

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

یادنامہ آیت نیک

ویژہ نامہ ی چہارمین سال گرد ارتحال ملکوتی آکادمیسین کشور
حضرت آیت اللہ العظمی محسنی علیہ السلام

صاحب امتیاز: حوزہ علمیہ ام المومنین خدیجہ کبری علیہا السلام

ناشر: پڑوہشکدہ ی «آیت نیک»

مدیر مسئول: داکتر سعیدہ محسنی

سرڈیر: سید یعقوب عارفی

مدیر اجرایی: محسنی درہ صوفی

ویراستاران محتوایی: حجّت الاسلام محمد علی شریفی،

حجّت الاسلام علی مطہری، حجّت الاسلام سید علی اخلاقی،

حجّت الاسلام سید نور آقا حسنی.

ویراستار فنی: مریم فروغ

چاپ و صفحہ آرای: انتشارات صبح امید

تاریخ چاپ: اسد ۱۴۰۲. ش.

مرکز پخش و فروش: کابل، سرک دارالامان، کتاب فروشی حوزہ علمیہ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم

پست الکترونیکی: howza.khadijas1384@gmail.com

آدرس الکترونیکی: www.aytmohseni.com

شمارہ ی تماس: ۰۰۹۳-۷۹۷۱۸۴۲۶۲

فهرست مطالب

- سرنگار..... ۴
۱. وسعت استناد به مذاق شرع در روش استنباطی آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۷
۲. مقایسه و اولویت بندی ابعاد و معیارهای عدالت اقتصادی از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۵۰
۳. بررسی جایگاه رسانه در تکامل اجتماعی از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۷۴
۴. بررسی اعتبار تفسیر مرحوم قمی با تاکید بر دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۱۰۰
۵. صیانت از سلامت انسان در آثار مکتوب آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۱۲۴
۶. بررسی حکم پذیرش ولایت سلطان جائر با تاکید بر دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۱۷۰
۷. حکم پیوند اعضای بدن از منظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه و آیت الله فیاض رحمته الله علیه..... ۱۸۵
۸. بررسی ساختاری «افق اعلی» اثر تفسیری آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۲۰۲
۹. تبیین نقش علم رجال از منظر آیت الله خویی و آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۲۳۰
۱۰. بررسی توثیق عام علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه با تاکید بر دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۲۸۱
۱۱. آسیب شناسی برنامه‌ی آموزشی حوزه‌ی علمیه از منظر آیت الله محسنی..... ۳۰۰
۱۲. مستدل و مستند بودن حکم قاضی در دیدگاه آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه..... ۳۲۶
۱۳. زهد و دنیاگرایی در دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۳۴۲
۱۴. نقش فرهنگ اسلامی و صنعت غربی در سعادت انسان از دیدگاه حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۳۶۲
۱۵. رابطه‌ی روح و بدن در دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۳۷۶
۱۶. جایگاه دموکراسی در اندیشه‌ی آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۴۰۳
۱۷. جایگاه امام علی رضی الله عنه با تکیه بر احادیث اهل سنت در آثار کلامی آیت الله محسنی رحمته الله علیه..... ۴۲۷

۱۸. احکام تعزیر با تاکید بر دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه ۴۴۴
۱۹. چالش ها و راه کارهای تبلیغ اسلامی در افغانستان از دیدگاه حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه ۴۸۴
۲۰. بنیادهای پیشرفت افغانستان از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه ۵۰۴
۲۱. مصادیق اعجاز علمی قرآن در دیدگاه حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه ۵۳۱
۲۲. بررسی تطبیقی حکمت خداوند با تاکید بر دیدگاه آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه ۵۴۶
۲۳. عوامل دین‌گریزی جوانان و راه‌های مقابله با آن با تاکید بر آرای آیت الله محسنی رحمته الله علیه ۵۷۲
۲۴. الگوی تبلیغی آیت الله محسنی رحمته الله علیه ۵۹۵
۲۵. شخصیت امام علی علیه السلام از نگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه ۶۱۲
۲۶. مقایسه‌ی نظام‌های اقتصادی از منظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه ۶۴۰
۲۷. بررسی تصحیح اسناد ضعیف مشیخه «التهدیب» با اسناد معتبر در «الفهرست» شیخ طوسی رحمته الله علیه در دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه ۶۶۰

سرنگار

گسر از این منزل غریب پس چنانچه روم
 دگر اینجا که روم ماقبل و خزر زان روم
 زین سفر گریه سلامت به وطن باز رسم
 ناز کردم که از راه به اینجا روم
 خرم از روز گزین منزل ویران بر روم
 به صفا ملای بودنه صفت رفیق گمان تا نینبیر منزل خورشید در غنجان بر روم
 چو صبا بادل دیدما روشن بی طاقت
 به صفا داری آن سر و خرمایان بر روم
 درلم از وحشت زندان مسکندر بگرفت
 رخت بر بندم تا ملک سلیمان بر روم
 صباب چهره‌ی جان می شود عیار تنم
 خوشا دی که از آن چهره پرده بر فلکم
 چنین قفس نه سرای چو من خوش الحانی است
 روم به گلشن رضوان که مرغ الحالی است
 چگونه طوف کنم در سحر و معانی عالم قدس
 چو در سرتراکیب تخته بند تنم
 طراز پیراهن ز زکشم بیبی چون شمع
 که سوزد است نمانی در میان پیراهنم

۱. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، با قرائت و کتابت بخش‌هایی از غزل‌های «حافظ شیرازی» و دو بیت «بابا طاهر»، مجرا و ماجرای رابطه‌ی خویش و دنیای پیرامون‌شان را روایت و حکایت می‌فرمایند. گویا ایشان، هم‌سان خواجه‌ی شیراز، دنیا را «منزل ویران» می‌بینند و آسودگی «جان» را در پیروی «جانان» می‌جویند. البته، این «بیگانه»، منزل مقصود را به

«بوی نور» می‌یابند، «تنگنایی زندان زمان» را تا «مُلک ملکوتی و سلیمانی» می‌پیمایند و در هیاهوی بیماری عالم مادی، «دل بی‌تاب» را به نسیم روان‌فزای «سرو خرامان» می‌سپارند. چرا چنین نباشد، شخصی که «منزل غربت» را فراخوان «خانه» می‌خواند و درنگ در دنیا را مدرسه‌ی «عقل‌آموزی و فرزاندگی» می‌داند و «سلامت‌ورزی در سفر» را با «نذر و نیاز دل‌دادگی» درمان می‌کند و پروازکنان تا درگاه «چشمه‌ی خورشید درخشان» می‌رود. به راستی، کسی می‌تواند ره‌سپار این راه شود که «غبار تن» را از «چهره‌ی جان» بزداید، انسان را بزرگ‌تر از دنیا شناسد. حتا اگر در سطح عادی‌تر و با چشمان باباطاهر نگاه رود، این سرانه‌سرا پرده‌ی دولت‌داران وفادار است و نه سردابه‌ی درویشان، که همگان نمی‌توانند از متاعِ دنیای‌شان «یک کفن بیش‌تر» بردارند.

۲. مؤمنان، شیفته‌ی شتافتن به جایگاه همیشگی‌شان هستند، نه آشفته‌ی مرگ‌بارگی؛ این «شیفتگی بدون آشفستگی»، دلایل و عواملی فراوان دارد، تنها به دو عامل (خداباوری و خودشناسی) باید اشاره داشت:

- خداباوری: خداباوران، شوق «لقای رب» دارند. آیت نور آسمانی آگاهی می‌دهد: «اشخاصی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام داده‌اند، پروردگارشان، آنان را با نور باورشان راهنمایی می‌کند» (یونس: ۹). آیت‌الله محسنی به گواهی زندگانی پربراشان و آثار علمی - فرهنگی‌شان، شوق دیدار الطاف پروردگار را داشتند. به راستی، برجستگانی که «خداباوری» دارند، از فرصت‌های خدادادی و مایده‌های زمانی، گرمی‌ترین و گواراترین باروری‌ها و بهره‌ها را در دنیا برمی‌گیرند. کارنامه‌ی این آیت نیک خداوند، آشکارتر از هر اشاره و نشانه‌ای نشان می‌دهد که تمام برنامه‌ها و تلاش‌های فکری و علمی و عملی ایشان در راستای «خداباوری»، «هدایت‌گری» و «آخرت‌نگری» صورت گرفته‌اند. حوزه‌ی علمیه‌ای که کرسی دین‌آموزی است، شوراها و تشکل‌هایی که زمین و زمینه‌ی «اخوت اسلامی» و «تقریب مذاهب» به شمار می‌روند، همه جنبه‌ها و جهت‌های «خداباوری» را می‌نمایانند. گواهی دیگر این نگاره این است: بیش‌تر مقاله‌ها و نگاه‌شده‌های این یادنامه که برگرفته، فرایافته، نمایه‌دهنده و تشریح‌کننده‌ی اندیشه‌های‌شان هستند، هم یادآور و یادواره‌ی همین حقیقت (خدامحوری) است.

- خودشناسی: آیت‌الله محسنی، هم‌سان سایر عالمان حقیقی و مؤمنان واقعی،

حقیقت و واقعیت امکانی خویش را می‌شناختند و در پناه و پرتو همین خودشناسی و آئینه‌وارگی، با بهره‌گیری زیرکانه و آینده‌نگرانه، از فرصت‌های خدادادی، تلاش‌های صادقانه و مجاهدانه ورزیدند که با قربت به حق، و خدمت به خلق، چشمه‌های همیشه جاری (از قبیل تأسیس و تدارک حوزه‌ی علمیه و دانشگاه و تشکیل شوراهای جمعیت‌های علمایی و تقریبی) را جریان دادند و آثار علمی - دینی پدید آوردند که راهنمای ره‌روان راه روشنایی باشند. مقاله‌های این یادنامه، نامه‌های علمی و نمایه‌های فرهنگی از همین وادی هستند.

والله الموفق والمستعان

سعیده محسنی

وسعت استناد به مذاق شرع در روش استنباطی

آیت الله محسنی رحمه الله علیه

حجت الاسلام والمسلمین جوادی غزنوی^۱

چکیده

منابع استنباط احکام و راه‌های کشف مقاصد شارع از بحث‌های ارزش‌مند و دامنه‌دار در فلسفه‌ی فقه اسلامی بوده و هست. فقهای مسلمان با توافق در «ادله‌ی اربعه» (کتاب، سنت، اجماع و عقل)، از روش‌های گوناگون تفسیری و فنون استنباط در استنباط احکام بهره گرفته‌اند و منابع دیگری را هم به عنوان نمایاننده یا تأییدکننده‌ی حکم شرعی طرح و ساختار داده‌اند. گروهی بزرگی از فقیهان امامیه‌ی عصر ما، یکی از منابع استخراج حکم فقهی را «مذاق شریعت» دانسته‌اند. روش استنباطی آیت الله محسنی نیز، نشان می‌دهد که یکی از یافتگاه‌های گسترده‌ی درک و دریافت حکم شرعی، مذاق شرع است. این مقاله تلاش دارد که با تعریف «مذاق شرع»، توصیف «مسیرهای کشف مذاق شرع»، تبیین «حجیت مذاق شرع» و توضیح «چالش‌های استفاده از مذاق، «وسعت کاربرد مذاق شرع در استنباط احکام» را در آثار مکتوب آیت الله محمدآصف محسنی به بررسی و تحلیل سپارد.

واژگان کلیدی: مذاق شرع، فقه، کشف احکام، منبع احکام، مجموع ادله، آیت الله

محسنی.

۱. پژوهشگر فقه و معارف اسلامی و سطح چهار حوزه‌ی علمیه.

مقدمه

در آثار مکتوب عربی و فارسی آیت‌الله محسنی، ۱۵۲ مرتبه از «مذاق شرع، شارع و شریعت» استفاده شده است؛ یعنی ۱۳۵ بار «مذاق شرع»، ۱۶ مرتبه «مذاق شارع» و یک بار «مذاق شریعت اسلام».

«مذاق شرع» (با حذف برخی تکرارها) در کتاب‌های ذیل مشاهده می‌شود:

«معجم الأحادیث المعتبرة»: ج ۱، ص ۶۹، ج ۵، ص ۴۴۳، ج ۸، ص ۱۰۸. «حدود الشریعة»: ج ۱، ص ۱۳، ۲۴، ۵۹، ۸۳، ۹۰، ۹۸، ۱۳۳، ۲۲۸، ۳۳۲، ۳۴۷، ۳۶۹، ۳۷۲، ۳۹۲، ۴۴۲، ۴۴۹، ۴۷۷، ۴۹۵، ۵۱۷، ۵۶۵، ۶۱۲، ۶۴۳، ۶۶۹، ۶۹۱، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۵۰، ۷۵۲، ۷۵۴، ۷۶۸، ج ۲، ص ۱۱، ۴۰، ۵۲، ۶۵، ۶۷، ۸۱، ۸۳، ۸۷، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۵۴، ۱۶۵، ۱۶۹، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۴۳، ۳۱۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۴۴۷، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۲۴، ۵۴۴، ۵۵۰، ۵۶۲، ۵۶۹، ۵۷۵، ۵۷۸، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۸، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۳۰، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۴۴، ۶۵۴، ۵۵۲، ۶۶۷، ۷۲۶، ۷۷۳، ۷۸۳، ۸۰۲، ۸۲۷ و ۸۴۳. «الفقه و مسائل الطیبة»، ج ۱، ص ۹۲، ۱۱۵، ۱۶۶، ۱۵۸، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۱، ۱۹۵، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۳۵، ۲۸۱، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۸۳ و ۴۲۴. ج ۲، ص ۱۱ و ۱۳. «الضمانات الفقهیة و أسبابها»، ص ۱۷۲. «القضاء و الشهادة»، ص ۱۱، ۵۹، ۱۱۴. «الأرض فی الفقه»، ص ۱۸۰، ۱۸۲ و ۲۳۷. «القواعد الأصولیة و الفقهیة فی المستمسک»، ۱۴۴، ۱۴۵ و ۲۳۷. «رنگارنگ»، ج ۱، ص ۷۳. «افق اعلی»، ج ۲، ص ۷۳ و ۱۴۴. «روش جدید اخلاق اسلامی»، ص ۱۴۲. «مباحث علمی دینی»، ج ۱، ص ۱۴۸. «جهاد اسلامی در عصر حاضر»، ج ۱، ص ۱۲۰، ۱۶۰ و ۲۰۲. «تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان»، ص ۱۱۲، ۱۲۳ و ۱۳۱. «مسائل پاره‌چنار»، ص ۱۹. «توضیح المسائل سیاسی»، ص ۹۵ و ۱۶۶. «وظیفه‌ی علمای دینی ما»، ص ۵۶. «چگونه مبلغ خوبی باشیم»، ص ۹. «رنگارنگ»، ج ۱، ص ۴۵۵. «تصویب قانون اساسی در لویه‌ی جرگه»، ص ۸۵. «قانون احوال شخصیة‌ی شیعه»، ص ۱۱.

اصطلاح «مذاق شارع» را نیز می‌توان در پاره‌ای کتاب‌های شان، دید:

«حدود الشریعة»، ج ۱، ص ۵۲، ۹۰، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۷۸، ۴۴۱ و ۵۰۰. ج ۲، ص ۲۵۹، ۴۵۵ و ۶۶۰. «الضمانات الفقهیة و أسبابها»، ص ۳۴۹. «قوانین زندگانی انسان در قرآن»، ص ۱۵۴. «دین و اقتصاد»، ص ۱۴۸. مذاق شریعت اسلام: «افق اعلی»، ج ۳، ص ۱۹۴. این نوشته در پی‌گیری و ردیابی «وسعت استناد به مذاق شرع در روش استنباطی

آیت الله محسنی، تلاش دارد که پرسش های ذیل را راهنما گیرد: مذاق شرع چیست، چه راه ها و روش هایی برای کشف مذاق شرع وجود دارد، از کدام دلایل، حجیت مذاق شرع دریافت می شود، استفاده از آن فقه را با چه چالش ها و خطرهایی مواجه خواهد ساخت، و مذاق شرع چه کارکردهایی خواهد داشت؟

بنابراین، بحث های پنج گانه ی «مفهوم مذاق شریعت»، «راه های کشف مذاق شریعت»، «اعتبار مذاق شریعت»، «چالش ها و خطرهای استفاده از مذاق شریعت» و «کاربردها و کارکردهای مذاق شریعت» در آثار مکتوب آیت الله محسنی، از سازه های اصلی این نگاه شسته شمرده می شوند.

ساختار مقاله ی مذاق شرع در روش استنباطی آیت الله محسنی

عنوان ها											زیر مجموعه ها	
تعریف مذاق شریعت از دیدگاه آیت الله محسنی						تعریف عمومی از مذاق شریعت					مفهوم	
توافق فقها	اهمیت مورد	مفهوم اولویت	مذاق متشرعه	آثار حکم	مجموعه احکام	منابع احکام	مبانی احکام	مقاصد شریعت	حکم عقل	شناخت انسان	صفات شارع	راه های کشف
اعتبار بنای عقلا		اعتبار حکم عقل		اعتبار ارتکاز متشرعه			اعتبار علم عرفی		اعتبار قطع منطقی		اعتبار	
منابع گریزی و دلیل سازی در فقه				ضابطه ستیزی و ذوقی سازی در فقه			قیاس گرایی و مصلحت سازی در فقه					چالش ها
تأییدکننده ی متن یا مضمون روایت		مشخص کننده ی حکم مسایل نوپید		روشن کننده ی متعلق احکام		تأییدکننده ی حکم عقل	تقییدکننده ی حکم	تعمیم دهنده ی حکم	تعیین کننده ی معنای روایت	منبع احکام	کاربردها	

۱. مفهوم مذاق شریعت

واژه ی مذاق (مصدر میمی یا اسمی) از فعل «ذاق» (مرتضی زبیدی ۱۴۱۴ق: ج ۱۳، ۱۵۸)، در لغت، چشیدنِ آزمون آمیز (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ۳۶۴)، یافتن کیفیت و حقیقت شیء (صاحب ۱۴۱۴ق: ج ۵، ۴۹۶) و درک کردنِ نیکویی ها و زیبایی های پنهان شیء (طریحی ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۱۶۵) معنا شده است. اصل این ماده را «چشیدن احساس و ارانه ی خصوصیات امری با حواس ظاهری یا باطنی» دانسته اند

(مصطفوی ۱۴۱۶ق: ج ۳، ۳۲۵)؛ بنابراین می‌توان معنای لغوی مذاق را به «آگاهی یافتن حسی (ظاهری یا درونی) از خصوصیات پنهانی امری» برگردانید.

۱.۱. مفهوم مذاق شریعت از دیدگاه معاصران

برخی نویسندگان پس از جست‌وجوی بسیار در کتاب‌های فقهی امامیه بیان کرده‌اند که تعریفِ مدوّنی از سوی فقیهان برای «مذاق شریعت» نیافته‌اند، و سپس آورده‌اند: «مذاق شریعت، سبک و آهنگ و روش شارع در جعل احکام است، در جایی که دلیل ظاهر و قطعی برای استناد حکم وجود ندارد، ولی از آن جا که حکم با روش شارع در آن احکام مناسبت دارد، حکم مسأله روشن می‌شود». (علی‌شاهی، ۱۳۹۰ش: ۴۰) نویسنده‌ی یادشده‌ی معاصر، با تحقیق در اندیشه‌ی فقیهان، به تعریف یادشده رسیده و شاید جامع‌ترین تعریف از مذاق شریعت باشد.

۲.۱. مفهوم مذاق شریعت با تکیه به آثار آیت‌الله محسنی

آیت‌الله محسنی، هم‌سان سایر عالمان فقه امامیه، نیازی به کاویدن و بیان کردن معنای اصطلاحی «مذاق شریعت» ندیده‌اند و به متفاهم عرفی آن قناعت ورزیده‌اند. با این وجود، اشاره‌هایی در آثار مکتوب ایشان وجود دارد، مانند: شخصی که زوایای وادی روایات دینی را جست‌وجو کرده، و شیرینی سخنِ معصومان را چشیده باشد، شایسته نیست که بر ظاهر عبارات‌های روایات جمود ورزد؛ «لمن جاس خلال دیار الروایات الدینیة، و ذاق حلاوة کلام الأئمّة علیهم السّلام، و علیه، فلا ینبغی الجمود علی ظاهر عبائر هذه الروایات» (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۵۰۰)؛ برای کسی که دقت فکر داشته و روش شرع را به دست آورده باشد، پذیرش حکم (در موارد غیر منصوص) متین است؛ «لمن أمعن النظر و أحرز مذاق الشرع» (همان: ج ۱، ۵۷۰). امکان دارد از مجموع روایات، اهمیت حکم به حسب شرع و مذاق متشرعه دانسته شود؛ «و یمکن أن یتفاد من مجموع الروایات... مهمّ بحسب الشرع و مذاق المتشرّعة» (همان: ج ۲، ۴۲). حکم آن هرچند از روایات خاص فهم نمی‌شود، ولی بدون تردید از مجموع به عنوان مجموع و مذاق شرع به دست می‌آید؛ «فإن لم یفهم من الروایات الخاصّة، فهو مستفاد من المجموع من حیث المجموع، و مذاق الشرع بلا إشکال» (همان: ج ۲، ۵۶۹)، نسبت دادن ذوق به زبان نسبتی درست است، ولی ادراک‌کننده در حقیقت، روح می‌باشد؛ «أنّ نسبة... الذوق

إلى اللسان مثلان نسبة صحيحة وإن كان المدرک هو الروح على ما هو الحق». (محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۱۴۸)

با پیوند و پیوست عبارت‌های مذکور، می‌توان دریافت که مذاق شریعت، عبارت است از «روش و رفتار شارع در قانون‌گذاری که فقیه با ممارست در کلام و مرام او و با دقت در اشاره‌ها و زیبایی‌های پنهان در دلیل و مجموع ادله، به آن دست یافته و از آن حلاوت حکم (در بُعد ایجابی) و مرارت حکم (در بُعد سلبی) را احساس عمیق دارد».

سازه‌های تعریف فوق، امور ذیل خواهند بود:

اولاً، وجود روش برای شارع در تشریح احکام: شارع مقدس بر اساس حکمت و رحمت خویش، روش ویژه‌ای در قانون‌گذاری دارد و همواره حکم شرعی پیرایه‌ی آن رفتار حکیمانه و رحیمانه است.

ثانیاً، امکان کشف روش شارع در تشریح احکام: برای اشخاصی که هم‌نشینی همیشگی و متشرعانه با کلام و احکام شرع دارند، یک نوع حالت و طبیعتی پدید می‌آید که روش و رفتار شارع را در وضع حکم یا عدم جعل حکم در موردی که حکم آن صریحانه بیان نشده است، می‌یابند. به واقع درک و احساس عمیقی نسبت به شیوه‌ی شارع در قانون‌گذاری پیدا می‌کنند و ادراک می‌نمایند که شارع در این مورد قانون را این‌گونه وضع کرده است یا چنین مواجهه با مسأله، مورد رضایت شارع نیست.

ثالثاً، ادراک و احساس واقعی حلاوت حکم: برای فقیه‌ی که در شط شریعت شناور باشد و با دلیل‌ها، اشاره‌ها و حکم‌های شرعی آشنایی روشن و آغشتگی همیشگی یابد، توان درک روش و رفتار شارع را داشته باشد، در موردی حلاوت حکم را می‌یابد و با تکیه به مذاق شارع، وجود حکم شرعی را استنباط می‌کند و یا در مورد دیگر، به سختی و تلخی حکمی، احساس عمیق دارد و از آن نفی حکم را برداشت می‌نماید.

به عنوان مثال، اگر بر تحریم گوشت الاغ در شریعت دلیلی نباشد، فقیه از لطافت‌ها و ظرافت‌های دلیل‌های مربوط به واکنش‌ها و عدم میل طبیعی آدمیانی متشرع به خوردن آن می‌فهمد که شارع نیز رضایت ندارد. پس فقیه می‌تواند با استناد به مذاق شرع به کراهت تناول گوشت الاغ فتوا دهد. در جنبه‌ی سلبی نیز، هرگاه شارع مقدس در مورد خاص و میّت خاص، کفن و دفن و غسل او را ممنوع کرده باشد، فقیه می‌تواند از اشاره‌های موجود

در ادله، مذاق شرع را دریافته و عدم وجوب نماز بر او را هم کشف و احراز کند. جهت توضیح بیش‌تر، باید مثالی از نوشته‌ی آیت‌الله محسنی داد:

«جزا، عقوبتی است که بر معصیت حکم شرعی مقرر شده است و تحدید آن از ادله‌ی شرعی به دست می‌آید. حتی اصل تعزیر نیز به دلیل شرعی ثابت شده است، ولی گاهی مقدار آن توسط دولت اسلامی و یا قاضی با در نظر داشت خصوصیات موارد، مشخص می‌شود. غالب تعزیرات توسط تازیانه زدن مشخص شده است. سوال عمده این‌جا این است که آیا می‌شود در عصر ما آن را به زندان و جریمه نقدی و کار اجباری پایین از شخصیت متخلف عوض کرد؟»

موضوع محتاج به دقت بیشتر در ادله‌ی لفظی و فهم مذاق شرع است. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۱۴۸)

اصل و میزان مجازات، هم‌چنین، اصل تعزیر را شرع تعیین نموده است. ولی بسا میزان تعزیر به دولت اسلامی و قاضی شرعی واگذار گردیده است. میان مسلمانان رواج دارد که غالباً (بر خلاف ممنوعیت تازیانه در برخی قوانین) مجرمان را به ضرب تازیانه‌ی کم‌تر از مقدار تازیانه‌های حدود، تعزیر می‌کنند. در مورد مجازات‌های جایگزین تازیانه که آن تعزیرها، سازگار با روزگار کنونی باشند، این فقیه، استنباط آن را نیازمند بررسی ادله‌ی لفظی و فهم مذاق شرع می‌دانند. یعنی برای استنباط احکام تعزیری باید روش و رفتار شارع را در تشریح احکام شناخت، مذاق شریعت را فهم کرد و از آن حکم مورد را به دست آورد.

مفهوم مذاق شریعت

متن مفهوم	ارکان مفهوم	اشاره‌ها
روش و رفتار شارع در تشریح احکام که فقیه با ممارست در کلام و مرام او به آن دست یافته و به حلاوت حکم در مورد، ادراک و احساس واقعی دارد.	- وجود روش برای شارع در تشریح احکام؛ - امکان کشف روش شارع در تشریح احکام؛ - ادراک و احساس واقعی حلاوت حکم.	محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۵۰۰ و ۵۷۰، ج ۲، ۴۲ و ۵۶۹. محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۱۴۸.

۲. راه‌های کشف مذاق شریعت

برای یافتن مذاق شرع، راه‌های گوناگونی وجود دارد، به ویژه هنگامی که فقیه با مرام و

کلام شارع و متون شرعی نشست و برخاست دایمی داشته باشد، اشعارها، اشاره‌ها و رمزهای سخن شرع را بشناسد و در گردآوری شواهد، تجمیع، تناسب و تنظیم قراین کلامی و مقامی و حالی شرع توانا باشد. به نظر می‌رسد که آیت الله محسنی دست‌کم از راه‌های دوازده‌گانه‌ی ذیل؛ یعنی اشاره‌ها و رهنمودهای مربوط به «صفات شارع»، «شناخت انسان»، «حکم عقل»، «مقاصد شریعت»، «مبانی احکام»، «منابع احکام»، «مجموعه‌ی احکام»، «آثار حکم»، «مذاق متشرعه»، «مفهوم اولویت»، «اهمیت مورد» و «توافق کلمات فقها» به مذاق شرع دست یافته باشند:

۱.۲. یافتن مذاق شرع از راه شناخت صفات شارع

هرگاه فقیه، خود را به مباحث رایج فقهی محدود نسازد، سرشته‌ی از علم کلام و الاهیات داشته باشد، می‌تواند از گردهمایی اشاره‌ها و علامت‌های اوصاف پروردگار، مذاق شارع را در تشریح احکام دریابد. از پاره‌ای کاربردهای مذاق شرع در عبارت‌های آیت الله محسنی دریافت می‌شود که ایشان با تکیه به صفات شارع، مذاق شرع را کشف کرده‌اند. البته، فقیه‌ی که مالکیت حقیقی خداوند را پایه‌ی مالکیت تشریحی او بشناسد (محسنی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ۱۵)، اندام و اعضای انسان را ملک حقیقی آفریدگار بنگرد، از مذاق شرع می‌فهد که انسان حق ندارد، ضرر سنگین بر خود وارد آورد، خود را نابینا یا فلج سازد، دست یا پای خویش را به فرسودگی و بریدگی سپارد. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۵۲)

خداوند هدایت‌کننده به راه راست است؛ به همین جهت، «تأسیس مذاهب فاسد و نشر اندیشه‌های انحرافی» بر اساس روایات ممنوع می‌باشد، ولی شمول روایات نسبت به «ایجاد خانه‌های فساد و برپایی معصیت‌خانه‌ها» مورد تردید است. با این وجود امکان دارد که به حرمت «بنای مکان‌های فساد و همسان آن‌ها» حکم شود به استناد مذاق شارع. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۳۷۷) پس از رهنمودها و راهنمایی‌های روایات به صفات شارع که تأکید بر هدایت‌گری دارند، می‌توان «مذاق شریعت» را شناخت.

۲.۲. یافتن مذاق شرع از راه شناخت انسان

فقیه‌ی که مطالعات انسان‌شناسی داشته باشد، انسان را آمیزه‌ای از بدن مادی

محسوس و نفس انسانی فراسوی جسم بداند، رفتارهای ظاهری و باطنی آدمیان را واریسی کند (محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۲، ۳۶)، هر عضو و هر استعداد را نشانه‌ی از ربوبیت تکوینی بشناسد، و احکام شرعی را قانون زندگانی بشر ببیند (محسنی، ۱۳۸۵ق: ص ۳ به بعد)، رهسپار مذاق شریعت می‌شود. از نگاه آیت‌الله محسنی، امور تحمیلی، فطرت انسانی او را می‌آزارد، تکلف و زیاده‌روی زندگی را دشوار می‌سازد و حتا به نوعی خودنمایی و ریاکاری در تعاملات اجتماعی می‌انجامد. طبیعت خالص انسان، تکلف را نمی‌خواهد و گویا انسان شناسی ایشان، مسیر کشف مذاق شرعی را می‌گشاید:

«باید متوجه بود که تکلف برای دوستان و حفظ رسومات عرفی عادت خوبی نیست. و روایاتی در مذمت آن وارد شده است که چون عاجلاً در میان آن صحیح‌السنندی نیافتم، از نقل آن خودداری کردم، ولی در مجموع از روایات معتبره و از مذاق شرع فهمیده می‌شود که مسلمان نباید تکلف‌گر باشد و سادگی و اعتدال را از دست دهد. تکلف نوعی از ریاکاری در معاملات است که ممکن است گاهی منجر به ریای حرام گردد». (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۱۴۲ و ۱۴۳)

۳.۲. یافتن مذاق شرع از حکم عقل

بنابر ملازمه‌ی میان «حکم عقل و حکم شرع» (محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۱۴۷ و ۱۴۸)، بسا فقیه به مذاق شرعی از نمادها و نمایه‌های حکم عقلی دست می‌یابد. در فقه مواردی دیده می‌شود که مجتهد روش شارع را از اشاره‌های حکم عقل کشف کرده و از حسن عدل و قبح ظلم به مذاق شریعت می‌رسد و حکم مسأله را استنباط می‌کند. آیت‌الله محسنی، در مورد حفظ نفس مسلمان، گویا از پرتوافکنی‌ها و روشنایی‌بخشی‌های حکم عقل به مذاق شرع رفته‌اند (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۲۲۳). هم‌چنین ایشان، در بحث «اداره‌ی حکومت اسلامی»، شرط «اجتهاد» را در حاکم اسلامی متکی بر دلیل لفظی نمی‌دانند، اما از آن رو که دستوره‌های غیر مجتهد نافذ نیست، از باب «قدر متیقن و احتیاط»، اجتهاد را شرط حاکم اسلامی شمرده‌اند. در صورت نبود مجتهد، هر دانشمند آگاه به مبانی دینی و فروع شرعی به نحو وجوب کفایی مکلف به اداره‌ی جامعه خواهد بود، زیرا عقل «وجوب اقامه و اداره‌ی حکومت اسلامی» را از «مذاق شرع» احراز می‌کند. در واقع تجمیع قراین عقل، مذاق شرع را می‌یابد که شارع راضی نیست جامعه‌ی اسلامی بدون اداره باشد و حدود

الاهی اجرا نشود. (محسنی، ۱۴۱۲ق: ۱۳۰)

ایشان در مسأله‌ی «ایجار حرام»، اقسامی را بیان می‌دارند، نوع اول آن است که مورد اجاره، افعال حرام (مانند اجاره‌ی شخص برای کشتن، ستم کردن، دزدیدن و همانند آن‌ها) باشد. در این صورت، بدون تردید، اجاره باطل است، مؤجر و اجیر به حکم عقل، مستحق عقاب تجری هستند، اما ادعاکننده‌ی حرمت شرعی نفس عمل (نفس اجاره)، باید دلیلی بر این حرمت اقامه کند، مانند ادعای فهم حرمت آن از مذاق شرع» (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۲۴). گویا راهنمایی می‌کنند که می‌توان از علامت‌ها و شعاع‌های حکم عقل به قباحت عمل، مذاق شرعی به حرمت آن را احساس کرد.

آیت‌الله محسنی، پیرامون «هجرت مسلمانان افغانی» به خارج کشور نوشته‌اند:
 «در شریعت اسلام بر هر مکلف فرض شده است که از هر جایی که به دستورات اسلامی خود در آن جا عمل نتواند، باید بیرون رود و به جایی رود که بتواند به دین خود عمل نماید، آفرینش انسان برای خوردن و خوابیدن نیست، بلکه برای تکامل است که در پناه تدین به دست می‌آید، مرد مسلمان باید تمام امورات زندگانی فردی و اجتماعی و اقتصادی و اخلاقی و علمی خود را بر اساس موازین دینی ارزیابی کند و دین را معیار آن‌ها قرار دهد؛ بلکه واجب است از جایی که آینده‌ی او و یا اولاد او از نظر دینی در آن خطرناک گردد و خوف ارتداد او در آینده برود، هجرت کند، هر چند فعلاً می‌تواند به دستورات دینی خود عمل نماید». (محسنی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۲۰۲)

ایشان، در پاورقی این مطلب می‌افزایند:

«این وجوب از مذاق شرع دانسته می‌شود، و عقل نیز به آن حکم می‌کند و ممکن است که از آیه‌ی «فُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا» (التحریم: ۶)، نیز استنباط گردد». (همان)

۴.۲. یافتن مذاق شرع از مقاصد شریعت

پیروان نظریه‌ی فقه مقاصدی، از مقاصد شریعت، تعریف‌های گوناگونی داشته‌اند (احمیدان، ۲۰۰۴م: ۳۷ به بعد؛ زحیلی، ۲۰۰۶م: ج ۲، ۳۰۷). به طور کلی، می‌توان آن را «حکمت‌ها، علت‌ها و هدف‌های مربوط به توحید در عبودیت، و مصالح انسان که هنگام تشریح مورد نظر شارع بوده است»، دانست. به بیان دیگر: مقاصد شریعت، اهدافی هستند که شارع احکام را برای رسیدن آدمیان به آن‌ها وضع کرده است.

نباید فراموش کرد که مقاصد شریعت، اهداف حکم هستند، اما مذاق شریعت، منبع حکم شمرده می‌شود. مقاصد شریعت معمولاً در دلیل‌های خاص بیان شده‌اند، ولی مذاق شریعت غالباً از تجمیع و تنظیم اشاره‌ها و نشانه‌های دلیل و مجموع ادله و احکام به دست می‌آید. فهم مقاصد شریعت به اندازه‌ی مذاق شرع وام‌دار ممارست و آشنایی وسیع و عمیق و دیرین با کلام و مرام شارع نخواهد بود. به هر حال، یکی از مهم‌ترین مسیرهای کشف مذاق شارع، مقاصد شریعت است. فقیه‌ی که مقصد و هدف شارع را شناخته باشد، مذاق و رفتار او را نیز در می‌یابد.

بی‌گمان یکی از مقاصد اصلی شریعت، حفظ آبروی مسلمان است. در این‌که هرگاه مسلمانی مورد هتک حیثیت قرار گیرد یا مکلفی دریابد که کسی قصد عمل نامشروع با دیگری را دارد، در این صورت با وجود یا فقدان رضایت میان آن‌ها، آیا بر مسلمان دیگر واجب است که فراتر از ساختار امر به معروف و نهی از منکر (یعنی با مقاتله) به دفاع او برخیزد و از عمل نامشروع جلوگیری کند؟ آیت‌الله محسنی باور دارند که شاید دلیل لفظی در وجوب دفاع از اشخاص دیگر در زمینه‌ی عمل نامشروع نتوان یافت، اما اگر فقیه‌ی در این عرصه، فتوای وجوب دهد، ناگزیر است که با تنظیم قراین، از مذاق شریعت بهره‌گیرد. (محسنی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۱۶۱)

۵.۲. یافتن مذاق شرع از مبانی احکام

مصالح واقعی و نفس‌الامری انسانی از مبانی احکام است (محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۱۵۸ و ۱۷۱). آیت‌الله محسنی، یکی از «موارد ولایت حاکم شرعی» را تصدّی امور محجورین معرفی می‌کنند و این ضرورت را (با تناسب شواهد) به مذاق شرع مستند می‌سازند. به نظر می‌رسد که راه دست‌یابی به مذاق شریعت، مصلحت‌شناسی ایشان بوده است؛ یعنی با تکیه به مصالح کودکان و سفیهان، حتا دورافتادگی غایبان و واماندگی مفلسان (ورشکست‌ها)، شارع رضایت نمی‌دهد که جان یا مال محجوران یا هم‌تایان آنان نابود شوند یا دست‌مایه‌ی دیگران قرار گیرند، از این مصلحت‌شناسی، مذاق شرعی را کشف کرده و موارد ولایت حاکم شرعی را به آن سرایت داده‌اند. می‌نویسند:

«سرپرستی صغار و مجانین بی‌ولّی و مفلّسین (ورشکست‌ها) و غائبین و مجهول‌المالک و امثال این‌ها از اموری که انجام آن‌ها ضروری است ولی شخص معینی به

آن‌ها مکلف نشده است، ولی ضرورت مذکور از مذاق شرع معلوم است. و این امور را در اصطلاح فقه «امور حسبیه» می‌نامند. (حسبه به کسر اول به معنای ثواب و اجر است) و می‌شود که مشروعیت این‌گونه ولایت را برای همه‌ی مکلفین صالح از آیه‌ی مبارکه: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (المائدة: ۲)، و آیه‌ی مبارکه: «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (البقره: ۱۹۵) اثبات نمود. بلی احتیاط این است که با امکان اجازه از حاکم شرعی، نباید خودسرانه اقدام نمود». (محسنی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۲ و ۱۱۳)

۶.۲. یافتن مذاق شرع از منابع احکام

قرآن و روایات از منابع اصلی احکام هستند، قواعد فقهی در آیات قرآنی و روایات نبوی و علوی یافت می‌شوند و یا از آن دو دریافت می‌گردند. مطالعه‌ی قرآن و سنت معصوم، و جمع و تنظیم اشاره‌های آن‌ها راه مذاق شرع را به فقیه نشان می‌دهد. آیت‌الله محسنی، در مسأله‌ی «نگه‌داری جان انسان مسلمان»، آشکارا نشان می‌دهند که از تناسب آیات و روایات فراوان در مورد حق مؤمنان و مسلمانان، مذاق شرع را کشف کرده‌اند (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۲۲۳). ایشان تصریح کرده‌اند: «حرمت آگاهی از آینده‌ی مسلمان بدون اذن و رضایت یا نهی او به هر وسیله (وسایل علمی، روحی و روانی) که به سهولت و آسودگی از مذاق شرع فهم می‌شود، با دقت در آیات و روایات وارد شده در باب غیبت، افشای اسرار، امانت بودن مجالس، نارو بودن نگاه به خانه‌ی دیگری». (محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۲، ۱۳) به هر صورت:

- گاه فقیه از مطالعه‌ی قرینه‌های خطابات قرآنی به مذاق شرع دست می‌یابد، چنان‌چه آیت‌الله محسنی از بررسی اشاره‌های آیات قرآنی به مذاق شرع رسیده‌اند. ایشان در بحث اجرای حدود الاهی باور دارند که شارع راضی به اهمال اجرای حدود نیست، در صورت نبود فقیهی دارای شرایط، این وظیفه به عهده‌ی مؤمنان عادل است، زیرا از مذاق شرع فهم می‌شود که در امور مهم به میزان توان باید اقدام کرد:

«ما یقین داریم که شارع به اهمال آن (اجرای حدود الاهی) راضی نیست و خطابات قرآن برای دو سه قرن زمان معصوم نبوده، بلکه تا روز قیامت آن خطابات، مانند: «فَاقْطِعُوا أیدیْهُما... وَفَاجِلِدُوا کُلَّ وَاحِدٍ... وَآتَمَّا جِزَاءُ الذِّینَ یَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»، باقی است و قدر متیقن در این خطابات و یا امتثال تکالیف حاکم اسلامی و در فرض عدم آن فقیه

جامع‌الشرایط است، بلکه می‌شود ادعا کرد و این ادعا ملایم با اطلاقات قرآن مجید هم است که در فرض عدم وجود مجتهد یا عدم امکان اذن از او سایر دانشمندان و حتی عدول مؤمنین نیز وظیفه دارند آن‌ها را انجام دهند، و به عبارت دیگر واجب کفایی با اولویت بعضی نسبت به دیگران منافاتی ندارند، به هر حال، ما از مذاق شرع به طور قطع می‌فهمیم که در موضوعات مهم لازم است به اندازه‌ی مقدور اقدام نمود و شارع به ترک و اهمال آن راضی نیست». (محسنی، ۱۴۱۲ق: ۱۲۳ و ۱۲۴)

- گاه فقیه از بررسی گسترده‌ی نشانه‌ها در روایات به مذاق شرع می‌رسد. آیت‌الله محسنی از مجموع روایات استفاده کرده‌اند: هر واجبی که بر ترک آن وعید سنگین داد شده به حسب شرع و مذاق متشرعه، ترک آن از گناهان کبیره است. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۴۲) چنانچه از برخی کاربردهای مذاق شریعت فهمیده می‌شود که ایشان از مطالعه‌ی مجموع روایات به مذاق شریعت رسیده‌اند. پیرامون مبارزه با رژیم‌های غیر اسلامی مستبد، در دلیل پنجم می‌نگارند:

«ممکن است ادعا شود که از مذاق شرع می‌فهمیم که خداوند تعالی راضی نیست مسلمانان تماشاگر از بین رفتن تدریجی اسلام توسط دولت‌های غیر اسلامی باشند و حفظ جان و مال و راحتی فکر خود را مقدم بر حفظ اسلام بدانند، این دلیل بر دلالت آیه یا روایت خاصی مبتنی نیست، بلکه هرکس قرآن و سنت را مطالعه کند، ممکن است از مطالعه‌ی مجموع من حیث المجموع آن به نتیجه‌ی مذکور برسد و برای او علم به لزوم مبارزه پیدا شود». (محسنی، ۱۴۱۱ق: ۱۲۰ و ۱۲۱)

هویدا است، هنگامی که فقیه، مجموع آیات و روایات مربوط به احکام را کنار هم نهد و به مطالعه‌ی مجموع پردازد، از مجموع آن، بدون تردید به مذاق شرع می‌رسد.

۷.۲. یافتن مذاق شرع از مجموعه‌ی احکام

گاهی بررسی‌های گسترده‌ی مجموعه‌ی احکام شرعی، فقیه را به مذاق شارع راهنمایی می‌کند. گویا احکام گوناگون از سوی شارع مقدس در حق مؤمن، آیت‌الله محسنی را به مذاق شرع در «وجوب طعام به مسلمانی که نیاز مرگ‌آمیز به تناول غذا دارد»، رسانده است:

«بر مالک غیر مضطر واجب است که مال یا طعامش را به مضطر (مسلمانی که اگر غذا

نخورد یا مالی دریافت ندارد، بیم نابودی او رود) بذل کند، زیرا حفظ نفس محترم از هلاک بر هر شخصی واجب است. این وجوب، بر خلاف جمعی از فقها، دلیل لفظی وجود ندارد، بلکه دلیل آن فهم از مذاق شرع است، هرچند با ملاحظه‌ی آن چه در حق مؤمن، اکرام، اطعام، برآوردن نیاز مؤمن و مانند آن وارد شده است». (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۹۸)

آیت الله محسنی از احکام مربوط به انفاق، تحصیل، تعاون بر نیکویی، اهمیت حکومت اسلامی، بقای جامعه‌ی دینی و آینده‌نگری، در مسیر مذاق شرعی حرکت کرده‌اند و حتا تأمین هزینه‌های دانشجویان علوم تجربی را که بقای نظام اجتماعی اسلامی به تحصیل آنان وابسته است، در صورت کمبود امکانات مادی دولت، بر مسلمانان ثروت مند واجب کفایی دانسته‌اند:

«ممکن است در بعضی موارد، مصرف محصلین دانشگاه و محصلین (دانشجویان) آن در علوم تجربی که مشغول تحصیل علمی هستند که بدون آن‌ها نظام اجتماعی دچار اختلال می‌شود، ما از مذاق شریعت اسلام می‌دانیم که خداوند راضی به اختلال نظام اجتماعی در شهر یا کشوری نیست و چنان چه امکانات مادی دولت نتواند مصارف این دانشگاه‌ها را فراهم سازد، بر مسلمانان متمکن واجب کفایی است که از اموال شخصی خود مصارف چنین دانشگاه‌هایی را بپردازند». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۳، ۱۹۴)

۸.۲. یافتن مذاق شرع از آثار حکم

مطالعه‌ی آثار حکم، یکی از مسیرهای منتهی به مذاق شریعت است. اگر در این مورد حکم چنین باشد، برایندهای نیکویی دارد، اگر حکم چنان باشد، پیامدهای ناپسند خواهد داشت.

تدوین و تصویب «قانون احوال شخصیه‌ی اهل تشیع افغانستان»، ماجراهایی دارد، یکی از آن همه، دست‌اندازی‌هایی بود در تبدیل پاره‌ای عبارت‌ها که توسط وزارت عدلیه به ویژه شخص وزیر عدلیه‌ی آن زمان صورت گرفت. یکی از مواردی که وزیر محترم و همراهم‌شان بدون آگاهی و آشنایی فقیهانه از منظومه‌ی فکری فقه و روش قانون‌گذاری شرعی، به تیغ تغییر و تغایر نهاد، ماده‌ی ۱۲۰ مسوده‌ی این قانون بود. آیت الله محسنی، دردمندانه یادآور می‌شوند:

«در ماده‌ی یک صد و بیست مسوده‌ی ما (ص ۲۲ مجله‌ی معرفت دینی، شماره‌ی ۱۲)

به جای محرمات شرعی، «محرمات بزرگ الهی» ذکر شده بود. مقصود ما این بود که جلوگیری از مطلق محرمات، مانند: دروغ گفتن و یا غیبت کردن و یا چیز متنجس خوردن و امثال آن نیست؛... بلکه وجوب جلوگیری مولی‌علیه بر ولی در مورد گناهان بزرگ، مانند: زنا، لواطت (هم جنس‌گرایی) قتل نفس، اضرار به مردم و امثال آن‌هاست که از مذاق شرع وجوب جلوگیری از آن‌ها به دست می‌آید. مسئولین وزارت عدلیه به باریکی مطلب متوجه نشده و عبارت را عوض کرده‌اند». (محسنی، ۱۳۸۸ش: ۱۰ و ۱۱).

وجوب جلوگیری از محرمات بزرگ الهی، حکمی دریافت‌شده از مذاق شارع است که اگر اجرا نشود، عواقب خطرناکی دارد.

ایشان، تولید سلاح‌های هسته‌ای و میکروبی را که به تباهی و فساد در زمین منجر می‌شود، بدون ضرورت حتمی (دفاع) هم چنین تهیه و تولید هرگونه وسایل کشتار دسته‌جمعی انسان‌ها را حرام می‌دانند و مستند این حکم را مذاق شرع بیان می‌دارند. (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۶۶) کشف روش شرع از پیامدهای حکم صورت گرفته است؛ اگر تولید سلاح‌های هسته‌ای و کشتار جمعی ممنوع نباشد، پیامد آن تباهی زمین و نابودی انسان خواهد بود.

۹.۲. یافتن مذاق شرع از مذاق متشرعه

اصطلاح «مذاق متشرعه» ده بار در آثار مکتوب آیت‌الله محسنی بیان شده است و یکی از مسیرهای کشف مذاق شرع به شمار می‌رود. ایشان تصریح دارند که مذاق شرع از مذاق متشرعه کشف می‌شود. در مسأله‌ی «اضطرار شخص مُحَرَّم به اکل»، بیان کرده‌اند: «در حرمت، تفاوتی میان میته و صید نیست... هویدا است که تناول میته، قباحت بیش‌تر دارد، حسب مذاق متشرعه که کاشف از نظر شرع است، پس ارتکاب حرام سبک‌تر مقدم بر حرام سنگین‌تر می‌گردد». (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۶، ۳۰۰).

در جای دیگر افزوده‌اند:

«ممکن است گفته شود که هرگونه بازی شهوانی با زنان بیگانه و پسران حرام است، از باب اعتماد بر مذاق متشرعه که کاشف از نظر شرع می‌باشد». (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۶۴۰)

آیت‌الله محسنی، ارتکاز دین‌داران را راه دریافت مذاق شرع گرفته‌اند:

«اگر زن جامع‌الشرايطی برای حکومت اسلامی پیدا شد، دلیل قاطعی بر عدم

استحقاق این مقام برای او در شریعت وجود ندارد و روایات ضعیف را نمی‌توان مدرک قرار داد، ولی چون مذاق متشرعه چنین مقامی را برای زن نمی‌پذیرد، می‌شود که این ارتکاز موجب شک در نفوذ حکومت او شود و نتیجه‌ی آن، عدم جواز تصدی او برای حکومت است که ظاهراً مورد تسالم همه علمای اسلام می‌باشد. ولی رسیدن او به سایر مقامات سیاسی و اجتماعی به استثنای مقام قضا بلا مانع می‌باشد». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۷۹ و ۱۸۰)

زعامت امور کشور و قضاوت شرعی که مستلزم ولایت و تصرف در نفوس و اموال مردم است، برای زن به استناد مذاق متشرعه ممنوع شده است. با این وجود سایر مقام‌ها و منصب‌های سیاسی و اجتماعی به دلیل اشتراک در تکلیف، زن هم‌سان مرد خواهد بود.

۱۰.۲. یافتن مذاق شرع از راه اولویت

یکی از چراغ‌های راهنما به «مذاق شارع»، تنظیم نشانه‌ها و اشاره‌های مفهوم اولویت است. هنگامی که برای مرتبه‌ای (اصل) حکمی از طریق نص ثابت باشد، آن حکم برای مرتبه‌ای دیگر (فرع) به طریق اولی وجود خواهد داشت. این جاست که فقیه آگاه در می‌یابد با وجود حکم در این مورد، شارع راضی نیست که این حکم در آن مورد نباشد. آیت الله، در دامنه‌ی آیت ۶۱ سوره‌ی نور (مربوط به تناول طعام از خانه‌های خاص)، اشاره کرده‌اند که در آیت مبارک مذکور، خانه‌ی فرزندان نیامده است، ولی «بیوت ابنا» از راه اولویت به خانه‌های یادشده پیوند می‌یابد. این پیوند و پیوستگی برای کسی که آگاهی از مذاق شارع در حق پدران و مادران نسبت بر فرزندان دارد، پوشیده نیست. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۹۰) ایشان از راه گردآوری راهنمایی‌های اولویت، مذاق شارع را کشف کرده‌اند و «جواز اکل از خانه‌ی فرزندان» را فتوا داده‌اند.

۱۱.۲. یافتن مذاق شرع از اهمیت مورد

گاهی مورد و موقعیت چنان اهمیت دارد که گمان نمی‌رود شارع نسبت به آن حکم مناسب با موضوع نداشته باشد. در این حالت فقیه با نگاه به اهمیت مورد و فقدان حکم در دلیل‌ها و مستندهای معروف، ممکن است به مذاق شرع رهنمون شود و حکم مسأله را دریابد. آیت الله محسنی، با نگاه به اهمیت موضوع، مذاق شرع را مطرح می‌کنند:

«به هر حال اما از مذاق شرع به طور قطع می‌فهمیم که در موضوعات مهم لازم است به اندازه‌ی مقدور اقدام نمود و شارع به ترک و اهمال آن راضی نیست». (محسنی، ۱۴۱۲ق: ۱۲۳ و ۱۲۴)

حق حیاتِ شخص مورد اهتمام شارع است. ایشان از مذاق شرع دریافته‌اند که اگر شخصی به ناحق در معرض قتل قرار گیرد، بر انسان آگاه واجب است که از این عمل جلوگیری کند:

«هرگاه شخصی از نص یا مذاق شارع آگاهی یابد که شرع به امری اهتمام دارد، به گونه‌ی که سکوت عالم را نمی‌پسندد، مانند آن که شخصی، قصد کشتن دیگری را به گمان آن که مهدورالدم است، داشته باشد، شخص آگاه از واقعیت باید وی را متوجه سازد». (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۳۳۳)

۱۲.۲. یافتن مذاق شرع از هماهنگی‌های فقیهان

گاه مناسب‌ها و زمینه‌های توافق فقیهان، برای فقیه‌ی ظرافت‌اندیش، نشان و نشانی «مذاق شرع» است. از نوشته‌های آیت‌الله محسنی فهم می‌شود که گاهی «مذاق شرع» را در آیین‌های موافقت‌ها و اجماع‌های فقهای امامیه دیده‌اند:

«خواستگاری کنایی، چه رسد به خواستگاری صریح، از زن شوهردار (هرچند منوط به جدایی از شوهر) و زنی در حال عده‌ی طلاق رجعی روا نیست، زیرا این زن در حکم زوجه‌ی طلاق‌دهنده است. گروهی از فقها بر این عدم جواز، اجماع محکی را گزارش کرده‌اند و چنین اجماعی حجت خواهد بود. به علاوه، این خواستگاری با احترام آبروی مسلمان که هم‌سان خون و مالش حرمت دارد، ناساز است و زن را به افساد علیه شوهر می‌کشاند که سعی در جدایی، حتا به کشتن شوهر با زهر و مانند آن نماید، چنانچه صاحب جواهر یادآور شده است. من می‌گویم: استفاده‌ی حکم از مذاق شرع اقدس بعید نیست و اجماع منقول مورد ادعا بهترین کاشف از آن است». (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۲۲۷ و ۲۲۸).

عبارت «و الإجماع المنقول المدعی نعم الکاشف عنه» (همان)، یا امکان نداشتن فتوا به جواز مطلق لهو: «من حکایة کلمات الفقهاء من مذاق الشرع» (همان: ج ۱، ۶۴۳)، می‌رساند که آیت‌الله از زبان اجماع و توافق فقیهان، «مذاق شرع» را شنیده‌اند.

