۸۶). در ادامه برای این‌که احتیاطی کرده باشد، متذکر می‌شود: «ولی چون مذاق متشرعه چنین مقامی را برای زن نمی‌پذیرد، می‌شود این ارتکاز موجب شک در نفوذ حکومت او بشود. که نتیجه آن، عدم جواز تصدی

حکومت از سوی او است که ظاهراً مورد تسالم همه علمای اسلام است» (محسنی (ره)، ۱۳۹۱ الف: ۸۶).

با در نظر داشت توضیحات انجام شده می‌توان استنباط کرد که آیت‌الله محسنی (ره) در موضوع خلافت و رهبری زنان نیز دلیل و مانعی دینی جز مذاق متشرعه نمی‌بیند. برای همین است که در توضیح المسائل سیاسی خود تصدی دو مورد را برای زنان استثنا کرده است: «زنان در حکومت دینی - بنا بر احتیاط واجب - حق عهده‌داری دو منصب را ندارند، قضاوت کردن در مرافعات و منازعات و زمامداری عمومی ملت» (محسنی (ره)، ۱۳۹۱ ب: ۱۷۶).

شیخ یوسف قرضاوی ضمن این‌که مشارکت زنان را در مدیریت‌های مختلف سیاسی می‌پذیرد، ولی سمت رهبری و خلافت را برای زنان قبول ندارد. ایشان ممنوعیت رهبری عمومی زنان را اتفاق علمای امت اسلامی دانسته و دلیل آن را نیز این حدیث پیامبرگرامی اسلام ﷺ می‌داند که فرمود: «لَنْ يَفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ إِمْرَأَةٌ؛ قومی که امورشان را به عهده زنان بگذارند، هرگز رستگار نمی‌شوند» (بخاری، ۱۴۲۲: ۸؛ نسایی، ۱۴۰۶: ۲۲۷). وی یادآوری می‌کند که این بحث، دیگر مبتلابه نیست؛ زیرا مقام خلافت و امامت عظمی پس از ساقط شدن خلافت عثمانی به دست آتاترک در سال ۱۹۴۲ م. دیگر وجود ندارد (ر.ک. قرضاوی، ۱۳۹۰: ۲۹۷).

۲-۱-۱. ریاست جمهوری

با در نظر داشت بحثی که در موضوع رهبری و خلافت شد، دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره) در موضوع ریاست جمهوری نیز مشخص شد؛ زیرا مقام رهبری در حکومت اسلامی از نظر اعتبار و جایگاه بالاتر از ریاست جمهوری است و دیدگاه ایشان در آنجا مثبت بود. هرچند با در نظر داشت مذاق متشرعه، حکم به عدم جواز داد، ولی در دیدگاه شخصی‌اش رهبری زنان را پذیرفت و جواز مقام ریاست جمهوری را نیز از ادامه نوشته‌اش می‌توان به روشنی دریافت: «رسیدن او (زن) به سایر مقامات سیاسی و اجتماعی به استثنای مقام افتا و قضا بلامانع است» (محسنی (ره)، ۱۳۹۱ الف: ۸۶). ایشان برای رفع یک شبهه تاریخی، تصریح می‌کند: «اگر از جانب آن حضرت زنی دارای منصب نشده، ممکن است که زنی دارای

شرایط مناصب مذکور در آن زمان وجود نداشته یا موانع دیگری وجود داشته است غیر از زن بودن» (محسنی (ره)، ۱۳۹۱ الف: ۸۶).

قرضاوی نیز پس از اظهار نظرش در موضوع مشارکت و تصدی زنان، نتیجه می‌گیرد که به استثنای امامت، خلافت و موارد مشابه آن‌ها مانند ریاست جمهوری، اختلاف نظر وجود دارد و عرصه اجتهاد و اندیشه‌ورزی است. قرضاوی بعد از ذکر این مطالب به طور ضمنی ریاست جمهوری و نخست‌وزیری را جایز شمرده است؛ زیرا استدلال می‌کند که در حکومت‌های معاصر، بیشتر ارگان‌ها و هیئت‌وزیران تصمیم‌گیرنده هستند، هرچند زنی در رأس آن‌ها قرار گرفته باشد (قرضاوی، ۱۳۹۰: ۲۹۸).

قرضاوی بعد از ذکر حدیث منقول از پیامبر اسلام ﷺ، آن را در مورد ممنوعیت امامت عظمی دانسته و بعد از مختصر بحث و ذکر قواعد اصولی، معتقد است که برای شناخت نص به شأن نزول آیات و نیز احادیث باید مراجعه کرد و نباید تصور کرد که عمومیت الفاظ همیشه به عنوان یک اصل و قاعده قلمداد شود. اگر چنین باشد، باید حدیث فوق را با ظاهر قرآن در تضاد ببینیم؛ زیرا قرآن ماجرای ملکه سبا را بازگویی می‌کند که به بهترین شیوه زمام‌ربری مردم را به دست گرفته، به نیکوترین صورت کار حکومت‌داری را انجام می‌داده و بر اساس رشد و تعالی فکری امور آن‌ها را حل و فصل می‌کرده است (قرضاوی، ۱۳۹۰: ۲۹۶). به خاطر اراده سیاسی حکیمانه او بود که مردمش از درگیر شدن در جنگی زیان‌بار که سرمایه‌های بشری و مادی در آن نابود می‌شد، نجات یافتند. قرضاوی برای این‌که مبنایش محفوظ بماند، معتقد است که حکومت ملکه سبا بر اصل شورا استوار بوده؛ زیرا در قرآن کریم از زبان او نقل شده است که: «مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ؛ راجع به هیچ‌کاری بدون حضور شما تصمیم نمی‌گیرم». (نمل: ۳۲) که سرانجام اطرافیانش تصمیم را به خودش واگذار کردند. «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ؛ گفتند ما دارای نیروی بسیار و شدیداً جنگاور هستیم، اما تصمیم‌گیری را به شما واگذار می‌کنیم، تأمل کن و ببین چه دستوری می‌دهی». (نمل: ۳۳) قرضاوی بعد از ذکر این جریان، متذکر می‌شود که در حدیث عمومیت و فراگیری معتبر نیست؛ زیرا بسیاری از زنان در جهت خیر و مصلحت مملکت خود از بسیاری از مردان بهتر عمل کرده‌اند و برخی از زنان از نظر شایستگی و توانایی سیاسی و اداری، در مقایسه با حکام

مرد، در درجات برتری قرار داشته‌اند (قرضاوی، ۱۳۹۰: ۲۹۶).

۳-۱-۱. وزارت

طبیعی است همان استدلال‌هایی که درباره حضور زنان یا عدم آن در منصب رهبری و ریاست جمهوری از نظر آیت‌الله محسنی (ره) بررسی شد، اینجا نیز مطرح می‌شود. بنابراین با توجه به اینکه آیت‌الله محسنی (ره) پست ریاست جمهوری را برای زنان مجاز می‌داند، معتقد است که زنان می‌توانند پست‌های مهم دیگر دولتی را نیز داشته باشند و برای همین با قاطعیت تمام، خطاب به زنان می‌گوید: «با رعایت احکام اسلامی می‌توانید درس بخوانید، وزیر شوید، رئیس شوید، در امور سیاسی، در امور اقتصادی و در تمام شئون زندگی مداخله کنید» (محسنی (ره)، ۱۳۹۳: ۱۵۲). ایشان هم چنین معتقد است که زنان می‌توانند متصدی برخی از وزارت‌خانه‌ها شوند، ولی ذکر نمی‌کند که آن وزارت‌خانه‌ها کدام است (محسنی (ره)، بی‌تا: ۶۰). شاید منظور ایشان، وزارت‌خانه‌هایی باشد که با روحیه زنانه‌ای یک زن همخوانی داشته باشد.

چنان‌که قرضاوی نیز پست وزارت را برای زنان با یک برنامه تدریجی و گام به گام بر اساس شرایط حاکم و میزان رشد و تحول جامعه لازم می‌داند؛ اما معتقد است که وزارت‌خانه‌هایی در اختیار زن‌ها باشد که با استعداد و توانایی‌ها و ساختار شخصیتشان متناسب باشد و پرداختن به امور اجتماعی و مشارکت‌های سیاسی پس از حل و فصل مسائل خانوادگی انجام گیرد (ر.ک. قرضاوی، ۱۳۹۰: ۲۹۷). قرضاوی بر این باور است که جامعه‌های موجود در دنیای معاصر که بر اساس نظام دموکراسی اداره می‌شوند، زمانی که پست‌های مانند وزارت، مدیرکلی و... در اختیار زنان قرار می‌دهند، بدین معنا نیست که عملاً زمام همه تصمیم‌گیری‌ها را به دست آنان داده باشند. وی ادامه می‌دهد، واقعیت نشان می‌دهد که بسیاری از پست‌ها و موقعیت‌ها، گروهی و مشترک بوده و تعدادی از سازمان‌ها و ارگان‌ها اداره آن‌ها را برعهده دارند. زنان هم به سهم خود بخشی از آن مسئولیت‌ها را به همراه دیگران بردوش می‌کشند. برای همین زن‌ها با داشتن مقام وزارت، فعال مایه‌ها نیستند و همه خواسته‌هایشان برآورده نمی‌شود (ر.ک. قرضاوی، ۱۳۹۰: ۲۹۸-۲۹۷).

۱.۱.۴. نمایندگی پارلمان

یکی از مصادیق بارز مشارکت سیاسی زنان، راه یافتن آنان به عنوان نماینده در پارلمان است. آیت الله محسنی (ره) در این خصوص تأکید می‌کند:

اگر [زنان] می‌خواهند خود را کاندیدای وکالت کنند، باید به شخصیت خود در جلب آرای شهروندان متکی باشند نه به تقلب کاری و نیرنگ بیگانگان و پنداشتن عجز خود که نوعی تحقیر فردی آنان است. زنانی فاضله و پاک‌دامن داریم که لیاقت نمایندگی از مردم خود را دارند (محسنی (ره)، ۱۳۹۱: ۱۷۵).

از این عبارات اثبات می‌شود که ایشان نه تنها حضور زنان را در پارلمان قبول دارد، بلکه آن‌ها را در این راه تشویق نیز کرده و به اعتماد به نفس فرامی‌خواند. تا آنان بتوانند رأی شهروندان را به دست آورند. هم‌چنین ایشان معتقد است که در جامعه اسلامی مثل افغانستان، زنان پاک‌دامن و با دانشی هستند که می‌توانند وظیفه یک نماینده پارلمان را به خوبی انجام دهند. ایشان از این‌که کشورهای غربی در این امر دخالت می‌کنند و با ترویج فرهنگ مادی‌شان، زنان را با پول و تطمیع عده‌ای خاص به پارلمان می‌فرستند، شکایت دارد و آن را خلاف دموکراسی و شایستگی و شخصیت زنان می‌داند.

قرضاوی نیز نمایندگی زنان را در پارلمان مجاز دانسته و استدلال مخالفان شرکت زنان در پارلمان را محکم و قناعت بخش نمی‌داند و معتقد است که مخالفین، از آیه ۳۳ سوره احزاب (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ) استفاده می‌کنند که گویا زنان نمی‌توانند بیرون از خانه فعالیت داشته باشند. حال آن‌که ساختار آیه دلالت می‌کند که مخاطب آن، همسران پیامبر است؛ زیرا آنان دارای پاره‌ای از محدودیت‌ها بوده‌اند که برای زنان دیگر چنین محدودیت‌هایی نیست. گذشته از آن، ضرورت ایجاد می‌کند که در راستای رویارویی با زنان سکولاری که گمان می‌کنند رهبری فعالیت‌های اجتماعی زنان را بر عهده دارند، زنان ملتزم و شایسته وارد فعالیت‌های اجتماعی شوند. هم‌چنین در برابر کسانی که به آیه ۳۴ سوره نساء «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»، استدلال دارند که گویا نمایندگی زنان نوعی ولایت و ریاست زنان بر مردان است و با اصل «قومیت» و سرپرستی مردان بر زنان که قرآن آن را مقرر فرموده منافات دارد، پاسخ می‌دهد که تعداد زنانی که خود را برای عضویت در مجالس کاندیدا می‌کنند، محدود است و اکثریت از آن مردان است. براساس این اکثریت است که مردان

مدام زمام تصمیم‌گیری‌ها را در اختیار دارند و جایی برای این اشکال وجود ندارد (ر.ک. قرضاوی، ۱۴۲۲: ۱۶۵-۱۶۳؛ قرضاوی، ۱۳۹۰: ۲۷۹-۲۷۶).

افزون براین، «قومیت» در این آیه مربوط به زندگی زناشویی و خانوادگی است (ر.ک. قرضاوی، ۱۳۹۰: ۲۷۹). قرضاوی در یک برنامه‌ای تلویزیونی تحت عنوان «فقه الحیات» دیدگاهش را در جواب پرسش مجری که از کاندید شدن و ورود زنان به پارلمان داشت، گفت:

زنان نصفی از جامعه و گاهی هم بیشتر از نصف جامعه را شکل می‌دهند، بماند که این زنان تأثیریر شوهر و فرزندان نیز دارند. با این حال چگونه می‌شود حق این نصف جامعه را اهمال کرد؟ در صورتی که اگر کسی از زنان در پارلمان حضور نداشته باشد، قوانین متعلق به زنان، خانواده، کودکان و زنان سالخورده با دیدگاه و نظرات چه کسی وضع خواهد شد؟ و چه بسا زنان در این موضوعات، نظریه‌ای داشته باشند که از نگاه مردان پنهان مانده باشد و چنین کاری، دشوار خواهد بود (شمسینی غیاثوند، ۱۳۹۵: ۹).

۱.۱.۵. مقامات عالی قضایی

مقام قضاوت برای زنان از موضوعات اختلافی میان اندیشمندان دینی بوده؛ اما این اختلاف تا قرن پنجم هجری در میان فقهای شیعه سابقه نداشته است. تا قرن مذکور در هیچ‌یک از متون فقهی معتبر شیعه، مرد بودن یا رجولیت شرط تصدی امر قضا تلقی نشده است (حکیم پور، ۱۳۸۲: ۲۱۵؛ ر.ک. مفید، بی تا: ۱۱؛ طوسی، ۱۳۶۲: ۲، ۲۲۶). اگرچه شیخ طوسی در یکی از کتاب دیگر خود می‌نویسد: «المرأة لا ینعقد لها القضاء بحال و قال بعضهم یجوز ان تکون المرأة قاضیه و الاول الاصح»؛ (طوسی، ۱۳۵۱: ۸، ۱۰۱) اما از این زمان به بعد اکثر فقها در بیان شرایط قاضی معتقد به رجولیت شدند (ر.ک. شهید ثانی، بی تا: ۳، ۶۱؛ نجفی، ۱۴۱۲ق: ۱۱، ۹؛ محقق کابلی، ۱۳۸۳: مسئله ۸).

البته برخی از فقها تصدی منصب قضاوت توسط زن را صرفاً به عنوان قاضی تحکیم^۱ مجاز دانسته‌اند. بنابر نظر دیگری، قاضی تحکیم فقط در زمان حضور امام قابل تصور است (ر.ک. شهید ثانی، بی تا: ۳، ۶۸؛ فیض، ۱۳۷۸: ۳۴۸). گروه دیگر قضاوت زن را در

^۱ - قاضی تحکیم توسط طرفین مرافعه جهت رسیدگی و حکم نمودن در دعوی خاص انتخاب می‌گردد.

غیرباب حدود بلامانع دانسته و علت ممنوعیت آنان از قضاوت در باب حدود، عدم جواز شهادت زنان در این جرائم است (محمدی گیلانی، ۱۳۷۷، ۱۳: ۱۰). این گروه معتقدند دلیل عدم جواز قضاوت زن در باب حدود و قصاص به این جهت است که دائرمدار قضاوت در دعوی، جواز شهادت در همان دعوی است (علاءالدین حنفی به نقل از محمدی گیلانی، ۱۳۷۷، ۳: ۱۱). گروه دیگری که موافق حضور قضات زن در جامعه هستند، قضاوت زن را به طور مطلق می‌پذیرند و صرفاً شرط عقل، کمال و علم به کتاب و ناسخ آن را کافی برای قضاوت می‌دانند (ابن ادریس، ۱۳۷۷ ق: ۱۵۵؛ فیاض، ۱۴۳۴ ق: ۳۸-۳۶).

آیت الله محسنی (ره) نیز با آن که تصریح می‌کنند که زنان می‌توانند در علوم دینی، تجربی و انسانی و سایر علوم متخصص و دانشمند شوند؛ (محسنی (ره)، ۱۳۹۳: ۱۵۵). اما مقامات عالی قضایی و قضاوت در محکمه را برای زنان قبول نمی‌کند. برای همین تصریح دارد که زن نمی‌تواند قاضی محکمه شود؛ اما یادآور می‌شود که در مذهب حنفی بنا به نقلی، تا حدی به قضای زن اعتبار داده شده است. البته در مذهب جعفری نیز برای ممنوعیت این پست برای زنان، دلیل خاصی وجود ندارد و می‌شود آن را نوعی احتیاط فقهی وانمود کرد تا رأی قطعی اسلام، و شاید علت آن زیادی احساسات زنان باشد که با مناصب فوق ناسازگار است (محسنی (ره)، ۱۳۹۱ الف: ۲۷؛ محسنی (ره)، ۱۳۹۱ ب: ۱۷۶).

قرضاوی، این پست را برای زنان مجاز دانسته و معتقد است که براساس اجماع، زنان می‌توانند مرجعیت اجتهادی، صدور فتوا و... ریاست و مدیریت داشته باشند. در تاریخ اسلام عملاً زنان در این پست‌ها شرکت داشته‌اند و حتی در موارد ویژه، امام ابوحنیفه قضاوت و حکم آن‌ها را صحیح و نافذ می‌شمرد. همچنین ابن قیم جوزیه در کتاب «الطریق الحکمه» و ابن جریر و ابن حزم، قضاوت آنان را در مسائل حدود و قصاص که شاهد آن بوده‌اند، جایز می‌دانند. این مطالب می‌رساند که دلیل شرعی برای نامشروع بودن ریاست دادگاه و امور قضایی و صدور حکم توسط قاضی زن وجود ندارد. اگر چنین دلیلی وجود می‌داشت، ابن حزم ظاهری به شدت هرچه تمام‌تر براساس عادت همیشگی اش از آن دفاع می‌کرد (ر.ک. قرضاوی، ۱۳۹۰: ۲۸۱). قرضاوی استدلال می‌کند که باب اجتهاد در شریعت اسلام به روی مردان و زنان گشوده شده است و وقت بیان شرایط اجتهاد،

هیچ‌یک از اصولیین نگفته‌اند که یکی از شرایط آن، مرد بودن است که زنان حق اجتهاد نداشته باشند. قرضای عایشه را به‌عنوان یکی از مجتهدین و صاحب‌نظران اصحاب نام می‌برد که با بسیاری از علمای صحابه به مباحثه و گفتگو می‌پرداخت. این گفتگوها در کتاب «الاجابه لاستدراکات عائشه علی الصحابه» تألیف زرکشی جمع‌آوری شده و سیوطی آن را در کتاب «عین الاصابه» تلخیص کرده است. قرضای اجتهاد در زمان گذشته را با در نظر داشت وضعیت حاکم زمانه میان زنان به گستردگی مردان نمی‌داند؛ اما در روزگار کنونی حضور زنان آموزش دیده را برابر با مردان دانسته و می‌گوید نوابغی در میان آنان یافت می‌شوند که درجات دانش‌شان از مردان بیشتر است (ر.ک. قرضای، ۱۴۱۹: ۱۶۹-۱۶۸).

۱.۲. انتخابات

آیت‌الله محسنی (ره) بر شرکت عموم مردم در انتخابات و رأی‌گیری‌ها تأکید می‌کند که قاعدتاً زنان نیز از این امر مستثنا نیستند. برای همین در پاسخ به این سؤال که آیا برای رئیس دولت آینده انتخابات برگزار می‌شود یا لویه جرگه؟ می‌فرماید:

انتخابات حتماً برگزار می‌شود. ما به آرای عمومی مردم ارزش زیاد قائل هستیم. جهاد ما برای همین بود که مردم به آزادی برسند و سرنوشت خود را خودشان تعیین کنند. به هر صورت، باید ما به انتخابات و آرای عمومی مردم خود مراجعه کنیم؛ زیرا اساس کار، آرای مردم ما است (محسنی (ره)، ۱۳۹۶: ۱۷۷).

با این توضیحات، روشن می‌شود که ایشان هیچ شرطی برای شرکت زنان در انتخابات نمی‌گذارد. ایشان در جای دیگر نیز بر شرکت عام مردم اشاره دارد و معتقد است که شرایط زمامدار کشور را هرچند فقه تعیین کرده، ولی تطبیق آن شرایط، به عهده خود مردم است که در موقع انتخابات آن را با تأمل و تفکر خود رعایت می‌کنند. بنابراین رئیس‌جمهور و کابینه به آرای مردم برگزیده می‌شوند و نیز قسمتی از احکام و قوانین توسط آرای نمایندگان مردم تقنین می‌گردد. احکام ثابت اسلامی را مردم از صمیم قلب قبول دارند و دموکراسی هم حکومت مردم بر مردم است (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۸۷: ۱، ۵۰-۴۹).

