

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی-دانشجویی
دانش پژوهان



صاحب امتیاز:
دانشگاه مفید

مدیر مسئول:
دکتر محمد خیری

سر دبیر:
محمد علی نورمحمد

داوران این شماره:

دکتر قدرت ا... ابراهیمی / هیئت علمی دپارتمان حقوق
دکتر سید ابوالفضل موسویان / هیئت علمی دپارتمان الهیات
دکتر محمود شفیعی / هیئت علمی دپارتمان علوم سیاسی
دکتر حسین جعفری / هیئت علمی دپارتمان حقوق

* * * *

ویراستار: خانم حوراء خمسه

* * * *

دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات لزوماً منعکس کننده نظرات «دانش پژوهان» نمی‌باشد.

دوفصلنامه علمی- دانشجویی در ویرایش مقالات آزاد است.

* * * *

نشانی: قم، بلوار شهید صدوقی، میدان مفید، دانشگاه مفید، معاونت دانشجویی و فرهنگی، دوفصلنامه علمی- دانشجویی

کد پستی: ۳۶۱۱-۳۷۱۸۵

نمابر: ۳۲۹۰۳۵۴ (۰۲۵)

تلفن: ۳۲۱۳۰۲۱۱ (۰۲۵)

پست الکترونیک: cao@mofidu.ac.ir

* نشریه دانشجویی دانش‌پژوهان از سال ۱۳۸۰ش منتشر می‌شود و در تمام حوزه‌های گسترده حقوقی، اقتصادی، علوم سیاسی، فلسفی، الهیات و فقه آماده پذیرش و بررسی مقالات است.

* مقالات دریافتی تنها در صورتی قابل بررسی هستند که دارای شرایط زیر باشند:

- مقاله ارسالی باید نتیجه مستقیم تحقیقات نویسنده و یا نویسندگان آن باشد و رعایت تمام ضوابط اخلاقی نگارش الزامی است.
- مقاله ارسالی در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ نشده باشد؛ همچنین هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده نشود.
- حجم مقاله به همراه تمام اجزاء آن نباید از ۷۵۰۰ کلمه تجاوز کند.
- مقاله باید دارای بخشهای زیر باشد:
 - الف. چکیده فارسی و انگلیسی مقاله، هر کدام حداکثر در ۲۵۰ کلمه؛
 - ب. واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها (حداکثر پنج واژه)؛
 - پ. مقدمه، پیکره اصلی مقاله، بحث، نتیجه و همچنین فهرست منابع باید به صورت کامل و دقیق منعکس شود.
- مشخصات نویسنده/نویسندگان به همراه آدرس ایمیل هر یک از نویسندگان در فایل مقاله و در پاورقی صفحه اول آورده شود. ترتیب نوشتار طبق نمونه می‌باشد: دانشجوی کارشناسی ارشد اقتصاد اسلامی، دانشکده اقتصاد، دانشگاه مفید، قم، ایران.
- نویسندگان مقالات جهت استانداردسازی و تنظیم شیوه ارجاعات و استنادات در مقاله، می‌بایست از شیوه APA استفاده کنند.
- تنها ارجاعات مستقیم باید در داخل متن و به این صورت نوشته شود: (طباطبایی، ۱۳۷۰) (Beaney, 1996)
- فهرست منابع در آخر مقاله به ترتیب حروف الفبا و به این صورت ذکر شود:

[کتاب:] فراهانی فرد، سعید. (۱۳۸۱) سیاست‌های اقتصادی در اسلام، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

Shotton, M. A. (1989). Computer addiction? A study of computer dependency. London, England: Taylor & Francis

[مقاله:] ختایی، محمود، و سیفی پور، رویا (۱۳۸۵). ابزارها و قواعد شناخته شده سیاست‌های پولی در اقتصاد ایران. مطالعه موردی: برنامه سوم توسعه اقتصادی و اجتماعی، مجله تحقیقات اقتصادی، ۴۱(۷۳)، ۲۳۳-۲۶۷.

Black, J. (2010). Big government: Good and bad. The New Criterion, 28(5), 24-27.
- * دوفصلنامه دانشجویی دانش‌پژوهان تمام مقالات دریافتی را با استفاده از سامانه‌های مشابهت یاب و بررسی اصالت، بررسی و تحلیل می‌کند. در صورت کشف و قطعیت نقض اصول اخلاقی و بروز سرقت علمی، مقاله مردود خواهد شد و نام نویسنده در لیست سیاه قرار خواهد گرفت.

سياهه مقالات

- ۷.....^(۵) ارتداد و آزادی عقیده با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله‌العظمی موسوی اردبیلی
- علی کریمی
- ۳۱.....^(۵) گستره تعزیر و مجازات‌های تعزیری در مبانی فقهی حضرت آیت‌الله موسوی اردبیلی
- مهدی خیرخواه
- ۴۳.....^(۵) تأملی در تفسیر سیاسی قرآن از منظر آیت‌الله موسوی اردبیلی
- حسین بادینلو
- ۶۳.....^(۵) «قیام عاشورا» در آینه تبلیغات و تحریفات اموی با تأکید بر کلام آیت‌الله موسوی اردبیلی
- حسین سلطان محمدی و فاطمه سلطان محمدی
- تقویت و تغلیظ حدود، با تکیه بر عنصر زمان و مکان از دیدگاه مرحوم آیت‌الله‌العظمی موسوی اردبیلی^(۵)..... ۸۳
- محمد داودآبادی
- شروط و وجوب امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه آیت‌الله‌العظمی سیدعبدالکریم موسوی اردبیلی^(۵)..... ۹۷
- محمد علی محسنی خو
- ۱۱۵.....^(۵) بررسی جرائم حدی از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی
- علیرضا قدیری
- ۱۳۷.....^(۵) جایگاه انتخابات در اسلام از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی
- حسین بادینلو
- گزارش اجمالی مراسم گرامیداشت هفتمین سالگرد ارتحال حضرت آیت‌الله‌العظمی موسوی اردبیلی^(۵)..... ۱۵۵
- ۱۵۵..... چکیده لاتین

ارتداد و آزادی عقیده

با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله العظمی موسوی اردبیلی (ره)

علی کریمی*

چکیده

آزادی دینی و آزادی عقیده از حقوق مسلم و بنیادین بشری است که در ماده ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی به صراحت ذکر شده است. از دیدگاه اسلام نیز این آزادی محترم شناخته شده و در بسیاری از آیات قرآن کریم، مؤکداً و صراحتاً بیان گردیده است. از سویی، اسلام داعیه‌دار آزادی عقیده است و از سوی دیگر، در برخی از آیات قرآنی تغییر عقیده و خروج از دین و ارتداد مذمت شده و برای آن عذابی سخت و دردناک وعده داده شده است. آیا در اسلام بین آزادی عقیده و ارتداد تعارض و تنافی وجود دارد؟ این نوشتار به صورت توصیفی و تحلیلی درصدد پاسخ به این پرسش اصلی و رفع این تعارض از دیدگاه مرحوم آیت‌الله العظمی موسوی اردبیلی (قدس سره) است که ارتداد، مخالف آزادی دینی و آزادی عقیده نیست؛ بدین بیان که مطلق ارتداد یا شبهه در اصول دین و ابراز محض آن جنبه کیفری ندارد، بلکه ارتداد خاص، ارتدادی که همراه با دسیسه، فتنه‌انگیزی و انجام اقداماتی برای از بین بردن اصل اسلام باشد، جنبه کیفری دارد. از سوی دیگر، در قرآن کریم برای ارتداد هیچ مجازات دنیوی بیان نشده و فارغ از شهرت، از میان روایات باب ارتداد که مستند فقهاست، تنها در یک روایت برای مرتد فطری مجازات

* دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مفید، دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران.
Email: torabebootorab110@gmail.com

تعیین شده است و اساساً با یک روایت می‌توان چنین حکم سنگینی را صادر کرد؟! افزون بر اینکه با مطالعه و تتبع در تاریخ درمی‌یابیم که مرتد گُشی از زمان خلیفه اول و به منظور سرکوب مخالفین و معاندین آغاز شد و در ادوار مختلفی، ارتداد به عنوان ابزاری برای نابود کردن مخالفین حکومت رواج پیدا کرد، لیکن در سیره پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع)، حتی یک مورد مشاهده نشده است که حضرات معصومین (ع) حکم قتل کسانی را که صرفاً در دین شبهه می‌کنند و حتی شبهه را تقویت و آشکارا اظهار می‌کنند، صادر کرده باشند.

واژگان کلیدی: ارتداد؛ حد؛ تعزیر؛ آزادی عقیده؛ حقوق بشر؛ موسوی اردبیلی.

مقدمه

بحث ارتداد و آزادی عقیده موضوعی دیرپا و مبتلا به در تاریخ بشریت است. کارنامه تلخ این موضوع در دوره سیاه قرون وسطی شهره است. در دوره جنگ های سی ساله اروپا بین پروتستان ها و کاتولیک ها، نزدیک به یک میلیون انسان جان خود را به دلیل درگیری های عقیدتی از دست دادند. در دوران معاصر نیز درگیری های جاری در بالکان، یوگسلاوی سابق (صرب ها، کروات ها و مسلمان ها) و نیز ظهور داعش و دیگر گروه های بنیادگرا و سلفی در دوره متأخر، توانست برای ظالمان تاریخ آبرویی فراهم کند! در برابر این رفتارهای تروریستی هم دولت هایی، نظیر دولت آمریکا خود را مجاز به نقض قوانین بین المللی مبنی بر ممنوعیت شکنجه و امثالهم می دانند.

امروزه اسناد بین المللی گواه است که دموکراسی بدون بحث آزادی عقیده و مذهب ممکن نیست. در سال ۱۹۶۲ تلاش هایی مبنی بر تهیه پیش نویس کنوانسیون آزادی دینی در برابر نابردباری مذهبی از سوی کریشناس و امی آغاز شد که به سرانجام نرسید و در سال ۱۹۸۱ تنها یک اعلامیه مربوط به آزادی مذهبی منتشر شد. سازمان ملل نیز با تعیین یک گزارشگر ویژه در باب آزادی دینی و مذهبی، این مورد را در سراسر کشورهای دنیا در پی گرفت که وظیفه اش تهیه گزارش و دیده بانی وضعیت آزادی مذهبی در کشورهاست. تهیه این گزارش همچنان ادامه دارد.

امروز در سندهای بین المللی مربوط به بحث آزادی مذهبی از دو موضوع بحث می کنند. یکم بحث ارتداد (Apostasy) و مبحث دوم، موضوع توهین به مقدسات (Blasphemy) است؛ به عنوان مثال در بریتانیا تا سال ۲۰۰۸ توهین به مقدسات جرم تلقی می شد و از آن پس دولت بریتانیا قانون جرم انگاری کفرگویی را ملغی کرد.

در بحث ارتداد، همیشه جرم انگاری ارتداد محل بحث بوده است و این پرسش مطرح می شود که چگونه مجازات های سنگینی، نظیر حرام شدن جان، مال و همسر برای شخص مرتد فطری که گویی کرامت انسانی خود را نیز از دست داده است، اعمال می شود؟ در این زمینه، برخی از مستشرقین در نقد اسلام این نکته را مطرح کرده اند که اگر در اسلام به عدم

جواز تقلید در اصول توصیه می‌شود و تقلید تنها معطوف به جزئیات فقهی است، چگونه اگر شخصی در حوزه اعتقادات با تحقیق شخصی به نتایجی غیر از معتقدات دینی رایج رسید، برای او چنین مجازات سنگینی در نظر گرفته می‌شود؟ این چگونه با جواز تحقیق در اصول اعتقادی سازگار است؟ در مبحث شك نیز برخی از فقها این پرسش را مطرح کرده‌اند که آیا شك در اصول می‌تواند به ارتداد تلقی شود؟ در مبحث مربوط به زندیق نیز این اشکال مطرح می‌شود که فرد در ظاهر مسلمانی که در باطن مسلمان نیست (تعریف لغوی زندیق)، آیا مشمول حکم ارتداد است؟

گرچه وجود احکامی در فقه، همچون حکم جهاد علیه کافران، گرفتن جزیه از اهل کتاب، و محرومیت غیرمسلمانان از برخی مناصب دولتی این پرسش را پدید می‌آورد که چگونه با آزادی عقیده و مذهب قابل جمع هستند، اما بحث نوشتار پیش رو این است که آیا وجود احکام ارتداد بیانگر بی‌اعتنائی اسلام به آزادی عقیده و مذهب نیست؟ آیا احکام ارتداد، معنایی جز این دارد که انسان از دیدگاه اسلام، حق انتخاب عقیده ندارد و ناچار است اسلام را بپذیرد، وگرنه کیفر جانی و مالی شدیدی را باید تحمل کند؟ آیا آیات ارتداد در تعارض با آیات دال بر آزادی عقیده قرار ندارند؟

در این پژوهش بر آنیم که به روش توصیفی و تحلیلی آراء فقها و ادله آن‌ها راجع به احکام مرتد را بررسی کرده، در نهایت رابطه ارتداد و آزادی عقیده را با تأکید بر دیدگاه و نوآوری‌های حضرت آیت‌الله‌العظمی موسوی اردبیلی تبیین نماییم؛ لذا نخست به مفهوم‌شناسی ارتداد و آزادی عقیده می‌پردازیم. سپس حکم ارتداد، تغییر و ابراز عقیده را از منظر فقه و نظام بین‌المللی حقوق بشر مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم و در نهایت، دیدگاه و نوآوری‌های حضرت آیت‌الله‌العظمی موسوی اردبیلی در خصوص ارتداد و آزادی عقیده تبیین می‌گردد.

۱. مفهوم‌شناسی ارتداد و آزادی عقیده

پیش از اندیشه در مباحث، لازم است پیش از ورود به مبحث اصلی، نخست واژه ارتداد و آزادی عقیده برای مخاطب مفهوم‌شناسی گردد.

ارتداد و آزادی عقیده با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) / کریمی ۱۱

۱-۱. مفهوم شناسی ارتداد

تبیین و تحلیل ارتداد از منظر لغت، فقه و کلام

۱-۱-۱. ارتداد در لغت

«ارتداد» مشتق از «ردّ» به معنای بازگشت، رجوع، عود، مسترد کردن و بازگرداندن چیزی، روی برگرداندن (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۷۴؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۷۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۴۵۱؛ جوهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۷۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۳۸۶) و همچنین تحول و دگرگونی (لسان العرب، ج ۳، ص ۱۷۳) است. در مصباح المنیر، ارتداد عبارت است از بازگشت به کفر. (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۲۲۴) بنابراین، ارتداد از منظر اهل لغت به معنای ترک و برگشتن از آیین، دین و عقیده است. (اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۱۹۳)

۱-۱-۲. ارتداد در فقه

از دیدگاه فقیهان شیعه و سنی، ارتداد عبارت است از: «برگشتن و روی گردانی از آیین اسلام و انکار آن»، (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۴۴؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۸۲؛ نجفی، ۱۴۲۱ ق، ج ۴۱، صص ۶۰۰-۶۰۲؛ ابن قدامه، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۷۴؛ زحیلی، ۱۴۰۹ ق، ج ۶، صص ۱۸۳-۱۸۴) هرچند آن را با تعابیری مختلف، همچون «اظهار شعار کفر بعد از ایمان»، (ابوالصلاح، ۱۴۰۳ ق، ص ۳۱۱) «قطع اسلام»، (شهید اول، ۱۴۳۰ ق، ج ۲، ص ۵۱) «کفر بعد از ایمان»، (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۸۲) «کفر بعد از اسلام»، (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۵۷۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۵، ج ۲، صص ۱۰۲-۱۰۳) و «رجوع از اسلام» (ابن قدامه، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۷۴) بیان کرده‌اند.

در فقه اسلامی، «مرتد» شخصی است که پس از پذیرش اسلام و اقرار به حقانیت آن، با اعمال یا گفتار کفرآمیز یکی از ضروریات دین یا یکی از اصول سه‌گانه آن (توحید، نبوت و معاد) را انکار یا استهزاء نماید و از اسلام خارج شود و آیین دیگری را برای خود انتخاب نماید. (نجفی، ۱۴۲۱ ق، ج ۴۱، ص ۶۰۰) فقهای امامیه، ارتداد را دو گونه دانسته‌اند و به تبع آن، مرتد را به دو قسم تقسیم کرده و برای هر یک حکمی خاص در نظر گرفته‌اند:

الف. مرتد فطری: کسی است که پدر و مادر او، یا یکی از آنها در هنگام به دنیا آمدن او مسلمان باشند و خود او نیز پس از بلوغ اسلام را پذیرفته باشد و سپس از فطرت خود بازگشته و کافر شود. (ابن بابویه، ۱۴۱۵ ق، ص ۴۷۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۳۵۳، مسئله ۳؛ مقدس اردبیلی (بی تا) ج ۱۳، صص ۳۱۸ - ۳۱۹) بنابراین، معیار تحقق ارتداد فطری عبارت است از تولد در خانواده مسلمان و کفر و خروج از اسلام، و تفاوتی نمی کند که شخص، به دینی دیگر (مسیحیت، یهودیت و...) روی آورد یا اصلاً هیچ دینی را اختیار نکند. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۸۳)

گروهی از فقیهان در خصوص شرایط مرتد فطری می فرمایند: هیچ کدام از شروطی را که فقها برای مرتد فطری بیان کرده اند تعبدی نیست، بلکه مقصود این است که پدر و مادر، او را تربیت دینی واقعی کنند و با اسلام آشنا شود و توحید و رسالت و احکام را بفهمد؛ بنابراین اگر کودکی پدر و مادری لایبالی دارد که شناسنامه ای مسلمان هستند و سپس این بچه بعد از بلوغ و مکلف شدن، اظهار اسلام کند و بعد منکر شود، وی مرتد نیست. چرا این فرد را مرتد می دانید؟! (همان، ص ۹۱)

ب. مرتد ملی: کسی که در خانواده کافر متولد شده و رشد کرده است، بعدها مسلمان شود و سپس مجدداً از اسلام به حالت کفر برگردد. (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۳۵۳، مسئله ۳؛ شهید ثانی، ۱۴۲۲ ق، ص ۱۷۷؛ مقدس اردبیلی (بی تا)، ج ۱۳، صص ۳۱۸ - ۳۱۹) بنابراین، کفر قبلی (فرقی نمی کند بین اینکه معتقد به دینی غیر از اسلام باشد یا اصلاً به هیچ دینی اعتقاد نداشته باشد) پذیرش اسلام بعد از آن و روی آوردن مجدد به کفر، از شرایط تحقق ارتداد ملی است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹۴)

شایان ذکر است که فقیهان اهل سنت میان «مرتد فطری» و «مرتد ملی» هیچ تفاوتی قائل نیستند. (جزیری، ۱۴۲۴ ق، ج ۵، ص ۴۲۲؛ حصنی، ۱۹۹۴ م، ج ۲، ص ۲۲۳)

همان طور که روشن شد، گروهی از فقیهان ارتداد را به مطلق روی گردانی از اسلام تعریف کرده اند، لیکن احکام ارتداد را تنها درباره کسی قابل اجرا می دانند که پس از قبول اسلام به نحوی کفر خویش را اظهار می دارد. بنابراین، صرف اعتقاد به کفر موجب تحقق

ارتداد و آزادی عقیده با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) / کریمی ۱۳

ارتداد نمی‌شود، (شهید اول، ۱۴۳۰ ق، ج ۴، ص ۲۸۵؛ شهید اول، ۱۴۳۰ ق، ج ۲، ص ۵۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۱۹۰) بلکه افزون بر داشتن عقیده کفرآمیز، ابراز و اظهار آن با اعمال و گفتار شرط است (ابوصلاح، ۱۴۱۳ ق، ص ۳۱۱؛ بیهقی نیشابوری، ۱۳۷۴، ص ۱۹۱؛ ابن زهره، ۱۴۱۷ ق، ص ۳۸۰؛ ابوحسان، ۱۴۰۸ ق، صص ۴۰۸-۴۰۹؛ زحیلی، ۱۴۰۹ ق، ج ۶، صص ۱۸۳-۱۸۴) و بسیاری از روایات در باب کفر، متوجه کفر اعتقادی نیست، بلکه مرتبط با کفر عملی در برابر اسلام است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، صص ۶۹ - ۷۰)

در صورتی که اعتقاد به کفر ناشی از جهل، قصور، شبهه یا اکراه باشد، چنین فردی مرتد نیست، (ابوصلاح، ۱۴۰۳ ق، ص ۳۱۱) بلکه جامعه، مردم، حاکمان و حوزه‌های علمیه موظف‌اند که او را هدایت کنند. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۷۷) پس اینکه گفته می‌شود فرد آزادی عقیده دارد و باید تأمل کند و بدون تقلید به اصول دین دست یابد و چنانچه در این تأمل دچار خطا و شبهه بشود، مرتد کیفری است، این سخن مناسب فقه نیست؛ بلکه این فرد، مرتد لغوی است. (همان، صص ۵۳ و ۷۸)

گروهی از فقیهان می‌گویند چنانچه کفر مسلمان به دلیل انکار ضروریات دین باشد، لیکن انکار وی ناشی از تقصیر یا وجود شبهه‌ای باشد؛ به گونه‌ای که فرد مزبور مقصر به شمار نیاید، مرتد نیست و مجازات نخواهد شد؛ زیرا دلیلی بر این مطلب نداریم که انکار وی موجب ارتداد گردد؛ چون اعتقاد کفرآمیز چنین فردی مبعوض و ناپسند نیست و چیزی که در شریعت مبعوض نیست، نمی‌تواند موجب حکم به ارتداد وی گردد. (همان، صص ۷۲ - ۷۳) مطابق تعبیر قرآن، تنها کسانی که بعد از روشن شدن هدایت برای آن‌ها، پشت به حق کرده، از روی عناد با اسلام و گمراه کردن مسلمانان، عقیده کفرآمیز خود را ابراز و اظهار می‌کنند، مصداق مرتد هستند.^۱

شایان ذکر است شخصی که حقانیت اسلام را برای دیگر مسلمانان و پیروان سایر ادیان انکار می‌کند و شبهه را تقویت و ترویج می‌نماید، مصداق مرتد نیست؛ زیرا در طول تاریخ در خصوص افرادی، همچون ابن ابی العوجاء که شبهاتی جدی درباره عقاید

۱. «إِنَّ الدِّينَ أَرْتَدُوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ». (محمد: ۲۵)

و احکام اسلامی مطرح می‌کردند، حکم ارتدادشان از سوی ائمه اطهار (ع) صادر نگردید؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۵۷) زیرا شبهه نوعی جهل است و جاهل مطابق حدیث رفع، مسئولیت کیفری ندارد. نمی‌توان فردی را به صرف اتخاذ موضعی خلاف عقاید اسلام، به مرگ محکوم کرد و یا با اکراه و اجبار او را به احکام اسلامی معتقد کرد؛ زیرا چنین فردی حقانیت اسلام را به سبب شبهه درک نمی‌کند و ایمان برآمده از تهدید و اکراه، نه تنها در حقیقت غیرممکن است،^۱ بلکه در ظاهر نیز اثر و فایده ندارد.^۲

افزون بر این، فردی که به بطلان دین و یا حقانیت خلاف آن یقین دارد، قابل تکلیف نیست تا قابل مجازات باشد؛ همان‌گونه که در کتب اصولی نیز به اثبات رسیده است که قطاع قابلیت تکلیف و تخاطب ندارد. بنابراین، نه کسی که به دلیل شبهه از اسلام خارج شده مصداق مرتد است و نه شخصی که به خلاف اسلام یقین دارد، به‌ویژه در عصر کنونی که وجود شبهات بسیار و القای شک و تردید درباره دین از راه‌های گوناگون، از جمله فضای مجازی رواج یافته است. پس اصل بر این است که فرد خارج شده از دین دچار شبهه است نه فتنه‌انگیز. از همین رو، با وجود اینکه انکار امامت موجب کفر می‌شود، اما حضرت علی (ع) پیروان فتنه خوارج، معاویه و عایشه را مرتد به شمار نیاورد یا امام صادق (ع) و امام رضا (ع) نیز مخالفت زنداقه و ملحدان زمان خود را ارتداد نپنداشتند. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۲۰)

بر اساس آنچه بیان شد، درمی‌یابیم که از حیث موضوعی، اصل عدم ارتداد است، مگر اینکه با دلیل قطعی، ارتداد شخص اثبات و احراز گردد؛ زیرا حقیقتاً یا حکماً سابقه اسلام دارد؛ بنابراین باید ارتداد شخص احراز شود تا بتوان احکام ارتداد را بر آن مترتب کرد. در موارد مشکوک، شخص محکوم به اسلام است؛ زیرا تمسک به برائت عقلی یا برائت شرعی اصلاً معنا و جایگاهی ندارد. (همان، صص ۳۶-۳۵) همان‌گونه که علما در بحث قصاص می‌فرمایند: کشتن مسلمان حرام است، لیکن در خصوص حکم قتل «انسان بما هو انسان» فارغ از دین و

۱. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ». (بقره: ۲۵۶)

۲. «فَلَمَّا زَاوَأْا بَأْسَنَا قَالُوا ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَخَدَعَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ فَلَمْ يَكْ يَنْفَعَهُمْ اِيْمَانُهُمْ لَمَّا زَاوَأْا بَأْسَنَا سَبَّتَ اللّٰهُ الَّذِي قَدْ خَلَقَ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ». (غافر: ۸۴-۸۵)

ارتداد و آزادی عقیده با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) / کریمی ۱۵

آئینش سخن نمی‌گویند. به نظر می‌رسد که «حرمت قتل» تنها به مسلمان اختصاص ندارد، بلکه کشتن انسان بماهوانسان حرام است؛ زیرا جواز قتل نیازمند دلیل است و بستگی به تحقق موضوعاتی، همچون کفر و محاربه و امثال آن دارد که مجوز قتل است. (همان، صص ۳۶-۳۵)

۱-۱-۳. در کلام

ارتداد بحثی چندبُعدی است که جنبه‌های مختلف آن در علم فقه، تاریخ، تفسیر، حقوق و کلام قابل پیگیری است و همین امر، اهمیت بررسی این مسئله را در ابعاد گوناگون دوچندان ساخته است. در خصوص مسئله ارتداد، اشکالات و شبهات متعدد کلامی مطرح شده که قابل تأمل و نظر است؛ مانند چگونگی تطبیق و هماهنگی احکام ارتداد با تکلیف مالایطاق؛ چگونگی سازگاری احکام ارتداد با آیه ۲۵۶ سوره مبارکه بقره «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»؛ چگونگی و تبیین رابطه احکام ارتداد با حقوق مسلم و بنیادین بشر، همچون کرامت و آزادی. (همان، ص ۳۱)

۲-۱. مفهوم آزادی عقیده از نگاه حقوق بشر و حقوق اساسی ایران

آزادی عقیده و آزادی دینی از مهم‌ترین اصول حقوق بشر است؛ به گونه‌ای که در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر، آزادی عقیده به عنوان بالاترین آمال بشر بیان شده است. در مواد ۱۸ و ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی^۱ و همچنین در ماده ۹ کنوانسیون اروپایی

۱. ماده ۱۸: «۱- هر کس حق آزادی فکر و وجدان و مذهب دارد. این حق شامل آزادی داشتن یا قبول یک مذهب یا معتقدات به انتخاب خود، همچنین آزادی ابراز مذهب یا معتقدات خود، خواه به طور فردی یا جماعت، خواه بطور علنی یا در خفا در عبادات و اجرای آداب و اعمال و تعلیمات مذهبی است.

۲- هیچ‌کس نباید مورد اکراهی واقع شود که به آزادی او در داشتن یا قبول یک مذهب یا معتقدات به انتخاب خودش لطمه وارد آورد.

۳- آزادی ابراز مذهب یا معتقدات را نمی‌توان تابع محدودیتهایی کرد، مگر آنچه منحصراً به موجب قانون پیش‌بینی شده است و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت یا اخلاق عمومی یا حقوق و آزادی‌های اساسی دیگران ضرورت داشته باشد.

۴- دولت‌های طرف این میثاق متعهد می‌شوند که آزادی والدین و برحسب مورد سرپرستان قانونی کودکان را در تأمین آموزش مذهبی و اخلاقی کودکان مطابق معتقدات خودشان محترم بشمارند».

ماده ۱۹: «هیچ‌کس را نمی‌توان به مناسبت عقایدش مورد مزاحمت و اخافه قرار داد».

حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی مصوب ۱۹۵۰^۱ حق آزادی عقیده و تغییر مذهب صراحتاً به رسمیت شناخته شده است؛ اما مطابق ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر^۲ و همچنین بند ۲ ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی،^۳ این آزادی مطلق نیست و مقید به قوانین، عدم ایجاد مزاحمت و عدم سلب حقوق دیگران و عدم برهم زدن نظم عمومی جامعه است.

حقوق بشر در خصوص آزادی عقیده، با اینکه مفهومی بدیهی نیست، ولی تعریفی ارائه نکرده است؛ زیرا برای حقوق بشر «حق‌ها» و «تحقق حق‌ها» اهمیت دارند، حال مبانی فلسفی و تعریفی آن، چه باشد مهم نیست.

مطابق اصل ۲۳ قانون اساسی ایران^۴ نیز حق آزادی عقیده محترم و صراحتاً به رسمیت شناخته شده است.

سه تفسیر از مفهوم آزادی عقیده می‌توان بیان کرد:

۱. هر عقیده‌ای را که انسان برگزیند، اعم از اینکه حقانی باشد یا باطل، مورد احترام است.

۱. ماده ۹: «۱. هرکس از آزادی نظر، عقیده و مذهب برخوردار است؛ این حق آزادی تغییر مذهب یا اعتقادات شخصی وی چه به تنهایی یا به صورت دسته‌جمعی همراه با دیگران، در حضور دیگران یا به صورت خصوصی، و آزادی اجرای شعائر دینی یا عقیدتی به صورت‌های پرستش، آموزش، انجام و نظارت بر آن‌ها را شامل می‌شود».

۲. آزادی اجرای شعائر دینی یا اعتقادات فردی تنها در مواردی که از سوی قانون مقرر شده و در یک جامعه مردم‌سالار برای حفاظت از ایمنی و نظم عمومی، سلامتی یا اخلاقیات یا حمایت از حقوق و آزادی‌های سایر افراد جامعه ضروری هستند، محدودیت‌های رادبر می‌گیرند».

۲. ماده ۲۹: هرکس در اجتماعی که فقط در آن اجتماع رشد آزاد و کامل شخصیت او امکان‌پذیر است تکالیفی بر عهده دارد. هرکس در اجرای حقوق و در مقام برخورداری از آزادی‌های خویش، تنها از محدودیت‌هایی پیروی می‌کند که قانون منحصراً «به منظور تأمین شناسایی و حرمت به حقوق و آزادی‌های دیگران، از جمله برای تحقق بخشیدن به مقتضیات عادلانه اخلاق و نظام اجتماعی و مصلحت عمومی، در یک جامعه دموکرات وضع کرده باشد. در هیچ حال نمی‌توان حقوق و آزادی‌های مذکور را به نحوی به کار برد که منافی هدف‌ها و اصول ملل متحد باشد».

۳. ماده ۲۰: «۱. هرگونه تبلیغ برای جنگ، به موجب قانون ممنوع است. ۲. هرگونه دعوت (ترغیب) به کینه (تفرق) ملی یا نژادی یا مذهبی که محرک تبعیض یا مخاصمه یا اعمال زور باشد، به موجب قانون ممنوع است».

۴. «اصل ۲۳: تفتیش عقاید ممنوع است و هیچ‌کس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد».

ارتداد و آزادی عقیده با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) / کریمی ۱۷

۲. هر عقیده‌ای را که انسان برگزیند، اعم از اینکه حقانی باشد یا باطل، کیفر ندارد مطلقاً چه دنیوی و چه اخروی، نه اینکه مورد احترام باشد.

۳. هر عقیده‌ای را که انسان برگزیند، اعم از اینکه حقانی باشد یا باطل، فقط کیفر دنیوی ندارد.

از آنجاکه اسلام برای توحید و بشریت ارزش و اهمیت بسیار زیادی قائل است، حق آزادی عقیده به معنای یکم و دوم مردود و غیرقابل پذیرش است؛ زیرا اسلام نه تنها عقیده باطل را محترم نمی‌داند، بلکه کسی را که به عقیده نادرست معتقد باشد، چنانچه در گزینش آن عذری نداشته باشد، مستحق عقوبت و کیفر می‌داند؛ چنان‌که تهدید مشرکان و مرتدان به عذاب اخروی در آیات بی‌شمار بیانگر همین مطلب است. (صدر، ۱۳۸۲، ص ۲) آنچه محل نزاع و بحث اصلی این نوشتار است، حق آزادی به معنای سوم است که آیا با احکام ارتداد تعارض و منافات ندارد؟ اساساً چگونه با احکام ارتداد و تغییر عقیده قابلیت جمع شدن را دارد؟

۲. حکم شناسی

در این قسمت از پژوهش به تبیین و تحلیل حکم ارتداد و تغییر عقیده از منظر فقه و حقوق بشر می‌پردازیم.

۲-۱. حکم ارتداد از منظر فقه

الف. حکم مرد مرتد

۱. فطری: مشهور فقهای شیعه (محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، صص ۱۷۰-۱۷۱؛ مفید، ۱۴۱۰ ق، صص ۸۰۰-۸۰۱؛ ابوصلاح، ۱۴۰۳ ق، صص ۲۵۰ و ۳۱۱؛ ابن زهره، ۱۴۱۷ ق، صص ۳۸۰-۳۸۱) اتفاق نظر دارند (علامه حلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۳۱۹؛ مفید، ۱۴۱۰ ق، ص ۸۰۰) که به محض اثبات ارتداد، مرد مرتد فطری باید کشته شود و همسرش از او جدا شده و عده وفات نگه دارد و اموالش نیز بین وراثش تقسیم می‌شود. مستند فقها، روایات فراوان (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۱۳۹، ح ۵۴۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، الباب ۱ من أبواب حد المرتد، ح ۶، ج ۲۸، ص ۳۲۵؛ کلینی، ۱۳۸۷، ج ۷، صص ۲۵۷ و ۲۵۸) معصومان (ع) در این زمینه است.

از مرتد فطری درخواست نمی شود که توبه کند و اصلاً نیازی به توبه نبوده، اثر و فایده ای در آن نیست؛ زیرا چنین شخصی مسلماً اسلام و احکام آن را در آن دوران شناخته است و نیازی به تبیین اسلام و درخواست بازگشت به آن را ندارد؛ (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۵۰) اما اگر مرتد فطری قبل از استتابه، خودش توبه کند، در این صورت اکثر فقها به استناد روایات معتبری که در این خصوص وجود دارد (مفید، ۱۴۱۰ ق، ص ۸۰۰؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۳۵۳؛ شهید اول، ۱۴۳۰ ق، ج ۲، ص ۵۲) معتقدند توبه او تأثیری در احکام ارتداد ندارد و از او پذیرفته نیست؛ اما برخی از فقیهان معتقدند که باید قائل به تفصیل شد، بدین بیان که اگر مرتد فطری قبل از اثبات ارتدادش نزد حاکم یا بعد از اثبات ارتداد، اما قبل از صدور حکم توبه نماید، توبه او پذیرفته می شود و دیگر هیچ کدام یک از احکام ارتداد بر وی مترتب نمی گردد؛ اما اگر بعد از اثبات ارتدادش و بعد از صدور حکم توبه نماید، در این صورت با توجه به قاعده احتیاط در دماء و قاعده درء، کشته نمی شود و حکم قتل از او نفی می شود، اما سایر احکام ارتداد بر او مترتب می گردد؛ یعنی همسرش از او جدا و اموالش بین ورثه اش تقسیم می گردد. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۵۲؛ مقدس اردبیلی (بی تا)، ج ۱۳، ص ۳۲۸) سپس می تواند با جاری ساختن عقدی جدید به همسر سابقش رجوع کند و مالک اموالی جدید می شود که پس از ارتداد به اسباب مختلفی، همچون تجارت و حیازت کسب کرده است؛ زیرا اصل عدم محروم سازی فرد متهم یا فرد محکوم به ارتداد از دارایی ها و اموال است. (همان، صص ۳۵ و ۱۵۳؛ خمینی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۴۹۹)

آیت الله العظمی موسوی اردبیلی فرمودند: در قرآن کریم برای ارتداد هیچ مجازات دنیوی بیان نشده و فارغ از شهرت، از میان روایات باب ارتداد (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۸، ص ۳۲۳، ابواب حد المرتد، باب ۱) که مستند فتوای فقهاست، افزون بر اینکه برخی از آن ها اشکال سندی دارند، مشخص نیست که روایات اطلاق دارند یا خیر؟ مرتد فطری چه توبه کند و چه توبه نکند و بر کفر خود اصرار ورزد، در هر دو صورت کشته می شود؟ تنها در یک روایت برای مرتد فطری مجازات تعیین شده و صراحتاً بیان گردیده است که توبه او هیچ

ارتداد و آزادی عقیده با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) / کریمی ۱۹

فایده‌ای ندارد^۱ و اساساً آیا با یک روایت می‌توان چنین حکم سنگینی را صادر کرد؟! (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، صص ۱۵۲-۵۳)

۲. ملی: اکثر فقهای شیعه با توجه به روایات موجود (نوری، ۱۴۰۸، ق، الباب ۱ من أبواب حد المرتد، ح ۵، ج ۱۸، ص ۱۶۴؛ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، صص ۱۳۹-۱۴۰) معتقدند که مرد مرتد ملی توبه داده می‌شود، چنانچه توبه کرد، توبه او پذیرفته می‌شود و احکام ارتداد بر او مترتب نمی‌شود؛ اما اگر توبه نکرد، احکام ارتداد، از جمله قتل بر او مترتب می‌گردد. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ق، ج ۴، صص ۱۷۰-۱۷۱)

در خصوص حد استتابه بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. گروهی گفته‌اند که به مرتد ملی سه روز مهلت می‌دهیم تا توبه کند. (همان) بعضی گفته‌اند کمتر، (علامه حلی، ۱۴۱۳، ق، ج ۳، ص ۵۷۵؛ هندی، ۱۴۱۶، ق، ج ۲، ص ۴۳۶) اما برخی معتقدند که این زمان‌ها موضوعیت ندارد، بلکه امام و حاکم باید مورد به مورد بررسی کند و ببیند این فرد چقدر به بحث و هدایت نیاز دارد تا به همان اندازه مهلت دهد. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۶۹)

اهل سنت بین مرتد فطری و ملی هیچ تفاوتی قائل نیستند و به صورت مطلق می‌گویند که به مرتد سه روز مهلت داده می‌شود تا توبه کند؛ چنان که توبه کرد و به اسلام بازگشت کشته نمی‌شود، اما اگر توبه نکرد، کشته می‌شود. (ابن قدامه، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۷۶؛ زحیلی، ۱۴۰۹، ق، ج ۶، صص ۱۸۷-۱۸۸)

ب. حکم زن مرتده

اکثر علمای شیعه به استناد روایات متعدد (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۱۳۹، ح ۵۴۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ق، الباب ۱ من أبواب حد المرتد، ج ۲۸، ص ۳۲۵) اتفاق نظر دارند که زن مرتد کشته نمی‌شود مطلقاً، (چه به ارتداد فطری و چه به ارتداد ملی) بلکه حبس ابد می‌شود و در خوردن و آشامیدن و لباس در تنگنا قرار می‌گیرد و در اوقات نماز کتک می‌خورد تا توبه کند یا

۱. «محمد بن یعقوب عن محمد بن ابراهیم عن ایبه و عن عده من اصحابنا عن سهل بن زیاد جمیعاً عن ابن محبوب عن العلاء ابن رزین عن محمد بن مسلم قال: سألت ابا جعفر (ع) عن المرتد قال: من رغب عن الاسلام و كفر بما انزل علی محمد (ص) بعد اسلامه، فلا توبه له و قد وجب قتله و بانث منه امراته و یقسّم ما ترک علی ولده». (وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۲۳، ابواب حد المرتد، باب ۱، ح ۲)

هلاک شود. اگر توبه کرد و به اسلام بازگشت، آزاد می‌شود، وگرنه در زندان می‌ماند تا بمیرد. (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۳۵۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۴، ص ۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۵، ص ۲۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۲۷۵؛ هندی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۰، ص ۶۶۵)

گروهی از فقیهان معتقدند که مضیقه‌ها و عقوبات مطرح شده در این زمینه، نظیر مضیقه در آب و غذا جنبه موضوعی نداشته، هدف این است که مرتبه به دین عقیده‌مند شود. اگر چنانچه این مضیقه‌ها باعث عناد و لجاجت بیشتر به خدا و پیغمبر می‌شود، امام موظف و مجاز به انجام آن نیست. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، صص ۲۲۶-۲۲۷)

اکثر اهل سنت بین زن و مرد تفاوتی قائل نیستند و معتقدند هرگاه زن یا مردی مرتد شد مطلقاً (چه ملی و چه فطری)، به او مهلت داده می‌شود تا توبه کند و اگر توبه نکرد، آنگاه کشته می‌شود؛ اما برخی از اهل سنت، از جمله حنفیه معتقدند که زن و مرد در حکم ارتداد با یکدیگر برابر نیستند و زن مرتد ابداً کشته نمی‌شود، بلکه در زندان محبوس می‌گردد تا توبه کند یا بمیرد. (زحیلی، ۱۴۰۹ ق، ج ۶، صص ۱۸۶-۱۸۷؛ جزیری، ۱۴۲۴ ق، ج ۵، صص ۴۲۵-۴۲۷؛ عوده، ۲۰۱۳ م، ج ۲، صص ۷۲۰ و ۷۲۱)

۲-۲. حکم تغییر و ابراز عقیده از نگاه حقوق بشر

ارتداد^۱ و ممنوعیت تغییر دین در برخی از کشورها جرم‌انگاری شده است؛ از جمله کشور سودان. مطابق ماده ۱۲۶ قانون مجازات سودان مصوب ۱۹۹۱، ارتداد و تغییر دین ممنوع و مجازات آن مرگ است.^۲ نمایندگان این کشور در توجیه اجرای این مجازات در کشورشان گفته‌اند: اسلام تنها به عنوان یک اعتقاد لحاظ نمی‌شود، بلکه اسلام متشکل از مجموعه‌ای از احکام و قواعد برای تنظیم حیات اجتماعی و خصوصی است. به همین دلیل، ارتداد و

1. Apostasy.

2. UN Doc. A/542/51/Add.2 (1996), para. 20 (Sudan):

ماده ۱۲۶ قانون مجازات سودان مصوب ۱۹۹۱: ۱. هر مسلمانی که به ترک اسلام دعوت می‌کند و یا آشکارا خروج خود را از اسلام به گفتار یا عمل اعلام می‌کند، مرتد است. ۲. به هر مرتدی بر اساس نظر دادگاه، فرصتی برای توبه داده می‌شود. اگر فرد بر ارتداد خود پافشاری نماید، در صورتی که تازه مسلمان نباشد، به اعدام محکوم می‌شود. ۳. در صورتی که فرد مزبور قبل از مجازات اعدام از ارتداد خود منصرف گردد، مجازات وی لغو می‌گردد.

ارتداد و آزادی عقیده با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) / کربمی ۲۱

خروج از اسلام، مخاطره‌ای برای کالبد اجتماع است و با جرم خیانت به کشور در نظام‌های حقوقی مختلف قابل مقایسه است.^۱ کمیته حقوق بشر، صراحتاً جرم‌انگاری ارتداد در قانون کیفری ۱۹۹۱ سودان را مخالف با ماده ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی دانسته، خواهان الغای آن است.^۲

گزارشگر ویژه، جناب عبدالفتاح عمر در خصوص تغییر مذهب و ارتداد خطاب به مقامات سودانی می‌گوید: مطابق قواعد پذیرفته حقوق بشری و تفسیر عام ۲۲ کمیته حقوق بشر، تغییر مذهب باید نتیجه اراده آزاد فرد باشد و نه اکراه. بنابراین، تغییر دین یک مسلمان به دیگر ادیان نباید موجب هرگونه فشار، محدودیت یا محرومیت فرد مزبور و یا مقامات مذهبی آن فرقه گردد.^۳ همچنین کمیته حقوق بشر، مقامات کشور مصر را در خصوص مجازات ارتداد و تغییر مذهب مورد بازخواست قرار داده، خواستار ارائه توضیحات لازم برای این کمیته است.^۴

دولت مصر در خصوص وضعیت تغییر مذهب و توجیه مجازات ارتداد در این کشور، به عبدالفتاح عمر، گزارشگر ویژه سازمان ملل متحد، چنین می‌نویسد: «قوانین مصر تغییر مذهب را ممنوع نمی‌کند؛ ولی استفاده از مذهب برای ایجاد آشوب و تحقیر ادیان الهی را جرم‌انگاری می‌نماید».^۵

کمیته حقوق بشر طی دو گزارش، در خصوص جرم‌انگاری ارتداد و تغییر دین اسلام در ایران ابراز نگرانی کرده، پیشنهاد می‌دهد که مقامات کشور ایران با مطالعه تفسیر عام ۲۲، قوانین و رویه خود را بر اساس ماده ۱۸ میثاق تنظیم نمایند. (رهایی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۶)

کمیته حقوق بشر و گزارشگر ویژه در خصوص تغییر دین و مجازات آن، همسو و هم عقیده هستند و می‌کوشند آن را بر اساس اسناد حقوق بشری ساماندهی نمایند. پل تیلور معتقد است گرچه تا به حال مسئله ارتداد در نهادهای اروپایی مطرح نشده، ولی این مسئله همسو با دیگر نهادهای حقوق بشری است. (همان، ص ۱۵۰)

1. UN Doc. A/40/46 (1991), p. 127, para. 514 (Sudan).

2. UN Doc, CCPR/C/SDN/CO/3 (2007), para. 26

3. UN Doc. A/542/51/Add.2 (1996), paras. 138-139 and 147

4. UN Doc. A/40/39 (1984), p. 57, para. 301 (Egypt).

5. UN Doc. E/CN.79/1994/4 (1994), pp. 51-52, para. 45 (Egypt).

ارتداد و آزادی عقیده با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله‌العظمی موسوی اردبیلی (ره) / کریمی ۲۳

بلکه ارتدادها معمولاً با انگیزه سیاسی یا اقتصادی یا قومی بود؛ (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، صص ۵ - ۶) برای نمونه برخی از اشخاص در برابر وجوب پرداخت زکات مقاومت می‌کردند و برای آنکه زکات نپردازند، از اسلام برمی‌گشتند (همان، ص ۶؛ واقدی (بی‌تا)، صص ۸۳-۸۵) یا به دلیل خلافتی که مرتکب شده بودند باید مجازات و قصاص می‌شدند، ولی برای فرار از مجازات و قصاص از دین خارج می‌شدند (موسوی اردبیلی، ج ۴، صص ۴-۵؛ ابن‌الاثیر، ۱۳۹۹ ق، ج ۲، ص ۲۴۷؛ آیتی، ۱۳۶۱، صص ۵۲۴-۵۲۷) یا هنگامی که رئیس قوم و قبیله‌ای به هر انگیزه‌ای از اسلام خارج می‌شد، همه افراد قبیله به تبعیت از او از اسلام روی‌گردان می‌شدند. قبائل بنو حنفیه، بنو مدلج و بنو اسد به دلیل خروج رئیس قبیله از دین، همگی از دایره اسلام خارج شدند. مسیلمه کذاب، رئیس بنو حنفیه، با ادعای نبوت از دین خارج شد و همه افراد قبیله به تبعیت از او مرتد شدند. (طبری، ۱۹۶۷ م، ج ۲، ص ۱۴۹)

در صدر اسلام، ارتداد به دلیل مواردی از این قبیل بود. در هیچ‌یک از آیات ارتداد، احکام ارتداد بیان نشده و تنها سخن از وعده عذاب در آخرت است؛ (نحل: ۱۰۶؛ نساء: ۱۳۷-۱۳۸؛ توبه: ۷۴) بنابراین احکام ارتداد از روایات استفاده می‌شود نه از آیات قرآن، و دلیل اینکه احکام ارتداد در قرآن بیان نشده این است که ارتداد در قرآن غیر از ارتداد در روایات است. ارتداد در صدر اسلام ارتداد فکری نبوده، بلکه ارتداد سیاسی، اقتصادی یا قومی و قبیله‌ای بوده است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، صص ۵-۳۱؛ موسوی اردبیلی، ۱۳۷۸، ص ۱۰)

برخی از آیات قرآن کریم، ارتداد را به عنوان جریانی دسیسه‌گر، شبهه‌انگیز و سازمان‌یافته برای مقابله با گرایش گسترده مردم به اسلام، فریفتن مسلمانان و انحراف آنان از اسلام معرفی کرده است.^۱ ارتداد مطرح در صدر اسلام، ارتدادی همراه با عناد و از سر استکبار، طغیان و تزویر بوده، نه یک اعتقاد صرف و یا بیرون‌رفت از اسلام بر اساس تدبیر و تحقیق. (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۱۱۳) خداوند در آیه ۸۶ سوره آل‌عمران بر این امر صریحاً

۱. «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِاللَّيْلِ أَنْزَلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ»؛ (آل‌عمران: ۷۱-۷۳) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ»؛ (آل‌عمران: ۱۰۰) «وَدَّوْا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً». (نساء: ۸۹)

می‌گذارد.^۱ در برخی از روایاتی (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۸، أبواب حد المُرْتَد، ص ۳۲۳) که بیانگر مفهوم ارتداد هستند، از تعبیری همچون «جحد» به معنای «انکار با وجود اعتقاد قلبی به حقانیت چیزی» یاد شده است. (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۵۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۰۶)

با مطالعه و تتبع در تاریخ درمی‌یابیم که مرتد کسی از زمان خلیفه اول، برای سرکوب مخالفان و معاندان آغاز شد و در ادوار مختلفی، ارتداد به عنوان ابزاری برای نابود کردن مخالفان حکومت رواج پیدا کرد. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۷)

رفتار پیامبر اکرم (ص) با منافقان که افزون بر نفاق سیاسی، در حقیقت از دین اسلام پس از ابراز اعتقاد به آن خارج شده بودند،^۲ نشانگر تحمل و مدارای پیامبر (ص) با پدیده ارتداد، حتی در صورت خطرناک و دسیسه‌گرانه آن در جلوه نفاق است. آیات قرآن به صراحت بیانگر ارتداد منافقان است، اما نه در آیات قرآن و نه در تاریخ و سیره پیامبر اکرم (ص) نقل نشده است که پیامبر (ص) دستور قتل آنان را به دلیل ارتدادشان صادر کرده باشد.

در کتب تاریخی هیچ موردی وجود ندارد که پیامبر اکرم (ص) فردی را تنها به دلیل خروج از دین مجازات کرده باشند؛ بلکه اسامی افرادی که در تاریخ نقل شده پیامبر (ص) حکم قتل آنان را صادر کرده است، جملگی مرتکب جرائم و جنایات شدید دیگری شده بودند. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، صص ۵-۶) برخی از فقهای اهل سنت می‌گویند: پیامبر اکرم (ص) پس از فتح مکه حکم به قتل دو کنیز ابوجهل به سبب ارتداد داد و حال آنکه این دو با بیان اشعاری دروغ، به پیامبر (ص) جسارت و توهین می‌کردند و اصلاً مسلمان نبودند تا مرتد محسوب شوند. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۸۲؛ موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۶)

۱. «كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ».