راه‌های دریافت مذاق شرع

ش	مسیرها	توضیح	اشاره‌ها
۱	صفات شارع	صفات شارع، مانند: رحمانیت و هدایت‌کننده و لطف	محسنی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ۱۵. همان، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۵۲، ج ۲، ۳۷۷.
۲	شناخت انسان	ترکیب انسان از بدن مادی و نفس مجرد	محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۲، ۳۶. همان، ۱۳۸۵ش: ۳. همان، ۱۳۸۲ش: ۱۴۲ و ۱۴۳.
۳	حکم عقل	تلازم میان نمادها و نمایه‌های حکم عقلی و شرعی	محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۱۴۷ و ۱۴۸. همان، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۲۴، ۵۲، ج ۲، ۲۲۳. همان، ۱۴۱۲ق: ۱۳۰. همان، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۲۰۲.
۴	مقاصد شریعت	اهداف شارع در تشریح احکام	محسنی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۱۶۱.
۵	مبانی احکام	مصالح واقعی و نفس الامری	محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۱۵۸ و ۱۷۱. همان، ۱۴۱۲ق: ۱۱۲ و ۱۱۳.
۶	منابع احکام	یافتگاه‌های قواعد فقهی	محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۴۲ و ۳۲۳. همان، ۱۴۲۶ق: ج ۲، ۱۳. همان، ۱۴۱۲ق: ۱۲۳ و ۱۲۴. همان، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۱۲۰ و ۱۲۱.
۷	مجموعه احکام	احکام گوناگون مرتبط به مورد	محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۹۸. همان، ۱۳۹۶ش: ج ۱ و ۳، ۱۹۴.
۸	آثار حکم	برایندها و پیامدهای اعمال حکم	محسنی، ۱۳۸۸ش: ۱۰ و ۱۱. همان، ۱۳۹۱ش: ۱۶۶.
۹	مذاق متشرعه	ارتکاز دین‌داران و تربیت یافتگان دینی	محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۶، ۳۰۰. همان، ۱۴۲۹ش: ج ۱، ۶۴۰. همان، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۷۹ و ۱۸۰.
۱۰	اولویت	جریان حکم اصل به مورد فراگیرتر	محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۹۰ و ۳۳۳. همان، ۱۴۱۲ق: ۱۲۳ و ۱۲۴.
۱۱	اهمیت مورد	تناسب حکم با موضوع	محسنی، ۱۴۱۲ق: ۱۲۳ و ۱۲۴. همان، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۳۳۳.
۱۲	اجماع	نشانه‌هایی از توافق فقیهان	محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۲۲۷ و ۲۲۸.

۳. اعتبار مذاق شریعت

یکی از مهم‌ترین بحث‌ها در ساحت «مذاق شرع»، مطالعه‌ی منطقی «اعتبارسنجی و معتبران‌دیشی» آن است. (علی‌شاهی، ۱۳۸۹ش: ص ۹۳ به بعد) نیازی به یادآوری ندارد که اگر مذاق شریعت حجیت لازم را نداشته باشد، نمی‌تواند «منبع استنباط احکام» و «مستند مسایل فقه» قرار گیرد. البته، بررسی منطقی اعتبارسنجی مذاق شرع از توان این مقاله بیرون است، ولی می‌توان آشکار کرد که در نوشته‌های آیت‌الله محسنی، ارزش مذاق شریعت از راه‌های ذیل تبیین‌پذیر خواهد بود:

۱.۳. اعتبار مذاق شرع به اعتبار قطع

علم کاشفیت، منجزیت و معذرت دارد، هر شخص باید طبق قطع خود عمل کند. کاشفیت قطع از واقع ذاتی آن بوده، منجزیت یقین، عقلی، و معذرت علم، فطری (به مناط دفع ضرر) است. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۱۴۷) اگر فقیه، یقین به مذاق شرع یابد، ارزش و اعتبار آن تردیدناپذیر است و نمی‌تواند خلاف آن رفتار کند و مذاق شارع را نادیده گیرد.

بسا فقیه با تجمیع قرائن و تنظیم شواهد موجود در ادله، یقین به مذاق شرع می‌یابد. هرگاه آیت‌الله محسنی، از «واژه‌ی علم» یا کلماتی، مانند: «بدون شک» استفاده کرده باشند، یقیناً، مستند کشف مذاق شرع نزد ایشان، «یقین» است، مانند: عبارت‌های ذیل: «فحرمته موقوفة علی إحصاز دلیل لبی قطعی من الإجماع، و السیرة، و مذاق الشرع» (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۸۳)، «کما لا یخفی علی من علم مذاق الشارع» (همان: ۹۰)، در بحث حرمت هرویین که هرچند مست‌کننده نیست، ولی به حال انسان ضرر دارد: «بحیث یعلم من مذاق الشرع منعه» (همان: ۳۶۹)، جواز قطع عضو جهت درمان نابینایی چشم: «و یعلم من مذاق الشرع أنّها (أی صیوروة الأعمی بصیرا) تجوز قطع بعض أعضاء المیت لأجلها» (همان: ۶۱۲)، زوال حکم هنگام حرج و ضرر، مگر در مواردی خاص: «إلا فیما إذا علم من مذاق الشرع عدم رفعه بهما» (همان: ۷۶۲)، مکلف بودن سرپرستان نسبت به آموزش عقاید اسلامی بر کودکان مسلمان: «و هذا الوجوب ممّا یفهم من مذاق الشرع بلا شک» (همان: ج ۲، ۴۰)، بذل مال جهت نگه‌داری جان و آبرو: «لما یعلم من مذاق الشرع من أهمّیة النفس و العرض من المال» (همان: ۱۰۱)، نابودی ریشه‌ی فساد: «إذا علم وجوبه من مذاق الشرع» (همان: ۱۱۹).

۲.۳. اعتبار مذاق شرع به اعتبار اطمینان حاصل از استقرا و مجموع ادله

اصل و مقتضای دلیل‌های اجتهادی، «ممنوع بودن عمل به ظن در احکام کلی و جزئی، موضوعات خارجی و استنباطی» است، مگر آن‌که دلیل قطعی یا دلیل منتهی به قطع بر جواز عمل بر ظن یافت شود. (محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۲، ۲۹۹) در این صورت، ظن به پشتوانه‌ی دلیل قطعی ارزش می‌یابد. با این وجود، شریعت اسلامی، تمسک به امارات و قرائن را طبق ضوابط خاص منع نمی‌کند (همان). از سوی دیگر، به نظر آیت‌الله محسنی،

آیات قرآنی (به استثنای آیت ۱۲ سوره ی حجرات)، دلالت بر عدم حجیت ظن دارند، نه بر حرمت عمل به ظن، مگر در جایی که عمل گمانی، به نحوی تشریح باشد یا سبب ترک دلیل معتبر شرعی گردد. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۴۸۸) به هر صورت، در عرصه‌ی مذاق شرع، سخن از اطمینانی (نوعی علم عرفی) برآمده از پشتوانه‌ی یقینی می‌باشد. اعتبار این اطمینان از دو جهت توجیه‌پذیر خواهد بود:

- حجیت ظنون خاص: گمانی که دلیل خاص بر حجیت آن باشد، مانند: ظواهر کتاب و ظواهر خبر ثقه از ظنون خاص شمرده می‌شود. در بحث مذاق شرع، اگر چه ظن مربوط به مبنای حکم شرع (مذاق شارع) است، ولی، در جایی که ظاهر خبر ثقه از باب ظن خاص حجت باشد، ظاهری برآمده از مجموع اخبار نیز ارزش و اعتبار خواهد داشت.

- ارزش ظنون متراکم: بسا از مجموع ادله، ظنون متراکم پدید آید و تراکم گمان‌ها، زمینه‌ساز پیدایش «یقین به مذاق شرع» در ذهن فقیه شود.

هرگاه در عبارت آیت الله، مذاق شرع با واژه‌ی «فهم» دیده شود، در بیش تر موارد، مانند حالت قبلی، نمایان‌گر «یقین منطقی» به «مذاق شارع» است، زیرا در بسیاری متن‌ها، جمله‌ی مانند: «هذا لوجوب قطعی» به آن پیوست شده است (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۹۸)، اما این احتمال هم بیگانه با پذیرش نیست که کشف مذاق شرع حاصل اطمینان (علم عرفی) از جست‌وجوگری در میان اشاره‌ها و نشانه‌های احکام و ادله‌ی اجتهادی و فقهاتی بوده باشد، مانند ترکیب‌های ذیل: اجاره کردن شخصی برای انجام نماز میت از مال میت: «بدعوی فهم وجوبه من مذاق الشرع» (همان: ج ۲، ۵۲)، تصدق مال پیدا شده: «فائه مفهوم من مذاق الشرع بملاحظة ما ورد فی اللقطة و غیرها» (همان: ج ۲، ۶۵)، برقراری سازش میان مسلمانان: «لإحرازه من مذاق الشارع» (همان: ج ۲، ۶۴۵)، توزیع شب‌های شوهر میان زنان: «ولا یبعد کون المستفاد من مجموع الأدلة اللفظية کشف الوجه الأوّل من مذاق الشرع» (همان: ج ۲، ۶۵۴)، نشانه بودن وعده‌ی عذاب هر ترک واجب بر گناه کبیره بودن آن: «و یمکن أن یتفاد من مجموع الروایات أن کلّ واجب أوعد علی ترکه إیعاد مهمّ بحسب الشرع و مذاق المتشرّعة فهو کبيرة» (همان: ج ۲، ۴۲)، وجوب بذل مال بر شخص در حالت عادی برای شخص مضطر: «بل دلیله الفهم من مذاق الشرع و لو بملاحظة ما ورد فی حقّ المؤمن» (همان: ج ۱، ۹۸)، حرمت ابطال عمل دیگری: «استناداً

إلی مذاق الشرع» (همان: ج ۱، ۱۳۳)، حرمت خواستگاری از زن دارای شوهر: «لا بعد فی استفادة الحكم المذكور من مذاق الشرع الأقدس» (همان: ج ۱، ۲۲۷)، روا نبودن هتک مقدسات دینی: «و هذا ممّا یطمأن به من مذاق الشرع» (همان: ج ۱، ۷۵۲)، وجوب تعزیر جهت جلوگیری از اختلال نظام اجتماعی، هتک حرمت مقدسات دینی و شکستن قوانین الاهی: «و أمّا وجوبه، فإن لم يفهم من الروایات الخاصّة، فهو مستفاد من المجموع من حیث المجموع، و مذاق الشرع» (همان: ج ۲، ۵۶۹)، یا جدا ساختن بستر خواب مرد و کودک: «فتفریقهما وإن لم یکن مدلولاً لروایة معتبرة ظاهراً، لكنّ حکمه مفهوم من مجموع الروایات و مذاق الشرع» (همان: ج ۲، ۶۳۰). گاهی هرچند مذاق شرع ظاهراً به عنوان دلیل جداگانه آورده شده است، ولی از سیاق عبارت‌ها فهم می‌شود که رسیدن به این مذاق از مجموع ادله گذر کرده است. به ویژه هنگامی استفاده از واژه‌ی «امکان»، مثلاً برگرداندن دارایی به دارنده، در هنگام آگاهی گیرنده‌ی مال بدون رضایت مالک: «و یمکن أن يفهم هذا الوجوب من مذاق الشرع» (همان: ج ۲، ۸۰۲).

۳.۳. اعتبار مذاق شرع به اعتبار ارتکاز متشرعه

می‌توان، مذاق متشرعه را «فهم و شعور عمیق و رسوخ مطلب در ذهن عمل‌کنندگان به شریعت که از شرع دریافت داشته‌اند»، دانست؛ چنان‌چه از عبارت آیت‌الله، «مذاق متشرعه تابع و پیرو مذاق شرع است» فهمیده می‌شود. (همان: ج ۱، ۵۷۷)

مذاق متشرعه یا همان ارتکاز دین‌داران، هم در شرایط حجیت که باید پیوند به زمان معصوم یابد و ردعی از سوی آن پاکیزگان نسبت به این روش صورت نگرفته باشد، با مذاق شریعت تفاوت دارد، و هم در ماهیت از مذاق شرع تمایز می‌گیرد که پیرو و یکی راه‌های کشف مذاق شارع شمرده می‌شود.

از نوشته‌های آیت‌الله محسنی فهم می‌شود که در پاره‌ی موارد رسیدن به مذاق شرع از گذرگاه مذاق و ارتکاز دین‌داران گذر کرده‌اند و حجیت آن از سیره‌ی متشرعه دریافت می‌شود، مانند: برتری داشتن صید از اکل میته برای مُحَرِّم مضطر: «حسب مذاق المتشرعة الکاشف عن نظر الشرع» (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۶، ۳۰۰)، حرمت اتیان به بهایم و مانند آن: «لفهم المتشرعة المأخوذ من مذاق الشرع» (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۱۳)، روا نبودن اکل از خانه‌های مجاز با علم به کراهت صاحبان خانه: «غیر مناسب لمذاق المتشرعة؛ فإنّهم

یفهمون من مذاق الشرع عدم الجواز» (همان: ۹۰)، حرمت نوشاندن شراب به کودکان: «لا یبعد الحكم بالحرمة من جهة الارتکاز الثابت فی أذهان المسلمین المسبب من مذاق الشارع المقدّس» (همان: ۳۶۱)، روا نبودن تأذی از سوی والدین: «فی فرض التأذی بالسیرة الکاشفة عن مذاق الشرع» (همان: ۴۷۷)، و وجوب بنای کعبه در صورت ویران شدن: «و هذا ممّا یفهم من مذاق الشرع من جهة ارتکاز المتشرّعة» (همان: ج ۲، ۱۱۳).

۴.۳. اعتبار مذاق شرع به اعتبار حکم عقلی

یکی از بحث‌های دامنه‌دار در اصول فقه، ملازمه میان «حکم عقل و حکم شرع» است. آیت الله محسنی هم‌سان سایر عالمان عدلیه، آن را پذیرفته‌اند. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۱۴۷ و ۱۴۸) با پذیرش این ملازمه، اگر مذاق شرعی حتا از روشنایی‌ها و شعاع‌های حکم عقلی درک شده باشد، در حجیت آن بحثی نخواهد بود. باری، ارزش حکم عقلی وابسته به قطعی بودن آن است. از پاره‌ای عبارات‌های آثار مکتوب آیت الله محسنی دریافت می‌شود که ایشان از رمزها و راهنمایی‌های «حکم عقل» به «مذاق شرع» دست یافته‌اند، پس دلیل ارزش آن، حکم عقل می‌باشد، مانند: روا نبودن نفس اجاره به انگیزه‌ی حرام: «و العقل حاکم باستحقاق المتجرئ للعقاب... کادعاء فهمها من مذاق الشرع» (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۲۴)، یا حرام بودن پشت بانی از حکومت غیر اسلامی در برخی موارد: «حرام قطعاً عقلاً و کشفاً من مذاق الشرع» (همان: ۴۹۵) و یا وجوب اجرای حدود الاهی: «أنّ الوجوب المذكور فلیکن بحسب الاعتبار العقلی... و بحسب المفهوم من مذاق الشرع» (همان: ج ۲، ۶۶۷).

۵.۳. اعتبار مذاق شرع به اعتبار بنای عقلا

بنای عقلا، رفتار عملی آدمیان برای شناختِ روش و مقاصد متکلم، و ترتب آثار مناسب بر آن روش و مقاصد است. در وادی فقه، بدون ردعی از سوی شارع، این سیره اعتبار خواهد داشت. ممکن است برای اعتبار مذاق شرع از رهنمودهای بنای عاقلان استمداد شود. بنای عقلا چنان است که اگر شخص متعارف مدت زیادی با کلام مولا ممارست و هم‌نشینی داشته باشد، او را توانا در کشف روش و منش مولا می‌بینند و هنگامی که روش و مذاق را دریافت، نباید با آن مخالفت ورزد. به تعبیر آیت الله محسنی،

نه روگرداندنِ مباشریِ رواست، و نه سر برتافتنِ تسبیحی. (همان)

سیاق بعضی از نوشتارهای آیت‌الله محسنی راهنمایی می‌کند که مستند مذاق شرع در دیدشان، سازه‌های «سیره‌ی عقلا» بوده است، مانند: روا نبودن تصرف در مال غیر بدون رضایت مالک آن: «ممنوع عند العقلاء، و کأئنه المفهوم من مذاق الشرع» (همان، ج ۱، ۳۴۷)، چنان‌چه اگر پزشک ماهر امین بداند که اگر جنین یا مادر را با وسایل پزشکی از بین نبرد، هر دو نابود خواهند شد، ظاهراً نابودی یکی از آن‌ها رواست. این از مذاق شرع و بنای عقلا دانسته می‌شود (و هذا ممّا یعلم من مذاق الشرع، و بناء العقلاء) (همان، ج ۲، ۲۲۷). در این حالت، هرچند بنای عقلایکی از دو دلیل و در برابر مذاق شریعت قرار گرفته است، ولی هویدا است که ایشان راه رسیدن به مذاق شارع را بنای عقلا گرفته‌اند.

دلایل اعتبار مذاق شرع

ش	اعتبارها	توضیح	اشاره‌ها
۱	اعتبار قطع منطقی	کاشفیت، منجزیت و معذرت علم	محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۱۴۷. همان، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۸۳، ۹۰، ۳۶۹، ۶۱۲، ۷۶۲، ج ۲، ۴۰، ۱۰۱، ۱۱۹.
۲	اعتبار علم عرفی	اطمینان حاصل از استقرا: حجیت ظنون خاص یا ارزش ظنون متراکم	محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۲، ۲۹۹. همان، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۹۸، ۱۳۳، ۲۲۷، ۴۸۸، ۷۵۲، ج ۲، ۴۲، ۵۲، ۶۵، ۵۶۹، ۶۴۵، ۶۳۰، ۶۵۴، ۸۰۲.
۳	اعتبار ارتکاز متشرعه	شعور عمیق دین‌داران و تربیت یافتگان دینی	محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۶، ۳۰۰. همان، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۱۳، ۹۰، ۳۶۸، ۴۷۷، ۵۷۷، ج ۲، ۱۱۳.
۴	اعتبار حکم عقل	ملازمه‌ی میان حکم عقل و شرع	محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ۱۴۷ و ۱۴۸. محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۲۴، ۴۹۵، ج ۲، ۶۶۷.
۵	اعتبار بنای عقلا	رفتار عملی آدمیان در شناختِ روش و مقاصد متکلم در قانون‌گذاری	محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۳۴۷ و ۶۶۷، ج ۲، ۲۲۷.

۴. چالش‌ها و اشکال‌های استناد به مذاق شرع و پاسخ‌ها

استنباط احکام شرعی از «مذاق شرع»، مورد پسند و پذیرش طبع فکری برخی از اندیشه‌وران فقه‌ی معاصر قرار نگرفته است. به همین جهت، استفاده از آن را دچار چالش‌هایی دانسته‌اند و بر منبع‌بودن آن اشکال‌هایی وارد آورده‌اند. (علیدوست، ۱۳۸۸ش: ص ۲۳ به بعد) البته پرداختن به تمام دشواری‌ها و اشکال‌ها نه ضرورت دارد و نه در حوصله‌ی این مقاله است؛ ناگزیر باید به پاره‌ای آن‌ها نگاهی گذرا داشت:

۱.۴. قیاس‌گرایی و مصلحت‌سازی

ممکن است گفته شود: استنباط احکام شرعی از راه مذاق شرعی، سپردن فقه امامیه به دام قیاس و مصالح مرسله است که برخی از مذاهب فقهی گرفتار آن گشته‌اند، وانگهی نباید به خلوص فقه اطمینان کرد.

در تبیین این چالش می‌توان یادآوری کرد:

اولاً، حجیت سه نوع قیاس: از چهار نوع قیاس (تعدی حکم از موضوعی به موضوع دیگر)، سه نوع آن (قیاس منصوص العلت، قیاس اولویت و قیاس با تنقیح مناط) را اصولیان امامیه حجت می‌دانند. نوع چهارم، یعنی قیاس مستنبط العلت که فقیه علت حکم را با گمان و تخمین در موردی استنباط کند، سپس حکم را به موضوع دیگر به گمان اشتراک در علت سرایت دهد. چنین قیاسی نزد فقهای امامیه، از آن رو که بر «گمان اشتراک حکم در اصل و فرع» استوار است، حجت نمی‌شمارند. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ ش: ج ۱، ۱۹۰ و ۱۹۱) اگر مذاق شرع از هر کدام سه نوع اول قیاس به دست آید، نباید در حجیت آن تردید ورزید، ولی فقیهان جعفری، چنانچه نوع چهارم قیاس را معتبر نمی‌دانند، آن را راه و روش کشف مذاق شریعت هم بر نمی‌گیرند؛ وانگهی نباید در استناد به مذاق شرع از قیاس‌گرایی هراسید.

ثانیاً، ملاکیت مصالح معتبر: در حقیقت، مصالح سه نوع است:

- مصالح معتبر: مصالحی که ادله‌ی شرعی اعتبار آن را می‌نمایاند.
- مصالح ملغاً: مصالحی که شارع اعتبار آن را لغو کرده و رعایت آن لازم نیست، مانند: تسلیم به دشمن که برای شخص مصلحت (حفظ نفس) است، ولی اگر این عمل، کیان اسلام را به خطر اندازد، مصلحت نگه‌داری جان را شریعت نپذیرفته و دستور به جهاد داده است.

- مصالح مرسله: مصالحی که هیچ نصّ خاص یا عام در باره‌ی آن‌ها از جانب شرع نیامده باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ ش: ج ۱، ۱۹۵) برخی از عالمان اهل سنت، مصالح مرسله را «هر منفعتی داخل در مقاصد شارع که شاهده‌ی بر اعتبار یا الغای آن وجود ندارد» تعریف نموده‌اند. (بوطی، ۲۰۰۵ م: ۳۴۲) بنابراین، مصالح مرسله در جایی مطرح می‌شود که نه از شریعت در باره‌ی آن تصریحی آمده تا از موارد «منصوص» شود و نه همانندهایی در

کتاب و سنت و اجماع دارد تا از قبیله‌ی «قیاس» گردد.

پیروان مذاق شریعت، از آن جهت که مصالح ملغا و مرسل را راه نمی‌دانند، از این بیراهه‌ها به مذاق شرع نمی‌روند تا گرفتار خطر مصلحت‌سازی شوند. اما بدیهی است که احکام تابع مصالح است. اگر فقیه به مصالح معتبر از اشاره‌های ادله و نصوص یا ادراک عقل دست یابد و یقین به آن پیدا نماید و از مسیر آن مذاق شریعت را کشف کند، بر ملاک احکام دست یافته است و اعتبار آن پیراسته از خدشه‌ی شک خواهد بود؛ وانگهی چنین مصلحت‌گرایی را نباید مصلحت‌سازی پنداشت.

۲.۴. ضابطه‌ستیزی و ذوقی‌سازی

چالش دیگری که امکان دارد مطرح شود، این است: استناد به مذاق شرع در واقع تمسک به «استحسان» و نیکوپنداری است، زیرا هر فقیه با تکیه به ذوق خویش، تمسک به مذاق شرع نموده و حکم مسأله را با نگاه زمانه بیان می‌نماید و این همان ذوق‌گرایی و عرفی‌سازی فقه خواهد بود. از سوی دیگر، ادعای علم یا اطمینان به مذاق شرع برای فقیه شخصی و خصوصی است، قابل انتقال به دیگران و در نتیجه قابل انتقاد و استدلال قاعده‌مند قرار نمی‌گیرد. باید از بی‌ضابطگی در فقه دوری گزید. (علیدوست، ۱۳۸۸ش: ۳۲)

اولاً، تفاوت مذاق شرع و استحسان: استحسان را برخی از عالمان اهل سنت، به «هر آن چه به طبع و عقل مجتهد نیکو آید و دلیلی شرعی برای آن نیاورد» تعریف کرده‌اند. (غزالی، ۱۹۹۲م: ج ۱، ۴۳۲) حنفیان (استفاده‌کنندگان اصلی از استحسان)، استحسان را «عدول نمودن از حکم نظایر یک مسأله بر خلاف آن به خاطر جهت نیرومندتر» دانسته‌اند. (بخاری حنفی، ۱۹۹۷م: ج ۴، ۴)؛ مثلاً: تصرف در مال دیگری بدون اذن مالک نارواست، ولی در مواردی خلاف آن نیکو می‌آید که حیوان در حال تلف دیگری را ذبح کند. تفاوت آن جاست که در استحسان، نیکودیدن و پسندیدن، متکی به ادله‌ی دیگر نمی‌شود، اما مسیر مذاق شرع، رهنمودها و راهنمایی‌های دلیل‌های دیگر است و مجتهد با انس و الفتی که با کلام شارع دارد، از تجمیع و تنظیم شواهد، مجموع ادله یا سایر راه‌های معتبر، روش و رفتار شارع را کشف یقینی (یقین منطقی یا علم عرفی) می‌کند. (علی‌شاهی، ۱۳۹۰ش: ص ۱۶۷)

ثانیاً، تفاوت مذاق شرع و ذوقی‌سازی: بارها اشاره رفت که مذاق شرع نه تنها بر یک

دلیل که بر مجموع دلایل، گردآوری و مرتب سازی اشاره‌ها و نشانه‌های دلیل‌های معتبر استوار است، فقیه نمی‌تواند بدون دلیل و مدرک، سخنی از مذاق شریعت آورد. اگر در سایر موارد، برای حکم، یک دلیل کفایت می‌کند، در اثبات حکم با مذاق شریعت، ماجرای مجموع ادله مطرح است، در حالی که ذوق زدگی بیگانه با دلیل یابی خواهد بود.

ثالثاً، بیگانگی سیر تاریخی مذاق شرع و ذوقی سازی: فقیهان در تاریخ دیرین فقه، معمولاً به «مذاق شریعت» با نام‌ها و تعبیرهای گوناگون استناد و استدلال کرده‌اند. این گذر روزگاران نشان می‌دهد که ذوق زدگی و عرفی سازی شریعت در فقه امامیه روی نداده است. اساساً، مذاق شریعت، هرچند کاربردها و توسعه‌های تازه یافته، ولی مفهوم و معنای تازه‌ای نیست تا سبب ذوق زدگی فقه و عرفی سازی شرع شود. جست‌وجوگری ساده در نرم‌افزارهای آثار فقهی و تلاش دیگران نشان می‌دهد: نخستین فقیه امامیه که نخستین بار از اصطلاح «مذاق شرع» در فقه استفاده کرده است، محمدجواد حسینی عاملی (۱۲۲۶ق) می‌باشد. ایشان در کتاب ممتاز خود مفتاح‌الکرامه، در بحث لقطه (بچه‌ی یافته شده)، به قواعدی از جمله به «مذاق شریعت» استناد می‌نمایند. پس از آن، مجتهد ماهر امامیه، (محمدحسن نجفی ۱۲۶۶ق) در کتاب معروف خویش «جواهرالکلام»، این واژه را با پسوند «شرع» ۱۲ مرتبه، با پسوند «شریعت» و «قواعد شریعت» هر کدام یک بار به کار برده‌اند. بعد از آن دو، کاربرد مذاق شرع روال توسعه‌ای می‌یابد و فقیهان بسیاری از آن در ساحت‌های گوناگون استفاده می‌کنند. البته، واژه‌های هم‌سو با مذاق شریعت میان فقیهان رواج داشته و دارد، مانند: عادت شرع (علامه حلی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۹، ۴۵۱)، حکمت شارع (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۱۷۹)، طریق شرع (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۵۰۴)، دأب شارع (کاشانی، ۱۳۷۵ش: ۴۵) و دیدن شارع (موحدی نجفی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۲۵۴)، ترادف دأب و دیدن (موسوی روضاتی، ۱۴۳۲ق: ج ۷، ۴۵۴) یا ترادف آن دو با مذاق شرع (سیفی، ۱۴۲۵ق: ج ۱، ۲۴۸) یا آشنایی با مذاق اهل بیت علیهم‌السلام که برای فقیه، ملکه‌ی فهم مغز سخن آنان، عصاره‌ی مقصود و مرام آنان از روایات فقهی با کثرت ممارست در استنباط و مطالعه‌ی نصوص آنان حاصل می‌شود (سیفی، ۱۴۳۵ق: ج ۱، ۱۴۲)؛ بلکه در روایات نیز هنگام بیان مصلحت تسهیل، شریعت سمحه و رعایت عدالت، شعاع‌های از مذاق شریعت مطرح است (علی شاهی، ۱۳۹۰ش: ۱۷۱-۱۷۹). مذاق شرع با این پیشینه، پهنای پویایی خود را

پیموده است و به ذوق زندگی و عرفی‌سازی فقه نلغزیده است.

رابعاً، ضابطه‌مندی مذاق شریعت: درست است که «مذاق شرع» در فقه امامیه، به اندازه‌ی «مقاصد شریعت» در فقه اهل سنت، مورد مطالعه‌ی گسترده قرار نگرفته، و هنوز ریشه‌ها، ساقه‌ها، شاخه‌ها و شاخ‌سارهای آن به تبیین و تحلیل همه‌جانبه نرفته است، ولی بی‌ضابطه و بی‌قاعده هم نیست که «منطق فهم و تفاهم» و «روش استفاده و کارکرد» نداشته باشد. از بیان‌ها و کاربردهای فقیهان، شرایط و ضوابطی نمایان می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲ش: ج ۲، ۳۲۹، ج ۶، ۸، ۴۰۵، ۴۲، ج ۲۶، ۱۲۶، ج ۳۰، ۱۹۵. محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۵۰۰، ۵۷۰، ج ۲، ۴۲، ۵۶۹. همو، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۱۴۸) که می‌توان آن‌ها را چنین خلاصه کرد:

- قطعیت و روشنایی: هنگامی «مذاق شریعت»، منبع استنباط احکام شرعی یا ملاک سایر امور قرار می‌گیرد که استناد آن به شرع یقینی باشد. اگر انتساب مذاق به شارع، بدون قطع منطقی یا علم عرفی صورت گیرد، ارزشی برای آن نیست. خود حکم یا قاعده هم باید برای فقیه روشن باشد. پس ضابطه‌ی اول، «روشنایی حکم و یقینی بودن استناد مذاق به شارع» است.

- کلیت و تغییرناپذیری: مذاق شریعت حاوی حکم کلی است. شامل همه‌ی افراد و ازمان می‌شود، زیرا نسبت شارع به همه‌ی فردها و همه‌ی زمان‌ها مساوی است؛ بر سایر ادله حاکمیت دارد و تخصیص و تقیید و حکومت و استثنا نمی‌پذیرد. بنابراین، ضابطه‌ی دوم، «کلی و تغییرناپذیری» می‌باشد.

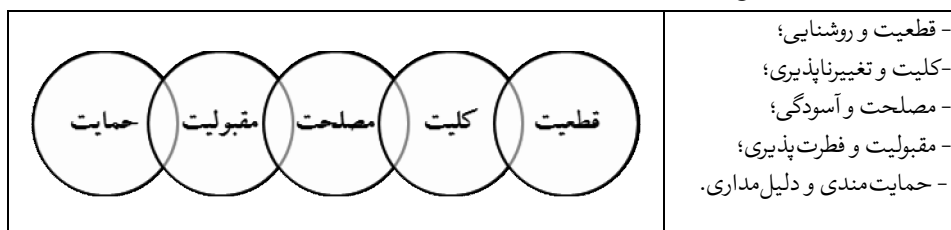
- مصلحت و آسودگی: مذاق شریعت بر مصالح معتبر و متعالی و متداوم استوار است. اگر مصلحت عمومی و عالی و تسهیلی نباشد، مذاق شرعی وجود ندارد. پس ضابطه‌ی سوم را می‌توان «مبتنی بودن بر مصالح متعالی» نام نهاد.

- مقبولیت و فطرت‌پذیری: مذاق شرع سازگار با عقل و فطرت انسانی است، آفریدگاری که انسان را آفریده و از روح خود به او دمیده است، مذاق و احکامش نمی‌تواند با خرد و فطرت انسان ناساز باشد. در نتیجه، می‌توان ضابطه‌ی چهارم را «سازگاری مذاق شرع با عقل و فطرت آدمی» دانست.

- حمایت‌مندی و دلیل‌مداری: مذاق شریعت با اشاره‌های روشن در دلیل معتبر یا ادله‌ی معتبر گوناگون حمایت می‌شود. مجموعه‌ای از ادله یا اشاره‌ها و نشانه‌ها و

راهنمایی‌ها در دلیل‌ها و یا مجموعه احکام به عنوان منشأی کشف مذاق شرع وجود دارد که فقیه در آیین‌های حاصل تجربه‌ی ممارستی وسیع و دیرین و عمیق خویش با آن‌ها «روش شارع» را دیده باشد. طبیعتاً، ضابطه‌ی پنجم «بهره‌مندی از اشارات دلیل و دلیل‌های معتبر حمایتی» می‌باشد. (علی‌شاهی، ۱۳۹۰ش: ص ۵۱ به بعد)

ضابطه‌ی مذاق شرع



۳.۴. منابع‌گزینی و دلیل‌سازی

منابع احکام شرعی که همه‌ی عالمان مسلمان در آن هماهنگی دارند، عبارتند از: «کتاب، سنت، اجماع و عقل». اگر مذاق شریعت منبع مستقل و دلیل جداگانه شمرده شود، منابع فقه، منحصر در ادله‌ی معروف چهارگانه نخواهد بود، و اگر برآمده از ادله‌ی چهارگانه است، نباید آن را جداگانه به بررسی گرفت و دلیل‌سازی کرد. (علیدوست، ۱۳۸۴ش: ۲۸۴)

در پاسخ این اشکال باید یادآوری کرد:

اولاً، مختلف بودن منابع استنباط: عالمان مسلمان در منابع استنباط توافق کامل ندارند، لذا منابع را در دو دسته تحلیل می‌کنند: یکی، مصادر اصلی و مورد اتفاق در فرایند استنباط که از قرآن، سنت، اجماع، دلیل عقل، قواعد فقهی و اصول عملی سخن می‌رود، و دیگر منابع مورد اختلاف در استنباط احکام که معمولاً به بحث قیاس، استحسان، سدّ ذرایع و فتح ذرایع می‌پردازند. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ش: ج ۱، ۷ به بعد) بنابراین، نباید از پرداختن به بررسی مذاق شرع و منبع استنباط احکام دانستن آن، بانگ و فریاد بر آورد که منابع استنباط منحصر در «ادله‌ی اربعه» نیست. به راستی که راه یافتن مذاق شریعت در جمع منابع استنباط، در اصالت بنیادین ادله‌ی چهارگانه آسیبی وارد نمی‌سازد.

ثانیاً، مراتبی بودن منابع استنباط: در نگاه برخی از نویسندگان، مذاق شرع، دلیل مستقل و مقابل ادله‌ی اربعه نیست، بلکه در طول ادله و در نقش روش استنباط و بهره‌برداری از ادله راهنمایی و کارایی دارد، هم‌سان بحث ظواهر که در دامنه‌ی ادله به بحث می‌رود. (عندلیب همدانی، بی‌تا: ۱۳۱) همان‌گونه که بحث دلالت و ظهور در خدمت ادله‌ی چهارگانه است، بحث مذاق شرع نیز مربوط به ادله، و دست‌یابی به مذاق شریعت از تجمیع اشاره‌ها و اشعارها و رمزهای نهفته در ادله خواهد بود. پس استناد و استفاده از مذاق شرع در احکام، نه نادیده‌گیری ادله‌ی اربعه است و نه دلیل‌سازی ساده‌اندیشانه، بلکه منبعی است برآمده از ادله که در حل مسایل جدید و اصلاح احکام استنباطی موجود کارایی ملاک‌گرایانه دارد.

ثالثاً، دلیل بودن مجموع ادله: از آن رو که کشف مذاق شرع حاصلِ ممارستِ وسیع و عمیقِ فقیه با مجموع ادله یا نکات نهفته در دلیل‌هاست، چنان‌چه هر دلیل دارای شرایط، ارزش و اعتبار شرعی دارد، مجموع ادله و براینده مجموع ادله نیز حجیت خواهد داشت. وانگهی باید از «دلیل بودن مذاق شرع» سخن داشت، نه «دلیل ساختن». برای همین، بزرگان فقه امامیه، به ستودگی دلیلیت مذاق شریعت پرداخته‌اند:

از سخنان استاد فقه (صاحب جواهر)، دریافت می‌شود: با وجود مذاق شرع، نیازی به دلیل خاص نیست. هنگامی که «شخص ممارست داشته باشد، مطلوبیت حکم را از مذاق شرع می‌یابد، هرچند دلیل خاص برای آن وارد نشده باشد». (نجفی، ۱۳۶۲ ش: ج ۲، ۳۲۹) کسی که مذاق شرع را نیابد، استنباط درست نخواهد داشت و حکم را اشتباه برداشت خواهد کرد: «برخی از مردم که بهره‌ای برای آنان از مذاق فقه نیست» (همان: ج ۶، ۶۲). بعضی وسوسه‌ها نماینده‌ی ناآگاهی به مذاق شرع است: «گاه مسأله از قطعیات و ضروریات فقه است، ولی برخی از متأخران متأخران در آن وسوسه می‌شوند، شاید وسوسه‌ی آن‌ها از جهل به مذاق فن و مذاق شرع ناشی می‌شود». (همان: ج ۲۶، ۱۲۶). فقیه‌ی که رزق خدادادی مذاق شرع را دارد، در استنباط احکام از روشنایی بهره‌مند خواهد بود: «شایسته نیست برای کسی که خداوند رزق معرفت مذاق شرع را به او ارزانی داشته، احتمال حکمی خلاف مذاق دهد». (همان: ج ۳۰، ۱۹۵) از انسان آشنا با زبان شرع و آگاه به احکام شریعت پوشیده نیست که شارع احکامی را وضع می‌کند که انجام آن

برای مردم آسان و آسوده باشد، احکامی را تشریح می‌نماید که با پذیرش عقول نستیزد. (همان: ج ۸، ۴۰۵) احکام فراتر از توان و قوانین ناساز با عقول، منافی با مذاق شرع هستند. از عبارات این فقیه، همان ضابطه‌مندی مذاق شرع که در بخش پیشین یادآوری گردید، دریافت می‌شود.

شاید این یادآوری دور از آبادی نباشد که برخی از مفسران، بسیار زودتر از فقیهان، «مذاق ربوبیت تشریحی» را ستوندند: «سهل بن عبدالله تستری» (۲۸۳ق)، در تفسیر خود، روایت‌واری را می‌آورد: میوه‌ی آگاهی، مخالفت با هوای نفسانی در دوری از مناهای است، سپس وادارسازی نفس بر ادای اوامر (پاکیزگی از آلودگی) خواهد بود. در این زمان بندگی بر شخص آسوده می‌شود و انسان به مقامات عابدان می‌رسد. این جاست که آفریدگار به او آن چه را به اولیا و اصفیا چشانده است، می‌چشاند و این درجه‌ی مذاق است. (تستری، ۱۴۲۳ق: ۱۶۲) بنابراین، مرتبه‌ی مذاق بالاترین درجه‌ای است که پس از رسیدن انسان به مقامات عابدان به آن دست خواهد یافت و در این مرحله، آدمی حلاوت عبادت را و روش شارع را می‌چشد.

برخی از مفسران معاصر نیز با استفاده از مذاق دین، به تفسیر پاره‌ای آیات احکام قرآن مجید می‌پردازند. علامه طباطبایی، در ذیل آیت ۲۴۹ سوره‌ی بقره، اعتقاد دارند که از آیت مذکور و آیات امثال آن، بلکه از مذاق دین اسلام استفاده می‌شود که خداوند، کسی را از تناول خوردنی‌های حلال منع نکرده است، زیرا فطرت انسان در زندگی انسانی ناگزیر از مباح دانستن آن است. (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰ش: ج ۶، ۱۲۶) یا نسخ‌نشدن آیت ششم سوره‌ی توبه را از مذاق دین استفاده می‌کنند، زیرا از ضروریات مذاق دین و ظواهر کتاب و سنت فهم می‌شود که آفریدگار پیش از بیان، شخصی را عقاب نمی‌کند و از مسلمات مذاق دین است که نادان در حال تحقیق را دست خالی بر نمی‌گرداند و شخص تا غافل است، او را مؤاخذه نمی‌کند. (همان: ج ۹، ۱۵۵) در تفسیر المیزان، «مذاق دینی» (همان: ج ۱۹، ۷۲)، «مذاق اسلام» (همان: ج ۴، ۱۸۲)، «مذاق ائمه‌ی اطهار» (همان: ج ۴، ۸۱) و «مذاق قرآن» (همان: ج ۴، ۲۸۱، ۳۷۴، ج ۱۸، ۳۴۸) به کار رفته‌اند که از مسلمات استناد به مذاق شارع است و منبع‌گزینی و دلیل‌سازی شمرده نمی‌شود.

آسیب‌های استناد به مذاق شرع و پاسخ‌ها

ش	اشکال‌ها	پاسخ‌ها
۱	قیاس‌گرایی و مصلحت‌سازی در فقه	اولاً، حجیت سه نوع قیاس (قیاس منصوص‌العلت، قیاس اولویت و قیاس با تنقیح مناظ) و استناد نکردن فقیهان به قیاس مستنبط‌العلت؛ ثانیاً، ملاکیت مصالح معتبر، بی‌اعتباری مصالح ملغا و بی‌راهه بودن مصالح مرسله، لذا مورد استناد نبودن از سوی فقیهان.
۲	ضابطه‌سستیزی و ذوقی‌سازی در فقه	اولاً، تفاوت مذاق شرع و استحسان: در استحسان، نیکودیدن و پسندیدن، متکی به ادله‌ی دیگر نمی‌شود، اما مسیر مذاق شرع، رهنمودها و راهنمایی‌های دلیل‌های دیگر است؛ ثانیاً، تفاوت مذاق شرع و ذوقی‌سازی: در مذاق شریعت، ماجرای مجموع ادله مطرح است، ذوق‌زدگی بیگانه با دلیل‌یابی می‌باشد؛ ثالثاً، بیگانگی سیر تاریخی مذاق شرع و ذوقی‌سازی: فقیهان همواره از مذاق شرع و نهادهای هم‌سو (عادات، حکمت، طریقی، دأب و دیدن شارع) استفاده کرده‌اند، به ذوق‌زدگی و عرفی‌سازی فقه نینجامیده است؛ رابعاً، ضابطه‌مندی مذاق شریعت: از عبارات فقیهان، ضابطه‌ی پنج‌گانه‌ی مذاق شرع (قطعیت و روشنایی، کلیت و تغییرناپذیری، مصلحت و آسودگی، مقبولیت و فطرت‌پذیری، حمایت و دلیل‌مداری) دریافت می‌شود.
۳	منابع‌گریزی و دلیل‌سازی در فقه	اولاً، مختلف بودن منابع استنباط: در فقه منابع مورد اتفاق (قرآن، سنت، اجماع و عقل) و منابع مورد اختلاف (قیاس، استحسان، سدّ ذرایع و فتح ذرایع) وجود دارند. راه‌یافتن مذاق شریعت در جمع منابع استنباط، در اصالت بنیادین ادله‌ی چهارگانه آسیبی وارد نمی‌سازد. ثانیاً، مراتبی بودن منابع استنباط: مذاق شرع، همان دلالت ظهور، در طول ادله و در نقش روش استنباط و بهره‌برداری از ادله راهنمایی و کارایی دارد؛ ثالثاً، دلیل بودن مجموع ادله: چنان‌چه هر دلیل دارای شرایط، ارزش و اعتبار شرعی دارد، مجموع ادله و براینده مجموع ادله نیز حجیت خواهد داشت.

۵. کاربردهای مذاق شرع

بدون تردید در دوران معاصر، آیت‌الله محسنی، فقیهی هستند که از «مذاق شرع» بهره‌ی وافری فقیهانه برده‌اند. ایشان هرچند، مبدع و مبتکر مذاق شرع نیستند، ولی وسعت‌دهنده‌ی آن و راهنمایی‌کننده‌ی اندیشه‌ها به آن برای اصلاح احکام موجود و شناخت حکم مسایل جدید شمرده می‌شوند. چنان‌چه اشاره رفت، ۱۵۲ مرتبه، استفاده از واژه‌ی مذاق با پسوند شرع و شارع و شریعت، کاربرد اندکی نیست. البته این گستردگی نمایان‌گر قدرت علمی، ذوق سلیم، توان اجتهادی و ممارست با کلام و مقاصد شرع، آشنایی با لطافت‌ها و ظرافت‌های پنهان در بیانات شارع می‌باشد.

آثار آیت‌الله محسنی نشان می‌دهد که ایشان، فقیهی «نص‌گرا» و «عقل‌گرا» هستند،

دقت ورزی‌ها و ظرافت اندیشی‌های روایی و رجالی، و معجم‌نگاری و تدوین قواعد علم رجال، شاهدان روشن این حقیقت خواهند بود. با این وجود، بسا نگاه باریک‌بینانه به «مجموع نصوص معتبر» و «تجمیع و تنظیم اشاره‌های آیات و روایات»، ایشان را به «مذاق شرع» سوق داده و راه بهره‌ها از این «منبع فیض» و «رزق خدادی» را هموار ساخته است. در این راستا، پاره‌ای از کاربردهای مذاق شرع در نوشته‌های آیت‌الله محسنی، اشاره می‌شود:

۱.۵. منبع احکام

مراد از منبع احکام، جوشش‌گاه و یافتگاه فرمان‌های الهی است؛ یعنی جایی که حکم شرع از آن می‌جوشد و در آن جا یافت می‌شود. مذاق شرع در بیش‌تر زمینه‌ها از منابع احکام و از یافت‌گاه‌های دستورهای شریعت می‌باشد، و فقیهی ظریف‌اندیش از «مذاق شرع»، حکم شرعی را استنباط می‌کند. البته، گاه نقش منبع مستقل را دارد و گاهی همراه با سایر منابع و دلایل، منشأ استخراج حکم خواهد بود:

۱.۱.۵. منبع مستقل احکام

در جایی که دلیلی از منابع معروف برای فتوایی نباشد و یا در نگرش فقهی فقیه، نتوان فتوا را در این عرصه بر یکی از آن دلایل استوار ساخت، مذاق شریعت کارکرد «منبع مستقل احکام» را خواهد داشت و به تنهایی منبع استخراج حکم شرعی قرار خواهد گرفت. در چنین حالتی، فقیه پس از بررسی و واریسی سایر منابع، به استناد مذاق شرع، مشکل‌گشایی کرده و به پشتوانه‌ی آن فتوا خواهد داد. هرگاه در نوشته‌های آیت‌الله محسنی، عبارتی، مانند: «منشأ عدم الدلیل المعتبر، و استفادة الحکم من مذاق الشارع» (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۳۴۷)، «لکّنها بأسرها ضعيفة سنداً، فلا بدّ من استناد الحرمة إلى الفهم من مذاق الشرع» (همان: ۳۷۷)، «و لا بدّ فی إثباته من إحراز مذاق الشرع فیما لا نصّ فيه» (همان: ۳۹۲)، «و فی کلّ مورد لم یوجد دلیل لفظی علی حرمة تستند الحرمة المذكورة إلى فهمها من مذاق الشرع» (همان: ۶۹۱) آید، مذاق شریعت منبع مستقل حکم خواهد بود.

در نگاه آیت‌الله، «منبع بودن مذاق شرع» امر مسلم بوده و آن را گاه در همتای ادله‌ی

غیر لفظی و گاهی با کارکرد دلیل لفظی از جهت «مستند حکم» مطرح ساخته‌اند:
 - مذاق شرع همتای دلایل غیر لفظی: ایشان در بحث «وجود یا عدم وجود حکم هر چیزی در کتاب و سنت»، روایاتی را یادآور می‌شوند که بنابر مبنای رجالی‌شان، آن روایات از جهت مصدر یا سند و یا مصدر و سند نامعتبر می‌باشند؛ وانگاه پرسش و پاسخی را طرح می‌کنند که از آن، «منبع مستقل بودن مذاق شرع»، هم‌سان سایر «دلایل لُبی» نمایان می‌شود:

«گفته نشود که پاره‌ای از احکام با عقل، اجماع، فهم مذاق شرع، اصول عملی عقلی، مانند: برائت عقلی، احتیاط، تخییر و هم‌سان آن ثابت شده است، زیرا در پاسخ گفته می‌شود: نظر به این‌که پاره‌ای از این دلایل، مانند: اجماع و برائت عقلی، تنها در نفی عقاب کارایی دارند، احکامی اندکی با این منابع اثبات خواهد شد». (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۶۹)

از عبارت فوق فهم می‌شود که «مذاق شرع» همانند «حکم عقل» از منابع و مستندات احکام شرعی می‌باشد. البته، با وجود این دلایل، باز برای اثبات احکام سایر موارد به آیات و روایات نیاز است.

نمونه‌ی دیگر در بررسی «ولایت و جوبی پدر بر کودک» آمده است: پیرامون وجوب ولایت پدر بر منع کودک از ارتکاب محرمات و زیان‌های مهم، هرچند روایات فراوان نقل شده است، ولی هیچ کدام از منظر ایشان، ولایت و جوبی پدر را نمی‌رساند، اثبات این ولایت مستند به اجماع یا مذاق شرع است. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۸۲۶) همین حکم و حکایت در «تناول حشرات و محرمانی که در یکی از عناوین حرام منصوص نمی‌گنجد» هم جاری است که حکم آن بر احراز دلیل لُبی قطعی از اجماع، سیره و مذاق شرع تکیه دارد. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۸۳)

- مذاق شرع با کارکرد دلایل لفظی: ایشان در مبحث «ولایت پدر و جدّ بر کودک»، می‌فرمایند:

«تعیین حدود ولایت واجب بر پدر نسبت به کودک، از جهت کمیت و کیفیت نیازمند تتبع و تأمل است. با فقدان دلیل لفظی، این ولایت از دایره‌ی ولایت حسبی شمرده می‌شود. پس در هر مورد باید مذاق شرع یا دلیل لفظی احراز شود». (همان، ج ۲، ۸۲۷)

چیدمان عبارت نشان می‌دهد که «مذاق شریعت» همتای «دلیل لفظی» قرار گرفته است، خود این مذاق از دلایل لفظی نیست، ولی در باب منابع احکام همان کارکرد را دارد.

به طور کلی، در چشم‌انداز فقهی آیت الله محسنی، از مذاق شرعی، «حکم کلی» دریافت می‌شود. چنانچه در بحث «تناول اشیای زیان‌زا» آورده‌اند:

«خوردن و نوشیدن هر چیزی که موجب نابودی انسان شود، به دلیل آیه‌ی ۱۹۵ سوره‌ی بقره «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» حرام است، ولی حرمت تناول هر آن چه سبب زیان سنگین، مانند کوری و فلج یا بریدن دست و پا و اموری به این پیمان‌ها شود، از مذاق شرع دریافت می‌شود. وگرنه برای حرمت هر ضرری نیاز به اقامه‌ی دلیل خواهد بود.» (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۵۲)

مطالعه‌ی عبارت فوق آشکار می‌سازد که «ناروا بودن تناول هر چیزی که بر اندام ظاهری یا باطنی انسان زیان‌آمیزی سنگین داشته باشد»، حکم کلی است که از مذاق شرع استنباط کرده‌اند. چنانچه، حرمت تسبیب به معصیت را حتا برای کودکان و دیوانگان نیز از مذاق شرع استخراج نموده‌اند. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۳۳۲)

۲.۱.۵. منبعی در کنار سایر ادله

برخی از استادان حقوق، دلیل بودن مذاق شرع را به فقدان سایر دلایل وابسته ساخته‌اند و باور دارند هرگاه حکم یا قاعده‌ی روشنی مدلول صریح یا ضمنی منابع چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) باشد، مذاق شریعت مورد استناد قرار نمی‌گیرد، زیرا با وجود دلیل، ضرورتی ندارد که به مذاق استناد شود. (حکمت‌نیا، ۱۳۸۵ش: ۱۵) با این وجود، باید دانست: درست است که در عرصه‌هایی، مذاق شرع در نبود سایر ادله مستند شده است، ولی، فقیهان پیشتاز در طرح و توسعه‌ی مذاق شریعت، مذاق شرع را همراه با سایر دلایل‌ها نهاده‌اند، مانند: صاحب مفتاح الکرامه «و العقل و الاعتبار و مذاق الشریعة تقضی...» (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۱۷، ۵۰۶) و صاحب جواهر «فتبقی العمومات سالمة عن ما یقتضی الشک فی تناولها لذک، سیما مع معرفتیه من مذاق الشرع...» (نجفی، ۱۳۶۲ش: ج ۱، ۳۰۳) که دلالت آن را منوط به غیاب سایر ادله نکرده‌اند، بلکه در کنار سایر منابع به مذاق شرع هم استناد نموده‌اند. افزون بر آن، مذاق فقیهان

چنان است که در اثبات و اتقان حکم یا قاعده‌ی فقهی به دلیل‌های گوناگونی از آیات، روایات، اجماع و عقل استناد می‌کنند، وانگهی شگفتی نخواهد بود که مذاق شرع هم نشین و هم‌نشان آن‌ها شود، به ویژه هنگامی که در استواری و جبران سند روایت کارایی داشته باشد.

گاه در نوشته‌ی آیت‌الله محسنی، «مذاق شریعت» در کنار سایر دلایل قرار گرفته است، مانند: وجوب حفظ انسان از نابودی و تباهی: «فهمه من مذاق الشرع لبعض الآیات و الروایات الکثیرة» (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۲۲۳)، اولویت جدایی میان بستر مرد و کودک ده‌ساله: «لکن حکمه مفهوم من مجموع الروایات و مذاق الشرع» (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۶۳۰) و ضرورت اجرای حدود الهی: «و خلاصة القول أنّ الوجوب المذكور فلیکن بحسب الاعتبار العقلی، و بحسب سیرة النبی صلی الله علیه و اله، و بحسب المفهوم من مذاق الشرع، و خطاب القرآن، و طبیعة التشريع الإسلامی قطعیا واضحا». (همان: ۶۶۷)

ایشان، در پاره‌ای نگاشته‌ها، با وجود دلیل لفظی و غیر لفظی، حکم را بی‌نیاز از مذاق شریعت ندیده‌اند:

«همکاری با حکومت غیر اسلامی رو به ضعف و زوال که باعث بقا و تقویت آن شود، حرام قطعی است عقلاً و به جهت کشف از مذاق شرع، بلکه واجب می‌باشد قیام برای سرنگونی و زوال آن. روایات فراوان بر آن دلالت دارند. بلی، در صورتی که این قیام و اقدام منجر به اقامه‌ی حکومت اسلامی نشود و یا برعکس، حکومت باطل دیگری جای آن را بگیرد که برای دین مضرت‌تر از حکومت فعلی است، در این صورت، قیام نه تنها واجب نیست که حتی جایز هم نمی‌باشد. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۴۹۵)

در عبارت یادشده، مذاق شریعت به عنوان دلیل در کنار دلیل غیر لفظی (حکم عقل) و دلیل لفظی (روایات) قرار گرفته است.

۲.۵. تعیین‌کننده‌ی معنای روایت

گاه مذاق شرع، معنای روایت را روشن می‌سازد، با تکیه به روشنایی محتوای روایت، حکم مسأله هویدا شده و می‌توان از آن، حکم مسایل مشابه را هم (با وجود علت حکم) دریافت. آیت‌الله محسنی در باب «عدم جواز بیع وقف و حکم صورت‌های مورد اختلاف»، روایت معتبری را از «الفقیه و تهذیب» نقل نموده و با تکیه به مذاق شرع، معنای

روایت را از دست‌رسی تأویل در امان می‌دارند:

«شخصی، مالش را وصیت کرده و از دنیا رفته است، بدهی دارد که مال او آن را ایفا نمی‌کند. امام در پاسخ می‌نویسند: «وقف (موقوفه‌ی) او برای ادای دین فروخته می‌شود». در فرض سوال، بطلان وقف از سوی مالک بعید نیست، به دلیل قاعده‌ی عدل و مفهوم از مذاق شرع؛ پس موجبی برای تأویل روایت نمی‌باشد، و اگر از این مسأله به بطلان هبه و مانند آن حکم شود، دور از نظر نخواهد بود». (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۴۴۳)

در این حالت، مذاق شرع، معنای روایت را روشن کرده است و نیازی به تأویل (که برخی مرتکب شده‌اند) نیست.

۳.۵. تعمیم‌دهنده‌ی حکم

گاه مذاق شریعت، مستند سرایت حکم از موردی به مورد دیگر با وجود علت حکم در هر دو مورد است. در مسأله‌ی «آمیزش جنسی با چهارپایان»، روایات مختلف، احکامی گوناگونی (قتل و حدهای گوناگون) را بیان داشته‌اند. در مجموع، دلالت احادیث بر حرمت عمل روشن است، اما این که این حکم به حیوانات غیر چهارپا هم سرایت خواهد کرد؟ از مذاق متشرعه که گرفته شده از مذاق شرع است، تعمیم فهمیده می‌شود. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۱۳)

در این صورت، مذاق شرع مستند تعمیم حکم قرار گرفته است، زیرا علت (قباحت عمل) در هر دو مورد (حیوان‌های چهارپا و غیر چهارپا) هم‌سان می‌باشد. همان‌گونه در مسأله‌ی قبل، از بطلان وقف (به استناد مذاق شرع) به بطلان هبه و مانند آن را بعید از نظر نشمرده‌اند. (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۴۴۳)

۴.۵. تقییدکننده‌ی حکم

از منظر آیت‌الله محسنی، گاه مذاق شریعت، حکم شرعی را تقیید نموده و دامنه‌ی آن را از برداشت عرفی اولی کوتاه‌تر می‌سازد. آیت ۶۱ سوره‌ی نور، تناول طعام از برخی خانه‌ها را حلال کرده است. بنابر مقتضای اطلاق آیت مذکور، در صورت علم به ناخشنودی صاحبان خانه‌ها، چه رسد به گمان یا تردید به ناخرسندی آن‌ها، تناول طعام از خانه‌های مزبور رواست، ولی پای بندی به این اطلاق، مناسب با مذاق متشرعه نیست، آنان از مذاق

شرع، «عدم جواز اکل» را در حالت آگاهی از کراهت مالک خانه می‌فهمند. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۹۰) در این صورت، مذاق شرع، اطلاق دلیل لفظی را مقید ساخته و منوط به «حالت عدم علم به کراهت اربابان خانه» ساخته است.

