



مرکز تحقیقات ایرانیکا

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

پایان



مراقبت‌ها و پاسخگویی به شبهات - حوزه فقهیه قم

فصلنامه علمی-پژوهشی دانش و اندیشه
 شماره ۱۳ - زمستان ۱۳۹۴

- راهگشایی به منظومه فکری نظام معقلی رهبری است. این امر حوزه دانش گویی به سوالات و شبهات است. مراقبت‌ها و پاسخگویی به شبهات حوزه فقهیه قم
- فرایند مشکلات و موانع از بین بردن فرساده‌های قرآن پژوهی مستشرقان
 محمد مهدی اسماعیلی اصفهانی
- بررسی عدالت در روابط خانوادگی همسران از منظر اسلام
 آرزو محمدی اصفهانی
- بررسی مسئله‌ها در نظریه ولایت معقله فقهیه با رویکرد اخلاقی قرآنی
 علی محمدی اصفهانی
- نگاه‌ها به امرای معقلی ضرورت نبوت
 محمدرضا محمدی اصفهانی
- از اعراب اختیارات ولی فقیه و رئیس جمهور
 محمدرضا محمدی اصفهانی
- برهان لزوم نبوت و تعیین رابطه آن با دوران قدرت
 محمدرضا محمدی اصفهانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی تخصصی پاسخ به شبهات - سال اول - شماره سوم پاییز ۱۳۹۵

نویسنده:

جمعی از نویسندگان

ناشر چاپی:

مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه های علمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	فصلنامه علمی تخصصی پاسخ به شبهات - سال اول - شماره سوم پاییز ۱۳۹۵
۱۱	مشخصات کتاب
۱۲	اشاره
۱۶	فهرست مطالب
۱۸	رهیافتی به منظومه فکری مقام معظم رهبری (مد ظله العالی)
۱۸	اشاره
۱۸	مقدمه
۱۹	فصل اول: زمینه ها و ضرورت ها
۲۱	فصل دوم: مبانی نظری
۲۴	فصل سوم: چشم انداز (افق مطلوب)
۲۵	فصل چهارم: اهداف
۲۵	اشاره
۲۶	۱. پیشگیری از ترویج و تثبیت شبهات
۲۷	۲. درمان آسیب های ایجاد شده در اثر نشر شبهات
۳۰	درباره مطالعات و مهم ترین عرصه های قرآن پژوهی مستشرقان / گفتگو با حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد جواد اسکندرلو
۳۹	بررسی عدالت در روابط زناشویی همسران از منظر اسلام / احمد رضا دردشتی
۳۹	اشاره
۳۹	چکیده
۴۰	مقدمه
۴۱	زن از منظر انسان شناسی اسلام
۴۶	عدالت جنسی یا تبعیض جنسی؟!
۴۶	حقوق زن در خانواده
۴۶	۱. تهیه مخارج و لوازم زندگی

۴۷	۲. آراسته و پاکیزه بودن شوهر
۴۷	۳. معاشرت نیکو
۴۸	۴. تأمین نیاز جنسی
۴۹	حکمت های جواز چندهمسری برای مردان و ممنوعیت آن برای زنان
۴۹	اشاره
۵۱	۱. افت امیال جنسی زنان در ایام عادت ماهانه
۵۲	۲. سطح بالاتر تحریک پذیری مردان در امور جنسی
۵۳	۳. ارتباط هیجانات جنسی زنانه با عواطف و احساسات
۵۴	۴. نقش مؤثر زن در حفظ کیان خانواده
۵۵	۵. ناسازگاری چندشوهری با منافع زنان
۵۶	۶. حفظ کرامت و جایگاه والای زن
۵۶	۷. اختلال در زنجیره نسلی با چندشوهری زنان
۵۷	۸. ناسازگاری چندشوهری زنان با غیرت مردانه
۵۸	۹. ناکارآمدی و غیرعملی بودن چندشوهری زنان
۵۸	چندهمسری مردان، بهترین الگو برای حل معضلات جنسی
۶۰	زنان و پاداش محرومیت های جنسی
۶۳	مواجهه فعالانه با امیال جنسی
۶۷	فهرست منابع
۷۰	بررسی مصلحت در نظریه ولایت مطلقه فقیه با رویکرد اخلاق فرادینی / علی مجتبی زاده
۷۰	اشاره
۷۰	چکیده
۷۱	مقدمه
۷۱	مفهوم مصلحت
۷۳	جایگاه مصلحت در نظام اسلامی
۷۵	مفهوم ولایت مطلقه فقیه
۷۷	ضوابط مصلحت سنجی

۷۷ اشاره
۷۸ ۱. مغایرت نداشتن با اهداف، احکام و مبانی شریعت
۷۹ ۲. تقدیم اهم بر مهم
۷۹ ۳. رعایت مصلحت اسلام و جامعه اسلامی
۸۰ ۴. حفظ نظام و کیان اسلام
۸۰ اشاره
۸۰ الف. نظام به معنای نظام معیشت و زندگی افراد جامعه
۸۰ ب. نظام به معنای حریم کشور اسلامی و مسلمانان
۸۱ ج. نظام به معنای حکومت اسلامی
۸۳ ۵. ساز و کارهای تشخیص مصلحت و راهکارهای نظارت بر آن
۸۳ اشاره
۸۳ ۱. اجتهاد و فقهت
۸۴ ۲. نظر مشاوران و کارشناسان
۸۴ ۳. نظارت بر عملکرد ولی فقیه
۸۴ اشاره
۸۴ ۱. نظارت درونی
۸۵ ۲. نظارت بیرونی
۸۵ تفاوت مصلحت و فایده گرایی
۸۶ جمع بندی
۸۷ فهرست منابع
۸۷ الف) کتاب ها
۸۸ ب) پایگاه اینترنتی
۹۰ نگاهی به ادله عقلی ضرورت نبوت / مجید خاموشی
۹۰ اشاره
۹۰ چکیده
۹۱ روش پاسخگویی

۹۱	پیشینه بحث و اشکال
۹۲	نقد کتاب «نقد مبانی نظری نبوت»
۹۲	اشاره
۹۴	۱. معاد (دلایل عقلی اثبات معاد)
۹۴	اشاره
۹۵	۱.۱. برهان عدالت
۹۶	۱.۲. برهان حکمت
۹۷	۳. بررسی اشکالات مرتبط با این بحث (مواردی که مستشکل با ادعای عدم اثبات معاد؛ در صدد اثبات آن بوده است).
۹۹	۰۲ عقل (اثبات عدم کفایت عقل در هدایت انسان)
۹۹	اشاره
۹۹	۱.۲. مدرکات عقل
۹۹	۲.۲. حسن و قبح عقلی
۱۰۲	۳.۲. اثبات نارسایی عقل با وجود تأکید بر حسن و قبح عقلی
۱۰۴	۴.۲. بررسی اشکالات مرتبط با این بحث
۱۰۶	۳. اخلاق (اثبات عدم کفایت اخلاق در هدایت انسان)
۱۰۷	۴. بررسی جزئی و گزاره ای مطالب مستشکل
۱۰۷	۴.۱. برهان حکمت
۱۱۱	۴.۲. عدم توانایی عقل در کشف راه سعادت و کمال
۱۱۲	۴.۳. برهان لطف
۱۱۵	۴.۴. نیاز به واسطه میان خدا و انسان
۱۱۸	۴.۵. علم عنایی خداوند به نظام احسن
۱۲۱	نتیجه گیری
۱۲۴	فهرست منابع
۱۲۸	تزامم اختیارات ولی فقیه و رئیس جمهور / خلیل عالمی
۱۲۸	اشاره
۱۲۸	چکیده

مقدمه	۱۲۹
اندیشه سیاسی امام خمینی رحمه الله	۱۲۹
جایگاه ریاست جمهوری در قانون اساسی	۱۴۱
فهرست منابع	۱۵۲
برهان لزوم نبوت و تبیین رابطه آن با دوران فترت / حسین جماعتی	۱۵۴
اشاره	۱۵۴
چکیده	۱۵۴
تبیین شبهه مربوط به دوران فترت پیامبران	۱۵۵
مفهوم شناسی	۱۵۵
۱. «فترت»	۱۵۵
۲. «حجت الهی»	۱۵۶
اشاره	۱۵۶
۲. ۱. حجت تشریحی	۱۵۶
۲. ۲. حجت تکوینی	۱۵۶
۳. «نبی» و «رسول»	۱۵۷
۴. نذیر	۱۵۹
دوران فترت پیامبران از منظر قرآن	۱۵۹
وجه تمایز دوران فترت	۱۶۱
هدایتگران دوران فترت	۱۶۲
اشاره	۱۶۲
دلایل نقلی ضرورت وجود حجت الهی	۱۶۳
اشاره	۱۶۳
۱. آیات قرآن کریم	۱۶۴
۲. احادیث	۱۶۸
اشاره	۱۶۸
۱.۲. تهی نبودن زمین از واسطه فیض	۱۶۸

۱۷۱ ۲.۲. تھی نبودن زمین از راهنما و رهبر الہی

۱۷۲ ۲.۳. حجت الہی، یا آشکار است یا پنهان

۱۷۳ دلیل عقلی ضرورت وجود حجت الہی در کلام اسلامی

۱۷۳ جمع بندی

۱۷۵ فهرست منابع

۱۸۳ درباره مرکز

مشخصات کتاب

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: محمد کاظم حسینی کوهساری

صفحه آرا: محمد رضایی

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمد جواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدین رضائزاد: دانشیار جامعهالمصطفی (ص) العالمیه

حسن رضائی مهر: استادیار جامعهالمصطفی (ص) العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

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

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقر العلوم (ع)

سید رضا مؤدب: استاد دانشگاه قم

نشانی: قم، خیابان معلم، کوچه ۱۲، جنب جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پلاک ۱۴ مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات

(حوزه علمیه قم)

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

آدرس الکترونیکی: info@ntpasokh.com

نقل مطالب فصلنامه با ذکر ماخذ بلا مانع است

ص: ۱

اشاره

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

ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

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

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

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

۴. کلید واژه: حداقل ۵ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۷ و حداکثر ۱۸ صفحه A۴ و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی می باشد:

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

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

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

ج) نکات مهم:

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

- مقالات دریافت شده عودت داده نمیشود.

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

- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تائید 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 صرفا پس از انجام اصلاحات مورد نظر داوران توسط نویسنده صادر خواهد شد.

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

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

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

درباره مطالعات و مهم ترین عرصه های 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... ۲۷

بررسی مصلحت در نظریه ولایت مطلقه فقیه با رویکرد اخلاق فرادینی

علی مجتبی زاده. ۵۵

نگاهی به ادله عقلی ضرورت نبوت

مجید خاموشی... ۷۵

تزام اختیارات ولی فقیه و رئیس جمهور

خلیل عالمی... ۱۰۹

برهان لزوم نبوت و تبیین رابطه آن با دوران فترت

حسین جماعتی... ۱۳۵

در حوزه پاسخگویی به سؤالات و شبهات (۱) / مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزه علمیه قم

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزه علمیه قم (۱)

مقدمه

بدون تردید مهم ترین ابزار نظام سلطه جهانی برای گسترش سیطره خود، رسانه های گوناگون نوشتاری، دیداری و شنیداری است که با نفوذ به اعماق ذهن ها در صدد ایجاد بستری مناسب برای این آرزوی پلید و شیطانی اند. رسانه های استکباری از طریق القای شبهه در باورهای بنیادین و ارزش های هویت بخش، فرایند گسست میان انسان و هویت او را دنبال کرده و او را به منجلا ب پوچی، بی هویتی و سرگستگی می افکنند و از این راه، زمینه را برای سلطه پذیری و وادادگی به خواسته های جهان خوارانه دشمن مهیا می کنند. در این میان اطلاع رسانی و آگاهی بخشی به لایه های گوناگون جامعه، تکلیف انسانی - الهی فرهیختگان بابصیرت و دردمند است که با اشراف کامل به فضای فکری جامعه، شبهات، جریان ها و افراد شبهه افکن، شیوه های القای شبهه و دیگر ملزومات و ابزارهای ضروری را شناسایی کرده غبارهای شبهه و ابهام را بزدایند. مقام معظم رهبری، حضرت آیت الله خامنه ای (مدظله العالی)، به عنوان طلایه دار مبارزه فرهنگی و سیاسی با استکبار جهانی، در موقعیت ها و مناسبت های گوناگون، به تشریح اهم آموزه ها، راهبردها و روش های دشمن در هجوم فرهنگی به باورها، نگرش ها، مبانی و ارزش های اسلامی پرداخته و مهم ترین اصول، خط مشی ها و اهداف مبارزه

ص: ۷

فرهنگی با تحرکات دشمنان را به همه آحاد جامعه، به ویژه عالمان و مبلغان دینی، گوشزد کرده اند. آنچه پیش رو دارید گزیده ای است از بیانات معظم له در خصوص شبهه پژوهی و پاسخ به شبهات، که توسط پژوهشگران مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات تنظیم و تدوین شده است.

فصل اول: زمینه ها و ضرورت ها

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

شما اگر در میان جوانان بروید، می بینید جوان خوب ما هم گاهی در ذهنش شبهه وجود دارد. ایرادی هم ندارد؛ شبهه به ذهن همه می آید؛ نباید به جوان ایراد گرفت که تو چرا شبهه داری. وقتی ذهن فعال و کارگر شد، شبهه به ذهن می آید. بر عهده ما طلبه هاست که این شبهه ها 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 وقت هاست. چه کسی حالا- شبهه «ابن کمونه» را مطرح می کند؟ امروز شبهات فراوانی در عالم ذهنیات و معارف بشری هست. حوزه های علمیه باید این شبهات و راه مقابله با آنها را بدانند و در مقابل فلسفه ها و گرایش ها و مذهب ها، 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 غیر جوانان - ذهنشان باز است. اگر دیروز - قبل از انقلاب - جوانان دانشجو از این ویژگی برخوردار بودند، امروز مخصوص آنها نیست و همه، مسائل را با چشم بصیرت و با استبصار نگاه می کنند و می خواهند بفهمند. یک بخش مهم از حادثه فرهنگی در جامعه امروز ما این است که اینها در معرض شبهات قرار می گیرند؛ یعنی دشمنان شبهه القا می کنند. دشمنان هم نه، منکرین فکر من و شما به القای شبهه می پردازند. مگر می شود گفت هر کس فکر ما را قبول ندارد، لال شود، حرف نزنند، و هیچ شبهه ای القا نکند؟ مگر می شود این طور گفت؟ به هر حال حرف می زنند، مطلب می پراکنند، به ایجاد تردید می پردازند و شبهه درست می کنند. (۳)

ص: ۸

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.

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 والا-تر و بالا-تر باشد و استفاده شود. (۱)

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 نشانند 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 می برد 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 می داند و می خواهد 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 بی پاسخ 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. (۲)

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

تلاش جدی استکبار جهانی برای شبهه پراکنی با هدف بی اعتبار سازی اسلام در چشم مردم جهان و مسلمانان در این چند سال اخیر، یعنی از حدود پنج، شش سال پیش به این طرف، سیاست های استکباری هر چه توانستند تلاش کردند تا اسلام را در چشم توده های مردم و ملت ها، بی آبرو و بی اعتبار کنند. نه در چشم توده هایی که مسلمان نیستند، بلکه در چشم ملت های مسلمان! سعی کردند اینها را به اسلام بی عقیده کنند. به چه نحو؟ به این نحو که جوانانشان را بی اعتقاد 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. (۳)

ابهام آفرینی یکی از سیاست های اصلی کانون های مبارزه با جمهوری اسلامی است. ابهام آفرینی و ایجاد نقطه کور برای ذهن ها، خودش یک سیاست است. (۴)

ص: ۹

۱- گفت و شنود به مناسبت میلاد حضرت فاطمه زهرا علیها السلام ۱۳۷۷/۰۷/۱۸.

۲- پاسخ به نامه جمعی از دانش آموختگان و پژوهشگران حوزه علمیه ۱۳۸۱/۱۱/۱۶.

۳- بیانات در دیدار ائمه جماعات و روحانیون و مبلغین، در آستانه ماه مبارک رمضان ۱۳۷۱/۱۱/۲۵.

۴- بیانات در دیدار با دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی ۱۳۸۲/۰۲/۲۲.

امروز تهاجم فرهنگی عظیمی علیه اسلام هست که ارتباط مستقیمی با انقلاب ندارد. این تهاجم، وسیع تر از انقلاب و علیه اسلام است. چیز عجیب و فوق العاده ای است که با تمام ابعاد فرهنگی و اجتماعی و سیاسی، علیه اسلام - و حتی اسلامی که در توده ی مردم الجزایر نفوذ دارد - وارد کارزار شده است. فقط یک استثنا دارد و آن اسلام وابسته به دستگاه های استعماری و فهدگونه است؛ والا حتی اسلام های 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 می شنوید - مثل حجاب در فرانسه و مبارزه با دختران محجبه در این کشور - اینها جرقه هایی است که نشان از آتش های زیر خاکستر می باشد و از کار عظیمی در پشت پرده خبر می دهد. قضیه فقط این نیست که یک دولت مثلاً لایکی بگوید که ما نمی خواهیم محجبه یی باشد؛ نه، اینها اصلاً از اسلام به شدت احساس خطر کرده اند؛ البته این موضوع تازگی هم ندارد؛ از سابق نیز این طور بوده است. (۱)

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 می کنید، می بینید که در طول زمان، فراوان علیه اسلام شبهه درست کردند، به اشکال تراشی پرداختند و استدلال سازی 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 همین طور 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 می شود - روزبه روز گسترش پیدا کرده است. (۲)

آزاد فکری و عقلانیت شیعه، این دو عنصر در کنار هم، مایه افتخار ماست. تفکرات شیعه، عقلانی است. ما از اول تشیع در تعالیم ائمه علیهم السلام به سوی عقل، منطق و استدلال سوق داده شدیم و همین طور هم باید عمل بکنیم؛ حتی در فقه. شما ببینید شاگردان برجسته امام صادق و امام باقر علیهما السلام در مواردی با حضرت طوری حرف می زدند که حضرت با آنها استدلالی حرف

ص: ۱۰

۱- سخنرانی در دیدار با مجمع نمایندگان طلاب و فضایی حوزه علمیه قم ۰۷/۰۹/۱۳۶۸.

۲- بیانات در اجتماع بزرگ مردم در صحن امام خمینی رحمه الله مشهد مقدس رضوی ۰۱/۰۱/۱۳۷۶.

می زدند. «يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عزوجل: ((مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ))»؛ یعنی به «زراره» یاد می داد که این طوری باید از کتاب خدا استفاده کنی؛ یعنی امام روش اجتهاد و استنباط از قرآن را به او یاد می دهد. ما از اول این طوری رشد کردیم؛ شیعه عقلانی و با آزادفکری رشد کرده است. این را باید قدر دانست و دنبال کرد. (۱)

این را، هم جوانان ما - جوانان فرزانه ما، دانشجویان ما، طلاب فاضل ما - هم مجموعه هائی 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 اهل بیت علیهم السلام هست به مخاطب، مساوق با قبول مخاطب و همراه با تصدیق و پذیرش مخاطب است. حقیقت را باید نشان داد. باید سعی کنیم پیرایه ها، خرافه ها، ادعاهای دروغین، کج فهمی ها، بدفهمی ها دخالت نکنند. البته نقش علمای دین، مبلغان برجسته، روشنفکران در این زمینه نقش برجسته ای است. و ملت ما با عمل به تعالیم اهل بیت علیهم السلام 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 تعالیم را نشان داد. (۲)

۲. توانمندی اسلام برای پاسخگویی به کلیه نیازها و سؤالات 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 می خواهد نظام زندگی ملت ها را اداره کند و باید پاسخگوی مسائل کوچک و بزرگ ملت ها باشد، کشاند. این، یعنی نقطه مقابل آن آفتی که گفتیم تحجر است. حتی در اواخر سال های عمر بابرکت امام بزرگوار، مسائلی که به ظاهر جزئی می نمود - اما با توجه به اینکه یک خط و یک ستمگیری را به فقهای شیعه نشان می داد، بسیار مهم بود - پیش آمد و ایشان باز هم نشان داد که آن کسی که می خواهد نظام را اداره کند؛ آن فقهی که می خواهد یک ملت یا مجموعه عظیمی از انسان ها و ملت ها را اداره کند، بایستی بتواند شرایط زمان را بشناسد و پاسخ هر نیازی را در هنگام آن نیاز، به آن بدهد و نمی تواند در زمینه های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و همه مسائل زندگی مردم، نقطه ای را بی پاسخ بگذارد. (۳)

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

ص: ۱۱

۱- دیدار با روحانیون ۱۳۸۵/۰۸/۱۷.

۲- دیدار اقشار مختلف مردم در روز نیمه شعبان ۱۳۸۷/۰۵/۲۷.

۳- بیانات در اجتماع با شکوه زائران مرقد مطهر حضرت امام خمینی رحمه الله ۱۳۷۶/۰۳/۱۴.

((هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ)). آن نکته ای که می خواهم عرض کنم، در ضمن این آیه شریفه است؛ یعنی می فرماید که خدای متعال تصمیم گرفته است دین خود، دین حق، راه درست و صراط مستقیم الهی را بر همه ادیان بشری و همه 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 درآمده است. دین خدا بر همه دین ها غلبه خواهد کرد؛ یعنی همه فرهنگ های بشری، همه سیستم های اقتصادی، همه روش های حکومتی و همه شیوه های 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 همه روی زمین را فرا خواهد گرفت و همه انسان ها و افراد بشر، از دین خدا بهره مند خواهند شد. این، مضمون این آیه شریفه است.

سؤالی که در اینجا مطرح می شود، 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 نمی تواند این طور باشد. این، هنری نیست که دین و عقیده ای را کسانی که صاحب آن عقیده اند 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 بر طبق این عقیده رفتار نمایند. دین باطل هم می تواند 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 سال های این قرن، به زور بر کشورها و ملت هایی مسلط شد و مردم به شیوه کمونیستی زندگی می کردند. دین خدا این طور نمی خواهد که بر روی زمین، بر کشورها و ملت ها و ادیان دیگر غلبه پیدا کند. دین خدا بر دل ها مسلط می شود و با شمشیر و زور نمی شود بر دل مسلط شد. دل باید بفهمد، پذیرد و از روی طوع و رغبت، زیر بار روش و عقیده و ایمانی برود. این طور که شد، آن وقت از منافع آن ایمان و عقیده دینی، بهره مند خواهد شد. با زور و شمشیر نمی شود. نه؛ اسلام چنین چیزی را نخواسته است. (۱)

ص: ۱۲

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 روزبه روز در حال رشد است - (این نسل جوان عزیز ما) تفکرات خودش را، که بافته های ذهنی دنیای غرب را به چالش کشیده و زیر علامت سؤال برده، روزبه روز رشد خواهد داد و عمق خواهد بخشید و آنها را مثل هدایای معنوی ارزشمندی به دنیای اسلام و ملت های مسلمان تقدیم خواهد کرد؛ و جبهه استکبار مجبور است عقب نشینی کند. این، وضعی است که بحمدالله ما از اول انقلاب تا امروز داشته ایم و چشم اندازی است که برای آینده می بینیم؛ این، درسی برای خود ما دارد و درسی هم برای دشمنان؛ آنها هم باید درس بگیرند، اما خود ما هم باید درس بگیریم. (۱)

امروز شبهات عظیم در تمام زمینه های کلامی وجود دارد. از اصل توحید و لزوم دین بگیرد تا به وجود صانع و نبوت عامه و نبوت خاصه و بعد مسئله ولایت و مسائل گوناگونی که در زمینه های 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 علما، 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 گرفته اند، جواب خدا را خواهد داد؟

نتیجه این می شود که وقتی کسی بر جامعه ما گستاخی کرد و یک شبهه را به صدای بلند گفت... یک نفر مقاله ای می نویسد و حرف بی منطق و بی استدلالی را بیان می کند و یا با استدلال غلط و مغالطه جلو می آید - مثل قضیه معروف کشیدن عکس مار به جای نوشتن آن - آنگاه بلافاصله ده، بیست مقاله و یا صد مقاله از حوزه علمیه قم بیرون می آید و در هر روزنامه و مجله ای جوابش داده می شود و تمام می شود و می رود. (۲)

من حالا- می بینم آقایان، خون دل می خورند 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 در آمد، صد کلمه قوی در ردش در آید، دیگر چه غصه هایی دارید؟ بگذارید بگویند؛ هر چه می خواهد 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... .