۲. «يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَعَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا بِيْكَ حَبِيرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يَعْذِبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ»؛ (توبه: ۷۴) «لَا تَعْتَدُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنْ نَعُفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ»؛ (توبه: ۶۶) «إِذَا جَاءَكَ الْمُتَأَفِّقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَأَفِّقِينَ لَكَادِبُونَ». (منافقون: ۱)

ارتداد و آزادی عقیده با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله‌العظمی موسوی اردبیلی (ره) / کریمی ۲۵

با کاوش در سیره پیامبر اکرم (ص) در موارد ارتداد، به‌ویژه با توجه به اینکه قتل مرتدان حکمی قرآنی نبوده است، درمی‌یابیم که پیامبر اکرم (ص) درباره آنان حکمی ثابت نداشته است، بلکه با توجه به شرایط فرد و مصالح اسلام و مسلمین درباره آنان که باید مجازات می‌شدند، تصمیم‌گیری می‌کرده است؛ برای نمونه می‌توان از عبدالله بن سعد بن ابی سرح نام برد که کاتب وحی بود و به عمد آیات قرآنی را تحریف می‌کرد، سپس مرتد شد و به کافران گروید و به آنان گفت که چگونه قرآن را تحریف می‌کرده است. رسول‌الله (ص) دستور قتل وی را صادر کرد؛ ولی با شفاعت عثمان توبه او را پذیرفت. (ابن اثیر، ۱۳۹۹ ق، ج ۲، ص ۲۴۹؛ موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۵)

شواهد قابل توجهی گواه بر آن است که حکم ارتداد جزء حدود به معنای اصطلاحی آن، یعنی مجازات ثابت و غیر قابل تغییر، تعطیل، تأخیر، غیر قابل شفاعت و کفالت (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۸، ص ۱۱ به بعد) نبوده است؛ بلکه جزء مجازات‌های تعزیری محسوب می‌شود؛ زیرا یکم، در هیچ‌یک از روایات مربوط به ارتداد از تعبیر حد استفاده نشده است. (همان، ص ۳۲۳ به بعد) دوم، همان‌گونه که گفته شد، پیامبر اکرم (ص) شفاعت عثمان را در خصوص مرتدی به نام عبدالله بن سعد پذیرفت و وی را مجازات نکرد؛ درحالی‌که در حدود، شفاعت پذیرفته نیست. سوم، برخی از قدما ارتداد را در زیرمجموعه تعزیرات مطرح کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۰ ق، «باب الحد فی الفریه و ما یوجب التعزیر»، ص ۷۲۲؛ حلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۵۳۲) چهارم، شک و تردید در ماهیت مجازات ارتداد، در عدم ترتب احکام خاص حد بر آن کافی است؛ همان‌گونه که اصل بر ممنوعیت تسلط بر دیگران و مداخله در امور آن‌ها به سبب اعتقاداتشان است؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «اگر خدا می‌خواست آنان شرک نمی‌آوردند، و ما تو را برایشان نگهبان نکرده‌ایم، و تو کارگزار آنان نیستی»^۱.

ارتداد دارای جنبه سیاسی و مرتبط با نظم اجتماعی است، (منتظری، ۱۴۱۱ ق، ج ۳، ص ۳۸۷) به خصوص در حکومت دینی، زیرا خروج و جدایی از اسلام، به نحوی خروج

۱. «أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ». (انعام: ۱۰۶-۱۰۷)

از حاکمیت دینی و اسلامی است، و در نظام حقوقی صدر اسلام که قواعد حاکم بر جامعه، به صورت قوانین مکتوب و حاکم بر قلمرو جغرافیایی خاصی نبوده است، بلکه بر تمامی تبعه یا افراد مقیم در حوزه جغرافیایی حکومت، صرف نظر از دین آنان، جاری بود و دین افراد تعیین‌کننده قواعد و نظام حاکم بر آنان و تبعیت از حاکمان بوده است؛ مسلمان بودن و یا اهل ذمه بودن اشخاص، به معنای تبعیت از دولت اسلامی، و ارتداد و خروج از قرارداد ذمه به معنای مقابله با حکومت اسلامی است؛ بنابراین مقابله با آن‌ها تنها یک مسئله عقیدتی نبوده، بلکه حکمی حکومتی و تصمیم‌گیری در راستای مصالح عمومی بوده است.

از آنجا که فضای قانونی، اجتماعی، سیاسی و حاکمیتی امروز با صدر اسلام متفاوت است؛ بنابراین چنین حکمی قابل اجرا نیست و موضوع چنین احکامی به کلی دگرگون شده و یا حداقل مورد تردید و تابع شرایط زمان و مکان قرار گرفته و حاکمان اسلامی باید با توجه به آنچه برای اسلام و مسلمانان اصلح است، در این گونه امور تصمیم‌گیری کرده، از صدور حکمی کلی درباره موضوعات مهمی، همچون ارتداد و خروج از قرارداد ذمه پرهیز نمایند. (همان، صص ۳۸۷-۳۸۸)

نتیجه‌گیری

از پژوهش انجام شده، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. مطابق حکم عقل و شرع، اساساً اعتقاد و دین اکراه‌بردار نیست؛ گرچه خروج از اسلام در مواردی خاص گناهی نابخشودنی و دارای عواقب شدید اخروی است، اما ارتداد امروزه نمی‌تواند به مجرد تغییر عقیده و بیان شبهه تفسیر و به عنوان موانع آزادی دینی مطرح گردد؛ بلکه حکمی خاص به موارد و شرایطی است که بیان شد.

۲. بین آیات ارتداد و آیات آزادی عقیده هیچ تعارضی وجود ندارد؛ چراکه هیچ کدام یک از آیات ارتداد ناظر به ارتداد فکری و عقیدتی نیست، بلکه بیانگر ارتداد با انگیزه سیاسی، اقتصادی و قومی است و در قرآن کریم برای ارتداد هیچ مجازات دنیوی بیان نشده

ارتداد و آزادی عقیده با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله‌العظمی موسوی اردبیلی (ره) / کریمی ۲۷

است و فارغ از شهرت، از میان روایات باب ارتداد که مستند فقهاست، تنها در یک روایت برای مرتد فطری مجازات تعیین شده است و اساساً با یک روایت نمی‌توان چنین حکم سنگینی را صادر کرد.

۳. شواهد تاریخی گواه بر این است که مرتد کشتی از زمان خلیفه اول، برای سرکوب مخالفان و معاندان آغاز شد و در ادوار مختلفی، ارتداد به عنوان ابزاری برای نابود کردن مخالفان حکومت رواج پیدا کرد، لیکن در سیره پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) حتی یک مورد مشاهده نشده است که حضرات معصومان (ع) حکم قتل کسانی را که صرفاً در دین شبهه می‌کنند و حتی شبهه را تقویت کرده، آشکارا در کنار خانه خدا اظهار می‌کنند، صادر کرده باشند.

۴. کمیته حقوق بشر، جرم‌انگاری ارتداد را مخالف ماده ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی می‌داند و معتقد است که تغییر مذهب باید نتیجه اراده آزاد فرد باشد، و نه اکراه. بنابراین، تغییر دین یک مسلمان به دیگر ادیان نباید موجب هرگونه فشار، محدودیت یا محرومیت فرد مزبور و یا مقامات مذهبی آن فرقه گردد. امروزه مطلق و غیر قابل تقیید بودن حق بر تغییر عقیده، امری اجماعی و پذیرفته شده است؛ زیرا این حق ناظر به جنبه باطنی مذهب است و نه جنبه برونی و آشکارسازی عمومی آن.

حکم ارتداد از احکام ثابت و غیر قابل تغییر نیست و اجرای حکم در فضای کنونی جوامع بشری مورد تردید شدید و مخالف با اصل مسلم احتیاط در دماء و احترام به حیات انسانی است.

کتاب نامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن الاثیر، عزّ الدین أبوالحسن علی بن أبی الکرّم (١٣٩٩). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
ابن براج، عبدالعزیز بن نحریر (١٤٠٦ ق). المهذب. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
ابن زهره، حمزه بن علی (١٤١٧ ق). غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
ابن فارس، احمد بن فارس (١٤٠٤ ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
ابن قدامة المقدسی، عبدالله بن أحمد (١٣٨٨). المغنی و بلیه الشرح الکبیر. قاهره: مکتبة القاهرة.
ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
ابن بابویه، محمد بن علی (١٤١٥ ق). المقنع. قم: پیام امام هادی (ع).
ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم (١٤٠٣ ق). الکافی فی الفقه. اصفهان: مکتبة امیرالمؤمنین علی (ع).

ابوحسان، محمد، (١٤٠٨ ق). احکام الجرمه و العقوبه فی الشریعه الاسلامیه. اردن: مکتبة المنار.
آیتی، محمدابراهیم (١٣٦١). تاریخ پیامبر اسلام. تجدیدنظر ابوالقاسم گرجی. تهران: دانشگاه تهران.
بیهقی نیشابوری کیدری، محمد بن حسین (١٣٧٤). إصباح الشیعة بمصباح الشریعة. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).

الجزیری، عبدالرحمن بن محمد (١٤٢٤ ق). الفقه علی المذاهب الأربعة. بیروت: دار الکتب العلمیه.
جوهری، اسماعیل بن حماد (١٣٧٦). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.
الحزّ العاملی، محمد بن الحسن (١٤٠٩ ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
الحصنی، تقی الدین (١٩٩٤ م). کفایة الاخبار فی حل غایة الإختصار. دمشق: دارالخیر.
الحلّی، أحمد بن إدريس (١٤١٠ ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
الخمینی، السيد روح الله، (١٣٩٠ ق). تحریر الوسيله. النجف الاشراف: مطبعه الآداب.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (١٤١٢ ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار العلم.
رهايي، سعید (١٣٩٣). آزادی دینی. قم: دانشگاه مفید.
زبیدی، محمد بن محمد (١٤١٤ ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.

ارتداد و آزادی عقیده با تأکید بر دیدگاه آیت الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) / کریمی ۲۹

الزحیلی، وهبة (۱۴۰۹ ق). الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفكر.
الشهيد الاول، محمد بن مكي (۱۴۳۰ ق). الدروس الشرعية في فقه الإمامية. قم: مكتب الاعلام
الاسلامي في الحوزة العلمية.
الشهيد الاول، محمد بن مكي (۱۴۳۰ ق). غاية المراد في شرح نكت الإرشاد. قم: مكتب الاعلام
الاسلامي في الحوزة العلمية.
الشهيد الثاني، زين الدين بن علي (۱۴۱۳ ق). مسالك الأفهام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
الشهيد الثاني، زين الدين بن علي (۱۴۲۲ ق). حاشية المختصر النافع. قم: مركز الأبحاث و
الدراسات الإسلامية.
صدر، سيدموسى (۱۳۸۲). «ارتداد و آزادی عقیده از نگاه قرآن». ویژه نامه قرآن و حقوق. دوره ۹.
شماره ۳۴.

الطباطبائي، سيد محمد حسين (۱۳۹۳). الميزان. بيروت: مؤسسه الاعلمي.
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (۱۹۶۷ ق). تاريخ طبري. بيروت: دار التراث.
الطوسي، محمد بن حسن (۱۳۶۴). تهذيب الاحكام. تهران: دار الكتب الإسلامية.
الطوسي، محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط. تهران: مكتبة المرتضوية.
الطوسي، محمد بن حسن (۱۴۰۰ ق). النهاية في مجرد الفقه والفتوى. بيروت: دار الكتاب العربي.
الطوسي، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
العلامة الحلبي، حسن بن يوسف (۱۴۱۰ ق). إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان. قم: مؤسسة
النشر الإسلامي.

العلامة الحلبي، حسن بن يوسف (۱۴۱۳ ق). قواعد الأحكام. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
العلامة الحلبي، حسن بن يوسف، (۱۴۱۰ ق). نهاية الاحكام. قم: مؤسسه اسماعيليان.
عوده، عبد القادر (۲۰۱۳ م). التشريع الجنائي الإسلامي. بيروت: دار الكاتب العربي.
الفاضل الهندي، بهاء الدين محمد بن حسن (۱۴۱۶ ق). كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام.
قم: مؤسسه النشر الاسلامي.

الفيض الكاشاني، محمد بن مرتضى (۱۳۹۵). مفاتيح الشرائع. تهران: مدرسه عالي شهيد مطهری.
فيومي، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). مصباح المنير. قم: مؤسسه دار الهجرة.
قرشي، علي اكبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دار الكتب الاسلاميه.

٣٠ دوفصلنامه علمی - دانشجویی / شماره ٦٨ / ویژه نامه بزرگداشت... / صص ٧-٣٠

- الکلینی، محمد بن یعقوب (١٣٨٧). الکافی. قم: دار الحدیث.
- المجلسی، محمدباقر (١٤٠٣ ق). بحار الانوار. قم: دار الاحیاء التراث.
- المحقق الحلّی، جعفر بن حسن، (١٤٠٨ ق). شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- المفید، محمد بن محمد (١٤١٠ ق). المقنعه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- المقدس الاردییلی، احمد بن محمد (بی تا). مجمع الفائدة و البرهان. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- منتظری، حسینعلی (١٤١١ ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه. قم: دار الفکر.
- موسوی اردییلی، سیدعبدالکریم (١٣٧٨). ارتداد نگاهی دوباره. قم: حکومت اسلامی.
- موسوی اردییلی، سیدعبدالکریم (١٣٨٥). فقه الحدود و التعزیرات. قم: جامعه المفید.
- النجفی الجواهری، محمدحسن بن باقر (١٤٢١ ق). جواهر الکلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
- النوری، حسین بن محمدتقی (١٤٠٨ ق). مستدرک الوسائل. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- الواقدی، محمد بن عمر (بی تا). کتاب الرده. بیروت: دار الغرب الإسلامی.

- UN Doc. A/542/51/Add.2 (1996) (Sudan).
- UN Doc. A/40/46 (1991) (Sudan).
- UN Doc, CCPR/C/SDN/CO/3 (2007).
- UN Doc. A/542/51/Add.2 (1996).
- UN Doc. A/40/39 (1984) (Egypt).
- UN Doc. E/CN.79/1994/4 (1994) (Egypt).

گستره تعزیر و مجازات‌های تعزیری در مبانی فقهی حضرت آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره)

مهدی خیرخواه*

چکیده

بر اساس فقه کیفری اسلام و به تبع آن در ماده ۱۴ ق.م.ا مجازات‌های مقرر برای جرائم به چهار قسم حد، قصاص، دیه و تعزیر طبقه بندی شده است. در پژوهش پیش رو در نظر داریم دیدگاه مرحوم آیت‌الله موسوی اردبیلی را در مورد نوع مجازات‌های تعزیری و قلمرو این مجازات مورد کنکاش قرار دهیم. بعضی فقها تعزیرات را تنها در گناهان کبیره میدانند. دیدگاه مشهور فقها این است که تعزیرات اختصاص به گناهان کبیره ندارد و شامل گناهان صغیره هم میشود و معتقدند شخصی که حرامی مرتکب شده باید به مقدار کمتر از حد او را تعزیر کرد. و تعزیر را منحصر به زدن گناهکار میدانند. آیت‌الله موسوی اردبیلی در تعزیر به ادله نقلی اکتفا نمیکند و معتقد است با تمسک به حکم عقل میتوان قلمرو تعزیر را توسعه داد. ایشان تعزیر را برای هر عملی که حفظ نظام مادی و معنوی جامعه اسلامی را خدشه دار میکند ثابت میدانند. با این وجود معتقدند نمیتوان به عنوان یک قاعده کلی در تمامی گناهان قائل به تعزیر شد چرا که بعضی گناهان، نظام مادی و معنوی جامعه را مختل نمیکند. همچنین در ارتباط با مصادیق مجازات‌های

* دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه مفید، قم، ایران.

تعزیری ایشان معتقدند تعزیر یک امر تعبدی عبادی محض نیست که مصالح غیبی داشته باشد که ما از آن بی خبر باشیم بلکه هدف از تعزیر تادیب است و حاکم برای حفظ نظم و عدل در جامعه اسلامی به آن تمسک میکند و لذا تعزیر اختصاص به زدن ندارد و عمومیت دارد و میتواند شامل مصادیق دیگری مانند جرایم مالی هم بشود.

واژگان کلیدی: تعزیر؛ قلمرو؛ مجازات‌های تعزیری؛ معاصی.

مقدمه

در این مقاله پس از تعریف تعزیر و ماهیت آن به محدوده و گستره آن اشاره می‌شود. فقها درباره گستره تعزیر با یکدیگر اختلاف دارند. همین‌طور در مصادیق تعزیر و اینکه تعزیر شامل چه مواردی می‌شود اتفاق نظر وجود ندارد. پس از انقلاب اسلامی و تشکیل جمهوری اسلامی یکی از بحث‌هایی که مورد توجه قرار گرفت این بود که آیا مجازات‌هایی که حکومت برای اصناف و دیگر متخلفان قرار می‌دهد هم شامل تعزیرات شرعی می‌شود یا نه. در این مقاله پس از بررسی دیدگاه‌های مختلف فقها در این باره با نظرات آیت‌الله موسوی اردبیلی در زمینه مصادیق تعزیر و محدوده آن پرداخته می‌شود.

۱- معنای تعزیر

تعزیر معنایی لغوی و معنایی اصطلاحی در فقه دارد. در تعریف معنای لغوی آن اهل لغت معنای مختلفی بیان کرده‌اند. بعضی آن را به سرزنش و لوم معنا کرده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۵۶۱/۴) بعضی تعزیر را به معنای منع و رد گرفته‌اند. (ابن اثیر، ج ۳، ص ۲۲۸). بعضی آن را به معنای تادیب کمتر از حد دانسته‌اند. (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۴۰۷/۲) برخی آن را به زدن کمتر از حد معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۳۵۱/۱) بعضی آن را به معنای یاری همراه با تعظیم معنا کرده‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۵۶۴) در قرآن در سه آیه (مائده/۱۲ و اعراف/۱۵۷ و فتح/۹) این کلمه به کار رفته است که به معنای اخیر تناسب بیشتری دارد. اهل لغت بین معنای لغوی و قرآن ارتباط برقرار کرده، می‌گویند تعزیر به معنای زدن کمتر از حد است و این تادیب است و تادیب همان نصرت و یاری همراه تعظیم است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۵۶۴) اما این ارتباط بعید به نظر می‌رسد. در روایات گاهی تعزیر به معنای مجازات (کلینی، ۲۴۱/۷). گاهی به معنای حد (کلینی، ۲۰۴/۷) گاهی به معنای ادب شدن (کلینی، ۲۴۲/۷) و گاهی به معنای زدن (کلینی، ۱۰۴/۴) تعبیر شده است.

در اصطلاح فقهی برای تعزیر فقها تعاریفی ارائه کرده‌اند. حلبی تعریف کرده است که تعزیر عبارت است از تادیب که خداوند تعبد آن را جعل نموده است؛ به منظور اینکه تعزیر

شونده و دیگر مکلفین را از ارتکاب عمل ممنوع بازدارد. این حکم در موردی که به امر واجبی اخلال وارد شود یا امر قبیحی از کسی سرزند و در شرع مجازات معینی درباره ی آن وضع نشده باشد ثابت می‌شود.^۱ (حلبی، ۱۴۰۳ق، ۴۱۶) محقق حلی تعزیر را برای هر عقوبتی که مقدار آن مشخص نباشد تعریف میکند در مقابل حد که مقدار آن مشخص است.^۲ (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ۱۳۶/۴) و شهید ثانی به عقوبت یا اهانتی که مقدار آن در اصل شرع غالباً مشخص نشده است تعریف میکند.^۳ (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ۳۲۵/۱۴) صاحب جواهر اصل عدم مقدار در تعزیر را از باب اغلب مصادیق تعزیر دانسته است. ایشان پنج مورد را بیان میکند که مقدار تعزیر معین و مشخص شده است. مثل تعزیر فردی که با خانمش در روز ماه رمضان جماع کند تعزیرش ۲۵ ضربه شلاق است. (نجفی، ۲۵۴/۴۱)

بنابراین، می‌توان گفت مراد از تعزیر در فقه و قانون اصطلاح خاصی است که از معنای عام آن در لغت که به معنای سرزنش و تأدیب است به اصطلاحی خاصی از مجازات منتقل شده است.

۲- ماهیت تعزیر

درباره ارتکاب گناهان در جامعه اسلامی می‌توان صورت‌هایی را به شرح ذیل فرض کرد: صورت اول در جایی است که ضرر انجام گناه فقط به خود شخص برمی‌گردد و این شخص خود باید کفاره گنااهش را پرداخت کند و الزامی از طرف حکومت بر پرداخت کفاره نیست؛ مانند مسلمانی که روزه خود در ماه رمضان را به جا نیاورده است یا شخصی که نذر یا قسم خورده ولی به نذر خود عمل نمی‌کند که باید کفاره پرداخت کند. در این فرض هیچ ضمانت اجرایی برای پرداخت این کفاره وجود ندارد و به خود فرد مسلمان واگذار شده است.

۱. «التعزیر تأدیب تعبداً لله سبحانه به لردع المعزور و غیره من المكلفین، و هو مستحق للإخلال بكل واجب وإيثار كل قبيح لم يرد الشرع بتوظيف الحد عليه»

۲. «كل ما له عقوبة مقدرة بسمى حدا و ما ليس كذلك بسمى تعزيراً»

۳. «التعزیر لغة: التأديب. و شرعاً: عقوبة أو إهانة لا تقدر لها بأصل الشرع غالباً».

گستره تعزیر و مجازات‌های تعزیری در مبانی فقهی حضرت آیت‌الله موسوی اردبیلی / خیرخواه ۳۵

صورت دوم ارتکاب گناهان در جایی است که ارتکاب گناه او ضرری به دیگر افراد اعم از مسلمان و غیرمسلمان وارد کرده است مثل این که یک فرد دست‌وپای انسانی را شکسته است. یا فردی را به قتل رسانده است. در اینجا مسلمان علاوه بر آن که گناه کرده است باید ضرر وارد شده به دیگران را جبران کند. در این موارد در شرع اسلام حسب مورد پرداخت دیه اعضا یا قصاص مشخص کرده است.

صورت سوم ارتکاب گناهان در جایی است که فرد مسلمان به دیگران ضرری نرسانده است؛ اما شئون اجتماع مسلمانان را مراعات نکرده است و برای آن در اسلام مجازات‌های خاصی معین شده است که به آن حد می‌گویند. مثل فردی که شراب خواری می‌کند. مجازات چنین فردی مشخص شده است. اما بعضی معاصی و گناهان هستند که جزو موارد بالا نیستند و مجازات آنان معلوم نیست که می‌توان آنها را در قالب «تعزیر» قرارداد.

۳- گستره تعزیر

در بین علما درباره قلمرو و گستره اعمال تعزیر اختلاف وجود دارد دسته اول: اکثر فقها تعزیر را در ارتکاب گناهانی می‌دانند که نص خاصی درباره آن نداریم. شیخ طوسی می‌نویسد: هر گناهی که حد بر آن واجب نشده باشد برایش تعزیر ثابت است و مواردی را از باب نمونه بیان می‌کند مثل کسی که چیزی را دزدی می‌کند بدون شکستن قفل.^۱ (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۶۹/۸) محقق حلی نیز به این مطلب تصریح می‌کند که تعزیر برای هر فعل حرام یا ترک واجب ثابت می‌شود. بر امام لازم است که تعزیر کند و حد آن کمتر از حد می‌باشد.^۲ (محقق حلی، ۱۵۵/۴) مرحوم خوئی این قول را شهرت عظیمه میدانند و ادعا می‌کند که فی الجمله بلاخلاف است و برای آن به چهار دلیل تمسک می‌کنند. اول: فعل امیرالمومنین علی علیه السلام در موارد مختلف دوم: اهتمام اسلام به حفظ نظام مادی و معنوی اسلام سوم: روایات خاصه ای که در موارد خاص داریم چهارم: روایاتی که در آن آمده

۱. «کل من اتی معصية لا یجب بها الحد فإنه یعزر مثل أن سرق نصاباً من غیر حرز أو أقل من نصاب من حرز أو وطئ أجنبية فیما دون الفرج أو قبلها أو شتم إنساناً أو ضربه فإن الإمام یعزره»

۲. «کل من فعل محرماً أو ترک واجباً فلا إمام ع تعزیره بما لا یبلغ الحد.»

است خداوند برای هر چیزی حدی مشخص کرده است. (خویی، ۴۰۸/۱) برای مورد اخیر به عنوان نمونه به موردی اشلره میکنیم که در کتاب وسائل الشیعه ذکر شده است. در این کتاب در بابی تحت عنوان «کل من خالف الشرع فعلیه حد او تعزیر» به پنج حدیث تمسک شده است. از جمله روایت علی بن رباط که این گونه نقل شده است. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَجَعَلَ عَلَيَّ مَنْ تَعَدَى حَدًّا مِنْ حُدُودِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حَدًّا وَجَعَلَ مَا دُونَ الْأَرْبَعَةِ الشُّهَدَاءِ مَسْتَوْرًا عَلَى الْمُسْلِمِينَ.» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۴/۲۸).

دسته دوم: بعضی از فقیهان این عمومیت را از روایات خاصه که در موارد مختلف بیان شده است اصطیاد کرده‌اند و گفته‌اند در هر موردی که شخص فرد مسلمانی را اذیت کند یا هر گناهی که برایش حدی مشخص نشده است تعزیر ثابت می‌شود. (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۱۵۶/۱۳) بنابراین طبق نظر مشهور فقها تعزیر برای تمام گناهان شرعی و ترک واجب که بدون کیفر مشخص باشد ثابت می‌شود و تعزیر را شامل گناهان شرعی اعم از کبیره و صغیره می‌دانند

دسته سوم: گروه دیگری از فقها تعزیر را شامل همه گناهان نمی‌دانند و تنها اختصاص به گناهان کبیره دانسته‌اند. صاحب جواهر هم این نظر را پذیرفته و ادعای عدم خلاف در این باره می‌کند و می‌نویسد اختلاف و اشکالی در این مطلب نیست که تعزیر لازم می‌شود بر هر فعل حرام که از کبائر باشد.^۱ (نجفی، ۴۴۸/۴۱). امام خمینی هم این نظر را پذیرفته مینویسد: برای هر ترک واجب یا ارتکاب حرام به شرط اینکه از کبائر باشد تعزیر ثابت است.^۲ (امام خمینی، ۴۷۷/۲)

مرحوم صاحب جواهر قول دیگری را هم بیان کرده‌اند که قائل آن معلوم نیست. این دیدگاه تعزیر را شامل گناهان کبیره می‌داند و در صورتی تعزیر شامل گناهان صغیره می‌شود که از گناهان کبیره دوری نکند. (نجفی، ۴۴۹/۴۱)

دسته چهارم: در مقابل فقهای در این که تعزیر برای هر عمل حرامی باشد تشکیک کرده‌اند. (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۱۷۶/۱۳) و پس از بررسی ادله و روایات به این مطلب

۱. «لا خلاف ولا إشكال نصابا و فتوی فی أن کل من فعل محرما أو ترك واجبا و كان من الكبائر فلا إمام تعزيره بما لا يبلغ الحد و تقدیره إلى الامام»

۲. «كل من ترك واجبا أو ارتكب حراما فلا إمام عليه السلام و نائبه تعزيره بشرط أن يكون من الكبائر»

گستره تعزیر و مجازات‌های تعزیری در مبانی فقهی حضرت آیت‌الله موسوی اردبیلی / خیرخواه ۳۷

قائل شده اند که نمیتوان از ادله حکم به وجوب تعزیر مرتکب حرام حتی مرتکب گناه کبیره داد. آیت‌الله گلپایگانی هم چنین نظری را پذیرفته است عبارت ایشان چنین است: حاصل ادله این است که دلیلی نداریم حکم به وجوب تعزیر در هر معصیت میکنیم حتی اگر آن معصیت از گناهان کبیره باشد.^۱ (گلپایگانی، ۲۹۷/۲) مرحوم آیت‌الله موسوی اردبیلی معتقدند که گرچه عقوبات شرعیه منحصر در حد و تعزیر است و جایی که حد نباشد تعزیر ثابت است. (اردبیلی، ۱۵۰/۱) اما چنین ادله و روایاتی نداریم که به عموم و اطلاق آن تمسک کنیم و تعزیر را در هر گناهی که موجب حد نمیشود ثابت بدانیم. (اردبیلی، ۳۴/۱) ایشان در دلالت این روایات اشکال کرده میگویند: این روایات تنها دلالت میکند بر ثبوت عقوبت برای هر کسی که تعدی میکند از حدودی که خداوند آن را مشخص کرده است. ثانیاً این که بخواهیم از روایات خاصه در موارد خاصه استفاده کنیم که قاعده کلی داریم که تعزیر ثابت بشود هم درست نیست چون خداوند در قرآن کریم آمده «ان تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا» چنانکه از گناهان بزرگی که شما را از آن نهی کرده اند دوری گزینید، ما از گناهان دیگر شما درگذریم و شما را به مقامی نیکو برسانیم. (نساء/۳۱) در این آیه بین گناهان کبیره و صغیره تفصیل قائل شده است. این مطلب را دیگر فقها به آن اشاره کرده اند. (خوانساری، ۱۱۸/۷) و ایشان هم این مطلب را وجیه و قابل قبول میدانند. (اردبیلی، ۳۵/۱) آیت‌الله موسوی اردبیلی معتقدند: تعزیر یک امر تعبدی عبادی محض نیست که به خاطر مصالح غیبی تشریح شده باشد که ما از آن بی‌خبر باشیم. اقوال فقها درباره ملاک در تعزیر که ارتکاب گناهان کبیره یا صغیره میدانستند ناظر به ادله نقلی که از اهل بیت علیهم السلام داریم میباشد. اما منبع ما در شرع تنها روایات معصومین نیست و عقل هم از منابع ما محسوب میشود. به حسب ادله عقلی، اسلام به حفظ نظام مادی و معنوی جامعه اهتمام تام دارد و این زمانی محقق میشود که اصلاح جامعه محقق شود و معتقدند ملاک در تعزیر ارتکاب گناه کبیره و صغیره نیست بلکه تعزیر برای

۱. «الحاصل إنّه لا دلیل لنا تطمئن إلیه النفس فی الحکم بوجوب التعزیر فی کلّ معصیه بل ولا فی خصوص الکبائر منها»

هر چیزی که حفظ نظام مادی و معنوی جامعه اسلامی را خدشه وارد میکند از لحاظ عقلی ثابت میدانند. و معتقدند همه گناهان اعم از کبیره و صغیره نظام مادی و معنوی جامعه را مختل نمیکند. بنابراین ایشان معتقدند محدوده تعزیر به دلیل عقل ملاکش در جایی است که نظام جامعه اسلامی دچار خدشه شود. پس اگر معصیتی کبیره یا صغیره باشد و اختلال به نظام مادی و معنوی جامعه وارد نکند نیاز به تعزیر او نیست. (اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ۳۷/۱)

۴- مصادیق مجازات‌های تعزیری

بر اساس پذیرش اصل تعزیر درباره مصادیق تعزیر هم دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. دیدگاه اول: گروهی از فقها تعزیر را منحصر در ضرب (زدن گناهکار) می‌دانند به گونه‌ای که کمتر از حد باشد و مصادیق دیگری برای آن بیان نمی‌کند. شیخ طوسی در این باره می‌نویسد: اگر تعزیر ثابت شد پس زدن برای ثابت می‌شود به گونه‌ای که کمتر از حد باشد.^۱ (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۶۶/۸) از فقهای معاصر هم این مطلب را تایید می‌نمایند و درباره تعزیر قائلند که روایات و اجماع بر زدن کمتر از حد دلالت میکند. و اگر بخواهیم شخصی را به واسطه حبس یا جریمه مالی تعزیر کنیم مقتضی اصل عدم جواز است چون میتوان احترام مال و حرمت حبس خطاکار را استصحاب کرد. و این گونه قائل به عدم جواز حبس و جریمه مالی در تعزیرات میشوند. (صافی، ۲۶)

دیدگاه دوم: فقهای دیگری داریم که مصادیق بیشتری از تعزیر را بیان می‌کنند و منحصر به شلاق و زدن نمی‌دانند و حبس و توبیخ و دیگر موارد را از مصادیق تعزیر می‌دانند علامه حلی از این جمله فقها هست که می‌نویسد: تعزیر به واسطه ضرب و حبس و توبیخ هست البته بدون قطع و جرح و اخذ مال.^۲ (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ۴۱۱/۵) روایاتی هم داریم که برای تعزیر به حکمی غیر از شلاق و زدن بیان کردند مثل روایت برقی «عَنْ عَلِيٍّ (ع): أَنَّهُ قَالَ يَجِبُ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَحْبِسَ الْفُسَّاقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَالْجُهَّالَ مِنَ الْأَطِبَّاءِ وَالْمَقَالِسَ الْأَكْرِيَاءِ» (صدوق، ۳۷/۳)

۱. «وإن رأى أن يعزره فيضربه ضرباً لا يبلغ به أدنى الحدود، وأدناها أربعون جلدة»

۲. «هو يكون بالضرب، والحبس، والتوبيخ، من غير قطع، ولا جرح، ولا أخذ مال، والتعزير واجب فيما يشرع فيه التعزير»

گستره تعزیر و مجازات‌های تعزیری در مبانی فقهی حضرت آیت‌الله موسوی اردبیلی / خیرخواه ۳۹

دیدگاه سوم: نظر دیگر درباره مصادیق تعزیر این است که تعزیر به واسطه زدن و شلاق زمانی جایز است که فرد عاصی با توبیخ و نهی و دیگر موارد از گناه خود دست نکشد و اگر فرد با همین توبیخ از عمل خود دست بکشد نیازی به تعزیر نیست. (طباطبایی، ۴۸۳/۲)

مرحوم آیت‌الله موسوی اردبیلی درباره مصادیق تعزیر معتقدند تعزیر یک امر تعبدی عبادی محض نیست که به خاطر مصالح غیبی تشریح شده باشد که ما از آن بی‌خبر باشیم؛ بلکه هدف از تعزیر تأدیب است که حاکم برای حفظ نظم و عدل در جامعه اسلامی به آن تمسک می‌کند و لذا تعزیر اختصاص به زدن کمتر از حد ندارد و عمومیت دارد و شامل امور مالی مثل جریمه کردن و دیگر موارد می‌شود. (اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ۴۰/۱). ایشان معتقدند تخلفاتی که توسط شرکت‌ها، کارخانه‌ها، کارگاه‌ها، مغازه‌ها و دیگر نهادها انجام می‌شود تحت شمول تعزیرات قرار می‌گیرد چرا که در اسلام عقوبت منحصر در دو مورد حدود و تعزیرات است و این موارد حکومتی شامل تعزیرات می‌شود و مجازات ثالثی نمی‌توان برای آنها تصور کرد. (اردبیلی، ۱۵۰/۱) و تعزیر را به شلاق و توبیخ و تبعید خلاصه نمی‌کند و جرایم مالی را هم از جمله تعزیرات می‌دانند. ایشان به دو گروه از روایات اشاره می‌کنند که به این مطلب دلالت می‌کند. گروه اول از روایات روایاتی است که دلالت دارد به گرفتن اموالی از مجرمین مثل روایت یونس «قَالَ: سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ مَمْلُوكَةً قَالَ إِنْ كَانَ غَيْرَ مَعْرُوفٍ بِالْقَتْلِ ضَرْبًا شَدِيدًا وَأُخِذَ مِنْهُ قِيمَةُ الْعَبْدِ وَ يَدْفَعُ إِلَى بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ كَانَ مُتَعَوِّدًا لَلْقَتْلِ قُتِلَ بِهِ» (کلینی، ۳۰۳/۷) و گروه دوم روایاتی که براتلاف اموال مجرمین دلالت دارد مثل روایت ابن سنان «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنْ أَنْسَأَ كَانُوا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ص أَبْطَلُوا عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِيُوشِكُ قَوْمٌ يَدْعُونَ الصَّلَاةَ فِي الْمَسْجِدِ أَنْ نَأْمُرَ بِحَطْبٍ فَيُوضَعُ عَلَى أَبْوَابِهِمْ فَيُوقَدَ عَلَيْهِمْ نَارٌ فَتُحْرَقُ عَلَيْهِمْ بَيُوتُهُمْ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲۵/۳) بنابراین حاکم می‌تواند فرد را به امور مالی تعزیر کند. (اردبیلی، ۶۰/۱)

به نظر ایشان حاکم باید اقامه قسط و عدل کند و لذا مجازات‌های کیفری برای تخطی از قوانین قرار می‌دهد و لذا تخطی از قوانینی که حکومت اسلامی قرار می‌دهد هم شامل تعزیرات می‌شود. چون تعزیر یعنی تأدیب و این مجازات‌ها هم شامل تعزیر می‌باشد.

نتیجه‌گیری

در اسلام برای مجازات افراد راهکارهایی وجود دارد که بعضی به خود مسلمانان گناهکار واگذار شده مثل پرداخت کفاره برای روزه‌نگرفتن و بعضی واگذار شده به حاکم اسلامی مثل حد و تعزیر که مجازات‌ها در اسلام منحصر در همین دو مورد است. مشهور فقها از نظر قلمرو تعزیر را در اموری می‌دانند که حدی برایش مشخص نشده است و آن را شامل گناهان کبیره و صغیره می‌دانند. مرحوم آیت‌الله موسوی اردبیلی معتقدند مجازات در اسلام در همین دوره حد و تعزیر منحصر است. ایشان ملاک تعزیر را ارتکاب گناهان نمی‌دانند؛ بلکه هر چیزی که نظام مادی و معنوی جامعه اسلامی را مختل کند باعث تعزیر می‌شود؛ بنابراین تمام تخلفات که توسط نهادهای مختلف صورت می‌گیرد موضوع تعزیر بر آن محقق می‌شود و احکام تعزیر بر آنها مترتب می‌شود. از نظر مصادیق تعزیر نیز ایشان تعزیر را منحصر به زدن و شلاق ندانسته و علاوه بر توبیخ و تبعید که روایاتی بر آن دلالت می‌کرد قائل‌اند که می‌توان جرائم مالی را هم از جمله مجازات‌های تعزیری بدانیم و لذا جرایم مالی که حاکم اسلامی می‌گیرد شامل همین تعزیرات است. ایشان معتقدند تعزیرات یک امر تعبدی نیست که فقط به موارد مذکور در روایات اکتفا بشود؛ بلکه یک امر عقلایی است و مواردی که در روایات ذکر شده می‌تواند از باب مثال و نمونه باشد.

کتاب نامه

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، سوم، ۱۴۱۴ق.
۲. اردبیلی، عبدالکریم، فقه الحدود و التعزیرات، النشر لجامعه المفید، قم، دوم، ۱۴۲۷ق
۳. حلبی، ابو الصلاح، الکافی فی الفقه، امام امیر المؤمنین علیه السلام، اصفهان، اول، ۱۴۰۳ هـ ق
۴. حلی، محقق، شرائع الإسلام، مؤسسه اسماعیلیان، قم، دوم، ۱۴۰۸ هـ ق
۵. خمینی، سید روح الله موسوی، تحریر الوسيلة، مطبوعات دار العلم، قم، اول، هـ ق
۶. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک، مؤسسه اسماعیلیان، قم، دوم، ۱۴۰۵ هـ ق
۷. خوبی، سید ابو القاسم، مبانی تکملة المنهاج، إحياء آثار الإمام الخوئی ره، قم، اول، ۱۴۲۲ هـ ق
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دمشق، اول، ۱۴۱۲ق.
۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ ق
۱۰. صافی گلپایگانی، لطف الله، التعزیر، أحكامه و حدوده، بی نا.
۱۱. صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم، دوم، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. طباطبایی، سید علی بن محمد، ریاض المسائل، آل البيت علیهم السلام، قم، اول، بی تا.
۱۳. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، المبسوط، المكتبة المرتضوية، تهران، سوم، ۱۳۸۷ هـ ق
۱۴. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، تهران، چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط، المكتبة المرتضوية، تهران، سوم، ۱۳۸۷ هـ ق
۱۶. فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العين، قم، دوم، ۱۴۰۹ق
۱۷. فیومی، أحمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، قم، دوم، ۱۴۱۴ق.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، الاسلامیه، تهران، چهارم، ۱۴۰۷ق.
۱۹. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، الدر المنضود، دار القرآن الکریم، قم، اول، ۱۴۱۲ هـ
۲۰. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان، انتشارات اسلامی، قم، اول، ۱۴۰۳ هـ ق
۲۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، دار إحياء التراث العربی، بیروت، هفتم، ۱۴۰۴ هـ ق

تأملی در تفسیر سیاسی قرآن از منظر آیت الله موسوی اردبیلی (ره)

حسین بادینلو*

چکیده

آیت الله موسوی اردبیلی^(ره)، به عنوان متفکر اسلامی نواندیش، در صدد بهره برداری از مبانی دینی و فقهی در راستای ترسیم نظام سیاسی مطلوب بود. تفسیر قرآن کریم بر اساس نیازها و چالش های نوپدید در جامعه، از جمله موضوعات کانونی این پژوهش است. براین اساس، پرسش مطرح شده این است که برداشت سیاسی - اجتماعی آیت الله موسوی اردبیلی از قرآن را چگونه می توان تبیین کرد؟ در پاسخ می توان به طرح این مدعا پرداخت که ایشان به عنوان یک کنشگر سیاسی، در عرصه نظر و عمل حضور داشته و متأثر از زمینه های عملی و ایدئولوژیک، به تأملات قرآنی پرداخته است و با بهره برداری از مبانی قرآنی، به دنبال طراحی جامعه مطلوب سیاسی بوده اند. با توجه به چنین مدعایی، این پژوهش می کوشد تا هدف اصلی را که مبتنی بر برداشت سیاسی موسوی اردبیلی از قرآن است، در بخش های مختلف با استفاده از چهارچوب نظری کوئنتین اسکینر شرح و بسط دهد.

واژگان کلیدی: جامعه مطلوب سیاسی؛ شریعت؛ میانه روی؛ اخلاق؛ صداقت.

* کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه مفید، قم، ایران

مقدمه

از تأملات اندیشمندان و صاحب نظران در اعصار مختلف مسئله سیاست، سازوکارهای اداره جامعه و نهادهای مرتبط با آن است. متفکران سیاسی با توجه به زمینه‌ها و شرایط گوناگون، مدلی خاص از نظام سیاسی و جامعه مطلوب را ترسیم کرده‌اند. از زمانی که در عصر مشروطه نمادهای تجدد به سان ستاره‌ای دنباله‌دار خود را در سپهر سیاسی ایران به نمایش می‌گذاشت، به تبع آن، چالش‌ها و بحران‌های جدیدی برای انسان ایرانی به وجود آمد و برخی از صاحب نظران دینی و سیاسی با توجه به چنین زمینه‌های زبانی و عملی کوشیدند که تفسیر متفاوتی از فرایند مدرنیته ارائه دهند. در همین شرایط بود که نواندیشان دینی به بحران‌های فکری پی بردند و کوشیدند با توجه به مقتضیات جامعه و در نظر گرفتن مقاصد شریعت، راه‌حلهایی برای زندگی بهتر انسان ایرانی در عصر جدید بیابند. اهتمام برخی از نواندیشان، همچون نائینی در راستای فهم بهتر نهادها و مؤلفه‌های تجدد بود. تلاش او در راستای بهره‌برداری از مبانی دینی و فقهی برای تبیین لایه زمانی جدید بود. اهمیت کار نواندیشان دینی و سرسلسله آن‌ها یعنی نائینی، در این است که آن‌ها کوشیدند با اتکا به زیرلایه‌های مفهومی موجود در آیات و روایات، فهمی متفاوت از دنیای جدید را ارائه دهند.

تبیین چالش‌های نوپدید با بهره‌برداری از مبانی دینی همواره مورد توجه اندیشمندان و نواندیشان ایرانی بوده است. در واقع، جریان موسوم به راه سوم، با انتخاب دیدگاهی فراتر از رویکرد حداقلی و حداکثری به دین، می‌کوشد اصل دین را با ادله عقلی به اثبات برساند و سپس به عنوان یک منبع کافی، بدان استناد کند. در این چهارچوب، عقلی که دارای بنیاد نظری و دینی باشد و توانایی پاسخگویی به مسائل امروزی را داشته باشد، عقل نواندیشانه است. آیت‌الله موسوی اردبیلی، از جمله شخصیت‌هایی است که در سطح فقاقت و مرجعیت و با توجه به سابقه اجرایی در دوره قبل و بعد از انقلاب، با تکیه بر مکتب اهل بیت (ع) و مبانی قرآنی و همچنین مقتضیات زمان، در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، حقوقی و... نظریه‌پردازی کرده است.

این پژوهش به تفسیر سیاسی قرآن در منظومه فکری موسوی اردبیلی می‌پردازد. وی از میان روش‌های مختلفی همچون عرفانی، فقهی و ادبی تفسیر سیاسی - اجتماعی را برمی‌گزیند. هدف از این کار، با توجه به شرایط ایران پس از انقلاب، اصلاح جامعه از طریق مبانی قرآنی بود و در این چهارچوب، وی تشکیل جامعه را مبتنی بر آیات و روایات می‌داند. در واقع، فهم جدید از قرآن بر اساس ارجح دانستن «تفسیر به ترتیب نزول» از جمله نگرش‌های متفاوت موسوی اردبیلی در خصوص قرآن پژوهی است. در این روش، وی به علم تاریخ، زمینه‌های عملی، شرایط زمانه و اندیشه‌های متفاوت تأکید دارد و معتقد است برای اینکه بخواهیم به اصلاح جامعه و همچنین ترسیم جامعه مطلوب بپردازیم، نیازمند این نگرش هستیم که وقایع کوچک و بزرگ را رصد کنیم تا بتوانیم تفسیری کارآمد داشته باشیم. بنابراین، این پژوهش ضمن توجه به زمینه و زمانه شکل‌گیری اندیشه موسوی اردبیلی می‌کوشد با توجه به پرسش و مدعای پژوهش، نگاه ایشان به تفسیر قرآن را که مبتنی بر چالش‌های نوپدید در جامعه ایرانی است، تبیین کند.

مبانی نظری: کونتین اسکینر و مطالعه متن و زمینه

زمینه‌گرایی و متن‌گرایی در فلسفه علم و روش‌شناسی، دو شیوه رایج در خصوص متون اندیشه و به خصوص اندیشه سیاسی بوده است. این گرایش‌ها تلاش‌هایی در راستای درک مفاهیم و متون مندرج در یک اثر است که بنا به ملاحظات مختلف، از یکدیگر جدا و در مقابل هم قرار گرفته‌اند. اگر بخواهیم به فهم بهتر این دو شیوه برسیم، لازم است نگاهی کلی به روش هرمنوتیک داشته باشیم. به طور کوتاه، علم یا دانش هرمنوتیک هنگامی پدید آمد که در اروپا، نیاز به درک معانی موجود در متون مقدس احساس می‌شد. درحالی‌که کلیسا به نقش اساسی خود در تفسیر متن مقدس تأکید داشت، ظهور پروتستان‌ها و تأکید آن‌ها بر خود بسنده بودن متن مقدس، زمینه‌ساز سلسله مباحث روشی گسترده‌ای شد که در این میان، پروتستان‌ها موفق شدند ایده خود بسنده بودن متن را در راستای تضعیف قدرت معنوی کلیسای کاتولیک بسط دهند. بسط چنین مفهومی، در واقع سنگ بنای هرمنوتیک امروزی بود. هرمنوتیک متن محور مورد نظر پروتستان نیز موجب شکل‌گیری موجی جدید از

هرمنوتیک شد که بر نیت مؤلف تأکیدی ویژه داشت. تأکید هرمنوتیک بر نیت مؤلف برای درک معنی متن، به ویژه در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی، در رویارویی روش‌شناسانه با امواج پوزیتیویستی فلسفه علم قرار گرفت و حاصل این رویارویی، انسجام هرمنوتیک، تحت عنوان هرمنوتیک مؤلف محور بود. فهم نیت مؤلف برای نیل به درک متن از ضروریات این نوع هرمنوتیک است که مبنای روش‌های تفهیمی قرار گرفت و از سوی ماکس وبر و ویلهلم دیلتای بسط و گسترش یافت. هرمنوتیک مؤلف محور، در تقابل با متن محور، بعدها از بالندگی بیشتری برخوردار شد که طی آن شاهد شکل‌گیری هرمنوتیک زمینه‌گرا هستیم.

اگر هرمنوتیک را به عنوان «روش» در نظر داشته باشیم، دو کلیدواژه اصلی برای آن قابل بیان است: معنا و تفسیر. (حقیقت، ۱۳۹۸، ص ۳۴۱) این بحث که معنایی را در موضوعی دنبال و سپس آن را تفسیر کنیم بسیار بااهمیت است. همان‌طور که اشاره شد، تحولات دانش هرمنوتیک سه دوره را طی کرده که شامل معنای متن، نیت مؤلف و زمینه است. در این میان، گادامر ارجحیت را به متن می‌دهد. پل ریکور نیز با نگاهی متفاوت از گادامر، توسع عجیبی به معنای متن داده، هرمنوتیک را به روانکاوی پیوند زده است. تعبیر معروفی از ریکور در مباحث هرمنوتیک وجود دارد. وی چنین می‌نویسد: «نویسنده می‌میرد، اما متن کار او را ادامه می‌دهد». (ریکور، ۱۳۹۶، ۲۲) شلایر ماخر و امیلیوبتی در عرصه دانش هرمنوتیک به مؤلف بها می‌دهند و درنهایت، اسکینر به نیت مؤلف و زمینه توجه دارد. بنابراین، می‌توان نحله‌های گوناگونی از تفکرات هرمنوتیسین‌ها را مشاهده کرد که از دل آن‌ها، توجه به «زمینه» رشد پیدا کرده است.

اسکینر از روش هرمنوتیک برای فهم اندیشه سیاسی استفاده می‌کند و به همان‌سان، این روش را به راه سومی بین متن‌گرایی و زمینه‌پیوند می‌زند. (حقیقت، ۱۳۹۸، ۳۸۶) این فیلسوف تحلیلی متأثر از گرایش‌های گوناگون اندیشه سیاسی و فلسفی، همچون کنش‌گفتاری آستین، نومیالیسم وبر و ویتگنشتاین، به زمینه‌گرایی روی آورده است. اسکینر متوجه این مطلب شد که توجه به بافتار تاریخی، آن‌سان که در کار افرادی، نظیر پیتربلسلت صورت گرفته بود، باعث تضعیف متن خواهد شد و چه بسا مجبور باشیم اندیشه‌های سیاسی

را صرفاً ذیل تاریخ مطالعه کنیم. او راه حل این مسئله را در کاربرد آشکارتر زبان در پژوهش دید. همو در این خصوص تحت تأثیر جریان‌های فراگیر زبانی در قرن بیستم قرار داشت و نیز در همان دانشگاهی مشغول بود که مرد تکیده کالج تربیتی، لودویگ ویتگنشتاین در آنجا به زندگی فوق‌العاده نائل شده بود.^۱ در واقع، اسکینر بیش از افرادی، نظیر جان پوکاک نشان داده است که باید بتوانیم به اصول زبان‌شناختی قدیمی معنا بخشیم تا متفکران را در قالب خودشان درک کنیم.^۲ وی با کمک از نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین بر اهمیت کاربرد زبان که به معنای چگونگی استفاده از زبان در بافتاری خاص بود، تأکید داشت. بر اساس نگاه زبان‌شناختی ویتگنشتاین متأخر، هیچ نقطه‌ای بیرون از بازی‌های زبانی نیست که بتوانیم عقب و نسبت بین زبان و واقعیت را ارزیابی کنیم. البته این دربرگیرنده کلیت حاکم بر متن مورد تفسیر بود و اسکینر برای تحدید نگرش خود یا به تعبیر خودش تدوین روش‌شناسی تفسیری، از دیدگاه جان آستین سود جست. او بر این اساس، از تعبیر نیروی کارگفتی استفاده کرد؛ چراکه وقتی اندیشمندی چیزی می‌گوید، در واقع امر، در حال انجام کاری است یا دست کم قصد انجام کاری را دارد.

اسکینر از ما می‌خواهد نیروی «گفتاری» مدنظر نویسنده را شناسایی کنیم و این امر مستلزم آن است که شناسایی کنیم نویسنده هنگام نوشتن متن چه می‌کرده است. (ادواردز و تاونزند، ۱۳۹۰، ص ۱۵). در این خصوص چنین توضیح می‌دهد: «من با تعمق در این عقیده که گفتار نیز عمل به شمار می‌رود، به این نتیجه رسیدم که نظریه کنش‌های گفتاری می‌تواند در بردارنده چیزی باشد که به طور اعم درباره فلسفه عمل و به طور اخص، درباره نقش علیت در تبیین رفتار نکاتی را برای ما باز می‌گوید... نظری که من از آن دفاع می‌کنم این است که حتی اگر بپذیریم انگیزه‌ها نقش علل را ایفا می‌کنند، با این حال ممکن است تعیین‌های غیر علی از اعمال و کردار نیز وجود داشته باشند. این نتیجه‌گیری هنوز هم در نظرم پذیرفتنی جلوه می‌کند». (اسکینر، ۱۳۹۹، ص ۲۴) در واقع، گشودن قفل نیروی کارگفتی برای فهم هر

۱. بنگرید به: سعید ماخانی، ۱۳۹۵.