قرضای نیز به حضور زنان در انتخابات دیدگاه مثبت دارد. در جواب آنانی که با

قاعده سد ذرایع می‌خواهند مانع حضور زنان شوند، متذکر می‌شود که تردیدی وجود ندارد که اهمیت به سد ذرایع مطلوب است؛ اما علما بر این باورند که افراط و مبالغه در بکارگیری اصل سد ذریعه با باز گذاشتن در آن تفاوتی ندارد؛ زیرا در سخت‌گیری راجع به ذریعه گاهی مصالح روشن و فراوان از دست می‌روند که بسیار برتر و مهم‌تر از هراس از مفاسد احتمالی است. ممکن است کسانی که معتقدند زنان نباید در انتخابات شرکت کنند، برای جلوگیری از فتنه و فساد اجتماعی به این دلیل استناد نمایند؛ اما با این کار خود، بسیاری از آرای مردم را که می‌شد به نفع اهل دین در صندوق‌ها ریخته شوند، ضایع کردند. بهتر آن بود که در راستای مصالح دین و رویارویی با کسانی که از آرای زنان بی‌ارتباط با دین به نفع خود استفاده می‌کنند، به خانم‌ها اجازه مشارکت در انتخابات داده شود (ر.ک. قرضاوی، ۱۴۱۹، ۱۶۴).

۲- مشارکت اجتماعی

اواکلی^۱ معتقد است که مشارکت عبارت است از حساس‌سازی مردم، افزایش پذیرش و توانایی آنان برای پاسخگویی به برنامه‌های توسعه از طریق درگیر کردن آنان با تصمیم‌گیری، اجرا و ارزشیابی برنامه‌ها، براساس تلاش‌های سازمان‌یافته. مشارکت اجتماعی ریشه در ساخت و روابط گروهی در سطوح محلی و ملی دارد و مبتنی بر فرایندی است که طی آن اطمینان و همبستگی میان مردم برقرار می‌شود. مشارکت عنصری پویا، کمیّت ناپذیر و تا حدودی غیر قابل پیش‌بینی و دگرگون‌کننده شرایط است (ر.ک. محسنی(ره) و جاراللهی، ۱۳۸۲: ۱۲). در این نوشتار، مقصود از مشارکت اجتماعی، مشارکت زنان فقط در عرصه اشتغال و آموزش است که از منظر آیت‌الله محسنی(ره) و شیخ یوسف قرضاوی بررسی می‌شود.

۲-۱. اشتغال

شغل یا پیشه فعالیت منظمی است که در ازای دریافت پول انجام می‌شود. اشتغال به معنای داشتن شغل است که هر نوع کار با اجر مادی یا کارمزد را شامل می‌شود. به طور کلی به هر نوع مشارکت افراد در فعالیت اقتصادی، اشتغال گفته می‌شود. شغل مناسب

^۱ - Oakley.

می‌تواند پنج نیاز انسان را برآورده کند که عبارتند از نیازهای حیاتی و زیستی مانند آب و غذا، امنیت و بهداشت، نیاز ارتباطی مثل ارتباط با دیگران، متعلق به گروه بودن، داشتن پیوندهای عاطفی و نیاز به رشد، شکوفایی و ایجاد خلاقیت تا نیروی بالقوه انسان به منصفه ظهور برسد. شغل مناسب منجر به اعتماد به نفس، عزت نفس، توسعه روابط اجتماعی با دیگران، حس مفید بودن در جامعه، ترقی فرد و آموزش وی می‌شود. البته شغل باید با توانایی‌ها و استعدادهای انسان، تحصیلات و تجارب وی مرتبط باشد و قدرت تصمیم‌گیری، خودبستگی، استقلال و احساس مسئولیت را در انسان رشد دهد. اشتغال از جمله حقوق فردی انسان است که در قوانین اساسی کشورهای مختلف به آن اشاره شده است. یکی از موضوعات بحث برانگیز اشتغال زنان است (ر.ک. میردریگوندی، ۱۳۷۹: ۷۷-۶۴).

آیت‌الله محسنی (ره) به عنوان عالم آگاه به مسائل روز و درک ضرورت‌های زنان امروزه، اشتغال زنان را با حفظ ضوابط شرعی می‌پذیرد و دیدگاه خود را در این زمینه این‌گونه بیان می‌کند:

الف. رانندگی زن در ماشین و طیاره (هواپیما) و غیره هیچ مانعی ندارد؛ ب. کار زن مانند کار مردان ارزش دارد؛ ج. در انتخاب مشاغل غیر ممنوع آزادی عمل دارد؛ د. شوهر در غیرسه مورد (بیرون رفتن از منزل بدون اذن شوهر و تمکین دادن او در امور جنسی و دور کردن اسباب تنفر مرد مانند کثافت بدنی) هیچ سلطه‌ای بر زن ندارد و ازدواج، زندگانی مشترک زن و شوهر است که به تعبیر قرآن مودت و رحمت است نه مالکیت مرد و مملوکیت زن (ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف قرآن). برای زنان (بر شوهرانشان حقوقی است) مثل آنچه که (مردان) بر آنان (حق) دارند (محسنی (ره)، الف، ۱۳۹۱: ۸۰). زنان با حفظ حجاب می‌توانند تجارت و تأسیس کارخانه‌های تولیدی و سایر امور اقتصادی مباح برای زنان را نیز داشته باشند (محسنی (ره)، ۱۳۹۱: ۱۷۶). اگر گاهی زن مهندس یا معلم یا دانشمندی که در دوایر دولتی و مؤسسات خصوصی مشغول کار است و کار او برای مردم و کشور مفید است، نشستن دائمی او در خانه موجب عسرو حرج و توهین است. همچنین زن می‌تواند هر روز به اندازه احتیاج از خانه بیرون رود و بگردد و ناشزه گفته نشود (محسنی (ره)، ۱۳۸۷: ۱، ۱۷۸).

با آن که آیت الله محسنی (ره) با اشتغال زنان در خارج از منزل موافق است؛ اما تأکید می‌کند که بردن زن در کارخانه‌های تولیدی و محول کردن کارهای سخت به دوش او، نادیده گرفتن تحمل فیزیکی او است که جز بدبختی زن چیزی به بار نمی‌آورد. بدتر از آن بردن زن به کاباره‌ها و رقص‌خانه‌ها و فاحشه‌خانه‌ها به نام آزادی و تساوی حقوق... است که کرامت انسانی زن را به هدر داده او را تا سرحد یک بازیچه شهوت و ملعبه هوس‌های حیوانی مردها پایین می‌آورد (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۴۱۲ق: ۱۸۵). به نظر ایشان بهترین دفاع از حقوق زن و آزادی او از خرافات، این است که زنان را به... شغل متناسب با بدن فیزیکی و حالات روانی‌اش با حفظ هویت زنانه و اخلاق اسلامی‌اش تشویق نماییم و از لذت کدبانویی و شیرینی فرزندان و زندگانی با وقار فامیلی‌اش آنان را محروم نسازیم (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۸۱: ۵۵).

آیت الله محسنی (ره) با همه این تفاسیر، توصیه‌اش برای زنان این است که «فراموش نکنند که خانه‌داری و تربیت اولاد علامت عقب‌مانی زنان نیست، بلکه از مقدس‌ترین و مهم‌ترین فعالیت‌های پرثمر آن‌ها است. همیشه صلاح نسل آینده در گرو تربیت مادران امروزی است» (محسنی (ره)، ۱۴۱۲ق: ۱۸۴).

قرضاوی نیز در موضوع اشتغال زنان تصریح می‌کند که امروز عملاً زنان از منازل خویش خارج شده و به مدارس و دانشگاه‌ها وارد شده‌اند. در عرصه‌های مختلف اجتماعی مانند آموزگاری، مدیریت، پزشکی و... بدون آن که با مخالفت جدی صاحب‌نظران مواجه شوند، به کار و فعالیت پرداخته‌اند. وضع و شرایطی که بسیاری آن را اجماعی بر مشروعیت کار خارج از منزل زنان قلمداد نموده‌اند (ر.ک. قرضاوی، ۱۳۹۰: ۲۷۷). این عبارات قرضاوی به‌گونه‌ای امضای اشتغال زنان در خارج از خانه است.

۲-۲. آموزش

از آنجا که حضور زنان در کشورهای اسلامی در عرصه‌های اجتماعی کم‌رنگ است، آیت الله محسنی (ره) با صراحت تمام اعلام می‌کند:

محصور کردن زن در خانه و بی‌سواد نگه داشتن او در زمان ما، به صلاح نیست. تحمیل کارهای خانه بر زن، بدون رضایت زن جایز نیست. بگذاریم دختران ما درس

بخوانند، احکام دینی خود را یاد بگیرند. در یک فضای سالم توأم با تقوا و ادب با حفظ حجاب در امور سیاسی و اجتماعی، حسب دلخواه خود، اقدام کنند و آزاد باشند. حتی بتوانند در بازی‌های مورد علاقه خود مانند فوتبال، والیبال، تنیس، شنا و غیره در یک محیط به دور از انظار مردان، مشغول گردند (محسنی (ره)، ۱۳۸۷: ج ۱، ۸۲).

آیت‌الله محسنی (ره) نه تنها زنان را به فراگیری علم و دانش تشویق می‌کند، بلکه معتقد است که زن‌ها باید بیشتر از مردها درس بخوانند و بیشتر از مردها هم متخصص داشته باشند. ایشان تأکید می‌کند که زنان در هر رشته‌ای که می‌خوانند؛ کوشش کنند متخصص شوند. وی به دست آوردن حقوق زنان را منوط به داشتن دانش دانسته و تصریح می‌کند که اگر زن‌ها درس نخوانند، هرگز نمی‌توانند حق خود را بگیرند. قدرت علمی بالاترین اسلحه زن است و باید درس بخوانند منتها با رعایت احکام و حفظ حجاب اسلامی (محسنی (ره)، ۱۳۹۳: ۱۵۲).

آیت‌الله محسنی (ره) تحصیل علم و دانش را برای به دست آوردن جایگاه اجتماعی و خانوادگی زنان نیز لازم می‌داند، بلکه با به دست آوردن دانش است که نگاه مردان به زنان تغییر خواهد کرد؛ زیرا ایشان معتقد است که مشکلات امروز و بلکه مشکلات همیشگی جهان اسلام، به ویژه افغانستان نبود علم کافی در زمینه‌های مورد نیاز جامعه است. زن‌ها در این مورد بیشتر از مردها مشکلات دارند، علتش هم فقدان علم است. اگر زنان با سواد باشند و وقار و حجاب خود را حفظ کنند، دیگر کسی جرئت نمی‌کند به آن‌ها به چشم بد نگاه کند. حتی در خانه شوهر هم که برود، اگر شوهرش متخصص هم باشد، تحت تأثیر قرار می‌گیرد و نمی‌تواند به زن خود به عنوان یک کنیز نگاه کند (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۹۳: ۱۵۲).

آیت‌الله محسنی (ره) با در نظر داشت فرصت پیش آمده در دهه هشتاد و نود برای زنان در افغانستان تأکید می‌کند که باید خوب درس بخوانند، تا متخصص و دانشمند شوند و حتماً تا مقطع دکتری درس بخوانند. ایشان از اعضای کابینه و سطح علمی دانشگاه‌ها شکایت دارد و معتقد است که سیستم درسی در نهادهای آموزشی افغانستان بسیار ضعیف است. باید یک تحول به وجود بیاید و زن‌ها به عنوان نصف جمعیت کشور افغانستان مسئولیت خویش را در این راستا نیز ادا کنند. باید اعتماد به نفس داشته و خود

را همدوش مردان دانسته و در حقوق با آن‌ها برابر ببینند؛ زیرا آن‌ها در انسانیت هیچ چیزی از مردان کم نداشته و در زندگی مشترک فقط به حفظ احترام متقابل نیاز دارند (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۹۳: ۱۵۴). ایشان برای تشویق زنان و دختران افغانستان به امرآموزش، کشورهای همسایه افغانستان را مثال می‌زند که صدها هزار زن در امور دینی دانشمند شده و تدریس می‌کنند، کتاب می‌نویسند، سخنرانی و بحث‌های فلسفی می‌کنند. ایشان همچنین از مدرسه ام‌المؤمنین خدیجه کبری علیها السلام در کابل نام می‌برد که در آن دروس فلسفه، کلام، اصول فقه و... با مدیریت همسرش جریان دارد (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۳۹۳: ۱۵۵). گویا این مدرسه را نشانه و شاهدی برای فعالیت زنان در عرصه آموزش و پرورش دینی در افغانستان می‌داند.

قرضاوی نیز نگاهش به آموزش زنان مثبت است و از کسانی که با این امر مهم مخالفت دارند، انتقاد می‌کند. برای همین متذکر می‌شود که زمانی برخی از علما با آموزش زنان وارد شدنشان به مدارس و دانشگاه‌ها براساس اصل «سد ذریعه» مخالفت می‌کردند. حتی عده‌ای از آن‌ها می‌گفتند «اشکالی ندارد که خانم‌ها خواندن را بیاموزند؛ اما به خاطر آن‌که ممکن است قلم خود را برای نامه‌نگاری عاشقانه به کار بگیرند، نباید نوشتن را بیاموزند». اما جریان مخالف آن‌ها برآنان پیروز شد و براساس این استدلال که آموزش در ذات خود بد نیست، بلکه ممکن است آن‌ها را به اوج ارزش‌های ایمانی و انسانی برساند (ر.ک. قرضاوی، ۱۳۹۰: ۲۷۶-۲۷۵). وی همچنین یادآور می‌شود که امروز میلیون‌ها زن به تدریس و تعلیم اشتغال دارند و سالیانه هزاران نفر معلم، مهندس، پزشک و مدیر و... از دانشگاه‌ها فارغ می‌شوند و جذب بازار کار و ادارات می‌شوند و کم نیستند مدارس و دانشکده‌ها و... که مدیریت و استادی آن‌ها را خانم‌ها به عهده دارند. قرضاوی با ذکر این مطالب نه تنها آموزش را برای زنان، اجازه تام داده، بلکه مدیریت آموزشی را نیز برای آنان مجاز می‌داند (ر.ک. قرضاوی، ۱۳۹۰: ۲۸۳).

برای روشن‌تر شدن بحث مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان از منظر آیت‌الله محسنی (ره) و شیخ یوسف قرضاوی، جدول ذیل برای مقایسه دیدگاه‌های هر دو اندیشمند دینی، ترسیم شده است.

مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان از منظر آیت الله محسنی (ره) و شیخ یوسف قرضاوی

مشارکت سیاسی						
عناوین	رهبری	ریاست جمهوری	وزارت	قوه قضائیه	مجلس	انتخابات
آیت الله محسنی (ره)	از باب احتیاط فقهی مخالف	موافق	موافق	از باب احتیاط فقهی مخالف	موافق	موافق
شیخ یوسف قرضاوی	مخالف	اختلافی ولی به طور ضمنی موافق	موافق	موافق	موافق	موافق
مشارکت اجتماعی						
عناوین	اشتغال		آموزش			
آیت الله محسنی (ره)	موافق		موافق			
شیخ یوسف قرضاوی	موافق		موافق			

نتیجه‌گیری

مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان از نظر این دو اندیشمند از دایره‌ای وسیع برخوردار است. آیت الله محسنی (ره) ضمن این که زن و مرد را از نظر بشربودن با هم مساوی و از یک مبدأ و از یک سرشت می‌داند، مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان را با استنباطی که از آیات و روایات دارد، در همه پست‌ها به غیر از پست رهبری و قضاوت با حفظ حجاب و ضوابط اسلامی مجاز می‌داند. ممنوعیت زنان در این دو پست را هم از باب مذاق متشرعه و احتیاط فقهی دانسته و گرنه دلیلی برای این ممنوعیت نیافته است. شیخ یوسف قرضاوی از اندیشمندان دینی جهان اهل سنت و اخوان المسلمین، با بازنگری که در استنباط و درک از آموزه‌ها و مفاهیم دینی در این موضوع دارد، معتقد است که زنان به جز زعامت و ولایت عامه که در قالب خلافت و رهبری تبلور دارد، در بقیه مدیریت‌های سیاسی و اجتماعی می‌توانند مشارکت داشته باشند؛ زیرا هیچ‌گونه منعی وجود ندارد. البته وی پست امامت عظمی را بر اساس حدیث نبوی برای زنان مجاز نمی‌داند. قابل

یادآوری است که ایشان پست ریاست جمهوری و نخست‌وزیری را در آغاز اختلافی می‌داند، ولی در ادامه به طور ضمنی برای زنان جایز شمرده و استدلال می‌کند که در حکومت‌های معاصر، بیشتر ارگان‌ها و هیئت‌وزیران تصمیم‌گیرنده هستند. لذا اگر زنی در رأس آن‌ها قرار گرفته باشد، ممنوعیت حدیث نبوی، شامل پست ریاست جمهوری و نخست‌وزیری نمی‌شود.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ادریس، محمد، (۱۳۷۷)، السرائر، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲. البخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲ق)، صحیح البخاری، بی‌جا: دار طوق النجاة، ط ۱.
۳. حکیم پور، محمد، (۱۳۸۲)، زن در کشاکش سنت و تجدد، تهران: نشر نغمه نواندیش، چ اول.
۴. راش، مایکل، (۱۳۷۷)، جامعه و سیاست، (ترجمه: منوچهر صبوری کاشانی)، تهران: انتشارات سمت.
۵. ساروخانی، (۱۳۷۷)، دایرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران: انتشارات کیهان.
۶. شمسنی غیاثوند، حسن، خورشید نجفی، (۱۳۹۵)، واکاوی مشارکت سیاسی زنان در جهان اسلام در عصر جهانی شدن؛ با تأکید بر کشور مصر، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، ۵ (۱۹). ۸۹-۱۱۶.
۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۵۱)، المبسوط، قم: مکتبه مرتضویه.
۸. -----، (۱۳۶۲)، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، (تحقیق: سید محمد باقر سبزواری)، تهران: دانشگاه تهران.
۹. عالم، عبدالرحمن، (۱۳۸۰)، بنیادهای علم سیاست. تهران: نشرنی.
۱۰. عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، (بی‌تا)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، (دوره ۱۰ جلدی)، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۱. فیاض، محمد اسحاق، (۱۴۳۴ق)، جایگاه زن در نظام سیاسی اسلام، (ترجمه سرور دانش)، کابل: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت الله العظمی فیاض.
۱۲. فیض، علیرضا، (۱۳۷۸)، مبادی فقه و اصول، تهران: دانشگاه تهران، چ نهم.
۱۳. قرضاوی، یوسف، (۱۳۹۰)، فقه سیاسی، (ترجمه: عبدالعزیز سلیمی)، تهران: احسان چ سوم.
۱۴. -----، (۱۴۲۲)، من فقه دوله فی الاسلام، قاهره: دارالشروق، چ سوم.
۱۵. م مک آیور، (۱۳۴۹)، جامعه و حکومت، (ترجمه: ابراهیم علی کنی)، تهران: انتشارات ترجمه و نشر.
۱۶. محسنی(ره)، محمد آصف، (۱۳۹۱الف)، زن در شریعت اسلامی، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین (ص).
۱۷. -----، (۱۳۹۱ب)، توضیح المسائل سیاسی، کابل: شورای علمای شیعه افغانستان.
۱۸. -----، (۱۳۹۶)، برگی دیگر از فعالیت های احزاب جهادی در اثنای جهاد و بعد از آن،

- کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (ره).
۱۹. -----، (۱۴۱۲ق)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، [بی جا]: حرکت اسلامی افغانستان، چ ۲.
۲۰. -----، (۱۳۷۸)، مباحث علمی دینی، (تصحیح: علی جعفر رحیمی)، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین ﷺ.
۲۱. -----، (۱۳۹۳)، قانون احوال شخصیه شیعه از آغاز تا انجام، کابل: مدرسه ام المومنین خدیجه کبری ؑ.
۲۲. محسنی (ره)، منوچهر، و جاراللهی، عذرا، (۱۳۸۲)، مشارکت اجتماعی در ایران، تهران: نشر آرون.
۲۳. محقق کابلی، (۱۳۸۳)، وظیفه القضاة، قم: مکتب آیه الله العظمی المحقق کابلی.
۲۴. محمدی گیلانی، محمد، (۱۳۷۷)، بررسی شرط مرد بودن مفتی، فصلنامه فقه اهل بیت، بهار.
۲۵. مفید، محمد بن نعمان، (بی تا)، المقنعه، قم: مکتبه الداوری.
۲۶. منصوری، جهانگیر، (۱۳۸۲)، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: نشر دوران.
۲۷. میردریکوندی، رحیم، (۱۳۷۹)، شغل، رضایت شغلی و روش های ارزیابی آن، معرفت، بهمن، شماره ۳۸، ۷۷-۶۴.
۲۸. نجفی، محمدحسن، (۱۴۱۲ق) جواهرالکلام، (دوره ۱۵ جلدی)، بیروت: مؤسسه المرتضی العالمیه.
۲۹. النسائی أبو عبد الرحمن، (۱۹۸۶م)، سنن النسائی، حلب: المطبوعات الإسلامية، ط ۲.