از دید آیت‌الله محسنی، مذاق شرع، دامنه‌ی آیت ۷۸ سوره‌ی حج «ما جَعَلَ عَلَیْكُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» را محدود ساخته است، به این‌گونه که در غیر اموری مانند: کشتن، روابط نامشروع و مسایلی از این دست، می‌توان به اطلاق آن تمسک کرد. (محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۱۹۵)

۵.۵. تأییدکننده‌ی حکم عقل

بسا، مذاق شرع تأییدکننده‌ی حکم عقل یا در منبع حکم و دلیل بودن هم‌ردیف حکم عقل قرار می‌گیرد. آیت‌الله محسنی، از حکم عقل به قباحت اجاره‌ی عمل حرام، از مذاق شرع، حرمت شرعی نفس عمل را استفاده می‌کنند. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۲۴) گویا این مذاق شرع به حرمت عمل، تأییدکننده‌ی آن حکم عقل به قباحت عمل است.

۶.۵. روشن‌کننده‌ی متعلق احکام

نخست باید متعلق حکم روشن باشد تا قرارگاه حکم شرعی قرار گیرد، ولی در مواردی خود متعلق در هاله‌ی ابهام است، لذا تعلق حکم بر آن گرفتار دشواری می‌شود، این‌جاست که مذاق شرع، در تحلیل و تبیین متعلق کارکرد خواهد داشت. آیت‌الله محسنی در مسأله‌ی «ابطال عمل غیر» از مذاق شریعت برای تحلیل متعلق حکم استفاده کرده است، ایشان در پاسخ این پرسش: «آیا باطل کردن اعمال عبادی دیگری، مانند نماز و روزه حرام است؟» شقوق گوناگون مسأله را بیان می‌دارند:

«گاه ابطال عمل عبادی دیگری مستلزم آزار و مزاحمت مردم در سلطنت بر افعال‌شان است که بدون تردید حتا در غیر عبادات حرام است، زیرا مصداق ظلم می‌باشد. گاهی چنین نیست، چنان‌که دوستان صمیمی، آب در گلوی دوست روزه‌دارشان می‌ریزند یا دوستی را در نماز می‌خندانند و نماز او را ابطال می‌کنند. ممکن است بر حرمت آن، به آیت ۳۳ سوره‌ی محمد «وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ» استدلال شود که ناتمام است. بعید نیست میان عملی که قطع آن بر خود مکلف حرام یا رواست، تفصیل داده شود؛ ابطال عمل در حالت اول بر دیگری حرام باشد، نه حالت دوم، از باب استناد به مذاق شرع، همان‌گونه که

اگر خود مکلف رضایت به ابطال عمل از سوی غیر داشته باشد، از باب تجری حرام خواهد بود». (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۱۳۳)

به نظر می‌رسد که ایشان در این مورد، افزون بر استفاده‌ی حکم از مذاق شریعت، برای روشنایی متعلق حکم هم از آن بهره برده‌اند، زیرا مسأله را به استناد این مذاق دو صورت نموده و حکم هر کدام را روشن ساخته‌اند.

در نگاه ایشان، جواز و مشروعیت فتوا نیاز به دلیل خاص ندارد، زیرا فتوا بیان احکام الاهی از حجت معتبر شرعی است. این منعی ندارد، بلکه منع از فتوا به عنوان فتوا معقول نیست، روایت ابان بن تغلب هم آن را تأیید می‌کند. وانگاه موضوع را از جهات چهارگانه تحلیل می‌کنند و در جهت چهارم، برای پاسخ‌یابی این پرسش که آیا بر مجتهد واجب است خودش را در معرض استفاده و ایصال فتوا به مردم با تألیف، چاپ و پخش کتاب قرار دهد و یا باید تفصیل میان شخصی که توان رجوع به مفتی را دارد و ندارد، تفصیل داد؟ می‌نگارند: «ولا یبعد اختیار هذا التفصیل فهماً من مذاق الشرع». (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۶۱۳ و ۶۱۸) در این مورد برای تبیین موضوع و سپس بیان حکم از مذاق شریعت یاری گرفته‌اند.

۷.۵. مشخص‌کننده‌ی حکم مسایل نوپیدا

یکی از مهم‌ترین کارکردهای مذاق شریعت آن است که منبع مسایل تازه و امروزی واقع می‌شود، چنان‌چه آیت الله محسنی، حکم پاره‌ی از شقوق «تسخیر انسان» (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۳۴۴) یا حرمت «تنویم متعارف در این زمان (خواب مغناطیسی)» (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۳۴۸) را با تکیه به مذاق شرع بیان کرده‌اند. در حکم «هرویین و مثل آن» می‌نویسند:

«و اما هرویین و هم‌پالکان آن، ظاهراً حرام است، هرچند مست‌کننده نباشد، زیرا برای آدمی زیان دارد، به گونه‌ی که منع آن از مذاق شرع دانسته می‌شود. پس خوردن، بوییدن و هر چیزی که نسبت به آن اعتیادآور باشد، روا نیست. حکم اعتیاد به افیون مثل اعتیاد به هرویین است، بلکه احوط ترک فروختن، خریدن، تجارت کردن و تولید نمودن آن است.» (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۳۶۹)

امروزه، بیماری‌های رنگارنگی به ویژه بیماری‌های واگیردار و همه‌گیردار زنانه گسترده

گردیده‌اند. به باور ایشان، از مذاق شرع فهم می‌شود که حکومت اسلامی، می‌باید آموزش پزشکی زنان را برای برخی بانوان به میزان نیاز (که نیاز به پزشک مرد در مشاهده‌ی اندام آنان نباشد) الزامی سازد. (محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۱۶۵)

۸.۵. تأییدکننده‌ی متن یا مضمون روایت با وجود سند ناتوان

بنابر قواعد رجالی خاصّ آیت‌الله محسنی، گاهی سند روایت معتبر نیست، ولی متن یا مضمون آن مورد تأیید مذاق شریعت است. پس مذاق شرع در تأیید و اعتبار یا در تأیید مضمون روایات هم کارایی دارد:

- تأیید مضمون روایت: گاهی سند روایت از نگاه ایشان، خدشه‌دار است و در نتیجه روایت را نمی‌توان حجت دانست، ولی مضمون آن از سوی مذاق شرع تأیید می‌شود: در مورد «نبرد با حمله‌کننده‌ی فریب‌کار» (القتال مع الغادر)، راوی از امام صادق علیه السلام، حکم اهالی دو قریه‌ای را که هر کدام ملک جداگانه داشته‌اند، با هم به قتال می‌پردازند، سپس صلح می‌کنند، وانگاه یکی از مالکان به دیگری حيله جویانه حمله نموده، به سوی مسلمانان می‌آیند که در آن شهر به نبرد آیند. امام علیه السلام در پاسخ می‌فرمایند: «شایسته نیست بر مسلمانان که فریب دهند، یا دستور فریب دهند و همراه با حيله گران نبرد کنند...». از منظر آیت‌الله محسنی، در سند این روایت، «طلحه بن زید» قرار داد که ناشناخته است، ولی بعید نیست که حرمت قتال به نفع غادر از مذاق شرع فهم شود. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۵۶۵)

- تأییدکننده‌ی متن روایت: در برخی موارد، سند روایت مشکل دارد، ولی مذاق شرع متن آن را تأیید می‌کند. در مسأله‌ی «قراردادن نطفه‌ی مردی در رحم زن بیگانه»، روایتی از امام صادق نقل شده است: «شدیدترین عذاب در روز رستاخیز برای مردی است که نطفه‌اش را در رحم زنی که بر او حرام است، قرار دهد». از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، روایت رسیده: «فرزند آدم، نمی‌تواند در پیش‌گاه پروردگار عملی انجام دهد سنگین‌تر از کشتن نبی یا امام، نابودی خانه‌ی کعبه که خداوند آن را قبله‌ی بندگان قرار داده، و یا آبش در درون زنی بریزد که بر وی حرام است». مشکل این جاست که «عثمان بن عیسی» و «علی بن سالم» در سند روایت اول، «قاسم بن محمد» در سند روایت دوم، وثاقت آنان ثابت نشده است. بر فرض ثبوت حکم، هرچند به یاری مذاق متشرعه که پیرو و پیرایه‌ی مذاق شرع است،

ظاهراً تفاوت عرفی میان «قراردهنده» و «جریان دهنده»ی منی نیست، چنانچه از دو روایت و سایر روایات استفاده می‌شود؛ پس رساندن منی مرد به رحم زن بیگانه توسط وسایل طبی روا نخواهد بود، پذیرش این ماجرا از سوی صاحب رحم هم جایز نمی‌باشد. با نگاه تسامحی، ظاهر عبارت «ثم علی تقدیر ثبوت الحکم و لو بمعونة مذاق المتشرعة التابع لمذاق الشرع- الظاهر عدم الفرق عرفا بین کون المقر و المفترغ هو صاحب الماء، كما فی الروایتین أو غیره»، اشعار دارد که مذاق شرع تأییدکننده‌ی متن است. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۵۷۷ و ۵۸۸)

نیازی به یادآوری نیست که آثار مکتوب آیت الله محسنی، کاربردها و کارکردهای فراوان از مذاق شرع دارد و به موارد یادشده منحصر نمی‌گردد، بلکه آن‌چه بیان گردید، نمونه‌هایی از بسیار بود.

کاربردهای مذاق شرع

ش	اعتبارها	توضیح	اشاره‌ها
۱	منع احکام	- منبع مستقل احکام - منبعی همراه با سایر ادله	محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۶۹. همان، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۵۲، ۸۳، ۲۲۳، ۳۳۲، ۳۴۷، ۳۷۲، ۳۹۲، ۴۹۵، ۶۹۱، ج ۲، ۶۳۰، ۶۶۷، ۸۲۶ و ۸۲۷.
۲	تعین‌کننده‌ی معنای روایت	روشن‌کننده‌ی معنای روایت، و برتری دهنده بر سایر معانی	محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۴۴۳.
۳	تعمیم‌دهنده‌ی حکم	سرایت‌دهنده‌ی حکم از موردی به مورد دیگر با وجود علت معتبر	محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۴۴۳. همان، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۱۳.
۴	تقییدکننده‌ی حکم	کوتاه‌سازی برداشت عرفی اولی	محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۹۰. همان، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۱۹۵.
۵	تأییدکننده‌ی حکم عقل	همراهی با دلیل عقلی	محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۲۴.
۶	روشن‌کننده‌ی متعلق احکام	تبیین و تحلیل متعلق افعال برای تعلق حکم مناسب به آن	محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۱۳۳، ج ۲، ۶۱۳ و ۶۱۸.
۷	مشخص‌کننده‌ی حکم مسایل نوپیدا	منبع مسایل تازه و نوپیدایی امروزی	محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۶۹. همان، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۱۶۵.
۸	تأییدکننده‌ی متن یا مضمون روایت با وجود سند ناتوان	مذاق شرع در تأیید و اعتبار یا در تأیید مضمون روایات هم کارایی دارد	محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۵۶۵، ۵۷۷ و ۵۷۸.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. مقصود از مذاق شریعت، در آثار مکتوب آیت‌الله محسنی، «روش شارع در تشریح احکام» است. از برکاتِ دقت فکری و وسعتِ ممارستِ فقیه با کلام و مرام شارع آن است که از ادراک و احساسِ واقعیِ حلاوت حکم، در مواردی که حکم آن آشکارا بیان نشده است، بهره‌مند می‌شود.
۲. تجمیع، تناسب و تنظیم مجتهدانه و ظریفانه‌ی قراین کلامی و مقامی و حالی شارع، راهنمای فقیه در کشف مذاق شرع است. در آثار آیت‌الله محسنی، راه‌های دوازده‌گانه دیده می‌شوند و از میان اشاره‌ها و رهنمودهای مربوط به «صفات شارع»، «شناخت انسان»، «حکم عقل»، «مقاصد شریعت»، «مبانی احکام»، «منابع احکام» «مجموعه‌ی احکام»، «آثار حکم»، «مذاق متشرعه»، «مفهوم اولویت»، «اهمیت مورد» و «توافق کلمات فقها»، شاه‌راه پیمایش، «مجموع ادله» بوده است.
۳. حجیت مذاق شرع در آثار آیت‌الله محسنی، از اعتبار «یقین منطقی»، «علم عرفی برآمده از استقرا»، «ارتکاز متشرعه»، «حکم عقلی» و «بنای عقلا» تبیین می‌پذیرد.
۴. ضابطه‌ی استناد به مذاق شرع، از سازه‌های «قطعیت و روشنایی»، «کلیت و تغییرناپذیری»، «مصلحت و آسودگی»، «مقبولیت و فطرت‌پذیری»، «حمایت‌مندی و دلیل‌مداری» بافت می‌یابد.
۵. مذاق شرع در آثار آیت‌الله محسنی، کاربردهای گوناگون دارد، مانند: «منبع مستقل احکام»، «منبعی در کنار سایر ادله»، «تعیین‌کننده‌ی معنای روایت»، «تعمیم‌دهنده‌ی حکم»، «تقییدکننده‌ی حکم»، «تأییدکننده‌ی حکم عقل»، «روشن‌کننده‌ی متعلق احکام»، «مشخص‌کننده‌ی حکم مسایل نوپیدا» و «تأییدکننده‌ی متن یا مضمون روایت با وجود سند ناتوان».
۶. استنباط احکام از مذاق شریعت، راه استخراج احکام از سایر منابع را نمی‌بندد و از جایگاه ارجمند آن‌ها نمی‌کاهد، بلکه بسان ظهور کلام در مسیر ظهور مرام بر سایر منابع شرعی روشنایی می‌افکند و یاری می‌رساند، زیرا مشاهده‌ی ظرافت‌ها و لطافت‌های پنهان در سایر دلیل‌ها، و هم‌نشین‌سازی فقیهانه‌ی مجموع ادله، هر دلیل را نمایان‌تر و همه‌را نیرومندتر می‌گرداند.

۷. در روش استنباطی آیت الله محسنی، استناد به مذاق شریعت و سعادت معقولانه دارد. این «فراوانی و کمیت» زبان گویای «استواری و کیفیت» است، زیرا ایشان توانسته اند با دقت فقیهانه و اصول‌گرایانه از آن در ساحت‌ها و دامنه‌های بسیار و گشودن دشواری‌های گوناگون زمانه، یافتن حکم مسایل جدید و اصلاح حکم مسایل موجود بهره گیرند.

فهرست منابع

قرآن مجید.

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ط ۱، ج ۲.
۲. ابن فهد حلّی، احمد (۱۴۰۷)، المذهب البارح، مؤسسة النشر الإسلامی، ج ۲.
۳. ابوالقاسم علیدوست و محمد عشایری منفرد (۱۳۸۸)، «استناد فقهی به مذاق شریعت در بونه نقد»، مجله‌ی حقوق اسلامی، سال ششم، ش ۲۲.
۴. ابوالقاسم علیدوست (۱۳۸۴)، فقه و عرف، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ۴.
۵. احمدیان، زیاد محمد (۲۰۰۴م)؛ مقاصد الشریعة الاسلامیة، بیروت، مؤسسة الرسالة الناشرین، ط ۱.
۶. بخاری حنفی، عبدالعزیز أحمد (۱۹۹۷)، کشف الاسرار عن أصول فخر الاسلام البزودی، بیروت، دار الکتبه العلمیه، ط ۱، ج ۴.
۷. بوطی، محمد سعید رمضان (۲۰۰۵)، ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة، دمشق، دارالفکر، ط ۱.
۸. تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، تفسیر التستری، بیروت، دار الکتب العلمیة، ط ۱.
۹. حسینی عاملی، محمدجواد (۱۴۱۹ق)؛ مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ط ۱، ج ۱۷.
۱۰. حکمت نیا، محمود (۱۳۸۵)، «مذاق شریعت»، مجله فقه و حقوق، سال سوم.
۱۱. زحیلی، وهبة؛ اصول الفقه الاسلامی، دمشق، دارالفکر، ط ۳، ۲۰۰۶م، ج ۲.
۱۲. سیفی، علی اکبر (۱۴۲۵)، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ج ۱.
۱۳. --- (۱۴۳۵)، الإجتهد و التقليد (دلیل تحریر الوسیلة)، قم، مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی، ج ۱.
۱۴. صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الکتب، ط ۱.
۱۵. طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، ط ۳، ج ۵.
۱۶. طوسی، محمد (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ج ۱.

۱۷. علامه حلی، حسن (۱۴۱۴ق)، تذکره الفقهاء، قم، مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث، ج ۱۹.
۱۸. علامه طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات، ط ۱.
۱۹. علی‌شاهی قلعه‌جویی، ابوالفضل و حسین ناصری مقدم (۱۳۹۰)، «چیستی و کارکردهای مذاق شریعت»، مطالعات اسلامی، فقه و اصول، سال چهارم، شماره‌ی پیاپی ۸۶/۱.
۲۰. ---، (۱۳۸۹)، «حجیت مذاق شریعت و چالش‌های پیش‌روی آن»، فصل‌نامه تخصصی فقه و مبانی حقوق اسلامی، سال ششم، ش ۲۰.
۲۱. ---، (۱۳۹۰)، مفهوم و حجیت مذاق شریعت در فرایند استنباط احکام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱.
۲۲. عندلیب همدانی، محمد و حمید ستوده (۱۳۹۱)، «مذاق شریعت، جستاری در اعتبار سنجی و کارآمدی»، فصلنامه فقه اهل بیت، سال هجدهم شماره ۷۰ و ۷۱.
۲۳. غزالی، محمد (۱۹۹۲م)، المستصفی من علم الاصول، بیروت دار الإحياء التراث العربی، ط ۱، ج ۱.
۲۴. کاشانی، حبیب‌الله (۱۳۷۵)، ذریعة الاستغناء، قم، مرکز احیاء آثار الملا حبیب‌الله الشریف الکاشانی، چ ۱.
۲۵. محسنی، محمد آصف (۱۳۷۲)، تسنیم، کابل، بی‌نا، چ ۱.
۲۶. ---، (۱۳۸۲)، الضمانات الفقهية وأسبابها، قم، پیام مهر، چ ۱.
۲۷. ---، (۱۳۸۵)، دین و زندگی، کابل، بی‌نا، چ ۱.
۲۸. ---، (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین، چ ۲.
۲۹. ---، (۱۳۸۸)، قانون احوال شخصیه شیعه، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین، چ ۱.
۳۰. ---، (۱۳۹۰)، القواعد الأصولية والفقهية فی المستمسک، قم، پیام مهر.
۳۱. ---، (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی، کابل، کمیسیون فرهنگی شورای علمای شیعه افغانستان، چ ۱.
۳۲. ---، (۱۳۹۶)، افق اعلی، کابل، نشر ادیان، چ ۱.
۳۳. ---، (۱۴۱۱ق)، جهاد اسلامی در عصر حاضر، لاهور، کمیته فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان، چ ۱.
۳۴. ---، (۱۴۱۲ق)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، بی‌جا، حرکت اسلامی افغانستان. شعبه‌ی فرهنگی، چ ۲.
۳۵. ---، (۱۴۲۶ق)، الفقه و مسائل طیبیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چ ۱.

۳۶. --- (۱۴۲۸)، صراط الحق، قم، ذوی القربی، ط۱.
۳۷. --- (۱۴۲۹ق)، حدود الشریعة، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ۱.
۳۸. --- (۱۴۳۰ق)، الأحادیث المعتمدة فی جامع أحادیث الشیعة، قم، صبیح صادق، ط۱.
۳۹. --- (۱۴۳۴ق)، معجم الأحادیث المعتمدة، قم، نشر ادیان، ط۱.
۴۰. --- (۱۳۹۲) روش جدید اخلاق اسلامی، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین، چ۱، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.
۴۱. محمد عندلیب همدانی و حمید ستوده، «مذاق شریعت، جستاری در اعتبارسنجی و کارآمدی»، فقه اهل بیت، سال ۱۸، ش ۷۰ و ۷۱.
۴۲. مرتضی زبیدی، محمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، بیروت، دار الفکر، ط۱، ج ۱۳.
۴۳. مصطفوی، سید حسن (۱۴۱۶ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۳.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰)، موسوعة الفقه الاسلامی المقارن، قم، دار النشر الإمام علی بن أبی طالب، ج ۱.
۴۵. موحدی نجفی، محمد باقر (۱۳۸۷)، البرهان السدید فی الاجتهاد و التقلید، قم، دار التفسیر، ج ۲.
۴۶. موسوی روضاتی، احمد (ق ۱۴۳۲)، إجماعات فقهاء الإمامیة، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ج ۷.
۴۷. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۲)، جواهر الکلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ط ۴.

مقایسه و اولویت‌بندی ابعاد و معیارهای عدالت

اقتصادی از دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

داکتر سید برات علی نقوی^۱

چکیده

در این مقاله، عدالت اقتصادی از سه مولفه تشکیل شده است: عدالت اقتصادی به معنای تساوی، به معنای استحقاق و شایستگی و حق و تکلیف. هر یک از ابعاد دارای معیارهای مختلفی است. عدالت به معنای تساوی، دارای زیر مجموعه‌ی تساوی و برابری فرصت‌ها، برابری در توزیع خدمات دولتی، برابری در توزیع منابع طبیعی و ثروت‌های اولیه، و عدالت به معنای استحقاق دارای زیر مجموعه‌ی استحقاق اعتدالی - عرفی (عدالت در خانواده) و استحقاق سهمی (عدالت توزیعی)، و عدالت به معنای حق و تکلیف شامل تکافل اجتماعی (مسئولیت همگانی) و توازن اجتماعی (سطح معیشت) می‌گردد. اولویت‌بندی و رتبه‌بندی ابعاد و معیارهای عدالت اقتصادی به روش مقایسه‌ی زوجی و از نرم افزار AHP استفاده شده است. نتایج نشان می‌دهد که عدالت به معنای حق و تکلیف در رتبه‌ی اول با ۴۴٪ و عدالت به معنای تساوی در رتبه‌ی دوم ۳۸٪ و عدالت به معنای استحقاق ۱۷٪ و معیارهای عدالت اجتماعی مسئولیت همگانی در رتبه‌ی اول و سطح معیشت جامعه در رتبه‌ی دوم و تساوی فرصت‌ها در رتبه‌ی سوم قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: عدالت اقتصادی، تکافل اجتماعی، استحقاق سهمی، مطلوبیت، آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه.

۱. دکتری اقتصاد از جامعه‌المصطفی‌العالمیه.

پدیده‌ی عدالت اقتصادی، پارادایم مسلط در ادبیات علوم سیاسی و اقتصادی است و دارای اهمیت زیادی است. در نظام اقتصاد اسلامی عدالت اجتماعی - اقتصادی از زیرمجموعه‌ی اصول تکوینی شمرده شده است و بر اساس جهان بینی اسلامی، نظام آفرینش بر عدل استوار است. آفریننده‌ی حکیم رفتارش عادلانه و حکیمانه است. در ادبیات سیاسی و اقتصادی رهیافت‌ها و مدل‌های مختلف درباره‌ی ماهیت، ابعاد و معیارهای عدالت اقتصادی ارایه شده است و تلاش‌های عالمانه و آگاهانه پیرامون عدالت اجتماعی - اقتصادی، در جهت تحقق عدالت اقتصادی صورت گرفته است. پیچیدگی‌های اجتماعی و تعارض منافع و ارزش‌ها در بعد اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی سبب شده است که عدالت اقتصادی به صورت کامل تحقق پیدا کند و توزیع عادلانه صورت نگیرد و از وادی ذهنیت به عینت تبدیل نگردد، و جامعه از میوه‌ی عدالت اقتصادی که همان رفاه اجتماعی و ریشه کن شدن فقر است، بهره مند نشوند. سوالی که مطرح است این است که چرا مدل‌ها و رهیافت ارایه شده درباره‌ی عدالت اجتماعی - اقتصادی در وادی عمل نمی‌تواند کارایی لازم را داشته باشد؟ مشکل کجاست و چه پاسخی می‌توان ارایه کرد؟ آیا مشکل در تبیین و فهم مساله‌ی عدالت اقتصادی است یا مشکل مربوط به نحوه‌ی اجرا است؟ پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده شده و راه‌کارهای مختلفی برای آن ارایه شده است. آیت‌الله محسنی از جمله اندیشمندان اسلامی است که درباره‌ی عدالت نظریه‌پردازی کرده است، در این تحقیق تلاش شده دیدگاه‌ها و نظریات وی درباره‌ی عدالت اقتصادی مورد واکاوی و تحقیق قرارگیرد.

۱. پیشینه و مبانی نظری تحقیق

اندیشمندان اسلامی با دیدگاه‌های گوناگون، درباره‌ی عدالت اجتماعی - اقتصادی بحث کرده‌اند. افزون بر کتب آسمانی، اولین دست‌نوشته‌هایی که در طول تمدن بشر از افلاطون و ارسطو درباره‌ی نحوه‌ی توزیع درآمد و ثروت برجای مانده است، در خور توجه است. (کاتوزیان، ۱۴۰۱ش: ج ۱، ۶۱۵) به طور کلی دیدگاه‌ها و نظریات ارایه شده درباره‌ی عدالت اجتماعی - اقتصادی را می‌توان در قالب‌های ذیل تبیین کرد:

۱.۱. مساوات و نیازمندی

این عامل نظریاتی را پوشش می‌دهد که بر توجه به رفاه افرادی از جامعه که حداقل ثروت را دارا می‌باشند، اتفاق نظر دارند، از جمله «مکتب مساوات بشر» و «نظریه‌های قرارداد اجتماعی» و «مارکسیسم». آن‌ها ملهم اصل نیازمندی هستند؛ این اصل به دنبال رضایت‌مندی یک‌سان در مورد نیازهای اساسی است. (الجرحی و زرقا، ۱۳۹۰ش: ۸۳) از مباحث افلاطون می‌توان برداشت کرد که وی معیار عدالت را پابرجایی هر طبقه در درون طبقه‌ی خود و عدم جابه‌جایی می‌داند و بر این اساس او عامل شکل‌گیری جامعه را نیاز انسان‌ها به یکدیگر می‌داند: «علت احداث شهر این است که هیچ فردی خودکفا نیست؛ بلکه به چیزهای بسیاری نیازمند است، احتیاج باعث می‌شود که یک انسان با انسانی دیگر شریک شود؛ سپس احتیاج دیگری او را وا می‌دارد که با شخص دیگری بیوندد و بدین طریق، کثرت حواجی موجب می‌شود که عده‌ی زیادی نفوس، در یک مرکزگرد آمده، با هم معاشر شوند و به یکدیگر کمک کنند. (افلاطون، بی‌تا: ۱۱۴؛ کاظم و معلمی، ۱۳۹۱ش: ۶) به طور کلی عدالت اقتصادی از نظر افلاطون دو عامل اساسی دارد: الف. تقسیم کار بین طبقات پایین‌دست؛ هر کس فراخور استعدادش کاری به عهده گیرد و آن را خود انجام دهد، نه این‌که به عهده‌ی دیگری واگذارد، و از این طریق درآمدی را به خود اختصاص دهد. ب. الغای مالکیت خصوصی درباره‌ی ثروت و یک نوع اشتراکیت بین حکمرانان؛ از نظر او قدرت اجتماعی و دولت‌مردان ممکن است زمینه‌ی ظلم اقتصادی و سرانجام جنگ طبقاتی و آسیب‌پذیری جامعه را فراهم سازد. (آغانطری، ۱۳۸۳ش: ۶)

۲.۱. مکتب اصالت مطلوبیت و اقتصاد رفاه

این عامل، سودمندگرایی مکتب اصالت مطلوبیت، اصول پارتو و فقدان حسد را مقایسه می‌کند. موارد فوق ارتباط خیلی نزدیکی با کارایی دارند. مفهوم کارایی به دنبال ایجاد زیادت است. (الجرحی و زرقا، ۱۳۹۰ش: ۸۳) رهنمود اقتصادی این مکتب در باب توزیع عادلانه این‌گونه است: توزیع عادلانه‌ی درآمد، توزیعی است که مجموع مطلوبیت حاصل از آن برای جامعه، بیشینه باشد. دو تعبیر متفاوت از مطلوبیت‌گرایی وجود دارد که به آن اشاره می‌شود. بن‌تنام از دیدگاهی در مطلوبیت‌گرایی دفاع می‌کند که به مطلوبیت‌گرایی عمل‌نگر معروف است، طبق این برداشت، کاری خاص، تنها و تنها در

صورتی درست است که هیچ کار ممکن دیگری برای فاعل در آن زمان (به نظر فاعل) شادی بیش تری نداشته باشد. این دیدگاه با برداشت فیلسوف مشهور مطلوبیت گرا و اقتصاد سیاسی جان استوارت میل متفاوت است. دیدگاه میل که در سال ۱۸۶۱ ارایه کرده است، مشهور به مطلوبیت گرایی قاعده نگر است. این برداشت می گوید: «تنها و تنها کاری درست است که مطابق دستورات نظام اخلاقی باشد که آن نظام بیش تر از هر نظام اخلاقی مشابه شادی به همراه دارد»؛ بنابراین مطلوبیت گرایی قاعده نگر معتقد است که عمل صحیح اخلاقی، عملی است که مطابق عرف اخلاقی بهینه باشد. عرف اخلاقی بهینه، عرفی است که اگر از جانب تمام اعضای جامعه یا دست کم آن هایی که دغدغه ی جدی نسبت به مسایل اخلاقی دارند پیروی شود، بیش ترین مطلوبیت اجتماعی را نتیجه می دهد. طبق نظر بنتام (۱۹۷۰)، همان گونه که ما در مقام فرد زندگی مان را با انتخاب چیزهایی راه می بریم که به گمان مان خوشبختی مان را بیشینه می کنند، منظور از مطلوبیت، خاصیتی است در هر چیزی که سبب می شود آن چیز نفع، مزیت، لذت، نیکی یا خوش بختی به بار آورد (که همه ی این ها در مورد فعلی یک چیز هستند)، یا (که آن هم باز به همان چیز برمی گردد) مانع از رخ دادن زیان، خسران، درد، شر، یا ناخوشی برای ذی نفعی شود که نفعش مورد توجه است. اگر آن ذی نفع اجتماع یا جامعه در صورت کلی اش باشد، آن گاه مطلوبیت خوش بختی اجتماع یا جامعه است و اگر آن ذی نفع یک شخص باشد، آن گاه مطلوبیت خوش بختی آن فرد است.

۳.۱. ارزش دارایی (سرمایه) و شایستگی

این عامل شامل نظریه ی ارزش دارایی، نظریه ی استحقاق و نظریه ی رابرت نوزیک می باشد. این نظریات علی الاتفاق اشاره به اصل ارزش دارایی ها یا اصل سرمایه برتناسب و مسئولیت فرد مبتنی است. مهم ترین نظریه ی نوزیک در زمینه ی فلسفه ی سیاسی، نظریه ی عدالت اقتصادی است که او این نظریه را «نظریه ی استحقاق» می نامد. (نوزیک، ۱۳۹۴ش: ص ۳۴ به بعد)

نظریه ی استحقاق نوزیک در مورد عدالت اقتصادی شامل سه اصل است: اصل اول، اصل عدالت در تملک است که تجویز می کند چگونه شخص می تواند مالک چیزی شود که قبلاً نداشته است. اصل دوم، اصل عدالت در انتقال است که مشخص می کند چگونه

فردی می‌تواند به صورت مشروع مالک چیزی شود که قبلاً مالکش کس دیگری بوده است. اصل سوم، تصحیح بی‌عدالتی را تجویز می‌کند. طبق نظریه‌ی استحقاق نوزیک، توزیع عادلانه است (یا هر کسی استحقاق داشتن مایملکش را دارد)، اگر و صرفاً چیزی را که مالک شده است از طریق سلسله‌ای از معاملات طبق اصول تملک عادلانه و انتقال عادلانه مالک شده باشد. به اعتقاد نوزیک محدودش کردن حق قانونی مالکیت یک رفتار ناعادلانه است. نوزیک احیاکننده‌ی نظریه‌ی مبتنی بر حق طبیعی است و اعتقاد دارد حق انسان در زندگی، آزادی و مالکیت مطلق است و هیچ عملی که ناقض آن‌ها باشد، عادلانه نیست. انسان مکلف نیست که به دیگران خوبی و کمک کند، بلکه می‌توان از سر لطف به انسان دیگری کمک کند؛ بنابراین دولت حق ندارد برای اعانه به تهیدستان قانون وضع کند و از ثروت‌مندان مالیات اضافی بگیرد. هم‌چنان که از مباحث ارسطو استنباط می‌شود که وی رعایت شایستگی را معیار عدالت می‌داند. ویژگی این نظریه این است که برای عدالت، اقسامی را مطرح می‌کند: الف. عدالت اجتماعی در اطاعت از قوانین تجلی می‌یابد. به همان نسبت که افراد جامعه ملتزم به رعایت قانون باشند، عدالت اجتماعی هم تحقق می‌یابد؛ ب. عدالت توزیعی: این عدالت مهم‌ترین و مؤثرترین شمرده می‌شود، زیرا توزیع درآمد، ثروت و مشاغل براساس شایستگی افراد و جامعه انجام می‌پذیرد و این شایستگی در طبیعت افراد نهفته است. ج. عدالت تعویضی. (آغانظری، ۱۳۸۳ش: ۷)

۴.۱. نظریات مرتبط با مبنای خانواده

این عامل، گروهی از مطالب را که مدعی وابستگی ارزیابی عدالت به زمینه‌ی خاص هستند، مقایسه می‌کند. زمینه‌ها و بسترها عبارتند از: حقوق خانواده، عیال و سایرانتخاب افراد و متغیرها، قالب‌بندی اثرات از میان اندیشمندان مسلمان، افزون بر فارابی (۳۹۹ق)، خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ق)، در کتاب اخلاق ناصری (۷۲۹ق)، ابن‌اخوه (۷۲۹ق) در کتاب «مَعَالِمُ الْقُرْبِ فِي أَحْكَامِ الْحَسْبِ»، با رویکرد تعیین وظایف حکومت در رسیدگی به حقوق مردم در فعالیت‌های اقتصادی و تعیین بهای کالاها، ابن‌خلدون (۸۰۸ق) در دوران معاصر، سیدقطب (۱۹۶۶م)، علامه طباطبایی (۱۳۶۰ش)، امام خمینی (۱۳۶۸ش)، شهیدصدر و شهیدمطهری (۱۳۵۸ش) درباره‌ی توزیع درآمد، سخن گفته و بحث کرده‌اند؛ گرچه به صورت مستقل به بحث معیارهای عدالت ورود پیدا

نکرده‌اند، ولی در لابه لای مباحث آنان می‌توان از نقطه نظر آن‌ها معیار عدالت را کشف کرد. شهید سید محمد باقر صدر (۱۴۰۰ق) در کتاب ارزشمند «اقتصادنا» با استفاده از روش ویژه‌ی کشفی خود، نظریه‌ی توازن اقتصادی را مطرح کرده است و به عنوان معیاری برای عدالت اقتصادی از آن بحث کرده است. (رجایی و معلمی ۱۳۹۱ش: ۱۲ تا ۵)

۲. مدل مفهومی تحقیق

آیت الله محسنی عدالت اجتماعی را مطرح کرده است، و در یک نگاه توسعه گونه، عدالت اجتماعی را «علت ثانویه‌ی دین» معرفی کرده است. می‌شود گفت که علت اولی دین و نبوت‌ها همان تکامل معنوی و روحانی انسان‌ها است که در پناه ایمان و عبادات و اخلاق فاضله و اطاعت حق، تحقق می‌یابد، ولی چون انسان به علاوه‌ی روح، جسم مادی هم دارد و از نظر شرایط روانی و فیزیکی، باید زندگانی اجتماعی هم داشته باشد که بدون عدالت اجتماعی میسر نیست، لذا می‌شود آن را نیز جزء علت دانست و یا اگر در بیان خود توسعه دهیم، آن را علت ثانوی بگوییم. قرآن می‌فرماید: «ما رسولان خود را با دلایل آشکار فرستادیم و با آنان کتاب و میزان (اصول عدالت اجتماعی) نازل کردیم، تا مردم به قسط و عدل قیام کنند»؛ یعنی علت ارسال رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی، برپایی عدالت اجتماعی در بین همه‌ی مردم است. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۲۰۴)

با توجه آثار و دیدگاه آیت الله محسنی ابعاد و معیارهای ذیل را می‌توان استخراج کرد:

۱	ابعاد عدالت اقتصادی	معیارها	گستره و قلمرو
۲	تساوی	تساوی و برابری فرصت‌ها برابری در توزیع خدمات دولتی برابری در توزیع منابع طبیعی و ثروت‌های اولیه	اجتماعی، سیاسی و اقتصادی
۳	شایستگی (استحقاقی)	استحقاق اعتدالی - عرفی (عدالت در خانواده) استحقاق سهمی (عدالت توزیعی) حد کفاف (توجه به فقرا)	اجتماعی، سیاسی، اقتصادی خانوادگی
۴	حق و تکلیف	تکافل اجتماعی (مسئولیت همگانی) توازن اجتماعی (سطح معیشت)	اجتماعی، سیاسی و اقتصادی

۳. ابعاد و معیارهای عدالت اقتصادی

در جمع بندی کلی، مفهوم عدالت اقتصادی برحسب کاربرد آن در متون اسلامی، معنای «تساوی»، «اعتدال»، «وضع الشیء فی موضعه» و «دادن حق هر صاحب حق به او» و «توازن» را می‌توان استخراج کرد. (کاظم و معلمی ۱۳۹۱ش: ۱۰)

مرحوم علامه‌ی طباطبایی پس از بیان تفصیلی مباحث راغب درباره‌ی معنای عدل، معنای تساوی را در هم آمیخته، نسبت به «وضع الشیء فی موضعه» و «اعطاء کل ذی حق حقه»، اعتدال و توازن، تفاوت میان آن‌ها اغماض کرده، بلکه به یک معنی گرفته، تفاوت را ملاحظات کاربردی دانسته و نوشته است: حقیقت عدل، اقامه‌ی مساوات و موازنه بین امور به گونه‌ای که به هر امری، آنچه سزوار آن است، اختصاص یابد؛ در نتیجه، عدل یعنی هر امری در موضع و جایگاهی که استحقاق دارد، قرارگیرد؛ بنابراین، عدل در اعتقاد، یعنی به آن چه حق است، ایمان آورده شود. عدالت در رفتار فردی، یعنی آن چه موجب سعادت است، انجام گیرد و رفتاری که موجب شقاوت شود، برای اطاعت هوای نفس انجام نگیرد. عدالت در رفتار با مردم، این است که هر چیز در جایگاهی که از نظر عقل، شرع، عرف، مستحق آن است قرار گیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ج ۱۲، ۳۳۲)

عدالت به معنی تساوی، دارای معیارهای ذیل است:

۱.۳. معیار برابری بر پایه‌ی تساوی

منظور از تساوی، رعایت برابری در زمینه‌ی استحقاق‌های مساوی است. تأکید می‌کنیم تساوی در استحقاق‌های برابر، مورد نظر است. به عبارت دیگر، می‌توان این معنا را به استحقاق و اعطای هر حقی به صاحب حق ارجاع داد. جامعه‌ی اسلامی، محل استقرار برابری‌ها و برادری‌هاست؛ اما نه برابری به معنای به حساب نیابردن امتیازهای طبیعی افراد و سلب امتیازهای اکتسابی آن‌ها، بلکه به معنای ایجاد امکانات مساوی برای عموم، تعلق یافتن ثمره‌ی کسب هر فرد به خودش و سلب امتیازهای موهوم و ظالمانه. (مطهری، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۱۲) منظور از تساوی «ایجاد شرایط برای همه به طور یک سان و رفع موانع برای همه به طور یکسان» است. (مطهری، ۱۴۰۳ق: ۱۵۶) «از انظر اسلام هیچ تفاوت قانونی میان وکیلان مردم در شوری و خود مردم و مامورین دولتی و غیرهم وجود ندارد، هیچ کس بدون جرم باید مؤاخذه و جریمه نشود و هیچ کس از نتیجه و اثر جرم

و تخلف خود مصون نباشد، حتی شخص اول مملکت. و اگر در حکومتی عدالت عمومی و تساوی در برابر قانون وجود نداشته باشد و مسئولین با مردم از صداقت برخوردار نباشد، نمی شود که به این حکومت، حکومت اسلامی گفت. (محسنی، ۱۳۷۱ش: ۶۶)

۲.۳. تساوی و برابری فرصت ها

میزان امکانات فرد یا جامعه، افزون بر کوشش، به عوامل زمینه ساز نیز بستگی دارد و لازم است فرصت هایی فراهم باشد تا فرد به یک موقعیت اقتصادی - اجتماعی برسد. ثروت های طبیعی ای که خداوند متعال به انسان ها بخشیده و حاصل تلاش و تولید آن ها نیست، اطلاعات و انواع خدمات دولتی اعم از آموزشی، بهداشتی، اقتصادی و زیرساخت ها در توان مندی ها و دارایی های فرد، نقشی مهم دارند. به عبارت دیگر، میزان ثروت و درآمدی که فرد کسب می کند، به عوامل خارج از اختیار او؛ یعنی زمینه های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی و نیز کوشش اختیاری اش بستگی دارد. این زمینه های پیشینی، «فرصت» نام دارند که نوع توزیع آن ها معمولاً به صورت مستقیم و غیرمستقیم توزیع درآمد را متأثر می سازد. جامعه باید در «هم سطح کردن عرصه ی بازی» تلاش کند و عرصه ی بازی را برای افراد به صورتی برابر درآورد «در عدالت اقتصادی همان گونه که تمام افراد کشور مجبوراند تا به حکومت مالیه بپردازند و حقوق شرعی خود را تحویل دهند، حکومت نیز موظف است تا پول بیت المال را به صورت درست در میان مردم تقسیم کند؛ یعنی در توزیع باید عدالت وجود داشته باشد، در هر «ولایت» و در هر «ولسوالی» بر اساس کمیت نفوس، توزیع عادلانه در بیت المال صورت بگیرد، خیلی بی انصافی است که تمام عواید دولت در یک شهر مصرف شود، در حالی که شهرهای دیگر از همه چیز محروم باشند. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ۱۶۸)

۳.۳. برابری در توزیع خدمات دولت

بر اساس تعالیم دین اسلام، معیار عدالت در توزیع فرصت ها، از جمله خدمات دولت مساوات است. در متون اسلامی، از تبعیض و نابرابری در رفتار حاکم اسلامی با مردم نهی شده و امیرالمومنین علی علیه السلام، بر این موضوع تأکید کرده است. آن حضرت در نامه ای به یکی از فرمانداران نوشته: «در آن جا که مدارا کردن بهتر است مدارا کن، و در جایی که جز

با درستی کار انجام نگیرد، درستی کن، پر و بالت را برابر رعیت بگستران، با مردم گشاده روی و فروتن باش، و در نگاه و اشاره‌ی چشم، در سلام کردن و اشاره‌کردن با همگان یک سان باش، تا زورمندان در ستم تو طمع نکنند، و ناتوانان از عدالت تو مأیوس نگردند. (نهج البلاغه، نامه‌ی ۴۶، ص ۳۹۶) از آن جا که اساسی‌ترین قلمروی توزیع فرصت، عرضه‌ی خدمات دولت و ثروت‌های طبیعی است که به نحوی مالکیت یا تدبیر آن به دولت اسلامی برمی‌گردد. دولت اسلامی باید در عرضه‌ی خدمات، اصل برابری همگان در استفاده از ثروت‌های طبیعی و خدمات دولتی را رعایت کند. اهم وظایف و خدمات دولت که معیار برابری فرصت در آن‌ها جریان دارد، عبارت‌اند از: تعمیق ارزش‌ها؛ اجرای عدالت و مسئولیت در برابر فقرا؛ حقوق قضایی و قانون‌گذاری؛ اجرای قوانین و نظارت بر حسن اجرا؛ مدیریت و مهار بحران‌های طبیعی؛ سرمایه‌گذاری مستقیم و کنترل انحصار؛ فراهم‌سازی و کمک به زیرساخت‌های اقتصادی مانند: امنیت، آموزش و پرورش، بهداشت و درمان، زیرساخت‌های کشاورزی صنعت و معدن، و خدمات. وظیفه‌ی دولت این است که زمینه‌ی کار مناسب را برای آنان پیدا کند و برای مسلمانان نیز از باب امر به تعاون بر نیکویی و تقوی که در قرآن آمده، شایسته است که در فرض عدم قدرت و یا عدم لیاقت حکومت، برای آنان کار پیدا کنند، و این موضوع یکی از حقوق کارگران است. حق دوم کارگران فقیر تشکیل سندیکاها‌ی کارگری است که سرمایه‌داران به استثمار غیر مشروع اجوره و مزد آنان نپردازند و مزدها را از حد مناسب آن پایین نیاورند و این حق کارگران فقیر بر دولت نیز ثابت است که عدالت را بین کارفرما و کارگر برقرار سازد. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۷۷) به هر حال حکومت در اسلام امتیاز و مایه‌ی فخر و ناز و سبب آفایی کردن نیست که مسئولیت و خدمت است، کسانی که توانایی کار را ندارند از خدا بترسند و رتبه‌های بالا را قبول نکنند و زمام‌داران هم جز افراد لایق را نصب نکنند که خیانت به مردم باعث روسیاهی دین و دنیای آدمی است. (محسنی، ۱۳۷۱ش: ۸۹)

۴.۳. معیار برابری در توزیع منابع طبیعی و ثروت‌های اولیه

ثروت‌های طبیعی را می‌توان به منابع ثروت طبیعی مانند زمین، معادن ظاهری و باطنی، و ثروت‌های طبیعی منقول مانند: صید، گیاهان، درختان جنگلی، و دیگر اموال منقول طبیعی تقسیم کرد. در تمام اقسام یادشده، اصل منبع، پیوسته باید در تملک

دولت یا در چهارچوب مباحات عامه باشد. هر فرد بالسویه به واسطه‌ی احیاء، برای خود حق خاص در منابع ثروت‌های طبیعی ایجاد می‌کند. احیاکننده، امکان استفاده از منبع طبیعی را به واسطه‌ی تلاش خود فراهم می‌کند و حق اولویت در انتفاع از منبع طبیعی را به دست می‌آورد. به عبارت دیگر، فرد، مالک فرصتی است که با کار خود فراهم کرده است. حیازت و احیا هر دو اعمالی اقتصادی‌اند که فرصت انتفا از مال را فراهم می‌آورند؛ بنابراین فرد، مالک فرصت انتفاع می‌شود. براساس آموزه‌های اسلامی، تمامی منابع ثروت طبیعی، متعلق به بخش عمومی هستند و افراد به صورت مساوی براساس کار مستقیم خود، درباره‌ی آن‌ها حق انتفاع پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر، عامل به سبب کار روی مواد اولیه‌ی طبیعی، مالک محصول کار خویش می‌شود. این مالکیت در اصل ثروت نیز حقی ایجاد می‌کند و بقای این حق به انتفاع مستمر از این‌گونه ثروت نیاز دارد؛ هم‌چنان که این حق، مانع مزاحمت دیگران و تصرف بدون اذن عامل در مال می‌شود.

«خوش‌بختانه افغانستان منابع طبیعی سرشار دارد؛ ولی جایی تأسف است که در این کشور یک حکومت مقتدر تاکنون به وجود نیامده است. دولت‌های سابق ما همه بی‌کفایت و ناهم و یا ترسو بودند، آن‌ها فقط در فکر خوش‌گذرانی بودند و برای آینده‌ی کشور هیچ برنامه‌ای نداشتند». (محسنی، ۱۳۹۴: ۱۰۶) «خجالت می‌کشیدم، این همه زمینی که ما داریم، این همه منابع آبی که ما داریم، همه دست نخورده باقی مانده است و هیچ استفاده‌ای از آن‌ها صورت نگرفته است، در حالی که شکم مردم ما از نان خالی سیر نمی‌شود. عدالت اقتصادی در واقع مربوط است به توزیع امکانات مادی موجود در تمام مناطق کشور براساس عدالت اجتماعی، اگر ما بتوانیم امکانات مادی خود را بدون تعصب و تبعیض به طور عادلانه در سراسر کشور توزیع کنیم، وظایف اسلامی خود را در برابر ملت انجام داده و در شکوفایی اقتصادی خود نیز نقش مهم و سرنوشت‌سازی را ایفا نموده‌ایم. متأسفانه تاکنون در افغانستان، چنین کاری صورت نگرفته است، حکومت‌ها برای عیاشی و خوش‌گذرانی خودشان بعضی از مناطق خوش‌آب و هوا را انتخاب می‌کردند و پول‌های «بیت‌المال» را در همان جاها مصرف می‌کردند، در حالی که سایر مناطق از همه چیز محروم بودند، دلیل تمام مشکلات مردم بی‌توجهی حاکمان فاسد و تن‌پرور گذشته می‌باشد که این کشور را برای همیشه به شکل مخروبه نگه داشتند». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ۱۷۰)

۴. عدالت به شایستگی (استحقاقی)

یکی از معانی عدالت، دادن هر حقی به صاحب آن (اعطاء کل ذی حق حقه) است. برای توضیح مناسب است ابتدا مفهوم حق و «اعطاء کل ذی حق حقه» تبیین مفهوم عدالت اقتصادی به معنای منشأ آن و انواع استحقاق‌ها تبیین شود. «حق» در لغت، به معنای درستی، ثبوت، صدق، وجوب، شایسته، یقین، عدل، ملک و مال، اسم «حق» خاص خداوند متعال، قرآن، اسلام، موجود ثابت، مرب، بینقص، و... آمده و چنان‌که ملاحظه می‌شود، حق به صورت‌های وصفی، اسمی، قیدی و فعلی به کار رفته است. در اصطلاح فقها گاهی به سلطنت فعلیه‌ای اطلاق می‌شود که بر دو طرف «مَنْ لَهُ الْحَقُّ وَمَنْ عَلَيْهِ الْحَقُّ» استوار است. (انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ۹؛ آملی، ۱۳۸۷ش: ۲۵) از نظر حقوقی، حق، عبارت از امتیاز و نفعی متعلق به شخص است که قوانین هر کشور، در مقام اجرای عدالت، از آن حمایت می‌کند و به شخص، توان تصرف در موضوع حق و منع دیگران از تجاوز به آن را می‌دهد. (کاتوزیان، ۱۴۰۱ش: ۳۷۴) حق، وقتی به خداوند متعال تعلق گیرد، او غنی بالذات است و نیازی ندارد تا منتفع شود؛ ولی از آن‌جا که خالق انسان‌هاست و استمرار حیات آن‌ها نیز به اراده‌ی او بستگی دارد، این امتیاز، تنها برای اوست که انسان‌ها باید از او اطاعت کنند و به دیگر سخن، حق الطاعه، مختص اوست. حق طاعت بر بندگان، برترین حق محسوب می‌شود؛ زیرا ناشی از مملوکیت و بندگی حقیقی بندگان است. (صدر، ۱۴۱۷ق: ج ۴، ۳۰) حق، وقتی به انسان تعلق گیرد، نوعی نفع و امتیاز به شمار می‌رود. وقتی گفته می‌شود فردی بر دیگری حقی دارد، او دارای امتیاز و نفعی است که طرف مقابل باید آن را به صاحب حق برساند و شرع نیز از آن نفع حمایت می‌کند. انسان‌های دیگر نمی‌توانند، مانع فرد در استفاده از امتیاز و نفع خود شوند. رابطه‌ای که بین حکومت و مردم وجود دارد، متضمن نوعی امتیاز و نفع برای حکومت است که می‌توان آن را از مردم مطالبه کرد و قضاوت عمومی نیز مانع از چنین مطالبه‌ای نمی‌شود؛ چنان‌که چنین رابطه‌ای از سوی مردم با حکومت نیز وجود دارد. وقتی انسان، مالک کالایی می‌شود، رابطه‌ای میان فرد با کالا برقرار می‌شود که در نتیجه‌ی آن، وجدان عمومی برای مالک، امتیازی را در نظر می‌گیرد که به او اجازه‌ی تصرف می‌دهد و از تصرف دیگران بدون اذن او منع می‌کند. بر اساس کاربرد استحقاق در آموزه‌های اسلامی، استحقاق

شامل سه نوع اعتدالی - عرفی، سهمی و حدکفافی است که در این جا، هریک را به اختصار شرح می دهیم:

۱.۴. معیار استحقاق اعتدالی - عرفی

یکی از انواع استحقاق در آموزه های اسلامی، در ارتباط با حقوق اعضای خانواده است. پراخت هزینه های زندگی، هزینه ی عیال و اولاد و مایحتاج آن ها با عنوان نفقه آمده است که بر حسب فرمان الهی، باید درحد اعتدالی - عرفی روزی و لباس آن ها به نحو متعارف بر عهده ی کسی است که طفل از آن اوست (پدر). هیچ کس جز به مقدار توانش مکلف نمی شود. و در آیه ی دیگری فرماید: «برای زن های طلاق داده، قراردادن وسیله ی برخورداری به شیوه ی پسندیده (ازجانب شوهر) لازم است که این برعهده ی پرهیزکاران ثابت و الزامی است» (بقره: ۲۳۳).

«اصل مراعاتِ حقوق زن مانند حقوق مرد، صحیح و غیر قابل تردید است، عدالت اجتماعی حکم می کند همه ی اصناف ملت چه زن چه مرد چه پشتون چه هزاره و چه تاجک و چه ازبک و چه ترکمن و چه خلیلی و چه نورستانی و چه پشه ای و چه شیعه و چه سنی و چه سایر اقوام کشور، باید به حقوق حقه ی سیاسی و اجتماعی خود برسد و کرامت انسانی شان محفوظ باشد وگرنه کشور از مشکلات خلاصی نخواهد یافت و اخوت اسلامی باید بر همه سایه افکن باشد و حق تلفی و زورگویی و افراط و تفریط در هیچ مورد صورت نگیرد». (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۴۸)

زوجیت و قرابت در مواردی موجب استحقاق نفقه می شود. نفقه ی زوجه در صورت وقوع عقد دائم و به شرط تمکین، بر زوج واجب است. زنان مطلقه نیز پس از وقوع طلاق، به حال خود رها می شوند و تا زمان سر رسیدن عده، نفقه ی آنان برعهده ی زوج می باشد. در فقه تصریح شده است که زوج باید مسکن و دیگر نیازهای زوجه ی خود را درحد اعتدالی - عرفی تأمین کند. نفقه ی پدر و مادر (در صورتی که فقیر باشند)، بر فرزند (در صورت توانایی او) و در غیر این صورت، بر فرزند فرزند و فرزندان آن ها واجب است؛ در مقابل، نفقه ی فرزند بر پدر و در صورت نبود پدر یا فقیر بودن او، بر جد یا پدر جد و در صورت فوت یا فقر آن ها بر مادر یا جد مادری، واجب است. نفقه ی دیگر خویشاوندان در صورت فقر آنان، به ویژه بر کسانی که در حکم ورثه هستند، مستحب است. منظور از

تأمین هزینه‌ها در حد اعتدالی - عرفی، آن است که افراط و تفریط در آن صورت نگیرد و معیار شناخت حد وسط هم عرف آن جامعه است. در نتیجه‌ی وجوب نفقه و اجرای آن، مشکل بار تکفل اجتماعی سنین زیر ۱۵ سال و بالای ۶۵ سال که بخش عمده از اقشار آسیب‌پذیر را تشکیل می‌دهند، به شدت کاهش می‌یابد. در صورت انجام شدن این تکلیف، بخشی عمده از افراد آسیب‌پذیر یا در معرض فقر، از جمعیت فقرا خارج می‌شوند. (معلمی، ۱۳۹۱ش: ۱۰)

با توجه به این‌که خانواده عنصر اصلی تشکیل‌دهنده‌ی جامعه است، از سوی دیگر اعضای خانواده استحقاق نفقه به میزان عرف جامعه را دارند. جریان نفقه بر حسب عرف جامعه به عنوان معیار استحقاق عرفی برای سنجش عدالت در این کاربرد می‌تواند معیار مناسبی باشد. این معیار می‌تواند با کمک شاخص یا شاخص‌هایی تلاش سرپرست خانواده در انجام وظایف کسب درآمد و تأمین هزینه‌های زندگی خانواده و دولت و عموم مسلمین را در توان‌مندسازی سرپرست خانواده مورد سنجش و ارزیابی قرار دهد.