۲. بنگرید به: کلوسکو، ۱۳۹۷.

متنی ضروری است که البته به چند کلید نیاز دارد: نخست، توجه به بافتار تاریخی و موقعیتی که هر نویسنده‌ای در آن قرار دارد و باید لزوماً آن شرایط را شناخت. دوم، نیت نویسنده که در خود اثر وجود دارد؛ مانند تلاش‌های افلاطون برای تبیین چستی عدالت در جمهور. (ماخانی، ۱۳۹۵) بنابراین، کنش‌گفتاری و اهمیت گفتار از مباحث قابل توجه در دیدگاه زمینه‌محوری اسکینر است.

در این پژوهش، برای بسط موضوع مدنظر، از دیدگاه کوئنتین اسکینر و روش‌شناسی او در خصوص «فکر و زمینه» بهره‌برداری می‌شود تا بتوانیم درکی دقیق‌تر و جامع‌تر از تحولات فکری در دوران انقلاب و پس از انقلاب اسلامی داشته باشیم. در واقع، این نوشتار با تکیه بر روش خوانش متن اسکینر، می‌کوشد تا نیت و قصد متفکران اسلامی، نظیر آیت‌الله موسوی اردبیلی در خصوص تفسیر قرآن را آشکار سازد. این نوع خوانش نخست متن را مانند پاسخ به پرسش‌ها و مسئله مهم در نظر می‌گیرد و دیگر اینکه معنای متن را فهم کنش‌هایی می‌داند که مؤلف با کاربرد مفاهیم هنجارین و در راستای حل مشکل انجام داده است.

۱. زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه آیت‌الله موسوی اردبیلی

فهم اندیشه سیاسی نیازمند بررسی بسترها، شرایط و زمینه‌های شکل‌گیری آن اندیشه است. این زمینه‌ها نیز عمدتاً متشکل و متأثر از ایدئولوژی‌ها از یک سو، و مسائل عرصه عملی سیاست از سوی دیگر است. در واقع، حیات سیاسی و بافتارها، مسائلی را به متفکران عرضه می‌دارند و همین امر باعث می‌شود دغدغه‌ها و پرسش‌هایی در ذهن متفکران شکل گیرد. باید گفت که مطالعه زمینه‌ها صرفاً برای کسب اطلاعات نیست، بلکه سبب آگاهی از شیوه کسب بصیرت‌ها در معنا و مقصود مؤلف است. افزون بر زمینه تاریخی متن، فهمیدن زبان اخلاقی جامعه نیز اهمیت دارد. اهمیت آن در تفسیر به این سبب است که متن به عنوان کردار، با هنجارهای رایج و زبان اخلاقی حاکم بر یک دوره خاص پیوند خورده است. منطقی‌پیوند این است که نویسنده یا گوینده، کنش‌های خود را به وسیله کلمه‌هایی با نیروی گفتاری انجام می‌دهد؛ نیرویی که در ضمن هر گفتار جدی‌ای وجود دارد و به اجرای کنش کارگفتی ویژه‌ای می‌انجامد. منظور اسکینر

تأملی در تفسیر سیاسی قرآن از منظر آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / بادینلو ۴۹

از کلمه‌های دارای نیروی کارگفتی ویژه، مفاهیمی است که می‌توانند در بردارنده تأثیرهایی باشند؛ از قبیل ابراز کردن، بیان کردن یا جویا شدن تأیید یا عدم تأیید اعمالی که توصیف می‌کنند. (اسکینر، ۱۳۹۹، ص ۲۵۲) به بیان دیگر، مفاهیم دارای تأثیر کارگفتی تأیید یا عدم تأیید هستند؛ یعنی تمام واژگان هنجارین یا واژگان ارزشی که برای اجرای کارهایی، مانند ستودن و تأیید کردن یا نکوهیدن و انتقاد کردن از هرگونه عملی که آن را توصیف می‌کنند، استفاده می‌شوند.

در این چهارچوب می‌توان به اندیشه‌های آیت‌الله موسوی اردبیلی پرداخته، پس از بررسی بسترها و شرایط، کنش کارگفتی ایشان را مورد توجه قرار داد. عمده زمینه‌های عملی و ایدئولوژیک ایشان متأثر از تحولات سیاسی - اجتماعی دوره پهلوی اول، همچون تجدید آفرانه است. ایران عصر پهلوی فرایند گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن را طی کرد و در همین شرایط، بحران‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی در ساحت سیاسی ایران ظاهر شد و اقدامات رضاشاه در نوسازی کشور، نارضایتی علما و روحانیون را در پی داشت. خانواده سید عبدالکریم که در شهر اردبیل ساکن بودند، به وضعیت حاکم بر ایران جهت‌گیری اعتراضی داشتند؛ برای مثال پدر ایشان، فرزندش را به مکتب‌خانه می‌فرستد و با این کار مخالفت خود با نظام آموزش نوین و مدارس جدید را اعلام می‌کند. بنابراین، سید عبدالکریم در خانواده‌ای مذهبی و مبارز، با مسائل سیاسی و اجتماعی آشنا می‌شود.

از حوادث تأثیرگذار در زندگی و اندیشه موسوی اردبیلی، دهه ۱۳۲۰ شمسی بود که ایران از سوی متفقین اشغال و رضاشاه از کشور خارج می‌شود. پس از این وقایع، فضای باز سیاسی بر جامعه ایران حاکم گردید و به صورت کلی در سایه این فضا، سه جریان مهم در ایران پدیدار شد و نقشی ماندگار در حوزه سیاسی اجتماعی ایفا کرد. (میبیدی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۱)

۱. جریان حزب توده تحت تأثیر و حمایت اتحاد جماهیر شوروی که مدرن‌ترین حزب در ایران جدید برشمرده می‌شود.

۲. جریان ملی‌گرایی که در نهایت در دهه سی موجب ملی شدن صنعت نفت ایران شد.

۳. جریان مذهبی که در نهایت در اواخر دهه پنجاه به شکل‌گیری انقلاب اسلامی منجر شد.

موسوی اردبیلی پس از ورود به حوزه علمیه قم، ضمن استفاده از محضر استادان حوزوی، همچون شیخ مرتضی انصاری، حائری، احمد خوانساری، آیت‌الله بروجردی و دیگران در جریان و در متن برخی حوادث، همچون شکل‌گیری احزاب و گروه‌های سیاسی، از جمله فدائیان اسلام قرار داشت. در بعدی دیگر و در عرصه نظر، نواندیشان دینی از جمله علامه طباطبائی، آیت‌الله مطهری و دیگران در مواجهه با اندیشه‌های مارکسیستی دست به انتشار آثاری مختلف در حوزه مسائل سیاسی و دینی زدند. در واقع، حوزه علمیه متأثر از شرایط حاکم بر کشور، می‌کوشید در عرصه نظر با تولید اندیشه‌های دینی و در سطح عمل با حمایت از گروه‌های همسو، حضور داشته باشد، و آیت‌الله موسوی در چنین زمینه‌ای قرار داشت. به همین دلیل، همواره در طول فعالیت‌های سیاسی خود می‌کوشید تا نگرش اعتدال‌گرایانه داشته باشد.

در این خصوص، باید گفت از ویژگی‌های موسوی اردبیلی در عرصه عمل سیاسی که بیانگر کنش متفاوت ایشان است، تشکیل و تأسیس نهادهای متعددی بود که پیش از انقلاب و پس از انقلاب فعالیت می‌کردند. حضور در مسجد امیرالمؤمنین (ع) و سخنرانی برای انقلابیون و همچنین ساخت کانون توحید در کنار حسینیه ارشاد را که مرکزی برای روشنگری بود، در غرب تهران ایجاد کردند. (گفتگو با هاشمی رفسنجانی، مهریزی، ۱۳۹۶) افزون بر این، تأسیس مؤسسه مکتب امیرالمؤمنین (ع)، حضور در کنار انقلابیون و اعضای اصلی شورای انقلاب و پس از آن بر عهده گرفتن مسئولیت‌های سیاسی مختلف در قوه قضاییه و مهم‌تر از آن، امامت نماز جمعه تهران و ادای خطبه سیاسی. عبادی، بخشی از فعالیت‌هایی است که آیت‌الله موسوی اردبیلی در دوران انقلاب اسلامی بر عهده داشتند. واقعیت امر این است که ایشان در کنار دیگر نواندیشان می‌کوشیدند تا اسلامی‌سازی را در مسائل و موضوعات مختلف کشور اجرا کنند و از سوی دیگر، به چالش‌های نوظهوری که در عصر جدید آشکار شده بود، توجه داشته باشند. براین اساس، حضور عملی در عرصه‌های سیاست و تأسیس نهادهای مختلف، از جمله زمینه‌های فکری موسوی اردبیلی است.

تأملی در تفسیر سیاسی قرآن از منظر آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / بادینلو ۵۱

از دیگر اقدامات عملی موسوی اردبیلی در چهارچوب نواندیشی دینی و کنش سیاسی، تأسیس دانشگاه مفید بود. در واقع، دانشگاه مفید فکر روشن ایشان را منعکس می‌کرد و ایشان گام‌های بزرگی در قلمرو دانش‌های مشترک میان حوزه و دانشگاه برداشته است. (مصاحبه با محقق داماد، مهریزی، ۱۳۹۶) دلیل اصلی تأسیس دانشگاه مفید این بود که پشتوانه‌ای برای مسائل مهم اجتماعی باشد. ایشان اعتقاد داشتند که پیش از پیروزی انقلاب، یکی از مسائل مهم کشور موضوع اقتصاد بود. اقتصاددان‌ها در دانشگاه حرف‌هایی می‌زدند که علما آن‌ها را مبتنی بر ربا و حرام می‌دانستند. پس از نظر ایشان، اگر این‌گونه مسائل بخواهد حل شود، به دست کسانی حل می‌شود که هم فقه می‌دانند و هم با مسائل روز آشنایی دارند و از علم اقتصاد بی‌خبر نیستند؛ کسانی که مبانی فقهی، شرعی و اسلامی را می‌دانند. (مصاحبه با سیدعلی موسوی اردبیلی، مهریزی، ۱۳۹۶) در همین چهارچوب، دانشگاه مفید با شعار پای در سنت، رو به آینده و با هدف فهم مسائل جدید و درعین حال توجه به سنت‌ها و مبانی دینی تأسیس شد.

۲. قرآن پژوهی و مسائل نوپدید

با ظهور علائم تجدد در عرصه اندیشه و عمل در ایران عصر مشروطه و آشکار شدن چالش‌های جدید برای جوامع اسلامی، نواندیشان کوشیدند تا راه‌حلی را در راستای برطرف ساختن موانع مختلف بیابند. اهتمام آن‌ها مصروف به آماده‌سازی مقدمات نظری لازم برای فهم مسائل نوین بود. در چنین زمینه‌ای، حیات سیاسی مسائلی را به متفکران عرضه داشت و در مقابل، آن‌ها نیز کوشیدند در چهارچوب شریعت اسلامی و با توجه به زبان اخلاقی جامعه، کنش متفاوتی را از خود نشان دهند که پاسخگوی مسائل عصر جدید باشد. در همین راستا، متونی را تولید کردند که با هنجارهای رایج متناسب بود و کنش خود را به وسیله کلمه‌هایی با نیروی گفتاری انجام دادند.

واقعیت امر این است که با ورود به دنیای جدید در ایران و به‌طورکلی جهان اسلام، افق انتظار جدیدی برای مفاهیم و مؤلفه‌های سنتی شکل گرفت. قلمرو تجربه مفاهیم سنتی در اعصار گذشته، افق محدودی را نمایان می‌ساخت و در ساحت عمل، پاسخگوی نیازهای

نوین نبود؛ اما هنگامی که مسائل گوناگونی گریبان‌گیر جوامع اسلامی از جمله ایران شد، برخی متفکران و روشنگران درصدد برآمدند تا ضمن بازبینی در ساحت معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، آن‌ها را با نیازهای جدید منطبق سازند و تحولی در معنای مفاهیم ایجاد کنند تا جایی که آن را به عنوان الگوی یک زندگی سیاسی و اسوه حکومت مطلوب مطرح کنند. درست در همین دوران بود که منازعاتی پیرامون فهم قدیم و جدید شکل گرفت و بخشی از تحولات فکری دوره معاصر ایران را به خود مربوط ساخت. در چنین شرایطی، تحولی در روش‌شناسی و قرآن‌پژوهی شکل گرفت که در مقایسه با دیگر تفاسیر پیشین کاملاً متفاوت بود. تحولی که نتایج خود را در مسائل سیاسی - اجتماعی نشان داد و واکنش نواندیشان دینی را برانگیخت. در واقع، منظور از تفسیر سیاسی قرآن، اندیشه‌ای نص‌محور است که با اعتقاد به جامعیت قرآن، مکانیسم رسیدن به نظام مطلوب سیاسی اسلام را در بازگشت و فهم مجدد قرآن می‌داند و از همین دیدگاه، به نقد دوگانه «تحریرگرایی» و «ایدئولوژی سکولار» می‌پردازد. این تفسیر، معطوف به سیاست و اصلاح اجتماعی است و به نظامی آزاد و عدالت‌محور در جامعه توجه دارد. اهمیت رویکرد تفسیری آن است که ما را به شیوه‌ای جدید در حکومت‌داری، تعاملات اجتماعی و روابط بین‌المللی و تعامل بین فرد، جامعه و خداوند رهنمون می‌سازد. (خان‌محمدی، ۱۳۹۶، ص ۹۶) بنابراین، در چنین زمینه نظری و عملی است که برداشتی جدید از مبانی دینی در راستای حل بحران‌های نظام سیاسی شکل می‌گیرد.

از محورهای قرآن‌پژوهان در بُعد روش‌شناسی و معرفت‌شناسی، توجه به چالش‌های نوظهور در جامعه و واقعیت‌های سیاسی - اجتماعی است. در این مسیر آن‌ها می‌کوشند مسائل نوپدید را شناسایی و با بهره‌برداری از مبانی قرآنی در مسیر اصلاح جامعه حرکت کنند. این اقدام از عصر مشروطه به این سو مورد توجه نواندیشان و نوگرایان جهان اسلام قرار گرفته است. آن‌ها برای بنیان نهادن روشی جدید در قرآن‌پژوهی، به بازتفسیر قرآن در پرتو معیارهای جدید و هنجارهای روشنگری پرداختند و از شاخصه‌های عصر جدید همچون عقل‌گرایی، علم‌گرایی، گرایش‌های دموکراتیک، انتخابات، تأسیس نهادهای مبتنی بر قانون، تشکیل حکومت قانون و... بهره می‌بردند؛ به‌طور مثال سردمدار نوگرایان،

تأملی در تفسیر سیاسی قرآن از منظر آیت الله موسوی اردبیلی (ره) / بادینلو ۵۳

سیدجمال‌الدین اسدآبادی، ضمن بازگشت به منابع اصلی فکر اسلامی، به تفسیر عقلی تعالیم اسلامی و متون دینی پرداخته، به مبارزه با روحیه تسلیم به قضا و قدر و گوشه‌نشینی برخاست. (عنایت، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳)

از دیدگاه شهید صدر، این اقدام تفسیر موضوعی قرآن است. تفسیر موضوعی همیشه به اموری به هم مربوط و در جریان تجربه انسان تعلق دارد؛ زیرا نتایج آن نشان‌دهنده علائم و ممیزاتی است که قرآن برای حدود اندیشه انسان در هر یک از موضوعات زندگی قرار داده است. از اینجاست که تفسیر موضوعی یک کار محاوره و گفتگو با قرآن و گرفتن پاسخ از آن، و عملی فعال و با هدف است که در نتیجه آن، متن قرآن در یکی از حقایق بزرگ زندگی به کار گرفته می‌شود. (صدر، ۱۳۸۱، ص ۳۳) بدین ترتیب، گفتگو با قرآن و ترسیم چالش‌های مربوط به هر موضوع، برای دستیابی به پاسخ، در اولویت تفسیر موضوعی قرار گرفته است.

وظیفه مفسر در تفسیر موضوعی، برداشتن همه موارد بشری است. مفسر باید افکار عصرش را همراه داشته باشد تا همه آنچه از تجارب بشری به دست آمده را در برابر قرآن نهد، تا قرآنی که «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲) نه از پیش و نه از دنبال هیچ باطل‌کننده‌ای برای قرآن نخواهد آمد» این قرآن نظر خود را در مقابل آن‌ها اظهار کند تا این مفسر از مجموع آیات مربوط به موضوع، بتواند نظر قرآن را دریابد. بنابراین، قرآن در این تفسیر به واقعیت‌ها مربوط می‌شود و با واقعیت به هم می‌پیوندد؛ زیرا تفسیر از واقعیت خارج، شروع شده است و به قرآن منتهی می‌گردد. (همان، ۳۴) بر این اساس، فهم درست مشکلات جامعه و اولویت‌بندی و صورت‌بندی آن، نیازمند تجربه، علم، فهم و ششم اجتماعی است که از هر کسی ساخته نیست و مهارت ویژه می‌خواهد. قرآن‌پژوه باید در عرصه‌های اجتماعی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و علوم قرآنی مهارت داشته باشد تا بتواند بین معضلات جامعه و قرآن تعامل ایجاد کند. (مهریزی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۶)

در جهان اسلام، نواندیشان و نوگرایان کنش خود را به وسیله کلمه‌هایی با نیروی گفتاری پیش بردند و کوشیدند با پژوهش در آیات قرآنی، برداشتی نوین ارائه دهند که پاسخگوی چالش‌های سیاسی نوپدید باشد. در این چهارچوب می‌توان به متفکرانی، نظیر علامه

طباطبائی، مطهری، امام موسی صدر، سید ابوالفضل زنجانی و آیت‌الله موسوی اردبیلی در ایران اشاره کرد. همچنین در مصر، محمد عبدو و شیخ شلتوت، در تونس ابن عاشورا، در لبنان محمد جواد مغنیه و علامه فضل‌الله چنین کنش‌هایی را مطرح کردند. بنابراین، هنگامی که از تفسیر سیاسی قرآن سخن به میان می‌آید منظور این است که تفاسیر، معطوف به اصلاح جامعه باشد و جامعه مطلوب و نامطلوب از دریچه قرآنی نگریسته شود تا زیستن عقلانی و حکومت مبتنی بر خواست مردم مهیا شود.

از محورهای مهم در منظومه فکری قرآن پژوهان عصر جدید، توجه به نیازها و عرف‌های نوین جامعه است. آن‌ها متأثر از زمینه‌های عملی و ایدئولوژیک که عمدتاً رواج اندیشه‌های تحجرگرایانه و سکولاریستی در جوامع اسلامی بود، کوشیدند معانی جدیدی را از نص اسلامی استخراج کنند تا پاسخگوی نیازهای جدید باشد و در این راستا، کنشگری خود را با انتشار متون و آثار متعدد انجام دادند. در واقع، با به کارگیری ابزارهای جدید در مقابل گروه‌های فکری مختلف ایستادگی و تحولی در معنای مفاهیم ایجاد کردند. برای مثال، آیت‌الله مطهری عقل را از ابزارهای فهم قرآن کریم می‌داند و بی‌توجهی به آن را عامل انحراف و گمراهی از مقصد و هدف اصلی قرآن برمی‌شمارد (احمدزاده، ۱۳۸۵، ص ۳۴) و نظر قرآن درباره دستیابی به تفسیر کلام الهی را چنین بیان می‌کند:

قرآن خطاب به مخالفان خویش می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؛ (محمد: ۲۴) چرا به تدبر در قرآن نمی‌پردازند؟ این دل‌ها چگونه دل‌هایی است که گویی بر آن‌ها مهر زده شده است». در آیه دیگر می‌فرماید: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ؛ کتابی است پرثمر و پربرکت که ما به سوی تو فرود آوردیم» چرا؟ «لِيَذَكَّرُوا آيَاتِهِ... برای اینکه در آیاتش بیندیشند و تدبر کنند». «وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ و آنان که دارای فکر و خرد هستند، آگاهی یابند» (ص: ۲۹). این آیات و ده‌ها آیه دیگر با تأکید بر تدبر در قرآن، جایز بودن تفسیر قرآن را تأیید می‌کنند، اما تفسیری نه از روی میل و هوای نفس، بلکه بر اساس انصاف و صداقت و بدون غرض... (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸-۲۹)

تأملی در تفسیر سیاسی قرآن از منظر آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / بادینلو ۵۵

بنابراین، مطهری با استفاده از روش خردگرایانه که در سراسر بحث‌های قرآنی ایشان نمایان است (ایازی، ۱۳۸۳، ص ۳۸) به همراه علامه طباطبائی پایه‌گذار اندیشه‌ای جدید با عنوان «اندراج کلام در حکمت علمی» بودند که بر اساس آن بسیاری از موضوعات نظری (Subjective) را از حوزه صرف انتزاعی بیرون آوردند و در قلمرو چالش‌های عینی (Objective) طرح کردند؛ از جمله: حقوق زن، حکومت، حقوق بشر، آزادی، بانکداری و موضوعاتی از این قبیل. همچنین، پیوند حیات فرهنگی و اجتماعی آدمی با قرآن و استخراج موضوعات عینی و همخوانی آن با آموزه‌های قرآن، گستره وسیعی را در تأملات قرآنی و قرآن‌پژوهی مطهری شکل داد. (پورحسن، ۱۳۸۳، ص ۷۲)

۳. تفسیر سیاسی قرآن از منظر آیت‌الله موسوی اردبیلی

آیت‌الله موسوی اردبیلی، به عنوان یک کنشگر سیاسی در عرصه نظر و عمل حضور داشته و به کنشگری پرداخته است. ایشان متأثر از زمینه‌های عملی و ایدئولوژیک پیش و پس از انقلاب بوده، در این چهارچوب کوشید تا با انتخاب راه سوم، نگرشی در تفسیر قرآن اتخاذ کند که پاسخگوی وضعیت جدید جوامع اسلامی باشد. حضور در عرصه عمل، همچون مبارزات انقلابی و داشتن منصب‌های سیاسی، مثل دادستانی کل کشور، ریاست دیوان عالی، امامت جمعه تهران به همراه تأسیس نهادهای متعدد، بخشی از فعالیت‌های موسوی اردبیلی برشمرده می‌شود. در واقع، اهتمام ایشان در راستای اسلامی کردن جامعه و پی‌ریزی یک حکومت اسلامی مبتنی بر قرآن بود که هم به متون دینی توجه و هم به نیازهای نوین کند. به همین دلیل، در خطبه‌های نماز جمعه دهه اول انقلاب می‌کوشیدند که مبانی حکومت اسلامی را تبیین کنند. با توجه به شخصیت علمی، دینی و سیاسی آیت‌الله موسوی اردبیلی و با در نظر گرفتن شرایط پیش‌آمده سیاسی و اجتماعی کشور، زبان خطبه‌ها نیز تلفیقی از ادبیات سیاسی، دینی، فرهنگی و اجتماعی بود. (فاضل میبدی، ۱۳۹۶، ص ۷۵۷)

در خصوص تفسیر قرآن باید گفت که تأملات موسوی اردبیلی عمدتاً معطوف به نیازهای روز جوامع اسلامی و کنش ایشان نیز در راستای تحول و تغییر در تفسیر

اصطلاحات و آیات قرآنی بود. از این رو، به صورت کلی می‌توان از تفسیر ایشان به تفسیر موضوعی تعبیر کرد. موضوعاتی از جمله نظام خانواده در قرآن، جنگ و جهاد در قرآن، نقش منافقان در جامعه اسلامی، قانون و قانون‌گرایی، حقوق بشر، هدایت در قرآن، خلقت انسان، زبان قرآن، آیات اقتصادی، ربا در قرآن و دعا در قرآن. از میان روش‌های عرفانی، ادبی، فقهی، روایی و عقلی، می‌توان روش ایشان را تفسیر اجتماعی - سیاسی از قرآن دانست. دغدغه اصلی ایشان در تفسیر قرآن، ارائه جامعه مطلوب سیاسی از منظر قرآن و اصلاح جامعه با قرآن بوده است. به این دلیل، ایشان بحث اساسی را از نظام خانواده در قرآن شروع کرده، سپس آن را به جامعه می‌کشاند و در مرحله بعد، از چگونگی تعامل انسان‌ها با یکدیگر در درون این جامعه بر اساس معیارهای دینی بحث می‌کند. تعامل انسان‌ها در این جامعه بر اساس قانون است؛ بنابراین حقوق انسان‌ها در این جامعه برجسته می‌شود. (خان محمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۸)

موسوی اردبیلی برای بسط مباحث و ایجاد تحول در تفسیر قرآن، به نقد شیوه‌های مختلف تفسیر می‌پردازد و سپس دیدگاه خود را مطرح می‌کند. وی تفسیر قرآن به قرآن، منهج اثری و عقلی را بررسی می‌کند و نمونه‌های هر یک را توضیح می‌دهد. همچنین کتاب‌های تفسیری را که با سه روش ترتیبی، نزولی و موضوعی تحلیل یافته‌اند بررسی و کمبودهای هر یک را مطرح می‌کند. در نهایت، تفسیر مدنظر خود را این‌گونه توضیح می‌دهد: «هرکدام از تفاسیری که در میان ما شناخته شده، محصول یکی از روش‌های پیش‌گفته است. البته برای تفسیر قرآن روش‌های دیگری نیز وجود دارد که محققان باید با توجه به آن‌ها، افقی جدید را در شناخت قرآن بگشایند که از جمله آن‌ها «تفسیر به ترتیب نزول» است. در طول چهارده قرن که از تاریخ تفسیر قرآن می‌گذرد، کمتر به این روش توجه شده است». (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۵، ص ۷۱) در واقع، وی با بررسی متون مختلف در حوزه‌های تفسیر قرآن، قصد خود را مطرح می‌کند و استدلال‌هایی می‌آورد تا تفسیر به ترتیب نزول را بر دیگر روش‌ها برتری دهد؛ برای مثال از سیوطی مطلبی را نقل می‌کند که از نظر ایشان «از همه مباحث علوم قرآن، علم نزول و جهات نزول و ترتیب نزول شریف‌تر است».

تأملی در تفسیر سیاسی قرآن از منظر آیت الله موسوی اردبیلی (ره) / بادینلو ۵۷

(موسوی اردبیلی، ۱۳۹۵، ص ۷۱ به نقل از سیوطی، ۱۳۶۳، ص ۲۲) همچنین، روش دیگر موسوی اردبیلی برای برتری دادن تفسیر به ترتیب نزول، استدلال به حضرت علی (ع) است و از کتاب تاریخ القرآن نقل می‌کند: «امیرالمؤمنین قرآن را به ترتیب نزول جمع‌آوری کردند و منسوخ را بر ناسخ مقدم شمرده‌اند». (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۵، ص ۷۲ به نقل از ابو عبد الله زنجانی) بنابراین، تلاش نگارنده پرتو وحی در راستای بررسی متون پایه‌ای اسلامی است و از این مسیر می‌خواهد کنش خود را متفاوت از دیگر مفسران ترسیم کند تا تحولی در معنای اصطلاحات و مفاهیم قرآنی را در مقایسه با دیگران به وجود آورد.

موسوی اردبیلی با در نظر گرفتن زبان اخلاقی جامعه و شرایط ایدئولوژیک حاکم بر کشور، می‌کوشید با نگارش آثار متعددی در حوزه فقه اسلامی و به طور خاص تفسیر قرآن، قصدیت خود را ارائه دهد. کتاب دوجلدی پرتو وحی در امتداد راه سوم حرکت می‌کند و نگارنده با در نظر گرفتن مفاهیم جدید و به تبع آن چالش‌های نوپدید، مباحثی را مطرح می‌کند که در جامعه ایران همواره مورد توجه اندیشمندان و متفکران بوده است؛ برای مثال در تفسیر سوره نساء به مسئله زنان پرداخته، تفسیر نواندیشانه را که مبتنی بر حقوق‌مداری و برابری همه انسان‌ها در جامعه سیاسی است، ارائه می‌دهد:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا؛ (نساء: ۱)

ای مردم! پاس دارید حریم پروردگارتان را که همه شما را از یک نفس آفرید و از آن زوجش را آفرید و از آن دو، مردان و زنان فراوانی منتشر ساخت و از خدایی که هرگاه چیزی را از یکدیگر می‌خواهید، نام او را می‌برید و درباره خویشاوندان خود پروا کنید؛ زیرا خداوند مراقب شماست.

نخستین نکته آیه این است که فرمود «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» نه «يا ايها المسلمون يا ايها المومنون و يا ايها العرب»؛ زیرا مخاطبش همه انسان‌هاست و گروه خاصی را شامل نمی‌شود. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۴) در واقع، موسوی اردبیلی با توضیح و تفسیر چنین آیاتی می‌خواهد جهت‌گیری متفاوتی را در خصوص اهمیت خانواده در جامعه داشته باشد و زنان را از نگاه‌های

تبعیض‌آمیزها سازد و درنهایت با اتکا به مبانی قرآنی، تحولی در جایگاه زنان در جامعه به وجود آورد تا عدالت جنسیتی حاکم شود. در این خصوص، با رد برتری مرد نسبت به زن، آیه «الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» و آیه ۱۸۹ سوره اعراف را به‌عنوان مصداقی از برابری زن و مرد ارائه می‌دهد. در این دو آیه، یعنی آیه یکم سوره نساء و آیه ۱۸۹ سوره اعراف، با صراحت بر این نکته تأکید شده است که انسان‌ها همگی از نفس واحد آفریده شده‌اند. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵) بدین ترتیب، کنش موسوی اردبیلی معطوف به اصلاح حقوق زنان، گرفتن پاسخ از قرآن و اهمیت خانواده در جامعه اسلامی است.

از موضوعات بااهمیت در منظومه فکری موسوی اردبیلی، رابطه حقوقی متقابل بین جامعه و فرد است. کنش گفتاری او در این خصوص بر مبنای آیات قرآنی است و در ابتدا برای شروع و بسط این موضوع به تعریف جامعه می‌پردازد. در دیدگاه وی «جامعه عبارت است از مجموعه‌ای انسانی که افراد آن مشترکاتی طبیعی، فطری، عرضی و قراردادی با یکدیگر داشته، تحت یک نظام حکومتی و اجتماعی زندگی کنند». (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۰) در واقع، قصدیت وی از کاوش در حقوق اجتماعی این است که نشان دهد در اسلام، همانند سایر مکاتب به این مسئله پرداخته شده است و اندیشمندان و متفکران مختلف، همانند فارابی، ابن خلدون، اخوان الصفا و دیگران در طول تاریخ این موضوع را مورد توجه قرار داده‌اند؛ چراکه جامعه امری حقیقی و با واقعیت است و بدون آن، هم زندگی امکان‌پذیر نیست و هم رابطه افراد با یکدیگر بر اساس پیش از سیاست شکل می‌گیرد.

اما نکته قابل توجه در ایده‌های طرح‌شده آیت‌الله موسوی اردبیلی، این است که وی در عرصه عمل حضوری فعال داشته، با توجه به شرایط ایران پس از انقلاب، مباحث خود را در خطبه نماز جمعه مطرح می‌کرد. در واقع، کنشگری ایشان هم‌زمان با حضور در ساحت عمل و نظر بوده است و اهتمام نظری وی نیز «معنا بخشی به اصول زبان‌شناختی قدیمی» بود. به همین دلیل، با تمرکز بر ضرورت‌های سیاسی و اجتماعی، جامعه مطلوبی را بر مبنای قرآنی ترسیم می‌کرد و این‌گونه توضیح می‌داد: «اسلام، جامعه را به‌عنوان یک حقیقت پذیرفته است. قرآن کریم از جامعه تعابیر مختلفی مانند قوم، قبیله، شَعب و شعوب کرده است. رساترین تعبیری که قرآن از جامعه کرده تعبیر امت است. در قرآن پنجاه مورد کلمه امم

استعمال شده است». (همان، ۲۶۱)

بدین ترتیب، بر مبنای تئوری کوئنتین اسکینر، می توان گفت که نیروی کارگفتی موسوی اردبیلی در راستای توضیح، تبیین و بررسی مفاهیم مختلف است و از این مسیر می خواهد امت را به عنوان زیرلایه مفهومی جامعه برگزیند و از ظرفیت های مفاهیم دینی برای بسط تفسیر سیاسی بهره برداری کند.

اقدام متفاوت موسوی اردبیلی در تفسیر قرآن این است که به تعبیر اسکینر، تحولی در معنای مفاهیم ایجاد و از این مسیر، کارآمدی مفاهیم دینی را برای ترسیم جامعه مطلوب تبیین می کند. وی پس از توضیح مفهوم جامعه ذیل امت، صفات آن را بر اساس آیات قرآنی توضیح می دهد. در قرآن کریم معمولاً کلمه امت و اُمم همراه یک توصیف به کار برده شده است. خداوند در سوره بقره، امت را مستؤل و موظف می شمارد و می فرماید: «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ». (بقره: ۱۴۱) در این آیه شریفه، خداوند از امت وسط یا به تعبیر دیگر امت برگزیده سخن به میان آورده است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۱) همچنین امر معروف و نهی از منکر، قیام کننده، اعتدال و میانه روی، داشتن رهبر، درنهایت پایان و مرگ را از جمله ویژگی های امت توضیح داده است.

نتیجه گیری

فهم اندیشه سیاسی نیازمند بررسی زمینه ها، شرایط و بسترهای گوناگون است. در واقع حیات سیاسی، چالش هایی را به متفکران و اندیشمندان عرضه می دارد و همین امر، دغدغه هایی را در اذهان آن ها ایجاد می کند. به همین دلیل اگر بخواهیم اندیشه صاحب نظران را بررسی کنیم، نیازمند «مطالعه زمینه ها» هستیم تا نحوه برخورد آن ها با مسائل و مقصودشان را درک کنیم. در این مسیر، فهم زبان اخلاقی جامعه و کنشی که به وسیله کلمه هایی با نیروی کارگفتی انجام می شود با اهمیت است. در این پژوهش، از هرمنوتیک کوئنتین اسکینر برای بررسی اندیشه آیت الله موسوی اردبیلی استفاده و تلاش شد مهم ترین زمینه های عملی و ایدئولوژیک که عمدتاً تحولات پیش از انقلاب است، توضیح داده شود. بنابراین، محوریت

این نوشتار بر اساس فهم قصدیت مؤلف است.

قرآن پژوهان عصر جدید پس از مشروطه، کوشیدند تحولی در روش شناسی و معرفت شناسی فهم قرآن به وجود آورند. تلاش آن‌ها در راستای نقد جریان‌های تحجرگرا و سکولار و فهم مجدد قرآن بود. به همین دلیل، به جامعیت قرآن اعتقاد داشتند و نظام سیاسی مطلوبی را بر مبنای کلام الهی ترسیم می‌کردند. این اقدام را می‌توان تفسیر موضوعی قرآن دانست که نوگرایان با کاوش در عرصه‌های مختلف جامعه بدان دست یافتند و کوشیدند تا پاسخی از قرآن برای چالش‌های نوپدید دریافت کنند.

در این خصوص می‌توان به آیت‌الله موسوی اردبیلی اشاره کرد که به‌عنوان یک متفکر اسلامی نواندیش در عرصه نظر و عمل به کنشگری پرداخته است. دغدغه ایشان طراحی یک نظام سیاسی مطلوب بر مبنای دین است. تأمل در آیات قرآن و ارائه تفسیر جدید که پاسخگوی چالش‌های نوپدید باشد، در مرکز فکری وی قرار دارد. در این پژوهش تلاش شد کنشگری فعال ایشان در خصوص تفسیر سیاسی قرآن که مبتنی بر مسائل جدید، همچون حقوق فرد در جامعه، جایگاه زنان و حقوق متقابل افراد در جامعه است، توضیح داده شود. همچنین، امت محوری و ویژگی‌های آن که به‌عنوان جایگزین جامعه، مدنظر آیت‌الله موسوی اردبیلی قرار گرفته بود، بررسی شد.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
احمدزاده، مصطفی (۱۳۸۵). «روش قرآن‌پژوهی استاد مطهری». اندیشه حوزه. ش ۵۷.
ادواردز، الستر؛ تاونزند، جولز (۱۳۹۰). تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نی.
اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۹). بینش‌های علم سیاست (جلد اول: در باب روش). ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: فرهنگ جاوید.
ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۳). «تفسیر موضوعی از نگاه شهید صدر». پیام جاویدان. سال اول شماره ۲.
پورحسن، قاسم (۱۳۸۳). «مطهری و قرآن‌پژوهی». پیام جاویدان. سال اول. شماره ۲.
تولی، جیمز (۱۳۸۳). «روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی» ترجمه بهروز لک. فصلنامه علوم سیاسی. شماره ۲۸. تابستان ۸۳.
تولی، جیمز (۱۳۸۵). «بررسی آثار اسکینر و کاوشی در نقد وی بر متدولوژی قرائت زمینه‌ای». قبسات. سال یازدهم. زمستان ۸۵.
حقیقت، سیدصادق (۱۳۹۳). «تاریخ عقاید، تاریخ فکری و مطالعات سیاسی». دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری. شماره ۱۴، پاییز و زمستان.
حقیقت، سیدصادق (۱۳۹۸). روش‌شناسی در علوم سیاسی (ویرایش جدید). قم: دانشگاه مفید.
خان‌محمدی، یوسف (۱۳۹۲). تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر؛ قم: ناشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
ریکور، پل (۱۳۹۶). زندگی در دنیای متن. ترجمه بابک احمدی. تهران: مرکز.
عنایت، حمید (۱۳۶۳). سیری در اندیشه سیاسی عرب. تهران: چاپخانه سپهر.
فاضل‌میبدی، محمدتقی (۱۳۹۶). فقه و تدبیر. به کوشش محمدتقی فاضل‌میبدی. قم: مرکز تنظیم

و نشر آثار آیت‌الله موسوی اردبیلی.

مرتضوی، سیدخدایار (۱۳۸۶). «تیین روش‌شناسی اندیشه سیاسی از منظر کوئنتین اسکینر».

پژوهشنامه علوم سیاسی. سال سوم، شماره یک.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). آشنایی با قرآن. تهران: صدرا.

موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم (۱۳۸۱). فقه القضاء. قم: دانشگاه مفید.

موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم (۱۳۸۵). همپای انقلاب. تدوین سیدمحمدباقر نجفی کازرونی.

قم: دانشگاه مفید.

موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم (۱۳۹۵). پرتو وحی. تدوین سیدابوالفضل موسویان. قم: دانشگاه مفید.

مهریزی، مهدی و بابایی، رضا (۱۳۹۶). آیت‌الله سیدعبدالکریم موسوی اردبیلی از نگاه دیگران. به

کوشش مهدی مهریزی و رضا بابایی. قم: مرکز تنظیم و نشر آثار آیت‌الله موسوی اردبیلی.

سایت‌های اینترنتی

ایمانی، محمد (۱۳۹۴). نگاهی به تاریخ‌نگاری اندیشه‌ی جان پوکاک و کوئنتین اسکینر؛ مکتب

کمبریج و احیای اندیشه‌ی جمهوری خواهی. قابل دسترسی در:

<https://www.farhangemrooz.com>

عبدالله پور، محمد (۱۳۹۵). کمبریجی‌ها چه می‌گویند (گزارش نشست روش‌شناسی مکتب کمبریج

در پژوهشکده تاریخ اسلام). قابل دسترسی در: <https://www.cgie.org.ir>

کلوسکو، جورج (۱۳۹۷). مصاحبه با جورج کلوسکو (رویکرد مکتب کمبریج در تاریخ‌نگاری

اندیشه). ترجمه محسن محمودی. قابل دسترسی در: <https://www.cgie.org.ir>

ماخانی، سعید (۱۳۹۵). مکتب کمبریج: تقلیل ثابت‌های فلسفی به نسبیت‌های تاریخی. قابل

دسترسی در: <https://www.cgie.org.ir>

«قیام عاشورا» در آینه تبلیغات و تحریفات اموی با تأکید بر کلام آیت‌الله موسوی اردبیلی^(ره)

حسین سلطان محمدی *

فاطمه سلطان محمدی **

چکیده

تاریخ گواه است که حکام ستمگر برای تحکیم قدرت مستبدانه خویش، همواره برنامه و طرح‌هایی را اجرا می‌کنند. در این میان، از جمله اقدامات اصلی و بنیادین آنان، حذف رقبا و مخالفان است. اگر رقبا و مخالفان دارای جایگاه اجتماعی بالا در عرصه‌های مختلف سیاست، دیانت، دانش و... باشند، ابتدا به ترور شخصیتی او اقدام می‌نمایند تا اذهان عمومی را برای ترور فیزیکی آن‌ها قانع و آماده کنند. بی‌شک تبلیغات و تحریفات، ابزاری مطلوب برای ترور معنوی و حیثیتی افراد بوده، فرمانروایان ستمگر با تطمیع و تهدید، نفوذ و قدرت ابزار تبلیغاتی خود را با به کار می‌گیرند که اذهان عمومی مردم را برای ترور و حذف فیزیکی افراد حقیقی و حقوقی آماده نمایند تا پس از انجام کار، شاهد واکنش یا اعتراضی از سوی آنان نباشند.

ما در این مقاله، با رویکردی بر کلام فقیه عالی قدر، حضرت آیت‌الله العظمی موسوی اردبیلی^(ره) و سرلوحه قرار دادن چکیده سخنرانی ایشان در خصوص «در اختیار گرفتن خلافت از سوی بنی‌امیه» از سوی معاویه، و استفاده از منابع

* دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مفید، قم، ایران

Email: hosinsoltan@yahoo.com

** دکتری تفسیر و علوم قرآن، جامعه الزهرا (س)، قم، ایران

Email: God44550@yahoo.com

کتابخانه ای، می‌کوشیم با تدابیر و شیوه‌های مزدورانه حاکمان بنی‌امیه، همچون تبلیغات روانی و تحریفات در «حادثه خونین کربلا» و دستیابی به مطلوب حاکم وقت بیشتر آشنا شویم. یافته‌های این نوشتار بیانگر آن است که تبلیغات و تحریفات دروغین، دارای نقشی تعیین‌کننده در رسیدن به اهداف حکومت بنی‌امیه و وقوع حادثه عاشورا بود.

واژگان کلیدی: آیت‌الله موسوی اردبیلی؛ بنی‌امیه؛ افکار عمومی؛ تبلیغات؛ عاشورا؛ امام حسین (ع).

مقدمه

در خصوص چگونگی حدوث قیام عاشورا و ابعاد آن، صاحب نظران و متفکران مختلف، تحلیل‌هایی گوناگون را ارائه کرده‌اند و هرکدام برای گفتار خویش، مستندات از تاریخ را ارائه کرده‌اند. آیت‌الله موسوی اردبیلی، از جمله متفکران معاصر در قامت مرجعیت شیعه، در خصوص واقعه «ظف» حقایق را مستند به تاریخ ارائه کرده‌اند که در پایگاه اطلاع‌رسانی ایشان با عنوان «همپای انقلاب» منعکس شده است.

ایشان با بررسی و تعمق فراوان در ابعاد مختلف این واقعه مهم تاریخی، عامل اصلی حدوث این حادثه خونین را تفکرات پلید معاویه در راستای تثبیت قدرت در میان خاندان بنی‌امیه و حذف رقیبان و مخالفان و عدم پایبندی به صلح با امام حسن (ع) می‌داند؛ لذا در این باره در ضمن یک سخنرانی، اشاراتی دارند:

من درباره نهضت عاشورا بررسی‌ها و مطالعاتی انجام داده‌ام. خطبه‌ها، سخنرانی‌ها و کتاب‌های تاریخی موجود در این باره را بررسی کرده‌ام. به نظر من، نهضت عاشورا یک اقدام سیاسی - عبادی آگاهانه و برنامه‌ریزی شده بوده است. امام حسین (ع) در نهضت عاشورا به وظیفه الهی خود عمل کرده است و هر مسلمان دیگری که در چنان شرایطی قرار بگیرد، باید امام حسین (ع) را الگوی خود قرار دهد و با پیروی از ایشان حرکت کند. بنابراین، من به عنوان اظهار ادب به ساحتِ قدسِ حضرت اباعبدالله (ع) مطالبی را در این باره خدمتتان عرض می‌کنم. پس از شهادت حضرت علی (ع) مسائلی پیش آمد که به صلح امام حسن (ع) با معاویه منجر شد. از مواد صلح نامه فهمیده می‌شود که معاویه از همان هنگام در فکر آن بوده که چون اسلام هاشمی شده، یعنی پیامبر (ص) از خاندان عبدالمطلب و هاشم است، باید خلافت و ولایت را طوری تنظیم کند که اموی شود؛ یعنی به دست خاندان بنی‌امیه باشد. در یکی از بندهای صلح امام حسن (ع)

با صراحت نوشته شده است: ای معاویه! ما با شما صلح می‌کنیم، مشروط بر آنکه برای خودت جانشین تعیین نکنی. خلافتِ مسلمانان را در انحصار خاندان بنی‌امیه قرار ندهی و مسلمانان را در تعیین خلیفه بعد از خودت آزاد بگذاری. این شرط، بسیار مهم و قابل توجه است. معاویه پس از شهادت امام حسن (ع) پنج تا شش سال در این فکر بود که این بند از قرارداد صلح را نیز مانند سایر بندهای آن زیر پا بگذارد و به گونه‌ای، یزید را وصی و ولیعهد خود نماید و به دنبال زمینه‌چینی و راه‌حل برای این قضیه بود. (موسوی اردبیلی، ...)

باید اذعان کرد که دستیابی به چنین هدفی از سوی معاویه و در ادامه، جانشین او یعنی یزید - که مسیر جامعه مسلمین را تحت الشعاع خویش قرار داد - بدون به کارگیری تدابیری خاص و نیز تبلیغات و تحریفات دروغین امکان‌پذیر نبود. از این رو، در این مقاله می‌کوشیم با استفاده از منابع تاریخی، این برداشت دقیق و حکیمانه مرجع حکیم و فرزانه را بیشتر بررسی کنیم تا موشکافانه، به چگونگی و روش دستیابی به این هدف پلید از سوی حاکم وقت بپردازیم.

اهمیت و ضرورت تحقیق

عبرت از حوادث تاریخی، یعنی عبور از ظاهر آن‌ها و دسترسی به پیام نهفته درون آن‌ها، و رسیدن به سنت‌های حاکم بر تاریخ و به کار بستن آن‌ها. به عبارت دیگر، عبرت یعنی تجربه تاریخ و دست یافتن به آگاهی‌هایی که حوادث تاریخ از آن حکایت می‌کند. گرچه جوامع بشری در ادوار مختلف و اقوام گوناگون ویژگی‌هایی خاص به خود را دارند، ولی در اصول کلی و بنیادی به نقاط مشترکی می‌رسند که از آن به سنن تاریخی و قوانین حاکم بر آن یاد می‌شود. خداوند در قرآن به همین قوانین اشاره می‌نماید: «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ؛ (آل عمران: ۱۳۷) پیش از شما ملت‌هایی با روش‌ها و طریقه‌هایی بوده‌اند؛ در زمین گردش کنید، بنگرید سرانجام آن‌ها که وعده‌های خدا را تکذیب کردند چه شد؟». همچنین، خداوند متعال در فرازی دیگر به عبرت و پند

«قیام عاشورا» در آینه تبلیغات و تحریفات اموی ... / سلطان محمدی و سلطان محمدی ۶۷

گرفتن از تاریخ و تأمل در زندگی پیشینیان برای کشف سنن حاکم بر تاریخ ارشاد می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ؛ (یوسف: ۱۱۱) در سرگذشت ایشان برای صاحبان خرد (خردمندان) عبرت است».

پندآموزی و عبرت‌گیری از هر حادثه‌ای به میزان اهمیت آن حادثه و آثار آن در حیات اجتماعی انسان در طول تاریخ بستگی دارد. بعد از بعثت خاتم پیغمبران، حادثه‌ای به عظمت و آثار عاشورا در راستای احیای بعثت و در نتیجه، اثرگذاری در زندگی بشر پدید نیامده است؛ بنابراین تحقیق و پژوهش در ابعاد این حادثه با عظمت و مهم تاریخی و عبرت گرفتن از آن و به کار بستن آن، ضرورت این پژوهش را آشکار می‌سازد.

مفهوم‌شناسی

الف. رسانه در لغت و اصطلاح

رسانه در لغت به فتح و کسر «ر» استعمال شده است. این واژه به فتح «ر» به معنای حسرت، افسوس و تأسف است. در اینجا این واژه مراد نیست، مراد رسانه به کسر «ر» است. واژه «رسانه» به کسر «ر» به معنای ابزار و وسیله است. (معین، ۱۳۷۶، ص ۱۶۵۱)

در اصطلاح، رسانه در تعریف ابتدایی به معنای ابزاری برای برقراری ارتباط و خبررسانی است؛ اما در ابعاد کاربردی و نقش راهبردی، رسانه در واقع مجرای برای انتقال اهداف و نیات فرستنده برای گیرنده یا همان مخاطب بوده و طبیعی است که این اهداف و نیات پیش از هر چیزی وابسته به اقتضای سیاسی و ایدئولوژیک فرستنده می‌باشند. (کازنو، ۱۳۷۲، ص ۳)

ب. تبلیغ در لغت و اصطلاح

تبلیغ در لغت به معنای رساندن پیام و واصل کردن خبر به مخاطب با وسایل ممکن و در دسترس است. (علی کرمی، ۱۳۸۰، ص ۷) تبلیغ در اصطلاح به معنای روش یا روش‌های فهم به هم پیوسته در قالب مجموعه‌ای برای بسیج کردن و جهت دادن به نیروی فردی و اجتماعی از طریق نفوذ در شخصیت، افکار، عقاید و احساسات افراد برای رسیدن به یک هدف مشخص است. (علی کرمی، ۱۳۸۰، ص ۱۲)

اقدامات و سیاست‌های تبلیغاتی و تحریقاتی دستگاه حاکمیت اموی

الف. پیوند یزید با عالمان دنیاپرست

پیوند اندیشمندان با حاکمان، از عوامل مهم و اساسی در تثبیت و تحکیم حکومت‌هاست. معاویه نیز در دستگاه حکومتی خویش با عالمان دنیاپرست و ساده‌لوح تعاملات و ارتباطات صمیمی برقرار کرده، در زمان‌های حساس و ضروری، از وجهه دینی و اجتماعی آنان کمال استفاده و بهره را می‌برد که در این میان، برخی از صحابی پیامبر و بستگان آنها، جایگاهی ممتاز داشتند. معاویه به خوبی می‌دانست که عالمان درباری را می‌توان در پست‌های گوناگون شکار کرد و یا در آن مشاغل و منصب‌ها گماشت و در زمان لزوم از آنها بهره لازم را گرفت؛ همچون: خطابه و سخنرانی، قضاوت، تدریس، امامت جمعه و جماعت، شعر (پیشوائی، ۱۳۶۹، ص ۱۹۰-۱۹۱) تألیف و ترجمه، تلاوت قرآن، ادعای زهد و عرفان، (خامنه‌ای، ۱۳۵۴، ص ۴۳۶) بیوت شخصیت‌های مشهور و محبوب.

گماشتگان و کارمندان رسانه‌ای یادشده، اعم از حقوق‌بگیر و رایگان، آگاهانه یا جاهلانه، توان و موقعیت دینی و اجتماعی خود را در اختیار بنی‌امیه قرار داده بودند که ما در اینجا به گوشه‌ای از کارکرد و کارنامه آنان اشاره خواهیم کرد:

۱. صحابی و تابعین پیامبر (ص) که در حلقه حکومت اموی به فعالیت تبلیغی و مشاوره‌ای می‌پرداختند عبارت بودند از: ابوهیره، عمرو بن عاص، مغیره بن شعبه و عروه بن زبیر. (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۲)

وزنه وجود و حضور این قبیل افراد، ضمن اعطای مشروعیت و مقبولیت به دستگاه حاکمه، بازتاب‌ها و نتایج ناگوار دیگری به همراه داشت؛ از جمله تغییر ارزش‌های اسلامی و وارونه ساختن حقایق.