ص: ۱۳

۱- دیدار با مردم استان سمنان ۱۳۸۵/۰۸/۱۷.

۲- سخنان رهبر انقلاب در دیدار با جمعی از نخبگان حوزه علمیه قم ۱۳۷۴/۰۹/۱۳.

شما می خواهید 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 نمی دهید که او گفت یا نگفت؛ چه اهمیتی دارد؟ محتاج ای-ن-ن-می شوید که ج-وش و غصّه ب-خ-ورید؛ بنابراین اگر می خواهید این جوش و غصّه را حالا نخورید... بیاید این کار را بکنید. علاج، این است؛ اگر این کار را کردید، این حوزه، زمینه دارد. (۱)

عزیزان من! اگر این کارها شد، حقیقت درخشنده ای که در اختیار شماست به طور طبیعی حداقل فضای جهان اسلام را روشن خواهد کرد. دشمن هم هیچکار نمی تواند بکند. وقتی خلأ نبود و پاسخ فکری به طور مناسب داده شد و معضلات ذهن مخاطبین به شکل حکیمانه ای حل گردید و گره ها باز شد، دشمن چه کار می تواند بکند؟ تبلیغ دشمن چه تأثیری می تواند ببخشد؟ حرف درست اینجاست. وقتی خلأ بود، دشمن همه کار می تواند بکند و در خانه ما هم می تواند نفوذ کند و جوانان ما را ببرد و بعد ما باید بدویم تا به او برسیم. نباید بگذارید چنین وضعی پیش آید. (۲)

فصل چهارم: اهداف

اشاره

اشتغال و چالش اصلی روحانیت - که در ادوار مختلف، حوزه های 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. می خواستند 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 «وَيُثَبِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» - یکی دیگر از آن ابعاد، رفع شبهات است. شبهات همیشه بوده، اما نوع شبهات متفاوت بوده است. در دوره های مختلف، علمای بزرگ ما را ملاحظه کنید؛ یکی از مسؤولیت های خودشان را این می دانستند که با شبهات مقابله کنند. مقابله هم یا به نحو پیشگیری است یا به نحو درمان. پیشگیری، بهتر از درمان است. (۳)

ص: ۱۴

- ۱- بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با اعضای شورای عالی حوزه های علمیه ۲۹/۶/۷۶.
- ۲- بیانات در دیدار جمع زیادی از روحانیون، فضلا و مبلغان اسلامی در آستانه ماه مبارک رمضان ۱۳۷۴/۱۰/۲۷.
- ۳- بیانات در دیدار علما و روحانیون استان همدان ۱۳۸۳/۰۴/۱۵.

وقتی ذهن فعال و کارگر شد، شبهه به ذهن می آید. بر عهده ما طلبه هاست که این شبهه ها را با پیشگیری یا با درمان برطرف کنیم. چالش عمده امروز شما این است؛ چه کار می خواهید بکنید؟(۱)

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 ذهن ها و دل ها راسخ نمود، باید اعتقاد به حاکمیت اسلام را هم راسخ کرد. این مطلب واضح است. این امری است که مسلمانان عالم در طول قرن های 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 بوده اند که دین خدا را حاکم کنند و این ادامه راه پیغمبران بوده است. امروز دست ها، زبان ها، نوشته ها و امواج تبلیغاتی، در این امر واضح ایجاد خدشه و درباره آن، سؤال ایجاد می کنند. بایستی این را در ذهن ها مستحکم کنید.(۲)

اینکه علمای بزرگ ما کلام را تعلیم می دادند، فلسفه را تعلیم می دادند و شخصیتی مثل علامه حلی - که فقیه عالی قدری است - هم در کلام کتاب دارد، هم در فلسفه کتاب دارد، به خاطر این بود که با بارور کردن عقلیت مخاطبان خودشان بتوانند از ورود یا جای گیر شدن شبهه ها در ذهن پیشگیری کنند. مخاطب آنها - چه انسان معمولی یا طالب علم، یا شخص فرزانه و تحصیل کرده - در مقابل شبهه ای که به ذهن او می رسد یا دیگری به ذهن او وارد می کرد، در نمی ماند.(۳)

عمق گرفتن تفکر اسلامی، چیز مهمی است. تمام اصول اسلامی، باید به صورت عمیق و راسخ، در ذهن ها 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 عقیده 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 انگیزه هایشان اسلامی بود. آن روز، هنوز حکومت کمونیستی بر سر کار بود؛ اما وقتی می دیدند رئیس جمهور یک کشور اسلامی به آنجا آمده است، چون مسلمان بودند، در خیابان ها می ایستادند و اشک شوق می ریختند. در مسجدشان جمع شده بودند و به همراهان ما که می رسیدند، لباس

ص: ۱۵

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

۲- بیانات در دیدار علما و روحانیون در آستانه ماه محرم ۱۳۷۷/۰۲/۰۲.

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

مردان یا چادر زنانِ هیئتِ ایرانی را می بوسیدند. این، انگیزه است. خوب! این انگیزه، ابدی نمی شود مگر اینکه یک مبلغ خوب، با یک فکر و منطق حسابی به آنجا برود و آن را ماندگار کند. (۱)

یک روز مرحوم مجلسی رحمه الله در کتاب «حق الیقین» و «عین الحیاه» و امثال اینها، اخلاق و عقاید دینی را با همان زبان خودش می گفت و دنیایی را به تفکر اعتقادی شیعی نزدیک می کرد. شما خیال نکنید که این کتب مجلسی بیهوده نوشته شده است؛ نخیر، پایه های تشیع را - در آن زمانی که تشیع در کشور ما تازه بود - همین کتاب ها قرص کرده است. به کتاب های «حیاها لقلوب» و «حق الیقین» و «عین الحیاه» 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 کنند، چه کارهای حتی غیرانسانی ای کرده بودند؛ مجلسی و امثال او آمدند این عقاید را در دل های مردم محکم کردند. (۲)

امروز جوانان ما، دانشجویان ما، معلمان ما و کارگران ما اگر می خواهند در زمینه افکار اسلامی عمق پیدا کنند و پاسخ سؤالات خود را بیابند، باید به کتاب های شهید مطهری مراجعه کنند؛ که امام درباره کتاب های 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 راه های 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 بی غرض قرار داد. برای این کار، یکی از بهترین وسایل، افکار ناب و برجسته و بلند این مرد مجاهد فی سبیل الله است که جان خودش را هم در این راه داد. (۳)

۲. درمان آسیب های ایجاد شده در اثر نشر شبهات

کار دیگر هم این بود که شبهه را درمان کنند؛ اگر شبهه ای پیش می آمد، مجالس کلامی و بحث و پاسخ به سؤالات تشکیل دهند و کتاب بنویسند تا شبهه ها را برطرف کنند. برای این کار، فقه و فلسفه و کلام و تفسیر و علوم مقدماتی می خواندند؛ از تاریخ مطلع می شدند و بسیاری از علوم عصر خود را فرا می گرفتند تا بتوانند دین را تبلیغ کنند؛ ((لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ)). ... (۴)

ادامه دارد....

ص: ۱۶

۱- بیانات در دیدار روحانیون و طلاب ایرانی و خارجی در صحن «مدرسه فیضیه قم» ۱۳۷۴/۰۹/۱۶.

۲- بیانات در دیدار با مسئولان سازمان تبلیغات اسلامی ۱۳۷۰/۱۲/۰۵.

۳- بیانات در دیدار جمع کثیری از کارگران و معلمان، به مناسبت روز کارگر و هفته معلم ۱۳۷۸/۰۲/۱۵.

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

درباره مطالعات و مهم ترین عرصه های قرآن پژوهی مستشرقان / گفتگو با حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد جواد اسکندارلو

گفتگو با حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد جواد اسکندارلو (۱)

مجله ی پاسخ: همان گونه که مستحضرید حرکت قرآن پژوهی امروزه به گونه ای شتابنده در حال رشد و پویایی است، و یکی از ابعاد این حرکت، پژوهش های 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 آمده اند تا گسترده ترین اثر قرآنی قرن را در قالب دایره المعارف پدید آورند و در این اثر جهانی اکثر مطالب و مسائل را در قالب جدید و با زیرکی ارائه نموده اند و با دقت می توان، اشکالات و شبهات فراوانی را از لابلای مقالات مختلف آن ها کشف و تبیین نمود.

پاسخ گویی و دفاع از مبانی دینی و اعتقادی، سنت همیشگی عالمان دینی ما بوده است. چنان که امامان بزرگوار شیعه از جمله امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام از پیشگامان مناظره و مباحثه با مخالفت اسلام بوده اند و سؤالات و شبهات آنان را پاسخ می گفته اند.

ص: ۱۹

در عصر حاضر نیز به پیروی از آن بزرگواران بر عالمان دینی و حوزه های علمیه و قرآن پژوهان مراکز دانشگاهی و علمی است که پرچم دفاع از کیان اسلام و قرآن و اصلاح اندیشه های قرآنی را در برابر تحریف گران به دوش گرفته و به نقد و بررسی و پاسخ آن ها پردازند.

مجله ی پاسخ: امروزه اکثر صاحب نظران مسلمان، بررسی قرآن پژوهی مستشرقان را امری لازم دانسته و آن را در زمره بایسته های پژوهشی جهان معاصر تلقی می کنند، 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 می توان گفت که طرح چنین سؤالی سالبه به انتفاء موضوع می گردد. یعنی دیگر زمینه ای باقی نمی ماند 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 نداده اند بلکه در باب هر موضوعی همان آراء مفسران و اندیشمندان مسلمان را گردآوری کرده اند.

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

ثانیاً حجیت و اعتبار که غربی ها از آن تحت عنوان (Validity) یا (Authority) یاد می کنند دو معنا دارد گاهی به معنای مقبول (Acceptable) (پذیرفتنی و لازم الاتباع) است و گاهی به معنای شایسته بررسی و ملاحظه می باشد 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 حجیت در این مسئله، همین گزینه دوم است. یعنی اگر ما مطالعات قرآنی خاورشناسان را حجت بدانیم نه به این معناست که نتیجه تحقیقات آن ها را در زمره آیات و روایات یا مبانی و مسلمات کلامی و اعتقادی دین خود قرار

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

نکته سوم اینکه قرآن کریم فرموده است: ((الَّذِينَ يَشْتَرُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ)) (زمر: ۱۸). در این آیه سخنی را که بندگان خاص خدا مؤظف به شنیدن آن شده اند مقتید به سخن مسلمانان نکرده است بلکه کاملاً مطلق بیان شده است. از این کریمه به دست می آید 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: «أَنْظُرُ إِلَى مَا قَالَ وَ لَا تَنْظُرُ إِلَى مَنْ قَالَ»: «به آنچه گفته می شود دقت کنید نه به اینکه چه کسی آن را می گوید». 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 حوزه ها و عرصه ها مانند تاریخ قرآن، ضعیف و اندک بوده است و بر عکس، مطالعات مستشرقان گسترده تر 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 مدعی آنان در مباحث تاریخ قرآن نیست بلکه اذعان به تتبع گسترده آن ها 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.

مجله ی پاسخ: موج مقابله با استشراق را در عالم اسلام چگونه ارزیابی می کنید؟

® به نظر می رسد که در چند دهه اخیر بخصوص پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران موج مقابله با استشراق در جهان اسلام به ویژه در ایران اسلامی گسترش یافته است. واحدهای درسی در برخی از دانشگاه ها و رشته های تحصیلی به نقد مطالعات قرآنی و اسلامی مستشرقان اختصاص یافته است. کتاب ها و پایان نامه ها و مقالاتی در این زمینه تدوین شده است. همایش ها و نشست های علمی برگزار گردیده است.

به رغم انجام گرفتن این گونه فعالیت ها و با وجود آنکه پژوهشگران و اندیشمندان مسلمان ما اعم از حوزوی و دانشگاهی توان پاسخ دهی و نقادی شبهات مستشرقان در عرصه های 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 دایره المعارف ها و کتب علمی استخراج شود و در قالب دایره المعارف های اسلامی و شیعی، تحلیل گردد و نقد و بررسی آن ها در اختیار همه جهانیان گذاشته شود.

و مرحله بالاتر اینکه ما باید یک گام نیز از آن ها جلوتر باشیم و براساس مسائل جدید و چالش های نوین علمی در پیش روی خود به طرح مسئله پرداخت و پاسخ ها را پیشاپیش چاپ و منتشر نموده و در سطح بین الملل توزیع نماییم و سایت هایی را نیز به این کار اساسی اختصاص دهیم.

پیشنهاد دیگر اینکه در همایش های بین المللی که در ایران تشکیل می دهیم از مستشرقان اصیل دعوت کنیم تا حاصل کار علمی ما بسیار پر ثمر گردد.

مجله ی پاسخ: مهم ترین عرصه های قرآن پژوهی خاورشناسان کدامند؟

① این عرصه ها را می توان 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

ص: ۲۲

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) آموزه های علمی در قرآن

ب) آموزه های تاریخی در قرآن

ج) آموزه های 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، امام شناسی، معادشناسی و

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

Ⓜ به نظر می رسد که مهم ترین حوزه مطالعات قرآنی آنان همان مصدر و منشأ پیدایش قرآن است. چرا که عده زیادی از آن ها از همان اوان پژوهش خویش یک پیش فرض نادرستی را اخذ کرده و قرآن را متنی غیر وحیانی دانسته اند و تقریرهای مختلفی در این عرصه دارند.

برخی از آنان محتویات قرآن را ناشی از نبوغ و هوش سرشار حضرت محمد صلی الله علیه و آله دانسته اند؛ عده ای آن را متأثر از فرهنگ زمانه فرض کرده اند و برخی همچون یوسف درّه حدّاد مسیحی، قرآن را ترجمان عربی تورات معرفی کرده اند.

در هر صورت کسانی که چنین نظریاتی را ارائه کرده اند 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 کرده اند.

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

در میان این گونه تلاش های مذکور شاید بتوان اثر یوسف حدّاد تحت عنوان «القرآن و الکتاب» را حساس تر و جنجال انگیزتر 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 اقتباس یافته است یعنی هیچ گونه استقلالی در وحیانی بودن ندارد بلکه محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله 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 قرآن پژوهان حوزوی و دانشگاهی، شبهات اساسی این کتاب را استخراج کرده و در قالب کتاب یا مقاله مورد نقد و بررسی قرار دهند.

مجله ی پاسخ: معروف ترین و مهم ترین آثار قرآن پژوهی مستشرقان کدامند؟

® از میان کتب می توان به آثاری از قبیل موارد ذیل اشاره کرد:

«تاریخ قرآن» تألیف تئو 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 گلدزبهر

- «پژوهش های 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 دایره المعارفی ارائه شده است مانند:

- دایره المعارف دین و اخلاق:

Encyclopaedia of Religion and Ethics

- دایره المعارف اسلام:

Encyclopaedia of Islam

- دایره المعارف قرآن لایدن:

Encyclopaedia of Quran – Leiden

– دايره المعارف قرآن اوليور ليمن:

The Quran: an Encyclopedia – leaman, oliver

ص: ٢٤

مجله ی پاسخ: لطفاً درباره دایره المعارف قرآن لایدن توضیحات بیشتری ارائه دهید:

® این دایره 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 دایره المعارف، انگیزه تدوین و اقدام به این کار را برنامه ریزی برای «دایره المعارف قرآن: (EQ)» داشته و می نویسد 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 پروژه ای 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 به صورت «بهترین توفیق قرن در باب پژوهش های قرآنی» ارائه دهیم. و نیز می خواستیم این دایره المعارف زمینه تحقیق گسترده تری در باب قرآن در دهه های آتی را فراهم آورد. آرزوی مهم تر در دسترس قرار دادن گنجینه گسترده پژوهش های قرآنی برای طبقه عالمان متخصص و نیز فرهیختگان بود. البته می توان گفت: مخاطبان این دایره المعارف خوانندگان عمومی اعم از مسلمان و غیرمسلمان می باشد.

مجله ی پاسخ: به عنوان آخرین پرسش، بفرمائید تاکنون چه مقالاتی در نقد این دایره المعارف تألیف شده است:

® از میان مقالاتی که به نقد دایره المعارف لایدن پرداخته اند می توانیم به این آثار اشاره کنیم:

- دایره المعارف قرآن به انگلیسی، مرتضی کریمی نیاز، گلستان قرآن، سال چهارم، ش ۸۶، آبان ۱۳۸۰.

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

- آشنایی با دایره المعارف قرآن، مرتضی کریمی نیاز، گلستان قرآن، ش ۱۹۰، سال ۱۳۸۳.

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

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

ص: ۲۶

چکیده

مسائل انسان شناختی، اخلاقی و حقوقی اسلام درباره زنان، همواره مورد بحث، ارزیابی، تبیین و تنقیح بوده است. یکی از مسائلی که امروزه و بیش تر متأثر از تحولات فرهنگی و سیاسی و نظریات محققان غربی مطرح می شود، مسأله نیازهای جنسی زنان و شیوه های پاسخ دهی به آن است. از منظر اسلام، زنان نمی توانند نیازهای جنسی خود را جز از طریق یک همسر مشروع برآورده سازند و هر راه دیگری جز این، گناه و جرم تلقی می شود. در عین حال به مردان اجازه داده می شود، 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 روش هایی که مردان برای تأمین نیاز جنسی، مجاز به بهره جستن از آن اند، 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 پاره ای از حکمت های جواز چندهمسری برای مردان و ممنوعیت آن برای زنان، با استفاده از منابع اسلامی و تحقیقات روان شناختی و اجتماعی خواهیم پرداخت.

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

ص: ۲۷

یکی از مسائلی که در دهه های اخیر، متأثر از تحولات فرهنگی و سیاسی و تحقیقات جامعه شناسی جنسیت و روان شناسی زنان (روان شناسی تفاوت های فردی)، برجستگی و اهمیت بیش از پیش یافته، مسأله امیال جنسی زنانه است. روان شناسان و جامعه شناسان فمینیست، بیش ترین نقش را در ایجاد این جریان داشته اند؛ 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 اصیلی وجود ندارد و اگر تفاوت هایی 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، تفاوت های بسیاری در ابعاد گوناگون دارند (رک: منطقی، ۱۳۹۰، فصل تفاوت های زن و مرد).

قابل انکار نیست که محیط و تربیت در شکل گیری شخصیت انسان، چه زن و چه مرد، تأثیرگذار و نقش آفرین است؛ اما یقیناً این تأثیر و نقش آفرینی تا حدی است که ژنتیک، طبیعت و فطرت و مهم تر از همه، فرهنگ، دانش و اراده آزاد انسان ها اجازه می دهد.

زن و مرد هر دو انسان اند؛ اما تفاوت های مهمی با هم دارند که خداوند حکیم آن ها 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، ویژگی های مختلف جسمی و خصلت های متفاوت روان شناختی زن و مرد، تنها برای تمایز و به انجام رساندن موفق رسالتی است که آفرینش برای آن ها در نظر داشته است و هرگز مایه برتری یکی بر دیگری نیست (حجرات: ۱۳).

تفاوت های اساسی زن و مرد از لحاظ نورولوژیک (عصب شناسی)، فیزیولوژیک (تن کارشناسی) و روانشناختی (اسلامی نسب، ۱۳۸۵، بخش اول و دوم)، به صورت طبیعی، تفاوت هایی را در حیطه اخلاق، حقوق و تکالیف اجتماعی به دنبال دارد. اسلام به عنوان دین هماهنگ با فطرت انسانی (ر.ک. روم: ۳۰)، با مبنا قراردادن فطرت زن و مرد، به اشتراک ها و تفاوت های این دو صنف انسانی توجه کرده و برنامه های اخلاقی، حقوقی و عملی خود را بر آن استوار ساخته است (ر.ک. روم: ۳۰).

امروزه با تحول در نظام فکری غرب، گسترش علوم تجربی و طرح نظریه های حقوقی جدید، مباحثی مطرح می شود که نظام معرفتی، ارزشی و فقهی - حقوقی اسلام را به چالش می طلبد. 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 بی نهایت 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 نمی توانند همانند مردان از آزادی جنسی برخوردار باشند؟ زنی که به سبب محرومیت از ازدواج یا بد رفتاری 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 نمی شود تا از طریق ارتباط موقت یا دائم با مردان دیگر نیاز خود را تأمین کند و به انواع بیماری های جسمی و روانی گرفتار نشود؟! این بی عدالتی، آشکارا با کرامت زنان، ناسازگار، و نشانه روشنی بر سطره تفکر مردسالارانه بر نظام حقوقی و اخلاقی اسلام است! در ادامه ضمن تبیین اجمالی ملاک های کرامت و ارزش از دیدگاه انسان شناسی اسلام و بررسی راهکارهای فقهی و حقوقی تأمین نیاز جنسی زنان در قرآن و سنت، به پاره ای از حکمت های موجود در مبانی و مسائل متفاوت فقهی و حقوقی زن و مرد در موضوع رفتارهای جنسی اشاره خواهیم کرد.

زن از منظر انسان شناسی 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 علیهم السلام جایگاهی رفیع و منحصر به فرد دارد.

از منظر آموزه های انسان شناختی 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

ص: ۲۹

- ۱- امام صادق علیه السلام می فرماید: «أَكْثَرُ الْخَيْرِ فِي النِّسَاءِ؛ بیشترین خیر و برکت در وجود زن نهاده 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 نشانه های 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 نشانه هایی است برای گروهی که تفکر می کنند.»
- ۳- پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله می فرماید: «نِعْمَ الْوَالِدُ الْبَنَاتُ مُلْطَفَاتٌ مُجَهَّزَاتٌ مُؤَنَسَاتٌ مُبَارَكَاتٌ مُفْلِيَّاتٌ؛ دختران، چه خوب فرزندان هستند، مهربان و سازگار، کمک رسان، فراهم کننده راحتی، اهل انس و الفت، پر خیر و برکت، نظیف و پاکیزه.»

به زنان نیز در قلبشان افزون می شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۸۸) از نظر اهل بیت علیهم السلام زنان را جز بزرگواران، گرامی نمی دارند و جز فرومایه گان تحقیر نمی کنند (۱) (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. (۲) (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 آن ها 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 (۳) (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. (۴) (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 محکمت 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» (۵) (اسراء: ۷۰).

