



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال اول، شماره سوم، فصل پاییز



صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

مدیر مسئول: حسن رضایی مهر

سرپرست سردبیری: حسن رضا رضایی

مدیر اجرایی: محمدکاظم حسینی کوهساری

صفحه‌آرا: محمد رضایی



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمد جواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدین رضائزاد: دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

حسن رضائی مهر: استادیار جامعه المصطفی العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

محمد جواد زارعان: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقر العلوم

سید رضا مؤدب: استاد دانشگاه قم



نشانی: قم، خیابان معلم، کوچه ۱۲، جنب جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پلاک ۱۴

مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه علمیه قم)

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

آدرس الکترونیکی: info@ntpasokh.com

تقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ بلا مانع است

راهنمای تهیه و تدوین مقالات

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



ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

۱. عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
۲. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
۳. چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد. (بیان مساله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها)
۴. کلیدواژه: حداقل ۵ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
۵. مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش سوال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش.
۶. بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به موارد زیر پرداخته شود. توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
۷. نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق.
۸. ارجاعات: به شیوه درون متنی تنظیم شود: (نام خانوادگی مولف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، هم چنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به صورت (نام سوره : شماره آیه) و قوانین موضوعه به صورت (شماره ماده : شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیر نویس کردن معادل انگلیسی آنها خودداری شود.
۹. فهرست منابع: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، (نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح)، شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر، سال انتشار.

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

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

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

(ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۷ و حد اکثر ۱۸ صفحه A4 و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی می باشد:

۱- مقاله باید در محیط نرم افزار Microsoft office word 2007 و ویرایش های بالاتر از آن تایپ شود.

۲- اندازه ها از حاشیه صفحه، بالای صفحه ۳ سانتی متر؛ پایین صفحه ۲/۵ سانتی متر؛ سمت چپ صفحه ۲/۵ سانتی متر؛ سمت راست صفحه ۲/۵ سانتی متر تنظیم گردد.
جهت آگاهی از نوع و سبک و اندازه قلم در نگارش مقاله به پایگاه نشریه الکترونیکی پاسخ به نشانی www.ntpasokh.com مراجعه شود.

(ج) نکات مهم:

- مقاله های ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشند و یا به طور هم زمان برای کنفرانس ها و همایش های داخلی و خارجی ارسال شده باشند.
- مقالات دریافت شده عودت داده نمی شود.
- در این فصلنامه مقالاتی انتشار می یابد که در راستای پاسخ به شبهات نگاشته شده باشند.
- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران می باشد و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.
- نسخه word و pdf مقاله باید از طریق پست الکترونیکی به دفتر مجله ارسال شود.
- نامه پذیرش صرفاً پس از انجام اصلاحات مورد نظر داوران توسط نویسنده صادر خواهد شد.

- مقالات رسیده توسط سردبیر بررسی و پس از تأیید، برای چاپ آماده می گردد.

فهرست مطالب

۴۸۵

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مد ظله العالی) در حوزه پاسخگویی به
سؤالات و شبهات (۱)

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزه علمیه قم..... ۷

درباره مطالعات و مهم‌ترین عرصه‌های قرآن پژوهی مستشرقان

گفتگو با حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد جواد اسکندرلو..... ۱۹

بررسی عدالت در روابط زناشویی همسران از منظر اسلام

احمد رضا دردشتی..... ۲۹

بررسی مصلحت در نظریه ولایت مطلقه فقیه با رویکرد اخلاق فرادینی

علی مجتبی زاده..... ۵۷

نگاهی به ادله عقلی ضرورت نبوت

مجید خاموشی..... ۷۷

تزام اختیارات ولی فقیه و رئیس جمهور

خلیل عالمی..... ۱۰۹

برهان لزوم نبوت و تبیین رابطه آن با دوران فترت

حسین جماعتی..... ۱۳۵

رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مد ظله العالی)

در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۱)

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزه علمی قم*

فصل اول: زمینه‌ها و ضرورت‌ها

۱. ایجاد سؤال و شبهه برای جوان در سیر رشد خود به صورت طبیعی؛

شما اگر در میان جوانان بروید، می‌بینید جوان خوب ما هم گاهی در ذهنش شبهه وجود دارد. ایرادی هم ندارد؛ شبهه به ذهن همه می‌آید؛ نباید به جوان ایراد گرفت که تو چرا شبهه داری. وقتی ذهن فعال و کارگر شد، شبهه به ذهن می‌آید. بر عهده ما طلبه‌هاست که این شبهه‌ها را با پیشگیری یا با درمان برطرف کنیم. [۱]

۲. جدید و بروز شدن شبهات؛

امروز مباحث کلامی که برای دفاع از عقاید دینی مطرح است، غیر از مباحث آن وقت‌هاست. چه کسی حالا شبهه «این کمونه» را مطرح می‌کند؟ امروز شبهات فراوانی در عالم ذهنیات و معارف بشری هست. حوزه‌های علمی باید این شبهات و راه مقابله با آنها را بدانند و در مقابل فلسفه‌ها و گرایش‌ها و مذہب‌ها، همیشه یک حالت برندگی و تهاجمی داشته باشند. [۲]



۳. رشد عمومی جامعه و افزایش توجه به مسائل و شبهات دینی؛

امروز عموم جوانان کشور - از دختر و پسر گرفته تا زن و مرد، و حتی غیرجوانان - ذهنشان باز است. اگر دیروز - قبل از انقلاب - جوانان دانشجوی از این ویژگی برخوردار بودند، امروز مخصوص آنها نیست و همه، مسائل را با چشم بصیرت و با استبصار نگاه می‌کنند و می‌خواهند بفهمند. یک بخش مهم از حادثه فرهنگی در جامعه امروز ما این است که اینها در معرض شبهات قرار می‌گیرند؛ یعنی دشمنان شبهه القا می‌کنند. دشمنان هم نه، منکرین فکر من و شما به القای شبهه می‌پردازند. مگر می‌شود گفت هرکس فکر ما را قبول ندارد، لال شود، حرف نزنند، و هیچ شبهه‌ای القا نکند؟ مگر می‌شود این‌طور گفت؟ به هر حال حرف می‌زنند، مطلب می‌پراکنند، به ایجاد تردید می‌پردازند و شبهه درست می‌کنند.[۳]

مسئله دوم اینکه یک عطش فکری در نسل جوان ما ایجاد شده است که در واقع لازم داریم در زمینه هنر با برنامه صحیح بتوانیم به این عطش فکری پاسخ مثبت دهیم؛ به این گونه که هنر به عنوان ابزاری برای درک حقایق والاتر و بالاتر باشد و استفاده شود.[۴]

۴. ایجاد نشاط علمی و دینی در حوزه و دانشگاه در راستای پاسخگویی به سؤالات و شبهات؛

این انقلاب باید بماند و برنامه تاریخی و جهانی خویش را به بار نشاند و همین که این عزم و بیداری و خودآگاهی در نسل دوم حوزه و دانشگاه نیز بیدار شده است، همین که این نسل از افراط و تفریط، رنج می‌برد و راه ترقی و تکامل را نه در «جمود و تحجر» و نه در «خودباختگی و تقلید»؛ بلکه در نشاط اجتهادی و تولید فکر علمی و دینی می‌داند و می‌خواهد که شجاعت نظریه‌پردازی و مناظره در ضمن وفاداری به اصول و اخلاق و منطق در حوزه و دانشگاه، بیدار شود و اراده کرده است که سؤالات و شبهات را بی‌پاسخ نگذارد، خود، فی نفسه یک پیروزی و دستاورد است و باید آن را گرامی داشت و آنگاه که نخبگان ما نقطه تعادل میان «هرج و مرج» و «دیکتاتوری» را شناسایی و تثبیت کنند، دوران جدید آغاز شده است.[۵]

۵. تلاش جدی استکبار جهانی برای شبهه پراکنی و ابهام آفرینی با هدف بی‌اعتبار سازی اسلام در چشم مردم جهان و مسلمانان؛



تلاش جدی استکبار جهانی برای شبهه پراکنی با هدف بی‌اعتبارسازی اسلام در چشم مردم جهان و مسلمانان در این چند سال اخیر، یعنی از حدود پنج، شش سال پیش به این طرف، سیاست‌های استکباری هر چه توانستند تلاش کردند تا اسلام را در چشم توده‌های مردم و ملت‌ها، بی‌آبرو و بی‌اعتبار کنند. نه در چشم توده‌هایی که مسلمان نیستند، بلکه در چشم ملت‌های مسلمان! سعی کردند اینها را به اسلام بی‌عقیده کنند. به چه نحو؟ به این نحو که جوانانشان را بی‌اعتقاد و سرگرم فساد کنند؛ ذهنشان را با شبهات مشغول کنند و آنها را از آن ایمان عمیق دور کنند. در کشور ما هم تلاش کردند. در دیگر کشورهای اسلامی - در عراق، در کشورهای شمال آفریقا و در کشورهای شرق اسلامی - هر چه توانستند کردند. [۶]

ابهام‌آفرینی یکی از سیاست‌های اصلی کانون‌های مبارزه با جمهوری اسلامی است. ابهام‌آفرینی و ایجاد نقطه کور برای ذهن‌ها، خودش یک سیاست است. [۷]

امروز تهاجم فرهنگی عظیمی علیه اسلام هست که ارتباط مستقیمی با انقلاب ندارد. این تهاجم، وسیع‌تر از انقلاب و علیه اسلام است. چیز عجیب و فوق‌العاده‌ای است که با تمام ابعاد فرهنگی و اجتماعی و سیاسی، علیه اسلام - و حتی اسلامی که در توده‌ی مردم الجزایر نفوذ دارد - وارد کارزار شده است. فقط یک استثنا دارد و آن اسلام وابسته به دستگاه‌های استعماری و فهدگونه است؛ والا حتی اسلام‌های به معنای اعتقاد عوامانه مردم هم مورد تهاجم است؛ چه برسد به اسلام ناب و انقلابی - و به تعبیر آنها اسلام ایران - که دیگر وضعش روشن است.

تهاجم عجیبی وجود دارد. چیزهایی که شما می‌شنوید - مثل حجاب در فرانسه و مبارزه با دختران محجبه در این کشور - اینها جرقه‌هایی است که نشان از آتش‌های زیر خاکستر می‌باشد و از کار عظیمی در پشت پرده خبر می‌دهد. قضیه فقط این نیست که یک دولت مثلاً لایحی بگوید که ما نمی‌خواهیم محجبه‌بی باشد؛ نه، اینها اصلاً از اسلام به شدت احساس خطر کرده‌اند؛ البته این موضوع تازگی هم ندارد؛ از سابق نیز این‌طور بوده است. [۸]

فصل دوم: مبانی نظری

۱. منطقی بودن و استحکام عقاید و احکام اسلامی، هر ذهن سالم و مخاطب اهل استدلالی را خاضع و هر شبهه و اشکالی را بی اثر خواهد کرد؛



منطق قوی و استدلال محکم در مقابل تصرف افکار مردم دنیا مؤثر است. یعنی شما نگاه می‌کنید، می‌بینید که در طول زمان، فراوان علیه اسلام شبهه درست کردند، به اشکال تراشی پرداختند و استدلال‌سازی کردند تا بلکه بتوانند عقاید اسلامی را سست و موهوم کنند؛ اما عقاید اسلامی به خاطر استحکامی که دارد و چون منطق دنبال تفکر اسلامی است - نه فقط عقاید که احکام اسلامی نیز همین‌طور است؛ چون متکی به منطق و همراه استدلال است؛ چون هر ذهن صحیح و سالم و اهل و فهم و استدلالی، در مقابل منطق اسلام تسلیم و خاضع می‌شود - روزه‌روز گسترش پیدا کرده است.[۹]

آزاد فکری و عقلانیت شیعه، این دو عنصر در کنار هم، مایهٔ افتخار ماست. تفکرات شیعه، عقلانی است. ما از اول تشیع در تعلیم ائمه علیهم‌السلام به سوی عقل، منطق و استدلال سوق داده شدیم و همین‌طور هم باید عمل بکنیم؛ حتی در فقه. شما ببینید شاگردان برجستهٔ امام صادق و امام باقر علیهم‌السلام در مواردی با حضرت طوری حرف می‌زدند که حضرت با آنها استدلالی حرف می‌زدند. «يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عزوجل: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؛ یعنی به «زراره» یاد می‌داد که این‌طوری باید از کتاب خدا استفاده کنی؛ یعنی امام روش اجتهاد و استنباط از قرآن را به او یاد می‌دهد. ما از اول این‌طوری رشد کردیم؛ شیعه عقلانی و با آزادفکری رشد کرده است. این را باید قدر دانست و دنبال کرد.[۱۰]

این را، هم جوانان ما - جوانان فرزانهٔ ما، دانشجویان ما، طلاب فاضل ما - هم مجموعه‌هائی که متصدی آموزشند، متصدی تبلیغند، متصدی پرورش افکار و اذهان هستند، باید توجه کنند. نشان دادن آن حقیقتی که در اختیار مذهب امامیه و پیروان اهلبیت علیهم‌السلام هست به مخاطب، مساوق با قبول مخاطب و همراه با تصدیق و پذیرش مخاطب است. حقیقت را باید نشان داد. باید سعی کنیم پیرایه‌ها، خرافه‌ها، ادعاهای دروغین، کج‌فهمی‌ها، بدفهمی‌ها دخالت نکند. البته نقش علمای دین، مبلغان برجسته، روشنفکران در این زمینه نقش برجسته‌ای است. و ملت ما با عمل به تعلیم اهلبیت علیهم‌السلام و عمل به قرآن، چه در دوران انقلاب، چه در دوران دفاع مقدس، چه در حوادث گوناگونی که برای کشور ما پیش آمده است، حقانیت این تعلیم را نشان داد.[۱۱]



۲. توانمندی اسلام برای پاسخگویی به کلیه نیازها و سوالات بشر در همه عصرها؛ امام بزرگوار، فقه شیعه را از دورانی که خود در تبعید بود، به سمت فقه اجتماعی و فقه حکومتی و فقهی که می‌خواهد نظام زندگی ملت‌ها را اداره کند و باید پاسخگوی مسائل کوچک و بزرگ ملت‌ها باشد، کشاند. این، یعنی نقطهٔ مقابل آن آفتی که گفتیم تحجر است. حتی در اواخر سال‌های عمر بابرکت امام بزرگوار، مسائلی که به ظاهر جزئی می‌نمود - اما با توجه به اینکه یک خط و یک ستمگیری را به فقه‌های شیعه نشان می‌داد، بسیار مهم بود - پیش آمد و ایشان باز هم نشان داد که آن کسی که می‌خواهد نظام را اداره کند؛ آن فقهی که می‌خواهد یک ملت یا مجموعهٔ عظیمی از انسان‌ها و ملت‌ها را اداره کند، بایستی بتواند شرایط زمان را بشناسد و پاسخ هر نیازی را در هنگام آن نیاز، به آن بدهد و نمی‌تواند در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و همهٔ مسائل زندگی مردم، نقطه‌ای را بی‌پاسخ بگذارد. [۱۲]

۳. در نهایت، مبانی مستحکم اسلام، بر همهٔ تفکرات معارض غلبه یافته و در عالم فراگیر خواهد شد؛

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ». آن نکته‌ای که می‌خواهم عرض کنم، در ضمن این آیهٔ شریفه است؛ یعنی می‌فرماید که خدای متعال تصمیم گرفته است دین خود، دین حق، راه درست و صراط مستقیم الهی را بر همهٔ ادیان بشری و همهٔ آنچه که در دست بشر وجود دارد - که حق نیست و باطل است - غلبه دهد؛ چه آنچه که از اصل باطل است و چه آنچه که روزی حق بوده و بعد با تصرف متصرفان و تحریفگران، به صورت باطل درآمد است. دین خدا بر همهٔ دین‌ها غلبه خواهد کرد؛ یعنی همهٔ فرهنگ‌های بشری، همه سیستم‌های اقتصادی، همهٔ روش‌های حکومتی و همهٔ شیوه‌های زندگی غلط، بالاخره محکوم دین خدا خواهند شد. بگذار چند روز و چند صباحی، به قدر تلاش اصحاب خود و ضعف اصحاب حق جولانی کنند؛ اما در نهایت، دین خدا همهٔ روی زمین را فرا خواهد گرفت و همهٔ انسان‌ها و افراد بشر، از دین خدا بهره‌مند خواهند شد. این، مضمون این آیهٔ شریفه است.



سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که دین خدا چگونه بر روی زمین مسلط خواهد شد؟ آیا دین خدا، با زور و با قدرت سیاسی و نظامی در سطح عالم گسترش پیدا خواهد کرد؟ یقیناً نمی‌تواند این‌طور باشد. این، هنری نیست که دین و عقیده‌ای را کسانی که صاحب آن عقیده‌اند و شمشیر در دستشان است و قدرت دارند، بر روی کشورها و نقاط متصرف خود، اشاعه و گسترش دهند و مردم را مجبور کنند که برطبق این عقیده رفتار نمایند. دین باطل هم می‌تواند همین خصوصیات را پیدا کند؛ یعنی یک نفر، عقیده غلطی را با شمشیر بر زندگی بشر مسلط کند؛ مثل اینکه تفکر مارکسیستی و روش زندگی کمونیستی، در چند سالی از سال‌های این قرن، به زور بر کشورها و ملت‌هایی مسلط شد و مردم به شیوه کمونیستی زندگی می‌کردند. دین خدا این‌طور نمی‌خواهد که بر روی زمین، بر کشورها و ملت‌ها و ادیان دیگر غلبه پیدا کند. دین خدا بر دل‌ها مسلط می‌شود و با شمشیر و زور نمی‌شود بر دل مسلط شد. دل باید بفهمد، بپذیرد و از روی طوع و رغبت، زیر بار روش و عقیده و ایمانی برود. این‌طور که شد، آن وقت از منافع آن ایمان و عقیده دینی، بهره‌مند خواهد شد. با زور و شمشیر نمی‌شود. نه؛ اسلام چنین چیزی را نخواسته است. [۱۳]

فصل سوم: چشم‌انداز (افق مطلوب)

ملت ایران در راه افتخار خود، با قدرت و با نشاط و با تلاش - با این نسل فرزانه و فهمیده و آگاهی که امروز بحمدالله روزبه‌روز در حال رشد است - (این نسل جوان عزیز ما) تفکرات خودش را، که بافته‌های ذهنی دنیای غرب را به چالش کشیده و زیر علامت سؤال برده، روزبه‌روز رشد خواهد داد و عمق خواهد بخشید و آنها را مثل هدایای معنوی ارزشمندی به دنیای اسلام و ملت‌های مسلمان تقدیم خواهد کرد؛ و جبهه استکبار مجبور است عقب‌نشینی کند. این، وضعی است که بحمدالله ما از اول انقلاب تا امروز داشته‌ایم و چشم‌اندازی است که برای آینده می‌بینیم؛ این، درسی برای خود ما دارد و درسی هم برای دشمنان؛ آنها هم باید درس بگیرند، اما خود ما هم باید درس بگیریم. [۱۴]



امروز شبهات عظیم در تمام زمینه‌های کلامی وجود دارد. از اصل توحید و لزوم دین بگیرید تا به وجود صانع و نبوت عامه و نبوت خاصه و بعد مسئله ولایت و مسائل گوناگونی که در زمینه‌های دینی و اسلامی وجود دارد، برسید. همه اینها مورد بحث است و امروز نسبت به همه اینها شبهه وجود دارد. چه کسی باید به این شبهات پاسخ دهد؟ مگر علماء، مرزداران عقیده نیستند؟ آیا مرزهای عقیده مدافع ندارد و رهاست؟ چه کسی در مقابل ایتام آل محمد علیهم السلام که بی دفاع در معرض این امواج قرار گرفته‌اند، جواب خدا را خواهد داد؟

نتیجه این می‌شود که وقتی کسی بر جامعه ما گستاخی کرد و یک شبهه را به صدای بلند گفت... یک نفر مقاله‌ای می‌نویسد و حرف بی‌منطق و بی‌استدلالی را بیان می‌کند و یا با استدلال غلط و مغالطه جلو می‌آید - مثل قضیه معروف کشیدن عکس مار به جای نوشتن آن - آنگاه بلافاصله ده، بیست مقاله و یا صد مقاله از حوزه علمیه قم بیرون می‌آید و در هر روزنامه و مجله‌ای جوابش داده می‌شود و تمام می‌شود و می‌رود. [۱۵]

من حالا می‌بینم آقایان، خون دل می‌خورند که چرا فلان آدم منحرف یا شبه منحرف، فلان کلمه را گفته یا فلان حرف را زده است. خوب؛ چنانچه شما صد نفر آدم داشته باشید که تا یک کلمه انحرافی از دهان کسی درآمد، صد کلمه قوی در ردش درآید، دیگر چه غصه‌هایی دارید؟ بگذارید بگویند؛ هر چه می‌خواهد بگوید! غصه، آن وقتی است که شما کسی را ندارید جواب بدهید؛ و الا فلان کس در فلان جا، کتابی نوشته و منتشر کرده که فلان اشکال در آن هست. خوب؛ اشکالش، پای خودش است... .

شما می‌خواهید مردم گمراه نشوند، کسانی را بگمارید که با بیان و منطق قوی - از خود او قویتر - صد نفر به او جواب بدهند؛ پنجاه نفر به او جواب بدهند.

اگر شما این جواب را دادید، دیگر اهمیتی نمی‌دهید که او گفت یا نگفت؛ چه اهمیتی دارد؟ محتاج این نمی‌شوید که جوش و غصه بخورید؛ بنابراین اگر می‌خواهید این جوش و غصه را حالا نخورید... بیاوید این کار را بکنید. علاج، این است؛ اگر این کار را کردید، این حوزه، زمینه دارد. [۱۶]

عزیزان من! اگر این کارها شد، حقیقت درخشنده‌ای که در اختیار شماست به طور طبیعی حداقل فضای جهان اسلام را روشن خواهد کرد. دشمن هم هیچکار نمی‌تواند بکند. وقتی

خلاً نبود و پاسخ فکری به طور مناسب داده شد و معضلات ذهن مخاطبین به شکل حکیمانه‌ای حل گردید و گره‌ها باز شد، دشمن چه کار می‌تواند بکند؟ تبلیغ دشمن چه تأثیری می‌تواند ببخشد؟ حرف درست اینجاست. وقتی خلاً بود، دشمن همه کار می‌تواند بکند و در خانه ما هم می‌تواند نفوذ کند و جوانان ما را ببرد و بعد ما باید بدویم تا به او برسیم. نباید بگذارید چنین وضعی پیش آید. [۱۷]

فصل چهارم: اهداف

اشتغال و چالش اصلی روحانیت - که در ادوار مختلف، حوزه‌های علمیه و علمای ما با آن مواجه بودند - تبیین و تعلیم دین به معنای واسع کلمه بوده است؛ تعلیم فقه الله، فقه الدین، فقه فقط فروع نیست؛ فقه اکبر، توحید و معارف است؛ چیزهایی است که با غور در مسائل عقلی باید آنها را به دست آورد و فهمید و با تهذیب نفس آنها را صیقل داد. می‌خواستند دین را فراگیرند و آن را به مخاطبان خودشان تعلیم بدهند. تعلیم دین هم ابعادی دارد؛ یکی از ابعاد، رشد دادن فکر و عقل مردم است - که «وَّ يُثِيرُوا لَهُمْ دِفَائِنَ الْعُقُولِ» - یکی دیگر از آن ابعاد، رفع شبهات است. شبهات همیشه بوده، اما نوع شبهات متفاوت بوده است. در دوره‌های مختلف، علمای بزرگ ما را ملاحظه کنید؛ یکی از مسؤولیت‌های خودشان را این می‌دانستند که با شبهات مقابله کنند. مقابله هم یا به نحو پیشگیری است یا به نحو درمان. پیشگیری، بهتر از درمان است. [۱۸]

وقتی ذهن فعال و کارگر شد، شبهه به ذهن می‌آید. بر عهده ما طلبه‌هاست که این شبهه‌ها را با پیشگیری یا با درمان برطرف کنیم. چالش عمده امروز شما این است؛ چه کار می‌خواهید بکنید؟ [۱۹]

۱. پیشگیری از ترویج و تثبیت شبهات؛

یک نکته اساسی دیگر این است که امروز علاوه بر اینکه باید به مسائل اعتقادی اسلام پرداخت و اعتقاد به اسلام را در ذهن‌ها و دل‌ها راسخ نمود، باید اعتقاد به حاکمیت اسلام را هم راسخ کرد. این مطلب واضح است. این امری است که مسلمانان عالم در طول قرن‌های





متمادی و بخصوص متفکرین بزرگ در قرن اخیر - از سید جمال اسدآبادی تا اقبال لاهوری، تا بزرگان فکر و اندیشه، تا علمای بزرگی در داخل کشور خود ما - دنبال آن بوده‌اند که دین خدا را حاکم کنند و این ادامهٔ راه پیغمبران بوده است. امروز دست‌ها، زبان‌ها، نوشته‌ها و امواج تبلیغاتی، در این امر واضح ایجاد خدشه و دربارهٔ آن، سؤال ایجاد می‌کنند. بایستی این را در ذهن‌ها مستحکم کنید. [۲۰]

اینکه علمای بزرگ ما کلام را تعلیم می‌دادند، فلسفه را تعلیم می‌دادند و شخصیتی مثل علامهٔ حلی - که فقیه عالی‌قدری است - هم در کلام کتاب دارد، هم در فلسفه کتاب دارد، به‌خاطر این بود که با بارور کردن عقلیت مخاطبان خودشان بتوانند از ورود یا جای‌گیر شدن شبهه‌ها در ذهن پیشگیری کنند. مخاطب آنها - چه انسان معمولی یا طالب علم، یا شخص فرزانه و تحصیل کرده - در مقابل شبهه‌ای که به ذهن او می‌رسید یا دیگری به ذهن او وارد می‌کرد، در نمی‌ماند. [۲۱]

عمق گرفتن تفکر اسلامی، چیز مهمی است. تمام اصول اسلامی، باید به صورت عمیق و راسخ، در ذهن‌ها جا بیفتد. این گونه مسائل که امروزه برای مردم ما جا افتاده و قبول شده است، از روی یک ایمان صادقانه و عاشقانه است؛ نه از روی یک ثبات عقیدهٔ راسخ و نافذ در ذهن.

بنده چند سال پیش به شهر سارایوو و بعضی مناطق یوگسلاوی سابق رفتم و مسلمانان را از نزدیک مشاهده کردم. ظاهر زندگی آنها، صد در صد غیراسلامی، اما انگیزه‌هایشان اسلامی بود. آن روز، هنوز حکومت کمونیستی بر سر کار بود؛ اما وقتی می‌دیدند رئیس جمهور یک کشور اسلامی به آنجا آمده است، چون مسلمان بودند، در خیابان‌ها می‌ایستادند و اشک شوق می‌ریختند. در مسجدشان جمع شده بودند و به همراهان ما که می‌رسیدند، لباس مردان یا چادر زنان هیئت ایرانی را می‌پوشیدند. این، انگیزه است. خوب! این انگیزه، ابدی نمی‌شود مگر اینکه یک مبلغ خوب، با یک فکر و منطق حسابی به آنجا برود و آن را ماندگار کند. [۲۲]

یک روز مرحوم مجلسی رحمته الله در کتاب «حق‌الیقین» و «عین‌الحیة» و امثال اینها، اخلاق و عقاید دینی را با همان زبان خودش می‌گفت و دنیایی را به تفکر اعتقادی شیعی نزدیک می‌کرد. شما خیال نکنید که این کتب مجلسی بیهوده نوشته شده است؛ خیر، پایه‌های تشیع را - در آن زمانی که تشیع در کشور ما تازه بود - همین کتاب‌ها قرص کرده است. به



کتاب‌های «حیةالقلوب» و «حق‌الیقین» و «عین‌الحیة» مجلسی به چشم حقارت نگاه نکنید و نگویید اینها چه اثری دارد؛ نخیر، اینها یک روز خیلی اثر داشته است. مجلسی وقتی آمده است که در همان شهر، یک قرن و نیم قبل از آن، برای اینکه مردم را به عقاید شیعه وادار کند، چه کارهای حتی غیرانسانی‌ای کرده بودند؛ مجلسی و امثال او آمدند این عقاید را در دل‌های مردم محکم کردند.[۲۳]

امروز جوانان ما، دانشجویان ما، معلمان ما و کارگران ما اگر می‌خواهند در زمینه افکار اسلامی عمق پیدا کنند و پاسخ سؤالات خود را بیابند، باید به کتاب‌های شهید مطهری مراجعه کنند؛ که امام درباره کتاب‌های این بزرگوار، تعبیری قریب به این مضمون دارند که «همه آنها خوب و مفید است». این تعبیری بسیار مهم از کسی مثل امام است. اینکه در محیط فکر و اندیشه و فرهنگ، جولان فکری افراد و گشودن راه‌های تازه باید تشویق شود، حرف درستی است؛ اما این نباید به افسارگسیختگی فکری دشمنان اسلام منتهی گردد. باید راه را در مقابل افکار جوان، نسل جوان و جویندگان بی‌غرض قرار داد. برای این کار، یکی از بهترین وسایل، افکار ناب و برجسته و بلند این مرد مجاهد فی سبیل‌الله است که جان خودش را هم در این راه داد.[۲۴]

۲. درمان آسیب‌های ایجاد شده در اثر نشر شبهات؛

کار دیگر هم این بود که شبهه را درمان کنند؛ اگر شبهه‌ای پیش می‌آمد، مجالس کلامی و بحث و پاسخ به سؤالات تشکیل دهند و کتاب بنویسند تا شبهه‌ها را برطرف کنند. برای این کار، فقه و فلسفه و کلام و تفسیر و علوم مقدماتی می‌خواندند؛ از تاریخ مطلع می‌شدند و بسیاری از علوم عصر خود را فرا می‌گرفتند تا بتوانند دین را تبلیغ کنند؛ «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»... [۲۵]

ادامه دارد....

پی‌نوشت‌ها:

- [۱]. بیانات در دیدار علما و روحانیون استان همدان ۱۳۸۳/۰۴/۱۵.
- [۲]. بیانات در آغاز درس خارج فقه ۱۳۷۰/۰۶/۳۱.
- [۳]. بیانات در جمع روحانیون استان «کهگیلویه و بویراحمد» در آستانه ماه محرم ۱۳۷۳/۰۳/۱۷.
- [۴]. گفت و شنود به مناسبت میلاد حضرت فاطمه زهرا (ع) ۱۳۷۷/۰۷/۱۸.
- [۵]. پاسخ به نامه جمعی از دانش آموختگان و پژوهشگران حوزه علمیه ۱۳۸۱/۱۱/۱۶.
- [۶]. بیانات در دیدار ائمه جماعات و روحانیون و مبلغین، در آستانه ماه مبارک رمضان ۱۳۷۱/۱۱/۲۵.
- [۷]. بیانات در دیدار با دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی ۱۳۸۲/۰۲/۲۲.
- [۸]. سخنرانی در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب و فضایی حوزه علمیه قم ۱۳۶۸/۰۹/۰۷.
- [۹]. بیانات در اجتماع بزرگ مردم در صحن امام خمینی (ره) مشهد مقدس رضوی ۱۳۷۶/۰۱/۰۱.
- [۱۰]. دیدار با روحانیون ۱۳۸۵/۰۸/۱۷.
- [۱۱]. دیدار اقشار مختلف مردم در روز نیمه شعبان ۱۳۸۷/۰۵/۲۷.
- [۱۲]. بیانات در اجتماع با شکوه زائران مرقده مطهر حضرت امام خمینی (ره) ۱۳۷۶/۰۳/۱۴.
- [۱۳]. بیانات در اجتماع بزرگ مردم در صحن امام خمینی (ره) مشهد مقدس رضوی ۱۳۷۶/۰۱/۰۱.
- [۱۴]. دیدار با مردم استان سمنان ۱۳۸۵/۰۸/۱۷.
- [۱۵]. سخنان رهبر انقلاب در دیدار با جمعی از نخبگان حوزه علمیه قم ۱۳۷۴/۰۹/۱۳.
- [۱۶]. بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه‌های علمیه ۷۶/۶/۲۹.
- [۱۷]. بیانات در دیدار جمع زیادی از روحانیون، فضلا و مبلغان اسلامی در آستانه ماه مبارک رمضان ۱۳۷۴/۱۰/۲۷.



- [۱۸]. بیانات در دیدار علما و روحانیون استان همدان ۱۳۸۳/۰۴/۱۵.
- [۱۹]. بیانات در دیدار علما و روحانیون استان همدان ۱۳۸۳/۰۴/۱۵.
- [۲۰]. بیانات در دیدار علما و روحانیون در آستانه ماه محرم ۱۳۷۷/۰۲/۰۲.
- [۲۱]. بیانات در دیدار علما و روحانیون استان همدان ۱۳۸۳/۰۴/۱۵.
- [۲۲]. بیانات در دیدار روحانیون و طلاب ایرانی و خارجی در صحن «مدرسه فیضیه قم» ۱۳۷۴/۰۹/۱۶.
- [۲۳]. بیانات در دیدار با مسئولان سازمان تبلیغات اسلامی ۱۳۷۰/۱۲/۰۵.
- [۲۴]. بیانات در دیدار جمع کثیری از کارگران و معلمان، به مناسبت روز کارگر و هفته معلم ۱۳۷۸/۰۲/۱۵.
- [۲۵]. بیانات در دیدار علما و روحانیون استان همدان ۱۳۸۳/۰۴/۱۵.



درباره مطالعات و مهم‌ترین عرصه‌های قرآن پژوهی مستشرقان

گفتگو با حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد جواد اسکندارلو*

دانشیار جامعه المصطفی عليه السلام العالمیه

مجله‌ی پاسخ: همان گونه که مستحضرید حرکت قرآن پژوهی امروزه به گونه‌ای شتابنده در حال رشد و پویایی است، و یکی از ابعاد این حرکت، پژوهش‌های قرآنی خاورشناسان است که در جهان معاصر، وارد مرحله نوینی شده است. لطفاً در این باره توضیحاتی ارائه فرمائید؟

♦ خاورشناسان در لایدن هلند گرد هم آمده‌اند تا گسترده‌ترین اثر قرآنی قرن را در قالب دایرة المعارف پدید آورند و در این اثر جهانی اکثر مطالب و مسائل را در قالب جدید و با زیرکی ارائه نموده‌اند و با دقت می‌توان، اشکالات و شبهات فراوانی را از لابلای مقالات مختلف آن‌ها کشف و تبیین نمود.

پاسخ‌گویی و دفاع از مبانی دینی و اعتقادی، سنت همیشگی عالمان دینی ما بوده است. چنان‌که امامان بزرگوار شیعه از جمله امام صادق عليه السلام و امام رضا عليه السلام از پیشگامان مناظره و مباحثه با مخالفت اسلام بوده‌اند و سؤالات و شبهات آنان را پاسخ می‌گفته‌اند.



در عصر حاضر نیز به پیروی از آن بزرگواران بر عالمان دینی و حوزه‌های علمیه و قرآن پژوهان مراکز دانشگاهی و علمی است که پرچم دفاع از کیان اسلام و قرآن و اصلاح اندیشه‌های قرآنی را در برابر تحریف‌گران به دوش گرفته و به نقد و بررسی و پاسخ آن‌ها بپردازند.

مجله‌ی پاسخ: امروزه اکثر صاحب‌نظران مسلمان، بررسی قرآن پژوهی مستشرقان را امری لازم دانسته و آن را در زمره‌ی بایسته‌های پژوهشی جهان معاصر تلقی می‌کنند، توضیح فرمائید که آیا مطالعات قرآنی آنان برای ما مسلمانان، حجت است؟

♦ ابتدا باید توجه داشته باشیم که انگیزه و هدف اصلی پژوهشگران مسلمانان اعم از حوزوی و دانشگاهی در زمینه مطالعه و بررسی آراء قرآن پژوهی مستشرقان این نیست که از این رهگذر به دانش و بینش و معارف نوینی از قرآن دست یابند بلکه هدف اصلی نقد و بررسی آراء آنان به منظور کشف و تبیین شبهات و اشتباهات آنان در حوزه مطالعات قرآنی و در واقع دفاع از حریم و کیان اسلام و قرآن عزیز است. با توجه به این نکته می‌توان گفت که طرح چنین سؤالی سالبه به انتفاء موضوع می‌گردد. یعنی دیگر زمینه‌ای باقی نمی‌ماند برای اینکه بگوئیم آیا مطالعات آنها برای ما حجت است یا نه.

شایان ذکر است بسیاری از خاورشناسان قرآن پژوه در مقالات خودشان هیچ سخن جدید یا دیدگاه و نظریه نوینی را ارائه نداده‌اند بلکه در باب هر موضوعی همان آراء مفسران و اندیشمندان مسلمان را گردآوری کرده‌اند.

پیدا است که در چنین پژوهش‌هایی که خالی از نظریه و حتی عاری از شبهه است هیچ ارزشی برای نقد و بررسی وجود نخواهد داشت.

ثانیاً حجّیت و اعتبار که غربی‌ها از آن تحت عنوان (Validity) یا (Authority) یاد می‌کنند دو معنا دارد گاهی به معنای مقبول (Acceptable) (پذیرفتنی و لازم‌الاتباع) است و گاهی به معنای شایسته بررسی و ملاحظه می‌باشد یعنی شایستگی این را دارد که مورد مطالعه جدی قرار گیرد تا سرانجام روشن و مبرهن گردد که آیا سخن آنان حق و مطابق با واقع است یا نه.

نکته قابل توجه همین است که مراد از حجت و حجّیت در این مسئله، همین گزینه دوم است. یعنی اگر ما مطالعات قرآنی خاورشناسان را حجت بدانیم نه به این معناست که نتیجه تحقیقات آن‌ها را در زمره آیات و روایات یا مبانی و مسلّمات کلامی و اعتقادی دین خود قرار



دهیم بلکه به معنای این است که احتمال می‌دهیم در میان مدعیات آنان هم سخنان حق یافت شود که در این صورت ضمن تأیید و تشویق آن‌ها حقانیت مواضع قرآنی و اسلامی را برای جهانیان ترویج می‌کنیم و اگر اشکال و شبهه یافتیم آن را پاسخ می‌دهیم و از این طریق از حریم اسلام و قرآن دفاع می‌کنیم.

نکته سوم اینکه قرآن کریم فرموده است: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ». (زمر: ۱۸) در این آیه سخنی را که بندگان خاص خدا موظف به شنیدن آن شده‌اند مقید به سخن مسلمانان نکرده است بلکه کاملاً مطلق بیان شده است. از این کریمه به دست می‌آید که رویکرد قرآن نیز به نگرش جامع علمی و پژوهشی نسبت به سخنان همگان است اعم از مسلمان و غیرمسلمان

نکته چهارم اینکه در حدیث آمده است: «أَنْظِرْ إِلَى مَا قَالَ وَ لَا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ»: «به آنچه گفته می‌شود دقت کنید نه به اینکه چه کسی آن را می‌گوید». مفاد حدیث مزبور آن است که گاهی ممکن است سخن حق از زبان یا قلم غیرمؤحدین صادر گردد. در این صورت آن سخن برای ما حجت و معتبر خواهد بود.

نکته پنجم اینکه در آثار برخی از مستشرقان ادعا شده که مطالعات مسلمانان در بعضی از حوزه‌ها و عرصه‌ها مانند تاریخ قرآن، ضعیف و اندک بوده است و بر عکس، مطالعات مستشرقان گسترده‌تر از تلاش مسلمانان در این زمینه بوده است مانند کتاب تاریخ قرآن تئودور نولد که پیداست که چنین واقعیتی را باید پذیرفت و در چنین مواردی نباید تعصب به خرج داد. البته این به معنای صحت مدعیک آنان در مباحث تاریخ قرآن نیست بلکه اذعان به تتبع گسترده آن‌ها در این عرصه پژوهشی است.

همچنین گاهی مقالات پژوهشی آنان از متدولوژی و شیوه تحقیقی جامع و ساختار کامل برخوردار است که برای ما به عنوان یک ابزار و وسیله، مهم و قابل استفاده خواهد بود.

مجله‌ی پاسخ: موج مقابله با استشراق را در عالم اسلام چگونه ارزیابی می‌کنید؟

♦ به نظر می‌رسد که در چند دهه اخیر بخصوص پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران موج مقابله با استشراق در جهان اسلام به‌ویژه در ایران اسلامی گسترش یافته است. واحدهای



درسی در برخی از دانشگاه‌ها و رشته‌های تحصیلی به نقد مطالعات قرآنی و اسلامی مستشرقان اختصاص یافته است. کتاب‌ها و پایان‌نامه‌ها و مقالاتی در این زمینه تدوین شده است. همایش‌ها و نشست‌های علمی برگزار گردیده است.

به رغم انجام گرفتن این‌گونه فعالیت‌ها و با وجود آنکه پژوهشگران و اندیشمندان مسلمان ما اعم از حوزوی و دانشگاهی توان پاسخ‌دهی و نقادی شبهات مستشرقان در عرصه‌های مختلف را دارند لیکن شاید فقط یک صدم این توان تاکنون از قوه به فعلیت رسیده باشد. زیرا لازم است کلیه شبهات آنان از درون تمام دایرة المعارف‌ها و کتب علمی استخراج شود و در قالب دایرة المعارف‌های اسلامی و شیعی، تحلیل گردد و نقد و بررسی آن‌ها در اختیار همه جهانیان گذاشته شود.

و مرحله بالاتر اینکه ما باید یک گام نیز از آن‌ها جلوتر باشیم و براساس مسائل جدید و چالش‌های نوین علمی در پیش روی خود به طرح مسئله پرداخت و پاسخ‌ها را پیشاپیش چاپ و منتشر نموده و در سطح بین‌الملل توزیع نماییم و سایت‌هایی را نیز به این کار اساسی اختصاص دهیم.

پیشنهاد دیگر اینکه در همایش‌های بین‌المللی که در ایران تشکیل می‌دهیم از مستشرقان اصیل دعوت کنیم تا حاصل کار علمی ما بسیار پر ثمر گردد.

مجله‌ی پاسخ: مهم‌ترین عرصه‌های قرآن‌پژوهی خاورشناسان کدامند؟

♦ این عرصه‌ها را می‌توان در پنج بخش معرفی نمود:

۱. مصدر و منشأ قرآن:

الف) وحیانی بودن قرآن

ب) الهی دانستن غیروحیانی

ج) نظریه نبوغ

د) اقتباس از تورات و انجیل

هـ) متأثر از فرهنگ زمانه

۲. تاریخ جمع قرآن:

الف) پندار تحریف در قرآن

ب) اختلاف قراءات

۳. ادبیات و ساختار قرآن:

- الف) سبک تاریخ نگاری قرآن
- ب) انسجام و ارتباط آیات قرآن با یکدیگر
- ج) سازگاری و عدم تناقض در قرآن

۴. شبهه راهیافت خطا در قرآن:

- الف) آموزه‌های علمی در قرآن
- ب) آموزه‌های تاریخی در قرآن
- ج) آموزه‌های ادبی در قرآن

۵. معارف قرآن:

از قبیل: جامعیت قرآن، اتقان قرآن، جهانی بودن، جاودانگی جبر و اختیار، جهاد، تعدد زوجات، مسئله حجاب، ارث، خداشناسی، پیامبرشناسی، امام‌شناسی، معادشناسی و... .

مجله‌ی پاسخ: از میان مطالعات قرآنی خاورشناسان، کدامیک از اهمیت و حساسیت بیشتری برخوردار است؟

♦ به نظر می‌رسد که مهم‌ترین حوزه مطالعات قرآنی آنان همان مصدر و منشأ پیدایش قرآن است. چرا که عده زیادی از آن‌ها از همان اوان پژوهش خویش یک پیش‌فرض نادرستی را اخذ کرده و قرآن را متنی غیر وحیانی دانسته‌اند و تقریرهای مختلفی در این عرصه دارند.

برخی از آنان محتویات قرآن را ناشی از نبوغ و هوش سرشار حضرت محمد ﷺ دانسته‌اند؛ عده‌ای آن را متأثر از فرهنگ زمانه فرض کرده‌اند و برخی همچون یوسف درّه حدّاد مسیحی، قرآن را ترجمان عربی تورات معرفی کرده‌اند.

در هر صورت کسانی که چنین نظریاتی را ارائه کرده‌اند ذهن خود را از درگیر کردن با مسائلی از قبیل تحریف، اختلاف قراءات و ادبیات قرآن یا معارف آن که آیا صحیح و مطابق با واقع است یا نه، راحت کرده‌اند.





چون از همان آغاز فرض کرده‌اند که چنین کتابی اساساً آسمانی و الهی نبوده بلکه ساخته و پرداخته افکار بشر است.

در میان این‌گونه تلاش‌های مذکور شاید بتوان اثر یوسف حدّاد تحت عنوان «القرآن و الكتاب» را حساس‌تر و جنجال‌انگیزتر دانست. چرا که از بیست سال تحقیق و مطالعه و بررسی روی قرآن، با استناد به دوازده دسته از آیات به گمان خود اثبات نموده که قرآن از تورات اقتبال یافته است یعنی هیچ‌گونه استقلالی در وحیانی بودن ندارد بلکه محمد بن عبدالله ﷺ از مبلغان و مروجان دین موسی بن عمران بوده و همان تورات را از زبان عبری برگردان کرده است و اندکی هم تغییر و افزایش در آن به وجود آورده است برخی از مستندات و مدعیان او در نگاه اولیه و سطحی قابل ردّ و واضح البطلان نیست بلکه نیاز به تأمل و مطالعه دقیق دارد. بسیار سزاوار است که گروهی از قرآن‌پژوهان حوزوی و دانشگاهی، شبهات اساسی این کتاب را استخراج کرده و در قالب کتاب یا مقاله مورد نقد و بررسی قرار دهند.

مجله‌ی پاسخ: معروف‌ترین و مهم‌ترین آثار قرآن‌پژوهی مستشرقان کدامند؟

♦ از میان کتب می‌توان به آثاری از قبیل موارد ذیل اشاره کرد:

«تاریخ قرآن» تألیف تتو دور نولدکه

- «درآمدی بر قرآن» تألیف ریچارد بل

- «جمع قرآن بر قرآن» تألیف رژی بلاشر

- «مطالب و اسنادی در زمینه متن قرآن» تألیف آرتور جفری

- «مذاهب التفسیر الاسلامی» تألیف اکناز گلدزپهر

- «پژوهش‌های نوین در باب تألیف و تفسیر قرآن» تألیف هرشفلد

- «محمد در مکه» و «محمد در مدینه» تألیف مونتگمری وات.

شایان ذکر است که تحقیقات بسیاری از آنان در قالب مقالات دایرة المعارفی ارائه شده است مانند:

- دایرة المعارف دین و اخلاق:

Encyclopaedia of Religion and Ethics

- دایرة المعارف اسلام:

Encyclopaedia of Islam

- دایرة المعارف قرآن لایدن:

Encyclopaedia of Quran - Leiden

- دایرة المعارف قرآن اولیور لیمن:

The Quran: an Encyclopedia - leaman, Oliver

مجله‌ی پاسخ: لطفاً درباره دایرة المعارف قرآن لایدن توضیحات بیشتری ارائه دهید:

♦ این دایرة المعارف، جدیدترین اثر علمی فرهنگی است که از سوی مستشرقان توسط مؤسسه برلین در لایدن هلند چاپ و منتشر شده است. آنان موفق شدند با مشارکت افراد زیادی از پژوهشگران مسیحی و یهودی و نیز برخی از دانشمندان مسلمان، این اثر گسترده را در قالب شش جلد (که البته جلد ششم آن فقط فهرست موضوعی است) و مشتمل بر هزار مدخل - هفتصد و پنجاه مدخل مستقل و دویست و پنجاه مدخل ارجاعی - ارائه دهند. سر ویراستار (General Editor) آن خانمی آمریکایی است به نام «جین دمن مک اولیف (Jane Dammen McAuliffe) استاد دانشگاه جورج واشنگتن.