۲. سرجون بن منصور مسیحی از سوی معاویه، به‌عنوان مشاور و نیز معلم خصوصی یزید انتخاب شد؛ لذا سرجون رومی در طول زندگی‌اش با ارائه نظرات خویش، یزید را از آموزه‌های اسلامی طرد و در انجام مفاسد همراهی می‌کرد. از جمله اقدامات سرجون مسیحی، پیشنهاد انتصاب عییدالله بن زیاد به حکمرانی کوفه و عراق بود. (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۷۵)

«قیام عاشورا» در آینه تبلیغات و تحریفات اموی ... / سلطان محمدی و سلطان محمدی ۶۹

۳. معاویه با حمایت و همراهی دانشمندان وابسته به خود، توانست فرقه انحرافی «مُرَجَّه» را تأسیس و تقویت نماید و اندیشه «جبرگرایی» را به افکار مسلمین، به ویژه اهل شام القا و تحمیل نماید تا رفتار ناپسند حکام اموی با این دیدگاه، توجیه پذیرتر و مقبول تر جلوه نماید. (حیدری، ۱۳۸۲، ص ۳۴۰)

۴. معاویه برای شرکت و حضور مردم شام در جنگ صفین با عمرو بن عاص مشورت کرد. عمرو به او پیشنهاد داد که شرحبیل بن سمط را که چهره‌ای مورد احترام برای تمام قبایل شام است، جذب و اعلام کن که عثمان (خلیفه سوم) به دست حضرت علی (ع) و یارانش به قتل رسیده، و در این صورت است که مردم شام با تو هم پیمان شده، در جنگ صفین شرکت و تو را همراهی خواهند کرد.

در یک صحنه سازی و نمایش ساختگی، شرحبیل فریب خورد و سپس به داعیه خون خواهی، سفرهای تبلیغی اش را آغاز کرد و در شهرها و روستاها خطاب به جماعت مردم می گفت: «علی بن ابی طالب، عثمان را کشته است. پس خون خواهی او بر مسلمانان واجب است...». (عسکری، ۱۳۷۳، ص ۲۲۸)

۵. عمر بن ثابت، از طرفداران و حامیان سرسخت معاویه بود. وی همواره به روستاهای شام سفر می کرد و در هر روستا، اهالی آن را اطراف خود جمع می کرد و می گفت: «ای مردم! علی بن ابی طالب - نعوذ بالله - مردی منافق بود که در شب «عَقَبَه» می خواست مرکب پیامبر (ص) را رم دهد و ایشان را به قتل رساند. پس او را لعن کنید». (عسکری، ۱۳۷۳، ص ۲۴۱)

ب. استمداد از دستگاه اطلاعاتی قوی

«العین»، نام سازمانی بود که معاویه برای آگاهی از رخدادها، توطئه ها و غیره طراحی و تأسیس کرد و ریاست آن را در اختیار ثابت بن ارقطه، برادر بُسر بن ارقطه، جنایتکار معروف قرار داد. این سازمان جاسوسی برای کسب خبر و اطلاعات در تمام شهرهای مهم شعبه داشت و مأموران آن مراقب رفتار و گفتار مردم بودند. یزید در دوره حکومتش ریاست دستگاه اطلاعاتی اموی را به سلیم بن اعشا سپرد.

به منظور اهمیت سیاسی بین‌النهرین، سلیم مأموران خود را در شهرهای کوفه و بصره برای جاسوسی و خبرچینی اعزام می‌کرد تا آنان گزارش‌های دیده‌ها و شنیده‌های خویش در میان مردم را به اطلاع وی برسانند. (منصوری، ۱۳۵۵، ص ۴۷۶)

ج. استفاده از جایگاه و ظرفیت برجستگان و نخبگان و استخدام شخصیت‌ها

۱. حاکمان برای نیل به اهداف پنهان و آشکار خویش، همواره از ظرفیت و توانایی‌های برجستگان و نخبگان بهره‌ها برده‌اند. در همین راستا، یزید که به تازگی بر تخت خلافت نشسته بود، پس از آگاهی و اطلاع از حضور و سکونت امام حسین (ع) در شهر مقدس مکه، ضمن ارسال نامه‌ای به عبدالله بن عباس و بیان بیعت نکردن امام حسین (ع) و عبدالله بن زبیر با وی، و نامه‌نگاری‌های کوفیان به حضرت، از او خواست که به عنوان شخصیت ممتاز و قابل احترام در میان بنی‌هاشم و مسلمانان، برای جلوگیری از بحران و فتنه اجتماعی، نزد امام حسین (ع) برود و حضرت را به سازش و صلحی مطمئن فراخواند....

البته نباید از نظر دور داشت که فردی همچون ابن عباس، به این نکته واقف است تا در راستای انتقال پیام، ادبیات گفتمانی دشمن او را نفربید و مجذوب و مرعوب نگردد. (رسولی محلاتی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۲)

۲. در ماجرای قیام امام حسین (ع) گفتار، نوشتار، رفتار و حتی سکوت چهره‌های ظاهر‌الصلاح، دلایل و مستندات در اختیار کارگزاران بنی‌امیه گذاشت تا جنایات سنگین خویش را توجیه و در همین راستا، افکار عمومی را اقناع و سکوت و رضایت آن‌ها را جلب کنند. رفتار و گفتار این طیف ظاهر‌الصلاح، سبب هموار شدن جنگ روانی و نظامی یزید گردید. از جمله این چهره‌ها شریح بن حارث کندی است که نقشش در موضوع عاشورا چشمگیرتر است؛ چراکه ایشان از دوره خلافت عمر بن خطاب بر کرسی قضاوت تکیه کرده (شفیعی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۳) و مقبولیت اجتماعی او به گونه‌ای بود که لسان و قلم او، حکم شرعی را در اذهان جامعه القا می‌کرد. حال، به دو اشتباه مهم و تأثیرگذار شریح اشاره می‌کنیم:

الف. زمانی که هانی بن عروه بازداشت و شکنجه شد، دستداران هانی کاخ فرمانداری را احاطه کردند و با فریاد، خواهان آزادی هانی شدند. ابن زیاد که از برملا شدن خبر شکنجه و قصد شهادت هانی هراسان شده بود و می دانست که با نیروی نظامی محدود و انگشت شمار خود نمی تواند در برابر خشم خروشان هزاران نفر بایستد، به شریح متوسل شد و از او خواست تا با کلام نافذ خویش، گفتگو و حادثه قصر را به سود ابن زیاد پایان دهد. شریح قاضی هم در راستای فرونشاندن خشم هواداران هانی، این چنین گزارش داد: «ای مردم! هانی زنده است و در حال بحث و گفتگو با ابن زیاد است...».

متأسفانه مردم با شنیدن این گزارش، آن هم از سوی کسی که مدعی صداقت، عدالت و امانت است (دستگاه قضاوت)، آهسته آهسته محاصره کاخ رها کرده، مسیر آتی تاریخ را به مرارت و جنایت کشاندند. (اعثم کوفی، ۱۳۷۲، ص ۸۵۵)

ب. بر اساس سخن مشهور، ابن زیاد برای گردآوری نیرو و گسیل آن به کربلا، از قدرت تأثیر فتوای قاضی کوفه بهره برد. حال، صدور این فتوا چه از سوی شریح باشد (شفیعی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۳) و چه به وی نسبت داده شده باشد، تأثیرات روانی اش، حتی به میزان بهانه و توجیه جنایت، در افکار عمومی و سیاست بنی امیه کارگشا و اثربخش بود. حکم شرعی که در شهر کوفه قرائت شد و حکومت از آن بهره کافی برد، چنین بود: «برای آنکه حسین بن علی بر خلیفه وقت (یزید) خروج و شورش کرده، دفع او بر مسلمانان واجب است». (حسینی دشتی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۳۱۸)

بنابراین، از مهم ترین بهانه ها و مستمسک های شعارها و تیتراهای گفتاری و نوشتاری و به طور خلاصه یاوه گویی های یزیدیان، تأثیر و انعکاس همین حکم شرعی شریح بود که در کربلا و دوران اسارت بازماندگان عاشورا، به مردم این چنین می گفتند:

- این ها (امام حسین (ع) و یارانش) خارجی هستند.

- این ها (اسیران) خارجی هستند.

- هذّه زینب أخت الخارجی: نام این زن زینب است؛ خواهر همان شورشگر.

- این، سر خارجی است. (شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ۳۹۷-۳۹۸)

آری. این‌گونه بود که یزیدیان و امویان با کمک زبان و قلم خائنان، عناوینی همچون: خلیفه پیامبر، خلیفه مسلمانان، اولوالأمر و امیرمؤمنان را برای خود مسجل کردند و مخالفان را نیز با زدن مارک خارجی بودن (محدثی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹-۱۷۰) مورد بمباران سنگین‌ترین هجمه‌های تبلیغی قرار دادند.

د. بهره‌برداری به هنگام از اثرات ساختن و انتشار شایعه و اخبار جعلی

ابن زیاد روزی به همراه نیروهای نظامی‌اش به قصد بیم دادن مردم از نافرمانی یزید، وارد مسجد جامع کوفه شد و بالای منبر رفت... ناگهان ولوله‌ای به پا شد. پرسید: چه خبر است؟ گفتند: ای امیر! هم‌اکنون مسلم بن عقیل با بسیاری از یارانش به سمت کاخ فرمانداری در حرکت است. ابن زیاد هراسان از منبر پایین آمد و به داخل قصر رفت و دستور داد که درب را محکم ببندند. مسلم بن عقیل با بیش از هجده هزار نیرو، کاخ را محاصره کرده بود و تعداد کم سربازان ابن زیاد توانایی ایستادگی و مقابله نظامی با انقلابیون را در خود نمی‌دیدند. ابن زیاد که از خوی و منش رفتاری کوفیان آگاهی کامل داشت، عملیات روانی و جنگ رسانه‌ای را مناسب‌ترین راه چاره نجات خود دانست؛ بنابراین عوامل تبلیغاتی خودش را سازمان‌دهی کرد تا با تولید و پخش اخبار و آمار دروغین، قلوب انقلابیون را دچار رعب و وحشت نمایند. از این روی، یکی از کارگزاران و مزدوران وی به نام کثیر بن شهاب، از بام قصر با آوازی بلند ندا سر داد: ای مردم، ای پیروان حسین! بر جان و خانواده و اهل و عیال خویش بترسید و بر آن‌ها رحم کنید؛ چرا که سپاهیان یزید در حال رسیدن به کوفه هستند. در ضمن، ابن زیاد با خداوند عهد بسته است که اگر شما امروز تا شب قصد پیکار و نبرد داشته باشید و به خانه‌هایتان مراجعت ننمایید، مقرری‌تان را از بیت‌المال را قطع کند، مردان شما را از شهر بیرون کند و به دمشق بفرستد و حتی بی‌گناهان را به جرم گناهکاران دستگیر و مجازات‌تان کند... (اعثم کوفی، ۱۳۷۲، ص ۸۵۶-۸۵۷)

گروهی از هواداران عبیدالله بن زیاد هم در میان توده مردم نفوذ کرده، با انواع وعده و وعیدها، جرقه‌های قیام را به سردی و خاموشی تبدیل کردند؛ به طوری که در زمانی کوتاه، شمار یاران مسلم (ع) به دلیل خوف از تهدیدهای کاذب، رو به کاهش نهاد و ورق برگشت.

(محمدی اشتهاردی، ۱۳۷۴، ۸۱-۹۰)

۵. قتل سفیر امام حسین (ع) در کوفه (شهید پیام‌رسان)

پس از وصول نامه مسلم بن عقیل به امام حسین (ع)، و اطلاع حضرت از نیت توطئه تروری در روزهای برگزاری مناسک حج، امام (ع) در فراخوانی یاران خود را برای حرکت به سوی کوفه دعوت کرد. آن حضرت پیشاپیش خطاب به بزرگان و اهالی کوفه، ضمن نوشتن نامه‌ای، دعوت‌های کتبی و شفاهی آنان را یادآوری کرد و بشارت داد که به توفیق الهی عازم عراق است و خواستار وفاداری آنان به بیعت و پیمانشان شد. در همین راستا، امام (ع) پیک مؤمن، دلاور و زیرکی به نام قیس بن مسهر را روانه کوفه کرد تا شتابان مسیر را پیماید و نامه را به بزرگان کوفه برساند. ابن زیاد برای اطلاع از نوع ارتباطات و مکاتبات شیعیان با امام حسین (ع)، گماشتگانی را در مسیرهای منتهی به شهر کوفه قرار داده بود و آن جاسوسان، مسافران و رهگذران را کنترل و بازرسی می‌کردند. زمانی که قیس به نزدیکی کوفه رسید، با مشاهده گماشتگان حکومتی، نامه محرمانه حضرت را به سبب جلوگیری از افشای متن آن، تکه‌تکه کرد (جوید و خورد). پس از دستگیری و اعزام او به دارالاماره، قیس به‌رغم تهدیدها و تطمیع‌ها، محتوای نامه و اسامی رهبران شیعه در کوفه را برای ابن زیاد بازگو و افشا نکرد. حکمران عراق تنها راه خلاصی و آزادی قیس را این‌چنین بازگو کرد: «در حضور مردم، دروغ‌گو پسر دروغ‌گو (حسین بن علی) را لعن کن...». قیس بن مسهر که خود را مسئول رساندن پیام امام (ع) می‌دانست، در میان اجتماع سربازان حاکم و شیعیان کوفه پس از درود فرستادن بر پیامبر و اهل بیتش و لعن و نفرین بر ابن زیاد و بنی‌امیه این‌گونه مسئولیت خویش را به شایستگی ایفا کرد و با صدای بلند و رسا گفت: ای مردم! هم‌اکنون امام حسین (ع) به سوی کوفه در حرکت است....

نقشه ابن زیاد (از اینکه نتوانسته بود کلام دیکته‌شده خود را از حلقوم پیک حسینی، به افکار عمومی تلقین کند) شکست خورد؛ لذا با خشمی فراوان دستور داد که با کشتن قیس، برای همیشه پیام حق را به نابودی و خاموشی کشاند. (اعثم کوفی، ۱۳۷۲، ص ۸۸۰-۸۸۲)

و. فراخوانی کاذب و وسوسه‌برانگیز

یکی از نظامیان حر، بی‌اطلاع او به کوفه آمد و قضیه محاصره کاروان حسینی در دشت نینوا را برای یزید بازگو کرد. به فرمان ابن زیاد، در شهرهای کوفه و بصره جارکشان این پیام حکومتی را به اطلاع عموم رساندند: هرکس سر حسین بن علی را بیاورد، حکومت ری را به مدت ده سال به او واگذار می‌کنیم. دیری نپایید که عمر بن سعد برخلاف هشدارهای بستگان و دوستانش این رذالت را پذیرفت و ابن زیاد هم ضمن نگارش حکم قتل امام حسین (ع) و حکومت ری برای ابن سعد، فرماندهی کل نیروهای اعزامی به کربلا را بر دوش وی گذاشت. (شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۹۶)

ز. استفاده از مضمون مشترک و هم‌نوا در رسانه‌های تبلیغاتی دروغین یزید

پس از قتل عثمان بن عفان (خلیفه سوم) به دست اصحاب پیامبر (ص) و مسلمانان، معاویه که از خویشان و کارگزاران عثمان بود، از فرمان‌های حکومتی خلیفه جدید (امام علی (ع)) سرپیچی و تخلف کرد و برای رسیدن به آرزوها و تمایلاتش و با مستمسکی به نام خون خواهی عثمان، در زیر پرچم خون خواهی و کنار پیراهن خونین عثمان، به نوحه‌گری و تحریک عواطف مردم شام و غیره همت گماشت. (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۶-۱۷)

با همین شعار احساس برانگیز، یزیدیان نیز وارد صحنه شدند و قبل و بعد از حادثه عاشورا، زندگی ننگین خویش را با محوریت خون عثمان تداوم بخشیدند که ما در ادامه، به نمونه‌هایی از این مضامین تبلیغاتی هم‌نوا احساس برانگیز دروغین اشاره خواهیم کرد:

۱. بر اساس نقل روایت شده از کتاب تذکرة الشهداء، یزید در خطابی به والی مدینه این چنین نوشت: «معاویه، مرا وصیت کرده که از اولاد ابو تراب بر حذر باشم و خون آن شهید مظلوم (عثمان) را از آن‌ها مطالبه نمایم؛ چراکه خدا به وسیله اولاد ابوسفیان که انصار حق و طالبان عدل اند از این‌ها انتقام خواهد کشید». (شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۵۹)

۲. ابن زیاد در رساله‌ای به ابن سعد نوشته، ضمن سفارش و پافشاری بر محاصره شریعه فرات، گفته بود که عذر و مستمسک شما در برابر حسین (ع) و یارانش (به سبب ممانعت از دسترسی به آب شریعه) این باشد: «بنی هاشم نیز از عثمان آب را بازداشته بودند».

«قیام عاشورا» در آینه تبلیغات و تحریفات اموی ... / سلطان محمدی و سلطان محمدی ۷۵

(شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹)

۳. امام حسین (ع) برای برطرف کردن بحران و قحط آب، تدابیری اندیشید و اقداماتی انجام داد؛ از جمله کندن چاهی در پشت خیمه‌ها. وقتی جاسوسان خبر این اقدام را به گوش ابن زیاد رساندند، او در نامه‌ای به عمر بن سعد، برای محرومیت امام و یارانش از آب، این‌گونه تأکید کرد و نوشت: «... وافعل بهم کما فعلوا بالزکی عثمان؛ ... با یاران حسین چنان رفتار کن که آن‌ها بر عثمان پاکیزه عمل کردند».

(شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸)

۴. زُهِیر بن قین بجللی، شخصیتی است که بر مبنای همین تبلیغات دروغین و در جانب‌داری از خلیفه سوم، سالیانی طولانی به امام علی (ع) دیدگاه مثبتی نداشت؛ اما سرانجام امام حسین (ع) او را در مسیر کوفه، به نزد خویش دعوت کرد و در آن جلسه حقایق تاریخی را رو در رو، به اطلاع زهیر رساند؛ به گونه‌ای که به یک باره محبت اهل بیت پیامبر در دل او جا گرفت و نامش با شهیدان عاشورایی ثبت و ضبط گردید.

(سماوی، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۶۱-۱۶۹)

ح. اختلال اموی در انتشار و دریافت حقایق حسینی

سعی دشمنان در قیام حسینی، همواره بر این بود که پیام و آوای حقیقت از حنجره صداقت، به گوش ناآگاهان نرسد تا همیشه برای استثمار مردم بتوانند آنان را در تاریکی جهل و ناآگاهی نگه دارند. در اینجا، به نمونه‌ای از تدابیر حکومت اموی در سانسور و تحریم خبری حقایق اشاره خواهیم داشت: از همان روز دوم محرم، امام حسین (ع) تا لحظاتی قبل از شهادت، بارها برای هدایت کوفیان و اتمام حجت با دشمنان، با صدایی بلند و رسا حقانیت خاندان رسالت و ستم‌های بنی‌امیه را بازگو و افشا و پیامدهای همراهی با یزیدیان را بیان فرمودند. سران سپاه دشمن هم برای اختلال و ممانعت از افشاگری امام حسین (ع) به تکاپو و تلاش افتاده، با بیان سخنان نامربوط و کشیدن فریاد و ایجاد اصوات آزاردهنده، گفتار مستدل و دل‌نشین آن حضرت را قطع می‌کردند. امام (ع) در همین

خصوص، به جنجال‌آفرینان و اختلال‌گران فرمود: «ویلکم ما علیکم أن تنصتوا الی فتسمعوا قولی... وای بر شما! چه می‌شود بر شما (چه ضرری بر شما می‌رسد) اگر سکوت را رعایت کنید و سخنم را بشنوید...؟». (غفاری، ۱۳۷۴، صص ۲۰۱-۲۰۴)

ط. دست‌کاری و نفوذ در اذهان مردم و قلب حقایق از سوی بمباران تبلیغاتی دستگاه اموی

اگرچه انبوه‌کثیری از سپاهیان عمر بن سعد از کوفه بوده، از شخصیت حقیقی و حقوقی امام حسین (ع) شناخت دقیق و کاملی از حیث حسب و نسب داشتند و حتی از دعوت کنندگان آن حضرت به کوفه بودند، اما به دلیل بمباران تبلیغاتی ابن زیاد و تهدیدهای قولی و عملی این حاکم ظالم، گویا سپاهیان مرعوب از تبلیغات و تهدیدات، قلب و ذهن خویش را برای یک شست‌وشو و تلقین مسموم در اختیار فرماندهان بی‌رحم و بعضاً ظاهر‌الصلاح قرار داده بودند.

امام سجاد (ع) در یادکرد حادثه غم‌انگیز عاشورا می‌فرمودند: «... یَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ كُلِّ يَتَقَرَّبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ بِدَمِهِ: ... سربازان دشمن که گمان می‌کردند جزو امت اسلامی هستند، همگی با ریختن خون امام حسین (ع) می‌خواستند به درگاه الهی تقرب بجویند». (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱، صص ۳۶۰)

پس از وصول نامه والی عراق، مبنی بر لزوم جنگ با سپاهیان امام حسین (ع)، ابن سعد در اقدامی مکارانه، در خطاب به سربازانش چنین گفت: «ای لشکر خدا! سوار شوید، بهشت برای شما [بشارت و گوارا] باد». (شریف کاشانی، ۱۳۸۹، صص ۱۰۹-۱۱۰)

تبلیغات اموی پس از واقعه عاشورا

زمانی که ابن زیاد خبر آمدن اسیران را دریافت کرد، فرمان داد تا جارچیان مطالبی را در سطح شهر کوفه به آگاهی عموم مردم برسانند: شهر توسط مردم آذین بسته شود و آنان به شکرانه پیروزی و موفقیت یزید با پوشیدن لباس‌های نو و آرایش کردن، مراسم جشن پیروزی به پا کنند. کسانی که به پیشواز از اسیران و خارجیان می‌روند، هرگز نباید سلاحی با خود به همراه داشته باشند. صدای دهل‌ها و طبل‌ها هم‌زمان با ورود اسرا و رؤس شهدا، در شهر طنین‌انداز

«قیام عاشورا» در آینه تبلیغات و تحریفات اموی ... / سلطان محمدی و سلطان محمدی ۷۷

شد؛ درحالی که مغازه‌ها و بازار کوفه بسته شده بود و مأموران ضد شورش حکومتی در نقاط مختلف شهر به حراست می‌پرداختند. در این هنگام که اوضاع در اختیار آنان بود، جارچیان در کوچه‌ها و خیابان‌ها اعلام کردند: امروز این زیاد به عموم مردم رخصت داده است تا برای ادای تبریک، به کاخ او شرفیاب شوند. (شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۸-۳۹۲)

شیخ صدوق در این خصوص می‌نویسد: «بَعَثَ الْبَشَائِرَ إِلَى التَّوَّاحِي بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ (ع): ابن زیاد نامه‌ها و افرادی را به اطراف کوفه اعزام کرد تا خبر کشته شدن امام حسین (ع) را [به کارگزاران و مردم] مژده دهند». (شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۰-۴۰۳)

الف. پیشگیری از هر نوع واکنش مردمی در قالب تبلیغات جبرگرایانه و انتساب جنایات به خداوند

سیاست بازان اموی برای پیش‌گیری از هرگونه قیام و واکنش مردمی و بی‌اثر کردن افشاگری بازماندگان عاشورا، اقدامات مختلف و برنامه‌ریزی شده‌ای را در دستور کارشان قرار دادند که از جمله مهم‌ترین این اقدامات تبلیغ جبرگرایی و انتساب جنایات به خداوند متعال بود. شایسته است در این قسمت از مقاله، به برخی از گفتارها و نوشتارهای جبرگرایانه سیاست‌بازان اموی اشاره‌ای داشته باشیم.

۱. در مسجد بزرگ کوفه، ابن زیاد خطاب به مردم گفت: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَظْهَرَ الْحَقَّ وَأَهْلَهُ وَنَصَرَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَأَشْيَاعَهُ وَقَتَلَ الْكَذَّابَ بْنَ الْكَذَّابِ... ستایش مخصوص خداوندی است که حقیقت و پیروانش را پیروز کرد و امیرمؤمنان (یزید) و یارانش را نصرت داد و دروغ‌گو فرزند دروغ‌گو (حسین بن علی (ع)) را کشت». (شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۰)

۲. ابن زیاد در پیشگاه حضرت زینب (س) نیز این چنین اعمالش را به خداوند متعال انتساب داد: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَحَكُمْ وَقَتَلَكُمْ وَأَكْذَبَ أَحَدُوتِكُمْ... شکر و سپاس از آن‌ خدایی است که شما را رسوا کرد و [عزیزان] شما را کشت و سخنان و ادعایتان را دروغ انگاشت...». (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۶۲) «یا زینب أَرَأَيْتِ صَنَعَ اللَّهُ فِي أَحْيِكَ... ای زینب! آیا دیدی خداوند با برادرت چه کرد...؟» (شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۳۹۷-۳۹۸)

۳. شخصی از سوی ابن زیاد مأمور شد تا نزد امّ کلثوم دختر امام حسین (ع) برود و به وی بگوید: «الحمد لله الذی قتل رجالکم فکیف ترون ما فعل بکم: شکر برای خداوند است که مردان شما را کشت. حال، آنچه را که خدا درباره شما انجام داد، چگونه می‌بینید و می‌پندارید؟». (شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۳۹۷)

۴. ابن زیاد پس از مشاهده و دانستن نام امام سجاد (ع) با شگفتی تمام از آن حضرت پرسید: مگر خداوند، علی بن حسین را نکشته است؟! چگونه است که خداوند تو را نکشته و اکنون تو را زنده می‌بینم؟! وقتی ابن زیاد با پاسخ سخت آن حضرت مواجه شد، همان سیاست و باور جبرگرایانه را دوباره در میان مردم تلقین و القا کرد: بلکه برادرت (علی اکبر) را خداوند کشت نه ما. (شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ۳۹۹-۴۰۰)

ب. برنامه‌ریزی دستگاه اموی با مزدوران و کارگزاران استانی برای تبلیغاتی مسموم و هماهنگ

چهارده منزل و توقفگاه میان کوفه تا شام وجود داشت (محدثی، ۱۳۸۰، ص ۳۵) و ابن زیاد برای اعزام اسرا و رؤس شهدا به دمشق، گذرگاه‌های مشخصی را معین کرد و به کارگزاران خویش دستوراتی داد تا قبل از رسیدن به هر منزلگاه، چه اقداماتی را انجام دهند و در صورت مواجهه با واکنش‌های مردمی، چه سیاست و تدابیر تبلیغی و نظامی را در پیش گیرند که در ذیل به بعضی از این رفتارهای هماهنگ تبلیغاتی اشاره می‌شود:

۱. فرماندهان (فرمانده) سپاهیان اعزامی ابن زیاد، پیشاپیش به سوی استانداران هر شهر و منطقه‌ای پیکری می‌فرستادند تا برای عموم مردم این پیام را القا و ابلاغ نمایند: «سربازان خلیفه، رؤس خارجیان را می‌آورند».

۲. به شکرانه پیروزی و غلبه یزید، مردم و والیان برخی از سرزمین‌ها، شهر خود را زینت کرده، درحالی‌که پرچم‌هایی را به دست گرفته بودند بر طبل شادی می‌کوبیدند. در مسیر استقبال از سربازان قربانی می‌کردند و در ملامت و شماتت اسیران، سخنان بی‌شرمانه‌ای را بر زبان می‌آوردند و در مدت زمانی که سربازان اقامت داشتند، برای خشنودی آن‌ها ضمن پذیرایی، به جشن و پای کوبی می‌پرداختند. جاهلان و فاسقان این مناطق نیز با اشاره به سر مبارک امام حسین (ع) و شهیدان، به همدیگر می‌گفتند: «این رأس همان شورشگری است که

«قیام عاشورا» در آینه تبلیغات و تحریفات اموی ... / سلطان محمدی و سلطان محمدی ۷۹

بر ضد خلیفه (یزید بن معاویه) دست به قیام زد». (شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۷-۴۰۹)

ج. عملیات تبلیغاتی روانی دستگاه اموی پس از حادثه عاشورا، برای توجیه جنایات یزید

دستگاه تبلیغاتی و سخن‌پراکنی اموی، برای مصونیت از هجوم انتقادات و اعتراضات افکار عمومی، به تکاپو افتاده، مزدوران تبلیغاتی‌اش را به محافل و مجالس گوناگون می‌فرستاد تا هر یک به شیوه و شگردی جنایات یزید را توجیه و تفسیر نمایند. ما در این قسمت از مقاله، به برخی از عناوین و تیتراهای عملیات روانی و تبلیغاتی بنی‌امیه اشاره خواهیم کرد:

- قتل حسین و یارانش قضا و قدر الهی بود. (شفیعی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۸-۲۲۹)

- آن‌ها چون بر خلیفه اسلام، اولوالأمر و امیرمؤمنان یزید خروج و شورش کردند، بر اساس

فتاوی‌ای امثال شریح قاضی کشته شدند. (شفیعی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۳-۲۰۴)

- یزید طبق اجتهاد و برداشت فقهی و حکومتی‌اش، حکم قتل آنان را صادر کرد.

(شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۱-۴۳۷)

- یزید از بروز این حادثه پشیمان شده و توبه کرده است. (شریف کاشانی، ۱۳۸۹، ص

۴۳۱-۴۳۷)

د. تبلیغات اموی در تحریف واقعیات فرهنگ عاشورا

بعد از عاشورای ۶۱ قمری، دستگاه حکومتی اموی و مروانی، برای زنده نگاه داشتن پیروزی و کامیابی خود، شیوه‌های مختلف معنوی و عبادی را در دستور کارشان قرار داد. آنان چون بر این نکته واقف بودند که واژه عاشورا یادآور خاطرات جنایات یزید و مظلومیت اهل بیت (ع) است، تصمیم گرفتند عاشورا را در تقویم عبادی بگنجانند تا با این عمل، ضمن برگزاری مراسم جشن پیروزی، افکار عمومی را نیز با خود همراه کرده، و به امت اسلامی این‌گونه القا نمایند که:

- عاشورا، از اعیاد جهان اسلام است.

- عید عاشورا، خوش‌یمن و برکت‌آفرین است.

- روزه در عاشورا، استحباب ویژه دارد. (استادی، ۱۳۷۴، ص ۲۳۷)

حال چه بپذیریم یا نپذیریم که در فرهنگ عبادی یهود و مسیحیت، روزه عاشورا قداستی ویژه داشته باشد و یا در صدر اسلام، روزه گرفتن در این روز مباح است یا استحباب دارد، حکام بنی‌امیه با بهره‌گیری از احادیث واقعی یا جعلی، تصمیم گرفتند تا پیام‌های حماسی و انقلابی عاشورا را با برگزاری جشن (تبریک گفتن) و روزه گرفتن، از خاطرها ببرند!

حاکمان اموی در این ماجرا، با استمداد از قدرت تبلیغاتی (سخنرانان، راویان، شاعران و غیره) به تکاپو افتادند و کوشش کردند؛ اما امامان معصوم (ع) (حیدری، ۱۳۸۲، ص ۴۲۸-۴۲۹) و شیعیان نیز برای بی‌اثر کردن مکر و تزویر دشمنان و زنده نگه داشتن عاشورای حسینی، با گفتار، نوشتار و رفتار خود مفاهیم متعالی و انقلابی‌ای، مانند عزاداری و زیارت را در میان امت اسلامی اشاعه دادند.

امام باقر (ع) در راستای محو بدعت یزیدیان، آموزه‌های مختلفی دارند که از مهم‌ترین آن‌ها، قرائت زیارت عاشوراست. در این زیارت، به انگیزه اصلی بدعت‌گذاران، این‌گونه اشاره شده است:

اللَّهُمَّ إِنَّ هَذَا يَوْمٌ تَبَرَّكْتَ بِهِ بِنِوَامِيَّةٍ وَابْنُ أَكِلَةَ الْأَكْبَادِ ... وَ هَذَا يَوْمٌ فَرِحْتُ بِهِ أَلُّ زِيَادٍ وَ أَلُّ مَرَوَانَ يَقْتُلُهُمُ الْحُسَيْنِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ؛ خدایا! همانا عاشورا، روزی است که خاندان امیه به آن تبرک می‌جستند... و این روز، روزی است که دودمان زیاد و مروان به مناسبت شهادت امام حسین (ع) که درود الهی بر او باد، شادمانی می‌کنند (و در جشن پیروزی خود، به یکدیگر تبریک می‌گویند).

نتیجه‌گیری

پس از مرگ معاویه در سال شصت هجری، یزید شخصاً برای تثبیت حکومت خویش دست به کار شد؛ اما یزید خود بر این موضوع واقف بود که شخصیت امام حسین (ع) به گونه‌ای نیست که بتواند مقامات و فضائلش را انکار کند. جایگاه و مقام والای امام حسین (ع) موجب شد که یزید برای تثبیت حکومت خود و موجه جلوه دادن آن،

«قیام عاشورا» در آینه تبلیغات و تحریفات اموی ... / سلطان محمدی و سلطان محمدی ۸۱

از ایشان بیعت بخواهد. او می‌خواست بدین وسیله مانعی برای ادامه حکومت غاصبانه موروثی خود نداشته باشد و همچنین با بیعت گرفتن، به خلافت خود صورت شرعی و مردمی داده، مانع هرگونه حرکت و قیامی گردد؛ زیرا می‌دانست که بیعت کردن امام حسین (ع)، یعنی بیعت محبوب‌ترین شخصیت زمان که به مثابه بیعت همه مسلمانان است.

وقتی یزید موفق به بیعت با امام حسین (ع) نشد، تبلیغات منفی گسترده‌ای را علیه آن امام همام آغاز کرد و در محورهایی، همچون اتهام شورش بودن، جعل احادیث، و ترویج مکتب جبرگرایی، جامعه را بر ضد اهل بیت (ع) بمباران تبلیغاتی کرد. در نهایت، یزید با استمداد از بمباران تبلیغاتی و تحریفات دروغین، توانست دست به ترور و حذف فیزیکی امام (ع) بزند و در آخر نیز زخم کین خود را برای تصاحب خلافت، با به شهادت رساندن حضرت امام حسین (ع) تا ابد بر پیکر بشریت بنشانند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

استادی، رضا (۱۳۷۴). عاشورا قبل از اسلام و حادثه کربلا، چشمه خورشید (۱). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

آل یاسین، شیخ راضی (۱۳۵۴). صلح امام حسن (ع). ترجمه: سیدعلی خامنه‌ای. تهران: آسیا.

پیشوائی، مهدی (۱۳۶۹). شام سرزمین خاطره‌ها. تهران: دفتر آموزش و تبلیغات حج و زیارت.

حسینی دشتی، مصطفی (۱۳۶۹). معارف و معاریف. قم: اسماعیلیان.

حیدری، مجید (۱۳۸۲). مدرسه عشق. قم: زائر.

رسولی محلاتی، سیدهاشم (۱۳۷۵). زندگانی امام حسین (ع)، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

سماوی، شیخ محمد بن طاهر (۱۴۱۹ ق). ابصار العین. تحقیق: شیخ محمدجعفر طبسی. قم: مرکز الدراسات الاسلامیه لحرس الثورة.

شریف کاشانی، ملا حبیب‌الله (۱۳۸۹ ق). تذکرة الشهداء (بی‌جا).

شفیعی، محمد (۱۳۷۳). پیرامون حماسه عاشورا. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.

عسگری، علی‌رضا (۱۳۷۳). سیاست تبلیغاتی معاویه در مقابله با حضرت علی (ع). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

علی‌کرمی، رضا (۱۳۸۰). روش تبلیغ. قم: افق فردا.

غفاری، محسن (۱۳۷۴). سیره امام حسین (ع). تهران: پیام آزادی.

فریشلر، کورت (۱۳۵۵). امام حسین (ع) و ایران. ترجمه: ذبیح‌الله منصوری. تهران: جاویدان.

کازنوی، ژان (۱۳۸۴). جامعه‌شناسی وسایل ارتباط جمعی. ترجمه: باقر ساروخانی و منوچهر محسنی. تهران: اطلاعات.

کوفی، ابن اعثم (۱۳۷۲). الفتوح. ترجمه: محمد بن احمد مستوفی هروی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

محدثی، جواد (۱۳۸۰). فرهنگ عاشورا. قم: معروف.

محمدی‌اشتهاری، محمد (۱۳۷۴). مسلم بن عقیل (ع) پیش‌تاز شهیدان کربلا. تهران: مطهر.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). حماسه حسینی. قم: صدرا.

معین، محمد (۱۳۷۶). فرهنگ معین. تهران: امیرکبیر.

سایت اینترنتی

همپای انقلاب، ص ۶۸۲-71622/fa/articleview/ http://www.ardebili.com

تقویت و تغلیظ حدود، با تکیه بر عنصر زمان و مکان از دیدگاه مرحوم آیت الله العظمی موسوی اردبیلی (ره)

محمد داودآبادی *

چکیده

گروه زیادی از فقیهان امامیه تصریح کرده اند که ارتکاب گناه حدی یا تعزیری در ظرف زمان یا مکان مقدس، موجب تقویت و تغلیظ حد یا تعزیر می گردد. با وجود اختلاف در تفاسیل مطرح شده در آن، می توان اصل حکم را به مشهور نسبت داد. افزون بر شهرت و عدم خلاف در مسئله، دسته ای از فقیهان، اعتبارات عقلی و استظهارات نقلی را هم به آن افزوده و در راستای تقویت این حکم از آن بهره جسته اند. در این میان اما مرحوم آیت الله موسوی اردبیلی با بررسی دقیق موقعیت فقهی مسئله، بهره گیری از منطق حاکم بر مقام مفاهمه در استظهارات نقلی، تطبیق قواعد فقهی و اصولی و همچنین تحلیل ارتکاز شریعت نسبت به موضوع، در استناد این حکم به شرع، تردید کرده و به تحلیل اقوال فقها در همین راستا پرداخته است.

واژگان کلیدی: تغلیظ؛ حدود؛ زمان؛ مکان؛ شریعت.

* دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم، کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق دانشگاه مفید، قم، ایران.
Email: Davoodi7679@gmail.com

مقدمه

خداوند متعال آن چنان مهربان و کریم است که از راه‌های مختلف، بندگان خویش را بر خوان کرامت و لطف خود مهمان کرده، همواره آنان را از برکات و فیوضات برخوردار می‌سازد. یکی از این راه‌ها، ایام و لیالی مبارکی است که در آن، عنایات فزون‌تر، برکات جاری‌تر، توجهات کامل‌تر و اعمال خیر، با امتیازات و درجات بالاتری محاسبه می‌گردند. مکان‌های مقدس نیز همین امتیاز را دارند و در راستای کسب فیوضات و بهره‌مندی از فرصت ویژه تقرب به ذات اقدس باری تعالی از بسیار مغتنم به شمار می‌آیند. در نصوص دینی نیز به تقدس و برتری این زمان‌ها و مکان‌ها اشاره شده؛ برای نمونه در خصوص روز جمعه روایتی از امام رضا (ع) وارد شده است که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «روز جمعه رئیس و بزرگ روزهاست، خدا پاداش نیکی‌ها را در آن روز دو برابر عطا می‌کند و گناهان را محو کرده، درجات اهل ایمان را بالا می‌برد و دعاها را به اجابت می‌رساند و سختی‌ها را آسان و اندوه و دل‌تنگی را از دل‌ها می‌زداید و حاجت‌های بزرگ را روا می‌کند، و روز جمعه روز افزونی است؛ چراکه خداوند لطف و مهر خویش را بر بندگان فزونی می‌بخشد و گروه‌های بسیاری را از آتش دوزخ نجات می‌دهد...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۱۴) یا درباره حرم سیدالشهدا (ع) این چنین نقل شده است که امام صادق (ع) فرمودند: جایگاه مزار امام حسین از آن روز که به خاک سپرده شد باغی از باغ‌های بهشت و آبراهی از آبراه‌های بهشت است. (صدوق، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۹۴) همچنین در خصوص دیگر ایام و لیالی و مکان‌های مقدس نصوصی وارد شده که بیان‌گر شدت اهتمام شریعت به بزرگداشت و حفظ جایگاه آن‌هاست.

با تکیه بر این مقدمه و مسلّم‌انگاری اصل حفظ احترام و ارج نهادن به این زمان‌ها و مکان‌های خاص و با انضمام ادله‌ای دیگر، گروه زیادی از فقیهان تصریح کرده‌اند که اگر کسی در این زمان‌ها و مکان‌ها مرتکب گناه بزرگ مستحق حد یا تعزیر شود، به سبب هتک حرمت این زمان‌ها و مکان‌های مقدس، حد یا تعزیر فرد بزهکار، با افزایش کمی و کیفی روبه‌رو خواهد بود.^۱ شیخ طوسی می‌گوید: هرکس در ماه رمضان در روز زنا کند، حد بر او

۱. البته این افزایش و قلمرو آن تحت اختیار حاکم و صلاح‌دید اوست.

وارد می‌شود و افزون بر آن، به دلیل هتک حرمت ماه رمضان نیز مجازات می‌شود و کفاره نیز لازم می‌گردد. اگر در شب زنا کرد، بدون کفاره مستحق تعزیر و حد است. هرکس در حرم خدا و رسولش و یا در حرم یکی از ائمه (ع) زنا کند به حد زنا و تعزیر هتک حرمت خدا و اولیای او عقاب می‌شود. همچنین اگر در مسجد یا عبادتگاهی کاری را انجام دهد که مستلزم حد یا تعزیر است، باید افزون بر حد با تعزیر نیز مجازات شود و درعین حال، مجازات او با تغلیظ و تشدید همراه باشد.^۱ هرکس در شب‌های شریف، مانند شب‌های جمعه، شب نیمه شعبان، شب عید فطر، شب عید قربان یا روز آن، روز بیست و هفتم رجب، روز بیست و پنجم ذی‌قعدة، شب هفدهم ماه ربیع‌الاول، روز غدیر یا شب آن، یا شب یا روز عاشورا مرتکب فحشاء شود، مجازات حدی یا تعزیری او با تشدید و تغلیظ همراه خواهد بود. (طوسی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۶۹۸) این رویکرد در میان فقیهان دارای شهرت نسبی بوده و عموماً این موضوع به طور یکسان در بین آثار آن‌ها مطرح گردیده است.

ادله فقها پیرامون اثبات تغلیظ و تشدید حد یا تعزیر با تکیه بر عنصر زمان و مکان

ارتکاب فعل حرام

الف. عدم الخلاف^۲

مستدلین با تکیه بر عدم خلاف به طور قاطع می‌گویند که مخالفی در مسئله نیست؛ اگرچه همه تصریح به وفاق ندارند. بنابراین، می‌توان از این وحدت آراء و فتاوی، اثبات موضوع مذکور را نتیجه گرفت. (اردبیلی، ۱۴۲۷ ج ۱، ص ۷۱۵)

۱. ناگفته نماند که طبق تصریح فقها این تغلیظ مربوط به حدودی است که کمتر از قتل باشند.

۲. عدم الخلاف با شهرت تفاوت دارد و اینکه برخی تصور کرده‌اند این دو عنوان یکی است، صحیح نیست. برای روشن شدن تفاوت، بین این دو عنوان، به نقل مطلب دقیق میرزا موسی تبریزی در حاشیه فرائد الاصول اکتفا می‌گردد. او می‌گوید: «يمكن الفرق بين الشهرة و عدم الخلاف بأنَّ الشَّهْرَةَ هي فتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كانت في مقابلها فتوى غيرهم بخلاف أم لم يعرف الخلاف و الوفاق و عدم الخلاف عبارة عن اتفاق من وقفنا على فتواه مع عدم العلم بوجود من عدا من وقفنا على فتواه و بعبارة أخرى يعتبر في الشَّهْرَةَ إِمَّا وجود المخالف و إن لم يكن من المعروفين و إِمَّا وجود من لم تعرف موافقته و لا مخالفته للمعروفين بالفتوى بخلاف عدم الخلاف إذ يعتبر فيه اتفاق من وقفنا على فتواه من دون خلاف و لا العلم بوجود من لا يعرف فتواه بالموافقة أو المخالفة». (تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۱۸)

ب. روایت

روایت یکم

بُو عَلِي الْأَشْعَرِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرِ عَنْ جَابِرٍ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: أَتَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ بِاللَّجَاشِيِّ الشَّاعِرِ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَضَرَبَهُ ثَمَانِينَ ثُمَّ حَبَسَهُ لَيْلَةً ثُمَّ دَعَا بِهِ مِنْ الْعَدِ فَضَرَبَهُ عَشْرِينَ سَوْطًا فَقَالَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَدْ ضَرَبْتَنِي فِي شُرْبِ الْخَمْرِ وَ هَذِهِ الْعِشْرُونَ مَا هِيَ فَقَالَ هَذَا لِتَجْزِيكَ عَلَى شُرْبِ الْخَمْرِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ. (كليني، ۱۴۰۷، ق، ج ۷، ص ۲۱۶)

نجاشی شاعر را نزد امیرالمؤمنین (ع) آوردند. او در ماه رمضان شراب نوشیده بود؛ امیرالمؤمنین (ع) هشتاد تازیانه به او زد و او را یک شب حبس کرد. فردا او را فراخواند و بیست تازیانه دیگر به او زد. نجاشی گفت: ای امیر مؤمنان! برای شرب خمر تازیانه زدی، ولی این بیست تا، دیگر چیست؟ فرمود: این برای گستاخی نوشیدن خمر در ماه رمضان است.

وجه استدلال: همان‌گونه که از متن حدیث پیداست، امیرالمؤمنین (ع) بیست تازیانه را به دلیل هتک حرمتی که فرد بزهکار در ماه رمضان با نوشیدن شراب مرتکب شده بود به او زد. البته در این روایت، شرب خمر در ماه رمضان بیان شده، ولی به تصریح برخی از فقها، این حکم قابل تسری است. صاحب جواهر می‌گوید: «همان‌گونه که فقها فهمیده‌اند، دلیل طرح شده در روایت، قابلیت تسری حکم را به موارد دیگر ایجاد می‌کند». (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۳۷۴)

روایت دوم

وَعَنْ عَلِيٍّ ص أَنَّهُ أَتَى بِاللَّجَاشِيِّ الشَّاعِرِ وَقَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَبَجَلَدَهُ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ثُمَّ حَبَسَهُ ثُمَّ أَخْرَجَهُ مِنْ عَدِ فَضَرَبَهُ تِسْعَةً وَ ثَلَاثِينَ سَوْطًا فَقَالَ مَا هَذِهِ الْعِلَاوَةُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ لِتَجْزِيكَ عَلَى اللَّهِ وَإِفْطَارِكَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ. (مغربی، ۱۴۲۳، ق، ج ۲، ص ۴۶۴)

۱. (حش ی) - العلاوة الزيادة. (حش ی) - العلاوة ما عليت به على البعير بعد تمام الوقر، أو علقه عليه نحو السقاء والسفود.

و از امیرالمؤمنین (ع) که نجاشی شاعر را نزد ایشان آوردند، درحالی که در ماه رمضان شرب خمر کرده بود، پس به او هشتاد ضربه شلاق زد و بعد از آن او را حبس کرد، بعد از مدتی او را از محبس بیرون آورده، سی و نه شلاق به او زد، از او پرسید: چرا بیش از مقدار معین حد، مرا زدی؟ امیرالمؤمنین (ع) فرمود: برای بی پروایی و گستاخی تو در برابر خدا و افطار عمدی در ماه رمضان.

وجه استدلال: این روایت در دلالت و استدلال تفاوت چندانی با روایت قبل ندارد، جز اینکه تعداد کمی متفاوت است و در روایت یکم بعد از حبس، بیست شلاق و در روایت دوم بعد از حبس، سی و نه شلاق زده می شود؛ اما اینکه چرا با توجه به قرب مضمونی که بین دو روایت است هر دو مطرح شدند، در بخش های بعدی توضیح داده خواهد شد.

ج. مناسبات و اعتبارات عقلی، عقلایی

آنچه از مناسبات و اعتبارات عقلی و عملکرد عقلا به دست می آید، ممنوعیت هتک موارد قابل احترام است. اگر موردی قابلیت احترام پیدا کرد و حرمتی برای آن احراز گردید، با توجه به قواعد عقلی و نظام های عقلایی، هتک آن مستوجب سرزنش و عقاب است. (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ص ۳۷۴)

دیدگاه آیت الله موسوی اردبیلی پیرامون ادله فقها و تحقیق در مسئله

الف. تبیین موقعیت فقهی مسئله

آیت الله موسوی اردبیلی نخست با تبیین موقعیت فقهی مسئله، دلیل اول فقها در راستای اثبات تغلیظ حد یا تعزیر را مواجه با چالش می بیند. او با عبارتی، سعی در تفکیک ماهوی دو عنصر اجماع و عدم خلاف می نماید. چرایی این تفکیک در حجیت و دلالت اجماع و عدم استقلال در ناحیه استدلال برای عدم خلاف تعریف می گردد. به بیان دیگر، عدم خلاف صرفاً بیانگر عدم وجود مخالف در مقام است؛ درحالی که اجماع، یعنی علم

به اتفاق کل وجود دارد و همه علما در آن تصریح به وفاق دارند. افزون بر آن گزاره مهمی که حجیت را به اجماع اختصاص می‌دهد کشف از قول معصوم است. با این توضیح که اجماع، در بین فقهای شیعه در صورتی حجت است که به علم تفصیلی به کلام معصوم و حکم شرعی منجر شود و مانند خبر واحد نیست که حجتی جدا از علم باشد. در حقیقت، حجیت اجماع به واسطه افاده علم است.^۱ در مقابل بنابر مسلک عامه اجماع مثل دیگر امارات حجت است؛ یعنی از باب تعبد، حجت می‌گردد. در این صورت، با توجه به مبنای آنان، وزان اجماع، مانند سایر امارات گردیده و همچون خبر واحد به شمار می‌آید. آیت‌الله موسوی اردبیلی با منتفی دانستن کشف قول معصوم به وسیله عدم الخلاف مذکور، آن را شایسته قرار گرفتن در جایگاه استدلال نمی‌داند و به این ترتیب، دلیل اول فقها با چالش مواجه گردید. (تبریزی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۱۸؛ اردبیلی، ۱۴۲۷، ق، ج ۱، ص ۷۱۷)

ب. توضیح پیرامون روش اصولی استظهار از مدلول نقلی:^۲

استناد و استدلال به روایت یادشده در راستای اثبات تغلیظ و تشدید حد و تعزیر نیز با اشکال روبه‌روست؛ زیرا نخست از دید مباحث رجالی و تطبیقات سندی، این روایت به دلیل وجود دو مؤلفه از دایره صحت خارج می‌گردد: یکم، وجود عمرو بن شمر؛ دوم، مرفوعه بودن آن. عمر بن شمر در کتب رجالی، مانند نجاشی و جاهتی ندارد و با کمال

۱. مراد علم به حکم شریعت است که در آن فرض حجت است؛ حال این علم به هر واسطه‌ای حاصل شود به دلیل قاعده لطف باشد یا موارد دیگر.

۲. أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرِ عَنْ جَابِرِ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: أُنِيَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ بِالْجَاشِيِّ الشَّاعِرِ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَصَرَبَهُ ثَمَانِينَ ثُمَّ حَبَسَهُ لَيْلَةً ثُمَّ دَعَا بِهِ مِنْ الْعَدِّ فَصَرَبَهُ عَشْرِينَ سَوْطًا فَقَالَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَدْ صَرَبْتَنِي فِي شُرْبِ الْخَمْرِ وَ هَذِهِ الْعَشْرُونَ مَا هِيَ فَقَالَ هَذَا لِتَجْرِيكَ عَلَيَّ شُرْبِ الْخَمْرِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۱۶)

ترجمه: نجاشی شاعر را نزد امیرالمؤمنین آوردند. او در ماه رمضان شراب نوشیده بود. امیرالمؤمنین هشتاد تازیانه به او زد و او را یک شب حبس کرد. فردا او را فراخواند و بیست تازیانه دیگر به او زد، نجاشی گفت: ای امیر مؤمنان! برای شرب خمر تازیانه زدی، ولی این بیست تا، دیگر چیست؟ فرمود: این برای گستاخی نوشیدن خمر در ماه رمضان است.