۲.۴. معیار استحقاق سهمی

استحقاق سهمی، عدالت اقتصادی را درباره‌ی عوامل تولید نیروی کار و مواد اولیه به تصویر می‌کشد و استحقاق و شایستگی را در این بخش مشخص می‌کند. در نظام اقتصادی مالک محصول تولیدی در تولید اولیه، نیروی کار است و هیچ‌کس نمی‌تواند این حق را از وی سلب نماید. «کار، سبب ملکیت است و هر کارگر مالک عمل و ثمره‌ی کار خود می‌باشد. و ماده‌ای که عمل سابق بر آن صورت نگرفته و مانع دیگری هم از تملک آن موجود نباشد، مانند بعضی از اقسام زمین، به وسیله‌ی عمل در آن داخل در ملک عامل می‌شود، و یا عامل دارای یک نوع حقی در آن ماده می‌شود که از تصرف دیگران در آن ماده‌ی معموله جلوگیری به عمل می‌آید». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۳۹) وی ادامه می‌دهد «استیلا به زور و حیل بر زمین و سایر منابع طبیعی در اسلام، سبب ملکیت نمی‌شود و تنها علت استحقاق آباد کردن و کار کردن در آن‌ها است و تنها کار است که سبب ملکیت و یا حقیقت می‌شود». (محسنی، ۱۳۹۲: ۱۳۹) در تولید ثانویه، مالک محصول تولیدی، صاحبان عوامل تولید است. مالک محصول تولیدی در تولید اولیه، نیروی کار و در تولید ثانویه، مالک مواد اولیه است. در تولید خدمت، نیروی کار،

مالک نتیجه‌ی کار خویش است و می‌تواند آن را در قالب عقود معین عرضه کند. عدالت در سهم‌بری عوامل تولید اقتضا می‌کند، محصول و نتیجه‌ی کار به مالکان آن‌ها پرداخت شود. پس از مشخص شدن مالک محصول تولیدی، سهم دیگر عوامل در قالب دست‌مزد یا اجاره پرداخت می‌شود.

مسئله‌ای دیگر که در جهت تحقق عدالت اقتصادی کمک می‌کند، قیمت عادلانه است. «قیمت در تمام اشیای با ارزش، یک سبب و یک عامل دارد که نه کار است و نه ماده، بلکه عامل مذکور انسانی می‌باشد که عبارت از میل و رغبت باشد. هر چیز به اندازه‌ی مرغوبیت خود در میان مردم و جلب میل آنان به او قیمت پیدا می‌کند و البته روشن است که میل و رغبت مردم ناشی از منافع مطلوبه و خواص اشیاء می‌باشد و منافع و خواص مذکور، گاهی نتیجه‌ی کار و عمل انسانی است و گاهی مربوط به خصوصیت مواد خام است و گاهی معلول ماده و کار هر دو و در پاره‌ای از اوقات رغبت و میل معلول علل دیگری است که به مواد خام و عمل ارتباطی ندارد، مثل شهرت کارگر و یا کارخانه و یا تصادف شدن به امور روزی یا ایجابات سیاسی و مناسبات مذهبی و ملی و امثال آن‌ها؛ پس قیمت مربوط به رغبت است، و رغبت تابع علل کثیره‌ی خود که کار، یکی از آن‌ها است.» (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۳۰)

۴-۳. معیار استحقاق حدّ کفافی

امیرالمومنین علی علیه السلام فرموده است: «به درستی که خداوند متعال بر ثروت‌مندان واجب کرده است تا از اموال‌شان به قدری که فقیران را بی‌نیاز کند، به آن‌ها پردازند؛ بنابراین اگر فقیران تکلیف شوند یا به مشقت بیفتند یا برهنه بمانند، به سبب آن است که اغنیا از پرداخت اموال خود به آن‌ها خودداری می‌کنند؛ پس خداوند به همین جهت، روز قیامت از آن‌ها حساب می‌کشد و آن‌ها را به عذابی دردناک گرفتار می‌کند. خداوند متعال، نیاز را منشأ ایجاد حق برای نیازمندان قرار داده است: «و در اموال‌شان برای سایل و محروم حقی معین کرده است» (ذاریات: ۱۹) امام صادق علیه السلام فرموده است: برای فقرا به اندازه‌ای که وسعت یابند (حد کفاف)، در اموال ثروت‌مندان، حق واجب قرار داده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۳، ۴۹۷)

آیت الله محسنی می‌نویسد: «حاجت، دومین سبب توزیع در اقتصاد اسلامی می‌باشد.

رژیم سرمایه‌داری و سوسیالیزمی حاجت را در توزیع ثروت به کلی نادیده گرفته‌اند، کسی که نه ثروت دارد و نه قوه‌ی کار، باید بمیرد و نابود شود. بعضی‌ها ادعا می‌کنند در کشورهای سوسیالیزمی آن‌هایی که به واسطه‌ی نقص بدنی یا فکری کار کرده نمی‌توانند از بی‌توجهی بالاخره نابود و تلف می‌شوند، و آن‌هایی که مزد کارشان به اندازه‌ی حاجت‌شان نیست، به سختی و بدبختی زندگی می‌کنند. در عالم سیاست به هیچ امر مقدس پابندی وجود ندارد، وجدان انسان قبول نمی‌کند هم‌نوعان او که روی معاذیر عقلی از کارها عاجز هستند از گرسنگی و برهنگی و غیره تلف شوند و او با فرض قدرت کمکی به او ننماید. اسلام بر اساس تقاضای فطرت بشری حاجت را از اسباب توزیع محسوب فرموده. در کمونیزمی نیز حاجت، سبب بلکه سبب منحصر به فرد توزیع شناخته شده، ولی چون عمل سبب توزیع قرار داده نشده، روح ابتکار و تشبث می‌میرد، و در نتیجه حواجیج نیز تأمین نمی‌شود). (محسنی، ۱۳۵۱ ش: ۱۴۶ و ۱۴۷)

۵. عدالت به معنای حق و تکلیف

عدالت اجتماعی و راه‌های بسط آن در جوامع مختلف همواره مورد توجه اندیشمندان و صاحب نظران بوده و هست. تحقق عدالت در جامعه با اجرای تکافل اجتماعی از جمله نظریاتی است که توسط شهید سید محمد باقر صدر در قالبی نو آرایه و تشریح گردیده است. نقش تکافل در بسط عدالت اجتماعی و کاهش اختلاف طبقاتی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که شهید صدر علاوه بر ترغیب امت به مشارکت در تکافل به عنوان یک وظیفه‌ی شرعی، حاکم اسلامی را موظف به تأمین منابع تکافل از قبیل اخذ خمس و زکات و دیگر منابع و نیز نظارت بر اجرای تکافل اجتماعی نموده تا با اتخاذ تصمیم در منطقه‌ی آزاد فقهی سطحی قابل قبول از معیشت را برای نیازمندان فراهم و از این طریق فقر را کاهش و اختلاف طبقاتی را به حداقل رساند. عدالت به معنای حق و تکلیف، دارای دو معیار توازن اجتماعی و تکافل است که در این جا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱.۵. معیارهای توازن اجتماعی و تکافل اجتماعی

معیار توازن یا عدم تداول ثروت در دست اغنیا، یکی از معانی عدالت توازن است و

منظور از توازن، هم‌سنگی در سطح زندگی، درآمد و ثروت است؛ بدان معنا که سرمایه به اندازه‌ای در دسترس افراد باشد که همگان بتوانند متناسب با مقتضیات زمان، از مزایای مورد نیاز برای زندگی برخوردار شوند؛ به گونه‌ای که ثروت در دست عده‌ای خاص تداوم پیدا نکند. از جمله مسایل اساسی در بحث عدالت، این است که آیا تفاوت فاحش سطح زندگی و طبقات درآمدی در اسلام پذیرفته شده است یا خیر و نیز این که آیا در جامع اسلامی، یک نفر می‌تواند به میزان بی حد و حصر، ثروت جمع کند، درحالی که عده‌ای دارای کم‌ترین امکانات باشند؟.

دلایل متعدد نشان از این دارد که به یقین بر اساس آموزه‌های اسلام، توازن در سطح زندگی مورد تأکید قرار گرفته است. از سوی دیگر، نشانه‌ها گواه این هستند که عمل به وظایف و حصر کسب درآمد و ثروت از طریق حلال در عمل امکان انباشت کسب درآمد بسیار فراتر از حد عرف را نمی‌دهد. هم‌چنان که وظایف عدیده‌ی مالی امکان انباشت ثروت در حدی فراتر از سطح زندگی عمومی را نمی‌دهد؛ بنابراین، معیار توازن در جامعه ملاکی است که با تعیین شاخص‌ها و نماگرهای مناسب می‌تواند در تعیین عدالت اقتصادی در جامعه به مثابه‌ی کل کارساز باشد. (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۱۷۷)

«مسئولیت‌پذیری اجتماعی، خدمت به جامعه‌ی مسلمین به تکامل انسان کمک می‌کند. مسئولیت اجتماعی از وظایف فرد فرد انسان‌هاست، در اسلام مسئولیت‌پذیری اجتماعی در اولویت کاری انسان‌ها قرار دارد، ولی متأسفانه عده‌ای هستند که نه تنها به فکر خدمات اجتماعی نیستند؛ بلکه می‌خواهند اساس جامعه‌ی اسلامی را تخریب کنند. عده‌ای از شکم‌گنده‌های کثیف، بیت‌المال ملت را اختلاس می‌کنند، باید در برابر این شکم‌گنده‌ها ایستادگی شود. این وظیفه‌ی تمام مردم است که در برابر آنان سکوت خود را بشکنند، این‌ها خیلی خطرناک‌اند. به عنوان مثال آن آقای که تا دیروز چیزی نداشت، میلیونر شده است، پول‌ها را از کجا آورد؟ مدت چند ماه در فلان وزارت به حیث وزیر مقرر گردیده و اکنون همه چیزش زیر و رو شده است.» (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۲۶۴)

«آیا در کشور ما سرمایه دار و پول‌دار وجود ندارند؟ حتماً وجود دارند، سرمایه‌داران زیادی در کشور وجود دارند؛ اما فرهنگ مسئولیت‌پذیری در کشور ما وجود ندارد. باید فرهنگ سازی شود، فرهنگ سازی وقت می‌خواهد، زحمت می‌خواهد تا این فرهنگ

حسنه در جامعه‌ی ما راه بیافتد؛ این کار نیاز به فرهنگ سازی دارد. کشور ما کشور اسلامی است و مردم ما نیز الحمد لله مسلمانند؛ ولی فرهنگ اسلامی در این کشور وجود ندارد، نه حکومت‌ها در این مورد توجه کرده‌اند و نه خود مردم. حکومت‌ها چه در گذشته و چه اکنون به فکر عیش و نوش خود بوده‌اند و اصلاً به فکر فرهنگ‌سازی نبوده‌اند؛ حتی در اکثر موارد با فرهنگ اسلامی در تقابل بودند. پول‌داران نیز تاکنون برای رفع مشکلات اجتماعی اقدام عملی ننموده‌اند، در حالی که مسئولیت اجتماعی پول‌داران نسبت به سایر مردم بسیار زیاد است، مسئولیت پول‌داران تنها پرداختن خمس و زکات نیست، خیلی کارهای دیگری وجود دارد که مسئولیت آن‌ها متوجه پول‌داران جامعه می‌شود. خیلی خوب بود که در کشور ما اوقاف اسلامی به صورت فعال وجود می‌داشت. در اکثر کشورهای اسلامی اکنون اوقاف وجود دارد؛ ولی متأسفانه در افغانستان اوقاف اسلامی بسیار ضعیف است. اوقاف در افغانستان نسبت به بعضی از کشورهای اسلامی بی‌نهایت ضعیف و حتی وجود خارجی ندارد». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۲۶۳)

«متأسفانه در شرایطی که ما زندگانی می‌کنیم نیز چنین است؛ بعضی‌ها که پول‌دار هستند، فکر می‌کنند که مردم فقیر هیچ ارزشی ندارند و همان‌گونه که آن‌ها در دنیا از پول و ثروت برخوردارند و با هزاران نیرنگ و فریب آن را به دست می‌آورند، در آخرت نیز با همین روش داخل بهشت می‌شوند. این عده غافل از این هستند که شرایط دنیا با شرایط قیامت متفاوت است و حساب قیامت دقیق‌تر از آن است که ما در دنیا به آن فکر می‌کنیم. پول دنیا در صورتی به درد آخرت انسان می‌خورد که آن را از راه حلال به دست آورده باشد و در راه خدا مصرف نموده باشد، حق فقرا و مساکین را اداء کرده و کارهای خیر انجام داده باشد؛ در غیر این صورت اگر مال انسان از طریق حرام به دست آمده باشد، از حق یتیم و مظلوم به دست آمده باشد، به حقوق و آبروی دیگران تجاوز شده باشد و یا به ناموس کسی اهانت شده باشد؛ آن مال و ثروت شعله‌های آتشی خواهد بود که انسان در آن می‌سوزد. انبیاء همه‌ی مردم را بندگان خدا می‌دانستند و مسئولیت پول‌داران و سرمایه‌داران را نسبت به اجتماع بیش‌تر از مردم فقیر می‌دانستند. انبیاء می‌گفتند: سرمایه‌داران به جای ظلم، به جای استثمار و استعمار، باید به فقراء کمک نمایند و زکات بدهند». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۳۴۶)

۶. اولویت بندی ابعاد و معیارهای عدالت اجتماعی - اقتصادی (به روش مقایسه‌ی زوجی)

اولویت بندی ابعاد و معیارهای عدالت اجتماعی - اقتصادی براساس روش تحلیل سلسله مراتب (AHP) انجام گرفته است. فرایند تحلیل سلسله مراتب، خبره محور است و براساس دیدگاه آگاهان رتبه بندی می‌گردد، از مهم ترین بخش هر تحقیق، تجزیه و تحلیل اطلاعات است که از اهل خبره به دست می‌آید. وجود هرگونه خطا و اشتباهی در چنین بخشی می‌تواند به نتیجه گیری های نادرستی منجر گردد. انتخاب یک روش تحقیق مناسب، تا حد زیادی محقق را در جلوگیری از بروز اشتباهات در امر تحقیق یاری می‌رساند. داده‌ها و اطلاعات جمع‌آوری شده منابع خامی هستند که جهت کاربردی شدن نتایج آن‌ها بایستی توسط ابزار مناسب مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند. لذا در این فصل جهت دستیابی به اهداف و پاسخ به سوالات پژوهشی به تجزیه و تحلیل داده‌ها پرداخته شده است.

۷. روش تحقیق

در این قسمت به تجزیه و تحلیل داده‌های پژوهش پرداخته می‌شود. این داده‌ها توسط پرسش‌نامه‌ای که تهیه شده، جمع‌آوری شده است و نظریات هیجده نفر از صاحب نظران و خبرگان در مقطع ماستری و دکتری که آگاهی اجمالی از دیدگاه و نظریات آیت الله محسنی داشته‌اند، جمع‌آوری شده است؛ سپس مورد تحلیل و بررسی کمی قرار گرفته است. ابتدا عوامل مؤثر شناسایی شده و سپس توسط روش AHP وزن دهی و تعیین اهمیت شده است. کلیه‌ی محاسبات نیز در نرم افزار ExpertChoice انجام شده است.

فرآیند تحلیل سلسله مراتبی یکی از جامع ترین سیستم های طراحی شده برای تصمیم گیری های چند معیاره است که توسط توماس ال ساعتی در سال ۱۹۸۰م مطرح شد. هدف استفاده از فرآیند تحلیل سلسله مراتبی، شناسایی گزینه های مرجح و هم چنین تعیین رتبه‌ی گزینه‌ها با در نظر گرفتن هم‌زمان کلیه‌ی معیارهای تصمیم گیری است. از نظر آقای ساعتی برای محاسبه‌ی ضریب اهمیت (وزن) معیارها و زیر معیارها، چند روش وجود دارد که شامل: روش حداقل مربعات، روش حداقل الگاریتمی، روش بردار ویژه و روش های تفریقی است. روش بردار ویژه روشی متداول در رسیدن به وزن پارامترها از یک ماتریس مقایسه‌ی زوجی است. در این روش، معیارها و زیرمعیارها دو به دو با یکدیگر مقایسه می‌شوند و درجه‌ی اهمیت هر معیار، نسبت به دیگری مشخص می‌شود. برای این

کار، می‌توان از یک روش استاندارد ارایه شده توسط ساعتی استفاده کرد. روش کار به این ترتیب است که به هر مقایسه‌ی دودویی، یک عدد از ۱ تا ۹ نسبت داده می‌شود. در جدول شماره‌ی ۱ معنای هر عدد مشخص شده است. بعد از تعیین ضرایب اهمیت معیارها و زیرمعیارها، ضریب اهمیت گزینه‌ها را باید تعیین کرد. در این مرحله، ارجحیت هر یک از گزینه‌ها در ارتباط با هر یک از زیرمعیارها و اگر معیاری، زیرمعیار نداشته باشد، مستقیماً با خود آن معیار، مورد قضاوت و داوری قرار می‌گیرد.

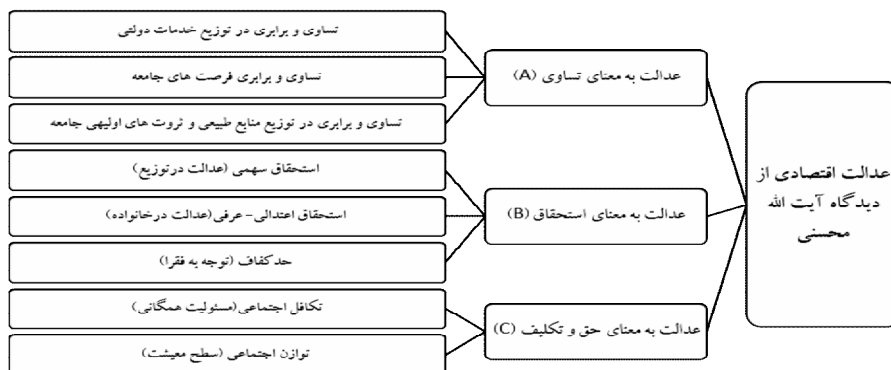
جدول ۱: طیف ۹ تایی عبارات کلومی روش AHP

ارزش ترجیحی	وضعیت مقایسه: نسبت به z	توضیح
۱	اهمیت برابر	گزینه یا شاخص z نسبت به z اهمیت برابر دارند.
۳	نسبتاً مهم‌تر	گزینه یا شاخص z نسبت به z کمی مهم‌تر است.
۵	مهم‌تر	گزینه یا شاخص z نسبت به z مهم‌تر است.
۷	خیلی مهم‌تر	گزینه یا شاخص z دارای ارجحیت خیلی بیشتری از z است.
۹	کاملاً مهم	گزینه یا شاخص مطلقاً از z مهم‌تر و قابل مقایسه با z نیست.
۲ و ۶ و ۸		ارزش‌های میانی بین ارزش‌های ترجیحی را نشان می‌دهد

۸. یافته‌های تحقیق

در این پژوهش بر اساس مرور ادبیات و پیشینه‌ی پژوهش معیارهای عدالت اقتصادی از دیدگاه آیت‌الله محسنی استخراج شد که شامل ۳ معیار اصلی و ۸ زیرمعیار می‌باشد، مدل سلسله مراتبی در شکل ۱ آورده شده است.

شکل ۱: مدل سلسله مراتبی پژوهش



۹. تعیین ضریب اهمیت معیارها و زیرمعیارها

برای تعیین وزن عوامل، ابتدا مقایسات زوجی معیارها و سپس مقایسه‌ی زوجی زیرمعیارها تشکیل می‌شود. به عنوان مثال در جدول ۲ مقایسه‌ی زوجی معیارهای اصلی آورده شده است. اعداد نمایش داده شده، بر اساس اهمیت معیار ردیف افقی نسبت به معیار ردیف عمودی اند که توسط ۱۸ پاسخ‌دهنده با توجه به مقادیر جدول ۱ و بر اساس معیار ساعتی تعیین شده است؛ سپس با روش میانگین هندسی ادغام شده است.

جدول ۲: مقایسه زوجی معیارها

	A	B	C
A		۲.۳۰۰	۰.۸۲۹
B			۰.۴۲۳
C			

جهت استخراج وزن از ماتریس مقایسه‌ی زوجی جدول ۲، ابتدا مدل در نرم افزار ExpertChoice رسم و سپس مقایسات زوجی وارد نرم افزار شد که نتیجه‌ی نهایی وزن معیارهای اصلی در شکل ۲ آورده شده است. نتایج نشان می‌دهد، توجه به شرایط بین‌المللی و منطقه ای (C) با وزن ۰.۴۳۹ رتبه‌ی اول، محیط شناسی (A) با وزن ۰.۳۸۴ رتبه‌ی دوم و توجه به زیست بوم منطقه (B) با وزن ۰.۱۷۶ رتبه‌ی سوم رتبه‌ی پنجم را کسب کرده است. نرخ ناسازگاری این مقایسه‌ی زوجی نیز برابر با ۰.۱۷۶ شده است و چون کمتر از ۰.۱ است، نشان از سازگاری قابل قبول آن دارد.

Priorities with respect to:
Goal: goal



شکل ۲: وزن نسبی معیارها

به طریق مشابه مقایسات زوجی برای زیرمعیارها نیز صورت می‌گیرد و جهت محاسبه‌ی وزن، وارد نرم افزار اکسپرت چویس شدند که نتایج در جدول ۳، ۴ و ۵ آورده شده است.

جدول ۳: مقایسه‌ی زوجی و وزن زیرمعیارهای عدالت به معنای تساوی (A) (نرخ ناسازگاری: ۰.۰۰۰۳)

	A ₁	A ₂	A ₃	وزن
A ₁		۰.۷۰۰	۰.۷۸۷	۰.۲۶۹
A ₂			۱.۳۴۸	۰.۴۰۹
A ₃				۰.۳۲۲

جدول ۴: مقایسه‌ی زوجی و وزن زیرمعیارهای عدالت به معنای استحقاق (B) (نرخ ناسازگاری: ۰.۰۰۰۱)

	B ₁	B ₂	B ₃	وزن
B ₁		۰.۴۱۱	۰.۷۸۳	۰.۲۱۳
B ₂			۱.۸۷۰	۰.۵۱۴
B ₃				۰.۲۷۳

جدول ۵: مقایسه‌ی زوجی و وزن زیرمعیارهای عدالت به معنای حق و تکلیف (C) (نرخ ناسازگاری: ۰.۰۰۰۰)

	B ₁	B ₂	وزن
B ₁		۱.۶۵۳	۰.۶۲۳
B ₂			۰.۳۷۷

۱۰. وزن نهایی زیرمعیارها

وزن نهایی زیرمعیار نیز از ضرب وزن معیار اصلی در وزن زیرمعیارهای شان حاصل می‌شود که در جدول ۶ آورده شده است. وزن نسبی همان وزن حاصل از مقایسات زوجی زیرمعیارها در مجموعه‌ی معیار اصلی خود می‌باشد. بر این اساس در بین ۸ زیرمعیار، تکافل اجتماعی (مسئولیت همگانی) با وزن ۰.۲۷۳۵ رتبه‌ی اول را کسب کرده است. توازن اجتماعی (سطح معیشت) با وزن ۰.۱۶۵۵ رتبه‌ی دوم و تساوی و برابری فرصت‌های جامعه با وزن ۰.۱۵۷۱ رتبه‌ی سوم را کسب کرده است.

جدول ۶: وزن نهایی زیرمعیارها

معیار	وزن معیار	زیرمعیار	وزن نسبی زیرمعیار	وزن نهایی رتبه نهایی
عدالت به معنای تساوی (A)	۰.۳۴۸	تساوی و برابری در توزیع خدمات دولتی	۰.۲۶۹	۰.۱۰۳۳
		تساوی و برابری فرصت های جامعه	۰.۰۴۹	۰.۱۵۷۱
		تساوی و برابری در توزیع منابع طبیعی و ثروت های اولیه ی جامعه	۰.۳۲۲	۰.۱۲۳۶
عدالت به معنای استحقاق و شایستگی (B)	۰.۱۷۶	استحقاق سهمی (عدالت در توزیع)	۰.۲۱۳	۰.۰۳۷۵
		استحقاق اعتدالی - عرفی (عدالت در خانواده)	۰.۰۵۴	۰.۰۹۰۵
		حدکفاف (توجه به فقرا)	۰.۲۷۳	۰.۰۴۸۰
عدالت به معنای حق و تکلیف (C)	۰.۴۳۹	تکافل اجتماعی (مسئولیت همگانی)	۰.۶۲۳	۰.۲۷۳۵
		توازن اجتماعی (سطح معیشت)	۰.۳۷۷	۰.۱۶۵۵

جمع بندی و نتیجه گیری

۱. توزیع عادلانه ی در آمد از مباحث مهمی است که نظریات متعددی پیرامون آن ارایه شده است. در این تحقیق به نظریاتی مانند نظریه مساوات و مطلوبیت و رفاه و استحقاق و عدالت در خانواده اشاره است. ۲. این نظریات بعد از توضیح مختصر، با توجه به آثار و نظریات آیت الله محسنی، با تحلیل و جمع بندی متفاوتی ارایه شده است.

۳. براساس دیدگاه آیت الله محسنی، عدالت اجتماعی - اقتصادی دارای ابعادی است. عدالت به معنای تساوی دارای زیر مجموعه ی تساوی و برابری فرصت ها، برابری در توزیع خدمات دولتی، برابری در توزیع منابع طبیعی و ثروت های اولیه و عدالت به معنای استحقاق و شایستگی که دارای زیر مجموعه ی استحقاق اعتدالی - عرفی (عدالت در خانواده)، استحقاق سهمی (عدالت توزیعی)، حد کفاف (توجه به فقرا) است. عدالت به معنای حق و تکلیف شامل موارد ذیل است: تکافل اجتماعی (مسئولیت همگانی)، توازن اجتماعی (سطح معیشت).

۴. اولویت بندی و رتبه بندی ابعاد و معیارهای عدالت اقتصادی به روش مقایسه ی زوجی و از نرم افزار AHP استفاده شده است و نتایج نشان می دهد که عدالت به معنای حق و تکلیف در رتبه ی اول با ۴۴٪ و عدالت به معنای تساوی در رتبه ی دوم ۳۸٪ و

عدالت به معنای استحقاق ۱۷٪ و معیارهای عدالت اجتماعی مسئولیت همگانی در رتبه‌ی اول و سطح معیشت جامعه در رتبه‌ی دوم و تساوی فرصت‌ها در رتبه‌ی سوم قرارگرفته است.

فهرست منابع

۱. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۲. الجرحی، مبدعلی ومحمدانس زرقا، (۱۳۹۰ش)، پیشرفت‌های مالی اسلامی، تهران: چاپ دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳. بختیاری، صادق، (۱۳۸۲ش)، تحلیلی از توزیع درآمد با استفاده از روش پارامتری، تهران: معاونت امور اقتصادی وزارت امور اقتصادی و دارایی.
۴. نوزیک، رابرت، (۱۳۹۴ش)، لیبرالیسم و مساله عدالت، ترجمه‌ی محمد ملاعباسی، تهران: ترجمان.
۵. رجایی، سیدمحمدکاظم، (۱۳۸۲ش)، معجم موضوعی آیات اقتصادی قرآن، قم: موسسه آموزش امام خمینی علیه السلام.
۶. زرقا، انس، (۱۳۹۳ش)، مطالعاتی در اقتصاد اسلامی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۷. سن، آمارتیا کومار، (۱۳۸۱ش)، در باب نابرابری، ترجمه‌ی حسین راغفر، تهران: موسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.
۸. سید قطب، (۱۳۷۹ش)، العدالة الاجتماعية فی الاسلام، ترجمه‌ی سیدهادی خسروشاهی، تهران: کلبه شروق.
۹. صدر، سیدمحمدباقر، (۱۳۸۸ش)، الاسلام یقود الحیاه، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید صدر.
۱۰. ---، (۱۴۱۱ق)، اقتصادنا، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۱. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۲۱ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: اسوه.
۱۲. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۳ق)، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت.
۱۳. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۹۳ش)، فلسفه حقوق، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۴. طوسی، خواجه، (۶۳۳ق)، اخلاق ناصری، تهران: جاویدان.
۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. کلینی، محمد یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. محسنی، محمد آصف، (۱۳۸۱ش)، جوانان و دوره جوانی، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی محسنی علیه السلام.
۱۸. ---، (۱۳۸۵ش)، دین و زندگی، کابل، مطبعه‌ی بلخ.

۱۹. ---، (۱۳۸۷ ش الف)، مباحث علمی دینی، چاپ دوم، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۲۰. ---، (۱۳۸۷ ش ب)، نقش اسلام در عصر حاضر، کابل: مطبعه‌ی بلخ.
۲۱. ---، (۱۳۹۲ ش)، دین و اقتصاد: کابل، بی‌نا.
۲۲. ---، (۱۳۹۴ ش)، انوار هدایت، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار آیت الله محسنی قزوینی.
۲۳. ---، (۱۳۹۶ ش)، افق اعلی، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله محسنی قزوینی.
۲۴. ---، (۱۳۹۶ ش)، برگی دیگر از فعالیت‌های احزاب جهادی، گردآورنده محمد رضا قیام، کابل: رسالت.
۲۵. ---، (۱۳۹۴ ش)، گوشه‌ای از تاریخ جهاد مردم افغانستان از نگاه آیت الله محمد آصف محسنی قزوینی، گردآورنده محمد رضا قیام، کابل: بخش تحقیقات حوزه علمیه خدیجه الکبری قزوینی.
۲۶. ---، (۱۳۷۱ ش)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، چاپ دوم، بی‌جا: حرکت اسلامی افغانستان.
۲۷. رجایی، سیدمحمد کاظم، «توازن یا عدم تداول ثروت در دست اغنیا»، مجله معرفت اقتصاد اسلامی، شماره ۷ سال: ۱۳۹۲ ش.
۲۸. معلمی، سیدمحمد کاظم و سیدمهدی معلمی، «درآمدی بر مفهوم عدالت اقتصادی و شاخص‌های آن»، مجله معرفت اقتصاد اسلامی، شماره ۴، سال: ۱۳۹۱ ش.
۲۹. نظری، حسن آغا، عدالت اقتصادی از نظر افلاطون، ارسطو و اسلام، مجله اقتصاد اسلامی، سال چهارم تابستان ۱۳۸۳ ش.

بررسی جایگاه رسانه در تکامل اجتماعی از

دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه

داکتر محمود صادقی^۱

چکیده

یکی از مباحث مطرح در حوزه‌ی ارتباطات اجتماعی، موضوع «رسانه» و جایگاه و تأثیر آن در جنبه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی انسان است. اهمیت موضوع هنگامی دوچندان می‌شود که با مسأله‌ی تکامل اجتماعی گره می‌خورد. نفوذ گسترده و همه‌جانبه‌ی رسانه در حیات انسان معاصر و حاکمیت بلامنازع آن بر توده‌های جامعه و تبدیل ایشان به موجودی رسانه‌ی، سخنی ملموس و البته نگران‌کننده است. چنین جایگاهی، ضرورت تحقیق پیرامون رابطه‌ی رسانه و تکامل اجتماعی را ضروری می‌سازد. طرح و بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان دغدغه‌مند و آگاه جامعه؛ از جمله آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه در این باره می‌تواند برای تبیین، تحلیل و حل عالمانه و کاربردی مسأله‌ی مذکور در حیات اجتماعی بشر خصوصاً جوامع اسلامی بسیار راه‌گشا باشد. از دیدگاه ایشان، برای رسانه دو جایگاه ایجابی که شامل «آگاهی بخشی» هستی‌شناختی (در دو سطح مسئولین حکومتی و احزاب سیاسی جهادی)، «استحکام» معرفت‌شناختی اجتماعی (اعتماد و انسجام اجتماعی و ترویج فرهنگ دینی و برقراری عدالت اجتماعی و دل‌گرمی اقناعی) و هم‌چنین جایگاه «سلبی» که شامل استعمار رسانه‌ای، ایجاد و تثبیت حاکمیت نابرابر، ترویج تمدن نامتدین و ترویج تروریسم مذهبی می‌شود.

واژگان کلیدی: جایگاه رسانه، تکامل، اجتماع، جامعه، تکامل اجتماعی، آیت‌الله

محسنی.

۱. دکترای قرآن و علوم اجتماعی.

امروزه رسانه‌ها با بهره‌گیری از فناوری پیچیده و پیش‌رفته می‌توانند، پیام‌های خود را به صدها میلیون مخاطب در سطح کشورها و جهان برسانند. هرچند برای بسیاری از این مخاطبان، رسانه‌های جمعی وسیله‌ای برای سرگرمی است، اما با وجود جمعیت عظیم مخاطبان، جای شگفتی نیست که بسیاری از مردم در مورد مطالبی که از این طریق می‌خوانند، می‌شنوند، می‌بینند و در معرض پیامدهای آن هستند، اظهار نگرانی بکنند؛ چنان‌چه گروهی از مخاطبان فکور از نفوذ گسترده‌ی رسانه در جامعه نگران هستند و از تاثیرات این نفوذ، هم بر افراد و هم بر کل جامعه ابراز نگرانی می‌کنند. در این میان، نخبگان، فرهیختگان و اندیشمندان خصوصاً در حوزه‌ی دین و فرهنگ نسبت به این موضوع حساسیت بیش‌تری داشته و دارند. یکی از این اندیشمندان، آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه است که در جایگاه یک عالم آگاه و صاحب‌نظر و رهبر معنوی و سیاسی اجتماعی، این موضوع را مغفول نگذاشته در آثار خویش همواره نسبت به آن هشدار داده و راهنمایی‌های راهبردی و تأثیرگذاری را در این زمینه ارائه کرده‌اند. تا جایی که تأسیس تلویزیون ارزشی «تمدن» توسط ایشان در کنار تألیف کتب فراوان، سخنرانی‌های متعدد از طریق رسانه‌ی منبر و دیگر رسانه‌های شنیداری و دیداری، سندی گویا و زنده بر ورود عملی، شخص آیت‌الله به این عرصه محسوب می‌شود. سوال اساسی و مهم این است که از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی جایگاه رسانه در تکامل اجتماعی، چگونه است؟ به‌منظور حل این سوال می‌توان آن را به چند سوال دیگر تجزیه کرد و آن این‌که آیا این نفوذها به سود جامعه است یا این‌که آسیب‌رسان و مضر است و یا حتی ممکن است خطرناک باشد؟ به لحاظ هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روان‌شناختی، چه نفوذهایی بر اقشار و سنین مختلف افراد جامعه خصوصاً نسل نوپا، نوجوان و جوان دارد؟ نوشتار حاضر موضوع رسانه را از دیدگاه این متفکر فقید، مورد بررسی و تحلیل قرار داده است. نگارنده در تلاش است تا با مراجعه به آثار مکتوب آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه و با روش تحلیل محتوا به سوالات مطرح‌شده، پاسخی در خور و البته در حد‌مجال و مقال این مقاله بدهد، تا به‌عنوان مجموعه‌ی راه‌گشا برای اصحاب رسانه و نیز جامعه‌ی مخاطب عام و خاص، مورد بهره‌گیری علمی و عملی قرار گیرد.

به عنوان پاسخ‌اجمالی به پرسش‌های فرعی و اصلی پژوهش، می‌توان گفت که با توجه نقش مهم و بی‌بدیل و مؤثر و غیرقابل انکار رسانه در ارایه‌ی محتوای فکری و عقیدتی، در سطح فرد و اجتماع و در زمینه‌های گوناگون فرهنگی مذهبی، سیاسی و اجتماعی، از نگاه متفکر مورد نظر، «رسانه» جایگاه مهمی در ایجاد تکامل و نیز بازدارندگی و یا حتی انحطاط اجتماعی دارا است. هم‌چنین، اهمیت آموزش و پرورش سالم و تکامل‌آفرین در نسل نوجوان و جوان، تأمین محتوای مناسب در این راستا، از اولویت خاصی در مقابله با آسیب‌های رسانه‌های داخلی و خارجی بر این قشر از جامعه برخوردار است.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. مفهوم تکامل

«تکامل» در لغت، مصدر باب تفاعل و از ماده‌ی «کمل» و در اصل به معنای مرتبه‌ای است که بعد از تمامیت اجزای یک شیء به دست می‌آید و لذا گفته می‌شود که کمال شیء برخلاف تمامیت شیء، که در مقوله‌ی «کم» معنا پیدا می‌کند، در کیفیت آن و بعد از استحصال محسنات در آن شیء رخ می‌دهد. (مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ج ۱، ۱۱۲) و در واقع حصول غرض از وجود آن شیء است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۲۶) به همین جهت گفته می‌شود که نوع‌تعالی در معنای تکامل نهفته است. (مطهری، ۱۳۶۸ش: ج ۲۵، ۵۱۲)

۲.۱. مفهوم اجتماع

بعد از طرح معنای تکامل، شناخت معنا و مفهوم «اجتماع» و جامعه که ارتباط مفهومی نزدیک و البته تفاوت ظریفی باهم دارند، لازم و ضروری است. واژه‌ی اجتماع (Community) در وجه مصدری آن به معنای دورهم‌گردآمدن؛ به هم پیوستن؛ جمع شدن و در وجه وصفی آن به معنای «جامعه» و «گروهی از مردم که در یک جا جمع شده‌اند» و کلمه‌ی «اجتماعی» هر آن‌چه که مربوط به اجتماع باشد، آمده است. (عمید، ۱۳۸۴ش: ج ۱، ۱۰۳؛ انوری، ۱۳۸۱ش: ج ۱، ۲۵۱) در اصطلاح عام هم از چند معنا برخوردار است؛ از جمله معانی، «جماعت، انبوهی، اشتراک، وفاق عمومی و شباهت‌زیستی گروهی از جانوران یا گیاهان یک منطقه‌ی جغرافیایی، با شرایط مساوی به کار رفته است. (آراسته‌خو، ۱۳۷۰ش: ۴۷)

در معنا و مفهومی خاص تر، «اجتماع» به گروهی از مردم اطلاق می شود که در یک منطقه جغرافیایی معین زندگی می کنند، در فرهنگ و شیوهی زندگی مشترک سهیم هستند، می دانند که از یک نوع وحدتی برخوردارند و می توانند هدف های شان را به گونه ی دسته جمعی تعقیب کنند. نمونه های اجتماعات عبارت اند از: شهرها، روستاها، محله ها و پایتخت ها. (کوئن، ۱۳۸۲ش: ۲۲۹)

۳.۱. مفهوم جامعه

هنوز تعریف اصطلاحی دقیق و مشترکی از «جامعه» ارایه نشده است که مورد قبول و محل اعتنای همه یا اکثر جامعه شناسان باشد.^۱ اما آن چه از جامعه، در چارچوب مفهومی این نوشتار قرار می گیرد، این تعریف از جامعه است که «جامعه (society) عبارت از جمعیتی است که سرزمین مشترکی را اشغال کرده، تابع اقتدار سیاسی مشترکی بوده و در یک فرهنگ مشترک نیز سهیم باشند». (رابرتسون، ۱۳۸۵ش: ۹۰)

این معنا و مفهوم از جامعه، تقریباً مورد نظر اندیشمندان مسلمان نیز قرار دارد؛ چنان چه گفته می شود که «مجموعه ای از افراد انسانی که با نظام، سنن، آداب و قوانین خاص به یک دیگر پیوند خورده و زندگی دسته جمعی دارند، جامعه را تشکیل می دهند». (مطهری، ۱۳۶۸ش: ج ۲، ۳۳۱) به همین جهت، کاربرد زندگی و تکامل اجتماعی درباره ی نوع زندگی انسان، تابع همین معنا است. چرا که از طرفی نیازها، بهره ها، برخورداری ها، کارها و فعالیت ها ماهیت اجتماعی دارد و جز با تقسیم کارها و تقسیم بهره ها و تقسیم رفع نیازمندی ها در داخل یک سلسله سنن و نظام میسر نیست؛ از طرف دیگر نوعی اندیشه ها، ایده ها، خلق و خوی ها بر عموم حکومت می کند که به آن ها وحدت و یگانگی می بخشد. (همان)

به نظر می رسد در نگاه آیت الله محسنی نیز، «اجتماع» و «جامعه»، از چنین مفهومی برخوردار هستند. ایشان اگر چه به طور مستقیم، به تعریف «اجتماع» و «جامعه» نمی پردازند، اما با کاربرد پرتکرار این دو اصطلاح و با اشاره به ماهیت زندگی اجتماعی

۱. بوتومور (T.B. Bottomore)، جامعه شناس معاصر می گوید: «هنوز مشکل دیگری وجود دارد که باید با آن روبه رو شویم. هر جامعه ی دارای یک ساخت اجتماعی است، هر چند که چندین جامعه ممکن است، ساخت های اجتماعی مشابهی داشته باشند، اما چگونه باید یک جامعه را تعریف کنیم، یا به عبارت دیگر، حدود یک ساخت اجتماعی خاص را مشخص سازیم؟... در بسیاری از موارد، تعیین مرزهای یک جامعه کار دشواری است». (باتومور، ۱۳۵۷ش: ۱۲۴)

انسان که پیش از این، معنایش روشن شد، به‌طور تلویحی مفهوم «اجتماع» و «جامعه» را مشخص می‌کنند. آن‌جا که در منشأ پیدایش زندگی اجتماعی انسان می‌نویسد: «... آن‌چه در نهاد انسان به ودیعت سپرده شده و محسوس هم می‌باشد دوستی به خود = حب ذات» است که هرکس به خود علاقه‌ی شدیدی دارد و تنازع بقا از همین نقطه آغاز می‌شود و دو صفت دیگر برای آدمی به وجود می‌آید که عبارتند از: جلب منفعت و دفع ضرر. انسان که موجودی عاقل است به تجربه فهمیده است که به تنهایی توان تحصیل نیازمندی‌های فردی خود را ندارد و مجبور است به زندگانی اجتماعی و مقررات مدنیت تن بدهد، تا با کمک دیگران به منافع شخصی خود برسد و ناملائمات را از خود دفع کند.» (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۸)

۴.۱. مفهوم تکامل اجتماعی

با توجه به آنچه تا بدین جا در باب مفهوم شناسی، دو واژه «تکامل» و «اجتماع» بیان شد، تا حدود زیادی معنای «تکامل اجتماعی»، روشن می‌گردد. در واقع هرگونه «تغییر و تحول کیفی اجتماعی» یک جامعه که شامل اجتماع یا اجتماعات انسانی می‌شود با مفهوم خاص آن را تکامل اجتماعی می‌گویند.

۵.۱. رسانه

۱.۵.۱. مفهوم رسانه

«رسانه» در ادبیات فارسی قدیم و جدید دو کاربرد متفاوت دارد. (خانیکی، ۱۳۹۴ش: ۲۷-۳) کاربرد قدیمی آن به معنای حسرت، افسوس و اندوه (دهخدا، ۱۳۴۲ش: ج ۲۵، ۳۹۱؛ معین، ۱۳۸۶ش: ج ۲، ۱۱۶۵) بوده است، اما اخیراً در مفهوم جدید به معنای «وسیله‌ی رساندن» (دهخدا، ۱۳۷۷ش: ۱۲۰۴۴) به کار می‌رود و در اصطلاح نیز در معنای مشابه با معنای لغوی آن، وسیله‌ای برای نقل و انتقال اطلاعات، ایده‌ها و افکار افراد یا جامعه، واسطه‌ی عینی و عملی در فرآیند برقراری ارتباط است. وسایلی همانند: روزنامه‌ها، مجله‌ها، رادیو، تلویزیون، ماهواره، اینترنت، مصادیق این تعریف هستند. (ازکمپ، ۱۳۷۶ش: ۱۳۲) به عبارت دیگر: «رسانه وسیله‌ای است که فرستنده به کمک آن، معنا و مفهوم مورد نظر خود (پیام) را به گیرنده منتقل می‌کند.» (امیرتیموری، ۱۳۷۷ش: ۱۰)

معادل کلمه‌ی «رسانه» در زبان لاتین، واژه‌ی «media»، جمع «medium» است که معنای لغوی آن، وسیله، واسطه و واسطه‌ی انتقال است. این واژه در جوامع پیش‌رفته، به رسانه‌های گروهی جامعه اشاره دارد که کار آن‌ها رمزگذاری و انتقال پیام به یک جمعیت بزرگ است. با این تعریف، رادیو، تلویزیون و روزنامه از مصادیق رسانه، اند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶ش: ۳۸۲)

اما نگاهی به کاربرد این کلمه در اصطلاح جامعه‌شناسی ارتباطات، نشان از این دارد که امروزه رسانه در عین حال که ابزار است، اما گستره‌ی وسیعی از عناصر اصلی و فرعی تشکیل‌دهنده‌ی فرایند ارتباط را در بر می‌گیرد. به‌طورکلی، این مجموعه را می‌توان در قالب شش مقوله قرار داد: ۱. ارتباط‌گر (فرستنده) که بحث اخلاق، شخصیت و هدف ارتباط‌گر یا این‌که فرستنده در چه سطح تحلیلی (فرد، گروه، طبقه، سازمان، دولت و غیره) قرار دارد، به این مقوله مربوط می‌شود؛ ۲. مقوله‌ی پیام (محتوا) که انواع متعدد پیام‌هایی که بین فرستنده و گیرنده رد و بدل می‌شود و شامل فرستنده و گیرنده که در آن اشتراک دارند، می‌گردد؛ ۳. کانال ارتباطی (رسانه) به عنوان روش یا ابزار فنی تغییر علامات انتقالی از یک مجرای معین تعریف می‌شود. در هر کدام از انواع آن، شیوه‌های ارتباطی، متمایز از یک دیگر است. (گیل، دیوید و آدامز بریجت، ۱۳۸۴ش: ۱۴۱) ۴. مقوله‌ی مخاطب (گیرنده) که مشتمل بر رده‌های فرد، گروه، سازمان و غیره است؛ ۵. مقوله‌ی تأثیر (بازخورد) که منظور از آن این است که ارتباط چگونه و به چه میزان و چه نوع تأثیری بر مقوله‌های آن دارد؛ ۶. مقوله‌ی فرایند ارتباط که جامع پنج مقوله‌ی قبلی است. (بهرامی، ۱۳۹۸ش: ۲۷-۱۷) علاوه بر این، نکاتی که در باب اهمیت رسانه مطرح شده است، نشان از این دارد که رسانه نه تنها یک ابزار، بلکه یک فرایند است که ارتباط اجتماعی را با تمام جنبه‌های خرد و کلان آن رقم می‌زند.

۲.۵.۱. عمق و گستره‌ی اهمیت رسانه

در دنیای کنونی شاهد گسترش روزافزون رسانه‌ها در زندگی انسان‌ها هستیم و با رونق گرفتن استفاده از این رسانه‌ها، کارکردهای آن‌ها نیز فزونی یافته است. امروزه رسانه‌ها بخش مهمی از زندگی بشر را به خود اختصاص داده‌اند. اطلاعاتی که رسانه‌ها ارائه می‌دهند، به شکل‌های گوناگون در سبک و شیوه‌ی زندگی، اندیشه و احساسات افراد مؤثر

است. انسان‌ها با توجه به افزایش استفاده از رسانه‌ها، در واقع موجوداتی هستند با ماهیت و ذات رسانه‌ی. با افزایش دسترسی به رسانه‌ها و محتوای آن‌ها، در می‌یابیم، اشتباهی ما برای کسب اطلاعات و سرگرمی، سیری ناپذیر است. امروز بسیار متداول و عادی است که تمام گروه‌های سنی، هم‌زمان از چند رسانه استفاده می‌کنند؛ تلویزیون، اینترنت، روزنامه و پیام کوتاه (مرکز آینده پژوهی علوم و فناوری دفاعی، ۱۳۸۸ش: ۱۷)

به‌همین دلیل گفته می‌شود که رسانه‌ها به‌عنوان جزء لاینفک و لازم زندگی فردی و جامعه و نهادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، آموزشی، مذهبی و خانوادگی ما محسوب می‌شوند، به‌طوری‌که نادیده گرفتن آن‌ها به معنای بازگشت به روش دوران قبل از تمدن صنعتی است و هرگونه کوششی برای درک شیوه‌ی عمل رسانه‌های جمعی در زندگی امروزی ما، تنها با درک و فهم این موقعیت رسانه‌ی ثمربخش است. (دفلو و دیگران، ۱۳۸۷ش: ۲۷)

«مک کویل» در رابطه با عمق و گستره‌ی اهمیت وسایل ارتباط جمعی معتقد است که رسانه‌ها یک صنعت رو به رشد هستند (اشتغال‌زایی، تولیدکنندگی، خدمات‌دهی) و یکی از منابع قدرت (ابزار نظارت و نوآوری در جامعه) و تجلی‌دهنده‌ی زندگی عموم در سطح ملی و بین‌المللی، جایگاه بروز تحول در فرهنگ (اعم از هنر و شیوه‌ی زندگی و هنجار)، منبع تصاویر و واقعیت اجتماعی برای افراد، گروه‌ها و جوامع می‌باشند. (مک کویل، ۱۳۸۸ش: ۲۱)

«تامپسون» نیز اعتقاد دارد اگر می‌خواهیم دگرگونی‌های فرهنگی ملازم با ظهور جوامع جدید را درک کنیم، باید برای تحول رسانه‌های ارتباطی و تأثیر آن‌ها نقشی اصلی قایل شویم. (تامپسون، ۱۳۸۹ش: ۳)

حساسیت موضوع وقتی بیش‌تر می‌شود که دیدگاه‌های مطرح، به مسأله‌ی کارکرد هدایتی رسانه، نسبت به جامعه اشاره می‌نمایند. به تعبیر برخی از جامعه‌شناسان، رسانه‌ها خواسته یا ناخواسته وظیفه‌ی هدایت جامعه را برعهده دارند (سفی‌مان و دیگران، ۱۳۷۵ش)، حتی گفته شده که «رسانه در دنیای جدید رقیب دین است و می‌کوشد جای دین را بگیرد». (گیویان، ۱۳۸۶ش: ۷۶) رسانه می‌تواند بر اساس الگوهای گزینش، (الگوی دروازه بانی وایت، الگوی مارپیچ سکوت نثومن) حذف، (تابلوی اجتماعی فرهنگی در

الگوی شفه) و معنا بخشی، مثبت یا منفی (الگوی منبع، معنای محسنیان راد)، معروف و منکر را تعریف یا نفی، امر یا نهی و جذب یا طرد نماید. (آشنا، ۱۳۸۷ش: ۱۲۸)

حال این سوال به ذهن می‌رسد که چه چیزی باعث تعریف چنین جایگاه مهمی برای رسانه شده است؟ جواب این پرسش را می‌توان در این مطلب منعکس کرد که اهمیت رسانه به جایگاه آن در فراهم سازی، تنظیم و برقراری هدف مند ارتباطات جمعی، باز می‌گردد. طبق آن چه تاکنون در مورد مفهوم شناسی رسانه مطرح شد و با توجه به نظر متخصصان ارتباطات جمعی، رسانه در دنیای مدرن، بستر و ابزاری بی‌بدیل برای انتقال پیام به جمعیت انبوهی از مخاطبین، به شمار می‌رود. ارتباط جمعی نیز در واقع روندی است که طی آن دست اندرکاران حرفه‌ی ارتباطات، وسیله‌ی ارتباطی را طراحی کرده و از آن برای پخش پیام به صورت وسیع، گسترده، سریع و پیوسته برای رسیدن به اهداف خاص، رساندن معانی معین، مشخص و اعمال نفوذ در مخاطبانی انبوه و ناهم‌گون که به صورتی گزینشی به برنامه‌ها توجه می‌کنند، استفاده می‌کنند. (دفلور، ۱۳۸۷ش: ۵۳)

قطعاً دست‌یابی به چنین جایگاهی به سادگی و آسانی نبوده و رسانه‌ها نیز با توجه به اولویت بندی نیازهای مخاطبان، سعی در حفظ و رشد این جایگاه و روند متناظر با آن هستند. به طور کلی وسایل ارتباط جمعی برای تامین نیازهای استفاده کنندگان خود و با در نظر گرفتن وظایف اجتماعی مختلف در زمینه‌های خبری، آموزشی و تفریحی، کوشش می‌کنند همیشه انواع فراوانی از تازه‌ترین، جالب‌ترین اطلاعات، مطالب و برنامه‌ها را در اختیار آنان قرار دهند. (معمد نژاد، ۱۳۸۵ش: ۱۷۹-۱۶۲) نکته‌ی مهم در این بین، اولویت بندی دقیق در تعیین و تعیین نیازهای اجتماع برای تکامل اجتماعی است.

در این عصر، رسانه‌های تخصصی با محتواهای پربار دینی می‌توانند، بسیاری از نیازهای معرفتی مخاطبان را تامین کنند، اما گفتنی است بینندگان رسانه‌های تخصصی بسیار محدودند؛ بنابراین برای موفقیت رسانه در انتقال محتوای دینی، شایسته است در هر دو زمینه فعالیت رسانه‌ی صورت گیرد تا از یک سو از محتوای دینی در رسانه‌های مختلف به اختصار و به کرات به صورت غیرمستقیم استفاده شود و هم چنین تفصیل آن به رسانه‌ی تخصصی ارجاع داده شود. (عباس زاده، ۱۳۹۶ش: ۴۰)

در مباحث ذات‌گرایانه‌ی رسانه‌ها، نیز به ویژگی‌های ذاتی رسانه‌ها و تأثیرات فراوان

آن‌ها در بعد معرفتی و هویتی زندگی انسان‌ها پرداخته شده است. «جاشوامیروویتزا»، رسانه‌های الکترونیک را پدیدآورنده‌ی موقعیت‌های الکترونیکی جدیدی می‌داند که افراد می‌توانند به درون آن‌ها وارد شوند. این موقعیت‌های جدید، گزینه‌های جدیدی را برای تولید معنا و هویت فردی و جمعی در اختیار انسان قرار می‌دهد. (دالگرن، ۱۳۸۰ش: ۱۴۲)

بعد از طرح کلیات و مباحث مفهوم‌شناسی و بیان اهمیت رسانه و جایگاه آن در زندگی انسان، نوبت گام اصلی پژوهش؛ یعنی پاسخ به سوال اصلی پژوهش است و آن این‌که رابطه‌ی رسانه با تکامل اجتماعی از نگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه چیست و چگونه است؟ با توجه به آن‌چه تاکنون مطرح شده است، دو جایگاه اصلی را برای رسانه در روند تکامل اجتماعی می‌توان برشمرد که عبارتند از: «جایگاه ایجابی» و «جایگاه سلبی» که نگارنده در ادامه به طرح عناوین و مطالب و بررسی تفصیلی آن‌ها، حول این دو محور می‌پردازد.

۲. جایگاه ایجابی رسانه در تکامل اجتماعی

با بررسی دیدگاه‌ها و نظرات اندیشمند فرزانه، آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه روشن می‌شود که از دیدگاه ایشان رسانه‌ها این ظرفیت را دارند و یا باید در آن‌ها ایجاد کرد که در مسیر تکامل اجتماعی نقش مثبت و سازنده ایفا کرده و با روشن‌گری نسبت به ضعف‌ها، کاستی‌ها، خیانت‌ها و انحرافات از یک سو و نشر و ترویج معارف ناب و تکامل‌آفرین الهی در اجتماع از سوی دیگر، حرکت جامعه به سمت تکامل را اصلاح و تسریع نمایند. جایگاه ایجابی رسانه از منظر ایشان را می‌توان در ابعاد مختلف هستی‌شناسانه‌ی سیاسی، معرفتی و روانی مورد تحلیل و بررسی قرار داد.