وی در مقدمه دایرة المعارف، انگیزه تدوین و اقدام به این کار را برنامه‌ریزی برای «دایرة المعارف قرآن: (EQ)» داشته و می‌نویسد در سال ۱۹۹۳ میلادی هنگامی آغاز شد که در لایدن با یک ویراستار بسیار عالی به نام «پری بیرمن» ملاقات کردم تا امکان شروع چنین پروژه‌ای را بررسی کنیم. خیلی زود چهار دانشمندان درجه یک به نام «ودد کوی»، «کلود گیلیون»، «ویلیام گراهام» و «آندره ریپین» موافقت خود را جهت پیوستن به هیئت تحریریه اعلام کردند.

هدف این بود که اثر مرجعی را به‌صورت «بهترین توفیق قرن در باب پژوهش‌های قرآنی» ارائه دهیم. و نیز می‌خواستیم این دایرة المعارف زمینه تحقیق گسترده‌تری در باب قرآن در دهه‌های آتی را فراهم آورد. آرزوی مهم‌تر در دسترس قرار دادن گنجینه گسترده پژوهش‌های قرآنی برای طبقه عالمان متخصص و نیز فرهیختگان بود. البته می‌توان گفت: مخاطبان این دایرة المعارف خوانندگان عمومی اعم از مسلمان و غیرمسلمان می‌باشد.



مجله‌ی پاسخ: بعنوان آخرین پرسش، بفرمائید تاکنون چه مقالاتی در نقد این دایرة المعارف تألیف شده است:

۱. دایرة المعارف قرآن به انگلیسی، مرتضی کریمی‌نیا، گلستان قرآن، سال چهارم، ش ۸۶، آبان ۱۳۸۰.

۲. معرفی و نقد دایرة المعارف قرآن لایدن، محمد جواد اسکندرلو، قیسات، سال هشتم، ش ۲۹، پاییز ۱۳۸۲.

۳. آشنایی با دایرة المعارف قرآن، مرتضی کریمی‌نیا، گلستان قرآن، ش ۱۹۰، سال ۱۳۸۳.

۴. بررسی و مقایسه سه دایرة المعارف بزرگ قرآنی معاصر، محمدعلی رضایی اصفهانی، مجله حوزه و پژوهش، ش ۱۷ - ۱۸.

۵. نقدی بر دایرة المعارف قرآن لایدن، محمد حسن زمانی، فصلنامه علمی ترویجی فلسفی کلامی دانشگاه قم، ش ۱۷ - ۱۸.



بررسی عدالت در روابط زناشویی همسران از منظر اسلام

احمد رضا دردشتی*

کارشناس ارشد روانشناسی بالینی

چکیده

مسائل انسان‌شناختی، اخلاقی و حقوقی اسلام درباره زنان، همواره مورد بحث، ارزیابی، تبیین و تنقیح بوده است. یکی از مسائلی که امروزه و بیش‌تر متأثر از تحولات فرهنگی و سیاسی و نظریات محققان غربی مطرح می‌شود، مسأله نیازهای جنسی زنان و شیوه‌های پاسخ‌دهی به آن است. از منظر اسلام، زنان نمی‌توانند نیازهای جنسی خود را جز از طریق یک همسر مشروع برآورده سازند و هر راه دیگری جز این، گناه و جرم تلقی می‌شود. در عین حال به مردان اجازه داده می‌شود، تا چهار همسر عقدی و همسران موقت متعدد اختیار و نیازهای جنسی خود را تأمین کنند.

امروزه این مسأله به صورت جدی مطرح است که قوانین اسلام در موضوع رفتارهای جنسی زن و مرد، عادلانه رفتار نکرده، و زنان را از روش‌هایی که مردان برای تأمین نیاز جنسی، مجاز به بهره‌جستن از آن‌اند، محروم کرده و کرامت آنان را در نظر نگرفته است. در مقاله حاضر، ضمن تبیین معیارهای کرامت انسانی از نظر اسلام و بررسی اجمالی حقوق خانوادگی زنان، به ویژه حقوق جنسی، به پاره‌ای از حکمت‌های جواز چندهمسری برای

مردان و ممنوعیت آن برای زنان، با استفاده از منابع اسلامی و تحقیقات روان‌شناختی و اجتماعی خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌گان: نیاز جنسی زنان، عدالت جنسی، کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی، حقوق خانوادگی زنان، چن‌دزنی، چن‌دشوهری.



مقدمه

یکی از مسائلی که در دهه‌های اخیر، متأثر از تحولات فرهنگی و سیاسی و تحقیقات جامعه‌شناسی جنسیت و روان‌شناسی زنان (روان‌شناسی تفاوت‌های فردی)، برجستگی و اهمیت بیش از پیش یافته، مسأله امیال جنسی زنانه است. روان‌شناسان و جامعه‌شناسان فمینیست، بیش‌ترین نقش را در ایجاد این جریان داشته‌اند؛ با این هدف که اثبات کنند میان زن و مرد از نظر مسائل مختلف فردی و اجتماعی و از جمله، نیاز و میل جنسی، تفاوت اصلی وجود ندارد و اگر تفاوت‌هایی هم وجود دارد، محصول محیط و تربیت اجتماعی است. (رک: رودز، ۱۳۹۲، ص ۱۳۶) اما این تحقیقات به سود جریان فکری فمینیسم تمام نشد؛ بلکه به روشنی به دست آمد که زنان و مردان با وجود اشتراکات فراوان جسمی و روحی، تفاوت‌های بسیاری در ابعاد گوناگون دارند. (رک: منطقی، ۱۳۹۰، فصل تفاوت‌های زن و مرد) قابل‌انکار نیست که محیط و تربیت در شکل‌گیری شخصیت انسان، چه زن و چه مرد، تأثیرگذار و نقش‌آفرین است؛ اما یقیناً این تأثیر و نقش‌آفرینی تا حدی است که ژنتیک، طبیعت و فطرت و مهم‌تر از همه، فرهنگ، دانش و اراده آزاد انسان‌ها اجازه می‌دهد.

زن و مرد هر دو انسان‌اند؛ اما تفاوت‌های مهمی با هم دارند که خداوند حکیم آن‌ها را پدید آورده است تا بتوانند تکالیف متفاوتی را در زندگی بر عهده گیرند و نقش خود را در شبکه ارتباطات انسانی ایفا کنند. از نگاه اسلام، ویژگی‌های مختلف جسمی و خصلت‌های متفاوت روان‌شناختی زن و مرد، تنها برای تمایز و به انجام رساندن موفق رسالتی است که آفرینش برای آن‌ها در نظر داشته است و هرگز مایه برتری یکی بر دیگری نیست. (حجرات: ۱۳)

تفاوت‌های اساسی زن و مرد از لحاظ نورولوژیک (عصب‌شناسی)، فیزیولوژیک (تن‌کارشناسی) و روان‌شناختی (اسلامی‌نسب، ۱۳۸۵، بخش اول و دوم)، به صورت طبیعی، تفاوت‌هایی را در حیطه اخلاق، حقوق و تکالیف اجتماعی به دنبال دارد. اسلام به عنوان دین هماهنگ با فطرت انسانی (روم: ۳۰)، با مبنا قراردادن فطرت زن و مرد، به اشتراک‌ها و تفاوت‌های این دو صنف انسانی توجه کرده و برنامه‌های اخلاقی، حقوقی و عملی خود را بر آن استوار ساخته است. (روم: ۳۰)

امروزه با تحول در نظام فکری غرب، گسترش علوم تجربی و طرح نظریه‌های حقوقی جدید، مباحثی مطرح می‌شود که نظام معرفتی، ارزشی و فقهی - حقوقی اسلام را به چالش





می‌طلبد. از جمله آن که نظام حقوقی - فقهی اسلام در موضوع روابط جنسی زن و مرد، کرامت زنان را لحاظ نکرده و بدون رعایت عدالت، جانب مردان را گرفته و زنان را از امتیازاتی که به مردان داده، محروم کرده است. از سویی به مردان اجازه داده است که برای پاسخ به تمایلات جنسی خود، تا چهار همسر عقدی دائم و بی‌نهایت همسر موقت بگیرند و در هر زمان و مکانی، نیاز جنسی خود را ارضا کنند؛ و از دیگر سو، زنان را در چارچوب یک ازدواج و ارتباط با یک همسر، محدود کرده است. پرسش این است که چرا زنان نمی‌توانند همانند مردان از آزادی جنسی برخوردار باشند؟ زنی که به سبب محرومیت از ازدواج یا بدرفتاری یا دوری یا ناتوانی همسر، از فرصت تأمین امیال جنسی خود محروم است، چه باید بکند؟! اسلام در این خصوص راهکاری جز صبر و محروم ماندن ندارد! چرا به چنین زنی اجازه داده نمی‌شود تا از طریق ارتباط موقت یا دائم با مردان دیگر نیاز خود را تأمین کند و به انواع بیماری‌های جسمی و روانی گرفتار نشود؟! این بی‌عدالتی، آشکارا با کرامت زنان، ناسازگار، و نشانه روشنی بر سیطره تفکر مردسالارانه بر نظام حقوقی و اخلاقی اسلام است! در ادامه ضمن تبیین اجمالی ملاک‌های کرامت و ارزش از دیدگاه انسان‌شناسی اسلام و بررسی راهکارهای فقهی و حقوقی تأمین نیاز جنسی زنان در قرآن و سنت، به پاره‌ای از حکمت‌های موجود در مبانی و مسائل متفاوت فقهی و حقوقی زن و مرد در موضوع رفتارهای جنسی اشاره خواهیم کرد.

زن از منظر انسان‌شناسی اسلام

اساساً نگاه دین اسلام به زن، نگاهی آمیخته با تکریم، احترام، تقدیس و محبت است. زن، به عنوان مظهر جمال و رحمت خداوند، در ذهن، زبان و رفتار پیامبر و امامان هدی □ جایگاهی رفیع و منحصر به فرد دارد.

از منظر آموزه‌های انسان‌شناختی و اخلاقی اسلام، وجود لطیف و رازآلود زن، خاستگاه خیر کثیر^[۱] (حر العاملی، ۱۳۸۵ق، ج ۲۰، ص ۲۴)، منبع آرامش^[۲] (روم: ۲۱) و جوشش مهربانی و محبت است^[۳] (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۱، ص ۳۳۶). طبق روایات، مردان هراندازه که مراتب ایمان و قرب خداوند را پشت سر بگذارند و گامی به او نزدیک شوند، محبت و علاقه به زنان نیز در قلبشان افزون می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۸۸) از نظر اهل بیت علیهم‌السلام زنان را جز بزرگواران، گرامی نمی‌دارند و جز فرومایه‌گان تحقیر نمی‌کنند.^[۴]



(پاینده، ۱۳۶۳، ص ۴۷۲) رفتار عاطفی پیامبر با دخترش فاطمه زهرا علیها السلام و همسرانش، به ویژه خدیجه کبری علیها السلام و نیز شیوه رفتاری امامان اهل بیت علیهم السلام با زنان و دخترانشان، بهترین گواه بر نگاه پرمهر و قداست اسلام به زن و زنانگی است. [۵] (رک: رحمانی همدانی، ۱۳۷۸، فصل دهم) برای درک این مطلب، کافی است به جایگاهی که زنان نمونه اسلام نزد شیعیان دارند، بنگریم. همه شیعیان، اعم از مرد و زن، به محبت و ارادت قلبی خود نسبت به آنان افتخار می کنند و بر طبق باورهای دینی، در مشکلات زندگی به آنان توسل جسته و از آنان شفاعت اخروی می طلبند.

بر پایه تعالیم قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام معیار ارزش انسان ها، چه زن و چه مرد، ایمان (بقره: ۳-۵)، تقوا [۶] (حجرات: ۱۳)، عدالت (مائده: ۸) و دانش سودمند (مجادله: ۱۱) است. زن و مرد در گوهر انسانیت، یعنی عقل، ایمان، اخلاق و عمل صالح یکسان اند و در این مرتبه، هیچ کدام بر دیگری، برتری ماهوی و ذاتی ندارد. [۷] (احزاب: ۳۵)

زن و مرد در ملاک هایی که اسلام برای کرامت انسانی معرفی کرده است، تفاوتی ندارند و اگر تفاوتی هست، در مرتبه بعد و در نظام های حقوقی و تا اندازه ای، مسائل اخلاقی است. در قرآن کریم، دو آیه در باب ملاک کرامت انسان ها وجود دارد که از محکّمات آیات قرآنی به شمار می روند و هر حکم و برداشت متشابه یا مفهوم و گزاره مبهمی باید ذیل آن دو معنا شود:

آیه اول: «یقیناً فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم و آنان را بر تصرف و تحرک در خشکی و دریا توانا نمودیم و از خوردنی های پاک [و سازگار با وجودشان به آن ها] روزی کردیم و آنان را بر بسیاری دیگر از آفریدگان خود برتری ویژه ای دادیم». [۸] (اسراء: ۷۰)

در این آیه سخن از کرامت ذاتی همه فرزندان آدم، چه زن و چه مرد، است و هر دو جنس به تاج «کَرَمًا» تکریم شده اند. البته کرامت ذاتی، کرامتی غیراختیاری است و اگر ستایشی از آن هست، که هست، ستایش از قدرت، رحمت و حکمت خدای آفریننده انسان هاست. (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق، ج ۱۵، ص ۱۵۸) هرچند خود خداوند، انسان ها را به سبب کرامت ذاتی، تکریم کرده و بر اساس آن، هرگونه ستم، تحقیر و توهین به هر یک از انسان ها را روا ندانسته است. (بستان «۲»، ۱۳۹۰، ص ۳۰). مقصود از کرامت ذاتی، همان استعداد تعالی و تکامل عقلی، جسمی، عاطفی و رفتاری انسان نسبت به دیگر موجودات، و



نیز قدرت فهم و انتخاب نیک و بد و استعداد پیمودن درجات قرب خداوند و احراز مقام جامعیت اسماء و صفات حضرت حق است. [۹] (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۳).

آیه دوم: «ای مردم! همانا شما را از مرد و زنی آفریدیم و در گروه‌ها و قبیله‌های گوناگون جای دادیم، تا یکدیگر را بهتر بشناسید [و بتوانید با هم بهتر تعامل کنید؛ هیچ یک از تفاوت‌ها در رنگ، زبان، جغرافیا، تاریخ و ... هرگز مایه فخر و مباهات و برتری طلبی نیست؛ بلکه یگانه ملاک برتری، تقواست.] یقیناً گرامی‌ترین شما نزد خداوند، با تقواترین شماست!» [۱۰] (حجرات: ۱۳).

این آیه از کرامتی سخن می‌گوید که آن را کرامت اکتسابی می‌نامیم. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲۶، ۳۲۷) کرامت اکتسابی، یعنی تلاش و تکاپو برای به دست آوردن مراتب والاتر ایمان و تقوا، تخلق به خصلت‌های نیک و ستوده الهی و انجام هرچه بیش‌تر و بهتر اعمال صالح. (کَهِف: ۳۰) بر این اساس هرکس در این عرصه موفق‌تر و کوشاتر باشد، از کرامت و احترام و ارزش افزون‌تر و بالاتری نزد پروردگار برخوردار خواهد بود. (قمر: ۵۴ - ۵۵) پس در عرصه اکتساب کرامت و احراز مراتب عالی و اعلائی کمال انسانی هم میان زن و مرد تفاوت جوهری وجود ندارد و تفاوتی اگر هست، که هست، در برخی از جلوه‌های تقوا و عمل صالح است، نه در ریشه و گوهر آن!

زن و مرد با وجود اشتراک‌های فراوان در ویژگی‌ها و توانمندی‌هایی که جوهره انسانیت است و سعادت ابدی آن‌ها را رقم می‌زند، تفاوت‌های قابل‌توجه و چشم‌گیری در ابعاد گوناگون اعم از، شناختی، عاطفی، فیزیکی، فیزیولوژیک و رفتاری دارند. (رک: منطقی، ۱۳۹۰، فصل دوم) اسلام، دینی واقع‌گرا و به تعبیر دقیق‌تر، دین فطرت است. (روم: ۳۰) از این رو، احکام و قوانین حقوقی و اخلاقی آن، بر واقعیت‌های وجودی زن و مرد و جامعه انسانی بنا شده است. اسلام به آرمان‌ها نظر دارد و از لحاظ نظری و علمی آرمان‌گرا است (کَهِف: ۱۱۰)، اما هرگز از واقعیت‌ها چشم نمی‌پوشد و از آن غافل نمی‌ماند. (طلاق: ۷) بر این اساس، آموزه‌های معرفتی و ارزشی و نیز احکام و قوانین فقهی و حقوقی آن متناسب و هماهنگ با فطرت و سرشت زن و مرد است؛ تا جایی که یکی از ملاک‌های مشروعیت احکام و آموزه‌های فقهی و اخلاقی و غیر آن، هماهنگی با عقل و فطرت انسانی و در تعارض نبودن با طبیعت اوست. (رک: سبحانی، ۱۳۸۰، ص ۱۰) همچنان که بر اساس ضوابط فقهی



اسلامی، احکام شرعی نه تنها در مرحله تشریح، متناسب با واقعیت‌های وجودی انسان‌ها تعیین شده‌اند (بقره: ۲۸۶)، بلکه هر حکمی که در مرحله اجرا، به زیان مکلف یا دیگری باشد یا او را در سختی و تنگنا قرار دهد، از درجه اعتبار ساقط می‌شود. (رک: حج، ۷۸ و انصاری، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۶۳)

اسلام در مسئله نیازهای جنسی نیز یک‌سونگری نکرده و نیازهای مردان را بر نیازهای زنان ترجیح نداده است؛ بلکه به نیازها، امیال و خواسته‌های مشروع و طبیعی هر دو جنس توجه کرده و قوانین حقوقی و اخلاقی خود را بر اساس عدالت سامان داده است. البته عدالت در همه جا به معنای مساوات نیست؛ بلکه گاهی مستلزم تفاوت است. زندگی مشترک باید بر پایه اخلاق نیک، محبت و عشق استوار شود و همسران بیش و پیش از آن که حقوق خود را مطالبه کنند، با میل و رغبت و از سر مهربانی، محبت و گذشت به هم بنگرند و هم‌چون لباسی سازوار (بقره: ۱۸۷) نیازهای یک‌دیگر را به صورت کامل و احترام‌آمیز پاسخ دهند. در چنین شرایطی، احکام و حقوق فقهی، به عنوان کف و حداقل مناسبات میان همسران مطرح می‌شود و با توصیه‌ها و راهبردهای اخلاقی و تربیتی کامل می‌گردد.

بنابراین، فهم دیدگاه اسلام در مسئله مناسبات و روابط همسران در ابعاد و سطوح مختلف، مستلزم توجه به مجموعه احکام فقهی و آموزه‌های اخلاقی و تربیتی است و نداشتن نگاه جامع به آموزه‌های دین، محقق را به دام تفسیر به رأی و بی‌انصافی علمی می‌کشد. همچنان که بی‌اعتنایی به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دین و حکمت‌های قابل فهم احکام و قوانین آن، سبب می‌شود که دین اسلام را عقل‌ستیز یا متعارض با اخلاق بپنداریم. پرسش‌ها و احیاناً شبهاتی که درباره نظام حقوقی و فقهی اسلام در موضوع روابط جنسی همسران مطرح است، پرسش‌ها و مسائلی جدی و در خورتأمل، و نیازمند تحلیل و بررسی است. برای پاسخ به این پرسش‌ها و تبیین دقیق مسأله، کوشش در تبیین این واقعیت که اسلام در موضوع نیاز جنسی چه ملاحظات را در نظر داشته و چه حکمت‌ها و ظرایفی را مورد توجه قرار داده است، راهگشا خواهد بود.

عدالت جنسی یا تبعیض جنسی؟!

شکی نیست که در احکام فقهی مرتبط با روابط و رفتار جنسی، میان زن و مرد تفاوت‌هایی وجود دارد. حال پرسش این است که آیا این تفاوت‌ها ظالمانه است یا عادلانه؟ یقیناً عدالت



در برخی از مصادیق، مستلزم تساوی و تشابه، در برخی مصادیق، مستلزم تساوی و نه تشابه و در برخی مصادیق دیگر، مستلزم تفاوت است. (مطهری «۲»، ۱۳۷۳، ص ۱۸۴)

تفاوت، آن هنگام ناعادلانه است که دو فرد از هر جهت در وضعیت یکسانی قرار داشته باشند، اما بهره نامساوی دریافت کنند و نصیب نامتوازن ببرند؛ ولی اگر براساس حکمت و با ملاحظه ویژگی‌های متفاوت، بهره نامساوی ببرند، نه تنها ظلم نیست، بلکه عین عدالت و انصاف است! اگر زن و مرد از لحاظ ساختمان بدنی، ساختار روانی و جایگاه و نقش اجتماعی، وضعیتی کاملاً مساوی و مشابه داشتند، یقیناً می‌بایست از احکام و حقوق مساوی و مشابهی هم برخوردار شوند. اما حال که زن و مرد در هر کدام از این سه بعد انسانی، تفاوت یا تفاوت‌های مهمی دارند، تحقق عدالت، مستلزم تفاوت در حقوق، تکالیف و اخلاق کاربردی است.

بر خلاف تصور رایج، شریعت اسلامی علاوه بر توصیه‌های اخلاقی، از لحاظ حقوقی و فقهی هم مردان را به تأمین نیازهای جنسی، عاطفی و اجتماعی زنان مکلف کرده است. از منظر دین، بر مردان واجب است که نیازهای مشروع و طبیعی زنان را به میزانی که عرف جامعه می‌پسندد، تأمین کنند. (نساء: ۱۹) بنابراین، اگر در جامعه، بخشی از حقوق بانوان یا تکالیفی که بر عهده مردان قرار دارد، مغفول مانده است، علت را نه در احکام فقهی دین و آموزه‌های اخلاقی آن، بلکه در نظام آموزشی جامعه باید جستجو کرد.

واقعیت این است که بسیاری از مردان و زنان، به درستی و کمال، با حقوق و تکالیف همسری خود آشنا نیستند. از این رو آگاهی زنان از حقوق و تکالیف خود در زندگی مشترک، یکی از عوامل مهم کاهش بی‌عدالتی علیه آنان و افزایش رضایتمندی آنان است. در ادامه، برای روشن‌شدن بحث به پاره‌ای از حقوق زنان در مناسبات همسری اشاره می‌کنیم.

حقوق زن در خانواده

۱. تهیه مخارج و لوازم زندگی

تأمین مخارج زن بر مرد واجب است و مقدار آن بر اساس نیاز و شأن زن تعیین می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۹۹) در ماده ۱۱۰۷ بازنگری شده قانون مدنی جمهوری اسلامی، در توضیح تکالیف مرد در برابر همسر، چنین آمده است: «نفقه عبارت است از همه نیازهای متعارف و متناسب با وضعیت زن، از قبیل مسکن، البسه، غذا، اثاث منزل و

هزینه‌های درمانی و بهداشتی و خادم، در صورت عادت یا احتیاج به واسطه نقصان یا مرض». (کاتوزیان، ۱۳۹۲، ص ۶۷۲)

۲. آراسته و پاکیزه بودن شوهر

همان‌گونه که مرد انتظار دارد همسرش زیبا، پاکیزه، مرتب و منظم باشد، زن نیز این انتظار مشروع را از شوهر خود دارد. این موضوع جزء حقوق زن به حساب می‌آید. آراستگی مرد، رضایت زن را از زندگی تأمین می‌کند، بر عفت و پاکدامنی او می‌افزاید و او را از چشم‌داشتن به دیگر مردان باز می‌دارد.

یکی از یاران امام هفتم علیه السلام از ایشان درباره علت خضاب کردن سؤال کرد. امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «آراستگی و خودآرایی مرد موجب افزایش عفت زن می‌شود. زنان بنی‌اسرائیل از آن رو عفت را ترک کردند که شوهران خود را مرتب و آراسته نیافتند». سپس فرمود: «زن از مرد، همان انتظاری را دارد که مرد از زن دارد!» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۵)

۳. معاشرت نیکو

زن برای مرد، هدیه، نعمت و امانت الهی است؛ از این رو، شایسته برخورد و تعاملی پسندیده است. (همان، ج ۷۸، ص ۲۳۶) تکریم و بزرگداشت زنان و پرهیز از اهانت و تحقیر آن‌ها، وظیفه دینی، انسانی و اخلاقی همسران است. مرد نباید عیوب همسر خود را بزرگ جلوه دهد، بلکه براساس دستورات دینی، باید آن را بپوشاند. (حر عاملی، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۱۷۵ و ج ۲، ص ۱۹۶)

از موارد مهم معاشرت نیکو، بخشش خطاهای همسر است. آنان که از خطاهای دیگران می‌گذرند و از حق شخصی خویش به سود دیگری صرف نظر می‌کنند، محبت دیگران را به خود جلب می‌کنند و آنان را نسبت به خویش، خوش‌بین، وفادار و با محبت نگاه می‌دارند. (احمد رضا دردشتی، ۱۳۹۱، ص ۸۰)

۴. تأمین نیاز جنسی

یکی از انگیزه‌های اصلی تشکیل خانواده، تأمین نیاز جنسی همسران است. احساسات جنسی از مهم‌ترین احساسات انسانی است، برای حفظ و استمرار سلامت جسمی و آرامش روانی همسران و کارآمدی کانون خانواده، اولین نکته، تصدیق و درک احساس جنسی همسر است.





شرع مقدس اسلام، برآورده کردن نیاز جنسی زن را جزء حقوق وی و از تکالیف مرد شمرده است. قرآن کریم روابط جنسی را برای زندگی، زینت به حساب آورده است. (آل عمران: ۱۴۰)

شواهد متعددی بر این حق زن دلالت دارند که می‌توان آن‌ها را در سه دسته جای داد. دسته اول شواهدی هستند که بر این مسئله، اجمالاً و بدون بیان تفصیلی حدود آن، تأکید کرده‌اند. از میان این شواهد، می‌توان به روایاتی اشاره کرد که در آن از لزوم رسیدگی قضایی به دادخواست زنان درباره محرومیت جنسی، به دلیل ناتوانی یا خودداری همسر، سخن رفته است. طبق این روایات، مرد باید سوگند بخورد که با همسرش تماس جنسی داشته است تا از این اتهام تبرئه شود. روشن است که رسیدگی قضایی به دادخواست زن، نشانه پذیرش حق جنسی اوست. (بستان، ۱۳۹۱، ص ۲۴۵)

در برخی از روایات بر وجوب ارضای نیاز جنسی زن توسط شوهر به طور اجمال تأکید شده است. به عنوان مثال، در روایتی صحیح السند، امام صادق علیه السلام درباره مردی که یک سال از بستر همسر خود دوری کرده بود فرمود: «بر او واجب است که با همسرش ارتباط جنسی داشته باشد». (حرعاملی، ۱۳۸۵ق، باب ۱، ص ۵۳۵)

دسته دوم، آیات و روایاتی هستند که بر تکالیف شوهر در قبال زن دلالت دارند که طبعاً تکالیف جنسی را نیز در بر می‌گیرند. طبق برخی از این دلائل، اگر خطر به گناه افتادن زن وجود داشته باشد، شوهر به ارضای نیاز جنسی او موظف است.

برخی دیگر از آیات و روایات، معیار وسیع‌تری را برای وجوب این تکلیف در نظر دارند، و آن به مشقت و ضرر افتادن زن در اثر خودداری مرد از آمیزش جنسی است؛ هرچند به ارتکاب گناه منتهی نشود. از این گسترده‌تر، معیاری است که به وجوب ارضای نیاز جنسی زن توسط شوهر در صورت تمایل زن، نظر دارد؛ هرچند خوف گناه یا ضرر و مشقتی در میان نباشد.

این ادله اجمالاً به قاعده وجوب نهی از منکر، قاعده حرمت اعانت بر اثم، [۱۱] قاعده نفی ضرر و ضرار [۱۲] (فاضل لنکرانی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۴۲۴ و انصاری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۳)، لزوم معاشرت به معروف [۱۳] (نساء: ۱۹)، قاعده نفی حرج [۱۴] (حج: ۷۸) و قاعده مماثلت در حقوق زن و مرد اشاره دارند. [۱۵] (بقره: ۲۲۸)

حکمت‌های جواز چندهمسری برای مردان و ممنوعیت آن برای زنان

در اینکه زنان و مردان از جهات مختلفی با هم تفاوت دارند، جای تردید نیست. (رک: منطقی، ۱۳۹۰، فصل دوم) همین تفاوت‌های مهم و بسیاری از حکمت‌های دیگر، قانونگذار اسلام را واداشته تا به مسأله نیاز جنسی زنان و مردان به صورت متفاوتی بنگرد.

نخست باید یادآوری کنیم که چندهمسری مردان تنها در اسلام جواز نیافته است، بلکه این مسئله ریشه در تاریخ جوامع بشری دارد؛ یعنی ضرورت‌های زندگی بشر از سویی و اقتضائات طبیعی مردان و زنان از دیگر سو، طالب این پدیده بوده است. کاری که اسلام انجام داد، این بود که اولاً چندزنی را محدود کرد و ثانیاً ضوابط نسبتاً سخت‌گیرانه‌ای برای استفاده از آن مقرر داشت. (نساء: ۳ و ۱۲۹)

نکته دیگر این است که ادیان آسمانی، ضد هوسرانی و هواپرستی قیام کرده‌اند؛ تا آنجا که در غالب ادیان، ترک هوسرانی و هواپرستی، ولو با تحمل ریاضت‌های شاق توصیه شده است.

یکی از اصول واضح و مسلم اسلام نیز مبارزه با هواپرستی است. قرآن کریم هواپرستی را در ردیف بت‌پرستی قرار داده (جاثیه: ۲۳)، و انسان «ذوّاق» - یعنی کسی که در امور جنسی تنوع طلب است را ملعون و مبعوض خداوند معرفی کرده است. امتیاز اسلام نسبت به برخی شرایع دیگر در این است که از طرفی ریاضت و رهبانیت را مردود شمرده (حدید: ۲۷)، و از طرف دیگر، هواپرستی را ممنوع کرده است. از نظر اسلام تمام غرائز، اعم از جنسی و غیر آن، باید در حدود اقتضا و احتیاج طبیعت انسانی اشباع و ارضا شود؛ نه آن‌که چون آتشی دامن انسان را بگیرد و به شکل عطش پایان‌ناپذیر روحی در آید.

از این رو هر چیز که رنگ هواپرستی یا ظلم و بی‌عدالتی به‌خود بگیرد، مطابق خواست اسلام نیست. (مطهری «۲»، ۱۳۷۳، ص ۷۷) چنان‌که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «ازدواج کنید و طلاق ندهید؛ زیرا خدای متعال زنان و مردان تنوع طلب (ذوّاق) را دوست ندارد.» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۲) امام صادق علیه السلام نیز فرموده است: «خداوند زنان و مردان تنوع‌طلب (ذوّاق و ذوّاقه) را دوست ندارد.» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۲۸۰)

هدف شارع اسلام از ازدواج موقت و تعدد زوجات، فراهم شدن زمینه عیاشی و ایجاد حرم‌سرا برای مردان هواپرست و بدبختی و دربه‌داری برای یک زن و عده‌ای کودک نبوده؛ بلکه جواز ازدواج موقت و تعدد زوجات (و نه وجوب آن) در راستای تحقق اخلاق جنسی یعنی





عفت و تقوا در امور جنسی تشریح شده است. (مطهری «۲»، ۱۳۷۳، ص ۷۸) اسلام راه را بر کامجویی مشروع و منضبط زنان و مردان نبسته است؛ بلکه با ایجاد مقررات معین و هدفمند به دنبال تحقق عفت عمومی و سلامت روانی و اجتماعی انسان‌هاست. تشریح جواز ازدواج موقت و چندهمسری مردان مبتنی بر زمینه‌های واقعی روانی و اجتماعی جوامع بشری است که در ادامه به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. افت امیال جنسی زنان در ایام عادت ماهانه

زنان به صورت معمول، همراه، یک دوره جنسی را تجربه می‌کنند. این دوره با لک‌بینی یا خون‌ریزی مهیلی (عادت ماهانه) آغاز می‌شود و تا شروع خون‌ریزی مهیلی بعدی ادامه می‌یابد. این فرایند مداوم، موجب پدید آمدن نوسانات و شرایط متفاوتی در جسم و روان زنان می‌شود. مهم‌ترین اندام جنسی داخلی زنانه، تخمدان است. هر تخمدان از تعدادی واحد ساختمانی به نام فولیکول ساخته شده است که در هر دوره ماهانه، یکی از آن‌ها رشد کرده و یک تخمک آزاد می‌کند. یاخته میانی هر فولیکول (جسم زرد) سازنده تخمک است و یاخته‌هایی که اطراف آن قرار دارند، کمی استروژن و کمی پروژسترون ترشح می‌کنند. استروژن در دوره جنسی، باعث افزایش جریان خون در رحم و رشد عضلانی دیواره آن می‌شود و با اثر مستقیم بر هیپوتالاموس، میل جنسی زنان را افزایش می‌دهد. (روحانی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۴)

زنان، از روزهای نزدیک به شروع عادت ماهانه، به سبب کاهش شدید استروژن و افزایش پروژسترون، معمولاً دچار اضطراب، آشفتگی، کم‌حوصلگی، خستگی، ضعف در بینایی و شنوایی، کاهش شدید میل جنسی، دردهای عضلانی و حالت تهوع می‌شوند. (خداپناهی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۱) این حالات گاهی تا پایان ایام قاعدگی ادامه پیدا می‌کند.

از آن‌جا که هرمون استروژن، نقش مهمی در تحریک تمایلات جنسی زنان دارد و کاهش آن، موجب افت امیال جنسی آن‌ها می‌شود، برخی از زنان در این دوره از رفتارهای جنسی متنفر می‌شوند و از درخواست‌های جنسی همسر احساس کلافگی و بی‌زاری می‌کنند. پس از پایان ایام عادت، و با افزایش هورمون استروژن و کاهش پروژسترون، حالات خلقی زنان رو به بهبودی نهاده، به موازات آن، بر امیال جنسی آن‌ها نیز افزوده می‌شود. حالات مثبت خلقی و میل جنسی زنان، معمولاً در روزهای چهارده، پانزده و شانزدهم دوره جنسی به اوج خود می‌رسد. با گذشت روزهای میانی دوره، در صورتی که زن باردار نشود، دوباره میل جنسی سیر نزولی خود را آغاز می‌کند و تا رسیدن به روزهای قاعدگی جدید ادامه می‌یابد.

این در حالی است که مردان هیچ‌گاه نوسانی را در میل جنسی تجربه نمی‌کنند و امیال جنسی آن‌ها همواره فعال است. زیرا هورمون‌های جنسی مردانه به صورت یک‌نواخت و همیشگی ترشح می‌شوند؛ تا جایی که هنوز از یک آمیزش جنسی فارغ نشده‌اند، به آمیزش جنسی بعدی می‌اندیشند! (رودز، ۱۳۹۲، ص ۸۰) اما زنان در روزهای قاعدگی و در روزهایی که از لحاظ روحی آمادگی ندارند، نمی‌توانند نیاز جنسی همسران خود را به‌طور کامل و رضایت‌بخش تأمین کنند. بنابر این روشن است که نیاز جنسی مردان بیشتر است و از آن‌جا که اسلام دین فطرت است، به آنان اجازه داده تا به نیاز طبیعی و مداوم خود به صورت مناسب و مشروع پاسخ دهند و از گناه و فساد دور بمانند.

این واقعیت را می‌توان از نگاه روان‌شناسی طبیعی و تکاملی هم بررسی کرد. بدن زنان در هردوره جنسی، اغلب یک، و به ندرت دو یا چند تخمک را بارور، و برای لقاح آماده می‌کند که هر کدام، تنها توانایی ایجاد یک فرد را دارند؛ در حالی که بدن مردان، در هر آمیزش، نزدیک به چهارصد میلیون اسپرم آزاد می‌کند که هر کدام از آن‌ها، صلاحیت ایجاد یک انسان را دارند! جنس نر به صورت طبیعی، فاعل است و میل دارد اسپرم‌های خود را منتشر و تکثیر کند. در مقابل، جنس ماده، منفعل و گیرنده است و منتظر می‌ماند تا جنس نر او را برای جفت‌گیری انتخاب نماید! (رودز، ۱۳۹۲، ص ۱۸۸، کالات، ۱۳۸۸، ص ۱۵۷)

۲. سطح بالاتر تحریک‌پذیری مردان در امور جنسی

بر اساس تحقیقات روان‌شناختی، مردان و زنان از لحاظ محرک‌های جنسی هم با یک‌دیگر تفاوت قابل‌توجهی دارند. گیرنده‌های محرک جنسی در مردان، بیش از دیگر اندام‌ها، در چشم تعبیه شده است (منطقی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۹ و رودز، ۱۳۹۲، ص ۸۷)؛ در حالی که زنان، اغلب از طریق حس شنوایی و لامسه تحریک می‌شوند. (حسین زاده، ۱۳۹۰، ص ۷۷)

از این رو، مردان، همواره به سبب فزونی محرک‌های دیداری (خصوصاً در این زمان) تحریکات جنسی را در سطح بسیار وسیع‌تری نسبت به زنان تجربه می‌کنند. اساساً زیبایی چهره و اندام زن، مهم‌ترین محرک جنسی برای مردان قلمداد می‌شود که میل به تنوع‌طلبی را در آن‌ها تشدید می‌کند. پاسخ‌گویی مشروع، بهنجار و متناسب با سطح تحریکات جنسی، مردان را از آلوده شدن به گناه و فساد محافظت می‌کند و زمینه پدیدآیی خیانت، فساد و جنایت‌های جنسی را به شدت کاهش می‌دهد.



نکته دیگر این است که صبوری و مقاومت زنان در برابر تکانه‌های جنسی از مردان بیش‌تر است. (قمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۱۱) مردان در برابر تکانه‌های جنسی، ضعیف‌تر و آسیب‌پذیرترند (نساء: ۲۸) و اگر به گونه‌ای صحیح و واقع‌بینانه با این مسأله برخورد نشود، ناکامی‌های مکرر جنسی، زمینه انحراف و ابتذال را در آنان ایجاد می‌کند. (بستان، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳)

به نظر می‌رسد توصیه‌های مکرر اسلام به زنان در مورد حجاب و عفاف، و سفارش‌های مؤکد به مردان درباره پرهیز از نظربازی و چشم‌چرانی، به سبب همین تفاوت فیزیولوژیک و روان‌شناختی زن و مرد است؛ البته نیک می‌دانیم که همه مؤمنان، اعم از زن و مرد، به رعایت پوشش لازم و پرهیز از نظر شهوت‌انگیز در مواجهه با غیرهمسر مکلف شده‌اند. (نور: ۳۰ و ۳۱)

۳. ارتباط هیجانات جنسی زنانه با عواطف و احساسات

پژوهش‌های روان‌شناختی اثبات کرده‌اند که زن و مرد به لحاظ ارتباط عواطف با هیجان جنسی با یک‌دیگر متفاوت‌اند. امیال جنسی زنان به صورت معناداری تحت‌تأثیر هیجانات و احساسات عاطفی آن‌هاست. مردان، عشق‌باز و زنان عشق‌ورزند. آنچه برای مردان در ارتباط با زنان، اولویت دارد، کام‌یابی و عشق‌بازی است؛ در حالی که توجه اصلی و معمول زنان به عشق‌ورزی و ارتباط عاشقانه و عاطفی است. (دهنوی، ۱۳۹۲، ص ۷۰) مرد، بنده شهوت، و زن، اسیر محبت است. (رودز، ۱۳۹۲، ص ۸۴) آنچه مرد را می‌لغزاند و از پا در می‌آورد، شهوت جنسی، و آنچه زن را در برابر مرد، سست و تسلیم می‌کند، نیاز عاطفی است. (منطقی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۳)

به اعتراف روان‌شناسان، صبر و استقامت زن در برابر شهوت از مرد بیش‌تر است؛ اما آن چیزی که زن را سست می‌کند و می‌لغزاند، شنیدن نغمه صفا، وفا و عشق از جانب مرد است. (مطهری، «۲» ۱۳۷۳، ص ۷۸)

زنان، معمولاً در رابطه جنسی به دنبال تقویت عشق و تعمیق روابط عاطفی هستند. (گری، ۱۳۹۳، صص ۱۴۸ - ۱۹۶) به همین جهت، عموم زنان نمی‌توانند با مردی که به او علاقه ندارند یا از دست او دلخور و آزرده‌خاطرند، رابطه جنسی رضایت‌بخشی داشته باشند. زنی که می‌خواهد تن خود را در اختیار لذت‌جویی مردی قرار دهد، ابتدا باید به او دل‌باخته باشد؛ وگرنه قادر به ایجاد رابطه‌ای ارضاکننده و آرامش‌بخش نیست.



غالب زنان در روابط جنسی، هنگامی به ارگاسم و اوج لذت می‌رسند که پیش از آن، از لحاظ هیجانی و عاطفی به سطح مطلوبی از رسیده باشند. (یونسی، ۱۳۸۸ و رودز، ۱۳۹۲، ص ۸۱)

برای مردان مجزا کردن رابطه جنسی از رابطه عاطفی، به سادگی ممکن است، اما زنان تمایل دارند که تماس جنسی را نوعی رابطه عاطفی ببینند. برای زنان معمولاً صمیمیت عاطفی بر تمایلات جنسی مقدم است (اولسون، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸)؛ در حالی که میل جنسی مردان تحت تأثیر حالات عاطفی آن‌ها قرار ندارد.

مرد می‌تواند با زنی که اصلاً او را دوست ندارد و حتی از او متنفر است، رابطه جنسی برقرار کند و از او کام گیرد! اما زنان فراوانی وجود دارند که علی‌رغم تجربه سال‌های مدید زندگی زناشویی، به سبب ناخرسندی از ازدواج یا مشکلات عاطفی با همسر، به ندرت به مرحله ارگاسم و اوج لذت جنسی رسیده‌اند. زن می‌خواهد دل مرد را تسخیر نماید، از راه دل بر او مسلط شود و از درون قلبش بر او نفوذ کند. بر خلاف مرد، شهوت زن، انفعالی و تحریکی است، و تحریک او تنها از راه محبت و عشق میسر است. (مطهری «۲»، ۱۳۷۳، ص ۱۶۵)

۴. نقش مؤثر زن در حفظ کیان خانواده

از آنچه در بند قبل گفته شد، باید به نکته مهم دیگری نقب بزنیم که در حل این مسأله بسیار راهگشاست. حقیقت این است که زن، محور و قلب خانواده است. زن باید همه احساسات و عواطف خود را در محیط خانه و در ارتباط با همسر و فرزندانش جاری کند و اعضای خانواده را از مهربانی و محبت خود سیراب گرداند. مهربانی و محبت زن، مهم‌ترین عامل حفظ و کارآمدی خانواده است.

چنانکه گفته شد، زنان برای ایجاد رابطه جنسی موفق و کامیاب، به برقراری رابطه عاطفی مطلوبی نیازمندند. حال اگر زنی بخواهد از غیر همسر خود به لذت جنسی دست یابد، باید پیش‌تر به او دل ببازد و با او رابطه صمیمانه برقرار کند. ابراز علاقه و عشق زن به مردی غیر از همسر خود، به معنای مرگ تدریجی خانواده، و ایجاد رابطه جنسی با او، مهر پایانی بر وجود و کارایی آن خانواده خواهد بود. زیرا زنان هرگز نمی‌توانند در آن واحد، دو مرد را، به عنوان همسر، دوست بدارند و به هر دو وفادار بمانند و از هر دو کام بستانند (منطقی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۹)؛ از این‌رو علاقه به غیرهمسر، مساوی با بی‌علاقگی به همسر و نفرت از اوست، و نفرت از همسر، یعنی فروپاشی خانواده!



اسلام به موضوع خانواده، توجه ویژه‌ای دارد و خانواده را بهترین و مؤثرترین محیط برای پرورش استعدادهای الهی و انسانی افراد و پیش‌نیازی ضروری و جایگزین‌ناپذیر برای ساختن جامعه‌ای سالم و پویا می‌داند. از این رو هر عاملی که به بنیان خانواده آسیب رساند و آن را دچار اختلال کند، برنمی‌تابد و با آن مخالفت می‌کند.

زن، قلب خانواده است و تنها می‌تواند برای یک خانواده بتپد و آرامش و عشق و امید را در آن زنده نگه دارد! (مطهری «۲»، ۱۳۷۳، ص ۳۴ - ۳۵)

۵. ناسازگاری چندشوهری با منافع زنان

چندشوهری، هم با طبیعت زن ناسازگار است و هم با منافع او. زن از مرد تنها انتظار ارضای میل جنسی ندارد، که گفته شود هرچه شوهر بیش‌تر، برای زن بهتر! بلکه از مرد می‌خواهد که قلب خود را در اختیار او بگذارد، حامی و مدافع او باشد، برای او فداکاری کند، زحمت بکشد، محصول کار و زحمت خود را نثار او کند و غم‌خوار او باشد. (مطهری، «۲» ۱۳۳۷، ۲۲۹ و گری، ۱۳۹۳، ص ۵۰۷)

پولی که مرد به زن، به عنوان «روسپی» می‌داده و می‌دهد، همچنین پولی که زن از راه کار و فعالیت خود به دست آورده و می‌آورد، نه به احتیاجات مالی وسیع زن - که چندین برابر احتیاجات مرد است - وافی بوده و نه ارزش آن پولی را داشته که مرد، به سبب علاقه و محبت و در راه عشق، به زن می‌پرداخته است. (همان، ۱۳۷۳، ص ۲۹۹ و رودز، ۱۳۹۲، صص ۱۱۲ - ۱۱۳).

زن در صورت داشتن چندشوهر، هرگز نمی‌توانست حمایت و محبت خالصانه یک مرد را نسبت به خود جلب کند. از این رو چندشوهری، نظیر روسپی‌گری، همواره مورد تنفر زنان بوده است. چندشوهری، نه با تمایلات مرد تطابق دارد و نه با خواسته‌های زن سازگار است. (مطهری «۲»، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱)

۶. حفظ کرامت و جایگاه والای زن

پیش‌تر گفتیم که نگاه اسلام به زن، نگاهی برخاسته از تکریم و تقدیس است. خداوند غیور است [۱۶] (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۵۳۵) و زن مؤمن، ناموس اوست. خداوند دوست دارد و می‌خواهد که زن، با کرامت، بزرگواری و احترام زندگی کند و توسط مردان هوس‌باز، خوار،



بی‌مقدار و تحقیر نشود. حکمت بسیاری از احکام، از جمله حجاب و محدودیت‌های تعیین شده در روابط نامحرمان، حراست از زن و حفظ او از آسیب‌هاست. (احزاب: ۵۹؛ نور: ۳۱)

رابطه جنسی زن با مردان بیگانه، گدایی کردن لذت جنسی از مردان هوس‌باز است. خداوند زن را مظهر ناز، غرور و تکبر، و مرد را مظهر نیاز و طلب آفریده و این‌گونه، زنان را در برابر درشتی و خشونت مردان محافظت کرده است. زنی که برای ارضای میل جنسی خود به سوی مردی بیگانه دست دراز می‌کند، در حقیقت به پایمال شدن کرامت و قداست خود رضایت داده است.