الزام و عدم الزام به آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج از نظر آیت الله محسنی (ره)

محمد عیسی فهیمی *

چکیده

یکی از ناگزیری‌های زندگی معاصر، آزمایش‌های طبی است که برای جذب برخی منافع یا دفع و درمان برخی مفاسد طبی لازم است. از آنجا که هر فعل فرد متشرعی جواز شرعی لازم دارد، باید آزمایش‌ها و معاینات طبی نیز از نظر شرع بررسی شود. این عمل به صورت عام و بنفسه از نظر شرع جایز است؛ زیرا انجام این نوع بررسی‌ها از اصولی‌ترین اقدامات برای تشخیص و درمان بیماری‌های گوناگون است. برخی معاینات و آزمایش‌های طبی به دلیل این‌که مصالح فردی - اجتماعی در انجام آن‌ها وجود دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار است که یکی از آن‌ها آزمایش افرادی است که قصد ازدواج با هم دارند. در این تحقیق الزام و عدم الزام آزمایش طبی پیش از ازدواج بر اساس نظر فقهی آیت الله محسنی (ره)، با روش تحلیلی-توصیفی بررسی می‌شود. سؤال اصلی تحقیق این است که «آیت الله محسنی (ره) درباره الزام و عدم الزام آزمایش قبل از ازدواج، چه نظری دارد؟». یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که این نوع آزمایش با رعایت آداب شرعی، حفظ اسرار اشخاص و... منعی ندارد؛ اما آیت الله محسنی (ره)، اجبار و الزامی هر نوع آزمایش و تحمیل آن را بر اقدام کنندگان به ازدواج، نمی‌پذیرد.

کلید واژه‌ها: الزام، ازدواج، آزمایش طبی، مشروعیت آزمایش طبی، آیت الله محسنی (ره).

*- پوهنممل و ماستر شرعیات

دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۰

پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۲

مقدمه

در آثار فقهای پیشین راجع به بیماری‌ها و تأثیر بیماری‌ها در رابطه زناشویی، سخنان فراوانی گفته شده است. این گفته‌ها تحت عنوان «عیوب مجوز فسخ نکاح» ذیل مباحث مربوط به نکاح از سوی تمام فقها همواره مطرح بوده است. این دیدگاه‌ها در شرایطی ابراز شده که تنها شماری از بیماری‌ها کشف شده بود و طبعاً مورد توجه فقها نیز نبوده است؛ اما با پیشرفت علوم طبی، شماری دیگری از بیماری‌های مخاطره‌آمیز نیز کشف شد که از شخصی به شخص دیگر انتقال می‌یابد. بیماری‌هایی که اگر از انتشار و گسترش آن‌ها جلوگیری نشود، گروه‌های زیادی از افراد جامعه را به حوادث و مصیبت‌های ناگواری گرفتار و زندگی سالم و حیات اقتصادی و اجتماعی آنان را نابود خواهد کرد. پیشرفت‌های طبی تأثیر مهمی بر شناسایی شماری از بیماری‌های خطرناک و واگیردار داشته است؛ بیماری‌های مانند ایدز، تالاسمی، مالاریا و سفلیس و... مصلحت فردی و اجتماعی می‌طلبد که از گسترش این نوع بیماری‌ها، جلوگیری شود. یکی از راه‌ها تشخیص بیماری، معاینات آزمایشگاهی است. به‌ویژه افرادی که تصمیم به ازدواج دارند، چنین آزمایشی باعث می‌شود که دو طرف از وضعیت جسمی همدیگر مطلع باشند. از طریق این معاینات می‌توان به شناخت امراض ساری مانند ایدز، معلولیت‌ها و نواقصی که در سلامت جنین مؤثرند، پی برد یا از سلامت همدیگر مطمئن شد. با توجه به اهمیت این مسئله، سؤال این است که آیا از نظر فقهی می‌توان افراد را پیش از ازدواج برانجام چنین آزمایش‌ها اجبار و مکلف کرد یا نه؟ در مقاله حاضر تلاش شده که نظر فقهای مسلمان به خصوص نظر آیت‌الله محسنی (ره) در این خصوص بررسی شود.

۱- تعریف آزمایش طبی

مقصود از آزمایش طبی معاینه، بررسی و تحقیقی است که طبیب با هدف تشخیص مرض و عواملی که باعث پیدایش مرض شده، انجام می‌دهد. این معاینه شامل علائم و عوارض بیماری، سؤال از مریض راجع به تاریخ پیدایش علائم و عوارض، سؤال از امراضی که قبلاً شخص به آن‌ها مبتلا بوده، می‌شود و غالباً این بررسی‌ها با وسایل آزمایشگاهی و لابراتواری که طبیب را در تشخیص مرض کمک می‌کند، صورت می‌گیرد (محمد کنعان ۱۴۳۵ق:

(۷۱۵). از آزمایش طبی در آثار عربی - فقهی تحت عنوان فحص طبی یا فحوص طبیه، فحوص مخبریه، صور شعاعیه و... نام برده شده است و تعاریف مختلفی برای آن ذکر شده است که از نظر مفهومی تفاوت قابل ملاحظه در آن‌ها به چشم نمی‌خورد. با توجه به تعریف ارائه شده، مقصود از آزمایش طبی پیش از ازدواج، معاینه و بررسی اقدام کنندگان به ازدواج پیش از عقد در مراکز مشخص برای ازدواج است. این آزمایش به منظور اثبات عدم ابتلای طرفین به برخی بیماری‌ها مانند بیماری‌های وراثتی، ساری و واگیردار یا بیماری‌های مضر دیگر که نتیجه آن عدم استقرار و ثبات زندگی زناشویی است، صورت می‌گیرد.

تعریف مزبور در بحث کنونی ما از چند جهت اهمیت دارد؛ اولاً از این جهت که در تعریف سخن از اقدام کنندگان به ازدواج گفته شده برخلاف سایر تعاریف که شامل اقدام کنندگان به ازدواج و غیر آن‌ها هر دو می‌شود و راجع به مطلق آزمایش طبی است. ثانیاً در تعریف سخن از مراکز مشخص به میان آمده که در تعاریف دیگری نیست. ثالثاً تأکید شده که در این نوع بررسی‌ها، هدف معاینه و تحقیق راجع به بیماری‌های وراثتی و مسری است نه امراض دیگر (ربیعی، ۱۴۳۵: ۹۶).

۲- مزایای آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج

- ۱-۲. آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج از موفقیت‌آمیزترین و نتیجه‌بخش‌ترین راه‌های پیشگیری از انتقال بیماری‌های ژنتیکی و امراض ساری دیگر است؛
- ۲-۲. آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج باعث می‌شود که زندگی زناشویی مورد حمایت قرار بگیرد و از بروز برخی مشکلاتی که سبب فروپاشی زندگی زوجین و جدایی آن دو می‌شود، جلوگیری شود؛
- ۳-۲. از طریق چنین آزمایش‌ها می‌توان پی برد که زن و مردی که قصد ازدواج دارند، قادر به تولید نسل هستند یا نه و آیا می‌توانند به صورت طبیعی به تمایل و نیازهای غریزی و جنسی یکدیگر پاسخ دهند یا نه؟
- ۴-۲. آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج باعث کاهش فرزندان معیوب، عقب‌افتاده و معلول می‌شود. زن و مردی که تصمیم به ازدواج دارند، در اثر آزمایش انجام شده می‌توانند

از فرزندان سالم و تندرست برخوردار شوند و سلامت تن و جسم، یکی از مقاصد شریعت است؛

۲-۵. در صورتی که نتایج آزمایش‌های طبی نشان دهد که یکی از طرفین یا هر دو طرف، نقایص و مشکلاتی دارند، فرصت انصراف برای طرفین است که جلوبرخی مشکلاتی پس از عقد را بگیرند؛

۲-۶. کشف مرض از طریق آزمایش‌های طبی، باعث می‌شود که فرد مریض برای درمان خود زود اقدام کند؛

۲-۷. به واسطه آزمایش‌های طبی می‌توان از تقلب، دغل‌بازی میان طرفین مصمم به ازدواج جلوگیری کرد؛ زیرا در مواردی عیوب جسمی یکی از طرفین بردیگری مخفی است و با آزمایش این عیوب پیش از تماس جنسی میان دو طرف کشف می‌شود؛

۲-۸. از طریق آزمایش پیش از ازدواج می‌توان به وجود برخی از بیماری‌های پی‌برد که هرچند مانع بارداری نیست، ولی در بارداری و نسل اثر سوء دارد؛

۲-۹. آزمایش سبب می‌شود که دو طرف از مبتلانی‌شان به بیماری‌های ارثی و ساری دیگر اطمینان یابند، با خاطر جمعی زندگی مشترک را آغاز کنند و ادامه دهند.

۳- آثار سوء آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج

آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج، چنانکه محاسن و مزایایی دارد، آثار بدی نیز دارد که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۳-۱. در نتایج آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج احتمال حقه، نیزنگ و خطا وجود دارد؛ به ویژه اگر باورهای دینی ضعیف باشد یا صداقت در میان نباشد. لذا این احتمال وجود دارد که فردی با اطمینان به نتایج آزمایش‌ها ازدواج کند و ناگهان خودش را با حقیقتی مواجه ببیند که طرف وی مبتلا به بیماری بوده و در نتایج آزمایش دستکاری شده و وی ضرر دیده است؛

۳-۲. پندار برخی از اشخاص این است که اجرای آزمایش‌های طبی آن‌ها را از بیماری‌های ژنتیکی حفظ می‌کند. در صورتی که این تصور نادرست است؛ زیرا آزمایش راجع به دو یا سه بیماری صورت می‌گیرد و تمام بیماری‌های ارثی آزمایش نمی‌شود؛

۳-۳. نتایج آزمایش‌های طبی آثار و پیامدهای سوء اجتماعی و ناراحتی‌های روانی را بر دو طرف یا یکی از دو طرف در پی دارد؛ به‌ویژه در صورتی که آنان تمایل شدید به ازدواج داشته باشند و در اثر آزمایش روشن شود که هر دو یا یکی مبتلا به بیماری است که مانع رسیدن آنان به هم می‌شود؛

۴-۳. برخی از اشخاص می‌پندارند که عامل مستقیم انتشار بیماری‌های ژنتیکی در جامعه، ازدواج فامیلی است. این تصور و برداشت به صورت مطلق پذیرفتنی نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که همه ازدواج‌های فامیلی به گسترش بیماری‌های ارثی در جامعه بیانجامد؛

۵-۳. نتایج بررسی‌های طبی در شماری از بیماری‌ها، نتایج احتمالی است. از این رو نمی‌تواند دلیل درست بر کشف بیماری‌هایی در آینده باشد و زندگی افراد بدون جهت، قربانی آزمایش طبی شود؛

۶-۳. در برخی موارد آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج اصلاً اجرا نمی‌شود، فقط یک گواهی برای افراد خواهان آزمایش داده می‌شود بدون اینکه آزمایشی از آنان گرفته شود. آزمایش نگرفتن از افرادی ممکن است به خاطر رابطه آشنایی، خویشاوندی، خوش‌نامی، پارتی‌بازی و رشوه باشد؛ به‌ویژه در جوامعی که رشوه‌خواری رایج است و دولت شهروندان خود را الزام به آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج کرده باشد (ربیعی، ۱۴۳۵: ۹۶-۹۹).

۴- دلایل جواز و مشروعیت آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج

بر جواز و مشروعیت آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج هم به آیاتی از قرآن و هم به روایات نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استدلال و استناد شده است که به مواردی اشاره می‌شود:

۱- از قرآن به دو آیه معروف در این زمینه دلیل آورده شده است. یکی آیه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره: ۱۹۵) و دومی آیه «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا». (نساء: ۲۹) کیفیت استدلال به دو آیه ذکر شده این‌گونه است که هر دو آیه هر چند دارای حکم خاص است، ولی به وضوح دلالت دارد که هر چیزی که به ضرر انسان می‌انجامد، اجتناب و خودداری از آن واجب است. ملاک عمومیت لفظ است نه خصوص سبب؛ یعنی ممکن است آیات سبب و شأن نزول خاص داشته باشد که در توجیه و تفسیر نباید بر

مورد سبب نزول اکتفا و آیه را فقط در همان مورد منحصر کرد، بلکه می‌توان آیات را بر غیر مورد سبب نزول نیز تطبیق کرد. در صورتی که الفاظ به کار رفته در آیات عمومیت داشته باشند. این هر دو آیه از آنچه به ضرر انسان منجر می‌شود، نهی کرده است. پس واضح است که در ازدواج بدون بررسی‌های طبی پیش از ازدواج، احتمال ضرر زدن به نفس وجود دارد.

۲- از سنت بر مشروعیت آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج، به احادیثی از پیامبر ﷺ استدلال شده است. از جمله این روایت که حضرت فرمود: «فر من المجذوم کفرارک من الاسد». در روایت دیگری آمده: «کلم المجذوم و بینک و بینه قید رمح او رمحین». باز در روایت دیگری آمده: «لایوردن ممرض علی مصح». یا فرموده «اذا سمعتم بالطاعون فی ارض فلاتدخلوها، و اذا وقع بارض و انتم بها فلاتخرجو منها». در روایت نخست پیامبر ﷺ دستور به فرار از فرد جذامی داده، مانند فرار از شیر. در حدیث دومی از رعایت فاصله در هنگام گفتگو با جذامی به اندازه یک یا دو نیزه سخن گفته شده است. در حدیث سومی نهی از ورود شخص بیمار بر شخص صحتمند و در اخیر هم توصیه شده که نباید به سرزمینی وارد شد که افرادی در آن مبتلا به طاعون هستند و تأکید کرده که اگر خود شما هم در سرزمینی زندگی می‌کنید که بیماری طاعون در آنجا وجود دارد، نباید از آن بیرون شوید.

این روایات هرچند در خصوص اجتناب و پیشگیری از مرض طاعون وارد شده که از امراض شایع آن دوره بوده است، ولی می‌توان از آن‌ها استنباط کرد که هر مرض ساری و شایع دیگری نیز همین حکم را دارا است. از این رو آزمایش‌ها و بررسی‌های طبی پیش از ازدواج نیز برای پیشگیری از انتشار بیماری‌های واگیردار اگر معتقد به لزوم و اجبار بر آن‌هم نباشیم، حداقل می‌توان بر جواز و مشروعیت آن رأی داد (النفیسه، بی تا: ۶).

۳- غیر از دلایل قرآنی و روایی گفته شده که آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج دارای شماری از منافع شرعی است که آثار نیکی بر زندگی و تصمیم اقدام کنندگان به ازدواج دارد، از جمله منافع آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج که ذکر شد.

۴- پی بردن دو شخص خواهان ازدواج به ویژگی‌های ژنتیکی همدیگر پیش از اقدام آنان بر ازدواج و این آگاهی از طریق آزمایش‌های طبی به دست می‌آید. به ویژه که هر دو یا یکی دارای بیماری ساری مانند تالاسمی و سایر امراض ژنتیکی باشند و باعث می‌شود که طرفین آگاهانه با اختیار خود ازدواج را برگزینند یا از خواستگاری و ازدواج کناره‌گیری

نمایند (رک. کنعان ۱۴۳۱: ۴۹۷).

۵- از فواید آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج شناخت معایب جسمی و روانی است که ممکن است جنین به آن‌ها مبتلا شود. به خصوص که والدین دارای بیماری باشند که آثار و خطرات بیماری به فرزندانشان انتقال می‌یابد.

۶- از منافع آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج شناخت امراض ژنتیکی که به فرزندان منتقل می‌شود به سبب رابطه خویشاوندی و فامیلی و نیز تشخیص بیماری‌های واگیردار و خطرناک، فقط از طریق چنین آزمایش‌ها معلوم می‌شود. کافی است توجه شود که اگر پیش از ازدواج آزمایش طبی انجام شود، چه خطراتی را متوجه والدین می‌نماید. مثلاً اگر فرد گرفتار به ایدز با زن عفیف و پاک‌دامنی ازدواج کند، دیری نخواهد پایید که زن به سبب خیانت همسر مبتلا، گرفتار بیماری سختی خواهد شد. اگر زوجه حامل بیماری مسری و خطرناک و غیرقابل درمان باشد، پس از مدتی شوهر خود را مبتلا به بیماری کشنده دیده خواهد کرد.

۷- از فواید اجرای آزمایش طبی پیش از ازدواج آگاهی مریض از بیماری است که به صورت مخفیانه در او وجود دارد؛ زیرا بیماری‌هایی است که خود را نشان نمی‌دهد جز پس از رسیدن به مرحله و سن خاص. آزمایش طبی باعث می‌شود که فرد برای درمان خود اقدام کند پیش از آن‌که بیماری به مرحله برسد که قابل درمان نباشد.

۸- از فواید آزمایش‌های طبی رفع حرج و تنگناها از فامیل و خانواده است؛ چون غالب خانواده‌ها یا برخی از آن‌ها با آمدن خواستگار برای دخترشان با تنگناهای خود را روبرو می‌بینند. به ویژه در زمانی که خانواده‌ها از سلوک و رفتارهای خواستگار از قبل اطلاعی ندارند. در این صورت خانواده‌ها به صرف تردید، یا باید خواستگار رد کنند یا چشم بسته بپذیرند. در صورتی که چیزی راجع به خواستگار نمی‌دانند یا به دخترشان چیزی بگویند که نمی‌خواستند به او بگویند.

۹- برخی آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج رانه تنها امر جایز بلکه امر مندوب دانسته و دلیل آن را سخن پیامبر ﷺ ذکر نموده که فرموده: «تخیروا لنطفکم، وانکحوا لاکفاء، وانکحوا الیهم»؛ زیرا چنین آزمایش کشف می‌کند که اگر یکی از زوجین مبتلا به بیماری عضوی یا عیب دیگری باشد که مانع روابط درست زناشویی شود و گاهی بر اثر چنین آزمایش‌ها

بیماری‌های واگیردار دیگری کشف می‌شود که ممکن است از طریق رابطه جنسی منتقل می‌شود. گاهی بیماری‌های ارثی را کشف می‌کند که یکی از دو طرف یا هر دو به آن مبتلا و نسل آنان را تهدید می‌کند (کنعان ۱۴۳۱: ۴۹۷).

این دلایل نشان دهنده مطلوبیت و مشروعیت آزمایش‌های طبی قبل از ازدواج است به‌ویژه که شناخت بیماری و تجویز داروی مؤثر و مفید بدون آزمایش طبی امکان نداشته باشد. در چنین مواردی آزمایش طبی واجب است زیرا در ترک و انجام ندادن آزمایش مخاطراتی وجود دارد که مربوط به حیات انسان است (ر.ک. تقریب فقه الطیب، بی تا)

۵. دلایل عدم مشروعیت آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج

برخی از دلایل عدم مشروعیت آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج در فهرست معایب بیان شد و برخی دیگر عبارتند از:

۱- آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج آثار سوء روانی برای اشخاصی دارد که نقشه ژنتیکی آنان از وجود بیماری‌هایی در وجود آن‌ها حکایت دارد. مثلاً اگر در اثر آزمایش‌های طبی مشخص شود که مرد عقیم است، مرد دچار بیماری‌های روانی و جسمی خواهد شد یا اگر کشف شود که آثار بیماری در رحم یا... زن وجود دارد که در آینده برزو خواهد کرد، زن مبتلا به مرض روانی و جسمی دیگری خواهد شد که نتیجه‌اش ناامیدی، افسردگی و اضطراب خواهد بود؛

۲- گریز از ازدواج و پناه بردن به افعال غیرمشروع به خاطر بیم و ترس از آشکار شدن عیوب مخفی انسان و این خطر عمومی امت اسلامی را تهدید می‌کند که فرزندان آنان از ازدواج خودداری کنند؛

۳- با کشف نقشه ژنتیکی انسان، حریم خصوصی او مورد تجاوز قرار می‌گیرد و وی مجبور به کاری می‌شود که بدان تمایل ندارد؛ به خصوص اگر درخواست اجرای آزمایش از ناحیه حکومت اجباری و الزامی باشد؛

۴- افشای اسرار انسان برای عموم مردم. وقتی مردم متوجه شوند که شخص مبتلا به یک بیماری است، باعث انزوای شخص از جامعه و در نهایت افسردگی او خواهد شد (النفیسه، بی تا: ۹).

با تمام محدودیت‌ها و مشکلات گفته شده، باید گفت هر قضیه‌ای جنبه‌های مثبت منفی دارد. در برخی موارد باید جنبه‌های مثبت و در برخی موارد جنبه‌های منفی را با توجه به پیامدهای هر کدام، باید ترجیح داد. مثلاً نازایی انسان باید کشف شود؛ زیرا در کشف نازایی یا بیماری خطرناک دیگری ممکن است کسی انگیزه‌ای تداوی و درمانش را داشته باشد. البته به این نکته باید توجه کرد که آنچه را طب راجع به نازایی یا بیماری دیگری کشف می‌کند، دلیل نمی‌شود که وقوع چنین بیماری‌ها را قطعی تلقی کرد؛ زیرا سخن طب در این زمینه‌ها گاهی خطاپذیر است. قدرت و قدر خداوند متعال فوق هر قدرتی است و صبر بر قضای الهی، اساس ایمان مسلمان و اعتقاد او است. گاهی نازایی یا بیماری برای مریض خیر است و انسان باید به آنچه خدا برایش نوشته، راضی باشد خداوند به فایده مخلوق خود داننا تراست (النفیسه، بی تا: ۱۰).