۱.۲. آگاهی بخشی هستی‌شناختی سیاسی

بیان و انتقال اطلاعات همواره نقش بسیار والایی در هستی انسان‌ها داشته و در عصر کنونی خصوصاً در فضای سیاست و حکومت، این نقش بسیار افزون گشته است. «ناپلئون» در تشریح علت کنترل روزنامه‌های پاریس و انتصاب سردبیر روزنامه‌ی «مونیتور» که ارگان شخصی وی محسوب می‌شود، گفت: «اگر عنان کنترل مطبوعات را رها کنم، حتی سه ماه نیز بر سر قدرت نخواهم ماند». (هوسمن، ۱۳۷۵ش: ۱۵) واقعیت فضای

حاکم بر اطلاعات در حکومت های دموکراتیک و غیردموکراتیک در آثار صاحب نظران این حوزه، این گونه انعکاس یافته است: «گردانندگان جوامع همیشه بر این نکته اعتراف کرده اند که برای کنترل مردم، باید اطلاعات را تحت کنترل خود در آورند. دارندگان اصلی اخبار و اندیشه ها از قدرت سیاسی برخوردارند. قدرت افشا، پنهان سازی، اعلام بخشی از مطالب و خودداری از افشای قسمت های دیگر... رهبران دموکراسی ها به اندازه ی پادشاهان و دیکتاتورها به ایده ها، حساسیت دارند و اشتیاق آنان به کنترل اطلاعات از کنترل ارتش ها کم تر نیست». (بگدگیان، ۱۳۷۴ش: ۲۴) از سوی دیگر در جوامع امروز به دلیل ماهیت پیچیده ی روابط سیاسی و تأثیر مستقیم آن در پیش رفت و توسعه ی اجتماعی و نیز اهمیت نقش مردم در عرصه های گوناگون، آگاهی و بصیرت دهی به این نیروی عظیم، از وظایف رسانه تلقی می شود. در نگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه مهم ترین رسالت رسانه، آگاه سازی هستی شناسانه سیاسی نسبت به وقایع و حوادث جاری در بدنه ی دولت و احزاب سیاسی - جهادی و عمل کردهای مسئولین و اعضای هر کدام است. حرکت بر این مسیر و بیان و تبیین آن چه که رخ داده و می دهد، زمینه را برای روشن شدن فضای تاریک و مبهم حاکم بر جامعه و تقویت کنترل و نظارت سیاسی در جهت جلوگیری از خیانت و کم کاری مسئولین دولتی و حکومتی و در نتیجه حرکت به سمت تکامل اجتماعی فراهم می نماید. صدور جواز شرعی روشن گری در ارتباط با مظالم و خیانت های اداری، اقتصادی و اجتماعی مسئولین و دولت مردان از سوی ایشان (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۰۶) بیان گر این مطلب است که آگاه سازی عمومی توسط رسانه، می تواند آغازی بر زدودن پلیدی ها و نابسامانی ها از پیکره اجتماع باشد.

۱.۱.۲. آگاهی بخشی نظارتی نسبت به عمل کرد مسئولین حکومتی

از نگاه آیت الله محسنی، مسئولین حکومتی به ویژه در حکومت اسلامی، همواره بایستی خود را در جایگاه پاسخ گویی، نسبت به رفتار و کارکرد خویش در باره ی وظایفی که در قبال مردم برعهده دارند، احساس کنند. بنابراین، اصحاب رسانه مجاز هستند، تا خیانت ها و انحرافات مسئولین دولتی را حتی در عالی ترین رتبه ها، افشا کرده و در این ارتباط روشن گری نمایند. براین اساس، رسانه ها به عنوان یکی از عوامل بیرونی، می توانند نقش مهمی را در نظارت و کنترل سیاسی - اجتماعی و در نتیجه کاهش قابل توجه

انحرافات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در سطوح مختلف، خصوصاً در سطح دولت و مسئولین دولتی ایفاء نمایند.

«مساله‌ی ۲۱۸: اگر اسناد معتبری به دست اصحاب رسانه‌ها برسد، می‌توانند خیانت‌ها و مظالم مسئولین دولتی را، هرچند دولت در مجموع دینی باشد، پخش کنند، هرچند که اسناد مربوط به رئیس‌جمهور و شخص اول کشور باشد. در حکومت اسلامی هیچ‌کس مصؤونیتی ندارد». (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۰۶)

از نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه آگاهی بخشی توسط رسانه، در سطحی کلان‌تر و بین‌المللی، فضای تاریک و مبهم حاکم بر جامعه را روشن خواهد کرد؛ به طوری که با بررسی برون‌دادِ بسیاری از رسانه‌ها، می‌توان عوامل بیرونی تحولات و نواقص جوامع؛ از جمله منشأ جغرافیایی و فکری و اهداف شوم جریان‌های انحطاط‌ساز در جوامع اسلامی؛ هم چون داعش و گروهک‌های مشابه را نیز شناسایی و کنترل نمود:

«طبق اذعان رسانه‌های سعودی، بیشتر انتحاری‌های داعش، نیز عربستانی هستند. به گفته‌ی کارشناسان، گروه تروریستی «داعش» ساخته و پرداخته‌ی سرویس‌های اطلاعاتی و جاسوسی امریکا و اسرائیل به هدف تخریب چهره‌ی اسلام و آرایه‌ی چهره‌ی خشونت‌آمیز و سیاه از مسلمانان به دنیا است. اعتراض بی‌سابقه‌ی مبلغان سعودی به داعش، پس از سرایت جنایات عناصر این گروه تروریستی به داخل سرزمین عربستان مطرح می‌شود. این درحالی است، که مبلغان سعودی با عقاید تکفیری خود، از حامیان اصلی گروه‌های مسلح و تروریستی به‌ویژه در عراق و سوریه هستند و عقاید و تفکرات داعش کاملاً برگرفته از آموزش‌های همین مبلغان وهابی است. (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۱، ۴۲۷)

۲.۱.۲. آگاهی بخشی مقاومتی در سطح احزاب سیاسی- جهادی

از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، آگاهی بخشی در سطح احزاب سیاسی و نیروهای جهادی، شکل‌های گوناگونی به خود می‌گیرد. از نگاه ایشان، رسانه به عنوان یکی از بهترین پشتیبان‌های جهاد و انقلاب محسوب می‌شود، لذا تعامل علمی و عقیدتی میان رسانه‌ها و سطوح مختلف، خصوصاً قشر جوان نقش مهمی در افزایش آگاهی دینی و سیاسی احزاب سیاسی جهادی دارد. از نگاه ایشان، رابطه‌ی متقابل رسانه‌ها با قشر جوان، برای معرفت بخشی، تقویت و اصلاح آگاهی‌های ایشان و در نتیجه استحکام جهاد و فعالیت

سازنده احزاب سیاسی - جهادی، موجب ثمربخش شدن، مبارزات حزبی و شکست دشمن نظامی و فرهنگی است. متفکر منظور، راه کارهای مختلف رسانه ای برای این هدف مطرح می نمایند که برخی از آن عبارتند از: ۱. نوشتن اطلاعیه های گوناگون و پخش آن بین مردم خصوصا نسل جوان، جهت آگاهی دادن اسلامی و بیان عواقب بسیار خطرناک بی تفاوتی در مقابل روس های خون خوار و نوکران پرچمی و خلقی آنان؛ ۲. توزیع و پخش نشرات «حرکت اسلامی» با جدیت کامل، دادن کتاب به جوانان جهت مطالعه و عمیق شدن طرز تفکر آنان؛ ۳. توزیع نوارهای مفید (فیته ها) خصوصا برای جوانان بی سواد. (محسنی، بی تا: ۷۳ و ۷۴)؛ ۴. {بیان اخبار و اطلاعات جهاد در قالب} نشر عمل کرد کمونیست ها و مجاهدین در داخل، توسط نشرات و رادیوهای خارجی. (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۸۸)

۲.۲. استحکام معرفتی اجتماعی

بیان و انتقال پیام، آن قدر اهمیت دارد که خداوند پس از ذکر نام خود و تعلیم قرآن و خلقت انسان، به این گوهر گران بها اشاره می کند. (الرحمن: ۴-۱) هم چنین با نام گذاری سوره ای به اسم «قلم» و سوگند به آن در آغاز این سوره، بر اهمیت بیان و انتقال معارف تکامل بخش، تأکید نموده است. شکی نیست که استحکام اجتماع دین مدار (آل عمران: ۱۰۳)، یکی از خواسته های دین اسلام از بشر در مسیر تکامل اجتماعی است که از طریق ترویج بینش ها و نگرش های سالم و صالح صورت می پذیرد. نتیجه ی بررسی آثار آیت الله محسنی، نشان از این دارد که از دیدگاه ایشان، استحکام روابط اجتماعی، عناصر و مؤلفه های مختلفی دارد که رسانه می تواند و باید از طریق فعالیت منسجم و حساب شده ی معرفت شناختی، راه را برای دست یابی به آن به عنوان یکی از عوامل تکامل اجتماعی، هموار سازد. در ادامه هر کدام از این عناصر مورد بررسی و تحلیل قرار می گیرد.

۲.۲.۱. اعتماد و انسجام اجتماعی

ایجاد و حفظ اعتماد عمومی به عنوان عاملی مهم در انسجام اجتماعی، متوقف بر توقف نفوذ استعمار رسانه، ایجاد و تقویت معرفت دقیق نسبت به اهمیت، ضرورت، عوامل، آثار انسجام و اتحاد اجتماعی بین آحاد جامعه، از طریق رسانه های عمومی است. به عنوان اولین

گام برای دستیابی به این مهم، باید میان رسانه و مخاطبان‌ش، راستی و درستی حکم فرما باشد. از منظر آیت‌الله، دروغ‌پراکنی رسانه‌ها، موجب سلب اعتماد مردم از آن‌ها می‌شود؛ به طوری که نزد اجتماع، کلاً از اعتبار ساقط می‌شوند. (محسنی، ۱۳۹۹ش: ۱۲۶)

به بیان ایشان «شکی نیست که اعتماد، همانند سِرِّش (چسپ مایع) افراد جامعه را به هم وصل می‌کند و اجتماع را مستحکم و متصل به هم نگه می‌دارد و یک نوع ولدنگ‌کاری (جوش کاری) بین آنان به وجود می‌آید و مشکلات عدیده‌ای از زندگانی برطرف می‌گردد، ولی بی‌اعتمادی افراد و اعضای جامعه به هم‌دیگر، روابط آنان را ضعیف و معاملات آن‌ها را دچار سختی و دشواری می‌گرداند و این موضوع محتاج به استدلال نبوده و روشن است». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۲۵) این مسأله در مورد رسانه‌های ملی و دولتی اهمیتی دوچندان پیدا می‌کند، چراکه حکومت را (که متولی این بخش از رسانه‌ها به‌شمار می‌رود)، دچار «بحران نفوذ» در بین توده‌های مردم که خود محصول کاهش یا فقدان اعتماد ایشان نسبت به حکومت است، خواهد کرد. (یاوری و وثاق، ۱۳۹۱ش: ۸۶)

از نگاه علامه محسنی رحمته‌الله‌علیه بدون اقدام عملی، برای حذف موانع اصلی اعتماد و انسجام اجتماعی خصوصاً ابعاد استعماری مسأله و تنازعات خانمان سوز مذهبی و قومی، نمی‌توان به این عنصر تکامل‌بخش، دست یافت. دقت در نگاه ایشان نسبت به اهداف و برنامه‌های تکامل‌سوز رسانه‌های بیگانه، ذهن جست‌وجوگر را به این سمت و سو می‌برد که، تا وقتی برای جلوگیری از هرگونه نفوذ و پیگیری اهداف استعمار رسانه‌ای به‌عنوان یکی از موانع اعتماد و انسجام اجتماعی، تلاش صورت نگیرد، اعتماد اجتماعی و در نتیجه انسجام اجتماعی شکل نمی‌گیرد، چراکه رسانه‌های مگ‌ار غربی مطابق اهداف شیطنانی خویش، همواره از جنگ شیعه و سنی یاد می‌کنند! تا در همه‌جا، این نزاع و برادرکشی را ترویج نمایند. (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۲۶ و ۱۲۷)

از نگاه ایشان، رسانه‌های مختلف، بستر و ابزار مناسبی برای تقریب مذاهب، برای پیروان آن‌ها و نیز کم‌رنگ ساختن اختلافات قومی، نژادی و مذهبی، با استمداد از موضوع مهم و بنیادین دینی، اخوّت ایمانی به‌شمار می‌آیند. لذا برای خنثی‌سازی نقشه‌ها و توطئه‌های استعمار و استکبار، برای برهم زدن آرامش و انسجام اجتماعی، صاحبان رسانه، باید از این ظرفیت رسانه استفاده‌ی کامل را ببرند و در این راستا

رسانه‌های مختلف از جمله تریبون‌های سخنرانی، نشریات و کتب می‌بایست در خدمت بیان لزوم وحدت و هم‌بستگی مسلمانان باشند:

«بلی تا موقع تطبیق و تأثیر این برنامه، دانشمندان طرفین باید اولاً جلوی هم‌مذهبان افراطی خود را بگیرند که به مقدسات طرف دیگر توهین نکنند و از طبع کتب و نشرات این‌چنینی آن‌ها حتی المقدور ممانعت به عمل آورند و به‌وسیله‌ی سخنرانی‌ها و نشرات و تألیفات، لزوم وحدت و هم‌بستگی مسلمانان را بیان دارند و اینکه مذهب، نژاد، وطن و غیره نمی‌تواند اخوت ایمانی آنان را برهم زند». (محسنی، ۱۴۱۲ ق: ۱۷۳ و ۱۷۲)

۲.۲.۲. ترویج فرهنگ دینی و برقراری عدالت اجتماعی

از نگاه اندیشمند مورد نظر، رسانه نقش مهم و اساسی در شکل‌گیری فرهنگ و مسیر حرکت معنوی یک اجتماع در سطوح مختلف سنی به سمت تکامل و یا انحطاط دارد. در این چارچوب، رسانه می‌تواند از طریق اشاعه و تبلیغ فرهنگ جامع دینی، هم به برقراری عدالت اجتماعی و هم به تربیت اعتقادی و اخلاقی مبتنی بر معارف ناب دین اسلام کمک کند و راه را برای تکامل اجتماعی باز و هموار سازد. نظرات و دیدگاه‌های ایشان را می‌توان در دو سطح عام که شامل همه‌ی اقشار و سنین جامعه می‌شود و سطح خاص و پرتاکید که شامل قشر نوجوان و جوان می‌گردد، رتبه‌بندی و اهمیت‌گذاری کرد.

ایشان معتقد است به‌طور کلی و در همه سطوح، «رسانه‌های همگانی می‌توانند مردم را به راه خیر و به راه شر تشویق کنند و لذا مصلحین ما باید به آن توجه زیادی مبذول دارند». (محسنی، ۱۳۹۹ ش: ۱۴۰) نکته‌ی بسیار جالب و قابل تأمل، این است که فرهنگ مردم نیز به عنوان «عامل تقاضا» در رابطه‌ی متقابل، سهم به‌سزایی در تعیین محتوای رسانه، در جایگاه «عامل عرضه» بر عهده دارد: «... این‌که فرهنگ مردمی به نوبت خود نیز عامل تعیین‌کننده در جهت تمرین رسانه‌های عمومی می‌باشد». (همان) بر این اساس خود مردم به‌عنوان کنش‌گرانی فعال با انتخاب خویش می‌توانند، نوعی کنترل بر محتوای رسانه و شکل‌دهی محتوای آن داشته باشند. بیان حکم شرعی نوع سرگرمی رسانه‌ای، نشان‌دهنده و مؤید این مطلب است: «از نظر فقهی بعضی از مذاهب، دیدن و شنیدن فیلم به یکی از دو صورت حرام می‌شود؛ یکی این‌که عکس‌ها مهیج شهوت باشد و دوم این‌که موسیقی و غنا داشته باشد و اگر چنین نمی‌باشد، چه در سینما و چه در خانه

دیدن و شنیدن آن جایز است». (همان)

از نگاه ایشان، بهترین و مناسب‌ترین راه برای تأمین محتوای سالم و تکامل‌ساز رسانه، بهره‌گیری از فرهنگ غنی دینی است. این مطلب و نیز رابطه‌ی فرهنگ دینی و رسانه و پاک‌سازی حداکثری، عاملیت و ساختار جامعه از ظلم و ستم و جایگزینی آن توسط عدالت اجتماعی در چارچوب تکامل رسانه‌ی جامعه، در قالب استفهام تأییدی طرح می‌شود: «آیا اگر فرهنگ دینی‌را، ما توسط رسانه‌های گروهی (نشرات، رادیو، تلویزیون و انترنت) و توسط تبلیغات مؤثر، در دل‌های مردم جایگزین کنیم، حداقل ۸۰ فیصد مردم را از ظلم و ستم به سوی عدالت جذب نمی‌کنیم؟ (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۹۶) در اندیشه‌ی آینده‌نگر و جهان‌اندیش ایشان، قدم گذاشتن در این راه، کمک شایانی به توسعه‌ی جامعه‌ی انسانی و در نتیجه تکامل آن خواهد کرد و در این راه نباید کار را به فردا موکول کرد و فرصت را از دست داد: «آیا نباید ما از امروز به توسعه و تحکیم فرهنگ اسلامی همت بگماریم و جامعه‌ی انسانی را کمک اساسی نماییم. نظر شما خواننده عزیز چیست؟». (همان: ۹۷)

اما از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، امر تربیت و تهذیب نوجوانان و جوانان عامل مهم ایجاد شاخص‌های رشد و پیش‌رفت جامعه و در نتیجه زمینه‌ساز تکامل اجتماعی است: «تربیت شاگردان از مرحله‌ی ابتدایی تا مرحله‌ی فوق‌لیسانس و دکتورا باید ادامه یابد. تقویت ایمان انسان‌ها در دوره‌ی نوجوانی و جوانی و تهذیب صفات روحی و تحصیل مکارم اخلاقی در سلامت اجتماع، تحکیم نظم عامه، أمن عمومی و رشد اقتصادی و سیاسی و وحدت ملی بسیار مؤثر و درخور توجه دولت دینی است و موجب زوال مشکلات لاینحل کشور است. فساد اخلاقی، تباهی و ناکامی جامعه را در همه‌ی شئونات در پی دارد». (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۴۱) ورود اندیشمند مورد نظر به بحث رسانه بلافاصله بعد از ذکر مطلب بالا، نشان می‌دهد که از نگاه ایشان، رسانه‌ها واسطه‌ی کارساز، میان محتوای تربیتی از یک سو و قشر نوجوان و جوان به عنوان موتور محرکه‌ی تکامل یک اجتماع، از سوی دیگر است. از نگاه ایشان، توجه شایسته و بایسته‌ی رسانه به این قشر از جامعه، به عنوان اصلی‌ترین و پرتعدادترین مخاطب رسانه‌ها، از طریق غنی‌سازی محتوای رسانه‌های دولتی و خصوصی بر مبنای تهذیب و تعلیم به عنوان یکی از وظایف

مهم دولت از وجوب شرعی برخوردار است: «حکومت موظف است برنامه‌ی تربیت را در نشریات دولتی و رادیوها و تلویزیون‌های خود در مرکز و ولایات اجباری نماید و بر رسانه‌ی خصوصی از ابتدای نشر، تربیت را که مواد آن به طور روشن بیان گردیده باشد، واجب سازد. به علاوه که برخورد رسانه‌ها نیز، ترویج تربیت از باب ارشاد و امر به معروف و نهی از منکر، واجب شرعی می‌باشد». (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۴۲ و ۱۴۱)

۳.۲.۲. ایجاد، حفظ و تقویت دل‌گرمی اقناعی

عملیات روانی رسانه‌ای برای تسخیر و تسخیر ذهن و اندیشه‌ی مخاطبان و تحت کنترل در آوردن تصمیمات فرهنگی، سیاسی، تجاری و اقتصادی آن‌ها در عرصه‌ی اجتماع را می‌توان یکی از موارد ایفای نقش رسانه در تأثیرگذاری بر روند تکاملی جامعه به شمار آورد. از میان اجبار، مبادله و اقناع، «گسترش روزافزون انواع رسانه‌های همگانی و حضور فراگیر آن‌ها در عرصه‌های زندگی، اقناع را به بهترین و مؤثرترین ابزار، برای حل مناسبات میان حاکمان و مردم و نیز میان آحاد مختلف مردم تبدیل کرده است. هر بار که رادیو یا تلویزیون را روشن می‌کنیم، هر بار که کتاب، مجله یا روزنامه‌ای را باز می‌کنیم، کسی سعی می‌کند به ما بیاموزاند، ما را برای خرید کالایی (مادی یا معنوی) راضی کند، یا برای رأی دادن به فلان کاندیدا یا صحنه گذاشتن بر فلان اقدام یا ... ما را اقناع کند. وسیله‌ی اصلی برای بسیاری از جاذبه‌های اقناعی، رسانه‌های همگانی است». (پراتکانیس و دیگران، ۱۳۷۷ش: ۱۱-۷) در همین راستا می‌توان اذعان کرد که یکی از قابلیت‌های کاربردی مهم رسانه، فعالیت‌های روان‌شناختی در جهت ایجاد انگیزه و امید، نسبت به تحکیم ارتباطات اجتماعی است. بدون شک، به‌کارگیری این ظرفیت، مانع فروپاشی روحی و روانی اجتماع و عاملی برای حرکت جامعه به سمت تکامل خواهد بود. در این راستا علامه محسنی رحمته‌الله‌علیه ابتدا این‌گونه به طرح بحث می‌پردازند که «اهمیت تبلیغات در این روزگار بر هیچ‌کسی پوشیده نیست و اسلام به این امر حیاتی توجه شایانی نموده است و حتی بعضی از اقسام آن را واجب قرار داده است». (محسنی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۲۲۹) در همین چارچوب، از دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه ظرفیتی که تاکنون مغفول و متروک بوده است، تلاش رسانه‌ای برای ایجاد، حفظ و گسترش پیوندهای دوستانه در جبهه‌ی خودی و تلاش برای کاهش تنش و فعالیت‌های تخریبی از سوی طرف‌های متخاصم از طریق

عملیات روانی است که بایستی در سطوح و ردیف‌های مربوط صورت پذیرد. ایشان بعد از تقسیم مخاطبان انقلاب اسلامی افغانستان به سه قسم؛ دوستان، بی‌طرفان و مخالفان می‌فرمایند: «باید متوجه بود که دوستی و بی‌طرفی و دشمنی از خود حدی دارد و لایتناهی و ثابت نبوده، قابل تغییرند و می‌شود طرف‌دار را بی‌طرف و مخالف را موافق نمود و از این جا است که نقش تبلیغات در پیروزی انقلاب ما هویدا می‌گردد. ما به‌وسیله‌ی سخنرانی‌ها، نشرات، فیلم‌ها، عکس‌ها و غیره، باید دوستان خود را دل‌گرم نگه‌داریم؛ بی‌طرف‌ها را به‌هم‌دردی و هم‌کاری خود تشویق کنیم و دشمنان را، اگر طرف‌دار خود نتوانیم، آنان را در دشمنی خود متردد گردانیم و لاقلاً آنان را مأیوس و ساکت گردانیم و ما تا امروز این کار را به حد لازم انجام نداده‌ایم». (محسنی، ۱۴۱۱ ق: ج ۱، ۲۲۹ و ۲۳۰)

با توجه به آن‌چه تا کنون مورد طرح و بررسی و تحلیل قرار گرفت، می‌توان گفت از نگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه آگاهی‌بخشی تکاملی، مهم‌ترین و اصلی‌ترین رسالت و جایگاه ایجابی رسانه، در تکامل اجتماعی است که شامل مؤلفه‌های اصلی؛ هم‌چون آگاهی‌بخشی هستی‌شناختی؛ متشکل از روشن‌گری نظارتی و آگاهی‌بخشی مقاومتی بر اساس فعالیت‌سنجیده‌ی رسانه‌ای، هم‌چنین استحکام معرفتی اجتماعی متشکل از ایجاد، حفظ و تقویت اعتماد، انسجام و دل‌گرمی اجتماعی بر مبنای راه‌کارهای مهم علمی، عملی، معرفتی و روان‌شناختی می‌شود. این مجموعه از عناوین و مفاهیم را می‌توان با توجه به مفهوم کلیدی «آگاهی‌بخشی تکاملی» مورد تحلیل و بررسی قرار داد.

۳. جایگاه سلبی رسانه در تکامل اجتماعی

برخلاف جایگاه ایجابی رسانه که در آن، از گام‌هایی هم‌سو با مسیر تکامل اجتماعی برخوردار است، گاهی رابطه‌ی آن با مسأله‌ی تکامل اجتماعی، رابطه‌ی معکوس و بازدارنده است و به همین دلیل جایگاهی سلبی را در این ارتباط برای خود رقم می‌زند. به‌طوری‌که به‌جای ایجاد روشنایی علمی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی؛ جنبه‌های مختلف زندگی انسان را به‌تاریکی و فضایی غبارآلود و مسموم می‌کشد و مانع تنفس سالم اجتماع برای گام‌نهادن در راه تکامل می‌شود. در این گام از پژوهش و بر اساس نظرات و دیدگاه‌های آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه اجزای تشکیل‌دهنده‌ی ساختمان این جایگاه، مورد طرح و بررسی قرار می‌گیرد.

۱.۳. استعمار رسانه‌ای

همان‌طور که رسانه، می‌تواند در آگاهی و معرفت مردم، نقش مفید و سازنده داشته باشد، گاهی عاملی برای انتقال اطلاعات ناقص و یا حتی خلاف واقع به مردم به شمار می‌رود. موضوع وقتی جدی‌تر و خطرناک‌تر می‌شود که پشت این عاملیت، سیاست‌گذاری‌های منسجم و پیچیده‌ی استعماری نهفته باشد و آن را راهبری و اجرا نماید. طی یک فرایند سازماندهی شده، بعد از انتخاب فرستنده و گیرنده و جمع‌آوری و تنظیم محتوای پیام توسط گزارش‌گران، کارگزاران فیلم، بازیگران، نویسندگان مجلات و سردبیران، مدیران تهیه و انتشار آگهی، سخنرانان و سخن‌گویان رسمی و بسیاری دیگر،... فرستنده‌های حرفه‌ای وابسته به کمک تعدادی حرفه‌ای و متخصص، محصول تولیدشده را رمزگذاری می‌کنند و معانی خاصی را در پیام خود جای می‌دهند. افراد خلاق، هنرمندان، نویسندگان، پژوهش‌گران، آهنگ‌سازان، نسخه‌برداران، سردبیران، ویراستاران و کارگردانان، پیام‌ها را شکل می‌دهند و یا آن را بازسازی می‌کنند، تا به شکل خاصی درآید و آماده‌ی تحویل به خط انتقال باشد. (دفلور و دیگران، ۱۳۸۷ش: ۴۵) قرارگرفتن عامه‌ی مردم در معرض چنین اطلاعاتی به مرور زمان، وابستگی رسانه‌ای را در پی دارد که خود از طریق کاهش ظرفیت مشارکتی مردم در تولید محتوا، منجر به مسلط شدن ارباب رسانه و تبدیل شدن افراد از کنش‌گرانی فعال به مصرف‌کنندگانی منفعل می‌شود؛ به عبارت دیگر «... به علت آن‌که رسانه‌ای شدن، از ظرفیت ما برای مشارکت در روند و محتوای فرایند ارتباطی و کمک به آن می‌کاهد، ما را تحت سلطه‌ی کسانی قرار می‌دهد که تولید نمادها را به عهده دارند». (استوارت ام، ۱۳۸۲ش: ۲۸۹)

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه نیز معتقد است که نظام استعماری غرب، از طریق دروغ‌پردازی، سانسور و تحریف اطلاعات، همواره شرایط تکاملی جوامع را تحت تأثیر منفی قرار می‌دهد. از نگاه ایشان رسانه‌های بین‌المللی، طبق اهداف کلان استعماری و سیاسی، با فریب دادن طیف وسیعی از مردم، مانعی مهم در شکل‌گیری فهم و درک صحیح از شرایط و اوضاع پیرامونی به شمار می‌رود: «بلی گزارشات افراد فاسق و مجهول‌الحال نباید پذیرفته و منشاء ترتیب اثر قرار گیرد و باید گزارش مذکور تثبیت گردد، ولی امروز رسانه‌های بین‌المللی صدها میلیون انسان را با اخبار کاذب فریب می‌دهند». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۹۷)

ایشان ضمن اشاره به تعریب مذاهب و تضعیف انسجام اجتماعی در بین مذاهب اسلامی، به عنوان یکی از اهداف استعماری رسانه‌های غربی، آن را مانعی بزرگ بر سر راه تکامل اجتماعی برمی‌شمارند که با وارونه جلوه دادن حقایق و واقعیات متن، جوامع اسلامی توسط رسانه‌های حاکم بین‌المللی و غربی، شکل گرفته و تقویت می‌شود. (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۲۶)

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، با نگاهی دقیق و ظریف، به تحلیل و تبیین روش و مکانیسم فریب اذهان توسط رسانه‌های غربی می‌پردازند. از نگاه ایشان جلب اعتماد اولیه توسط رسانه‌های غربی برای به ثمر نشاندن اهداف کلان خود، گزینشی عمل کردن در بیان اطلاعات و اخبار، تغافل، بزرگ‌نمایی و کوچک‌نمایی و وارونه جلوه دادن حقایق، جزء لاینفک و مقوم این مکانیسم است: «رسانه‌های مکار غربی برای حفظ سیاست مردم‌فریبی خود، در اخبار و گزارشات، دروغ کم‌تری می‌گویند، ولی مطابق اصول کلی خود شیطنت‌های دیگری دارند: ۱. خبرهای مورد دل خواه خود را با شد و مدّ بازتاب می‌دهند و به بهانه‌های مختلف چند مرتبه تکرار می‌کنند، ولی در مورد گزارشات دیگر با اشاره از کنار آن می‌گذرند؛ ۲. اصلا پخش نمی‌کنند و تغافل می‌ورزند؛ ۳. به وسیله‌ی پس‌وندها و پیش‌وندها کاه و کوه را کاه می‌سازند؛ ۴. برای ایجاد دشمنی، بدبینی و نزاع، روش‌های ظریفانه‌ای اعمال می‌کنند، به طور نمونه جنگ فعلی در سوریه که بین موافقان اسرائیل و مخالفان اسرائیل با ضمیمه‌ی قصد ضمنی دیگر، (کشتن به اصطلاح تندروها، القاعده و سلفی‌ها و خرابی سرمایه‌های ملی سوریه) می‌باشد و ترکیه و سعودی و قطر در همین راستا استخدام شده‌اند، ولی رسانه‌های غربی از جنگ شیعه و سنی یاد می‌کنند! تا در همه جا این نزاع و برادرکشی را ترویج نمایند، لکن تا حال نشنیده‌اید که در مورد اختلاف و نزاعی، نام کاتولیک و پروتستان گرفته شود.» (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۲۶ و ۱۲۷)

۲.۳. ایجاد و تثبیت حاکمیت نابرابر

بدیهی و روشن است که نوع نظام حاکم بر هر جامعه‌ای نقش مهمی در تکامل و یا انحطاط هر جامعه می‌تواند داشته باشد. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، ارکان دموکراسی را به عنوان یکی از نظام‌های رایج در جامعه‌ی کنونی بین‌المللی مورد تحلیل قرار داده‌اند. از نگاه ایشان، برابری به عنوان یکی از اصول مهم سه‌گانه‌ی دموکراسی، موضوع صوری و تشریفاتی است که برخلاف آن چه که عنوان می‌شود، نابرابری را در متن و واقع خود دارد که

تحت لوای این نظام و به یاری رسانه‌ها به طور مداوم، بازتولید، تبلیغ و تثبیت می‌شود. از شروع فرایند انتخابات به عنوان یکی از ارکان اساسی نظام دموکراسی، این نابرابری با تأثیر مستقیم و تعیین‌کننده‌ی رسانه‌ها پایه‌ریزی شده و با تحمیل برابری تعریف شده در قالب نظام دموکراسی بر جامعه، عملاً نابرابری در بطن سیستم حکومتی متولد شده و ریشه می‌دواند: «گفته شده که اصل برابری یکی از سه اصل مشترک دموکراسی است، ولی آن چه واقعا در این شیوه‌ی حکومتی پذیرفته شده، مساوات اسمی بوده که در زیر لوای آن بر بسیاری از نابرابری‌های واقعی در جامعه سرپوش گذاشته شده و برابری در دموکراسی به برابری در شانس و فرصت محدود گردیده و به عبارت دیگر، هدف دموکراسی ایجاد فرصت برابر شدن افراد نیست، بلکه به آدم‌ها فرصت برابری می‌دهد تا برابر نباشند؛ یعنی مراد همسانی در برابر قانون است، نه در ثروت و یا وضع و حال. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۹۸ و ۱۹۷)

نکته‌ی حساس و مرتبط با بحث این است که از نگاه ایشان، نظام دموکراسی، همواره تحت تأثیر رسانه‌ها است و رسانه‌ها نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای در تعیین طبقه‌ی حاکم و نوع رفتار توده‌ی مردم در عرصه‌های مختلف، اجتماعی و سیاسی، خصوصاً انتخابات دارند؛ لذا طبق آن چه بیان شد و در ادامه خواهد آمد، برابری حقیقی که عامل مهمی در تکامل اجتماعی محسوب می‌شود، در این نوع حکومت‌ها با نقش‌آفرینی و صحنه‌گردانی رسانه‌ها، امری دست نیافتنی است: «حاکمیت مردم، خواه ناخواه از آن مردمی است که دارای امکانات مادی و شهرنشینی و نظایر آن‌ها می‌باشد و اکثریت، فقط پیرو تبلیغات افسون‌گر رسانه و احزاب هستند و در کل اکثریت رأی‌دهندگان بر اساس روابط و یا توهماتی که رسانه‌های همگانی، آن‌ها را به خورد بینندگان و شنوندگان می‌دهند، رأی می‌دهند و به اندازه‌ی بسیار کمی هم از اعمال وکیل خود در حوادث مهم و غیر مهم اطلاعی دارند. (همان: ۱۹۸)

۳.۳. ترویج تمدن نامتدین

باتوجه به مباحثی که تاکنون مطرح و بررسی شد، تعریف جایگاه رسانه در تکامل اجتماعی، متوقف بر نوع محتوا و روشی است که در ارایه‌ی آن به کار می‌گیرد. اهمیت مسأله وقتی دوچندان می‌شود که با موضوع تمدن جامعه و جنبه‌های مختلف نرم‌افزاری و

سخت‌افزاری آن گره می‌خورد. به همین دلیل در مقابل نگاه خوش‌بینانه، نسبت به جایگاه کارکردی رسانه در زندگی فردی و اجتماعی، برخی منتقدان ادعا می‌کنند که تأثیرات رسانه‌ها ممکن است مخرب باشند. آن‌ها به ما هشدار می‌دهند که رسانه‌ها امکان دارد بر ما تأثیراتی بگذارند که از اول خواهان آن نبوده‌ایم. برخی می‌گویند که محتوای برنامه‌های رسانه‌ها، فرزندان ما را پرخاش‌گر بار می‌آورد و شخصیت و ارزش‌های اخلاقی مثبت ما را مورد تهدید قرار می‌دهد. رسانه‌ها، اعتقادات، باورها، وضعیت شخصی و دیدگاه‌های مان را کنترل می‌کنند. (دفلور و دیگران، الف ۱۳۸۷ش: ۲۸) پروفیسور جان سی. مریل با ارزیابی منفی از تأثیر رسانه‌ها می‌گوید: «جهان انسان‌ها (علاقه‌ها، ارزش‌ها، دیدگاه‌ها و ...) را رسانه‌ها تعیین می‌کنند... هر روز رسانه‌ها دنیا را خلق می‌کنند که جهانی نادرست و از اساس منفی است». (گرامی، ۱۳۹۰ش: ۱۱۶)

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه اندیشمندی است که این زاویه از کارکرد رسانه را، به خوبی درک کرده و همواره از یک سو نسبت به نقش مخرب علم، پیش‌رفت و تکنولوژی منهای اخلاق و تدین هشدار داده و از سوی دیگر به تکمیل این مؤلفه‌ها به عنوان پایه‌های اساسی تمدن با مبانی اخلاقی و دینی تأکید می‌کند. (محسنی، بی تا: ۶۱-۲۱؛ همان، ب ۱۳۷۸ش: ۱۲)

از نگاه ایشان، شرایط معاصر به گونه‌ای است که رسانه‌ها با ترویج تمدن بیگانه با دین جایگاهی سلبی را برای آن‌ها در تکامل اجتماعی رقم زده است: «اساساً ما در این اعصار در جهان صلح و آرامش زندگانی نمی‌کنیم، بلکه در حالت جنگ قرار داریم و تا تمدن منهای ایمان و علم بی‌تربیت بر زندگانی بشر سایه افکن باشد، وضع ما بهبود نیافته که بدتر می‌شود، منتهی گاهی در جنگ گرم و گاهی در جنگ سرد به سر می‌بریم و بدین اساس تبلیغات زهرآگین دشمنان ما همیشه متوجه ما می‌باشد که به‌طور نمونه بعضی از انواع آن را که در کتاب دیگر نگارنده (دیدگاه‌ها و مواضع ما) مذکور است در این جا می‌آوریم: ۱. ترویج مارکسیزم و تبشیر کلیسا و غیره برای به دام انداختن جوانان مسلمان و حداقل برای بدین نمودن آنان به مبانی اسلامی؛ ۲. دور نمودن نسل جوان از دانشمندان دینی به وسیله‌ی متهم نمودن آنان به وسایل گوناگون؛ مانند: ارتجاع، نادانی خیانت، و وابسته‌گی به قدرت‌ها و ... برای انجام این دو غرض، از سینماها، نمایش‌ها، سیمینارها، رادیوها، تلویزیون، مجلات، کتب، اعزام معلمین و دعوت جوانان به خارج استفاده

می‌برند. سینما به نمایش فیلم‌های مبتذل و رادیو و تلویزیون به پخش اهداف حکومت و احیاناً به سرگرمی مردم، روزنامه‌ها و مجلات، بیان‌گر اهداف سیاسی، اقتصادی و یا علمی و یا انحرافی مشغولند که همین رسانه‌ها به فرهنگ و کلتور جامعه شکل می‌دهند و در جهت دهی مردم مؤثر هستند». (محسنی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۲۳۰ و ۲۳۱)

از نگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، حتا در جایی که شعارهای خوش رنگ و لعاب غربی حقوق بشر؛ از جمله در مورد حقوق و آزادی زن در مشرق زمین از حلقوم رسانه‌های خارجی غربی و داخلی وابسته به غرب به گوش می‌رسد، باید با نگاهی دقیق و عمیق، نیت دست‌های آلوده‌ی پشت پرده را در آمار وحشتناک و تأسف بار وضعیت زنان در جامعه و فرهنگ غربی جست‌وجو و افشا کرد: «...ولی غربی‌ها هیچ‌گاه به فکر اصلاح تمدن خود نیستند و نه در شرایط فعلی، توان اصلاح آن را دارند. مشکله‌ی جنسی تنها در قوه‌ی نظامی نیست، آمار غربی‌ها می‌گوید در آمریکای متمدن در حالی که زنا مانند آب نوشیدن سهل‌الوصول است و هم جنس‌بازی قانونی شده و در هر شش دقیقه یک تجاوز به عنف صورت می‌گیرد، این تجاوز به عنف در زندان‌ها و شرکت‌ها و ... عمومیت دارد و بر اساس گزارش رسانه‌ها، به زنان سفارش می‌شود، تحمل داشته باشند و لب به شکایت نگشایند وگرنه ممکن است، شغل خود را از دست بدهند!!! همین آمریکا (و مطلق دولت‌های غربی) در افغانستان و کشورهای شرقی حلق خود را در مورد تبلیغ حقوق زن و آزادی زن پاره می‌کنند!!! این حلق‌پارگی از دل‌سوزی به زنان است یا اهداف شیطانی و سیاسی دیگری دارد؟ زنان هوشمند ما جواب دهند». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۳۹)

۴.۳. ترویج تروریسم مذهبی

بی‌تردید خروج اندیشه حاکم بر جامعه از حالت اعتدال و حرکت به سمت افراطی و یا تفریط، مانع بزرگی بر سر راه تکامل آن جامعه خواهد بود. در این راستا، رسانه‌ها می‌توانند نقش مهمی داشته باشند و خوراک فکری جریان‌های تندرو و رادیکال را تهیه و در جامعه تزریق کنند؛ چنان‌چه در سال‌های اخیر خاورمیانه شاهد ظهور این حرکت‌ها و پشتیبانی رسانه‌ای آن‌ها از طریق شست‌وشوی اذهان و ترویج اندیشه‌های افراط‌گری، تکفیری و خشونت مذهبی بوده است، تا جایی که زمینه‌ی نگرانی و تشویش اذهان عمومی را فراهم کرده است. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه نسبت به این موضوع و مسایل پیرامونی آن هشدار داده

و به نقل از صاحب نظران علوم سیاسی می‌نویسند: «این تحلیل‌گر مسایل سیاسی معتقد است که پیش‌بینی شاهزاده بندر که وی دست کم سه دهه در دل سیستم استخباراتی و امنیتی عربستان بوده و طبق آن قرار است که یک صد میلیون نفر در منطقه‌ی خاورمیانه قلع و قمع شوند، وی هم‌اکنون مردم منطقه را نه تنها نگران اقدام نظامی آتی داعش، بلکه نگران از تبلیغات عظیم «وها بیسم» در رسانه‌های منطقه می‌داند». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۱: ۴۲۲ و ۴۲۱)

جمع بندی و نتیجه‌گیری

۱. رسانه در بعد بین‌المللی و سطح کلان، تنها یک ابزار نیست، بلکه سیستمی برای کنترل و هدایت افکار و رفتار و فرهنگی، اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و ... انسان‌ها و نفوذ مؤثر در زندگی انسان‌ها، با هدف پیش‌برد اهداف استعماری در ابعاد مختلف مذکور است.

۲. رسانه‌ها گرچه نفوذ قدرت‌مند و بسیار مؤثری در جنبه‌های مختلف بر فرد و اجتماع دارند، اما اجتماع و فرهنگ افراد آن به عنوان کنش‌گرانی فعال و نه منفعل و مسخ‌شده، می‌توانند نقش مؤثری در کنترل و تنظیم، جهت‌دهی و غنی‌سازی محتوای رسانه‌ها ایفا کنند.

۳. برنامه‌ریزی مدون و مبتنی بر فرهنگ ناب و تکامل‌آفرین اسلامی در رسانه‌ها با محوریت قشر نوپا و جوان؛ اولاً برای جلوگیری از نفوذ رسانه‌های بیگانه و استعمارگر و بازداری از انحراف این طبقه‌ی مهم و هم‌چنین رفع موانع بنیادین تکامل اجتماعی و ثانیاً در جهت تحکیم پایه‌های اعتقادی، اخلاقی و فرهنگی ایشان بر مبنای تعالیم حیات‌بخش دینی در کانون توجه و تأکید مداوم آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه قرار دارد. ثمره‌ی تلاش رسانه‌ی شایسته و بایسته در این زمینه، رشد شاخص‌های مهم پیش‌رفت، رشد، تعالی و تکامل اجتماعی از طریق رفع موانع و استحصال مقتضیات آن است.

۴. از نگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه آگاهی‌بخشی تکاملی، مهم‌ترین و اصلی‌ترین رسالت و جایگاه ایجابی رسانه در تکامل اجتماعی است که مؤلفه‌های خاص خود را دارد و می‌توان آن‌ها را با توجه به این مفهوم کلیدی مورد تحلیل و بررسی قرار داد:

اول: روشن‌گری نظارتی نسبت به عمل‌کرد مسئولین دولتی و حکومتی، آگاهی‌بخشی

مقاومتی از طریق بیان وقایع جهاد و اصلاح نگرش اعتقادی و بینش علمی و بصیرت‌افزایی در جهت به ثمر نشاندن جهاد و مقاومت نظامی و فرهنگی را می‌توان در تحت عنوان آگاهی‌بخشی هستی‌شناختی رسانه قرار داد؛

دوم: استحکام معرفتی اجتماعی، شامل ایجاد، حفظ و تقویت اعتماد اجتماعی با پرهیز از فریب‌کاری رسانه‌ای و انسجام اجتماعی از طریق بستن راه نفوذ استعمار رسانه‌ی و بیان اهمیت و آثار مثبت انسجام و اتحاد اجتماعی می‌شود. هم‌چنین رسانه‌ها نقش مهمی در استحکام معرفتی از طریق ترویج فرهنگ دینی ایفا می‌کنند که خود، آثار مهم و تکامل‌بخشی؛ هم‌چون برقراری عدالت اجتماعی و تربیت اعتقادی و فرهنگی را در پی دارد. عملیات روان‌شناختی رسانه برای ایجاد، حفظ و گسترش دل‌گرمی کمی و کیفی در جبهه‌ی خودی و راه‌بردهای اقناعی برای جذب معارضین و متخاصمین و یا حداقل توقف یا کاهش فعالیت‌های تخریبی آن‌ها بر استحکام معرفتی اجتماعی می‌افزاید.

۵. از نگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه جهالت‌آفرینی انحطاطی مشخصه‌ی اصلی جایگاه سلبی رسانه در روند تکامل اجتماعی است. استعمار رسانه‌ای، ایجاد و تثبیت حاکمیت نابرابر، ترویج تمدن نامتدین و ترویج تروریسم مذهبی پایه‌های اصلی این جایگاه را تشکیل می‌دهند و می‌توان آن‌ها را با توجه به این مفهوم کلیدی مورد تحلیل و بررسی قرار داد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ازکمپ، استوارت، (۱۳۸۵)، روان‌شناسی اجتماعی کاربردی، ترجمه فرهاد ماهر. تهران: مؤسسه انتشارات به‌نشر.
۲. استوارت‌ام، هوور، (۱۳۸۲)، بازاندیشی درباره رسانه، دین و فرهنگ، ترجمه مسعود آریایی نیا، تهران: سروش.
۳. امیرتیموری، محمدحسن، (۱۳۷۷)، رسانه‌های آموزشی، شیراز: ساسان.
۴. انوری، حسن، (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن.
۵. آراسته‌خو، محمد، (۱۳۷۰)، نقد و نگرش بر فرهنگ اصطلاحات علمی-اجتماعی، تهران: نشر گستره.
۶. آشنای، حسام‌الدین، (۱۳۸۷)، نقش اجتماعی رسانه‌ها در نظام اسلامی معاصر، گردآوری، حسن

- بشیر، تعامل دین و ارتباطات، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۷. بگدیگیان، بن ایچ، (۱۳۷۴)، انحصار رسانه‌ها، ترجمه داود حیدری، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۸. بهرامی کمیل، نظام، (۱۳۹۸)، نظریه رسانه‌ها (جامعه‌شناسی ارتباطات)، چاپ سوم، تهران: کویر.
۹. پراتکانیس، آنتونی و آرنسون، الیوت، (۱۳۷۷)، عصر تبلیغات، ترجمه کاووس سیدامامی و محمدصادق عباسی، تهران: انتشارات کیهان.
۱۰. تی.بی. باتومور، (۱۳۵۷)، جامعه‌شناسی، ترجمه سیدحسن منصور و سیدحسن حسینی کلجاهی، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۱۱. جان تامپسون، (۱۳۸۹)، رسانه‌ها و مدرنیته، ترجمه مسعود اوحدی، چاپ دوم تهران: سروش.
۱۲. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۶)، اخلاق کاربردی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. دالگرن، پیتر، (۱۳۸۰)، تلویزیون و گستره عمومی، ترجمه مهدی شفقتی، تهران: انتشارات سروش.
۱۴. دفلور، ملوین لارنس، اورت ای. دنیس، (۱۳۸۷)، شناخت ارتباطات جمعی، ترجمه سیروس مرادی، چاپ چهارم، تهران: دانشکده صدا و سیما.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، جلد هشتم، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سیدجعفر شهیدی، چاپ دوم، تهران: موسسه لغت‌نامه دهخدا.
۱۶. رابرتسون، یان، (۱۳۸۵)، درآمدی بر جامعه (با تأکید بر نظریه‌های کارکردگرایی، ستیز و کنش متقابل نمادی)، ترجمه حسین بهروان، چاپ چهارم، مشهد: شرکت به نشر.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالعلم.
۱۸. سفی‌مان، پی، جی و دیگران، (۱۳۷۵)، نگاهی دیگر به اخلاق رسانه‌ی، ترجمه مترجمان محمود حقیقت‌کاشانی و دیگران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۱۹. عباس‌زاده، روح‌الله، (۱۳۹۶)، بایسته‌های فعالیت‌های رسانه‌ی از منظر اسلام، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۲۰. عمید، حسن، (۱۳۸۴)، فرهنگ فارسی عمید، چاپ دهم تهران: امیرکبیر.
۲۱. کوئن، بروس، (۱۳۸۲)، درآمدی به جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ شانزدهم، تهران: توتیا.
۲۲. گیل، دیوید و آدامز بریجت، (۱۳۸۴)، الفبای ارتباطات، ترجمه رامین کریمیان، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۲۳. محسنی، محمدآصف، (۱۳۸۷)، جهانی شدن و جهانی سازی، بی‌نا: بی‌جا.
۲۴. ---، (۱۳۹۲)، قوانین زندگی انسان در قرآن، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
۲۵. ---، (بی‌تا)، روابط انسان، تهران: حرکت اسلامی افغانستان.
۲۶. ---، (۱۳۸۷ ب)، روش جدید اخلاق اسلامی، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

۲۷. ---، (۱۳۸۵)، دین و زندگانی، کابل، بی جا: بی نا.
۲۸. ---، (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، جلد ۲، چاپ دوم، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین علیه السلام.
۲۹. ---، (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی، کابل: شورای علمای شیعه افغانستان.
۳۰. ---، (۱۳۹۴)، رنگارنگ، جلد ۲، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین علیه السلام.
۳۱. ---، (۱۴۱۱ ق)، جهاد اسلامی در عصر حاضر، جلد ۲، لاهور: کمیته فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
۳۲. ---، (۱۴۱۲ ه ق)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، چاپ دوم، بی جا: حرکت اسلامی افغانستان. شعبه فرهنگی.
۳۳. ---، (۱۳۹۹)، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، بی جا: بی نا.
۳۴. مرکز آینده پژوهی علوم و فناوری دفاعی، (۱۳۸۸)، آینده و رسانه ها، تهران: مرکز آینده پژوهی علوم و فناوری دفاعی.
۳۵. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، جلد ۱۰، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، جلد ۲ و ۲۵، قم: صدرا.
۳۷. معین، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی معین، ج ۲، چاپ دوم، تهران: نامن.
۳۸. مک کوایل، دنیس، (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظریه ارتباط جمعی، ترجمه پرویز اجلالی، تهران: دفتر مطالعات و برنامه ریزی رسانه ها.
۳۹. هوسمن، کارل، (۱۳۷۵)، بحران وجدان، ترجمه داود حیدری، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ها.
۴۰. یاور و وثاق، مهدیه، (۱۳۹۱)، نقش رسانه در آگاهی بخشی سیاسی و اجتماعی، قم، مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما.
۴۱. خانیکی، هادی، بازخوانی ارتباطات در ایران؛ از مفهوم «وسایل ارتباط جمعی» و «رسانه ها» تا «مطالعات رسانه های نوین» نشریه مطالعات رسانه های نوین، سال: ۱۳۹۴، دوره ۱ شماره ۱.
۴۲. گرامی، غلام حسین اخلاق رسانه، مقاسه منشورات جهانی با دستورهای اسلامی، پژوهش نامه اخلاق، سال: ۱۳۹۰، دوره چهارم، شماره ۱۲.
۴۳. گیویان، عبدالله، دین، فرهنگ و رسانه، فصل نامه رسانه، سال: ۱۳۸۶، ش ۶۹.
۴۴. معتمدنژاد، کاظم، اصول اخلاق حرفه روزنامه نگاری، فصلنامه رسانه، سال: ۱۳۸۵، ش ۶۶.

بررسی اعتبار تفسیر مرحوم قمی با تاکید بر

دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمه‌الله علیه

حجت الاسلام محمدعلی شریفی^۱

چکیده

بررسی اعتبار نسخه‌ی موجود «تفسیر قمی»، از مباحث مهم رجالی است که اعتبار صدها روایت و توثیق عام علی‌بن‌ابراهیم، بر اعتبار آن گره خورده است. در مرحله‌ی انتساب این تفسیر به علی‌بن‌ابراهیم، مرحوم آقا بزرگ تهرانی و بعد از ایشان، همه‌ی بزرگان از جمله مرحوم آیت‌الله محسنی به این نتیجه رسیده‌اند که همه‌ی روایات و مطالب نسخه‌ی موجود، از علی‌بن‌ابراهیم نیست؛ بلکه این کتاب که معروف به تفسیر قمی است، آمیخته‌ای از تفسیر علی‌بن‌ابراهیم، تفسیر ابوالجارود زیدی مذهب و روایات دیگران است؛ حتی برخی محققان مؤلف آن را علی‌بن‌حاتم، دانسته‌اند.

در مرحله‌ی اعتبار این تفسیر، برخی‌ها تلاش کرده‌اند با ارایه‌ی دلایلی، اعتبار همه‌ی روایات تفسیر و یا دست‌کم، روایات منسوب به علی‌بن‌ابراهیم را ثابت نمایند؛ اما مرحوم آیت‌الله محسنی به دلیل مجهول بودن راوی کتاب و عدم وجود سند مُعَنَّع و معتبر به نسخه‌ی کتاب، روایات نقل شده از این تفسیر در جوامع حدیثی و نسخه‌ی موجود را غیر معتبر دانسته‌اند و تنها روایاتی که مرحوم کلینی از این تفسیر نقل کرده‌اند را پذیرفته‌اند. بعد از مقایسه‌ی ادله‌ی طرفین برداشت نگارنده این است که تاکنون هیچ محقق‌نی‌توانسته است، دلایل مرحوم آیت‌الله محسنی بر عدم اعتبار این تفسیر را به طور فنی و علمی نقد نماید.

واژگان کلیدی: اعتبار، تفسیر قمی، آیت‌الله محسنی، راوی مجهول، نقل بالوجدان.

۱. دانش‌آموخته‌ی فقه و حقوق و طلبه‌ی درس خارج فقه و اصول در مرکز فقهی ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام

بررسی اعتبار نسخه‌ی تفسیر قمی، یکی از بحث‌های مهم رجالی محسوب می‌شود؛ زیرا در پذیرش یک روایت، تنها معتبر بودن سند روایت کافی نیست؛ بلکه لازم است علاوه بر معتبر بودن سند، کتاب و مصدری که روایت را از آن کتاب نقل می‌کنیم، نیز معتبر باشد. اگر روایتی در تفسیر قمی با سند معتبر نقل شده باشد؛ اما نسبت نسخه‌ی این کتاب، به مؤلف آن؛ یعنی علی بن ابراهیم ثابت نباشد، روایات معتبرالسند آن نیز از اعتبار ساقط می‌شود. مرحوم آیت‌الله محسنی در یکی از درس‌های خارج تذکر می‌دهند: «بر اساس مطالعه‌ی ما، در این صد سال اخیر نظریه‌ی مشهور و حاکم بین رجالیان این است که در اعتبار یک روایت، دو امر کافی است: الف. معتبر بودن سند روایت و ب. صحت طریق ناقل به اصل آن کتاب؛ اما این که علاوه بر این دو امر، صحت نسخه‌های منسوب به مؤلف آن نیز با طریق مُعَنَّع و معتبر ثابت باشد، کسی از آن بحث نکرده است؛ در حالی که لازم است علاوه بر دو امر اول، این امر سوم نیز به عنوان بحث مصدرشناسی مطرح شود». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۷۶)

به بیان دیگر، گاهی پرسش این است که -مثلاً- مرحوم خمیری کتابی به اسم «قرب الاسناد» داشته است یا خیر؟ آیا مرحوم علی بن ابراهیم قمی کتاب «تفسیر» دارد یا خیر؟ اما گاهی داشتن چنین کتابی برای این بزرگان مسلم و اتفاقی است؛ ولی پرسش در صحت انتساب نسخه‌های موجود به این مؤلفان است که آیا این کتاب و نسخه‌ی معروف به «تفسیر قمی» که صاحبان جوامع حدیثی از آن روایت نقل می‌کنند و در بازار با چاپ‌های متنوع موجود است، عین همان نسخه‌ی است که خود علی بن ابراهیم به عنوان کتاب تفسیر نوشته است و یا این که چنین چیزی با سند معتبر قابل اثبات نمی‌باشد؟ مسأله و پرسش اصلی‌ای که نوشته‌ی حاضر به دنبال پاسخ آن می‌باشد، این است که از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی و رجالیان دیگر، اعتبار «نسخه‌ی معروف» به «تفسیر قمی» چگونه است؟ پاسخ به سوال مزبور می‌طلبد که دلایل اعتبار و عدم اعتبار نسخه‌ی موجود تفسیر قمی از نظر مرحوم آیت‌الله محسنی و رجالیان دیگر به طور تطبیقی، بررسی گردد. پاسخ احتمالی نگارنده این است که دلایل مرحوم آیت‌الله محسنی بر عدم اعتبار نسخه‌ی موجود تفسیر قمی، متین به نظر می‌رسد؛ هرچند احتمال ضعیف بر اعتبار آن نیز وجود دارد.