زن، مجاز است که تن خود را در اختیار مردی قرار دهد که او را دوست دارد و برای همه وجودش ارزش و احترام قائل است و از جسم او به روحش نقب می‌زند، نه آن که از جسمش کام گیرد و روح او را حقیر و پست می‌شمارد!

۷. اختلال در زنجیره نسلی با چندشوهری زنان

روابط متعدد و خارج از چارچوب خانواده، نسل سالم و انتساب‌های روشن را در هاله‌ای از ابهام و تردید فرو می‌برد و همین امر موجب اختلال در روابط عاطفی پدران و فرزندان می‌شود. وقتی مردی با چندهمسر رابطه داشته باشد و از آن‌ها صاحب اولاد شود، به روشنی و اطمینان می‌داند که کودک به دنیا آمده فرزند خود اوست. در این صورت، هم با فرزند خود رابطه عاطفی پیدا می‌کند و هم مسئولیت تأمین نیازمندی‌های زن و فرزند خود را می‌پذیرد. اما اگر مردی مطمئن نباشد که کودک به دنیا آمده از آن خود اوست، نه رابطه عاطفی مناسبی میان بچه و پدر شکل می‌گیرد، و نه مرد زیربار تعهدات پدرانه می‌رود. (بستان، ۱۳۹۲، ص ۶۱)

حال اگر مدل چندشوهری را تجویز کنیم، آنگاه زنجیره نسلی و روابط عاطفی میان انسان‌ها دچار اختلالات جدی می‌شود و این امر، پیامدی جز رهاشدگی فرزندان و فروپاشی خانواده‌ها نخواهد داشت. چرا مردان بیش‌تر از زنان به خیانت جنسی همسر حساسیت نشان می‌دهند؟ پاسخ این است که مرد باید مطمئن باشد فرزندانی که برای آن‌ها معاش تأمین می‌کند، از خود او هستند؛ در حالی که زن خیانت‌کار، این اطمینان را تهدید می‌کند.

روابط زن با مردان متعدد اولاً با روحیه انحصارطلبی مرد، و ثانیاً با حس اطمینان او از صحت انتساب فرزندان، ناسازگار است. علاقه به فرزند، میل طبیعی و غریزی بشر است.



بشر طبعاً می‌خواهد توالد و تناسل کند، می‌خواهد رابطه‌اش با نسل گذشته و آینده، مشخص و اطمینان‌بخش باشد، می‌خواهد بداند فرزند کدام پدر است و پدر کدام فرزند است. چندشوهری زن، همواره با این غریزه و طبیعت آدمی ناسازگار بوده است؛ بر خلاف چندزنی مرد، که از این نظر نه به مرد لطمه می‌زند و نه به زن.

۸. ناسازگاری چندشوهری زنان با غیرت مردانه

یکی از موانع جدی چندشوهری، وجود غیرت در مردان است. صفت غیرت، نوعی برانگیختگی حس دفاع یا حمایت از شیء ارزشمندی است که مورد تهدید یا تعدی و تعرض قرار گرفته است. (طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۷۵) چنانچه آن شیء ارزشمند، از مقوله جنسی و ناموسی باشد - که شرافت افراد به آن گره می‌خورد - به آن برانگیختگی و تغییر حالت، غیرت جنسی گفته می‌شود. غیرت، حالتی است که مقوم اصلی آن، تهدید شدن یک رابطه انحصاری، خصوصاً رابطه جنسی است و معمولاً احساس ترس، ناراحتی و خشم را به همراه دارد. (بستان، ۱۳۹۱، ص ۶۴)

اگر چه درباره معنای صفت غیرت، اتفاق نظری وجود ندارد، اما مقبولیت آن در جوامع و فرهنگ‌های گوناگون قابل انکار نیست. برخی از اندیشمندان مسلمان آن را غریزی دانسته‌اند و شماری از محققان غربی نیز ضمن پذیرش تأثیرات فرهنگ بر ایجاد چنین احساسی، بر جنبه طبیعی و فطری آن تأکید، و در تأیید نظر خود به شواهدی از دنیای حیوانات اشاره کرده‌اند.

در روایتی آمده است: «اگر مردی غیرت نداشته باشد، قلبش وارونه است.» (حرعاملی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۱۰۸) این تعبیر شاید اشاره به جنبه فطری و غریزی غیرت باشد؛ از این لحاظ که وارونه بودن قلب، کنایه از تغییر فطرت و آفرینش اولیه انسان است. (بستان، ۱۳۹۱، ص ۶۲)

در روایت دیگری نیز آمده است که پیامبر فرمود: «همانا بوی بهشت از پانصد سال راه شنیده می‌شود؛ ولی به مشام کسی که پدر و مادرش را از خیر خود محروم کرده است و نیز به دیوث نمی‌رسد»؛ پرسیدند: «یا رسول الله! دیوث کیست؟» فرمود: «کسی که همسرش زنا می‌کند و او می‌داند (اما واکنشی از خود نشان نمی‌دهد).» (حرعاملی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص ۲۳۶) اسلام دین فطرت است و آنچه در این دین، مورد امر یا نهی قرار گرفته، ریشه در فطرت آدمی دارد. (روم: ۳۰) غیرت نیز یکی از خصلت‌های فطری انسان است. مردان به‌صورت طبیعی نسبت به مادر، خواهر و همسر خود غیرت دارند و این غیرت مردانه، مانع هرگونه بهره‌وری جنسی اغیار از آنان می‌شود.



از این رو طرح مدل چندشوهری همواره با شکست مواجه شده و می‌شود؛ زیرا چندشوهری جز به تخریب کرامت و شخصیت زن نمی‌انجامد و زن را به ابزاری برای تأمین نیازهای جنسی مردان متعدد تبدیل می‌کند. از این رو هیچ مرد سالم و بهنجاری، رابطه جنسی همسر خود با مرد دیگری را تاب نمی‌آورد.

۹. ناکارآمدی و غیرعملی بودن چندشوهری زنان

نقطه ضعف دیگر الگوی چندشوهری، ناکارآمدی آن در صحنه عمل است. این الگوی فرضی علاوه بر مغایرت با طبیعت زنان، در عمل هم ناشدنی است. مگر یک زن چقدر انرژی و توان دارد که بتواند در آن واحد در چند خانواده به ایفای نقش همسری و مادری بپردازد؟! از آنجا که مهم‌ترین و سخت‌ترین نقش در خانواده به زنان واگذار شده است و زن علاوه بر نقش همسری باید مادری هم بکند، ایفای کامل و رضایت‌بخش این دو نقش، جز در صورتی که زن در یک خانواده و با یک مرد زندگی کند، شدنی نیست. زنان دوران عادت ماهانه را به صورت مداوم تجربه می‌کنند و بارداری، شیردهی و پرورش کودکان خود را نیز به عهده دارند و در این مقاطع، به آرامش، فراغت، حمایت مرد و استراحت لازم نیاز دارند. الگوی چندشوهری به فرسودگی، سردرگمی، فشار زیاد و انواع اختلالات جسمی و روانی زنان منتهی می‌شود.

چندهمسری مردان، بهترین الگو برای حل معضلات جنسی

پرسش اساسی این است که اگر در جامعه‌ای با انبوه زنان آماده برای ازدواج رو به رو شدیم، چه الگوی مؤثری را می‌توانیم برای تأمین نیازهای آنان به کار ببریم؟ با تأمل در این مسأله، سه الگوی فرضی را می‌توان مورد بررسی قرار داد:

الگوی اول: الگوی پیشنهادی جوامع غربی و غرب‌گرا، منع تعدد همسران و در مقابل، آزادی جنسی است! این الگو، اگرچه ظاهراً برای دفاع از تساوی حقوق زن و مرد در خانواده مطرح شده، ولی همواره نتیجه‌ای ضد آن داشته و به فروپاشی کانون خانواده انجامیده است. در دنیای امروز، حرم‌سراها منسوخ، و حرم‌سرداری، کاری ناپسند شده، اما آیا زمینه ایجاد آن‌ها هم از میان رفته است و در نتیجه، همه جوانان به ازدواج روی آورده‌اند؟ خیر! بلکه دنیای مدرن با عفاف و تقوای زن، مبارزه کرده و از این راه، بزرگ‌ترین خدمت را به جنس مرد کرده است.



تقوا و عفاف زن به همان نسبت که به او ارزش می‌دهد و او را عزیز و گران‌بها می‌کند، برای مرد هوس‌ران مانع شمرده می‌شود. دنیای امروز کاری کرده است که مردان عیاش، دیگر نیازی به تشکیل حرم‌سرا با آن همه خرج و زحمت نداشته باشند. برای مرد این قرن، از برکت تمدن غرب، همه جا حرم‌سراست! (مطهری «۲»، ۱۳۷۳، ص ۶۵)

هم‌چنین، الگوی غربی، به هیچ روی، حقوق طبیعی زنان بازمانده از ازدواج را تأمین نمی‌کند؛ زیرا اختصاص شغل و بیمه و رفع نیازهای مادی، تنها پاسخ‌گوی بخشی از نیازهای معمول آنان است و نیازهای مهم و انسانی آنان را تأمین نخواهد کرد.

حق تأهل، از طبیعی‌ترین حقوق بشری است. هیچ‌کس را به هیچ بهانه و عنوانی، نباید از این حق طبیعی محروم کرد. جامعه نباید کاری بکند که نتیجه آن، محرومیت گروهی از انسان‌ها از این حق باشد. همان‌گونه که حق کار، حق خوراک، حق مسکن، حق تعلیم و تربیت، حق آزادی و ... جزء حقوق اصلی بشر شمرده می‌شوند و به هیچ وجه و زیر هیچ عنوانی نمی‌توان آن‌ها را از انسان‌ها سلب کرد، حق تأهل هم حقی طبیعی است.

در شرایطی که شمار زنان آماده به ازدواج، از مردان آماده به ازدواج، فزونی یابد، قانون تک‌همسری، حق تأهل را از بسیاری از زنان خواهد گرفت. پس قانون تک‌همسری برخلاف حقوق طبیعی انسان‌هاست و اگر به بهانه برابری حقوق زن و مرد بخواهیم بر آن پافشاری کنیم، مفاسد بسیاری را به دنبال خواهد داشت؛ چنانکه در کشورهای غربی و غرب‌زده شاهد چنین مسائلی هستیم.

از سوی دیگر، تعدد زوجات همیشه برای تأمین نیاز زنان نیست؛ بلکه گاهی مردان دارای همسر نیز، به سبب بیماری همسر یا علل دلایل دیگر، نمی‌توانند نیازهای جنسی خود را ارضا کنند. حال اگر تعدد زوجات را ممنوع بشماریم، برای این افراد، راهی جز سرکوب نیاز طبیعی یا تأمین آن از راه‌های نامشروع وجود نخواهد داشت.

منع تعدد زوجات، نتیجه‌ای جز رواج روسپی‌گری، ایجاد روابط پنهانی، فروپاشی خانواده و زوال کرامت زنان به بار نخواهد آورد. در یک مطالعه میان‌فرهنگی معلوم شد که از ۹۵ کشور مورد مطالعه، ۴۷ درصد خالی از تجاوز جنسی بودند که این امر می‌تواند شاهدی بر وجود همبستگی میان برابری جنسی در غرب و افزایش میزان تجاوز جنسی به زنان باشد. بر پایه این مطالعات اموری مانند تمکین جنسی زن در قبال خواست شوهر، ازدواج موقت و چندزنی



می‌تواند به عنوان راهکارهای اسلامی در جهت ارضای جنسی مطلوب و در نتیجه کاهش ستم جنسی به زنان در نظر گرفته شود. (بستان، ۱۳۹۰، ص ۷۵)

الگوی دوم: در این الگو، ضمن تأکید بر تک‌همسری، روابط آزاد جنسی نیز ممنوع اعلام می‌شود. این دیدگاه را فمینیست‌های مسلمان، به بهانه دفاع از حقوق زن و برابری با مردان پیشنهاد کرده‌اند، که اگرچه ظاهراً در صدد حفظ خانواده و اخلاق اجتماعی است، اما با فرار از واقعیت‌های روان‌شناختی انسان‌ها، جز فروپاشی تدریجی خانواده و رواج روابط نامشروع پنهانی و روسپی‌گری نتیجه‌ای به دنبال ندارد. (بستان، ۱۳۹۰، ص ۷۵)

الگوی سوم: مدل فقه اسلامی است. اسلام با حلال شمردن تعدد زوجات برای مردان و قرار دادن ضوابط و چارچوب‌های محکم برای آن، هم به واقعیت‌های جنسی مردان توجه کرده و هم تأمین نیازهای زنان بی‌شوهر و حفظ کرامت آنان را در نظر گرفته است.

زنان و پاداش محرومیت‌های جنسی

در این‌جا پرسش مهمی مطرح می‌شود. برخی ممکن است اشکال کنند که آنچه گفته شد، درباره زنان متأهلی که از موهبت ارضای مطلوب نیاز جنسی خود توسط همسرانشان برخوردارند، پذیرفتنی است، اما درباره زنانی که به سبب اعتیاد یا بیماری یا دوری طولانی مدت همسر خود یا علل دیگری از تأمین نیازهای جنسی خود محروم‌اند و امکان جدایی و ازدواج مجدد هم برای آن‌ها وجود ندارد، قابل پذیرش نیست. آیا این عادلانه است که مردان بتوانند به هر شکل ممکن، نیازهای جنسی خود را تأمین کنند، اما زنان از این حق محروم باشند و محرومیت آن‌ها به هیچ صورت برطرف یا جبران نشود؟!

در پاسخ باید گفت اگر زن از محرومیت جنسی طولانی مدت رنج ببرد و امکان جدایی از همسر و ازدواج مجدد برای او فراهم باشد، تنها راه مشروع و مطلوب، جدایی از همسر کنونی و ازدواج با مرد دیگری است. اما اگر به هر علتی نتواند از همسرش جدا شود و مجبور باشد که تلخی محرومیت جنسی را تا سال‌ها، بلکه تا پایان عمر تحمل کند، پاداش مناسبی از سوی خداوند دریافت خواهد کرد.

وقتی از نظرگاه اخلاق دینی به این موضوع بنگریم پنجره روشنی به سوی ما گشوده می‌شود. مسلماً زنان مؤمن و عفیف در پاره‌ای از موارد، متحمل ناکامی‌ها و محرومیت‌های جنسی می‌شوند، اما پاکدامنی خود را - که امانتی الهی است - به قیمت کامیابی جنسی



نامشروع زیرپا نمی‌گذارند. این از خودگذشتگی عقیقانه و تحمل سختی و ناکامی برای حفظ سلامت روانی و معنوی جامعه، پاداشی در خور و عوضی متناسب از جانب خداوند حکیم و رحیم دارد.

آنچه از آیات کریمه قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام به دست می‌آید، این است که هر عمل و تلاشی که زن و مرد مؤمن برای قرب الی الله و دوری از گناه انجام بدهند، پاداشی به وسعت رحمت و لطف خداوند به دنبال دارد. [۱۷] (رک: اعراف: ۱۵۶) از این رو محدودیت و محرومیت زنان در ارضای میل جنسی و دیگر فداکاری‌هایی که در راه انجام تکالیف دینی و حفظ بنیان خانواده و ساختن جامعه‌ای متعالی از خود نشان می‌دهند، یقیناً استحقاق پاداش دنیوی و اخروی فراوان دارد و خداوند بهترین وفا کننده به وعده‌های خویش است! [۱۸] (توبه: ۱۱۱)

در مواردی که زن به علت ناتوانی جنسی همسر یا شرایط خاص او، از جمله سفرهای متعدد و طولانی مدت کاری، از محرومیت‌های جنسی رنج می‌برد، می‌تواند در خواست طلاق کند و در صورتی که مرد نخواهد یا نتواند شرایط رضایت‌بخشی را برای او فراهم آورد، از او جدا شود و با مرد دیگری ازدواج کند. اما در جایی که جدایی زن به فروپاشی خانواده می‌انجامد و یا رفتاری خلاف منش انسانی و اسلامی است (مثلاً در صورتی که ناتوانی جنسی همسر ناشی از بیماری باشد)، ماندن و شکیبایی زن بر محرومیت‌ها و ناکامی‌ها، رفتاری ارزشمند است و چنان که پیش‌تر گفتیم، پاداش واسع الهی را در دنیا و آخرت در پی خواهد داشت. خداوند مهربان، حتی ذره‌ای کار خیر و نیک را بی‌پاسخ نمی‌گذارد [۱۹] (زلزال: ۷) و به بنده‌ای که برای خشنودی او، بر تمناهای نفسانی‌اش (هرچند مباح باشد) پای بگذارد و رضایت او را بر رضایت خویش مقدم دارد، اجر بی‌حساب خواهد داد! [۲۰] (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۲۷۹).

مواجهه فعالانه با امیال جنسی

بهترین توصیه به زنانی که محرومیت‌های جنسی را تحمل می‌کنند و برای ارضای مشروع نیازهای خود، راهی ندارند، این است که با ولایت‌انرژی‌های جنسی و جهت دادن آن به سمت فعالیت‌های هنری، فکری، ورزشی، اجتماعی و معنوی و نیز در پیش‌گرفتن رژیم غذایی مناسب، مانع از آسیب‌های جسمی و روحی خود شوند. علاوه بر این، باید از تمرکز بر

مسائل جنسی (نظربازی، دیدن عکس‌ها و فیلم‌های محرک، گفتگو دربارهٔ مسائل جنسی و...) پرهیزند و بکوشند که با خودگویی‌های منطقی و آرام‌کننده، انس با عبادت و تلاوت قرآن، یادکرد مداوم پاداش‌های الهی و درس‌گرفتن از زندگی زنانی که همین شرایط را با صبوری و پاکدامنی پشت سر گذاشته و می‌گذارند، با شرایط خود کنار بیایند.

نتیجه:

از نگاه نظام ارزشی اسلام، زن، جایگاهی همانند مرد دارد و در اصل انسانیت و مراتب معنوی، اخلاقی و انسانی میان آن‌ها تفاوتی نیست. تفاوت‌هایی که در قلمرو برخی از حقوق و تکالیف میان زن و مرد وجود دارد، دلیل برتری مرد بر زن نیست؛ بلکه برخاسته از تفاوت‌های واقعی فیزیکی، فیزیولوژیک و روانشناختی و با هدف تنظیم روابط سالم و سودمند فردی و اجتماعی، در نظر گرفته شده است. اسلام در موضوع نیاز جنسی، همانگونه که به نیاز مرد توجه دارد به نیاز زن هم توجه کرده و سازوکارهای گوناگونی را برای استیفای حق جنسی زن به کار گرفته است. تفاوت‌های خاصی که در فقه اسلامی در شیوه‌های پاسخگویی به این نیاز میان زن و مرد مقرر شده برخاسته از تفاوت‌های واقعی روانشناختی، جامعه‌شناختی و فیزیولوژیک آن‌ها و کاملاً عادلانه و حکیمانه است. علاوه بر این چنانچه زنان به سبب محدودیت‌های ارضای جنسی به محرومیت‌هایی در این راستا گرفتار شوند، دشواری‌ها و محرومیت‌های آنان به شیوه‌های دیگری در دنیا و آخرت از سوی خداوند حکیم و مهربان جبران خواهد شد.





پی‌نوشت‌ها:

۱. امام صادق (ع) می‌فرماید: «أَكْثَرُ الْخَيْرِ فِي النِّسَاءِ؛ بَیْشْتَرِینِ خَیْرِ وَ بَرَكْتِ دَر وَجُودِ زَن نِهَادِه شده است.»

۲. ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛ «و از نشانه‌های او این است که همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید، و در میانتان مودت و رحمت قرار داد. در این نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند.»
پیامبر اعظم (ص) می‌فرماید:

۳. «نِعَمَ الْوَلَدُ الْبَنَاتُ مُلَطِّفَاتٌ مُجَهِّزَاتٌ مُؤْنِسَاتٌ مُبَارَكَاتٌ مُفْلِيَّاتٌ؛ دختران، چه خوب فرزندی هستند، مهربان و سازگار، کمک‌رسان، فراهم‌کننده راحتی، اهل انس و الفت، پر خیر و برکت، نظیف و پاکیزه.»

۴. «كَلَّمَآ اَزْدَادَ الْعَبْدِ اِيْمَانًا اَزْدَادَ حُبًّا لِلنِّسَاءِ؛ هر چه ایمان بنده بیشتر شود، زن دوستی او فرونتر می‌شود.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۲۸)

۵. «خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَ أَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي مَا أَكْرَمَ النِّسَاءَ إِلَّا كَرِيمٌ وَ لَا أَهَانَهُنَّ إِلَّا لَئِيمٌ؛ بهترین شما کسی است که برای خانواده خویش بهترین باشد و من از همه شما برای خانواده خود بهترین هستم. بزرگ‌مردان و انسان‌های کریم، زنان را گرامی می‌شمارند و فرومایگان، زنان را خوار می‌دارند.» (پاینده، ۱۳۶۳، ص ۴۷۲)

۶. منظور از تقوا آراستگی به همه فضایل و خصلت‌های نیک فکری، عاطفی و رفتاری و پیراسته بودن از رذیلت‌ها در همه مراتب وجود انسانی است؛ همچنان که امام علی (ع) در روایتی می‌فرماید: «التَّقْوَى رَئِيسُ الْأَخْلَاقِ؛ تقوا و خداترسی، سر کرده خصلت‌های نیکوست.» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۳)

۷. ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾؛ «به یقین، مردان مسلمان و زنان مسلمان، مردان با ایمان و زنان با ایمان، مردان مطیع فرمان خدا و زنان مطیع فرمان خدا، مردان راستگو و زنان راستگو، مردان



صابر و شکيبا و زنان صابر و شکيبا، مردان با خشوع و زنان با خشوع، مردان انفاق کننده و زنان انفاق کننده، مردان روزه دار و زنان روزه دار، مردان پاکدامن و زنان پاکدامن و مردانی که بسيار به یاد خدا هستند و زنانی که بسيار یاد خدا می کنند، خداوند برای همه آنان مغفرت و پاداش عظیمی فراهم ساخته است.» (أحزاب: ۳۵)

۸. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾؛ (اسراء: ۷۰)

۹. برای آگاهی بیش تر، رک: الميزان، ذیل تفسیر آیه ۷۰ سورة اسراء.

۱۰. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾؛ (حجرات: ۱۳)

۱۱. این قاعده برگرفته از آیات و روایات متعددی است که همه بر این معنا دلالت می کنند که یاری کردن دیگران برای انجام گناه، گناه و حرام است.

۱۲. بر پایه این قاعده فقهی - که برگرفته از یکی از احادیث مشهور و صحیح السند نبوی (لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام) است - هرگونه حکمی (اعم از وجوبی و تحریمی) که موجب ضرر زدن به خود یا دیگری شود، در اسلام وجود ندارد و اگر حکمی از احکام اسلامی، در شرایط خاصی مصداق ضرر یا ضرار پیدا کند، برداشته می شود. البته برخی از فقیهان بر این باورند که قاعده نفی ضرر و ضرار، علاوه بر نفی حکم ضرری، مثبت حکم هم هست. یعنی هر رفتاری که به ضرر قابل اعتنایی به خود مکلف یا دیگری منجر شود، حرام است، هرچند به عنوان اولی، مباح باشد.

۱۳. برگرفته از آیه کریمه ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾؛ «با زنان به نیکی (آنچنان که عرف عقلانی جامعه می پسندد) رفتار کنید.» (نساء: ۱۹)

۱۴. برگرفته از آیه کریمه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾؛ «خداوند بر شما در دین، حکم دشوار و بیش از طاقت شما قرار نداده است.» (حج: ۷۸)

۱۵. برگرفته از آیه کریمه ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾؛ «و برای زنان است از حقوق (بر عهده مردان)، همانند آنچه بر عهده آنان از تکلیف است (به سود مردان).» (بقره: ۲۲۸)

۱۶. ﴿إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ غَيْرُ يُجَبُّ كُلَّ غَيُورٍ وَ لَغَيْرَتِهِ حَرَمُ الْفَوَاحِشِ ظَاهِرَهَا وَ بَاطِنَهَا﴾؛ همانا خداوند تبارک و تعالی با غیرت است و مردان غیور را دوست دارد و از همین رو، زشتی ها را چه آشکار و چه پنهان حرام کرده است.» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۵۳۵)

۱۷. ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ﴾؛ «و چه کسی از خدا به عهدش وفادارتر است؟!»

(توبه: ۱۱۱)

۱۸. ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُوْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾؛ «و رحمتم همه چیز را فراگرفته و آن را برای آنها که تقوا پیشه کنند و زکات بپردازند و آنها که به آیات ما ایمان می آورند، مقرر خواهم داشت.» (أعراف: ۱۵۶)

۱۹. ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾؛ «پس هر کس هم وزن ذره‌ای کار خیر انجام

دهد آن را می بیند!» (زلزال: ۷)

۲۰. «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: وَ عِزَّتِي وَ جَلَالِي وَ عَظَمَتِي وَ بَهَائِي وَ عُلُوَّ ارْتِفَاعِي لَا يُؤْثِرُ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ هَوَايَ عَلَى هَوَاهُ فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا إِلَّا جَعَلْتُ غِنَاهُ فِي نَفْسِهِ وَ هِمَّتَهُ فِي آخِرَتِهِ وَ ضَمَنْتُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ رِزْقَهُ وَ كُنْتُ لَهُ مِنْ وَرَاءِ تِجَارَةٍ كُلِّ تَاجِرٍ؛ خداوند عزوجل می فرماید: به عزت و جلال و عظمت و شکوه و بلندی جایگاهم سوگند که هیچ بنده مؤمنی در چیزی از امور دنیا خواست مرا بر خواست خودش مقدم ندارد، مگر اینکه به او غنای نفس بخشم و هم و غمش را مصروف آخرت سازم و آسمان ها و زمین را ضامن روزی او قرار دهم و از پس تجارت هر تاجری، هوای او را داشته باشم.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۲۷).



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اسلامی نسب، علی، مشاوره ازدواج و زناشویی، تهران: نسل نواندیش، ۱۳۸۵.
۲. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، بیروت: مؤسسه الاعلمی، بی تا.
۳. اولسون، دیوید، و امی اولسون، توانمندسازی همسران، ترجمه کامران جعفری نژاد و منصوره اردشیرزاده، تهران: سازمان بهزیستی، ۱۳۸۳.
۴. بستان، حسین، اسلام و تفاوت‌های جنسی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۵. _____ «۲»، نابرابری جنسی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۶. _____، جامعه‌شناسی خانواده، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
۷. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ)، تهران: دنیای دانش، ۱۳۶۳.
۸. پسندیده، عباس، غیرت، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۱.
۹. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. حداد عادل، غلامعلی، فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی، تهران: انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۱. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، تهران: منشورات مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۵ ق.
۱۲. حسین‌زاده، علی، آداب و کارکردهای روابط جنسی سالم از دیدگاه اسلام و آسیب‌های روان‌شناختی آن، فصلنامه اسلام و پژوهش‌های تربیتی، بهار و تابستان ۱۳۹۰.
۱۳. خداپناهی، محمدکریم، روان‌شناسی فیزیولوژیک، تهران: سمت، ۱۳۸۳.
۱۴. خمینی، امام روح‌الله، تحریر الوسیله، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۵. دردشتی، احمد رضا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مقایسه کارآمدی خانواده در دو گروه خانواده‌های والدین شاغل و پدر شاغل، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۱.





۱۶. دهنوی، حسین، گلبرگ زندگی، قم: انتشارات خادم‌الرضا، بی‌تا، ۱۳۹۲.
۱۷. رحمانی همدانی، احمد، فاطمه الزهراء علیها السلام بهجه قلب المصطفی، قم: انتشارات دفتر تحقیقات بدر، ۱۳۷۸.
۱۸. روحانی، محمد، فیزیولوژی اعصاب و غدد درون‌ریز، تهران: سمت، ۱۳۸۱.
۱۹. رودز، استون. ای، تفاوت‌های جنسی را جدی بگیریم، ترجمه معصومه محمدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
۲۰. سبحانی، جعفر، السنه النبویه بین الروایه و الدرايه، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۰.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: انتشارات اعلمی، ۱۳۹۳ق.
۲۲. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، قم: شریعت، ۱۳۸۶.
۲۳. فاضل لنکرانی، محمد، سیری در اصول فقه، قم: نشر فیضیه، بی‌تا.
۲۴. قمی، شیخ عباس، سفینه البحار، بی‌جا، بی‌تا.
۲۵. کاتوزیان، ناصر، قانون مدنی در نظم کنونی، تهران، میزان، ۱۳۹۲.
۲۶. کالات، جیمز روان‌شناسی فیزیولوژیک، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر روان، ۱۳۸۸.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الاصول الکافی، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۲۸. گری، جان، آنچه مادرم نگفت و پدرم نمی‌دانست، ترجمه شیرین یزدانی، قم: نورالنور، ۱۳۹۳.
۲۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحارالأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۰. مطهری، مرتضی، مسأله حجاب، قم: صدرا، ۱۳۷۷.
۳۱. _____ «۲»، نظام حقوق زن در اسلام، قم: صدرا، ۱۳۷۳.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهيّه، قم: انتشارات مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، بی‌تا.
۳۳. منطقی، مرتضی، زن شرقی مرد غربی، تهران: انتشارات بعثت، ۱۳۹۰.
۳۴. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.
۳۵. یونسی، جلال، مدیریت روابط زناشویی، تهران: انتشارات قطره، ۱۳۸۸.

بررسی مصلحت در نظریه ولایت مطلقه فقیه با رویکرد اخلاق فرادینی

علی مجتبی زاده*

دانشجوی دکتری مدرسی انقلاب اسلامی

چکیده

مصلحت‌سنجی و عمل به گزینه‌ای که مصلحت امت اسلامی را تأمین کند، از جمله وظایف حاکم اسلامی است. اما تلقی نادرست از مفهوم و جایگاه مصلحت و نادیده گرفتن ضوابط حاکم بر آن موجب شده که هرازگاه شاهد ایراد اتهامات و شبهاتی در این خصوص به نظام جمهوری اسلامی و رهبری آن باشیم. تا آنجا که برخی طرح مصلحت را، به معنای نادیده گرفتن آموزه‌های دینی و کوتاه آمدن نظام در عمل به تعالیم شریعت بوده و آن را مساوی با زیر پا گذاشتن ارزش‌ها و اصول اخلاقی و موجب هرج و مرج انگاشته‌اند. در نوشتار حاضر تلاش شده با نگاهی دوباره به مفهوم و جایگاه مصلحت و تبیین مفهوم ولایت مطلقه فقیه و

*. Mojtaba.zadeh@yahoo.com

جایگاه احکام حکومتی و ضوابط حاکم بر مصلحت و سازوکارهای تشخیص آن، پاسخ بسیاری از ابهامات و شبهات مطرح در این حوزه داده شود.

کلید واژگان: مصلحت، حکم حکومتی، ولایت مطلقه فقیه، حفظ نظام، فایده گرایی.



مقدمه

برداشت نادرست از مصلحت در نظام جمهوری اسلامی موجب شده تا برخی مصلحت را مساوی با نادیده گرفتن احکام و تعالیم دینی و کوتاه آمدن نظام در عمل به شریعت و زیر پا گذاشتن ارزش ها و اصول اسلامی و اخلاقی و نوعی هرج و مرج تلقی نمایند. در حالی که تأمل در مفهوم و جایگاه مصلحت و احکام حکومتی و ضوابط حاکم بر مصلحت و سازوکارهای تشخیص آن، بسیاری از ابهامات در این زمینه را برطرف می نماید از این رو در نوشتار حاضر به تبیین این مباحث خواهیم پرداخت.

در بررسی موضوع مصلحت در نظام جمهوری اسلامی و ضابطه مندی آن لازم است در آغاز نگاهی گذرا به مفهوم مصلحت داشته باشیم.

مفهوم مصلحت

مصلحت در لغت به معنای صلاح، شایستگی، نفع و در مقابل مفهوم مفسده آمده است. چنان که ابن منظور در لسان العرب می نویسد: «الصلاح ضد الفساد... والإصلاح: تقيض الإفساد و المصلحة: الصلاح؛ صلاح در مقابل فساد و اصلاح در برابر افساد است. مصلحت یعنی صلاح و شایستگی.» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۷)

جوهری نیز صلاح را ضد فساد دانسته و نوشته است: «الصَّلاحُ؛ ضدُّ الفساد... والإصلاح: تقيض الإفساد و الاستِصلاحُ؛ تقيض الاستفساد؛ صلاح در مقابل فساد، اصلاح در برابر افساد، و استصلاح در برابر استفساد است.» (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۸۳-۳۸۴)

در اقرب الموارد نیز آمده است: «المصلحة ما يترتب على الفعل و يبعث على الصلاح، يقال: رأى الامام المصلحة في ذلك. أي هو ما يحمل على الصلاح و منه يسمي ما يتعاطاه الانسان من الاعمال الباعثة على نفعه؛ مصلحت، چیزی است که بر انجام کاری مترتب، و سبب و انگیزه صلاح و شایستگی می شود. گفته می شود: امام مصلحت را در آن می داند، یعنی آن کار شایسته است. از این قبیل است اعمالی که انسان قصد می کند که سبب نفعش شود.» (شرتونی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۵۶)

مصلحت در اصطلاح متضاد مفسده و به معنای جلب منفعت و دفع ضرر است و در این معنا، منافع و مفاصد مادی و معنوی را شامل می شود.





نکته قابل توجه این است که مفهوم مصلحت در این بحث، با آنچه به عنوان مصلحت در مرتبه جعل و تشریع احکام مطرح می‌شود، متفاوت است. مصلحت در بحث جعل احکام، یک اصل پیشینی است؛ زیرا خداوند، احکام را مبتنی بر مصالح و مفاسد نفس‌الامری تشریع کرده است؛ به این معنا که هیچ‌گاه امری را که دارای مصلحت برای بندگان است، نادیده نگرفته و آن‌ها را از آنچه عامل مفسده می‌شود، بازداشته است. بر پایه این اصل - که نزد شیعه یک اصل مسلم است - خداوند حکیم همه احکام را بر اساس مصالح و مفاسد جعل کرده است؛ هر چند عقل بشر، توانایی درک آن‌ها را نداشته باشد.

اما مصلحت در بحث ما یک اصل پسینی و در طول مرحله جعل و تشریع است. بدین معنا که حاکم اسلامی برای اداره جامعه و در مواردی که نیاز به صدور حکمی باشد، باید بر اساس اصل ابتدای احکام بر مصالح و ردّ مفاسد و در نظر گرفتن مبانی و ضوابط دینی، مصالح اسلام و جامعه اسلامی را در صدور احکام خود رعایت کند.

توجه نکردن به این تفاوت و خلط ناشیانه این دو حوزه، موجب شده است که برخی تصور کنند قائل شدن به رعایت مصلحت در نظام ولایت فقیه، به معنای نادیده گرفتن حسن و قبح عقلی و مصالح و مفاسد نفس‌الامری در احکام است. این عده مدعی شده‌اند: «در چارچوب نظریه ولایت مطلقه فقیه، نیک و بد امور، تابع مصلحت نظام، و مصلحت نظام، تابع تشخیص و حکم ولی فقیه است ... در نظریه ولایت فقیه، این تشخیص و مصلحت‌سنجی ولی فقیه است که خوبی و بدی امور را تعیین می‌کند. بنابراین، در اینجا هیچ عملی در ذات خود خوب یا بد نیست. حسن و قبح امور، یک‌سره تابع مصلحتی است که تشخیص آن بر عهده ولی فقیه است.» (نراقی، نقد اخلاقی نظریه ولایت فقیه)

در حالی که بر اساس مذهب تشیع، چنین مسأله‌ای حتی درباره خداوند نیز صادق نیست، چه رسد به ولی فقیه؛ زیرا خوب و بد و حسن و قبح، بر اساس مصالح و مفاسد واقعی تعیین می‌شوند، نه تشخیص شارع، و خداوند متعال به هیچ کاری که قبیح باشد، دستور نمی‌دهد و از کاری که دارای حسن باشد، منع نمی‌کند. چنان‌که امام‌رضا (ع) در نامه‌ای به محمد بن سنان فرمودند:

در نامه‌ات یادآور شده‌ای که برخی از مسلمانان می‌پندارند تمامی تکالیف و حلال و حرام‌ها، سببی ندارد، جز تعبد محض که بندگان نسبت به پروردگار اظهار عبودیت نمایند؛ ولی هر که چنین پنداری دارد، سخت در اشتباه و زیان آشکاری است.



زیرا اگر این چنین بود، جایز بود که آنها را متعبد نماید به تحلیل آنچه حرام شده و تحریم آنچه حلال شده، حتی آنها را متعبد نماید به ترک نماز و روزه و همه اعمال نیک و انکار او و رسولش و کتاب‌های آسمانی و انکار حرمت زنا و دزدی و نامحرم خواندن محارم و مانند آن از اموری که مایه تباهی و نابودی انسان‌هاست. زیرا هدف در تحلیل و تحریم، تنها آزمایش بود، نه غیر آن ...

ما درمی‌یابیم که در همه آنچه خداوند متعال حلال فرموده، صلاح بندگان و بقای آنان نهفته است که بدان احتیاج داشته و از آن بی‌نیاز نبوده‌اند و آنچه از اشیا حرام شده است، بندگان بدان حاجتی ندارند و موجب فساد و تباهی و نابودی آنها می‌شود. پس این که خداوند متعال بعضی از محرمات را در وقت ضرورت حلال نموده، به دلیل مصلحتی است که در آن وقت در آن است؛ مانند آنچه از مردار و خون و گوشت خوک در زمان ضرورت حلال شمرده است، به خاطر مصلحت و نجات از مرگ.

پس از این روشن می‌شود که هر چه را حلال شمرده، به دلیل مصلحت آن‌ها و هر چه را حرام نموده، به جهت فساد آن‌ها بوده است. (صدوق، ۱۳۸۶ ق، ج ۲، ص ۵۹۲)

با این وصف، چگونه می‌توان مدعی شد که ولی فقیه و مصلحتی که وی تشخیص می‌دهد، معیار نیک و بد امور بوده و حسن و قبح امور تابع مصلحتی است که تشخیص آن بر عهده ولی فقیه است؟!

جایگاه مصلحت در نظام اسلامی

برخی با این تصور که مصلحت، موضوعی خارج از چارچوب احکام و قلمرو شریعت است، با آن به مخالفت برخاسته‌اند؛ در حالی که مصلحت در محدوده احکام و حدود شرعی است و نه در خارج از آن. توضیح آن که احکام اسلام در یک دسته‌بندی، به احکام اولیه (ثابت)، احکام ثانویه (متغیر) و احکام حکومتی تقسیم می‌شوند.

احکام اولیه یا ثابت، احکامی هستند که برای مکلفین در شرایط عادی و بدون در نظر گرفتن عناوین ثانوی و شرایطی همچون اضطرار، حرج، ضرر و... وضع شده‌اند؛ مانند وجوب نماز، روزه، حج و...؛

احکام ثانویه یا متغیر، احکامی هستند که با در نظر گرفتن عناوین ثانوی و شرایط استثنایی، برای مکلفین وضع شده‌اند؛ مانند تیمم در حالتی که وضو و تماس با آب برای



شخص ضرر داشته باشد یا جواز خوردن گوشت مردار در حال ضرورت و ترس از تلف شدن. این احکام بر خلاف احکام اولیه، موقتی‌اند و در طول آن احکام قرار دارند، نه در عرض آن‌ها و تا زمانی که عمل به احکام اولیه امکان‌پذیر باشد، نوبت به احکام ثانویه نمی‌رسد. (خسرو پناه، ۱۳۸۳، صص ۵۵-۵۷)

احکام حکومتی به تصمیماتی گفته می‌شود که رهبر امت در سایه قوانین شریعت و مصلحت و رعایت موافقت با آن‌ها اتخاذ می‌کند. مقررات نام‌برده، لازم الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار هستند؛ با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیر قابل تغییرند، اما مقررات وضعی، در ثبات و بقا تابع مصلحتی هستند که آن‌ها را به وجود آورده است و چون جامعه انسانی، پیوسته در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات به تدریج، تبدل پیدا کرده، جای خود را به بهتر از خود خواهند داد. (طباطبایی، ۱۳۴۱؛ ص ۸۳)

در تعریف دیگری از احکام حکومتی آمده است: «احکام حکومتی به مقرراتی گفته می‌شود که از سوی مسئولین کشور برای برقراری نظم و تأمین مصلحت عمومی صادر می‌گردد ... این گونه احکام در رابطه با حوادث واقعه یا مصالح مقتضیه هستند و هم‌چنین از احکام متغیره هستند که به شرایط زمان بستگی دارند و قابل تغییرند.» (معرفت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۴)

این احکام در عرض هم قرار ندارند، بلکه در طول هم هستند؛ بدین معنا که تا زمانی که احکام اولیه بدون هیچ مانعی قابل اجرا باشند و نیاز و ضرورتی برای حکم حکومتی وجود نداشته باشد، نوبت به احکام حکومتی نمی‌رسد، اما اگر تراحمی در اجرای احکام پیش بیاید یا نیاز به اولویت‌سنجی و صدور حکمی خاص باشد، احکام حکومتی به طور موقت و در سایه احکام اولی و ثانوی لازم‌الاجرا می‌شوند.

توضیح آن که احکام گسترده اسلام، تا زمانی که به مقام عمل و اجرا در نیایند، گرفتار مانع و مزاحمی نمی‌شوند؛ اما برخی از احکام در مرحله عمل، دچار تراحم می‌گردند. به عنوان مثال، «وجوب نجات غریق» و «حرمت عبور بی‌اجازه از ملک غیر»، دو حکم شرعی‌اند که در مقام ثبوت و جعل، هیچ مزاحمتی با یک‌دیگر ندارند، ولی در مقام عمل، ممکن است در برخی موارد دچار تراحم شوند و نجات یک فرد، متوقف بر عبور بی‌اجازه از ملک دیگری باشد. در چنین مواردی، چاره‌ای جز مقدم نمودن حکم مهم‌تر بر حکم کم‌اهمیت‌تر و عمل به آن وجود ندارد. تقدیم اهم بر مهم، قاعده‌ای عقلی است که همه انسان‌های عاقل آن را ادراک می‌کنند و بدان ملتزم هستند و در تراحم وظایف فردی خود، به آن عمل می‌کنند، یعنی کار کم‌اهمیت را فدای کار پر اهمیت می‌سازند.



بنابراین، طبیعی است که در مرحله اجرای دستورهای اسلام در سطح جامعه، مواردی پیش بیاید که لازم باشد بعضی از قوانین، به صورت موقت اجرا نشوند و با تعطیل آنها، قوانین مهم‌تر تحقق یابند و این مسأله، هیچ ربطی به تغییر احکام اسلامی ندارد؛ زیرا هیچ یک از واجبات، محرّمات، مکروهات، مستحبات، و یا مباحات اسلام، قابل تغییر نیستند.

به عنوان نمونه اگر طبیب حاذق و دلسوزی، بیماری را از استفاده برخی خوردن‌های حلال منع کند یا دستور به خوردن دارویی نجس و حرام بدهد که علاج او منحصر در آن است، آن طبیب، نه حلالی را حرام کرده و نه حرام و نجسی را حلال و پاک دانسته است، بلکه او فقط به ضرورت نخوردن حلالِ مشخص یا خوردن حرامِ معین در صورت اضطرار دستور می‌دهد و این دستورها، تنها در محدوده عمل است نه در محدوده علم و حکم شرعی. فقیه جامع‌الشرایط نیز هیچ دخالتی در محدوده قانون‌گذاری و جعل احکام دینی ندارد و نمی‌تواند به مصلحت خود، آنها را کم یا زیاد کند. آنچه در اختیار اوست، اجرای قوانین الهی است که اگر این قوانین، بدون تراحم قابل اجرا باشند، مشکلی وجود ندارد و هیچ حکمی از احکام الهی، حتی به صورت موقت، تعطیل نمی‌شود؛ اما اگر اجرای یک قانون، منجر به تراحم آن قانون با قوانین دیگر شود، ولی فقیه، بر اساس مصلحت نظام اسلامی و نیز جایگاه هر حکم از نظر اهمیّت، حکم برتر و مهم‌تر را مقدّم می‌دارد و آن را اجرا می‌کند و حکم مزاحم با آن را به طور موقت و تا زمانی که تراحم وجود دارد، تعطیل می‌نماید و پس از رفع تراحم، بلافاصله، حکم تعطیل شده را به اجرا در می‌آورد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، صص ۲۴۵-۲۴۶)

مفهوم ولایت مطلقه فقیه

بخشی از ایرادها و اشکال‌های مطرح درباره مصلحت، ناشی از تلقی نادرست از ولایت مطلقه فقیه و حیطه اختیارات ولی فقیه است چنان‌که در این باره گفته‌اند: «یکی از مهم‌ترین شئون پیامبر (یعنی تشریع) به ولی فقیه منتقل می‌شود. او در مقام شارع یا قانونگذار می‌نشیند و می‌تواند به اقتضای مصلحت، احکام تازه تشریع کند یا احکام پیشین را نسخ نماید. او منشأ قانون می‌شود. حکم و تشخیص او عین قانون جامعه اسلامی است، و تمام نهادها از جمله نهاد قانونگذاری، اولاً به اذن او حکمشان نافذ و مشروع می‌شود و ثانیاً حکم آن نهادها فقط در شعاع جواز و اذن او مشروع و مطاع است.» (نراقی، نقد اخلاقی نظریه ولایت فقیه)

اما آنچه این تصور را باطل می‌کند این است که بدانیم قید «مطلقه» در ولایت مطلقه



فقیه در مقابل دیدگاه ولایت مقیده فقیه و ناظر به گستره حوزه و قلمرو اختیارات ولی فقیه است؛ بدین معنا که اختیارات ولی فقیه در عصر غیبت، محدود به امور حسبیه و ضروری نیست، بلکه تمام اختیاراتی را که پیامبر ﷺ و امامان معصومین علیهم السلام در امر حکومت و سیاست و اداره جامعه داشتند، دارا می‌باشد.

چهل یا تجاوز برخی نسبت به مفهوم ولایت مطلقه فقیه و مطلق انگاشتن آن موجب شده که ولایت مطلقه فقیه را با حکومت مطلقه - که در آن، حاکم بدون هیچ محدودیتی حکومت می‌کند، بدون آن که ملزم به رعایت ملاک و ضابطه‌ای باشد - یکسان انگارند و ولایت مطلقه فقیه را به معنای نفی هر گونه محدودیت و ضابطه‌ای در اعمال ولایت از سوی فقیه تصور کنند؛ در حالی که بر اساس مبانی اعتقادی شیعه، معصومین علیهم السلام نیز نمی‌توانستند بدون هیچ ضابطه و میزان و ملاکی حکم کنند، چه برسد به ولی فقیه؛ پس چگونه ممکن است که فقیه بتواند بدون هیچ معیاری، تنها به میل و اراده خویش در هر زمینه‌ای حکم کند؟! (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۳)

در اسلام، حاکم اسلامی تابع قانون الهی است؛ چنان که حضرت امام فرمودند: «حکومت اسلام، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون، فرمان و حکم خداست. قانون اسلام، یا فرمان خدا، بر همه افراد و بر دولت اسلامی، حکومت تام دارد. همه افراد، از رسول اکرم ﷺ گرفته تا سایر افراد، تا ابد، تابع قانون هستند؛ همان قانونی که از طرف خدای تبارک و تعالی نازل شده و در لسان قرآن و نبی اکرم ﷺ بیان شده است.» (امام خمینی، ۱۳۷۳، صص ۴۴-۴۵)

اساساً فلسفه وجودی ولایت فقیه، حفظ و نگاهبانی از دین و تعالیم اسلامی است و ولی فقیه ملزم به رعایت قوانین الهی است، تا جایی که اگر در موردی بخواهد به دلخواه خود قوانین اسلام را تغییر دهد، از ولایت ساقط می‌شود.