در این آیه سخن از کرامت ذاتی همه فرزندان آدم، چه زن و چه مرد، است و هر دو جنس به تاج «کَرَمْنَا» 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

ص: ۳۰

۱- «كُلِّيَا اَزْدَادَ الْعَبِيدِ اِيْمَانًا اَزْدَادَ حُبًّا لِلنِّسَاءِ؛ هر چه ایمان بنده بیشتر شود، زن دوستی او فزونتر می شود.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۲۸).

۲- «خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَ أَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي مَا أَكْرَمَ النِّسَاءَ إِلَّمَا كَرِيمٌ وَ لَا أَهَانَهُنَّ إِلَّا لَثِيمٌ؛ بهترین شما کسی است که برای خانواده خویش بهترین باشد و من از همه شما برای خانواده خود بهترین هستم. بزرگ مردان و انسان های کریم، زنان را گرامی می شمارند و فرومایگان، زنان را خوار می دارند.» (پاینده، ۱۳۶۳، ص ۴۷۲).

۳- منظور از تقوا آراستگی به همه فضایل و خصلت های نیک فکری، عاطفی و رفتاری و پیراسته بودن از رذیلت ها در همه مراتب وجود انسانی است؛ همچنان که امام علی علیه السلام در روایتی می فرماید: «التَّقْوَى رَئِيسُ الْأَخْلَاقِ؛ تقوا و خدا ترسی، سر کرده خصلت های نیکوست.» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۳).

۴- ((إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّئِمِينَ وَالصَّئِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعْيَدَ 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 شکیبیا و زنان صابر و شکیبیا، 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 بسیار به یاد خدا هستند و زنانی که بسیار یاد خدا می کنند، خداوند برای همه آنان مغفرت و پاداش عظیمی فراهم ساخته است.» (احزاب: ۳۵).

۵- ((وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)) (اسراء: ۷۰).

انسان ها را روا ندانسته است (بستان، 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. (۱) (طباطبایی، ۱۳۹۳، ق، ج ۱۳).

آیه دوم: «ای مردم! همانا شما را از مرد و زنی آفریدیم و در گروه ها و قبیله های گوناگون جای دادیم، تا یکدیگر را بهتر بشناسید [و بتوانید با هم بهتر تعامل کنید؛ هیچ یک از تفاوت ها در رنگ، زبان، جغرافیا، تاریخ و ... هرگز مایه فخر و مباهات و برتری طلبی نیست؛ بلکه یگانه ملاک برتری، تقواست.] یقیناً گرامی ترین شما نزد خداوند، با تقواترین شماست!» (۲) (حجرات: ۱۳).

این آیه از کرامتی سخن می گوید که آن را کرامت اکتسابی می نامیم (طباطبایی، ۱۳۹۳، ق، ج ۲۶، ۳۲۷) کرامت اکتسابی، یعنی تلاش و تکاپو برای به دست آوردن مراتب والاتر ایمان و تقوا، تخلق به خصلت های نیک و ستوده الهی و انجام هرچه بیش تر و بهتر اعمال صالح (کهف: ۳۰) بر این اساس هرکس در این عرصه موفق تر و کوشاتر باشد، از کرامت و احترام و ارزش افزون تر 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 جلوه های تقوا و عمل صالح است، نه در ریشه و گوهر آن!

زن و مرد با وجود اشتراک های فراوان در ویژگی ها و توانمندی هایی که جوهره انسانیت است و سعادت ابدی آن ها را رقم می زند، تفاوت های قابل توجه و چشم گیری در ابعاد گوناگون اعم از، شناختی، عاطفی، فیزیکی، فیزیولوژیک و رفتاری دارند (رک: منطقی، ۱۳۹۰، فصل دوم) اسلام، دینی واقع گرا و به تعبیر دقیق تر، دین فطرت است (روم: ۳۰) از این رو، احکام و قوانین حقوقی و اخلاقی آن، بر واقعیت های وجودی زن و مرد و جامعه انسانی بنا شده است. اسلام به آرمان ها نظر دارد و از لحاظ نظری و علمی آرمان گرا است (کهف: ۱۱۰)، اما هرگز از واقعیت ها چشم نمی پوشد و از آن غافل نمی ماند (طلاق: ۷) بر این اساس، آموزه های معرفتی و ارزشی و نیز احکام و قوانین فقهی و حقوقی آن متناسب و هماهنگ با فطرت و سرشت زن و مرد است؛

ص: ۳۱

۱- برای آگاهی بیش تر، رک: المیزان، ذیل تفسیر آیه ۷۰ سوره اسراء.

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

تا جایی که یکی از ملاک های مشروعیت احکام و آموزه های 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 واقعیت های وجودی انسان ها تعیین شده اند (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 می شود (رک: حج، ۷۸ و انصاری، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۶۳).

اسلام در مسئله نیازهای جنسی نیز یک سونگری نکرده و نیازهای مردان را بر نیازهای زنان ترجیح نداده است؛ بلکه به نیازها، امیال و خواسته های 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 هم چون لباسی سازوار (بقره: ۱۸۷) نیازهای یکدیگر را به صورت کامل و احترام آمیز پاسخ دهند. در چنین شرایطی، احکام و حقوق فقهی، به عنوان کف و حداقل مناسبات میان همسران مطرح می شود و با توصیه ها و راهبردهای اخلاقی و تربیتی کامل می گردد.

بنابراین، فهم دیدگاه اسلام در مسأله مناسبات و روابط همسران در ابعاد و سطوح مختلف، مستلزم توجه به مجموعه احکام فقهی و آموزه های اخلاقی و تربیتی است و نداشتن نگاه جامع به آموزه های دین، محقق را به دام تفسیر به رأی و بی انصافی علمی می کشاند. همچنان که بی اعتنایی به مبانی هستی شناختی و انسان شناختی دین و حکمت های قابل فهم احکام و قوانین آن، سبب می شود که دین اسلام را عقل ستیز یا متعارض با اخلاق بپنداریم.

پرسش ها و احیاناً شبهاتی که درباره نظام حقوقی و فقهی اسلام در موضوع روابط جنسی همسران مطرح است، پرسش ها و مسائلی جدی و در خورتأمل، و نیازمند تحلیل و بررسی است. برای پاسخ به این پرسش ها و تبیین دقیق مسأله، کوشش در تبیین این واقعیت که اسلام در موضوع نیاز جنسی چه ملاحظاتی را در نظر داشته و چه حکمت ها 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 تفاوت هایی وجود دارد. حال پرسش این است که آیا این تفاوت ها 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، 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 ویژگی های 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 می بایست 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 تفاوت های مهمی دارند، تحقق عدالت، مستلزم تفاوت در حقوق، تکالیف و اخلاق کاربردی است.

بر خلاف تصور رایج، شریعت اسلامی علاوه بر توصیه های 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 می پسندد، 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 آموزه های 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 بی عدالتی علیه آنان و افزایش رضایتمندی آنان است. در ادامه، برای روشن شدن بحث به پاره ای از حقوق زنان در مناسبات همسری اشاره می کنیم.

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 می شود (امام خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۹۹) 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 هزینه های 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

همان گونه 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 می آید. آراستگی مرد، رضایت زن را از زندگی تأمین می کند، بر عفت و پاکدامنی او می افزاید و او را از چشم داشتن به دیگر مردان باز می دارد.

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 می شود. زنان بنی اسرائیل 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، ۱۴۰۳ق، 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 آن ها، 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، ۱۳۸۵ق، ج ۱۵، ص ۱۷۵ و ج ۲، ص ۱۹۶).

از موارد مهم معاشرت نیکو، بخشش خطاهای همسر است. آنان که از خطاهای دیگران می گذرند و از حق شخصی خویش به سود دیگری صرف نظر می کنند، محبت دیگران را به خود جلب می کنند و آنان را نسبت به خویش، خوش بین، وفادار و با محبت نگاه می دارند (احمد رضا دردشتی، ۱۳۹۱، ص ۸۰).

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 صحیح‌السند، 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 دلایل، 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؛ هر چند خوف گناه یا ضرر و مشقتی در میان نباشد.

این ادله اجمالاً به قاعده وجوب نهی از منکر، قاعده حرمت اعانت بر اثم، (۱) قاعده نفی ضرر و ضرار (۲) (فاضل لنکرانی، بی تا، ج ۱۳، ص ۴۲۴ و انصاری، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۳)، لزوم معاشرت به معروف (۳) (نساء: ۱۹)، قاعده نفی حرج (۴) (حج: ۷۸) و قاعده مماثلت در حقوق زن و مرد اشاره دارند. (۵) (بقره: ۲۲۸).

حکمت های جواز چندهمسری برای مردان و ممنوعیت آن برای زنان

اشاره

در اینکه زنان و مردان از جهات مختلفی با هم تفاوت دارند، جای تردید نیست (رک: منطقی، ۱۳۹۰، فصل دوم) همین تفاوت های مهم و بسیاری از حکمت های 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 ضرورت های 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 سخت گیرانه ای برای استفاده از آن مقرر داشت (نساء: ۳ و ۱۲۹).

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

یکی از اصول واضح و مسلم اسلام نیز مبارزه با هواپرستی است. قرآن کریم هواپرستی را در ردیف بت پرستی قرار داده (جاثیه: ۲۳)، و انسان «ذواق» - 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 آن که چون آتشی دامن انسان را بگیرد و به شکل عطش پایان ناپذیر روحی در آید.

از این رو هر چیز که رنگ هواپرستی یا ظلم و بی عدالتی به خود بگیرد، مطابق خواست اسلام نیست (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۷۷) چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «ازدواج کنید و طلاق ندهید؛ زیرا خدای متعال زنان و مردان تنوع طلب (ذواق) را دوست ندارد.» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۲) امام صادق علیه السلام نیز فرموده است: «خداوند زنان و مردان تنوع طلب (ذواق و ذواقه) را دوست ندارد» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۲۸۰).

ص: ۳۶

۱- 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.

۲- 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.

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

۴- 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).

۵- برگرفته از آیه کریمه ((وَأَلْهَنَّ 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).

هدف شارع اسلام از ازدواج موقت و تعدد زوجات، فراهم شدن زمینه عیاشی و ایجاد حرم سرا برای مردان هواپرست و بدبختی و دربه دری برای یک زن و عده ای 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، ۱۳۷۳، ص ۷۸) اسلام راه را بر کام جویی 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 انسان هاست.

تشریح جواز ازدواج موقت و چندهمسری مردان مبتنی بر زمینه های واقعی روانی و اجتماعی جوامع بشری است که در ادامه به پاره ای از آن ها اشاره می کنیم:

۱. افت امیال جنسی زنان در ایام عادت ماهانه

زنان به صورت معمول، هرماه، یک دوره جنسی را تجربه می کنند. این دوره با لک بینی یا خون ریزی مهلبلی (عادت ماهانه) آغاز می شود و تا شروع خون ریزی مهلبلی بعدی ادامه می یابد. این فرایند مداوم، موجب پدید آمدن نوسانات و شرایط متفاوتی در جسم و روان زنان می شود.

مهم ترین 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 آن ها رشد کرده و یک تخمک آزاد می کند. یاخته میانی هر فولیکول (جسم زرد) سازنده تخمک است و یاخته هایی که اطراف آن قرار دارند، کمی استروژن و کمی پروژسترون ترشح می کنند. استروژن در دوره جنسی، باعث افزایش جریان خون در رحم و رشد عضلانی دیواره آن می شود و با اثر مستقیم بر هیپوتالاموس، میل جنسی زنان را افزایش می دهد (روحانی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۴).

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

از آن جا که هرمون استروژن، نقش مهمی در تحریک تمایلات جنسی زنان دارد و کاهش آن، موجب افت امیال جنسی آن ها می شود، برخی از زنان در این دوره از رفتارهای جنسی متنفر می شوند و از درخواست های جنسی همسر احساس کلافگی و بیزار می کنند.

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 آن ها نیز افزوده می شود.

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 یک نواخت 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 به طور کامل و رضایت بخش 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 هر دوره 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 قابل توجهی 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 (حسین‌زاده، 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 زیبایی‌های چهره و اندام زن، مهم‌ترین محرک جنسی برای مردان قلمداد می‌شود که میل به تنوع طلبی

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 فیزولوژیک

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 تحت تأثیر هیجانات و احساسات عاطفی آن‌هاست. مردان، عشق باز و زنان عشق ورزند. 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، 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 می خواهد تن خود را در اختیار لذت جویی مردی قرار دهد، ابتدا باید به او دل باخته باشد؛ و گرنه قادر به ایجاد رابطه ای ارضا کننده و آرامش بخش نیست.

غالب زنان در روابط جنسی، هنگامی به ارگاسم و اوج لذت می رسند که پیش از آن، از لحاظ هیجانی و عاطفی به سطح مطلوبی از ارضا 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 می تواند 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 علی رغم تجربه سال های مدید زندگی زناشویی، به سبب ناخرسندی از ازدواج یا مشکلات عاطفی با همسر، به ندرت به مرحله ارگاسم و اوج لذت جنسی رسیده اند. زن می خواهد 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، ۱۳۷۳، ص ۱۶۵).

۴. نقش مؤثر زن در حفظ کبان 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، مهم ترین 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 پیش تر 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، مُهر پایانی بر وجود و کارآیی آن خانواده خواهد بود. زیرا زنان هرگز نمی توانند 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 این رو 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، 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 غم خوار او باشد (مطهری، 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، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱).

پیش تر گفتیم که نگاه اسلام به زن، نگاهی برخاسته از تکریم و تقدیس است. خداوند غیور است (۱) (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۵۳۵) و زن مؤمن، ناموس اوست. خداوند دوست دارد و می خواهد که زن، با کرامت، بزرگواری و احترام زندگی کند و توسط مردان هوس باز، خوار، بی مقدار و تحقیر نشود. حکمت بسیاری از احکام، از جمله حجاب و محدودیت های تعیین شده در روابط نامحرم، حراست از زن و حفظ او از آسیب هاست (احزاب: ۵۹؛ نور: ۳۱).

رابطه جنسی زن با مردان بیگانه، گدایی کردن لذت جنسی از مردان هوس باز است. خداوند زن را مظهر ناز، غرور و تکبر، و مرد را مظهر نیاز و طلب آفریده و این گونه، زنان را در برابر درستی و خشونت مردان محافظت کرده است. زنی که برای ارضای میل جنسی خود به سوی مردی بیگانه دست دراز می کند، 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 می زند، نه آن که از جسمش کام گیرد و روح او را حقیر و پست می شمارد!

۷. اختلال در زنجیره نسلی با چندشوهری زنان

روابط متعدد و خارج از چارچوب خانواده، نسل سالم و انتساب های روشن را در هاله ای از ابهام و تردید فرو می برد و همین امر موجب اختلال در روابط عاطفی پدران و فرزندان می شود. وقتی مردی با چندهمسر رابطه داشته باشد و از آن ها صاحب اولاد شود، به روشنی و اطمینان می داند که کودک به دنیا آمده فرزند خود اوست. در این صورت، هم با فرزند خود رابطه عاطفی پیدا می کند و هم مسئولیت تأمین نیازمندی های زن و فرزند خود را می پذیرد.

اما اگر مردی مطمئن نباشد که کودک به دنیا آمده از آن خود اوست، نه رابطه عاطفی مناسبی میان بچه و پدر شکل می گیرد، و نه مرد زیر بار تعهدات پدران می رود (بستان، ۱۳۹۲، ص ۶۱).

حال اگر مدل چندشوهری را تجویز کنیم، آنگاه زنجیره نسلی و روابط عاطفی میان انسان ها دچار اختلالات جدی می شود و این امر، پیامدی جز رهاشدگی فرزندان و فروپاشی خانواده ها نخواهد داشت. چرا مردان بیش تر از زنان به خیانت جنسی همسر حساسیت نشان

ص: ۴۲

۱- «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى غَيُورٌ يُحِبُّ كُفْلَ غَيُورٍ وَلِعَيْرَتِهِ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ ظَاهِرَهَا وَبَاطِنَهَا؛ 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).

می دهند؟ پاسخ این است که مرد باید مطمئن باشد فرزندان‌ی که برای آن‌ها معاش تأمین می کند، از خود او هستند؛ در حالی که زن خیانت کار، این اطمینان را تهدید می کند.

روابط زن با مردان متعدد اولاً - با روحیه انحصارطلبی مرد، و ثانیاً با حس اطمینان او از صحت انتساب فرزندان‌ش، ناسازگار است. علاقه به فرزند، میل طبیعی و غریزی بشر است. بشر طبعاً می خواهد توالد و تناسل کند، می خواهد رابطه اش با نسل گذشته و آینده، مشخص و اطمینان بخش باشد، می خواهد 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 می زند 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 می خورد - به آن برانگیختگی و تغییر حالت، غیرت جنسی گفته می شود. 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 فرهنگ های گوناگون قابل انکار نیست. برخی از اندیشمندان مسلمان آن را غریزی دانسته اند 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 کرده اند.

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 صلی الله علیه و آله فرمود: «همانا بوی بهشت از پانصد سال راه شنیده می شود؛ ولی به مشام کسی که پدر و مادرش را از خیر خود محروم کرده است و نیز به دیوٹ نمی رسد»؛ پرسیدند: «یا رسول الله! دیوٹ کیست؟» فرمود: «کسی که همسرش زنا

می کند و او می داند (اما واکنشی از خود نشان نمی دهد) (حر عاملی، 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 خصلت های فطری انسان است. مردان به صورت طبیعی نسبت به مادر، خواهر و همسر خود غیرت دارند و این غیرت مردانه، مانع هرگونه بهره وری جنسی اغیار از آنان می شود.

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

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 پردازد؟!

از آنجا که مهم ترین و سخت ترین نقش در خانواده به زنان واگذار شده است و زن علاوه بر نقش همسری باید مادری هم بکند، ایفای کامل و رضایت بخش 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 می کنند 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 می شود.

چندهمسری مردان، بهترین الگو برای حل معضلات جنسی

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

الگوی اول: الگوی پیشنهادی جوامع غربی و غرب گرا، 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 نتیجه ای ضد آن داشته و به فروپاشی کانون خانواده انجامیده است.

در دنیای امروز، حرم سراها منسوخ، و حرم سراداری، کاری ناپسند شده، اما آیا زمینه ایجاد آن ها هم از میان رفته است و در نتیجه، همه جوانان به ازدواج روی آورده اند؟ خیر! بلکه دنیای مدرن با عفاف و تقوای زن، مبارزه کرده و از این راه، بزرگ ترین خدمت را به جنس مرد کرده است.

تقوا و عفاف زن به همان نسبت که به او ارزش می دهد و او را عزیز و گران بها می کند، برای مرد هوس ران مانع شمرده می شود. دنیای امروز کاری کرده است که مردان عیاش، دیگر نیازی به تشکیل حرم سرا با آن همه خرج و زحمت نداشته باشند. برای مرد این قرن، از برکت تمدن غرب، همه جا حرم سراسر است! (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۶۵).

هم چنین، الگوی غربی، به هیچ روی، حقوق طبیعی زنان بازمانده از ازدواج را تأمین نمی کند؛ زیرا اختصاص شغل و بیمه و رفع نیازهای مادی، تنها پاسخ گوی بخشی از نیازهای معمول آنان است و نیازهای مهم و انسانی آنان را تأمین نخواهد کرد.

حق تأهل، از طبیعی ترین حقوق بشری است. هیچ کس را به هیچ بهانه و عنوانی، نباید از این حق طبیعی محروم کرد. جامعه نباید کاری بکند که نتیجه آن، محرومیت گروهی از انسان ها از این حق باشد. همان گونه که حق کار، حق خوراک، حق مسکن، حق تعلیم و تربیت، حق آزادی و ... جزء حقوق اصلی بشر شمرده می شوند و به هیچ وجه و زیر هیچ عنوانی نمی توان آن ها را از انسان ها سلب کرد، حق تأهل هم حقی طبیعی است.

در شرایطی که شمار زنان آماده به ازدواج، از مردان آماده به ازدواج، فزونی یابد، قانون تک همسری، حق تأهل را از بسیاری از زنان خواهد گرفت. پس قانون تک همسری برخلاف حقوق طبیعی انسان هاست 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 غرب زده 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، نمی توانند 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 راه های نامشروع وجود نخواهد داشت.

منع تعدد زوجات، نتیجه ای جز رواج روسپی گری، ایجاد روابط پنهانی، فروپاشی خانواده و

زوال کرامت زنان به بار نخواهد آورد. در یک مطالعه میان فرهنگی معلوم شد که از ۹۵ کشور مورد مطالعه، ۴۷ درصد خالی از تجاوز جنسی بودند که این امر می تواند 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 می تواند 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 تک همسری، روابط آزاد جنسی نیز ممنوع اعلام می شود. این دیدگاه را فمینیست های مسلمان، به بهانه دفاع از حقوق زن و برابری با مردان پیشنهاد کرده اند، که اگرچه ظاهراً در صدد حفظ خانواده و اخلاق اجتماعی است، اما با فرار از واقعیت های روان شناختی انسان ها، جز فروپاشی تدریجی خانواده و رواج روابط نامشروع پنهانی و روسپی گری نتیجه ای 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 چارچوب های محکم برای آن، هم به واقعیت های جنسی مردان توجه کرده و هم تأمین نیازهای زنان بی شوهر و حفظ کرامت آنان را در نظر گرفته است.

زنان و پاداش محرومیت های جنسی

در این جا پرسش مهمی مطرح می شود. 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 محروم اند و امکان جدایی و ازدواج مجدد هم برای آن ها 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 آن ها 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 سال ها، بلکه تا پایان عمر تحمل کند، پاداش مناسبی از

وقتی از نظرگاه اخلاق دینی به این موضوع بنگریم پنجره روشنی به سوی ما گشوده می شود. مسلماً زنان مؤمن و عفیف در پاره ای از موارد، متحمل ناکامی ها و محرومیت های جنسی می شوند، اما پاکدامنی خود را - که امانتی الهی است - به قیمت کامیابی جنسی نامشروع زیرپا نمی گذارند. این از خود گذشتگی عفیفانه 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 علیهم السلام به دست می آید، 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 (۱) (رک: اعراف: ۱۵۶). از این رو محدودیت و محرومیت زنان در ارضای میل جنسی و دیگر فداکاری هایی که در راه انجام تکالیف دینی و حفظ بنیان خانواده و ساختن جامعه ای متعالی از خود نشان می دهند، یقیناً استحقاق پاداش دنیوی و اخروی فراوان دارد و خداوند بهترین وفا کننده به وعده های خویش است! (۲) (توبه: ۱۱۱).

در مواردی که زن به علت ناتوانی جنسی همسر یا شرایط خاص او، از جمله سفرهای متعدد و طولانی مدت کاری، از محرومیت های جنسی رنج می برد، می تواند در خواست طلاق کند و در صورتی که مرد نخواهد یا نتواند شرایط رضایت بخشی را برای او فراهم آورد، از او جدا شود و با مرد دیگری ازدواج کند. اما در جایی که جدایی زن به فروپاشی خانواده می انجامد 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 محرومیت ها و ناکامی ها، رفتاری ارزشمند است و چنان که پیش تر گفتیم، پاداش واسع الهی را در دنیا و آخرت در پی خواهد داشت. خداوند مهربان، حتی ذره ای کار خیر و نیک را بی پاسخ نمی گذارد (۳) (زلزال: ۷) و به بنده ای که برای خشنودی او، بر تمناهای نفسانی اش (هرچند مباح باشد) پای بگذارد و رضایت او را بر رضایت خویش مقدم دارد، اجری بی حساب خواهد داد! (۴) (حرعاملی،

ص: ۴۷

۱- ((وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ 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» (اعراف: ۱۵۶).