مهم‌ترین چیزی که اجرای آزمایش‌های طبی را با مشکل روبرو می‌کند، افشای اسرار بیمار است. البته اسرار اشخاص مطلقاً ممنوع نیست. فقها در مقام مشوره خواهی، اجازه افشار اسرار را داده و گفته‌اند اگر مردی یا زنی برای ازدواج با فرد معین، از کسی مشوره خواست، مشاور می‌تواند عیوبی که از آن فرد می‌داند، بگوید تا فرد مشوره کننده تصمیم عاقلانه‌تری بگیرد. البته مشاور وظیفه اخلاقی و ایمانی دارد که فقط عیوب مربوط به ازدواج را یادآوری کند نه عیوبی که مثلاً مربوط به تجارت است.

باید توجه داشت که طبیب یا مسئول آزمایش، به کسی که از او مشاوره خواسته توصیه‌های لازم را کند؛ اما مشاور حق ندارد که در هر صورت به افشای اسرار افراد بپردازد. حفظ اسرار بیمار برای مشاور واجب است؛ زیرا امین محسوب می‌شود و افشای راز بیمار برای دیگران، خیانت در امانت و این کار حرام است. کتمان اسرار تنها مسئولیت طبیب نیست، بلکه هر کسی که راز دیگری را می‌داند، حق افشای آن را ندارد. به همین جهت خواستگار هرگاه از کسی که از او خواستگاری کرده، رازی را بداند، بر او واجب است که آن را کتمان کند (النفیسه، بی تا: ۱۲).

افشای اسرار بیماران بر طبیب حرام است جز در صورتی که ضرورت شرعی وجود داشته باشد (مراد، ۱۴۳۷، ۱: ۹۲). موارد ضرورت شرعی جواز افشای اسرار عبارتند از افشاگری به منظور جلوگیری از ارتکاب واقعه جنایی، جلوگیری از انتشار بیماری ساری، به خاطر

دفاع طبیب در برابر اتهام، به خاطر مشوره با طبیب دیگر، به خاطر پژوهش‌های طبی و احیاناً افشای بیماری برای بستگان مریض در صورتی که افشاگری اسرار مریض در درمان بیمار کمک نماید (ر.ک. تقریب فقه الطبیب، بی تا).

۶. نظر آیت‌الله محسنی (ره) در مورد دلیل اخیر

آیت‌الله محسنی (ره) در خصوص آزمایش‌های طبی می‌گوید:

اگر طبیب پس از آزمایش‌های طبی بداند که مرد قادر به تولید مثل و نسل نیست و عدم قدرت مرد بر تولید مثل به دلیل عدم وجود اسپرم در منی او است و پس از درمان مرد می‌تواند قادر بر تولید مثل باشد، آیا برای طبیب جایز یا واجب است که به مرد بگوید شما قدرت تولید مثل ندارید؟ احتمال دارد که برای طبیب آگاه نمودن مرد جایز باشد. چون صرف گفتن چنین سخن به مرد دلیل بر اتهام زوجه به زنا نیست؛ زیرا احتمال انتقال نطفه به رحم زن از روی زمین و مانند آن امکان دارد همان‌گونه که احتمال انتقال نطفه از راه‌های طبی بدون متوجه بودن زن امکان دارد. یا ممکن است زن به اجبار و آوار به زنا شده باشد و نطفه از این طریق به رحم وی انتقال یافته باشد و خبر دادن طبیب به مرد نباید موجب سوءظن، به همسرش شود. بلی اگر طبیب یقین دارد یا احتمال می‌دهد که ممکن است مطلع نمودن مرد باعث قتل، رسوایی و لگدمال شدن شرافت زن می‌شود، حق ندارد که چنین خبری را به مرد بگوید؛ زیرا ذلیل و خوار نمودن مؤمن حرام است و تفاوت ندارد که خوار نمودن مؤمن مستقیماً صورت گیرد یا با سبب (محسنی (ره)، ۱۴۲۹، ۱: ۱۷۱-۱۷۲).

آیت‌الله محسنی (ره) در خصوص آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج و بحث افشای اسرار مؤمن در مورد دیگری فرموده:

هرگاه از طریق آزمایش‌های طبی روشن شود که یکی از دو طرف اقدام کنندگان ازدواج که درخواست آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج را داده بودند یا باردار نمی‌شود یا اگر باردار شود فرزند او معیوب و ناقص خواهد بود. آیا طبیب می‌تواند جانب مقابل او را اخطار و هشدار دهد؟ به دلیل اینکه عیب مزبور (عدم قدرت بر تولید مثل) افشای اسرار محسوب می‌شود یا تفصیل دادن میان موردی که جانب مقابل نتیجه آزمایش طبی را بخواهد یا نه که در صورت درخواست نتیجه آزمایش می‌تواند عیب را به طرف مقابل بگوید و در صورت

درخواست نکردن جانب مقابل حق ندارد به طرف مقابل عیب را یادآوری کند (محسنی (ره)، ۱۴۲۹، ۱: ۱۷۱-۱۷۲).

به نظرایشان این مسئله چند صورت دارد و صورت‌های مختلف مسئله هرکدام، دارا حکم خاص است. ایشان می‌گویند:

اگر دو طرف خواهان ازدواج به طبیب مراجعه و بر طبیب شرط کرده باشند که آزمایش را انجام می‌دهند به این شرط که طبیب حقیقت را برای هر یک از آن دو بیان کند. چنانچه معمول همین است ظاهراً بر طبیب واجب است که حقیقت را برای هر دو طرف بیان کند؛ زیرا میان طبیب و دو فرد خواهان ازدواج با همدیگر در واقع عقد اجاره منعقد شده است و طرفین به این شرط اقدام به آزمایش‌های طبی نموده که طبیب حقیقت را بیان کند. وقتی عقد اجاره باشد عموم آیه «اوفو بالعقود» وفای به شرط را واجب می‌داند و اگر طبیب حقیقت را بیان نکند، مستحق اجرت نیست؛ زیرا به شرطی که در متن عقد اجاره نموده بود، وفا نکرده است و سوگند طبیب که گفته بود که به افشای اسرار نپردازد این مورد را قطعاً شامل نیست. اگر اقدام کنندگان به ازدواج از طبیب بخواهد آزمایش را انجام داده و نتیجه را برای هرکدام جداگانه اعلام کند، برای طبیب جایز نیست که نتیجه آزمایش را برای کسی دیگر بگوید؛ زیرا نشر اسرار مؤمن حرام است. طبیب هم سوگند یاد نموده که به افشاگری اسرار مؤمن نپردازد؛ اما در صورتی که مطلق گفته باشند؛ یعنی نه شرط کرده‌اند که حقیقت را برای هر دو بیان کند و نه شرط کرده‌اند که برای هرکدام نتیجه آزمایش را جداگانه بیان کند، آنچه در ذهن تبادر می‌کند همان قسم اول است؛ یعنی بر اساس عقد اجاره طبیب باید حقیقت را برای هر دو بیان کند به ویژه در صورتی که آنان نتیجه آزمایش را بخواهند (محسنی (ره)، ۱۴۲۹، ۱: ۱۷۱-۱۷۲).

۷. دیدگاه‌های سایر فقهای شیعه

از سخنان سایر فقهای شیعه در کتب فتوایی‌شان استفاده می‌شود که گرفتن آزمایش‌های طبی نزد آنان امر مشروع و بی‌نیاز از بحث و اقامه دلیل است. از نظر آن‌ها مهم‌ترین دلیل عدم مشروعیت بررسی‌های طبی قبل از ازدواج، همان افشای اسرار مؤمن است. آنان نیز بیان نتایج آزمایش‌ها را از موارد استثنا از حرمت افشای اسرار مؤمن دانسته‌اند. تفاوت نظر

آیت الله محسنی (ره) با سایر فقها در این است که سایر فقها میان بیان نتایج آزمایش‌ها تفاوت نگذاشته و مانند آیت الله محسنی (ره) تفصیل نداده‌اند. بلکه مطلقاً بیان نتایج آزمایش‌های طبی را تجویز کرده‌اند:

در آزمایش‌های طبی که قبل از ازدواج صورت می‌گیرد، اگر پزشک یا مسئول آزمایشگاه متوجه شود که شخص معتاد است، گفتن آن به اولیای دختر یا اگر دختر معتاد است گفتن آن به پسر لازم است. هم‌چنین اگر متوجه شود شخص دارای مرضی است که موجب بحران‌های خانوادگی یا اجتماعی می‌شود مانند تالاسمی، سفلیس، ایدز و...، اطلاع آن به طرف مقابل و مراجع ذی‌صلاح لازم است (ر.ک. لنکرانی، بی‌تا).

فقیه دیگری نیز ضمن استثنای بیان نتیجه آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج از حرمت افشای اسرار بیماران، از لزوم اطلاع نتایج آزمایش‌ها برای خانواده طرفین یا خود دو طرف اقدام کننده به ازدواج، صریحاً سخن گفته است:

سؤال: پسری قصد ازدواج دارد. آیا پزشکی که از بیماری او اطلاع دارد، می‌تواند بیماری او را به خانواده دختر اطلاع دهد؟ اگر خانواده دختر از او مشورت بخواهند چطور؟ آیا این حکم در مواردی که بیماری از مواردی نیست که موجب فسخ عقد ازدواج شود، نیز جاری می‌شود؟ جواب: اگر بیماری او مسری و خطرناک باشد، لازم است اطلاع دهد. سؤال: اگر فردی به بیماری ایدز مبتلا شده باشد، وظیفه پزشک معالج او در برابر خانواده یا همسر فعلی یا همسر آینده او اگر ازدواج نکرده باشد چیست؟ آیا می‌تواند خانواده وی را در جریان قرار دهد؟ جواب: در مفروض سؤال لازم است اطلاع دهد (منتظری، ۱۴۲۷: ۴۸).

از سخنان برخی فقهای معاصر دیگر نیز پیدا است که از نظر آن‌ها نیز اصل بر جواز آزمایش‌های طبی قبل از ازدواج است. از این رو، بی‌آنکه سخن از جواز و عدم جواز چنین آزمایش‌ها بگویند به ذکر احکام این نوع آزمایش پرداخته‌اند و تحت عنوان آزمایش‌های قبل از عقد، نظر داده‌اند:

سؤال: معمولاً قبل از ثبت رسمی عقد ازدواج، از پسر و دختر آزمایش‌هایی گرفته و بعضاً واکسن مخصوص تزریق می‌شود. چنانچه انجام این آزمایش‌ها، مستلزم نظریاً لمس عورت توسط هم‌جنس یا نظرو لمس سایر اعضای بدن توسط غیر هم‌جنس باشد چه حکمی دارد؟ جواب: تنها در صورت ضرورت جایز است (شیرازی، ۱۴۲۹: ۱۰۰).

در جمع‌بندی بحث می‌توان گفت که لازم است میان مزایا و معایب آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج، مقایسه نمود:

در برخی موارد باید مطابق آنچه شرایط ایجاب می‌کند، تصمیم گرفت. ولی در برخی موارد باید آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج را الزامی نمود؛ مانند آزمایش‌های مربوط به ایدز، وبای کبدی و...؛ زیرا حفظ نفس از بیماری‌های واگیردار یک ضرورت شرعی است. فواید آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج به مراتب بیشتر از محذورات و مشکلاتی است که از عدم اجرای چنین آزمایش‌ها ناشی می‌شود، دفع بیماری‌های ساری عمل نمودن مطابق قواعد و احکام شرعی است که هرگونه ضرری را نفی می‌کند مانند قاعده لاضرر. یا سخن دیگری از پیامبر ﷺ که فرموده «من ضار ضار الله به و من شاق شق الله علیه». قواعد دیگری از این قبیل الضرر یزال، ان الضرر یدفع بقدر الامکان، درء المفسد اولی من جلب المنافع و... (شیرازی، ۱۴۲۹: ۱۴).

۸- آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج بین الزام و اختیار

اکثر فقهای معاصر متفق‌اند که آزمایش طبی قبل از ازدواج امری مهم و مطلوب است، ولی راجع به الزام و اجبار مردم بر انجام چنین آزمایشی، اختلاف نظر دارند. گروهی از فقهای اهل سنت مانند بن باز، عبدالکریم زیدان، محمد عبدالستار، رأفت عثمان و... معتقدند که اجبار مردم به آزمایش‌های طبی قبل از ازدواج جایز نیست، ولی خوب است که مردم از طریق رسانه‌ها به انجام دادن چنین آزمایش‌هایی ترغیب و از مطلوبیت آن آگاه شوند.

۹- دلایل عدم جواز الزام افراد به آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج

دلایل گروهی از اهل سنت که الزام مردم را به انجام دادن آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج مردود می‌دانند، شواهد ذیل است:

۱- از ابی هریره روایت کرده‌اند که پیامبر ﷺ فرموده: «يقول الله تعالى انا عند ظن عبدي بي». حدیث مزبور دلالت دارد که فردی اقدام کننده به ازدواج، باید بر خدا توکل و حسن ظن داشته باشد. لذا نیازی به آزمایش طبی نیست. به ویژه که امکان دارد نتایج آزمایش‌های طبی، پیامدهای بدی به همراه داشته باشد؛

دلیل مزبور مردود است زیرا اجرای آزمایش طبی پیش از ازدواج مصالح شرعی و

راجحی را به دنبال دارد و مفسد احتمالی را دفع می‌نماید و این با حسن توکل به خدا منافات ندارد.

۲- ابوهریره حدیث دیگری از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرده که حضرت فرمود: «اذا خطب اليكم ممن ترضون دينه و خلقه فزوجوه». به این حدیث استدلال کرده‌اند که آنچه در نظر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در امر خواستگاری و ازدواج مهم بوده، باورهای دینی و اخلاقی-رفتاری است. لذا پیامبر نفرموده «و صحته»؛ یعنی شما باید خواسته خواستگاری را اجابت کنید که سالم باشد. اگر صحت و تندرستی شرط ازدواج می‌بود، حضرت باید بیان می‌کرد، در صورتی که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به مسائل دینی و اخلاقی بسنده کرده است.

این دلیل هم مردود است؛ زیرا ذکراعتقادات دینی و اخلاقی در امر خواستگاری در سخن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از باب مثال است نه از باب حصر؛ یعنی این‌گونه نیست که حضرت فقط دین و اخلاق را در ازدواج مهم و سایر امور از جمله صحت و تندرستی را مهم نداند.

۳- تصرفات و اقدامات ولی امر در اینکه در مواردی امور مباح را واجب می‌کند، در صورتی اطاعتش واجب است که مصلحتی در آن امور وجود داشته باشد یا مصلحت بر مفسده غالب باشد؛ زیرا بر اساس یک قاعده فقهی، «تصرف امام در امور رعیت منوط به مصلحت است». در الزام مردم به آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج مفسده بزرگی وجود دارد.

دلیل مزبور نیز مردود است؛ زیرا شرط لزوم اطاعت و پیروی از امام مقید به این است که امام امر به معصیت نکند. تا زمانی که امام مردم را به چیزی که مصلحت مردم در آن است دعوت می‌کند، اطاعتش واجب است. الزام افراد به آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج، مصالح ثابت شده دارد؛ مصالحی که عاید فرد و جامعه می‌شود.

۴- ارکان و شرایط نکاح در ادله شرعی بیان شده است. الزام مردم بر امری مانند آزمایش‌های طبی قبل از ازدواج و شرط قرار دادن آن در نکاح زائد بر شرایط و ارکان نکاح ذکر شده در ادله شرعی است. در حدیث آمده هر شرطی که در کتاب خدا ذکر نشده باشد، باطل است پس شرط قرار دادن آزمایش طبی باطل است.

این دلیل نیز مردود است؛ زیرا قبول داریم که حدیث عام است، ولی به دلیل ذیل حدیث که در آن آمده «انما الولاء لمن اعتق» حدیث اختصاص به ولاء دارد. به راین اساس شرط قرار دادن آزمایش طبی پیش از ازدواج با مقاصد ازدواج در اسلام هیچ منافاتی

ندارد. ازدواج افراد سالم، موجب حفظ نسل است برخلاف ازدواج افراد بیمار که نه نسل حفظ می‌شود و نه ادامه می‌یابد.

۵- گاهی نتایج بررسی‌های طبی نادرست است. از این رو الزام مردم بر چنین آزمایش‌ها، نادرست است.

دلیل مزبور را هم نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا پیشرفت علوم طبی به مرحله رسیده است که غالباً نتایج آزمایش‌ها درست و صحیح است (ربیعی، ۱۴۳۵: ۱۰۰).

۱۰. دلایل الزام افراد بر آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج

این گروه معتقد است که ولی امر صلاحیت دارد که اقدام کننده به ازدواج را به آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج ملزم کند. به گونه‌ای که تا گواهی آزمایش طبی مبنی بر لیاقت و شایستگی خود را برای ازدواج ارائه نکرده، اجازه ازدواج نیابد. بسیاری از دانشمندان مانند محمد زحیلی، عارف علی و...، به همین رأی فتوا داده‌اند. دلایل این نظر عبارتند از:

۱- دلیل اول آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء: ۵۹) است. این آیه صریحاً دلالت دارد که اطاعت ولی امر تا زمانی که مردم را امر به معصیت نکرده و امرش به اموری مورد مصلحت مردم است، واجب است. الزام مردم به آزمایش طبی پیش از ازدواج امر به چیزی است که مصلحت فرد و جامعه در آن است. پس اطاعت ولی امر در خصوص الزام بر آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج واجب است.

۲- دلیل دوم آیه «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...» (بقره ۱۵۹) بر اساس این آیه، ترک کاری که مصلحت در آن است، منجر به هلاکت می‌شود. آزمایش طبی عامل پیشگیری و حفاظت از بیماری‌های مسری است که ممکن است از طریق ازدواج انتقال یابد. پس اجرای آزمایش طبی پیش از ازدواج لازم است تا خانواده‌ای یا افرادی از هلاکت یا ضررهای جبران‌ناپذیر، نجات یابند.

۳- دلیل سوم آیه شریفه «رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً» (آل عمران ۳۸) است. در این آیه حضرت زکریا علیه السلام از خداوند خواست که نسل صالح به او بدهد. محافظت از نسل هم از مقاصد شریعت است و چه عقل هم اقتضا می‌کند انسان برای حفظ نسل خود

حریص باشد و از نسل صالح و بدون عیب برخوردار باشد. برخورداری از نسل صالح هم به واسطه آزمایش های طبی پیش از ازدواج محقق می شود. پس الزام مردم به چنین آزمایش ها درست است.

۴- دلیل دیگر حدیث ابی هریره از پیامبر اکرم ﷺ است که فرمود: «لایوردن ممرض علی مصح». در این حدیث پیامبر ﷺ از اختلاط افراد سالم با افراد بیمار، به خاطر حفظ سلامتی افراد سالم و پیشگیری از بیماری نهی کرده است. واضح است که وجود برخی بیماری ها فقط از طریق انجام آزمایش طبی معلوم و دانسته می شود.

۵- در حدیث دیگری از پیامبر اکرم ﷺ آمده که ابوهریره می گوید: در محضر آن حضرت بودم «فأراه رجل فآخبره انه تزوج امراه من الانصار. فقال له رسول الله ﷺ أنظرت اليها؟ قال: لا. قال: فاذهب فانظر اليها فان في اعين الانصار شيئا»؛ مردی از انصار خدمت پیامبر ﷺ آمد و گفت: با زنی از انصار ازدواج کرده. پیامبر ﷺ پرسید به خانم نگاه کرده ای؟ جواب داد، نه. پیامبر ﷺ فرمود: برو و به چشم او نگاه کن؛ زیرا در چشم انصار یک چیزی هست. این دستور رسول خدا ﷺ، برای نگاه به چشم آن زن انصاری، به خاطر عیبی بود که در چشم او وجود داشت. این یک نوع بررسی ساده و ابتدایی زنی بود که شخصی قصد ازدواج با او را داشت. پس بررسی طبی از طریق آزمایش نیز برای اطمینان از معایب طبی مهم تر، به طریق اولی درست است.

۶- باز ابوهریره از قول رسول خدا ﷺ نقل کرده که فرمود: «لا عدوی ولا طیره، ولاهامه و لاصفر، و فرمن المجذوم کما تفرمن الاسد»؛ در این حدیث پیامبر ﷺ از سرایت بیماری، فال بد و... نهی نموده و ساری بودن بیماری فقط از طریق آزمایش طبی دانسته می شود. از این رو، می توان مردم را به اجرای آزمایش طبی پیش از ازدواج ملزم کرد.

۷- دلیل دیگر در این زمینه قاعده فقهی «المشقة تجلب التیسیر» است. وجه ارتباط این قاعده با آزمایش طبی این است که مشقت و سختی که احیاناً برای فردی به سبب ازدواج با فرد بیمار به وجود می آید، از طریق الزام مردم به آزمایش طبی برطرف می شود. چه بسیار بیماری های وحشتناکی است که طرفین ازدواج از آن بیمناک اند. اقدام به ازدواج بدون شناخت این بیماری ها، هستی خانواده را تهدید می کند و هرگاه یکی از دو طرف بداند که جانب مقابل وی به یکی از بیماری های مزمن و خطرناک مبتلا است، شایسته

است که از چنین ازدواج، به خاطر دفع ضرر خودداری کند.