در حقیقت، حاکمیت در نظام اسلامی، از آن دین و مکتب است، نه از آن اشخاص؛ حتی اگر آن شخص، خود پیامبر یا امام معصوم باشد. مردم، یک «ولی» بیشتر ندارند که همان خدا و دین اوست و هیچ کس نمی‌تواند چیزی را از دین بکاهد یا بر آن بیفزاید. در نظام ولایت فقیه نیز «شخص فقیه» حکومت نمی‌کند، بلکه «شخصیت فقیه» که همان فقاہت، عدالت، مدیریت و تدبیر اوست که حکومت می‌کند. شخص فقیه، تابع شخصیت دینی خویش



می‌باشد و چنین انسانی، امین مکتب و متولی اجرای احکام است و خود او، نه تنها مانند مردم، بلکه پیشاپیش آنان، موظف به رعایت فرامین فردی و اجتماعی دین می‌باشد. زیرا شخص فقیه جدای از شخصیتش، هیچ سمتی ندارد و مثل دیگر افراد جامعه است. این معنای ولایت فقیه است و بازگشت آن به «ولایت فقاها و عدالت» می‌باشد و در نهایت، به ولایت دین و خدا بر می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، صص ۲۵۶-۲۵۸)

بنابراین، اطلاق ولایت فقیه به این معناست که این ولایت، به امور حسبیه و ضروری و احکام فرعی محدود نمی‌شود؛ نه اینکه از هر جهت مطلق است و هیچ شرط و ضابطه‌ای آن را مقید نمی‌کند. همان‌گونه که حضرت امام علیه السلام فرموده‌اند: «فقیه عادل، همه اختیاراتی را که پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام در امور سیاست و حکومت دارا بودند، داراست و معقول نیست در اختیارات آن دو فرقی باشد؛ زیرا حاکم، هر شخصی که باشد، مجری احکام الهی و اقامه کننده حدود شرعی و گیرنده خراج و مالیات و تصرف کننده در آن‌ها بر طبق مصالح مسلمین است.» (امام خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۶۷)

اطلاق ولایت فقیه، تنها شامل اختیارات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام در باب سیاست و حکومت و اداره جامعه اسلامی می‌شود، نه بیش از آن؛ و از آن‌جاکه بر اساس مبانی دینی، معصومین علیهم السلام نیز اجازه تغییر بدون ضابطه و دل‌خواه احکام را نداشته‌اند، چگونه در مورد ولی فقیه می‌توان چنین نظری داشت؟ علاوه این چگونه می‌توان برای ولایت فقیه - که در طول ولایت معصومین علیهم السلام قرار دارد - گستره اختیاراتی قائل شد که برای معصومین علیهم السلام وجود نداشته است؟ آیا تقدم و مزیت فرع بر اصل، غیرمنطقی نیست؟!

ضوابط مصلحت‌سنجی

از آنجا که مصلحت در دایره قلمرو شریعت قرار می‌گیرد و ولی فقیه ملزم به رعایت قوانین اسلامی است، مصلحت در نظام اسلامی نمی‌تواند بدون ضابطه باشد؛ بلکه معیارها و ضوابطی بر آن حاکم است که ولی فقیه باید در مواقع نیاز و لزوم، مصالح را در چارچوب آن‌ها مشخص نماید. از مهم‌ترین ضوابط و معیارهای مصلحت می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. مغایرت نداشتن با اهداف، احکام و مبانی شریعت

از آنجا که ولی فقیه وظیفه هدایت و رهبری جامعه اسلامی را بر پایه تعالیم و دستورات



دین بر عهده دارد، محوری‌ترین وظیفه او، حفظ و اجرای احکام دین است. از این رو، تشخیص مصلحت نباید با روح کلی و مبانی شریعت مغایرت داشته باشد؛ زیرا هدف از مصلحت‌سنجی، در نهایت، حفظ احکام و اسلام است و حکم نمی‌تواند بر خلاف موضوع و فلسفه‌ای که به منظور آن جعل شده، به کار رود.

به تعبیر دیگر، مصلحت‌اندیشی، به معنای تقدیم اصل بر فرع و فدا شدن مهم در برابر اهم، باید در راستای مقاصد شریعت انجام گیرد و چنانچه مصلحت‌اندیشی بر خلاف یکی از مقاصد شریعت باشد، اعتباری ندارد.

حضرت امام در این باره فرمودند:

حکومت اسلام، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون، فرمان و حکم خداست. قانون اسلام، یا فرمان خدا، بر همه افراد و بر دولت اسلامی، حکومت تام دارد. همه افراد، از رسول اکرم ﷺ گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد، تا ابد، تابع قانون هستند، همان قانونی که از طرف خدای تبارک و تعالی نازل شده و در لسان قرآن و نبی اکرم ﷺ بیان شده است... آنجا هم که اختیارات محدودی به رسول اکرم ﷺ و ولات داده شده، از طرف خداوند است. حضرت رسول اکرم ﷺ هر وقت مطلبی را بیان یا حکمی را ابلاغ کرده‌اند، به پیروی از قانون الهی بوده است؛ قانونی که همه، بدون استثنا، بایستی از آن پیروی و تبعیت کنند.

حکم الهی برای رئیس و مرئوس، متبع است. یگانه حکم و قانونی که برای مردم، متبع و لازم‌الاجراست، همان حکم و قانون خداست. تبعیت از رسول اکرم ﷺ هم به حکم خداست که می‌فرماید: ﴿وَاطِيعُوا الرَّسُولَ﴾؛ «از پیامبر پیروی کنید. پیروی از متصدیان حکومت یا «اولوا الامر» نیز به حکم الهی است، آنجا که می‌فرماید: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (سوره نساء، آیه ۵۹) رأی اشخاص، حتی رأی رسول اکرم ﷺ، در حکومت و قانون الهی هیچ‌گونه دخالتی ندارد، همه تابع اراده الهی هستند. (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۴۵) حاکم اسلامی باید هدف‌ها و برنامه‌های دین و شریعت را در نظر بگیرد و با توجه به آن مصلحت‌اندیشی کند. اسلام در تشریع احکام ثابت خود، هدف‌هایی داشته است که حاکم اسلامی با توجه به آن‌ها می‌تواند قانون‌هایی را برای دستیابی به آن اهداف وضع کند. شهید آیت‌الله صدر در این رابطه می‌نویسد:



کتاب و سنت وقتی از تشریع قانونی خبر داد و در متن قانون، هدف آن را تصریح کرد، ذکر هدف صریحاً نشانه آن است که بخش خالی از قانون را که بر حسب مصلحت زمان در اقتصاد اسلامی متغیر و متحول است، چگونه می‌توان با قانون‌هایی برگرفته از هدف پُر کرد.» (صدر، ۱۳۹۹ق، ص ۲۷)

شهید مطهری نیز در این باره معتقد است: حکومت اسلامی در شرایط جدید و نیازمندی‌های جدید می‌تواند با توجه به اصول و مبانی اساسی، یک سلسله مقررات وضع نماید که در گذشته موضوعاً منتفی بوده است. اختیارات قوه حاکمه اسلامی، شرط لازم حسن اجرای قوانین آسمانی و حسن تطبیق با مقتضیات زمان و حسن تنظیم برنامه‌های مخصوص هر دو دوره است. (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳، صص ۱۹۰-۱۹۵)

۲. تقدیم اهم بر مهم

توجه به اولویت‌ها و تقدیم امور اهم نسبت به سایر امور، از معیارهای تعیین مصلحت است و ولی فقیه با توجه به شناختی که از مسائل اسلام و مبانی دینی دارد، از توانایی لازم برای تشخیص امور اهم برخوردار است. حاکم اسلامی در عصر غیبت امام زمان (عج) همانند دیگر مسلمانان، بنده محض و تسلیم مطلق قوانین خداست و برای اجرای همه جانبه آن قوانین تلاش می‌کند و اگر در موارد تراحم، یکی از احکام را تعطیل می‌کند، اولاً بر اساس قاعده عقلی و نقلی «تقدیم اهم بر مهم» است و ثانیاً تعطیل حکم، به معنای اجرا نشدن آن به طور موقت است و هیچ گاه سبب تغییر در احکام خداوند نمی‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۷)

۳. رعایت مصلحت اسلام و جامعه اسلامی

حاکم اسلامی باید بر اساس مصالح اسلام و مسلمین، در موارد مورد نیاز، حکمی را جعل کند. در اینجا مصالح شخصی و فردی ملاک نیست، بلکه مصالح عمومی جامعه اسلامی در چارچوب معیارهای دینی معیار است.

۴. حفظ نظام و کیان اسلام

حفظ نظام و کیان اسلام از مهم‌ترین وظایف و مسئولیت‌های ولی فقیه به عنوان حاکم اسلامی است. این امر چنان اهمیت دارد که بر همه احکام اسلام، مقدم شده است؛ زیرا بدون



حفظ اسلام و نظام اسلامی به عنوان نظام سیاسی برآمده از دین، زمینه اجرای احکام اسلامی وجود نخواهد داشت و احکام اسلامی نیز از بین خواهند رفت. از آنجا که ممکن است ضرورت وجوب حفظ نظام و اوجب بودن آن نسبت به همه واجبات، با ابهام و شائبه‌هایی همراه باشد، لازم است در این مورد توضیحاتی داده شود. به طور کلی، واژه نظام در فقه به سه معنا به کار رفته است:

الف. نظام به معنای نظام معیشت و زندگی افراد جامعه

مقصود از حفظ نظام در این معنا، رعایت اموری است که قوام جامعه و مردم به آن وابسته است و در صورت اختلال در آن، نظم زندگی و معیشت مردم به خطر افتاده، نظام معیشت آنان دچار اختلال و هرج و مرج می‌شود. در موارد بسیاری از ابواب فقه مانند احتکار، عدم نقض حکم قاضی، عدم مشروعیت احتیاط در جمیع احکام، اماریت ید و سوق المسلمین، کفایت عدالت ظاهری شاهد، لزوم رعایت مقررات مشروعه دولت اسلامی و... به قاعده حفظ نظام استناد شده، که حاکی از آن است که این قاعده از امور اجماعی، بلکه از مسلّمات فقهی است. بنابراین یکی از واجبات مهم اسلام، حفظ نظام جامعه، زندگی و معیشت مردم است و تردیدی نیست که آنچه سبب برهم ریختن نظام زندگی و معیشت جامعه شود، حرام، و آنچه منجر به حفظ نظام جامعه شود، واجب است.

اگر بین حفظ نظام به این معنا و سایر احکام شخصی یا اجتماعی تزامم واقع شود، حفظ نظام مقدم بر آن‌هاست؛ زیرا حفظ نظام از واجباتی است که شارع مقدس به هیچ وجه راضی به ترک آن نیست. از این‌رو، حاکم جامعه اسلامی موظف است در مقام تزامم حفظ نظام معیشتی مردم با سایر احکام، حفظ نظام را مقدم بدارد.

ب. نظام به معنای حریم کشور اسلامی و مسلمانان

حفظ نظام در این معنا به معنای ضرورت حفظ کشور اسلامی و جان و مال و ناموس مسلمانان از خطر تعرض دشمنان اسلام و بیگانگان است. این مسأله یکی از مسائل مسلّم و مورد اتفاق همه فقهاست. از این‌رو، محقق نائینی می‌فرماید:

در شریعت مطهره، حفظ بیضه اسلام را از اهمّ جمیع تکالیف، و سلطنت اسلامیّه را از وظائف و شئون امامت مقررّ فرموده‌اند... و واضح است که تمام جهات راجعه به توقّف نظام عالم به اصل سلطنت و توقّف حفظ شرف و قومیت هر قومی به امارت نوع خودشان، منتهی

به دو اصل است. اول، حفظ نظامات داخلیّه مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی حقی به حق خود و منع از تعدی و تجاوز آحاد ملت ... دوم، تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوّه دفاعیه و استعدادات حربیه و غیر ذلک و این معنی را در لسان متشرعین، «حفظ بیضه اسلام» و سایر ملل «حفظ وطنش» خوانند. (نائینی، ۱۳۸۲، صص ۳۹-۴۰)

ج. نظام به معنای حکومت اسلامی

حفظ نظام در این معنا به معنای حفظ حکومت اسلامی و نظام سیاسی برآمده از آن است. اهمیت حفظ حکومت اسلامی در این معنا به این دلیل است که حفظ اسلام متوقف بر حفظ نظام سیاسی شکل گرفته از آن است و از آنجا که اسلام در حکومت اسلامی تبلور یافته، حفظ حکومت اسلامی در حقیقت حفظ اسلام است. بنابراین، حفظ نظام در این معنا، لازمه حفظ نظام به معنای اول و دوم نیز هست؛ بدین معنا که حفظ نظام معیشت و کیان اسلام، جز به حفظ حکومت اسلامی امکان پذیر نیست. از این رو، آنچه در وجوب حفظ حکومت اسلامی موضوعیت دارد، حفظ اساس اسلام و معیشت مسلمانان است همان گونه که حضرت امام فرمودند:

حفظ اسلام یک فریضه است، بالاتر از تمام فرایض. هیچ فریضه‌ای بالاتر از حفظ خود اسلام نیست اگر حفظ اسلام جزء فریضه‌های بزرگ است و بزرگ‌ترین فریضه بر همه ما و شما و همه ملت و همه روحانیون، حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرائض است. (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۲۰۳)

همچنین ایشان در جای دیگری فرمودند:

همه کسانی که در این کشور به خدمت مشغول هستند، این‌ها باید توجه داشته باشند که آبروی اسلام - که مظهر بزرگش الان جمهوری اسلامی است - را باید حفظ کنند. (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۶، ص ۴۱۴)

مسأله حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر و با وضعی که در دنیا مشاهده می‌شود و با این نشانه‌گیری‌هایی که از چپ و راست و دور و نزدیک نسبت به این مولود شریف می‌شود، از اهم واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز به آن مزاحمت نمی‌کند و از اموری است که احتمال خلل در آن عقلاً منجز است. (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۹، ص ۱۵۳)

مقام معظم رهبری نیز در تبیین کلام حضرت امام فرموده‌اند:



فکر اسلام ناب، فکر همیشگی امام بزرگوار ما بود؛ مخصوص دوران جمهوری اسلامی نبود؛ منتها تحقق اسلام ناب، جز با حاکمیت اسلام و تشکیل نظام اسلامی امکان پذیر نبود. اگر نظام سیاسی کشور بر پایه شریعت اسلامی و تفکر اسلامی نباشد، امکان ندارد که اسلام بتواند با ستمگران عالم، با زورگویان عالم، با زورگویان یک جامعه، مبارزه واقعی و حقیقی بکند. لذا امام حراست و صیانت از جمهوری اسلامی را اوجب واجبات می دانست. اوجب واجبات، نه از اوجب واجبات. واجب ترین واجبات، صیانت از جمهوری اسلامی است؛ چون صیانت اسلام، به معنای حقیقی کلمه، وابسته به صیانت از نظام سیاسی اسلامی است. بدون نظام سیاسی، امکان ندارد.

امام جمهوری اسلامی را مظهر حاکمیت اسلام می دانست. برای همین، امام، جمهوری اسلامی را دنبال کرد، در راهش آن همه تلاش کرد و با آن شدت و حدت و اقتدار پای جمهوری اسلامی ایستاد. امام که دنبال قدرت شخصی نبود؛ امام دنبال این نبود که خودش بتواند قدرتی پیدا کند. مسأله امام، مسأله اسلام بود؛ لذا پای جمهوری اسلامی ایستاد. این مدل نو را امام به دنیا عرضه کرد؛ یعنی مدل جمهوری اسلامی. (آیت الله خامنه ای، ۸۹/۳/۱۴)

بنابراین، نباید تصور کرد که حفظ حکومت اسلامی به هر قیمتی و تحت هر شرایطی واجب است، اگر چه با زیر پا گذاشتن احکام اسلام و اساس اسلام؛ زیرا اساساً حفظ نظام اسلامی به منظور حفظ اسلام است و هدف از مصلحت به حفظ اساس اسلام باز می گردد و در این میان، خود نظام اسلامی موضوعیتی ندارد، بلکه وسیله ای است برای حفظ اسلام و دین، و هیچ مصلحتی بالاتر و مهم تر از حفظ اساس اسلام و شریعت مقدس نیست. از این رو حضرت امام فرمودند:

حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدّم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم، می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضار باشد، در صورتی که رفع، بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک جانبه لغو کند و

می‌تواند هر امری را، چه عبادی یا غیرعبادی، که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند.» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۱۷۰)

۵. ساز و کارهای تشخیص مصلحت و راهکارهای نظارت بر آن

ساز و کارهای در نظر گرفته شده برای تشخیص مصلحت بیانگر ضابطه‌مندی آن و تضمین‌گر تشخیص درست مصلحت است. ولی فقیه در سنجش مصلحت باید از دو ابزار مهم استفاده کند:

۱. اجتهاد و فقاقت

ولی فقیه با توجه به برخورداری از ویژگی اجتهاد و فقاقت، توانایی لازم را برای تشخیص مصالح کشور بر اساس مبانی دینی و شرعی داراست.

اسلام اصول و قواعدی را که بشر به آن‌ها نیاز دارد، بیان کرده است، اما کشف فروع و تطبیق مصادیق آن با نیازها و مصالح هر زمان، از طریق اجتهاد و استنباط احکام صورت می‌گیرد. بر این اساس، هماهنگی اسلام با نیازهای روز و نو به نوبه بشر و ضرورت‌های زمان در همه عرصه‌ها، با اجتهاد و استنباط احکام از قواعد و اصول مشخص شده، امکان‌پذیر می‌شود و حکم موضوعات مختلف و متنوع، با استفاده از این ظرفیت، در هر زمانی و با توجه به هر شرایطی، روشن خواهد شد.

اجتهاد یا تفقه در دوره خاتمیت، وظیفه بسیار حساس و اساسی بر عهده دارد و از شرایط جاوید ماندن اسلام است. اجتهاد را به حق، نیروی محرکه اسلام خوانده‌اند. ابن‌سینا، فیلسوف بزرگ اسلامی، با روشن‌بینی خاصی این مسأله را طرح کرده و گفته است: «کلیات اسلامی، ثابت و لایتغیر و محدود است، اما حوادث و مسائل، نامحدود و متغیرند و هر زمانی مقتضیات و مسائل مخصوص خود را دارد. به همین جهت، ضرورت دارد که در هر عصر و زمانی، گروهی متخصص و عالم به کلیات اسلامی و عارف به مسائل و پیشامدهای زمان، عهده‌دار اجتهاد و استنباط حکم مسائل جدید از کلیات اسلامی باشند.» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳، صص ۱۹۷-۱۹۸)

۲. نظر مشاوران و کارشناسان





از سازوکارهای تشخیص مصلحت، استفاده ولی فقیه از نظر مشورتی کارشناسان است. تشخیص مصلحت غیر از خبرگی در تشخیص حکم، نیازمند تشخیص دقیق موضوعات و مصادیق نیز هست. از این رو، روند تشخیص مصلحت، طی دو مرحله انجام می‌شود؛ ابتدا گروهی از کارشناسان و متخصصان و مدیران اجرایی، به همراه فقیهان و مجتهدان، موضوعی را بررسی کرده، جوانب مختلف آن را مشخص می‌کنند، و در مرحله بعد، فقیه جامع‌الشرایط درباره حکم شرعی آن موضوع اظهارنظر می‌کند.

۳. نظارت بر عملکرد ولی فقیه

راهکارهای نظارت بر ولایت فقیه نیز ضامن ضابطه‌مندی و جلوگیری از هر گونه سوء استفاده احتمالی در این زمینه است. این نظارت‌ها در دو سطح مطرح می‌شود؛ نظارت درونی و نظارت بیرونی.

۱. نظارت درونی

این نظارت ناشی از صفات و ویژگی‌های برجسته ولی فقیه، هم‌چون فقاہت، عدالت و تقواست که احتمال اشتباه و سوء استفاده از منصب و جایگاه رهبری را در وی کاهش می‌دهد و از بین رفتن این ویژگی‌ها، انعزال و سقوط وی از ولایت را به همراه دارد. همان‌گونه که حضرت امام فرمودند:

از ولایت فقیه، آن طوری که اسلام قرار داده است، هیچ کس ضرر نمی‌بیند. یعنی آن اوصافی که در ولیّ است، در فقیه است - که به آن اوصاف، خدا او را ولیّ امر قرار داده است و اسلام او را ولیّ امر قرار داده است - با آن اوصاف، نمی‌شود که یک پایش را کنار یک قدر غلط بگذارد. اگر یک کلمه دروغ بگوید، یک کلمه، یک قدم بر خلاف بگذارد، آن ولایت را دیگر ندارد. (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۱، ص ۴۶۴)

۲. نظارت بیرونی

این نظارت خود، در دو سطح مطرح می‌شود؛ نظارت بیرونی خاص، که بر عهده نمایندگان مجلس خبرگان - که در شناسایی و نظارت بر عملکرد رهبری کارشناس هستند - قرار دارد، و نظارت بیرونی عام، که در قالب وظیفه «النصیحة لائمة المسلمین» و امر به معروف و نهی از منکر بر عهده مردم و علماست. مجموعه این معیارها و ضوابط، بیانگر ضابطه‌مندی و ارزش‌محوری تشخیص مصلحت



در نظام جمهوری اسلامی است که آن را از مصلحت‌اندیشی بی‌ضابطه و غیراخلاقی و فایده‌گرایی شخصی و مانند آن متمایز می‌سازد. و دیگر جایی برای این گونه اشکال‌های بی پایه و اساس وجود ندارد که مصلحت‌گرایی برآمده از ولایت مطلقه فقیه، به این معنا «لگام گسیخته» است که به هیچ قیدی مقید نیست. در چارچوب این نظریه، خوب و بد امور، یک‌سره در گرو تشخیص و تصمیم ولی فقیه است، و هیچ قید مستقلاً دامنه تشخیص‌ها و تصمیمات ولی فقیه را مقید نمی‌کند: هرچه آن خسرو کند، شیرین کند! اگر ولی فقیه تشخیص دهد که دروغ گفتن، بهتان زدن و... برای حفظ پایه‌های نظام ضروری است، در آن صورت، انجام این اعمال اخلاقاً برای مؤمنان و مقلدان، مجاز، و بلکه واجب می‌شود... زندگی بر مبنای این نوع مصلحت‌گرایی لگام‌گسیخته، نهایتاً با بی‌اخلاقی یا هرج و مرج و آناشری اخلاقی فاصله‌ای ندارد. اخلاق برآمده از نظریه ولایت مطلقه فقیه، در نهایت، نوعی بی‌اخلاقی مقدس‌مآبانه از کار در می‌آید. (نراقی، نقد اخلاقی نظریه ولایت فقیه)

تفاوت مصلحت و فایده‌گرایی

مصلحت در اندیشه اسلامی با فایده‌گرایی یا سودگرایی در غرب و در اندیشه متفکرانی مانند استوارت میل و جرمی بنتام، تفاوت بنیادین دارد؛ زیرا فایده‌گرایی در نگاه این اندیشمندان، بر اساس مبانی غربی، هم‌چون لیبرالیسم، اومانیزم و سکولاریسم استوار است و نوعاً بر فایده و خیر مادی تمرکز دارند و ملاک تشخیص آن، خواست و نظر مردم و خرد جمعی است. شعار این مکتب، تأمین بیشترین شادی برای بیشترین افراد است. (رک: عالم، ۱۳۸۱، صص ۴۱۹ - ۴۴۸)

این مکتب، خواست و نظر اکثریت را ملاک تعیین ارزش‌ها و معیارهای اخلاقی قرار داده است؛ در نتیجه، هر چیزی که بیشترین فایده و سود را برای اکثر مردم فراهم نماید و طبق خواست آنان باشد، ارزشمند است؛ گرچه بر خلاف معیارها و ارزش‌های اخلاقی باشد. در حالی که روح و مبانی شریعت بر مصلحت‌سنجی اسلامی حاکم است و احکام و معیارهای شرعی، آن را تعیین می‌کند؛ شریعتی که از سوی خداوندی تنظیم شده است که به مصالح و مفاسد و نیازهای واقعی انسان‌ها آگاهی کامل دارد و هیچ‌گاه تحت تأثیر امیال و خواسته‌های نفسانی قرار نمی‌گیرد.

ملاک قرار دادن خرد جمعی و خواست اکثریت نمی‌تواند تضمینی برای اخلاقی بودن

فایده‌گرایی غربی باشد؛ زیرا خرد جمعی و خواست اکثریت، در عمل، تحت تأثیر و نفوذ صاحبان قدرت و ثروت قرار دارد و حاکمیت نگاه مادی و غلبهٔ امیال و خواهش‌های نفسانی بر آن، موجب شده است که امور ضد اخلاقی و غیرانسانی، همچون همجنس‌بازی نیز مورد پذیرش و تأیید آن قرار گیرند.

جمع‌بندی

با توجه به مباحث گذشته روشن شد آن دسته از افراد که مصلحت را مساوی با نادیده گرفتن احکام و تعالیم دینی و کوتاه آمدن نظام در عمل به شریعت و زیر پا گذاشتن ارزش‌ها و اصول اسلامی و اخلاقی و نوعی هرج و مرج تلقی نموده اند، برداشت صحیحی از مفهوم مصلحت و جایگاه آن ندارند. زیرا مصلحت در نظام جمهوری اسلامی در چارچوب و حیطه احکام شریعت جای دارد، نه خارج از آن، از این رو نمی‌تواند بر خلاف موازین اسلامی و خارج از چارچوب شریعت و معیارهای اخلاقی باشد و نه تنها ولی فقیه بلکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام نیز نمی‌توانند بر خلاف موازین و اصول اسلامی و اخلاقی، احکامی را وضع نمایند. ضمن اینکه حاکمیت معیارها و ضوابطی، همچون عدم مغایرت با اهداف، احکام و مبانی شریعت، تقدیم اهم بر مهم، رعایت مصالح اسلام و جامعه اسلامی، حفظ نظام اسلامی و در نظر گرفتن ساز و کارهای تشخیص مصلحت و نظارت بر آن، روند مصلحت‌سنجی را در نظام جمهوری اسلامی از هرگونه بی‌ضابطگی و بی‌اخلاقی دور ساخته است. بنابر این، هر گونه قضاوت و ارزیابی در مورد مصلحت‌اندیشی در نظام جمهوری اسلامی، باید با توجه به جایگاه مصلحت و ضوابط و معیارهای حاکم بر آن و سازو کارهای تشخیص آن باشد، نه بر اساس برداشت‌های شخصی، سطحی و غیر علمی و بدون در نظر گرفتن الزامات و ضوابط خاص آن.



فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۲. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۴. خسروپناه، عبدالحسین، جایگاه مصلحت در حکومت ولایتی، مجموعه مقالات «امام خمینی و حکومت اسلامی، احکام حکومتی و مصلحت»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۵. _____، گفتمان مصلحت، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۳.
۶. خمینی، امام سید روح‌الله، البیع، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۳.
۷. _____، صحیفه نور، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
۸. _____، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۶۹.
۹. _____، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۳.
۱۰. الشرتونی، سعید، اقرب الموارد، تهران: دارالاسوه، ۱۳۷۴.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرایع، قم: داوری، ۱۳۸۶.
۱۲. صدر، سید محمدباقر، صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامی، قم: خیام، ۱۳۹۹ق.
۱۳. طباطبائی، سید محمدحسین و دیگران، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.
۱۴. عالم، عبدالرحمن، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۱.
۱۵. معرفت، محمدهادی، ولایت فقیه، قم: التمهید، ۱۳۷۷.
۱۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
۱۷. نائینی، محمدحسین، تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملئه، تصحیح و تحقیق: سید جواد ورعی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.



۱۸. هادوی تهرانی، مهدی، ولایت فقیه، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۷.

ب) پایگاه اینترنتی

۱. پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری، به نشانی [www. Leader.ir](http://www.Leader.ir)

۲. پایگاه شخصی آرش نراقی، به نشانی www.arashnaraghi.org



نگاهی به ادله عقلی ضرورت نبوت

مجید خاموشی*

دکتری مطالعات اسلامی

چکیده

اصل نبوت یا همان «نبوت عامه» یکی از اصول ادیان الهی است؛ چرا که در هیچ دین و مسلکی یا لاقلاً در هیچ دین آسمانی؛ انفکاک بین دین و پیامبر و نبی؛ ادعا نشده است. مبحث نبوت آرمیده بر یقین به وجود خدایی عادل و حکیم است؛ لذا توحید و صفات الهی، هم‌چون عدل و حکمت، در این نوشتار مفروغ‌عنه به حساب آمده‌اند.

دلایل محکم عقلی در اثبات نبوت عامه وجود دارد نکته مهم و قابل توجه آن است که عالمان شیعه در بسیاری از این دلائل، بعضی از مقدمات براهین مذکور را مسلّم و مفروغ‌عنه دانسته و آنها را بررسی نکرده‌اند یا در جایگاه دیگری به اثبات آن پرداخته‌اند. مثلاً وقتی از برهان حکمت الهی در راستای اثبات ضرورت نبوت عامه بهره برده‌اند، برای اثبات ناتوانی عقل در رساندن بشر به سعادت و کمال (به عنوان یکی از مقدمات این برهان) دلیلی نیاورده‌اند. همین موارد به نقد «دلایل عقلی ضرورت نبوت» از سوی عده‌ای منجر شده است.

ایشان، مهم‌ترین براهین عقلی اثبات ضرورت نبوت عامه را نقد می‌کنند و اصرار دارند که چنین ضرورتی غیرقابل اثبات است و عقل و تجربیات علمی، به تنهایی می‌تواند بشر را به سر منزل مقصود برساند!

یکی از کتاب‌هایی که در سال‌های اخیر با همین موضوع نگارش شده است، کتاب «نقد مبانی نظری نبوت» اثر حجت‌الله نیکویی است. از آن‌جا که مستشکل در جای جای نقد خود با

تعصب خاصی، سعی کرده حتی اصول موضوعه را - که علما بدان استناد کرده و می‌کنند - با انکار عقلی یا ادعای پیشینی بودن؛ رد کند، در پاسخ‌های مطرح شده، تا جایی به موضوعات پرداخته می‌شود که این اصل (پیشینی بودن استدلالات) کاملاً رعایت شود.

کلید واژگان: نبوت عامه، مبانی نظری، برهان حکمت، برهان لطف نقد، اشکال



روش پاسخگویی

شایان ذکر است که برای پاسخگویی به شبهات مذکور، دو روش به کار گرفته شده است ابتدا، به مسائل کلی و مهمی که در نوشتار مزبور بر آن تکیه شده، پاسخ داده شده، و در مرحله بعد، ذیل هر کدام از نقدها، پاسخ‌های مناسبی ذکر شده است. تلفیق این دو روش کلی‌نگر و جزئی‌بین، باعث شده است تا خواننده - در ادامه بحث- با دیدن و مواجهه با پاسخ جزئی و تک‌گزاره به شبهات از کلیت بحث و اشکال اساسی به آن خالی‌الذهن نباشد و گمان نکند که شبهه دارای اشکالات اساسی نیست و همچنین در مواجهه با پاسخ‌های کلی، از تطبیق آن بر اشکالات وارده؛ مطمئن شده و کارآیی این کلیات را در پاسخ به تک‌تک شبهات به خوبی دریابد و احساس نشود که به کلی گویی بسنده شده است.

تا خواننده با دیدن پاسخ شبهات به صورت کلی از کلیت بحث و اشکالات اساسی، خالی‌الذهن نباشد و سپس با دیدن پاسخ‌های جزئی، از تطبیق پاسخ‌های کلی بر اشکالات وارده و کارایی آن در پاسخ به تک‌تک شبهات مطمئن شود.

پیشینه بحث و اشکال

یکی از سؤالاتی که درباره انبیاء الهی و رسالت آنان ممکن است مطرح شود، علت نیاز به چنین انسان‌هایی است که از سوی خداوند و با ادعای هدایت و برای رساندن افراد و جامعه به درجات بالاتر و برتر؛ در جوامع بشری ظهور و بروز یافته‌اند.

سؤال از این‌جا نشأت می‌گیرد که با توجه به عقل و فهم و فطرت انسانی که هم‌زاد آفرینش انسان است و با این ابزار به درستی می‌تواند راه را از چاه تشخیص داده و سعادت و رشد خود را مدیریت و برنامه‌ریزی کند، چه نیار به ابزار دیگری برای هدایت اوست که انسان برای رسیدن به هدف؛ باید از آن تبعیت کند؟!

در قرن هجدهم که عصر عقل و روشنگری نامیده شده، شاهد جهش و پیشرفت فوق‌العاده انسان در عرصه علم و بودیم. در آن زمان، انسان توانست سلطه و قدرت خود را بر نظام طبیعت تحمیل کند و در پی آن، عالمان نظری هم‌چون دانشمندان و تجربه‌گرایان مدعی رشد و بلوغ عقل در حوزه دین شدند؛ تا آن‌جا که اعلام کردند انسان برای شناخت مقام الهی قدسی، احتیاجی به شریعت و دین آسمانی ندارند. خداپرستان طبیعی، اندیشه مزبور را تبلیغ و ترویج





می کردند. آنان از پذیرش مرجعیت و حجیت ادیان و کتب آسمانی سرباز می زدند و معتقد بودند که عقل نباید در قید و بند خطوط قرمزی مثل کتاب مقدس و کلیسا توقف کند. در آن قرن، با ظهور نهضت روشنگری، اندیشه بسندگی به عقل و تجربه در همه شاخه های علوم، قوت گرفت و در چنین فضایی، الهیات طبیعی و تفکر دئیسم [۲] پدید آمد. دائرةالمعارف راتلج ضمن ارائه دو معنا از دئیسم، آن ها را با هم مقایسه کرده است:

«دئیسم» در معنای معروفش، اظهار می دارد که یک موجود متعالی، جهان را آفریده، اما سپس مانند یک مالک غایب از ملک، آن را رها کرده تا خودش به کار خود ادامه دهد. دئیسم در معنای صحیحش به یک خالق الهی برای جهان اعتراف می کند، اما هر نوع وحی الهی را رد می کند و اعتقاد دارد عقل بشر به تنهایی کافی است تا برای ما یک زندگی دینی و با اصول اخلاقی صحیح فراهم کند.» (کریمی، آشنایی با مکتب دئیسم، ۱۳۸۲، ش ۷۴)

طبق چنین رهیافتی، بشر خودکفاست و می تواند همه مشکلات خود را حل کند و هیچ منبع معتبر دیگری وجود ندارد که بتوان با توسل به آن و با اعتقاد به حجیت آن، مشکلات بشر را حل کرد؛ زیرا عقل می تواند هم احتیاجات انسان را بشناسد و هم راه برآوردن آنها را. (صادقی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴)

بنابراین اتکا بر عقل در کشف راه های زندگی سعادت مندانه و رسیدن به کمال اخروی، مطلب جدیدی نیست و مشابه آن در قرون اخیر در غرب مطرح بوده است.

نقد کتاب «نقد مبانی نظری نبوت»:

نویسنده کتاب «نقد مبانی نظری نبوت» [۲] در صدد ابطال دلائل عقلی اثبات نبوت است. ایشان چهار دلیل اقامه شده بر ادله ضرورت نبوت را که همان: ۱- حکمت الهی، ۲- قاعده لطف، ۳- نیاز به واسطه میان خدا و انسان، ۴- علم عنایی خداوند به نظام احسن است را بیان کرده و مقدمات و مبانی آن را نقد و رد می کند.

ثقل مطالب ایشان که در نقدها بسیار مورد استفاده قرار گرفته است، دو چیز است: اول: عدم اثبات عقلی و پیشینی معاد است، لذا مفاهیمی همانند سعادت اخروی در تعاریف و براهین اثبات ضرورت نبوت را مورد مناقشه قرار می دهد. [۳]
دوم: کفایت عقل و فطرت و وجدان انسانی در کشف و شناخت راه رسیدن به سعادت و کمال.

از این جهت؛ سه مقوله معاد، عقل و اخلاق به عنوان کلیات مورد بررسی قرار گرفته و تمامی اشکالات مستشکل به این سه مقوله (در تمام کتاب و در براهین مختلف)، ذیل عنوان مربوطه پاسخ داده شده است، سپس به صورت جزئی و مجزا به اشکالات ایشان به چهار دلیل اثبات ضرورت نبوت که در بالا آمد، پرداخته شده و پاسخ داده شده است.

معاد:

۱. دلایل عقلی اثبات معاد

به دلایل پیش گفته ابتدا لازم است دلایل عقلی اثبات معاد ارائه شود.

مستشکل به دلیل عدم اثبات عقلی و پیشینی معاد، مفاهیمی همانند سعادت اخروی را در تعاریف و استدلالات خود، مورد مناقشه قرار داده است. انکار معاد راه پذیرش وحی و رسالت را می بندد لذا برخی از بزرگان گفته‌اند: «اگر کسی نه مبدأ را پذیرفت و نه معاد را، راهی برای پذیرش وحی و رسالت نخواهد داشت. لذا ملحدان و مادیون، مسئله وحی و رسالت را از ریشه منکرند، و می‌گویند: موجود خودساخته را افکار همان موجود اداره می‌کند، و اندیشه بشری برای تدوین قوانین اجتماعی کافی است.» (جوادی، ۱۳۸۲ش، ج ۸، ص ۹)

یکی از مسائل مهمی که از دیرباز مورد توجه عقلا و فلاسفه بوده، مسأله معاد و زندگی بعد از مرگ و تبیین آن است. درباره مفهوم معاد، نظرات مختلفی بیان شده است؛ از جمله:

رجوع و بازگشت به موطن اصلی (ربانی، ۱۳۷۶، ص ۱۴)

زندگی بعد از مرگ (الله وردیخانی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۷)

عالم دیگری همانند دنیا و اجتماع انسان‌ها از اولین تا آخرین (مغنیه، ۱۳۷۱، ص ۵۲)

بازگشت نفس به سوی مبدأ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۲)

انتقال روح از عالم شهادت به عالم غیب (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ص ۵۲۹)

جمع نفوس جزئی به سوی نفس کلی (ابن عربی، بی‌تا، ص ۳۱)

ولی در این‌جا در صدد آن نیستیم که از معاد معهود در اسلام و ادیان آسمانی یا برخی از مسائل آن، مثل معاد جسمانی و بقای نفس صحبت کنیم، بلکه اصل معاد، به معنای جایگاهی برای اِکمال جزا و عقاب با خصوصیتی فراتر از دنیای مادی، مورد توجه است.

در باب اثبات معاد، ادله متعددی بیان شده است؛ اما از آن‌جا که در بحث‌های پیشین و مورد





قبول مستشکل، خداوندی حکیم و عادل اثبات شده است، تنها به ادله‌ای می‌پردازیم که از راه توحید و صفات خداوند (که مورد قبول مستشکل است)، قابل اثبات باشند.

۱.۱. برهان عدالت

انسان موجودی صاحب اختیار است؛ از این رو همه انسان‌ها در انتخاب و انجام کارهای خوب و بد آزادند. در این میان، کسانی یافت می‌شوند که تمام عمر خود را صرف عبادت خدا و خدمت به بندگان او می‌کنند و در مقابل، تبهکارانی دیده می‌شوند که برای رسیدن به هوس‌های خودشان، بدترین ستم‌ها را در حق خود و دیگران روا می‌دارند و زشت‌ترین جنایت‌ها و ظلم‌ها را مرتکب می‌شوند.

اساساً هدف از آفرینش انسان و مجهز ساختن او به نیروی اراده و انتخاب، فراهم کردن زمینه برای رفتارهای گوناگون و قراردادن وی بر دو راهی‌های حقیقت و باطل و خیر و شر، این است که در معرض آزمایش‌های فراوان قرار گیرد و مسیر تکامل خود را با اراده و اختیار برگزیند تا به پاداش یا کیفر اعمال اختیاری برسد. اما می‌بینیم که نیکوکاران و تبهکاران، در این جهان، به پاداش و کیفر متناسب با اعمالشان نمی‌رسند و چه بسا تبهکارانی که از نعمت‌های فراوانی برخوردار بوده و هستند؛ زیرا اساساً زندگی دنیا ظرفیت پاداش و کیفر بسیاری از کارها را ندارد. آیا در این جهان می‌توان جنایت‌کاری را که هزاران انسان بی‌گناه به دست او کشته شده‌اند، جز یک بار قصاص کرد؟! پس قطعاً سایر جنایاتش بی‌کیفر می‌ماند، و این درحالی است که عدل الهی اقتضا می‌کند که هر کس کوچکترین کار خوب یا بدی انجام دهد، به نتیجه آن برسد. پس باید جهان دیگری باشد و هر فردی به آنچه از پاداش و کیفر و اعمال خود، استحقاق دارد برسد تا عدالت الهی تحقق عینی یابد. (سبحانی، ۱۴۲۳ ق، ص ۴۰۵)

توضیح بیشتر: دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم، به دلیل محدودیت‌هایش، ظرفیت اجرای کامل عدل را ندارد. چگونه می‌توان شخصی را که دستش به خون هزاران هزار انسان بی‌گناه آلوده است، به سزای اعمالش رساند؟ اشکال نشود: حکم قصاصی که از طرف شریعت به او داده می‌شود، به معنای جزای کامل اوست؛ چرا که اولاً هنوز شریعتی به اثبات نرسیده است! ثانیاً حکم قصاص به معنای جزای کامل نیست و ثالثاً وجدان انسان‌ها که خداوند را عادل و حکیم می‌داند نمی‌پذیرد که چنین شخصی بدون محاکمه یا با محاکمه و تحمل چند سال زندان یا حداکثر قصاص نفس، از زیر بار آن همه ظلم و تعدی خلاص شود.



از آن طرف، کسانی هستند که برای آرامش و آسایش مردم، در راه خداوند تلاش کرده خود را از بسیاری از نعمت‌ها محروم می‌کنند، گاهی با گذشتن از جان خود، برای جامعه‌شان، سلوک در راه خدا [۴] و عزت و آرامش را هدیه می‌آورند. مسلماً هیچ پاداش دنیوی نمی‌تواند جبران‌کننده از خودگذشتگی کسی باشد که دیگر در این دنیا نیست. بنابراین باید جایی غیر از این دنیا باشد که در آن، جزا یا پاداش کامل اعمال، محقق شود.

از جهتی دیگر چه بسیار آراء و نظرات باطلی که براساس آن، فرقه‌ها و مسلک‌های گوناگون شکل گرفته و موجب گمراهی انسان‌های بسیاری شده‌اند، اما نادرستی آن‌ها هنوز مشخص نشده و طرفداران آن‌ها با یقین به صحت عقایدشان از دنیا رفته‌اند. اگر خداوند بخواهد به عدالت رفتار کند (که فرض هم همین است) و عدل مطلق خود را در جایی به نمایش بگذارد، ابتدا باید بین حق و باطل، داوری نماید؛ یعنی بطلان آن‌چه را که عده‌ای حق می‌دانستند، مشخص، و آن‌چه را واقعاً حق است، نمایان کند تا بتواند به معتقدین آن‌ها، جزا یا پاداش کامل و در خور شأن بدهد و آن‌ها را از صحت و سقم مدعاهایشان مطلع کند. در این جا صفت دیگری برای خداوند اثبات می‌شود زیرا خداوند عادل و حکیم، که منبع حق و حق مطلق است، تنها اوست که می‌داند و می‌تواند بین حق و باطل داوری کند (قاضی و حکم) و تنها اوست که می‌تواند جزاء و پاداش کامل را بدهد.

بنابراین، عدالت خداوند اقتضا دارد که به بندگان ظلم نکند و نظامی بیافریند که در مجموع، نظام احسن باشد؛ نه آن که در آن، صالح و طالح سرنوشتی مشابه داشته باشند و فرقی در عاقبت ظالم و مظلوم وجود نداشته باشد.

۱.۲. برهان حکمت

یکی از تقریرهای برهان حکمت بدین‌گونه است که:

از غرایز اصیل انسان، حبّ بقا و جاودانگی است که حکم نیروی محرّکی را دارد که او را به‌سوی ابدیت سوق می‌دهد و همواره بر شتاب حرکتش می‌افزاید. هیچ انسانی دوست ندارد که از بین برود و دلیل این که برخی از مرگ می‌ترسند و از آن فراری هستند، این است که گمان می‌کنند مرگ پایان کار است و با آن نیست و نابود می‌شوند. قرار دادن چنین میلی در فطرت انسان‌ها، هنگامی با حکمت الهی سازگار است که جایی برای ظهور و بروز آن وجود داشته باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۱)



بنابر دلایلی که گفته شد، اصل معاد و ضرورت آن، با استفاده از عقل، به خوبی قابل اثبات است و برخلاف آنچه مستشکل ادعا کرده، [۵] جزئیات آن، مانند احقاق حق مظلومان و جزا و پاداش (با توجه به برهان عدالت) و ظهور حیات ابدی بشر (با توجه به برهان حکمت) نیز تنها با کمک عقل اثبات شدنی است.

۱.۳. بررسی اشکالات مرتبط با این بحث (مواردی که مستشکل با ادعای عدم اثبات معاد؛ در صدد اثبات آن بوده است).

اشکال بر مقدمه دوم برهان حکمت بر ضرورت نبوت [۶]:
در این مقدمه گفته شده: تکامل اختیاری در گرو شناخت صحیح راجع به سعادت و شقاوت دنیا و آخرت است. ایشان در صفحه ۳ از کتاب مذکور آورده است: «در مقدمه دوم این برهان سخن از سعادت و شقاوت دنیا و آخرت آمده است. پیش فرض این مقدمه، توانایی عقل در اثبات معاد است... این پیش فرض مورد تردید بسیاری از فیلسوفان و متکلمان (خصوصاً در عصر حاضر) قرار گرفته است... به هر حال ابتدا باید وجود جهان آخرت و زندگی پس از مرگ را با دلیل عقلی محکم و قاطع اثبات کرد تا بتوان از آن در مقدمه این استدلال استفاده کرد.» (نیکویی، بی تا، ص ۳)

پاسخ: همان طور که در براهین فوق گذشت عقل با توجه به صفات الهی می تواند زندگی پس از مرگ را ثابت کند و بسیاری از فیلسوفان و نظریه پردازان معاصر نیز این نکته را تأیید کرده اند. (ر.ک: جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸، ص ۳۳۵)

اشکال بر مقدمه سوم برهان حکمت بر ضرورت نبوت:

در این مقدمه آمده است: عقل انسان توانایی کشف و شناخت راه رسیدن به کمال اختیاری و سعادت واقعی را ندارد لذا مستشکل در تبیین سعادت و کمال گفته است: «به زعم دینداران، سعادت واقعی یعنی نجات و رستگاری در آخرت (جهان پس از مرگ)؛ اما همان طور که پیش از این در نقد مقدمه دوم گفتم، اولاً این تعریف هنگامی درست است و می تواند پشتوانه مقدمه مورد بحث باشد که از پیش و به روش عقلی، وجود زندگی پس از مرگ (آن هم با کیفیتی که در ادیان الهی آمده است) اثبات شده باشد.» (نیکویی، بی تا، ص ۵)

پاسخ: همان طور که بیان شد، اصل معاد و برخی از خصوصیات آن، از جمله نمودار شدن حق و برتری حق طلبان بر حق ستیزان به کمک عقل اثبات شدنی است.