۲- ((وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ))؛ «و چه کسی از خدا به عهدش وفادارتر است؟!» (توبه: ۱۱۱).

۳- ((فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ))؛ «پس هر کس هم وزن ذره ای کار خیر انجام دهد آن را می بیند!» (زلزال: ۷).

۴- ((قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي وَعَظَمَتِي وَبَهَائِي وَعُلُوُّ ارْتِفَاعِي لَا يُؤْتِرُ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ هَوَاةً عَلَى هَوَاةٍ فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا إِلَّا جَعَلْتُ غِنَاهُ فِي نَفْسِهِ وَهَمَّتْهُ فِي آخِرَتِهِ وَصَمَّنتُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ رِزْقَهُ وَكُنْتُ لَهُ مِنْ وَرَاءِ تِجَارِهِ 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).

مواجهه فعالانه با امیال جنسی

بهترین توصیه به زنانی که محرومیت های جنسی را تحمل می کنند و برای ارضای مشروع نیازهای خود، راهی ندارند، این است که با والایش انرژی های جنسی و جهت دادن آن به سمت فعالیت های هنری، فکری، ورزشی، اجتماعی و معنوی و نیز در پیش گرفتن رژیم غذایی مناسب، مانع از آسیب های جسمی و روحی خود شوند. علاوه بر این، باید از تمرکز بر مسائل جنسی (نظر بازی، دیدن عکس ها و فیلم های محرک، گفتگو درباره مسائل جنسی و...) بپرهیزند و بکوشند که با خودگویی های منطقی و آرام کننده، انس با عبادت و تلاوت قرآن، یادکرد مداوم پاداش های الهی و درس گرفتن از زندگی زنانی که همین شرایط را با صبوری و پاکدامنی پشت سر گذاشته و می گذارند، 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 آن ها تفاوتی نیست. تفاوت هایی که در قلمرو برخی از حقوق و تکالیف میان زن و مرد وجود دارد، دلیل برتری مرد بر زن نیست؛ بلکه برخاسته از تفاوت های 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. تفاوت های خاصی که در فقه اسلامی در شیوه های پاسخگویی به این نیاز میان زن و مرد مقرر شده برخاسته از تفاوت های واقعی روانشناختی، جامعه شناختی و فیزیولوژیک آن ها و کاملاً عادلانه و حکیمانه است. علاوه بر این چنانچه زنان به سبب محدودیت های ارضای جنسی به محرومیت هایی در این راستا گرفتار شوند، دشواری ها و محرومیت های آنان به شیوه های دیگری در دنیا و آخرت از سوی خداوند حکیم و مهربان جبران خواهد شد.

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 تفاوت های جنسی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۵. -----، نابرابری جنسی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۶. -----، جامعه شناسی خانواده، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
۷. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله)، 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 الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۰. حداد عادل، غلامعلی، فرهنگ برهنگی و برهنگی فرهنگی، تهران: انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۱. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، تهران: منشورات مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۵ق.
۱۲. حسین زاده، علی، آداب و کارکردهای روابط جنسی سالم از دیدگاه اسلام و آسیب های روان شناختی آن، فصلنامه اسلام و پژوهش های تربیتی، بهار و تابستان ۱۳۹۰.

۱۳. خداپناهی، محمد کریم، روان شناسی فیزیولوژیک، تهران: سمت، ۱۳۸۳.
۱۴. خمینی، امام روح الله، تحریر الوسیله، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۵. دردشتی، احمد رضا، پایان نامه کارشناسی ارشد، مقایسه کارآمدی خانواده در دو گروه خانواده های والدین شاغل و پدر شاغل، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۱.
۱۶. دهنوی، حسین، گلبرگ زندگی، قم: انتشارات خادم الرضا، بی تا، ۱۳۹۲.
۱۷. رحمانی همدانی، احمد، فاطمه الزهرا علیها السلام بهجه قلب المصطفی، قم: انتشارات دفتر تحقیقات بدر، ۱۳۷۸.
۱۸. روحانی، محمد، فیزیولوژی اعصاب و غدد درون ریز، تهران: سمت، ۱۳۸۱.
۱۹. رودز، استون. ای، تفاوت های جنسی را جدی بگیریم، ترجمه معصومه محمدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
۲۰. سبحانی، جعفر، السنه النبویه بین الروایه و الدرایه، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۰.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، 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، بی تا.
۲۴. قمی، شیخ عباس، سفینه البحار، بی جا، بی تا.
۲۵. کاتوزیان، ناصر، قانون مدنی در نظم کنونی، تهران، میزان، ۱۳۹۲.
۲۶. کالات، جیمز روان شناسی فیزیولوژیک، ترجمه یحیی سید محمدی، 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 نمی دانست، ترجمه شیرین یزدانی، قم: نورالنور، ۱۳۹۳.
۲۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۳۰. مطهری، مرتضی، مسأله حجاب، قم: صدرا، ۱۳۷۷.

۳۱. -----، نظام حقوق زن در اسلام، قم: صدرا، ۱۳۷۳.

۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، قم: انتشارات مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، بی تا.

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 عليهم السلام، ۱۴۰۸ق.

۳۵. یونسی، جلال، مدیریت روابط زناشویی، تهران: انتشارات قطره، ۱۳۸۸.

ص: ۵۴

چکیده

مصلحت سنجی و عمل به گزینه ای 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 آموزه های دینی و کوتاه آمدن نظام در عمل به تعالیم شریعت بوده و آن را مساوی با زیر پا گذاشتن ارزش ها و اصول اخلاقی و موجب هرج و مرج انگاشته اند. در نوشتار حاضر تلاش شده با نگاهی دوباره به مفهوم و جایگاه مصلحت و تبیین مفهوم ولایت مطلقه فقیه و 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.

ص: ۵۵

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: نقيض الإفساد و المصْلَحَة: الصَّلَاح؛ 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: «الصَّلَاحُ: ضدُّ الفساد... والإصلاح: نقيض الإفساد و الاستِصْلَاحُ: نقيض الاستِفساد؛ 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: «المصْلَحَة ما يترتب على الفعل و يبعث على الصلاح، يقال: رأى الامام المصْلَحَة في ذلك. اي هو ما يحمل على الصلاح و منه يسمي ما يتعاطاه الانسان من الاعمال الباعثه 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» (الشرتونی، 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 مفساد 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 تشریح احکام مطرح می شود، متفاوت است. مصلحت در بحث جعل احکام، یک اصل پیشینی است؛ زیرا خداوند، احکام را مبتنی بر مصالح و مفاسد نفس الامری تشریح کرده است؛ به این معنا که هیچ گاه امری را که دارای مصلحت برای بندگان است، نادیده نگرفته و آن ها را از آنچه عامل مفسده می شود، 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 آن ها را نداشته باشد.

اما مصلحت در بحث ما یک اصل پسینی و در طول مرحله جعل و تشریح 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 نفس الامری در احکام است. این عده مدعی شده اند: «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 مصلحت سنجی ولی فقیه است که خوبی و بدی امور را تعیین می کند. بنابراین، در اینجا هیچ عملی در ذات خود خوب یا بد نیست. حسن و قبح امور، یک سره تابع مصلحتی است که تشخیص آن بر عهده ولی فقیه است» (ر.ک. نراقی، www.arashnaraghi.org).

در حالی که بر اساس مذهب تشیع، چنین مسأله ای حتی درباره خداوند نیز صادق نیست، چه رسد به ولی فقیه؛ زیرا خوب و بد و حسن و قبیح، بر اساس مصالح و مفاسد واقعی تعیین می شوند، نه تشخیص شارع، و خداوند متعال به هیچ کاری که قبیح باشد، دستور نمی دهد و از کاری که دارای حسن باشد، منع نمی کند. چنان که امام رضا علیه السلام در نامه ای به محمد بن سنان فرمودند:

در نامه ات یادآور شده ای که برخی از مسلمانان می پندارند تمامی تکالیف و حلال و حرام ها، 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 کتاب های آسمانی و انکار حرمت زنا و دزدی و نامحرم خواندن محارم و مانند آن از اموری که مایه تباهی و نابودی انسان هاست. زیرا هدف در تحلیل و تحریم، تنها آزمایش بود، نه غیر آن ...

ما درمی یابیم که در همه آنچه خداوند متعال حلال فرموده، صلاح بندگان و بقای آنان نهفته است که بدان احتیاج داشته و از آن بی نیاز نبوده اند و آنچه از اشیا حرام شده است، بندگان بدان حاجتی ندارند و موجب فساد و تباهی و نابودی آنها می شود. 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 می شود که هر چه را حلال شمرده، به دلیل مصلحت آن ها و هر چه را حرام نموده، به جهت فساد آن ها بوده است (صدوق، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۵۹۲).

با این وصف، چگونه می توان مدعی شد که ولی فقیه و مصلحتی که وی تشخیص می دهد، 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 برخاسته اند؛ در حالی که مصلحت در محدوده احکام و حدود شرعی است و نه در خارج از آن. توضیح آن که احکام اسلام در یک دسته بندی، به احکام اولیه (ثابت)، احکام ثانویه (متغیر) و احکام حکومتی تقسیم می شوند.

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 شده اند؛ 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 شده اند؛ 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، موقتی اند و در طول آن احکام قرار دارند، نه در عرض آن ها و تا زمانی که عمل به احکام اولیه امکان پذیر باشد، نوبت به احکام ثانویه نمی رسد (خسرو پناه، ۱۳۸۳، صص ۵۵ - ۵۷).

احکام حکومتی به تصمیماتی گفته می شود که رهبر امت در سایه قوانین شریعت و مصلحت و رعایت موافقت با آن ها اتخاذ می کند. مقررات نام برده، 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 آن ها را به وجود آورده است و چون جامعه انسانی، پیوسته در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات به تدریج، تبدیل 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 می شود که از سوی مسئولین کشور برای برقراری نظم و تأمین مصلحت عمومی صادر می گردد... این گونه احکام در رابطه با حوادث واقعه یا مصالح مقتضیه هستند و هم چنین 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 نمی رسد، اما اگر تزامنی در اجرای احکام پیش بیاید یا نیاز به اولویت سنجی و صدور حکمی خاص باشد، احکام حکومتی به طور موقت و در سایه احکام اولی و ثانوی لازم الاجرا می شوند.

توضیح آن که احکام گسترده اسلام، تا زمانی که به مقام عمل و اجرا در نیایند، گرفتار مانع و مزاحمی نمی شوند؛ اما برخی از احکام در مرحله عمل، دچار تزاممی می گردند. به عنوان مثال، «وجوب نجات غریق» و «حرمت عبور بی اجازه از ملک غیر»، دو حکم شرعی اند که در مقام ثبوت و جعل، هیچ مزاحمتی با یک دیگر ندارند، ولی در مقام عمل، ممکن است در برخی موارد دچار تزاممی شوند و نجات یک فرد، متوقف بر عبور بی اجازه از ملک دیگری باشد. در چنین مواردی، چاره ای جز مقدم نمودن حکم مهم تر بر حکم کم اهمیت تر و عمل به آن وجود ندارد. تقدیم اهم بر مهم، قاعده ای عقلی است که همه انسان های عاقل آن را ادراک می کنند و بدان ملتزم هستند و در تزاممی وظایف فردی خود، به آن عمل می کنند، یعنی کار کم اهمیت را فدای کار پر اهمیت می سازند.

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 طیب 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 طیب، 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 اهمیت، حکم برتر و مهم‌تر را مقدم 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 چنان که در این باره گفته‌اند: «یکی از مهم‌ترین شئون پیامبر (یعنی تشریح) به ولی فقیه منتقل می‌شود. او در مقام شارع یا قانونگذار می‌نشیند و می‌تواند به اقتضای مصلحت، احکام تازه تشریح 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.» (ر.ک. نراقی، www.arashnaraghi.org).

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 حسیه و ضروری نیست، بلکه تمام اختیاراتی را که پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام در امر حکومت و سیاست و اداره جامعه داشتند، دارا می‌باشد.

جهل یا تجاهل 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 ضابطه ای باشد - یکسان انگارند و ولایت مطلقه فقیه را به معنای نفی هر گونه محدودیت و ضابطه ای 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 زمینه ای 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 صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله 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 فقاهت،

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 حسبه و ضروری و احکام فرعی محدود نمی‌شود؛ نه اینکه از هر جهت مطلق است و هیچ شرط و ضابطه‌ای آن را مقید نمی‌کند. همان گونه که حضرت امام علیه السلام فرموده اند: «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 آن جا که بر اساس مبانی دینی، معصومین علیهم السلام نیز اجازه تغییر بدون ضابطه و دل بخواه احکام را نداشته اند، 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 مصلحت سنجی

اشاره

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 مهم ترین 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، محوری ترین 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 مصلحت سنجی، در نهایت، حفظ احکام و اسلام است و حکم نمی تواند بر خلاف موضوع و فلسفه ای که به منظور آن جعل شده، به کار رود.

به تعبیر دیگر، مصلحت اندیشی، به معنای تقدیم اصل بر فرع و فدا شدن مهم در برابر اهم، باید در راستای مقاصد شریعت انجام گیرد و چنانچه مصلحت اندیشی 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 صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله بیان شده است... آنجا هم که اختیارات محدودی به رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ولایت داده شده، از طرف خداوند است. حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله هر وقت مطلبی را بیان یا حکمی را ابلاغ کرده اند، 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 لازم الاجراست، همان حکم و قانون خداست. تبعیت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله هم به حکم خداست که می فرماید: ((وَاطِيعُوا الرَّسُولَ))؛ «از پیامبر پیروی کنید. پیروی از متصدیان حکومت یا «اولوا الامر» نیز به حکم الهی است، آنجا که می فرماید: ((أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)) (نساء: ۵۹) رأی اشخاص، حتی رأی رسول اکرم صلی الله علیه و آله، در حکومت و قانون الهی هیچ گونه 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 تشریح 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 تشریح 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 علیه السلام 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 هیچ‌گاه 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.

اشاره

حفظ نظام و کیان اسلام از مهم ترین وظایف و مسئولیت های 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 شائبه هایی 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 می شود. در موارد بسیاری از ابواب فقه مانند احتکار، عدم نقض حکم قاضی، عدم مشروعیت احتیاط در جمیع احکام، امارت 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 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 تراحم واقع شود، حفظ نظام مقدم بر آن هاست؛ زیرا حفظ نظام از واجباتی است که شارع مقدس به هیچ وجه راضی به ترک آن نیست. از این رو، حاکم جامعه اسلامی موظف است در مقام تراحم 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 مسلم و مورد اتفاق همه فقهاست. از این رو، محقق نائینی می فرماید:

در شریعت مطهره، حفظ بیضه اسلام را از اهمّ جمیع تکالیف، و سلطنت اسلامیّه را از وظائف و شئون امامت مقرر فرموده اند... 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 تطاول آحاد ملت ... دوم، تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه 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 فریضه ای بالاتر از حفظ خود اسلام نیست اگر حفظ اسلام جزء فریضه های بزرگ است و بزرگ ترین 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، این ها 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 می شود و با این نشانه گیری هایی که از چپ و راست و دور و نزدیک نسبت به این مولود شریف می شود، از اهم واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز به آن مزاحمت نمی کند 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 فرموده اند:

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 واجب ها، 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، ۱۴/۳/۸۹).

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 صلی الله علیه و آله است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم 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 ضرار 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 می تواند هر امری را، چه عبادی یا غیرعبادی، که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می تواند 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

اشاره

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

۱. اجتهاد و فقاہت

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

اسلام اصول و قواعدی را که بشر به آن ها 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 می گیرد. بر این اساس، هماهنگی اسلام با نیازهای روز و نوبه نوی بشر و ضرورت های زمان در همه عرصه ها، با اجتهاد و استنباط احکام از قواعد و اصول مشخص شده، امکان پذیر می شود 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 خوانده اند. ابن سینا، فیلسوف بزرگ اسلامی، با روشن بینی 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، عهده دار 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 می شود؛ ابتدا گروهی از کارشناسان و متخصصان و مدیران اجرایی، به همراه فقیهان و مجتهدان، موضوعی را بررسی کرده، جوانب مختلف آن را مشخص می کنند، و در مرحله بعد، فقیه جامع الشرایط درباره حکم شرعی آن موضوع اظهار نظر می کند.

۳. نظارت بر عملکرد ولی فقیه

اشاره

راهکارهای نظارت بر ولایت فقیه نیز ضامن ضابطه مندی و جلوگیری از هر گونه سوء استفاده احتمالی در این زمینه است. این نظارت ها در دو سطح مطرح می شود؛ نظارت درونی و نظارت بیرونی.

۱. نظارت درونی

این نظارت ناشی از صفات و ویژگی های برجسته ولی فقیه، هم چون فقاها، عدالت و تقواست که احتمال اشتباه و سوء استفاده از منصب و جایگاه رهبری را در وی کاهش می دهد و از بین رفتن این ویژگی ها، انزال و سقوط وی از ولایت را به همراه دارد. همان گونه که حضرت امام فرمودند:

از ولایت فقیه، آن طوری که اسلام قرار داده است، هیچ کس ضرر نمی بیند. یعنی آن اوصافی که در ولی است، در فقیه است - که به آن اوصاف، خدا او را ولی امر قرار داده است و اسلام او را ولی امر قرار داده است - با آن اوصاف، نمی شود 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).

این نظارت خود، در دو سطح مطرح می شود؛ 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 «النصیحه لائمة المسلمین» و امر به معروف و نهی از منکر بر عهده مردم و علماست.

مجموعه این معیارها و ضوابط، بیانگر ضابطه مندی و ارزش محوری تشخیص مصلحت در نظام جمهوری اسلامی است که آن را از مصلحت اندیشی بی ضابطه و غیراخلاقی و فایده گرایی شخصی و مانند آن متمایز می سازد. و دیگر جایی برای این گونه اشکالهای بی پایه و اساس وجود ندارد که مصلحت گرایی 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، یک سره در گرو تشخیص و تصمیم ولی فقیه است، و هیچ قید مستقلی دامنه تشخیص ها و تصمیمات ولی فقیه را مقید نمی کند: هرچه آن خسرو کند، شیرین کند! اگر ولی فقیه تشخیص دهد که دروغ گفتن، بهتان زدن و... برای حفظ پایه های نظام ضروری است، در آن صورت، انجام این اعمال اخلاقاً برای مؤمنان و مقلدان، مجاز، و بلکه واجب می شود...

زندگی بر مبنای این نوع مصلحت گرایی لگام گسیخته، نهایتاً با بی اخلاقی یا هرج و مرج و آنارشی اخلاقی فاصله ای ندارد. اخلاق برآمده از نظریه ولایت مطلقه فقیه، در نهایت، نوعی بی اخلاقی مقدس مآبانه از کار در می آید (ر.ک. نراقی، www.arashnaraghi.org).

تفاوت مصلحت و فایده گرایی

مصلحت در اندیشه اسلامی با فایده گرایی یا سود گرایی در غرب و در اندیشه متفکرانی مانند استوارت میل و جرمی بنتام، تفاوت بنیادین دارد؛ زیرا فایده گرایی در نگاه این اندیشمندان، بر اساس مبانی غربی، هم چون لیبرالیسم، اومانیسم 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 ارزش ها 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 ارزش های اخلاقی باشد. در حالی که روح و مبانی شریعت بر مصلحت سنجی اسلامی حاکم است و احکام و معیارهای شرعی، آن را تعیین می کند؛ شریعتی که از سوی خداوندی تنظیم شده است که به مصالح و مفاسد و نیازهای واقعی انسان ها آگاهی کامل دارد و هیچ گاه تحت تأثیر امیال و خواسته های نفسانی قرار نمی گیرد.

ملاک قرار دادن خرد جمعی و خواست اکثریت نمی تواند تضمینی برای اخلاقی بودن فایده گرایی 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 غلبه امیال و خواهش های نفسانی بر آن، موجب شده است که امور ضد اخلاقی و غیرانسانی، هم چون همجنس بازی نیز مورد پذیرش و تأیید آن قرار گیرند.

جمع بندی

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 ارزش ها 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 نمی تواند 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 نمی توانند بر خلاف موازین و اصول اسلامی و اخلاقی، احکامی را وضع نمایند. ضمن اینکه حاکمیت معیارها و ضوابطی، هم چون 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 مصلحت سنجی را در نظام جمهوری اسلامی از هرگونه بی ضابطگی و بی اخلاقی دور ساخته است. بنابراین، هرگونه قضاوت و ارزیابی در مورد مصلحت اندیشی 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 برداشت های شخصی، سطحی و غیر علمی و بدون در نظر گرفتن الزامات و ضوابط خاص آن.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۲. الشرتونی، سعید، اقرب الموارد، تهران: دار الاسوه، ۱۳۷۴.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، قم: نشر اسرا، ۱۳۸۵.
۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۵. 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 رحمه الله، ۱۳۷۸.
۶. -----، گفتمان مصلحت، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۳.
۷. خمینی، امام سید روح الله، البیع، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۳.
۸. -----، صحیفه نور، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
۹. -----، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۳۶۹.
۱۰. -----، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله، ۱۳۷۳.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرایع، قم: داوری، ۱۳۸۶.
۱۲. صدر، سید محمد باقر، صوره عن اقتصاد المجتمع الاسلامی، قم: خیام، ۱۳۹۹ق.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین و دیگران، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.
۱۴. عالم، عبدالرحمن، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۸۱.

۱۵. معرفت، محمد هادی، ولایت فقیه، قم: التمهید، ۱۳۷۷.

۱۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۸۰.

۱۷. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، 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

۲. پایگاه شخصی آرش نراقی، نقد اخلاقی نظریه ولایت فقیه به نشانی:

www.arashnaraghi.org

ص: ۷۳

چکیده

اصل نبوت یا همان «نبوت عامه» یکی از اصول بنیادین ادیان الهی است؛ در هیچ دین و مسلکی، یا دست کم در هیچ دین الهی، انفکاک میان دین و پیامبر ادعا نشده است. مبحث نبوت متکی بر یقین به وجود خدای عادل و حکیم است؛ از این رو مسئله توحید و صفات الهی، همچون عدل و حکمت، در این نوشتار مفروغ عنه به حساب آمده اند.

برای اثبات نبوت عامه دلایل محکم عقلی وجود دارد؛ نکته مهم و قابل توجه آن است که عالمان شیعه در بسیاری از این دلائل، بعضی از مقدمات براهین مذکور را مسلم و مفروغ عنه دانسته و آنها را بررسی نکرده اند یا در جایگاه دیگری به اثبات آن پرداخته اند؛ مثلاً وقتی از برهان حکمت الهی در راستای اثبات ضرورت نبوت عامه بهره برده اند، برای اثبات ناتوانی عقل در رساندن بشر به سعادت و کمال (به عنوان یکی از مقدمات این برهان) دلیلی نیاورده اند. همین موارد زمینه ساز نقد «دلایل عقلی ضرورت نبوت» را از سوی برخی فراهم کرده است.

منتقدان، مهم ترین براهین عقلی اثبات ضرورت نبوت عامه را نقد می کنند و اصرار دارند که چنین ضرورتی غیرقابل اثبات است و عقل و تجربیات علمی بشر، به تنهایی می تواند او را به سرمنزل مقصود برساند!