به طور کلی بحث مصدرشناسی، از پیشینه‌ی تحقیقی کهنی بر خوردار نیست. به نظر می‌رسد در میان قدماء، کسی در خصوص اعتبار نسخه‌ی موجود تفسیر قمی بحث نکرده است و در موارد اندکی بر معتبر بودن برخی نسخه‌ها اشاره کرده‌اند. در بین متأخرین اولین کسی که بحث مصدرشناسی را نسبت به کتاب‌های متعدد حدیثی به طور وافعی و مستقل مطرح کرده است، مرحوم آیت‌الله محسنی می‌باشند. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۴۱۶؛ همان، ۱۴۳۴ق: ج ۸، ۶۲۳) اما اولین کسی که نسخه‌ی موجود تفسیر قمی را اعتبار سنجی کرده است، مرحوم آقا بزرگ تهرانی می‌باشد. (تهرانی، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ۳۰۳) بعد از ایشان، تعدادی از محققان و مدرسان درس خارج حوزه، در مورد اعتبار نسخه‌ی تفسیر قمی، از زوایای گوناگونی قلم‌فرسایی کرده و یا در ضمن نوشته‌ها و درس‌های خویش آن را مورد واکاوی قرار داده‌اند و گاهی برخی رسانه‌ها در مورد اعتبار سنجی آن، کانفرانس علمی دایر کرده و نظریات کارشناسان برنامه را شریک کرده‌اند. (سبحانی، ۱۴۱۰ق: ۳۱۳؛ سند، ۱۴۲۹ق: ۲۱۵؛ صدیقین، ۱۳۹۲ش: ۱۵-۲؛ شبیری زنجانی، ۱۳۹۱؛ سیستانی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۱۲) نتیجه‌ی غالب این پژوهش‌ها و بحث‌ها، عدم اعتبار تفسیر قمی می‌باشد؛ هرچند برخی‌ها تلاش کرده‌اند، به نحوی اعتبار کل کتاب و یا بخشی آن را ثابت نمایند که در تبیین نظریه‌ها، به طور مستند به آن اشاره می‌گردد. از مجموع آن‌چه در پیشینه‌ی تحقیقی مسأله بیان کردیم، روشن گردید که در بین قدماء بحثی از صحت و عدم صحت انتساب نسخه‌ی تفسیر قمی، مطرح نیست و پیشینه‌ی تحقیقی این مسأله به زمان آقا بزرگ تهرانی بر می‌گردد.

۱. کلیات

آشنایی اجمالی با علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، اعتماد اصحاب بر این تفسیر و دیدگاه اندیشمندان پیرامون اعتبار و مؤلف آن، در فهم دلایل اعتبار و عدم اعتبار این تفسیر، راه‌گشا می‌باشد.

۱.۱. علی بن ابراهیم قمی رحمته‌الله علیه

تاریخ ولادت و وفات شیخ ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی، به طور دقیق مشخص نیست؛ اما قدر متیقن این است که ایشان در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم

قمی می‌زیسته است. شیخ طوسی او را از اصحاب امام هادی علیه السلام دانسته و شیخ صدوق در «عیون اخبار الرضا» اظهار داشته که حمزه بن محمد بن جعفر در سال ۳۰۷ ق از علی بن ابراهیم روایت شنیده است. (تهرانی، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ۳۰۳؛ فتاح‌زاده، ۱۳۷۹ش: ۷ و ۸؛ شریفی و مبلغ، ۱۳۷۵ش: ۸) وثاقت و جلالت مرحوم علی بن ابراهیم قمی، بی‌نیاز از ذکر است. نجاشی رحمته الله علیه در این زمینه می‌گوید: «علی بن ابراهیم بن هاشم، ابوالحسن القمی، ثقة فی الحدیث، ثبت، معتمد، صحیح المذهب، سمع فاکثر (واکثر) وصنف کتاباً واضر فی وسط عمره...» (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۶۰) مقصود از ضرر در کلام نجاشی، همان نابینا شدن علی بن ابراهیم است که در اواسط عمر شریفش نابینا شده است. مرحوم خویی در مورد علی بن ابراهیم می‌نویسد: «وقع فی أسناد کثیر من الروایات تبلغ سبعة آلاف و مائة و أربعین مورداً»؛ علی بن ابراهیم در سند روایات زیاد واقع شده است که به هفت هزار و ۱۴۰ مورد می‌رسد. (خویی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۲، ۲۱۳) مرحوم آیت الله محسنی می‌فرماید: «به نظر ما، هیچ‌یک از راوی‌ها، به اندازه‌ی علی بن ابراهیم نمی‌رسند و افسوس که ایشان در وسط عمر نابینا شد! ایشان روایات زیادی را شنیده و نوشته است. اگر روایات علی بن ابراهیم و پدرش را از کافی بیرون کنیم، حدود چهار و یا پنج هزار حدیث، از کافی خارج می‌شود.» (محسنی: ۱۳۹۴ش)

۲.۱. معرفی تفسیر قمی رحمته الله علیه

اصل این که علی بن ابراهیم کتاب تفسیر داشته است، مورد اتفاق همه‌ی دانشمندان است و رجالیان به صراحت از آن یاد کرده‌اند. مرحوم نجاشی می‌گوید: «وله کتاب التفسیر، کتاب الناسخ و المنسوخ، کتاب قرب الإسناد، کتاب الشرائع...». (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۲۶۰؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۶۶) مرحوم مجلسی در مورد آن می‌گوید: «و کتاب تفسیر علی بن ابراهیم من الكتب المعروفة و روی عنه الطبرسی و غیره»؛ این تفسیر از کتاب‌های معروف و مشهور بوده است که طبرسی و غیرش از آن نقل کرده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ۲۷) نسخه‌ای که به عنوان تفسیر علی بن ابراهیم در دست است، حسن بن سلیمان جلی به نقل از شهید اول (متوفی ۷۸۴ق)، برای نخستین بار منقولاتی از این نسخه را دیده و سپس در کتب متأخری مانند «بحارالانوار» روایات آن در ابواب مختلف پراکنده شده است. این تفسیر چندین بار به چاپ رسیده که اولین بار در سال ۱۳۱۳ق بوده است.

سید طیب جزائری نیز آن را تصحیح کرده و در ۱۳۸۶ق در نجف به چاپ رسانیده است. نسخه‌ی مصحح وی در ۱۴۰۴ق و ۱۳۶۷ش در قم به چاپ رسیده است. (تهرانی، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ۳۰۳؛ محققان حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳ش: ۴-۱؛ محسنی، ۱۴۳۲ق: ۴۲۹) از مطالب فوق به دست می‌آید که اولاً، زمان چاپ نسخه‌ی موجود تفسیر قمی؛ بلکه روایات منقول از آن در جوامع حدیثی، با زمان مؤلف آن، چند صد سال فاصله دارد. ثانیاً، در کلمات برخی از جمله علامه‌ی مجلسی، مشهور بودن این تفسیر ادعا شده است. نقش این دو مطلب در مقام بیان دلیل بر اعتبار و عدم اعتبار تفسیر قمی، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳.۱. اعتماد اصحاب بر تفسیر قمی رحمته‌الله علیه

طبق گفته‌ی برخی محققان، این تفسیر از همان آغاز جایگاه لازم را در متون شیعی به دست آورده است. هرچه پیش‌تر از عمر آن گذشت، انظار بیش‌تری را به خود جلب کرد. در قرن‌های بعدی، کم‌تر تفسیر شیعی را می‌توان یافت که از آن نقل حدیث نکرده باشد. از آن جا که بسیاری از عالمان شیعی بر این اعتقاد بوده‌اند که تفسیر قمی، مجموعه‌ای از روایات معتبر امامی است و بیش‌تر نزدیک به اتفاق آنان این نکته را پذیرفته‌اند، کم‌تر به نقد و بررسی آن همت گماشته‌اند؛ ولی در ادوار اخیر، به‌ویژه سده‌ی چهاردهم هجری، با توجه به پیدایش این شبهه که ممکن است این تفسیر، از علی بن ابراهیم نباشد، دیدگاه‌هایی از سوی برخی اندیشمندان در نقد و بررسی آن ارایه شده است. غالب مفسران شیعی به این تفسیر اعتماد کرده‌اند و جز تعداد انگشت‌شماری از محققان و نویسندگان، از مشاهیر اصحاب پیشینیان در اعتبار این تفسیر تردیدی نداشته‌اند. البته پیرامون نقل مرحوم کلینی از این تفسیر، برخی‌ها تردید نموده‌اند. (شریفی و مبلغ، ۱۳۷۵ش؛ شبیری ۱۳۹۱ش)

صاحب قیسات (حفظه الله) می‌گوید: «تفسیر قمی در نزد علمای امامیه و غیرشان، از شهرت قابل اعتنای برخوردار بوده و در قرن‌های مختلف، مورد توجه بوده است. در قرن پنجم مرحوم شیخ طوسی در دو کتاب «تهذیب» و «تفسیر تبیان»، از آن نقل کرده است. در قرن ششم، مرحوم طبرسی در «مجمع البیان» و «اعلام الوریاء»، ابن شهر آشوب در «مناقب آل ابی طالب»، از آن نقل کرده است. در قرن هفتم، ابن طاووس در کتاب «سعد السعود و فرج المهموم»، از آن روایت کرده‌اند. در قرن هشتم شهید اول رحمته‌الله علیه در «قواعد و

فوائد»، در قرن نهم، مرحوم کفعمی در «کتاب المصباح» خود از تفسیر قمی، نقل کرده‌اند. در قرن دهم، مرحوم علی استرآبادی در کتاب «تأویل الآیات الظاهره» از آن نقل نموده و در اواخر قرن یازدهم و ابتدای قرن دوازدهم، اعلام چهارگانه؛ یعنی: علامه‌ی مجلسی در «بحار الانوار» مرحوم حرعاملی در «وسائل الشیعه»، بحرانی رحمته الله علیه در تفسیر «البرهان» و محدث حویزی در تفسیر «نور الثقلین» از آن نقل روایت کرده‌اند. (سیستانی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۱۲ و ۱۱۳)

مرحوم آیت الله محسنی می‌فرمایند: «مفسران شیعه به تفسیر قمی خیلی اعتقاد دارند؛ مثلاً ملامحسن کاشانی که دانشمند بسیار عالی‌قدری است؛ به تفسیر قمی خیلی اعتقاد دارد و در کتاب تفسیرش؛ یعنی «تفسیر الصافی» کلمات قمی رحمته الله علیه را به منزله‌ی روایت می‌داند و نقل می‌کند. من فکر می‌کنم، پیش از او نیز این اعتقاد به تفسیر قمی وجود داشته است و بعدها نیز همین‌گونه بوده است و نمی‌دانم که این اعتقاد از کجا آمده است؟». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۴۴) دانشمندان زیادی از تفسیر قمی روایت نقل کرده‌اند و مقایسه‌ی روایات منقول با نسخه‌ی موجود تفسیر قمی، یکی از راه‌های اثبات اعتبار تفسیر موجود می‌باشد. البته در نقل مرحوم کلینی از تفسیر قمی (با وجود این‌که از شاگردان علی بن ابراهیم است) اختلاف دیدگاه به چشم می‌خورد؛ برخی به طور جدی اعتبار این تفسیر و نقل مرحوم کلینی از آن را زیر سوال می‌برند. (معرفت، ۱۳۷۹ش: ج ۲، ۱۸۵)

۱.۴. احتمال جعل در نسخه‌های خطی

باتوجه به پیش‌رفت صنعت چاپ و ابزار طبع در عصر حاضر، احتمال دخل و تصرف در اثر مطبوع نویسنده‌ی، تقریباً منتفی است؛ اما در نسخه‌های خطی، احتمال کم و زیاد کردن محتوای نسخه، وجود داشته. پیشینه‌ی تاریخی شک و تردید در صحت روایات نسخه‌ی برخی کتاب‌ها به زمان معصومین علیهم‌السلام، بر می‌گردد. سه روایت با سند معتبر بر این مطلب تأکید دارند که جعل‌کاری در احادیث ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام، فراوان بوده است؛ تا جایی که برخی از اصحاب ائمه در زمان صادقین و امام رضا علیهم‌السلام، از صحت نسخه‌ی برخی کتاب‌ها، پرسش‌هایی را مطرح کرده‌اند. (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۳۹-۳۸) در روایت معتبر از یونس بن عبد الرحمان پرسیده می‌شود که چرا این همه نسبت به پذیرش احادیث ائمه، شکاک هستی و احادیثی را که اصحاب ما روایت می‌کنند، انکار

می‌کنی؟ یونس در جواب می‌گوید: من از هشام بن حکم شنیدم که از امام صادق علیه السلام راجع به جعل احادیث نقل می‌کرد، تا می‌رسد به این قسمت از روایت که حضرت می‌فرمایند: «إِنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ سَعِيدٍ لَعَنَهُ اللَّهُ دَسَّ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي أَحَادِيثَ لَمْ يَحْدِثُ بِهَا أَبِي...»؛ مغیره بن سعید که لعنت خداوند بر او باد، در کتاب‌های اصحاب پدرم احادیثی را جعل کرده است که پدرم آن‌ها را نگفته است. (کشی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲، ۲۴۹) در ادامه‌ی روایت، یونس می‌گوید: «کتاب‌های اصحاب صادقین علیهم السلام را گرفتم و بعد این کتاب‌ها را بر امام رضا علیه السلام عرضه کردم؛ آن حضرت حدیث‌های زیادی از این کتاب‌ها را انکار کرده به من فرمود: «خداوند ابوالخطاب را لعنت کند، او بر پدرم (امام صادق علیه السلام) دروغ بسته است و هم‌چنین اصحاب ابوالخطاب تا همین زمان ما، این احادیث را در بین کتاب‌های اصحاب امام صادق علیه السلام جعل می‌کنند». (کشی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۴ و ۲۲۵؛ محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۳۸ و ۳۹)

این نوع احادیث نشان می‌دهد که نسخه‌های خطی کتاب‌ها در آن زمان، بیش‌تر در معرض جعل و تحریف بوده‌است و مخالفان ائمه، می‌توانستند به راحتی هر نوع دخل و تصرفی را در این نسخه‌های خطی انجام دهند. احتمال جعل و تحریف نسخه‌های خطی، در زمان خود مؤلفان نیز مطرح بوده، تا چه رسد به نسخه‌های خطی‌ای مثل تفسیر قمی که بین مؤلف آن و نسخه‌های موجود (اعم از نسخه‌های موجود در نزد راویان جوامع حدیثی و نسخه‌های طبع شده) چند صدسال فاصله وجود دارد.

بنابراین، کاملاً منطقی است که امثال مرحوم آیت‌الله محسنی نسبت به اعتبار برخی مصادر حدیثی، از جمله تفسیر قمی، با دیده‌ی شک بنگرند. مرحوم آیت‌الله محسنی بعد از نقل روایات مزبور و برخی مطالب متعارض در روایات، می‌فرمایند: «ابوالخطاب و مغیره‌ی نوعی در بین همه‌ی انسان‌ها و در همه‌ی زمان‌ها وجود دارد. خیلی راحت است که کسی نسخه‌ی خطی را برای مطالعه ببرد و بعد از جعل‌کاری برای شما تحویل دهد. این احتمال، صرف احتمال عقلی نیست. از کجا بفهمیم که این نسخه را واقعا این مؤلف نوشته است؟ شاید صدسال بین مردم معروف بود که «خصائص» از شیخ مفید است و همه قبول می‌کردند؛ ولی من قبول نکردم. در نسخه‌ی «بصائر الدرجات» که از کتاب‌های بزرگ شیعه است، کسی سوال نکرده است که این نسخه‌ی فعلی بصائر از کجا شده‌است،

آیا به خط خود صفار است یا خیر؟ اگر از صفار باشد، نیاز به دلیل دارد. از کجا می شود فهمید که این نسخه با نسخه اصلی صفار، تطبیق شده و هیچ دخل و تصرفی در آن نشده است؟ با توجه به عصمت ائمه، وقتی روایات باهم تعارض می کنند، انسان به همه چیز بدبین می شود که حال نسخه ها چگونه بوده است؟ به شما گفتم که خود حرعاملی می گوید: من کتاب «نوادر» را از بازار خریده و از آن نسخه نقل کردم! صاحب وسائل به اصل نسخه ی نوادر محمد بن عیسی، سند معتبر ندارد؛ بنابراین لازم است از طریق علم وجدانی و یا تعبدی احراز نماییم که نسخه های این مصادر حدیثی با سند معتبر به متأخرین رسیده است، تا از تحریف و جعل مصئون مانده باشند». (محسنی، ۱۳۹۴؛ همان، ۱۴۳۲ق: ۴۲۲ و ۴۲۷) نتیجه آن که از یک سو تفسیر علی بن ابراهیم در بین اصحاب از جایگاه خاصی برخوردار بوده است و از دیگر سو، احتمال جعل و تحریف در آن به طور جدی، مطرح می باشد.

۵.۱. دیدگاه اندیشمندان پیرامون مؤلف و اعتبار تفسیر قمی رحمته الله علیه

در آغاز مناسب است دیدگاه مرحوم آیت الله محسنی و برخی اندیشمندان را نسبت به اعتبار روایت نقل شده از تفسیر قمی در کتاب های اصحاب، نقل نماییم. مرحوم آیت الله محسنی می فرماید: «نسخه ای که کلینی رحمته الله علیه از آن نقل کند، معتبر می باشد؛ زیرا اولاً، علی بن ابراهیم به شاگردش کلینی رحمته الله علیه اجازه نقل از کتاب را داده و چه بسا کتابش را قرائت هم کرده باشد. ثانیاً، هر چند قرائت کتاب برای مرحوم کلینی ثابت نشود، صرف همین که علی بن ابراهیم استاد کلینی رحمته الله علیه است، برای اعتبار نسخه ی موجود در نزد مرحوم کلینی، کفایت می کند». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۵۵)

از ظاهر کلام صاحب قبسات استفاده می شود که روایات نقل شده از تفسیر قمی تا قرن دهم و یازدهم را نیز معتبر دانسته اند؛ زیرا ایشان بین آن چه از تفسیر قمی در کتاب «تأویل الآیات الظاهر» نقل شده و نسخه ی موجود تفسیر قمی، مقایسه ای انجام داده است، تا از تطابق و یا مخالفت نسخه ی موجود با احادیث نقل شده در کتاب تأویل الآیات الظاهر، اعتبار و عدم اعتبار نسخه ی فعلی را نتیجه بگیرند. (سیستانی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۱۸ تا ۱۳۶)

لیکن تحقیق در مطلب این است که نقل بزرگانی مثل: کلینی، شیخ طوسی،

صدوق رحمته الله علیه و امثال‌شان که در قرن پنجم از تفسیر نقل می‌کنند و فاصله‌ی اندکی با زمان مؤلف دارند، حجیت دارد؛ اما غیر این بزرگان، اگر قراین خاصی بر اعتبار نقل‌شان اقامه شود، به‌گونه‌ای که امکان حمل بر حسی بودن نقل باشد، می‌پذیریم. در غیرآن، باید برای نسخه‌ای که روایت از آن نقل شده است، سند معتبری ارائه شود. بنابراین، هرگاه صاحب جوامع روایی مثل: صاحب وسائل و صاحب بحار از تفسیر قمی روایت نقل کنند، باید به نسخه‌ای که روایت را از آن نقل کرده‌اند، سند معتبر داشته باشند، وگرنه روایات‌شان از اعتبار ساقط می‌شود. تمام کلامی که پیرامون اعتبار روایاتی که از تفسیر قمی در منابع نقل شده است، همین مقدار است. اما راجع به مؤلف و اعتبار نسخه‌ی موجود تفسیر قمی که با چاپ‌های مختلف در بازار و کتابخانه‌های نرم افزاری وجود دارد، چند نظریه مطرح می‌باشد:

الف. نظریه‌ی غالب اندیشمندان، بر معتبر بودن این تفسیر است. در لابه‌لای مباحث پیشین اشاره شد که تفسیر قمی رحمته الله علیه در بین علمای شیعه و سنی از جایگاه خاصی بر خوار بوده است و قبل از آقا بزرگ تهرانی، کسی در اعتبار این تفسیر تردید نداشته است. در حقیقت قائلان به این نظریه، صرف انتساب کتاب به علی بن ابراهیم را مساوی با اعتبار آن دانسته‌اند و توجه نکرده‌اند که علاوه بر صحت انتساب اصل کتاب، باید نسخه‌ی موجود نیز با سند معتبر، ثابت شود. مرحوم آقا بزرگ تهرانی نیز بعد از نقد مفصل، به این جمع‌بندی رسیده است که تفسیر موجود همان تفسیر معروف قمی است. در نسخه‌ی موجود، همه‌ی تفسیر قمی نقل شده است و اضافه‌شدن روایات دیگر بر این تفسیر، اعتبار آن را زیر سوال نمی‌برد. البته این نظریه به نظر قاصر ما، از مجموع عبارات مرحوم آقا بزرگ به دست می‌آید، مخصوصاً در آن جا که می‌گوید: «فینقدح فی النفس احتمال ان نزول العباس الیها انما کان لترویج الحق بها ... و قد ذکرنا ان تفسیر ابی الجارود لایقصر فی الاعتبار عن تفسیر علی بن ابراهیم...» (تهرانی، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ۳۰۸). از عباراتی که با تقطیع نقل کردیم، به دست می‌آید که در نظر مرحوم آقا بزرگ تهرانی همه‌ی این کتاب تفسیری معتبر است؛ حتی روایاتی که از ابی‌الجارود نقل شده است. چنان‌که برخی بزرگان دیگر نیز همین برداشت را دارند. (سند، ۱۴۲۹ق: ۲۱۷؛ شریفی و مبلغ، ۱۳۷۵ش: ۵)

ب. عده‌ای از محققان، از جمله مرحوم آیت‌الله محسنی بر این باور هستند که تفسیر

قمی مطلقاً اعتبار ندارد؛ حتی روایاتی که با سند معتبر در آن نقل شده باشد. ایشان می‌فرمایند: «آیت‌الله سیستانی به طور شفاهی برای من گفت: «یکی از شاگردان علی بن ابراهیم (ابوالفضل العباس) روایات تفسیر علی بن ابراهیم و روایات تفسیر ابی‌الجوارد را در این کتاب جمع کرده است و کتاب به اسم تفسیر علی بن ابراهیم، مشهور شده است». به نظر ما، همین حرف آیت‌الله سیستانی اظهر است؛ بلکه صرف احتمال آن، به اعتبار تفسیر ضرر می‌زند. در نتیجه کتاب تفسیر علی بن ابراهیم از بقیه‌ی کتاب‌هایی که بحث کردیم، اشکالات بیشتری دارد». مرحوم آیت‌الله محسنی اصرار دارند که همه‌ی روایات نسخه‌ی موجود، حتی روایات معتبرالسند آن و روایات منقول از تفسیر قمی در جوامع حدیثی، مثل: وسائل و بحار، نیز از اعتبار ساقط است. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۷۵ و ۴۲۹؛ همان، ۱۳۹۴ش)

می‌توان ادعا کرد که در این اواخر، نظریه‌ی غالب محققان همین نظریه‌ی است که مرحوم آیت‌الله محسنی مطرح کرده‌اند. صاحب قبسات (حفظه‌الله) می‌گویند: «این تفسیر آمیخته‌ای از تفسیر علی بن ابراهیم، تفسیر ابوالجارود زیدی مذهب و روایات دیگران است. (سیستانی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۳۷، ۱۳۸؛ شبیری ۱۳۹۱ش) سیدرضا سیستانی (حفظه‌الله) (که مرحوم آیت‌الله محسنی بارها می‌گفتند: هردو پسر آیت‌الله سیستانی مجتهد هستند)، تصریح دارند که مؤلف این کتاب فرد دیگری است که روایات تفسیر قمی، تفسیر ابی‌الجارود و مطالب دیگران را در این کتاب جمع کرده و قراین متعددی وجود دارد که همه‌ی این تفسیر از علی بن ابراهیم نیست و انواع دخل و تصرف در آن از قبیل: حذف، اختصار، تبدیل در روایات علی بن ابراهیم و انتساب آن وی، به‌طور جدی آن را زیر سؤال می‌برد. (تهرانی، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ۳۰۴؛ سیستانی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۳۷، ۱۳۸) البته برخی محققان که همه‌ی روایات تفسیر را قبول ندارند، به‌طور قطعی مؤلف کتاب را معین نکرده‌اند و فقط نسبت آن را به علی بن ابراهیم انکار کرده‌اند. (معرفت، ۱۳۷۹ش: ج ۲، ۱۸۴ و ۱۸۵)

ج. آقای زنجانی راجع به مؤلف کتاب تفسیر قمی رحمته‌الله علیه، نظریه‌ی جدیدی را مطرح کرده‌اند. خلاصه‌ی حرف ایشان این است که با توجه به این‌که اغلب راویان بخش دوم تفسیر، هم چون احمد بن ادریس و حسن بن علی مهزیار و محمد بن جعفر رزّاز، از استادان علی بن حاتم قزوینی بوده‌اند و هیچ‌راوی دیگری از این مجموعه افراد روایت نمی‌کند،

مؤلف کتاب، علی بن حاتم می‌باشد و ابوالفضل عباس بن محمد بن قاسم نیز از مشایخ علی بن حاتم است. ممکن است منشأ اشتباه در انتساب کتاب، تبدیل نام علی بن ابی سهل (که همان علی بن حاتم است) به علی بن ابراهیم، به جهت شباهت این دو اسم باشد. (شبیری: ۱۳۹۱ ش)

د. برخی محققان دیگر هرچند راجع به مؤلف آن، حرف جدیدی را مطرح نکرده‌اند؛ ولی پیرامون اعتبار روایات موجود در تفسیر قمی، تفصیل قایل شده‌اند. این‌ها بر این باور هستند که روایاتی که در نسخه‌ی موجود تفسیر با سند معتبر نقل شده باشد، معتبر است. برخی از کارشناسان، مطلبی را از آیت‌الله سبحانی (دام‌ظله) نقل کرده‌اند که این تفصیل را می‌رساند. بر اساس نقل مزبور، آیت‌الله سبحانی در این زمینه می‌گوید: «حق این است که تفسیر قمی اهمیت خاصی در میان کتاب‌های تفسیر دارد. افزون بر جایگاه رفیع مؤلف در علم، فضل و اتقان و نزدیکی عصر او به عصر ائمه‌ی معصومین (به‌ویژه درک عصر امام‌هادی و امام‌عسکری علیه‌السلام)، اگرچه از ایشان روایتی نقل نکرده) این اثر را از امتیازات متعددی برخوردار کرده است. به خاطر این مزایا و امتیازات دیگر کتاب، جداسازی تفسیر قمی از روایات شاگردش ابوالفضل عباس علوی، ضروری به نظر می‌رسد تا این تفسیر جلوه‌ی بیش‌تر پیدا نماید و ارزش حقیقی آن به شکل روشن نمایان شود». (سبحانی، ۱۳۸۷ ش: ۳۱۳) البته آیت‌الله سبحانی (حفظه‌الله تعالی) در برخی نوشته‌های‌شان، به‌طور کلی اعتماد بر این تفسیر را زیر سوال برده است. (سبحانی، ۱۴۱۰ ق: ۳۱۳) این نشان می‌دهد که ارائه‌ی نظر راجع به مؤلف و اعتبار تفسیر قمی، مشکل و دشوار است؛ چنان‌که استاد مدقق (حفظه‌الله) در کلاس‌های درس خارج رجال‌شان به این امر اعتراف کرده و می‌فرمایند که بر فرض ثبوت اعتبار نسخه‌ی موجود تفسیر قمی، روایات معتبر السند آن، حجت می‌باشد؛ زیرا در نسخه‌ی موجود روایات علی بن ابراهیم به‌گونه‌ای نقل شده است که کاملاً از روایات دیگران، قابل تفکیک می‌باشد. (مدقق، ۱۴۰۱ ش)

از مجموع آنچه در بیان اقوال مطرح شد، به دست می‌آید که بعد از پیدایش احتمال شک و تردید در اعتبار تفسیر قمی، محققان بر این مطلب اتفاق دارند که همه‌ی روایات و مطالب نقل‌شده در نسخه‌ی فعلی تفسیر قمی، از علی بن ابراهیم نیست؛ بلکه مقداری از روایات و مطالب کتاب موجود، از ابی‌الجارود و دیگران است که با روایات

علی بن ابراهیم، یک جا جمع شده است. تحقیق در مطلب نیز همین است؛ زیرا با مراجعه به متن موجود تفسیر قمی و کیفیت نقل مطالب در این متن، انسان مطمئن می شود که برخی روایات و مطالب از علی بن ابراهیم نیست. به عنوان نمونه در نسخه‌ی موجود آمده است: «فیه زیاده احرف لم تکن فی روایت علی بن ابراهیم»؛ در این نقل چند حرف زاید است که در روایت علی بن ابراهیم نمی باشد. (قمی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ۳۶۰) هم چنین در جلد اول این تفسیر (قمی، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ۳۱۲) چند بار با تعبیر «قال، رجع» مطالب را به علی بن ابراهیم نسبت می دهد و در نقل روایت از عمرو بن شمر گاهی با پنج واسطه از عمرو بن شمر نقل می کند و گاهی هم خود علی بن ابراهیم با یک واسطه از عمرو بن شمر نقل می کند. معلوم است که نقل با پنج واسطه، توسط علی بن ابراهیم نیست و ایشان از عمرو بن شمر با یک تا سه واسطه نقل می کنند. از کیفیت نقل و انتساب آن به علی بن ابراهیم در تفسیر موجود، اطمینان نزدیک به یقین حاصل می شود که همه‌ی تفسیر موجود، از علی بن ابراهیم نیست. برای تفصیل بیش تر این قراین به کتاب «قبسات» مراجعه شود. (سیستانی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۲۸-۱۱۹) بعد از آشنایی اجمالی با اقوال مطرح در مسأله و مقدمات استدلال، دلایل مرحوم آیت الله محسنی بر عدم اعتبار این تفسیر طرح و به تعقیب آن، دلایل ارائه شده بر اعتبار این تفسیر مورد بررسی قرار می گیرد.

۲. دلایل مرحوم آیت الله محسنی بر عدم اعتبار تفسیر قمی رحمته الله علیه

مرحوم آیت الله محسنی برای عدم اعتبار تفسیر قمی و روایات نقل شده از آن در جوامع حدیثی، در کتاب‌ها و درس‌های شان (به ویژه درس‌های کتاب بحوث فی علم الرجال) مطالب و دلایلی را مطرح کرده اند (محسنی، ۱۴۲۳ق: ج ۱، ۱۴، ۱۴۱ و ۳۴۷؛ همان، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۳۹۹؛ همان، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۸۹؛ همان، ۱۴۱۹ق: ۳۶؛ همان، ۱۳۹۴ش، ۳۹ و...). چکیده‌ی مطالب ایشان در قالب دو دلیل مهم تر طرح می گردد:

۱.۲. مجهول بودن راوی احتمالی تفسیر

یکی از دلایل مهم مرحوم آیت الله محسنی بر عدم اعتبار تفسیر قمی، مجهول بودن راوی این تفسیر است. ایشان در این زمینه می فرمایند: «بل ما ذکر فی أوّل النسخة المطبوعة یزید فی الإشکال ففیه: «حدثنی (حدثنا خ) أبو الفضل العباس بن محمد بن

القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر عليه السلام قال حدثنا أبو الحسين علي بن إبراهيم «أقول: من هذا الذي يقول حدثني؟ وأما العباس، فلم أجد ترجمته لحد الآن فهو مجهول»؛ آنچه باعث مزید اشکال بر اعتبار این تفسیر می‌شود، این است که در اول این تفسیر آمده است که حدیث کرد مرا یا ما را ابوالفضل العباس و ابوالفضل می‌گوید: حدیث کرد ما را علی بن ابراهیم. سؤال ما این است که این کسی که تعبیر «حدثنی» را به کار برده و به عنوان راوی تفسیر است، کیست؟ اگر ابوالفضل العباس باشد که تا کنون من ترجمه‌ی آن را ندیده‌ام؛ پس ایشان مجهول می‌باشد. این مهم‌ترین دلیلی است که مرحوم آیت‌الله محسنی در نوشته‌های مختلف‌شان به آن اشاره کرده و در دو کتاب گران سنگ «معجم الاحادیث المعتمره» و «بحوث فی علم الرجال»، به‌طور تفصیل به بحث پرداخته‌اند. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۴۲۸؛ محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۸، ۶۲۳)

توضیح دلیل فوق این است که در جمله‌ی «حدثنی ابوالفضل...» دو احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که بگوییم قایل این جمله، خود ابوالفضل العباس می‌باشد؛ چنان‌که در نظیر این تعبیر در اول کافی شریف چنین احتمال داده شده است. در کتاب «العقل و الجهل» کافی شریف آمده است: «أَخْبَرَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۱۰) مرحوم علامه‌ی مجلسی در این مورد می‌گوید: «و یحتمل ان یکون القائل هو المصنف رحمه الله كما هو دأب القدماء»؛ احتمال دارد گوینده‌ی این سخن خود مرحوم کلینی باشد؛ چنان‌که دأب قدمای اصحاب بر همین بوده که خودشان را نیز در سلسله‌ی سند روایات قرار می‌دادند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ۲۵) طبق این احتمال، مؤلف تفسیر قمی رحمته الله علیه یکی از شاگردان علی بن ابراهیم به نام ابوالفضل العباس است. احتمال دوم این است که گوینده‌ی «حدثنی...» شاگرد ابوالفضل العباس باشد؛ چنان‌که ظاهر عبارت نشان می‌دهد. بر اساس این احتمال، مؤلف کتاب، شاگرد ابوالفضل العباس می‌باشد؛ یعنی شاگرد شاگرد علی بن ابراهیم است که نامش هم ذکر نشده است. به تعبیر مرحوم آیت‌الله محسنی: «من تا امروز این ابوالفضل العباس را در رجال پیدا نتوانستیم. این شخص مجهول این نسخه را از علی بن ابراهیم روایت کرده است. وقتی ما یک روایت مرسل را قبول نمی‌کنیم، چگونه کل کتاب را از این شخص مجهول قبول کنیم؟!». (محسنی: ۱۳۹۴ش: ۸۷)

هرچند دلیل فوق به تنهایی نمی تواند عدم اعتبار احادیث منقول را در جوامع حدیثی ثابت نماید؛ اما در بیان دلیل دوم خواهد آمد که در دیدگاه ایشان، هیچ یک از مؤلفان جوامع حدیثی به نسخه‌ی تفسیر قمی، سند معتبری ندارند. (محسنی، ۱۴۲۳ق: ج ۱، ۱۵) در نتیجه ثابت می شود نسخه‌هایی که صاحبان جوامع حدیثی از آن نقل کرده‌اند، با سند معتبر برای ما نرسیده است و روایات نقل شده از این نسخه‌ها نیز از اعتبار ساقط می شود. خلاصه‌ی دلیل اول این است که راوی کتاب تفسیر قمی رحمته الله علیه اعم از این که ابوالفضل العباس باشد یا شاگرد آن، شخص مجهول یا مهملی می باشد و ما نمی توان بر اساس نقل شخص مجهول، اعتبار کتابی را ثابت کرد.

۲.۲. نقل بالوجاده‌ی صاحبان جوامع حدیثی از تفسیر قمی رحمته الله علیه و احتمال جعل در نسخه‌ی خطی

مطلب اساسی در دلیل دوم مرحوم آیت الله محسنی بر عدم اعتبار تفسیر قمی و روایات منقول از آن در جوامع حدیثی، این است که صاحبان جوامع به نسخه‌ای که احادیث را از آن نقل کرده‌اند، سند معتبر ندارند و با توجه به فاصله‌ی زمانی بین علی بن ابراهیم و این نسخه‌های خطی و احتمال جعل و تحریف در نسخه‌های خطی، اعتبار روایات جوامع حدیثی و نسخه‌ی موجود به طور جدی زیر سؤال می رود. مناسب است در آغاز، مهم‌ترین عبارت ایشان را در این زمینه نقل کرده، سپس به توضیحاتی که در نوارهای درسی شان ارائه کرده‌اند، اشاره نماییم.

مرحوم آیت الله محسنی در این مورد چنین می نگارند: «و نحن نقلنا احادیث کتابه المعتبرة فی معجم الاحادیث المعتبرة من البحار غالباً أو کلاً. لکن لابد من احراز الاسناد إلى المؤلف صحة و اتصالاً فإن المجلسی نقلها بالوجادة و کذا صاحب الوسائل. و أما المطبوع فالفصل بین حياة المؤلف و زمان طبعه بمئات سنین فلا عبرة به من دون ذکر الاسناد أو القرینة الموجبة للاطمینان»؛ ما روایات معتبر کتاب تفسیر قمی را در «معجم الاحادیث» غالباً و یا به طور کلی از بحار نقل می کردیم؛ لیکن [در نقل حدیث از کتابی] لازم است که تا مؤلف آن کتاب، سند صحیح و متصل احراز شود. مرحوم مجلسی و صاحب وسائل روایات تفسیر قمی را بالوجاده (بدون سلسله‌ی سند) نقل کرده‌اند و نسخه‌ی مطبوع تفسیر قمی با زمان مؤلف آن، صدها سال فاصله دارد که بدون ذکر سند و

یا قرآینی که موجب اطمینان به صحت نسخه شود، اعتبار ندارد. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۲۹؛ همان، ۱۴۳۴ق: ج ۸، ۶۲۳؛ همان، ۱۴۲۳ق: ج ۱، ۱۵)

برای توضیح و تثبیت بیان فوق، برخی کلمات مرحوم آیت‌الله محسنی را به شکل تقطیع از درس‌های شان نقل می‌کنیم. ایشان می‌فرمایند: «شکی وجود ندارد که اکثر سندهای شیخ در فهرست و اجازاتی که از علماء صادر شده‌اند (که در آخر بحار نقل شده است) ۹۸ در صد این طرق و اجازات به اصل کتاب است نه نسخه‌هایی که از آن‌ها نقل می‌کنند. موارد اندکی وجود دارد که طریق شیخ به نسخه باشد. فقط نام کتاب‌ها را در سندها و اجازات نقل می‌کند؛ شاید پنج مورد پیدا نشود که شیخ، سند خود را به نسخه‌ی نوشته شده به دست مؤلف برساند. این روش حاکم در بین مشهور باعث شده است که اکثر روایات مجهول و غیر معتبر را به عنوان روایات معتبر نقل نمایند. [باتوجه به این روش حاکم] حرف دیگر این است که فرض کنیم همین نسخه‌ی موجود را یک سید بزرگوار در دو جلد طبع می‌کرد و فرض کنید این شخصی که تفسیر را جمع کرده، هیچ نمی‌بود و روایات تفسیر جارودی زیدی مجهول هم نمی‌بود، باز هم قبول نمی‌کردیم؛ زیرا از زمان علی بن ابراهیم قمی که استاد کلینی است و از مشایخ مهم کلینی می‌باشد، از آن زمان نوشته شده است و یک دفعه در قرن سیزدهم و چهاردهم هجری [قمری] در تهران، قم و یا نجف، چاپ شده است. این نسخه از کجا پیدا شده است که آن را چاپ کرده‌اند؟ هیچ‌یک این نسخه‌ها اعتبار ندارد. بیاییم احادیثی را که در قرن یازدهم هجری، فیض کاشانی در وافی و حر عاملی در وسائل [نقل کرده] و صاحب بحار [آن‌ها را] جمع کرده‌اند [بررسی نماییم]. به این‌ها می‌گوییم این احادیث را از کجا آورده‌اید؟ از این‌ها مطالبه‌ی سند می‌کنیم. نقل این سه نفر، نقل بالوجدان است و از اصل کتاب نقل کرده‌اند و به سوی نسخه‌های کتاب سند ندارند. این‌ها نسخه‌ها را از بازار خریده‌اند و از آن نقل کرده‌اند. هیچ‌کدام شان ادعای سند به نسخه‌ی موجود را نکرده‌اند...». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۱۰۹)

این دو دلیل، دلایلی است که مرحوم آیت‌الله محسنی بر عدم اعتبار نسخه‌ی موجود تفسیر قمی و روایات نقل شده از آن در جوامع حدیثی، اقامه کرده‌اند.

۳. دلایل برخی اندیشمندان بر اعتبار تفسیر قمی رحمته‌الله علیه

به نظر می‌رسد مجموع دلایل ارائه شده بر اعتبار تفسیر قمی، در سه محور خلاصه

گردد. صاحب قبسات و برخی دیگر این دلایل را به طور مفصل بررسی کرده‌اند. (سیستانی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۱۶؛ مدقق، ۱۴۰۱ش)

۱.۳. معتبر بودن طریق صاحب وسائل به نسخه‌ی تفسیر قمی رحمته الله علیه

مرحوم شیخ طوسی در کتاب «الفهرست» به تفسیر قمی طریق معتبری دارد (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۲۶۶، ۲۶۷)، برداشت استاد مدقق (حفظه الله) از مجموع طریق‌های شیخ در فهرست به کتاب‌های علی بن ابراهیم، این است که این‌ها، طریق به نسخه‌های کتاب بوده است نه اصل کتاب (مدقق، ۱۴۰۱ش). بر فرض این‌که در طریق شیخ به نسخه‌ی تفسیر قمی اشکال شود، در کلیات بحث توضیح دادیم که نسخه‌های موجود در نزد شیخ و کلینی، معتبر می‌باشد.

وقتی طریق شیخ به کتاب و نسخه‌ی تفسیر قمی را پذیرفتیم، می‌گوییم مرحوم صاحب وسائل به همه‌ی آن‌چه شیخ در فهرست نقل کرده است، طریق‌های معتبر دارد که یکی از آن‌ها تفسیر قمی است. (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۳۰، ۱۶۹) معتبر بودن طریق صاحب وسائل باعث اعتبار نسخه‌ی موجود نیز می‌شود؛ زیرا نسخه‌ی موجود و مطبوع تفسیر قمی، مطابق نسخه و یا نسخه‌هایی است که مرحوم صاحب وسائل از آن‌ها نقل کرده است؛ پس این نسخه نیز معتبر می‌باشد. (سیستانی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۱۶؛ مدقق، ۱۴۰۱ش) اگر این دلیل تمام باشد، نتیجه‌ی آن اعتبار همه‌ی روایات نقل شده از تفسیر قمی در جوامع حدیثی و نسخه‌ی موجود تفسیر قمی می‌باشد.

لیکن همان طوری که برخی محققان گفته‌اند، طریق مرحوم صاحب وسائل به سوی شیخ طوسی رحمته الله علیه به اصل عناوین این کتاب است، نه نسخه‌های خاصی که صاحب وسائل روایات را از آن نقل می‌کند. زمانی می‌توانیم اعتبار نسخه‌ی موجود و روایات نقل شده از آن را در جوامع حدیثی ثابت نماییم که مرحوم صاحب وسائل و یا یکی دیگر از صاحبان جوامع، به نسخه‌ای که روایات را از آن‌ها نقل می‌کنند، طریق معتبر داشته باشند. معتبر بودن طریق صاحب وسائل به اصل کتاب تفسیر (که بارها گفتیم اصل چنین کتابی مسلم بوده است) نمی‌تواند اعتبار نسخه‌های موجود در نزد صاحب وسائل و نسخه‌ی فعلی تفسیر قمی را ثابت نماید. (سیستانی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۱۷) در گفته‌های پیشین توضیح داده شد که از دیدگاه مرحوم آیت الله محسنی، هیچ‌یک از صاحبان جوامع

به نسخه‌ی تفسیر قمی سند ندارند و خود صاحبان جوامع نیز ادعای سند نکرده‌اند؛ بلکه روایات تفسیر قمی را از نسخه‌هایی که از بازار تهیه کرده‌اند، بالوجاهه نقل می‌کنند. انصاف این است که در این محور حق با مرحوم آیت‌الله محسنی است؛ زیرا وقتی مجموع عبارات صاحب وسائل را در خاتمه‌ی وسائل مطالعه نماییم (به ویژه فایده‌های: پنجم، ششم و نهم) به روشنی به دست می‌آید که طریق‌های صاحب وسائل به اصل کتاب است و در موارد اندکی، بحث نسخه‌شناسی را مطرح کرده‌اند که در مورد تفسیر قمی چنین چیزی هویدا نیست. مرحوم صاحب وسائل تلاش کرده‌اند که اعتبار برخی مصادر حدیثی وسائل را از طریق قراین اجتهادی حل نمایند که حدس ایشان مشمول ادله‌ی حجیت خبر واحد نمی‌باشد. صاحب قیاسات نیز تأکید دارند که صاحب وسائل با قراین اجتهادی و حتی قراین ضعیف، اعتبار برخی کتاب‌ها را استظهار و استنباط کرده‌اند. (سیستانی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۱۷)

برخی از رجال پژوهان تلاش دارند برای اثبات توثیق عام مرحوم قمی، به شهادت صاحب وسائل و محدث بحرانی (رحمهما الله) استناد نمایند. اگر این بیان تمام باشد، در محل بحث نیز تطبیق می‌شود. توضیح آن که: توثیق عام علی بن ابراهیم در بخش اول مقدمه‌ی تفسیر آمده است؛ در حالی ثابت نیست که بخش اول مقدمه، از خود علی بن ابراهیم باشد که در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود: عبارت دال بر توثیق عام را محدث بحرانی و حر عاملی (رحمهما الله) از تفسیر قمی نقل کرده‌اند؛ گرچه طریق این دو بزرگوار به اصل کتاب تفسیر قمی است؛ اما نقل این‌ها از تفسیر قمی، شهادت بر این است که نسخه‌ی موجود در نزد این‌ها، مطابق با همان عنوان و اصل کتاب است. این شهادت، محتمل‌الحس و الحدس است؛ زیرا هرچند این دو محدث با علی بن ابراهیم قمی هم عصر نیستند؛ اما در عین حال، تازمان این دو بزرگوار، تعداد زیادی از نسخه‌ها و نوشته‌ها، قابل دسترس بوده و سنت قرائت و سماع در بین‌شان رایج بوده است؛ بنابراین احتمال این که نسخه‌های ایشان از خطوط شناخته شده‌ی علماء بوده باشد، یا این که مقابله شده باشد، یا از راه قرائت و سماع به دست‌شان رسیده باشد، وجود دارد. این احتمال، باعث می‌شود که شهادت آن‌ها محتمل‌الحس و الحدس باشد. خبر محتمل‌الحس و الحدس، حمل بر حس می‌گردد و بر اساس بنای عقلاء، حجت

می باشد. در نتیجه ثابت می شود که جمله‌ی دال بر توثیق عام، از علی بن ابراهیم است. (شب زنده دار، ۱۳۹۲ش؛ مدقق، ۱۴۰۱ش) تطبیق بیان فوق در محل بحث به این کیفیت است که نسخه‌ی موجود تفسیر قمی، مطابق همان نسخه‌ای است که صاحب وسائل از آن نقل کرده است و هرگاه بر اساس نقل و شهادت صاحب حرعاملی، اعتبار نسخه‌ی صاحب وسائل ثابت شود، اعتبار نسخه‌ی موجود نیز ثابت می شود. در نتیجه همه‌ی روایات نقل شده از تفسیر قمی در وسائل و نسخه‌ی موجود، از اعتبار بر خوردار می شود.

لیکن تحقیق در مطلب این است که ادعای این دسته از پژوهش‌گران با اشکالی مواجه است؛ زیرا گذشت نسخه‌ای که از تفسیر قمی به دست مرحوم صاحب وسائل و صاحب تفسیر برهان و مرحوم علامه‌ی مجلسی رسیده، همین نسخه‌ی موجود است. احتمال داده نمی شود که نسخه‌های موجود در دست آن‌ها، غیر از آن نسخه‌ای باشد که امروز به نام تفسیر علی بن ابراهیم، شناخته می شود؛ بنابراین ثابت نمی شود که عبارت مذکور دال بر توثیق عام از علی بن ابراهیم نماید و قراین متعددی بر خلاف آن وجود دارد. (مدقق، ۱۴۰۱ش) تطبیق آن در محل بحث نیز درست نیست؛ زیرا همان طور که به سخنان مرحوم آیت الله محسنی اشاره شد، با توجه به عدم وجود سند معتبر به نسخه‌ی تفسیر قمی و فاصله‌ی زمانی، احتمال حس در مورد نسخه‌های موجود در نزد صاحب وسائل منتفی است و با احتمالاتی که نزدیک به احتمال عقلی است، نمی توانیم شهادت صاحب وسائل و امثال ایشان را بر حس حمل نماییم؛ بلکه از مجموع کلمات صاحب وسائل به دست می آید که ایشان از طریق قراین اجتهادی، به صحت نسخه‌ها اطمینان پیدا کرده است.

۲.۳. مشهور بودن تفسیر قمی رحمته الله علیه

تفسیر قمی، در بین قدماء مشهور بوده و بزرگان زیادی در کتاب‌های خویش، از این کتاب روایت کرده اند. مرحوم آیت الله محسنی در این زمینه می فرماید: «مفسران شیعه به تفسیر قمی خیلی اعتقاد دارند؛ به طور مثال ملا محسن کاشانی در کتاب تفسیرش «تفسیر الصافی»، کلمات قمی را به منزله‌ی روایت می داند و نقل می کند. من فکر می کنم، قبل و بعد از او نیز چنین باوری بین بزرگان بوده است و نمی دانم که این اعتقاد از کجا آمده

است؟». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۳۴) وقتی شهرت کتاب ثابت شد، عدم اثبات وثاقت راوی نسخه‌ای که به دست ما رسیده اس، به اعتبار کتاب ضرر نمی‌زند. نظیر این که نسخه‌ی موجود کافی، از طریق صفوانی و نعمانی برای ما رسیده است؛ در حالی که وثاقت آن‌ها، برای ما ثابت نیست و در عین حال بر اعتبار کافی ضرر نمی‌زند؛ زیرا کتاب کافی در بین اصحاب، معروف و مشهور بوده است. (مدقق، ۱۴۰۱ش)

استاد مدقق (حفظه الله) در نقد این دلیل می‌گوید: «صحت این دلیل منوط به آن است که احراز شود تفسیر قمی، در زمانی که ابوالفضل العباس آن را نسخه‌برداری کرده، از چنین شهرتی برخوردار بوده است تا بگوییم مشهور بودن کتاب برای اعتبار آن کافی است؛ زیرا کسی که از کتاب مشهور نسخه‌برداری کند و بر خلاف نسخه‌ی اصلی مطلبی را کم یا زیاد کند، همه بر او اعتراض می‌کنند و به خاطر جعل کاری، حیثیت خودش زیر سوال می‌رود؛ ولی احراز شهرت کتاب در این حد، محل تأمل می‌باشد. (مدقق، ۱۴۰۱ش) مرحوم آیت‌الله محسنی نیز بعد از تبیین جایگاه تفسیر در بین اصحاب، به دلیل عدم ثبوت اعتبار این تفسیر در نزدشان، به صراحت فرمودند: «نمی‌دانم که این اعتقاد از کجا آمده؟!». بنابراین، هرگاه احراز شود که تفسیر قمی از همان آغاز در بین قدماء و متأخرین از شهرت قوی برخوردار بوده، نفس شهرت کتاب باعث می‌شود که اطمینان به صحت نسخه حاصل شود و احراز طریق معنعن به نسخه و معتبر بودن راوی آن، لازم نمی‌باشد؛ اما حق این است که چنین شهرتی در آن زمان محقق نبوده است؛ زیرا چنان که در مباحث پیشین بیان کردیم، قبل از آقا بزرگ تهرانی کسی بحث نسخه‌شناسی را مطرح نکرده است و بعد از طرح این بحث، علماء اتفاق دارند که همه‌ی روایات و مطالب منقول در نسخه‌ی موجود، از علی بن ابراهیم نیست و قراین متعددی نیز بر این امر وجود دارد. نفس این که نسخه‌ی موجود تفسیر قمی (که متشکل از روایات قمی و دیگران است) به اسم علی بن ابراهیم معروف شده است، نشان می‌دهد که در زمان نسخه‌برداری ابوالفضل العباس و یا شاگرد آن، نسخه‌ی اصلی تفسیر از شهرت کافی برخوردار نبوده است؛ زیرا در مدت قابل توجهی، همه‌ی مطالب کتاب به علی بن ابراهیم نسبت داده شده و کسی هم اعتراض نکرده است که این روایات از علی بن ابراهیم نیست! در نتیجه باید احراز نماییم که نسخه‌ی کتاب با سند معتبر برای ما رسیده است؛ وگرنه با توجه به سهولت جعل و تحریف در نسخه‌های خطی، همه‌ی روایات نسخه‌ی موجود و نسخه‌های جوامع

حدیثی، از اعتبار ساقط می‌شود.