عقل

۲. اثبات عدم کفایت عقل در هدایت انسان

یکی از اصلی‌ترین اصول مطروحه و تکیه‌گاه‌های موجود در نوشتار «نقد مبانی نظری نبوت»، توجه به عقل به عنوان تنها عامل هدایت و رستگاری است. در نوشته پیش گفته، عقل، ابزاری معرفی می‌شود که با کمک آن و بدون دخالت هیچ عامل دیگری، می‌توان به سعادت دنیوی و اخروی رسید. به اعتقاد نویسنده، وظیفه پیامبران، رساندن انسان‌ها به سعادت است، و این مهم از عهده عقل برمی‌آید. بنابراین با وجود عقل، نیازی به ارسال رسولان نیست. برای پاسخگویی به این شبهه، ابتدا باید جایگاه عقل و گستره فهم آن تبیین شود تا روشن شود که آیا عقل می‌تواند جایگزین پیامبران باشد یا خیر؟

۱.۲. مدرکات عقل

مدرکات عقل براساس یک تقسیم‌بندی دوگونه است:

الف. ادراک اموری که با افعال و رفتار انسان ارتباط ندارند.

ب. ادراک اموری که مربوط به اعمال و رفتار انسان است.

از این رهگذر، عقل به دو قوه تقسیم می‌شود:

اول، قوه‌ای که امور دسته اول را درک می‌کند، مثل علم به آسمان و زمین، که آن را «عقل نظری» می‌نامند و مبنای حکمت نظری است.

دوم، قوه‌ای که امور دسته دوم را درک می‌کند، مانند علم به زیبایی عدالت و زشتی ظلم، که آن را «عقل عملی» می‌نامند و مبنای حکمت عملی و اخلاق است.

۲.۲. حسن و قبح عقلی

بحث حسن و قبح در دایره عقل عملی مطرح می‌شود. [۷] مسأله این است که آیا عقل در ادراک حسن و قبح امور استقلال دارد و به تنهایی قادر به درک و تشخیص آنهاست یا به کمک و راهنمایی شرع نیاز دارد؟ اگر قائل به استقلال عقل در ادراک حسن و قبح امور شدیم، از آن به حسن و قبح عقلی تعبیر می‌کنیم.

عده‌ای از متکلمان اسلامی - که به معتزله معروف شدند - به شدت طرفدار حسن و قبح عقلی بودند و مسأله «مستقلات عقلیه» را طرح کردند. آنان می‌گفتند: ما به روشنی درک





می‌کنیم که افعال ذاتاً متفاوت‌اند عقول ما بدون این که نیازی به ارشاد شرع داشته باشند، این حقایق مسلّم را درک می‌کنند.

برای حسن و قبح، سه معنا ذکر شده است:

کمال و نقص، مصلحت و مفسده، مدح و ذم. طبق تصریح برخی از متکلمین، آن قدر این موضوع حسن و قبح عقلی روشن است که حتی اشاعره در دو معنای اول آن به مخالفت برخاستند، بلکه فقط می‌گفتند ما نمی‌توانیم در صورتی که فعلی حسن (به معنای کمال یا دارا بودن مصلحت) از شخصی سر زد، بدون اذن و خواست شارع، او را شایسته مدح و پاداش بدانیم و همین طور در صورتی که کار قبیحی (به معنای نقص یا داشتن مفسده) انجام داد، او را یقیناً شایسته ذمّ و عقاب بدانیم! (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ ق، ص ۴۹)

البته واضح است که نمی‌توان کسی را که کاری کامل و دارای مصلحت می‌کند شایسته مدح ندانست یا کسی را که کاری دارای مفسده و نقص می‌کند، مستحق عقاب و ذم به حساب نیاورد؛ چرا که این دو از مقوله سبب و مسبب هستند. (همان)

امروزه همین نظریه مورد قبول واقع شده [۸] و حُسن گزاره‌هایی مانند کمک به مظلوم، ظلم نکردن به دیگران و خوش اخلاق بودن با دیگران و قبح گزاره‌هایی مانند ظلم و تعدی به دیگران، تجاوز به حقوق مردم، دروغ و تهمت و... برای همگان روشن گشته است. اساساً این موضوع، درون دینی نیست و حتی کسانی که پیرو دین و مذهبی نیستند هم به آن اذعان دارند. متکلمان طرفدار حسن و قبح عقلی، دلایلی را برای اثبات نظریه خود بیان کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. یکی از دلایلی که حسن و قبح افعال به عقل ثابت است نه شرع، این است که ما یقین داریم احسان به بیچارگان و نیازمندان خوب است و ستم کردن بر مردم زشت است؛ اگرچه در شرع برای ما نگفته باشند. چنانکه «براهمه» هند که ظاهراً به هیچ پیامبری معتقد نیستند و ملحدان نیز به نیکی و بدی این افعال معتقدند. (ر.ک: شعرانی، ۱۳۶۲، ص ۴۲۳)

۲. اگر حسن و قبح عقلی نباشد، نه قضایای اخلاقی ثابت خواهند بود و نه دین و شریعتی پا برجا؛ زیرا دروغ گفتن قبیح نیست و چون دروغ گفتن قبیح نیست، اگر پیامبری هم که نبوت او ثابت شده خبر دهد که دروغ، قبیح است، از او نمی‌توان قبول کرد؛ چون ممکن است دروغ بگوید. هم‌چنین پیامبری او هم ثابت نمی‌شود؛ چون خلاف حکمت، بر خدا قبیح نیست و تصدیق دروغ‌گو نیز قبیح نیست و بعید نیست کسی به دروغ ادعای نبوت کند و خدای تعالی

هم معجزاتی را به دست او جاری سازد و او را تصدیق نماید و او هم بسیاری از چیزهایی را که خدا منع نکرده یا امر نفرموده است، برای مردم حرام و واجب گرداند. بالجمله وقتی امری قبیح نباشد، همه این احتمالات رواست.

تمام قضایا در حیطة حُسن و قبح، به امّ القضایای این بحث، یعنی حُسن عدل و قُبَح ظلم برمی گردد. [۹] (اصفهانى، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۲۰) به این معنا که همه انسان‌ها این موضوع را درک می‌کنند که عدل نیکوست و ظلم قبیح است و هر آن چه مصداق عدل باشد، نیکوست و آن چه مصداق ظلم باشد، قبیح و منفور همگان است.

۳.۲. اثبات نارسایی عقل با وجود تأکید بر حسن و قبح عقلی

سؤالی که ممکن است در اینجا به ذهن برسد، این است که اگر عقل می‌تواند حسن عدل و قبح ظلم را تأیید کند و بگوید: عدل و مصادیق آن، حُسن، و ظلم و مصادیق آن، قبیح است، پس چرا در تطبیق این کلی بر مصادیق اشتباه می‌شود؟ سابقه این اشتباه در تطبیق هم به اندازه سابقه وجود انسان است. به عنوان نمونه، امت‌های گذشته که به وجود خالقى توانا پی برده، قدرت او را در سراسر زندگی خود می‌دیدند، و ستایش مُنعم و کرنش در برابر او و شکر نعمت‌های فراوان او را بر خود واجب می‌دانستند، به جای پرستش خدای واحد و احد، بت‌های بی‌جان را می‌پرستیدند و در مقابل آنها خضوع و خشوع می‌کردند! برخی دیگر، ماه و ستارگان و خورشید، عده‌ای، پادشاهان خود را می‌پرستیدند. چرا این همه انحراف یا لااقل تشتت در پرستش منعم پیدا شد، در حالی که همگان قبول دارند تشکر از دیگری به جای تشکر از مُنعم، مصداق بی‌عدالتی و ظلم و خلاف ادب و حکمت است.

در تاریخ ملل، شواهد فراوانی در باب اشتباه در تعیین مصداق عدل و ظلم وجود دارد. کسانی که دختران خود را زنده به گور می‌کردند، چنین تصور می‌کردند که کار خوبی انجام می‌دهند و در راستای حفظ کرامت و عزت قبیله خود - که مصداق حُسن عقلی است - انجام وظیفه می‌کنند. مردمی که دختران یا پسران جوان را در مقابل خدایان خود تراشیده، به جهت تقرب به آن‌ها قربانی می‌کردند، در حُسن شکر منعم، متفق‌القول بودند، اما هزاران انسان را به خاطر تطبیق اشتباه از بین بردند.

مستشکل در جایی گفته‌است: «عقل انسان برای انجام هر تکلیف عقلی، روش آن را هم حداقل فی‌الجمله کشف می‌کند. به عنوان مثال، «لزوم شکر منعم» تکلیفی عقلی (یا به عبارت





دقیقتر، اخلاقی) است و آدمی با رجوع به عقل خود می‌فهمد که با تشکر زبانی و قلبی و استفاده درست از نعمت‌های الهی و کمک به محرومان و نیازمندان، حداقل مرتبه‌ای از وظیفه شکرگزاری را انجام داده است و اصولاً تکلیف عقلی او چیزی بیش از این هم نیست؛ چراکه وقتی انسان فقط عقل دارد و عقل او هم چیزی بیش از این را نمی‌فهمد و نمی‌شناسد، فقط به همین مقدار مکلف است و فراتر از آن، از حوزه تکلیف عقلی او خارج است.» (نیکویی، بی‌تا، ص ۲۲)

اما این نتیجه‌گیری صحیح نیست؛ چراکه اولاً تعیین مصادیق و روش‌های شکر منعم، کار عقل نیست. ثانیاً روش‌هایی که عقل فی‌الجمله تعیین می‌کند، ما را از ادای واقعی شکر منعم مطمئن نمی‌سازد؛ ثالثاً اگرچه عقل و فطرت، حسن مسائلی مانند کمک به نیازمندان را تأیید می‌کنند ولی این را لزوماً مصداق شکر منعم نمی‌دانند.

هم‌چنین عقل، انواع و اقسام حسن و قبح را هم درست تشخیص نمی‌دهد. توضیح آن‌که حسن و قبح را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۱۳)

۱. ذاتی: این که خود فعل، علت تامه باشد برای ایجاد یکی از دو عنوان حسن یا قبح؛ مانند عدل، که در هر شرایطی و در هر حالتی دارای حُسن است.

۲. اقتضائی: این که یک فعل، علت تامه برای حُسن یا قبح نباشد، اما به خودی خود، اقتضای آن را داشته باشد؛ مانند تحقیر یک دوست، که فی حد ذاته، مصداقی از ظلم و قبیح است، ولی چنین نیست که نتواند عنوان آن به حُسن تغییر پیدا کند. زیرا مثلاً در صورتی که تحقیر دوست، موجب نجات جان او شود، حُسن خواهد بود.

۳. لاقضائی: آن فعلی که فی‌نفسه علت تامه و اقتضای هیچ کدام از حسن و قبح را ندارد، بلکه تابع شرایط و عناوین طارئه است؛ مانند راه رفتن که اگر در جهت خدمت به مردم باشد، حُسن دارد و اگر عنوان تعدی و تجاوز به خود بگیرد، قبیح است.

طبیعتاً عقل فقط حسن و قبحی که ذاتی افعال است را می‌تواند مستقلاً درک کند، اما در حسن و قبح اقتضائی، درک مستقل ندارد؛ زیرا ممکن است با موانعی برخورد کند که مانع تأثیر اقتضا شود و ما محیط به آن موانع نیستیم. در قسم سوم نیز وجود نظرات مختلف و گوناگون، مانع از استقلال فهم عقل می‌شود.

بنابراین، اگر چه حُسن و قبح عقلی مورد قبول است و عقل در این باره نیازی به شرع ندارد (و اصولاً در این مرحله ما هنوز نبوت را ثابت نکرده‌ایم) ولی ممکن است در تشخیص مصادیق



آن به خطا برود (چنان که در حسن و قبح قسم اول، احتمال این اتفاق وجود دارد) یا اساساً نتواند مصداقی برای آن‌ها تعیین کند (چنان که در قسم دوم و سوم، به علت اختلاف نظرات، محتمل است). بنابراین، حقایقی در جهان پیرامون ما وجود دارد که عقل نمی‌تواند آن‌ها را مستقلاً دریابد؛ لذا گفته شده است: «افعال انسانی، یکسان نیستند؛ زیرا برخی از آن‌ها زشت و برخی زیباست. عقل در شناخت زیبایی یا زشتی پاره‌ای از افعال، استقلال دارد و در بعضی از آن‌ها نیازمند به راهنماست و بعثت انبیا و شریعت آنان این نیازمندی را برطرف می‌کند. از این رو، چیزهای زیبا و حسن و امور زشت و قبیح جدا خواهد شد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ص ۴۱)

۴,۲. بررسی اشکالات مرتبط با این بحث (مواردی که مستشکل با توجه به ادعای کفایت عقل برای تشخیص تکلیف و رسیدن به سعادت دنیا و آخرت، در صدد اثبات آن بوده است).

وی در صفحه ۲ می‌گوید: «این دلیل (برهان حکمت الهی در ارسال پیامبران) بر مبنای نقصان علم و دانش بشری و عدم کفایت عقل انسان در شناخت راه کمال و سعادت اقامه شده...» در صفحه ۳ می‌گوید: «می‌توان فرض کرد که سعادت و شقاوت آخرت، نتیجه عمل کردن و یا عمل نکردن به مقتضای عقل و فطرت و وجدان بشری است.» در صفحه ۴ می‌گوید: «شناخت خوب و بد یا عدل و ظلم از عهده عقل برمی‌آید. لذا مقدمه دوم (با فرض صحت) ناتمام است.»

هم‌چنین در صفحه ۴ می‌گوید: «برای اثبات ضرورت نبوت ابتدا باید اثبات کنیم که رسیدن به سعادت آخرت علاوه بر عمل کردن به احکام عقل و اخلاق و وجدان، شرایط دیگری هم دارد که شناخت آن‌ها از عهده عقل بشر بیرون است. اثبات عقلی و پیشینی این مدعا کاری است کارستان، که تاکنون هیچ فیلسوف یا متکلمی از عهده آن برنیامده است.»

در صفحه ۵ می‌گوید: «به عبارت دیگر باید ابتدا نشان دهیم که آنچه عقل می‌یابد و فطرت و وجدان آدمی به آن حکم می‌کند، برای رسیدن به آن سعادت یا کمال کافی نیست و ما به چیزی بیش از آن نیاز داریم.»

دوباره در صفحه ۵ می‌گوید: «عقل آدمی (با فرض اثبات معاد و زندگی پس از مرگ) فی‌الجمله حکم می‌کند که عمل به احکام عقل و اخلاق و فطرت و وجدان انسانی همراه با صداقت و اخلاص (هر چند همراه با لغزش‌ها و خطاهای غیرعمدی باشد) می‌تواند ما را به



سعادت آخرت برساند و اگر سعادت آخرت به چیزی بیش از این نیاز داشته باشد، خداوند به گونه‌ای آدمیان را از آن آگاه خواهد کرد.»

باز در صفحه ۵ می‌گوید: «ولی فراموش نکنیم که در اینجا هم با گزاره‌ای شرطی روبرو هستیم که شرط یا مقدم آن (ناکافی بودن عمل به احکام عقل و فطرت برای رسیدن به سعادت آخرت) به روش عقلی و پیشینی قابل اثبات نیست بنابراین نتیجه یا تالی آن (ضرورت وحی و نبوت) معلق و مشروط به اثبات آن مقدم (شرط) است و این، مدعای ضرورت نبوت را زیر سؤال می‌برد.»

دوباره با استفهام انکاری در صفحه ۵ می‌گوید: «با فرض واقعیت داشتن معاد و زندگی پس از مرگ، شما از کجا دانسته‌اید که عقل قادر به کشف راه رسیدن به سعادت آخرت نیست و عمل به احکام عقل و اخلاق و فطرت انسانی به تنهایی نمی‌تواند آدمی را به رستگاری برساند؟»

هم‌چنین در ادامه می‌گوید: «مگر شما با خداوند رابطه‌ای برقرار کرده‌اید و او به شما گفته است که آن چه عقل در این مورد می‌یابد، کافی نیست و برای نجات در آخرت به چیزی بیش از آن نیاز است؟»

در صفحه ۶ می‌گوید: «از مجموع این مطالب معلوم می‌شود که ادعای عدم توانایی عقل در کشف و شناخت راه رسیدن به سعادت و کمال، ادعایی بدون دلیل است و پشتوانه محکمی ندارد.»

در صفحه ۱۲ می‌گوید: «چطور ممکن است خداوند انسان را برای پیمودن راهی خاص و رسیدن به هدفی خاص بیافریند که عقل از شناخت آن عاجز، و لذا محتاج و نیازمند به راهنمایی پیامبران باشد...»

همه این موارد و موارد فراوان دیگر در نوشتار مستشکل، اهمیت اثبات عدم کفایت عقل در شناخت راه سعادت دنیا و آخرت را نشان می‌دهد لذا ما در مقدمه دوم به این مهم پرداختیم.

اخلاق ۳. اثبات عدم کفایت اخلاق در هدایت انسان

اگرچه توجه و عنایت اصلی مستشکل بر توانایی عقل در کشف تکالیف و راه سعادت است، اما در مواردی، اخلاق و فطرت را نیز در کنار عقل آورده است. به عنوان مثال، وی در صفحه ۶ می‌گوید: «عمل صادقانه و خالصانه به احکام عقل و اخلاق و فطرت انسانی (اگرچه ممکن است با خطاهای غیرعمدی هم همراه باشد) همان راهی است که خداوند برای رسیدن انسان‌ها



به سعادت آخرت قرار داده است.» مفاهیم اخلاقی نظیر خوب و بد، پسند و ناپسند، فضیلت و رذیلت و امثال این مفاهیم هر چند در نگاه ابتدایی، واضح به نظر می‌آیند، اما با دقت و تأمل در آنها، ابهام و اختلاف نظر فراوانی رخ می‌نماید. پرسش اساسی این است که معیار خوب و بد، پسند و ناپسند و مفاهیمی از این قبیل چیست؟ افعال آدمیان با داشتن چه خصوصیات و ملاک‌هایی، افعال اخلاقی و ارزشی یا افعال ضد اخلاقی و ضد ارزش محسوب می‌شوند؟

هر یک از نظریه‌های اخلاقی موجود، به تناسب اهدافی که برای فعل اخلاقی قائل هستند، ضابطه‌هایی برای این نوع از افعال در نظر گرفته‌اند. به بیان دیگر: «به تعداد مکاتب اخلاقی متنوعی که در طول تاریخ فکری بشر به وجود آمده است، آرا و دیدگاه‌های مختلف درباره مفهوم خوب و بد وجود دارد و یکی از عمده‌ترین علل پیدایش مکاتب، تلقی متفاوت از مفهوم خوب و بد بوده است.» (فنائی، ۱۳۸۶، ش ۱۰، ص ۱۴۹)

بنابراین همان نقیصه‌ای که درباره عقل ذکر شد، در اینجا نیز خودنمایی می‌کند و آن، عدم تشخیص مصادیق خوب و بد (حسن و قبیح) است. می‌توان اذعان کرد که درک دقیق و کامل مفاهیم اخلاقی، نیازمند تعریف و توضیح دین است. البته معنای این سخن این نیست که عقل بدون مراجعه به متون دینی، هیچ فهمی از این مفاهیم ندارد و نمی‌تواند آنها را ادراک و تعریف نماید؛ بلکه مقصود این است که درک دقیق، کامل و شفاف این مفاهیم، وابسته به دین است تا به واسطه آموزه‌های وحیانی، آنها را تبیین سازد.

دین با توضیح و تبیین این مفاهیم، ابهامات موجود در تعریف آنها را برطرف می‌کند و معیار صحیح اخلاقی بودن افعال را معین می‌سازد. درباره عدم استقلال عقل در فهم معیارهای اخلاقی، این چنین می‌توان استدلال کرد: اول آنکه چنین کشفی برای آحاد بشر و به سهولت امکان‌پذیر نیست؛ بلکه اهل نظر و تحقیق با تلاش فراوان و پس از سال‌ها تأمل و تفکر به آن دست می‌یابند. مانند ارسطو که بسیاری از فضایل اخلاقی را در کتاب اخلاق نیکوماخس احصا نموده است. دوم آنکه ضریب خطا در این یافته‌ها کم نیست و این سؤال همواره مطرح خواهد بود که از کجا معلوم است که این اخلاق الهی است و رضای حق در تخلّق به آن است و ما را به سعادت و کمال نهایی نائل می‌کند؟ (همان، ص ۱۶۲)

اینک به بررسی نوشتار «نقد مبانی نظری نبوت» می‌پردازیم و قدم به قدم، اشکالات این نوشتار را به حول و قوه الهی مشخص می‌نماییم. البته این مباحث مقدماتی در مختصر شدن نقدها و ارجاع بسیاری از اشکالات به آن مفید و مؤثر است.

۴. بررسی جزئی و گزاره ای مطالب مستشکل

۱.۴. برهان حکمت

اشکال اول: مستشکل ابتدا نظرات علمای شیعه در اثبات ضرورت ارسال رسولان را آورده و به نقد کشیده است.

وی در صفحه ۲ این نوشتار، اولین دلیل مطرح شده در کلام علمای شیعی برای اثبات ضرورت نبوت را «دلیل حکمت» عنوان کرده و در ابتدای بحث گفته است: «این دلیل بر مبنای نقصان علم و دانش بشری و عدم کفایت عقل انسان در شناخت راه کمال و سعادت اقامه شده است». با توجه به این که ایشان، این مبنا را قبول ندارد، بلکه مدعی است عقل و دانش بشری، برای شناخت کمال و سعادت کافی است، برای پاسخ به این اشکال، از مبنای مورد قبول خودشان بهره می‌بریم.

پاسخ: نقصان علم بشری در شناخت راه سعادت و کمال، چنان واضح است که گمان نمی‌رود کسی نسبت به آن شک داشته باشد. معلوم نیست که از چه زمانی، بشر منقطع از وحی، ادعای هدایت انسان‌ها را داشته، ولی آن چه مشخص است، این که ده‌ها و بلکه صدها مکتب و مرام مختلف انسانی چنین ادعاهایی داشته‌اند و هر کدام، دیگری را نفی و انکار کرده‌اند.

درباره عدم کفایت عقل در شناخت همه امور و حتی در تطبیق مصادیق بر کلیاتی که آنها را به خوبی درک می‌کند، در مقدمه دوم بحث کردیم. بنابراین مبنای این برهان، مبنای درست و محکمی است.

اشکال دوم: ایشان بر مقدمه اول برهان حکمت (خدای متعال، انسان را برای تکامل اختیاری آفریده است) این گونه اشکال کرده است: مقدمه اول این دلیل از کجا آمده است؟ لازمه منطقی حکمت الهی این است که از آفرینش هر موجودی هدفی داشته باشد، اما این هدف می‌تواند مصادیق بی‌شماری داشته باشد. حال چگونه معلوم شده است که خدای متعال انسان را برای تکامل اختیاری آفریده است؟

پاسخ: عبارت تکامل اختیاری از پیوند دو واژه تکامل و اختیار محقق شده است. وجود اختیار در انسان، امر غیرقابل انکاری است که در طول تاریخ، جز عده‌ای خشک‌مغزان، کسی آن را انکار نکرده است چنان که مولوی در وضوح این مسأله گفته است:



این که فردا این کنم یا آن کنم

این دلیل اختیاریست ای صنم

(مولانا، بی‌تا، دفتر پنجم، بخش ۱۳۱)

تکامل نیز به معنای رشد و کامل شدن است و هر انسان سالمی اذعان دارد که فطرتش میل به رشد و پیشرفت دارد. بنابراین، تکامل اختیاری، مطلوب فطرت و عقل هر انسانی است و دلیلی هم نداریم که خداوند، مخالف این ندای فطری انسان، و خواستار عقب‌گرد و تنازل او باشد بلکه از آن جا که خالق فطرت، خداوند است می‌توان این ندای فطری را منتسب به او دانست. پس اگرچه علت خلقت را فعلاً نمی‌توان منحصر در این مورد دانست ولی می‌توان آن را جزئی از علت نامید. مضاف بر این که اگر نتوان به‌وسیله عقل به هدف آفرینش انسان پی برد، چگونه می‌توان تنها به‌وسیله عقل؛ سعادت و کمال قابل تشخیص و وصول است؟! بنابراین مقدمه اول، تام و تمام است.

اشکال سوم: ایشان بر مقدمه دوم برهان حکمت (تکامل اختیاری درگرو شناخت صحیح سعادت و شقاوت دنیا و آخرت است) سه خدشه وارد کرده است:

۱. توانایی عقل در اثبات معاد مورد تردید است.
 ۲. فرض کنیم وجود جهان آخرت و زندگی پس از مرگ، با دلیل عقلی قابل اثبات باشد. اما مسلم است که عقل انسان حداکثر می‌تواند وجود معاد (بدون جزئیات آن) را اثبات کند و اثبات وجود دو نوع زندگی پس از مرگ (یکی در بهشت و دیگری در جهنم) از عهده عقل خارج است.
 ۳. با صرف نظر از نکات فوق، می‌توان فرض کرد که سعادت و شقاوت آخرت، نتیجه عمل کردن یا عمل نکردن به مقتضای عقل و فطرت و وجدان بشری است. به عبارت دیگر، حتی اگر با دلیل عقلی و پیشینی، بتوان وجود زندگی پس از مرگ و پاداش و کیفر اخروی در اثر اعمال دنیوی را اثبات کرد، نتیجه چنین دلیلی بیش از این نمی‌تواند باشد که انسان‌های خوب، سعادتمند و انسان‌های بد، شقی می‌شوند. لکن این مقدار برای اثبات ضرورت بعث پیامبران کافی نیست. زیرا شناخت خوب و بد یا عدل و ظلم از عهده عقل برمی‌آید.
- پاسخ: همان طور که مشاهده می‌شود نکته اول مستشکل در باب عدم اثبات معاد توسط عقل است که ما در مقدمه اول، خلاف آن را اثبات کردیم. موضوع مهم نکته دوم و سوم او نیز یعنی توانایی عقل در شناخت خوب از بد و عدل از ظلم، در مقدمه دوم، خلاف آن اثبات شد.





اشکال چهارم: وی معنا و مفهوم «سعادت» و «شقاوت»، به عنوان دو واژه استعمال شده در برهان حکمت، را به نقد کشیده و گفته است: سعادت واقعی یعنی نجات و رستگاری در آخرت (جهان پس از مرگ)؛ اما همان طور که پیش از این در نقد مقدمه دوم گفتیم، اولاً این تعریف هنگامی درست است و می تواند پشتوانه مقدمه مورد بحث باشد که از پیش و به روش عقلی، وجود زندگی پس از مرگ، آن هم با کیفیتی که در ادیان الهی آمده است، اثبات شده باشد؛ و ثانیاً در اینجا باز با این پرسش مواجه هستیم که با فرض پذیرش معنای مذکور برای سعادت واقعی، دلیل این مدعا که می گوید: «عقل از کشف راه رسیدن به سعادت واقعی (رستگاری در آخرت) عاجز است، چیست؟» (نیکویی، بی تا، ص ۵).

پاسخ: در مقدمات بیان شده، زندگی پس از مرگ اثبات شد. همچنین ثابت شد که چرا عقل توانایی کشف راه رسیدن به سعادت را ندارد؛ زیرا انسان، به دلیل عقل، دریافت که وجودش و آنچه که در تصرف اوست، مخلوق و مملوک خداوند جهان آفرین است؛ اگر به اطاعت مشغول شود، می ترسد که در ملک خداوند بدون اذن او تصرف کرده باشد و اگر به طاعت مشغول نشود، ممکن است بر ترک طاعت کیفر ببیند؛ زیرا خودداری از تصرف احیاناً مبعوض خداوند است. به دیگر سخن، اگر بخواهد عملی را انجام دهد، بیمناک است که مبادا مجاز نباشد و اگر بخواهد همان عمل را ترک کند، بیمناک است که شاید وظیفه اش را انجام نداده باشد. از این رو، در هر دو حال، از خشم خداوند بیمناک است؛ اما به وسیله بعثت انبیا و بیان حدود فعالیت انسان، این ترس و بیم زایل خواهد شد و او بدون بیم، وظایف خود را انجام می دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش، ص ۴۰)

اشکال پنجم: در جایی دیگر گفته است: «شما از کجا دانسته اید که عقل قادر به کشف راه رسیدن به سعادت آخرت نیست و عمل به احکام عقل و اخلاق و فطرت انسانی به تنهایی نمی تواند آدمی را به رستگاری برساند؟ مگر شما با خداوند رابطه ای برقرار کرده اید و او به شما گفته است که آنچه عقل در این مورد می یابد، کافی نیست و برای نجات در آخرت به چیزی بیش از آن نیاز است؟» (نیکویی، بی تا، ص ۵).

پاسخ: نقد مطلب ایشان با توجه به مطالب ذکر شده، واضح است؛ تنها به این مطلب اشاره کنیم که با توجه به اختلاف های عمیقی که بین عقلای عالم در راه به دست آوردن سعادت (حداقل سعادت دنیوی) وجود دارد، این ادعا که: «عقل قادر به کشف راه رسیدن به سعادت



آخرت است و عمل به احکام عقل و اخلاق و فطرت انسانی به تنهایی می‌تواند آدمی را به رستگاری برساند» نیازمند اثبات است و ایشان به صرف استبعاد خواسته تا حرف خود را به نوعی بر کرسی مطلوب بنشانند. به عبارت دیگر، تفاوت دیدگاه‌ها در بیان راه‌های رسیدن به سعادت از نظر عقل، دلیلی بر عدم قدرت و توانایی عقل در تشخیص سعادت و شقاوت است.

اشکال ششم: وی در جایی مدعی شده است: «در اینجا حکم عقل این است که به دلیل حکیم بودن و عادل بودن خدا (که مفروضات بحث در این مقام‌اند)، عمل صادقانه و خالصانه به احکام عقل و اخلاق و فطرت انسانی (اگر چه ممکن است با خطاهای غیر عمدی هم همراه باشد) همان راهی است که خداوند برای رسیدن انسان‌ها به سعادت آخرت قرار داده است و اگر چیزی بیش از این لازم بود، به نحوی به آدمیان ابلاغ می‌شد.» (همان، ص ۶)

پاسخ: باید گفت: آیا وجود افراد راستگو و صادقی که در بین امت‌های گوناگون، صاحب معجزات متعدد بودند و ادعای نبوت داشتند، نمی‌تواند نویسنده را از این جزم‌گرایی منصرف کند؟ آیا معجزات آنان؛ دلیل و قرینه صحت ادعاهایشان مبنی بر نبوت نیست؟ یا لااقل نمی‌تواند عقل را وادار به احتیاط کند؟

اشکال هفتم: ایشان در ادامه گویا پرده‌ای از غیب برداشته و گفته است: «آنها (متکلمان اسلامی) ابتدا اصل نبوت را پذیرفته و تعالیم مدعیان نبوت را به عنوان حقایق مسلّم و حیانی و راه صحیح رسیدن به سعادت و کمال قلمداد کرده و چون دیده‌اند که بسیاری از این تعالیم (مانند وجوب نماز و روزه و حج و ... آن هم با کیفیتی که آن‌ها می‌گویند) از طریق عقل قابل حصول نبوده و نیست، با خود گفته‌اند که «عقل از کشف و شناخت راه رسیدن به سعادت و کمال ناتوان است و در این مورد نیازمند وحی است». آنگاه همین مدعا را دستمایه یک برهان عقلی در اثبات ضرورت وحی و نبوت کرده و بدین ترتیب در دام دور و مصادره به مطلوب گرفتار شده‌اند.» (همان، ص ۷)

پاسخ: این ادعا، افترا بی‌بسی نیست. نویسنده، آن همه استدلال عقلی و نقد و ابرام بر ادله ضرورت نبوت را در کتاب‌های متکلمان ندیده یا نخواسته ببیند! به عنوان مثال، خواجه نصیرالدین طوسی در لزوم بعثت انبیا، به ضرورت وجود قانون برای انسان‌ها - که ذاتاً اجتماعی هستند - استناد کرده و این دلیل توسط برخی از متکلمان متأخر مانند حضرت آیت‌الله جوادی آملی مورد نقد قرار گرفته است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۷) بله، در کتاب‌هایی هم



با توجه به نوع مخاطب، احیاناً از دلائل شرعی، مانند دلائل قرآنی، برای اثبات ضرورت نبوت عامه استفاده شده است که البته در محل خود بجاست؛ اما انتساب چنین نسبتی به متکلمان اسلامی هرگز شایسته و بایسته نیست.

۲،۴. عدم توانایی عقل در کشف راه سعادت و کمال:

اشکال اول: ایشان در جایی گفته است: «اکنون (به روش برهان خلف) فرض کنیم که عقل آدمی واقعاً برای هدایت و رساندن او به سعادت و کمال واقعی کافی نیست. سؤال این است که این «ناکافی بودن» ناشی از چیست؟ پاسخ دینداران این است که نقص و محدودیت ذاتی عقل و جایز الخطا بودن و گرفتاری آن در چنگال نفسانیت و ... عامل اصلی ناتوانی اش در شناخت راه صحیح رسیدن به کمال و سعادت است.

اما در اینجا یک نکته مهم، مغفول واقع شده و آن اینکه اگر چنین باشد، راه جبران آن، بعثت پیامبران و انزال وحی آسمانی نیست؛ چراکه قبول نبوت مدعیان نبوت و فهم تعالیم و حیانی پیامبران راستین نیز با ابزار عقل صورت می گیرد و عقل ناقص و خطاکار و آسیب پذیر و اسیر در چنگال نفسانیت در اینجا هم ممکن است پایش بلغزد و در تشخیص پیامبران واقعی از دروغین، ناکام بماند و حتی به تشخیص غلط دچار شود و در صورت شناخت پیامبران واقعی، در فهم تعالیم به یادگار مانده از آن ها (کتاب آسمانی و سنت) نیز به ورطه خطا و کج فهمی و یکسونگری درافتد و لذا هدف خداوند از وحی و نبوت حاصل نشود.» (نیکویی، بی تا، ص ۷)

پاسخ: اولاً در برهان حکمت، صحبت از هدف خداوند از ارسال رسولان است، نه حصول نتیجه یا عدم حصول نتیجه از ارسال رسولان، که خود بحث جداگانه ای دارد. ثانیاً این اشکال عین مطلبی است که در مقدمه مربوط به عقل آن را مطرح کرده و قبول داریم که عقل در تشخیص اشتباه می کند، و به تعبیری باید گفت: مرحباً بناصرنا!

گفتیم که عقل در تشخیص مصداق چه بسا به خطا رود، همان طور که امکان دارد در تشخیص پیامبری از پیامبران خدا به خطا رود، ولی ما در باب تشخیص نبی و اطاعت از او برای رسیدن به کمال الهی، در مقابل یک انتخاب قرار داریم و آن هم قبول فلان مدعی به عنوان پیامبری از پیامبران خداست. ولی در انتخاب راه سعادت و کمال تنها به وسیله عقل، هر روز یا هر ساعت (به معنای زمان مبهم) در مقابل یک یا چندین انتخاب قرار داریم که شاید تنها یک مورد آن صحیح باشد. پس با توجه به حساب احتمالات، احتمال خطا در یک گزینه دو طرفی بسیار



کمتر از احتمال خطا در گزینه‌های متعدد و متکرر است. پس اگر گفته شود: عقل می‌تواند راه سعادت و کمال را بیابد، لازمه‌اش، همان انتخاب مصداق‌های دشواری است که باید انتخاب کند. مضاف بر این که در راه قبول مدعی نبوت، انواع معجزات و قرائن و استدلالات عقلی و رفتارهای اخلاقی وجود دارد که انسان عاقل و منصف می‌تواند از آنها به عنوان قرائنی در کنار عقل در جهت تصمیم‌گیری درست استفاده کند و در فهم تعالیم به یادگار مانده از کتاب‌های آسمانی، اگر چه در صورت تلاش در فهم آن می‌تواند به خطا و اشتباه رود، اما چون به وظیفه خود عمل کرده است در پیشگاه خداوند و وجدان، معذور است.

۳،۴ برهان لطف

متکلمان برای اثبات ضرورت نبوت به قاعده لطف متوسل شده‌اند. خلاصه این استدلال چنین است: بعثت پیامبران، لطف است.

لطف بر خداوند واجب است.

نتیجه: بعثت پیامبران بر خداوند واجب است.

در توضیح این استدلال باید گفت که ما انسان‌ها تکالیفی عقلی داریم، اما اگر خداوند، فعل لطف (در اینجا به معنی وضع تکالیف شرعی) را در حق انسان انجام ندهد، زمینه‌های لازم برای انجام همان تکالیف عقلی مهیا نمی‌شود و انسان نمی‌تواند آن تکالیف را انجام دهد.

اشکال اول: مهم‌ترین نقض ایشان بر این قاعده چنین است: «ما پرسش مهم در اینجا این است که اگر پیش از وضع قوانین و تکالیف شرعی، انسان نمی‌تواند تکلیف عقلی خود را انجام دهد، (یعنی وقتی حداقل یکی از دو عنصر آگاهی و توانایی وجود ندارد) چگونه می‌توان او را مکلف به تکالیف عقلی دانست؟ آیا این استدلال مشتمل بر تناقض نیست؟» (نیکویی، بی‌تا، ص ۲۰)

پاسخ: همان‌طور که گفته شده، عقل به خودی خود تشخیص می‌دهد که واجباتی بر عهده دارد که حُسن عقلی دارد، مانند لزوم شکر منعم اما کیفیت و چگونگی این شکر را نمی‌تواند معین کند؛ لذا به پیام‌هایی از ناحیه مُنعم نیاز دارد تا مصادیق و کیفیت آن را مشخص و معین کند. به عبارتی دیگر، بهترین راه برای شکر مُنعم، پرسیدن روش و کیفیت آن است تا انسان عاقل با عمل به آن، مطمئن شود از عهده آن برآمده است. پس عقل به این مسأله آگاهی اجمالی دارد، اگر چه آگاهی تفصیلی ندارد. یعنی آگاهی به وجود این تکالیف هست، اما آگاهی اجمالی. بله، اگر عقل نباشد، تکلیف عقلی هم نیست، یعنی وجود عقل از قیود موضوع حکم



است و با نبودن عقل، مکلف شدن انسان معنا ندارد. اگر عده‌ای گفته‌اند که اعطای عقل به انسان لطف است، این لطف به معنای نعمت و منتی است که خداوند بر انسان گذاشته، نه به معنایی که از آن در قاعده لطف منظور است. [۱۰] لذا نمی‌توان اشکال کرد: «پیش از اعطای عقل، انسان، مکلف به انجام چه تکلیفی بوده که لطف اعطای عقل، برای نزدیک کردن او به انجام آن تکلیف صورت گرفته است؟»

اما رسیدن خبر از مُنعم، می‌تواند فرض‌های متعددی داشته باشد. مثلاً به یک‌باره در جایی، کتاب یا دست‌نوشته‌ای کشف شود که منسوب به منعم باشد و این واجبات را مشخص کرده باشد! یا از در و دیوار صدایی بشنویم که احساس کنیم صدای منعم است یا روی هر قطره باران که بر سرمان می‌ریزد، این تکالیف نوشته شده باشد! یا همه مردمان و انسان‌ها بگویند صدای منعم را می‌شنوند و حتی کسانی که او را قبول ندارند بشنوند و انکار کنند! بالاخره می‌توان چیزهای متفاوتی گفت، ولی اولاً در طول تاریخ چنین چیزی ادعا نشده است، ثانیاً در تاریخ به انسان‌های راستگو و امین و بااخلاقی برمی‌خوریم که ادعا کرده‌اند این خبرها را از منعم گرفته‌اند و برای اثبات مدعای خود، کارهایی کردند که دیگران عاجز از آن بوده‌اند. آنان خود را خبر آوردگان (پیامبران) از طرف منعم (خداوند) می‌خواندند، معجزاتی می‌آوردند که مطابق با فطرت بود و مردم منصف نیز به آنان ایمان پیدا کردند. خبرهایی که آوردند، همان بود که می‌دانستیم؛ یعنی اطاعت از منعم و خالق، اما به نحو تفصیلی و گویا. این‌ها جزو آن معارف و معلوماتی است که اگر آنان دریچه‌های علم به آن را روی بشر باز نمی‌کردند، هیچ‌گاه نمی‌توانست به آن برسد. [۱۱] (رک: طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۱)

اشکال دوم: مستشکل درباره مقدمه اول این برهان، یعنی «بعثت پیامبران لطف است»، چنین اشکال کرده است:

«در این دلیل، قصد بر این است که گزاره «بعثت پیامبران لطف است» به روش عقلی و پیشینی و با این فرض که ما در وضعیت قبل از نبوت و عدم آشنایی با تعالیم پیامبران به سر می‌بریم، اثبات شود. اکنون سؤال این است که در چنین فضایی، چگونه می‌توان گفت که «عمل به تکالیف شرعی، ما را به انجام تکالیف عقلی خود نزدیک می‌کند؟» مگر می‌توان با استدلال و تجزیه و تحلیل عقلی صرف، از کم و کیف و آثار «تکالیف شرعی» که قرار است (از طرف خدا) وضع شود، آگاهی یافت تا بتوان چنین احکامی صادر کرد؟» (نیکویی، بی‌تا، ص ۲۱)

پاسخ: گفته شد که عقل کلیت و اجمال تکلیف را درک می‌کند، حال می‌خواهیم به تفصیل این تکالیف را دریابیم. پس با توجه به لزوم شکر منعم و اطاعت از او و با توجه به این که عقل نمی‌تواند مصادیق و کیفیت این شکر و اطاعت را مشخص کند، اگر شخصی از طرف منعم بیاید و تفصیل تکالیف‌ها را اعلام کند، آمدن و اخبار او لطف است در حق مکلفان. پس وقتی می‌گوییم بعثت انبیا لطف است، یعنی بنابر مفروض که بعثت انبیا می‌خواهد شامل تفصیل و کیفیت شکر و اطاعت از منعم باشد، لطف است.

اشکال سوم: مستشکل درباره مقدمه دوم برهان (لطف بر خداوند واجب است) نیز گفته است: «تناقض درونی قاعده لطف (که پیش از این به آن اشاره کردم) به این استدلال سرایت کرده است. در این استدلال نیز «مکلف بودن انسان به تکالیف شرعی» پیش از آنکه فعل لطف در حق او انجام شود، مفروض واقع شده و چون لطف (بنا به تعریف) آن چیزی است که اگر صورت نگیرد، انسان تکلیف خود را نمی‌شناسد و نمی‌تواند انجام دهد، بنابراین لطف بر خداوند واجب می‌شود؛ چرا که اگر خداوند فعل لطف را انجام ندهد، مرتکب نقض غرض شده و نقض غرض (از سوی خداوند حکیم) محال است. به عبارت دیگر اگر پذیرفته باشیم که خداوند ما را به جایی دعوت کرده است، باید این را هم بپذیریم که دادن آدرس (به هر نحوی) وظیفه او است. همین‌طور اگر پذیرفته‌ایم که اولاً انسان از طرف خداوند مکلف به تکالیفی شرعی شده است و ثانیاً نمی‌تواند آن تکالیف را بشناسد و انجام دهد مگر اینکه خداوند فعل خاصی را انجام دهد، در این صورت باید بپذیریم که خداوند حتماً باید آن فعل (لطف) را در حق انسان انجام دهد تا زمینه مساعد برای انجام آن تکالیف فراهم شود، وگرنه مرتکب نقض غرض شده است. اما سؤال این است که چگونه با دلیل عقلی و پیشینی می‌توان فهمید که خداوند تکالیفی شرعی برای ما وضع و ما را مکلف به انجام آن تکالیف کرده و حالا باید فعل لطف را در حق ما انجام بدهد تا ما بتوانیم آنها را انجام دهیم؟» (همان، ص ۲۷)

پاسخ: همان‌طور که بیان شد چنین تناقضی وجود ندارد؛ بلکه برداشت اشتباه از مکلف بودن انسان در این جا نیز خودش را نشان داده و مستشکل دوباره به خطا رفته است. گفته شد که انسان مکلف است به تکالیف عقلی، یعنی علم اجمالی به تکلیف دارد و از طرفی به تفصیل و مصادیق آن جهل دارد. عقل و فطرت تمایل به سمت خوبی و خیر دارند و اگرچه عقل، حُسن و قبح کلیات مانند حُسن عدل و قبح ظلم را تشخیص می‌دهد و تأیید می‌کند، اما تعیین مصادیق فراوان هر دو را - که وارد تفصیل و مصادیق آن دو می‌شود - نمی‌تواند معین کند.





۴.۴. نیاز به واسطه میان خدا و انسان

مرحوم «ملا عبدالرزاق لاهیجی» در کتاب گوهر مراد پنج راه زیر را برای تبیین ضرورت وحی و نبوت ذکر می‌کند:

راه یکم. روش امام صادق علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۸)

امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسشی درباره اثبات نبوت فرمود:

«هنگامی که ثابت کردیم برای ما آفریدگاری هست که برتر از ما و تمام مخلوقات است یعنی در حقیقت ذات و صفات ذاتی به مخلوقات شباهت ندارد و این آفریدگار، حکیم و برتر از آن است که کار عبث و بیهوده از او صادر شود و منزّه از آن است که مردم بتوانند او را مشاهده کنند یا با او تماس جسمانی بگیرند و با وی مصاحبه نموده، سخن بگویند و احتجاج کنند و او هم به نحو مباشرت و مشاهده با ایشان سخن نمی‌گوید و احتجاج نمی‌کند، ثابت می‌شود که باید برای خدای سبحان سفیرانی در میان مردم باشد که زبان او باشند و مقاصد او را به بندگان برسانند و آنان را به منافع و مصالحشان راهنمایی کنند و آنچه وسیله بقا و دوام مردم و نیز سبب فنا و نابودی آنهاست، برای آنان بیان کنند. پس با این بیان، وجود وسایطی از طرف پروردگار حکیم که آمر و ناهی باشند و مقاصد او را به خلق برسانند، ثابت می‌شود و آنان پیامبران خدا و برگزیدگان از مخلوق خدا و حکیمانی هستند که خدا آنان را به حکمت تربیت کرده و پرورش داده و به حکمت برانگیخته است. اینان با آن که در جسم و شکل ظاهری به مردم شباهت دارند، در هیچ یک از احوال و اخلاق با مردم عادی شرکت ندارند و به حکمت از طرف پروردگار، مورد تأیید هستند. (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۵)

مبادی و مقدمات استدلال امام صادق علیه السلام عبارت است از:

۱. خداوند آفریدگاری حکیم است؛ یعنی به خیر و منفعت نظام جهان داناست و به راه صلاح مردم در زندگی دنیا و آخرت آگاه است.

۲. آفریدگار حکیم، کار عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد.

۳. مردم در معاش و معاد خود، نیازمند مدبری هستند که کارهای آنان را اداره کند و طریق زندگی و نجات از عذاب را به آنها نشان دهد. از این رو، سفیر و پیامبری لازم است که وظیفه راهنمایی بشر را در مصالح و مفاسد آنها به عهده گیرد.

۴. سفیر الهی باید از نوع انسان باشد؛ زیرا فرشتگان نیز اگر بخواهند نازل شوند، باید در لباس انسان ظاهر گردند.

۵. سفیر الهی باید بر دیگران مزیت داشته باشد تا از این طریق، اعتماد انسان‌ها را جلب کند؛ یعنی دور از رذایل اخلاق و حالات و صفات نکوهیده باشد و جنبه معنویت و فضایل در او غالب، و برخوردار از عصمت باشد و نیز برای صدق ادعای خود، معجزه آورد و از این راه، حجت بودن پیام خود را اثبات کند.