۸- قاعده فقهی «تصرف امام بر رعیت منوط به مصلحت است»، یکی دیگر از دلایل است. بر اساس این قاعده، امام و نایب وی می‌تواند هر جا که منفعت و مصلحت ببیند، به نفع و مصلحت مردم تصمیم بگیرد. از این رو، هرگاه ولی امر مصلحت و منفعت مردم را در الزام آنان به انجام آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج ببیند، این صلاحیت را دارد که مردم را به این نوع آزمایش، به خاطر جلب منفعت و دفع ضرر ملزم کند. اما اگر انجام امری به نفع و صلاح مردم نباشد، ولی امر چنین صلاحیتی ندارد؛ زیرا فعل امام مربوط به امور عامه است و لازم است موافق شرع بوده و مخالف نصوص و قواعد کلی نباشد.

۹- از جمله دلایل الزام اجرای آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج، قاعده فقهی است که می‌گوید «الدفع اقوی من الرفع». بر اساس قاعده مزبور اگر امکان دفع ضرر به واسطه کشف مرض و درمان آن پیش از ازدواج وجود داشته باشد، بهتر از این است که کشف و درمان مرض پس از طی مراحل ازدواج باشد.

برخی از نویسندگان در میان دو نظریه مزبور نظریه دوم؛ یعنی الزام بر اجرای آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج را به چند دلیل ترجیح داده‌اند:

- وضوح استدلال از طریق نصوص شرعی؛

- موافقت نظریه دوم با قواعد فقهی و مقاصد شریعت؛

- با انتخاب نظریه دوم، میان دو نظریه مزبور سازش برقرار می‌شود؛ زیرا آزمایش طبی به عنوان یک سبب و وسیله، با حسن ظن و توکل به خدا منافات ندارد.

۱۱- شرط قرار دادن آزمایش طبی پیش از ازدواج

آیا دو طرف عقد یا یکی از آن دو می‌توانند شرط کنند که ازدواج ما منوط به اجرای آزمایش طبی باشد؟ این شرط برای طرفین، منفعتی به همراه دارد، پس درست است. به علاوه چنین شرطی با هیچ نصی تعارض نداشته و موجب تداوم ازدواج خواهد شد که از اهداف شریعت اسلامی است (ر.ک. ربیعی، ۱۴۳۵: ۱۰۵-۱۱۰).

در برخی از فتاوی، شرط قرار دادن آزمایش پیش از ازدواج جایز دانسته شده است. لذا در پاسخ این پرسش که «شخصی تصمیم به خواستگاری دختری دارد، ولی در فامیل

دختر افرادی هستند که دارای بیماری‌های ارثی هستند. آیا خواستگاری می‌تواند انجام آزمایش‌های طبی را بر دختر پیش از اقدام به عقد، شرط کند؟» هم این مورد را جواب مثبت داده و هم برای عموم کسانی که قصد ازدواج دارند، چنین آزمایش را تجویز کرده است. البته افزوده که الزام به اجرای آزمایش برای ازدواج وجهی نداشته و باید برای مردم امر اختیاری باشد (عفانه، ۱۴۲۷، ۶: ۴۹۹).

۱۲- نظر آیت‌الله محسنی (ره) درباره الزام به آزمایش‌های طبی قبل از ازدواج

آیت‌الله محسنی (ره) از فقیهانی است که الزام به آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج را جایز نمی‌داند. دلیل وی در این خصوص «اصل استصحاب» است. ایشان بر این باور است که «مقتضای استصحاب اگر مخالفت با علم اجمالی نداشته باشد، در بسیاری از موارد عدم مرض خطرناک است»؛ یعنی اگر اشخاص پیش از اقدام مبتلا به مرض خطرناک نبوده‌اند، حالا که اقدام به ازدواج کرده‌اند دچار شک هستیم که ممکن است یکی از طرفین یا هر دو، مبتلا به مرض خطرناک باشند. با توجه به حالت سابق، حکم می‌شود که فعلاً هم مبتلا نیستند.

ایشان سخن پزشکان را مبنی بر ضرورت و فواید آزمایش‌های طبی می‌پذیرد و قبول دارد که آزمایش‌های طبی خطرات ازدواج را به خصوص در مناطقی که آمار بیماری‌های ژنتیکی بالا است، کاهش می‌دهد. ولی در عین حال نمی‌توان اقدام کنندگان به ازدواج را پیش از ازدواج، به آزمایش اجباری وادار کرد. از نظر آیت‌الله نه تنها اجبار جایز نیست، بلکه حتی در موردی که علم داشته باشیم که یکی از طرفین یا هر دو مبتلا به بیماری‌اند؛ اما امر دایر است بین اینکه بیماری آنان خطرناک است یا نه، جایز نیست که کسی آنان را برای آزمایش وادار کند. بلی یکی از طرفین، می‌تواند درخواست آزمایش طبی از جانب مقابل داشته باشد و جانب مقابل هم اختیار دارد که چنین درخواستی را بپذیرد یا رد کند (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۴۲۹، ۲: ۶۰).

۱۲- استثنا از اصل عدم جواز اجبار

آیت‌الله محسنی (ره) باینکه اصل را بر سلامت و عدم جواز اجبار بر انجام آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج می‌داند، ولی در مواردی عدول از اصل مزبور را جایز می‌داند و آن

موردی است که به احتمال عقلایی بیماری، از بیماری‌های مهلک یا شبه آن باشد. در این صورت به خاطر حفظ نفس، وجوب فحص طبی را بعید ندانسته و می‌افزاید که اگر مکلف غافل باشد و احتمال چنین بیماری را ندهد، انجام آزمایش بروی لازم نیست و عقد نکاح در هردو فرض صحیح است و مخالفت با وجوب آزمایش صحت عقد نکاح را خدشه‌دار نمی‌کند؛ اما اگر بیماری از بیماری‌های پنهان باشد دو طرف در انجام و عدم انجام آزمایش‌های طبی مخیرند. در جای دیگر تأکید کرده «که انجام آزمایش طبی پیش از ازدواج واجب نیست و دولت مجوزی برای اجبار مردم به آزمایش ندارد جز در صورتی که ترک آزمایش در برخی حالات و زمان‌ها مفسده‌ای مهمی در پی داشته باشد» (محسنی (ره)، ۱۴۲۹، ۲: ۴۸).

۱۴- تفصیل میان انواع ضرر

مرحوم آیت الله در بحث ازدواج اقارب که از نظر طبی باعث بروز بیماری‌های ژنتیکی است، تفصیل داده است. به این بیان که «بیماری موجود در یکی از دو طرف خواهان ازدواج یا موجب ایراد ضرر به جانب مقابل می‌شود، یا به نسل ضرر می‌رساند. در صورت اول ضرر زدن به طرف مقابل جواز ندارد. بلی اگر ضرر ناچیز و فرد سالم پروای ضرر اندک را نداشته باشد، ضرر زدن ایراد ندارد؛ اما اگر ضرر مهلک یا شبه مهلک باشد، باید فرد بیمار ازدواج را ترک کند. چه فرد سالم به ازدواج رضایت داشته باشد یا نداشته باشد و قبول چنین ازدواجی حرام است؛ زیرا القای نفس در هلاکت است. اگر ضرر به نسل باشد، احتیاط لازم این است که تولید مثل واجب نیست» (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۴۲۹، ۲: ۴۹).

برخی از دانشمندان اهل سنت ضمن این که مانعی برای انجام آزمایش طبی پیش از ازدواج به خصوص در فرض نگرانی از بیماری‌هایی نمی‌بینند، تصریح نموده‌اند که در صورتی که ظاهر زوجین سلامت بوده و جامعه‌ای که زوجین در آن زندگی می‌کنند، بیماری‌های خطرناک وجود ندارد، نیاز به انجام آزمایش طبی نیست؛ زیرا «اصل سلامت» است. در عین حال لزوم اجرای آزمایش را در صورتی که نشانه‌های از بیماری وجود داشته باشد، انجام آزمایش به منظور پیشگیری از نزاع و اختلافات پس از عقد لازم می‌دانند (جبرین، بی تا، ۱: ۷۶۱۴).

نتیجه‌گیری

آزمایش‌های طبی پیش از ازدواج دارای مزایا و محاسنی است. البته درعین حال ایراداتی نیز دارد، ولی الزامی کردن این نوع آزمایش‌ها از سوی حکومت و نهادهای وابسته حکومتی، جواز شرعی و فقهی ندارد. ولی افراد به اختیار خود می‌توانند، مبادرت به چنین معاینات بکنند. از دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره) حکومت حق ندارد مردم را به آزمایش پیش از ازدواج ملزم و مکلف کند. اگر افرادی داوطلبانه اقدام به آزمایش کردند؛ طبیب حق افشای نتایج آزمایش‌ها را ندارد جز در صورتی که آزمایش‌شوندگان از قبل موافقت خود را برای بیان نتیجه و حقیقت اعلام کرده باشند، در غیر این صورت، طبیب حق افشای اسرار طبی و بیان نتیجه آزمایش را ندارد.

منابع

قرآن کریم.

- ۱- تقریب فقه الطیب، (بی تا)، تقریب فقه الطیب، بی جا: بی نا.
- ۲- جبرین، عبدالله بن عبدالرحمن، (بی تا)، الفتاوی الشرعیه فی المسائل الطیبه، بی جا: بی نا.
- ۳- ربیعی، بدر ناصر مشرع، (۱۴۳۵)، المسائل الفقهیه المستجده فی النکاح مع بیان ما اخذ به القانون الكويتی، کویت: وزارت اوقاف و شئون اسلامی.
- ۴- شیرازی، ناصر مکارم، (۱۴۲۹)، احکام پزشکی، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام.
- ۵- عفانه، حسام الدین، بن موسی، (۱۴۲۷)، فتاوی یسألونک، قدس فلسطین: مکتبه دندیس.
- ۶- کنعان، احمد محمد، (۱۴۳۱)، الموسوعه الطیبه الفقهیه، بیروت: دارالنفائس.
- ۷- لنگرانی، محمد فاضل، (بی تا)، احکام پزشکان و بیماران، قم: بی نا.
- ۸- محسنی (ره)، محمد آصف، (۱۴۲۹)، الفقه والمسائل الطیبه، قم: بوستان کتاب.
- ۹- مراد، فضل بن عبدالله، (۱۴۳۷)، المقدمه فی فقه المعاصر، بی جا: بی نا.
- ۱۰- منتظری، حسین علی، (۱۴۲۷)، احکام پزشکان، قم: بی نا.
- ۱۱- النفیسه، عبدالرحمن بن حسن، (بی تا)، الفحص الطیبی قبل الزواج ومدی مشروعیته، بی جا: بی نا.

شرایط و اوصاف قاضی در منابع فقهی با تأکید بر آثار آیت الله محسنی (ره)

سید امین الله رزمجو*

چکیده

اوصاف و شرایط قاضی از موضوعات مورد اهتمام جدی در منابع شرعی است. از آنجا که منصب قضاوت، ارزش والایی در فقه اسلامی دارد، مستلزم وجود ویژگی‌های ظریف و دشواری برای قاضی است. بنابراین برای بهبود جایگاه دستگاه قضا و بیان ارزش و اهمیت آن، وجود شرایط خاصی را در نظر گرفته‌اند. در نظر اسلام، منصب قضا در میان دیگر منصب‌ها، شاه‌کلیدی در میان جامعه برای حل مشکلات فقهی و حقوقی است. در این تحقیق که با روش تحلیلی-توصیفی نوشته شده، شرایط لازم قاضی در فقه اسلامی، اثبات هر کدام از اوصاف با اسناد و استدلال کافی و نیز دلایل وجود و لزوم آن شرایط و اوصاف برای قاضی تحلیل و بررسی می‌شود. سؤال اصلی این تحقیق این است که اوصافی که شریعت برای قاضی تعیین کرده، در اندیشه و آثار آیت الله محسنی (ره) چگونه بازتاب یافته است؟ یافته‌های تحقیق این است که از نظر شریعت اسلامی و دیدگاه فقهای قدیم و معاصر، به ویژه فقیه فقید آیت الله محسنی (ره)، اوصاف کمالی مانند بلوغ و عقل و عدالت و علم و اجتهاد، مهم‌ترین اوصاف قاضی است که برخی مورد اتفاق فقها، ولی برخی دیگر مورد اختلاف آنان است.

کلید واژه‌ها: قضاوت، قاضی، اوصاف قاضی، فقه اسلامی، آیت الله محسنی (ره).

مقدمه

با توجه به اهمیت بحث قضا و جایگاه آن در حل و فصل دعاوی و اختلافات اجرای احکام و تأمین امنیت در جامعه، از نظر اسلام ویژگی‌هایی برای احراز منصب قضاوت در قاضی شرط شده است. اشتراط این صفات را می‌توان از طریق آیات، روایات، اجماع، عقل و سیره عقلا تحلیل و بررسی کرد. اسلام قضاوت را جزو سمت‌های انبیا می‌داند و تصدی آن را به راحتی از سوی هرکس اجازه نداده است. در نظام قضایی، وقتی جامعه و افراد از قضاوت سالم و عادلانه بهره‌مند است که قاضی اوصاف تعیین شده از سوی شریعت اسلامی را داشته باشد. به عنوان نمونه قاضی باید دارای صفت عدالت باشد تا بتواند در صدور حکم، حقوق طرفین دعوا را بدون تأثیرپذیری از موقعیت و جایگاه صاحبان مناصب و قدرت رعایت کند. امروزه در بسیاری از جوامع، حقوق افراد ضعیف جامعه بدون پشتوانه سیاسی و به دور از دستگاه قدرت و حکومت، پایمال می‌شود. در عوض افراد زورگو و همسوبا نیروهای سیاسی، قضات ثارنوالی و مأمورین تحقیقات و حتی قضات محاکم را مجبور می‌کنند تا برخلاف تعهدی که سپرده‌اند، به نفع آنان حکم صادر کنند حتی اگر حق با آنان نباشد. لذا قضات باید حمایت شوند تا در صدور حکم و قضاوت احساس امنیت کنند و در نتیجه نهاد قضایی سالم و مقتدری، قاضیان دارا اوصاف و شرایط لازم و جامعه عاری از حق‌کشی و ستمگری داشته باشیم.

درباره صفات قاضی تحقیقاتی صورت گرفته و دیدگاه فقهای اسلامی بررسی شده است، ولی رویکرد این تحقیق بررسی دیدگاه فقها راجع به اوصاف قاضی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره) است. ضرورت بحث از اوصاف قاضی با توجه به هدف ما از احراز اوصاف قاضی در امر قضاوت مشخص است. وقتی اهمیت آن را خوب می‌توان تبیین کرد که دستگاه قضا برای تصدی مقام قضاوت کسی را برگزیند که دارای اوصاف مذکور در منابع دینی است.

۱- مفهوم شناسی

۱-۱. معنای لغوی

قضا به معنای حل یک امر قولی یا فعلی آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷۴). برخی گفته‌اند قضی بر حکم یا حکم کردن و قضا بر اجرای آن حکم اطلاق می‌شود (ابن فارس،

۱۴۰۴: ۹۹). کلمه قضاء با مد و قصر خوانده شده است و به معنای فیصله دادن به امری استعمال شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۶). قضا را به این دلیل قضا نامیده‌اند که قاضی با فیصله کردن موضوع مورد نزاع، قضیه را تمام می‌کند. بنابراین قاضی کسی است که وظیفه قضاوت را به عهده داشته و نزاع‌ها و خصومت‌ها را حل و فصل می‌کند.

۱-۲. معنای اصطلاحی

الف- قاضی در اصطلاح فقه، کسی است که میان مردم حکومت کند و در مورد اختلاف و نزاع، فصل خصومت نماید (معین، ۱۳۹۸: ۳۴۴). از نظر این نویسنده معنای اصطلاحی و لغوی قاضی یکی است.

ب- قضا در اصطلاح عبارت است از «ولایت بر حکم شرع برای کسی که دارای اهلیت و شایستگی فتوا پیرامون جزئیات قوانین شرعی است» (کاظمی، بی تا: ۲۳). صاحب جواهر می‌گوید: «شاید مراد فقها از ذکر واژه ولایت در تعریف قضا -باینکه روشن است قضا به معنی ولایت نیست- بیانگر این واقعیت است که قضاوت صحیح، مرتبه‌ای از مراتب ولایت بوده و شاخه‌ای از شجره ریاست عامه‌ای است که برای پیامبر ﷺ و جانشینان معصوم آن حضرت، مقرر شده است» (نجفی، ۱۴۰۴: ۹). قضاوت از جمله تکالیف شرعی است؛ زیرا ایجاد نظم در جامعه بشری و حفظ نگهداری جامعه متوقف بر قضاوت صحیح و عادلانه است. از طرف دیگر هر جامعه‌ای ممکن است گرفتار ظلم و ستم شود. بنابراین آن جامعه ناگزیر از حاکمی است که داد مظلوم را از ظالم بگیرد (ر.ک. عاملی شهیدثانی، ۱۴۱۰: ۶۳).

۲- اهمیت و جایگاه مقام قضا در اسلام

از نظر مکتب اسلام مقام و جایگاه قضاوت از اهمیت بالایی برخوردار است. قرآن کریم و روایات، دلیل روشن بر جایگاه مهم قضاوت در حل منازعات و دعاوی است. اگر قاضی در جامعه برای حل و فصل اختلافات با روش درست و مطابق با معیارهای دینی عمل کند، جلوسبب بسیاری از مشکلات قضایی مردم گرفته می‌شود. اینک به مواردی از آیات و روایات مرتبط با بحث می‌پردازیم:

۲-۱. اهمیت مقام قضا از دیدگاه قرآن

الف. «وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاتَّخِذْ لَهُمْ آيَاتِنَا كَقِيَامِ اللَّهِ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ»؛ (مائده: ۴۹) میان مردم حکم کن، پیرو خواهش‌های آنان مباش و از آن‌ها بر حذر باش که مباداتورا از آنچه به توحی شده و از داوری به حق، بازدارند و گمراهت کنند.

ب. «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ»؛ (ص: ۲۶) ای داوود! ما تورا در زمین خلیفه قرار دادیم، پس میان مردم به حق داوری کن.

اهمیت مسئله قضا در اسلام تا آنجا است که حتی به اراده شخص پیامبر و گذار نشده، بلکه ایشان موظف است در کار قضاوت پیرو ارشادات الهی و مجری حق و عدالت باشد.

۲-۲. اهمیت مقام قضا در روایات

الف- اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام چنین نقل می‌کند که امیرمؤمنان علیه السلام به شریح فرمود: «یا شریح قد جلست مجلسا لا یجلسه الا نبی او وصی نبی...»؛ ای شریح! جایی نشسته‌ای که در آن جایگاه جز پیامبر یا وصی او نمی‌نشیند (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۷).

بر اساس مفاد این روایت، کرسی قضاوت محل جلوس پیامبر و اوصیای معصوم وی است و قضاوت از مناصب مختص آنان است. بدیهی است که می‌توانند آن را به هر که واجد شرایط و اهلیت قضاوت باشد، واگذار نمایند.

ب- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «لسان القاضی بین جهرتین من نار حتی یقضی بین الناس فاما فی الجنة واما فی النار» (مجلسی، ۱۴۱۰: ۶). زبان قاضی در میان دو شعله آتش قرار گرفته تا این‌که میان مردم داوری کند. پس (اگر عادلانه حکم کند)، جایگاهش بهشت است و (اگر از روی ستم و به ناحق قضاوت کند) در جهنم خواهد بود.

از این دو روایت درمی‌یابیم که مسئولیت قضا بسیار خطیر است و هر کسی نمی‌تواند مقام قضاوت را به عهده بگیرد و درباره اموال و نفوس و اعراض و نوامیس بندگان خدا قضاوت کند. بلکه علما و فقهای پرهیزکار و صالحان متقی می‌توانند این مقام مهم را احراز کرده و به حق قضاوت کنند.

۳- حکم تصدی مقام قضا

فقه‌های اسلامی معتقدند که استحکام جامعه بشری و نظام نوع انسانی بر مسئله قضاوت متوقف است. حاکم وظیفه دارد که ظلم را ریشه‌کن کند، حق مظلوم را از ظالم و جلو تضييع حقوق افراد جامعه را بگیرد و در صورت پايمال شدن حقوق مردم، دادرسی کرده و حقوق مردم را برگرداند. ابن ادریس حلی و برخی فقه‌های دیگر می‌گویند:

قضاوت در میان مسلمین جایز و گاهی واجب است. در صورتی قضاوت واجب است که حل و فصل دعاوی به قاضی معین متکی باشد و بدون اقدام او امر قضاوت به زمین بماند. اما در صورتی قضاوت متعددی دارای اهلیت برای قضاوت موجود باشد، تصدی مقام قضاوت مستحب است (حلی، ۱۴۱۰: ۱۵۲). قضاوت برای کسانی که صلاحیت چنین مقامی را دارند، واجب کفایی است (عاملی، ۱۴۱۰: ۶۲).