ضعف از او یاد شده است؛^۱ (نجاشی، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۸۷) اما مرفوعه بودن روایت بدین معناست که از وسط، یا آخر سند آن یک راوی یا بیشتر افتاده باشد، ولی با تصریح به لفظ «رفع»، مانند اینکه بگوید: روی الکلینی، عن علی بن ابراهیم، عن ایبه، رفعه الی ابی عبدالله که در این سند، میان پدر علی بن ابراهیم قمی؛ یعنی ابراهیم بن هاشم، تا امام صادق (ع) یک یا چند راوی حذف شده و به لفظ «رفع» نیز تصریح شده است. گاه نیز مرفوع به حدیثی گفته می‌شود که در آن قول یا فعل و یا تقریری به معصوم نسبت داده شود، اعم از اینکه سند آن، مقطوع، مرسل یا غیر این‌ها باشد. آیت‌الله مامقانی معتقد است، اگرچه این کلمه (مرفوع) در معنای دوم بیشتر به کار برده می‌شود، اما استعمال آن در معنای اول، در کتب فقه شایع‌تر است. (قربانی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۱۴) با همه این توضیحات، اما اشکال اساسی آیت‌الله موسوی اردبیلی در شیوه استظهار و دلالت حدیث مزبور است. با این توضیح که آنچه از منطق حاکم بر مقام مفاهمه در حدیث به دست می‌آید، اختصاص حکم (تغلیظ حد یا تعزیر) به مورد خاصی است (افطار عمدی با شرب خمر) و تسری حکم به دیگر موارد^۲ نیازمند دلیل است. به عبارت دیگر، با در نظر داشتن منطق حاکم بر مقام مفاهمه در استظهار از دلیل نقلی، مناط و ملاکی برای الغای

۱. البته این نظر درباره عمر بن شمر نهایی نیست و برخی از فقهای معاصر رویکرد دیگری به شخصیت او دارند؛ به عنوان نمونه استاد آیت‌الله مددی در خلال درس خارج فقه مکاسب محرمة سال ۱۳۹۸ می‌گوید: «ما سابقاً عمرو بن شمر را تضعیف می‌کردیم، ولی اخیراً به مناسبت بحثی، تحقیق بیشتری در شرح حال وی کردیم و دیدیم که در کتب اهل سنت بیش از کتب شیعه درباره وی مطلب آمده است؛ مثلاً ابن عدی در الکامل درباره وی مطالبی نقل می‌کند و معلوم می‌شود که وی شخصیت معروفی بوده است. در آنجا از مؤذن مسجدی که وی پیش‌نماز آن بوده نقل می‌کند که به مدت سی سال من به آن مسجد می‌رفتم و یک‌دفعه نشد که او دیرتر از من به مسجد بیاید یا زودتر از من از مسجد برود».

عین عبارت ابن عدی چنین است: «سمعت بن حماد یقول سمعت أحمد بن یحیی الصوفی یقول سمعت أسید بن زید یقول سمعت حسین الجعفی یقول کنت أؤذن وکان عمرو بن شمر یؤمهم فمکثت ثلاثین سنة أجتهد أن أسبقه إلى المسجد أو أخرج بعده فلم أقدر». (ابن عدی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۱۲۹) اما مشکل اصلی آیت‌الله موسوی اردبیلی با فرض حل مسئله سند، در دلالت روایت است.

۲. زمانی و مکانی.

خصوصیت^۱ یافت نمی‌شود. دلیل اصلی آن نیز این است که مورد روایت، فعلی است که امام معصوم انجام داده‌اند و روشن است که فعل، مجمل بوده، اصطلاحاً زبان ندارد؛ بنابراین هر نوع استظهاری می‌تواند درصدی از احتمال را به خود اختصاص دهد که همین خود باعث تقویت اجمال و ابهام شده و از ظهورگیری با درصد کمی از احتمال خلاف، جلوگیری می‌کند. برخی دیگر از فقها نیز با توجه به ظرفیت دلالتی فعل معصوم و مجمل بودن آن افزوده‌اند که چون روایت حاکی از فعل امام معصوم است، بنابراین نمی‌توان دریافت این تغلیظ و تشدید، حیثیت الزامی و وجوبی دارد و یا صرفاً مستحب است؛ چراکه علت مذکور در روایت دال بر وجوب لااقل نیست. (موسوی اردبیلی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۷۱۷؛ خوانساری، ۱۴۲۰ ق، ج ۷، ص ۶۵)

آیت الله موسوی اردبیلی بعد از تحلیل منطق حاکم بر مقام مفاهمه به شاهی روایی اشاره کرده و از آن بهره جسته است:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ عَلِيًّا عُتِيَ بِرَجُلٍ مُفْطِرٍ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ نَهَارًا مِنْ غَيْرِ عِلَّةٍ فَضْرَبَهُ تِسْعَةً وَثَلَاثِينَ سَوْطًا حَقَّ شَهْرِ رَمَضَانَ حَيْثُ أَفْطَرَ فِيهِ. (ابن اشعث، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۹)

مردی را نزد امیرالمؤمنین (ع) آوردند که در روز ماه رمضان بدون عذر افطار کرده بود، پس آن حضرت او را سی و نه ضربه شلاق زد؛ چراکه در ماه رمضان افطار عمدی کرده.

۱. الغای خصوصیت، یا الغای فارق، از راه‌هایی است که مجتهد با آن قصد شارع یا قانون‌گذار را از نص وی، استخراج می‌نماید و حکم آن را به موارد و موضوعات دیگری که در مورد آن، نص وجود ندارد و گمان می‌شده است که این حکم به آن‌ها ارتباط ندارد، سرایت می‌دهد. در الغای خصوصیت نسبت به مورد و موضوع نصی که از شارع آمده است چنین عمل می‌شود که مجتهد، تمامی خصوصیات موضوع یا مورد حکم را بررسی کرده و آن خصوصیتی را که یقین دارد تعلق حکم به موضوع به علت وجود آن‌ها در موضوع نبوده است یکایک ملغی می‌نماید و از این طریق افراد بیشتری را در موضوع وارد می‌کند و عمومیت آن را گسترش می‌دهد و به این صورت، حکم موضوعات دیگری را که درباره آن‌ها نصی وجود نداشته است و در تعلق این حکم به آن‌ها شک وجود دارد، روشن می‌نماید. (دانشنامه مجازی علوم اسلامی)

وجه استدلال: آیت الله موسوی اردبیلی می‌گوید: «با توجه به قرب مضمونی این روایت و روایت دوم^۱ (در بخش روایات) در تعداد شلاق‌ها و همچنین عدم ذکر قیدی مربوط به تغلیظ در روایت حاضر، می‌توان این نتیجه را گرفت که چندان نمی‌توان با استفاده از این دسته از روایات، در ساحت استظهار، تأکیدی بر تشدید و تغلیظ حدود داشت».^۲ (اردبیلی، ۱۴۲۷ ق، ص ۷۱۷)

ج. مفاد قاعده فقهی درء^۳ و تطبیق آن بر مسئله

آیت الله موسوی اردبیلی در این مرحله با استفاده از قاعده‌ای فقهی درصدد تقویت نظریه خود است. با این توضیح که با توجه به منطوق «إِدْرَاءُ وَالْحُدُودَ بِالشَّبَهَاتِ» و الف و لامی که بر الشبهات وارد شده و دامنه دلالت آن را توسعه داده است، می‌توان این‌گونه بیان کرد که الشبهات مجموعه وسیعی از شبهه را بدون مشخص و محدود کردن فردی خاص شامل می‌شود. برخی دامنه شبهه را محدود کرده و شبهه را به جهل بسیط، یعنی همراه با اعتقاد به حلیت عمل ارتكابی، تفسیر کرده‌اند؛ (خوئی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۱۶۹) اما آیت الله موسوی اردبیلی با استفاده از این قاعده در مسئله حاضر این‌گونه بیان می‌کنند که شبهه در قاعده درء محدود به مورد خاصی نبوده و شامل جمیع افراد آن است.^۴ به بیان دیگر، با توجه به ساحت دلالتی فعل و اجمالی که در نهاد دارد، زمینه شبهه فراهم آمده است و نمی‌توان در جهت تغلیظ حدود از مدالیل روایی، استظهار کرد.

۱. وَ عَنْ عَلِيٍّ ص أَنَّهُ أَتَى بِالنَّجَاشِيِّ الشَّاعِرِ وَ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَجَلَدَهُ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ثُمَّ حَبَسَهُ ثُمَّ أَخْرَجَهُ مِنْ عِدِّ فَصَرَبَهُ تِسْعَةً وَ ثَلَاثِينَ سَوْطًا فَقَالَ مَا هَذِهِ الْعِلَاقَةُ. يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ لِتَجَزَّيْكَ عَلَى اللَّهِ وَ إِفْطَارِكَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ. (مغربی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۴۶۴) ترجمه: و از امیرالمؤمنین که نجاشی شاعر را نزد ایشان آوردند، درحالی که در ماه رمضان شرب خمر کرده بود، پس به او هشتاد ضربه شلاق زد و بعد از آن او را حبس کرد. بعد از مدتی او را از محبس بیرون آورده و سی‌ونه شلاق به او زد. از او پرسید: چرا بیش از اندازه معین حد، مرا زدی؟ امیرالمؤمنین فرمود: برای بی‌پروایی و گستاخی تو در برابر خدا و افطار عمدی در ماه رمضان.

۲. وجه ذکر روایت دوم در بخش روایات که پیش‌تر بیان شد، همین استفاده و تقارن معنایی با روایت مذکور است.

۳. مفاد اجمالی قاعده آن است که در مواردی که وقوع جرم یا انتساب آن به متهم و یا مسئولیت و استحقاق مجازات وی، به جهتی محل تردید و مشکوک باشد، به موجب این قاعده بایستی جرم و مجازات را منتفی دانست.

این قاعده از نظر حقوق دانان اسلامی از قواعد تفسیری است و با قاعده «تفسیر به نفع متهم» در حقوق جزایی عرفی، از جهاتی همتایی دارد. (محقق داماد، ۱۴۰۶ ق، ج ۴، ص ۴۳)

۴. برای اطلاع و بررسی اقسام شبهات در فقه امامیه، بنگرید به: محقق داماد، ۱۴۰۶ ق، ج ۴ ص ۶۰.

۵. ارتکاز شریعت

آیت‌الله موسوی اردبیلی با بهره‌گیری از ارتکاز شریعت و بیان موقف شارع در فقه جزایی و رویکرد تسامحی در مجازات، مسئله مذکور را با توجه به ابهامات موضوع تسامح می‌داند و تصریح می‌کند از روح شریعت در چنین مواردی تخفیف و تسامح برداشت می‌شود. چرا چنین نباشد؟ اسلام دینی سهله و سمحه است. بنای قانون‌گذار اسلام بر این است که قانون را بر اساس یسر و آسانی قرار دهد. آسانی در شریعت بر سه نوع است: الف. آسانی در شناخت و معرفت شریعت و علم به آن؛ ب. آسانی در تکالیف شرعی از نظر سهولت تنفیذش و عمل به آن؛ ج. آسانی به معنی امر شریعت بر آسان گرفتن بر خودشان و دیگران. (وزارة الاوقاف والشئون، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۴، ص ۲۱۴) آنچه در مسئله حاضر مورد استناد آیت‌الله موسوی اردبیلی قرار گرفته آسان‌گیری در تکالیف شرعی است. این مهم در سور متعددی از قرآن کریم به صورت صریح و گاه ضمنی مطرح گردیده است؛ از جمله آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» که دلالت دارد بر اینکه متعلق مشیت و اراده خداوند متعال در جمیع امور، آسانی است نه تضییق. (سبزواری، ۱۴۱۹ ق، ص ۳۳) باید توجه داشت خداوند همان‌گونه که تشریح اوامرش در نهایت سهولت است، اگر در برخی موارد عوارضی که موجب سنگینی و صعوبت است حاصل گردد، گاه با اسقاط و گاه با انواع تخفیفات تکلیف را بر مکلفین تسهیل می‌کند. نکته مهم آنکه تفصیل این آیه امکان‌پذیر نیست؛ چون همه شریعات و همه تخفیفات را شامل می‌شود. (سعدی، ۱۴۰۸ ق، ص ۹۳) همچنین آیه «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ» (نساء: ۲۸) که بنا به تفاسیری که از آن ذکر شده، آیه شریفه عام بوده است و بر این دلالت دارد که خداوند خواسته در تکالیف شرایع اوامر و نواهی و بلکه در تمام احکام شرعی تخفیف دهد و سهل بگیرد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۵۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۴۸) بدیهی است که آیات اشاره‌شده تنها به عنوان یکی از مستندات این اصل به شمار می‌آید که با عمومات و اطلاقاتی که دارند، بیان‌کننده این مطلب‌اند که خداوند متعال در این دین که عبارت است از مجموع احکام، اعم از احکام تکلیفی و وضعی، حکمی قرار نداده است که از سوی آن ضیق و عسر متوجه انسان گردد، بلکه این دین و شریعت قوانینش آسان و همراه با تخفیف است و کسانی که به احکام این دین عمل می‌کنند، از ناحیه عمل به این احکام در وسعت گشایش و آسانی هستند. (بجنوردی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۵۶) روایاتی که

به عنوان مستند اصل تخفیف و تسامح در مجازات‌ها می‌توان به آن‌ها اشاره کرد، روایات معتبری است که از طریق فریقین نقل شده‌اند؛ برای نمونه در روایات نقل شده است که شیوه پیامبر بدین گونه بود که دوست داشتند با مردم به آسانی و گذشت برخورد کنند: «وَكَانَ يَجِبُ التَّخْفِيفَ وَالْيَسَرَ عَلَى النَّاسِ». (بخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۸، ص ۳۰) روایاتی نیز از انس بن مالک نقل شده است که گویای همین مطلب است؛ مثلاً انس نقل می‌کند که روزی نزد پیامبر بودم، مردی آمد و گفت: ای رسول خدا! من مرتکب جرم مستوجب حدی شده‌ام. حد را بر من جاری نما. پیامبر (ص) از او پرسشی نکرد. چون وقت نماز فرا رسید، آن مرد با پیامبر نماز گزارد. هنگامی که پیامبر نماز را به پایان آورد، مرد دوباره سخن خود را تکرار کرد و از پیامبر خواست تا حکم خداوند را در مورد او اجرا کند. پیامبر (ص) خطاب به وی فرمود: مگر با ما نماز نگزاردی؟ مرد گفت آری. پیامبر (ص) فرمود: خداوند گناهت را بخشید. (بخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۸، ص ۱۶۶) سیره امیرالمؤمنین (ع) نیز در برخورد با جرمی که مستوجب مجازات است، بسیار مشابه روش پیامبر (ص) است. ایشان به شخصی که برای چهارمین بار به منظور اقرار کردن به زنا نزد وی آمده بود، فرمود: «اگر به سراغ ما نمی‌آمدی، به دنبال نمی‌آمدیم». (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۵ ص ۲۷۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۸، ص ۵۵) در روایت معتبری از امام صادق (ع) آمده است در حالی که امیرالمؤمنین (ع) در میان گروهی از یارانش بود، مردی آمد و گفت: ای امیرالمؤمنین، من با غلامی آمیزش کرده‌ام، مرا پاک نما. امیرالمؤمنین (ع) فرمود: به منزلت برگرد، شاید صفرا بر تو غلبه کرده که چنین می‌گویی! (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۸، ص ۱۶۲) این روایات و سایر روایاتی که در بردارنده این مضامین هستند همگی اشاره به تخفیف و بزه‌پوشی، در فقه جزایی اسلام و بر اصل تسامح در مجازات‌های اسلامی صحه و تأیید می‌گذارد. در آموزه‌های فقهی فقیهان در دوره‌های مختلف نیز به مسئله بنای حدود بر تخفیف و تسامح، بارها تصریح شده است و در این میان، هیچ اختلافی وجود ندارد و به نظر می‌رسد که بر این امر اتفاق نظر دارند. در آموزه‌های فقهی، تخفیف به معنای رفع مشقت حکم شرعی به نسخ یا تسهیل یا حذف کردن بخشی از آن است؛ گرچه اصل حکم حرجی بوده باشد. تخفیف گاه در حقوق الهی و گاه در حقوق بندگان است و انواعی دارد که گاه به شکل اسقاط بوده و گاه به شکل نقص است. (کراچیان ثانی، ۱۴۰۰، ص ۱۳۹؛ حلی، ۱۴۰۹ ق، ج ۶، ص ۸۶)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با مراجعه به کتب فقهی و بررسی آرای فقها این‌گونه به دست می‌آید که گروه زیادی از فقیهان معتقدند اگر کسی در زمان یا مکان مقدس مرتکب گناه حدی یا تعزیری شود، افزون بر حد یا تعزیر، تنبیهی هم در قالب تغلیظ و تشدید مجازات برای او در نظر گرفته می‌شود. این دسته از فقها حکم مزبور را متکی بر ادله‌ای مطرح می‌کنند که شامل عدم خلاف در مسئله و روایتی مرفوعه و مناسبات و اعتبارات عقلی - عقلایی است. آیت‌الله موسوی اردبیلی با دقت نظر و نگاه تحلیلی به مسئله، هیچ‌کدام از ادله فوق را مثبت مدعا نمی‌داند و در ادامه با بیان نظریه خود به سمت نتیجه‌گیری حرکت می‌کند. او موقعیت فقهی مسئله را پایین‌تر از اجماع دانسته، عدم الخلاف را برای استناد و استدلال کافی نمی‌داند. روایات مطرح‌شده را فارغ از ضعف سندی که دارند، از حیث دلالت نیز نمی‌پذیرد؛ چراکه این روایات حاکی از فعل امام است و فعل به لحاظ ماهوی، ساختاری مجمل دارد و از این روی، آن را قابل استناد نمی‌داند، به‌ویژه در این مسئله که بحث از مجازات نفوس است. در مرحله آخر با بیان ادله خویش، از جمله تطبیق قاعده فقهی درء و ارتکاز شریعت، به‌گونه‌ای بحث را پیش برده است که محقق با اندک تأملی درمی‌یابد این ادله، به نحو ورود در دلیل اعتبارات عقلی و عقلایی تصرف می‌کنند و آن دلیل را نیز از مرحله استدلال خارج می‌سازد. بدیهی است جعل حکم شرعی و تعیین مناط و ملاک به دست شارع بوده و اختیار آن از صدر تا ذیل تحت قدرت اوست؛ اما آنچه در این نوشتار پیگیری شد، در حقیقت کشف شریعت از سوی مجتهد بود که با محوریت روش اجتهادی و مباحث فقیه محقق، آیت‌الله موسوی اردبیلی پیگیری شد.

از دید این فقیه معاصر، با تکیه بر ادله متقن و تحلیل متکی بر آموزه‌های فقه سنتی، در صورت ارتکاب گناهان بزرگ (که مستحق حد یا تعزیر هستند) در زمان یا مکان مقدس، نمی‌توان حکم به تغلیظ یا تشدید مجازات کرد.

كتاب نامه

قرآن كريم.

- ابن اشعث، محمد بن محمد (١٤٢٣ ق). الجعفریات الاشعثيات. قم: مكتبة النينوى.
- ابن عدى جرجانى، ابواحمد (١٤١٨ ق). الكامل فى ضعفاء الرجال. بيروت: الكتب العلمية.
- ابن بابويه، محمد بن على (١٤٠٦ ق). ثواب الاعمال وعقاب الاعمال. قم: دار الشريف المرتضى.
- بجنوردى، سيدحسن (١٤١٩ ق). القواعد الفقيهية. قم: نشر الهادى.
- بخارى، محمد (١٤٢٢ ق). صحيح البخارى. بيروت: دار طوق النجاة.
- تبريزى، ميرزا موسى (١٣٦٩). اوثق الوسائل فى شرح الوسائل. قم: كتيبى نجفى.
- حر عاملى، محمد بن حسن (١٤٠٩ ق). وسائل الشيعة. قم: مؤسسة آل البيت.
- حلى، ابن مطهر (١٤١٤ ق). تذكرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت لاحياء التراث.
- خوانسارى، سيداحمد (١٣٦٨). جامع المدارك. تهران: مكتبة الصدوق.
- سبزوارى محمد (١٤١٩ ق). ارشاد الاذهان الى تفسير القرآن. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- سعدى، عبدالرحمان (١٤٠٨ ق). تيسير الكريم الرحمان فى تفسير كلام المنان. بيروت: مكتبة النهضة العربية.
- طوسى، ابوجعفر محمد بن حسن بن على (١٤٠٠). النهاية. بيروت: دار الكتاب العربى.
- فخر رازى، محمد (١٤٢٠ ق). تفسير الكبير. بيروت: دار احياء التراث العربى.
- فيض كاشانى ملامحسن (١٤٠٦ ق). وافى. اصفهان: كتابخانه امام اميرالمؤمنين.
- قربانى، زين العابدين (١٤١٦ ق). علم حديث و نقش آن در شناخت و تهذيب حديث. قم: انصاريان.
- قرطبى، محمد (١٣٦٤). جامع الاحكام القرآن. تهران: ناصرخسرو.
- كلىنى، محمد بن يعقوب (١٤٠٧ ق). الكافى. تهران: دار الكتب الاسلامية.
- محقق داماد، سيدمصطفى (١٤٠٦ ق). قواعد فقه. تهران: مركز نشر علوم اسلامى.
- مغربى، نعمان بن محمد (١٤١٩ ق). دعائم الاسلام. قم: مؤسسه آل البيت.
- موسوى اردبيلى، سيدعبدالكريم (١٤٢٧ ق). فقه الحدود و التعزيرات. قم: جامعة المفيد.

٩٦ دوفصلنامه علمی - دانشجویی / شماره ٦٨ / ویژه نامه بزرگداشت... / صص ٨٣-٩٦

موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (١٣٩٦). مبانی تکملة المنهاج. قم: المطبعة العلمية.

نجاشی، ابی العباس احمد بن علی (١٤١٨ ق). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

نجفی، محمد حسن بن محمد باقر (١٣٦٢). جواهر الکلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیة الكويت (١٤٠٤ ق). الموسوعة الفقهیة الكويتیة. کویت:

دار السلاسل

شروط وجوب امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه آیت الله العظمی سید عبدالکریم موسوی اردبیلی (ره)

محمد علی محسنی خو *

چکیده

امر به معروف و نهی از منکر از واجباتی است که جنبه اجتماعی دارد. به همین دلیل، قانون گذار در سال ۱۳۹۴ اقدام به تصویب «قانون حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر» کرده است؛ اما در قانون شروط وجوب آن ذکر نشده است؛ بنابراین با توجه به اصل یک صد و شصت و هفتم قانون اساسی، برای شناخت آن باید به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر رجوع کنیم. آیت الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) از میان دوازده شرطی که از مجموع عبارات فقها برای وجوب امر به معروف و نهی از منکر به دست می آید، چهار شرط که عبارت اند از: علم به جهت فعل، تأثیر امر و نهی، اصرار فاعل یا تارک و عدم مفسده را می پذیرند و سایر شروط را یا به یکی از چهار شرط یاد شده برمی گردانند و یا از شروط وجوب نمی دانند؛ بلکه از شروط اصل تکلیف یا از آثار امر به معروف و نهی از منکر یا شرط واجب و یا امر به آن شرط را برای مذمت امر بدون عمل می دانند.

واژگان کلیدی: امر به معروف و نهی از منکر؛ شروط وجوب؛ آیت الله العظمی موسوی اردبیلی.

* طلبه سطح سه حوزه علمیه قم، قم، ایران.

مقدمه

امربه معروف و نهی از منکر از واجبات مهم الهی است که جنبه اجتماعی دارد. به همین دلیل، قانون‌گذار در سال ۱۳۹۴ اقدام به تصویب «قانون حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر» کرده است؛ اما در قانون شروط و جوب آن ذکر نشده است؛ بنابراین با توجه به اصل یک صد و شصت و هفتم قانون اساسی برای شناخت آن باید به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر رجوع کنیم. در این نوشتار به تبیین دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی سید عبدالکریم موسوی اردبیلی درباره شروط و جوب این فریضه الهی می‌پردازیم؛ زیرا دیدگاه ایشان، به عنوان فقیه جامع‌الشرایط که سابقه مرجعیت تقلید و ریاست بر قوه قضائیه را دارند، دارای اهمیت است. در رابطه با دیدگاه ایشان در خصوص شروط و جوب امر به معروف و نهی از منکر، کتاب و مقاله‌ای تألیف نشده است؛ بنابراین این نوشتار پیشنهادی ای ندارد و اولین گام در تبیین دیدگاه ایشان است. روش تحقیق در این نوشتار، تحلیلی - توصیفی و برای جمع‌آوری داده‌ها از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است.

ایشان در کتاب توضیح المسائل خویش از مسئله ۲۲۱۷ الی ۲۲۱۹ به اجمال و در کتاب رسائل فقهیه که تفریحات درس خارج فقه ایشان است، به تفصیل به تبیین شروط و جوب امر به معروف و نهی از منکر پرداخته‌اند. در گفتار یکم به تبیین چهار شرط مورد قبول ایشان که عبارت‌اند از: علم به جهت فعل، تأثیر امر و نهی، اصرار فاعل یا تارک و عدم مفسده، و در گفتار دوم، به نقد و بررسی هشت شرط دیگر که از مجموع عبارات فقها به دست می‌آید که عبارت‌اند از: آمر یا ناهی عاقل و بالغ باشد، توانایی بر امر و نهی و تغییر منکر، آمر عامل به آنچه به آن امر می‌کند و ناهی تارک از آنچه از آن نهی می‌کند باشد، آمر یا ناهی مسلمان باشد، منکر بدون تجسس ظاهر باشد، فاعل حرام یا تارک واجب شرعاً یا عقلاً معذور نباشد، عدم ظن به اینکه فرد دیگری امر یا نهی کند و مأمور مراد آمر را بفهمد از دیدگاه این فقیه بزرگ می‌پردازیم.

گفتار یکم. تبیین شروط وجوب امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه آیت الله العظمی موسوی اردبیلی

ایشان از میان دوازده شرطی که از مجموع عبارات فقها برای وجوب امر به معروف و نهی از منکر به دست می آید، چهار شرط را می پذیرند که عبارت اند از:

شرط یکم. علم به جهت فعل

آمر و ناهی باید معروف و منکر را بشناسند تا به اشتباه امر به منکر و نهی از معروف نکنند. محقق ثانی در نقد این دیدگاه می فرماید: اگر علم به جهت فعل شرط وجوب باشد، در این صورت بر جاهل به معروف و منکر، امر و نهی واجب نیست و او به دلیل جهلش معذور است، اما این قضیه صحیح نیست؛ زیرا موضوع امر و نهی واقعیت معروف و منکر است، نه معروف و منکر معلوم. البته علم به معروف و منکر راهی برای رسیدن به واقع است؛ بنابراین علم شرط وجود است نه شرط وجوب. پس منافاتی بین عدم جواز امر و نهی توسط جاهل و وجوب امر و نهی بر جاهل نیست، و بر جاهل واجب است که تحصیل علم کند. همچنین اگر علم، شرط وجوب باشد، موجب تعطیل شدن اجرای فریضه امر به معروف و نهی از منکر می شود. (کرکی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۸۶)

صاحب جواهر در پاسخ به این اشکال می فرماید: بر مکلف فقط علم به معروفات و منکرات مورد ابتلایش واجب است، پس بر او واجب نیست که تمام معروفات و منکرات را بشناسد. (نجفی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۳۶۷)

ما نیز می گوئیم که بر عوام، امر و نهی فقط در معروفات و منکرات آشکار، مانند شرب خمر، زنا، سرقت و ترک نماز واجب است، اما در مواردی که نیاز به استدلال و تفکر دارد بر آنها امر و نهی نه تنها واجب، بلکه جایز هم نیست؛ زیرا عوام نمی توانند حقیقت آن معروفات و منکرات را به درستی درک کنند؛ بنابراین امر و نهی توسط آنها در بسیاری از موارد موجب مفسده می شود. البته اگر اتفاق نظر فقها بر اینکه علم شرط وجوب امر و نهی است و روایاتی مانند خبر مسعدة از امام صادق (ع) که فرمودند: «أما هو علی ... العالم بالمعروف عن المنکر، لا علی الضعیف ... امر به معروف و نهی از منکر فقط بر عالم به معروف از منکر واجب است، نه بر ضعیف» (حر عاملی، ۱۳۹۱، ج ۱۶، ص ۱۲۶) نبودند، می گفتیم: علم، شرط واجب یا وجود است؛ بنابراین تحصیل آن بر مکلف واجب است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۹۵-۹۸)

در اینجا، پرسشی مطرح می‌شود که مراد از علم چیست؟ می‌گوییم مراد از علم در اینجا اعم از یقین و ظن معتبر شرعی است، و همچنین فرقی نیست که علم از راه اجتهاد یا تقلید حاصل شده باشد. البته اگر فعل یا ترک از مسائل اختلافی میان فقها باشد و احتمال بدهیم که فاعل یا تارک طبق فتوای خود یا مرجع تقلیدش که خلاف نظر ماست، دارد عمل می‌کند، امرونهی او نه تنها واجب، بلکه جایز هم نیست.

اما اگر از مسائل غیر اختلافی باشد و احتمال می‌دهیم که مرتکب جاهل به حکم است، ابتدا باید حکم را به او بگوییم و سپس در صورت اصرار او را نهی از منکر کنیم. اگر فعلش از مسائلی باشد که طبق فتوای فاعل یا مرجع تقلیدش حرام است، یا ترکش از مسائلی باشد که طبق فتوای تارک یا مرجع تقلیدش، فعلش واجب است، اما طبق فتوای ما یا مرجع تقلید ما، حرام یا واجب نباشد، بر ما امرونهی او واجب نیست، مگر اینکه معتقد به حرمت تجری باشیم.

اما اگر فاعل یا تارک جاهل به موضوع باشد و از مسائل مهم نزد شارع نباشد، مانند کسی که نمی‌داند لباسش نجس است و دارد نماز می‌خواند، نهی و رفع جهلش واجب نیست؛ اما اگر از مسائل مهمی باشد که شارع تحت هیچ شرایطی راضی به مخالفت با آن نیست؛ مانند قتل نفس محترم یا زنا، ابتدا باید جهلش را رفع کنیم و سپس در صورت اصرار او را نهی کنیم. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۹۹ - ۱۰۰)

شرط دوم. تأثیر امرونهی

در مواردی که به عدم تأثیر امرونهی در مخاطب یقین داریم، میان فقها اختلافی نیست که امرونهی به دلیل عدم فایده واجب نیست، و روایاتی نیز بر این شرط دلالت می‌کنند. اختلاف در وجوب امرونهی در مواردی است که ظن به عدم تأثیر داریم، اما احتمال تأثیر هم می‌دهیم. در اینجا دو دیدگاه وجود دارد که عبارت‌اند از:

دیدگاه یکم: امرونهی واجب است؛ (کاشف الغطاء، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۴۲۹؛ شهید اول، ۱۳۸۳، ص ۸۴؛ طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸) به دلیل عموم یا اطلاق ادله‌ای که دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند که توسط اجماع یا عدم فایده، فقط درباره موردی که یقین به عدم تأثیر داریم، تخصیص یا تقیید خورده‌اند.

شروط وجوب امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه ... / محسنی خو ۱۰۱

دیدگاه دوم: امر و نهی واجب نیست؛ (مفید، ۱۳۸۸، ص ۸۰۹؛ مقدس اردبیلی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۵۳۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۶) زیرا در این صورت امر و نهی بدون فایده است. اما به نظر ما، ملاک این است که امر و نهی در معرض تأثیر باشند. پس فرقی ندارد که یقین داشته باشیم یا احتمال عقلایی به تأثیر داشتن در مخاطب بدهیم. بنابراین، در صورتی که یقین به عدم تأثیر داشته باشیم یا ظن به عدم تأثیر داشته باشیم و احتمال عقلایی به تأثیر ندهیم، امر و نهی واجب نیست؛ اما به دلیل اظهار شعائر اسلام و متوجه کردن مردم به دستور دین، مستحب است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۰۱-۱۰۹)

در تأیید دیدگاه آیت الله العظمی موسوی اردبیلی می‌گوییم: از کلمه «المطاع» در خبر مسعدة از امام صادق (ع) که فرمودند: «انما هو علی... المطاع... امر و نهی بر کسی واجب است که دیگران از او حرف شنوی دارند» (حر عاملی، ۱۳۹۱، ج ۱۶، ص ۱۲۶) و از کلمات «یتعظ، یتعلم، صاحب سوط و سیف» در خبر ابن ابی عمیر از امام صادق (ع) که فرمودند: «انما یؤمر بالمعروف و ینهی عن المنکر مؤمن فیتعظ او جاهل فیتعلم فاما صاحب سوط و سیف فلا: همانا امر به معروف و نهی از منکر، به مؤمنی است که پند گیرد یا نادانی که بیاموزد، نه به کسی که تازیانه و شمشیر به دست دارد» (کلینی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۶۰) نتیجه می‌گیریم که در وجوب امر به معروف و نهی از منکر، تأثیر در مخاطب شرط است. با توجه به عمومات و اطلاقات ادله وجوب امر و نهی، باید در موارد سقوط وجوب امر و نهی به قدر متیقن که مواردی است که یقین به عدم تأثیر داریم یا احتمال عقلایی به تأثیر نمی‌دهیم، اکتفا کرد و سایر موارد تحت عمومات و اطلاقات ادله وجوب امر و نهی باقی می‌مانند.

شرط سوم. اصرار فاعل یا تارک

در صورتی که کسی مرتکب منکری شود و ما پس از اتمام عملش از آن مطلع شویم، اینجا نهی از منکر معنا ندارد؛ زیرا هدف از امر و نهی تغییر حال است، اما آنچه انجام شده است قابل تغییر نیست، بلکه اینجا مقام عقاب است که از اختیارات حاکم شرع است نه عموم افراد. بنابراین، جایگاه امر به معروف و نهی از منکر زمانی است که کسی در حال ارتکاب منکر یا ترک معروف است یا یقین یا ظن عقلایی داریم که قصد ارتکاب منکر یا ترک معروف را

دارد. بنابراین، اگر کسی مرتکب منکری شود یا معروفی را ترک کند و سپس ما مطلع شویم، چند صورت دارد که عبارت‌اند از:

صورت یکم: یقین یا ظن عقلایی داریم که او قصد ندارد در آینده دوباره مرتکب منکری شود یا معروفی را ترک کند. در این صورت، امرونهی واجب نیست؛ زیرا گذشته قابل تغییر نیست و درباره آینده موضوعی برای امرونهی وجود ندارد؛ چون غرض از امرونهی ایجاد انگیزه در شخص برای انجام معروف و ترک منکر است، اما فرض این است که یقین یا ظن عقلایی داریم که او قصد ارتکاب منکر یا ترک معروف را ندارد، پس انگیزه حاصل شده و امرونهی بی‌فایده است.

صورت دوم: یقین یا ظن عقلایی داریم که او قصد دارد در آینده، گرچه فقط برای یک بار دیگر مرتکب منکری شود یا معروفی را ترک کند. در این صورت، امرونهی واجب است؛ زیرا موضوع امرونهی موجود است.

صورت سوم: یقین یا ظن عقلایی به اینکه او قصد تکرار دارد یا خیر را نداریم. در این صورت، امرونهی واجب نیست؛ زیرا تمسک به عموم یا اطلاق ادله امرونهی در اینجا، تمسک به آن‌ها در شبهات مصداقیه است که باطل است. بعضی فقها، از جمله شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۰۲ - ۱۰۳) و صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۳۷۰) به استصحاب وجوب امرونهی تمسک کرده‌اند، اما اینجا مقام استصحاب نیست؛ زیرا پس از ارتکاب منکر یا ترک معروف در گذشته، وجوب امرونهی زایل می‌شود؛ بنابراین موضوعی برای استصحاب باقی نمی‌ماند.

در پاسخ به این پرسش که آیا باید احراز کنیم که او قصد تکرار در آینده را ندارد یا باید احراز کنیم که قصد تکرار دارد، می‌گوییم: بعضی از فقها، مانند صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۳۷۰) می‌گویند باید عدم قصد تکرار احراز شود و بعضی دیگر، مانند امام خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۷۰) می‌گویند باید قصد تکرار احراز شود. به نظر ما نیز باید قصد تکرار احراز شود.

در خصوص اینکه این شرط از شروط وجوب است یا جواز، بعضی فقها، از جمله شهید اول (شهید اول، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۷) و شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۱۵) و

شروط وجوب امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه ... / محسنی خو ۱۰۳

صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۳۷۰) آن را از شروط جواز می‌دانند؛ اما به نظر ما اگر یقین یا ظن عقلایی به قصد عدم تکرار داریم، امر و نهی حرام است و اگر یقین یا ظن عقلایی به قصد تکرار یا عدم تکرار نداریم، امر و نهی واجب نیست؛ ولی جایز است. نکته‌ای که در پایان بحث، مناسب است از این شرط بیان شود، اینکه آیات و روایات زیادی به توبه کردن سفارش کرده‌اند و قطعاً توبه از مصادیق معروف است؛ بنابراین این سؤال به ذهن می‌رسد که آیا پس از اطلاع از اینکه کسی مرتکب منکری شده است یا معرفی را ترک کرده، بر ما واجب است که او را به توبه امر کنیم یا خیر؟

در پاسخ به این پرسش می‌گوییم: بعضی فقها، از جمله امام خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۷۰) و آیت‌الله العظمی خوئی (موسوی خوئی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵۳) امر به توبه را واجب می‌دانند. به نظر ما نیز عموم و اطلاق ادله وجوب امر به معروف شامل توبه نیز می‌شود. پس امر به توبه واجب است، اما وجوب امر به توبه غیر از وجوب نهی از منکری است که سابقاً مرتکب شده است؛ به این توضیح که اگر کسی مرتکب منکری شود و سپس یقین یا ظن عقلایی پیدا نکنیم که قصد تکرار دارد، گرچه توبه نکرده باشد و بدانیم که از عملش پشیمان نیست، نهی از منکری که سابقاً انجام داده است واجب نیست؛ زیرا موضوع نهی، تکرار منکر سابق است که برای ما احراز نشده است. بنابراین، نهی از منکر سابق واجب نیست، اما به دلیل ترک توبه، امر به توبه واجب است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۱۱ - ۱۱۸)

شرط چهارم. عدم مفسده

بسیاری از فقها از جمله شیخ مفید، (مفید، ۱۳۸۸، ص ۸۰۹) شیخ طوسی، (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸) علامه حلی (حلی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۴۳۳) و امام خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۷۲) این شرط را ذکر کرده‌اند. می‌توان گفت اصل این شرط بدیهی است و اختلافی در آن نیست؛ زیرا مفسده قبیح است و قبیح با قبیح دفع نمی‌شود. بنابراین، در صورتی که بر امر و نهی مفسده‌ای مترتب شود، امر و نهی واجب نیست؛ بلکه حرام است، مگر اینکه آن مفسده، ضرر مالی یا بدنی جزئی باشد که در این صورت، امر و نهی جایز است.

مفسده عنوانی است که شامل موارد بسیاری می شود؛ مانند اینکه امر موجب ارتکاب منکر قبیح تر یا نهی موجب ترک معروف مهم تر شود، یا امر موجب شود که مخاطب منکر را بیشتر انجام دهد یا نهی موجب شود که مخاطب معروف را بیشتر ترک کند، یا امر نهی موجب وهن شریعت، یا ضرری مالی یا آبرویی یا جانی به مسلمانی شود. در این موارد، امر نهی واجب نیست؛ زیرا در مورد اول تا سوم، امر نهی موجب نقض غرض می شود و در مورد آخر موجب ضرر می شود و ادله نفی ضرر در اسلام، بر ادله وجوب امر نهی حاکم است.

روایات زیادی نیز بر این شرط دلالت می کنند؛ مانند:

۱. خبر اعمش از امام صادق (ع): «الامر بالمعروف والنهی عن المنکر واجبان علی من امکانه، و لم یخف علی نفسه ولا علی اصحابه: امر به معروف و نهی از منکر بر کسی که توانایی آن را دارد و بر جان خود و خانواده اش نمی ترسد، واجب است». (صدوق، ۱۳۸۴، ص ۶۰۹)

۲. خبر مسعدة از امام صادق (ع): «... و لیس علی من یعلم ذلک فی هذه الهدنة من حرج اذا كان لا قوة له ولا عدد ولا طاعة: بر کسی که می داند امر نهی در این زمان صلح موجب سختی می شود؛ زیرا قدرت و افراد و فرمان بردار ندارد، واجب نیست». (حر عاملی، ۱۳۹۱، ج ۱۶، ص ۱۲۶)

۳. صحیحة داوود رقی از امام صادق (ع): «لا ینبغی للمؤمن ان یدل نفسه، قیل له: و کیف یدل نفسه؟ قال: یتعرض لما لا یطیق: شایسته نیست مؤمن خودش را دلیل کند، پرسیده شد چگونه خودش را دلیل می کند؟ امام فرمودند: اینکه رو به انجام کاری بیاورد که توانایی اش را ندارد». (کلینی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۶۳)

پرسشی که به ذهن می رسد این است که آیا در صورت مطلق مفسده یا ضرر، وجوب امر نهی ساقط می شود یا باید بین معروف یا منکر و مفسده یا ضرری که مترتب می شود، هر کدام که مهم تر بود را رعایت کنیم، که در این صورت، فقط در مواردی که مفسده یا ضرر از نظر عقلا مهم تر از معروفی که ترک می شود یا منکری که انجام می شود، باشد، وجوب امر نهی ساقط می شود.

در پاسخ به این پرسش می گوییم: بعضی از فقها، از جمله آیت الله العظمی خوئی (موسوی خوئی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵۲) و امام خمینی (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۷۳) رعایت اهمیت را لازم دانسته اند. روایاتی نیز وارد شده است که بر وجوب امر نهی در مواردی که مفسده یا ضرری مترتب شود، دلالت می کنند.

شروط وجوب امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه ... / محسنی خو ۱۰۵

اما به نظر ما، با توجه به روایاتی که بر وجوب امر و نهی در مواردی که مفسده یا ضرری مترتب شود دلالت می‌کنند؛ مانند خبر تحف العقول از امام حسین (ع): «... و ائما عاب الله ذلك عليهم، لأنهم كانوا يرون من الظلمة الذين بين أظهرهم المنكر و الفساد، فلا ينهاهم عن ذلك، رغبة فيما كانوا ينالون منهم و رهبة مما يحذرون...: خداوند به این دلیل علمای یهود را سرزنش کرد که آن‌ها ستم، زشتی و فساد را می‌دیدند، اما به طمع بهره‌ای که از ستمکاران می‌بردند و به خاطر ترسشان از آن‌ها، آن‌ها را نهی نمی‌کردند» (حرانی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۷) و همچنین سیره آن حضرت در تحمل سختی‌های فراوان در راه اقامه اساس اسلام، در صورتی که احتمال عقلایی بدهیم که مطلق مفسده یا ضرری به مسلمانی، به دلیل امر و نهی در مواردی که اساس اسلام در خطر نباشد، وارد می‌شود، وجوب آن ساقط می‌شود؛ اما در مواردی که اساس اسلام در خطر باشد، با حصول سایر شروط غیر از شرط چهارم، امر و نهی واجب است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۱۱۹-۱۲۸)

گفتار دوم. نقد و بررسی سایر شروط

از مجموع عبارات فقها هشت شرط دیگر نیز افزون بر چهار شرط یادشده، برای وجوب امر به معروف و نهی از منکر به دست می‌آید. آیت الله العظمی موسوی اردبیلی این شروط را به عنوان شرط وجوب نمی‌پذیرند و مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. این شروط عبارت‌اند از:

شرط یکم. آمر یا ناهی عاقل و بالغ باشد

بعضی از فقها، مانند شهید اول (شهید اول، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۷) این شرط را ذکر کرده‌اند؛ اما روشن است که عقل و بلوغ از شروط اصل تکلیف است، نه اینکه صرفاً از شروط وجوب امر به معروف و نهی از منکر باشد.

در اینجا پرسش دیگری به ذهن می‌رسد و آن این است که در وجوب امر و نهی آیا مأمور یا منهی نیز باید مکلف باشند یا خیر؟ مثلاً اگر مشاهده کنیم کودکی مرتکب سرقت می‌شود، آیا نهی او واجب است یا خیر؟ در جواب می‌گوییم که موضوع وجوب امر و نهی در لسان ادله، معروف و منکر بدون لحاظ مأمور یا منهی است، وگرنه شارع از آن به امر به واجب و نهی از حرام تعبیر می‌کرد. افزون بر این، گرچه عقوبت بر ارتکاب محرمات،

مشروط به شرایط تکلیف، از جمله عقل و بلوغ است، اما بسیاری از محرّمات به گونه ای است که شارع راضی به وقوع آن ها، حتی از سوی فاعل غیر مکلف نیز نیست. بنابراین، حق این است که بین محرّمات به تفصیل معتقد شویم، به این توضیح که در خصوص محرّماتی که شارع آن ها را بدون ملاحظه فاعلش قبیح می داند؛ مانند قتل، شرب خمر، لواط و زنا نهی از منکر واجب است، اما در خصوص محرّماتی که شارع آن ها را با ملاحظه فاعلش قبیح می داند؛ مانند ترک نماز، و نهی از منکر نسبت به غیر مکلف، واجب نیست. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۲۹-۱۳۱)

شرط دوم. توانایی بر امر و نهی و تغییر منکر

بعضی از فقها، مانند ابوصلاح حلبی (حلبی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۵) و سلار دیلمی (سلار دیلمی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۳) این شرط را ذکر کرده اند؛ اما این شرط به شرط دوم برمی گردد که جواز تأثیر امر و نهی است؛ زیرا وجوب امر و نهی بر کسی که قادر بر امر و نهی و تغییر منکر نیست، بیهوده است، بلکه می توان آن را به شرط چهارم که عدم مفسده است نیز برگرداند؛ زیرا وجوب امر و نهی بر کسی که قادر بر آن نیست، در بسیاری از موارد موجب می شود که او در معرض ضرر قرار بگیرد. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۳۲)

شرط سوم. آمر، عامل به آنچه به آن امر می کند، باشد و ناهی تارک از آنچه از آن نهی می کند، باشد

این شرط را صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۳۷۳) از شیخ بهایی و او از بعضی از فقها نقل کرده است که آمر و ناهی باید خودشان عامل و تارک باشند که در حقیقت، معنایش این است که آمر و ناهی باید عادل باشند نه فاسق. همچنین بعضی از فقهای اهل سنت نیز این شرط را ذکر کرده اند. (غزالی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۷۵)

برای اثبات این شرط به امور ذیل می توان استدلال کرد:

یکم. عقل این شرط را لازم می داند؛ زیرا هدایت دیگری، فرع بر هدایت خود شخص هدایت کننده است؛ بنابراین کسی که توانایی اصلاح خودش را ندارد، در اصلاح دیگران ناتوان تر است.

شروط وجوب امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه ... / محسنی خو ۱۰۷

در رد این دلیل گفته اند که امر به معروف و نهی از منکر، گاه به موعظه کردن و گاه به اجبار کردن است، و کسی که خودش هدایت نشده است، مرتبه موعظه کردن از او ساقط می شود؛ زیرا مردم می دانند که او فاسق است. پس موعظه او اثری ندارد، اما مرتبه اجبار کردن همچنان تأثیر دارد. بنابراین، بر فاسق واجب است که مرتکب منکر را مجبور به ترک کند؛ زیرا مؤثر است. بنابراین، یکی از مراتب امر به معروف و نهی از منکر که موعظه کردن است، متوقف بر عادل بودن آمر و ناهی است، اما مرتبه اجبار، متوقف بر عادل بودن نیست. (نراقی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۴۴)

دوم. آیاتی مانند آیه ۴۴ سوره بقره: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ: آیا مردم را به نیکی امر می کنید و خودتان را فراموش می کنید» و آیات ۲ و ۳ سوره صف: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ. كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ: ای کسانی که ایمان آورده اید چرا آنچه خودتان انجام نمی دهید را می گوئید. نزد خدا بسیار ناپسند است که آنچه را که خودتان انجام نمی دهید، بگوئید».

سوم. روایاتی مانند:

۱. صحیحۃ محمد بن ابی عمیر از امام صادق (ع): «قال: انما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر من كانت فيه ثلاث خصال: عامل بما يأمر به، تارك لما ينهى عنه، عادل فيما يأمر، عادل فيما ينهى، رفيق فيما يأمر، رفيق فيما ينهى: امام فرمودند: فقط کسی که این سه ویژگی را داشته باشد، امر به معروف و نهی از منکر می کند که عبارت اند از: عمل کننده به آنچه به آن امر می کند باشد، ترک کننده از آنچه از آن نهی می کند باشد، در آنچه به آن امر می کند عادل باشد، در آنچه از آن نهی می کند عادل باشد، در آنچه به آن امر می کند ملایم باشد، در آنچه از آن نهی می کند ملایم باشد» (حر عاملی، ۱۳۹۱، ج ۱۶، ص ۱۵۰)

۲. امیرالمؤمنین علی (ع) می فرمایند: «وانهوا عن المنكر و تناهوا عنه، فانما امرتم بالنهي بعد التناهي: دیگران را از منکر نهی کنید و خود نیز از ارتکاب به آن پرهیزید؛ زیرا مسئولیت اول خود از گناه کناره گیری کنید، سپس دیگران را از آن نهی نمایید» (شریف رضی، ۱۳۸۷، خطبه ۱۰۵) «لعن الله الأمرين بالمعروف التاركين له، و الناهين عن المنكر العاملين به: لعنت خدا بر آنان که امر به معروف می کنند، درحالی که خود آن را ترک می کنند، و نهی از منکر می کنند، درحالی که خود آن را انجام می دهند» (شریف رضی، ۱۳۸۷، خطبه ۱۲۹)

۳. پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «رأيت ليلة اسرى بي الى السماء قوما تقرض شفاههم بمقاريض من نار، ثم ترمي، فقلت: يا جبرئيل، من هؤلاء؟ فقال: خطباء امتك، يأمرون الناس بالبرّ و ينسون انفسهم، و هم يتلون الكتاب، افلا يعقلون: شبی که به آسمان رفتم (معراج) گروهی را دیدم که لب‌هایشان را با قیچی‌های آتشین قیچی می‌کردند، سپس در آتش می‌انداختند، از جبرئیل پرسیدم این‌ها چه کسانی‌اند؟ پس گفت: سخنوران امت تو هستند، مردم را به نیکی امر می‌کردند و خود را فراموش می‌کردند، و قرآن می‌خواندند، اما نمی‌اندیشیدند». (دیلمی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۶)

۴. امام سجاد (ع) در خصوص صفت منافق می فرماید: «و المنافق ینهی و لا ینتهی، و یامر بما لا یأتی: منافق نهی می‌کند، درحالی‌که خودش نمی‌پرهیزد، و امر می‌کند، درحالی‌که خودش انجام نمی‌دهد». (حر عاملی، ۱۳۹۱، ج ۱۲، ص ۱۵۲)

به نظر ما حق این است که وجوب امر به معروف و نهی از منکر مشروط به عدالت آمر و ناهی نیست و لازم نیست آمر به آنچه به آن امر می‌کند، خودش نیز عمل کند و ناهی آنچه را که از آن نهی می‌کند، خودش ترک کند. پس وجوب امر و نهی با فسق، ساقط نمی‌گردد؛ زیرا اشتراط عدالت موجب می‌شود که باب امر به معروف و نهی از منکر مسدود شود، و چون معنای حرمت امر و نهی توسط فاسق این است که انجام محرمات و ترک واجبات موجب سقوط سایر واجبات می‌شود، و واجب (امر به معروف و نهی از منکر) با ارتکاب حرام (فسق)، حرام می‌گردد، درحالی‌که عقلاً روشن است که چنین نتیجه‌ای صحیح نیست.