اشکال اول: مستشکل درباره این دلیل می‌گوید: «این دلیل ساخته و پرداخته متکلمان است که به امام صادق علیه السلام نسبت داده‌اند.» (نیکویی، بی‌تا، ص ۳۲)

پاسخ: با توجه به وجود این حدیث در کتاب شریف کافی، چنین تهمت نابجایی ناشی از عدم آشنایی با میراث حدیثی شیعه است. طبق این اشکال می‌توان روایات فقهی کتاب کافی را نیز ساخته و پرداخته فقها دانست!

اشکال: وی سپس می‌گوید:

«با استفاده از مبانی و مطالبی که در نقد دو دلیل قبلی (حکمت و لطف) گفته شد، چیزی از این استدلال باقی نمی‌ماند. این استدلال در حقیقت همان استدلال اول، ولی با بیانی دیگر است و بر پیش‌فرض‌هایی غیرقابل اثبات و بعضاً بی‌ربط یا نادرست بنا شده است. به عنوان مثال یکی از پیش‌فرض‌های این دلیل، این است که آدمی با عقل و دانش و تجربه خود نمی‌تواند منافع و مصالح خود را بشناسد و بفهمد که چه چیز موجب بقا و دوام و چه چیز موجب فنا و نابودی‌اش می‌شود.»

پاسخ: ما هم در مقدمه دوم که درباره عقل و عدم توانایی او در تشخیص راه صحیح بود؛ مفصل به این مطلب پرداختیم؛ بنابراین اشکال مستشکل بر این استدلال از این زاویه ناصحیح است.

اشکال دوم: وی در ادامه می‌گوید: «پیش‌فرض دیگر این است که خداوند مقاصدی دارد که حتماً باید آن مقاصد را به گوش بندگان خود برساند، اما معلوم نیست که این مدعا از کجا آمده است؟»

پاسخ: یکی از صفات خداوند که در این نوشتار هم مورد تأیید قرار گرفته، حکمت است. حکمت خداوند اقتضا دارد که از خلقت موجود ذی‌شعوری مانند انسان، مقصد و هدفی داشته باشد؛ همان‌طور که تحقق شرایط برای رساندن هر ذی استعدادی به غایت استعدادش از لوازم حکمت است. (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۳)

اشکال سوم: مستشکل چنین مدعی شده است: «از طرفی در این دلیل گفته شده است که خداوند برتر از آن است که مردم با او تماس جسمانی بگیرند و با او مصاحبه نموده سخن





بگویند و او هم با مردم به نحو مباشرت و مشاهده سخن نمی‌گوید و احتجاج نمی‌کند. این مقدمه (پیش‌فرض) کاملاً درست است، اما ربطی به نتیجه استدلال ندارد. مگر سخن گفتن خداوند با مردم و هدایت و راهنمایی آن‌ها حتماً باید به صورت جسمانی و به نحو مشاهده و مباشرت باشد؟ خداوند (اگر قصد هدایت آدمیان به راهی خاص و یا بیان مقاصد خود را داشته باشد) می‌تواند از طریق وحی و الهام مستقیم یا غیرمستقیم و به واسطه فرشتگان خود با آدمیان سخن بگوید و با آن‌ها احتجاج کند. مگر بنا به فرض مورد قبول متکلمان و دینداران، خداوند با پیامبران خود چنین نکرده است؟ اگر خداوند می‌خواست با آدمیان سخن بگوید، مگر نمی‌توانست به همان نحو که با پیامبران و سفیران خود سخن گفته است با آنها سخن بگوید؟ پاسخ: جایگاه این اشکال بعد از آن است که مستشکل، عدم توانایی عقل در تشخیص راه سعادت را هرچند بالفرض، قبول کرده و تنها در این موضوع شبهه داشته باشد که چرا خبرهای آسمانی توسط عده خاصی به زمین منتقل می‌شود و خداوند با همه انسان‌ها صحبت نمی‌کند؟ در چند صفحه قبل بیان کردیم که رسیدن خبر از مُنعم، می‌تواند فرض‌های متعددی داشته باشد. ولی اولاً هیچ گزارش تاریخی مبنی بر تحقق آن‌ها وجود ندارد. ثانیاً در تاریخ به انسان‌های راستگو و امین و باخلاق برمی‌خوریم که ادعا کرده‌اند این خبرها را از منعم گرفته‌اند. ثالثاً چه بسا عقل احتمال بدهد ویژگی‌های شخصیتی و روحی این مدعیان رسالت، زمینه‌ساز ارتباط آنان با خداوند شده و این ویژگی‌ها به شهادت تاریخ در دیگران نبوده است.

۵.۴. علم عنایی خداوند به نظام احسن

این استدلال، حاصل تأملات ملاصدرای شیرازی در مسأله وحی و نبوت است و از شش مقدمه و یک نتیجه تشکیل می‌شود:

۱. انسان مخلوق خداست.

۲. انسان برای استکمال خود در امر معاد (تشبه به باری) بالذات و برای معاش معطوف به معاد بالعرض، محتاج هدایتی است که فقط باید از جانب خداوند باشد و هیچ طریق جایگزینی برای آن وجود ندارد.

۳. خداوند به علم عنایی، به کمال انسان و غایت قصوای او در نظام احسن آگاه است.

۴. علم عنایی، مستلزم تحقق نظام احسن و ایصال هر ممکن به کمال خود می‌باشد.

۵. خداوند از عالم ملکوت اعلی است و انسان به لحاظ کمالات اولیه خود، ساکن عالم طبیعت است و بین این دو، بُعدی طولانی وجود دارد که تنزل از جانب ملکوت و ترقی از جانب انسان را لازم می‌آورد.

۶. تحقق مقدمات فوق با نظر به ذاتشان ممکن، و با نظر به عنایت الهی واجب است.

نتیجه: پس وصول هدایت تشریعی به انسان از طریق انسانی دیگر واجب است.

اشکال اول: مستشکل درباره تک تک مقدمات این برهان ظریف یا مقدمات و لوازم آن، اشکالی مطرح نکرده، بلکه تنها اشکالی که بر آن وارد داشته، این است:

«در مورد این برهان باید بگوییم که حتی اگر همه مقدمات شش‌گانه آن کاملاً صحیح باشد، نتیجه مورد نظر از آن‌ها به دست نمی‌آید. آنچه از این مقدمات به دست می‌آید این است که انسان برای رسیدن به کمال و تشبه یا تقرب به خداوند و نجات و سعادت اخروی نیازمند نوعی هدایت است و خداوند نیز قطعاً چنین هدایتی را در اختیار آدمیان گذارده و می‌گذارد. اما سؤال مهم اینجاست که از کجا معلوم، آن هدایت لازم از طریق اعطای عقل و وجدان و فطرت در اختیار آدمیان قرار نگرفته است؟ برای اثبات ضرورت وحی و نبوت ابتدا باید ثابت کنیم که این مقدار هدایت که از طریق عقل به آدمیان رسیده است برای رشد و کمال انسانی و رسیدن به مقام قرب الهی و رستگاری در آخرت کافی نیست. آیا تا کنون دلیلی عقلی و پیشینی برای اثبات این مدعا اقامه شده است؟» (نیکویی، بی‌تا، ص ۳۵)

پاسخ: همان‌طور که مشاهده می‌شود، ایشان مرکز و محور اصلی اشکال این برهان را نقصان عقل در رسیدن به هدایت و سعادت و کمال می‌دانند. موضوع نقصان عقل در تشخیص راه صحیح در اوائل بحث و در مقدمه دوم بحث شد که برای جلوگیری از تکرار آن به همان مقدار بسنده می‌کنیم.

اشکال دوم: وی در پایان بحث دو شبهه دیگر نیز وارد کرده است:

«اولاً: چرا برای وصول هدایت تشریعی به انسان‌ها می‌گویید انسان دیگری به اسم رسول و نبی، باید این پیام را برساند؟ ثانیاً: شخص نبی چگونه و با کدام معلم و آگاهی توانسته مقدمات و شرایط و کمالات لازم برای دریافت وحی را کسب کند و از سایرین ممتاز شود؟ آیا شخص نبی با تکیه بر عقل خود توانسته به این مقامات برسد؟ آیا در اثر تربیت و توفیق الهی توانسته به مقام نبوت برسد؟ اگر چنین است باید پرسید: مگر خداوند نمی‌تواند همان برنامه‌ای را که روی شخص نبی پیاده کرده است، روی دیگران هم پیاده کند؟»





پاسخ: درباره مفاد شبهه اول، قبلاً پاسخ گفته‌ایم. اما درباره شبهه دوم، باید گفت: رسیدن نبی به مقام رسالت با تکیه بر عقل خود، قابل قبول نیست؛ زیرا همان‌طور که خود مستشکل بیان کرده، این فرض، آشکارا ناقض مدعای ضرورت نبوت است و در حقیقت می‌گوید: هر انسانی می‌تواند از این طریق پله‌های کمال را طی کند و خودش به مقام نبوت و دریافت وحی برسد.

دوباره متذکر می‌شویم که بیان این اشکال و طبیعتاً پاسخ به آن، عدول از دایره بحث است، زیرا این که آیا همه انسان‌ها می‌توانند پیامبر باشند یا نه، جزو مبانی نظری ضرورت نبوت نیست؛ بلکه اگر اثبات کردیم عقل به تنهایی راه سعادت را تشخیص نمی‌دهد و نیاز به خبرهایی از طرف مُنعم دارد، امکان سنجی نبوت همگانی یا چرایی نبوت برخی از انسان‌های خاص (انبیا) پیش می‌آید.

ولی در هر صورت مختصراً می‌توان گفت: عقل احتمال می‌دهد برای رابطه با خداوند و خبر آوردن از عالم غیب، انسان باید شرایط ویژه‌ای داشته باشد و اگر خداوند را به حکمت و خیرخواهی قبول داریم (که بنابر اقرار مستشکل، نوشتار وی بر این اساس نگارش شده است) باید قبول کنیم که حتماً قوهٔ چنین شرایط روحی و کمالی در همه افراد بشر نبوده است تا خداوند آن را به فعلیت رساند.

شاید اشکال دوباره مطرح شود که خداوند می‌توانست به همه افراد بشر این شرایط و کمالات ویژه را عطا کند. پاسخ آن بسیار روشن است: بله می‌توانست! اما دیگر تمام فلسفه خلقت انسان در این حیات دنیوی از بین می‌رفت. فرض کنید همه این کمالات را داشته باشند! دیگر چه جای امتحان و آزمایش و اختیار کارهای خوب در مقابل اعمال بد؟ در آن صورت، همه انسان‌ها خوب بودند و هیچ درگیری بین خیر و شر وجود نداشت. پس اصلاً چرا خداوند این زمین و انسان روی آن را خلق کرد؟ از ابتدا همه را در مکانی خلق می‌کرد که امکان هیچ‌گونه انحرافی برایشان نبود. اصلاً انسان را عقل محض می‌آفرید تا نیازی به پیامبر بودن همه افراد بشر نباشد! اصلاً اگر می‌خواست موجوداتی داشته باشد که عقل محض باشند، فرشتگان که بودند، چرا انسان را خلق کرد؟! به همین راحتی این فرضیه به نبود حکمت در خلقت انسان منتهی می‌شود! و اصولاً فرقی بین این فرضیه (همگانی بودن نبوت) و کفایت عقل برای هدایت و سعادت نیست؛ زیرا هر دو، سعی در اثبات وجود امکان هدایت در فرد فرد بشر دارند.

نتیجه‌گیری:

عمده بحث ایشان در نقد ضرورت نبوت، تکیه بر توانایی عقل در تشخیص راه و انکار ضرورت ارسال رسول بود؛ اما تحقق ارسال رسولان را نفی نکرد. به عبارتی دیگر، در صدد نفی ضرورت بود، نه نفی تحقق.

اشکال بعدی این نوشتار آن است که در ارسال رسولان فقط به شأن پیام‌آوری رسولان اهمیت داده شده و دیگر محاسن آن مورد ارزیابی قرار نگرفته است. شاید چون انکار ضرورت و انکار همه شئون انبیا، مؤونه بیشتری را می‌طلبد، متعرض آن نشده است. مهمترین دلیل ناقد در جهت رد ضرورت ارسال رسل، تکیه بر عامل عقل به عنوان تنها واسطه خیر و سعادت بشر بود که پاسخ آن بیان شد.

پی‌نوشت:

۱. پیروان مکتب دئیسم (deism) بر این باورند که عقل انسان می‌تواند بدون تکیه بر وحی و به مذهب، به وجود خداوند، آگاهی و اذعان داشته باشد. این نگرش در آثار اومانیست‌های دوره رنسانس و حتی پیش‌تر از آن هم وجود داشته است. ر.ک: فنائی، ۱۳۸۶، ش ۱۰، ص ۱۵۲.
۲. این مکتوب که اثر حجت الله نیکویی، در حدود ۳۹ صفحه و در فضای مجازی انتشار یافته است. از نویسنده مذکور در این نقد به عنوان مستشکل هم یاد می‌شود.
۳. چون سخن درباره جزئیات معاد (بعد از اثبات اصل معاد) کمک شایانی در موضوع نقصان فهم عقل در ماوراء الطبیعه دارد؛ لزوم بحث از اثبات معاد؛ خود را بیشتر نمایان می‌کند.
۴. وجود خداوند و تکالیف عقلی در قبال خداوند از مباحث پیشینی و اثبات شده در این مبحث است.
۵. وی در این باره گفته است: «فرض کنیم وجود جهان آخرت و زندگی پس از مرگ، با دلیل عقلی قابل اثبات باشد. اما مسلم است که عقل انسان حداکثر می‌تواند وجود معاد (بدون جزئیات آن) را اثبات کند و اثبات وجود دو نوع زندگی پس از مرگ (یکی در بهشت و دیگری در جهنم) از عهده عقل خارج است و لذا قبل از اثبات وجود بهشت و جهنم و اینکه بعضی از انسان‌ها سر از اولی و بعضی دیگر سر از دومی درمی‌آورند، نمی‌توان در ادله عقلی ضرورت نبوت سخن از سعادت و شقاوت آخرت زد.» نیکویی، بی‌تا، ص ۳.
۶. مقدمات برهان حکمت بر ضرورت نبوت: الف. خدای متعال انسان را برای تکامل اختیاری آفریده است.





- ب. تکامل اختیاری در گرو شناخت صحیح راجع به سعادت و شقاوت دنیا و آخرت است.
- ج. عقل انسان برای چنین شناختی کفایت نمی‌کند. رک: نقد مبانی نظری نبوت، ص ۲.
۷. قبل از حسن و قبح عقلی، حسن و قبح ذاتی داریم که در مرحله ثبوت است و اگر کسی بدان اعتراف نداشته باشد در مرحله اثبات نمی‌تواند قائل به حسن و قبح عقلی شود. (ر.ک: نصیری، مجله معرفت اخلاقی، ۱۳۸۹، ش ۴، ص ۵ تا ۲۰)
۸. عده‌ای به نام اشاعره از متکلمان اسلامی در یک تلاش بیهوده در صدد اثبات این موضوع بودند که اولاً: حسن و قبح‌ها (حتی حسن و قبح ذاتی) از اموری نسبی و تابع شرایط خاص، محیط‌ها و زمان‌ها و تحت تأثیر یک سلسله تقلیدها و تلقین‌ها است، ثانیاً: عقل در ادراک حسن و قبح‌ها تابع راهنمایی شرع است. ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳
۹. محقق اصفهانی (کمپانی) در این باره می‌گوید: «ان قاعده التحسين و التقيح العقلین الحاکمه باستحقاق المدح و الذم داخله فی القضايا المشهوره المذكوره فی الصناعات الخمس من علم المیزان، و هی عبارة عن القضايا التي تطابقت علیها آراء العقلاء حفظاً للنظام و إبقاءً للنوع، فانّ أول موجبات البقاء و دوافع اختلال النظام بناؤهم عملاً علی مدح فاعل بعض الأفعال و قدح فاعل بعضها الآخر، کحسن العدل و الإحسان و قبح الظلم و العدوان المنتهیه إلیهما سائر القضايا.» رک: اصفهانی، ۱۴۱۶ ق ج ۳، ص ۱۲۰.
۱۰. در توضیح قاعده لطف گفته شده است که لطف مقرب و محصل به تکلیفی تعلق می‌گیرد که قبلاً بر عهده مکلف قرار گرفته است.
۱۱. در کتاب تجرید الاعتقاد آمده است: «البعثه حسنه لاشتمالها علی فوائد کماضده العقل فیما یدلّ علیه فیما لا یدلّ و استفادة الحکم و إزالة الخوف و استفادة الحسن و القبح و النافع و الضارّ و حفظ النوع الإنسانی و تکمیل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفه و تعلیمهم الصنایع الخفیه و الأخلاق و السياسات و الأخبار بالعقاب و الثواب فیحصل اللطف للمکلف.» (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۱).

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ چهارم، ۱۳۶۶ ش.
۲. ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیّة، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۳. اصفهانی، محمدحسین، بحوث فی الاصول، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۶ ق.
۴. جمعی از مولفین، جستارهایی در کلام جدید، قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۸.
۵. جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، تحقیق: مصطفی پور، محمد رضا، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۶. _____، سیره رسول اکرم در قرآن، تحقیق: شفیع، حسین، قم: مؤسسه اسراء، ۱۳۸۲ ش.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۸. خرازی، محسن، بدایة‌المعارف، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۹. ربانی گلپایگانی، علی، القواعد الکلامیه، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. ربانی، محمدرضا، معادربانی: اثبات معاد روحانی و جسمانی از نظر قرآن و برهان و عرفان، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۱. سبحانی، جعفر، محاضرات فی الالهیات، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. _____، الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱.
۱۳. _____، الرسائل الاربع، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. شعرانی ابوالحسن، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۵. صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، قم: کتاب طه، ۱۳۸۶.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مبدأ و معاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۱۷. طوسی، خواجه‌نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. فنایی، هادی، تحلیل و بررسی وابستگی اخلاق به دین، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال سوم، شماره دهم، پائیز ۱۳۸۶.
۱۹. کریمی مرتضی، مجله معرفت، آشنایی با مکتب دئیسم، شماره ۷۴، ۱۳۸۲.



۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۴۰۷.
۲۱. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. الله‌وردیخانی، علی، مبدأ و معاد (ازلیت و ابدیت) فلسفی و حکمی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقائد، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۲۵. مغنیه، محمدجواد، فلسفه مبدأ و معاد، لطیف راشدی، قم: نشر مرتضی، ۱۳۷۱ ش.
۲۶. نصیری، محمدحسین، حسن و قبح از دیدگاه آخوند خراسانی، مجله معرفت اخلاقی، سال اول، شماره چهارم، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۹ ش.
۲۷. بلخی، محمد جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بخش ۱۳۱، بی‌تا.



تزام اختيارات ولي فقيه و رئيس جمهور

خليل عالمي*

دانشجوی دکتری مدرسی انقلاب اسلامی

چکیده

این نوشتار [۱] در جهت تبیین اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی(ره) و جایگاه حقوقی و سیاسی ولایت فقیه در نظام اسلامی از نظر ایشان و بررسی شبهاتی درباره تداخل و تزام اختيارات رئيس جمهور و ولي فقيه و چرایی واگذاری بعضی مسئولیت‌ها مثل فرماندهی نیروهای مسلح، عفو و تخفیف مجازات مجرمان و محکومان و اعلان جنگ و صلح به عهده رهبری است.

ضمن بازخوانی اندیشه سیاسی حضرت امام علیه السلام و با مروری بر آثار مکتوب و غیرمکتوب و نیز رفتار سیاسی امام روشن می‌نمائیم که امام ولایت ولی فقیه بر جامعه اسلامی را استمرار ولایت و حکومت معصوم علیه السلام و ولایت فقیه را شعبه‌ای از ولایت رسول الله می‌داند و فقیه را نه ناظر بلکه متصدی و مسئول اجرای احکام و قوانین الهی در جامعه اسلامی می‌داند. در اندیشه سیاسی امام، ولی فقیه جانشین معصوم علیه السلام در عصر غیبت است و تمام مسئولیت‌ها و اختيارات به عهده وی می‌باشد و اگر در سایر کشورها این امور به عهده رئیس جمهور است بدان علت است که در آن نظام‌ها و دولت‌ها رئیس جمهور عالی‌ترین مقام

* . Khalemi48@gmail.com

رسمی است، ولی در ایران به خاطر در رأس حکومت بودن ولی فقیه، به عنوان عالی ترین مقام رسمی (اصل ۱۱۳) می باشد؛ [۲] براین اساس اگر آن امور به عهده رئیس جمهور می بود جای سؤال داشت.

کلید واژگان: ولایت فقیه، نظارت ولایی، تصدی فقیه، تداخل.



مقدمه

نظام سیاسی و حقوقی و به تبع آن قوه مجریه در جمهوری اسلامی، همانند سایر سیستم‌ها و کشورها نیست. در غالب کشورها رئیس قوه مجریه، رئیس کشور هم هست؛ به گونه‌ای که در کشورهای جمهوری، رئیس‌جمهور و در کشورهای سلطنتی، شاه دارای این مقام می‌باشد. اما براساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، رئیس کشور و رئیس قوه مجریه دو مقام جدا از هم هستند و نیز هر یک اختیارات و وظایف مستقلی دارند. رئیس کشور که عنوان ولی‌امر و امامت امت را داراست، یک مرجع عام سیاسی و مذهبی است که حکومت و قوای سه‌گانه مشروعیت خود را ناشی از آن می‌دانند. به عبارت دیگر، رهبر رئیس دولت به معنای عام و رئیس‌جمهور به معنای اخص می‌باشد که عهده‌دار بخش اعظم امور اجرایی کشور است. (شعبانی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۴)

رهبر در نظام اسلامی، دارای تمام مسئولیت‌های اداره و رهبری و هدایت جامعه به سوی کمال و سعادت و حفظ امنیت و استقلال کشور و امت اسلامی می‌باشد و همچنان که در مقدمه قانون اساسی آمده، ولی‌فقیه ضامن عدم انحراف سازمان‌های مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود می‌باشد.

با توجه به اختیارات بسیار مهمی که از جانب خداوند متعال به عهده او گذاشته شده و ملت هم اعمال چنین اختیارات را برای حفظ نظام و اداره آن پذیرفته‌اند، موظف است با کمال اقتدار و قاطعیت این اختیارات محوله را به درستی اعمال نموده و از انجام آنچه که مصالح نظام را تأمین نموده و در پیشرفت جامعه مفید و مؤثر است خودداری ننماید؛ بر همین اساس قانون اساسی در اصل ۵۷ خود، تمامی قوای عالیہ مملکت را زیر نظر ولایت مطلقه فقیه و امامت امت دانسته و برای رهبر حق دخالت در تمامی قوای کشور را محفوظ شمرده است. (همان، ص ۱۳۹)

اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)

قبل از ورود در اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی (ره) ذکر اموری لازم است تا در پرتو آن، فهم نظریه سیاسی این فقیه عالی‌قدر، پر واضح گردد.

۱. اجتهاد سیاسی در سایه تجربه حکومتی و تکامل معرفتی - حضرت امام، حکومت را در





نظر مجتهد فقیه، فلسفه عملی فقه معرفی می‌کند که نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در بر خورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است... فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است. (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۹۸) چون آدمی نخستین بار از طریق تجربه با امور جزئی آشنا می‌شود، صحت و سقم احکام در اجتهاد و فقه سیاسی، بیش از هر چیز با تجربه پیوند می‌خورد؛ از این‌رو فقه و اجتهاد با جزئیات عمل سیاسی ارتباط دارد، آشنایی مجتهد به مسائل زمانه که از طریق تجربه و استمرار آن حاصل می‌شود؛ نقش اساسی در اعتبار آراء و تصمیمات مجتهد دارد؛ از این‌رو حضرت امام خمینی می‌فرمایند:

«مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که براساس آن، نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند که وحدت‌رویه و عمل ضروری است و همین جاست که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد؛ بلکه یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و به‌طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد این فرد در مسایل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد. (همان، ج ۲۱، ص ۴۷)

۲. تأثیر مکان و زمان در اجتهاد - اجتهاد فن و دانشی است که انسان را به ارزیابی شرایط و استنباط افعال خاص، جزئی و مناسب آن شرایط قادر می‌کند، تغییر و تبدل مصالح و عمل در اختلاف دوران‌ها و کشورها، افقهای متفاوتی را پیش روی اجتهاد می‌گشاید و به مقیاس هر «افق انتظار» زاویه نگری پیدا می‌شود که شرایط امکان و محدودیت‌های خاصی برای اجتهاد در هر مِلّت و دوران تدارک می‌بیند؛ برای مثال حضرت امام در نامه‌ای که در اردیبهشت ۱۳۶۸ دستور بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی را صادر می‌کند با اشاره به تجارب گذشته و شرایط و انتظارات موجود می‌نویسد:

«از آنجاکه پس از کسب ده سال تجربه عینی و عملی از اداره کشور، اکثر مسئولان و دست‌اندرکاران و کارشناسان نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران بر این عقیده‌اند که قانون اساسی با اینکه دارای نقاط قوت بسیار خوب و جاودانه است، دارای نقایص و اشکالاتی است که در تدوین و تصویب آن به علت جوّ ملتهب ابتدای پیروزی انقلاب و عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی جامعه، کمتر به آن توجه شده است... رفع نقایص آن یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر جامعه اسلامی و انقلابی ما است». (همان، ج ۲۱، ص ۱۲۲)



این در حالی است که حضرت امام ده سال قبل، قانون اساسی را از لحاظ شرعی بدون اشکال و به صلاح جامعه می‌دانست و با قاطعیت از آن دفاع می‌کرد. (همان، ج ۱۰، ص ۲۱۹)

با استناد به نکات پیش‌بینی ناپذیری چون «عدم شناخت معضلات اجرایی» و «کسب ده سال تجربه عینی و عملی در اداره کشور» اکنون همان قانون اساسی را «دارای نقایص و اشکالاتی» می‌دانند که رفع نقایص آن را یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر جامعه اسلامی» و به نوعی تکلیف شرعی و ملی خود تلقی می‌کند. و این مطلب در نوشته ایشان که به «علت جو ملتهب ابتدای پیروزی انقلاب» و «عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی» نشان از تأثیر زمان و نیز تجربه عملی در اجتهاد است. به‌طور کلی مبدأ و مقصد اجتهاد عمل سیاسی، ناظر به امر واقع است و به تناسب دگرگونی در مصالح و اعمال دچار دگرگونی و تحول می‌شود.

۳. پیوند اجتهاد و مصلحت؛ فقیه و مجتهد سیاسی باید ماهیت امور سیاسی را دقیقاً بشناسد تا بتواند درباره مصالح سیاسی با بصیرت و فهم دآوری کند. امام خمینی با این دیدگاه که «فقه تئوری واقعی و کامل، اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است»؛ هدف اساسی اجتهاد سیاسی را چنین بیان می‌کند: «هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جامعه جواب داشته باشیم و همه ترس استکبار از همین مسئله است که فقه و اجتهاد جنبه عملی و عینی پیدا کند». (همان)

چگونگی اجرای اصول محکم فقه در عمل فرد و جامعه، از مصادیق اجتهاد سیاسی و ناظر به دو مقوله قانونگذاری و هنر کشورداری است؛ قانونگذاری و اجرای رضایت‌مندانه قانون در جامعه پیوند آشکاری با مفهوم مصلحت دارد؛ از این‌روی حضرت امام می‌نویسند:

«ولایت عبارت از نوعی سلطه است که دایره‌اش به نسبت مواردش سعه و ضیق دارد. یا امر واقعی است که لازمه‌اش چنین سلطه‌ای است، پس ولی انسان صغیر کسی است که مطابق مصلحت او در امورش تصرف می‌کند. حاکم و ولی یک کشور نیز براساس مصلحت و به اقتضای سیاست آن کشور تصرف و عمل می‌کند». (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۲)

امام خمینی پس از استقرار جمهوری اسلامی برگرفته از اندیشه ولایت‌فقیه، بحث مصلحت نظام و مصلحت کشور و یا مصلحت مردم را مطرح می‌کند؛ چنان‌که در فرمان تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام آمده است:



«حضرات آقایان توجه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد. امروز جهان اسلام؛ نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام نمای حل معضلات خویش می‌دانند. مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که بی‌تفاوتی در مقابل آن ممکن است اسلام پا برهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک زیر سؤال ببرد» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۰، ص ۱۷۶)

در پیام دیگر خطاب به شورای نگهبان می‌فرمایند:

«تذکری پدرا نه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چرا که یکی از مسایل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست. حکومت فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و این بحث طلبگی مدارس که در چارچوب تئوری‌هاست نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن‌بست می‌کشانند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد» (همان، ج ۲۱، ص ۶۰ و ۶۱)

امام خمینی در راستای پیوند میان حکم حکومتی و مصلحت، انجام امور در حوزه حاکمیت سیاسی را به عنصر مصلحت مقید کرده و اظهار می‌دارند: «بر حاکم است که در موضوعات مطابق مصلحت مسلمانان یا اهالی کشور رفتار نماید و این قضیه از مصادیق استبداد به رأی نبوده، بلکه انجام امور براساس مصلحت است؛ بنابراین نظر وی مانند رفتارش، تابع مصلحت خواهد بود» (امام خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۱۹)

با در نظر گرفتن نکات فوق در اندیشه و رفتار سیاسی حضرت امام خمینی، به سراغ اندیشه سیاسی و جایگاه ولی فقیه در اندیشه آن رهبر فقید می‌رویم. اندیشه سیاسی امام را به ترتیب تاریخی از کتاب‌های کشف‌الاسرار، الرسایل، تحریرالوسیله، کتاب‌البیع و ولایت فقیه و پیام‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌ها که در صحیفه نور گزارش شده است باید به دست آورد. البته چون به صورت گسترده نمی‌شود در یک مقاله به همه آنها پرداخت؛ بنابراین فقط به جملاتی که بیانگر نوع نگاه امام به حکومت و ولایت فقیه در عصر غیبت است می‌پردازیم.

حضرت امام در کتاب «کشف‌الاسرار» که نخستین اثر مکتوب وی است پس از اثبات ضرورت حکومت در اسلام و اینکه مسئولیت آن در عصر حضور به عهده پیامبر اکرم ﷺ و ائمه هدی گذاشته شده است، در عصر غیبت با نقل چهار روایت حق حکومت را تنها برای



فقیه عادل قائل شده و در پاسخ به شبهه نویسنده کتاب «اسرار هزار ساله» که نوشته بود: «تازه طبق مبانی فقهی هم این ادعا که حکومت حق فقیه است هیچ دلیل ندارد»، فرموده‌اند: «مبانی فقه عمده‌اش اخبار و احادیث ائمه است که آن هم متصل است به پیغمبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و آن هم از وحی الهی است». (امام خمینی، ۱۳۲۷، ص ۱۸۷)

در کتاب «الرسایل» هم پس از اثبات ضرورت تشکیل حکومت با توجه به جامعیت دین اسلام فقیه را به حکم عقل قدر متیقن برای تصدی حکومت اسلامی معرفی می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۹۴)

مهمترین اصول نظریه ولایت فقیه از دیدگاه ایشان در کتاب «تحریرالوسیله» به صورت خلاصه به شرح ذیل است:

۱. اسلام برای اجرای بخش مهمی از احکام خود نیازمند تشکیل حکومت است و احکام اسلام در برگرفته شئون اجتماعی است؛

۲. اقامه حکومت اسلامی و آماده کردن مقدمات آن، از جمله مخالفت علنی با ظالمان بر فقیهان عادل، تبعیت و یاری ایشان بر مردم واجب است؛

۳. حکومت اسلامی یعنی ولایت فقیهان عادل منصوب از جانب شرع مقدس در همه آنچه پیامبر ﷺ و امام ﷺ در ارتباط با حکومت در آن ولایت داشته‌اند. (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۸۲)

برخی با تمسک به بخش‌هایی از کتاب کشف‌الاسرار امام بر این باورند که اولاً امام به نظارت فقیه معتقد است ثانیاً این یک «طرح» است و آنچه در کتاب ولایت فقیه یا حکومت اسلامی آمده است «ایده» است.

در پاسخ باید گفت: اولاً از لحاظ روش علمی ایده مقدم بر طرح است چون در ایده به جزئیات پرداخته نمی‌شود و فقط در حد یک نظریه به صورت کلی و در قالب کلیات مطرح می‌شود و در طرح، آن کلیات از اجمال به تفصیل و از ابهام به وضوح می‌رسد. چطور ممکن است امام در کشف‌الاسرار طرح بدهد ولی ۲۵ سال بعد ایده دهد؟ اگر معتقد و ملتزم به این روش باشیم باید گفت آنچه در کشف‌الاسرار هست ایده است و آنچه در حکومت اسلامی است طرح است.

ثانیاً: امام در این کتاب در مقام بیان تفصیلی نظریه ولایت فقیه نبوده‌اند، بلکه مقام نگارش کتاب پاسخ به دیدگاه‌های ضد دینی کسروی و حکمی زاده است؛ از این رو امام همه آنچه را که در این زمینه مدنظر داشته بیان نکرده است و اگر بخواهیم دیدگاه امام خمینی را



در مورد ولایت فقها در چهارچوب نظارتی آن بررسی کنیم باید آن را در درون واقعیت‌های زمان مورد بحث؛ یعنی پس از سقوط رضاخان و نیز ایام اشغال ایران توسط نیروهای متفقین که امکان تشکیل حکومتی با رهبری فقیه وجود نداشته، تحلیل نمائیم و به‌علاوه، آن را در چهارچوب این نکته که ایشان امکان اصلاح حکومت را در آن شرایط میسر می‌دانسته است، توضیح دهیم. (درخشه، ۱۳۸۴، ص ۳۰۱)

ثالثاً: دقت در نوشته‌ها، نطق‌ها و سخنرانی‌های امام در خصوص نظارت فقیه ما را به این مسئله رهنمون می‌گرداند که آن نظارتی که امام برای فقیه قایل است یک نظارت ولایتی است و در واقع یک نوع اعمال ولایت و یک ولایت در نظارت است و اگرچه واژه نظارت فی‌نفسه در مقابل اجرا قرار داشته و مفهومی متفاوت از اجرا دارد؛ اما نظارتی که در یک نظام اجتماعی به‌عنوان جزء اصلی و محوری حاکمیت و قدرت سیاسی معرفی و در جهت هدایت عامه مردم و عدم مغایرت کل نظام با اسلام و ارزش‌های اسلامی، به حاکم اعطا می‌شود، طبعاً با نظارتی که در مناسبات حقوقی صرف مطرح شده و از ماهیت انفعالی برخوردار است، تفاوت اساسی دارد. هدفی که شارع از جعل ولایت برای فقیه در عصر غیبت دارد با نظارتی که حق هرگونه مداخله در اجرا و تصرف در عمل را سلب می‌نماید و ولی را در انفعال محض قرار می‌دهد سازگار نیست، از این‌رو مسئولیت بزرگی که خداوند در عصر غیبت بر عهده فقیه نهاده اقتضا می‌کند که وی در نظارت عام بر امور جامعه ولایت داشته باشد، این مسئولیت ولی فقیه در عصر غیبت به‌منظور ایجاد انطباق عمل سیاسی کارگزاران با اهداف و سیاست‌های دینی و نیز تأمین اهداف عالی نظام سیاسی اسلام، مقتضی است که در پاره‌ای از موارد اعمال تصرف کرده و خود ابتدائاً عملی را تجویز نموده و یا از استمرار کاری جلوگیری نماید؛ به عبارت دیگر از این منظر ولایت فقیه، دارای دو شأن اساسی در جامعه اسلامی است:

۱. تبیین محدوده‌های عمل سیاسی و ترسیم سیاست‌های کلی و ابلاغ آن جهت عمل؛
 ۲. هدایت و نظارت مستمر و مقتدرانه بر عمل سیاسی جریان یافته در جامعه.
- براساس این شأن، فقیه از حق نظارت مقتدرانه، نهادینه شده، سازمان یافته و مستمر بر حسن انجام اعمال سیاسی کارگزاران و مردم برخوردار است. این شأن از شئون و اختیارات ولی فقیه اقتضا می‌کند که وی در فرایند هدایت مادی و معنوی مردم از فساد کارگزاران و

احتساب قدرت در نهادهای مختلف جلوگیری کرده و ضمن کنترل و ارزیابی اعمال و کارکردهای آنها، قدرت آنها را مهار نموده و بر تمام نهادها نظارت داشته باشد. طبیعی است که این نظارت مانند نظارت یک مدیر مجموعه بر کارکنان آن مستلزم اختیاراتی متناسب با حوزه عمل و وظایف خواهد بود. (ایزدی، ۱۳۸۷، ص ۴۲ و ۴۳)

بخشی از فرمایشات امام که ناظر بر نظارت فقیه است در این چارچوب قابل تبیین است؛ مثلاً اینکه فرموده‌اند: «آنکه جلو می‌گیرد از اینکه رئیس‌جمهور دیکتاتوری نکند، رئیس ارتش دیکتاتوری نکند، نخست وزیر دیکتاتوری نکند آن فقیه است»، (امام‌خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۱، ص ۲۲) یا اینکه می‌فرمایند: من در آینده هم همین نقشی را که الآن دارم خواهم داشت، نقش «هدایت و راهنمایی». (همان، ج ۵، ص ۴۳۲)

بدین ترتیب آنان که به نظارت فقیه قائل بوده و درعین حال، اختیارات و قدرتی برای وی در حوزه قدرت سیاسی فرض نمی‌کنند، بدانند که این نظارت در نهایت ثمره‌ای نداشته و تضمین‌کننده غایات انتصاب ولی فقیه در عصر غیبت و تأمین‌کننده اسلامیت نظام نخواهد بود؛ زیرا نظارتی که از پشتوانه قدرت برخوردار نباشد از اساس، نظارتی ارشادی و تشریفاتی بوده و در حوزه عمل، قادر نخواهد بود در مقابل حاکمان ایستاده و به دفاع از اسلامیت نظام بپردازد، این نظارت که بیرون از نهاد قدرت قرار داشته و درعین حال، کلی و غیرنهادینه است؛ چون هیچ سهم و بهره‌ای از قدرت سیاسی ندارد؛ در نهایت به جدایی دین از سیاست می‌انجامد؛ به عبارت دیگر این نوع نظارت به تعارف سیاسی می‌ماند و نام‌گذاری آن به نظارت ارشادی نیز در صورتی است که ما این تعارف را جدی بگیریم و گرنه واقعیت آن جز نظارت تشریفاتی نیست. (قائم‌مقامی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۷)

آنچه از این ادعاها استنباط می‌شود در واقع نظارت فقیه به همین قدر است، گرچه تأکید گردیده که آن نظارت مؤثر باید باشد، ولی این تأکید بر «مؤثر بودن نظارت فقیه» بدون داشتن قدرت سیاسی، همان نظارت تشریفاتی خواهد بود و همان می‌شود که در نهضت مشروطه و قانون اساسی آن و جریان‌های بعد از آن به وقوع پیوست؛ درحالی که نظارت ولایی چون مبتنی بر باور به جامعیت دین است؛ به‌طور طبیعی بستر شریعت را برای عمل اجتماعی، ضروری می‌شمارد؛ در این راستا فقیه از یک سو با اجتهاد مستمر، مبانی نظری این بستر را ارائه کرده و از سوی دیگر به موازات آن، بر جریان امور در بستر یادشده نظارت مستمر داشته





و از انحرافات و کجروی‌ها جلوگیری می‌نماید و در مواردی بر مدار حفظ مصالح نوعی و در چارچوب شریعت می‌تواند در اجرا و عمل نیز مداخله و انشای حکم نماید؛ این امر اقتضا دارد که نظارت فقیه مستمر، جدی، نهادینه شده و مقتدرانه باشد و در عین و متن حاکمیت جای گیرد تا غرض و هدف آن را تأمین نماید. (ایزدی، ۱۳۸۷، ص ۴۳)

به هر حال نمی‌توان برای دریافت اندیشه و دیدگاه امام در کشف‌الاسرار متوقف شد و اگر به جملات شفاهی امام در اوایل انقلاب نیز استشهد می‌شود آن را بدون در نظر گرفتن مبنای حضرت امام و گوهر اندیشه وی که همان ولایت مطلقه فقیه است در نظر گرفت، حضرت امام در کتاب امر به معروف و نهی از منکر آورده‌اند:

«در عصر غیبت ولی‌امر و سلطان عصر نائبان عام آن حضرت که عبارتند از فقیه جامع‌شرایط فتوا و قضا، در اجرای سیاست (حدود و تعزیرات) و دیگر مسئولیت‌هایی که به عهده امام است؛ به جز جهاد ابتدایی، جانشین آن حضرت هستند. (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۸۲)

امام در کتاب‌البیع پس از تصریح به صفات حاکم اسلامی؛ یعنی علم به قانون و عدالت نوشته‌اند: «تمام اختیاراتی که برای رسول و امامان در امر حکومت و سیاست ثابت است، برای فقیه عادل نیز ثابت است و معقول نیست در این، فرقی میان پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و امامان و فقیه باشد؛ زیرا والی هر کس باشد مجری احکام است (و اختیارات یکسانی در اجرای احکام دارد)». (امام خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۶۷)

امام خمینی (ره) پس از ذکر دلایل عقلی و نقلی ولایت فقیه می‌نویسند: «حاصل بحث‌های گذشته آن شد که تمام شئون و اختیاراتی که برای ائمه از جهت آنکه رهبری امت را به عهده‌دارند ثابت است؛ برای فقیهان نیز ثابت است مگر آنکه دلیلی دلالت کند که این امر، ویژه امام معصوم است. (همان، ص ۴۸۸)

همچنین نوشته‌اند:

«هر وظیفه و اختیاری که برای پیامبر ﷺ و امام ﷺ از آن جهت که ولایت دارند و حاکم هستند، ثابت است، برای فقیه نیز ثابت است و اما آنچه که به رهبری جامعه بستگی ندارد و برای پیامبر و امام ثابت است، برای فقیه ثابت نیست. (همان، ص ۴۸۹)

در ادامه نوشته‌اند:

«بنابراین، فقیه در عصر غیبت نسبت به جمیع آنچه امام ولی‌امر بوده، ولی‌امر است. (همان، ص ۴۹۶)



با توجه به استنادات فوق از آثار مکتوب حضرت امام در قبل از انقلاب اکنون باید پرسید: آیا پیامبر یا امام نظارت می‌کردند یا ولایت؟ اینکه امام خمینی وظیفه و رسالت پیامبر ﷺ و امام را اجرای احکام اسلام معرفی می‌کند و همین‌ها را برای فقیه نیز ثابت می‌داند، آیا آنها مستقیماً مسئول اجرای احکام اسلامی بودند یا نظارت تشریفاتی می‌کردند؟ آیا پیامبر یا امام فرمانده کل قوا بودند یا دیگران؟ البته مسئول اجرا بودن به معنی این نیست که حتماً باید خودش مباشرت یک امر را به دست گیرد؛ گاهی ممکن و بلکه ضروری است که بعضی از کارها را به دیگران واگذار کند.

حضرت امام در نصب مهندس بازرگان به مقام نخست‌وزیری و در احکام تنفیذ رؤسای جمهور هم عباراتی دارند که همگی حاکی از ولایت و حاکمیت فقیه است و آن ولایت و حاکمیت را منتسب به شرع می‌کند:

«من که ایشان را قرار دادم، یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شرع دارم، ایشان را قرار دادم، ایشان را که من قرار دادم واجب‌الاتباع است...». (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۲۲۳)

شایان ذکر است که منطوق ولایت؛ حکومت کردن و تصدی‌گری است نه نظارت؛ نظارت با تبیینی که عرض شد یکی از راه‌های اعمال ولایت است؛ بنابراین در نظریه سیاسی امام آنچه که گوهر اندیشه و مرکزیت اندیشه سیاسی ایشان قرار دارد ولایت و حاکمیت مطلقه فقیه است و تمام مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی و حکومتی مستقیماً به عهده اوست. وجود قوای سه‌گانه و تفکیک قوا و اختیارات و مسئولیت‌های آنها را باید در درون یک نظام و حکومت اسلامی و نظام ولایتی تبیین کرد و با تفکیک قوای مطرح در اندیشه سیاسی غرب متفاوت است؛ مثلاً یکی از قوا، قوه مقننه است که وظیفه‌اش قانونگذاری برای جامعه براساس خواست اکثریت جامعه است؛ اما در اندیشه سیاسی امام این نهاد حکومتی به آن معنایی که در اندیشه سیاسی غرب است، نیست. قانونگذاری منحصرأ در اختیار خداوند متعال است. نمایندگان مجلس و وظیفه این قوه برنامه‌ریزی برای قوه مجریه است. در این حکومت، قدرت فقیه و اختیار تشریع به خداوند متعال اختصاص یافته است، شارع مقدس اسلام، یگانه قدرت مقننه است هیچ‌کس حق قانون‌گذاری ندارد...؛ به همین دلیل در حکومت اسلامی به جای مجلس قانونگذاری که یکی از سه دسته حکومت‌کنندگان را تشکیل



می‌دهد، مجلس برنامه‌ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلامی برنامه ترتیب می‌دهد و با این برنامه‌ها، کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تبیین می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۵۳)

بنابراین نمی‌توان ادعا نمود که علت عدم تجمیع تمام قوا در اختیار ولی فقیه به‌خاطر منجر شدن تمرکز قدرت در یک شخص و مخاطرات ناشی از آن؛ یعنی فساد و استبداد و دیکتاتوری می‌باشد؛ چون اولاً، نه تفکیک قوا همیشه مطلوب است و نه تمرکز قوا همیشه منجر به فساد می‌شود، ثانیاً، کیست که امروز ناکارآمدی تفکیک قوا در نفی استبداد را منکر شود. تفکیک قوا یک رؤیای تقدیس شده است نه یک واقعیت! اگرچه تفکیک قوا کارکردهای حکومت و واگذاری هر یک به نهادهای سه‌گانه، قلمرو موضوعات در صلاحیت هر یک از مقامات و نهادهای کشور را محدود می‌نماید، ولی مطلقاً به معنای محدود شدن اقتدار قوای سه‌گانه در حیطه کارکرد تخصصی ایشان نخواهد بود؛ به‌خصوص که در اندیشه اصیل تفکیک قوا، بر استقلال قوای سه‌گانه و نفی هر گونه اختلاط در حیطه صلاحیت‌ها تأکید فوق‌العاده‌ای شده است؛ براین‌اساس هر قوه در اِعمال صلاحیت‌های خود به نحو انحصاری و بر مبنای صلاحدید خود، اقدام خواهد نمود؛ برای مثال اگرچه نمایندگان مجلس، صلاحیت اِعمال اقتدار قضایی و اجرایی حکومت را ندارند، ولی در حوزه قانونگذاری و جعل قاعده‌های حقوقی صلاحیتی تام داشته و علی‌القاعده قوای دیگر را امکان مداخله در تصمیمات نهایی مجلس و مخالفت با قوانین مصوب و در نتیجه زمینه کنترل سوءاستفاده‌های احتمالی اعضای پارلمان از این صلاحیت را ندارند...؛ بنابراین خالی از وجه نخواهد بود که بگوییم تفکیک کارکرد قوا، یک دیکتاتور مستبد را به سه دیکتاتوری متفاوت و مستقل از یکدیگر تبدیل می‌نماید. (کدخدائی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۴)

ما معتقدیم، در اندیشه سیاسی امام، تفکیک قوا برای سرشکن کردن قدرت و جلوگیری از تمرکز قدرت در دست یک شخص نیست بلکه تقسیم‌کار و تخصصی نمودن و تفکیک حوزه مسئولیت‌های کشورداری است. حضرت‌امام در راستای معنا بخشیدن به تفکیک قوا در قالب توزیع و تفویض قوا از جانب حاکم به افراد متخصص سیره مستمره را مؤیدی بر این ادعا دانسته و فرموده‌اند:



«تدبیر و اداره امور اجتماعی در هر حکومتی باید با مشارکت و مساعدت تعداد فراوانی از متخصصان در رشته‌های مختلف افراد کاردان و بصیر انجام شود. چنان‌که در طول تاریخ تا زمان معاصر، همه حکومت‌ها و زمامداران چنین می‌کردند و کارهای حکومتی به دست متخصصان و صاحبان فن جریان یافته است.» (امام خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۹۸)

مضافاً اینکه در اندیشه سیاسی امام، عدالت حاکم اسلامی و ولی فقیه مانع از استبداد می‌شود: «جلوی دیکتاتوری را ما می‌خواهیم بگیریم، نمی‌خواهیم دیکتاتوری باشد، می‌خواهیم ضد دیکتاتوری می‌باشد، ولایت فقیه ضد دیکتاتوری است نه دیکتاتوری؛ بنابراین فقیه مستبد نمی‌شود.» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۱، ص ۱۱۳)

بنابر آنچه گذشت در اندیشه سیاسی حضرت امام و براساس مبنای ایشان در عصر غیبت، ولی فقیه جانشین امام معصوم است و تمام اختیارات و مسئولیت‌های ناشی از مقام ولایت را به عهده دارد و از این رهگذر معلوم شد که پیامبر صلی الله علیه و آله؛ امام معصوم علیه السلام و یا فقیه در چارچوب قانون الهی اعمال وظیفه و ولایت می‌کنند؛ براین اساس باید جایگاه قوای سه‌گانه و خصوصاً قوه مجریه و اختیارات رئیس‌جمهور در نظام اسلامی را در چارچوب این ساختار و نظام ولایی جستجو کرد. قانون اساسی در اصول ۵، ۵۶، ۵۷، ۱۱۰ به خوبی این مسئله را گنجانده است. از طرفی در اصل پنج، ولایت‌امر و امامت امت را بر عهده فقیه عادل و با تقوا و آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر گذاشته است و ضمن پذیرش تقسیم قوا در اصل ۵۷ آنها را زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت قرار داده است؛ یعنی ولی فقیه و امامت امت از طریق این سه قوه، امر امت و کشورداری را به انجام رسانده و ولایت خود را از طریق آنها اعمال می‌کند.