یکی از کتاب هایی که در سال های اخیر با همین موضوع نگارش شده است، کتاب «نقد مبانی نظری نبوت»، مجموعه مقالات حجت الله نیکویی است. وی در این مقالات اصرار دارد که اصول موضوعه و پیش فرض های متکلمان مسلمان برای دفاع از ضرورت نبوت عامه، ناتمام و فاقد اعتبار عقلانی است؛ از این رو در نوشتار حاضر کوشیده ایم پیش فرض های کلامی ضرورت نبوت عامه را بررسی و مدلل سازیم.

کلید واژگان: نبوت عامه، برهان حکمت، برهان لطف، برهان عدالت، معاد، عقل، تجربه بشری.

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، پاسخ های مناسبی ذکر شده است. تلفیق این دو روش کلی نگر و جزئی بین، باعث شده است تا خواننده - در ادامه بحث - با دیدن و مواجهه با پاسخ جزئی و تک گزاره به شبهات از کلیت بحث و اشکال اساسی به آن خالی الذهن نباشد و گمان نکند که شبهه دارای اشکالات اساسی نیست و همچنین در مواجهه با پاسخ های کلی، از تطبیق آن بر اشکالات وارده؛ مطمئن شده و کارآیی این کلیات را در پاسخ به تک تک 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، خالی الذهن نباشد و سپس با دیدن پاسخ های جزئی، از تطبیق پاسخ های کلی بر اشکالات وارده و کارایی آن در پاسخ به تک تک 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 انسان هایی 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 یافته اند.

سؤال از این جا نشأت می گیرد که با توجه به عقل و فهم و فطرت انسانی که همزاد آفرینش انسان است و با این ابزار به درستی می تواند راه را از چاه تشخیص داده و سعادت و رشد خود را مدیریت و برنامه ریزی 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 فوق العاده انسان در عرصه علم بودیم. در آن زمان، انسان توانست سلطه و قدرت خود را بر نظام طبیعت تحمیل کند و در پی آن، عالمان نظری هم چون دانشمندان و تجربه گرایان مدعی رشد و بلوغ عقل در حوزه دین شدند؛ تا آن جا 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 (۱) پدید آمد. دائرالمعارف 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 خود کفاست 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 سعادت‌مندانه 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»

اشاره

نویسنده کتاب «نقد مبانی نظری نبوت» (۲) در صدد ابطال دلایل 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 میدهد. (۳)

دوم: کفایت عقل و فطرت و وجدان انسانی در کشف و شناخت راه رسیدن به سعادت و کمال.

ص: ۷۷

۱- پیروان مکتب دئیسم (deism) بر این باورند که عقل انسان می تواند بدون تکیه بر وحی و به مذهب، به وجود خداوند، آگاهی و اذعان داشته باشد. این نگرش در آثار اومانیزست های دوره رنسانس و حتی پیش تر 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 می شود.

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 می کند.

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.

۱. معاد (دلایل عقلی اثبات معاد)

اشاره

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

مستشکل در خصوص معاد به زعم عدم اثبات عقلی و پیشینی آن، مفاهیمی همانند سعادت اخروی را در تعاریف و استدلالات خود، مورد مناقشه قرار داده است که نقد و بررسی آن را با ذکر مقدمه ای آغاز می کنیم.

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 انسان ها 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، بی تا، ص ۳۱).

ولی در این جا 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 خصوصیات فراتر از دنیای مادی، مورد توجه است.

در باب اثبات معاد، ادله متعددی بیان شده است؛ اما از آن جا که در بحث های پیشین و مورد قبول مستشکل، خداوندی حکیم و عادل اثبات شده است، تنها به ادله ای می پردازیم که از راه توحید و صفات خداوند (که مورد قبول مستشکل است)، قابل اثبات باشند.

انسان موجودی صاحب اختیار است؛ از این رو همه انسان ها در انتخاب و انجام کارهای خوب و بد آزادند. در این میان، کسانی یافت می شوند که تمام عمر خود را صرف عبادت خدا و خدمت به بندگان او می کنند و در مقابل، تبهکارانی دیده می شوند که برای رسیدن به هوس های خودشان، بدترین ستم ها را در حق خود و دیگران روا می دارند و زشت ترین جنایت ها و ظلم ها را مرتکب می شوند.

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 راهی های حقیقت و باطل و خیر و شر، این است که در معرض آزمایش های فراوان قرار گیرد و مسیر تکامل خود را با اراده و اختیار برگزیند تا به پاداش یا کیفر اعمال اختیاری برسد. اما می بینیم که نیکوکاران و تبهکاران، در این جهان، به پاداش و کیفر متناسب با اعمالشان نمی رسند و چه بسا تبهکارانی که از نعمت های فراوانی برخوردار بوده و هستند؛ زیرا اساساً زندگی دنیا ظرفیت پاداش و کیفر بسیاری از کارها را ندارد. آیا در این جهان می توان جنایت کاری را که هزاران انسان بی گناه به دست او کشته شده اند، جز یک بار قصاص کرد؟! پس قطعاً سایر جنایاتش بی کیفر می ماند، و این درحالی است که عدل الهی اقتضا می کند 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 می کنیم، به دلیل محدودیت هایش، ظرفیت اجرای کامل عدل را ندارد. چگونه می توان شخصی را که دستش به خون هزاران هزار انسان بی گناه آلوده است، به سزای اعمالش رساند؟ اشکال نشود: حکم قصاصی که از طرف شریعت به او داده می شود، 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 انسان ها که خداوند را عادل و حکیم می داند نمی پذیرد 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(۱) و عزت و آرامش را هدیه می‌آورند. مسلماً هیچ پاداش دنیوی نمی‌تواند جبران‌کننده از خود گذشتگی 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 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 بدین گونه است که:

از غرایز اصیل انسان، حبّ بقا و جاودانگی است که حکم نیروی محرّکی را دارد که او را به سوی 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).

ص: ۸۰

۱- وجود خداوند و تکالیف عقلی در قبال خداوند از مباحث پیشینی و اثبات شده در این مبحث است.

بنابر دلایلی که گفته شد، اصل معاد و ضرورت آن، با استفاده از عقل، به خوبی قابل اثبات است و برخلاف آن چه مستشکل ادعا کرده، (۱) 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.

۳.۱. 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 (۲):

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.

ص: ۸۱

۱- 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 می تواند 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 انسان ها سر از اولی و بعضی دیگر سر از دومی درمی آورند، نمی توان در ادله عقلی ضرورت نبوت سخن از سعادت و شقاوت آخرت زد.» (نیکویی، بی تا، ص ۳).

۲- مقدمات برهان حکمت بر ضرورت نبوت: الف. خدای متعال انسان را برای تکامل اختیاری آفریده است. ب. تکامل اختیاری درگرو شناخت صحیح راجع به سعادت و شقاوت دنیا و آخرت است. ج. عقل انسان برای چنین شناختی کفایت نمی کند (رک: نقد مبانی نظری نبوت، ص ۲).

اشاره

یکی از اصلی ترین اصول مطروحه و تکیه گاه های 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 می شود که با کمک آن و بدون دخالت هیچ عامل دیگری، می توان به سعادت دنیوی و اخروی رسید. به اعتقاد نویسنده، وظیفه پیامبران، رساندن انسان ها به سعادت است، و این مهم از عهده عقل برمی آید. 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 می تواند جایگزین پیامبران باشد یا خیر؟.

۲.۱. مدرکات عقل

مدرکات عقل براساس یک تقسیم بندی دو گونه 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 می شود:

اول، قوه ای که امور دسته اول را درک می کند، مثل علم به آسمان و زمین، که آن را «عقل نظری» می نامند و مبنای حکمت نظری است.

دوم، قوه ای که امور دسته دوم را درک می کند، مانند علم به زیبایی عدالت و زشتی ظلم، که آن را «عقل عملی» می نامند و مبنای حکمت عملی و اخلاق است.

۲.۲. حسن و قبح عقلی

بحث حسن و قبح در دایره عقل عملی مطرح می شود. (۱) 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 می کنیم.

ص: ۸۲

۱- 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 نمی تواند قائل به حسن و قبح عقلی شود (ر.ک: نصیری، مجله معرفت اخلاقی، ۱۳۸۹، ش ۴، ص ۵ تا ۲۰).

عده ای از متکلمان اسلامی - که به معتزله معروف شدند - به شدت طرف دار حسن و قبح عقلی بودند و مسأله «مستقلات عقلیه» را طرح کردند. آنان می گفتند: ما به روشنی درک می کنیم که افعال ذاتاً متفاوت اند عقول ما بدون این که نیازی به ارشاد شرع داشته باشند، این حقایق مسلّم را درک می کنند.

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 برنخاستند، بلکه فقط می گفتند ما نمی توانیم 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 نمی توان کسی را که کاری کامل و دارای مصلحت می کند شایسته مدح ندانست یا کسی را که کاری دارای مفسده و نقص می کند، 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 (۱) و حُسن گزاره هایی مانند کمک به مظلوم، ظلم نکردن به دیگران و خوش اخلاق بودن با دیگران و قبح گزاره هایی 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 طرف دار حسن و قبح عقلی، دلایلی را برای اثبات نظریه خود بیان کرده اند که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

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 نمی توان قبول کرد؛ چون ممکن است دروغ

ص: ۸۳

۱- عده ای به نام اشاعره از متکلمان اسلامی در یک تلاش بیهوده در صدد اثبات این موضوع بودند که اولاً: حسن و قبح ها (حتی حسن و قبح ذاتی) از اموری نسبی و تابع شرایط خاص، محیط ها و زمان ها و تحت تأثیر یک سلسله تقلیدها و تلقین ها است، ثانیاً: عقل در ادراک حسن و قبح ها تابع راهنمایی شرع است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳).

بگویند. هم چنین پیامبری او هم ثابت نمی شود؛ چون خلاف حکمت، بر خدا قبیح نیست و تصدیق دروغ گو 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 القضايات این بحث، یعنی حُسن عدل و قبح ظلم برمی گردد (۱) (اصفهانى، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۲۰). به این معنا که همه انسان ها این موضوع را درک می کنند 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.

۲.۳. 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 می تواند حسن عدل و قبح ظلم را تأیید کند و بگوید: عدل و مصادیق آن، حسن، و ظلم و مصادیق آن، قبیح است، پس چرا در تطبیق این کلی بر مصادیق اشتباه می شود؟ سابقه این اشتباه در تطبیق هم به اندازه سابقه وجود انسان است. به عنوان نمونه، امت های گذشته که به وجود خالقی توانا پی برده، قدرت او را در سراسر زندگی خود می دیدند، و ستایش مُنعم و کرنش در برابر او و شکر نعمت های فراوان او را بر خود واجب می دانستند، به جای پرستش خدای واحد و احد، بت های بی جان را می پرستیدند و در مقابل آنها خضوع و خشوع می کردند! برخی دیگر، ماه و ستارگان و خورشید، عده ای، پادشاهان خود را می پرستیدند. چرا این همه انحراف یا لااقل تشمت در پرستش منعم پیدا شد، در حالی که همگان قبول دارند تشکر از دیگری به جای تشکر از مُنعم، مصداق بی عدالتی 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 می کردند، چنین تصور می کردند که کار خوبی انجام می دهند و در راستای حفظ کرامت و عزت قبیله خود - که مصداق حُسن عقلی است - انجام وظیفه می کنند. مردمی که دختران یا پسران جوان را در مقابل خدایان خود تراشیده، به جهت تقرب به آن ها قربانی می کردند، در حُسن شکر منعم، متفق القول بودند، اما هزاران انسان را به خاطر تطبیق اشتباه از بین بردند.

ص: ۸۴

۱- محقق اصفهانی (کمپانی) در این باره می گویند: «انّ قاعده التحسين و التقيح العقليين الحاكمة باستحقاق المدح و الذمّ داخله في القضايا المشهورة المذكورة في الصناعات الخمس من علم الميزان، و هي عبارة عن القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام و إبقاء للنوع، فانّ أول موجبات البقاء و دوافع اختلال النظام بناؤهم عملاً على مدح فاعل بعض الأفعال و قدح فاعل بعضها الآخر، كحسن العدل و الإحسان و قبح الظلم و العدوان المنتهيه إليهما سائر القضايا» (رک: اصفهانی، ۱۴۱۶ ق ج ۳، ص ۱۲۰).

مستشکل در جایی گفته است: «عقل انسان برای انجام هر تکلیف عقلی، روش آن را هم حداقل فی الجمله کشف می کند. به عنوان مثال، «لزوم شکر منعم» تکلیفی عقلی (یا به عبارت دقیقتر، اخلاقی) است و آدمی با رجوع به عقل خود می فهمد که با تشکر زبانی و قلبی و استفاده درست از نعمت های الهی و کمک به محرومان و نیازمندان، حداقل مرتبه ای 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 نمی فهمد و نمی شناسد، فقط به همین مقدار مکلف است و فراتر از آن، از حوزه تکلیف عقلی او خارج است.» (نیکویی، بی تا، ص ۲۲).

اما این نتیجه گیری صحیح نیست؛ چراکه اولاً- تعیین مصادیق و روش های شکر منعم، کار عقل نیست. ثانیاً روش هایی که عقل فی الجمله تعیین می کند، ما را از ادای واقعی شکر منعم مطمئن نمی سازد؛ ثالثاً اگرچه عقل و فطرت، حسن مسائلی مانند کمک به نیازمندان را تأیید می کنند ولی این را لزوماً مصداق شکر منعم نمی دانند.

هم چنین عقل، انواع و اقسام حسن و قبح را هم درست تشخیص نمی دهد. توضیح آن که حسن و قبح را به سه دسته تقسیم کرده اند: (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. لااقتضائی: آن فعلی که فی نفسه علیت 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 می تواند 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 می شود.

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 نکرده ایم) 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 آن ها 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 نمی تواند آنها را مستقلاً دریابد؛ لذا گفته شده است: «افعال انسانی، یکسان نیستند؛ زیرا برخی از آن ها زشت و برخی زیباست. عقل در شناخت زیبایی یا زشتی پاره ای از افعال، استقلال دارد و در بعضی از آن ها نیازمند به راهنماست و بعثت انبیا و شریعت آنان این نیازمندی را برطرف می کند. از این رو، چیزهای زیبا و حَسَن و امور زشت و قبیح جدا خواهد شد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۱).

۲.۴. بررسی اشکالات مرتبط با این بحث

۲.۴. 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 می گوید: «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 می گوید: «می توان 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 می گوید: «شناخت خوب و بد یا عدل و ظلم از عهده عقل برمی آید. لذا مقدمه دوم (با فرض صحت) ناتمام است».

هم چنین در صفحه ۴ می گوید: «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 آن ها 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 می گوید: «به عبارت دیگر باید ابتدا نشان دهیم که آنچه عقل می یابد و فطرت و وجدان آدمی به آن حکم می کند، 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) فی الجمله 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 غیر عمدی 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؟»

هم چنین 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.

۳. اخلاق (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 می گوید: «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 انسان ها به سعادتِ 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 می آیند، اما با دقت و تأمل در آنها، ابهام و اختلاف نظر فراوانی رخ می نماید. 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 ملاک هایی، افعال اخلاقی و ارزشی یا افعال ضد اخلاقی و ضد ارزش محسوب می شوند؟

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

بنابراین همان نقیصه ای که درباره عقل ذکر شد، در اینجا نیز خودنمایی می کند و آن، عدم تشخیص مصادیق خوب و بد (حسن و قبیح) است. می توان 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 نمی تواند 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 آموزه های وحیانی، آنها را تبیین سازد.

دین با توضیح و تبیین این مفاهیم، ابهامات موجود در تعریف آنها را برطرف می کند و معیار صحیح اخلاقی بودن افعال را معین می سازد. درباره عدم استقلال عقل در فهم معیارهای اخلاقی، این چنین می توان استدلال کرد: اول آنکه چنین کشفی برای آحاد بشر و به سهولت امکان پذیر نیست؛ بلکه اهل نظر و تحقیق با تلاش فراوان و پس از سال ها تأمل

و تفکر به آن دست می یابند. مانند ارسطو که بسیاری از فضایل اخلاقی را در کتاب اخلاق نیکوماخس احصا نموده است. دوم آنکه ضریب خطا در این یافته ها کم نیست و این سؤال همواره مطرح خواهد بود که از کجا معلوم است که این اخلاق؛ الهی است و رضای حق در تخلق به آن است و ما را به سعادت و کمال نهایی نائل می کند؟ (همان، ص ۱۶۲).

اینک به بررسی نوشتار «نقد مبانی نظری نبوت» می پردازیم و قدم به قدم، اشکالات این نوشتار را به حول و قوه الهی مشخص می نماییم. 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

۴.۱. 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 می بریم.

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

درباره عدم کفایت عقل در شناخت همه امور و حتی در تطبیق مصادیق بر کلیاتی که آنها را به خوبی درک می کند، 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 می تواند مصادیق بی شماری 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 عده ای خشک مغزان، 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 اختیارست ای صنم

(مولانا، بی تا، 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 عقب گرد و تنازل او باشد بلکه از آن جا که خالق فطرت، خداوند است می توان این ندای فطری را منتسب به او دانست. پس اگرچه علت خلقت را فعلاً نمی توان منحصر در این مورد دانست ولی می توان آن را جزئی از علت نامید. مضاف بر این که اگر نتوان به وسیله عقل به هدف آفرینش انسان پی برد، چگونه می توان تنها به وسیله 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 در گرو 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 می تواند 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، می توان 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 نمی تواند باشد که انسان های خوب، سعادت مند و انسان های بد، شقی می شوند. لکن این مقدار برای اثبات ضرورت بعثت پیامبران کافی نیست. زیرا شناخت خوب و بد یا عدل و ظلم از عهده عقل برمی آید.

پاسخ: همان طور که مشاهده می شود 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، ۱۳۸۷ش، 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 می تواند 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 دیدگاه ها در بیان راه های 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 مقام اند)، 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 انسان ها به سعادت آخرت قرار داده است و اگر چیزی بیش از این لازم بود، به نحوی به آدمیان ابلاغ می شد.» (همان، ص ۶).

پاسخ: باید گفت: آیا وجود افراد راستگو و صادقی که در بین امت های گوناگون، صاحب معجزات متعدد بودند و ادعای نبوت داشتند، نمی تواند نویسنده را از این جزم گرایی منصرف کند؟ آیا معجزات آنان؛ دلیل و قرینه صحت ادعاهایشان مبنی بر نبوت نیست؟ یا لاقول نمی تواند عقل را وادار به احتیاط کند؟

اشکال هفتم: ایشان در ادامه گویا پرده ای از غیب برداشته و گفته است: «آنها (متکلمان اسلامی) ابتدا اصل نبوت را پذیرفته و تعالیم مدعیان نبوت را به عنوان حقایق مسلم و حیانی و راه صحیح رسیدن به سعادت و کمال قلمداد کرده و چون دیده اند که بسیاری از این تعالیم (مانند وجوب نماز و روزه و حج و ... آن هم با کیفیتی که آن ها می گویند) از طریق عقل قابل

حصول نبوده و نیست، با خود گفته اند 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 شده اند» (همان، ص ۷).

پاسخ: این ادعا، افتزایی بیش نیست. نویسنده، آن همه استدلال عقلی و نقد و ابرام بر ادله ضرورت نبوت را در کتاب های متکلمان ندیده یا نخواسته ببیند! به عنوان مثال، خواجه نصیرالدین طوسی در لزوم بعثت انبیا، به ضرورت وجود قانون برای انسان ها - که ذاتاً اجتماعی هستند - استناد کرده و این دلیل توسط برخی از متکلمان متأخر مانند حضرت آیت الله جوادی آملی مورد نقد قرار گرفته است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۷) بله، در کتاب هایی هم با توجه به نوع مخاطب، احیاناً از دلایل شرعی، مانند دلایل 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 خُلف) 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 جایزالخطا 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 بناصراً!

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 گزینه های متعدد و متکرر است. پس اگر گفته شود: عقل می تواند راه سعادت و کمال را بیابد، لازمه اش، همان انتخاب مصداق های 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 می تواند از آنها به عنوان قرائنی در کنار عقل در جهت تصمیم گیری درست استفاده کند و در فهم تعالیم به یادگار مانده از کتاب های آسمانی، اگر چه در صورت تلاش در فهم آن می تواند به خطا و اشتباه رود، اما چون به وظیفه خود عمل کرده است در پیشگاه خداوند و وجدان، معذّر است.

۴.۳ برهان لطف

متکلمان برای اثبات ضرورت نبوت به قاعده لطف متوسل شده اند. 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 انسان ها تکالیفی عقلی داریم، اما اگر خداوند، فعل لطف (در اینجا به معنی وضع تکالیف شرعی) را در حق انسان انجام ندهد، زمینه های لازم برای انجام همان تکالیف عقلی مهیا نمی شود و انسان نمی تواند آن تکالیف را انجام دهد.

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

پاسخ: همان طور که گفته شده، عقل به خودی خود تشخیص می دهد که واجباتی بر عهده دارد که حُسن عقلی دارد، مانند لزوم شکر منعم اما کیفیت و چگونگی این شکر را نمی تواند معنی کند؛ لذا به پیام هایی 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 عده ای گفته اند 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. (۱) لذا نمی توان 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، می تواند فرض های متعددی داشته باشد. مثلاً به یک باره در جایی، کتاب یا دست نوشته ای 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 می ریزد، این تکالیف نوشته شده باشد! یا همه مردمان و انسان ها بگویند صدای منعم را می شنوند و حتی کسانی که او را قبول ندارند بشنوند و انکار کنند! بالاخره می توان چیزهای متفاوتی گفت، ولی اولاً در طول تاریخ چنین چیزی ادعا نشده است، ثانیاً در تاریخ به انسان های راستگو و امین و بااخلاقی برمی خوریم که ادعا کرده اند این خبرها را از منعم گرفته اند و برای اثبات مدعای خود، کارهایی کردند که دیگران عاجز از آن بوده اند. آنان خود را خبر آورندگان (پیامبران) از طرف منعم (خداوند) می خواندند، معجزاتی می آوردند که مطابق با فطرت بود و مردم منصف نیز به آنان ایمان پیدا کردند. خبرهایی که

ص: ۹۵

۱- در توضیح قاعده لطف گفته شده است که لطف مقرب و محصل به تکلیفی تعلق می گیرد که قبلاً بر عهده مکلف قرار گرفته است.

آوردند، همان بود که می دانستیم؛ یعنی اطاعت از منعم و خالق، اما به نحو تفصیلی و گویا. این ها جزو آن معارف و معلوماتی است که اگر آنان دریچه های علم به آن را روی بشر باز نمی کردند، هیچ گاه نمی توانست به آن برسد (۱) (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 می بریم، اثبات شود. اکنون سؤال این است که در چنین فضایی، چگونه می توان گفت که «عمل به تکالیف شرعی، ما را به انجام تکالیف عقلی خود نزدیک می کند»؟ مگر می توان 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، بی تا، ص ۲۱).