اما آیات و روایات مذکور، درصدد مذمت امرکنندگانی است که به آنچه به آن امر کرده‌اند، خود عمل نمی‌کنند و نهی‌کنندگانی است که آنچه را که از آن نهی کرده‌اند خود ترک نمی‌کنند. این افراد باینکه معروف و منکر را می‌شناسند و حجت بر آن‌ها کامل شده است، اما خود به آن عمل نمی‌کنند؛ بنابراین مستحق مذمت هستند. پس مقصود آیات و روایات مذکور، اشتراط عدالت نیست، بلکه مقصود این است که کسی که امر و نهی می‌کند باید خودش مصداق سخن خودش باشد تا سخنش اثر بگذارد. در نتیجه، این آیات و روایات صلاحیت تقیید اطلاق ادله وجوب امر و نهی را ندارند.

شروط وجوب امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه ... / محسنی خو ۱۰۹

البته باید به این نکته توجه کنیم که گرچه کسی که خودش عامل و تارک نباشد، امر و نهی او به دیگران مؤثر نیست، اما نمی‌توان به عدم وجود شرط تأثیر برای عدم وجوب امر و نهی استناد کرد؛ زیرا این عدم تأثیر از سوی خود امر و نهی است نه از سوی فاعل منکر یا تارک معروف، بنابراین بر امر و نهی واجب است که خودش عامل به معروف و تارک از منکر شود تا امر و نهی در دیگران تأثیر بگذارد. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۳۳-۱۳۹)

شرط چهارم. امر یا نهی مسلمان باشد

بعضی از علمای اهل سنت این شرط را در کتاب‌هایشان ذکر کرده‌اند؛ (تشریح الجنایی الاسلامی، ج ۱، ص ۴۹۶-۴۹۷) زیرا بعضی از اعمالی که در ادیان دیگر مباح است، در اسلام حرام است؛ مانند شرب خمر، و اگر امر به معروف و نهی از منکر بر غیرمسلمان واجب باشد، مستلزم این است که از بعضی از اعمال که در دین خودش مباح است، دیگران را نهی کند و به آنچه مسلمانان به آن اعتقاد دارند معتقد باشد، درحالی که این، اکراه در دین است که در آیه ۲۵۶ سوره مبارکه بقره «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ: اجباری در پذیرش دین نیست» نفی شده است؛ اما در حقیقت این شرط فرع بر این است که غیرمسلمانان به خاطر ترک فروع دین اسلام عقاب نمی‌شوند، وگرنه بر آن‌ها نیز امر به معروف و نهی از منکر واجب بود. بنابراین، وجوب یا حکم امر و نهی نسبت به غیرمسلمانان مطلق است، اما واجب یا وجود امر و نهی، مشروط به اسلام است. پس تحصیل این شرط بر مکلف واجب است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۴۰)

شرط پنجم. منکر بدون تجسس، ظاهر باشد

بعضی از فقهای شیعه و اهل سنت شرط کرده‌اند که منکر باید ظاهر باشد؛ به گونه‌ای که بدون نیاز به تجسس بتوان بر آن آگاه شد؛ اما اگر آگاهی از منکر نیاز به تجسس داشته باشد، نهی از منکر افزون بر اینکه واجب نیست، بلکه جایز هم نیست. از میان فقهای شیعه، محدث کاشانی می‌گوید: تجسس مانند قرار دادن گوش بر در برای شنیدن صدا، و درخواست برای نشان دادن آنچه در زیر لباس است، جایز نیست. (فیض کاشانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵) از میان فقهای اهل سنت نیز قاضی عضدالدین ایجی می‌گوید: تجسس از احوال مردم به خاطر دلالت کتاب و سنت جایز نیست. (جرجانی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۷۵)

از میان آیاتی که بر عدم جواز تجسس دلالت می‌کنند، می‌توان به آیه ۱۲ سوره حجرات «...وَلَا تَجَسَّسُوا: و جست‌وجو نکنید»، و آیه ۱۹ سوره نور «إِنَّ الَّذِينَ يَجْتَبُونَ أَنْ تَشِيَعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا: منافقان دوست دارند که زشتی‌ها در میان مؤمنین رواج یابد» اشاره کرد که بر عدم جواز تجسس در احوال مردم و سعی در اظهار و شیوع کار زشت که مصداق تجسس است، دلالت می‌کنند.

از میان روایات می‌توان به روایت امام صادق (ع) اشاره کرد که می‌فرماید: «قال رسول الله (ص): لا تطلبوا عثرات المومنين، فان من تتبع عثرات اخيه تتبع الله عثراته، و من تتبع الله عثراته يفضحه ولو في جوف بيته: پیامبر اکرم (ص) فرمودند که دنبال اشتباهات مؤمنین نباشید، پس همانا کسی که به دنبال اشتباهات برادرش باشد، خداوند هم دنبال اشتباهات او می‌گردد، و کسی که خداوند به دنبال اشتباهاتش باشد، آشکار می‌کند اشتباهاتش را گرچه در داخل خانه‌اش باشد». (کلینی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۵۵)

به نظر ما مطلوب از امر به معروف و نهی از منکر، مراقبت بر رعایت ظواهر شرع و منع از اظهار معصیت است. اشخاص احترام دارند؛ بنابراین هتک حرمتشان با تجسس برای اطلاع از گناهان پنهانشان جایز نیست. این مطلب آشکار است و اشکال در موردی است که شخصی به صورت پنهانی مرتکب گناهی شود، اما شخص دیگری اتفاقاً از ارتکاب آن گناه اطلاع یابد. اینجا این پرسش مطرح می‌شود که نهی از منکر واجب است یا خیر؟ در پاسخ می‌گوییم این مسئله چهار صورت دارد که عبارت‌اند از:

صورت یکم: کسی در حریم خصوصی‌اش، مانند داخل خانه مرتکب گناه شود، اما ارتکابش به گونه‌ای باشد که نشانه‌هایش در خارج از خانه ظاهر شود؛ به این صورت که افراد با عبور از نزدیکی خانه‌اش از ارتکاب گناه مطلع شوند. در این صورت، نهی از منکر واجب است. صورت دوم: شخص در حریم خصوصی‌اش، مانند داخل خانه‌اش مرتکب گناهی شود که تعدی به حقوق سایر افراد است؛ مانند تعرض به جان یا آبرو یا اموال مردم. در اینجا اگر کسی اتفاقاً مطلع شود که شخصی می‌خواهد در خانه‌اش، شخص دیگری را مثلاً به قتل برساند، در این صورت نهی از منکر واجب است.

شروط وجوب امریه معروف و نهی از منکر از دیدگاه ... / محسنی خو ۱۱۱

بعضی اشکال کرده‌اند که نهی فاعل در اینجا، از باب دفاع شرعی خاص است؛ درحالی که بحث ما درباره دفاع شرعی عام است که از آن به امریه معروف و نهی از منکر تعبیر کرده‌اند.

در پاسخ می‌گوییم: اغلب دفاع شرعی خاص متفاوت از دفاع شرعی عام نیست، بلکه رابطه میان آن دو اعم و اخص مطلق است؛ به این بیان که هر آنچه موضوع دفاع شرعی خاص است، موضوع دفاع شرعی عام نیز هست، اما عکس این قضیه صدق نمی‌کند؛ مثلاً وقتی کسی سعی کند شخص دیگری را به قتل برساند، دفع او هم از جهت دفاع خاص و هم از جهت دفاع عام، واجب است؛ اما اگر کسی اقدام به خودکشی کند، منع او فقط از جهت دفاع عام واجب است؛ زیرا فعلش منکر است.

صورت سوم: کسی پنهانی مرتکب گناهی شود که مربوط به حق الله است، اما عواقب آن به سایر افراد سرایت کند، در این صورت نیز نهی از منکر واجب است.

صورت چهارم: کسی پنهانی مرتکب گناهی شود که فقط مربوط به حق الله است و عواقبش به حقوق مردم سرایت نمی‌کند؛ مانند افطار پنهانی در ماه رمضان بدون عذر شرعی. در این صورت، نهی از منکر واجب نیست.

البته در صورت چهارم، اگر فرد مطلع شرعاً مسئول تربیت شخص عامل حرام یا تارک واجب است؛ مانند پدر نسبت به فرزند، یا مطلع تربیتش را بر عهده گرفته است؛ مانند معلم نسبت به شاگردان، استثناً می‌شود و نهی از منکر بر مطلع واجب است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۴۰-۱۴۷)

شرط ششم. فاعل حرام یا تارک واجب، شرعاً یا عقلاً معذور نباشد

مرتکب حرام یا تارک واجب در فعل یا ترک خود شرعاً یا عقلاً معذور نباشد. پس اگر می‌دانیم یا احتمال عقلایی می‌دهیم که آن‌ها معذورند، مانند اینکه اکراه بر ارتکاب منکر یا ترک معروف شده‌اند، امر یا نهی آن‌ها واجب نیست؛ زیرا در موارد عذر فعل حرام یا ترک واجب، جایز و بلکه در موارد مهم، مانند قتل نفس محترمه واجب است. این شرط در حقیقت به شرط اول که علم به جهت فعل بود برمی‌گردد. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۴۷)

شرط هفتم. عدم ظن به اینکه فرد دیگری امر یا نهی کند

بعضی از فقها، مانند شهید اول (شهید اول، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۷) و کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۴۲۹) این شرط را ذکر کرده‌اند؛ اما در حقیقت این شرط به این برمی‌گردد که امر به معروف و نهی از منکر را واجب کفایی بدانیم یا خیر. در صورتی که آن را واجب کفایی بدانیم، این شرط از آثار وجوب کفایی است نه از شروط وجوب امر به معروف و نهی از منکر. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۴۷)

شرط هشتم. مأمور مراد آمر را بفهمد

این شرط را کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۴۲۹) ذکر کرده است، اما در حقیقت این شرط به شرط دوم برمی‌گردد که عبارت است از تأثیر امر و نهی. (موسوی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۴۸)

نتیجه‌گیری

حضرت آیت‌الله العظمی موسوی اردبیلی از میان دوازده شرطی که از مجموع عبارات فقها برای وجوب امر به معروف و نهی از منکر به دست می‌آید، چهار شرط که عبارت‌اند از: علم یا ظن معتبر شرعی به معروف و منکر، احتمال عقلایی به تأثیر امر و نهی بر مخاطبش، ظن عقلایی به اصرار فاعل منکر یا تارک معروف بر تکرار فعل منکر یا ترک معروف و عدم احتمال عقلایی بر ترتب هیچ نوع مفسده یا ضرر به مسلمانی به خاطر امر و نهی در مواردی که اساس اسلام در خطر نباشد را می‌پذیرند و سایر شروط را یا به یکی از چهار شرط مذکور برمی‌گردانند و یا از شروط وجوب به شمار نمی‌آورند، بلکه از شروط اصل تکلیف یا از آثار امر به معروف و نهی از منکر یا شرط واجب و یا امر به آن شرط را برای مذمت آمر بدون عمل می‌دانند.

کتابنامه

قرآن کریم.

- جرجانی، سید شریف (۱۳۸۳). شرح المواقف للقاضی عضدالدین ایجی. قم: شریف رضی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۹۱). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: آل البيت لاحیاء التراث.
- حرانی، ابو محمد بن شعبه (۱۳۸۸). تحف العقول عن آل الرسول (ص). قم: آل علی (ع).
- حلبی، ابوالصلاح (۱۳۹۱). الکافی فی الفقه. قم: بوستان کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷). تذکره الفقهاء. قم: آل البيت لاحیاء التراث.
- دیلمی، حسن بن ابی الحسن محمد (۱۳۹۰). ارشاد القلوب الی الصواب المنجی من عمل به من الیم العقاب. قم: آل علی (ع).
- سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز (۱۳۸۷). المراسم العلویه فی الفقه و الاحکام النبویه. قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع).
- شریف رضی، ابوالحسن محمد بن حسین (۱۳۸۷). نهج البلاغه. قم: امام علی بن ابی طالب (ع).
- شهید اول، محمد بن مکی عاملی (۱۳۸۲). الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- شهید اول، محمد بن مکی عاملی (۱۳۸۳). اللمعه الدمشقیة فی فقه الامامیه. قم: دار الفکر.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۸۹). مسالک الافهام فی شرح شرائع الاسلام. قم: بنیاد معارف اسلامی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۹۱). الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیة. قم: دار التفسیر.
- صدوق، علی بن بابویه (۱۳۸۴). الخصال. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد. قم: دلیل ما.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۳۸۹). احیاء علوم الدین. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۸۵). المحججه البیضاء فی تهذیب الاحیاء. قم: محبین.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۹۰). مفاتیح الشرایع. قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- کاشف الغطاء، جعفر (۱۳۸۸). کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء. قم: بوستان کتاب.
- کرکی، علی بن حسین (۱۳۹۰). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: آل البيت لاحیاء التراث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۴). الکافی. تهران: دار الثقلین.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۸۸). المقنعه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۱۴ دوفصلنامه علمی - دانشجویی / شماره ۶۸ / ویژه نامه بزرگداشت... / صص ۹۷-۱۱۴

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۹۰). مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (۱۳۹۶). رسائل فقهیه. قم: مؤسسه الاعداد و النشر لترات آیت الله العظمی السید عبدالکریم الموسوی الازدیلی.

موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۹۰). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۶). منهاج الصالحین. قم: مؤسسه احیاء آثار امام خوئی.

نجفی، محمد حسن (۱۳۸۹). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. تهران: دار الکتب اسلامیة.

نراقی، ملا محمد مهدی (۱۳۸۶). جامع السعادات. قم: اسماعیلیان.

بررسی جرائم حدی از دیدگاه آیت الله موسوی اردبیلی (ره)

علیرضا قدیری*

چکیده

با گذشت زمان، بررسی مفاهیم دینی، به عنوان یکی از موضوعات علوم انسانی مورد توجه قرار گرفته است. این تفسیرها، به ویژه در زمینه حقوق اسلامی و جرائم حدی، اهمیت خاصی دارند. جرائم حدی، مفاهیمی هستند که بر اساس آموزه‌های اسلامی، با اهمیت تلقی می‌شوند و در اسلام، به عنوان بخشی اساسی از نظام حقوقی معرفی می‌شوند. در این پژوهش، دیدگاه و نگرش آیت الله موسوی اردبیلی (ره) به مسائل مربوط به جرائم حدی در اسلام بررسی شد. روش پژوهش، به صورت تحلیل محتوا و بررسی نظرات ایشان پیرامون جرائم حدی از منابع اصلی ایشان، به ویژه کتاب فقه الحدود و التعزیرات بود. یافته‌ها نشان داد که حد سحت، صد تازیانه برای هر دو طرف و تفاوت آن حکم برای زن محصنه و غیر محصنه است؛ ایشان بر تحریم و پیشگیری از مصرف مواد مخدر تأکید دارند تا ثابت دانستن حد برای مصرف کنندگان؛ در خصوص فحاح، اگر فحاح حاوی الکحل زیاد باشد، حکم به حرمت آن می‌دهند. در خصوص مجنون، تأدیب را مشروط به امکان و تأثیر آن می‌دانند. در خصوص محاربه، شامل هر عملی می‌شود که به تخریب نظم اجتماعی منجر شود، فارغ از وجود سلاح.

واژگان کلیدی: جرائم حدی؛ زنا؛ لواط؛ محاربه و ارتداد.

* کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق، دانشگاه پیام نور قم، قم، ایران.

مقدمه

بی تردید، تفسیر و بررسی دقیق مفاهیم دینی و فقهی همواره به عنوان یکی از مسائل مهم و اساسی در علوم انسانی مورد توجه است. این تفسیر و بررسی ها، به ویژه در حوزه حقوق اسلامی و جرائم حدی، دارای اهمیت خاصی هستند. جرائم حدی یکی از مواردی است که در اسلام بر اساس مبانی دینی و اصول فقهی مشخص شده و حد و تعزیر، به عنوان جوانب حیاتی نظام حقوقی اسلامی تلقی می شوند. در این پژوهش، تلاش می شود تا دیدگاه و نگرش آیت الله موسوی اردبیلی به مسائل مربوط به جرائم حدی در اسلام، به عنوان یکی از علمای برجسته و معتبر در حوزه فقه و اصول اخلاق اسلامی، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. این پژوهش می کوشد تا به پیگیری مفاهیمی، همچون اصول تفسیر، اهمیت مصادیق و اصول فقهی در تفسیر آیات مرتبط با جرائم حدی، تأثیر مصلحت های عامه و مسائل مشترک اجتماعی بر اجرای حد، و تفسیر نگرش آیت الله موسوی اردبیلی به این موضوعات پرداخته، در نهایت به تبیین دیدگاه ایشان پردازد و ارتباط این دیدگاه با تفسیر قرآنی و اصول فقهی برجسته نهاده و ارزیابی شود.

۱. مفهوم و اهمیت جرائم حدی در اسلام

جرائم حدی در حقوق اسلامی نمایانگر مفاهیم حیاتی هستند که به اقتضای اصول و آموزه های اسلامی، به عنوان جرائم جدی و با اهمیت تلقی می شوند. این جرائم به دلیل داشتن وضوح و جدیت در تشریحات اسلامی، اهمیت ویژه ای دارند. مفهوم جرائم حدی به تعیین جرائمی اشاره دارد که حد مشخصی از مجازات برای آن ها در احکام اسلامی تعیین شده است. در کل، جرائم حدی نه تنها نقش حیاتی در حفظ نظم اجتماعی اسلامی ایفا می کنند، بلکه از اهمیت و توجیحات قانونی و اخلاقی نیز برخوردارند. صاحب جواهر به درستی اشاره می کند که حد مجازات در اسلام، معصوم از تعداد نیست. مجازات های حد در اسلام به دقت تعیین شده اند و به اقتضای آموزه های شریعت اجرا می شوند. مهم ترین نکته این است که مجازات های حد در اسلام به دقت تعیین شده اند و برای جرائمی اعمال

بررسی جرائم حدی از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / قدیری ۱۱۷

می‌شوند که شریعت، به عنوان جرائم حدی و مهم تشخیص داده است. این مجازات‌ها، به عنوان یکی از اصول عدالت و اخلاق در جامعه اسلامی مورد تأکید قرار دارند و باید به دقت اجرا شوند. (اردبیلی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۲-۲۳)

اهمیت جرائم حدی در اسلام از چند نظر آشکار می‌شود:

۱. حفظ ارزش‌های اخلاقی: جرائم حدی اغلب به اعمالی اشاره دارند که به نظر اسلام نه تنها اجتماع زنده و سالم باقی نمی‌گذارند، بلکه ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی را نیز تهدید می‌کنند؛ برای مثال جرم زنا از جرائم حدی است که برای حفظ اخلاق جامعه اهمیت دارد. (تاجانی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹)

۲. ترسیم حدود: اجرای حدود مشخص برای جرائم حدی می‌تواند حدود رفتاری را در جامعه ترسیم کند و از افراز و نزول نوعی انضباط اجتماعی جلوگیری کند. این امر به انسان‌ها راهنمایی می‌کند که چه رفتارهایی مورد تأکید اسلام است. (تاجانی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹)

۳. اصول عدالت: اسلام از اصول عدالت و توازن در اجرای عقوبات حدی حمایت می‌کند. اجرای حد، به عنوان عقوبت در موارد خاص و با اثبات گناه، اطمینان از دستاورد عدالت اجتماعی را فراهم می‌کند. (موسوی خمینی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۹۴)

۴. اصول تربیتی: جرائم حدی همچنین جنبه تربیتی دارند و اسلام از این رویکرد به جامعه تأکید دارد. اجرای عقوبات حد برای دیگران، به عنوان یادآوری و انذار از اعمال جرمانه، تأثیر مثبت دارد. (همان، ص ۳۶۶)

این پژوهش به بررسی جرائم حدی با تکیه بر کتاب فقه الحدود و التعزیرات آیت‌الله موسوی اردبیلی می‌پردازد. این کتاب، در چهار جلد با هفت باب تنظیم شده است. این پژوهش پس از مقدمه‌ای درباره بررسی مسائل در ارتباط با حدود و تعزیرات، به هفت باب مختلف پرداخته است. این باب‌ها به ترتیب حد زنا، سایر جرائم جنسی، قذف، حد شرب مسکر، حد سرقت، حد محاربه، و حد ارتداد هستند. این پژوهش، نمایانگر نقش حدود و تعزیرات در حفظ نظم اجتماعی اسلامی است و به تفصیل به تشریحات اسلامی در این زمینه می‌پردازد.

۲. دیدگاه‌های آیت‌الله موسوی اردبیلی درباره جرائم حدی

واژه «حد» در زبان به معانی گوناگونی استفاده می‌شود. در واقعیت، بیش از بیست معنا برای این واژه وجود دارد. این معانی شامل مواردی، نظیر قطع، تشدید، فعالیت، خشم، ترک زینت، تحریک، نگاه، تمییز، اصرار و منع، تقسیم روزی، تأدیب و عقوبت می‌شوند. (تاجانی، ۱۳۸۵، ص ۲۴) برخی از این معانی به یکدیگر مرتبط هستند. اصلی‌ترین معنی واژه حد در این متن، تأدیب و عقوبت است. (آخوندی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۹) به عبارت دیگر، حد به معنای محدود کردن، تأدیب و تنبیه کردن در مواجهه با مخالفت یا جرم کاری به کار می‌رود. (آبوزهره، ۱۹۹۰ م، ص ۷۸) راغب اصفهانی در این باره می‌گوید: حد، عبارت است از مانعی که میان دو موضوع قرار می‌گیرد و جلوی ترکیب آن دو را می‌گیرد؛ برای مثال ممکن است بگویید که من آن موضوع را حدّ کردم و این به آن معناست که میان آن موضوع و موضوعی دیگر، تمایز قائل شدید. (الأصبهانی، ۱۹۹۸ م، ص ۲۲۰) حدّ دار: چیزی که به عنوان ممیز برای موضوع انتخاب می‌شود و آن را از دیگران متمایز می‌کند. (همان، ص ۲۲۰) حدّ الشیء: توصیف کلی مختص به مفهومی خاص که آن را از دیگران تفکیک می‌کند. (همان، ص ۲۲۱) حدّ زنا و شراب: به این نام نهاده شده است؛ زیرا این اصطلاح به عنوان مانعی استفاده می‌شود تا افرادی که این اعمال را انجام می‌دهند، جلوی ادامه یا تکرار آن‌ها را بگیرد و دیگران را از پیروی از راه رفتارشان باز دارد. (همان، ص ۲۲۱) مثلاً دیدگاه مرحوم موسوی اردبیلی و امام خمینی در بحث مجازات زنا و میزان حد آن، مشترک است. (موسوی خمینی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۶۴؛ المحقق الأردبیلی، ج ۱۳، ص ۷۳-۷۵) دیدگاه نخست: اگر زناکار، بکر (کسی که از پیش، زنی را مالک شده، ولی تاکنون با او رابطه جنسی نداشته) باشد، مجازات وی صد ضربه شلاق است، و پس از تراشیدن سر به مدت یک سال تبعید خواهد شد؛ (تاجانی، ۱۳۸۵، ص ۳۲) اما اگر زناکار نه بکر باشد و نه محصن (مرتکب زنا شود و پیش از آن هم زنی را به همسری نگرفته باشد)، مجازات آن نیز صد ضربه شلاق است؛ (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۱۲۸) اما حد زن زناکار غیر محصنه تنها صد ضربه شلاق است و مجازات تبعید شامل حال او نمی‌شود.

بررسی جرائم حدی از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / قدیری ۱۱۹

(موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۶۸) این نظر در فقه اسلامی تأثیرگذار بوده و از سوی مراجع بزرگ دینی، مانند آیت‌الله خمینی و آیت‌الله خوئی برگزیده شده است. (تسخیری، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۶۴) این رویکرد همچنین در تطابق با مفهوم و اصول دینی و قوانین اسلامی است و در این زمینه، بر رعایت اصول انصاف و عدالت تأکید دارد.

۳. کتاب‌شناسی

مقدمه این کتاب، در واقع تفسیر اظهارات محقق صاحب شرایع است که در زمینه حدود و تعزیرات اظهار کرده است: «هرچه دارای مجازات معین باشد، حد نامیده می‌شود و هر آنچه مجازات مشخصی نداشته باشد، تعزیر نامیده می‌شود». (تاجانی، ۱۳۸۵، ص ۲۴-۲۵) مؤلف این کتاب ادامه می‌دهد و مطالب این بحث را در چهار بخش زیر تبیین می‌نماید:

یکم: اهمیت اقامه حدود و تأثیر آن بر اداره امور یک کشور و جامعه را بررسی می‌کند. بر اساس این دیدگاه، امور یک جامعه و بقای یک نظام حکومتی به اقامه حدود و تعزیرات متوقف است. این موضوع با مراعات حقوق مردم و اجرای عدالت و قسط در تدبیر امور جامعه آشکار می‌شود. دوم: مفهوم لغوی و شرعی واژه حد را تبیین می‌کند. در این بخش، نویسنده به بررسی معانی گوناگون این واژه از جمله قطع، اشتداد، نشاط، غضب، تأدیب و عقوبت می‌پردازد. وی همچنین به تحلیل آیات مدنی قرآن می‌پردازد که از واژه حد استفاده کرده‌اند. سوم: معنای لغوی و شرعی واژه «تعزیر» را بررسی می‌نماید. این بخش نخست به مفهوم تأدیب، ضرب شدید و کمتر از حد این واژه در لغت می‌پردازد. در ادامه، از آیات قرآنی استفاده می‌شود تا معانی گوناگون این واژه در قرآن مورد بحث قرار گیرد. چهارم: مفهوم حد و تعزیر، به عنوان اصطلاح در فقه اسلامی بررسی می‌شود. نویسنده از دیدگاه‌های بزرگان در این زمینه نقل قول کرده و موجبات تعیین حد و تعزیر را شانزده موجب مطرح می‌نماید. این بخش همچنین به موجبات تعزیرات حکومتی که به دلیل ارتکاب حرام، ترک واجب یا به واسطه حکومت اعمال می‌شوند، اشاره دارد. کیفیت و کمیت تعزیر، مسئله‌ای دیگر است که نویسنده در ادامه با استناد به اخبار و روایات آن را مورد بررسی قرار داده است. سه نقل قول مرتبط با کمیت تعزیر عبارت‌اند از: ۱. «در حُر، کمتر از حد حُر و در عبد، کمتر

از حد عبد باشد. ۲. میان جرائم گوناگون تمایز قائل شویم. ۳. در حُر کمتر از حد حُر و در عبد، مقدار حداقل مشخص شود که برای تعیین مقدار کمینه، سه عدد تعیین شده که در کتاب آمده است». (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ص ۱۱-۱۵)

نکته بعدی مقدمه، مربوط به مسئولیت اجرای حدود است که ذکر شده که در ولایت پیامبر (ص) و ائمه (ع) هیچ اختلاف یا اشکالی برای اجرای حدود و تعزیرات وجود نداشته است؛ اما بحث مطرح شده آن است که آیا این مسئولیت پس از ائمه (ع) و در زمان غیبت، به فقها منتقل می‌شود یا خیر؟ بسیاری از علمای بزرگ، به نقل از نویسندگان، با ثبوت آن موافق‌اند.

قاعده «درء الحدود بالشبهات» نیز مورد بحث در مقدمه قرار گرفته است؛ به این معنا که در صورت واقع شدن شبهه، حد کنار گذاشته می‌شود. تفسیر این قاعده، تعیین هویت مشتبّه، نتایج قاعده، تطبیق قاعده با تعزیر و اقسام شبهه مواردی هستند که در ذیل این بخش، مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

۴. حدود مختلف و اقسام جرائم حدی

۴-۱. زنا (محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ص ۲۲۹؛ محمدابراهیم، ۱۹۸۹ م، ج ۱، ص ۲۱۷؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۱۱۴؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق، ص ۵۳؛ طوسی، ۱۳۸۷ ق، ص ۱۱۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۴۷؛ زراعت، ۱۳۹۲، ص ۴۴)

وجود اختلاف میان فقها پیرامون تعیین حد زنا برای مجنون، با چهار دیدگاه متفاوت نشان داده می‌شود:

دیدگاه یکم: عدم ثبوت حد به طور مطلق؛ (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۵)

دیدگاه دوم: ثبوت حد به شکل سنگسار در صورت احصان و شلاق در صورت غیر احصان، مانند حالت افراد غیر مجنون؛ (همان، ص ۱۸۵)

دیدگاه سوم: جزئیاتی در خصوص مجنون مطبق که احتمالاً بیهوش است و حواسش به جا نیست؛ (همان، ص ۱۸۶)

دیدگاه چهارم: تردید در موضوع. (همان، ص ۱۸۶)

بررسی جرائم حدی از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / قدیری ۱۲۱

جناب اردبیلی بر این باورند که دیدگاه نخست صحیح است. این سخن به آن معناست که عقل از شروط عمومی تکلیف است و دلایل خاص خود را در محل خود دارد. همچنین، وظیفه اقامه حد در مقام هر شخص به ارتکاب عملی حرام وابسته است، و انجام حد در خصوص هر شخص، تنها هنگامی واجب است که عمل حرامی را انجام داده باشد. در خصوص مجانین، حد زنا تعیین نمی‌شود؛ زیرا آن‌ها مکلف نیستند و عمل آن‌ها حرام به شمار نمی‌رود.

این دیدگاه با احادیثی که به عدم اقامه حد در خصوص مجانین اشاره دارند، هماهنگ است. برای مثال، در حدیثی از امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده است هنگامی که عمر، خلیفه وقت، پنج نفری را که زنا کرده بودند پیش حضرت آورد، امیرمؤمنان علی (ع) اعتراض کرده، فرمودند: «ای عمر! این حکم آن‌ها نیست». (کلینی، ج ۷، ص ۲۶۵، ح ۲۶؛ سبحانی، ۱۴۱۸ ق، نظام، ج ۱، ص ۱۲۷؛ حسینی مرعشی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۵۵؛ شاطبی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۸۲) پیرامون تعلق حد زنا در حضور شهود آمده که أبو‌الصلاح الحلبي بیان کرده است: «اگر گواهان یا برخی از آن‌ها از شهادت منصرف شوند یا اختلاف نظر داشته باشند، همگی باید به حد مفتری تازیانه بخورند و متهم، حدی نخواهد داشت». (کلینی، ص ۴۰۶؛ صادقی، ۱۳۹۷، ص ۶۳؛ لنکرانی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۲۲۸) یحیی بن سعید الحلبي نیز اظهار کرده است: «شاهدان همه باید اتفاق نظر داشته باشند؛ ولی اگر میان آنان اختلاف نظر باشد، زنا ثابت نمی‌شود. اگر برخی از آن‌ها زنا را به زمان خاص یا مکان خاص یا زنی خاص یا با اجبار نسبت دهند، و برخی دیگر به غیر از زمان یا مکان یا زن یا با شک در هویت زن، و یا به طور دیگری اقرار کنند، زنا ثابت نمی‌شود». (یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، ص ۵۴۷؛ عوده، ۱۴۳۴ ق، ج ۲، ص ۳۰۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۱۵۱؛ معرفت، ۱۳۹۸ ق، ص ۲۶۲)

از دیدگاه مرحوم اردبیلی آشکار است که در کلام این فقیهان، شرط گذاشتن محدودیت‌ها بر شاهدان یا اشتراط آن در متون روایی آشکار نیست؛ اما برخی از مورخان نخستین، این اشتراط را مطرح کرده‌اند؛ از جمله جناب علامه در کتاب قواعد. در دیدگاه

جناب آیت الله موسوی اردبیلی در خصوص حد زنا، به بیان این نکته پرداخته اند که مفهوم موجب (فاعل) و مفعول در این موارد متفاوت است. او تأکید دارد که موجب (فاعل) در اینجا تأثیرگذار است و مفعول (مفعول به حد) تأثیر دیده و انفعال نشان داده می شود. به همین دلیل، با تغییر در مفهوم احداث تأثیر، می تواند یکی از طرفین (مفهوم موجب) مکروه و دیگری مباح (مختار) باشد. به عبارت دیگر، آیت الله موسوی اردبیلی با تأکید بر تفاوت میان موجب و مفعول، اشاره کرده که با تغییر در مفهوم احداث تأثیر و تأثر، این امر قابل قبول است. این دیدگاه به طور کلی به اهمیت تفاوت در مفاهیم و تفاسیر حقوقی در فهم مسائل شرعی اشاره دارد. در موضوع تعدد حد زنا، محقق آیت الله حلی، به نقد دیدگاه شیخ طوسی و دیگر فقهای که تعدد حد را پذیرفته بودند، پرداخته است. او این احتمال را مطرح کرده که کلام شیخ طوسی ممکن است نقدی به نظراتی باشد که قبل از او ذکر شده است. بنابراین، محقق از احتمال تأثیر قبلی بر کلام شیخ طوسی یاد کرده و سپس به نقد آن پرداخته است. همچنین اشاره شده است که سایر فقه ها نیز تحت تأثیر کلام محقق بوده، دلیل او را به عنوان دلیل مورد قبول قرار داده اند. این نشان از تأثیرگذاری نظریات و دیدگاه های محقق حلی در بررسی و تبیین مسائل فقهی در جامعه علمی اسلامی است.

استناد به قاعده «الحدود تدرأ بالشبهات»، یعنی «حدود (حدوود) با برطرف کردن شبهات دور زده می شوند»، یک قاعده فقهی و به این معناست که اگر در خصوص اجرای حد شک و شبهه وجود داشته باشد، حد اجرا نمی شود و اولویت بر زدن شبهه و تشویش ذهن است. این قاعده به منظور حفظ حقوق افراد و جلوگیری از احتمال اشتباه یا سوء تفاهم در اجرای حدود فراهم آمده است. به عنوان مثال، در مواردی که ممکن است فرد، به عنوان مقدمه بر اجرای حد، از روی اکراه یا شبهه به خاطر زنا یا لواط به نظر برسد، این قاعده می تواند به کار گرفته شود تا از اجرای حد جلوگیری و عدالت حاکم شود. توجه به شبهات و مواردی که ممکن است باعث اشتباه شود، در فقه اسلامی بر دقت و عدم ترسیم حدود به شکلی تأکید دارد که به طور اجمالی عدالت را مخدوش نکند. (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۲۵؛ استادی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۹؛ حبیب زاده و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۳؛ حسینی شیرازی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۶۱)

بررسی جرائم حدی از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / قدیری ۱۲۳

در این قسمت، مواردی از آراء و نظرات برخی از علمای دینی و فقهای اسلامی در خصوص تعیین عقوبت زنا و نقض عهد مشترک (حد) مطرح شده است. شهید ثانی به مطلب اشاره کرده است و اظهار داشته که این نظر (مجازات زناکار با صد ضربه شلاق) از لحاظ بناء و اصول، از نظر دینی و فقهی بهتر و کامل‌تر است. (نیهان، ۱۹۷۷ م، ج ۱، ص ۱۶۴) همچنین، ابوالصلاح حلبی نیز اشاره کرده و بیان داشته است که اگر یکی از زن و مرد متهم به زنا، در هنگام ارتکاب معصیت، یکی از آن‌ها حاضر و دیگری غائب باشد، بازهم مجازات حد برای این عمل مترتب می‌شود. این اظهارات نشان می‌دهند که تفسیر و اجرای قوانین اسلامی، به دقت به اصول دینی و انصاف باید تطابق داشته باشد. (میرزای قمی، ۱۴۱۳ ق، ص ۶۳)

حد زنا، نخستین حدی است که جناب موسوی اردبیلی در کتابشان به آن پرداخته‌اند. این بخش شامل یک مقدمه و شش نظر است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۵) مقدمه، به بررسی عظمت زنا می‌پردازد. ایشان در این قسمت با ارائه توضیحی درباره میل غریزی انسان به جنس مخالف، ازدواج را به عنوان پاسخی به این ندای غریزه معرفی کرده است. هرچه زنا رواج بیشتری پیدا کند، میل و رغبت به ازدواج کاهش می‌یابد و در نتیجه، بنیان خانواده که اساس اجتماع است، با مشکلات جدی روبرو می‌شود. این مسئله نیز در قرآن کریم با لحنی شدید مورد تأکید قرار گرفته است؛ برای مثال خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (اسراء: ۳۲) این آیه دستور می‌دهد که از زنا دوری کنید؛ زیرا این عمل نه تنها ناپسند است، بلکه راه روشنی نیز نیست. (نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۵۱) در روایات نیز تأکیدات مشابهی به چشم می‌خورد؛ برای مثال در صحیح ابی عیبه، امام باقر (ع) می‌فرماید: «وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيِّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إِذَا كَثُرَ الزَّانَا مِنْ بَعْدِي كَثُرَ مَوْتُ الْفَجَاءَةِ». (مجلسی، بحار الأنوار، ج ۹۷، ص ۴۶) مفهوم روایت این است: «هنگامی که زنا افزایش یابد و پس از من بیشتر گردد، مرگ ناگهانی نیز افزایش خواهد یافت». این روایت به اهمیت اجتناب از زنا و حفظ پاک‌دامنی در جامعه اشاره دارد و هشدار می‌دهد که افزایش این گناه ممکن است به افزایش مرگ ناگهانی منجر شود.

نظر نخست پیرامون تعریف و توضیح حد زنا است. جناب موسوی اردبیلی از تعریف زنا از سوی محقق صاحب شرایع استفاده کرده که تقریباً تعریفی شناخته شده است. این نظر دارای سه فصل است که به توضیح مفهوم زنا، وطی در دُبُر (جلد پشت) و وطی خنثی می پردازد. این سه فصل به تفصیل توضیح داده می شود تا مفهوم و موجبات حد زنا به نحو دقیق تر درک شوند. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۱)

نظر دوم در این حوزه به شرایط و شرط های مرتبط با اجرای حد زنا اختصاص دارد. این نظر نیز از پنج فصل تشکیل شده است که به تفصیل به شرایط ذیل می پردازد: (همان، ص ۱۴۳)

۱. شرطیت علم به تحریم زنا: بررسی می شود که آیا فرد متهم به زنا آگاهی کافی در خصوص تحریم این عمل داشته است یا نه.

۲. شرطیت اختیار: این بخش به این مسئله می پردازد که آیا فرد از اختیار کامل برخوردار بوده و زنا را به دلخواه انجام داده است یا نه.

۳. شرطیت بلوغ: (منتظری، ۱۴۰۰، ق، ج ۱، ص ۲۰۶) بررسی می شود که آیا فرد به سن بلوغ رسیده است یا نه؛ زیرا حدود ممکن است اعمالی مرتبط با بلوغ باشند.

۴. شرطیت کامل بودن عقل: (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ق، ج ۱، ص ۱۶۳) این قسمت به مطالعه می پردازد که آیا فرد در زمان ارتکاب جرم، عقلانیت کامل را داشته است یا نه.

۵. شرطیت احصان: (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳، ق، ج ۱، ص ۱۰۸) بررسی می شود که آیا فرد احصان داشته و از ارتکاب زنا پرهیز کرده است یا نه.

این پنج فصل به دقت شرایطی را بررسی می کنند که در تعیین و اجرای حد زنا تأثیرگذار هستند. نظر سوم که شامل یک مقدمه و دو فصل است، به موضوعاتی می پردازد که زنا با آن ها ثابت می شود. نویسنده در مقدمه این نظر، درباره علم قاضی و حجیت آن صحبت کرده و این موضوع را به عنوان یکی از مسائل مهم و مورد اختلاف در این زمینه معرفی کرده است. این بحث ممکن است به تفصیل درباره چگونگی استناد به دلایل و شواهد در اثبات افعال زنا پرداخته، به علم و حجیت قاضی در این زمینه پرداخته باشد. در این فصل ها، دو مسئله مهم بررسی شده اند: یکم، ثبوت زنا با اقرار، (گلپایگانی، ۱۴۰۵، ق، ص ۱۹۶) به معنای افشا و اقرار به انجام این عمل؛ دوم، ثبوت زنا با بیینه که به اثبات این جرم با دلایل و شواهد ملموس

بررسی جرائم حدی از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / قدیری ۱۲۵

اشاره دارد. این موارد احتمالاً در این فصل‌ها با جزئیات بررسی شده و مفهوم و روش ثابت کردن زنا در نظام قضائی بیان شده است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴۱)

نظر چهارم به اقسام حد زنا اختصاص دارد و از یک مقدمه و چهار فصل تشکیل شده است. مقدمه نویسنده در این قسمت به اقسام حد اشاره دارد. بعد از آن، شیوه اجرای حدود بحث می‌شود و اقسام حد اعم از قتل، رجم، جلد، و تغریب مورد بررسی قرار می‌گیرند. در فصل آخر نیز شش امر مرتبط با اقسام حد به یادآوری شده‌اند. این امور به معنای آن هستند که در شرایط خاصی تغییر در نوع و زمان اجرای حدود ممکن است. این امور در چهارچوب این فصل بررسی و یادآوری شده‌اند. (همان، ص ۳۸۹)

نظر پنجم به کیفیت واقع شدن حد در جریمه‌های رجم و جلد اختصاص دارد. این تحلیل و توضیحات به صورت جزئیاتی به اجرای این اقسام حد پرداخته و مسائل کیفیتی مربوط به آن‌ها را مورد بررسی قرار داده‌اند. (همان، ص ۵۵۱)

آخرین نظر درباره زنا به لواحق حد زنا اختصاص دارد و به ده مسئله مهم در این زمینه پرداخته است. این ده مسئله به جزئیاتی از لواحق و مسائل مرتبط با حد زنا می‌پردازند و به ندرت، قوانین و جزئیات اجرایی در این زمینه بررسی شده است. (همان، ص ۶۳۵)

مسئله سوم به حضور شهود در هنگام اجرای رجم اشاره دارد. (همان، ص ۶۵۴) در مسئله چهارم، به شهادت همسر زن در میان سه نفر دیگر که شاهد زنا بوده‌اند، پرداخته شده است. (همان، ص ۶۵۸) مسئله پنجم به شرطی بودن مطالبه در اقامه حدود اشاره دارد. این مسائل به صورت جزئیاتی به مسائل قانونی و شرایط اجرای حد زنا پرداخته، به تبیین شرایط لازم برای اجرای رجم و دیگر جریمه‌های مرتبط با زنا می‌پردازند. (همان، ص ۶۶۶)

در باب دوم از کتاب، به سایر جرائم جنسی پرداخته شده است. (همان، ج ۲، ص ۱) در چهار نظر، حدود لواط، (همان، ص ۳) مساحقه (همان، ص ۱۰۵) و قیادت (همان، ص ۱۴۹) مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و در نهایت، لواحق که به این جرائم اضافه می‌شوند (همان، ص ۱۷۳) بررسی شده‌اند. بحث در خصوص لواحق دارای سه فصل است: وطی با بهائم (نزدیکی با حیوانات)، (همان، ص ۱۹۰) وطی اموات (نزدیکی با مردگان)

(همان، ص ۲۰۹) و استمنا. (همان، ص ۲۲۵) این فصل‌ها به تفصیل به موارد مختلف این لواحق پرداخته، جوانب مختلف این جرائم جنسی را بررسی کرده‌اند.

در باب سوم کتاب به تفصیل، مسائل مرتبط با حد قذف بیان شده است و به بررسی قوانین و جزئیات اجرایی در این زمینه نیز اشاره می‌کند. در بخش چهارم این کتاب، موضوع شرب مسکر مورد بحث و توجه قرار گرفته است. بخش پنجم این کتاب به بررسی حد سرقت پرداخته است. در بخش ششم نیز موضوع محاربه بررسی شده است.

۲-۴. لواط (سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۳۰۲؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۰۴؛ فراهیدی، ۲۰۰۱ م، ج ۵، ص ۳۵۱؛ الشیبانی، ۱۴۲۷ ق، ص ۵۵)

در موضوع «بینه» یا ثابت کردن جرم لواط، حکم شهادت چهار نفر به ضرورت، هیچ اشکالی ندارد. این مطلب به نظر آقای اردبیلی کاملاً روشن است و در میان فقهای اهل سنت، به ویژه مالکیه، شافعیه، و حنابله، این موضوع مورد تأیید است. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ۲۷-۲۸) آقای اردبیلی از دیدگاه‌های گوناگون و معتبر فقهای اهل سنت، دلایلی را برای این اظهارات مطرح می‌کنند:

الف. اقرار و شهادت یک نفر به تنهایی کافی است؛ چراکه اقرار یک مرد در مسئله زنا معادل چهار شهادت است. برای این ادله از حدیث میثم در زنا و اقرارات زن در زمان‌های مختلف برای مثال اشاره می‌کنند.

ب. لواط شدیدتر از زنا به شمار می‌آید؛ بنابراین اگر زنا با چهار شهادت ثابت شود، لواط هم به ازای آن مورد تأیید قرار می‌گیرد.

ج. اقرار معمولاً بهتر از شهادت است و اگر برای زنا اقرار یک نفر کافی باشد، برای لواط نیز به ازای هر شاهد باید اقرار یک نفر دیگر هم وارد شود.

د. برخی از روایات نیز برای مثال، حکم شهادت چهار نفر در موارد مشابه را ذکر می‌کنند.

همچنین آقای موسوی اردبیلی به دلایلی برای نقد این اظهارات اشاره و این مسئله را به مسئله اجماع و تسالم الأصحاب منتقل می‌کنند. (همان، ص ۲۹)

بررسی جرائم حدی از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / قدیری ۱۲۷

دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی پیرامون قتل اهل ذمه به دلیل لواط یا تفخیز، از حفظ احترام و حقوق انسانی آنان سرچشمه می‌گیرد. ایشان بر این باور بود که در صورت ارتکاب لواط یا تفخیز توسط ذمی، باید این مسئله را به اهل دین او واگذار کرد و آن‌ها به عنوان اعضای جامعه خود، اقدام به اعمال مجازات کنند.

۳-۴. سحق

دیدگاه جناب اردبیلی بر اساس آیه هفتم سوره مؤمنون که خداوند می‌فرماید: «فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»، به عنوان مستند قرآنی مجازات سحق مطرح است. دو دیدگاه اصلی در میزان مجازات سحق وجود دارد: ۱. دیدگاه یکم: حد صد جلد برای هر دو طرف؛ ۲. دیدگاه دوم: تفکیک بین زن محصنه و غیر محصنه. جناب آیت‌الله موسوی اردبیلی به تفصیل، دیدگاه‌های مختلف در این زمینه را بررسی کرده‌اند.

۴-۴. قذف

قذف در لغت به معنای پرتاب و انداختن چیزی به سمت دور است. (الأصبهانی، ۱۹۹۸ م، ص ۶۶۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۹، ص ۲۷۷؛ فراهیدی، ۲۰۰۱ م، ج ۵، ص ۱۳۵؛ اسماعیل پور، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵؛ الأسمر، ۱۴۳۷ ق، ص ۹۶؛ الأسمر، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۷۵؛ بازگیر، ۱۳۸۹، ص ۲۵۸؛ بیهقی، ۱۴۲۴ ق، ج ۲، ص ۱۱۴؛ پژوهشکده استخراج و مطالعه رویه قضایی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۵۵) قذف در اصطلاح فقهی، به دادن نسبت زنا یا لواط به شخصی اطلاق می‌شود. سایر نسبت‌های ناروا مصداق قذف محسوب نمی‌شود؛ ولی مستوجب مجازات تعزیری است. دیدگاه آیت‌الله جناب موسوی اردبیلی درباره حد قذف اقارب را می‌توان به شرح ذیل خلاصه کرد:

۱. قذف برخی از نزدیکان: (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۵۴) اگر فردی، نزدیکان خود را به زنا یا لواط قذف کند، حد کمال برای او اجرا می‌شود. این حد کامل و متناسب با جرم است.
۲. قذف ولد به والد: (همان، ص ۳۵۵) اگر ولد (فرزند) والد خود را به زنا یا لواط قذف کند، حد قتل کامل اجرا نمی‌شود. در این صورت، والد از اجرای حد قتل برخوردار نخواهد بود. این نظر با تأکید بر نصوص اسلامی و به‌ویژه حدیث امام علی (ع) توجیه شده است.

۳. موقعیت جد و فرزند در قذف: (همان، ص ۳۵۶) ظاهراً دیدگاه اردبیلی این است که اگر ولد به والد زنده‌ای قذف کند، حد قتل کامل اجرا نمی‌شود؛ اما اگر قتل ولد به والد زنده‌ای قرار گیرد، حد قتل اجرا می‌شود.

۴. مسئله اللعان: (همان، ص ۳۵۷) در زمانی که زوج، زنا یا لواط زوجه خود را القا کند، اگر او بخواهد از اجرای حد دفاع و بتواند توجیه کند که شاهدی معتبر برای زنا یا لواط وجود ندارد، می‌تواند از حد خود دفاع کند.

۴-۵. فِجَاع

در این بیان، موسوی اردبیلی نظر خود را پیرامون مسئله استفاده از فِجَاع ارائه می‌دهد. ایشان تأکید دارد که اگر نوشیدنی که بخشی از آن را فِجَاع تشکیل می‌دهد، دارای مقدار زیادی الکل باشد، می‌توان این مصرف را تحت حرمت الکل قرار داد. همچنین او اشاره می‌کند که ماء الشعیر مورد استفاده پزشکان در درمان‌ها، نه تنها از فِجَاع نیست، بلکه طاهر و حلال است. (همان، ص ۵۵۴)

۴-۶. عَصِيرِ اَنْگُور

بر اساس نظر ایشان، میان علما و فقهای شیعه اختلافی پیرامون حکم شرب عصیر انگور وجود ندارد و تمامی آنان، موافق‌اند که اگر عصیر انگور به حد حرمت برسد (با غلیان یا تصفیه)، مصرف آن حرام است. ایشان اشاره می‌کنند که اگر عصیر انگور غلیان یابد یا تصفیه شود، تا زمانی که دوسوم آن یا بیشتر از آن باقی بماند، حرمت شرب آن برقرار است. ایشان بر اساس نصوص و روایات اهل بیت (ع) این نظر را تأیید می‌کنند. (همان، ص ۵۳۹-۵۴۰)

۴-۷. السَّرِقَةُ

۱. قوله عزوجل: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ» (نساء: ۲۹).
۲. قوله جل وعلا: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايَعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاشْتَعِرْنَ لِهِنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ» (ممتحنه: ۱۲).