۳.۳. مطابق بودن نسخه‌ی موجود با نسخه‌های تفسیر قمی رحمۃ اللہ علیہ در نزد اصحاب

دلیل دیگر بر اعتبار تفسیر قمی این است که عده‌ی زیادی از علماء به خصوص برخی از قدماء، از این کتاب روایت نقل کرده‌اند. وقتی موارد نقل آن‌ها را با نسخه‌ی موجود تطبیق می‌دهیم، می‌بینیم که هر دو با هم تطابق دارند. چون این تطابق در موارد بسیار زیادی اتفاق افتاده است، اطمینان پیدا می‌کنیم که راوی نسخه‌ی موجود، شخص ثقه و مورد اعتماد بوده و در نتیجه اعتبار این کتاب، ثابت می‌شود. این دلیل را سیدرضا سیستانی (حفظه الله تعالی) در کتاب «قبسات من علم الرجال» به عنوان یکی از راه‌های وثوق به صحت تفسیر قمی مطرح کرده و موارد اختلاف و تطابق را به طور مفصل، بررسی کرده است. (سیستانی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۱۷) مقایسه‌ای که صاحب قبسات انجام داده‌اند، منحصر به احادیث نقل شده از تفسیر قمی در کتاب قدماء نیست؛ بلکه ایشان اختلاف و تطابق روایات نقل شده از تفسیر قمی تا قرن یازدهم را نیز بررسی کرده است؛ از جمله در مورد نقل مرحوم طبرسی چنین می‌گوید: «ما ده‌ها مورد، بین آن چه مرحوم طبرسی از تفسیر قمی نقل کرده‌اند، با آن چه در نسخه‌ی رایج وجود دارد، تطبیق کردیم و معلوم شد که این موارد، با هم تطابق دارند و به استثنای موارد جزئی، با هم اختلافی ندارند. آن موارد جزئی نیز ضرری نمی‌زند؛ زیرا از مقتضیات نقل به معنا است یا در اثر اختصار و تقدیم و تأخیر در بعضی از عبارات، پیش می‌آید. بر این اساس، می‌شود ادعا کرد که نسخه‌ی موجود، صحیح است و این همان تفسیر علی بن ابراهیم قمی می‌باشد». (سیستانی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۱۸) هم‌چنین ایشان ده‌ها مورد از کتاب‌های قدماء و متأخرین را با رویکرد فوق بررسی کرده‌اند که برای تفصیل بحث به نوشته‌ی ایشان و درس‌های رجال استاد مدقق (حفظهما الله تعالی) مراجعه شود. (همان؛ مدقق، ۱۴۰۱ش: ۲۱-۱۸)

صاحب قبسات (حفظه الله تعالی) این راه و دلیل را نیز مورد مناقشه قرار داده‌اند. خلاصه‌ی اشکال ایشان این است که در موارد زیاد و قابل توجهی، آن چه در منابع از تفسیر قمی نقل شده است، با نسخه‌ی فعلی مخالفت دارد. ایشان بعد از نقل تفصیلی ۲۵ مورد مخالفت نسخه‌ی موجود با نقل منابع مربوطه از این تفسیر، این‌گونه جمع بندی کرده و می‌فرمایند: «نسخه‌ی موجود از تفسیر قمی، مشتمل بر همه‌ی کتاب تفسیر علی بن

ابراهیم نیست، بلکه مقرر یا مؤلف آن (ابوالفضل‌العباس)، در آن به انواع مختلف؛ از قبیل: حذف، اختصار، تغییر و تبدیل، نقل به معنا و مانند این‌ها تصرف نموده است. با توجه به گسترده بودن تصرفات در تفسیر قمی، ایشان به این باور رسیده‌اند که حتی روایات معتبر السند نسخه‌ی موجود تفسیر قمی نیز از اعتبار ساقط می‌شود. (سیستانی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۳۸-۱۲۸)

به نظر نگارنده تطبیقاتی که صاحب قیسات بین نسخه‌ی موجود و روایات نقل شده از آن در نوشته‌های متأخران انجام داده‌اند، بی‌فایده است؛ زیرا اعتبار نسخه‌های موجود در نزد صاحب کتاب «تأویل الآیات الظاهره» و امثال ایشان، مشکوک است و به احتمال قوی، این‌ها نیز مثل حرعاملی و صاحب بحار (رحمهم الله تعالی) از نسخه‌های موجود در بازار نقل بالوجاهه کرده‌اند. بلی، آن‌چه در این مقایسه مهم تلقی می‌شود، روایات نقل شده از تفسیر قمی در منابع قدیم است؛ مخصوصاً کتاب شریف کافی و کتاب‌های مرحوم شیخ طوسی که قریب‌العصر به مؤلف هستند و نقل‌شان معتبر تلقی می‌شود. متأسفانه روایات نقل شده در این منابع مهم از تفسیر قمی از منظر کمیت و کیفیت به اندازه‌ای نیست که از مقایسه و تطابق آن‌ها، اعتبار نسخه‌ی فعلی نتیجه گرفته شود. برخی نویسندگان نتیجه‌ی پژوهش خود را در مقایسه‌ی کافی شریف، چنین گزارش می‌کنند: «با توجه به این‌که تفسیر موجود قمی، تلفیقی از روایات ابوالفضل‌العباس از علی بن ابراهیم و ابوالجارود و روایات سایر مشایخ می‌باشد و از طرف دیگر مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی روایات تفسیری متعددی از قول استاد خود علی بن ابراهیم آورده است؛ نویسنده به منظور بررسی میزان اعتبار تفسیر موجود قمی، روایات تفسیری علی بن ابراهیم در کتاب کافی را استخراج نموده و ضمن تطبیق تک‌تک آن‌ها با روایات تفسیر قمی، فقط به یک مورد انطباق برخورد نموده است. لذا در این مقاله به این نتیجه دست می‌یابد که تفسیری که در اختیار شیخ کلینی بوده، متفاوت از تفسیری است که هم‌اکنون در دسترس ما است». (فتاح زاده، ۱۳۷۹ش: ۳)

ممکن است نتیجه‌ی پژوهش فوق، به لحاظ نسبت نقل کلینی از تفسیر قمی، مورد مناقشه قرار گیرد، چنان‌که در کلیات بحث به آن اشاره کردیم؛ اما اصل این نتیجه درست است. ما نمی‌توانیم بر اساس تطبیق و توافق برخی روایات نقل شده از تفسیر قمی در منابع

قدیم، اعتبار کل کتاب و یا روایات مربوط به علی بن ابراهیم را نتیجه بگیریم؛ زیرا از یک طرف همه‌ی روایات نسخه‌ی موجود در منابع، نقل نشده است و از طرف دیگر، انواع دخل و تصرف مؤلف مجهول و یا مهمل آن؛ یعنی ابوالفضل العباس، اعتماد به روایات معتبر السند تفسیر قمی را نیز به طور جدی زیر سوال می‌برد. بلی، اگر بتوانیم از طریق صاحب وسائل و یا علامه‌ی مجلسی، طریق معتبر و مُعنعن به نسخه‌ی تفسیر قمی درست کنیم، از مطابقت نسخه‌ی موجود با روایات نقل شده در بحار و وسائل، به راحتی می‌توانیم صحت نسخه‌ی موجود را نتیجه بگیریم، اما متأسفانه چنین طریقی وجود ندارد!

جمع بندی و نتیجه‌گیری

بعد از بررسی تطبیقی اعتبار تفسیر قمی رحمته الله علیه از منظر مرحوم آیت الله محسنی و اندیشمندان دیگر، مجموع مباحث این پژوهش، برایندهای ذیل را پرورش می‌دهد:

۱. پیشینه‌ی تردید پیرامون انتساب «تفسیر قمی» به علی بن ابراهیم و میزان اعتبار روایات آن، به زمان مرحوم آقا بزرگ تهرانی بر می‌گردد و قبل از زمان ایشان، پژوهشی در اعتبار نسخه‌ی موجود تفسیر قمی، به چشم نمی‌خورد. از همین رو، قبل از ایشان انتساب این تفسیر به علی بن ابراهیم امر مسلمی بوده و بزرگان زیادی، از این تفسیر روایت نقل کرده‌اند؛ اما بعد از زمان مرحوم آقا بزرگ، محققان به این باور رسیده‌اند که یقیناً همه‌ی روایات و مطالب نقل شده در نسخه‌ی موجود از علی بن ابراهیم نیست؛ هرچند درباره‌ی اعتبار روایات نسخه‌ی موجود، چنین اتفاقی به چشم نمی‌خورد.

۲. از منظر مرحوم آیت الله محسنی، علاوه بر این که انتساب همه‌ی کتاب به علی بن ابراهیم درست نیست؛ تمام روایات نسخه‌ی موجود و روایات نقل شده از آن در بحار و بقیه‌ی جوامع حدیثی از اعتبار ساقط است، زیرا اولاً راوی این کتاب مجهول است و ثانیاً هیچ سند معتبر و معنعن، به نسخه‌ی موجود و نسخه‌های صاحبان جوامع حدیثی وجود ندارد. باتوجه به خطی بودن نسخه‌ها و فاصله‌ی زیاد بین جوامع حدیثی و زمان تألیف کتاب، احتمال جعل و تحریف نیز اعتبار کتاب را زیر سوال می‌برد. بلی، روایاتی که مرحوم کلینی از این تفسیر نقل کرده‌اند، معتبر می‌باشد؛ زیرا علی بن ابراهیم استاد کلینی است و به ایشان اجازه‌ی نقل داده است و شاید کتابش را بر کلینی قرائت کرده باشد. اگر

قرائت هم ثابت نشود، صرف استاد بودن علی بن ابراهیم، در اعتبار نسخه‌ی موجود نزد مرحوم کلینی کفایت می‌کند.

۳. برخی محققان با آن‌که همه‌ی کتاب تفسیر را از علی بن ابراهیم نمی‌دانند، تلاش کرده‌اند به نحوی اعتبار کل روایات کتاب موجود و یا دست‌کم روایات منسوب به علی بن ابراهیم را ثابت نمایند. در مقاله‌ی حاضر سه دلیل بر اعتبار تفسیر مطرح و در اندیشه رجالیون مورد بررسی قرار گرفت. هیچ‌یک از این سه دلیل قادر نیست دیدگاه مرحوم آیت‌الله محسنی را به طور فنی و علمی، زیر سوال ببرد. بلی، هرگاه کسی از طریق شهرت کتاب و مطابقت نسخه‌ی موجود با روایات نقل شده از آن در منابع، اطمینان به صحت پیدا نماید، می‌تواند بر این تفسیر اعتماد نماید.

فهرست منابع

۱. تهرانی، آقا بزرگ، (۱۴۰۳ق)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، چاپ سوم، بیروت: دارالاضواء.
۲. حرعاملی، محمد، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، مصحح: مؤسسه آل‌البتت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل‌البتت علیهم السلام.
۳. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، معجم رجال‌الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی‌جا: بی‌نا.
۴. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۰ق)، کلیات فی علم الرجال، چاپ دوم، قم: انتشارات حوزه علمیه قم.
۵. سند، محمد، (۱۴۲۹ق)، بحوث فی مبانی علم الرجال، چاپ دوم، قم: انتشارات مدین.
۶. سیستانی، محمد رضا، (۱۳۹۴ش)، قبسات من علم الرجال، مقرر: محمد بکاء، نجف: دارالورکاء.
۷. طوسی، محمد، (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۸. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، مصحح: طیب موسوی جزائری، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.
۹. کشی، محمد، (۱۴۰۹ق)، رجال‌الکشی - إختیار معرفة الرجال، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۱۰. کلینی، محمد، (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
۱۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۲. ---، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، مصحح، سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
۱۳. محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۴ش)، بداية علم الرجال، قم: نشر ادیان.
۱۴. ---، (۱۴۱۹ق)، الأرض فی الفقه، قم: بی‌نا.

۱۵. ---، (۱۴۲۳ق)، مشرعة بحار الأنوار، قم: مكتبة العزيزی.
۱۶. ---، (۱۴۲۶ق)، الفقه و مسائل طيبة، قم: بوستان كتاب، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.
۱۷. ---، (۱۴۲۹ق)، حدود الشريعة، قم: بوستان كتاب قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.
۱۸. ---، (۱۴۳۲ق)، بحوث في علم الرجال، چاپ پنجم، قم: مركز المصطفى (ص) العالمي للترجمة والنشر.
۱۹. ---، (۱۴۳۴ق)، معجم الأحاديث المعتمدة، ج ۸، قم: نشر اديان.
۲۰. ---، سلسله درس های كتاب بحوث في علم الرجال، مقرر: محمد علي شريفی، تاريخ تقرير نوار: ۱۴۰۱ش، درس های: ۴۳، ۴۵، ۲۸۷، ۲۹۵.
۲۱. معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۹ش)، تفسير و مفسران، قم، مؤسسه فرهنگي انتشاراتي التمهيد.
۲۲. نجاشی، احمد، (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، چاپ ششم، قم: مؤسسه النشر الإسلامي جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.
۲۳. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۷ش)، «نگاهی به جایگاه علمی علی بن ابراهیم قمی و دوران آثار او»، علوم حدیث: شماره ۴۷.
۲۴. شریفی، حسن و محمد حسین مبلغ، (۱۳۷۵ش)، «تفسیر قمی در ترازوی نقد»، پژوهش های قرآنی، شماره ۵.
۲۵. ---، (۱۳۷۵ش)، «تفسیر قمی در ترازوی نقد»، پژوهش های قرآنی، شماره ۶.
۲۶. فتاح زاده، فتحیه، (۱۳۷۹ش)، «مقایسه تفسیر قمی با روایات تفسیری علی بن ابراهیم در کافی»، پژوهش های فلسفی-کلامی، شماره ۳.
۲۷. شبیری، سید جواد، درس خارج رجال، مدرسه فقاها، جلسه ۵۶.
۲۹. مدقق غزنوی، سید عبدالحکیم، (۱۴۰۱ش)، درس خارج رجال، جلسات: ۱۵ تا ۲۰.

صیانت از سلامت انسان

در آثار مکتوب آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

آغاز آرام^۱

چکیده

صیانت از سلامت انسان، و ساحت‌های (جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی) آن، به‌عنوان اساسی‌ترین نیاز آدمی، ارزش بنیادی، منبع غنی اثربخشی و کارایی، هدف تعالی فردی و اجتماعی، و تأثیرگذار در همه‌ی سطح‌های زندگی، مورد تأکید و راهنمایی آموزه‌های دینی، اسناد حقوق بشر، و دغدغه‌ی فکری بیش‌تر دانشمندان بوده و هست. این نوشته، با روش توصیفی-تحلیلی، این مهم را در آثار آیت‌الله محسنی (۱۳۹۸-۱۳۱۴) می‌کاود. ایشان با مطالعات گسترده و استنباط‌های تازه در هماهنگی آموزه‌های دینی و مسایل علمی در حوزه‌ی صیانت از سلامت (تأمین، توسعه و تعالی ابعاد سلامت)، «خود شخص»، «دیگران» و «دولت» را مسئول صیانت از سلامت می‌دانند و با تکیه به «حکم عقلی»، «حکم شرعی» و «یافته‌های علمی» حفاظت از «تمامیت زندگی» و «سلامت اصلی» بر خود شخص، دیگران و درمان‌گران را لازم می‌دانند، و انسان حق ندارد از تداوی دو نوع بیماری؛ یعنی «بیماری زیان‌زننده به تمامیت زندگی»، و «بیماری آسیب‌زا به سلامت اصلی زندگی» امتناع ورزد. هم‌چنین، به استناد نوشته‌های ایشان، تعهدهای سه‌گانه‌ی دولت (احترام، حمایت و اقدام) در حوزه‌ی سلامت، استدلال و توجیه می‌پذیرند.

واژگان کلیدی: تعهدات سلامت، ابعاد سلامت، تداوی بیماری، آموزه‌های دینی، حقوق بشر، و آیت‌الله محسنی.

۱. دانش‌آموخته‌ی حقوق خصوصی و حوزه‌ی علمیه.

آموزه‌های دینی، چشم‌انداز ویژه و گسترده به سلامتی و ساحت‌های آن دارند. بنا بر پژوهشی، ۲۶۴ آیت آسمانی در ۶۷ سوره قرآنی، تنها سه جنبه‌ی سلامتی (جسمی، روانی و اجتماعی) را پوشش می‌دهند که ۶۹ آیت سهم سلامت جسمی، ۹۴ آیت نصیب سلامتی روانی، و ۱۰۱ آیت بهره‌ی سلامت اجتماعی هستند. به عنوان نمونه، آیات ذیل، اشاره‌نمای سلامت جسمی می‌باشند: بقره/۵۷، ۱۷۳، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۲۲۲، ۲۳۳، نساء/۱۵، ۲۳، ۲۴، حج/۳۰، ۳۶، تین/۱، نور/۳۵، انعام/۹۹، ۱۴۵، نحل/۶۸، ۶۹، ۷۲، طه/۸۱، اعراف/۳۱، ۳۲، ۸۰، ۸۱، ۱۵۷ و ۱۶۰، روم/۲۱، اسراء/۳۲، نور/۲، کهف/۱۹، مائده/۳، ۵، ۶، ۹۴، عبس/۲۴، ۳۲، احزاب/۲۱، مدثر/۴. سلامت روانی را آیات بسیاری بیان داشته‌اند: بقره/۳۷، ۴۵، ۵۴ و ۱۲۸، نساء/۱۶، ۸۱، ۱۵۹، روم/۶۰، فتح/۴، آل عمران/۵۴، ۱۳۹، ۱۳۹، ۱۸۶، ۲۰۰، ابراهیم/۴۵، توبه/۱۰۳، ق/۱۶، منافقون/۸، بلد/۴، طلاق/۳، نمل/۶۲، رعد/۲۸. حجر/۵۵، شرح/۵، طه/۱۲۴. سلامت اجتماعی را می‌توان در آیات فراوان مطالعه کرد، مانند: بقره/۴۳، ۶۰، ۱۱۰، ۱۹۵، ۲۱۹، ۲۶۲، نساء/۵۸، ۱۶۲، آل عمران/۱۳۱، اسراء/۳۱، ۳۲، انعام/۱۰۷، ۱۵۲، لقمان/۱۹، همزه/۱، ماعون/۶، اعراف/۳۳، ۳۵، مائده/۹۳-۹۰، ممتحه/۱۲، طلاق/۱، نور/۲، فرقان/۶۸، ۶۹، احزاب/۵۹، یوسف/۸۸، شعراء/۱۸۱، رحمان/۹. (یدالله پور، ۱۳۹۴)

صیانت از سلامت انسان، در قالب «حق بر سلامتی»، از حقوق بنیادین (حقی که سایر حقوق بر آن وابستگی دارند) در نظام بین‌المللی حقوق بشر مورد تأکید قرار گرفته، و سلامتی لازمه‌ی حیات و کرامت ذاتی انسان به شمار رفته است. می‌توان این مهم را در اسناد بین‌الملل حقوق بشر، ردیابی کرد، مانند: ماده‌ی ۵۵ منشور ملل متحد (۱۹۴۵)، ماده‌ی ۲۵ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، ماده‌ی ۲ اعلامیه‌ی حقوق بشر اسلامی (۱۹۹۰)، ماده‌ی ۱۲ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶)، ماده‌ی ۴ و ۵ کنوانسیون بین‌المللی رفع همه‌ی اشکال تبعیض نژادی (۱۹۶۵)، ماده‌ی ۱۱ و ۱۲ کنوانسیون رفع کلیه‌ی تبعیض علیه زنان (۱۹۷۹)، ماده‌ی ۲۴ کنوانسیون حقوق کودک (۱۹۸۹)، ماده‌ی ۲۵ کنوانسیون حقوق معلولان (۲۰۰۶)، ماده‌های ۲۸، ۴۳ و ۴۵ کنوانسیون حمایت از حقوق کارگران مهاجر (۱۹۹۰)، ماده‌ی ۱ معاهده‌ی اول ژنو، ماده‌ی ۲۲، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۶ و ۷۴ معاهده‌ی سوم ژنو از معاهدات حقوق بشر دوستانه‌ی بین‌المللی.

بازخوانی و بازنمایی «صیانت از سلامت انسان» در آثار مکتوب آیت‌الله محمدآصف محسنی که مطالعات عمیق و عالمانه، برداشت‌های تازه و مجتهدانه در حوزه‌های آموزه‌های دینی و مسایل حقوق بشری داشته‌اند، حکایت تازه‌تر و روشن‌تری از هماهنگی‌های دین و عقل و علم را در ساحت صیانت از سلامت نشان می‌دهد. این نوشته، مطالب را در نمودار ذیل می‌پیماید:

عنوان‌ها	زیر عنوان‌ها	زیر مجموعه‌ها
ماهیت و ابعاد سلامت	(۱) مفهوم سلامت	تعریف حداقلی، حداکثری و پیوستاری از سلامت
	(۲) ماهیت سلامت	ماهیت حقی غیر قابل اسقاط یا ماهیت ترکیبی از حق و حکم.
	(۳) ابعاد سلامت	جسمانی، روانی، اجتماعی و معنوی.
مسئولان صیانت از سلامت	(۱) صیانت خود شخص از سلامت	حکم عقل، فطرت و دین به صیانت از سلامت و درمان.
	(۲) صیانت دیگران از سلامت	مسئولیت اشخاص عادی و درمان‌گران در صیانت از سلامت.
	(۳) تعهدات دولت در صیانت از سلامت	تعهد به احترام، حمایت و اقدام.

۱. مفهوم، ماهیت و ابعاد سلامت

مفهوم و سطح‌های سلامت، درنگ افزون‌تری را می‌طلبد، و ماهیت آن بحث چندانی نخواهد داشت:

۱.۱. مفهوم سلامت

قاموس‌نویسان عربی و به پیروی آن‌ها، فرهنگ‌نگاران فارسی، واژه‌ی «سلامت» را «درستی، تندرستی، رستگاری، آرمیدگی، بی‌گزندگی، رهایی از بیماری‌ها و آلودگی‌ها و آفت‌های باطنی و ظاهری معنا کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ۹۰؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۴۲۱؛ معین، ۱۳۸۶ش: ج ۱۰، ۱۱۷۶۰ و ۱۲۰۸۹؛ انوری، ۱۳۸۳ش: ج ۵، ۴۳۲۸، ۳۹۹۴). پاره‌ای از محققان، ریشه‌ی آن را «هماهنگی همه‌جانبه، و رهایی از هرگونه درگیری» گرفته و سایر استعمال‌ها را از لوازم معنای این کلمه شمرده‌اند. بنابراین، «نظم و برنامه‌مندی، اعتدال و میانه‌روی، صحت و دوری از آفات و آلودگی، عافیت و برکناری از عیب و بیماری» را باید در وادی لوازم و مصادیق همین معنا و ارسای کرد (مصطفوی، ۱۳۶۰ق: ج ۵، ۱۸۸). ریشه‌شناسی این واژه، وسعت معنای سلامت را نشان می‌دهد که ویژه‌ی جسم و

بیماری‌های جسمانی نیست.

در معنای اصطلاحی سلامت، هماهنگی همگانی دیده نمی‌شود. دو عامل (نسبیت کاربرد و وسعت ابعاد) بر پیچیدگی و تنیدگی معنای سلامتی می‌افزاید: یکی، نسبیت سلامتی، مفهوم نسبی و سیال است، نسبت به اشخاص، گذر روزگار، اقلیم زندگی، فرهنگی، تربیتی، روانی و نوع فعالیت هر شخص متفاوت می‌شود، برای مثال، سلامتی برای هنرمند یا عالم شهر با سلامتی آهنگر و شهروند عادی تمایز خواهد داشت. دوم، وسعت ابعاد: سلامتی، در جنبه‌های گوناگون و گسترده (جسمی، روانی، عاطفی، اجتماعی و معنوی) جریان می‌یابد، برداشت‌ها و گماشت‌های رنگارنگ از این جنبه‌ها هم بر ناهماهنگی معنای سلامت می‌افزاید (مجنده، ۱۳۸۶ش: ۹ و ۱۰). پس، ناگزیر باید برای شناسایی سلامت، آشنای اشاره‌ها گشت:

۱.۱.۱. تعریف حداقلی از سلامت

گاه سلامت، به سادگی، «نبود بیماری» معنا می‌شود (گورونگ، ۱۴۰۰ش: ۱۳). انسان سالم کسی است که بیمار نباشد، این مفهوم، بازگشت نیم‌تنه به معنای لغوی آن خواهد بود و هنگامی که نگاه مکانیکی افراط‌گرایانه به سلامت رود، «بدن انسان»، همسان «ماشین»، در هنگامه‌ی خرابی و عیب‌ناکی نیاز به تعمیر و ترمیم می‌یابد (وحدانی‌نیا، ۱۳۹۹ش: ۴). در طب قدیم و بقراطی، سلامت را «نتیجه‌ی تعادل میان مزاج‌های چهارگانه‌ی سردی، گرمی، خشکی و تری» معنا می‌نمودند (عامری، ۱۴۰۰ش: ۲۵۱)، هم از این نگاه، دیدگاه می‌گرفتند، زیرا تعادل و تعامل میان عناصر چهارگانه‌ی یادشده، نشانه‌ی کارکرد درست بدن، و فقدان بیماری و در نتیجه سلامت انسان است. پیمایش در همین راستاست که برخی از نویسندگان، با هم‌نشین ساختن «نبود بیماری» و «وجود هماهنگی مزاجی»، تعریف پسندیده‌ی سلامت را «فقدان بیماری و داشتن تعادل جسمی و روانی» یافته است. (حاتمی، ۱۳۸۵ش: ۴۶)

۲.۱.۱. تعریف حداکثری از سلامت

امروزه، در بازنمایی سلامت، به همه‌ی جوانب وجودی آدمی توجه و تأکید می‌رود. با این وجود، یا نگاه «فرآیندی» به سلامت دارند و یا آن را «حالت مطلوب» می‌بینند:

۱.۲.۱.۱. تعریف فرآیندی از سلامت

سازمان جهانی بهداشت با تصویب مجمع عمومی در قالب نهاد تخصصی سازمان ملل متحد، در سال ۱۹۴۵ شکل گرفت، در سال ۱۹۴۶ اساس نامه‌ی آن مصوب گشت و در سال ۱۹۴۸ در ژنوی سوئیس به هدف حفظ و توسعه‌ی بهداشت جهانی و مبارزه با بیماری‌ها اجرایی گردید. در مقدمه‌ی اساس نامه‌ی این سازمان، سلامت به «وضعیت رفاه کامل جسمی، روانی و اجتماعی، و نه تنها نداشتن بیماری و یا ناتوانی» تعریف شده است.

تعریف سازمان جهانی بهداشت از سلامت، گستره‌ی فراگیر دارد، و بنا بر مبنای اومانستی، غایت سلامت را در ساختار حقوق بشر، «رفاه = به‌زیستن» در جهات سه‌گانه‌ی جسمی، روانی و اجتماعی معرفی می‌کند، ولی این سازمان، جنبه‌ی ارجمند سلامت (گستره‌ی معنوی) را فراموش کرده بود، لذا در سال ۱۹۷۹، پیشنهاد افزایش «معنویت» (که زمینه‌ی اصلی آرامش و شادابی آدمی، و غایت نهایی رفاه و آسایش انسان است) مطرح گردید، با این وجود، هنوز هم این جنبه، جزو رسمی تعریف سلامت آن سازمان نشده است.

تعریف یادشده از جهات گوناگون، مانند: مبهم بودن (روشن نشدن معنا)، آرمان‌گرا بودن (رفاه کامل جسمی، روانی و اجتماعی)، مانع‌نبودن (آمیختگی با شادمانی)، وزن‌ندادن به جنبه‌های سلامت (آشکارنشدن برتری سلامت جسمی یا روانی و یا اجتماعی) و عملیاتی نبودن (ظرفیت اجرا و اندازه‌گیری نداشتن حالت کامل رفاه)، مطلق‌گرا بودن (طبی‌سازی جامعه و پوشاندن جامه‌ی بیماری بر بیش‌تر افراد به ویژه سال‌مندان گرفتار بیماری مزمن) در تیررس نقد قرار گرفته است. این دشواری‌ها، زمینه‌ی استفاده‌های نامناسب، مانند: تجارت بیماری، قاعده‌ی منفعت وارونه، بازاریابی‌ها در بازار آزاد سلامت انجامیده است. (فیض‌آبادی، ۱۳۹۶ش: ۱۶۱-۱۵۷)

۲.۲.۱.۱. تعریف سلامت به حالت مطلوب

در منشور اوتاوا (۱۹۸۶)، سلامت، تعریف «حالت» (نه فرایند یا نیرو) گرفت، سلامت، «حالتی است که در آن فرد یا گروه توانا باشد نیازهایش را برآورده سازد، به آرزوهایش برسد، با محیط سازگار گردد». پس سلامت، نه هدف زندگانی، که منبعی برای زندگی شمرده

می‌شود. (وحدانی‌نیا، ۱۳۹۹ش: ۵)

۳.۲.۱.۱. تعریف سلامت به کیفیت پایدار و پیوستار (تعریف برگزیده)

همان‌گونه که بیان شد: بنا بر سیالیت و نوسانی معنا، وسعت و چندگانگی جنبه‌ها و تأثیر عامل‌های گوناگون فرهنگی، علمی و اقلیمی بر مفهوم سلامت، نمی‌توان آیینی تمام‌نمایی از حقیقت سلامت بر دیوار دیدگاه آویخت، ولی با بهره از مطالب یادشده، سلامت را به طور کلی، «کیفیت مطلوب و مستمر زندگی، دارای مراتب گوناگون و روییده از بهداشت مناسب جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی» دانست. این تعریف از سازه‌های ذیل شناسه می‌گیرد:

- فرایند بودن سلامت = کیفیت زندگی: این سازه، شناسه‌ی سرشت سلامت است. سلامت، «چگونگی زندگی» و «سبک زندگی»، یعنی فرایندی پیوسته و هم‌بسته در پویایی و پیوستاری است که در گذر روزگار، گستره‌ی آن گسترده می‌گردد. این کیفیت، آمیزه‌ای از خرسندی و خواستنی استمراری دارد. بنابراین، ناخوشی زودگذر، آسیبی به سلامت شمرده نمی‌شود.

- برابری بودن سلامت = روییده از بهداشت: سلامت، هنگامی است که انسان از «بیماری‌های جسمی»، «آشفستگی‌های روانی-عاطفی»، «آسیب‌های اجتماعی-خانوادگی»، و «آلودگی‌های معنوی» پیراسته باشد. سلامت، از چشمه‌سارهای بهداشت می‌جوشد. بهداشت، پسندیدگی و پاسبانی و نیکونگه‌داری سلامت است. فرآوردن، فرونگذاشتن و فراتر بردن سطح سلامت، معنای بهداشت خواهد بود. بهداشت تلاش می‌کند که سلامتی را تأمین کند، از آن نگه‌داری نماید و دامنه‌ی آن را اعتلا و ارتقا بخشد. در این راستا از دو راه و روش بهره برمی‌گیرد: یکی، «پیش‌گیری» و دیگر، «درمان‌گری». البته، هویداست که «پیش‌گیری»، آسوده‌تر، کم‌هزینه‌تر، خوشایندتر و بی‌حاشیه‌تر خواهد بود. پس در سخن پیراسته، سلامت، «کیفیت پایدار زندگی برآمده از بهداشت» است.

- مراتبی بودن سلامت = طیفی دامنه‌دار: سطح سلامت بافته‌ی طیف ناآرامی است که هر فرد فراز و فرود آن را می‌پیماید و کم‌تر شخصی در سطح سلامت کامل و همه‌دامنه، ولی بسیاری در سلامت نسبی، و همه در نهایت، به سوی سمت سرایشی ناخواسته (مرگ) سیر خواهند کرد. یعنی سلامتی به عنوان یک پیوستار در نظر گرفته می‌شود که یک

سمت، سلامتی مطلوب و سمت دیگر ضعف سلامت گسترش می‌یابد. (گورونگ، ۱۴۰۰ش: ۱۳)

صیانت از سلامت، هرگونه آگاهی، برنامه‌مندی و تلاش‌ورزی در راستای کسب، حفظ، بازیابی، بازپروری، توسعه و ارتقای سلامت است؛ در کاربرد عام‌تر، حفاظت از سلامت، «مجموعه امور حقوقی، فقهی، اخلاقی، سیاسی، برنامه‌ریزی، تجهیزاتی و رفتاری برای افزایش مثبت سلامت و پیشگیری از بیماری‌ها و موانع موجود در زمینه‌ی سلامت» به کار می‌رود. باید دانست که عامل‌های گوناگونی، مانند: خودآگاهی، آشنایی با معارف دینی، اطلاعات بهداشتی، مهارت‌های سازگاری با محیط و سهولت امکانات و خدمات بهداشتی و درمانی، به صیانت از سلامت یاری می‌رساند. در واقع، پنج منبع اصلی هنگام گرفتاری شخص با بیماری وجود دارد: خود شخص، افراد عادی دیگر، متخصصان، اطلاعات موجود و محیط زندگی. (رفیعی فر، ۱۳۸۳ش: ۱۲ و ۵۴)

آیت‌الله محسنی، نگاهی همه‌جانبه به سلامت دارند: اولاً، تصریح به جنبه‌های سلامت: در نوشته‌های‌شان، ساحت‌های چهارگانه‌ی سلامت (جسمانی، روانی، اجتماعی و معنوی) بر اساس اصول اعتقادی، موازین اخلاقی، قواعد فقهی و شواهد علمی آشکارا مشاهده و مطالعه می‌شود، البته، نمی‌توان از یک مفسر قرآن، معلم اخلاق و استاد فقه، انتظار داشت که تحلیل‌های تخصصی‌طبی، داروشناسی یا زیست‌شناسی ارائه دهد. ثانیاً، تصریح به تاییدگی‌های سلامت: آثار مکتوب ایشان، نشان می‌دهد که میان جنبه‌های جدایی‌ناپذیر سلامت، حالت تأثیرگذاری و تأثیرپذیری وجود دارد، صفای معنوی بر سلامت اجتماعی می‌تابد، و بیماری جسمی از تنیدگی روانی اثر می‌پذیرد.

ایشان، در تفسیر «سلامتی شب قدر»، احتمال‌هایی را به میان می‌آورند که به ساحت‌های سلامت اشاره دارند: اول: «سلامتی جسمی»، دوم: «سلامتی تقدیرات الهی در سرنوشت انسان‌ها». این کاربرد، سلامت اجتماعی را هم پوشش می‌دهد. سوم: «سلامتی از اثر وسوسه‌های شیطان». این سلامتی به نوعی «سلامت روان» را می‌رساند. چهارم: «سلامتی از معاصی» که نمایانگر سلامت معنوی است (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۷۷ و ۷۸). ایشان، حکمت تشریح احکام شرعی را برای تکامل روحانی، معنوی و اخلاقی، سلامت جسمانی و عدالت اجتماعی معرفی می‌نمایند (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۱۹ و ۲۰) و به

نحوی ابعاد سلامت را تصویر می‌کنند. پیرامون همراهی‌ها و تابندگی‌های ساحت‌های سلامت می‌نگارند:

«بسیاری از حالات بدن به روح تأثیر می‌کنند و درد و رنج و لذت و راحت و خوشی روح از مرض‌ها و سلامت بدنی قابل انکار نیست، و محسوس است. گاهی غم و اندوه روحانی، بدن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و او را به مرض فیزیکی مبتلا می‌سازد. گاهی عظمت روحی، بدن را از تأثیر آفت‌ها حفظ می‌دارد». (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۵۲)

مفهوم صیانت از سلامت

عنوان‌ها	تعریف‌ها	نگاه‌ها	توضیح
مفهوم سلامت	تعریف حداقلی از سلامت	نگاه طب غربی	کارکرد مطلوب بدن و نبود بیماری و عیب‌ناکی.
	تعریف سلامت	طب قدیم و شرقی	نتیجه‌ی تعادل میان مزاج‌ها: سردی، گرمی، خشکی و تری.
		برداشت امروزی	فقدان بیماری و داشتن تعادل جسمی و روانی.
مفهوم سلامت	تعریف سلامت به فرآیند رفاه کامل	تعریف سلامت به فرآیند رفاه کامل	سازمان جهانی بهداشت: وضعیت رفاه کامل جسمی، روانی و اجتماعی، و نه تنها نداشتن بیماری و یا ناتوانی.
	تعریف سلامت به حالت مطلوب	تعریف سلامت به حالت مطلوب	منشور اوتاوا؛ حالتی توانایی فرد یا گروه در تأمین نیازها، رسیدن به آرزوها و سازگارگشتن با محیط.
	تعریف سلامت به حداکثری از سلامت	تعریف سلامت به «کیفیت مطلوب و مستمر زندگی ناشی از بهداشت»	برداشت برگزیده: کیفیت مطلوب و مستمر زندگی، دارای مراتب و روییده از بهداشت مناسب جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی. عناصر تعریف: - فرایند بودن سلامت = کیفیت زندگی؛ - فرایند بودن سلامت = روییده از بهداشت؛ - مراتبی بودن سلامت = طیفی دامنه‌دار.
مفهوم سلامت از منظری آیت‌الله محسنی	نگاهی همه‌جانبه به سلامت	تصریح به جنبه‌های سلامت: ساحت‌های چهارگانه‌ی سلامت (جسمانی، روانی، اجتماعی و معنوی) بر اساس اصول اعتقادی، موازین اخلاقی، قواعد فقهی و شواهد علمی. (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۷۷ و ۷۸؛ ۱۳۷۴ش: ۱۹ و ۲۰)	
		تصریح به پیوستگی ساحت‌های سلامت: تأثیر سلامت بدنی بر آرامش روانی، تابیدگی صفای معنوی بر سلامت اجتماعی، اثرگذاری قدرت روحی بر سلامت جسمی. (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۵۲)	
مفهوم صیانت از سلامت		هر گونه آگاهی، برنامه‌مندی و تلاش‌ورزی در راستای کسب، حفظ، بازیابی، بازپروری، توسعه و ارتقای سلامت.	

۲.۱. ماهیت سلامت

هرچند بعضی از استادان فقه، تفاوت گوهری میان حق و حکم را نپذیرفته‌اند (خوئی،

۱۴۱۸ق: ج ۳۲، ۲۹۷؛ ج ۳۶، ۲۹؛ ج ۳۸، ۲۵۴؛ ج ۳۹، ۲۲۴)، ولی مشهور فقیهان، میان آن دو تفاوت ماهیتی نهاده‌اند (شهید صدر، ۱۴۳۴ق: ج ۲۱، ۱۶۶-۱۶۸؛ بحرالعلوم، ۱۳۶۲ش: ج ۱، ۱۱) و در حق، سه صفت و یا سه قابلیت (اسقاط، نقل و انتقال) را دیده‌اند. (حسینی حائری، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ۱۲۵) در این میان، مهم‌ترین ظرفیت حق، «اسقاط‌پذیری» آن است. آیت‌الله محسنی، از فقیهانی هستند که تمایز حق و حکم را می‌پذیرند. (محسنی، ۱۳۹۰ش: ۳۲۰ و ۱۳۷۷، ۲۴۲، ۲۴۴) وانگهی، در صورتی که سلامت، «حق فرد» دانسته شود، ماهیت آن از حق‌های غیر مالی و مربوط به شخصیت انسان خواهد بود که ظرفیت اسقاط، انتقال و نقل‌پذیری را نخواهد داشت و یا سلطنت و اولویت انسان بر سلامت خود را باید آمیزه‌ی از حق و حکم دانست. پس سلامت، یا «ماهیت حقی غیر قابل اسقاط» یا «ماهیت ترکیبی از حق و حکم» دارد و بنا بر قاعده، قابلیت اسقاط را نخواهد داشت و کسی نمی‌تواند دست‌کم از سلامتی اصیل و کامل خویش (به استثنای موارد مجاز و مصالح برتر، مانند: جهاد و دفاع) بگذرد.

۳.۱. ابعاد سلامت

سلامت، مفهوم یک‌پارچه‌ی چندوجهی است. جنبه‌های جدایی‌ناپذیر آن، با سازگاری و هم‌کاری هم‌دیگر، سازه‌های سازنده‌ی سلامت هستند:

۱.۳.۱. سلامت جسمانی

سلامت جسمی، به بیان ساده، «توانایی مطلوبِ بدن برای اقدام‌های مورد انتظار» است؛ یعنی هرگاه بدن انسان، توانایی درست‌فعالیت‌های روزانه، گردآوری و نگه‌داری انرژی جهت سوخت و سازِ جسم را داشته باشد، از سلامت جسمانی بهره‌مند خواهد بود. این سلامتی، مستقیمانه از هم‌کاری و سازگاری کارکرد بخش‌های مختلف اندام انسان پدید می‌آید. ظاهر طبیعی، وزن مناسب، اندام متناسب، نبض و حرکات بدنی هماهنگ از نشانگان آن است. حق سلامت (در نگاه امروزی)، این جنبه را بخش اصلی گرفته و سایر سطح‌های سلامت را بر این استوانه استوار ساخته است. (حاتمی، ۱۳۸۵ش: ج ۱، ۴۸)

مطالب اصلی، دو عنوان کتاب آیت‌الله محسنی؛ یعنی «توضیح مسائل طبی» و «الفقه و مسائل طبیة» پیرامون سلامت جسمی انسان است. می‌توان صحت بدن را در نکات

سایر کتاب‌های‌شان هم مطالعه کرد، مانند: معجم الأحادیث المعتمدة: ج ۱، ۳۵۸؛ ج ۲، ۴۸۲. ج ۸، ۵۷۱؛ حدود الشریعة: ج ۲، ۱۰۱، ۱۲۷ و ۲۰۲؛ افق اعلی: ج ۱، ۶۵؛ قوانین زندگانی انسان در قرآن: ۱۴۹، ۱۷۴، ۱۷۶؛ رنگارنگ: ج ۱، ۳۱۲ و ۴۶۲؛ جوانان و دوره‌ی جوانی: ۹۲؛ عدالت صحابه در پرتو قرآن: ۲۰۷ و فواید دمشقیه: ۲۰.

از نگاه آیت الله محسنی، سلامت جسمانی از آغاز آفرینش آدمی اهمیت داشته است. در نقد نظریه‌ی خلقت حضرت حوا از اندام حضرت آدم، می‌نگارند: «اگر از آدم برای آفرینش حوا گرفته شده باشد، موجب آسیب به جسد و کاستی در بدن حضرت آدم می‌گردد». (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۳۵۸)

۲.۳.۱. سلامت روانی

سلامت روان، «وضعیت مطلوب انگیزشی و شکوفایی استعدادهای فردی» است. توان رفتار موزون و هماهنگ با انگیزش‌ها و نیازهای خود و انتظارات جامعه، تحمل فشارهای معمولی زندگی، پذیرش و هم‌پایی با واقعیت‌ها را «سلامت روانی» دانسته‌اند. یکی از شاخه‌های آن، «سلامت عاطفی» است. با این تفاوت که سلامت روانی، بیش‌تر نماینده‌ی «توانایی افراد در پردازش اطلاعات» است، ولی سلامت عاطفی عمدتاً از «توانمندی ابراز احساسات مرتبط به اطلاعات پردازش شده» نمایندگی دارد. رشد فکری، عاطفی، درک مثبت از خود، احساس خودارزشی و خرسندی از زندگی، هماهنگی درون فردی، گزینش بازتاب مناسب در برابر دشواری‌ها و رویدادهای زندگی، توانایی خودمدیریتی را از نشانه‌های این نوع سلامت برشمرده‌اند (آذری، ۱۳۹۹ش: ۵۴۰-۵۳۸). برخی، اصول اساسی سلامت روانی را در امور پنج‌گانه‌ی «حرمت نهادن شخص به شخصیت خود و دیگران»، «شناختن محدودیت‌های خود و دیگران»، «دانستن تأثیر عوامل گوناگون بر رفتار آدمی»، «آشنایی با پیروبودن رفتار هر فرد از تمامیت وجود او»، و «شناسایی نیازها و محرک‌های ایجادکننده‌ی رفتارها» خلاصه کرده‌اند. (شاملو، ۱۴۰۰ش: ۵۲)

مطالبی مربوط به «سلامت روان و آرامش روانی»، افزون بر کتاب «روح از نظر دین، عقل و علم روحی»، اشاره‌هایی در بسیاری نوشته‌های آیت الله محسنی، مشاهده‌پذیر است، مانند: افق اعلی: ج ۱، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۶۵ و ۲۶۸؛ روش جدید اخلاق اسلامی: ج ۱۱۷، ۲۰۹ و ۲۱۳؛ قوانین زندگانی انسان در قرآن: ۲۶، ۳۴، ۴۸، ۵۷، ۱۳۶، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۶۰ و ۱۷۴؛ زن در

شریعت اسلامی: ۸۰؛ جوانان و دوره‌ی جوانی: ۳ و ۹۲؛ دین و زندگانی: ۲۶، ۴۵، ۶۵، ۱۰۴، ۱۲۲ و ۱۲۳؛ مباحث علمی دینی: ج ۱، ۲۱، ۲۸، ۳۲۹؛ فواید دین در زندگانی: ۲۵ و ۱۴۸؛ رنگارنگ: ۴، ۱۴، ۳۶۸؛ نقش اسلام در عصر حاضر: ۴۸.

اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی در پرتوی آیات الهی پروریده شده و هم‌سان سایر عالمان مسلمان، گوهر واقعی آدمی را «روح و روان انسان» می‌دانند و می‌نویسند:

«شبهه‌ای نیست که آدمی به جز از بدن مادی جوهر نورانی دیگری هم دارد که به نام‌های نفس، روح، قلب، جان و روان نامیده می‌شود. بر خلاف انکار مادیین، آدمیت آدمی و مرکز کمالات و ترقی و تنزل او همان جوهر غیر محسوس اوست، چه مجرد باشد که دلایل آن در کتاب‌های فلسفه ذکر شده و چه جسم لطیف که جمعی از متکلمین به آن معتقدند». (محسنی، ۱۳۹۳ش: ۱۱۷)

در دید آیت‌الله محسنی، نه تنها آموزه‌های آیین اسلام که دستوره‌های سایر ادیان آسمانی، نه در تنها در روح مؤمنان که در روان کافران نیز پرتو افشانی نموده و به وجدان اخلاقی و سلامت روانی انسان یاری رسانده‌اند. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۲۲۵) ایشان، پیامون آیت ۴، سوره‌ی تین، «آفرینش نیکوتر انسان» را در سلامت برتر جسمانی محدود نمی‌بینند، سلامت نیک روان را هم گوهر «خلقت زیباتر آدمی» می‌دانند. (محسنی، ۱۳۸۴ش: ۲۰ و ۲۱)

۳.۳.۱. سلامت اجتماعی

سلامت اجتماعی، «وضعیت ارتباط سازنده‌ی فرد و جامعه» است. این سلامتی، بیان‌گر شناخت‌ها، مهارت‌ها و فعالیت‌های سالم اجتماعی شخص است که بتواند تعامل جمعی و نقش اجتماعی خویش را نسبت به دوستان، خانواده و جامعه، رضایت‌مندانه و آرامش‌گرایانه انجام دهد. یکی از دانشمندان، باور دارند که فرد، چگونگی عمل کرد اجتماعی خویش را در گستره‌های پنج‌گانه ارزیابی می‌کند: «سهم داشت اجتماعی» (اهمیت فرد در جامعه و افزایش ارزش به جامعه)، «پذیرش اجتماعی» (پذیرفتن فرد، جامعه را با همه‌ی جنبه‌های مثبت و منفی)، «یک‌پارچگی اجتماعی» (احساس سهم داشتن و حمایت شدن از سوی جامعه)، «شکوفایی اجتماعی» (درک نفع خود از رشد جامعه) و «پیوستگی اجتماعی» (درک کیفیت سازمان و عملیات دنیای

اجتماعی)». (به نقل آذری، ۱۳۹۹ش: ۵۴۰-۵۳۸ و ۵۴۱)

بیشتر سخنان آیت الله محسنی، به گواهی کتاب های شان، در افق سلامت جمعی و عدالت اجتماعی می پیمایند. از آن میان می توان، نکته های مربوط به سلامت اجتماعی را در نوشته های ذیل جست و جو کرد: معجم الأحادیث المعتبرة: ج ۲، ۴۸۱ و ۴۸۲. ج ۸، ص ۵۷۱؛ حدود الشریعة: ج ۲، ۱۰۱؛ توضیح المسائل سیاسی: ۱۴۱؛ الفقه و مسائل طبیة: ج ۱، ۷۷؛ ج ۲، ۵۵؛ افق اعلی: ج ۱، ۲۲، ۴۶، ۷۸، ۱۸۲، ۲۰۵، ۲۲۰، ۲۳۰، ۲۴۳، ۲۵۴، ۲۸۹ و ۳۵۴؛ ج ۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۲۵۴، ۳۰۵ و ۳۸۵؛ ج ۳، ۳۲۴؛ روش جدید اخلاق اسلامی: ۷۳، ۹۱ و ۱۸۲؛ در تبیین فقهی این فقیه، یکی از اهداف مجازات اسلامی، سلامت اجتماعی است. (محسنی، ۱۳۹۲ش: ج ۱، ۱۴۱)

۴.۳.۱. سلامت معنوی

سلامت معنوی، «کیفیت ارزشی نگرش ها و گرایش ها و بینش های شخص با خود، خدا، مردم و طبیعت» است. حالتی است از باورها (ایمان به مبدأی بی نهایت)، نگرش ها (حرکت تمام موجودات به سوی کمال) و گرایش ها (کمال جویی امیدوارانه و سپاس گزارانه) و بینش ها (شناخت ها و شهودهای پاکیزه) که چگونگی رفتارها فعالیت های فروتنانه و شکیبایی ورزانه ی انسان را از جهات چهارگانه (خدا، خود، مردم و طبیعت) تبیین و تعیین می کنند. (فرهنگستان علوم پزشکی ایران، ۱۳۹۹ش)

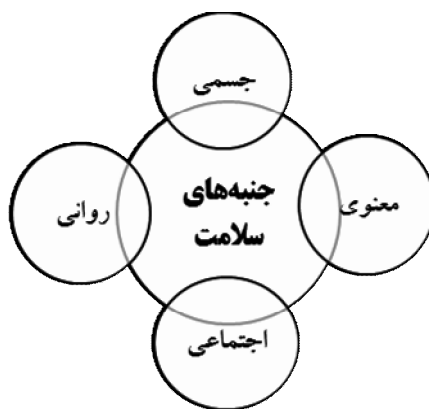
بن مایه ی همه ی کتاب های آیت الله محسنی، همانند سایر عالمان راستین، «سلامت معنوی» روپیده از ایمان و امید به آفریدگار هستی است؛ از آن همه، می توان مطالب «معنویت» را در کتاب های ذیل پی گیری کرد: افق اعلی: ج ۱، ۱۴۷، ۱۸۵ و ۳۱۳؛ ج ۲، ۱۵۵ و ۳۰۴؛ ج ۳، ۷۸، ۱۴۶ و ۲۳۳؛ روش جدید اخلاق اسلامی: ۲۰، ۳۶، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۴ و ۱۱۷؛ مباحث علمی دینی: ج ۱، ۱۱۷، ۳۰۲، ۳۳۴، ۳۳۵ و ۳۶۴؛ ج ۲، ۲۱۸؛ جهاد اسلامی در عصر حاضر، ج ۲، ۴۲ و ۱۳۶؛ قرآن یا سند اسلام، ۱۰۸ و ۲۲۵؛ انوار هدایت، ج ۱، ۱۴۵، ۲۴۰ و ۲۹۹؛ ج ۲، ۱۴۴، ۱۵۰ و ۳۰۳؛ ج ۳، ۲۱۱، ۲۲۴، ۲۶۹، ۲۸۸، ۲۹۲ و ۳۱۱؛ زن در شریعت اسلامی: ۸؛ خصایص خاتم النبیین: ۱۸۳ و ۲۳۰؛ انسان کامل یا شاه مردان: ۳۱؛ مسایل کابل: ۷۰، ۱۰۱ و ۲۳۵؛ جهانی شدن و جهانی سازی: ۴۸ و ۸۲؛ توضیح المسائل سیاسی: ۱۰۴؛ جوانان و دوره جوانی: ۹۲؛ دین و زندگانی: ۹۲؛ وظیفه علمای دینی ما: ۹ و ۹۲؛ خود را بسازیم: ۲۳ و ۵۲؛

عجایب و مطالب: ۱۹۴، ۲۱۸؛ نقش اسلام در عصر حاضر: ۴۸، ۸۷، ۱۲ و ۱۴. باور پاکیزه به پروردگار پاک نشانه‌ی سلامت معنوی است. از منظر آیت‌الله محسنی، در پناه باور به پروردگار جهان، روح انسان، چنان بزرگ می‌گردد که دشواری‌های دلشکن و درگیری‌های رنگارنگ و بلاهای واهمه‌آوای دنیا در چشم انداز او کوچک می‌شود و سلامت روان را کم‌تر گرفتار تنیدگی و بیماری و واماندگی می‌گرداند. (محسنی، ۱۳۹۳ش: ۲۱۳)

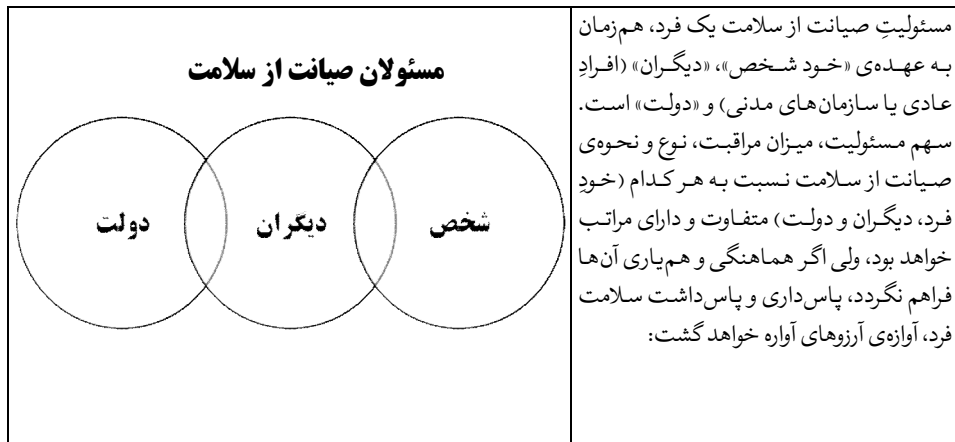
درست است که آموزه‌های دینی بر روان همه‌ی انسان‌ها اثر نهاده است، ولی این تأثیر را نباید چنان پنداشت که «راه‌رهایی و رستگاری کافران» گردد. به همین جهت از نگاه آیت‌الله محسنی، دنیا برای منکران الهی، به غم‌کده‌ی سوزناکی با دیوارهای بلند بی‌پنجره می‌ماند که سلامت روح و روان را خوار و خاکستر می‌سازد. (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۲۶)

ساحت‌های سلامت

توانایی مطلوب بدن برای اقدام‌های مورد انتظار.	سلامت جسمی	محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۳۵۸.
وضعیت مطلوب انگیزشی و شکوفایی استعداد‌های فردی.	سلامت روانی (عاطفی)	محسنی، ۱۳۹۳ش: ۱۱۷ و ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۲۲۵.
وضعیت ارتباط سازنده‌ی فرد و جامعه.	سلامت اجتماعی (محیطی)	محسنی، ۱۳۹۲ش: ج ۱، ۱۴۱.
کیفیت ارزشی نگرش‌ها و گرایش‌های شخص با خود، خدا، مردم و طبیعت.	سلامت معنوی (مذهبی-دینی)	محسنی، ۱۳۹۳ش: ۲۱۳ و ۱۳۸۵ش: ۲۶.



۲. مسئولان صیانت از سلامت



۱.۲. صیانت خود شخص از سلامت

بدون وارد شدن به مبانی و منابع صیانت از سلامت (که مجال و مقال دیگری می‌طلبید)، در تبیین آیت‌الله محسنی، «حکم عقلی»، «حکم غریزی = حب ذات» و «حکم شرعی»، به بیان بهتر: هم‌یاری و هم‌راهی هر سه، راهنمایان و ناظران و وادارکنندگانی خود شخص به صیانت از سلامت خویش هستند:

۱.۱.۲. حکم عقل به صیانت از سلامت فرد

صیانت از سلامت، گاه از قبیله‌ی «دفع ضرر»، گاه از طایفه‌ی «وجوب حفظ نفس» و گاهی به عنوان «حفظ صحت» مطرح شده است. به هر حال، مسائلی سه‌گانه‌ی «دفع تجاوز دیگری»، «پرهیز از خطر خارجی» و «تداوی بیماری» با وجود تفاوت‌هایی، در پاره‌ی حالت‌ها از شعبه‌ها و شاخه‌های گوناگون «دفع ضرر» قرار می‌گیرند. در تبیین علمی آیت‌الله محسنی، پیش‌گیری و براندازی ضرر یقینی یا ظنی و احتمالی به فرمان عقل یا حکم غریزه است، برای همین، دیوانگان و تمام جنبنندگان از رویاروی با ضررهای پیش‌آمده، دوری می‌گزینند، ولی نباید غفلت داشت که ضرر، یا عقاب آخرتی است و یا زیان‌های دنیایی. عقل آدمی حکم قطعی به دفع عقاب اخروی هرچند احتمالی دارد. پیرامون ضررهای محتمل دنیایی باید میان موارد (زیان‌های مربوط به جان، مال و آبرو) تفاوت نهاد. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۲۴۴ و ۲۴۵):

- صیانت از جان: واژه‌ی «جان» در عبارت «صیانت از جان» عمومیت دارد، هم حیات و هم سلامت و آزادی جسمانی آدمی را شامل می‌شود. اگر زیان مورد نظر، حیات انسان را هدف گیرد و از آسیب‌هایی باشد که به نابودی زندگی آدمی سر می‌کشد، در صورتی که پدیدآیی خطر یقینی یا ظنی باشد، سخنی نیست که عقل، دوری و پیش‌گیری از ضرر را لازم می‌داند. در حالت پدیدآیی خطر احتمالی باید میان دو مورد تمایز داد: هرگاه خطر احتمالی، عقلایی باشد، از نگاه انسان متعارف، آسیب آن خطر احتمالی، جان انسان را کمین کند، عقل به پرهیز و پیش‌گیری از خطر حکم می‌کند، و هرگاه احتمال پدیدآیی و آسیب‌زایی خطر احتمالی از منظر انس. ان متعارف کم‌رنگ باشد، دوری از آن واجب نیست، مانند: سوارشدن در کشتی‌ها، هواپیماها و فضاپیماها و هم‌راهی با سایر افعال و وسایط میان مردم.

- صیانت از اندام: هنگامی که خطر احتمالی عقلایی، اندام انسان را تهدید کند، باید میان اندام مهم و غیر مهم تفاوت گذاشت: دوری و پیش‌گیری از خطرهای احتمالی عقلایی آسیب‌زننده به کاستی عضوی مهم (مانند: چشم، زبان، دست و...) واجب است و این وجوب (افزون از حکم عقل) از مذاق شرع و ارتکاز متشرعه هم فهم می‌شود.