در جواب کسانی که اعتقاد دارند امام به نظارت فقیه معتقد بودند و بر این باورند که «امام بر مبنای نظری خود (نظارت فقیه) تا آخر وفادار بوده فلذا در پیش‌نویس قانون اساسی که به خدمت‌شان عرضه شد و در آن سخنی از ولایت فقیه نبود چیزی نگفتند و نه نوشتند و اگر بعد از تصویب قانون اساسی آن را در زمینه قلمرو اختیارات فقیه ناقص دانستند، نقصان از نظر قدرت اجرایی و مدیریت امور کشور نبود؛ بلکه امام تصریح کرده‌اند فقیه باید نقش نظارتی داشته باشد و باید کنترل کند؛» باید گفت:

اولاً، امام هیچ‌وقت از مبنای خود که همان ولایت مطلقه فقیه باشد و آن را شعبه‌ای از ولایت رسول الله می‌داند کوتاه نیامده و عدول نکردند؛ اینکه به فکر گنجاندن اصل



ولایت فقیه در قانون اساسی نبودند غیر از این است که ایشان به حکومتی غیر از حاکمیت ولایت فقیه می‌اندیشیدند، امام حتی پس از تصویب قانون اساسی هر جا دخالت در امور را لازم می‌دانست اقدام می‌کرد و این را تکلیف و حق شرعی ولایت خود می‌دانست و وجود قانون اساسی مانعی برای او نبود هرچند تا آنجا که ممکن بود، چارچوب قانون اساسی را رعایت می‌نمود و صرفاً برای گشودن گره‌های پیش رو از آن عبور می‌کرد؛ ثانیاً چون امام در ماجرای ولایت فقیه از نظر اجتماعی ذی نفع تلقی می‌شد، وظیفه ایشان نبود که در صدور تثبیت قانونی اصل ولایت فقیه باشد، وظیفه دیگران بود تا جایگاه ولی فقیه را در قانون اساسی و نظام تثبیت نمایند، چنان که اقشار مختلف مردم با انتقاد از تهیه کنندگان پیش‌نویس خواستار تعیین جایگاه امام و مراجع در قانون اساسی بودند و حضرت امام در تاریخ ۵۸/۴/۱۷ در پاسخ به انتظار از ایشان مبنی بر اظهار نظر درباره قانون اساسی و انتخاب خبرگان فرمودند: «اینها از مسائلی است که من الآن نباید دخالت در آن بکنم به یک جهاتی، اینها هر کدام هر کس مسئله‌ای دارد بدهد به همان مجلسی که برای این قضیه هست که بررسی کنند.» (همان، ج ۸، ص ۵۳۶)

یکی از کسانی که به متن پیشنهادی پیش‌نویس قانون اساسی به‌خاطر مورد توجه قرار نگرفتن ولایت فقیه اعتراض کرد حضرت آیت‌الله العظمی گلپایگانی بودند که طی بیانیه‌ای در ۵۹/۳/۲۹ هشدار دادند: «اینجانب از الان ابلاغ می‌کنم اگر قانون اساسی به‌طور کامل طبق قوانین شرع تدوین نشود و مسئله اتکاء حکومت به نظام امامت و ولایت فقیه در آن روشن نشود، حکومت براساس آن، طاغوتی و ظالمانه خواهد بود، باید به عنایت این انقلاب، نظام حاکم به نظام امامت متکی و به منبع آن متصل گردد تا همه قوا در یک مسیر واقع شود...» [۳]

حضرت امام (ره) نیز در تاریخ ۵۸/۹/۲۵ در مورد اختیارات ولی فقیه در قانون اساسی فرمودند: «اینکه در قانون اساسی یک مطلبی ولو به نظر من یک قدری ناقص است و روحانیت بیشتر از این در اسلام اختیارات دارد، آقایان برای اینکه خوب دیگر، خیلی با این روشنفکرها مخالفت نکنند، یک قدری کوتاه آمدند؛ اینکه در قانون اساسی هست، بعضی شئون ولایت فقیه است نه همه شئون آن.» (همان، ج ۱۱، ص ۴۶۴)

به‌هرحال حضرت امام در این قسمتی که نقل شد، اختیارات ولی فقیه را بیشتر از آنچه در قانون اساسی آمده است می‌داند و این مبنای واقعی و استوار و همیشگی امام بوده است،



چراکه ولایت فقیه را در امتداد ولایت معصومین و شعبه‌ای از ولایت رسول الله می‌داند که اختیار امور جامعه و اجرای قوانین و احکام الهی به دست آنهاست و این جفا در حق امام امت است که ولایت فقیه مورد نظر وی به نظارت فقیه تقلیل و تنزل داده شود.

ما حصل آنچه گفته شد این است که براساس مبنای فقهی امام در تمام آثارش، ولایت فقیه در تداوم ولایت پیامبر و ائمه علیهم‌السلام است و تمام مسئولیت‌های ناشی از آن را عهده‌دار است و امام هیچ‌وقت از این نظر خود نه عدول کردند و نه آن را به صرف نظارت تشریفاتی تقلیل و تنزل دادند؛ البته با توجه به سه نکته اول که در طلعه این نوشتار اشاره شد؛ یعنی اجتهاد سیاسی ولی فقیه؛ تجربه حکومتی و نقش زمان و مکان در اجتهاد ولی فقیه و پیوند سیاست و مصلحت در اسلام؛ حضرت امام با تأکید بر ولایت فقیه در هر زمان رویه جداگانه‌ای را در برخورد با مسائل در پیش می‌گرفتند.

اگر زمانی سخن از ولایت فقیه در قالب نظارت و هدایت و راهنمایی می‌گویند ناظر به شرایط و موقعیت خاص آن زمان و نوع نظارتی که مدنظرشان بوده می‌باشد؛ از این روی یک زمانی به نظارت فقیه تأکید می‌کنند و یک زمانی اختیارات آن را در قانون اساسی ناقص می‌دانند.

اگر امام واقعاً به نظارت فقیه معتقد بودند، نباید در کار دولت‌ها و قوا حتی خارج از قانون اساسی دخالت می‌کردند، مثلاً در قانون اساسی قبل از بازنگری سال ۱۳۶۸ نه اصول و نه مکانیزم بازنگری در قانون اساسی مطرح بود و نه نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام در آن پیش‌بینی شده بود؛ حضرت امام با حق ولایی و شرعی خود دستور بازنگری قانون اساسی و تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام را صادر کردند. اینها ناشی از اجتهاد مستمر ولی فقیه و تجربه عملی حکومت با در نظر گرفتن مصالح نظام و مردم است.

جایگاه ریاست جمهوری در قانون اساسی

برخی بر این باورند [۴] که مسئولیت اجرایی در امور کلان کشور مستقیماً به عهده رئیس جمهور است که آن بین رئیس جمهور و ولی فقیه تقسیم شده است؛ در این تقسیم کفه ترازو به نفع ولی فقیه سنگینی می‌کند درحالی که رئیس جمهور مسئول مستقیم امور اجرایی است و وی در برابر مردم و مجلس پاسخگو است، آورده‌اند:

«روشن است که حضرت امام به مبنای ولایت فقیه باور داشت و براساس همین مبنا، مشروعیت حکومت را تبیین می‌کرد، در اینجا نیازی به واکاوی این مبنا و ارائه مستندات آن



نیست و می‌توان به‌عنوان یک «پیش‌فرض» آن را پذیرفته و براساس آن این سؤال را مطرح کرد که در تصویر امام‌خمینی از ولایت‌فقیه، ریاست جمهوری چه جایگاهی دارد؟».

افزون بر اینکه حضرت‌امام در بحث‌های فقهی خود، اشاره‌ای به این بحث نداشته و صرفاً در صدد اثبات ولایت‌فقیه و بررسی ادله آن بوده‌اند؛ از این‌رو در آثار فقهی ایشان، بحثی درباره «ساختار حقوقی نظام اسلامی» مطرح نشده، درباره قوای سه‌گانه و رابطه آن با ولی‌فقیه، چیزی دیده نمی‌شود. همچنان‌که، درباره «مشورت»، «رأی مردم»، «توزیع یا تمرکز قدرت» نیز مطلبی مطرح نشده است و شاید به‌همین دلیل است که برخی می‌پندارند در اداره حکومت اسلامی، هیچ اصلی غیر از «ولایت‌فقیه» وجود ندارد و اسلام با ارائه همین یک اصل، دست حاکم را برای «هر گونه مدیریت» و تشکیل «هر نظامی» باز گذاشته است. پس به جای آنکه بگوییم نظام اسلامی، برآمده و برگرفته از اصولی است که از کتاب و سنت و عقل استنباط می‌شود و ولایت‌فقیه نیز از جمله این اصول است و ولی‌فقیه هم بر مبنای این اصول عمل می‌کند، باید بگوییم: نظام اسلامی، برآمده از ولایت‌فقیه است، و اصول این نظام نیز براساس نظر ولی‌فقیه تعیین می‌شود؛ مثلاً «مشارکت عمومی» اصلی است که پس از ولایت قرار می‌گیرد و در صورتی که ولی‌فقیه بخواهد، به آن «اعتبار» می‌دهد و اگر نخواهد آن را «ابطال» می‌کند و آنچه که اصالت دارد و ابطال شدنی نیست، خود ولایت است.

این تفکر، تقسیم اختیارات اجرایی بین رئیس‌جمهور و ولی‌فقیه را ناشی از یک پندار غلط بنام «حکومت کردن و تصدی‌گری» فقیه دانسته و معتقد است طبق نظر امام‌خمینی، فقیه خودش «حکومت» نمی‌کند، بلکه «نظارت» می‌کند و اینکه در قانون اساسی به ولی‌فقیه قدرت اجرایی و حق حکومت داده شده است خلاف نظر و مبنای امام‌خمینی و براساس نظرات و مبانی نویسندگان و خبرگان قانون اساسی است. می‌گویند: «حضرت‌امام در کتاب کشف‌الاسرار بارها تأکید و تصریح دارد که مبدا ولایت‌فقیه به معنای در رأس قدرت قرار گرفتن فقها تلقی شود، ولایت‌فقیه به معنی تصدی امور اجرائی کشور و در رأس قوه مجریه قرار گرفتن نیست، بلکه این ولایت صرفاً همان نظارت بر حسن اجرای امور و عدم تخطی از شرع است؛ با این حساب نباید پرسید با وجود ولی‌فقیه، چه میزان از اختیارات برای رئیس قوه مجریه باقی می‌ماند و چه بخشی از اختیارات اجرائی، از قوه مجریه و ریاست جمهوری جدا شده و در قلمرو ولایت‌فقیه قرار می‌گیرد؟ این سؤال از آن جهت بی‌مورد است که مبتنی بر



یک «پندار غلط» است: پندار تصدی گری ولی فقیه و توهّم «حکومت کردن» او، درحالی که بر مبنای امام «فقیه، خودش حکومت نمی کند» پس بین او و کسی که حکومت را به دست دارد (رئیس جمهور)، قدرت اجرائی، «تقسیم» نمی شود و چیزی از این قدرت توسط او ضبط نمی گردد. از آنجا که مرکز ثقل این سخنان در واقع برداشتی از فرمایشات و بعضاً مکتوبات امام (ره) است ما ناگزیریم اندیشه و رفتار سیاسی حضرت امام را براساس آثار مکتوب و غیرمکتوب و نیز رفتار سیاسی ایشان معلوم نمائیم تا ابهام و اتهام وارده مرتفع گردد؛ چراکه اگر این مسئله روشن و شفاف شود سایر فروع نیز حل خواهد شد.

چنان که گذشت طبق مبنای نظری امام، ولایت فقیه جانشین امام معصوم است و مسئولیت های ناشی از آن را به عهده دارد؛ بنابراین از لحاظ شرعی قدرت اجرایی به عهده رهبری است همچنان که به عهده پیامبر و امام بوده و چنان که گذشت، تفکیک قوا ابتدائاً در نظام سیاسی اسلام و اندیشه سیاسی امام بدان صورتی که در اندیشه سیاسی غرب مطرح شده، نیست. در نظام اسلامی، در عصر غیبت ولی فقیه واجد شرایط، حاکم اسلامی و در رأس امور و سلسله مراتب نظام سیاسی قرار دارد و اصلی ترین عضوی از جامعه سیاسی است که هر نوع تصمیم گیری تقنینی، قضایی و اجرایی در نهایت به گونه ای به او منتهی می شود، هم اختیارات و قدرت تصمیم گیری به او محوّل شده است و هم مسئولیت تصمیم گیری ها با او خواهد بود و تفکیک و تقسیم قوا در این چارچوب و اصول مطرح می شود، چنان که در اصل ۵۷ قانون اساسی آمده است و ولی فقیه از طرف خدا مأذون است تا در رأس نظام حکومتی قرار گیرد. این اذن الهی به فقیه جامع الشرایط برای حکومت بر مردم دارای دو ویژگی است:

نخست آنکه، این اجازه به این معنی نیست که فقیه به تنهایی و مباشرتاً در همه کارهای کوچک و بزرگ جامعه مداخله کند و بدون کمک گرفتن از دیگران به انجام آنها پردازد؛ چراکه چنین چیزی اصولاً عملی و امکان پذیر نیست. گسترش و تنوع کارها و وظایف حکومتی به ویژه در زندگی پیچیده معاصر و جوامع بزرگ امروزی اقتضا می کند که از افراد دیگر و نیروهای کمکی و رشته های علمی و تخصص های گوناگون استمداد شود.

دوم، تناسب حکم و موضوع اقتضا می کند که اذن به حکومت، یک اذن مطلق باشد و همه کارهای حکومتی را که حاکم مستقیم یا غیرمستقیم انجام می دهد شامل شود، پس حاکم هم خودش از طرف خداوند مأذون به تصدی حکومت است و هم می تواند به دیگرانی



که کارگزاران و بازوهای اجرایی او هستند اجازه دهد تا با دخالت در کارها و انجام وظایف حکومتی در تصدی این امر عظیم به او کمک کنند. (اسکندری، ۱۳۷۷، ص ۲۲۷)

بنابراین اختیارات رئیس‌جمهور در عرض اختیارات رهبری نیست؛ بلکه در طول آن است و لذا هیچ‌وقت و هیچ‌گونه تزامنی پیش نمی‌آید و این نه خلاف حاکمیت ملی است و نه موجب حاکمیت دوگانه می‌شود چون مردم در چارچوب نظام ولایی می‌دانند به رئیس‌جمهوری رأی می‌دهند که زیر نظر و تحت ولایت ولی‌فقیه، قدرت اجرایی پیدا می‌کند، نه اینکه قدرت اجرایی بین آنها تقسیم شده و در عرض هم باشند.

طبق مبنای امام که در اصل ۵۷ قانون اساسی متجلی شده، رئیس‌جمهور زیر نظر ولی‌فقیه مسئول قوه مجریه است و در واقع جهت تخصصی کردن امور و اینکه امکان و لزومی برای به عهده گرفتن همه کارها توسط رهبری مباشرتاً نیست؛ امور حکومت به سه قوه تفویض شده است، مگر رئیس‌جمهور همه کارهای قوه مجریه را شخصاً و مباشرتاً انجام می‌دهد؟ چنان که قوه مجریه به تناسب اوضاع و شرایط و کارها به وزارتخانه‌های متعدد تقسیم و توزیع شده است، در سطح کلان نیز بخش اعظمی از امور کشورداری از سوی رهبری به سه قوه تفویض شده است.

براساس اصل ۱۱۳ قانون اساسی، پس از مقام رهبری، رئیس‌جمهور عالی‌ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه، جز در مواردی که مستقیماً به رهبری مربوط می‌شود، بر عهده دارد؛ برخی چنین برداشت کرده‌اند: از آنجاکه رئیس‌جمهور در قانون اساسی در جایگاه بالاترین مقام رسمی کشور پس از رهبری است، از این رو در مرتبه‌ای فراتر از مرتبه رؤسای دو قوه دیگر است و بر کار دو قوه دیگر نظارت دارد تا از اصول قانون اساسی تخطی نکنند... شاید بتوان گفت از این حیث، رئیس‌جمهور درجه نازله‌ای از رهبری است. (مهرپور، ۱۳۷۷، ص ۴) در پاسخ باید گفت: این نظر یک تفسیر شخصی است که ارزش حقوقی ندارد. مطابق اصل ۹۸ قانون اساسی، تفسیر قانون اساسی با شورای نگهبان است و تفسیر شورای نگهبان از این اصل، خلاف این استنباط است.

در توضیح این مطلب باید افزود، رئیس‌جمهور اول (بنی‌صدر) به استناد اصل ۱۱۳، نسبت به عملکرد شورای عالی قضائی وقت اعتراضاتی داشت و تذکراتی می‌داد و متقابلاً شورای عالی قضائی نیز اعتراض می‌کرد که نظارت بر حسن اجرای قانون اساسی، وظیفه قوه قضائیه



است نه رئیس جمهور، مسئله به استفسار از شورای نگهبان کشیده شد و شورا جواب داد که «رئیس جمهوری با توجه به اصل ۱۱۳، حق اخطار و تذکر را دارد و منافاتی با بند سوم اصل ۱۵۶ ندارد.» برخی با استناد به این تفسیر شورای نگهبان تصور می کنند که رئیس جمهور درجه نازله‌ای از رهبری است؛ درحالی که این تفسیر منحصر در زمانی است که قانون اساسی بازنگری نشده بود و رئیس جمهور علاوه بر مسئولیت‌هایی که هم اکنون دارد، مسئولیت حل اختلاف قوا و هماهنگ کردن کارهای قوای سه گانه را نیز برعهده داشت و از این جهت موقعیت اشراف گونه‌ای بر دیگر قوا داشت و می توانست به آنها اخطار و تذکر بدهد. بعد از بازنگری، این مسئولیت طبق اصل ۵۷ قانون اساسی جزو اختیارات رهبری قرار گرفته است.

مضافاً، عنوان شدن مسئولیت اجرای قانون اساسی برای رئیس جمهور از باب تأکید است و نه یک مسئولیت جدای از ریاست قوه مجریه، زیرا تخلف و نقض قانون اساسی بیشتر از سوی این قوه صورت می گرفت کشور ما استبداد زده بود و مردم از استبداد مقامات اجرایی می ترسیدند. قرینه بر تأکیدی بودن این عنوان، این است که در قانون اساسی، به طور جداگانه درباره مسئولیت ریاست جمهوری در مورد اجرای صحیح قانون اساسی چیزی نیامده است؛ در حالی که در اصول مختلف مسئولیت‌های وی به عنوان رئیس قوه مجریه احصاء شده است. قوه مجریه متشکل از دو بخش کشوری و لشگری است؛ مسئولیت مستقیم بخش لشگری به عهده رهبری است و بخش کشوری به عهده رئیس جمهور است که در اصول مختلف احصاء شده است. (کعبی، ۱۳۸۴، ص ۹۰)

بنابر مطالب پیش گفته، نه در نظام سیاسی - حقوقی اسلام و نه در اندیشه سیاسی امام، رئیس جمهور ریاست و زعامت جامعه اسلامی را عهده دار نیست که مسئولیت‌ها بین او و رهبری تقسیم شود؛ بلکه او به عنوان بازوی رهبری در قسمتی از امور اجرایی و کشورداری است.

در پاسخ به این شبهه که: آیا رهبری می تواند ولو خلاف مصلحت کشور نباشد، در حیطه اختیارات رئیس جمهور دخالت کرده و وی را مسلوب اختیار کند؟ باید گفت:

کسانی که با مسایل و مبانی حقوق آشنا هستند می دانند که یکی از اصول و مبانی حقوق، حاکمیت قانون است مفهوم این اصل آن است که مقامات دولت مکلفند همواره در تصمیماتی که می گیرند و اعمالی که انجام می دهند قوانین و مقررات را رعایت کنند، حاکمیت قانون در مضیق ترین حالت آن تحدید قدرت و اختیارات زمامداران در چارچوب



قوانین و مسئولیت آنها، در صورت تخطی از این مقررات است که از لوازم آن تساوی همگان در برابر قانون است، اصل سوم قانون اساسی یکی از تکالیف اصلی دولت جمهوری اسلامی ایران را محو هر گونه استبداد و خودکامگی و انحصارطلبی می‌داند و در اصل ۱۰۷ با تبیین تساوی بالاترین مقام اجرایی کشور با دیگران، اصل حاکمیت قانون به وضوح مطرح شده است. اصول ۱۱۰، ۷۱، ۷۲، ۱۱۳، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۵۶، ۱۷۰ و ۱۷۳ از جمله اصولی هستند که محدوده وظایف و اختیارات کارگزاران نظام اسلامی را تعریف کرده‌اند و این اصول مربوط به حاکمیت قانون هستند.

براساس این اصول و اصل حاکمیت قانون همه مسئولان نظام باید در چارچوب قانون رفتار کنند و هیچ مصلحتی بالاتر از عمل به قانون نیست، ولی بعضی مواقع به خاطر خلأهای قانونی یا مصالح یا شرایط خاص مهمی که پیش می‌آید، اجرای امور از طریق قانون ممکن نیست، در این مواقع معمولاً در تمام نظام‌های سیاسی جهت پر کردن خلأ قانونی یا به خاطر شرایط خاص و ویژه، اختیارات ویژه‌ای به عالی‌ترین مقام داده می‌شود که امور جاری کشور در بن‌بست قرار نگیرد، در نظام سیاسی اسلام و در قانون اساسی این اختیارات به عالی‌ترین مقام مسئول کشور یعنی رهبری داده شده که در قالب ولایت مطلقه فقیه ظهور پیدا کرده است و مجرای که این کار صورت می‌گیرد احکام حکومتی نام گرفته است، اما صدور احکام حکومتی بدون ضابطه نیست؛ بلکه مصلحت ایجابی و ملزمه‌ای باید باشد که مصلحت جامعه اسلامی در آن نهفته باشد؛ بنابراین تا مصلحت ایجابی و لازمی که به نفع و مصلحت جامعه است، نباشد و از طرفی راهکارهای معمولی و عادی در قوانین عادی و اساسی برای تدارک آن نباشد، براساس اصل حاکمیت قانون، ولی فقیه نمی‌تواند حکم حکومتی صادر کند، در صدور حکم حکومتی وجود مصلحت اقوی و اهم ملاک و مبنا هست نه خلاف مصلحت نبودن، رهبر معظم انقلاب در راستای تحلیل فوق بیان شیوا، جامع و کاملی دارند؛ می‌فرمایند:

«رهبر هم باید از قانون تبعیت کند بعضی‌ها خیال می‌کنند که این ولایت مطلقه فقیه که در قانون اساسی آمده، معنایش این است که رهبری مطلق‌العنان است و هر کار که دلش بخواهد، می‌تواند بکند! معنای ولایت مطلقه این نیست، رهبری بایستی موبه‌مو قوانین را اجرا کند و به آنها احترام بگذارد. منتها در مواردی اگر مسئولان و دست‌اندرکاران امور بخواهند



قانونی را که معتبر است موبه‌مو عمل کنند، دچار مشکل می‌شوند. قانون بشری همین‌طور است قانون اساسی راه چاره‌ای را باز کرده و گفته آنجایی که مسئولان امور در اجرای فلان قانون مالیاتی یا سیاست خارجی، بازرگانی، صنعتی و دانشگاهی دچار مضیقه می‌شوند و هیچ کار نمی‌توانند بکنند؛ مجلس هم این‌طور نیست که امروز شما چیزی را ببرید و فردا تصویب کنند و به شما جواب دهند، رهبری مرجع است رهبری بررسی و دقت می‌کند و اگر احساس کرد که به ناگزیر باید این کار را بکند، آن را انجام می‌دهد جاهایی هم که به صورت معضل مهم کشوری است به مجمع تشخیص مصلحت ارجاع می‌شود. این معنای ولایت مطلقه است والا رهبر، رئیس‌جمهور، وزرا و نمایندگان همه در برابر قانون تسلیم‌اند و باید تسلیم باشند.» [۵]

بنابراین رهبر نمی‌تواند بی‌دلیل و بی‌جهت قانون را نادیده گرفته و بدون اینکه مصلحت الزامی و ایجابی یا دفع مفسده عظیمی در کار نباشد و راهکارهای قانونی هم برای تدارک یا دفع آنها باشد، از ولایت خود استفاده کرده و یک مسئولی را مسلوب‌الاختیار بکند ولو اینکه خلاف مصلحت مردم نباشد؛ چون چنان‌که بیان شد ملاک و ضابطه صدور حکم حکومتی و دخالت رهبری در امور؛ وجود مصلحت است نه عدم مفسده.

گفته‌اند: «چرا اموری مانند فرماندهی کل قوا و نیروهای مسلح، اعلان جنگ و صلح و عفو عمومی مثل سایر کشورها به عهده رئیس‌جمهور نیست و در اختیار رهبر قرار گرفته است؟ در حالی که فقهایمانند آیت‌الله صافی گلپایگانی با واگذاری این امور به رئیس‌جمهور موافق بودند و مشکل شرعی هم نداشت؟»

در پاسخ به این شبهه باید گفت: اولاً، اگر کسی مشروح مذاکرات پیش‌نویس قانون اساسی و مذاکرات خبرگان قانون اساسی را مرور کند معلوم می‌شود این سؤالات و شبهاتی که مطرح گردیده در واقع احیا و بازخوانی همان شبهاتی است که در آن زمان مطرح شده و اتفاقاً پاسخ هم گرفته‌اند و چیز تازه‌ای نیست.

دوماً، اکثر اعضای خبرگان قانون اساسی مجتهد و فقیه بودند و حضرت آیت‌الله صافی گلپایگانی یکی از آنها بود و مجتهدین و فقهای هم بودند مثل آیت‌الله دستغیب که نظری مخالف نظر آقای صافی را داشتند و اصولاً آن مجلس و مذاکرات، مجلس کارشناسی و محل بررسی انواع طرح‌ها و دیدگاه‌ها در خصوص اصول قانون اساسی بود و در یک چنین مجلسی



نظرات و طرح‌های مختلف مطرح می‌شود و آنچه قرین و قریب صواب و صلاح و موافق مبانی و ملاک‌ها به نظر اکثریت است، مصوّب می‌شود.

سوماً، اگر این امور طبق نظر آیت‌الله صافی صافی به عهده رئیس‌جمهور قرار می‌گرفت باز هم مشکل شرعی نداشت؛ چراکه رئیس‌جمهور و جایگاه قانونی‌اش و مسئولیت‌ها و اختیارات‌اش مورد تنفیذ و تأیید رهبری است و امور دیگری غیر از اینها هم هست که به عهده رئیس‌جمهور هست و هیچ مشکل شرعی و قانونی ندارند چون تنفیذ رهبری پشتوانه آنهاست، بنابراین سخن از شرعی یا غیرشرعی بودن واگذاری این امور به عهده رئیس‌جمهور نبوده و نیست، بلکه باید دلایل عدم واگذاری این امور به رئیس‌جمهور و واگذاری آنها را به رهبری در جای دیگری جست. البته عمده این دلایل را موافقان واگذاری این امور به عهده رهبری گفته‌اند و در اینجا به اختصار و به اقتضای مقال بیان می‌شود:

اولاً، نظام سیاسی اسلام و ساختار قدرت در آن، متفاوت از سایر نظامات سیاسی است. در نظام سیاسی اسلام آنکه در رأس حکومت قرار داد، حاکم مشروع اسلامی است که در عصر غیبت، ولی فقیه است و از نظر شرعی مهم‌ترین اختیار ولی فقیه همین است که ارتش و قوای مسلح در اختیارش باشد. (روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹، ج ۱، ۱۱۱۳)

ثانیاً، اگر سیره پیامبر و ائمه علیهم‌السلام الگوی نظام اسلامی است و طبق فرموده امام خمینی (ره) ولایت فقیه شعبه‌ای از ولایت رسول‌الله است، همچنان که فرماندهی نیروهای مسلح به عهده پیامبر و بعداً علی علیه‌السلام به عنوان حاکم اسلامی بود، پس در نظام جمهوری اسلامی ایران هم این امور به عهده ولی فقیه باید باشد.

ثالثاً، در قانون اساسی برای رهبری شرایط دشواری از قبیل عدالت و فقاقت تعیین شده است؛ از این رو احتمال لغزش، اشتباه، خطا و سوءاستفاده از قدرت در رهبری خیلی کمتر از رئیس‌جمهور است و مقامی که می‌تواند مانع انحراف ارتش شود و خطری که از سوی ارتش، انقلاب و کشور را تهدید می‌کند رهبری است. (همان، ص ۱۱۱۲)

رابعاً، اینکه در سایر کشورها این امور به دست رئیس‌جمهور است، بدان جهت است که در آن کشورها، رئیس‌کشور و عالی‌ترین مقام رسمی آنها رئیس‌جمهور است، ولی در کشور ما رئیس‌کشور و عالی‌ترین مقام کشور طبق اصل ۱۱۳ رهبر است و رئیس‌جمهور شخص دوم است و اگر این امور به رئیس‌جمهور واگذار می‌شد، جای سؤال داشت؛ چراکه رئیس‌جمهور شخص دوم کشور است نه شخص اول.

در مورد عفو و تخفیف مجازات، هیچ‌کدام از اعضا اشکال شرعی و حقوقی یا سیاسی، اجتماعی نکردند و حضرت آیت‌الله جوادی آملی فرمودند: عفو و تخفیف گاهی عمومی است و گاهی شخصی و خصوصی؛ رهبر طبق ولایتی که دارد می‌تواند همه یا برخی از آنها را عفو کند یا مجازات را تخفیف دهد. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰۴)

گفته‌اند: «دخال‌ت رهبری در عزل و نصب وزرا با حاکمیت ملی و اصل پاسخگو بودن رئیس‌جمهور تعارض دارد».

در پاسخ باید گفت: اولاً منظور از حاکمیت ملی چیست؟ به نظر می‌رسد منظور این باشد که چون ولی فقیه منصوب شارع است نه منتخب مستقیم مردم و رئیس‌جمهور منتخب مستقیم مردم است، پس حاکمیت ملی با انتخاب رئیس‌جمهور تجلی پیدا کرده و به منصفه ظهور رسیده است، براساس این برداشت ملاک برای حاکمیت ملی، انتخاب است.

اگر ملاک انتخاب باشد، رهبر نیز منتخب مردم است ولی از طریق مجلس خبرگان و با واسطه آنها، خبرگان رهبری به‌عنوان نمایندگان مردم در مقام اثبات ولی فقیه منصوب شارع را کشف و به مردم معرفی می‌کنند؛ از این‌روی مردم به صورت غیرمستقیم در انتخاب و تعیین رهبر نقش دارند، مضافاً اینکه کسانی که اصل ولایت فقیه را با حاکمیت ملی و جمهوریت نظام معارض می‌دانند، بدین نکته مهم توجه نکرده‌اند که حاکمیت ملت در چارچوب احکام و قوانین اسلامی است و تنها در چارچوبی که شرع مقدس به ایشان اجازه داده، حق حاکمیت دارند و یکی از احکام اولیه اسلام، ولایت فقیه است. (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۷۰)

ثانیاً، دخالت رهبری در عزل و نصب‌های رئیس‌جمهور در جایی است که اعمال و جعل و نصب‌های رئیس‌جمهور و یا سایر قوا خلاف مصالح عمومی کشور و مردم باشد و این ناشی از آن نظارت عالی و برتری است که طبق قوانین شرع و اصل ۵۷ قانون اساسی به عهده ولی فقیه گذاشته شده است که در اوایل این نوشتار به نام نظارت ولایتی از آن تعبیر کردیم که براساس آن ولی فقیه از حق نظارت مقتدرانه، نهادینه و سازمان‌یافته و مستمر بر حسن انجام اعمال سیاسی کارگزاران نظارت می‌کند و اگر اعمال و رفتار قوای سه‌گانه و کارگزاران را خلاف مصلحت جامعه یا خلاف سیاست‌های کلی نظام اسلامی دید، می‌تواند ورود کند و این خلاف پاسخگو بودن رئیس‌جمهور نیست. طبق اصل ۱۲۲ قانون اساسی یکی از کسانی





که رئیس‌جمهور در قبال او باید پاسخگو باشد و مسئول است رهبری است: «رئیس‌جمهور در حدود اختیارات و وظایفی که به موجب قانون اساسی و یا قوانین عادی به عهده‌دارد، در برابر ملت و رهبر و مجلس شورای اسلامی مسئول است»؛ بنابراین دخالت رهبری نه خلاف قانون اساسی و شرع است [۶] و نه خلاف پاسخگو بودن رئیس‌جمهور؛ چون رئیس‌جمهور در محدوده اختیارات قانونی مسئول است و قانون طبق اصل ۵۷ او را تحت نظارت ولایی و عالیّه ولی فقیه قرار داده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. این نوشتار در پاسخ به سلسله یادداشت‌های آقای محمد سروش محلاتی است که تحت عنوان ریاست جمهوری در نظام اسلامی در سایت خود منتشر کرده است.
۲. اصل ۱۱۳: پس از مقام رهبری رئیس‌جمهور عالی‌ترین مقام رسمی کشور است... .
۳. روزنامه جمهوری اسلامی ۵۸، ۳/۲۵
۴. سلسله مقالاتی با موضوع «ریاست جمهوری در نظام اسلامی» در پنج شماره، در سایت شخصی آقای محمد سروش محلاتی منتشر شده است که حاوی مطالب و سؤالات متعددی در خصوص موضوع مذکور است. به باور نامبرده مسئولیت اجرایی در امور کلان کشور که مستقیماً به عهده رئیس‌جمهور است بین وی و ولی فقیه تقسیم شده است و در این تقسیم کفه ترازو به نفع ولی فقیه سنگینی می‌کند؛ درحالی که رئیس‌جمهور مسئول مستقیم امور اجرایی است و وی در برابر مردم و مجلس پاسخگو است.
۵. مقام معظم رهبری در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام ۱۳۸۲، ۵/۱۵
۶. مطابق اصل ۵۷ و نظارت ولایی.

فهرست منابع

۱. اسکندری، محمد حسن، درآمدی بر حقوق اساسی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، تهران: سمت، ۱۳۷۷.
۲. امام خمینی، الرسایل (کتاب الاستصحاب)، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۸.
۳. امام خمینی، تحریرالوسیله، چاپ دوم، قم: اسماعیلیان، ۱۳۹۰.
۴. امام خمینی، صحیفه نور، تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۶۱.
۵. امام خمینی، کتاب البیع، چاپ سوم، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۳.
۶. امام خمینی، کشف الاسرار، تهران: ۱۳۲۷.
۷. امام خمینی، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۸. ایزدهی، سید سجاد، نظارت بر قدرت در فقه سیاسی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۹. برجی، یعقوبعلی، ولایت فقیه در اندیشه فقیهان، تهران: سمت، ۱۳۸۵.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه (ولایت فقاها و عدالت)، قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۱۱. مهرپور، حسین، «مسئولیت رئیس جمهور در اجرای قانون اساسی و جایگاه هیأت پیگیری و نظارت»، فصلنامه راهبرد، ش ۱۴ و ۱۵، ۱۳۷۷، ص ۴.
۱۲. درخشه، جلال، گفتمان سیاسی شیعه در ایران معاصر، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۴.
۱۳. کعبی، عباس، ضمانت‌های اجرایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۹۰.
۱۴. قاسم شعبانی، حقوق اساسی و ساختار حکومت جمهوری اسلامی ایران، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۹.
۱۵. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۱۶. قائم مقامی، سید عباس، قدرت و مشروعیت، تهران: سوره، ۱۳۷۹.
۱۷. کدخدایی، عباسعلی، تفکیک قوا رؤیای تقدیس شده، مجله حکومت اسلامی شماره ۶۳، ۱۳۹۱.
۱۸. اداره کل فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی، ج ۱، تهران: ۱۳۶۹.



برهان لزوم نبوت و تبیین رابطه آن با دوران فترت

حسین جماعتی*

کارشناس ارشد مدرسی اخلاق اسلامی

چکیده

بر پایه آیات و روایات، وجود حجت و واسطه فیض الهی در همه اعصار، از امور ضروری و سنت تغییرناپذیر خداوند است. بر این مبنا، زمین، هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نبوده و نخواهد بود؛ خواه ظاهر و آشکار باشد و خواه پنهان و گمنام؛ اما برخی با استناد به موضوع «فترت رُسل» - که قرآن به آن اشاره کرده - مدعی شده‌اند که در دوره‌ای، هیچ حجتی روی زمین نبوده و این سنت الهی نقض شده است.

اما با تبیین معنای حجت، طرح ادله ضرورت وجود حجت الهی و بررسی آیه‌ای که بر فترت میان نبوت حضرت مسیح □ و حضرت محمد □ دلالت دارد، روشن می‌شود که آنچه واقع شده، «فترت رُسل» است، نه «فترت نبی یا وصی»؛ یعنی خداوند در دوره‌ای، «رسولی بشارت‌دهنده و انذارکننده همراه با معجزه» مبعوث نکرده، ولی این دوران خالی از «نبی» یا «وصی» نبوده است.

در این نوشتار، شبهه مذکور را مورد نقد و بررسی قرار خواهیم داد.

کلید واژگان: دوران فترت، حجت الهی، نذیر، رسول، نبی، وصی.

*. hosainjamaati@yahoo.com



تبیین شبهه مربوط به دوران فترت پیامبران

برخی چنین شبهه کرده‌اند که وجود پیامبر الهی و به تعبیر دیگر، حجت خداوند، در همه اعصار ضرورتی ندارد؛ چرا که حداقل در دوران فترت (فاصله میان نبوت حضرت عیسی علیه السلام تا بعثت پیامبر اسلام ﷺ) این قاعده، نقض، و انقطاع رسولان واقع شده است. از این رو، حدیث «لَوْ لَا الْحُجَّةُ لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا؛ اگر حجت الهی نباشد، زمین اهلش را فرو می‌برد» با نبود پیامبر الهی سازگاری ندارد. پس این عقیده که جامعه انسانی لحظه‌ای از حجت الهی خالی نخواهد ماند، بی‌اساس است.

این اشکال، در قالب دو قیاس استثنایی طرح شده است:

الف. «اگر فترت رسولان واقع شده باشد، وجود حجت الهی در همه اعصار ضرورتی ندارد. لکن به استناد نصوص، فترت واقع شده است. پس وجود حجت الهی در همه اعصار ضرورتی ندارد».

ب. «اگر حدیث «لَوْ لَا الْحُجَّةُ لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا» صحیح باشد، وجود حجت الهی در هر دوره‌ای لازم است؛ اما وجود حجت در همه اعصار لازم نیست. (بر مبنای نتیجه استدلال قبل) پس احادیث «لَوْ لَا الْحُجَّةُ» صحیح نیستند».

مستشکل به دنبال این شبهه نتیجه‌ای دیگر می‌گیرد و می‌گوید: «اگر حجت الهی وجود نداشته باشد، بر امت اتمام حجت نشده است و مطابق آیه «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» نباید مؤاخذه و عذابی در کار باشد.» [۱]

پیش از نقد این شبهه و پاسخ به آن، لازم است مفاهیم واژگان کلیدی که در پاسخ نیز اهمیت دارند، روشن شود.

مفهوم‌شناسی

۱. «فترت»

«فترت» در لغت از ریشه «فتر» و به معنای «ضعف» و «سکون و آرامش و نرمی پس از ضعف و سختی» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۲۲ و صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۴۲۶) اما فترت، در اصطلاح مفسران و متکلمان اسلامی به دورانی گفته می‌شود که در آن، وحی منقطع شده و پیامبر صاحب شریعتی نیامده است. (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۷۹؛



سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۵۱ و رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۳۰) به دیگر سخن، فطرت، دورانی است که در آن، سکون و رکود وحی بوده و رسول بشیر و نذیری وجود نداشته است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۷۹؛ شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۱۹، ص ۵۴۷ و بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۶)

۲. «حجت الهی»

«حُجَّت» در لغت، به معنی «دلیل و برهان» و «هر آنچه که صلاحیت دارد در استدلال بر ضد خصم به آن تمسک شود» آمده است. (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۱؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۰۴؛ صاحب بن عباد ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹۲)

حجت در اصطلاح روایات و کلام اسلامی، در دو معنا به کار رفته است:

۱.۲. حجت تشریعی

حجت در مقام تشریع، یعنی آنچه که بودنش، سبب غلبه حق تعالی بر بندگان و قطع عذر از آنان می گردد و هرکس از آن اطاعت کند، به ثواب می رسد و هرکس با آن، مخالفت نماید، عقاب می شود. (طیب ۱۳۶۲، ص ۳۱۹ و نیز ر.ک: شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۴۱ و رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۷۳)

در این معنا، خداوند، انسان ها را دعوت به خود کرده تا هدایت شوند و به صراط مستقیم راه یابند. لذا بر اوست که زمینه هدایت آنها را با نشان دادن صراط مستقیم فراهم نماید. به آنچه که آدمی را به این مطلوب می رساند، «حُجَّت» گفته می شود.

مشعل داران و راهبران این راه، رسولان، پیامبران و اوصیای آنها هستند که همیشه، انسان ها را به مبدأ هستی و جایگاه ابدی دعوت می کردند و در آموزه های دینی «حجت خدا» نامیده می شوند. (ر.ک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۸؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۱؛ حرعاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۱۵ و شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۸۱)

۲.۲. حجت تکوینی

حجت در مقام تکوین، یعنی آن کسی که واسطه فیض بین خالق و مخلوق و امان اهل زمین است. (طیب، ۱۳۶۲، ص ۳۱۸ و نیز ر.ک: صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۹۴ و فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۷۲) به این معنا در بیان روایاتی که درباره وجود حجت خدا بر زمین نقل خواهد شد، بیشتر خواهیم پرداخت.



۳. «نبی» و «رسول»

«نبی» که از ریشه «نبا» و بر وزن فعلیل است، در اصل، «نبیء» بوده که همزه آن، مبدل به «یا» و در «یا» اول، ادغام شده است. این واژه در دو معنا استعمال می‌شود:

الف: اگر به معنای فاعل باشد، معنایش خبر دهنده است؛ زیرا نبی از جانب خدا خبر می‌دهد؛ (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۷ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶۲) مثل: ﴿نَبِئُ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [۲] و ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ (حج: ۵۲) معلوم می‌شود که نبی رسالت دارد، نه این که فقط حامل خبر باشد.

ب. اگر به معنای مفعول باشد، معنایش خبر داده شده است؛ یعنی نبی از جانب خدا خبر داده می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۷ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶۲) مثل: ﴿نَبَّأَنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (تحریم: ۳)

ظاهراً مراد از «نبی» در قرآن مجید، معنای فاعلی آن است؛ لذا لغت‌شناسان، آن را «المُخْبِر عن الله» معنا کرده‌اند. (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۸۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۸۵ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶۲)

«رسول» در لغت به معنای «مُرْسَل» یعنی «فرستاده شده» است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۹۱ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۲۸۳)

از آن جا که در قرآن کریم برای واژه‌های «رسول» و «نبی»، فرق خاصی بیان نشده است، مفسران ملاک‌های هر یک را بیان کرده و آن را با شواهد و قرائنی همراه ساخته‌اند که البته هر یک دارای اشکالات و نقدهایی است.

به نظر می‌رسد که با توجه به روایات، فرق نبی و رسول، آن است که نبی در خواب واسطه وحی را می‌بیند و وحی را دریافت می‌کند، ولی رسول کسی است که فرشته حامل وحی را در بیداری می‌بیند و با او صحبت می‌کند. آن چنان که امام باقر (ع) در تفسیر آیه ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ (مریم: ۵۱ و ۵۴) فرمود: «رسول، آن کسی است که جبرئیل در برابر او مجسم می‌شود، و او جبرئیل را می‌بیند و با او سخن می‌گوید. نبی، آن کسی است که جبرئیل را در خواب می‌بیند؛ مانند خواب‌هایی که ابراهیم خلیل می‌دید و مانند خواب‌هایی که رسول خدا پیش از وحی رسالت می‌دید.» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷۰ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۶)



و یا در روایت دیگری از آن امام نقل شده است که فرمود: «نبی کسی است که فقط در خواب فرشته وحی را می بیند و در بیداری فقط صدای او را می شنود، اما رسول کسی است که هم در خواب و هم در بیداری، فرشته وحی را می بیند و صدای او را می شنود». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۶)

بر این اساس، رسالت، مقامی بالاتر از نبوت است و شخص بعد از رسیدن به مقام نبوت می تواند به مقام رسالت برسد. لذا به حضرت ابراهیم علیه السلام نخست مقام عبودیت، سپس نبوت، و بعد رسالت، آن گاه خلت، و در آخر امامت عنایت شد. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۲۷۷) در حدیثی، امام باقر علیه السلام فرمود: «به راستی، خدا ابراهیم را به بندگی خود پذیرفت، پیش از آن که او را پیغمبر خود نماید، و پیغمبرش گرفت پیش از آن که رسولش سازد، و به رسالتش برگزید پیش از آن که خلیل خودش گیرد، و خلیل خودش نمود پیش از آن که امام گیردش، و چون همه این مقامات را برای او فراهم نمود به او فرمود: ای ابراهیم! به راستی من تو را برای مردم امام ساختم». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۵)

از اختلاف موارد استعمال لفظ نبی و رسول در قرآن و با توجه به روایات مرتبط، می توان فهمید که نبی از نظر مصداق اعم از رسول است؛ یعنی همه فرستادگان خدا نبی بوده اند، ولی رسول نبوده اند. در نتیجه، بین این دو مقام از نظر مصداقی، رابطه عموم و خصوص مطلق حاکم است که در برخی موارد برای شخصی واحد، قابل جمع است. چنین شخصی، هم رسول است و هم نبی؛ یعنی هم وحی را در خواب دریافت کند و هم در بیداری. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۲۷۷ - ۲۷۹؛ ج ۲، ص ۱۳۹ - ۱۴۲ و ج ۳، ص ۲۱۹ - ۲۲۲) آیات قرآن نیز تعدادی از پیامبران را با مقام نبوت و رسالت توصیف کرده؛ مانند پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله که در قرآن کریم، هم به عنوان رسول و هم به عنوان نبی یاد شده است. (ر.ک: اعراف: ۱۵۷).