بررسی جرائم حدی از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / قدیری ۱۲۹

در نظریه حاکمیتی موسوی اردبیلی، تأدیب کودکان و نوجوانان باید به شاخص‌ها و نظریه‌های امام (حاکم) متکی باشد. او تأکید دارد که تأدیب به شکل ملایم و متناسب با هدف اصلی تربیت صورت گیرد. همچنین، نکته مهمی که وی مطرح می‌کند، توجه به شرایط فرد و تحلیل عوامل و شرایطی است که منجر به ارتکاب خطا یا تخلف می‌شود. در خصوص کودکانی که مرتکب جرم می‌شوند، آقای موسوی اردبیلی تأکید دارد که آن‌ها ممکن است قربانی شرایط نامساعد و تربیت ناکافی باشند. ایشان می‌پرسند که آیا روش درست آن است که ما با این کودکان برخوردهای مهربانانه و محبت‌آمیز داشته باشیم؟ یا به دلیل نداشتن تربیت سالم، باید با آن‌ها با سختی و تهدید برخورد کنیم؟

در خصوص موضوع سرقت باید گفت که بر اساس دیدگاه جناب اردبیلی، میان فقها اختلافاتی در مورد تعیین حد دزدی وجود دارد و او به تأویلی خاص اشاره می‌کند که با درک امام (حاکم) و ترکیبی از انعطاف در تفکر مربوط به تربیت مرتبط است. در دیدگاه موسوی اردبیلی، اگر یک فرد مجنون به گونه‌ای باشد که تأثیر تأدیب بر او ممکن و ممتنع نباشد، و اگر این فرد مجنون، درکی از برخی امور داشته باشد و تأدیب در او تأثیر بگذارد، آنگاه تأدیب درباره او مجاز و ضروری است؛ اما اگر تأدیب تأثیر نداشته و یا ممکن نباشد، در این صورت تأدیب مورد نظر ساقط می‌شود. وی بیان می‌کند که جنون ابعاد مختلفی دارد و برخی از مجانین ممکن است درکی از امور داشته باشند؛ درحالی که برخی دیگر کاملاً از درک و فهم محروم هستند. بر اساس این دیدگاه، حاکم باید در صورتی که تأثیر تأدیب بر فرد مجنون ممکن و ممتنع نباشد، به دنبال راهکارهای جایگزین و کارآمد برای دفع فساد از طریق این افراد باشد. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۷-۲۹)

۸-۴. محاربه

واژه محاربه، به معنای مبارزه یا جدال است. مصدر «حربة» به معنای واکنش‌ها یا واکنش معاکسه و به معنای مقابله یا جدال است. (المصباح المنیر، ص ۱۲۷، مادة «حرب»؛ احمدی ابهری، ۱۳۹۵، ص ۲۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۳۵۹؛ ابن ابی شیبہ، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۷۴؛ أبا الخیل، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۴؛ اردبیلی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۴) با توجه به صفات

زیبایی و بزرگی و قدرت عمومی خداوند سبحان، کسی را یارای مقاومت در برابر او یا شکستش نیست. بنابراین، هنگامی که گفته می‌شود: (موسوی خمینی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۴۳) «يَحَارِبُونَ اللَّهَ: با خدا مبارزه می‌کنند»، منظور در زمینه‌ای مجازی است؛ یعنی آن‌ها با خداوند مخالفت می‌کنند و اینجا به معنای واکنش معاکسه‌ای است. (اردبیلی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۱۸) اصطلاح محاربه به معنای رویارویی یا مبارزه مسلحانه بوده و ممکن است همچنین معنای مقابله روحانی یا ذهنی را نیز شامل شود. در این سیاق، این واژه برای توصیف مواجهه یا چالش روحانی مورد استفاده قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، «محاربه» نشان‌دهنده تلاش جدی در مقابله با چیزی یا مواجهه با چالش‌هاست. (حسینی شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۶؛ حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۰۸؛ جعفری، ۱۴۱۹، ق، ص ۲۱۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ق، ج ۲، ص ۱۲۴؛ ابن‌الهمام، ۱۳۸۹، ق، ص ۸۸)

در این نظریه، مفهوم محاربه به عنوان عملی جنایی تعبیر می‌شود که به هر فعلی که با هدف اخلال در نظم اجتماعی و ایجاد ترس و وحشت در میان مردم انجام می‌شود، اشاره دارد. این مفهوم تنها به وجود یا عدم وجود سلاح محدود نمی‌شود؛ بلکه هر عملی که باعث بروز ترس و ناامنی در جامعه و به هر شکلی از تخریب اجتماعی منجر می‌شود، در حوزه محاربه قرار می‌گیرد. (سرخسی، ۱۴۱۴، ق، ج ۱، ص ۱۵۹؛ زارعی محمودآبادی، ۱۳۹۶، ص ۲۵؛ خالقی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۵؛ الحفناوی، ۱۴۰۶، ق، ج ۱، ص ۱۲۸) به عبارت دیگر، در این دیدگاه، محاربه به هر عملی اطلاق می‌شود که با هدف تروریسم، خلق ناامنی و ترس در جامعه، یا حتی تخریب زیرساخت‌ها و منابع طبیعی صورت گیرد. این مفهوم گسترده تعبیر می‌شود و به فعالیت‌های مختلفی اشاره دارد که باعث نقض امنیت عمومی و ایجاد اختلال در جامعه می‌شوند. (عوده، ۱۴۲۲، ق، ج ۱، ص ۲۱۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ق، ج ۱، ص ۱۰۵؛ عراقی (بی‌تا)، ص ۲۹؛ شاملو، ۱۳۸۳، ص ۵۱)

در این مفهوم، برخی از نمونه‌های فعالیت‌های محاربه شامل شکست سد، استفاده از آتش‌سوزی‌ها، مواد شیمیایی خطرناک، و حتی تهدید به حملات ارتشی می‌شوند. این دیدگاه نشان می‌دهد که محاربه نه تنها به اسلحه محدود نمی‌شود، بلکه به هر اقدامی که هدف آن ایجاد هرگونه خطر و ناامنی در جامعه باشد، اشاره دارد. (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ق، ص ۱۲۷)

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش به شرح ذیل است:

۱. دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی پیرامون حدّ سحق: آیه هفتم سوره مؤمنون مستند قرآنی مجازات سحق است. دو دیدگاه اصلی درباره میزان مجازات وجود دارد: ۱. حدّ صد جلد برای هر دو طرف؛ ۲. تفاوت حکم برای زن محصنه و غیر محصنه. آیت‌الله موسوی اردبیلی به تفصیل به بررسی آراء فقها در این زمینه پرداخته‌اند. نظر ایشان مرجعی مناسب برای شناخت دقیق موضع فقه اسلام درباره حکم سحق است.
۲. صرف احتمال وجود شبهه در موضوعی که حد در آن جاری می‌شود، به تنهایی موجب سقوط حد نیست؛ بلکه باید شبهه مزبور در حد گمان معتبر باشد تا حکم به سقوط حد داده شود.
۳. در فرض صحیحه ابن محبوب، اجماع فقها بر لزوم اجرای حد قاذف وجود دارد که نشان می‌دهد صرف احتمال اکراه یا شبهه در آن فرض، مانع از اجرای حد نیست.
۴. مقایسه مورد روایی با موضوع مطرح شده، قیاس مع الفارق به نظر می‌رسد؛ زیرا در روایت، ظهور عرفی در اختیاری بودن عمل وجود دارد.
۵. روشن شد صرف احتمال وجود شبهه یا اکراه در موضوع، نمی‌تواند مانع از اجرای حد باشد، مگر آنکه شبهه مزبور از حیث شرعی معتبر تشخیص داده شود.
۶. دیدگاه‌های آیت‌الله موسوی اردبیلی درباره مواد مخدر: ایشان مصرف مواد مخدر را به دلیل آثار سوء و زیان بار آن برای فرد و جامعه تحریم می‌کند. تأکید بیشتر ایشان بر تحریم و پیشگیری از مصرف این مواد است تا ثابت دانستن حد برای مصرف‌کنندگان. اگر آسیب مصرف مواد در حد قابل قبول باشد، می‌توان آن را پذیرفت. دیدگاه ایشان بیشتر بر پیشگیری و آگاه‌سازی از خطرات این مواد تأکید دارد.
۷. دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی درباره فحّاح: اگر فحّاح حاوی مقدار زیاد الکل باشد، آن را تحت حکم حرمت الکل قرار می‌دهند. ماء الشعیر مصرفی پزشکان فحّاح نیست و طاهر و حلال است. ایشان تأکید دارند که باید نوع ماده و شرایط استفاده از آن بررسی شود تا

حکم داده شود. روشن شد که دیدگاه ایشان در این موضوع، تفکیک ماهیت و کاربرد مواد و جلوگیری از اطلاعات عام است. تحلیل دقیق شرایط و آثار برای اظهارنظر فقهی درباره مسائل، مورد تأکید ایشان است.

۸. دیدگاه آیت الله موسوی اردبیلی درباره عصیر انگور: ایشان اتفاق نظر فقهای شیعه را در حرمت شرب عصیر عنب تخمیر شده تأیید می کنند. تخمیر با غلیان یا تصفیه موجب حرمت می شود، مگر آنکه کمتر از ثلث تغییر یابد. روایات اهل بیت (ع) در این زمینه مبنای حکم ایشان است. ایشان تأکید دارند که تحلیل دقیق شرایط تولید و مصرف برای اظهارنظر فقهی ضروری است. دیدگاه ایشان بر پایه ادله و توجه به جزئیات شرعی و علمی مسئله شکل گرفته است.

۹. دیدگاه ایشان پیرامون حکم سرقت، به این شرح است: تأکید دارد که تأدیب کودکان و نوجوانان باید ملایم و متناسب با اهداف تربیتی باشد. توجه به شرایط و علل ارتکاب جرم در کودکان ضروری است. کودکان مجرم ممکن است قربانی شرایط نامناسب باشند، نه صرفاً مجرم. در حکم سرقت، نظری به سمت تأویل ملایم تر در راستای اهداف تربیتی گرایش دارد. در خصوص مجنون، تأدیب را مشروط به امکان و تأثیر آن می داند. در مجموع، رویکرد وی ترکیبی از انعطاف و توجه به اهداف تربیتی است.

۱۰. پیرامون محاربه، دیدگاه ایشان به این شرح است: محاربه از ریشه حرب، به معنای مبارزه و ستیز است. در قرآن، «محاربه با خدا» به معنای مخالفت و مقابله با اوست. در اصطلاح به معنای مقابله مسلحانه یا ذهنی و روحانی است. در حقوق کیفری، محاربه به اعمالی اطلاق می شود که با هدف ایجاد ناامنی و وحشت در جامعه انجام شود. این کار، شامل هر عملی می شود که به تخریب نظم اجتماعی بینجامد، فارغ از وجود سلاح.

بررسی جرائم حدی از دیدگاه آیت الله موسوی اردبیلی (ره) / قدیری ۱۳۳

کتاب نامه

- أبا الخیل، سلیمان بن عبد الله (۱۴۲۶ ق). «الشبهات المعتبره فی دره الحدود»، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب. المجلد ۲۰. العدد ۳۹.
- ابن ابی شیبة، عبد الله بن محمد (۱۴۰۹ ق). الكتاب المصنف فی الأحادیث والآثار. کمال یوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد (۱۳۸۹ ق). فتح القدير. بیروت: دار الفکر.
- أبو زهرة، محمد (۱۹۹۰ م). الجريمة والعقوبة فی الفقه الاسلامی. القاهرة: دار الفکر العربی.
- احمدی ابهری، محمد علی (۱۳۹۵). «مقاصد کیفی شریعت». مطالعات فقه معاصر. سال اول. شماره دوم.
- اردبیلی، محمد علی (۱۳۸۲). حقوق جزای عمومی (جلد اول). تهران: میزان.
- اردبیلی، محمد علی (۱۳۹۵). حقوق جزای عمومی. تهران: میزان.
- الأردبیلی، المحقق (۱۴۲۳ ق). فقه القضاء. قم: النشر لجامعه المفید.
- الأردبیلی، المحقق (بی تا). مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان. التصحیح: آغا مجتبی العراقی و شیخ علی پناه الاشتهاردی، والحاج آغا حسین الاصبهانی. قم: الإسلامی.
- استادی، رضا (۱۳۸۷). «سقوط مجازات با عارض شدن جنون». مجله فقه اهل بیت. شماره ۵۴.
- اسماعیل پور، محمد علی (۱۳۷۹). البراهین الواضحات: دراسات فی القضاء. قم: (بی نا).
- الأسمر، ابراهیم حامد (۱۴۳۷ ق). «دره الحدود بالشبهات بین التأسیل والتنظیر». زیلتن - ليبيا: الجامعة الأسمریة. العدد ۲۶، السنة ۱۳.
- الأسمر، نضال مصطفی (۱۴۲۶ ق). صلاحیات الإمام فی إسقاط وتخفیف العقوبات. فلسطين: جامعه النجاح الوطنیه.
- الاصبهانی، راغب (۱۹۹۸ م). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- آخوندی، محمود (۱۳۹۲). شناسای آیین دادرسی کیفی. تهران: سازمان چاپ و نشر اوقاف.
- بازگیر، یدالله (۱۳۸۹). علل نقض آرا در شعب دیوان عالی کشور. تهران: جاودانه.
- بیهقی، احمد بن الحسن (۱۴۲۴ ق). السنن الکبری. بیروت: دار الکتب العلمیه.

۱۳۴ دو فصلنامه علمی - دانشجویی / شماره ۶۸ / ویژه نامه بزرگداشت... / صص ۱۱۵-۱۳۶

پژوهشکده استخراج و مطالعه رویه قضایی (۱۳۹۵). مجموعه آرای قضایی شعب دیوان عالی کشور (کیفری). تهران: مرکز مطبوعات و نشر.

تاجانی، بهرام (۱۳۸۵). قانون مجازات اسلامی. تهران: لاهیجی.

تاجانی، بهرام (۱۳۸۵). قانون مدنی. تهران: لاهیجی.

تسخیری، محمد علی (۱۳۹۸). نظرة فی نظام العقوبات الاسلامية. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

جعفری، محمد تقی (۱۴۱۹ ق). رسائل فقهی. تهران: مؤسسه منشورات کرامت.

حبیب‌زاده، محمد جعفر؛ موسوی مجاب، درید؛ خرمی عراقی، عرفان (۱۳۹۷). «کاوشی در بایسته‌های در اعمال قاعده در اجرای مجازات از منظر فقه جزایی و حقوق موضوعه». پژوهش‌های حقوق تطبیقی. دوره ۲۲، شماره ۲.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البیت.

حسینی شیرازی، محمد (۱۴۰۹ ق). الفقه: موسوعة استدلالیة فی الفقه الاسلامی. بیروت: دار العلوم.

حسینی شیرازی، محمد (۱۴۱۹ ق). الفقه: موسوعة استدلالیة فی الفقه الاسلامی - القانون. بیروت: مرکز الرسول الأعظم (ص) للبحث و النشر.

حسینی شیرازی، محمد (۱۴۲۱ ق). الفقه: کتاب المروء. بیروت: مؤسسه المجتبی للبحث و النشر.

حسینی مرعشی اسماعیل (۱۴۱۹ ق). اجماعیات فقه الشیعه واحوط الاقوال من احکام الشریعه. مؤسسه المنار.

الحفناوی، منصور محمد (۱۴۰۶ ق). الشبهات وأثرها فی العقوبة الجنائیة فی الفقه الإسلامی مقارنا بالقانون. مصر: الامانه.

خالقی، علی (۱۳۹۵). آیین دادرسی کیفری. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش. زارعی محمودآبادی، مهدی (۱۳۹۶). «واکاوی بزه‌پوشی در قوانین کیفری ایران». فصلنامه مطالعات حقوق. شماره هفدهم.

زراعت، عباس (۱۳۹۲). حقوق جزای عمومی ۳ (مجازات‌ها و اقدامات تأمینی). تهران: جنگل.

سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ ق). نظام القضاء والشهادة فی الشریعة الإسلامیة الغراء. قم: مؤسسه امام صادق (ع).

سبزواری، عبد الأعلى (۱۴۱۳ ق). مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام. قم: مؤسسه دفتر

بررسی جرائم حدی از دیدگاه آیت الله موسوی اردبیلی (ره) / قدیری ۱۳۵

حضرت آیت الله.

- شاطبی، عبدالله بن موسی (۱۴۱۷ ق). الموافقات. القاهرة: دار ابن عفان.
شاملو، باقر (۱۳۸۳). اصل برائت در نظام های نوین دادرسی. تهران: سمت.
شمس الاثمه سرخسی، محمد بن أحمد (۱۴۱۴ ق). المبسوط. بیروت: دارالمعرفة.
شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
الشیبانی، عبدالمنعم سالم شرف (۱۴۲۷ ق). الحماية الجنائية للحق في أصل البراءة. القاهرة: دار النهضة العربية.
صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵). الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن. قم: فرهنگ اسلامی.
صادقی، ولی الله (۱۳۹۷). کيفر زباني در ايران (نظريه و رويه). تهران: مجد.
طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق). المبسوط في فقه الإمامية. سيد محمد تقی کشفی. تهران: المكتبة المرتضوية.
عراقی، ضياء الدين (بی تا). كتاب القضاء (شرح تبصره المتعلمين - جلد ششم). قم: (بی نا).
علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق). قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
عوده، عبدالقادر (۱۴۲۲ ق). الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الاسلامي. القاهرة: دار الشروق.
عوده، عبدالقادر (۱۴۳۴ ق). التشريع الجنائي الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعي. بيروت: مكتبة العصرية.
فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۰ ق). تفصيل الشريعة - القضاء و الشهادات. قم: مركز فقهی ائمه اطهار (ع).
فاضل هندی محمد بن حسن (۱۴۱۶ ق). كشف اللثام عن قواعد الاحكام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
فخرالمحققين، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق). إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعيليان.
فراهیدی، خليل بن احمد (۲۰۰۱ م). العين. بيروت: دار صادر.
كاشف الغطاء، حسن (۱۴۲۲ ق). أنوار الفقاهة - كتاب القضاء. نجف: مؤسسه كاشف الغطاء.
گلپایگانی، محمدرضا (۱۴۰۵ ق). كتاب الشهادات. مقرر: علی حسینی میلانی. قم: مؤلف كتاب.
گلپایگانی، محمدرضا (۱۴۱۲ ق). الدر المنضود في أحكام الحدود. مقرر: علی کریمی جهرمی. قم: دار القرآن الکریم.

١٣٦ دوفصلنامه علمی - دانشجویی / شماره ٦٨ / ویژه نامه بزرگداشت ... / صص ١١٥-١٣٦

محقق حلّی، جعفر بن حسن (١٤٠٨ ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام. عبد الحسین محمد علی بقال. قم: اسماعیلیان.

محمد ابراهیم، محمد (١٩٨٩ م). مسقطات العقوبة الحدیة، الطبعة الأولى. الخرطوم: دارالأصالة للصحافة والنشر والإنتاج الإعلامي.

معرفت، محمد هادی (١٣٩٨ ق). تعلیق و پژوهش عن أمهات مسائل القضاء. قم: مطبعة مهر.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (١٤٠٦ ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر (١٤١٨ ق). أنوار الفقاهة- کتاب الحدود و التعزیرات. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).

منتظری، حسینعلی (١٤٠٠ ق). کتاب الحدود. تهران: دار الفکر.

موسوی اردبیلی، عبدالکریم (١٣٨٥). فقه الحدود و التعزیرات. قم: النشر لجامعة المفید.

موسوی، خمینی روح الله (١٣٩٦). تحریر الوسیله. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه.

میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (١٤١٣ ق). جامع الشتات فی أجوبة السؤالات. تهران: کیهان.

نیهان، محمد فاروق (١٩٧٧ م). مباحث فی التشريع الجنائی الاسلامی (القتل الزنا السرقة). بیروت: دار القلم.

نجفی، محمد حسن (١٩٨١ م). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. عباس قوچان؛ علی آخوندی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

هاشمی شاهرودی، محمود (١٤٢٣ ق). قراءات فقهیة معاصرة. قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی.

جایگاه انتخابات در اسلام از دیدگاه آیت الله موسوی اردبیلی (ره)

حسین بادینلو*

چکیده

حق مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌های جامعه، همواره از محورهای مهم اندیشه سیاسی در طول تاریخ بوده است. در واقع، در باب حق تعیین سرنوشت، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد و به تبع در جوامع بشری، مکانیزم‌های خاصی برای آن در نظر گرفته شده است. این پژوهش می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که در منظومه فکری آیت الله موسوی اردبیلی (ره)، انتخابات دارای چه جایگاهی است؟ در پاسخ می‌توان به طرح این مدعا پرداخت که از نظر ایشان، مشارکت در انتخابات در چهارچوب موازین عقل بشری و شرع مقدس است و نیز دارای نتایج مثبت اجتماعی است. با توجه به چنین مدعایی، این نوشتار می‌کوشد تا به قدر استطاعت، هدف اصلی را که مبتنی بر جایگاه انتخابات در منظومه فکری موسوی اردبیلی است، بررسی کند. در نگارش پژوهش، از روش‌شناسی تاریخ فکری که به مطالعه «ایده در زمینه» می‌پردازد، بهره‌برداری شده است.

واژگان کلیدی: اندیشه سیاسی موسوی اردبیلی؛ تأملات قرآنی؛ انتخابات؛ مشارکت؛ عقل بشری؛ شرع مقدس.

* کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه مفید، قم، ایران.

مقدمه

انتخابات، به عنوان یکی از ارکان اصلی نظام های مردم سالار است. این مؤلفه می تواند موتور محرکه دموکراسی باشد، مشارکت مردم در تصمیم گیری ها را افزایش دهد و امتیاز شهروندی را به افراد جامعه ببخشد. بنیادهای شکل دهنده به انتخابات از یک سو قانون اساسی و از سوی دیگر قانون عادی و مقرره هایی است که ذیل قوانین عادی قرار می گیرند و عمدتاً متأثر از شرایط و زمینه های اجتماعی هر جامعه ای هستند. زمینه هایی که خود متشکل از باورها، ایده های اندیشمندان، ایدئولوژی های حاکم، هنجارها، افکار عمومی و... است. کشورهای مختلف به تناسب سازوکارهای حقوقی، سیاسی و فرهنگی فرایندهای متفاوتی را برای توزیع قدرت در نظر می گیرند. هدف از این کار، ضمن توجه به زمینه ها و شرایط داخلی، افزایش کارآمدی حکومت و ثبات اجتماعی است. بنابراین، می توان گفت که مؤلفه انتخابات متأثر از ساختارهای سیاسی، فرهنگی و ایده های اندیشمندان هر جامعه ای است.

از زمانی که نمادهای تجدد در سپهر سیاسی ایران ظاهر شد، صاحب نظران و متفکران درصدد برآمدند تا ضمن تمرکز بر متون دینی، فرآورده های عقل بشری که خاستگاه غربی دارد، همچون پارلمان، قانون و انتخابات را با مقاصد شریعت هماهنگ سازند و از آن برای طراحی یک نظم سیاسی بهره برداری کنند. در ایران، نواندیشان دینی پیشگام این حرکت شدند و مدرنیته را به عنوان یک «مسئله» در نظر گرفتند. هدف آن ها این بود که از متن کتاب و سنت ها «کشف حقیقت» کنند؛ چراکه هم دغدغه درون دین و هم برون دین را داشتند و می کوشیدند تعادلی میان این دو مسیر ایجاد کنند و یک جامعه مطلوب بر مبنای قرآنی را برای مسلمانان جدید فراهم سازند؛ از جمله ایشان آیت الله نائینی، منتظری، طالقانی، امام خمینی، موسوی اردبیلی و دیگران اند.

آیت الله موسوی اردبیلی، به عنوان یکی از نواندیشان پس از انقلاب، با توجه به شرایط حاکم و تحولات کشور، کوشید با تکیه بر متون دینی و با در نظر گرفتن مقتضیات زمان و نیازهای انسان امروزی، به اظهار نظر در عرصه های سیاسی، اقتصادی، حقوقی و... پردازد. مشارکت مردم، رأی اکثریت و انتخابات، به عنوان مؤلفه هایی که پس از انقلاب مطرح شده

جایگاه انتخابات در اسلام از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / بادینلو ۱۳۹

بود، مورد توجه وی قرار گرفت و افزون بر آثار، در خطبه‌های نماز جمعه و در سایر عرصه‌های عملی که حضور داشت به این مهم پرداخت. کنشگری او در راستای تبیین این سازوکار از طریق نگاه دوجانبه بود؛ نگاهی که هم به مقاصد شریعت تمرکز کند و هم به چالش‌های نوپدید نظر افکند. در همین چهارچوب، رأی اکثریت و انتخابات، به‌عنوان یکی از موضوعات مسئله‌خیز، در کانون فکری آیت‌الله موسوی اردبیلی قرار گرفت و او با تأمل در آیات قرآنی کوشید تا برای این سازوکارها استدلال قرآنی بیابد و از این راه، جامعه مطلوبی را برای زیست سیاسی انسان ایرانی ترسیم کند. به همین دلیل، به مفهوم «امت» پرداخت و چگونگی انتخاب افراد در امت را تبیین کرد. این پژوهش می‌کوشد با استفاده از تاریخ فکری که به مطالعه ایده در زمینه می‌پردازد، جایگاه انتخابات در دیدگاه موسوی اردبیلی را توضیح و کنشگری ایشان در عرصه نظر و عمل را شرح دهد.

۱. مکتب کمبریج، تاریخ فکری و زمینه

رویکردهای مکتب کمبریج به ما در درک متفکران گذشته در قالب و زمانه خودشان کمک می‌کنند.^۱ در واقع، مطالعه «ایده در زمینه»، ازجمله مهم‌ترین مباحث مکتب کمبریج است. روش‌شناسی این مکتب در تاریخ‌نگاری اندیشه بیشتر تحت تأثیر دو جریان عمده در قرن بیستم شکل گرفته است؛ یکی تحولات تاریخ‌نگاری و دیگری جنبش‌های فلسفی برآمده از چرخش زبانی. این مکتب به گونه‌ای از تاریخ فکری در اندیشه سیاسی اطلاق می‌شود که از دهه ۱۹۷۰ میلادی به اهمیت زمینه و شکل‌گیری ایده در زمینه توجه داشته است. در این مکتب، متفکرانی نظیر جان دان، جان پوکاک، و اسکینر حضور دارند.

بررسی این مسئله که «چگونه اندیشه سیاسی را می‌توان فهم کرد» در مرکز تفکرات این افراد قرار گرفته است. از دیدگاه اندیشمندان مکتب کمبریج، بازگشت به «زمینه‌های تاریخی» برای فهم آثار و اندیشه‌های متفکران، امری ضروری به شمار می‌آید و در اصل، با یک نگاه تاریخی باید به گذشته‌ها بازگشت؛ اما مرحله بعدی پس از بازگرداندن ایده‌ها به

۱. بنگرید به: کلوکسو، ۱۳۹۷.

زمینه، بازیابی آن‌هاست که در مکتب کمبریج چهار قسم مطرح شده است: بازیابی آرشیوی - کرونولوژیکی از سوی پیتر لسلت؛ بازیابی پارادایم‌های زبان از سوی پوکاک؛ بازیابی بیوگرافی از سوی جان دان و بازیابی قصدی از سوی کوئنتین اسکینر مطرح شده است. از نظر اسکینر، بازیابی‌ها نباید فقط به آرشیوها، پارادایم‌ها و شرح حال‌ها محدود شود؛ زیرا این بازیابی ممکن است خود مانعی برای فهم باشد. مورخ اندیشه سیاسی در تاریخ‌نگاری باید محیط و زمینه‌هایی را بازیابی کند که قصد نویسندگان در آن محیط مطرح شده است و این محیط بیشتر از جنس «زبان و تاریخ» هستند.

زمانی که مورخ قادر به بازیابی چنین محیط‌هایی شد، آنگاه باید به سه مؤلفه توجه داشته باشد: یکی اینکه نویسنده هنگام نوشتن آثار سیاسی‌اش، قصد انجام چه کنش‌زبانی یا فعل‌گفتاری را داشته است؟ دوم اینکه طرح مسئله، فرضیه و مفاهیم جدید از سوی اندیشمند مذکور، به چه تحولاتی در معانی پذیرفته شده آن‌ها منجر شده است و در نهایت، اندیشمند یادشده در انجام چنین کنش‌های زبانی و تغییرات مفهومی از چه راهبردهای زبانی بهره‌برداری کرده است. بنابراین، تاریخ‌نگاری مکتب کمبریج را باید در شمار تاریخ فکری دانست.^۱

در سپهر سیاسی مغرب‌زمین بحثی با عنوان تاریخ عقاید^۲ و تاریخ فکری^۳ بیان شده که در حوزه فهم اندیشه سیاسی، کاربرد داشته است و به مناسبت، در بحث هرمنوتیک می‌توان به آن پرداخت. برینتون، اصلی‌ترین وظیفه تاریخ عقاید و تاریخ فکری را یافتن ارتباط میان ایده‌های فلاسفه و اندیشمندان با روش‌های عملی میلیون‌ها انسانی می‌داند که حامل تمدن تلقی می‌شوند. تاریخ عقاید، بخشی از تحقیقات تاریخی و بینارشته‌ای است که به تبیین و تحول ایده‌ها در طول تاریخ می‌پردازد. تاریخ فکری لزوماً تاریخ متفکران، فیلسوفان و اندیشمندان نیست و از این‌رو به نسبت تاریخ عقاید، مؤلفه‌های عام است که می‌کوشد اندیشه‌ها را در بستر تاریخ بررسی و تحلیل کند؛ هرچند گاه این دو به یک معنا به کار

۱. بنگرید به: عبدالله پور، ۱۳۹۵.

2. history of ideas.
3. intellectual history.

جایگاه انتخابات در اسلام از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / بادینلو ۱۴۱

می‌روند. اگر تاریخ فکری را به «مطالعه اندیشمندان، ایده‌ها و الگوهای فکری در طول زمان» تفسیر کنیم، معنایی اعم از تاریخ عقاید خواهد داشت. به همین دلیل، سابقه تاریخ عقاید را باید قرین یا جزو تاریخ فکری تلقی کرد. (حقیقت، ۱۳۹۳، ص ۱۴۵)

مورخان تاریخ فکری برای مطالعه تاریخ، مواضع متفاوتی را نسبت به رویکردهای پوزیتیویستی اتخاذ می‌کنند. رویکردهای تجربه‌گرایانه عقیده دارند که مورخ باید همه واقعیت‌های مربوط به مسئله معینی را به نحو «عینی» گردآوری کند. این رویکرد براین اساس است که جهان به مثابه موجودیتی عینی بیرون از ذهن ناظر وجود دارد و در کلیت خود قابل شناخت است و کار پژوهشگر توضیح، تحلیل و توصیف واقعیت‌های مدنظر است؛ (دلپورتا و کیتینگ، ۱۳۹۵، ص ۵۹) اما رویکرد مقابل، به «فکر» و «اندیشه» اولویت می‌دهد و دگرگونی‌های فکری را جوهره تاریخ می‌داند. افرادی نظیر اسکینر، کالینگود، لاجوی، پوکاک، جان دان و اشتراوس از این دیدگاه پیروی می‌کنند. آن‌ها با اتکا به این عقیده که تغییرات تاریخی در نتیجه فعالیت‌های خودآگاه ذهن شکل می‌گیرد، برای مطالعه تاریخ به سراغ فکر می‌روند. در واقع، باید کسی در جایی و در زمانی معین برای انجام کاری تصمیم بگیرد و تغییرات کلی در مسیر تاریخ، حاصل جمع بی‌نهایت تصمیمات کوچک فردی است. (هیوز، ۱۳۸۱، ص ۲) امور مکرر، شبکه‌گریزی و فاقد آگاهی ممکن است زیرلایه یا زیربنای تاریخ باشند، اما موضوع تاریخ قرار نمی‌گیرند. موضوع تاریخ مسئله‌ای خواهد بود که بتوان علل و اسباب آن را بر اساس توالی زمانی آشکار و به صورت منطقی توضیح داد. البته در فرایند علت‌یابی، فکر و عمل از هم جدا نیستند. تاریخ فکری، موضوعات و مسائل را نه از جنبه عمل، بلکه از زاویه فکر مورد بررسی قرار می‌دهد. (هیوز، ۱۳۸۱، ص ۳)

در تاریخ فکری، نظام‌های ذهنی و فکری که معنایی از تاریخ یک فکر را در قالب زمینه‌ها و رویدادهای مرتبط بحث می‌کند، برجسته می‌شود. آنچه در کانون موضوع تاریخ فکری قرار می‌گیرد، تاریخ افکار بشر به شکل مکتوب است که به نوبه خود رهیافت‌های مختلف دارد. مسئله تاریخ فکری این است که اندیشه، از زمینه‌های سیاسی و فرهنگی و

مانند آن جدا نیست. در صورتی که تاریخ فکری بخواهد متباین با عقاید مطرح شود، یک ویژگی اهمیت پیدا می کند: اینکه عقاید، خصلت های تاریخی وضعیت مند دارند و بایستی در این گونه زمینه ها فهم شوند. به طور مثال، تاریخ فکری در مواجهه با این دیدگاه افلاطونی که یک ایده در غیاب جهان می تواند وجود داشته باشد، مقاومت می کند و به جای آن، به «فهم متن در زمینه ها» قائل است. (حقیقت، ۱۳۹۳، ص ۱۴۶)

۲. زمینه های شکل گیری اندیشه آیت الله موسوی اردبیلی

برای فهم اندیشه آیت الله موسوی اردبیلی بایستی به زمینه های تاریخی، سیاسی و فرهنگی که در شکل دهی منظومه فکری او اثرگذار بوده است، بازگشت و آن ها را مورد بازبینی قرار داد. زندگی در خانواده ای مبارز و مذهبی، تحصیل در مکتب خانه های شهر اردبیل، مشاهده تجدد آمرانه پهلوی و حضور فعال در مبارزات انقلابی، مهم ترین زمینه های سیاسی برشمرده می شود. افزون بر این، تحت تأثیر فضای باز سیاسی در دهه ۱۳۲۰، جریان ها و گروه های سیاسی متعددی در ایران ظهور پیدا کردند و به ترویج ایدئولوژی ها و عقاید خود می پرداختند. احزاب مارکسیستی و سوسیالیستی از یک سو و جریان ملی گرایی و لیبرال از سوی دیگر، در ساحت سیاسی ایران فعالیت می کردند و در این میان، فضای حوزه علمیه نیز از این شرایط مستثنا نبود و برخی شخصیت های برجسته حوزه برای مقابله با گروه های غیرمذهبی و همچنین توجه به مسائل جدید، اقدام به نشر مجلات کردند؛ از جمله مجله مکتب اسلام و فصلنامه مکتب تشیع، و از عوامل تأثیرگذار انتشار مجلات حوزه ها، آیت الله موسوی اردبیلی بود که در کنار ایشان، شهید باهنر و پیشگامان دیگری هم بودند که می کوشیدند حوزه را با مسائل جدید آشنا کنند؛ چراکه حوزه های علمیه در مقطعی از زمان، از مسائل اجتماعی فاصله گرفته، به همین دلیل از دانش روز هم تا حدی دور افتاده بود و شخصیت های معدود، طلاب و حوزه را متحول کردند. (گفتگو با سید محمود دعایی. مهریزی و بابایی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۶) بنابراین، موسوی اردبیلی در چنین زمینه ای قرار داشت و بعدها کوشید تا با تکیه بر متون دینی، آیات قرآنی و روایات آثار مختلفی را به نگارش درآورد و به اسلامی سازی جامعه ایران پردازد.

جایگاه انتخابات در اسلام از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / بادینلو ۱۴۳

از ویژگی‌های موسوی اردبیلی در عرصه عمل سیاسی که بیانگر کنش متفاوت ایشان است، تشکیل و تأسیس نهادهای متعددی بود که پیش از انقلاب و پس از انقلاب فعالیت می‌کردند. حضور در مسجد امیرالمؤمنین (ع) و سخنرانی برای انقلابیون و همچنین ساخت کانون توحید در کنار حسینیه ارشاد را که مرکزی برای روشنگری بود در غرب تهران ایجاد کردند. (گفتگو با هاشمی رفسنجانی. مهریزی و بابایی، ۱۳۹۶، ص ۶۲) افزون بر این، تأسیس مؤسسه مکتب امیرالمؤمنین (ع)، حضور در کنار انقلابیون و اعضای اصلی شورای انقلاب و پس از آن بر عهده گرفتن مسئولیت‌های سیاسی مختلف در قوه قضاییه و مهم‌تر از آن، امامت نماز جمعه تهران و ادای خطبه سیاسی - عبادی، بخشی از فعالیت‌هایی است که آیت‌الله موسوی اردبیلی در عصر انقلاب اسلامی بر عهده داشتند. واقعیت امر این است که ایشان در کنار دیگر نواندیشان می‌کوشیدند تا اسلامی‌سازی را در مسائل و موضوعات مختلف کشور اجرا کنند. از سوی دیگر به چالش‌های نوظهوری که در عصر جدید آشکار شده بود، توجه داشته باشند. براین اساس، حضور عملی در عرصه‌های سیاست و تأسیس نهادهای مختلف، از جمله زمینه‌های فکری موسوی اردبیلی است.

از دیگر اقدامات عملی موسوی اردبیلی در چهارچوب نواندیشی دینی، تأسیس دانشگاه مفید بود. در واقع، دانشگاه مفید فکر روشن ایشان را منعکس کرده، گام‌های بزرگی در قلمرو دانش‌های مشترک میان حوزه و دانشگاه برداشته است. (مصاحبه با محقق داماد. مهریزی و بابایی، ۱۳۹۶، ص ۵۶) دلیل اصلی تأسیس دانشگاه مفید این بود که پشتوانه‌ای برای مسائل مهم اجتماعی باشد. ایشان اعتقاد داشتند که قبل از پیروزی انقلاب، یکی از مسائل مهم کشور، موضوع اقتصاد بود. اقتصاددان‌ها در دانشگاه حرف‌هایی می‌زدند که علما، آن‌ها را مبتنی بر ربا و حرام می‌دانستند. به همین دلیل، اگر این‌گونه مسائل بخواهد حل شود، به دست کسانی حل می‌شود که هم فقه می‌دانند و هم با مسائل روز آشنایی دارند و از علم اقتصاد بی‌خبر نیستند؛ کسانی که مبانی فقهی، شرعی و اسلامی را می‌دانند. (مصاحبه با سیدعلی موسوی اردبیلی. مهریزی و بابایی، ۱۳۹۶، ص ۲۰۱) در همین چهارچوب، دانشگاه مفید با شعار پای در سنت، رو به آینده و با هدف فهم مسائل جدید و درعین حال توجه به سنت‌ها و مبانی دینی تأسیس شد.

۳. مبنای قرآنی مشارکت مردم

تاریخ اسلام از حیث نظری و عملی سرشار از مواردی است که به شورا و مشورت اهمیت داده است. واژه‌ی شورا از نظر لغوی از «شارالعسل» به معنای بیرون آوردن عسل از کندو گرفته شده و به همین سبب، به معنای استخراج، اعانه و کمک دانسته شده است. (میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۰) شورا سازوکاری است که با دقت و همکاری شرکت کنندگان، راه حل‌های مردمی در خصوص مسائل مختلف و مشکلات جامعه را مهیا می‌سازد. (همان، ۲۹۲) در نصوص معتبر دین اسلام، مفهوم شورا و مشورت در آیات قرآنی همواره وجود داشته و بدان تأکید شده است. مهم‌ترین آیاتی که در این خصوص مطرح شده، آیه ۱۵۹ سوره آل عمران و آیه ۳۸ سوره شورا است که به اهمیت مشورت در انجام کارها تأکید و تمرکز کرده است. آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» و آیه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» مصداقی از کلام الهی است که بر پیامبر با چنین مضمونی نازل شده است: «خداوند به حضرت محمد (ص) فرمان می‌دهد که با اغماض از حق خویش (حق النبوی) لغزش‌های مؤمنان را ترمیم و با استغفار خود ترمز آنان از فرمان الهی را جبران و آنگاه با ایشان مشورت کن» («فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»). آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم جلد ۱۶، این‌گونه توضیح می‌دهند:

مقصود نهایی از مشورت، کشف حق و صلاح و عزم بر اجرای آن است و جامعه نامصمم و رهبر غیر عازم، محکوم به هزیمت و عقب افتادگی‌اند. به یقین، مشورت رسول اکرم (ص) برای بهره جستن از افکار آنان نبود. از همین رو، خداوند حق تصمیم‌گیری را تنها به آن حضرت واگذار کرد. تأثیر مشورت آن حضرت اموری بود، مانند احساس شخصیت آنان در اداره امور، تدبیر و مال‌اندیشی آن‌ها برای اظهار نظر، تقویت رقابت آمیخته با رفاقت در طرح آرا و جمع‌بندی‌شان، بلوغ اجتماعی - سیاسی پیدا کردن جامعه با حضور آن حضرت و اظهار رأی و تصمیم‌گیری نهایی آن مقام از جرح و تعدیل آرای متضارب و... بی‌شک، این مشورت تنها در امرالناس است و نه امرالله؛ یعنی در موضوعاتی که مردمی بودن آن‌ها روشن است نه در احکام شرعی و

جایگاه انتخابات در اسلام از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / بادینلو ۱۴۵

موضوعات مستنبط شرعی، زیرا احکام شرعی فقط در حیطه اراده و
تصمیم الهی است و دیگران در آن هیچ سهمی ندارند. (جوادی آملی،
۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۳۵)

تمرکز در تفسیر اشاره شده، نگاه اندیشه‌ورزان و متفکران به مفهومی، همچون شورا و
مشورت، به عنوان سازوکار قابل اعتماد برای مشارکت مردم در ابعاد گوناگون را جلب می‌کند؛
چراکه این‌گونه تفاسیر، مفهوم شورا را از سطح زندگی فردی فراتر برده، در سطح زندگی
اجتماعی و سپس در زندگی سیاسی مطرح کرده است. بنابراین، از همین راه امکان مشارکت
مردم در امور مختلف سیاست و حکومت را افزایش داده است.

نکته با اهمیت اینکه در آستانه ظهور اسلام در جزیره‌العرب، برای مفهوم شورا متفاوت از
عصر جاهلیت، افقی جدید گشوده شد. در واقع، چرخش و تحولی در این مفهوم رخ داد و
با توجه به تحولات جامعه، انتظار متفاوتی از مفهوم شورا شکل گرفت. موضوع مشارکت مردم
در تصمیم‌گیری‌ها، خواست اکثریت، حقوق شهروند حکومت اسلامی در حوزه زندگی
سیاسی و جلوگیری از یکه‌تازی حاکمان و به تبع آن، به حداقل رساندن فساد و ضلالت،
از جمله افق جدیدی بود که برای اهمیت شورا و مشورت شکل گرفته بود. افزون بر این، در
لایه زمانی جدید، برای پیامبر (ص) هم بر طبق آیه ۱۵۹ سوره آل عمران، متقابلاً وظایفی
مشخص شده بود؛ از جمله نرم‌خویی و مهربانی، جلوگیری از خشونت، داشتن روحیه بخشش
دیگران (فاعفُ عنهم)، طلب استغفار و آمرزش (واستغفر لَهم) و در نهایت، مشورت خواهی
از مردم. از همین لحاظ است که با توجه به شرایط دوطرفه مردم و حاکم، مفهوم شورا اهمیت
پیدا می‌کند و در بلندمدت، حقوقی را به عنوان حق شهروندی در جامعه اسلامی در نظر
می‌گیرد و از سوی دیگر، به دلیل تقویت بلوغ سیاسی مردم در راستای مشارکت، انسجام
اجتماعی تحقق پیدا می‌کند. بنابراین، همه این مزایا و فرصت‌ها در گرو افق جدیدی است
که در مفهوم شورا بر طبق آیات قرآنی شکل گرفته است.

بسیاری از مفسران و نظریه‌پردازان سیاسی در مواجهه با آیه شورا کوشیده‌اند صرفاً
معنایی محدود از آن را با توجه به مصداق یا مصادیق تاریخی آن در زمان نزول اسلام
بنمایند؛ (قاضی زاده، ۱۳۸۴، ص ۸؛ شفیع، ۱۳۹۳، ص ۱۹) اما حقیقت این است که برای

دانستن معنای مفهومی همچون شورا، نباید تنها به مصداق محدود آن در یک دوره تاریخی مشخص که عمدتاً زمان صدر اسلام است تمرکز کرد؛ بلکه برعکس، باید آن مسئله را به سان روح معنایی در نظر داشت که چون کلافی در طول تاریخ، درون مصداق‌های جدیدش در حال گشایش است و هیچ تجربه‌ای توانایی این را ندارد که به عمق معنای آن محدودیت ببخشد. منظور خداوند هنگامی که از «شاوهرم فی الامر» سخن می‌گوید، آن شرایط حاکم بر جزیره‌العرب نیست که عده‌ای از آدم‌ها با محدودیت‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی مشخص در جایی گرد هم می‌آمدند و در چهارچوب مشخصی مشورت می‌کردند، بلکه حقیقت این است که مدل‌های متصور دیگری در این زمینه به شکل سیاسی و تاریخی می‌تواند مصداق شورا قرار گیرد؛ چراکه روح معنای شورا مقتضی چنین چیزی است. منظور از روح معنای شورا که در زبان قرآن مطرح شده، این است که خداوند می‌فرماید حکومتی که در عرصه تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری تصمیماتش را نه بر تک ذهن، بلکه بر اذهان افراد جامعه مبتنی کند از حکومتی که تصمیماتش بر اساس بین‌الاذهان و مشارکت و سهیم شدن دیگران نیست، مطلوب‌تر است. پس منظور از روح معنای شورا، یعنی مدیریت سیاسی جامعه بر پایه چند ذهن در مقابل مدیریت مبتنی بر تک ذهن است. تئوری روح معنا، این پتانسیل را دارد که توضیح دهد مفهوم شورا نه تنها جامع مصداق‌های موجود در زمان نزول یا صدر اسلام است، بلکه می‌تواند حتی فراتر از مصداق‌های جدید شورا، مدل‌ها، مصادیق و الگوهای محتمل آینده را نیز در برگیرد. (شفیعی، ۱۳۹۳، ص ۲۰)

شورا به عنوان مفهومی که در لایه‌های مختلف زمانی می‌تواند کاربرد داشته باشد، در قرون اخیر تحول مفهومی پیدا کرده و از سوی اندیشمندان و متفکران مسلمان مورد بازبینی قرار گرفته است. در واقع، هریک از آن‌ها اهتمام ورزیدند تا لایه‌ای جدید بر لایه‌های متعدد معنایی بیفزایند. این تحول عمدتاً در زمینه فکری و عملی جامعه اسلامی شکل گرفته و با ظهور نوگرایان مسلمان، تمهیداتی در راستای برطرف ساختن موانع عملی شورا اندیشیده شده است و مقدمات نظری لازم برای طرح آن، به عنوان الگوی نظام سیاسی در عرصه سیاست عملی آماده کرده‌اند. اندیشمندان معاصر، شورا را الزام‌آور می‌دانند و آن را اساس مشروعیت در نظر می‌گیرند.

جایگاه انتخابات در اسلام از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / بادینلو ۱۴۷

الزام آوری و مشروعیت آوری مهم‌ترین مؤلفه‌هایی هستند که به تدریج پس از برجسته شدن وجه سیاسی شورا در مفهوم شورا لحاظ شده‌اند. از این رو، هرگونه تحلیل مفهومی از شورا در دوران معاصر، مستلزم توجه به این مؤلفه‌های مفهومی است. این مؤلفه‌ها، زمینه گذار از مفهوم سنتی شورا در اندیشه‌های مسلمانان کلاسیک را فراهم ساخته، موجبات طرح نظام سیاسی شورایی را در آثار آنان به وجود آورده‌اند. (میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۵) از این نظر می‌توان گفت که طرحی از نظام سیاسی ترسیم شده که در آن، مفهوم شورا در کنار مفهوم دموکراسی، به عنوان حکومت سیاسی مطلوب و آرمانی قرار گرفته است و با رفع موانع هرکدام از مفاهیم مدنظر، تلاش شده است با توجه به وضعیت جدید در جهان اسلام، آن‌ها کاربرد پیدا کنند.

اگر بخواهیم از روش زمینه‌محوری به این موضوع بنگریم باید بگوییم که رابطه شورا و دموکراسی از مسائل بسیار مهمی است که توجه اندیشمندان مسلمان را به خود جلب کرده است؛ درحالی که برخی بر ناسازگاری این دو تأکید کرده‌اند، برخی دیگر با تکیه بر جهان‌بینی اسلامی درصدد اثبات سازگاری میان این دو برآمده‌اند. با نگاهی به تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام مشخص می‌شود که این مسئله، خود پیامد مسئله اساسی و مهمی به نام «مشکله انحطاط» است که پس از ظهور بحران در نظریه خلافت اهل سنت و الغای رسمی آن در سال ۱۹۲۴ از سوی مجلس ملی ترکیه، جهان اهل سنت با آن روبرو شد. در ایران نیز عمدتاً در تحولات انقلاب مشروطه است که برخی از متفکران شیعی ایرانی به این موضوع توجه کرده‌اند. (میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۶) پس از مشروطه تا امروز نیز این موضوع همواره مورد توجه نواندیشان قرار گرفته و به عنوان یکی از سازوکارهای دموکراتیک از آن استقبال شده است؛ از جمله در تأملات سیاسی آیت‌الله موسوی اردبیلی که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

۳. تحلیل زمینه‌مند دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی درباره انتخابات

موسوی اردبیلی متفکری نواندیش در سطح فقاقت و مرجعیت است که هم در عرصه عمل و هم در ساحت نظر حضور داشته است. تحولات پس از انقلاب و شرایط ایدئولوژیک حاکم بر کشور زمینه‌ای را فراهم ساخت تا ایده‌های وی در خصوص حل مشکله استبداد و توجه به نظر و خواست مردم شکل بگیرد. ایده‌هایی که هم به فرآورده‌های عقل بشری و هم به

شریعت اسلامی توجه می‌کند. به همین دلیل، آثار و سخنرانی‌های او متأثر از مسائل نوپدید در جهان اسلام است و با نگاه دوجانبه‌ای به موضوعاتی، همچون انتخابات و مشارکت مردم نگریده است. بنابراین، تلاش وی در راستای عرضه چالش‌های جدید به قرآن و روایات و گرفتن پاسخ از آن برای زندگی مطلوب انسان ایرانی است.

در خصوص دیدگاه موسوی اردبیلی درباره انتخابات و مشارکت مردم باید گفت که وی برای شروع بحث به طرح شبهات این موضوع پرداخته است. در ابتدای امر ادله مخالفان انتخابات را توضیح می‌دهد؛ عده‌ای از دشمنان با استناد به این مطلب که «إِنَّ لِلَّهِ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ حُكْمًا» می‌گویند که انتخابات از دیدگاه اسلام، هیچ ارزش و جایگاهی ندارد. این گروه مخالف می‌گویند خداوند هنگامی که می‌خواست پیامبران و اوصیای آنان را تعیین کند، انتخابات برگزار نکرد. همچنین، خداوند هنگامی که می‌خواست احکام موضوعات مختلف را تعیین کند بازهم انتخاباتی انجام نداد. از نظر آن‌ها انتخابات و همه‌پرسی، پدیده‌ای اجتماعی است که خارج از مرزهای اسلام آمده و در میان مسلمانان نفوذ یافته است. در کجای اسلام گفته شده است که پای صندوق‌های رأی بروید و در این برنامه شرکت کنید؟ (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ص ۴۶۲)

پس از توضیح دیدگاه مخالفان، موسوی اردبیلی درصدد پاسخگویی به آن‌ها برمی‌آید. وی می‌کوشد با اتخاذ نگاه دوجانبه، پاسخی عقلی و عرفی ارائه دهد و همچنین به شریعت اسلامی توجه داشته باشد تا مشروعیت انتخابات را توضیح دهد. سپس دو نظریه‌ای را که درباره حق تعیین سرنوشت است بیان می‌کند:

گروهی می‌گویند انسان آزاد و مستقل آفریده شده است. هرکس اختیار تعیین سرنوشت خود را دارد. هیچ‌کس حق اعمال ولایت و سلطه بر دیگری را ندارد. انسان مالک جان و روح و مال و همه هستی خودش است. این گروه در مسائل فردی می‌گویند هرکس اختیار دارد و مالک خودش است و در مسائل اجتماعی هم می‌گویند خود انسان‌ها دورهم جمع می‌شوند و با قراردادهای اجتماعی سرنوشت اجتماعی خود را تعیین می‌کنند. این نظریه امثال روسو است. (همان، ۴۶۲)

جایگاه انتخابات در اسلام از دیدگاه آیت‌الله موسوی اردبیلی (ره) / بادینلو ۱۴۹

آیت‌الله موسوی اردبیلی پس از بررسی اصحاب قرارداد اجتماعی و عقاید آن‌ها، به دیدگاه اسلام درباره انتخابات و مشارکت مردم می‌پردازد. خداوند در قرآن می‌فرماید: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي صَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ؛ (یونس: ۴۹) بگو من برای خودم، مالک زیان و سودی نیستم، [تا چه رسد برای شما]، مگر آنچه خدا بخواهد برای هر قومی، اجلی [معین] است؛ هنگامی که اجل آن‌ها فرا رسد، [و فرمان مجازات یا مرگشان صادر شود]، نه ساعتی تأخیر می‌کنند، و نه پیشی می‌گیرند».