پاسخ: گفته شد که عقل کلیت و اجمال تکلیف را درک می کند، حال می خواهیم به تفصیل این تکالیف را دریابیم. پس با توجه به لزوم شکر منعم و اطاعت از او و با توجه به این که عقل نمی تواند مصادیق و کیفیت این شکر و اطاعت را مشخص کند، اگر شخصی از طرف منعم بیاید و تفصیل تکلیف ها را اعلام کند، آمدن و اخبار او لطف است در حق مکلفان. پس وقتی می گوئیم بعثت انبیا لطف است، یعنی بنابر مفروض که بعثت انبیا می خواهد 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 نمی شناسد و نمی تواند انجام دهد، بنابراین لطف بر خداوند واجب می شود؛ 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

ص: ۹۶

۱- در کتاب تجرید الاعتقاد آمده است: «البعثه حسنه لاشتمالها علی فوائد کماضده العقل فیما یدلّ علیه فیما لایدلّ و استفاده الحکم و ازاله الخوف و استفاده الحسن و القبح و النافع و الضارّ و حفظ النوع الإنسانی و تکمیل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفه و تعلیمهم الصنایع الخفیه و الأخلاق و السیاسات و الأخبار بالعقاب و الثواب فیحصل اللطف للمکلف» (رک: طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۱).

ما را به جایی دعوت کرده است، باید این را هم بپذیریم که دادن آدرس (به هر نحوی) وظیفه او است. همین طور اگر پذیرفته ایم که اولاً انسان از طرف خداوند مکلف به تکالیفی شرعی شده است و ثانیاً نمی تواند 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 می توان 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: همان طور 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 تکالیف 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 می دهد و تأیید می کند، اما تعیین مصادیق فراوان هر دو را - که وارد تفصیل و مصادیق آن دو می شود - نمی تواند 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 می کند:

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 نمی گوید و احتجاج نمی کند، ثابت

می شود 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 آن هاست، 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 می شود 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 نمی دهد.

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 آن ها نشان دهد. از این رو، سفیر و پیامبری لازم است که وظیفه راهنمایی بشر را در مصالح و مفاسد آن ها 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 انسان ها 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 می گوید: «این دلیل ساخته و پرداخته متکلمان است که به امام صادق علیه السلام نسبت داده اند» (نیکویی، بی تا، 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 می توان روایات فقهی کتاب کافی را نیز ساخته و پرداخته فقها دانست!

«با استفاده از مبانی و مطالبی که در نقد دو دلیل قبلی (حکمت و لطف) گفته شد، چیزی از این استدلال باقی نمی ماند. این استدلال در حقیقت همان استدلال اول، ولی با بیانی دیگر است و بر پیش فرض هایی غیرقابل اثبات و بعضاً بی ربط یا نادرست بنا شده است. به عنوان مثال یکی از پیش فرض های این دلیل، این است که آدمی با عقل و دانش و تجربه خود نمی تواند منافع و مصالح خود را بشناسد و بفهمد که چه چیز موجب بقا و دوام و چه چیز موجب فنا و نابودی اش می شود».

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 می گوید: «پیش فرض 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 ذی شعوری مانند انسان، مقصد و هدفی داشته باشد؛ همان طور که تحقق شرایط برای رساندن هر ذی استعدادی به غایت استعدادش از لوازم حکمت است (ر.ک: حسن زاده 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 نمی گوید و احتجاج نمی کند. این مقدمه (پیش فرض) کاملاً درست است، اما ربطی به نتیجه استدلال ندارد. مگر سخن گفتن خداوند با مردم و هدایت و راهنمایی آن ها 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) می تواند از طریق وحی و الهام مستقیم یا غیرمستقیم و به واسطه فرشتگان خود با آدمیان سخن بگوید و با آن ها احتجاج کند. مگر بنا به فرض مورد قبول متکلمان و دینداران، خداوند

با پیامبران خود چنین نکرده است؟ اگر خداوند می خواست با آدمیان سخن بگوید، مگر نمی توانست 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 می شود و خداوند با همه انسان ها صحبت نمی کند؟

در چند صفحه قبل بیان کردیم که رسیدن خبر از مُنعم، می تواند فرض های متعددی داشته باشد. ولی اولاً هیچ گزارش تاریخی مبنی بر تحقق آن ها وجود ندارد. ثانیاً در تاریخ به انسان های راستگو و امین و بااخلاقی برمی خوریم که ادعا کرده اند این خبرها را از منعم گرفته اند. ثالثاً چه بسا عقل احتمال بدهد ویژگی های شخصیتی و روحی این مدعیان رسالت، زمینه ساز ارتباط آنان با خداوند شده و این ویژگی ها به شهادت تاریخ در دیگران نبوده است.

۵. ۴. علم عنایی خداوند به نظام احسن

این استدلال، حاصل تأملات ملاصدراى شیرازی در مسأله وحی و نبوت است و از شش مقدمه و یک نتیجه تشکیل می شود:

۱. انسان مخلوق خداست.

۲. انسان برای استکمال خود در امر معاد (تشبه به باری) بالذات و برای معاشِ 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 می باشد.

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 می آورد.

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

نتیجه: پس وصول هدایت تشریحی 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 بگویم که حتی اگر همه مقدمات شش گانه آن کاملاً صحیح باشد، نتیجه مورد نظر از آن ها به دست نمی آید. آنچه از این مقدمات به دست می آید 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 می گذارد. 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، بی تا، ص ۳۵).

پاسخ: همان طور که مشاهده می شود، ایشان مرکز و محور اصلی اشکال این برهان را نقصان عقل در رسیدن به هدایت و سعادت و کمال می دانند. 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 می کنیم.

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

«اولاً: چرا برای وصول هدایت تشریحی به انسان ها می گوئید 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 نمی تواند همان برنامه ای را که روی شخص نبی پیاده کرده است، روی دیگران هم پیاده کند؟»

پاسخ: درباره مفاد شبهه اول، قبلاً پاسخ گفته ایم. اما درباره شبهه دوم، باید گفت: رسیدن نبی به مقام رسالت با تکیه بر عقل خود، قابل قبول نیست؛ زیرا همان طور که خود مستشکل

بیان کرده، این فرض، آشکارا ناقض مدعای ضرورت نبوت است و در حقیقت می گوید: هر انسانی می تواند از این طریق پله های کمال را طی کند و خودش به مقام نبوت و دریافت وحی برسد.

دوباره متذکر می شویم که بیان این اشکال و طبیعتاً پاسخ به آن، عدول از دایره بحث است، زیرا این که آیا همه انسان ها می توانند پیامبر باشند یا نه، جزو مبانی نظری ضرورت نبوت نیست؛ بلکه اگر اثبات کردیم عقل به تنهایی راه سعادت را تشخیص نمی دهد و نیاز به خبرهایی از طرف مُنعم دارد، امکان سنجی نبوت همگانی یا چرایی نبوت برخی از انسان های خاص (انبیاء) پیش می آید.

ولی در هر صورت مختصراً می توان گفت: عقل احتمال می دهد برای رابطه با خداوند و خبر آوردن از عالم غیب، انسان باید شرایط ویژه ای 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 می توانست به همه افراد بشر این شرایط و کمالات ویژه را عطا کند. پاسخ آن بسیار روشن است: بله می توانست! اما دیگر تمام فلسفه خلقت انسان در این حیات دنیوی از بین می رفت. 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 انسان ها 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 می کرد که امکان هیچ گونه انحرافی برایشان نبود. اصلاً انسان را عقل محض می آفرید تا نیازی به پیامبر بودن همه افراد بشر نباشد! اصلاً اگر می خواست 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 می شود! 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 بشر دارند.

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 پیام آوری 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 می طلبید، 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.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ چهارم، ۱۳۶۶ش.
۲. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی تا.
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، ۱۳۸۷ش.
۶. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۷. خرازی، محسن، بدایه المعارف، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۸. ربانی گلپایگانی، علی، القواعد الکلامیه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۹. ربانی، محمدرضا، معاد ربانی: اثبات معاد روحانی و جسمانی از نظر قرآن و برهان و عرفان، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. سبحانی، جعفر، محاضرات فی الالهیات، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۳ ق.
۱۱. -----، الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۱.
۱۲. -----، الرسائل الاربع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. شعرانی ابوالحسن، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۱۴. صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، قم: کتاب طه، ۱۳۸۶.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مبدأ و معاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش.
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. فنایی، هادی، تحلیل و بررسی وابستگی اخلاق به دین، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال سوم، شماره دهم، پائیز ۱۳۸۶.
۱۸. کریمی مرتضی، مجله معرفت، آشنایی با مکتب دئیسم، شماره ۷۴، ۱۳۸۲.

۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۴۰۷.

۲۰. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳ ش.

ص: ۱۰۶

۲۱. الله وردیخانی، علی، مبدأ و معاد (ازلیت و ابدیت) فلسفی و حکمی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ش.

۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقائد، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ش.

۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۸۰ش.

۲۴. مغنیه، محمدجواد، فلسفه مبدأ و معاد، لطیف راشدی، قم: نشر مرتضی، ۱۳۷۱ش.

۲۵. نصیری، محمدحسین، حسن و قبح از دیدگاه آخوند خراسانی، مجله معرفت اخلاقی، سال اول، شماره چهارم، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۹ش

۲۶. بلخی، محمد جلال الدین، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بخش ۱۳۱، بی تا.

ص: ۱۰۷

خلیل عالمی (۱)

چکیده

این نوشتار (۲) در جهت تبیین اندیشه فقهی - سیاسی حضرت امام خمینی رحمه الله و جایگاه حقوقی و سیاسی ولایت فقیه در نظام اسلامی از نظر ایشان و بررسی شبهاتی درباره التزام اختیارات رئیس جمهور و ولی فقیه است. نیز به تبیین چرایی واگذاری برخی از مسئولیت ها، مثل فرماندهی نیروهای مسلح، عفو و تخفیف مجازات مجرمان و محکومان و اعلان جنگ و صلح به مقام رهبری است.

بازخوانی اندیشه سیاسی حضرت امام، مرور آثار مکتوب و غیر مکتوب و نیز رفتار سیاسی ایشان، روشن می شود که امام، ولایت ولی فقیه بر جامعه اسلامی را استمرار ولایت و حکومت سیاسی معصوم علیه السلام و آن را شعبه ای از ولایت اجتماعی - سیاسی پیامبر می داند. در دیدگاه امام، فقیه نه ناظر، بلکه متصدی و مسئول اجرای احکام و قوانین الهی در جامعه اسلامی است.

در اندیشه سیاسی امام، ولی فقیه جانشین معصوم علیه السلام در عصر غیبت است و تمام مسئولیت ها و اختیارات سیاسی او را به عهده دارد. معمولاً چنین اموری در سایر کشورها بر عهده رئیس جمهور است؛ این امر بدان سبب است که در آن کشورها، رئیس جمهور عالی ترین مقام اجرایی کشور محسوب می شود؛ این در حالی است که بنابه اصل ۱۱۳ قانون اساسی، عالی ترین مقام سیاسی کشور در جمهوری اسلامی ایران، شخص ولی فقیه به شمار می رود.

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

ص: ۱۰۹

۱- دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش انقلاب اسلامی، Khalemi48@gmail.com

۲- این نوشتار در پاسخ به سلسله یادداشت های آقای محمد سروش محلاتی است که تحت عنوان ریاست جمهوری در نظام اسلامی در سایت خود منتشر کرده است.

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، رئیس جمهور 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 ولی امر 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 رئیس جمهور به معنای اخص می‌باشد که عهده دار 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، ولی فقیه 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 عالی 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 رحمه الله

قبل از ورود در اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی رحمه الله ذکر اموری لازم است تا در پرتو آن، فهم نظریه سیاسی این فقیه عالی قدر، 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 نشان دهنده 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 می شود، صحت و سقم احکام در اجتهاد و فقه سیاسی، بیش از هر چیز با تجربه پیوند می خورد؛ از این روی فقه و اجتهاد با جزئیات عمل سیاسی ارتباط دارد، آشنایی مجتهد به مسائل زمانه که از طریق تجربه و استمرار آن حاصل می شود؛ نقش اساسی در اعتبار آراء و تصمیمات مجتهد دارد؛ از این رو حضرت امام خمینی می فرماید:

«مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که براساس آن، نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه ریزی کند که وحدت رویه و عمل ضروری است و همین جاست که اجتهاد مصطلح در حوزه ها کافی نمی باشد؛ بلکه یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه ها هم باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم گیری باشد این فرد در مسایل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی تواند 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 می کند، تغییر و تبدل مصالح و عمل در اختلاف دوران ها و کشورها، افقهای متفاوتی را پیش روی اجتهاد می گشاید و به مقیاس هر «افق انتظار» زاویه نگرشی پیدا می شود که شرایط امکان و محدودیت های خاصی برای اجتهاد در هر ملت و دوران تدارک می بیند؛ برای مثال حضرت امام در نامه ای که در اردیبهشت ۱۳۶۸ دستور بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی را صادر می کند با اشاره به تجارب گذشته و شرایط و انتظارات موجود می نویسد:

«از آنجا که پس از کسب ده سال تجربه عینی و عملی از اداره کشور، اکثر مسئولان و دست اندرکاران و کارشناسان نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران بر این عقیده اند 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 جو ملتهب ابتدای پیروزی انقلاب و عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی جامعه، کمتر به آن توجه شده است... رفع نقایص آن یک ضرورت اجتناب ناپذیر 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 می دانست و با قاطعیت از آن دفاع می کرد (همان، ج ۱۰، ص ۲۱۹).

با استناد به نکات پیش بینی 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» می دانند که رفع نقایص آن را یک ضرورت اجتناب ناپذیر جامعه اسلامی» و به نوعی تکلیف شرعی و ملی خود تلقی می کنند. و این مطلب در نوشته ایشان که به «علت جو ملتهد ابتدای پیروزی انقلاب» و «عدم شناخت دقیق معضلات اجرایی» نشان از تأثیر زمان و نیز تجربه عملی در اجتهاد است. به طور کلی مبدأ و مقصد اجتهاد عمل سیاسی، ناظر به امر واقع است و به تناسب دگرگونی در مصالح و اعمال دچار دگرگونی و تحول می شود.

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 داوری 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 می کند: «هدف اساسی این است که ما چگونه می خواهیم 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 رضایت مندانه قانون در جامعه پیوند آشکاری با مفهوم مصلحت دارد؛ از این روی حضرت امام می نویسند:

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

امام خمینی پس از استقرار جمهوری اسلامی برگرفته از اندیشه ولایت فقیه، بحث مصلحت نظام و مصلحت کشور و یا مصلحت مردم را مطرح می کند؛ چنان که در فرمان تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام آمده است:

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

در پیام دیگر خطاب به شورای نگهبان می فرمایند:

«تذکری پدران به اعضای عزیز شورای نگهبان می دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چراکه یکی از مسایل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم گیری هاست. حکومت فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می کند و این بحث طلبگی مدارس که در چارچوب تئوری هاست نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن بست می کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می گردد» (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 می دارند: «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 می رویم. اندیشه سیاسی امام را به ترتیب تاریخی از کتاب های کشف الاسرار، الرسایل، تحریرالوسیله، کتاب البیع و ولایت فقیه و پیام ها، سخنرانی ها و مصاحبه ها که در صحیفه نور گزارش شده است باید به دست آورد. البته چون به صورت گسترده نمی شود 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 می پردازیم.

حضرت امام در کتاب «کشف الاسرار» که نخستین اثر مکتوب وی است پس از اثبات ضرورت حکومت در اسلام و اینکه مسئولیت آن در عصر حضور به عهده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السلام 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»، فرموده اند: «مبانی فقه عمده اش اخبار و احادیث ائمه است که آن هم متصل است به پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله و آن هم از وحی الهی است» (امام خمینی، ۱۳۲۷، ص ۱۸۷).

در کتاب «الرسائل» 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 می کند (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 برگیرنده 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 صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام در ارتباط با حکومت در آن ولایت داشته اند (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۸۲).

برخی با تمسک به بخش هایی از کتاب کشف الاسرار 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 نمی شود و فقط در حدّ یک نظریه به صورت کلی و در قالب کلیات مطرح می شود و در طرح، آن کلیات از اجمال به تفصیل و از ابهام به وضوح می رسد. چطور ممکن است امام در کشف الاسرار طرح بدهد ولی ۲۵ سال بعد ایده دهد؟ اگر معتقد و ملتزم به این روش باشیم باید گفت آنچه در کشف الاسرار هست ایده است و آنچه در حکومت اسلامی است طرح است.

ثانیاً: امام در این کتاب در مقام بیان تفصیلی نظریه ولایت فقیه نبوده اند، بلکه مقام نگارش کتاب پاسخ به دیدگاه های 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 واقعیت های 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 به علاوه، آن را در چهارچوب این نکته که ایشان امکان اصلاح حکومت را در آن شرایط میسر می دانسته است، توضیح دهیم (درخشه، ۱۳۸۴، ص ۳۰۱).

ثالثاً: دقت در نوشته ها، نطق ها و سخنرانی های امام در خصوص نظارت فقیه ما را به این مسئله رهنمون می گرداند که آن نظارتی که امام برای فقیه قایل است یک نظارت ولایی است و در واقع یک نوع اعمال ولایت و یک ولایت در نظارت است و اگرچه واژه نظارت فی نفسه در مقابل اجرا قرار داشته و مفهومی متفاوت از اجرا دارد؛ اما نظارتی که در یک نظام اجتماعی به عنوان جزء اصلی و محوری حاکمیت و قدرت سیاسی معرفی و در جهت هدایت عامه مردم و عدم مغایرت کل نظام با اسلام و ارزش های اسلامی، به حاکم اعطا می شود، طبعاً با نظارتی که در مناسبات حقوقی 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 می نماید و ولی را در انفعال محض قرار می دهد سازگار نیست، از این رو مسئولیت بزرگی که خداوند در عصر غیبت بر عهده فقیه نهاده اقتضا می کند که وی در نظارت عام بر امور جامعه ولایت داشته باشد، این مسئولیت ولی فقیه در عصر غیبت به منظور ایجاد انطباق عمل سیاسی کارگزاران با اهداف و سیاست های دینی و نیز تأمین اهداف عالی نظام سیاسی اسلام، مقتضی است که در پاره ای 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 محدوده های عمل سیاسی و ترسیم سیاست های 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 می کند 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 فرموده اند: «آنکه جلو می گیرد از اینکه رئیس جمهور دیکتاتوری نکند، رئیس ارتش دیکتاتوری نکند، نخست وزیر دیکتاتوری نکند آن فقیه است»، (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۱، ص ۲۲) یا اینکه می فرمایند: 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 در عین حال، اختیارات و قدرتی برای وی در حوزه قدرت سیاسی فرض نمی کنند، بدانند که این نظارت در نهایت ثمره ای نداشته و تضمین کننده غایات انتصاب ولی فقیه در عصر غیبت و تأمین کننده 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 پردازد، این نظارت که بیرون از نهاد قدرت قرار داشته و در عین حال، کلی و غیر نهادینه است؛ چون هیچ سهم و بهره ای از قدرت سیاسی ندارد؛ در نهایت به جدایی دین از سیاست می انجامد؛ به عبارت دیگر این نوع نظارت به تعارف سیاسی می ماند و نام گذاری آن به نظارت ارشادی نیز در صورتی است که ما این تعارف را جدی بگیریم و گرنه واقعیت آن جز نظارت تشریفاتی نیست (قائم مقامی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۷).

آنچه از این ادعاها استنباط می شود 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 می شود که در نهضت مشروطه و قانون اساسی آن و جریان های بعد از آن به وقوع پیوست؛ در حالی که نظارت ولایی چون مبتنی بر باور به جامعیت دین است؛ به طور طبیعی بستر شریعت را برای عمل اجتماعی، ضروری می شمارد؛ 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 یاد شده نظارت مستمر داشته

و از انحرافات و کجروی ها جلوگیری می نماید و در مواردی بر مدار حفظ مصالح نوعی و در چارچوب شریعت می تواند 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 نمی توان برای دریافت اندیشه و دیدگاه امام در کشف الاسرار متوقف شد و اگر به جملات شفاهی امام در اوایل انقلاب نیز استشهاد می شود 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 آورده اند:

«در عصر غیبت ولی امر و سلطان عصر نایبان عام آن حضرت که عبارتند از فقیه جامع شرایط فتوا و قضا، در اجرای سیاست (حدود و تعزیرات) و دیگر مسئولیت هایی که به عهده امام است؛ به جز جهاد ابتدایی، جانشین آن حضرت هستند (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۸۲).

امام در کتاب البیع پس از تصریح به صفات حاکم اسلامی؛ یعنی علم به قانون و عدالت نوشته اند:

«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 صلی الله علیه و آله 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 رحمه الله پس از ذکر دلایل عقلی و نقلی ولایت فقیه می نویسند:

«حاصل بحث های گذشته آن شد که تمام شئون و اختیاراتی که برای ائمه از جهت آنکه رهبری امت را به عهده دارند ثابت است؛ برای فقیهان نیز ثابت است مگر آنکه دلیلی دلالت کند که این امر، ویژه امام معصوم است (همان، ص ۴۸۸).

همچنین نوشته اند:

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

در ادامه نوشته اند:

«بنابراین، فقیه در عصر غیبت نسبت به جمیع آنچه امام ولی امر بوده، ولی امر 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 می کردند یا ولایت؟ اینکه امام خمینی وظیفه و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و امام را اجرای احکام اسلام معرفی می کند و همین ها را برای فقیه نیز ثابت می داند، آیا آنها مستقیماً مسئول اجرای احکام اسلامی بودند یا نظارت تشریفاتی می کردند؟ 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 نخست وزیری 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 می کند:

«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 واجب الاتباع است...» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۲۲۳).

شایان ذکر است که منطوق ولایت؛ حکومت کردن و تصدی گری است نه نظارت؛ نظارت با تبیینی که عرض شد یکی از راه های 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 مسئولیت های سیاسی و اجتماعی و حکومتی مستقیماً به عهده اوست. وجود قوای سه گانه و تفکیک قوا و اختیارات و مسئولیت های آنها را باید در درون یک نظام و حکومت اسلامی و نظام ولایی تبیین کرد و با تفکیک قوای مطرح در اندیشه سیاسی غرب متفاوت است؛ مثلاً یکی از قوا، قوه مقننه است که وظیفه اش 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 منحصراً در اختیار خداوند متعال است. نمایندگان مجلس و وظیفه این قوه برنامه ریزی برای قوه مجریه است. در این حکومت، قدرت فقیه و اختیار تشریح به خداوند متعال اختصاص یافته است، شارع مقدس اسلام، یگانه قدرت مقننه است هیچ کس حق قانون گذاری ندارد...؛ به همین دلیل در حکومت اسلامی به جای مجلس قانونگذاری که یکی از سه دسته حکومت کنندگان را تشکیل

می دهد، مجلس برنامه ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه های مختلف در پرتو احکام اسلامی برنامه ترتیب می دهد و با این برنامه ها، کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تبیین می کند (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۵۳).