بنابراین قضاوت و رسیدگی در زمان حضور امام علیه السلام بر فقها واجب کفایی است و گاه بر آن‌ها تعیین پیدا می‌کند. لزوم قضاوت از امور حسبیه است. حسبیه اموری است که شارع مقدس نسبت به آن‌ها را اجازه همالتمی دهد. قضاوت برای حفظ نظم اجتماع و نوع اجتماع انسانی لازم و ضروری است. در تمام اعصار، نوع جامعه انسانی به گسترش عدالت نیاز داشته است. پس قضاوت و رسیدگی به دعاوی و ریشه‌کن کردن ظلم از جامعه در تمام اعصار وابسته به اجرای عدالت و انجام قضاوت‌های عادلانه است.

۴- اقسام قاضی

۴-۱. قاضی منصوب

قاضی منصوب کسی است که از طرف امام علیه السلام مأمور به قضاوت شده است؛ یعنی امام علیه السلام او را دارای صلاحیت برای تصدی مقام قضاوت می‌داند و از همین جهت برای انجام امر قضاوت او را نصب می‌کند (حلی، ۱۴۱۰: ۶۸). ثبوت ولایت قاضی، منوط به اذن از امام علیه السلام است (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۷۱ و ۱۱)؛ زیرا عمومات در باب قضا دلالت بر این دارد که تصدی مقام قضاوت، مقید به اذن امام علیه السلام است. به این دلیل که مقام قضاوت در واقع منصبی است مخصوص اشخاص معصوم و کسی که با اجازه معصوم در این جایگاه قرار بگیرد؛ مانند فقیه جامع الشرایط که به حکم عام در این جایگاه قرار دارد (نجفی، ۱۴۰۴:

۱۷). البته گاه نصب قاضی از طرف امام در حالت حضور و بسط ید امام علیه السلام و گاه در حالت غیبت و عدم بسط ید است (کاظمی، بی تا: ۶۳). در صورت حضور، بر امام معصوم علیه السلام لازم است که در شهرهای خالی از قاضی، افرادی را به عنوان قاضی نصب نماید. در صورت غیبت و عدم بسط ید، قضاوت فقیه عادل جامع شرایط، به دلیل اذن عام و نصب عامی که مستفاد از خبرایی خدیجه و غیر آن است، نافذ است (حرعاملی، بی تا: ۴). پس گاهی امام علیه السلام نصب قضات را به طور خاص انجام می دهد. بدین معنا که امام علیه السلام اشخاصی مانند زراره، محمد بن مسلم، ابی بصیر و باقی صحابه ای که جامع شرایط را به عنوان قاضی منصوب می کند و گاه نصب امام به صورت عام و با عبارت «اجعلوا بینکم رجلا ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته، قاضیا» با یک دستور است. در نتیجه هرکسی که دارای ویژگی های مذکور در کلام امام علیه السلام را داشته باشد، از طرف امام به مقام قضاوت منصوب شده است (مجلسی، ۱۴۱۰: ۶).

۲-۴. قاضی تحکیم

از اقسام قضاوت که در فقه مورد بحث قرار گرفته، قاضی تحکیم است. در اصطلاح فقها قاضی تحکیم به این نحو تعریف شده است که اگر طرفین دعوی برای حل و فصل اختلافات با توافق هم، فردی را به عنوان داور انتخاب کنند و تعهد بدهند که آنچه را وی حکم کند، بپذیرند. به شخص مورد تراضی و توافق طرفین، قاضی تحکیم گفته شده است. لازم به ذکر است که قاضی تحکیم باید تمام شرایط قاضی منصوب را داشته باشد، ولی اجازه از طرف امام معصوم علیه السلام برایش لازم نیست.

۵- ویژگی های قاضی در فقه اسلام

۱-۵ بلوغ

اولین ویژگی قاضی، بلوغ است و اکثر فقها نسبت به این شرط، ادعای اجماع کرده اند. البته در کلام اکثر فقهای متقدم، عین این شرط وجود ندارد، بلکه آنچه آن ها بدان تصریح کرده اند، مطلق کمال است. لذا اگر بگوییم مراد آن ها از کمال، بلوغ و رشد است، در این صورت تمام فقها (متقدم و متأخر) در این ویژگی متفق القول هستند. لذا این شرط برای قاضی، مسلم می شود. طبق نظر آیت الله محسنی (ره)، بلوغ برای قاضی شرط است به این

دلیل که در روایت تعبیر راجل شده و در مصطلح عرب‌ها راجل بر غیر بالغ قابل اطلاق نیست (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۴۰۴: ۲۲). از این رو، بلوز یک سلسله داله‌های اعتباری دارد که به شرح فوق است.

الف - کتاب

خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ»؛ ﴿یوسف ۲۲﴾ چون یوسف به سن رشد و کمال رسید، او را مسند حکم فرمایی و دانش عطا کردیم و این‌گونه نیکوکاران را پاداش می‌دهیم. تعبیر آیه شریفه به بلوغ و رشد رسیدن، به سن اطلاق می‌شود که فرد از نظر جسمی و سنی به حد کمال رسیده باشد یا از مرحله کودکی عبور کرده و به نوجوانی و جوانی رسیده باشد. بنابراین اعطای حکم و علم و تصرف در اموال مشروط به بلوغ و رسیدن به رشد شده است. رسیدن به منصب قضا، ولایت و سلطه داشتن بر جان و مال مردم، مسلماً مبتنی بر این است که شخص به حد بلوغ و رشد رسیده باشد.

ب - سنت

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «ارفع القلم عن ثلاثة: عن الصبی حتى یحتلم وعن المجنون حتى یفیک و عن النائم حتى ینتبه؛ تکلیف از سه کس برداشته شده است: از کودک تا به بلوغ برسد، از مجنون تا به حال عادی برگردد و از شخص خواب تا بیدار شود» (بیهقی، بی تا: ۶، ۵۷).

بنابراین از آنجاکه زمان شروع تکلیف و شرط ضرورت احکام شرعی، بلوغ است، تصدی مقام قضا و حکم تکلیفی زمانی بر فرد واجد شرایط لازم می‌آید که شخص، علاوه بر سایر شرایط، بالغ و رشید هم باشد. شهید ثانی در این باره می‌گوید:

یکی از شرایط قضاوت، بلوغ است؛ زیرا صبی هیچ‌گونه ولایتی بر خودش و بر غیر خودش ندارد و قول صبی برای خودش و غیرش نافذ نیست. قضا، از باب ولایت بر حکم است. پس شرعاً برای کسی خواهد بود که اهلیت فتوا دارد و حال آنکه صبی از این اهلیت برخوردار نیست (عاملی شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۶۲).

ج- اجماع

سومین دلیل اعتبار شرط بلوغ در قاضی، اجماع فقها است. اکثر فقها در این مورد ادعای اجماع کرده‌اند. البته قدما تصریح به بلوغ نکرده‌اند، بلکه سه شرط را برای قاضی لازم دانسته‌اند که عبارت است از علم، عقل و کمال که ظاهراً مقصود آن‌ها از کمال، همان بلوغ است.

۲-۵ عقل

تمام فقها عقل را برای قاضی لازم و ضروری می‌دانند. بنابراین با این قید، قضاوت دیوانه و سفه نافذ نخواهد بود (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۴۰۴: ۲۲). در اصل مسئله هیچ اختلافی نیست؛ اما در مورد افرادی که گاه در حالت صحت و سلامتی به سر می‌برند و گاه در حالت جنون (مجنون ادواری)، اختلاف نظر هست. عده‌ای قضاوت این افراد را در حالت صحت و سلامتی، نافذ می‌دانند؛ اما عده‌ای دیگر از فقها قضاوت آنان را چه در حالت صحت و سلامتی و چه در حالت جنون نافذ نمی‌دانند. از این رو، این مورد نیز دارای یک سلسله ادله‌های اعتباری به شرح زیر است.

الف- سنت

رسول گرامی اسلام ﷺ فرمودند: «اما علمتان القلم یرفع عن ثلاثة: عن الصبی حتی یحتلم و عن المجنون حتی یفیک و عن النائم حتی یرقیظ» (حرعاملی، ۱۴۱۰: ۳۲). آیا نمی‌دانی که قلم (تکلیف) از سه گروه برداشته شده است؟ از کودک تا به بلوغ برسد، از مجنون تا به حال عادی برگردد و از شخص خواب تا بیدار شود.

پس دیوانگان به دلیل حدیث رفع، صلاحیت برای خطابات شرعی را ندارند و یقیناً صلاحیت برای تصدی منصب قضا را نیز نخواهند داشت؛ زیرا از شرایط ضروری قاضی، عقل است.

ب- اجماع

عمده دلیل فقها برای اعتبار عقل در قاضی، اجماعی است که نقل کرده‌اند؛ زیرا تمام فقها اعم از قدما و متأخرین، این شرط را لازم و ضروری دانسته و به آن تصریح کرده‌اند

(محسنی (ره)، ۱۴۰۴: ۲۲). علاوه بر اجماع، بنای عقلا نیز بر لزوم این شرط دلالت دارد؛ زیرا عقلا در تمام جوامع بشری بر این امر هم نظرند که افعال و اقوال افراد فاقد عقل، ارادی نیست، لذا اعتباری ندارد. پس موضوعات مهم مانند تصدی مقام قضاوت که از اهمیت بالایی برخوردار است به طریق اولی، عاقلانه نخواهد بود (همان).

۳-۵ ایمان

یکی دیگر از اوصاف قاضی، ایمان است. بدین معنا که قاضی معتقد به دین و مسلمان باشد. با توجه به این شرط، قضاوت غیر مؤمن نافذ نیست. از این شرط استفاده می‌شود که مسلمان فاسق نیز حق قضاوت ندارد. نظر آیت الله محسنی (ره) این است که با توجه به روایات زیادی که در موضوع وجود دارد، ایمان در قاضی شرط است، ولی حکومت اسلامی می‌تواند غیر مؤمن را نیز به منصب قضا نصب کند؛ چون دلیل بر منع وجود ندارد (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۴۰۴: ۲۳). کسانی که ایمان را در قاضی شرط دانسته‌اند، به دلایلی استناد کرده‌اند که در ذیل بررسی می‌شود.

الف- کتاب

قول خداوند متعال که فرمود: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»؛ (نسا: ۱۴۱) خداوند هرگز برای تسلط کافران بر اهل ایمان، راهی قرار نداده است. اشتراط ایمان در قاضی، قیدی است که کافرو فاسق را خارج می‌کند. از آنجا که تعزیر و اجرای حدود و فصل خصومت، راهی برای اعمال ولایت است، چنین راهی را خداوند برای غیر مؤمن قرار نداده است.

ب- سنت

کلام امام علی علیه السلام که فرمود: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله علیکم» (حرعاملی، ۱۴۱۰: ۱۰۱). اما، درباره مسائلی که پیش خواهد آمد، به کلام راویان احادیث ما مراجعه و از آن‌ها سؤال کنید؛ زیرا آن‌ها حجت من بر شما هستند و من حجت خداوند بر شما هستم.

این کلام امام دلالت بر اعتبار شرط ایمان در قاضی دارد؛ زیرا اعطای حجت سزاوار

فاسق نیست، بلکه مستفاد از آن ایمان است.

ج- اجماع

در کتب فقها عباراتی مانند موضع وفاق، لاریب فیه، بلاخلاف اجده فی شیء منها، به چشم می خورد که مستفاد از آنها، اتفاق و اجماع فقها، برای اعتبار ایمان در قاضی است. در کتاب القضا و الشهادة آیت الله محسنی (ره) نیز به این دلیل اشاره شده است (ر.ک. محسنی (ره)، ۱۴۰۴: ۲۳). شهید ثانی نیز می گوید: «اگر منظور از ایمان اسلام باشد، پس اشتراط ایمان در قاضی بسیار واضح است؛ زیرا کافر صلاحیت حکم دادن و فصل خصومت را ندارد و مسلمانان نمی توانند از او تقلید کنند و مطابق حکمش عمل نمایند» (عاملی، ۱۴۱۰: ۶۲). اما، اگر منظور از ایمان، معنای اخص به تعبیر قرآن کریم کسی که نور ایمان در قلب او است، باشد و این سبب شود که جلو قضاوت های فاسقانه و نادرست فرد را بگیرد، پس می توان گفت غیرمؤمن، صلاحیت حکم دادن ندارد، حکمش قابل اجرا نیست و مؤمنین نباید در اجرای حکم از او پیروی کنند. بنابراین قرار گرفتن افراد فاسق در جایگاه قضاوت درست نیست. دلیل این ادعا این است که با توجه به منابع دینی، خبر افراد فاسق اعتبار ندارد، شهادتشان پذیرفته نمی شود، پس به طریق اولی قضاوتشان هم قابل پذیرش نیست.

۴-۵ عدالت

اکثر قریب به اتفاق فقها، وصف عدالت را برای قاضی شرط دانسته اند. برای اثبات شرط عدالت در قاضی، برخی به روایات و اجماع فقها استناد کرده اند که در ذیل بررسی می شود. «عدالت برای قاضی شرط است به دلیل اجماع و فحوی ممنوعیت شهادت افراد غیر عادل» (محسنی (ره)، ۱۴۰۴: ۲۳). با توجه به موارد ذکر شده، این مورد نیز دارای ادله های اعتباری زیر است.

الف- سنت

روایت سلیمان بن خالد از امام صادق علیه السلام که می فرماید: «اتقوا الحكومة، فان الحكومة انما هی للامام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی او وصی نبی» (حر عاملی، ۱۴۱۰: ۸).

مستفاد از این روایت، این است که منصب و جایگاه قضاوت، جایگاه پیامبر و جانشینان او است. حکومت، ولایت و نیز قضاوت از مناصب خاص است. پس کسی در این منصب قرار می‌گیرد که واجد شرایط قضاوت باشد و صلاحیت قضاوت را داشته باشد. از نظر معصومین علیهم‌السلام کسانی حق قضاوت دارند و می‌توانند در این جایگاه بنشینند که واجد شرایط قضا مانند علم و عدالت و... باشند.

ب- اجماع

مرحوم شیخ طوسی می‌گوید: «دلینا اجماع الفرقة بل اجماع الامة...» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۲۷). در این عبارت شیخ طوسی برای شرط عدالت در قاضی، ادعای اجماع شده است.

۵-۵ طهارت مولد

طهارت مولد، در اصطلاح فقه به همان معنایی است که اهل لغت در کتاب‌های لغت معنی کرده‌اند؛ حلال زاده بودن. «طهارة المولد للاجماع المنقول و فحوی ما دل علی المنع من شهادته و امامته فتدبر» (محسنی (ره)، ۱۴۰۴: ۲۳).

از این رو، تنها دلیلی که بر اشتراط طهارت مولد، در قاضی دلالت می‌کند و فقها به آن استناد کرده‌اند، اجماع است. البته اعتبار این شرط در قاضی، در میان فقهای متأخر شهرت یافته است؛ اما قدما به چنین شرطی تصریح نکرده‌اند. به همین دلیل صاحب جواهر معتقد است که به مقتضای عمومات ادله، گفته است دلیل بر اینکه (فرزندان نامشروع) حق تصدی مقام قضاوت را نداشته باشند، نداریم. علاوه بر این، عمومات ادله دلالت بر جواز قضاوت چنین افراد می‌کند. به همین جهت، پس از بررسی کلام فقهای متأخر به این نتیجه می‌رسیم که در میان آن‌ها اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای این شرط را از شرایط صحت و نفوذ حکم قاضی نمی‌دانند و قضاوت کسانی را که طهارت مولد ندارند، لازم و نافذ می‌دانند؛ اما در مقابل عده‌ای دیگر از فقهای قضاوت چنین افرادی را صحیح و نافذ نمی‌دانند و دلیل آن‌ها اجماعی است که ادعا کرده‌اند. ولی به نظر می‌رسد که این دلیل از دلایل معتبر نباشد؛ زیرا در کلام متقدمان چنین شرطی وجود ندارد. این شرط فقط در میان عده‌ای از متأخران شهرت یافته است.

۵-۶ علم و اجتهاد

یکی دیگر از شرایط قاضی، علم است و مراد فقها از علم، اجتهاد و قدرت استنباط احکام از منابع علمی و معتبر فقهی و حقوقی است. چنانکه بعضی از فقها به آن تصریح کرده‌اند؛ «اکثر فقها از جمله آیت الله محسنی (ره) شرط علم داشتن را با توجه به مستندات قرآنی و روایی مطرح کرده‌اند» (محسنی (ره)، ۱۴۰۴: ۲۵). برای اعتبار شرط اجتهاد در قاضی ادله متعددی از آیات و روایات وجود دارد که اینجا به یک آیه و یک روایت بسنده می‌شود.

الف- کتاب

قال الله تعالى: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ (مائده: ۴۷) هرکس به آنچه نازل شده، حکم نکند، فاسق است. از این آیه استفاده می‌شود که حاکم برای پرهیز از کفر و فسق و ظلم، باید عالم به «ما انزل الله» باشد تا بتواند بر اساس آن، حکم کند. پس علم به احکام الهی، شرط حکومت و قضاوت است.

ب- سنت

حضرت امام صادق علیه السلام: «القضاء اربعة، ثلاثة في النار وواحد في الجنة: رجل قضى بجور و هو يعلم، فهو في النار، ورجل قضى بجور و هو لا يعلم انه قضى بجور فهو في النار، ورجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو في الجنة» (حرعاملی، ۱۴۱۰: ۱۱). این روایت قضاوت را به چهار گروه تقسیم کرده که سه گروه آنان در آتش و یکی در بهشت هستند:

دسته اول: قضاتی که به جور و ستم حکم می‌کنند، در حالی که به کار خود عالم هستند، این گروه قطعاً در آتش هستند؛

دسته دوم: کسانی هستند که به جور و ستم حکم می‌کنند، در حالی که نمی‌دانند؛ یعنی به قضاوت نادرست خود علم ندارند. این‌ها هم در آتش‌اند، شاید به این دلیل که با لابلایی‌گری و بدون دقت به درستی و نادرستی کارشان، اقدام می‌کنند؛

دسته سوم: قضاتی که به حق حکم می‌کنند، ولی بدون آگاهی از صحت کار خود؛ یعنی بر اساس علم قضاوت نمی‌کنند و مطمئن به صحت عمل خود نیستند؛

دسته چهارم: کسانی هستند که به حق حکم می‌کنند و با علم و آگاهی به صحت

رفتارشان اقدام کرده‌اند، ناآگاهانه و جاهلانه نبوده است، چنین افرادی در بهشت هستند. این روایت می‌رساند که کرسی قضاوت، محل جلوس کسانی است که براساس علم حکم می‌کنند؛ کسانی که احکام الهی را می‌دانند و برطبق ما انزالله قضاوت می‌کنند. پس علم قاضی، شرط نافذ بودن حکم است و جهل او به حکم عذر موجه نیست. در نتیجه تمام فقها (متأخر) علم را در قاضی معتبر دانسته‌اند و مراد آن‌ها از علم، اجتهاد است. اگرچه در نوع اجتهاد قاضی، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد عده‌ای معتقدند که قاضی باید مجتهد مطلق باشد و عده‌ای قضاوت مجتهد متجزی را نیز نافذ می‌دانند. صاحب جواهر می‌گوید:

آنچه از کتاب و سنت استفاده می‌شود، این است که قضاوت براساس علم و آگاهی، صحیح و نافذ است و کسی که عالم به مسائل قضاوت است و براساس آن‌ها حکم می‌دهد، مصداق روایات خواهد بود، چه از طریق اجتهاد، این علوم را فراگرفته باشد و چه از طریق تقلید عالم شده باشد (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۵۹).

این یعنی هیچ‌کدام از نصوص، شرط اجتهاد را نمی‌رسانند. بلکه نصوص، دال بر اعتبار علم و آگاهی به احکام و قوانین و ضوابط قضا است.

ج- اجماع

شهید ثانی برای شرط اجتهاد در قاضی، ادعای اجماع کرده و می‌گوید: «قاضی باید مجتهد مطلق باشد تا بتواند منصب قضا را اشغال و فصل خصومت کند» (عاملی، ۱۴۱۰: ۲۳). فقهایی مانند شهید ثانی و صاحب ریاض معتقدند که علاوه بر آیات و روایات، اجماع فقها نیز دلالت بر اعتبار اجتهاد در قاضی دارد. (طباطبایی، ۱۴۲۵: ۳)

۷-۵ ذکوریت

شرط ذکوریت در قاضی، از موضوعات اختلافی بین فقهای اسلامی است. برخی از فقهای متأخر، ذکوریت را شرط دانسته و برخی دیگر آن را برای منصب قضاوت قبول ندارند، لذا قضاوت زنان را نیز جایز می‌دانند. از میان فقهای متأخر، حضرت آیت الله فیاض است که ذکوریت را در قاضی شرط نمی‌داند و قضاوت زنان را نیز درست و صحیح می‌داند. آیت الله محسنی (ره) درباره شرط ذکوریت در قضاوت می‌گوید:

روایات مربوطه دلالت بر شرط ذکوریت دارد و اینکه گفته شده در مقابل این روایات اطلاق برخی از آیاتی که دلالت بر وجوب قضاوت دارد، شامل زنان نیز می‌شود، قابل پذیرش نیست. از این باب که این وجوب از نوع وجوب تجهیز میت است و نیاز به اذن ولی دارد. بنابراین نسبت به صحت قضاوت باید گفت که اذن ولی در جواز قضاوت زن لازم و ضروری است (محسنی (ره)، ۱۴۰۴: ۲۲).

بنابراین، برای این مورد نیز برخی ادله‌های اعتباری بیان شده است که در ادامه به بیان آن پرداخته خواهد شد.