در واقع، در دین اسلام حاکمیت از آن خداوند است و موسوی اردبیلی به شرح و بسط این دیدگاه پرداخته است. اسلام همان‌طور که بیان می‌کند آدمی آزاد و مستقل است و هیچ انسانی حق اعمال سلطه بر دیگری را ندارد، می‌گوید: انسان هرچند در برابر دیگر انسان‌ها آزاد و مستقل است، در برابر پروردگار عبد و بنده است. جهان خالقی به نام خداوند دارد که مالک بشر و صاحب عالم هستی است. انسان در برابر خداوند، وابسته است و ولی، صاحب و مالک خداوند است. (همان، ۴۶۳) بنابراین، هیچ موجودی از خداوند مستقل و مالک موجودات ارضی و سماوی نیست؛ همچنان که هیچ موجودی شریک و همتای خداوند در مالکیت نیست و کسی پشتیبان مالکیت خدا نخواهد بود که هرگاه بخواهد مالکیت را اعمال کند، دیگری دستیار او باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۴)

آیت‌الله موسوی اردبیلی ابعاد وجودی انسان را شرح می‌دهد و از این مسیر برای بسط موضوع انتخابات بهره می‌برد. از نظر اسلام، انسان موجودی است که یک بُعد فردی و یک بُعد اجتماعی دارد. از بُعد فردی، انسان موجودی آزاد و مستقل است، اما از حیث اجتماعی، انسان باید برای تصمیمات جمعی و اجتماعی، ارزش قائل شود و هماهنگ با سایر اعضای جامعه باشد. اصحاب قرارداد اجتماعی، حجیت تصمیمات جمعی را بر اساس قرارداد اجتماعی تعیین می‌کنند؛ اما در شریعت اسلامی ادله دیگری هم مطرح شده و آن این است که در مسائل اجتماعی، انسان موجودی مستقل و جدای از دیگران نیست؛ بلکه در این مسائل جزئی از یک واحد، یعنی جزئی از اجتماع است. بنابراین، همچنان که در مسائل فردی، انسان صاحب اختیار خودش است، در مسائل اجتماعی نیز کلیت جامعه بر انسان ولایت دارد و حق

تصمیم‌گیری درباره مصالح اجتماعی با کل جامعه است. پس مشخص می‌شود که در مسائل اجتماعی، انسان همراه دیگر اعضای جامعه، اجتماعی واحد را سامان می‌دهد و در نهایت، باید هماهنگ با آن‌ها حرکت کند. به همین دلیل است که در مسائل اجتماعی ما پای صندوق‌های رأی می‌رویم و در این امر مهم مشارکت می‌کنیم. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ص ۲۶۴)

مطالعه بافکارمند اندیشه موسوی اردبیلی این مسئله را آشکار می‌سازد که وی در بستر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی پس از انقلاب و بررسی تجربیات عصر پهلوی، به مسئله استبداد پرداخته است. واقعیت امر این است که اندیشه ایشان بخشی از تاریخ فکری ایران معاصر برشمرده می‌شود. اندیشه‌ای که ادامه‌دهنده نواندیشی دینی در سطح مرجعیت است و از میان جریان‌های حاکم بر ایران معاصر، یعنی لیبرالیست و مارکسیست، راه سوم را در پیش می‌گیرد و می‌کوشد با توجه به شرایط ایران، موضوعات را به قرآن عرضه کند و برای آن مبنای دینی بیابد. از سوی دیگر، به مقتضیات جدید جامعه که مبتنی بر عقل بشری است توجه داشته باشد. در این مسیر، موسوی اردبیلی افزون بر حضور در ساحت نظر، در مناصب سیاسی مهم کشوری حضور داشت و برای تشکیل جامعه مطلوب قرآنی کوشید. در اندیشه وی، مردم دارای جایگاهی بااهمیت‌اند و به تبع آن، انتخاب و نظر آن‌ها باید در فرایند تصمیم‌گیری مورد توجه قرار گیرد.

واقعیت امر این است که در تأملات سیاسی آیت‌الله موسوی اردبیلی، «مردم و خواست آن‌ها» دارای جایگاهی بااهمیت است. ایشان در یکی از خطبه‌های نماز جمعه به موضوع وظایف متقابل مردم و حکومت پرداخته‌اند. در نظام اسلامی، حکومت به مردم تکیه می‌کند؛ منبع قدرتی که حکومت قدرتش از آنجا نشئت می‌گیرد و تکیه‌گاهی که به آن تکیه می‌کند، «امت و مردم» هستند. (همان، ۴۹) ایشان با استناد به جمله حضرت علی (ع) در نهج البلاغه، موضوع را به‌طور کامل شرح می‌دهند:

مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی. بر من است که خیرخواهی
از شما دریغ نورزم و حقی را که از بیت‌المال دارید، بگذارم. شما را
تعلیم دهم تا نادان نمانید و آداب آموزم تا بدانید؛ اما حق من بر شما
این است که به بیعت وفا کنید و در نهان و آشکارا، حق خیرخواهی را

جایگاه انتخابات در اسلام از دیدگاه آیت الله موسوی اردبیلی (ره) / بادینلو ۱۵۱

ادا کنید. چون شما را بخوانم، بیایید و چون فرمان دهم بپذیرید.

(نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶)

بدین ترتیب، هر حکومت اسلامی در مقابل مردم، چنین وظیفه‌ای بر عهده دارد و حکومت اسلامی باید از تمام توان و ظرفیت‌های خود و با استفاده از همه وسایل متناسب زمان و امکاناتی که در اختیار دارد، بهترین راه ارشاد را پیدا کند، عملی‌ترین مسائل را تذکر دهد تا همراه با گذشت زمان، اندیشه و بینش مردم متناسب با شرایط موجود رشد کند. (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵، ص ۴۰)

نتیجه‌گیری

انتخابات، به عنوان یکی از سازوکارهای مشارکت مردم در نظام‌های دموکراتیک به شمار می‌شود. در واقع، یکی از موضوعات جدید در جهان اسلام، اداره حوزه عمومی بر اساس نظر و خواست مردم است. از زمانی که نمادهای تجدد در سپهر سیاسی ایران ظهور پیدا کردند، نوگرایان کوشیدند ضمن بازخوانی بعضی مفاهیم، از آن برای فهم دوران جدید و تطابق با نیازهای نوپدید بهره‌برداری کنند. هدف آن‌ها این بود که با تکیه بر الهیات سیاسی، از مفاهیم مدرن استفاده کنند و شرایط را برای حل مشکل استبداد فراهم سازند.

در این خصوص نمایندگان جریان نوگرایی، همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، عبدالرحمان کواکبی، نائینی و دیگران متأثر از زمینه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی کوشیدند از زیرلایه‌های مفهومی موجود در آیات قرآنی و روایات، برای فهم مسائل نوپدید استفاده کنند. یکی از مؤلفه‌هایی که در متون دینی به مسئله مشارکت مردم توجه می‌کند، آیات شورا است. در دیدگاه نواندیشان این مفهوم می‌توانست در لایه‌های مختلف زمانی کاربرد داشته باشد و از آن برای تشکیل جامعه دموکراتیک بهره‌برداری کرد. بدین ترتیب، مشارکت مردم در تصمیم‌گیری و خواست آن‌ها افزون بر دنیای مدرن، در قرآن نیز بدان اشاره شده و از مبنای قرآنی برخوردار است.

آیت الله موسوی اردبیلی، به عنوان متفکری نواندیش، متأثر از زمینه‌های عملی و ایدئولوژیک پیش و پس از انقلاب به مسئله مشارکت مردم و رأی اکثریت پرداخته است.

در واقع، اهتمام ایشان در راستای افزودن معانی جدید بر مفاهیم دینی بود و کوشیدند مقدمات نظری لازم برای طرح مبنای قرآنی انتخابات را به عنوان سازوکار دموکراتیک فراهم سازند. این پژوهش نیز با استفاده از روش تاریخ فکری که به مطالعه متن در زمینه می پردازد، به بررسی اندیشه سیاسی آیت الله موسوی اردبیلی و جهت گیری ایشان در خصوص انتخابات تمرکز کرده است. برآیند پژوهش نشان می دهد که رأی گیری و مشارکت مردم، هم به عنوان یکی از فرآورده های عقل بشری برشمرده می شود و هم دارای مبنای قرآنی است. آیت الله موسوی اردبیلی در یکی از خطبه های نماز جمعه، ضمن تشریح جایگاه مردم در نظام اسلامی، حقوق متقابل حکومت و مردم را توضیح دادند.

کتاب نامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

استوارت هیوز، هنری (۱۳۸۱). آگاهی و جامعه. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: اندیشه های عصر نو. پدلاپورتا، دوناتلا؛ کیتینگ، مایکل (۱۳۹۵). رویکردها و روش شناسی ها در علوم اجتماعی. ترجمه محمدجعفر جوادی ارجمند؛ مجید فرهام. تهران: روزنه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). تفسیر موضوعی. قم: اسرا.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تفسیر قرآن کریم (تسنیم). قم: اسرا.

حقیقت، سیدصادق (۱۳۹۳). «تاریخ عقاید، تاریخ فکری و مطالعات سیاسی». دو فصلنامه پژوهش سیاست نظری. شماره ۱۴. پاییز و زمستان ۹۲.

حقیقت، سیدصادق (۱۳۹۸). روش شناسی در علوم سیاسی. قم: دانشگاه مفید.

شفیعی، محمود (۱۳۹۳). «مسئولیت های دولت مردم سالار درباره مشارکت سیاسی از منظر قرآن». مجله علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم. شماره ۶۶.

فاضل میبیدی، محمدتقی (۱۳۹۶). فقه و تدبیر. به کوشش محمدتقی فاضل میبیدی. قم: مرکز تنظیم و نشر آثار آیت الله موسوی اردبیلی.

قاضی زاده، کاظم (۱۳۸۴). جایگاه شورا در حکومت اسلامی. تهران: عروج.

موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم (۱۳۸۱). فقه القضاء. قم: دانشگاه مفید.

موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم (۱۳۸۵). همپای انقلاب. تدوین سیدمحمدباقر نجفی کازرونی. قم: دانشگاه مفید.

موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم (۱۳۹۵). پرتو وحی. تدوین سیدابوالفضل موسویان. قم: دانشگاه مفید.

مهریزی، مهدی؛ بابایی، رضا (۱۳۹۶). آیت الله سیدعبدالکریم موسوی اردبیلی از نگاه دیگران. به کوشش مهدی مهریزی؛ رضا بابایی. قم: مرکز تنظیم و نشر آثار آیت الله موسوی اردبیلی.

میراحمدی، منصور (۱۳۸۴). اسلام و دموکراسی مشورتی. تهران: نی.

سایت‌های اینترنتی

ایمانی، محمد (۱۳۹۴). نگاهی به تاریخ‌نگاری اندیشه جان پوکاک و کوئینتن اسکینر؛ مکتب کمبریج و احیای اندیشه جمهوری خواهی. قابل دسترسی در:

<https://www.farhangemrooz.com>

عبدالله پور، محمد (۱۳۹۵). کمبریجی‌ها چه می‌گویند (گزارش نشست روش‌شناسی مکتب کمبریج

در پژوهش‌کده تاریخ اسلام). قابل دسترسی در: <https://www.cgie.org.ir>

کلوسکو، جورج (۱۳۹۷). مصاحبه با جورج کلوسکو (رویکرد مکتب کمبریج در تاریخ‌نگاری

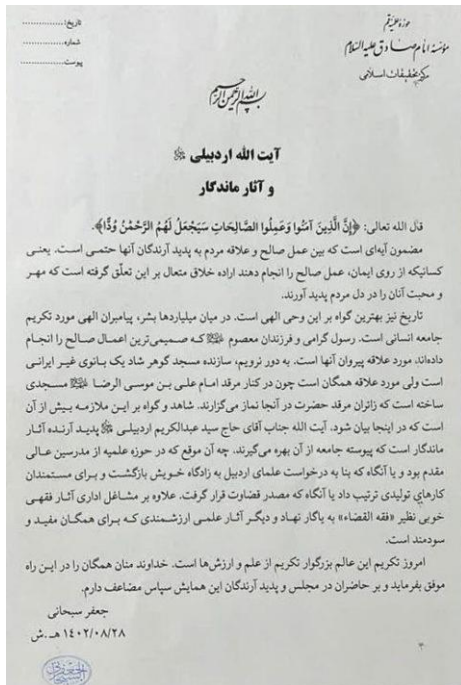
اندیشه). ترجمه محسن محمودی. قابل دسترسی در: <https://www.cgie.org.ir>

ماخانی، سعید (۱۳۹۵). مکتب کمبریج: تقلیل ثابت‌های فلسفی به نسبیت‌های تاریخی.

قابل دسترسی در <https://www.cgie.org.ir>

گزارش اجمالی مراسم گرامیداشت هفتمین سالگرد ارتحال حضرت آیت الله العظمی موسوی اردبیلی (ره)

به گزارش روابط عمومی دانشگاه مفید، مراسم گرامیداشت هفتمین سالگرد ارتحال آیت الله العظمی سید عبدالکریم موسوی اردبیلی (قدس سره) مرجع معظم تقلید و مؤسس گرانقدر دانشگاه مفید با عنوان «آیت الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) و تربیت دینی» روز پنج شنبه دوم آذرماه ۱۴۰۲ در محل دانشگاه مفید برگزار شد.



در ابتدای این برنامه پیام مرجع
عالیقدر حضرت آیت الله العظمی
سبحانی (مدظله العالی) توسط حجت
الاسلام و المسلمین دکتر سعید رهایی دبیر
علمی همایش قرائت شد:

در ادامه این برنامه دکتر سید مسعود موسوی اردبیلی رئیس دانشگاه مفید ضمن خوش آمدگویی به حضار، گفتند: «عقلانیت» و «تعادل» دو ویژگی مهم آیت الله العظمی موسوی اردبیلی بود. ایشان افزودند:



مرحوم آیت الله موسوی اردبیلی به عنوان عالمی دینی، دارای وجوه شخصیتی متعددی بودند. ایشان در عین اینکه در میان همگنان خود از جهت علم و فضل جزو معدود انگشت شمار قرار می گرفت، یک کنشگر اجتماعی بود و از ابتدای طلبگی نسبت به مسائل اجتماعی احساس مسئولیت می کرد و نسبت به این مسائل تعهد داشت و به این تعهد در قالب تاسیس مراکز خیریه و ایجاد حرکت های اجتماعی یا رفع موانع و مشکلات اجتماعی عمل می کرد.

عضو هیات علمی دپارتمان فلسفه دانشگاه مفید گفتند: جنبه دیگر شخصیت ایشان این بود که یک فعال سیاسی بود و نقش ایشان را در سال ها و دهه های قبل از انقلاب اسلامی و پس از آن به خوبی می بینیم. این جنبه از شخصیت ایشان بیشتر از جنبه های دیگر برای مردم شناخته شده است گرچه این قوی ترین جنبه شخصیت ایشان نبود. جنبه دیگر شخصیت آیت الله موسوی اردبیلی، جنبه معلمی و آموزشگری هم به عنوان طلبه، هم به عنوان مدرس حوزه، هم به عنوان استاد در دانشگاه و هم معلم برای بچه های مردم بود. مدارس که ایشان تاسیس کرد یکی از تاثیرگذارترین مدارس در ۶۰ سال گذشته است. رئیس دانشگاه مفید بیان کرد: پرورش و تربیت طلاب و انبوه کثیری از فضایی که به حوزه های علمیه تقدیم شدند، نشان دهنده نقش تاثیرگذار ایشان در تربیت دینی است و ایشان در کنار تاسیس مراکز دینی، به عنوان منبری ای تراز اول شناخته می شد. جمع این جهات در یک مرجع به نظر می آید که نادر است. در هر زمینه ای که مرحوم آیت الله موسوی اردبیلی وارد شده است جزو نوادر آن عرصه شناخته شده است.

دکتر سید مسعود موسوی اردبیلی افزودند: ایشان از عمق دل به سنت دینی و فرهنگی ما وابسته بودند و به علمای سلف و دستاوردهای آن ها فوق العاده احترام می گذاشتند اما در

گزارش اجمالی مراسم گرامیداشت هفتمین سالگرد ارتحال حضرت آیت الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) ۱۵۷

عین حال فوق العاده روشن بود و دائماً در پی نوآوری در عرصه‌های جدید بود و ماسعی کرده‌ایم این ویژگی‌ها را در شعار دانشگاه مفید «پای در سنت، رو به آینده» منعکس نماییم. ایشان در نوآوری از جهت نظری متهورانه بود، هرچند در عمل محتاطانه برخورد می‌کرد.

رئیس دانشگاه مفید خصلت دوم مرحوم آیت الله موسوی اردبیلی را عقلانیت و تعادل دانسته و افزودند: این ویژگی در مشی ایشان جلوه می‌کرد؛ اینکه در مشی خود در مقام نظر و عمل پیرو عقلانیت باشی و در مقام اجرا راهی را بروی که میانه‌ترین راه است و درگیر افراط و تفریط نشوی، نکته مهمی است که نمونه‌های اعلائی آن را در مشی آیت الله موسوی اردبیلی می‌توان دید و در این دوره که دوره برخی افراط و تفریط‌هاست، جای خالی روش و منش مرحوم آیت الله موسوی اردبیلی را به روشنی می‌توانیم احساس کنیم.

سخنران بعدی مراسم دکتر فرشاد مومنی، استاد اقتصاد دانشگاه علامه طباطبایی بودند. ایشان ضمن اشاره به سابقه‌های آشنایی نزدیک خویش با آیت الله العظمی موسوی اردبیلی گفتند: من شوق بی‌پایان ایشان را



برای «دانستن» بی‌نظیر دیدم. فکر می‌کنم اگر از دریچه توسعه به این فرد نگاه کنیم، شاید بزرگترین ویژگی ایشان این بود که یک فهم عالمانه معطوف به آینده از علم داشت و به همین دلیل، منزلت همکاری و نقدپذیری نزد ایشان بسیار بالا بود و در جامعه‌ای که فردمحوری در همه عرصه‌ها بیداد می‌کند آقای موسوی اردبیلی در زمینه تقسیم کار و همکاری، یک انسان تراز توسعه و بسیار پیشگام بود.

دکتر مومنی افزودند: آقای موسوی اردبیلی مانند همه کسانی که در تراز دین‌شناسان آگاه به اقتضائات زمانه طبقه‌بندی می‌شوند، از وقوف روش‌شناختی به نقص انسان در اعلی‌درجه، آگاهی داشت و این در سلوک فردی و جمعی ایشان منعکس بود. اینکه ایشان قائل به همکاری بود و آنچه را که نمی‌دانست، می‌پرسید و اینکه نسبت به همه انسان‌ها روادار بود. این رواداری و قائل بودن حق برای انسان‌ها بماهو انسان، حساب و کتاب‌هایی دارد که

از جنبه معرفتی و اندیشه‌ای ریشه در وقوف روش شناختی به نقص اطلاعات دارد. کسانی که این وقوف را ندارند در ساحت نظر به سمت جهل و جمود و در ساحت عمل به سمت خودکامگی و استبداد کشیده می‌شوند.

استاد اقتصاد دانشگاه علامه طباطبایی گفتند: متفکران بزرگ نااطمینانی‌ها را به دو گروه عمده تقسیم می‌کنند، نااطمینانی‌ها با منشا طبیعی و نااطمینانی‌هایی که ریشه در الگوی تعاملات میان انسان‌ها دارد که ناظر بر رابطه مردم با حکومت، حکومت با مردم و مردم با مردم است. ظهور نااطمینانی‌ها از این دوگونه، مهمترین ریشه گرایش به سمت آموزش و ابداع نهادها در طول تاریخ بشر بوده و شاید یکی از حیاتی‌ترین و تاثیرگذارترین نهادها در این زمینه، نهاد دین است. کسانی که با نگاه آینده شناختی درباره جهان کار کردند و قرن ۲۱ را قرن ظهور نااطمینانی‌های نوپدید و بی‌سابقه به شمار می‌آورند، بر این باورند که قرن ۲۱، قرن گرایش شدیدتر به باورهای دینی هم هست. ولیکن اهل نظر می‌دانند که این گرایش به وضوح خبر خوشحال‌کننده‌ای نیست. چون کسانی که گرایش پیدا می‌کنند بیش از آنکه تمایل به ادیان ابراهیمی داشته باشند، به سمت باورهای فرقه‌ای و تعصبات حرکت می‌کند. به نظرم، این یک رسالت استثنایی برای باورمندان به ادیان ابراهیمی در قرن ۲۱ است و مرور سلوک نظری و عملی آیت الله موسوی اردبیلی در این زمینه می‌تواند خیلی تاثیرگذار باشد. البته همه می‌دانند که مساله آموزش در پرتو نظم اجتماعی شکل خاص و کارکردهای خاص خود را پیدا می‌کند و گرایش به محتواها و شیوه‌های متفاوت آموزشی که اینقدر گسترده است، ریشه در تفاوت نظم‌های اجتماعی دارد.

دکتر مومنی گفتند: براساس گزارش سازمان ملل متحد، در مجموع تا امروز ۴۲ گونه متفاوت از نااطمینانی‌ها با منشا طبیعت شناسایی شده که از این مجموعه، ۳۴ گونه آن در ایران فعال است. از منظر توالی‌های سیاستی، حساسیت نسبت به نااطمینانی‌ها با منشا تعاملات انسانی زمانی موضوعیت پیدا می‌کند که از یک سطوح حداقلی قابل قبول از قابلیت برای مهار نااطمینانی‌ها با منشا طبیعت برآمده باشیم. اگر از این دریچه به سرنوشت ایران نگاه کنیم، می‌بینیم که در تاریخ برنامه ریزی خود به دلیل ضعف‌های بنیادی، فسادها

گزارش اجمالی مراسم گرامیداشت هفتمین سالگرد ارتحال حضرت آیت الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) ۱۵۹

و استبدادها و... از دوره‌ای که ایران برنامه ریزی توسعه را آغاز کرده، شدت مواجهه با نااطمینانی‌های با منشا طبیعی افزایش یافته و این افزایش در دوره بعد از انقلاب به مراتب نگران کننده است.

رئیس مؤسسه دین و اقتصاد افزودند: عموم متفکران نااطمینانی‌های با منشا تعاملات انسانی را خیلی حیاتی‌تر می‌دانند و برای اینکه اوضاع و احوال این سرزمین را از این دریچه ببینید، می‌توانید به گزارش‌هایی در زمینه امنیت، اعتماد، همکاری در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مراجعه کنید. تربیت دینی برای نجات جامعه بشری در جامعه ما به طور خاص و در جامعه جهانی به طور عام می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، از دریچه توسعه وقتی به نظام مسلط آموزش حوزوی کشور نگاه می‌کنیم می‌بینیم مانند نظام مسلط آموزش‌های علمی از یک نقص خیلی بزرگ برخوردار است.

دکتر مومنی ادامه دادند: متفکران بزرگ طبقه‌بندی‌های متفاوتی از گونه‌های دانایی بشر ارائه کردند. از جمله دانایی‌ها را به چهار گروه دانش چیستی، دانش چرایی، دانش کیستی و دانش چگونگی تقسیم می‌کنند. اگر اندیشه علمی و دینی بخواهد اقدام به تمدن‌سازی کند، ضریب اهمیت دانش چگونگی به تنهایی براساس برآوردهای موجود، ۹ برابر گونه‌های دیگر است. و ما در نظام رسمی آموزش دینی و علمی، قدر و منزلتی نزدیک به صفر برای دانش چگونگی در نظر گرفتیم. مهمترین عامل این امتیاز و برجستگی و منحصر بفرد شدن کسانی که در دوران بعد از جمهوری اسلامی به عنوان عالم دینی که فهم قاعده‌مند از اقتضائات زمانه دارند، این بود که خودشان خلاف مسیر عادی آموزش‌هایی که می‌دیدند روی منزلت دانش چگونگی متمرکز شدند.

استاد اقتصاد دانشگاه علامه طباطبایی گفتند: اینکه می‌بینید بعد از پیروزی انقلاب اسلامی همه چشم‌ها به سمت امثال شهید بهشتی یا آیت الله موسوی اردبیلی معطوف می‌شود به دلیل آن است که اینها سطوحی از آمادگی‌ها در زمینه دانش چگونگی برای خود فراهم کرده بودند و می‌توانستند پاسخ‌های مقتضی زمانه به نیازهای تمدن‌سازی ایرانی ارائه کنند. اگر از این دریچه به آراء امثال آیت الله موسوی اردبیلی نگاه کنید، می‌توانید امیدوار

باشید که موسوی اردبیلی های جدید متولد شده و به کار دین و جامعه و توسعه بیایند. البته در این زمینه، نظم اجتماعی، قیدهای خاص خود را دارد و باید آن ها را لحاظ کرد. ایشان در پایان سخنان خود گفتند: حق آیت الله موسوی اردبیلی این است که مدارس مفید و دانشگاه مفید از استانداردهای پاداشتی نظم موجود، از رویه های کوتاه نگرانه و فرصت طلبانه فاصله بگیرند، همانگونه که آقای موسوی اردبیلی تا پایان عمر اینگونه بودند و ما هم باید به سمت ژرف اندیشی و اولویت دادن به کارهای بنیادی حرکت کنیم.

سخنران بعدی برنامه حجت الاسلام والمسلمین دکتر سعید رهایی دانشیار دپارتمان حقوق دانشگاه مفید و از شاگردان آیت الله موسوی اردبیلی^(۹) بودند. ایشان در ابتدای سخنان خود گفتند: «تربیت دینی» را باید اینگونه تعریف کنیم



که تربیت جمعیت های هدف به منظور ارتقای علمی و دینی آنان جهت تصدی امور اجتماعی مطابق با عدالت و با بهترین استانداردهای زیستی زمان و آموزش و رسوخ زیست دینی به اقتضای جهان معاصر در جهت کمال انسانی و ایمانی جامعه.

استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه گفتند: در این مسیر ابتدا بحث درباره کسی است که متصدی تربیت دینی است. بدون تردید هرکسی نمی تواند مدعی تربیت دینی باشد. در طول تاریخ، دین بزرگترین ضربه را از کسانی خورده که مدعی تربیت دینی بودند اما خود، آموخته از دین و بهره مند از علم تربیت نبودند. بدون تردید مرحوم آیت الله موسوی اردبیلی بهره مند از بهترین اساتید زمان خود بودند. ایشان در سطح از محضر اساتیدی چون آیت الله سید احمد خوانساری و آیت الله گلپایگانی بهره مند شدند و در فقه از محضر آیت الله سید محمد داماد و مرحوم آیت الله بروجردی بیشترین بهره را بردند و در محضر امام جهت تعلم اخلاق حاضر شدند و در بعد سیاسی نیز همیشه در موضع گیری های سیاسی خود قبل و پس از انقلاب همراه ایشان بودند.

گزارش اجمالی مراسم گرامیداشت هفتمین سالگرد ارتحال حضرت آیت الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) ۱۶۱

دانشیار دپارتمان حقوق دانشگاه مفید گفتند: مرحوم آیت الله موسوی اردبیلی از نظر فلسفی که کمتر از این دیدگاه شناخته شده است، از بهترین اساتید فلسفه در نجف و قم بهره مند شدند. بهترین هم مباحثه ها را داشتند. در هر صورت آموخته محضر علمای بزرگ بودند و تمام تلاش خود را به کار بردند.

دبیر علمی هفتمین همایش گرامیداشت مرحوم آیت الله موسوی اردبیلی افزودند: آن فقیه فقید بسیار خداترس بود. به مدت ۲۵ سال در خدمت ایشان بودم. بارها خدمت ایشان می رسیدم، تنها بود، در می زدم، وارد می شدم، می دیدم صورتشان غرق در اشک است به گونه ای که قباى ایشان خیس شده است. می پرسیدم مشکلی پیش آمده است؟ می گفت: خیر، پایان عمر من است. عمر خود را که می بینم، در مقابل نعمت های بیکران الهی شرمنده ام، می بینم به زودی محضر خدا می روم اما چیزی در دست ندارم. از ایشان پرسیدم چرا نسل شما از ما بهتر است؟ گفت: تقصیر ماست. ما از محضر اساتیدی بهره بردیم که هرکدام تمثیل یکی از صفات عالیة انسانی بودند. وی تواضع و حافظه قوی را ویژگی بارز مرحوم آیت الله موسوی اردبیلی بیان کرده و گفتند: ایشان بسیاری از طلاب را مخاطب خود قرار دادند و بسیاری از آن ها در درس تفسیر ایشان شرکت می کردند. ایشان تا آخرین لحظات بحث فقهی می کردند.

دکترهایی افزودند: مرحوم آیت الله موسوی اردبیلی با مردم بود، مخاطبانش مردم بودند، لذا در مساجد تلاش می کرد، روشنفکران را مخاطب قرار می داد، کانون توحید را ساخت و بسیاری از بزرگان معاصر و گذشته در آن سخنرانی کردند. ایشان معتقد به ایجاد زبان مشترک برای گفتگوی حوزویان و دانشگاهیان بودند.

سخنران بعدی این مراسم دکتر علی اکبر صالحی، استاد دانشکده انرژی دانشگاه صنعتی شریف بودند. ایشان در ابتدای سخنان خود با یادآوری فاجعه غمبار غزه و محکوم نمودن جنایات رژیم سفاک صهیونیستی گفتند:



ما کنوانسیون‌های متعددی داریم از جمله کنوانسیون ۱۹۴۹ ژنو و پروتکل‌های آن، معاهدات و قوانین جنگی بعد از دو جنگ جهانی که تدوین شده و باید پیاده‌سازی شود اما موسسات بین‌المللی مانند سازمان ملل تا زمانی این معاهدات و کنوانسیون‌ها برای آن‌ها مهم هستند که حافظ منافع قدرت‌ها باشند. همینکه نوبت به ضعف می‌رسد این معاهدات و قوانین رنگ می‌بازد و آزادی عملی که غرب به اسرائیل در ارتکاب جنایت غزه داده به دلیل شستن حس گناهی است که قبلاً در دو جنگ جهانی قبلی ایجاد کرده بودند. اینقدر دست رژیم صهیونیستی را باز گذاشتند که روی هیتلر و چنگیز و دیگران را سفید کرده است.

عضو هیئت علمی دانشگاه شریف در ادامه گفتند: براساس آیه مبارکه و لقد کرّمنا بنی آدم، ذات بنی آدم، کریم است اما عده‌ای در راه حرکت می‌کنند و عده‌ای در بیراهه هستند و علم زمانی «لاینفع» می‌شود که از آن در مسیر ناصحیح استفاده شود مانند علم هسته‌ای که مفید است اما وقتی تبدیل به بمب می‌شود «لاینفع» می‌شود.

استاد دانشگاه شریف با اشاره به شخصیت آیت الله العظمی موسوی اردبیلی افزودند: برای من جای بسی خرسندی است که در آستانه هفتمین سالگرد ارتحال آیت الله موسوی اردبیلی که عالمی واقعا آزادخواه، عدالتجو و کمال طلب بود، در این همایش حضور یافتیم. بدون تردید بسیاری از محققان تاریخ معاصر ایران و پژوهشگران سیر تحول انقلاب اسلامی در حوزه‌های مختلف علمی، اجتماعی و مدیریتی از نظرگاه خاص خود به کارنامه پربار آن عالم جلیل‌القدر خواهند پرداخت. برای نمونه، فعالیت‌های ایشان در تشکیل و رشد فعالیت‌های جامعه روحانیت مبارز تهران، عضویت در شورای انقلاب با حکم امام خمینی^(۵)، مشارکت فعال در تاسیس حزب جمهوری اسلامی، تصدی ریاست دیوان عالی کشور و نیز نگارش آثار ماندگار در ابواب مختلف فقهی و نیز پیرامون مباحث و موضوعات تفصیلی و اقتصادی می‌تواند مورد تحقیق و کنکاش پژوهشگران قرار گیرد.

دکتر صالحی گفتند: آیت الله موسوی اردبیلی بواسطه تلمذ و شاگردی در محضر اساتیدی چون امام راحل، آیت الله خویی، آیت الله سید محسن حکیم، آیت الله گلپایگانی و آیت الله سید احمد خوانساری همانند پیشینیان خود نسبت به وظیفه و مسئولیت‌های حساس مرجعیت شیعه به عنوان پناهگاه توده مردم و نیز طبقات مختلف اجتماعی آگاهی

گزارش اجمالی مراسم گرامیداشت هفتمین سالگرد ارتحال حضرت آیت الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) ۱۶۳

داشت. آن فقید سعید در ضمن ادای وظیفه در مناصب مهم و جایگاه‌های کلیدی در نظام جمهوری اسلامی، تربیت و آموزش طلاب روشن اندیش و دانشجویان را وجه همت خود قرار داد. همچنین تاسیس دانشگاه مفید و ایجاد محیطی مناسب برای تعامل افکار و تضارب آراء با توجه به سنت اصیل مکتب تشیع مبنی بر دفاع از حریت و آزاداندیشی، بزرگترین خدمت آن مرجع عالیقدر به جامعه علمی و فرهنگی ایران و جهان تشیع و بیانگر فهم دقیق و عمیق آن عالم از مبدا و منشا تحولات علمی در جهان مدرن است.

وی با بیان اینکه آیت الله موسوی اردبیلی بین سنت و مدرنیته می‌خواهد جمع کند، گفت: او می‌خواهد از هر چیزی که خوب است کسب فیض کند چه آنچه در سنت است و چه آنچه در دنیای مدرن است.

استاد دانشگاه شریف گفتند: برخلاف پندار معمول، خاستگاه بسیاری از مراکز و موسسات علمی و پژوهشی اروپا را باید در نهادهای دینی و مذهبی آن قاره جستجو کرد. به عبارت دیگر، دانشگاه‌ها در غرب برآمده از مراکز سنتی آموزش دینی و موسسات مذهبی است. حتی اساس رنسانس، علمای دین بودند بعدها که مشکلاتی پیش آمد، کلیسا فقط به چگونگی‌ها پاسخ می‌داد و اجازه طرح چرایی‌ها را نمی‌داد. وی با تصریح به اینکه هرآنچه داریم از مکتب الهی ابراهیمی است، گفت: ما نتوانستیم دین را آنگونه که شایسته مقام دین است به جوانان معرفی کنیم و لذا دین در ذهن جوانان ما «دین‌گریزی» است.

دکتر صالحی اظهار داشتند: انقلاب اسلامی در خیلی از حوزه‌ها موفق بوده است اما در حوزه فرهنگی متناسب با حوزه‌های دیگر موفق نبوده است. ما جوانان خود را داریم از دست می‌دهیم. دیگران اذهان آن‌ها را با شیوه‌های امروزی ربودند، چون ما نیامدیم به چرها پاسخ دهیم. بخشناه‌ای با جوانان برخورد کردیم. ما بعد از انقلاب از باب مناسک در دین وارد شدیم به جای اینکه از محتوا و مفاهیم وارد شویم. همچنین ما در ایران با یک گسست مواجهیم به این معنا که گویا دانشگاه‌ها تنها در چارچوب تقابل و معارضه با سنت قابل تعریف می‌باشند. شاید یکی از دلایل آن واردکردن دانشگاه از غرب به کشور باشد یعنی حوزه تبدیل به دانشگاه نشد. در دوره عباسیان، ریاضیات، هیئت، نجوم در حوزه‌های آن زمان تدریس می‌شد اما از قرن چهارم و پنجم به بعد بویژه از دوره مغول به یکباره این علوم از حوزه‌های ما دور شد.

ایشان افزودند: طی یک سده گذشته و حتی در دوران مبارزات نهضت مشروطه، افراد به اصطلاح تجدد مآب، نهاد دین و روحانیت را مسبب دورافتادن ایرانیان و مسلمانان از میراث نوین غرب و زمینه ساز محرومیت اهل ایمان از مواهب عقل بشری تلقی می کردند. درحالیکه یکی از معماران اصلی استقرار حکومت قانون در جنبش مشروطیت آیت الله آخوند خراسانی بود. آن عالم دوران‌دیش از رهگذر درک عمیق سنت نبوی و علوی و نیز با عطف توجه به امکانات موجود در منظومه حقوق و مکتب تشیع در مسیر نوسازی سامانه قدرت سیاسی و ساختار حقوقی قدرت در ایران گام نهاد و نقشی ماندگار از خود به یادگار نهاد.

دکتر صالحی افزودند: بخش قابل توجهی از آحاد مردم و نیز بخش کثیری از دانش آموختگان از درک اهمیت و نقش برجسته عالمان تراز اول دین در بسط تفکر و اندیشه و نیز مدد‌رسانی به استقرار نهادهای نوین در ایران غافل بودند. در حال حاضر عمده علمای شیعه به رغم همه کج فهمی‌های اعمال شده طی قرون گذشته بیش از پیش به رسالت و وظیفه تاریخی خود در قبال دین اسلام و مذهب شیعه توجه دارند. قائم مقام فرهنگستان علوم گفت: رهایی از قيود پندارهای نادرست در باب نقش و جایگاه روحانیت و شرح مجاهدت‌های ستودنی عالمان روشن ضمیر و فقهای نواندیش در حفاظت از حریم آزادی و آزادگی و نیز همگامی آن‌ها با تحولات عظیم بشری در عرصه علم و معرفت وظیفه‌ای است که برعهده همه ما نهاده شده است.

سخنران آخر مراسم گرامیداشت هفتمین سالگرد ارتحال آیت الله العظمی موسوی اردبیلی^(ره) دکتر میر سعید موسوی کریمی دانشیار دپارتمان فلسفه دانشگاه مفید بودند. ایشان با بیان نگاه و روش مرحوم آیت الله موسوی اردبیلی در رابطه



با تربیت دینی گفتند: مرحوم آیت الله موسوی اردبیلی در زمینه تربیت دینی نظریه‌پردازی نکرده، اما آنچه می‌گوییم بر مبنای سلوک و رفتار عملی ایشان است. ایشان افزودند: آیت الله موسوی اردبیلی مدارس مفید را با اصالت بخشیدن به فرد تاسیس کرد. وی به subject و object به عنوان دوگانه مهم در فلسفه اشاره کرد و افزود: سوال مهم این است که کدامیک بر دیگری مقدم است؟ من تابع محیط هستم و هرآنچه محیط بر من تحمیل کرد، من تابع آن

گزارش اجمالی مراسم گرامیداشت هفتمین سالگرد ارتحال حضرت آیت الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) ۱۶۵

می شوم؟ یا من کنشگر فعال سازنده عالم هستم؟ در طول تاریخ افرادی طرفدار اصالت subject و افرادی هم طرفدار اصالت object بودند.

دانشیار دپارتمان فلسفه دانشگاه مفید، دیدگاه مرحوم آیت الله موسوی اردبیلی درباره اصالت فرد (subject) و جامعه (object) را به سه دوره تقسیم کرده و گفتند: به نظر ما ایشان در دوره پیش از انقلاب، اصالت را به فرد داده و معتقد بود فرد بر محیط تقدم دارد. مخاطب ایشان در تاسیس انجمن مبارزه با فقر در اردبیل، انسان‌ها بودند. تاسیس مدارس مفید، تاسیس کانون توحید و نحوه رفتار با فرزندان همگی نشان می‌داد که ایشان اصالت را به فرد می‌دادند. فرزند آیت الله العظمی موسوی اردبیلی^(۹) افزودند: ایشان در برخورد با فرزندان اجباری در مورد انجام فرایض دینی و نیز کنترل شدیدی در رفت و آمدها نداشتند، گرچه کنترل‌های عام را لحاظ می‌نمودند. اما حقوق مردم خط قرمز آیت الله موسوی اردبیلی بود.

استاد فلسفه علم دانشگاه شریف گفتند: در دوره دوم که دوران انقلاب است به نظر می‌رسد محیط بر فرد تقدم می‌یابد. مناصب ایشان در این دوران گویای این مساله است. کانه این دوگانگی در ذهن ایشان به این سمت رفت که اگر محیط درست نشود، فرد درست نمی‌شود. دوره سوم هم، دوران بعد از انقلاب است که به نظر می‌رسد مرحوم موسوی اردبیلی از معدود روحانیونی بود که به فاصله کوتاهی از پیروزی انقلاب متوجه شد با تغییر ساختار، مساله حل نمی‌شود و تربیت افراد اولویت دارد. به همین دلیل و با هدف کادرسازی مدارس مفید و دانشگاه مفید ساخته شد. ایشان در دهه ۶۰ اهتمام جدی به فعالیت‌های آموزشی و فرهنگی در حوزه و مدارس و دانشگاه‌ها پیدا کردند.

دانشیار فلسفه دانشگاه مفید با برشمردن اصول تربیتی مد نظر آیت الله موسوی اردبیلی گفتند: نخستین اصل تربیتی در نگاه آیت الله موسوی اردبیلی که پشتوانه قرآنی هم دارد، اصالت فرد و تقدم فرد بر جامعه است. بنظر می‌رسد پیامبر اکرم (ص) هم طرفدار اصالت فرد بودند. اصل دوم، عدم اجبار و تحمیل در انجام فرایض دینی است. اصل سوم تاکید بر رعایت حقوق مردم است. اصل چهارم تربیت خاص نخبگان و عالمان است که آیت الله موسوی اردبیلی بر همین مبنا دانشگاه مفید و مدارس مفید را با هدف جذب و آموزش ورودی‌های ویژه تاسیس کرد.

آلبوم تصاویر



گزارش اجمالی مراسم گرامیداشت هفتمین سالگرد ارتحال حضرت آیت الله العظمی موسوی اردبیلی (ره) ۱۶۷





The status of elections in Islam from the point of view of Ayatollah Mousavi Ardabili

Hossein Badinlu*

The right of people to participate in society's decisions has always been one of the important axes of political thought throughout history. There are different views about the right to self-determination, and accordingly, in human societies, special mechanisms have been considered for it. This research tries to answer the question that in the intellectual system of Ayatollah Mousavi Ardabili, what is the position of elections? In response, we can address this claim that, according to him, participation in the elections is within the framework of the standards of human reason and the holy Sharia, and also has positive social results. According to such a claim, this article tries to investigate as much as possible the main goal which is based on the place of elections in Mousavi Ardabili's intellectual system. In writing this research, the methodology of intellectual history that deals with the study of "idea in context" has been used.

Keywords: Mousavi Ardabili's political thought; Quranic reflections; election; participation; human reason; the holy Shariah.

* Master of Political Science, Mofid University, Qom, Iran.
Email: Badinloo1377@gmail.com

Examination of Hudud Crimes from the point of view of Ayatollah Mousavi Ardabili

Alireza Qadiri*

Over time, the study of religious concepts has been considered one of the topics of humanities. These interpretations are particularly important in the field of Islamic law and extreme crimes. Criminal offenses are concepts that are considered important based on Islamic teachings and are introduced as an essential part of the legal system in Islam. In this research, the view and attitude of Ayatollah Mousavi Ardabili on issues related to Hudud crimes in Islam were investigated. The research method was in the form of content analysis and the examination of his opinions about Hudud's crimes from his main sources, especially the book "Fighh al- Hudud and Ta'azirat". The findings showed that the punishment of sodomy is 100 lashes for both parties and the difference in that sentence is for a married woman and a non-married woman. He emphasizes banning and preventing drug use rather than setting the Hadd for users. Regarding drinking beer, if beer contains a lot of alcohol, they rule that it is forbidden and Haraam. In the case of Lunatic, he considers discipline conditional on its possibility and effect. Regarding "moharebeh" (waging war against God); *Mofsede-fel-arz*, includes any action that leads to the destruction of social order, regardless of the using weapons.

Keywords: Hudud Crimes; Adultery; sodomy, Moharebeh, and apostasy.

* Master of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Payam Noor Qom University, Qom, Iran.
Email: agi1966ali@gmail.com

Mandatory conditions for enjoining good and forbidding evil from the point of view of Grand Ayatollah Seyyed Abd al-Karim Mousavi Ardabili

Mohammad Ali Mohsenikhoo*

Enjoining good and forbidding evil is one of the obligations that has a social aspect. For this reason, in 2014, the legislator approved the "Law to protect those who enjoin the good and forbidding evil"; but the law does not mention its mandatory conditions; therefore, according to the 167th principle of the constitution, we must refer to authentic Islamic sources or authentic fatwas to understand it. Ayatollah Mousavi Ardabili, among the twelve conditions that are obtained from the sum of the statements of the jurists for the obligation to enjoin good and forbid evil, four conditions are: knowledge for the action, the influence of the moral, the insistence of the subject or the absence of corruption, and the absence of corruption are accepted. other conditions are either returned to one of the four mentioned conditions or they do not consider them as mandatory conditions; Rather, they consider the conditions of the principle of obligation or the effects of command to be known and the prohibition of negation to be a mandatory condition or a command to that condition to condemn the commander without action.

Keywords: Enjoining good and forbidding evil; Mandatory conditions; Grand Ayatollah Mousavi Ardabili.

* Third level student of Qom Seminary, Qom, Iran.
Email: mohammad.ali.mohseni9711@gmail.com

Reinforcement and intensification of prescribed punishments, relying on the element of time and place based on the point of view of the late Ayatollah al-Mousavi Ardabili

Mohammad Dawoodabadi*

A large group of Imamiyyah jurists have stated that committing a hadd or ta'zir sin within a sacred time or place will strengthen and intensify the hadd or ta'zir punishment. Despite the difference in the details raised in it, the original verdict can be attributed to the usual ruling. In addition to the reputation and lack of contradiction in the issue, a group of jurists have added intellectual credits and narrative explanations to it and have benefited from it to strengthen this ruling. In the meantime, the late Ayatollah Ardabili, by carefully examining the jurisprudential position of the issue, using the logic that governs the position of understanding in narrative expressions, applying jurisprudential and fundamental rules, as well as analyzing the focus of the Sharia on the subject, hesitated in citing this ruling to the Sharia and the analysis of the sayings of the jurists has been done in this direction.

Keywords: Intensifying; prescribed punishments; time; location; Sharia law.

* Master Degree in Jurisprudence and Fundamentals of Law, Mofid University, Qom, Iran.
Email: Davoodi7679@gmail.com

"Ashura uprising" in the mirror of Umayyad propaganda and distortions approaches with emphasis on Ayatollah Mousavi Ardebili viewpoints

Hossein Sultan Mohammadi*

Fatima Sultan Mohammadi**

History is proof that oppressive rulers always implement plans and schemes to consolidate their autocratic power. In the meantime, among their main and fundamental measures is the elimination of rivals and opponents. If the rivals and opponents have a high social status in various fields of politics, religion, knowledge, etc., they first attempt to assassinate his personality to convince and prepare the public opinion for their physical assassination. Undoubtedly, propaganda and distortions are good tools for the spiritual and dignified terror of people, the oppressive rulers use their influence and power of propaganda tools by bribery and threats to prepare the public minds for the terror and physical elimination of real and legal persons so that after doing the work, they do not witness any reaction or protest from them.

In this article, with an approach to the opinions of the supreme jurist, Grand Ayatollah Mousavi Ardabili, and examining his speech on the subject of "Taking over the Caliphate from the Umayyads by Muawiyah " and using library sources, we are trying to learn more about the measures and mercenary methods of the Umayyads rulers, such as psychological propaganda and distortions in the "Bloody incident of Karbala" and achieving the desired of the ruler of the time. The findings of this article indicate that false propaganda and distortions had a decisive role in achieving the goals of the Umayyad government and the occurrence of the Ashura incident.

Keywords: Ayatollah Ardabili; Umayyad; public opinion; propaganda; Ashura; Imam Hussain (AS).

* Ph.D. in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Mofid University, Qom, Iran.

Email: hosinsoltan@yahoo.com

** Ph.D. in Qur'anic Interpretation and Sciences, Jami'at al-Zahra, Qom, Iran.

Email: God44550@yahoo.com

Danesh
Pazhoohan

SEMI-ANNUAL JOURNAL OF DANESHPAJOOHAN
No. 68, Autumn & Winter 2023-2024
Special Issue, pp. 101-112

دانش پژوهان

دوفصلنامه علمی - دانشجویی
شماره ۶۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۲
ویژه نامه بزرگداشت... صص ۱۰۱-۱۱۲

A reflection on the political interpretation of the Holy Quran from the point of view of the Grand Ayatollah Mousavi Ardabili (RA)

Hossein Badinlou*

Ayatollah Mousavi Ardabili, as a modern Islamic thinker, tried to exploit the religious and jurisprudential foundations to draw a desirable political system. The interpretation of the Holy Quran based on the new needs and challenges in society is one of the focal topics of this research. Therefore, the question raised is, how can Ayatollah Mousavi Ardabili's political-social understanding of the Qur'an be explained? To answer this question, it is possible to propose this claim that he, as a political activist, was active in the field of opinion and action, and influenced by practical and ideological contexts, he studied Qur'anic reflections and sought to design a desirable political society by exploiting the Qur'anic foundations. According to such a claim, this research tries to explain and expand the main goal which is based on Mousavi Ardabili's political understanding of the Qur'an, in different sections using Quentin Skinner's theoretical framework.

Keywords: Desirable political society; Sharia; Moderation; ethics; honesty.

* Master of Political Science, Mofid University, Qom, Iran.

Email: Badinloo1377@gmail.com

The scope of Ta'zir and Ta'zir punishments in the jurisprudential foundations of Grand Ayatollah Mousavi Ardabili

Mehdi Khairkhah*

According to Islamic criminal jurisprudence and, in Article 14 of the Islamic Penal Code, the prescribed punishments for crimes are classified into four categories: hadd, qisas, diya, and ta'zir. In the present research, we intend to explore the views of the late Ayatollah Mousavi Ardabili on the type of punishments and the scope of these punishments. Some jurists consider punishment only for mortal sins. The opinion of famous jurists is that punishment is not limited to mortal sins and includes lesser sins as well, and they believe that a person who has committed a forbidden act should be punished in a lesser amount of 'Hadd'. And they consider ta'zir to be exclusive to beating the sinner. Ayatollah Ardabili is not satisfied with narrated and traditional proof in ta'zir and believes that by adhering to the ruling of reason, the territory of ta'zir can be developed. He considers ta'zir as fixed for any action that harms the material and spiritual system of Islamic society. However, they believe that ta'zir cannot be considered as a general rule for all sins, because some sins do not disrupt the material and spiritual system of society. Also regarding the examples of ta'zir punishments, they believe that ta'zir is not a purely religious act that has occult interests that we are not aware of, but the purpose of ta'zir is discipline and the ruler adheres to it to maintain order and justice in the Islamic society, and therefore Punishment is not specific to beating and is general and can include other examples such as financial penalties.

Keywords: Ta'zir; scope; Ta'zir punishments; sins.

* PhD student of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Mofid University, Qom, Iran.
Email: mahdi.kheirkhah66@gmail.com

Apostasy and freedom of belief with emphasis on the view of Grand Ayatollah Mousavi Ardabili

Ali karimi*

Freedom of religion and freedom of opinion are absolute and fundamental human rights, which are mentioned in Article 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR). From the point of view of Islam, this freedom is respected and it has been stated clearly and emphatically in many verses of the Holy Quran. On the one hand, Islam advocates freedom of belief, and on the other hand, in some verses of the Holy Qur'an, change of belief, departure from the religion, and apostasy are condemned, and severe and painful punishment is promised for it. Is there a conflict between freedom of belief and apostasy in Islam? This article, in a descriptive and analytical method, tries to answer this main question and resolve this conflict from the point of view of the late Grand Ayatollah Mousavi Ardabili that apostasy is not against religious freedom and freedom of belief; by stating that absolute apostasy or doubt in the principles of religion and its mere expression does not have a criminal aspect, but specific apostasy, apostasy that is accompanied by conspiracy, sedition and taking measures to destroy the principle of Islam, has a criminal aspect. On the other hand, there is no worldly punishment for apostasy in the Holy Qur'an, and regardless of its reputation, among the narrations about apostasy that are documented by jurists, only one narration has determined the punishment for the natural apostate, and basically, with one narration, such a heavy sentence can be issued?! In addition, by studying and tracing history, we find out that killing apostates started from the time of the first Caliph to suppress opponents, and in different periods, apostasy became popular as a tool to destroy opponents of the government, but in life of the Holy Prophet and Imams (PBUH), not a single case has been observed that the Imams (A.S.) have ordered the killing of those who merely doubt the religion and even strengthen and express their doubt openly.

Keywords: Apostasy; prescribed punishment (Hadd); Minor punishment (Tazeer); Freedom of opinion; human rights; Mousavi Ardabili.

* PhD student of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Mofid University, Qom, Iran.
Email: torabebootorab110@gmail.com