بنابراین نمی توان ادعا نمود که علت عدم تجمیع تمام قوا در اختیار ولی فقیه به خاطر منجر شدن تمرکز قدرت در یک شخص و مخاطرات ناشی از آن؛ یعنی فساد و استبداد و دیکتاتوری می باشد؛ چون اولاً، نه تفکیک قوا همیشه مطلوب است و نه تمرکز قوا همیشه منجر به فساد می شود، ثانیاً، کیست که امروز نا کارآمدی 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 سه گانه، قلمرو موضوعات در صلاحیت هر یک از مقامات و نهادهای کشور را محدود می نماید، ولی مطلقاً به معنای محدود شدن اقتدار قوای سه گانه در حیطه کارکرد تخصصی ایشان نخواهد بود؛ به خصوص که در اندیشه اصیل تفکیک قوا، بر استقلال قوای سه گانه و نفی هر گونه اختلاط در حیطه صلاحیت ها تأکید فوق العاده ای شده است؛ بر این اساس هر قوه در اعمال صلاحیت های خود به نحو انحصاری و بر مبنای صلاحدید خود، اقدام خواهد نمود؛ برای مثال اگرچه نمایندگان مجلس، صلاحیت اعمال اقتدار قضایی و اجرایی حکومت را ندارند، ولی در حوزه قانونگذاری و جعل قاعده های حقوقی صلاحیتی تام داشته و علی القاعده قوای دیگر را امکان مداخله در تصمیمات نهایی مجلس و مخالفت با قوانین مصوب و در نتیجه زمینه کنترل سوء استفاده های 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 می نماید (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 تقسیم کار و تخصصی نمودن و تفکیک حوزه مسئولیت های کشورداری است. حضرت امام 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 فرموده اند:

«تدبیر و اداره امور اجتماعی در هر حکومتی باید با مشارکت و مساعدت تعداد فراوانی از متخصصان در رشته های مختلف افراد کاردان و بصیر انجام شود. چنان که در طول تاریخ تا زمان معاصر، همه حکومت ها و زمامداران چنین می کردند 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 می شود:

«جلوی دیکتاتوری را ما می خواهیم بگیریم، نمی خواهیم دیکتاتوری باشد، می خواهیم ضد دیکتاتوری می باشد، ولایت فقیه ضد دیکتاتوری است نه دیکتاتوری؛ بنابراین فقیه مستبد نمی شود» (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 مسئولیت های 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 می کنند؛ بر این اساس باید جایگاه قوای سه گانه و خصوصاً قوه مجریه و اختیارات رئیس جمهور در نظام اسلامی را در چارچوب این ساختار و نظام ولایی جستجو کرد. قانون اساسی در اصول ۵، ۵۶، ۵۷ و ۱۱۰ به خوبی این مسئله را گنجانده است. از طرفی در اصل پنج، ولایت امر 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 می کند.

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 پیش نویس قانون اساسی که به خدمت شان 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 کرده اند فقیه باید نقش نظارتی داشته باشد و باید کنترل کند»؛ باید گفت:

اولاً، امام هیچ وقت از مبنای خود که همان ولایت مطلقه فقیه باشد و آن را شعبه ای از ولایت رسول الله می داند 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 می اندیشیدند، امام حتی پس از تصویب قانون اساسی هر جا دخالت در امور را لازم می دانست اقدام می کرد و این را تکلیف و حق شرعی ولایت خود می دانست و وجود قانون اساسی مانعی برای او نبود هر چند تا آنجا که ممکن بود، چارجوب قانون اساسی را رعایت می نمود و صرفاً برای گشودن گره های پیش رو از آن عبور می کرد؛ ثانیاً چون امام در ماجرای ولایت فقیه از نظر اجتماعی ذی نفع تلقی می شد، وظیفه ایشان نبود که در صدد 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 پیش نویس خواستار تعیین جایگاه امام و مراجع در قانون اساسی بودند و حضرت امام در تاریخ ۱۷/۴/۵۸ 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 مسئله ای 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 پیش نویس قانون اساسی به خاطر مورد توجه قرار نگرفتن ولایت فقیه اعتراض کرد حضرت آیت الله العظمی گلپایگانی بودند که طی بیانیه ای در ۲۹/۳/۵۹ هشدار دادند: «اینجانب از الان ابلاغ می کنم اگر قانون اساسی به طور 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...» (۱).

حضرت امام رحمه الله نیز در تاریخ ۲۵/۹/۵۸ 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).

ص: ۱۲۱

به هر حال حضرت امام در این قسمتی که نقل شد، اختیارات ولی فقیه را بیشتر از آنچه در قانون اساسی آمده است می داند و این مبنای واقعی و استوار و همیشگی امام بوده است، چراکه ولایت فقیه را در امتداد ولایت معصومین و شعبه ای از ولایت رسول الله می داند که اختیار امور جامعه و اجرای قوانین و احکام الهی به دست آنهاست و این جفا در حق امام است که ولایت فقیه مورد نظر وی به نظارت فقیه تقلیل و تنزل داده شود.

ما حاصل آنچه گفته شد این است که براساس مبنای فقهی امام در تمام آثارش، ولایت فقیه در تداوم ولایت پیامبر و ائمه علیهم السلام است و تمام مسئولیت های ناشی از آن را عهده دار است و امام هیچ وقت 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 طلیعه 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 جداگانه ای را در برخورد با مسائل در پیش می گرفتند.

اگر زمانی سخن از ولایت فقیه در قالب نظارت و هدایت و راهنمایی می گویند ناظر به شرایط و موقعیت خاص آن زمان و نوع نظارتی که مدنظرشان بوده می باشد؛ از این روی یک زمانی به نظارت فقیه تأکید می کنند و یک زمانی اختیارات آن را در قانون اساسی ناقص می دانند.

اگر امام واقعاً به نظارت فقیه معتقد بودند، نباید در کار دولت ها و قوا حتی خارج از قانون اساسی دخالت می کردند، 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 پیش بینی شده بود؛ حضرت امام با حق ولایتی 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 (۱) 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 می کند در حالی که رئیس جمهور مسئول مستقیم امور اجرایی است و وی در برابر مردم و مجلس پاسخگو است، آورده اند:

ص: ۱۲۲

۱- 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 رئیس جمهور است بین وی و ولی فقیه تقسیم شده است و در این تقسیم کفه ترازو به نفع ولی فقیه سنگینی می کند؛ در حالی که رئیس جمهور مسئول مستقیم امور اجرایی است و وی در برابر مردم و مجلس پاسخگو است.

«روشن است که حضرت امام به مبنای ولایت فقیه باور داشت و براساس همین مبنا، مشروعیت حکومت را تبیین می کرد، در اینجا نیازی به واکاوی این مبنا و ارائه مستندات آن نیست و می توان به عنوان یک «پیش فرض» آن را پذیرفته و براساس آن این سؤال را مطرح کرد که در تصویر امام خمینی از ولایت فقیه، ریاست جمهوری چه جایگاهی دارد؟».

افزون بر اینکه حضرت امام در بحث های فقهی خود، اشاره ای به این بحث نداشته و صرفاً در صدد اثبات ولایت فقیه و بررسی ادله آن بوده اند؛ از این رو در آثار فقهی ایشان، بحثی درباره «ساختار حقوقی نظام اسلامی» مطرح نشده، درباره قوای سه گانه و رابطه آن با ولی فقیه، چیزی دیده نمی شود. همچنان که، درباره «مشورت»، «رأی مردم»، «توزیع یا تمرکز قدرت» نیز مطلبی مطرح نشده است و شاید به همین دلیل است که برخی می پندارند در اداره حکومت اسلامی، هیچ اصلی غیر از «ولایت فقیه» 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 می شود و ولایت فقیه نیز از جمله این اصول است و ولی فقیه هم بر مبنای این اصول عمل می کند، باید بگوییم: نظام اسلامی، برآمده از ولایت فقیه است، و اصول این نظام نیز براساس نظر ولی فقیه تعیین می شود؛ مثلاً «مشارکت عمومی» اصلی است که پس از ولایت قرار می گیرد و در صورتی که ولی فقیه بخواهد، به آن «اعتبار» می دهد و اگر نخواهد آن را «ابطال» می کند و آنچه که اصالت دارد و ابطال شدنی نیست، خود ولایت است.

این تفکر، تقسیم اختیارات اجرایی بین رئیس جمهور و ولی فقیه را ناشی از یک پندار غلط بنام «حکومت کردن و تصدی گری» فقیه دانسته و معتقد است طبق نظر امام خمینی، فقیه خودش «حکومت» نمی کند، بلکه «نظارت» می کند و اینکه در قانون اساسی به ولی فقیه قدرت اجرایی و حق حکومت داده شده است خلاف نظر و مبنای امام خمینی و براساس نظرات و مبانی نویسندگان و خبرگان قانون اساسی است. می گویند: «حضرت امام در کتاب کشف الاسرار بارها تأکید و تصریح دارد که مبادا ولایت فقیه به معنای در رأس قدرت قرار گرفتن فقها تلقی شود، ولایت فقیه به معنی تصدی امور اجرایی 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 ولی فقیه، چه میزان از اختیارات برای رئیس قوه

مجریه باقی می ماند و چه بخشی از اختیارات اجرائی، از قوه مجریه و ریاست جمهوری جدا شده و در قلمرو ولایت فقیه قرار می گیرد؟ این سؤال از آن جهت بی مورد است که مبتنی بر یک «پندار غلط» است: پندار تصدی گری ولی فقیه و توهم «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 رحمه الله است ما ناگزیریم اندیشه و رفتار سیاسی حضرت امام را براساس آثار مکتوب و غیر مکتوب 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 شرایط برای حکومت بر مردم دارای دو ویژگی است:

نخست آنکه، این اجازه به این معنی نیست که فقیه به تنهایی و مابشرتاً در همه کارهای کوچک و بزرگ جامعه مداخله کند و بدون کمک گرفتن از دیگران به انجام آنها پردازد؛ چرا که 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 غیر مستقیم 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 رئیس جمهور در عرض اختیارات رهبری نیست؛ بلکه در طول آن است و لذا هیچ وقت و هیچ گونه تزامنی پیش نمی آید و این نه خلاف حاکمیت ملی است و نه موجب حاکمیت دوگانه می شود چون مردم در چارچوب نظام ولایی می دانند به رئیس جمهوری رأی می دهند که زیر نظر و تحت ولایت ولی فقیه، قدرت اجرایی پیدا می کند، نه اینکه قدرت اجرایی بین آنها تقسیم شده و در عرض هم باشند.

طبق مبنای امام که در اصل ۵۷ قانون اساسی متجلی شده، رئیس جمهور زیر نظر ولی فقیه مسئول قوه مجریه است و در واقع جهت تخصصی کردن امور و اینکه امکان و لزومی برای به عهده گرفتن همه کارها توسط رهبری مباحثاً نیست؛ امور حکومت به سه قوه تفویض شده است، مگر رئیس جمهور همه کارهای قوه مجریه را شخصاً و مباحثاً انجام می دهد؟ چنان که قوه مجریه به تناسب اوضاع و شرایط و کارها به وزارتخانه های 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، رئیس جمهور عالی ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه، جز در مواردی که مستقیماً به رهبری مربوط می شود، بر عهده دارد؛ برخی چنین برداشت کرده اند: از آنجا که رئیس جمهور در قانون اساسی در جایگاه بالاترین مقام رسمی کشور پس از رهبری است، از این رو در مرتبه ای 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، رئیس جمهور درجه نازله ای 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، رئیس جمهور اول (بنی صدر) به استناد اصل ۱۱۳، نسبت به عملکرد شورای عالی قضائی وقت اعتراضاتی داشت و تذکراتی می داد و متقابلاً شورای عالی قضائی نیز اعتراض می کرد 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 نازله ای از رهبری است؛ در حالی که این تفسیر منحصر در زمانی است که قانون اساسی بازنگری نشده بود و رئیس جمهور علاوه بر مسئولیت هایی 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 گونه ای 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 مسئولیت های 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 مسئولیت ها 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 الاختیار 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 خود کامگی و انحصار طلبی می داند و در اصل ۱۰۷ با تبیین تساوی بالاترین مقام اجرایی کشور با دیگران، اصل حاکمیت قانون به وضوح مطرح شده است. اصول 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 کرده اند 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 می آید، اجرای امور از طریق قانون ممکن نیست، در این مواقع معمولاً در تمام نظام های سیاسی جهت پر کردن خلأ قانونی یا به خاطر شرایط خاص و ویژه، اختیارات ویژه ای به عالی ترین مقام داده می شود که امور جاری کشور در بن بست قرار نگیرد، در نظام سیاسی اسلام و در قانون اساسی این اختیارات به عالی ترین مقام مسئول کشور یعنی رهبری داده شده که در قالب ولایت مطلقه فقیه ظهور پیدا کرده است و مجرای که این کار صورت می گیرد احکام حکومتی نام گرفته است، اما صدور احکام حکومتی بدون ضابطه نیست؛ بلکه مصلحت ایجابی و ملزمه ای 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 نمی تواند 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؛ می فرمایند:

«رهبر هم باید از قانون تبعیت کند بعضی ها خیال می کنند که این ولایت مطلقه فقیه که در قانون اساسی آمده، معنایش این است که رهبری مطلق العنان است و هر کار که دلش بخواهد، می تواند بکند! معنای ولایت مطلقه این نیست، رهبری بایستی موبه مو قوانین را اجرا کند و به آنها احترام بگذارد. منتها در مواردی اگر مسئولان و دست اندرکاران امور بخواهند قانونی را که معتبر است موبه مو عمل کنند، دچار مشکل می شوند. قانون بشری همین طور است قانون اساسی راه چاره ای را باز کرده و گفته آنجایی که مسئولان امور در اجرای فلان قانون مالیاتی یا سیاست خارجی، بازرگانی، صنعتی و دانشگاهی دچار مضیقه می شوند و هیچ کار نمی توانند بکنند؛ مجلس هم این طور نیست که امروز شما چیزی را بپسند و فردا تصویب کنند و به شما جواب دهند، رهبری مرجع است رهبری بررسی و دقت می کند و اگر احساس کرد که به ناگزیر باید این کار را بکند، آن را انجام می دهد جاهایی هم که به صورت معضل مهم کشوری است به مجمع تشخیص مصلحت ارجاع می شود. این معنای ولایت مطلقه است والا رهبر، رئیس جمهور، وزرا و نمایندگان همه در برابر قانون تسلیم اند و باید تسلیم باشند» (۱).

بنابراین رهبر نمی تواند بی دلیل و بی جهت 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 مسلوب الاختیار بکند ولو اینکه خلاف مصلحت مردم نباشد؛ چون چنان که بیان شد ملاک و ضابطه صدور حکم حکومتی و دخالت رهبری در امور؛ وجود مصلحت است نه عدم مفسده.

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

در پاسخ به این شبهه باید گفت: اولاً، اگر کسی مشروح مذاکرات پیش نویس قانون اساسی و مذاکرات خبرگان قانون اساسی را مرور کند معلوم می شود 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 گرفته اند و چیز تازه ای نیست.

ص: ۱۲۸

دوماً، اکثر اعضای خبرگان قانون اساسی مجتهد و فقیه بودند و حضرت آیت الله صافی گلپایگانی یکی از آنها بود و مجتهدین و فقهای هم بودند مثل آیت الله دستغیب که نظری مخالف نظر آقای صافی را داشتند و اصولاً آن مجلس و مذاکرات، مجلس کارشناسی و محل بررسی انواع طرح ها و دیدگاه ها در خصوص اصول قانون اساسی بود و در یک چنین مجلسی نظرات و طرح های مختلف مطرح می شود و آنچه قرین و قریب صواب و صلاح و موافق مبانی و ملاک ها به نظر اکثریت است، مصوّب می شود.

سوماً، اگر این امور طبق نظر آیت الله صافی صافی به عهده رئیس جمهور قرار می گرفت باز هم مشکل شرعی نداشت؛ چرا که رئیس جمهور و جایگاه قانونی اش و مسئولیت ها و اختیارات اش مورد تنفیذ و تأیید رهبری است و امور دیگری غیر از اینها هم هست که به عهده رئیس جمهور 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 رئیس جمهور نبوده و نیست، بلکه باید دلایل عدم واگذاری این امور به رئیس جمهور و واگذاری آنها را به رهبری در جای دیگری جست. البته عمده این دلایل را موافقان واگذاری این امور به عهده رهبری گفته اند و در اینجا به اختصار و به اقتضای مقال بیان می شود:

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 مهم ترین 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 علیهم السلام الگوی نظام اسلامی است و طبق فرموده امام خمینی رحمه الله ولایت فقیه شعبه ای از ولایت رسول الله است، همچنان که فرماندهی نیروهای مسلح به عهده پیامبر صلی الله علیه و آله و بعداً علی علیه السلام 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 سوء استفاده از قدرت در رهبری خیلی کمتر از رئیس جمهور است و مقامی که می تواند مانع انحراف ارتش شود و خطری که از سوی ارتش، انقلاب و کشور را تهدید می کند رهبری است (همان، ص ۱۱۱۲).

رابعاً، اینکه در سایر کشورها این امور به دست رئیس جمهور است، بدان جهت است که در آن کشورها، رئیس کشور و عالی ترین مقام رسمی آنها رئیس جمهور است، ولی در کشور ما رئیس کشور و عالی ترین مقام کشور طبق اصل ۱۱۳ رهبر است و رئیس جمهور شخص دوم است و اگر این امور به رئیس جمهور واگذار می شد، جای سؤال داشت؛ چرا که رئیس جمهور شخص دوم کشور است نه شخص اول.

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

گفته اند: «دخالت رهبری در عزل و نصب وزرا با حاکمیت ملی و اصل پاسخگو بودن رئیس جمهور تعارض دارد».

در پاسخ باید گفت: اولاً- منظور از حاکمیت ملی چیست؟ به نظر می رسد منظور این باشد که چون ولی فقیه منصوب شارع است نه منتخب مستقیم مردم و رئیس جمهور منتخب مستقیم مردم است، پس حاکمیت ملی با انتخاب رئیس جمهور 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 به عنوان نمایندگان مردم در مقام اثبات ولی فقیه منصوب شارع را کشف و به مردم معرفی می کنند؛ از این روی مردم به صورت غیر مستقیم در انتخاب و تعیین رهبر نقش دارند، مضافاً اینکه کسانی که اصل ولایت فقیه را با حاکمیت ملی و جمهوریت نظام معارض می دانند، بدین نکته مهم توجه نکرده اند 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 ۲۰، ص ۱۷۰).

ثانیاً، دخالت رهبری در عزل و نصب های رئیس جمهور در جایی است که اعمال و جعل و نصب های رئیس جمهور 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 ولایی از آن تعبیر کردیم که براساس آن ولی فقیه از حق نظارت مقتدرانه، نهادینه و سازمان یافته و مستمر بر حسن انجام اعمال سیاسی کارگزاران نظارت می کند و اگر اعمال و رفتار قوای سه گانه و کارگزاران را خلاف مصلحت جامعه یا خلاف سیاست های کلی نظام اسلامی دید، می تواند ورود کند و این خلاف پاسخگو بودن رئیس جمهور نیست. طبق اصل ۱۲۲ قانون اساسی یکی از کسانی که رئیس جمهور در قبال او باید پاسخگو باشد و مسئول است رهبری است: «رئیس جمهور در حدود اختیارات و وظایفی که به موجب قانون اساسی و یا قوانین عادی به عهده دارد، در برابر ملت و رهبر و مجلس شورای اسلامی مسئول است»؛ بنابراین دخالت رهبری نه خلاف قانون اساسی و شرع است (۱) و نه خلاف پاسخگو بودن رئیس جمهور؛ چون رئیس جمهور در محدوده اختیارات قانونی مسئول است و قانون طبق اصل ۵۷ او را تحت نظارت ولایی و عالیّه ولی فقیه قرار داده است.

ص: ۱۳۱

۱- مطابق اصل ۵۷ و نظارت ولایی.

۱. اسکندری، محمد حسن، درآمدی بر حقوق اساسی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، تهران: سمت، ۱۳۷۷.
۲. امام خمینی، الرسائل (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 علیه السلام، ۱۳۸۴.
۱۳. کعبی، عباس، ضمانت های 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.

ص: ۱۳۴

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، هیچ گاه 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 شده اند که در دوره ای، 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 آیه ای که بر فترت میان نبوت حضرت مسیح علیه السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله دلالت دارد، روشن می شود که آن چه واقع شده، «فترت رُسل» است، نه «فترت نبی یا وصی»؛ یعنی خداوند در دوره ای، «رسولی بشارت دهنده و اندازکننده 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.

ص: ۱۳۵

تبیین شبهه مربوط به دوران فترت پیامبران

برخی چنین شبهه کرده اند 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 صلی الله علیه و آله) این قاعده، نقض، و انقطاع رسولان واقع شده است. از این رو، حدیث «لولا الحُجَّة لَساخت الأرضُ بأهلِها؛ اگر حجت الهی نباشد، زمین اهلش را فرو می برد» با نبود پیامبر الهی سازگاری ندارد. پس این عقیده که جامعه انسانی لحظه ای از حجت الهی خالی نخواهد ماند، بی اساس 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 «لولا الحُجَّة لَساخت الأرضُ بأهلِها» صحیح باشد، وجود حجت الهی در هر دوره ای لازم است؛ اما وجود حجت در همه اعصار لازم نیست. (بر مبنای نتیجه استدلال قبل) پس احادیث «لولا الحُجَّة» صحیح نیستند».

مستشکل به دنبال این شبهه نتیجه ای دیگر می گیرد و می گوید: «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.

مفهوم شناسی

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 می شود که در آن، وحی منقطع شده و پیامبر صاحب شریعتی نیامده است (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۴۷۹؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۳،

ص: ۱۳۶

ص ۱۵۱ و رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۳۰) به دیگر سخن، فترت، 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»

اشاره

«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:

۲.۱. حجت تشریحی

حجت در مقام تشریح، یعنی آنچه که بودنش، سبب غلبه حق تعالی بر بندگان و قطع عذر از آنان می گردد و هر کس از آن اطاعت کند، به ثواب می رسد و هر کس 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 ۲۲، 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.

ص: ۱۳۷

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

الف: اگر به معنای فاعل باشد، معنایش خبر دهنده است؛ زیرا نبی از جانب خدا خبر می دهد؛ (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۷ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶۲) مثل: ((نَبِيٌّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ)) (۱) و ((وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ))؛ (حج: ۵۲) معلوم می شود 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 می شود (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۷ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶۲) مثل: ((نَبَأَنِي الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ)) (تحریم: ۳).

ظاهراً مراد از «نبی» در قرآن مجید، معنای فاعلی آن است؛ لذا لغت شناسان، آن را «المُخْبِرُ عَنِ اللَّهِ» معنا کرده اند (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 «مُرْسِلٌ»، 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 واژه های «رسول» و «نبی»، فرق خاصی بیان نشده است، مفسران ملاک های هر یک را بیان کرده و آن را با شواهد و قرائنی همراه ساخته اند که البته هر یک دارای اشکالات و نقدهایی است.

به نظر می رسد که با توجه به روایات، فرق نبی و رسول، آن است که نبی در خواب واسطه وحی را می بیند و وحی را دریافت می کند، ولی رسول کسی است که فرشته حامل وحی را در بیداری می بیند و با او صحبت می کند. آن چنان که امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه ((وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا)) (مریم: ۵۱ و ۵۴) فرمود: «رسول، آن کسی است که جبرئیل در برابر او مجسم می شود، و او جبرئیل را می بیند و با او سخن می گوید. نبی، آن کسی است که جبرئیل را در خواب می بیند؛ مانند خواب هایی که ابراهیم خلیل می دید و مانند خواب هایی که رسول خدا پیش از وحی رسالت می دید.» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷۰ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۶).

ص: ۱۳۸

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 خلّت، 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، صص ۱۳۹ - ۱۴۲ و ج ۳، صص 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).