الف - سنت

برای اثبات شرط ذکوریت در قاضی، فقها به روایتی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ استناد کرده‌اند. حضرت در این روایت فرمودند: «لیس علی النساء جمعة ولا جماعة ولا اذان ولا اقامة ولا عیادة مریض - الیان قال - ولا تولی القضاء...» (حرعاملی، ۱۴۱۰: ۶). صاحب جواهر و برخی از فقها با تمسک به این روایت، شرط ذکوریت را در قاضی اثبات کرده‌اند و معتقدند که بر زنان سزاوار نیست که در مجالس مردان حاضر شوند و در میان آن‌ها قضاوت کنند.

البته در ضعیف بودن سند روایت، شکی نیست. چنانکه برخی از فقها ضعف آن را قبول داشته و به آن تصریح کرده‌اند. لکن معتقدند که با عمل اصحاب، ضعف سند روایت جبران می‌شود؛ اما شایان ذکر است که قداما به این روایت عمل نکرده‌اند و اساساً عده‌ای از آن‌ها چنین شرطی را جزو شرایط قاضی ذکر نکرده‌اند. بلکه تنها به سه شرط تصریح کرده‌اند که عبارت است از عقل، علم و کمال. با تأمل در مضمون روایت و آنچه در صدر آن آمده، درمی‌یابیم که ظاهراً روایت مذکور، نفی الزام از زنان می‌کند، و این منافات با اباحه ندارد. بدین معنا که قضاوت بر زنان واجب و لازم نیست؛ زیرا منصب قضا بر کسانی که صلاحیت چنین منصبی را دارند، واجب کفایی است. لذا چنین حکمی (وجوب کفایی) از زنان نفی شده است.

مستفاد از روایت مذکور، نفی الزام و وجوب قضاوت از زنان است. در نتیجه دلالت بر اشتراط ذکوریت در قاضی نداشته و ظاهراً منافاتی با جواز قضاوت برای زنان ندارد.

به نظر می‌رسد نفی نماز جمعه، اذان و اقامه و قضاوت از زنان، تخفیفی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای زنان قائل شده است؛ زیرا هرکدام از این اعمال، مستلزم مشقاتی است که شارع مقدس، زنان را از انجام آن‌ها معاف کرده و حکم تکلیفی (وجوب) را از آن‌ها برداشته است. لکن این معافیت دلالت بر عدم نفوذ و حرمت اعمال مذکور (در روایت) برای زنان ندارد و نیز مقام قضا و رسیدگی میان مردم، چون از اموری بسیار حساس و خطیر بوده است، مشقتی‌های فراوانی نیز دارد. به همین جهت بهتر است زنان این منصب را به عهده نگیرند.

ب- اجماع

اکثر متأخرین نسبت به اشتراط ذکوریت در قاضی، ادعای اجماع کرده‌اند. لکن به نظر می‌رسد که این دلیل از دلایل معتبر نباشد؛ زیرا اجماع در صورتی که کاشف از رأی معصوم علیه السلام باشد، حجت است و چون اکثر متقدمین چنین شرطی را برای قاضی ذکر نکرده‌اند، قابل تأمل است.

نتیجه‌گیری

از مباحث این تحقیق، این نتایج به دست می‌آید: اولاً بر اساس آنچه در منابع دینی آمده، قضاوت در ایجاد و حفظ نظم اجتماعی نقش بسیار اساسی دارد. پس با توجه به اهمیت آن دارای احکام و شرایط سختی است که تمام کسانی که متصدی مقام قضاوت می‌شوند، باید آن شرایط را دارا باشند. ثانیاً آن شرایط نسبت به همدیگر متفاوت است، برخی موارد از اهمیت فوق‌العاده برخوردار است که وجود آن برای ایجاد نظم و امنیت اجتماعی ضروری است؛ مانند عدالت. اگر قاضی عدالت نداشته باشد، ممکن است در قضاوت‌هایش حقوق افراد ضعیف پایمال شود. یا اگر صداقت نداشته باشد، ممکن است با امنیت و حیثیت کشور معامله کند.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقایس اللغة، قم: نشر دفتر تبلیغات.
۲. ابن منظور، جمال الدین، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر.
۳. آشتیانی، محمد حسن، (۱۴۲۵ق)، کتاب القضاء، کک: انتشارات زهیر.
۴. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، (۱۴۲۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: نشر دارالعلم.
۵. بیهقی، (بی تا)، سنن بیهقی، بی جا: بی نا.
۶. حایری طباطبایی، سید علی، (۱۴۱۸ق)، ریاض المسایل، کتاب القضاء والشهادة، قم: موسسه آل البيت.
۷. حر عاملی، محمد، (بی تا)، وسایل الشیعه، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
۸. حلی، ابن ادریس، (۱۴۱۰ق)، السرایر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: جامعه مدرسین.
۹. خمینی، روح الله، (بی تا)، تحریر الوسیله، قم: موسسه تنظیم نشر آثار آیت الله خمینی.
۱۰. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، من لایحضر الفقه، قم: نشر جامعه مدرسین.
۱۱. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم: نشر جامعه مدرسین.
۱۲. -----، (۱۳۸۷)، المبسوط فی الفقه الامامیه، تهران: نشر المرتضویه.
۱۳. عاملی شهیدثانی، زین الدین، (۱۴۱۰ق)، روضته البهیة فی شرح اللمعة دمشقیة، قم: نشر داروی.
۱۴. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۰ق)، الشهاب الثاقب، بیروت: موسسه الاعلمی.
۱۵. قرشی، سید علی اکبر، (۱۴۱۲ق)، قاموس القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. کاظمی، جواد بن سعد، (بی تا)، مسالک الافهام، بی جا: بی نا.
۱۷. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۱۰ق)، بحار الانوار، بیروت: موسسه الطبع والنشر.
۱۸. محسنی (ره)، آصف، (۱۴۰۴ق)، القضاء والشهادة، بی جا: بی نا.
۱۹. محقق حلی، نجم الدین، (۱۴۰۸)، شرایع الاسلام فی الحلال والحرام، قم: نشر اسماعلیان.
۲۰. معین، محمد، (بی تا) فرهنگ فارسی.
۲۱. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام، بیروت: دار احیاء التراث.

منځپانگې فهرست

د اسلامي مذهبونو د يووالي په لاره کې خنډونه او د

حل لارې د آيت الله محسني^(ره) له نظره

ډاکټر عبدالقيوم سجادي / ۷

د حق لاره: د آيت الله محسني^(ره) د صراط الحق کتاب څېړنه

ډاکټر سيد لطف الله جلالی / ۲۹

د ديني لارښوونو په تشریح کې د آيت الله محسني^(ره) وينا

سيد محمد عابدي / ۵۱

د آيت الله محسني^(ره) په سياسي فکر کې د عدالت څېړنه

رمضان علي فصاحت / ۷۱

آيت الله محسني او د اسلامي مذهبونو د نږدېوالي فکر او حل لارې

سيد عيسي جواد غزنوي / ۹۷

په اسلامی نړۍ کې د انحطاط بحران او د هغه په راڅرګندېدو کې د اتحاد رول د آیت الله محسنی له لید لوری څخه

سید آصف کاظمی / ۱۲۳

د ستر آیت الله محسنی^(ره) او شیخ یوسف قرضاوی له نظره د بنحو ټولنیز او سیاسی ګډون

قدرت الله حیدری / ۱۴۹

د آیت الله محسنی^(ره) په وینا له واده مخکې لازمی او غیر لازمی طبی څیړنې

محمد عیسی فهیمی / ۱۷۱

په فقهی منابعو کې د قاضی شرایط او ځانګړتیاوې د آیت الله محسنی^(ره) په کارونو باندې ټینګار

سید امین الله رازجو / ۱۹۳

د اسلامي مذهبونو د يووالي په لاره کې خنډونه او د حل لارې د آيت الله محسنی (ره) له نظره

ډاکټر عبدالقيوم سجادي*

لنډيز

د اسلامي مذاهبنو د تعامل زموږ د وخت له مهمو او حياتي موضوعاتو څخه دی. له پرله پسې نظري او عملي هڅو سره سره دا ستونزه لا هم له يو شمېر جدي ننگونو او خنډونو سره مخ ده. د اسلامي مذهبونو د نږدېوالي په اړه نظري کول بايد د اړتيا او شرايطو له پولو تېر شي او د دې نظريې د عملي حل او تطبيق لامل شي. له منطقي نظره، د نږدې والي پر وړاندې د خنډونو پېژندنه د اسلامي مذهبونو د نږدېوالي د تحقق لپاره له هر ډول وړاندیز او عملي حل څخه مخکې ده. دا مقاله د حضرت آيت الله محسنی د افکارو او نظرياتو پر بنسټ، هڅه کوي چې د نږدېوالي د ننگونو او خنډونو په گوته کړي او دې موخې ته د رسېدو لپاره عملي حل لارې ولټوي. ده له نظره د اسلامي شريعت د علمي او منطقي فهم نشتوالی، جهالت او مذهبي تعصب او د اسلامي امت د دښمنانو پټي دسيسې د نږدېوالي په لاره کې تر ټولو مهم خنډونه ياد کړل. د حل لارو په لړ کې د اسلامي ارشاداتو علمي تفسير او د عامو ديني عقايدو ترويج او تبليغ او د اجتهاد د نظريو تنوع ته درناوی په نظر کې نيول شوی دی.

کلیدي مفاهيم: د اسلامي مذهبونو نږدېوالی، د نږدې کيدو پر وړاندې خنډونه، د نږدې کيدو د حل لارې، اسلامي ورورولي

د حق لاره: د آیت الله محسنی (ره) د صراط الحق کتاب خیرنه

داکتر سید لطف الله جلالی *

لنډیز

د افغانستان د معاصر شیعہ مفکر مرحوم آیت الله محمد آصف محسنی (ره) (وفات ۱۴۴۰هـ/ ۱۳۹۸هـ- ق) ډیر اثار لری چې هر یو یې په مختلفو اړخونو کې د پام وړ دی. دا لیکنه د تشریحی تحلیلی میتود په کارولو سره د "صراط الحق فی المعارف الاسلامیه او اصول الاعتقادیه" کتاب جوړښت، سرچینې او عمومی طریقې څیری. د شیعہ استدلال عقیدې په برخه کې په څلور جلدو دی. په جوړښتی توګه، دا کتاب په یوه ننوتلو او اتو عمومی منزلونو کې ښه شوی، او د کتاب هر ننوتل او هر منزل مختلف فرعی سرلیکونه لری. دا کار که څه هم له ساختمانی پلوه له ستونزو سره مخ دی، خو د ماخذونو له پلوه یې له بډایه منابعو څخه ګټه اخیستې او له لسو عمومی کتګوریو څخه یې منابع جوړ شوی دی. په دې لسو کتګوریو کې د قرآن کریم تفسیرونه، د لست سرچینې، تاریخی سرچینې، فقهی سرچینې او لغوی سرچینې شاملې دی. د چلند له مخی، د حکمت او فقهې د کتاب عمومی رویه، د قرآن او متواتر احادیثو څخه د استفادې تر څنګ، په عقایدو کې د اخبار د خبر په اعتبار کې د خپل اساس له مخې صحیح احادیث هم کارول شوي ده. د مرحوم لیکوال عمومی کړنلاره چې د ستاینې وړ ده، اجتهاد انتقادی طریقه ده او د خپل اجتهاد پر بنسټ یې خپل نظر ثابت کړی او د نورو په نظریاتو یې نیوکه کړې ده.

کلیدی کلمې: آیت الله محمد آصف محسنی (ره)، صیرات الحق، اسلامی فقه، شیعہ الهیات، د شیعہ استدلال عقیده.

*- د قم د المصطفی العالمیه ټولني د هیئت غړی

ترلاسه شوی: ۱۴۰۱/۳/۲۰

منل شوی: ۱۴۰۱/۴/۱۵

د ديني لارښوونو په تشریح کې د آيت الله محسنی (ره) وينا

سيد محمد عابدي *

لنډيز

په دې تحقيق كښې هڅه شوې ده چې د آيت الله محسنی (ره) خبرې د ديني علم له مركزي مرجع او د هغه په اثارو او ليكنو كښې د نورو نښو او نښانو په لرلو سره د تحليلي او توضيحي طريقي او د كتابتون د تحقيق له لارې تحليل او څرگندې كړي. د آيت الله محسنی (ره) وينا، د ديني علم د برلاسی وينا په توگه، د سيكولريزم، ملتپالنې، ژورناليزم او افراطيت د سيالانو خبرو ته د ماتې وركولو قدرت او ځواك لري. د آيت الله محسنی (ره) د وينا تفصيل له مهمو فقهي، تفسيرې، سياسي، حديثي، رجالي، فرهنگي او تمدني نښو څخه جوړ شوی دی. همدارنگه د مذهبي حكومت له نښو او اجزاوو سره د آيت الله محسنی (ره) د وينا جوړښت او تشكيل، د مقدس جهاد او دفاع، د احاديثو مركزي قانون، د احاديثو تصديق، د اسلامي مذهبونو د نړديوالي نظريه، د شيعه مذهب د رسمي كولو پلان. د شيعه علماوو د شورا پلان، د مسلمانو ورونو د شوري پلان، د ديني كلتور پلي كول، د ديني كلتور پوهه، د تمدن په اړه د قرآن متمرکز چلند او د تمدن مهم تاريخ تشریح او تنظيم شوی دی.

كليدي كلمې: د آيت الله محسنی (ره) وينا، د ديني علم مركزي نښه كوونكي، د ديني علمي او تفسير نښه كوونكي، فقهي او سياسي نصيحت كوونكي، د حديثو او رجال نښه كوونكي، د كلتور او تمدن نښه كوونكي.

*- د فقه او اصولو څخه بهر محصل او د اسلامي نړۍ په معاصر تاريخ كې المصطفى نړيواله ټولنه. mhdabd@yahoo.com منل شوی: ۱۴۰۱/۴/۸ ترلاسه شوی: ۱۴۰۱/۳/۲۴

د آیت الله محسنی (ره) په سیاسی فکر کې د عدالت څېړنه

رمضان علی فصاحت*

لنډیز

عدالت په سیاسی فکر کې یو له مهمو بحثونو څخه دی. عدالت څه شی دی او تعریفونه او ډولونه یې څه دی. آیت الله محسنی (ره) چې د اسلامی نړۍ یو مهم مفکر هم دی، د شوروی اتحاد پر وړاندې د مبارزې د دورې، په افغانستان کې د شوروی اتحاد د الحاق د رژیم د نسکوریدو، او د ټولنیز عدالت او په کابل کې د اسلامی حکومت د جوړیدو په اړه هم ډیر بحثونه کړي دي. مسئله دا وه چې د آیت الله محسنی (ره) په سیاسی فکر کې عدالت او ټولنیز عدالت څه دی. د څېړنې پایلې او لاسته راوړنې ښیې چې آیت الله محسنی (ره) د "تشریح" په معنی کې د "جسمانی ملکې" په معنی کې عدالت اخلی چې په عمده توګه د مکلفیتونو د پوره کولو او د ممنوعاتو پرېښودو لامل کیږي. خو عدالت د "اضافې" په معنی چې مورې په دې څېړنه کې په درې ډوله محافظتی، جزایی او ویشونکی عدالت په ځانګړې ډول ویشلی او په دې عنوانونو یې بحث نه دی کړی، بلکې د هغه د جملو او استدلالونو له مجموعې څخه د اجتماعی لحاظه. په افغانستان کې د عدالت او حکومت پالیسی د اسلامی حکومت لپاره د مجاهدینو دوره لاس ته راځي. چې محافظتی عدالت د خلکو د ژوند، مال او ناموس د ساتنې په معنا ګڼي؛ جزایی عدالت د خلکو نه مجازات تعصب ګڼي؛ او دا د فرصتونو، کتو او د ژوند د سختیو په عادلانه او بې طرفه (بی تعصبه) توګه چې مساوی ویشلو ته د ویش عدالت وایي.

کلیدی کلمې: عدالت، ټولنیز عدالت، محافظتی عدالت، جزایی عدالت، د ویشلو عدالت

*- د نړیوالو اړیکو ماسټر

ترلاسه شوی: ۱۴۰۱/۳/۲۰

منل شوی: ۱۴۰۱/۴/۱۵

آيت الله محسنی (ره) او د اسلامي مذهبونو د نړېوالې فکر او حل لارې

سید عیسی جواد غزنوی *

لنډيز

د اسلامي مذاهبنو د ادغام بحث نن په اسلامي نړۍ کې يو له مهمو بحثونو څخه دی، سترو پوهانو او مفکرينو هڅه کړې، چې په خپل فکري نظام کې د اسلام د دینمنانو پر وړاندې د پرديو او منتشر اسلامي هېوادونو لپاره يو جامع پلان جوړ کړي. د حضرت آيت الله محسنی (ره) په سياسي، او فقهي فکر کې نړېوالې چې په مشترکاتو کې د همکارۍ، د اختلافاتو عذر او په دين کې د ورورولۍ په معنی دی، د قرآن او حديث دواړه اساسات لري او د حل لپاره خورا روښانه لارې لري. د څېړنې پايلې او لاسته راوړنې ښيي چې حضرت آيت الله محسنی (ره) د نړې کيدو لپاره د اړينو حل لارو په توگه په لاندې ټکو باندې تکیه او پاملرنه کوي: د شيعه او سني مقدس ځايونو باندې د بریدونو مخنيوی؛ شکونه لرې کړئ او داد ترلاسه کړئ چې ديني مشران او عالمان يو بل ته سپکاوی نه کوي. د کوندونو عملي ژمنتيا چې په وينا او چلند کې درناوی وکړي؛ د مذهبونو حدود ماتول؛ يو بل د مومنانو او وروڼو په توگه پيژني؛ د باور رامینځته کول او د يووالي تضمین کول؛ مفکوره نړېدې.

کلیدی کلمې: نړېوالی، د اسلامي مذهبونو نړېوالی، شيعه او سني؛ اسلامي ورورولی

*- د قم له علمي مدرسې څخه فارغ شوی

ترلاسه شوی: ۱۴۰۱/۳/۲۰

په اسلامی نړۍ کې د انحطاط بحران او د هغه په راڅرگندېدو کې د اتحاد رول د آیت الله محسنی (ره) له لید لوری څخه

سید آصف کاظمی *

لنډیز

اسلامی نړۍ په معاصر تاریخ کې له ډېرو بحرانونو سره مخ ده. یو له مهمو بحرانونو څخه د اسلامی ټولني د زوال بحران دی چې په یو ډول نورو بحرانونو ته اشاره کوی. په دې لیکنه کې د نړۍ د انحطاط بحران او دهغه نه د خلاصون لاری د آیات الله محسنی (ره) له لید لوری د اسپرنگنز مودل مفهومی بهران پر بنسټ د مطالعی او څیړنی لاندی نیسو او هڅه کوو چی دی پوښتوتو ځواب ورکړل شی چی د انحطاط بحران او له هغه نه د خلاصون لاره د آیات الله محسنی (ره) له نظره څنگه ارزول کیگی. د اسپرینگنز د بحران پر بنسټ چې څلور مرحلې لری او هره مرحله یې د پخوانی مرحلې پر بنسټ ولاړه ده، زموږ اوسنی حالت او ستونزه زوال دی چې رینبې یې د استعمار، استبداد، بې کفایتیته واکمنانو او د واکمنانو په فساد، مسلمانی توطئه، تفرقه، تعصب افراد او تشدد تکفیری ډلی د ټولنی بی تفاوتی رابوط د ضوابطو پرځای حاکم کیدل له دینی کلتور څخه فاصله نیول عالمان او پوهان مو درباری کیدل د جهاد فرض هېرول، ملت پالنه او د اجتهاد بندول، له خپل نظره شاته تگ او د ایدیدال د لاسته راوړلو لپاره. د وحدت په لور د اسلامی امت د یووالی انځور، دې ته د رسیدو لپاره د یووالی او عمل کلتور رامینځته کول او د مذهبونو د احترام او د احساساتو له پارولو څخه د مخنیوی، اسلامی مشترکاتو ته د پاملرنې، د غیر ضروری تعصبونو سره مبارزه او د افراطیانو څخه د جلا کولو له لارې پلی کول اړین دی. د اسلامی ټولني بنسټ، گډ دښمن ته پاملرنه اود دوی د مداخلو قطع کول دی.

کلیدی کلمې: انحطاط، استعمار، استبداد، اسلام، مذهبونو ته درناوی، وپش، اسلامی امت.