شیخ مفید در فرق میان رسول و نبی می گوید: «امامیه اتفاق نظر دارند که هر رسولی، نبی است؛ ولی هر نبی، رسول نیست. بعضی از انبیاء، پاسدار شریعت رسولان و جانشین ایشان در رسالت بودند. امامیه معتقدند که بعثت پیامبری که شریعت پیش از خود را تجدید کند و شریعت تازه نیاورد و نبوت پیش از خود را تأکید کند، جایز است.» (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵).

۴. نذیر

«نذیر» بر وزن فعیل، به معنای فاعل یعنی هشدار دهنده و ترساننده آمده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۹۸ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۰۲) این لفظ در قرآن مجید، استعمال، و گاهی توأم با لفظ «بشیر» بیان شده است.

معنای این واژگان، یعنی حجت الهی، رسول، نبی و نذیر، در مباحث بعدی این مقاله و ذیل آیات و روایات بیشتر روشن خواهد شد. ولی نکته‌ای که در این بخش، باید به طور خلاصه گفت این است که با توجه به قرآن و احادیث، این مفاهیم، ناظر به هدایت‌گری خداوند و هشدارهای او به انسان‌هاست. نکته دیگر آن که برخی از این مقامات، مانند حجت الهی و نذیر، با مراتب در مصداق و به صورت تشکیکی، به هرکسی که وظیفه هدایت مردم را برعهده داشته باشد، اطلاق می‌شود و منحصر به پیامبران اولوالعزم نیست.

دوران فترت پیامبران از منظر قرآن

قرآن کریم، فاصله میان نبوت حضرت عیسی علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله را - که ششصد سال به طول انجامید (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۹۹) - دوران «فترت رُسُل» نامیده است: «قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛ «رسول ما به سوی شما آمده که در دوران فترت رسولان [حقایق را] برای شما بیان می‌کند، تا مبدا [روز قیامت] بگویید: برای ما بشارتگر و هشداردهنده‌ای نیامد. پس قطعاً برای شما بشارتگر و هشداردهنده‌ای آمده است و خدا بر هر چیزی تواناست.» (مائده: ۱۹)

در فاصله میان نبوت حضرت موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام پیامبران و رسولانی وجود داشتند، اما پس از حضرت عیسی علیه السلام تا زمان نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، قطع وحی و تعطیلی نبوت پیش آمد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۷۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۷۴ و بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۱) و خدای تعالی در این فاصله، پیامبری بشارت‌دهنده و انذارکننده که همراه او معجزه‌ای از پروردگارش باشد، مبعوث نکرد. از این رو، قرآن در خطاب به اهل کتاب، این دوران را «فترت رُسُل» نامیده است.

با توجه به روایاتی که خواهد آمد هر چند در دوران فترت، رسول صاحب شریعت و کتابی نیامد، اما هیچ مانعی ندارد که در آن دوران، اوصیای پیامبران پیشین یا حتی انبیای بدون





صاحب شریعت بوده باشند. چنان که انبیایی برای هدایت مردم مبعوث شده بودند که برخی از بنی اسرائیل، و برخی از عرب بودند. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۲۱؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۴۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۱ و حقی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۴)

به تعبیر بهتر، «رسولان»، آنهایی بودند که دست به تبلیغات وسیع و دامنه‌داری می‌زدند، مردم را بشارت و انداز می‌دادند، سکوت و خاموشی اجتماعات را در هم می‌شکستند و صدای خود را به گوش همگان می‌رساندند؛ ولی همه اوصیای آنها چنین مأموریتی نداشتند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۳۳۳) و بلکه برخی از آنها به‌خاطر یک سلسله عوامل اجتماعی، به‌طور پنهان در میان مردم زندگی می‌کردند (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۹۵ و فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۴)

شریف لاهیجی پس از ذکر احادیثی درباره وجود حجت الهی، چه آشکار و چه پنهان، می‌نویسد:

مراد از ﴿عَلَىٰ فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ﴾ آن است که در آن وقت، رسول نبود و می‌تواند که رسول نباشد، اما اوصیا باشند، و اگر مراد از رسل، حجج باشد - که اعم از نبی و وصی است - می‌تواند که مراد این باشد که در آن وقت، نبی و وصی ظاهر مشهوری نبود که حقایق دین و رموز شریعت را از او یاد گیرند؛ چنان که پیش از این بوده ... و منطوق بعضی احادیث این است که بعد از زمان عیسی تا ظهور نور خاتم الانبیاء - علیه‌وآله الصلوات و السلام - همه، زمان فترت و خفای نبوت و وصایت نبوده؛ بلکه بعضی اوقات، وصی، ظاهر بوده و بعضی اوقات، مخفی. (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۳۱)

علامه طباطبایی رحمته‌الله می‌گوید:

معنای فترت این است که مدتی نبی صاحب شریعت و کتاب مبعوث نشده است؛ نه این که هیچ پیامبری در میان حضرت عیسی علیه‌السلام و حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله نیامده باشد. (طباطبایی، ۱۴۹۱ق، ج ۱۶، ص ۲۴۴)

نتیجه این که قرآن کریم، دوران میان حضرت عیسی علیه‌السلام تا پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله را دوران فترت رسول صاحب شریعت می‌داند، نه دوران فترت وصی و نبی؛ زیرا طبق روایات منقول از شیعه و سنی، همه انبیای الهی، وصی و جانشین و حواری داشته‌اند. (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲۴؛ خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۴۷؛ طبری (شیعی)، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۳؛ طبری



(سنی)، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۵۸؛ ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۶۴۶ و ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ص ۳۹۲) پس تعبیر فترت رسل، دلالت بر نفی رسول می‌کند، ولی نفی وجود وصی یا نبی را شامل نمی‌شود و در دوران فترت رسل، اوصیا یا انبیایی بوده‌اند که به عنوان مرتبه‌ای از حجت الهی به رسالت تبلیغی بپردازند.

وجه تمایز دوران فترت

ممکن است سؤال شود چرا قرآن کریم تنها برای فاصله میان نبوت حضرت عیسی علیه السلام تا حضرت محمد صلی الله علیه و آله تعبیر به «فترت» نموده است، در حالی که میان رسولان قبلی نیز فاصله زیاد بوده است؟

در این باره، دو جواب می‌توان بیان کرد:

۱. قبل از دوران حضرت عیسی علیه السلام در قوم بنی اسرائیل، نبوت اتصال داشت، یعنی پیوسته پیامبران و رسولانی وجود داشتند که بدون انقطاع زمانی، مردم را ارشاد کنند. (ر.ک: طبری، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۷۴ و بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۱) آیاتی از قرآن نیز بر این موضوع دلالت دارند که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد ولی از زمان عیسی علیه السلام تا زمان بعثت رسول خاتم صلی الله علیه و آله، هیچ رسولی نیامد و این اتصال قطع شد. لذا قرآن تعبیر به «فترت» نمود؛ یعنی دورانی که در بعثت رسولان صاحب شریعت، سکون و توقّف پیدا شد، پس از این که رسولان و پیامبران بسیاری برانگیخته شدند.

۲. متمایز شدن این دوران، به جهت آثار خاص است؛ زیرا در آن زمان، جامعه را سستی و ضعف فرا گرفت، مردم از حقایق و دستورات الهی به دور ماندند روح و جان مردم از حرکت به سوی خدا و کمال باز ایستاد، و اگر احیاناً تلاش و کوششی بود، کمتر به سوی خدا و در راه او بود. به بیان برخی از مفسران، آیه شریفه بر این دلالت دارد که در آن زمان، حق کتمان شد، کتاب‌های آسمانی تورات و انجیل تحریف شدند و مردم نیاز شدید به بیان الهی پیدا کردند.

همچنین، آیه، این را می‌رساند که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، همان رسولی است که کتب آسمانی قبلی به او بشارت داده بودند؛ چون در آن مقطع خاص، رسول دیگری برانگیخته نشد. در واقع، آن دوران، امتحان و ابتلائی برای انسان‌های آن عصر بود. (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۱۰۳) چنان که امام علی علیه السلام آن دوران را این گونه توصیف می‌فرماید:



خدا پیامبر ﷺ را در زمانی فرستاد که رشته رسالت، منقطع؛ خواب غفلت ملّت‌ها، طولانی؛ فتنه‌ها، جدی؛ امور حیات، از هم گسیخته؛ و آتش جنگ‌ها شعله‌ور بود. نور دنیا در کسوف؛ دنیا با ظهور چهره فریبنده، در حال خودنمایی؛ برگ‌های درخت زندگی، زرد؛ نوبدی از بارور شدن شجره حیات، بر دل‌ها چیره؛ و آب زندگی فروکش کرده بود. زمانی که نشانه‌های هدایت، کهنه، و علائم گمراهی، نمایان بود. دنیا به اهلش روی زشت نموده، و نسبت به خواهنداش عبوس بود. میوه‌اش فتنه، غذایش مردار، جامه زیرش ترس، و جامه رویش شمشیر بود. (نهج‌البلاغه، خ ۸۹، ص ۱۲۱)

به هرحال، تعبیر به فترت به جهت انقطاع رسالت است؛ نه انقطاع کل هدایت‌های تشریعی و هادیان الهی. هرچند با توجه به آثار این دوران، قطعاً میان زمان بودن رسول با زمان نبودن او، فرق است.

هدایتگران دوران فترت

در احادیث و منابع تاریخی، تنها به طور اجمال، نام برخی از انبیا و اوصیایی که در دوران فترت می‌زیستند، ذکر شده و اسامی همه آنها ثبت و ضبط نشده است. مسعودی (متوفای ۳۴۶ق) در مروج الذهب می‌گوید:

میان مسیح ع و محمد ص در دوران فترت، جمعی از اهل توحید بودند که به رستاخیز اعتقاد داشتند. درباره ایشان اختلاف نظر وجود دارد؛ بعضی گفته‌اند که اینان نبی بوده‌اند و بعضی، جز این گفته‌اند. (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷۸)

برخی از این شخصیت‌ها و هادیان الهی عبارت‌اند از: خالد بن سنان عیسی (همان، ج ۲، ص ۲۱۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۷۶؛ حلبی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۳ و صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۹۵)، حنظله بن صفوان (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷۸ و ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۲)، ذوالقرنین (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۲؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۴۸ و عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۴۱)، جرجیس (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷۹ و طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۲۴)، شمعون (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۹۵)، حبیب نجار (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷۹ و فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۵۴)، اصحاب أخذود (مسعودی، ۱۴۰۸ق، ص ۸۰ و صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۲۶)، رئاب بن براء شنی. (مسعودی، همان، ص ۸۲)



هم‌چنین بعد از عروج حضرت عیسی (ع) حواریون که دوازده نفر از شاگردان خاص آن حضرت بودند، آیین وی را در جهان نشر دادند. (ر.ک: آل عمران: ۵۵ - ۵۷، صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۲۱ و طبری، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۴۱۸)

امام صادق (ع) می‌فرماید: «بین عیسی (ع) و محمد (ص) پانصد سال فاصله بود. در دویست و پنجاه سال آن، نه پیامبری بود و نه عالم ظاهری». راوی پرسید: «در این مدت مردم چه می‌کردند؟» فرمود: «به دین عیسی عمل می‌کردند». راوی مجدداً پرسید: «چه حالی داشتند؟» آن حضرت فرمود: «مؤمن بودند»، سپس فرمود: «زمین هیچ‌گاه از «عالم» خالی نمی‌ماند». (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۶۱)

بنابراین از مجموع احادیث و منابع تاریخی، چنین به دست می‌آید که در دوران فترت، رسالت تبلیغی و هدایت مردم، به طور پیوسته توسط انبیا و اوصیایی، چه ظاهر و چه مخفی، ادامه داشته و لازم نبوده است که در هر شهر و دیاری، پیامبری «مبعوث» شود؛ بلکه همین اندازه که دعوت پیامبران و سخنان آنها از طریق اوصیای ایشان به گوش جامعه بشری می‌رسید، برای هدایت انسان‌ها کافی بود.

با وجود این، باید گفت: مهم‌ترین ادله‌ای که وجود نبی یا وصی در دوران فترت را اثبات می‌کنند، دلایل عقلی و نقلی دیگری هستند که بر لزوم وجود «حجت الهی» (با همه مراتب آن) در همه اعصار دلالت دارند. در ادامه به برخی از این دلایل خواهیم پرداخت.

دلایل نقلی ضرورت وجود حجت الهی

براساس آیات قرآن و احادیث صحیح و متواتر، از زمان حضرت آدم (ع) تا انقراض عالم، حجتی الهی، چه آشکار و چه پنهان، همواره و به‌طور مستمر روی زمین وجود داشته است. باید دانست که حجت الهی تنها منحصر به رسول نیست تا گفته شود «چون در دوران فترت، رسولی نیامده، در آن زمان حجتی الهی نبوده، و همین بیانگر عدم ضرورت وجود حجت در همه اعصار است»، بلکه حجت دارای معنای عامی است که شامل نبی، وصی و هر هدایت‌گر عالم عادل که وظیفه رهبری و هدایت مردم را برعهده داشته باشد، می‌شود.

اینک به ذکر برخی از آیات و روایاتی می‌پردازیم که بر ضرورت وجود حجت الهی در همه اعصار، از جمله دوران فترت، دلالت دارند. بدیهی است که برای اثبات این مطلب، لازم نیست نام تک‌تک آنان در تاریخ ثبت شده باشد؛ چرا که نبودن نام آنان، دلیل بر نبودشان نمی‌شود.

۱. آیات قرآن کریم

۱. ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾؛ ما تو را به حق برای بشارت و انذار فرستادیم و هیچ امتی نبوده، مگر آن که در میانشان هشدار دهنده‌ای گذشته است. (فاطر: ۲۴)

از این آیه، نکاتی استفاده می‌شود:

یک. «خَلَا» در اصل به معنای مکانی است که ساتری در آن نباشد. این واژه هم در مورد زمان به کار می‌رود و هم مکان. از آن جا که زمان در گذر است، لذا به ازمنه گذشته «ازمنه خالی» گفته می‌شود؛ زیرا اکنون اثری از آنها نیست، و دنیا از آنها خالی شده است. (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۷ - ۲۹۸) ذکر «خَلَا» در این آیه این معنا را می‌رساند که هیچ امتی نبوده و نخواهد بود مگر این که اندازنده‌ای داشته باشد و این انذار، منقطع نشده است. (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۳۶ و ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۳۸۷)

دو. در آیه شریفه واژه «نذیر» آمده است و طبیعی است که کسی می‌تواند «نذیر» باشد که عالم حقیقی به امور عقیدتی و رفتاری باشد تا انذار، صحیح، منطقی و عقلانی صورت گیرد؛ وگرنه انذار معنا ندارد. زیرا فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد. با توجه به این نکته؛ از عبارت ﴿إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ به دست می‌آید که وجود «نذیر» در هر عصری، یک قاعده کلی و عقلانی است و مصادیق و عناوین مختلفی را در بر می‌گیرد که عبارت‌اند از: رسول، نبی، وصی، امام معصوم و عالم عادل و ربانی. روشن است که همه این عناوین، در یک درجه از کمالات الهی نیستند.

سه. معنای ﴿إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ آن نیست که لزوماً در هر شهر و دیاری، رسول و پیامبری مبعوث می‌شود؛ بلکه انبیا و اوصیایی را که دعوت رسولان صاحب شریعت و سخنان آنها را به گوش جمعیت‌های بشری می‌رسانند نیز شامل می‌شود؛ چرا که از آیه برنمی‌آید که نذیر هر امتی، از خود آن امت بوده است؛ چون فرموده «خَلَا مِنْهَا نَذِيرٌ» یعنی از افراد آن امت نذیری بوده و گذشته بلکه فرموده: «خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ»، یعنی در آن امت، نذیری بوده و گذشته است. (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۷، ص ۳۷)

چهار. آنچه در آیه مذکور آمده است، منافاتی با آیه ۴۴ سوره سبأ ندارد؛ زیرا آن جا می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ﴾؛ «ما قبل از تو هیچ انذارکننده‌ای به سوی





مشرکان مکه نفرستاده بودیم» و منظور آن، اندازکننده‌ای از خود مکّیان است، در حالی که نذیر در آیه هر کسی را که دعوت رسولان را تبلیغ می‌کند، شامل می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۸، ص ۲۳۹)

پنج. خداوند در این آیه، تنها به ذکر کلمه «نذیر» اکتفا کرده و «بشیر» را ذکر نفرموده است؛ زیرا اولاً: انداز همواره همراه و مقرون با بشارت است و ذکر هر یک، دلیل بر ذکر دیگری نیز می‌شود؛ به‌خصوص که اول آیه مشتمل بر ذکر هر دو است. (طبری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۷۱) ثانیاً: بخش اصلی دعوت انبیا در برابر مشرکان و ظالمان از طریق «انذار» بوده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۸، ص ۳۸ و نیز ر.ک: حقی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۴۰)

بنابراین، بر اساس این آیه شریفه، خداوند متعال، انسان‌ها را در هیچ عصر و روزگاری، بدون رسول، نبی یا وصی وانگذاشته؛ بلکه پیام توحید و نبوت را به وسیله آنان، به گوش جهانیان رسانیده و حجت را بر همگان تمام نموده است. به دیگر سخن، این آیه بیانگر مسئله عام رسالت است؛ یعنی سنت خدا بر این بوده که برای هدایت بندگان، پیامبران مبعوث شوند تا در هر امتی مسأله ارشاد و هدایت، عملی شود. این قاعده من حیث العموم است، اما راجع به فرد فرد اشخاص، اگر دعوت انبیا به آن‌ها برسد در قبول یا عدم قبول پیش خدا مسئّل هستند و اگر در اثر تزاحم اسباب و علل، از دریافت دعوت الهی محروم شوند، جزو مستضعفین خواهند بود و ظاهراً اگر به معرفت و علمی که دارند، عمل کنند و نیکوکار باشند، مورد رحمت خدا واقع خواهند شد. (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: تفاسیر و روایات ذیل آیه ۱۹ انعام و ۹۸ نساء)

۲. ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾؛ «تو فقط هشدار دهنده‌ای و هر قومی، راهنمایی دارد.» (رعد: ۷)

در این آیه، مقصود از «منذر»، رسول و مراد از «هادی»، جانشین اوست. (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۵۹ و طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۱، ص ۳۰۵) لذا این آیه به نحو قضیه حقیقی، دلالت بر ضرورت وجود راهنما و حجت الهی در هر عصر و نسلی دارد و سنت تغییرناپذیر الهی این بوده است که هیچ قومی، در هیچ زمانی، محروم از هدایتگر نباشد.

روایات متعددی از پیامبر اسلام ﷺ در کتب شیعه و اهل سنت نقل شده که فرمود: «من منذر و علی، هادی است.» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۰۳؛



کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۱؛ ابن اعرابی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۹۶۴ و نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۴۰) روشن است که معنای روایت مذکور، این نیست که مقام هدایت و راهنمایی، فقط از آن حضرت علی علیه السلام است، بلکه آن حضرت، مصداق روشن و کامل هادیان امت است. به دیگر سخن، این روایت از قبیل تطبیق کلی به یک فرد کامل می باشد؛ از این رو سایر امامان و اوصیای همه پیامبران نیز هادی و رهبران مردم بوده اند. (ر.ک: شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۵۷۷؛ شیر، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۲۱ و مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۱۳۲)

۳. ﴿...أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا﴾: «آن گاه رسولان خود را پی در پی و یکی پس از دیگری فرستادیم.» (مؤمنون: ۴۴)

«تترا» از ماده «وتر» و به معنای پی در پی در آمدن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱۶۳ و ۸۵۳ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۷۶) این آیه ناظر به این حقیقت است که یا در همه اعصار رسولان و پیامبرانی بوده اند و یا دعوت آن ها به وسیله اوصیایشان استمرار داشته است. (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۵، ص ۳۳) چنان که امام علی علیه السلام می فرماید: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ» پس خداوند رسولانش را برانگیخت و پیامبرانش را به دنبال هم به سوی آنان گسیل داشت. (نهج البلاغه، خ ۱، ص ۴۳)

ناگفته نماند که به قرینه وقوع این آیه قبل از آیه ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى...﴾ (مؤمنون: ۴۵) به دست می آید که تواتر و پشت سر هم آمدن رسولان و پیامبران، تنها مختص بنی اسرائیل نبوده، بلکه در امت های پیش از بنی اسرائیل نیز جریان داشته است.

۴. ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾: «و ما هرگز [قومی را] مجازات نخواهیم کرد، مگر آن که [در میانشان] پیامبری مبعوث [و اتمام حجت] کرده باشیم.» (اسراء: ۱۵)

از این آیه چند نکته استفاده می شود:

یک. سنت الهی بر این است که هیچ امتی عذاب نشود، مگر آن که به وسیله رسولی بر آنها اتمام حجت شود؛ چرا که در غیر این صورت، عذاب با عدالت خداوندی سازگاری ندارد. دو. عذاب دنیا و آخرت، مرتبط با سرپیچی از فرامین خداوند است و وقتی محقق خواهد شد که فرامین ابلاغ شده باشند. یعنی خدا کسی را مثلاً در قبال ترک نماز عذاب نمی کند، اگر به هیچ عنوان، وجوب نماز به او نرسیده باشد.

سه. عقاب و مؤاخذه تنها در مسائلی است که حق و باطل آن، جز از طریق نبوت و ارسال رُسُل به دست نمی آید؛ اما اصولی که عقل آدمی بالضروره آن را درک می کند (مانند توحید،



نبوت و معاد) بدون بیان پیامبران نیز مورد سؤال خواهند بود. مثلاً کسی که از راه عقل خدا را شناخته، اگر در زبان منکر خدا باشد، مسئول است؛ و لو پیغمبری هم او را انذار نکرده باشد. (ر.ک: طبری، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۲۳)

علامه طباطبایی رحمته الله در این باره می گوید:

اصول دین، آن مسائلی است که عقل به طور مستقل، آنها را فهم می کند و قبول فروع دین که دعوت پیامبران متضمن آن است، فرع بر اصول دین است، و تمامیت حجت الهی درباره آنها، منوط به بیان نبی و رسول، نیست؛ چون حجیت بیان نبی و رسول خود از مسائل عقلی است، و اگر حجت الهی هم منوط بر آن باشد، دور لازم می آید که خلاصه اش «موقوف بودن حجیت مسائل عقلی بر حجیت بیان نبی و رسول، و موقوف بودن حجیت بیان نبی و رسول بر حجیت مسائل عقلی» است. بلکه در این گونه مسائل، همین که عقل دلیلی قاطع یافت، حجت تمام شده و مؤاخذه الهی صحیح خواهد شد.

آری در فروع دین، احتیاج به بیان نبی است و حجت خدا تمام نمی شود و مؤاخذه اش در آخرت استقرار نمی یابد، مگر به بیان نبی، و صرف حکم عقل در آن کافی نبوده و حجت را تمام نمی کند. (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۳، ص ۵۹)

از مجموع آن چه بیان شد، معلوم می شود که دوران فترت، دوران از بین رفتن آموزه های وحیانی نبوده و بشر در آن زمان، مکلف به اطاعت از عقل و اوصیای الهی بوده است. ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر در دوران فترت، اوصیای الهی به هدایت و رسالت تبلیغی مشغول بوده و هیچ امتی بدون انذارکننده نمانده است، چرا خداوند خطاب به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می فرماید: ﴿تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ * لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَّا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ «قرآن را بر تو نازل کردیم تا قومی را انذار کنی که پدران آنها انذار نشدند و به همین دلیل، آنها در غفلت فرو رفته اند.» (یس: ۵ و ۶)

در پاسخ باید گفت، بعضی از مفسران، «ما» در «ما أُنْذِرَ» را نافیهِ گرفته اند؛ یعنی «پدرانشان انذار نشدند.» اما این بیان، منافی با آیات و روایاتی است که دلالت دارند جوامع بشری هیچ گاه خالی از نذیر و حجت الهی نبوده است. از این رو، همان طور که مشهور مفسران بیان کرده اند، باید گفت: «ما» در این آیه وصفیه است؛ یعنی: «آن قومی که پدرانشان به عذاب خدا انذار شده اند» پس منظور از این آیه شریفه، ظهور انذارکننده آشکار و



پیامبر بزرگی است که آوازه او در همه جا پیچید، و گرنه، در هر زمانی، مُنذر و حجت الهی وجود داشته است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۸، ص ۳۱۹)

به علاوه، حتی اگر «ما» در «ما أَنْذَرَ آبَاؤُهُمْ» نافیه باشد، دلیل بر نفی منذر نمی‌کند؛ بلکه با توجه به ذیل آیه، (فَهُمْ غَافِلُونَ) چنین به دست می‌آید که وقتی آباء آنها انذار شدند، به جهت غفلت، اعتنایی به انذار نکردند؛ نه این که اصل منذر نفی شده باشد. (ر.ک: طبری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۸۱؛ طیب، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۴۸ و بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۶۳)

۲. احادیث

در احادیث، به این موضوع - که در قرآن به طور کلی اشاره شده - بیشتر پرداخته شده است. این احادیث را از جهت محتوا و دلالت به چند دسته می‌توان تقسیم نمود:

۱.۲. نهمی نبودن زمین از واسطه فیض

براساس احادیث صحیح و متواتر، اگر حجتی از سوی خداوند متعال روی زمین نباشد، زمین اهلش را در خود فرو خواهد برد. (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۸، «أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حِجَّتِهِ»؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۸۸، «أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَبْقَى بِغَيْرِ إِمَامٍ لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ» نعمانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶، «ما روی فی أن الله لا یخلی ارضه بغير حجته») در حقیقت، وجود حجت الهی روی زمین، تأثیر تکوینی دارد، یعنی نظام فیزیکی و مادی جهان را به اذن خداوند مدیریت می‌کند و تحت تصرف و سیطره خود قرار می‌دهد. مقصود از حجت در این دسته از احادیث، معنای دوم از معانی حجت است که در بحث مفهوم‌شناسی «حجت الهی» بیان شد؛ یعنی آن کسی که با مقام ولایت تکوینی و معنوی، واسطه فیض بین خالق و مخلوق و امان اهل زمین است. به دیگر سخن، از آن جایی که حجت کامل الهی، صاحب قدرت و اراده معنوی و فرمانروایی غیبی است، [۳] شایسته آن است که امان اهل زمین و واسطه فیوضات تکوینی الهی در نظام هستی باشد تا نظم جهان به هم نخورد، آرامش خود را از کف ندهد و زندگی را برای ساکنانش ناامن نکند. [۴]

از جمله این روایات می‌توان به این موارد اشاره کرد:

* پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «اهل بیت من برای اهل زمین، امان می‌باشند. اگر اهل بیت من نباشند، اهل زمین از بین می‌روند.» (طبری، ۱۳۵۶ق، ص ۱۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۶۲ و شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۲۹۴)



* امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «اگر زمین، یک روز بدون امامی از ما باقی بماند، اهلش را فرو خواهد برد، و خداوند آنها را به اشدّ عذابش عقاب خواهد کرد. خدای تعالی ما را حجت در زمینش، و وسیله امان اهل زمین قرار داده است. تا در میان ایشانیم، پیوسته در امان‌اند و زمین آنها را در کام خود فرو نخواهد برد و چون خداوند اراده فرماید که آنها را هلاک سازد و مهلتشان ندهد و به تأخیرشان نیندازد، ما را از میان آنها بیرون برده، به سوی خود بالا می‌برد، سپس هر چه خواهد دوست داشته باشد انجام می‌دهد». (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰۴)

* امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «اگر امام، ساعتی از زمین برداشته شود، زمین، اهلش را در خود فرو خواهد برد و هم‌چون دریا که اهل خود را دستخوش طوفان می‌کند، زیر و رو خواهد ساخت». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۹)

* حسین بن ابی‌علاء از امام صادق علیه السلام پرسید: «ممکن است زمین باشد و امامی در آن نباشد؟» آن حضرت فرمود: «نه». (همان، ص ۱۷۸)

* ابوحمزه ثمالی گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: «زمین بدون امام می‌ماند؟» فرمود: «اگر زمین بدون امام باشد فرو، می‌رود». (همان، ص ۱۷۹)

* حسن و شّاء گوید: از امام رضا علیه السلام پرسیدم: «آیا زمین بدون امام باقی می‌ماند؟» فرمود: «نه». گفتم: «چنین روایت نموده‌اند که باقی نمی‌ماند، در حالی که خدا بر بندگان خشم گرفته باشد»، فرمود: «[بدون امام] باقی نمی‌ماند که اگر چنین شود، زمین فرو می‌رود». (همان)

* امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «ما حجت‌های خدا در میان خلائق و امین بر اسرار آفرینش هستیم. ما کلمه تقوا، عروة الوثقی، گواهان خداوند و نشانه‌های او در میان آفریدگانش می‌باشیم. خدا آسمان و زمین را به واسطه ما نگاه می‌دارد، به واسطه ما باران می‌بارد و رحمت الهی منتشر می‌شود. زمین از قائمی از ما - آشکار یا نهان - خالی نیست و اگر روزی زمین از حجت خالی باشد، ساکنانش مضطرب شده، هم‌چنان که دریا و اهلش مضطرب می‌گردند». (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۲)

از این روایات استفاده می‌شود که خداوند مردم را مکلف، خلق کرده است؛ چون به آنها عقل، اراده و اختیار داده است؛ لذا تا هستند باید رهبر داشته باشند و گرنه باید بساط خلقت آنان برچیده شود.

بنابراین، اصلی‌ترین فلسفه و حکمت تکوینی حجت الهی، «واسطه فیض الهی» بودن اوست، که هیچ‌وقت جهان از آن تهی نمی‌ماند. (ر.ک: شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱ و



جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۰) از این رو در دوران فترت رسولان، اوصیای الهی، مرتبه‌ای از ولایت تکوینی و واسطه فیض الهی را داشته‌اند؛ زیرا آنان به عنوان بندگان نیک خداوند، بهترین گزینه برای این مقام الهی بوده‌اند پس آنان حافظ و نگاهدارنده چیزهایی بودند که خدای تعالی نزد آنها قرار داده بود؛ از قبیل وصایا و کُتُب و علوم و چیزهایی که رسولان از جانب خداوند برای امت‌های خود آورده بودند. (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۵۷)

شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، درباره لزوم وجود حجت الهی در زمین می‌گوید: جهان، هیچ‌گاه از حکمت (علم کامل) و از وجود کسی که دارای حکمت و حجج و بینات باشد، خالی نبوده است؛ این چنین کسی، خلیفه خدا در روی زمین است و تا زمین و آسمان برپاست، چنین خواهد بود. پس در هر زمان، چون شخصی به هم رسد که خدایی و نمونه کامل علم و عمل باشد، ریاست و رهبری جامعه با اوست و او خلیفه خدا در زمین است و زمین هرگز از چنین انسانی تهی نخواهد بود...

گاه حکومت تشکیل می‌دهد و آشکار است و مبسوط الید، و گاه در نهایت پنهانی (غیبت) به سر می‌برد و این امام، همان کسی است که مردم او را «قطب زمان» و «ولی عصر» می‌نامند. ریاست جامعه با اوست، اگر چه نشانی از او در دست نباشد. البته اگر این رئیس، ظاهر باشد و در رأس حکومت قرار گیرد، زمان، نورانی خواهد شد. (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱ و شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۳)

۲.۲. تهی نبودن زمین از راهنما و رهبر الهی

بر پایه دسته‌ای از احادیث، هنگامی که حضرت آدم علیه السلام آفریده شد، فیض نبوت را به او عطا کرد. از این رو، نبوت، همگام با آفرینش انسان بوده، و خداوند هیچ‌گاه بنی آدم را بدون راهنما و حجت رها نکرده است و این سنت الهی تا قیامت ادامه دارد. (ر.ک: نهج البلاغه، خ ۹۱؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۹ و ص ۲۴۶)

در این باره امام علی علیه السلام می‌فرماید: «خداوند پاک و منزّه، هرگز آفریدگان خود را از وجود پیامبری برانگیخته، یا کتابی فرو فرستاده، یا حجتی الزام‌آور و یا راهی راست و روشن، خالی نگذاشته است». (نهج البلاغه، خ ۱، ص ۴۳)

در این سخن، حضرت علی علیه السلام به چهار چیز اشاره کرده است که همواره در میان خلق بوده‌اند و به وسیله آنان، بر مردم اتمام حجت شده است:



- پیامبران الهی؛ خواه دارای کتاب آسمانی باشند یا نه.
 - کتب آسمانی؛ هر چند پیامبرانی که آن‌ها را آورده‌اند، چشم از جهان فرو بسته باشند.
 - اوصیا و امامان معصوم، که از آن تعبیر به «حُجَّةَ لازِمَةٌ» شده است. (موسوی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۵ و قزوینی حائری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۸۰)
 - سنت پیامبران و اوصیا و امامان، که از آن تعبیر به «مُحِبَّةٌ قَائِمَةٌ» شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱۸ و بیهقی کینزی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۹)
 امام صادق (ع) نیز می‌فرماید: «حجت، پیش از مخلوق بوده و با مخلوق هست و پس از مخلوق هم خواهد بود». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۷)

۳.۲. حجت الهی، یا آشکار است یا پنهان

در دسته‌ای از روایات تصریح شده که بقای زمین، در گرو وجود امام و حجت ظاهر و آشکار یا پنهان و گمنام است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۷) لذا ضرورت ندارد که حجت خدا حتماً مشهود و ظاهر باشد و همه مردم او را ببینند؛ بلکه کسی که پنهان است نیز می‌تواند حجت الهی و حافظ بیّنات باشد.

امام علی (ع) در این رابطه می‌فرماید: «صد البته، زمین از وجود کسی که حجت خداست، یا آشکار و بنام (ظاهراً مشهوراً) یا بیمناک و گمنام (خائفاً مغموراً)، خالی نمی‌ماند تا حجت‌های خدا و برهان‌های او از بین نروند ... خداوند به واسطه آنان، حجت‌ها و نشانه‌های خود را نگه می‌دارد، تا آنان نیز آنها را به همتایان خویش بسپارند و در دل‌های همانندان خود بکارند». (نهج البلاغه، ج ۱۴۷، ص ۴۹۷)

امام سجاد (ع) نیز می‌فرماید: «از آن گاه که خداوند، آدم (ع) را آفرید، زمین هرگز از حجت خدا تهی نبوده است، خواه آشکار و بنام، خواه پنهان و در پرده، و تا قیام قیامت نیز زمین از حجت خدا تهی نخواهد بود و اگر چنین نبود، خدا عبادت نمی‌شد». (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۷)

دلیل عقلی ضرورت وجود حجت الهی در کلام اسلامی

متکلمان شیعه، برای اثبات ضرورت بعثت پیامبران دلایلی عقلی آورده‌اند (علامه حلی، ۱۳۷۲، صص ۳۴۶ - ۳۴۸) که البته این دلایل، عام بوده، شامل لزوم وجود اوصیا و جانشینان

آنها، به عنوان حجت الهی، نیز می‌شود؛ چرا که وصایت و امامت چیزی جز استمرار خط نبوت نیست.

یکی از این دلایل، تقویت شناخت عقلی بشر، به واسطه بیان نقلی است. توضیح آن که خداوندی که نوع بشر را برای پیمودن راه کمال و سعادت آفریده است، باید برای هدایت او، رسولان و پیامبرانی متکی بر نیروی وحی و دارای مقام عصمت، مبعوث کند. همچنین لازم است برای تداوم این راه، پیامبران، اوصیا و جانشینانی آگاه و معصوم داشته باشند تا جامعه انسانی را در رسیدن به سر منزل مقصود کمک کنند. به یقین، بدون وجود آنان، این هدف ناتمام خواهد ماند؛ زیرا عقول انسانی به تنهایی برای تشخیص تمام عوامل و اسباب پیشرفت و کمال، کافی نیست. به دیگر سخن، عقول با بقایای سنت و بدون رهبر و راهنما کافی نیست.

جمع بندی

۱. هر چند در دوران فترت، رسولی از جانب خداوند نبوده است، ولی به دلایل عقلی و نقلی، اوصیای انبیا، نسل به نسل، به عنوان حجت الهی، مسئولیت هدایت و راهنمایی مردم را برعهده داشتند؛ یعنی این دو رکن هدایت بشری کنار هم وجود داشته است: شریعت و حجت الهی (نبی، وصی، هادی معصوم یا عالم عادل و ربانی). این تفسیر با تعبیر قرآن از فترت هماهنگ بوده و معارض نصوصی، مانند احادیث «لولا الحجة...» - که بر استمرار حجت و هادی الهی، چه غایب و چه ظاهر، دلالت دارند، محسوب نمی‌شود. بنابراین، مستشکل، دلیل و برهانی بر عدم وجود نبی و وصی در دوران فترت ندارد و نمی‌تواند این مدعا را اثبات کند.
۲. احادیث «لولا الحجة...» بیش از این نمی‌گویند که همواره باید واسطه فیض و تکوین الهی باشد؛ ولو مخفیانه به هدایت و تعلیم مردم بپردازد، از این‌رو، درباره عصر غیبت می‌گوییم باید حتماً حجت الهی موجود باشد، اگرچه ظاهر و قابل رؤیت نباشد.



پی‌نوشت:

۱. «...ما هرگز [قومی را] مجازات نخواهیم کرد، مگر آن که رسولی مبعوث کرده باشیم [تا وظایفشان را بیان کند]»؛ اسراء، ۱۵

۲. «بندگان مرا خبر ده که بی‌تردید منم همان بسیار آمرزنده و مهربان»؛ حجر، ۴۹

۳. گفتنی است بیشتر این دسته از روایات، دارای سند صحیح هستند و آن روایاتی هم که دارای سند ضعیف هستند، با توجه به این که محتوای این روایات با روایات صحیح هماهنگ است، قابل پذیرش‌اند. به دیگر سخن، این دسته از روایات، علاوه بر سند صحیح، از جهت معنایی نیز متواتر می‌باشند. برای آگاهی بیشتر در این باره به این دو نرم‌افزاری که گروه پژوهشگران حدیث و رجال مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور با توجه به منابع رجالی و حدیثی تولید کرده‌اند، مراجعه شود: «درایة النور» و «اسناد شیخ صدوق».

۴. در کتب عرفانی و فلسفی، با توجه به مضمون این دسته از احادیث، به بحث از لزوم وجود انسان کامل در عالم هستی پرداخته‌اند. رک: جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۰ و ابن‌سینا، ۱۳۸۸، ص ۴۵۵.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر جزری، علی بن محمد، الكامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق.
۲. ابن اعرابی صوفی، احمد بن محمد، معجم ابن الأعرابی، عربستان سعودی دار ابن الجوزی، چاپ اول: ۱۴۱۸ق.
۳. ابن بابویه، علی بن حسین، الامامة و التبصرة من الحيرة، قم: مدرسة الإمام المهدي، چاپ اول: ۱۴۰۴ق.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، شفاء، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنوير، بیروت: مؤسسة التاریخ، چاپ اول: بی تا.
۶. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق.
۷. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول: ۱۴۲۲ق.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی چاپ اول: ۱۴۰۴ق.
۹. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، البدایة و النهایة، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارصادر، چاپ سوم: ۱۴۱۴ق.
۱۱. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول: ۱۴۰۳ق.
۱۲. بغدادی، علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول: ۱۴۱۵ق.
۱۳. بهبهانی، محمدباقر، حاشیة الوافی، قم: مؤسسه العلامة الوحید البهبهانی، چاپ اول: ۱۴۲۶ق.
۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول: ۱۴۱۸ق.
۱۵. بیهقی کیدری، محمد بن حسین، حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه، قم: بنیاد نهج البلاغه، انتشارات عطارد، چاپ اول: ۱۳۷۵.
۱۶. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ سوم: ۱۴۲۴ق.





۱۷. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، چاپ دوم: ۱۳۹۵ق.
۱۸. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول: ۱۴۱۸ق.
۱۹. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ دوم: ۱۳۷۰.
۲۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول: ۱۴۱۰ق.
۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداة، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۵ق.
۲۲. حسینی لواسانی، سید حسن، نور الأفهام فی علم الکلام، محقق: سید ابراهیم لواسانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول: ۱۴۲۵ق.
۲۳. حقی، اسماعیل بن مصطفی، تفسیر روح البیان، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۲۴. حلبی، ابوالفرج، السیره الحلبیه، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ دوم: ۱۴۲۶ق.
۲۵. حلبی، تقی الدین بن نجم الدین، الکافی فی الفقه، محقق: رضا استادی، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین، چاپ اول ۱۴۰۳ق.
۲۶. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۲.
۲۷. خزاز رازی، علی بن محمد، کفایه الاثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، محقق: حسینی کوهکمری، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
۲۸. دیار بکری، شیخ حسین، تاریخ الخمیس فی أحوال أنفس النفیس، بیروت: دارالصادر، بی تا.
۲۹. رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (تفسیر فخر رازی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم: ۱۴۲۰ق.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، چاپ اول: ۱۴۱۲ق.
۳۱. راوندی، قطب الدین سعید بن عبدالله، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسه امام مهدی، چاپ اول: ۱۴۰۹ق.
۳۲. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم: ۱۴۰۷ق.



۳۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم: ۱۳۷۵.
۳۴. سیدرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، محقق: صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول: ۱۴۱۴ق.
۳۵. سیدمرتضی، علی بن حسین، الشافی فی الإمامة، محقق: سیدعبدالزهره حسینی، تهران: مؤسسه الصادق، چاپ دوم: ۱۴۱۰ق.
۳۶. _____ رسائل الشریف المرتضی، محقق: سیدمهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول: ۱۴۰۵ق.
۳۷. شبر، سیدعبدالله، الجوهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین، قم: ذوی القربی، ۱۳۸۸.
۳۸. شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، محقق: میرجلال‌الدین حسینی، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول: ۱۳۷۳.
۳۹. شهرزوری، شمس‌الدین، شرح حکمة الاشراق، محقق: حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول: ۱۳۷۲.
۴۰. شوشتری، قاضی نورالله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.
۴۱. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول: ۱۴۱۴ق.
۴۲. صدوق، محمد بن علی، الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ دوم: ۱۴۱۴ق.
۴۳. _____ التوحید، محقق: هاشم حسینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول: ۱۳۹۸ق.
۴۴. _____ الخصال، محقق: علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول: ۱۳۶۲.
۴۵. _____ علل الشرائع، قم: کتاب‌فروشی داوری، چاپ اول: ۱۳۸۵.
۴۶. _____ عیون اخبار الرضا، محقق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اول: ۱۳۷۸ق.
۴۷. _____ کمال الدین و تمام النعمه، محقق: علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم: ۱۳۹۵ق.
۴۸. _____ من لایحضره الفقیه، محقق: علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم: ۱۴۱۳ق.



۴۹. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵۰. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۹۱ ق.
۵۱. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، محقق: محمد باقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول: ۱۴۰۳ ق.
۵۲. طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری بأعلام الهدی، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول: ۱۴۱۷ ق.
۵۳. ———، تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول: ۱۳۷۷.
۵۴. ———، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه: محمد جواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم: ۱۳۷۲.
۵۵. طبری، احمد بن عبدالله، ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، قاهره: مکتبه القدسی، ۱۳۵۶ ق.
۵۶. طبری، محمد بن جریر بن یزید، تاریخ الامم و الملوک (تاریخ طبری)، محقق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، چاپ دوم: ۱۳۸۷ ق.
۵۷. ———، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول: ۱۴۱۲ ق.
۵۸. ———، دلائل الامامه، قم: بعثت، چاپ اول: ۱۴۱۳ ق.
۵۹. طبری، محمد بن جریر بن رستم، المسترشد فی إمامه علی بن أبی طالب، محقق: احمد محمودی، قم: کوشانیور، چاپ اول: ۱۴۱۵ ق.
۶۰. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، محقق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۱. ———، کتاب الغیبه، محقق: عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دارالمعارف الاسلامیه، چاپ اول: ۱۴۱۱ ق.
۶۲. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم: ۱۳۷۸.
۶۳. ———، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، بی جا: کتابخانه اسلام، چاپ چهارم: ۱۳۶۲.
۶۴. عسکری، سیدمرتضی، عقاید اسلام در قرآن کریم، ترجمه: محمد جواد کرمی، بی جا: مجمع علمی اسلامی، چاپ اول: ۱۳۷۸.



۶۵. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ ق.
۶۶. فرات کوفی، ابوالقاسم، تفسیر فرات کوفی، محقق: محمد کاظم محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول: ۱۴۱۰ ق.
۶۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: هجرت، چاپ دوم: ۱۴۱۰ ق.
۶۸. فیض کاشانی، ملا محسن، أنوار الحکمة، مراجعه و تعلیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار، چاپ اول: ۱۴۲۵ ق.
۶۹. ———، الاصفی فی تفسیر القرآن، محقق: محمد حسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول: ۱۴۱۸ ق.
۷۰. ———، تفسیر الصافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷.
۷۱. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم: مؤسسه دارالهجره، چاپ دوم: بی تا.
۷۲. قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۷۳. قزوینی حائری، سید محمد کاظم، شرح نهج البلاغه، نجف: مطبعة النعمان، ۱۳۳۷.
۷۴. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب، چاپ سوم: ۱۴۰۴ ق.
۷۵. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، محقق: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول: ۱۳۷۵.
۷۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم: ۱۴۰۷ ق.
۷۷. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم: ۱۴۰۳ ق.
۷۸. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم: دارالهجره، چاپ دوم: ۱۴۰۹ ق.
۷۹. مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول: ۱۴۱۳ ق.
۸۰. ———، الأمالی، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول: ۱۴۱۳ ق.
۸۱. ———، أوائل المقالات فی مذاهب و المختارات، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
۸۲. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام امیرالمومنین (علیه السلام) تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول: ۱۳۸۶ ش.
۸۳. ———، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰.

۸۴. موسوی سبزواری، سید عبد الاعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه اهل بیت، چاپ دوم: ۱۴۰۹ق.
۸۵. موسوی، سیدعباسعلی، شرح نهج البلاغه، بیروت: دار الرسول الاکرم، چاپ اول: ۱۳۷۶.
۸۶. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبه، محقق: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، چاپ اول: ۱۳۹۷ق.
۸۷. نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول: ۱۴۱۱ق.