«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 نکته ای که در این بخش، باید به طور خلاصه گفت این است که با توجه به قرآن و احادیث، این مفاهیم، ناظر به هدایت گری خداوند و هشدارهای او به انسان هاست. نکته دیگر آن که برخی از این مقامات، مانند حجت الهی و نذیر، با مراتب در مصداق و به صورت تشکیکی، به هر کسی که وظیفه هدایت مردم را برعهده داشته باشد، اطلاق می شود 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 رُسل» نامیده است: ((يَا أَهْلَ الْكِتَابِ 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 می کند، تا مبادا [روز قیامت] بگویید: برای ما بشارتگر و هشداردهنده ای نیامد. پس قطعاً برای شما بشارتگر و هشداردهنده ای 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 بشارت دهنده و اندازکننده که همراه او معجزه ای از پروردگارش باشد، مبعوث نکرد. از این رو، قرآن در خطاب به اهل کتاب، این دوران را «فترت رُسل» 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، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۴۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۲۱ و حقی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۴).

به تعبیر بهتر، «رسولان»، آنهایی بودند که دست به تبلیغات وسیع و دامنه داری می زدند، مردم را بشارت و انذار می دادند، سکوت و خاموشی اجتماعات را در هم می شکستند و صدای خود را به گوش همگان می رساندند؛ ولی همه اوصیای آنها چنین مأموریتی نداشتند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۳۳۳) و بلکه برخی از آنها به خاطر یک سلسله عوامل اجتماعی، به طور پنهان در میان مردم زندگی می کردند (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵، 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، می نویسد:

مراد از ((عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ)) آن است که در آن وقت، رسول نبود و می تواند که رسول نباشد، اما اوصیا باشند، و اگر مراد از رسل، حجج باشد - که اعم از نبی و وصی است - می تواند 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 - علیه وآله 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 قدس سره می گوید:

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

نتیجه این که قرآن کریم، دوران میان حضرت عیسی علیه السلام تا پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را دوران فترت رسول صاحب شریعت می داند، نه دوران فترت وصی و نبی؛ زیرا طبق روایات منقول از شیعه و سنی، همه انبیای الهی، وصی و جانشین و حواری داشته اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۱).

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 می کند، ولی نفی وجود وصی یا نبی را شامل نمی شود و در دوران فترت رسل، اوصیا یا انبیایی بوده اند که به عنوان مرتبه ای از حجت الهی به رسالت تبلیغی پردازند.

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 می توان 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 توقف 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، کتاب های آسمانی تورات و انجیل تحریف شدند و مردم نیاز شدید به بیان الهی پیدا کردند.

همچنین، آیه، این را می رساند 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 ابتلایی برای انسان های آن عصر بود (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۱۰۳) چنان که امام علی علیه السلام آن دوران را این گونه توصیف می فرماید:

ص: ۱۴۲

خدا پیامبر صلی الله علیه و آله را در زمانی فرستاد که رشته رسالت، منقطع؛ خواب غفلت ملت ها، طولانی؛ فتنه ها، جدی؛ امور حیات، از هم گسیخته؛ و آتش جنگ ها شعله ور بود. نور دنیا در کسوف؛ دنیا با ظهور چهره فریبنده، در حال خودنمایی؛ برگ های درخت زندگی، زرد؛ نومیادی از بارور شدن شجره حیات، بر دل ها چیره؛ و آب زندگی فروکش کرده بود. زمانی که نشانه های هدایت، کهنه، و علائم گمراهی، نمایان بود. دنیا به اهلس روی زشت نموده، و نسبت به خواهنده اش عبوس بود. میوه اش فتنه، غذایش مردار، جامه زیرش ترس، و جامه رویش شمشیر بود (نهج البلاغه، خ ۸۹، ص ۱۲۱).

به هر حال، تعبیر به فترت به جهت انقطاع رسالت است؛ نه انقطاع کل هدایت های تشریحی و هادیان الهی. هر چند با توجه به آثار این دوران، قطعاً میان زمان بودن رسول با زمان نبودن او، فرق است.

هدایتگران دوران فترت

اشاره

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

میان مسیح علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله در دوران فترت، جمعی از اهل توحید بودند که به رستخیز اعتقاد داشتند. درباره ایشان اختلاف نظر وجود دارد؛ بعضی گفته اند که اینان نبی بوده اند و بعضی، جز این گفته اند (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷۸).

برخی از این شخصیت ها و هادیان الهی عبارت اند از: خالد بن سنان عبسی (همان، ج ۲، ص ۲۱۳؛ ابن اثیر، 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 ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۲)، ذوالقرنین (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۲؛ صدوق، ۱۳۶۲ق، ج ۱، ص ۲۴۸ و عیاشی، ۱۳۸۰ق، 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).

ص: ۱۴۳

هم چنین بعد از عروج حضرت عیسی علیه السلام، 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 علیه السلام می فرماید: «بین عیسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله پانصد سال فاصله بود. در دویست و پنجاه سال آن، نه پیامبری بود و نه عالم ظاهری». راوی پرسید: «در این مدت مردم چه می کردند؟» فرمود: «به دین عیسی عمل می کردند». راوی مجدداً پرسید: «چه حالی داشتند؟» آن حضرت فرمود: «مؤمن بودند»، سپس فرمود: «زمین هیچ گاه از «عالم» خالی نمی ماند» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۶۱).

بنابراین از مجموع احادیث و منابع تاریخی، چنین به دست می آید 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 می رسید، برای هدایت انسان ها کافی بود.

با وجود این، باید گفت: مهم ترین ادله ای که وجود نبی یا وصی در دوران فترت را اثبات می کنند، 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

اشاره

براساس آیات قرآن و احادیث صحیح و متواتر، از زمان حضرت آدم علیه السلام تا انقراض عالم، حجتی الهی، چه آشکار و چه پنهان، همواره و به طور 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 هدایت گر عالم عادل که وظیفه رهبری و هدایت مردم را برعهده داشته باشد، می شود.

ص: ۱۴۴

اینک به ذکر برخی از آیات و روایاتی می پردازیم 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 تک تک آنان در تاریخ ثبت شده باشد؛ چرا که نبودن نام آنان، دلیل بر نبودشان نمی شود.

۱. آیات قرآن کریم

۱. ((إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ 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 دهنده ای گذشته است (فاطر: ۲۴).

از این آیه، نکاتی استفاده می شود:

یک. «خلاً» در اصل به معنای مکانی است که ساتری در آن نباشد. این واژه هم در مورد زمان به کار می رود و هم مکان. از آن جا که زمان در گذر است، لذا به ازمنه گذشته «ازمنه خالیه» گفته می شود؛ زیرا اکنون اثری از آنها نیست، و دنیا از آنها خالی شده است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۷ - ۲۹۸) ذکر «خلاً» در این آیه این معنا را می رساند که هیچ امتی نبوده و نخواهد بود مگر این که انذاردهنده ای 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 می تواند «نذیر» باشد که عالم حقیقی به امور عقیدتی و رفتاری باشد تا انذار، صحیح، منطقی و عقلانی صورت گیرد؛ و گرنه انذار معنا ندارد. زیرا فاقد شیء نمی تواند معطی شیء باشد. با توجه به این نکته؛ از عبارت ((إِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ)) به دست می آید که وجود «نذیر» در هر عصری، یک قاعده کلی و عقلانی است و مصادیق و عناوین مختلفی را در بر می گیرد که عبارت اند 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 ((إِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ)) آن نیست که لزوماً در هر شهر و دیاری، رسول و پیامبری مبعوث می شود؛ بلکه انبیا و اوصیایی را که دعوت رسولان صاحب شریعت و سخنان آنها را به گوش جمعیت های بشری می رساندند نیز شامل می شود؛ چرا که از آیه بر نمی آید که نذیر هر امتی، از خود آن امت بوده است؛ چون فرموده «خلاً منها نذیر» 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 می فرماید: ((وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ))؛ «ما قبل از تو هیچ انذارکننده ای به سوی مشرکان مکه نفرستاده بودیم» و منظور آن، انذارکننده ای از خود مکیان است، در حالی که نذیر در آیه هر کسی را که دعوت رسولان را تبلیغ می کند، شامل می شود (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: انذار همواره همراه و مقرون با بشارت است و ذکر هر یک، دلیل بر ذکر دیگری نیز می شود؛ به خصوص 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، بی تا، ج ۷، ص ۳۴۰).

بنابراین، بر اساس این آیه شریفه، خداوند متعال، انسان ها 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 اشخاص، اگر دعوت انبیا به آن ها برسد در قبول یا عدم قبول پیش خدا مسؤل هستند و اگر در اثر تراحم 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 مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ))؛ «تو فقط هشدار دهنده ای و هر قومی، راهنمایی دارد» (رعد: ۷).

در این آیه، مقصود از «منذر»، رسول و مراد از «هادی»، جانشین اوست (قمی، ۱۴۰۴ق، 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 صلی الله علیه و آله در کتب شیعه و اهل سنت نقل شده که فرمود: «من مندرم 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؛ شبر، 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).

«تتر» 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 وَوَاتَرَ 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.

ص: ۱۴۷

سه. عقاب و مؤاخذه تنها در مسائلی است که حق و باطل آن، جز از طریق نبوت و ارسال رُسل 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 قدس سره 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 * لِيُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ 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 أُنذِرَ» را نافیه 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 انذار کننده 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 ((مَا أُنذِرَ آبَاؤَهُمْ)) نافیه باشد، دلیل بر نفی منذر نمی کند؛ بلکه با توجه به ذیل آیه، ((فَهُمْ غَافِلُونَ)) چنین به دست می آید 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

اشاره

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 می توان تقسیم نمود:

۱.۲. تهی 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)، «مَا رَوَى فِي أَنَّ اللَّهَ لَا يَخْلِي أَرْضَهُ بِغَيْرِ حِجَّتِهِ» در حقیقت، وجود حجت الهی روی زمین، تأثیر تکوینی دارد، یعنی نظام فیزیکی و مادی جهان را به اذن خداوند مدیریت می کند و تحت تصرف و سیطره خود قرار می دهد.

مقصود از حجت در این دسته از احادیث، معنای دوم از معانی حجت است که در بحث مفهوم شناسی «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،^(۱) 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.^(۲)

از جمله این روایات می توان به این موارد اشاره کرد:

ص: ۱۴۹

۱- 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 پذیرش اند. به دیگر سخن، این دسته از روایات، علاوه بر سند صحیح، از جهت معنایی نیز متواتر می باشند. برای آگاهی بیشتر در این باره به این دو نرم افزاری که گروه پژوهشگران حدیث و رجال مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور با توجه به منابع رجالی و حدیثی تولید کرده اند، مراجعه شود: «درایه النور» و «اسناد شیخ صدوق».

۲- در کتب عرفانی و فلسفی، با توجه به مضمون این دسته از احادیث، به بحث وجود انسان کامل در عالم هستی پرداخته اند (رک: جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۰ و ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۴۵۵).

* پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می فرماید: «اهل بیت من برای اهل زمین، امان می باشند. اگر اهل بیت من نباشند، اهل زمین از بین می روند» (طبری، ۱۳۵۶ق، ص ۱۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۶۲ و شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۲۹۴).

* امام باقر علیه السلام می فرماید: «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 امان اند و زمین آن ها 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 می برد، سپس هر چه خواهد و دوست داشته باشد انجام می دهد» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰۴).

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

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

* ابو حمزه ثمالی گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: «زمین بدون امام می ماند؟» فرمود: «اگر زمین بدون امام باشد فرو می رود» (همان، ص ۱۷۹).

* حسن و شاء گوید: از امام رضا علیه السلام پرسیدم: «آیا زمین بدون امام باقی می ماند؟» فرمود: «نه». گفتم: «چنین روایت نموده اند که باقی نمی ماند، در حالی که خدا بر بندگانش خشم گرفته باشد»، فرمود: «[بدون امام] باقی نمی ماند که اگر چنین شود، زمین فرو می رود» (همان).

* امام رضا علیه السلام می فرماید: «ما حجت های خدا در میان خلایق و امین بر اسرار آفرینش هستیم. ما کلمه تقوا، عروه الوثقی، گواهان خداوند و نشانه های او در میان آفریدگانش می باشیم. خدا آسمان و زمین را به واسطه ما نگاه می دارد، به واسطه ما باران می بارد و رحمت الهی منتشر می شود. زمین از قائمی از ما - آشکار یا نهان - خالی نیست و اگر روزی زمین از حجت خالی باشد، ساکنانش مضطرب شده، هم چنان که دریا و اهلش مضطرب می گردند» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۰۲).

از این روایات استفاده می شود 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، اصلی ترین فلسفه و حکمت تکوینی حجت الهی، «واسطه فیض الهی» بودن اوست، که هیچ وقت جهان از آن تهی نمی ماند (ر.ک: شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱ و جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۰) از این رو در دوران فترت رسولان، اوصیای الهی، مرتبه ای از ولایت تکوینی و واسطه فیض الهی را داشته اند؛ زیرا آنان به عنوان بندگان نیک خداوند، بهترین گزینه برای این مقام الهی بوده اند پس آنان حافظ و نگاهدارنده چیزهایی بودند که خدای تعالی نزد آنها قرار داده بود؛ از قبیل وصایا و کُتب و علوم و چیزهایی که رسولان از جانب خداوند برای امت های خود آورده بودند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۵۷).

شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی، درباره لزوم وجود حجت الهی در زمین می گوید:

جهان، هیچ گاه 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 بریاست، 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 می دهد و آشکار است و مبسوط الید، و گاه در نهایت پنهانی (غیبت) به سر می برد و این امام، همان کسی است که مردم او را «قطب زمان» و «ولی عصر» می نامند. 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 دسته ای 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 هیچ گاه 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، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۹ و ص ۲۴۶).

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

در این سخن، حضرت علی علیه السلام به چهار چیز اشاره کرده است که همواره در میان خلق بوده اند 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 آن ها را آورده اند، چشم از جهان فرو بسته باشند.

- اوصیا و امامان معصوم، که از آن تعبیر به «حُجّه لازمّه» شده است (موسوی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۵ و قزوینی حائری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۸۰).

- سنّت پیامبران و اوصیا و امامان، که از آن تعبیر به «محجّه قائمه» شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱۸ و بیهقی کیدری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۹).

امام صادق علیه السلام نیز می فرماید: «حجت، پیش از مخلوق بوده و با مخلوق هست و پس از مخلوق هم خواهد بود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۷).

۲.۳. حجّت الهی، یا آشکار است یا پنهان

در دسته ای از روایات تصریح شده که بقای زمین، در گرو وجود امام و حجت ظاهر و آشکار یا پنهان و گمنام است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۵ق، 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 می تواند حجت الهی و حافظ بینات باشد.

امام علی علیه السلام در این رابطه می فرماید: «صد البته، زمین از وجود کسی که حجت خداست، یا آشکار و بنام (ظاهراً) مشهوراً) یا بیمناک و گمنام (خائفاً مغموراً)، خالی نمی ماند تا حجت های خدا و برهان های او از بین نروند ... خداوند به واسطه آنان، حجت ها و نشانه های خود را نگه می دارد، تا آنان نیز آنها را به همتایان خویش بسپارند و در دل های همانندان خود بکارند» (نهج البلاغه، ح ۱۴۷، ص ۴۹۷).

امام سجاد علیه السلام نیز می فرماید: «از آن گاه که خداوند، آدم علیه السلام 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 نمی شد» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۰۷).

متکلمان شیعه، برای اثبات ضرورت بعثت پیامبران دلایلی عقلی آورده اند (علامه حلی، ۱۳۷۲، صص ۳۴۶ - ۳۴۸) که البته این دلایل، عام بوده، شامل لزوم وجود اوصیا و جانشینان آنها، به عنوان حجت الهی، نیز می شود؛ 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 الحججه...» - که بر استمرار حجت و هادی الهی، چه غایب و چه ظاهر، دلالت دارند، محسوب نمی شود. بنابراین، مستشکل، دلیل و برهانی بر عدم وجود نبی و وصی در دوران فترت ندارد و نمی تواند این مدعا را اثبات کند.

۲. احادیث «لولا الحججه...» بیش از این نمی گوید که همواره باید واسطه فیض و تکوین الهی باشد؛ ولو مخفیانه به هدایت و تعلیم مردم پردازد، از این رو، درباره عصر غیبت می گوئیم باید حتماً حجت الهی موجود باشد، اگرچه ظاهر و قابل رؤیت نباشد.

۱. ابن اثیر جزری، علی بن محمد، الکامل 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، الامامه و التبصره من الحیره، قم: مدرسه الإمام المهدی، چاپ اول: ۱۴۰۴ق.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، شفاء، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنویر، بیروت: مؤسسه التاریخ، چاپ اول: بی تا.
۶. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۵ق.
۷. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول: ۱۴۲۲ق.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی چاپ اول: ۱۴۰۴ق.
۹. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، البدایه و النهایه، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارصادر، چاپ سوم: ۱۴۱۴ق.
۱۱. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول: ۱۴۰۳ق.
۱۲. بغدادی، علی بن محمد، لباب التاویل فی معانی التنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول: ۱۴۱۵ق.
۱۳. بهبهانی، محمدباقر، حاشیه الوافی، قم: مؤسسه علامه الوحید البهبهانی، چاپ اول: ۱۴۲۶ق.

١٤. بيضاوى، عبدالله بن عمر، انوار التنزيل و اسرار التأويل، بيروت: داراحياء التراث العربى، چاپ اول: ١٤١٨ق.
١٥. بيهقى كيدرى، محمد بن حسين، حدائق الحقائق فى شرح نهج البلاغه، قم: بنياد نهج البلاغه، انتشارات عطارد، چاپ اول: ١٣٧٥.
١٦. بيهقى، احمد بن حسين، السنن الكبرى، بيروت: دارالكتب العلميه، چاپ سوم: ١٤٢٤ق.
١٧. ترمذى، محمد بن عيسى، سنن الترمذى، مصر: مطبعه مصطفى البابى الحلبي، چاپ دوم: ١٣٩٥ق.
١٨. ثعالبي، عبدالرحمن بن محمد، جواهر الحسان فى تفسير القرآن، بيروت: داراحياء التراث العربى، چاپ اول: ١٤١٨ق.
١٩. جامى، عبد الرحمن، نقد النصوص فى شرح نقش الفصوص، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى، چاپ دوم: ١٣٧٠.
٢٠. جوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح، بيروت: دارالعلم للملايين، چاپ اول: ١٤١٠ق.
٢١. حر عاملى، محمد بن حسن، اثبات الهداه، بيروت: مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، ١٤٢٥ق.
٢٢. حسيني لواسانى، سيدحسن، نور الأفهام فى علم الكلام، محقق: سيدابراهيم لواسانى، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، چاپ اول: ١٤٢٥ق.
٢٣. حقى، اسماعيل بن مصطفى، تفسير روح البيان، بيروت: دارالفكر، بى تا.
٢٤. حلبى، ابوالفرج، السيره الحلبيه، بيروت: دارالكتب العلميه، چاپ دوم: ١٤٢٦ق.
٢٥. حلبى، تقى الدين بن نجم الدين، الكافى فى الفقه، محقق: رضا استادى، اصفهان: كتابخانه عمومى امام اميرالمؤمنين، چاپ اول: ١٤٠٣ق.
٢٦. حلى، حسن بن يوسف، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تهران: كتابفروشى اسلاميه، ١٣٧٢.
٢٧. خزاز رازى، على بن محمد، كفايه الاثر فى النصّ على الأئمه الإثني عشر، محقق: حسيني كوهكمري، قم: بيدار، ١٤٠١ق.
٢٨. ديار بكرى، شيخ حسين، تاريخ الخميس فى أحوال أنفس النفيس، بيروت: دارالصادر، بى تا.
٢٩. رازى، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (تفسير فخر رازى)، بيروت: دار احياء التراث العربى، چاپ سوم: ١٤٢٠ق.

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، شهاب الدین 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 الإمامه، محقق: سید عبد الزهراء حسینی، تهران: مؤسسه الصادق، چاپ دوم: ۱۴۱۰ق.
۳۶. -----، رسائل الشریف المرتضی، محقق: سید مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول: ۱۴۰۵ق.
۳۷. شیر، سیدعبدالله، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین، قم: ذوی القربی، ۱۳۸۸.
۳۸. شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، محقق: میر جلال الدین حسینی، تهران: دفتر نشر داد، چاپ اول: ۱۳۷۳.
۳۹. شهرزوری، شمس الدین، شرح حکمه 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 آیت الله 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: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول: ۱۳۶۲.
۴۵. -----، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری، چاپ اول: ۱۳۸۵.
۴۶. -----، عیون اخبار الرضا، محقق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اول: ۱۳۷۸ق.

۴۷. -----، کمال الدین و تمام النعمه، محقق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم: ۱۳۹۵ق.

۴۸. -----، من لا یحضره الفقیه، محقق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم: ۱۴۱۳ق.

ص: ۱۵۷

۴۹. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۵۰. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۹۱ق.
۵۱. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی أهل اللجاج، محقق: محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول: ۱۴۰۳ق.
۵۲. طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری بأعلام الهدی، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول: ۱۴۱۷ق.
۵۳. -----، تفسیر جوامع الجامع، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول: ۱۳۷۷.
۵۴. -----، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدمه: محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم: ۱۳۷۲.
۵۵. طبری، أحمد بن عبدالله، ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، قاهره: مکتبه القدسی، ۱۳۵۶ق.
۵۶. طبری، محمد بن جریر بن یزید، تاریخ الامم و الملوک (تاریخ طبری)، محقق: محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، چاپ دوم: ۱۳۸۷ق.
۵۷. -----، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه، چاپ اول: ۱۴۱۲ق.
۵۸. -----، دلائل الامامه، قم: بعثت، چاپ اول: ۱۴۱۳ق.
۵۹. طبری، محمد بن جریر بن رستم، المسترشد فی إمامه علی بن أبی طالب، محقق: احمد محمودی، قم: کوشانپور، چاپ اول: ۱۴۱۵ق.
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 الإسلامیه، چاپ اول: ۱۴۱۱ق.
۶۲. طیب، سیدعبدالحسین، 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: محمدجواد کرمی، بی جا: مجمع علمی اسلامی، چاپ اول: ۱۳۷۸.
۶۵. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ق.

۶۶. فرات کوفی، ابوالقاسم، تفسیر فرات کوفی، محقق: محمد کاظم محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول: ۱۴۱۰ق.
۶۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: هجرت، چاپ دوم: ۱۴۱۰ق.
۶۸. فیض کاشانی، ملا محسن، أنوار الحکمه، مراجعه و تعلیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار، چاپ اول: ۱۴۲۵ق.
۶۹. -----، الاصفی فی تفسیر القرآن، محقق: محمد حسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول: ۱۴۱۸ق.
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: مطبعه النعمان، ۱۳۳۷.
۷۴. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دارالکتب، چاپ سوم: ۱۴۰۴ق.
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: ۱۴۰۷ق.
۷۷. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم: ۱۴۰۳ق.
۷۸. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم: دارالهجره، چاپ دوم: ۱۴۰۹ق.
۷۹. مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول: ۱۴۱۳ق.
۸۰. -----، الأمالی، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ اول: ۱۴۱۳ق.
۸۱. -----، اوائل المقالات فی مذاهب و المختارات، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۸۲. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام امیرالمومنین علیه السلام تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول: ۱۳۸۶ش.

۸۳ -----، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰.

ص: ۱۵۹

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.

ص: ۱۶۰

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

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

مرامنامه:

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

اهداف:

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

سیاست ها:

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

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

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

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

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

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

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

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

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

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

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

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

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

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

در پایان :

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

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

آدرس دفتر مرکزی:

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

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



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

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