*- د اسلامی نړۍ په معاصر تاریخ کې دکترا او د اسلامی تاریخ، دود او تمدن په سیره کې د المصطفی ټولنه (ص) العالمیه کې د

لیدني مرستیال استاد

kazemi.asef@gmail.com

ترلاسه شوی: ۱۴۰۱/۳/۱۸

مثل شوی: ۱۴۰۱/۴/۷

د ستر آيت الله محسنی (ره) او شيخ يوسف قرضاوی له نظره د بښخو ټولنيز او سياسي گډون

قدرت الله حیدری *

لنډيز

ستر آيت الله محسنی (ره) او شيخ يوسف قرضاوی د شيعه او سنی نړۍ دوه معاصر مذهبي مفکران دی چې په ډيرو مسلو کې مختلف نظرونه لري او په اسلامي نړۍ کې يوه مهمه مسله په ټولنه کې د بښخو رول دی. د اوسنۍ څېړنې موخه د دې پوښتنې څېړل دی چې د دغو دوو ديني مفکرينو په نظر د بښخو ته سياسي او ټولنيز گډون څنگه دی؟ د مناظرې موندنې بڼې چې ډېری ديني مفکرين بښخو ته اجازه ورکوي چې يوازې په محدودو سياسي او ټولنيزو چارو کې برخه واخلي؛ خو بښاغلی محسنی (ره) او يوسف قرضاوی په دې مسله کې د بښخو د سواد د کچې د زياتوالي او غوښتنو ته په پام سره او همدارنگه ديني مفاهيمو او لارښوونو ته د نوي نظر په پام کې نيولو سره په دې مسله کې له آياتونو او احاديثو څخه د خپلو استدلالونو پر بنسټ مختلف نظرونه لري. بښاغلی محسنی (ره) په دې باور دی چې بښخې کولای شي په ټولو سياسي او ټولنيزو برخو کې د شرعي احکامو په نظر کې نيولو سره برخه واخلي، او يوازې د مشرتوب او قضاوت مقام د بښخو لپاره (د دليل په خاطر نه دی) بلکې د دوی د ديني ذوق او فقهی احتياط له مخې؛ شيخ يوسف قرضاوی هم په ډيرو سياسي ډگرونو کې سياسي او ټولنيز گډون منلی او د نبوی احاديثو په نظر کې نيولو سره يې يوازې بښخو ته د خلافت او مشرۍ اجازه نه ورکوله. که څه هم هغه په ښکاره توگه د بښخو لپاره د ولسمشر او لومړي وزير چوکۍ مني، هغه دا د ډيرې مذهبي مفکرينو لپاره د توپير په توگه کوری.

کلیدی کلمې: مير منی، آيت الله محسنی (ره)، شيخ يوسف قرضاوی، سياسي گډون، ټولنيز گډون

د آیت الله محسنی (ره) په وینا له واده مخکې لازمی او غیر لازمی طبی څیړنی

محمد عیسی فهیمی *

لنډیز

طبی څیړنی او معاینات په خپله او په ټولیزه توګه د شریعت له نظره مباح او جواز لری، ځکه د دې ډول معایناتو ترسره کول د مختلفو ناروغیو د تشخیص یو له اساسی تدابیرو څخه دی. د درملنې طریقه، درملنه او ډول یې د طبی ازموینو او معایناتو بندول او ترسره کول دی، د طبی ازموینو له جملې څخه ځینې طبی معاینات ډیر مهم او لومړیتوب لری ځکه چې په ترسره کولو کې یې فردی او ټولنیزې کټې شتون لری. لکه د امیندوارو میرمنو معاینه کول، د خوراکی توکو تولید او رسولو کارکونکی، بندیان او نورې ټولنیزې ډلې چې د ناروغی او تپې کیدو سره مخ دی. په هغو مواردو کې چې د شخصی او ټولنیزو کټو د رعایت له امله طبی معاینه کول ضروری دی، یوه داسې حالت هم شته چې خلک د واده اراده لری، له واده څخه مخکې طبی معاینه د شریعت د رعایت په شرطونو پورې اړه لری. د ازموینو دود، د افرادو راز ساتل، هیڅ محدودیت یا ممانعت شتون نلری خو د هغو کسانو مجبوریت چې غواړی واده وکړی طبی معاینات وکړی، په فقه کې د ځینو فقهی دلایلو له مخې تر پوښتنې لاندې راغلی دی، د فقهاوو په اند آیت الله محسنی (ره) له واده مخکې طبی معاینات دې ډول د ترسره کولو د نه جبر، ضرورت او جبر په اړه نظر ورکړی دی. هغه یو له هغو کسانو څخه دی چې د دې ډول ازموینو جبر نه منی او په هغه چا باندې تحمیلوی چې غواړی واده وکړی.

کلیدی کلمې: مکلفیت، واده، ازموینه، ناروغی، مشروعیت.

* - پوهنمل او د شریعت ماسټر

ترلاسه شوی: ۱۴۰۱/۳/۲۰

منل شوی: ۱۴۰۱/۴/۱۲

په فقهي منابعو کې د قاضي شرايط او ځانګړتياوې د آيت الله محسنی(ره) په کارونو باندې ټينګار

سيد امين الله رازجو*

لنډيز

د قاضي القضاات او شرايط له هغو موضوعاتو څخه دي، چې په شرعي منابعو کې ورته جدې پاملرنه شوې ده، اسلامي فقهاء د قرآن او د كفارو له احاديثو څخه په استفادې سره د قاضي د مقام د ساتلو لپاره لازمو صفاتو ته اړتيا لري. نو د قضايي نظام د موقف د ښه والي او لوړولو او د هغې د ارزښت او اهميت د څرګندولو لپاره يې د شرايطو موجوديت په پام کې نيولی دی. څرنګه چې د قاضي مقام په اسلامي فقه کې لوړ ارزښت لري، نو د قاضي لپاره د فرعي او ستونزمنو ځانګړتياوو شتون ته اړتيا لري. د اسلام له نظره د قاضي مقام د نورو مقامونو تر څنګ هغه ځلانده څراغ دی چې ټولنه ترې روښانه کېږي. دومره لوی کار هغه ځانګړتياو ته اړتيا لري چې پدې مقاله کې څيړل شوی. په دې څېړنه کې په اسلامي فقه کې د قاضي لپاره ضروري شرطونه او د فقهي نقطه نظر او د قاضي لپاره د دې شرطونو د موجوديت او اړتيا لاملونه په ګوته شوي دي. تحليل شوی، او موږ اراده لرو چې ووايو چې دا روښانه شی چې قاضي بايد د قاضي په موقف کې کوم شرايط ولري. او د اسلامي شريعت او د پخوانيو او معاصرو فقهاوو په نظر او په تېره بيا د مرحوم آيت الله محسنی(ره) له نظره د قاضي د مقام د ترلاسه کولو لپاره تر ټولو مهم شرطونه ته ضرورت لري. د دې شرايطو لاملونه څه دي؟ دا هغه شیان دي چې بايد پدې مقاله کې ثابتشي.

کلیدي کلمې: قضاوت، د قاضي ځانګړتياوې، اسلامي فقه او د قضا مقام.

Conditions and characteristics of a judge in jurisprudential with emphasis on Ayatollah Mohseni's (RA) view

Sayed Aminullah Razmjo*

Abstract

Characteristics and conditions of a judge are among the issues that have been given serious attention to, in Sharia sources. Islamic jurisprudence according to Qur'an and Narrations considers having special characteristics for holding the position of Judgement. So, for the improvement and authentication of judicial position and emphasizing on its value and importance, the Islamic jurisprudences have considered the subsistence of the conditions. Since the position of judgement has a high value in Islamic jurisprudence, it requires the certification of subtle and difficult characteristics to undertake it. According to Islam, the position of judgement, among other positions, is as a shining light which enlightens the society. A position of such magnitude requires characteristics that are examined in this article.

In this paper, I've discussed and analyzed the necessary conditions for a judge in Islamic jurisprudence, the jurisprudential point of view and the reasons for existence and necessity of these conditions for a judge. And I want to clearly discuss that, what conditions a judge must acquire to be able to adopt the position of judgement. According to Islamic Sharia and point views of early and contemporary jurists, especially late Ayatollah Mohseni, for adopting the position of judgement, obtaining the necessary conditions are unavoidable. The Sharia legal reasons for these conditions are issues that must be proven in this paper.

Keywords: judgment, Characteristics of a judge, Islamic jurisprudence, position of the judiciary;

**Obligation and non-obligation of
medical tests before marriage according to
Ayatollah Mohseni (RA)**

Mohammed Eisa Fahimi*

Abstract

Medical tests by themselves and in general are permissible from the point of view of Shari'ah, because conducting these types of examinations is the most fundamental measures to diagnose various diseases, and the way of their treatment and type of treatment depends on carrying out tests and medical examinations. Among the medical tests, some medical examinations are preferred to others and are of greater importance and priority due to the fact that their consequences have individual-social benefits and effects, such as pregnant women's tests, food producers and suppliers, prisoners and other social groups who are more exposed to disease and infections. Among the cases where it is necessary to perform medical tests due to the observance of personal and social safeties, is the case where individuals intend to get married. Pre-marriage medical test, subject to affording the necessary conditions such as compliance with religious customs, keeping the secrets of individuals, etc. is not abandoned. However, obligating marriage applicants to perform medical tests has been doubted by jurisprudence for some reasons. From the jurists who don't accept obligation and imposition of pre-marriage tests, is Ayatollah Mohseni. He is one of those who does not accept the forcing of this type of test and imposing it on those who want to get married.

Key words: Marriage, test obligation, illness, legitimacy;

**Women's Social and Political Participation
from the Perspective of Ayatollah Mohseni and Sheikh
Yousef Qaradawi**

Qudratullah Heidari*

Abstract

Ayatollah Mohseni (RA) and Sheikh Yusuf Qaradawi are two contemporary religious thinkers from the Shiite and Sunni Muslim Sects who have different views on many issues. One of the important issues in the Islamic world is the role of women in society. This study examines this question that, what is the political and social participation of women according to these two religious thinkers view? The findings of the study show that many religious thinkers allow women's participation only in limited political and social affairs; However, Ayatollah Mohseni and Yousef Qaradawi, considering the growth of literacy rates and demands among women, as well as a new look at religious concepts and teachings, based on their inference from verses and hadiths on this issue, have different views about the issue. By observing the sharia rules Ayatollah Mohseni believes that women can participate in all political and social spheres. He excludes only the positions of Leadership and Judgment for women (not because they have a religious reason) but because of their religious taste and jurisprudential precaution. Sheikh Yusuf Qaradawi also accepts women's political and social participation in many political arenas, but considering the prophetic hadith, he does not allow only the caliphate and leadership for women. Although he implicitly accepts the post of presidentship and prime minister for women, but ultimately calls it as a problem that most religious thinkers have different views about.

Keywords: Women, Ayatollah Mohseni (RA), Sheikh Yousef Qaradawi, Political Participation, Social Participation;

* - PhD in contemporary theological trends
Received:2022/6/12

**The calamity of deterioration in Islamic
world and the role of convergence to withdrawal from, according to
Ayatollah Mohseni's view**

Sayed Asif Kazimi*

Abstract

The Islamic world is facing many crises in contemporary history. One of the most important crises is the crisis of decline in Islamic societies, which, in a way, other crises roots back to this one. In this article, the crisis of degeneration of Islamic society and the way to get rid of it from Ayatollah Mohseni's point of view is studied based on the conceptual model of Springs crisis. The writer tries to answer this question that how to assess the crisis of degeneration and the way to withdrawal from, according to Ayatollah Mohseni's point of view? Based on the Springs crisis, which has four stages and each stage is based on the previous one, in current situation Islamic World is faced to degeneration. It roots back to colonialism, tyranny, incompetent rulers, corruption of rulers, Muslim indolence, division, prejudice, extremism and Takfiri groups, indifference of society, domination of personal relations instead of rules, detach from religious culture, obeying scholars and thinkers from the ruler, instead of guiding them, forgetting the duty of jihad, nationalism and termination of Ijtihad. In his view, to attain the ideal image of unity of the Islamic Ummah, we must move towards convergence. It requires, first, forming the culture of convergence, applying it and then implementing it through respect for religions, avoidance of provoking emotions, attention to Islamic commonalities, struggle against prejudices, discarding the extremists from Islamic society, concentrating on the common enemy and stopping their interventions.

Key Words: Degeneration, colonialism, tyranny, respect for religions, disunion, the Islamic Ummah.

* - Ph.D. in Contemporary Islamic History, temporary assistant professor at Islamic History, Tradition and Civilization Complex, AL Mustafa International University, Qom. kazemi.asef@gmail.com
Received: 2022/6/8 aspected: 2022/6/28

Ayatollah Mohseni and the convergence of Islamic religions thought solutions

Sayed Eisa Jawadi Ghaznavi *

Abstract

The problem of Islamic religions convergence is one of the important debates in the Islamic world today; Great scholars and thinkers have tried to establish a comprehensive plan for the scattered and dispersed Islamic countries against the enemies of Islam in their intellectual system. convergence which in politics, jurisprudence and theology means cooperation in commonalities, tolerating or ignoring differences and religious brotherhood, in thought of Hazrat Ayatollah Mohseni, has both Qur'anic and Narrative (Hadith) basis, as well has very clear solutions. The achievements of this research show that Ayatollah Mohseni relies on and pays attention to the following issues as the necessary solutions for approximation: Preventing attacks on Shiite and Sunni holy believes; Dispel doubts and ensure that religious elders and scholars do not insult each other; Practical commitment of the parties to respect (each other's believes) in discourse and behavior; Destruction of religious boundaries; Considering each other as believers and brothers in faith; Building trust and ensuring commonality; Conceptual approximation.

Key words: approximation, approximation of Islamic religions, Shia and Sunni; Islamic Brotherhood;

* - the religious seminary educated person;
Received:2022/6/10

Exploring the concept of justice in Ayatollah Mohseni's political thought

Ramazan Ali Fasahat*

Abstract

In political science, Justice is one of the important concepts with vast debates about. What is justice and what are its definitions and types? Ayatollah Mohseni, an important thinker of the Islamic world, who struggled during period of Jihad against the Soviet Union, overthrow of the regime affiliated to the Soviet Union in Afghanistan, and the establishment of Islamic government in Kabul, has also discussed a lot about justice, especially social justice. The question is, what is justice and social justice in Ayatollah Mohseni's political view? The conclusion of the research shows that according to Ayatollah Mohseni view, justice in its "descriptive" meaning is "ego's habit" which mainly causes the fulfillment of obligations and avoiding abandonments. However, justice in the sense of "relativity" which I've divided in this research into three types of protective, criminal and distributive justice has not been specifically discussed with these titles in Ayatollah Moseni's works. But in all, from his statements and arguments regarding social justice and government policy in Afghanistan for Islamic government of Mujahideen era, it can be concluded that security justice means protecting people's lives, property, and reputation. Criminal justice means not to punish anyone unfairly; And distributive justice, according to him, is equal distribution of benefits and opportunities, fairly distribution of adversity in non-discriminatory manner.

Keywords: justice, social justice, protective justice, criminal justice, distributive justice.

The discourse of Ayatollah Mohseni in explaining religious teachings

Sayed Mohammed Abedi*

Abstract

This research attempts to analyze and represent the discourse of Ayatollah Mohseni with religious base information according to his writings, lectures and other works. The discourse is discussed according to analytical–descriptive method from amongst his works. This discourse, as the dominant discourse of religious oriented, has the power to demote the rival discourses of secularism, nationalism, Text oriented thought, and extremism. The elaboration of Ayatollah Mohseni's discourse has been formed with the main theological, interpretive, jurisprudential, political, Hadith, Rijali (identifying the narrators of Hadith), cultural and civilizational trails. The structure and formulation of Ayatollah Mohseni's discourse is formed and arranged on indicators and components of religious government, holy war (Jihad), Hadith with focus on Sharia, validity assessment of Narrations (Hadith), authentication of narrators, theory of approximation of Islamic religions, formalize of Shiite, Shiite Scholars Council of Islamic Brotherhood, Islamic Brotherhood (in common), application of religious culture, comprehending religious culture, Qur'an oreinted approach of civilization and critical aspect of civilization history.

Key Words: Ayatollah Mohseni's discourse, the fundamental religious epistemology, theological and interpretive dominant, jurisprudential and political dominant, Hadith and Rejal dominant (Identification of Hadith narrators), cultural and civilization dominant.

* - Ph. D. in Contemporary Islamic History, Al-Mustafa International University, Qom, Iran

mhdabd34@yahoo.com

Received:2022/6/14

assepted: 2022/6/29

**The path of truth:
review of the book Sarat al-Haq by Ayatollah Mohseni (RA)**

Dr. Sayed Lutfullah Jalali*

Abstract

Late Ayatollah Mohammad Asif Mohseni (passed away ۱۴۴۰ AH/۲۰۱۹), a contemporary Shiite thinker from Afghanistan, has written many books and brochures, each of which is worthy to be analyzed in various aspects. This article, using the descriptive-analytical method, investigates the structure, sources and general approaches of the book "The right way in Islamic epistemology and the foundation of believes", or "Serat al-Haq fi al-Ma'arif al-Islamiyya wa al-Usul al-I'taqadiyyah", which is in four volumes about Shia argumentative beliefs. Structurally, this book is formatted in one preface and eight units; the preface and each unit have several sub-titles. This book, although structurally, is facing problems, but in terms of sources, rich and direct sources has been used as reference of all ten units. The ten categories include Holy Qur'an and its commentaries, historical sources, sectarian sources and lexical sources. Attitude of the writer is both intellectual and narrative; in addition of applying holly Qur'an and numerous quoted Hadith, according to his basis in validity of mono quoted Hadith in theology, he has also applied validated mono quoted Hadith. General admirable approach of the late author is Ijtihad-critical approach, and based on his own Ijtihad, he has approved his views and has criticized the views of others.

Keywords: Ayatollah Mohammad Asif Mohseni, Serat al-Haq, Islamic theology, Shia theology, Shia argumentative beliefs.

* - Lecturers' Cadre member of Al-Mustafa International University, Qom.

**Obstacles and solutions to
rapprochement of Islamic Sects from
Ayatollah Mohseni's point of view**

Abdul Qayoom Sajjadi*

Abstract

The rapprochement of Islamic Sects is one of the most important and vital topics of our time. Despite continuous theoretical and practical efforts, this problem still faces some serious challenges and obstacles. Theorizing rapprochement of Islamic Sects should cross from the theoretical necessity and context discussions and should proceed to practical solutions and implementation of the theories. Logically, identification of the obstacles to rapprochement, precedes to any kind of plan or practical measures for the completion of Islamic Sects rapprochement. In this article, the writer, tries to identify the challenges and obstacles of rapprochement and suggest practical solutions to achieve the goal, based on the views and ideas of Ayatollah Mohseni. From his point of view, the lack of scientific and logical understanding of the Islamic Sharia, ignorance and religious prejudice, the hidden and obvious intrigues of enemies of Islamic Ummah, are the most important obstacles to rapprochement theory. To suggest the solutions, scientific understanding and explanation of Islamic discourse, promotion and propagation of common religious beliefs, and respect for the diversity of Ijtihad views are the ways that should be taken into consideration.

Keywords: rapprochement of Islamic Sects, Obstacles of rapprochement, Solutions to rapprochement, Islamic brotherhood;

*- Ph. D. in International Relationship and General chairman of Khatam al-Nbiin University

dr.sajjadi@yahoo.com

Received:2022/6/5

assepted:2022/7/11

Table of Contents

Obstacles and solutions to rapprochement of Islamic Sects from Ayatollah Mohseni's point of view

Abdul Qayoom Sajjadi /7

The path of truth: review of the book Sarat al-Haq by Ayatollah Mohseni (RA)

Dr. Sayed Lutfullah Jalali/29

The discourse of Ayatollah Mohseni in explaining religious teachings

Sayed Mohammed Abedi/51

Exploring the concept of justice in Ayatollah Mohseni's political thought

Ramazan Ali Fasahat/71

Ayatollah Mohseni and the convergence of Islamic religions thought solutions

Sayed Eisa Jawadi Ghaznavi/97

The calamity of deterioration in Islamic world and the role of convergence to withdrawal from, according to Ayatollah Mohseni's view

Sayed Asif Kazimi/123

Women's Social and Political Participation from the Perspective of Ayatollah Mohseni and Sheikh Yousef Qaradawi

Qudratullah Heidari/149

Obligation and non-obligation of medical tests before marriage according to Ayatollah Mohseni (RA)

Mohammed Eisa Fahimi/171

Conditions and characteristics of a judge in jurisprudential with emphasis on Ayatollah Mohseni's (RA) view

Sayed Aminullah Razmjo/193

In the Name of Allah

Andisha-e-Khatam

Biquarterly Journal of Religion & Social Sciences

Year9, Val.7: Spring & Summer 2022



Titleholder: Khatam al-Nabiin University, Ghazni branch
Director – in- Char: Mr. Khadim Hussein Habibi
Chief Editors: Mr. Hussaindad Kamran & Mohammed Dawood Modaqiq
Executive Managers: Mohsini Darrasofi & Bismillah Mahdavi (Ph. D.)

Editorial Board:

Mr. Abdul Qaiyom Sajjadi (Ph. D. in International Relationship)
Mr. Khadim Hussein Habibi (Ph. D. in Criminal Law and Criminology)
Mr. Mohammed Dawood Modaqiq; (Ph. D. in Sociology)
Mr. Sayed Lotfullah Jalali; (Ph. D. in Religion and Mysticism)
Mr. Sayed Aminullah Razmjo (Ph. D. in Islamic Teachings)
Mr. Bismillah Mahdavi (Ph. D. in Contemporary History)
Mr. Mohammed Eisa Fahim (M. A. in Islamic Teachings)
Mr. Sayed Eisa Jawadi Ghaznavi (Researcher in Islamic Studies)
Mr. Hussaindad Kamran (M. A. in Criminal Law and Criminology)

Address

Khatam al-Nabiin University, Khawja Ali Street, Ghazni
Phone: +93780700006
Email: info.ghazni@khu.edu.af
Website: <https://khatam.edu.af>