- صیانت از آبرو: عرض و حیثیت، به معنای آوازه‌ی اجتماعی، پاکیزگی اخلاقی و عفت خانوادگی است. وجوب نگهبانی از آبرو و آوازه‌ی نیک، همانند وجوب نگه‌داری از جان است. دلیل مسأله آن است که بی‌آبرویی به بیماری روانی می‌انجامد، بلکه آوازه‌ی اجتماعی نداشتن و خواربودن در دید مردم، نوعی بیماری اجتماعی شمرده می‌شود.

- صیانت از مال: حفاظت از مال به عنوان مال واجب نیست، اما هرگاه قرارگاه عنوان دیگری قرار گیرد، مانند: اسراف، خیانت یا واجبی بر مال متکی گردد، مانند صیانت از تمامیت یا سلامت نفس، ادای دین، تأدیه‌ی مالیات شرعی، حفظ مال هم واجب خواهد گشت. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۳۴۵-۳۴۲)

در استنباط فقهی آیت‌الله محسنی، هرگاه صیانت از تمامیت یا سلامت اصلی نفس و حفاظت آبرو بر اعطای مال تکیه داشته باشد، افزون بر حکم عقلی، حکم شرع نیز فرمان رواست و بر مسلمان واجب است که مال را بابت پاسبانی زندگی و پاس داشت آبروی خویش بپردازد، زیرا از مذاق شرع، اهمیت نفس و عرض دانسته می‌شود. (محسنی،

۱۴۲۹ق: ج ۲، ۱۰۱)

۲.۱.۲. حکم فطرت به صیانت از سلامت

فطرت آدمی (حبّ ذات) به صیانت از سلامت خود شخص راهنمایی دارد. هر انسانی از جهت «خوددوستی» از سلامت خویش صیانت می‌کند. خود مراقبتی، نهفته در نهاد انسان هاست. آدمیان همواره به راه‌ها و روش‌هایی اندیشیده و شیوه‌هایی را دریافته و یا بر ساخته‌اند که بتوانند آنان را در برابر بیماری‌ها و رویدادهای ناگوار زندگی نگه‌دارند یا تأثیر عوامل آسیب‌زا را کاهش دهند. همین صیانت‌گریزی، آنان را به «خود مراقبتی آگاهانه» کشانده است. خود مراقبتی، فعالیت‌های اکتسابی، آگاهانه و هدف‌دار است که انسان برای تأمین و تکامل سلامت خود انجام می‌دهد تا نیازهای جسمانی، روانی، اجتماعی و معنوی را برآورده سازند و از بیماری‌ها پیش‌گیری کند یا بیماری‌های زیان‌زننده را مدیریت نماید. (آذری، ۱۳۹۹ش: ۵۳۸-۵۴۰ و حاتمی، ۱۳۸۵ش: ج ۱، ۸۸۹)

آیت الله محسنی، باور دارند که «خوددوستی» امر غریزی و فطری در هر انسان که در هر موجود دارای شعور و حس است. روشنایی این واقعیت چنان است که نیازی به بیان و برهان ندارد. از همین «خوددوستی»، دو ظرفیت انشعاب می‌یابد: جلب منفعت و دفع ضرر از خود. (محسنی، ۱۴۳۶ق: ۲ و ۳) صفت اولی (جلب منفعت)، آدمی را به صیانت از سلامت و پیش‌گیری، خصوصیت دوم، انسان را به درمان بیماری و پی‌گیری سلامت می‌کشاند.

۳.۱.۲. تأکید آموزه‌های دینی بر صیانت از سلامت

حفاظت سلامت و پرهیز از بیماری را آیین آسمانی اسلام مورد تشویق و توصیه قرار داده است (بقره: ۱۹۵) (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۱۲۴). بنابر تبیین علمی آیت الله محسنی از «گوهر آموزه‌های دینی» و «حقیقت جنبه‌های سلامتی»، می‌توان دریافت که آموزه‌های اسلامی، آموزگاران و زمینه‌سازان و وادارکنندگان سلامتی، هم‌چنین، هشداردهندگان، تحذیرکنندگان و بازدارندگان انسان‌ها از بیماری‌ها هستند، البته، در زمان و زمینی و زمینه‌ای که آدمیان با چشمان باز به «واقعیت» بنگرند و رفتار صادقانه با «حقیقت» داشته باشند. این مسأله، دست‌کم از راه‌های ذیل تحلیل می‌پذیرد:

۱.۳.۱.۲. هماهنگی آموزه‌های دینی و آثار علمی در سلامتی

در بررسی عالمانه و روشن‌سازانه‌ی آیت‌الله محسنی، وظیفه‌ی اصلی «علم عقاید»، «علم اخلاق» و «علم فقه»، در حقیقت، عافیت‌افزایی و غبارزدایی و شفاف‌سازی «روح» است. از سوی دیگر، «علم طب»، «روان‌شناسی» و دانش‌هایی از این دست، دغدغه دارند که بیماری مادی و دردهای بدنی و رنج‌های جسمانی را بکاهند یا زوال دهند، و انگیزه‌ی ریشه‌ی هر دو دسته دانش، تأمین، توسعه و تعالی ساحت‌های سلامتی می‌باشد.

با تکیه بر انگیزه‌ی بنیادی و وظیفه‌ی نهادی علوم، هر دانشی، خواست‌ها و آثاری (سابق‌ها و عایق‌های واقعی - علمی) خواهد داشت. چنان‌چه، دانش‌های نمایش‌گر معنویت، انسان را به «ایمان راستین و بندگی صادقانه» که «سلامت حقیقی روحی» است، وادار می‌سازند و از آسیب‌زننده‌های پنهان «کفرگرایی و عصیان‌ورزی در برابر آفریدگار هستی» که «بیماری واقعی روانی» است، باز می‌دارند. دانش‌های مربوط به جنبه‌ی مادی آدمی، هم «واداری‌ها و بازدارندگی‌های واقعی» را می‌پروانند، تناول غذای سالم و مغذی و یا انجام ورزش‌های لازم و ضروری که «استوانه‌های سلامت جسمانی» شمرده می‌شوند، از سفارش‌های واقعی آن‌هاست؛ استعمال امور ناسالم و ناپاک یا فعالیت‌های آلوده و خطرناک که «زاینده‌ی بیماری‌های بدنی» هستند، از هشدارها و بازداشت‌های حقیقی علوم بدنی می‌باشند.

هنگامی که به «نظریه‌های علمی» و «آموزه‌های دینی»، نگاه روشنی پیراسته از تابوها و تابوت‌های ذهنی روشن‌فکرمانه رود، آشکار می‌شود که ماهیت‌ها و برایندهای آن نظریه‌ها و این آموزه‌ها، در رسم و راستای سلامتی آدمی می‌پیمایند. در حقیقت، آموزه‌های آسمانی، همین وادارندگی‌ها و بازدارندگی‌های واقعی را با شناخت کامل از فطرت و حقیقت انسان، در اصول اعتقادی، موازین اخلاقی و ساختار احکام اعتباری، برای انسان راهنما و روشن ساخته‌اند. (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۴۶۵)

۲.۳.۱.۲. راهنمایی احکام شرعی و عقلی به سلامتی

چنان‌چه اشاره رفت: مسایل سه‌گانه‌ی «تجاوز دیگری»، «تهدید خطر خارجی» (مانند: غرق شدن و فروافتادن) و «تهاجم بیماری» با وجود تمایزهایی، بسا در سنخ حکم هماهنگ و هم‌گین و هم‌رنگ می‌گردند. هرگاه شخص مورد حمله‌ی دیگری قرار گیرد،

اقدام متقابل و متناسب، و دفاع مشروع از جان و آبرو، و گاهی مواظبت از مال واجب است. در هنگامه‌ی که شخص در سرراشویی سقوط و منطقه‌ی خطر قرار گیرد، مثلاً در کشتی فروشکسته و فرورفته در آب باشد، شخص وظیفه دارد که خویش را از آن خطر دور سازد. در صورتی که آدمی مورد لطمه‌ی بیماری قرار گیرد، نیز صیانت از جان و آبرو، و گاهی حفاظت از مال (جهت صیانت از سلامت) لازم خواهد بود. باری همه‌ی فرمان‌های تکوینی و تشریحی خداوند، «برای اهداف عالی و مصالح فردی و یا اجتماعی و نظام جهان، سلامتی جسمانی یا روحانی و روانی انسان» است. (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۱۹ و ۲۰) احکام معاملات، دستوره‌های مدنی، کیفری (حدود، قصاص و دیات)، همه در جهت فراآوری مصلحت و فرواندازی مفسدت، و برای زندگی و سلامتی آدمی تشریح شده‌اند. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۴۲) همان‌گونه که عبادات «برای تصفیه‌ی روح، صحت بدن و تحسین وضع عمومی مفید است». (محسنی، ۱۳۹۰ش: ۴۲) هم چنین احکام شرعی، تناول غذاهای پاکیزه یا دوری از انواع غذاهای حلال و لذیذ، ولی زیان‌زا برای انسان، آدمی را به اهمیت و ضرورت صیانت از سلامت توجه می‌دهند. (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۷۶-۱۷۴)

وظیفه‌ی مهم پاره‌ای از احکام فقهی، مسقیمانه جلوگیری از «بیماری واگیردار و درماندگی آور» است. فقه اسلامی، حاوی احکامی است که بیم‌دهنده‌ی بیماری و بیمه‌کننده‌ی سلامتی شمرده می‌شوند. ماهیت تحریم آشامیدن شراب و ارتکاب فساد اخلاقی از این طایفه می‌باشند. (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۴۶۶)

اکنون، نیازی به یادآوری و سندنمایی و شاهدجویی نیست که بسیاری بیماری‌های واگیردار، از فساد اخلاقی ریشه یا زمینه می‌گیرند. بی‌گمان، شراب‌آشامی، جاده‌ی جنون‌پیمای بی‌بندباری جنسی می‌سازد. بدون تردید، اسیرشدن در دام گرسنگی و پرخوری، آسیب‌های بدنی و روانی را تابلوی بی‌بن‌بست راهنمایی و رانندگی می‌شود. اخلاق دینی و فقه اسلامی، برای پاس‌داشت و پاس‌بانی از سلامتی، گروهی از رفتارهای رباینده و فریب‌دهنده‌ی بیماری‌آور، مانند: «شراب‌آشامی، فساد اخلاقی و پرخوری» را در ماهیت «ممنوعیت‌های شدید» یا «ممنوعیت‌های ناپسند» بیان داشته‌اند. (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۴۶۶) به هر حال، می‌نگارند: «خوردن و آشامیدن و انجام همه‌ی اموری که به سلامتی بدن و یا به روان و یا روح آدمی ضرر شدید می‌رساند، حرام است». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ج ۱، ۱۶۰)

۳.۳.۱.۲. راهنمای عقل و دین به لزوم آموختن صیانت از سلامت

یکی از مهم‌ترین ارکان صیانت از سلامت، «آموزش مراقبت از سلامت خود» است. بنابر منشور اتاوا (۱۹۸۶)، آموزش مراقبت از سلامت خود، «فرایند هدف‌دار توان‌مندی افراد برای پایش و بهبود سلامت خویش» است. شخص با آگاهی عمومی از سلامت و بیماری، فعالیت‌های هدف‌دار را در موقعیت‌های عینی زندگی با استفاده از منابع اولیه‌ی سلامتی و امکانات و خدمات بهداشتی تدارک دیده و در مسیر بهبودی، نگه‌داری و ارتقای سلامت خود حرکت می‌کند. (رفیعی فر، ۱۳۸۳ش: ۵۳)

علم بشری، آموزش سلامت را در سطح طرح منشور رسانده است. در برداشت شرعی فقیهان از آغاز، نه «آموختن صیانت از سلامت» که آموزش و آموختن علم طب از واجبات کفایی بوده، و آیت‌الله محسنی، به همین حقیقت دیرین نظر دارند:

«یادگرفتن علم طب به اندازه‌ی احتیاج مریضان بر همه‌ی مکلفین، هم‌چون یادگرفتن سایر علوم و صنایع که در نظام زندگانی مسلمانان مؤثر است واجب کفایی می‌باشد». (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۱)

دانستن پیوستگی ساحت‌های سلامت هم به مراقبت از سلامت یاری رساند. آسیب‌دیدگی هر کدام از بدن، روان و روح و اجتماع بر دیگری تأثیرگذار است. انسان نمی‌تواند بدون سلامت روانی به صحت بدنی دل خوش باشد و و یا با فرورفتن در بیماری روانی و معنوی، سلامت اجتماعی را در امنیت بنگرد. همین است که در بررسی آیت‌الله محسنی، هر کدام از بدن و روح انسان، موضوع یکی از علوم است و «گو این‌که تأثیر و انتقال بعضی از حالات روح و بدن به یکدیگر قابل انکار نیست». (محسنی، ۱۳۹۳ش: ۱۱۷) یکی از بیماری‌های روانی و روحی، «ناامیدی و ناامنی از آینده» است. نومیدی در روان انسان، همان نقش بیماری بی‌درمان در جسم را بازی می‌کند و هر دو، آدمی را بازیچه و بازنده می‌سازند. (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۱۳)

۴.۳.۱.۲. کافی نبودن آسایش زندگی برای آرامش روانی

دنیای امروز، در آخرین تلاش پیوسته‌ی خویش، وسایل زندگی مادی و آسایش جسمانی را برای گروه اندکی از آدمیان مهیا و میسور ساخته است، ولی آسایش مادی، نه تنها به پرورش آرامش روانی نیانجامیده که از تشرهای ذهنی و تشویش‌های فکری نکاسته

است. تنها راه روشن بازپروری سلامتی روانی و تکامل روحی، ارتباط به مبدای هستی می‌باشد و در پناه و پرتوی همین پیوند مبارک، بسیاری از نابسامانی‌های اجتماعی هم راه چاره می‌پذیرند، زیرا هرگاه زندگی آدمی، رنگ الهی گیرد، نور آن به فضای جامعه هم روشنایی آرام‌بخش می‌افشاند. (محسنی، ۱۳۸۸ش: ۱۲). بدون پاس‌داری از دیانت و ایمان، پاسبانی از صحت و سلامت انسان امکان نخواهد داشت. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۲۴۳) هنگامی که رسول اسلام ﷺ، خبر می‌دهند که علی علیه السلام، در ماه رمضان به دست تبه‌کارترین شخص شهید می‌شوند. امیر مؤمنان علیه السلام از سلامت دین خویش می‌پرسند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، سلامت دین ایشان را تأیید می‌فرمایند. (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۲، ۱۸۰) در روایتی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم: «سلامت دین و صحت بدن بهتر از مال است. مال، آرایشی از آرایش‌های دنیای بایسته می‌باشد. (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۲، ۱۸۱) این‌ها همه عظمت و اهمیت سلامت معنوی را نشان‌گر هستند. چنان‌چه تنها تکیه‌گاه و پناه‌گاه آرامش درونی، باور راستین به پروردگار هستی است. (محسنی، ۱۴۳۶ق: ۴) افزون بر ماهیت روح، حالت روح انسان نیز از قفس تنگ خاکی رضایت نمی‌گیرد، زیرا پروازهای روح آدمی، فراتر از فضای دنیای مادی است. بنابراین، سلامتی روح را باید در پیوند پاک با پروردگار هستی و ارتباط با عالم ملکوتی به تماشا نشست. (محسنی، ۱۳۸۸ش: ۱۲) آخر، لذت معنوی، احساس عظمت انسانی، آرامش روانی و عزت روحی با یاد خدا دریافت می‌شود. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۲۳۰)

۵.۳.۱.۲. تأمین سلامتی تا براندازی مرگ

در برداشت فقهی آیت‌الله محسنی، نفس عملیات طبی برای «تغییر ژن‌های وراثتی» که کودکان را از بیماری‌های جسمی و روانی پدران و مادران در امنیت دور سازد، جایز و گاه لازم است. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۴۱) فراتر از آن، اگر دانش طب از راه سلامتی بدن بر «دفع مرگ» توانایی یابد، سلول‌های اندام را از فرسودگی و نابودی دور دارد، نیروهای بدن را سالم، جوان، شاداب و تازه نگه دارد، «جوانی»، سر بر زانوی «پیری» نگذارد، مدت زندگی انسان به درازا کشد و مرگ تا زمان‌های ناهویدا به تأخیر رود. نفس این کار اشکال شرعی نخواهد داشت، زیرا برنامه‌ی الهی را در «زندگی و مرگ» به هم نمی‌ریزد، به تعطیل دائمی و نابودی همیشگی مردن نمی‌انجامد. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۱۲۹-۱۲۶)

صیانت خود شخص از سلامت (پیش‌گیری از بیماری)

<p>محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۱۰۱، ۳۴۵-۳۴۴. همان، ۱۴۳۴ق: ج ۳، ۴۸۰.</p>	<p>- صیانت از جان: لزوم دفع ضرر یقینی، ظنی و خطر احتمالی عقلایی؛ - صیانت از اندام: لزوم دفع زیان از اندام اصلی (پایه‌ی زندگی) و مهم (اساس مطلوبیت زیست)؛ - صیانت از آبرو: لزوم دفع ضرر، همسان صیانت از جان در بیش‌تر موارد.</p>	<p>- دفع ضرر - حفظ نفس - حفظ صحت</p>	<p>حکم عقل به صیانت از سلامت</p>
<p>محسنی، ۱۴۳۶ق: ۲ و ۳.</p>	<p>- تلاش برای یافتن راه و روش‌های پیش‌گیری از بیماری؛ - تلاش برای کاستن تأثیر درد و رنج ناشی از ناگواری؛ - حرکت به سمت خود مراقبتی آگاهانه.</p>	<p>- دفع ضرر - حفظ نفس - حفظ صحت</p>	<p>حکم فطرت به صیانت از سلامت (حب ذات)</p>
<p>محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۱۲۴؛ همان، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۴۶۵.</p>	<p>هدف ریشه‌ی «علم عقاید»، «علم اخلاق» و «علم فقه» و انگیزه‌ی نهادی «علم طب»، «روان‌شناسی» و دانش‌هایی از این دست، تأمین، توسعه و تعالی سلامتی است.</p>	<p>۱) هماهنگی آموزه‌های دینی و آثار علمی در سلامتی</p>	<p>تأکید آموزه‌های دینی بر صیانت از سلامت</p>
<p>محسنی، ۱۳۷۴ش: ۱۹ و ۲۰؛ همان، ۱۳۸۷ش: ۴۲؛ همان، ۱۳۹۲ش: ۱۶۰، ۱۷۴-۱۷۶؛ همان، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۴۶۶.</p>	<p>همه‌ی فرمان‌های تکوینی و تشریحی خداوند (احکام مدنی، کفیری و عبادی)، «برای اهداف عالی و مصالح فردی و یا اجتماعی، و سلامتی جسمانی یا روحانی و روانی انسان است.</p>	<p>۲) راهنمایی احکام شرعی و عقلی به سلامتی</p>	
<p>محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۱؛ همان، ۱۳۹۲ش: ۱۱۷ و همان، ۱۳۸۱ش: ۱۳.</p>	<p>ضرورت عقلی و وجوب کفایی، آموزش و آموختن دانش‌های طبی و صیانت از سلامت</p>	<p>۳) راهنمای عقل و دین به لزوم آموختن صیانت از سلامت</p>	
<p>محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۲۴۳؛ همان، ۱۴۳۴ق: ج ۲، ۱۸۱ و ۱۸۰. همان، ۱۴۳۶ق: ۴. همان، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۲۳۰.</p>	<p>تنها راه روشن بازپروری سلامتی روانی و تکامل روحی در نتیجه، صحت بدنی و اجتماعی، ارتباط با مبدای هستی است.</p>	<p>۴) کافی نبودن آسایش برای آرامش</p>	
<p>محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۱۲۹-۱۲۶. همان، ۱۴۱۷ق: ۴۱.</p>	<p>روایی پیش‌رفت و پردازش دانش‌های طبی چنان‌که با تازه‌نگه‌نگهداشتن سلول‌ها و نیروهای بدن و تغییر ژن‌ها که مرگ را به تأخیر و براندازی کشاند.</p>	<p>۵) تأمین سلامتی تا براندازی مرگ</p>	

۴.۱.۲. هماهنگی حکم عقل، فطرت و شریعت به درمان بیماری

درمان (چاره‌جویی جهت زدایش یا کاهش بیماری توسط دارو یا امور جانشین) یکی از مسیرهای صیانت از سلامت انسان است. همان عقل، فطرت و شریعت که حکم به «دفع ضرر» و پیش‌گیری از بیماری داشتند، بی‌گمان بر «رفع ضرر» و تداوی بیماری هم حکم‌رانی دارند. هر انسانی هرگاه گرفتار بیماری شود، جهت زودن و کاستن درد و رنج، جانب علاج و درمان می‌شتابد و برای بهبودی و بازپروری سلامتی خویش تلاش می‌ورزد، ولی گاهی به هر دلیل و علتی از درمان امتناع می‌شود. پس باید به «لزوم درمان» و «امتناع از درمان» اشاره داشت:

۱.۴.۱.۲. وجوب درمان بر خود شخص

ماهیت تداوی، «روایی» است، ولی با تکیه به نوع بیماری و شرایط زمانی و اهمیت سلامتی، قرارگاه احکام پنج‌گانه‌ی تکلیفی (وجوب، حرام، مستحب، مکروه و مباح) قرار می‌گیرد. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۴۷) به هر حال، درمان بیماری و به دست آوردن سلامتی، از منظر فقهی، نه تنها مشروعیت و مقبولیت که بر خود شخص، در بسیاری موارد، واجب عینی خواهد بود. مراجعه به طبیب حاذق برای معاینه و معالجه، و استفاده از دارو و مواد جانشین، گاهی از راه وجوب «حفظ نفس» و «حفظ اصل سلامتی» و «وجوب دفع ضرر» هم لزوم و ضرورت می‌یابد. رسول‌گرامی اسلام، دستور به درمان می‌دهند و دلیل آن را هم بیان می‌کنند که آفریدگار، برای هر دردی، دارو و درمانی مقرر کرده است. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۹) این دستور یا ماهیت مولوی و یا ارشادی دارد، ولی درمان «بیماری‌های خطرناک» از باب وجوب دفع ضرر واجب است. هرچند نمی‌توان به جایگاه دعا و توسل و توکل تردید ورزید، ولی آن‌ها هرگز شعار و اشعاری ممانعت و مزاحمت با مراجعه نزد طبیب، معاینه، معالجه و استفاده از داروهای مادی راه‌اندازی نمی‌کنند، زیرا هر چیزی اسباب خاص خود را دارد. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۹ و ۱۰) در تحلیل علمی - فقهی آیت‌الله محسنی، «بیماری‌های خطرناک»، دو نوع بیماری هستند: یکی، «بیماری زیان‌زننده به تمامیت زندگی»، و دیگری، «بیماری آسیب‌زابه سلامت اصلی زندگی». درمان بیماری زوال‌دهنده‌ی حیات یا تداوی بیماری زایل‌کننده‌ی سلامت اصلی، بر هر بیمار، به میزان توان، حتا با فروش اموال یا کمک‌خواهی از مسلمانان

واجب است. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۴)

۲.۴.۱.۲. امتناع از درمان

امتناع از درمان از سه ناحیه امکان پذیر است: «بیمار»، «کادر درمانی» و «دیگری». گاه بیمار از درمان دوری می‌گزیند، گاه طبیب و سایر ارایه‌کنندگان سلامتی از درمان‌گری خودداری می‌ورزند و گاه دیگری یا دیگران مانع درمان بیمار می‌شوند، به نحوی که بیمار را به امتناع وادار می‌سازند. اکنون باید در حالت اولی (امتناع از درمان توسط بیمار) درنگی کوتاهی داشت:

۱.۲.۴.۱.۲. حق بیمار در امتناع از درمان

بیش‌تر فقیهان، مالکیت (روحانی، ۱۴۲۹ق: ج ۴، ۳۳۵؛ حیدری، ۱۴۳۴ق: ۱۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ش: ۱۰۶) یا سلطنت (شهید صدر، ۱۴۳۴ق: ج ۲۱، ۱۷۶-۱۹۱؛ مومن قمی، ۱۴۱۵ق: ۱۸۱) و یا اولویت انسان (امام خمینی، ۱۳۷۶ش: ج ۱، ۳۴؛ حسینی حائری، ۱۴۲۳ق: ج ۱، ۲۸) را نسبت به اعضایش پذیرفته‌اند. و حتا بنا بر عدم سلطنت (ایروانی، ۱۳۸۶ش: ج ۲، ۸۳۸) یا امانت بودن اعضا نزد انسان (سند، ۱۴۲۳ق: ۵۹)، به داوری وجدان و عقل و عقلا، دیگران حق تصرف در اندام انسان را ندارند. بنابر نظریه‌ی مالکیت، مسأله دشوارتر است، زیرا مالکیت، عناصر (حق استعمال، بهره‌وری و تصرف) و اوصافی (جامعیت، مانعیت و دایمیت) دارد، بنا بر آن عناصر و این اوصاف، بیمار، توانایی انجام هرگونه تصرفی در بدن خود را دارا بوده و می‌تواند مانع هرگونه تصرف، حتا تصرف فایده‌مندانه و خیرخواهانه‌ی (درمان) دیگران گردد و دیگری، حق تصرف سودرسانی (درمان) را هم بدون رضایت او نخواهد داشت. پس بیمار می‌تواند از درمان امتناع ورزد و سلامتی خویش را به خطر اندازد. همین سخنان در سطح نازک‌تر بنا بر نظریه‌ی سلطنت و اولویت انسان بر اعضای خویش هم جریان می‌یابد.

۲.۴.۱.۲. زوال حق بیمار هنگام امتناع از درمان

انسان حق امتناع از درمان خود را ندارد، مطالبی پیرامون خودداری از درمان، استدلالی و پذیرفتنی نخواهند بود، زیرا: اولاً، اولویت یا امانت آدمی بر بدن: انسان بر اندام خود

مالکیت کامل ندارد. گروه اندکی از فقیهان، انسان را مالک بدنش شمرده‌اند. (روحانی، ۱۴۲۹ق: ج ۴، ۳۳۵؛ حیدری، ۱۴۳۴ق: ۱۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ش: ۱۰۶)؛ بلکه بیش‌تر آنان، نهایت به «سلطنت یا اولیت انسان بر بدن» نظر داده‌اند. (شهید صدر، ۱۴۳۴ق: ج ۲۱، ۱۷۶-۱۹۱؛ امام خمینی، ۱۳۷۶ش: ج ۱، ۳۴؛ حسینی حائری، ۱۴۲۳ق: ج ۱، ۲۸) و برخی هم، انسان را نه مالک بدن که امین اندام خود می‌دانند (سند، ۱۴۲۳ق: ۵۹). وانگهی، بنا بر نظریه‌ی اولویت و امانت، آدمی حق هیچ‌گونه تصرفی غیر مجاز بر بدن خود را نخواهد داشت. پس توان خودداری از درمان را ندارد.

ثانیاً، وجود اذن شرعی و قانونی: اذن به اعتبار اذن‌دهنده دو گونه است: اول: اذن شرعی یا قانونی: حکم تکلیفی (اباحه و جواز) یا حکم وضعی (صحت و حلیت) است که از سوی شارع و قانون‌گذار به عنوان حکم کلی در شریعت در قالب حکم واقعی و اولی و گاهی در شکل حکم ظاهری و ثانوی صدور یافته باشد. (فیاض، ۱۹۸۱م: ۲۶۱) این اذن تکیه‌گاه اذن مالکی قرار گرفته و توانا‌تر از آن است. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۴۳، ۱۱۸) دوم: اذن مالکی: اعلام رخصت یا رفع ممنوعیت و یا اظهار قصد انشایی جواز انجام یا ترک عملی است از جانب دارنده‌ی مالکیت امر، چه مالک اصیل باشد یا جانشین مالک. این اذن حکم شرعی کلی شمرده نمی‌شود، حتا اگر از جانب ولی امر مسلمانان صادر شود. (فیاض، ۱۹۸۱م: ۲۶۱) پس، با وجود اذن شرعی و حتا حکم فقهی به وجوب درمان، نوبت به اذن مالکی نمی‌رسد تا عدم اذن شخص ملاک امتناع از درمان قرار گیرد. بر فرض ضرورت اذن مالکی و سلطنتی، این اذن منحصر به مالک مباشر نیست، بلکه اذن جانشین مالک (دولت اسلامی) کفایت خواهد کرد.

ثالثاً، تفاوت مالکیت بر اموال و اندام: فقیهان، در قاعده‌ی اذن، میان اموال و اندام تفاوت نهاده و اعضا را همتای اموال نشمرند. (خوانساری، ۱۴۰۵ق: ج ۶، ۱۸۸) و حتا بنا بر عدم تردید در مالکیت انسان بر اندام خویش، اذن آشکار نمی‌تواند حرمت تکلیفی را زوال دهد. (ایروانی، ۱۳۸۶ش: ج ۲، ۸۳۸) تنها تصرفات ضروری بر اندام شخص (مانند درمان) روا خواهد بود که آن هم همراه با مسؤولیت مدنی درمان‌گر است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۵، ۳۲۶، ۳۲۷ و ۳۴۳)؛ و درمان و اصلاح اندام از مسلمات فقه و گاهی از واجبات خواهد بود، مانند: درمان بیماری برای جلوگیری از مرگ حتمی (روحانی، ۱۴۳۵ق: ج ۲۷،

(۴۱۲) و افساد بدنی (ابن بابویه، بی تا: ج ۲، ۴۸۵). با وجود وجوب فقهی و تمایز مالکیت بر اندام و اموال، شخص، حق امتناع از درمان در بیماری‌های خطرناک ندارد. حتا بنا بر هم‌سانی مالکیت اموال و اندام، در مالکیت اعتباری مالی، مالک حق نابودی اموال و تصرفات غیر مجاز، و هزینه‌ی اموال در راه‌های ناروا نخواهد داشت، پس حق تصرفات غیر مجاز در بدن خویش را هم نخواهد داشت، خودداری از درمان، از تصرفات ناروا شمرده می‌شود.

رابعاً، مالکیت حقیقی آفریدگار: مالکیت تکوینی خداوند (وابستگی کامل تمام امور مخلوقات در وجود و بقای خود به پروردگار)، با دلیل عقلی (نیازمندی هر ممکنی به واجب ذاتی) و نقلی (آیات و روایات فراوان) ثابت است. با وجود مالکیت حقیقی و اذن به درمان از سوی مالک تکوینی، باید مالک اعتباری از آن پیروی نماید. بر پایه‌ی قواعد فقهی (مانند: قاعده‌ی احترام و قاعده‌ی لاضرر...)، شخص حق ندارد که با امتناع از درمان‌گری بر بدن خود بی‌احترامی کند و زیانی وارد سازد. چنان‌چه بر اساس آیات قرآنی که از ممنوعیت «قتل نفس» (نساء: ۲۹) و «تهلکه» (بقره: ۱۹۵) آگاه می‌سازند، هر رفتاری که به نابودی دفعی یا تدریجی شخص سرکشد، ممنوع است.

درست است که هرگاه امتناع بیمار از درمان، مرگ‌آور یا آسیب‌زا به سلامت اصلی باشد، حق بیمار زوال می‌یابد یا حقی وجود ندارد، اما در این وادی باید با «احتیاط» راه رفت، زیرا بیمار آگاه‌تر از حال خویش است، گاه حضرت «مرگ» را در نیم‌گامی خویش می‌بیند، و هرگونه دارو و درمان را بیهوده می‌داند، و گاهی بیمار «راز ناگفتنی» دارد و به دلایلی، واقعیت باطنی را دور از دید و داوری بیدادگرانه‌ی دیگران و تشخیص و تجویز درمان‌گرایانه‌ی طبیبان می‌نهد و از تداوی خودداری می‌ورزد. پس نباید، بیمار را در هنگام خودداری از درمان ملامت و مذمت کرد و حق او را نادیده گرفت. برای همین، در استنباط فقهی آیت‌الله محسنی، تداوی اجباری، خلاف قاعده است، زیرا با کرامت انسانی، احترام اراده‌ی آدمی و قاعده‌ی عقلایی مورد امضای شرعی (مردم بر اموال و جان‌های‌شان مسلط هستند) ناساز است. از این حکم، دو صورت استثنا شده‌اند: یکی، بیماری شخص مستقیمانه برای دیگری زیان‌آور و اذیت‌آمیز باشد. در این حالت با اذن ولی خاص یا ولی عام اجبار به درمان می‌گردد، حرمت اجبار را قاعده‌ی لاضرر، نفی عسر و حرج بر می‌دارد.

دیگر، ضرر برای خود بیمار داشته باشد. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۵۳) و باید برای دفع و رفع ضررهای مرگ بار و خطرناک چاره اندیشی داشت، با این توضیح:

«ضرر رسانیدن به خود سه گونه است: اول: ضرری که موجب کشته شدن او فعلاً یا در آینده گردد؛ دوم: ضررهای مهم، مانند: قطع زبان و یا بریدن پا و دست و یا مبتلا شدن به مرض سرطان و فلج و ایدز و امثال آن هرچند که کشنده نباشد؛ سوم: ضررهای جزئی که مصادیق آن را از عرف عام و یا از اطبا باید به دست آورد و تعریف مشخصی ندارد. قسم اول و دوم حرام، و قسم سوم جایز است». (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۶۲)

وانگهی در درمان اجباری باید، شرایط درمان به گونه ای فراهم باشد که بهترین نتایج با کمترین زیان را تأمین کند. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۵۵)

صیانت از سلامت خود (درمان بیماری) هماهنگی حکم عقل، فطرت و شریعت به درمان

بیماری

لزوم درمان	وجوب درمان «بیماری زیان زننده به «تمامیت زندگی»، و «سلامت اصلی زندگی» و مطلوبیت تداوی بیماری های کم خطر.	محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۹، ۱۰، ۴۷. همان، ۱۴۱۷ق: ۱۴.
حق بیمار در امتناع از درمان	دلیل: مالکیت، سلطنت، اولویت و حتا امانت بودن اعضا نزد انسان، مانع هرگونه تصرف، حتا تصرف فایده مندانه و خیرخواهانه ی (درمان) دیگران است.	
امتناع از درمان	- اولویت یا امینیت آدمی بر بدن؛ - وجود اذن شرعی و قانونی؛ - تفاوت مالکیت بر اموال و اندام؛ - مالکیت حقیقی آفریدگار. نتیجه: زوال حق رضایت بیمار در بیماری های مرگ بار و خطرناک.	محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۵۳-۲۵۵. همان، ۱۴۱۷ق: ۶۲.

۲.۲. صیانت دیگران از سلامت

اشخاص دیگر (غیر از خود فرد) که نسبت به سلامت شخص مسئولیت دارند یا «اشخاص عادی» هستند و یا «درمان گران» شمرده می شوند:

۱.۲.۲. مسئولیت اشخاص عادی در صیانت از سلامت

مقصود از اشخاص عادی، افرادی هستند که وظیفه ی خاص نگره داری دیگری یا پیش گیری و درمان بیماری را عهده دار نمی باشند و جزو طبیبان و درمان گران شمرده نمی شوند. آنان در نگاه کلی دو گونه وظیفه خواهند داشت: یکی «نگه داری عمومی از

سلامت دیگری»، و دیگر «سرایت ندادن بیماری خود به دیگری».

۱.۱.۲.۲. صیانت از جان و آبروی دیگری

چنان چه اشاره شد: «تجاوز دیگری»، «تهدید خطر خارجی» و «تهاجم بیماری» با وجود تمایزهایی، بسا در سنخ حکم، هم‌سان می‌شوند. در حالت اولی و دومی، تمام احکام تکلیفی حفظ جان و آبرو، نسبت به خویشاوندان و نزدیکان شخص و یا اشخاصی که در موقعیت درماندگی (عدم قدرت یا غفلت) قرار گرفته‌اند، جاری است. همین حکم در حالت سوم (تهاجم بیماری) هم جریان خواهد یافت. افزون بر آن، دلیل‌های وجوب حفظ جان و آبروی مسلمان، وجوب صیانت از سلامت اصلی دیگران را هم می‌نمایاند.

۱.۱.۱.۲.۲. وجوب صیانت از سلامت دیگری

ضرورت صیانت از تمامیت زندگی یا سلامت اصیل دیگری در پاره‌ای موارد، هم‌سان صیانت از خود شخص است. در استنباط فقهی آیت‌الله محسنی، بر شخص واجب است که از جان خویش و از جان هر نفس محترم دفاع نماید، ولی اگر دفاع از زندگی دیگری تنها با مرگ دفاع‌کننده ممکن شود، در این صورت، وجوب دفاع درنگ‌آمیز می‌نماید، بلکه ظاهر آن است که چنین دفاعی جواز ندارد، زیرا الزام مکلف به دفاع از دیگری حتا در حالت خطر حتمی مرگ، در دایره‌ی عسر و حرج قرار می‌گیرد که در شریعت نفی شده‌اند. پس وجوب دفاع از دیگری موزون به میزان متعارف خواهد بود. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۳۴۴)

به‌خطر انداختن سلامت دیگری، همانند گرفتار خطر ساختن سلامت خود شخص جواز ندارد، زیرا بی‌مبالاتی به سلامت، بسا به «نابودی زندگی» می‌انجامد. در تحلیل فقهی ایشان، «نگهداری جان گرامی» (جانی که طبق احکام اسلامی، آسیب‌زدن به آن روا نیست)، واجب بر تمام تکلیف‌داران است. و حتا می‌توان برای درمان در این حالت از واجبات مالی (زکات و سهم امام) بهره‌گرفت و یا از مال خصوصی خود به بیمار قرض داد:

«حفظ نفس محترمه از تلف شدن بر همه‌ی مکلفین واجب کفایی می‌باشد. و می‌شود که مصارف حفظ جان مؤمن را از زکات و سهم امام پرداخت و یا از حق شخصی به او

قرض داد». (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۴ و ۱۵)

باید افزود: صیانت از سلامت و درمان بیماری اشخاصی که در ولایت قهری شخص قرار دارند (کودکان و دیوانگان)، بر دارندگان ولایت واجب است (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۹)، و پرداخت هزینه‌ی تداوی زوجه و هر واجب‌النفقه بر انسان لازم می‌باشد. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۴) ایشان تصریح کرده‌اند:

«و در تداوی و یا عملیه‌ی جراحی زن، اذن شوهر معتبر نیست... زن می‌تواند حتا با نهی شوهر برای تداوی مرض خود که مشقت‌آور و حرجی است، از خانه بیرون رود». (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۶۷)

در مطالعات گسترده‌ی آیت‌الله محسنی، یکی از عوامل تشکیل‌دهنده‌ی شخصیت انسان، «توارث» است. ژن‌ها، صفات روحی و روانی و جسمانی پدران و مادران را تا حدودی به فرزندان انتقال می‌دهند. گاه صفات زشت و یا بیماری‌های رنگارنگ از نسلی به نسل دیگر راه می‌یابند، و شیوه‌ی زندگی و شیر مادر هم در اخلاق و سلامت جسمی فرزندان اثر می‌گذارند. به همین جهت، پدران و مادران، باید از آفریدگار پروا کنند، مواظب سلامت بدنی و روانی و روحی فرزندان خویش باشند. عامل دیگر تکوین شخصیت انسان، تربیت است که آن هم بر سلامت و استواری فرزندان می‌تابد. (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۶۷ و ۶۸؛ ۱۳۸۰ش: ۱۴ و ۱۵)

۲.۱.۲.۲. وجوب جلوگیری از سرایت بیماری واگیردار

بیماری‌های واگیردار با همه‌ی گستردگی و گوناگونی روز افزون در دنیای امروزی، از دید آیت‌الله محسنی، سه دسته هستند: بیماری‌های آزارآمیز زودگذر، بیماری‌های آسیب‌زا به اصل سلامتی، و بیمارهای نابوده‌کننده‌ی زندگانی. از سوی دیگر، سه دسته اشخاص در سرایت بیماری دخیل خواهند بود: دارنده‌ی بیمار واگیردار، دریافت‌کننده‌ی بیماری و دیگری.

- انتقال بیماری واگیردار توسط دارنده‌ی بیماری یا دیگری: بنابر تحلیل فقهی ایشان، سرایت دادن بیماری واگیردارِ کم‌مدت و کم‌آزار، مانند: زکام بر شخص دارنده‌ی بیماری یا دیگری، حرام است؛ شخص نمی‌تواند از روی عمد یا از سر بی‌مبالاتی، بیماری خویش را به دیگری انتقال دهد، و دیگری نمی‌تواند زمینه‌ای فراهم سازد که بیماری شخص به

شخص سوم سرایت کند. این سخن در مورد نقل بیماری اندک است. انتقال بیماری که «ضرر مهم» یا «ضرر مهلک» داشته باشد، با مفهوم اولویت روانی باشد. هم چنین، سرایت دادن ویروس یا بذری بیماری به دیگری، حتا اگر آن بذری و ویروس در وضعیت کمون و ایستایی باشد، روانی باشد. هرگاه شخصی به این کار خطرناک مبادرت ورزد، افزون بر تدارک منافع دریافت‌کننده، باید خسارت وی را هم جبران نماید. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۴۷؛ همان، ۱۴۱۷ق: ۹۵). اگر انتقال بیماری مرگ‌بار گردد، حکم قتل را خواهد داشت:

«اگر کسی به انتقال مرض واگیر ببرد، شخص نقل‌دهنده، قاتل است و حکم یکی از اقسام سه‌گانه‌ی قتل (قتل عمد، قتل شبه‌عمد و قتل خطا) بر او مترتب می‌شود». (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۴۸؛ ۱۴۱۷ق: ۹۶)

- انتقال بیماری واگیردار از سوی دریافت‌کننده‌ی بیماری: هرگاه خود شخص، عامدانه یا مقصرانه، خویش را در معرض سرایت بیماری دیگری قرار دهد، مرتکب کار حرام شده است. اگر بیماری واگیردار شخص، خطرناک باشد، معاشرت و هم‌نشینی شخص سالم با او جایز نیست و این مسأله بر روایی ازدواج و آمیزش خانوادگی هم تأثیرگذار است. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۵۰ و ۲۵۱) به هر حال، در حالت دریافت عامدانه و مقصرانه‌ی بیماری از دیگری، اگر طرف دیگر، عمد یا تقصیری نداشته باشد، قاعدتاً حق دریافت خسارت و ترمیم را هم نخواهد داشت. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۹۸ و ۹۹)

۳.۱.۲.۲. وجوب جلوگیری از عرضه‌ی کالاهای آسیب‌زننده

بی‌گمان، تولیدکننده (شخصی که مجموع عملیات تغییری مواد خام و اولی به کالای مورد نیاز و استفاده را انجام می‌دهد)، یا عرضه‌کننده (شخصی که کار مستمر او پخش کالاهای مصرفی و خدماتی است)، تعهد به سلامت کالا و آگاهی از ماهیت کالاها دارند. هم «تعهد به سلامت کالا» دارند به این معنا که در هنگام تشکیل قرارداد، تعهد صریح یا ضمنی می‌دهند که هر کالای قراردادی او سالم، ایمن و پیراسته از هر گونه عیب است، اگر کالای تحویل‌شده، معیوب باشد و سبب زیان گردد، آن را جبران می‌کنند. هم «آگاه از ماهیت کالا فرض می‌شوند». یعنی، طبق اصل پیچیدگی کالاهایی امروزی، اشخاصی به تولید و عرضه می‌پردازند که تخصص خاص نسبت به کالا دارند. در هر دو صورت، هرگاه کالا زیان‌زا باشد، علاوه بر مسئولیت کیفری، باید خسارت مدنی را جبران نمایند. نه تنها

تولیدکننده و عرضه‌کننده که هیچ شخصی حق ندارد، کالای آسیب‌زننده را به انگیزه‌ی مصرف دیگری در اختیار وی سپارد. آیت‌الله محسنی در عبارت کوتاهی حکم همه‌ی مسایل یادشده را روشن می‌سازند:

«فروش مواد فاسدشده که برای صحت مصرف‌کنندگان ضرر دارد، به مشتری غافل جایز نیست». (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۲)

مسئولیت اشخاص عادی در صیانت از سلامت دیگری

منابع	نوع خطر و بیماری	حکم
محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۳۴۴؛ همان، ۱۴۱۷ق: ۱۴ و ۱۵، ۶۷؛ همان، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۹؛ همان، ۱۳۸۱ش: ۶۷ و ۶۸. همان، ۱۳۸۰ش: ۱۴ و ۱۵.	مرگ‌بار و خطرناک	وجوب صیانت از سلامت دیگری و اشخاص تحت سرپرستی
محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ص ۲۴۸-۱۵۱؛ محسنی، ۱۴۱۷ق: ص ۹۹-۹۵.	هرگونه بیماری کم‌زیان یا خطرناک	وجوب جلوگیری از سرایت بیماری و واگیردار
محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۲.	هرگونه زیان غیر متعارف	وجوب جلوگیری از عرضه‌ی کالاهای آسیب‌زننده

۲.۲.۲. مسئولیت درمان‌گران در صیانت از سلامت

طیبیان و سایر درمان‌گران، اشخاصی هستند که وظیفه‌ی اصلی‌شان «درمان بیماری و کاستن درد» است. بنابراین، نوع حکم درمان‌گران از نوع وضعیت بیمار و شرایط تداوی تأثیر می‌پذیرد. در همان دو حالت معهود، «بیماری زیان‌زننده به مداومت زندگی بیمار»، و «بیماری آسیب‌زا به سلامت اصلی زندگی بیمار»، باید به درمان و بازگردانی زندگی و سلامتی بیمار پردازند. آنان نمی‌توانند به بهانه‌ی «ناداری بیمار» از معاینه و معالجه و تداوی خودداری ورزند:

«بر دکتور واجب است که بیماران را در فرض خطر جان و یا امراض بسیار مهم تداوی نماید». (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۵)

هرگاه، نه خود بیمار، بلکه شخص دیگری از درمان بیمار ممانعت کند، تیم درمان‌گر وظیفه می‌یابد در صورت بیماری مرگ‌بار و خطرناک از هر مسیر مشروعی، حتا در سایه‌ی اعمال حاکمیت دولت، به درمان پردازد و اما تداوی بیماری‌های جزئی، نیازمند اذن ولی یا حاکم شرعی است. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۱۷۸ و ۱۷۷)

۱.۲.۲.۲. لزوم درمان بدون اجرت

درمان‌گر حق دارد اجرت و سایر هزینه‌های درمانی و تشخیصی را دریافت دارد. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۱۰) ولی سخن در «درمان بیمار نادار» است. در روش استنباطی آیت‌الله محسنی، درخواست اجرت از بیمار نادار گرفتار بیماری تهدیدکننده‌ی تمامیت یا سلامت اصلی زندگی، برای طبیب نارواست. البته، طبیب می‌تواند، هزینه‌ی کار (معاینه، معالجه و عمل) خود را از وجوهات شرعی محاسبه کند یا بر دوش بیمار دین نهد و یا از متبرع دریافت دارد. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۵)

۲.۲.۲.۲. لزوم دقت‌ورزی در تأمین سلامتی

سلامتی انسان، ارجح‌تر و کرامت‌دارتر از آن است که وارد ورطه‌ی بی‌احتیاطی و بی‌مبالاتی گردد. طبابت برای بازپروردن سلامت است، نه فروکاستن و به خطرانداختن صحت آدمی. از منظر فقهی ایشان، طبیب افزون بر معرفت طبی، مهارت عملی و حذاقت حرفه‌ای، باید دقت‌ورزی‌های طبیبانه و ظرافت‌نگری‌های درمان‌گرانه را فراموش نکند. این باریک‌اندیشی‌ها و پرواگزینی‌ها به تشخیص بیماری، تعیین دارو، توضیح روش استفاده از دوا مرز نمی‌پذیرد، بلکه «وسعت روش درمان» را فرامی‌گیرد و دقت و مسئولیت درمان‌گران را در شناسایی مرکزها و شرکت‌های تولید و عرضه‌ی دارو، کالاهای طبی و خدمات بهداشتی می‌کشاند. نگاشته‌اند:

«بر دکتر لازم است در تشخیص مرض و تعیین دوا دقت لازم را بنماید، و تعیین دوا به خاطر مزد گرفتن از شرکت‌های تولیدی، و نه به مصلحت مریض، حرام بوده و گرفتن اجرت نیز حرام می‌شود. هم‌چنین اگر مرض مریض را نفهمد و نسخه بنویسد». (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۶)

هنگامی که طبیبی، بدون تشخیص درست بیماری به نسخه‌نویسی پردازد یا داروی بی‌فایده را سفارش دهد و یا بدون شناختن بیماری واقعی، داروی زیان‌زا تجویز کند، هم رفتار حرام انجام نداده، هم لیاقت دریافت اجرت را ندارد و هم بابت زیان بیمار مسئولیت مدنی خواهد داشت و باید جبران خسارت کند که بسا تدارک‌شدنی هم نخواهد بود. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۶)

همان‌گونه که گذشت، درمان انسان کاربست گمان و داربست تردید را برنمی‌تابد،

طیبیان نمی‌توانند تردیدورزانه و گمان‌گرایانه درمان‌گری داشته باشند، فراتر از آن، حتا سفارش دارویی که احتمال زیان دارد یا فایده‌ی آن مشخص نیست، نباید از دستِ درمان‌گر، برگه‌ی روادید دریافت دارد:

«اگر داکتر در تعیین دوا متردد باشد، و احتمال ضرر آن را برای مریض بدهد، نباید که آن دوا را به مریض سفارش دهد». (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۷)

درمان‌گران در هنگامه‌های تردید در تشخیص بیماری یا تعیین دارو، دست‌کم، ماجرای «بی‌اطمینانی خود» را با بیمار در میان گذارد تا تصمیم‌گیرندگی و اذن‌دهندگی بیمار زوال نیابد. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۹)

۳.۲.۲.۲. جوازِ درمان با داروهای ناروا و ناپاک

با گذرکردن از بحث‌های دامنه‌دار در حوزه‌ی درمان‌های حرام (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۳۱۴ و ۳۱۵)، به ویژه شراب، در استنباط فقهی آیت‌الله محسنی، در صورتی که تداوی بیماری بدون تناول شراب امکان نداشته باشد، درمان هم ضروری گردد، خوردن شراب به میزان ضرورت روا خواهد بود. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۸؛ ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۳۱۶) در کاربرد داروی آمیخته با شراب در مواردی غیر از تناول هم باید احتیاط ورزید، طیب موظف است، موضوع را به آگاهی بیمار برساند. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۸) البته، درمان با داروهای ناپاک، تنها در هنگام اضطرار و جایگزین‌ناپذیری و ضرورت تداوی پروانه‌روایی می‌گیرد. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۸ و ۱۹)

۴.۲.۲.۲. لزوم رعایت احکام شرعی در طبابت

آیت‌الله محسنی و سایر فقیهان با تکیه به احکام شرعی نگاه و لمس، میان «آموختن دانش طبی» و «پرداختن به طبابت» تفاوت می‌گذارند. آموزش عمومیت دارد، مردها و زن‌ها می‌توانند در تمام رشته‌های طبی، بخش مردانه و زنانه تحصیل و تحقیق کنند، مهارت و تخصص یابند؛ اما در هنگام طبابت، و در غیر موارد ضرورت، هرگاه معاینه و معالجه مستلزم نگاه و مس حرام گردد، نباید حرمت شرعی را بشکنند.

هرچند، مراجعه‌ی مردان به درمان‌گران زن و مراجعه‌ی زنان به طیبیان مرد رواج و روال یافته و به امر معمولی و متعارف تغییر شکل داده است. گذشته از این، ترکیبی از

دانشجویان دختر و پسر، در واری و جراحی بیمار حضور دارند و با دقت طیبانه به بدن جنس موافق و مخالف نگاه می‌دوزند، ولی نباید فراموش کرد که از منظر فقیهان، نگاه و لمس و معاینه بدن جنس مخالف نامحرم، حرام است و این حرمت مشروط به شایبه‌ی شهوت و انگیزه‌ی فسادجویانه هم نیست. البته، تنها در دو حالت (وجود ضرورت معاینه و درمان، و شدت مهارت طیب) نگاه و لمس بدن زن نامحرم، توسط طیب مرد، با دو شرط (رعایت کم‌ترین میزان نظر و لمس، و نبود انگیزه‌ی فساد) روا خواهد بود. احکام «نظر و لمس درمان‌گرانه» در مسایل گوناگون، متفاوت خواهند گردید. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۲۵-۲۰؛ همان، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۴-۲۲ و ۱۶۷-۱۶۴)

همه‌ی دست‌اندرکاران طبابت و سایر مسلمانان باید مرزهای شرعی را رعایت کنند، درمان‌گران نمی‌توانند به این جهت که معرفت و مهارت طبی یافته‌اند، به طبابت و مراقبت بیماران می‌پردازند، خودشان را فراتر از پیروان و پای‌بندان دستوره‌های فقهی بنگرند. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۲ و ۱۳) پیروی از بایدها و نبایدهای شرعی، ویژه‌ی آموزندگان و آموزگاران دانش طبی نیست:

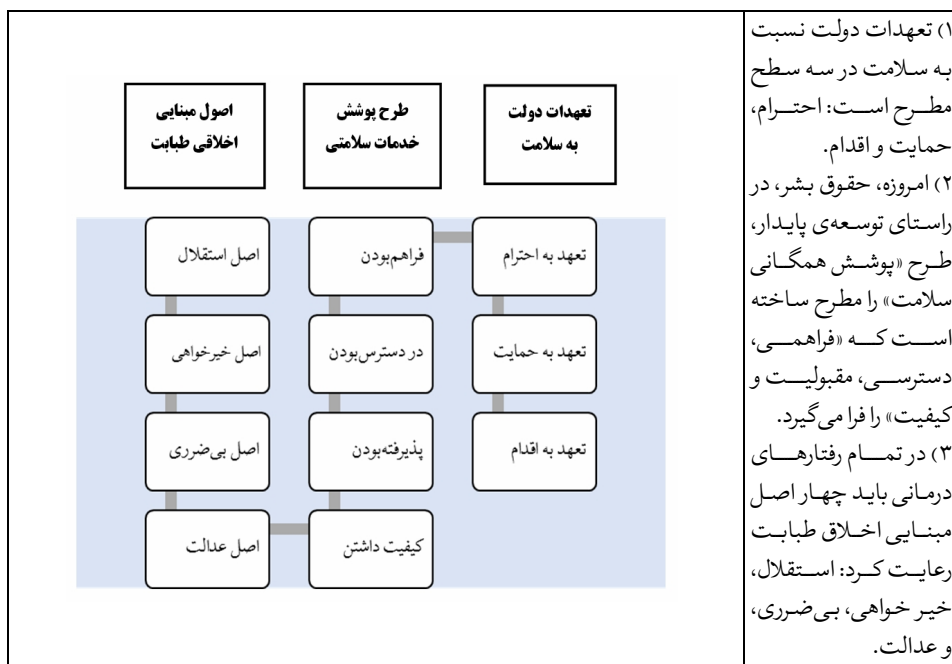
«بنابراین، مسلمان متدین چه طیب و چه پرستار و چه سایر مسئولین بیمارستان و چه عضودهنده و چه عضوگیرنده، باید متوجه مسئولیت‌های شرعی خود باشند». (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۵۸)

مسئولیت درمان‌گران در صیانت از سلامت

حکم	نوع بیماری و خطر	منابع
لزوم درمان با اجرت	بیماری مرگ‌بار و خطرناک	محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۱۰، ۱۷۷ و ۱۷۸. همان، ۱۴۱۷ق: ۱۵.
لزوم درمان بدون اجرت	بیماری مرگ‌بار و خطرناک	محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۱۰. همان، ۱۴۱۷ق: ۱۵.
لزوم دقت و ورزی در تأمین سلامتی	هرگونه بیماری و تداوی	محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۶، ۱۷ و ۱۹.
جواز درمان با داروهای ناروا و ناپاک هنگام ضرورت بدون جایگزین	بیماری مرگ‌بار و خطرناک	محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۳۱۶-۳۱۴. همان، ۱۴۱۷ق: ۱۸ و ۱۹.
لزوم رعایت احکام شرعی در طبابت	هر نوع بیماری و تداوی	محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۴-۲۲ و ۱۶۷-۱۶۴. همان، ۱۴۱۷ق: ۱۲ و ۱۳، ۲۵-۲۰.

۳.۲. تعهدات دولت در صیانت از سلامت

حق بر سلامتی از نگاه اسناد حقوق بشر، از حق‌های بنیادین، گسترده و پیوندیافته با حوزه‌های بسیار، در واقع حق فرد بر دولت است. در نظام بین‌المللی حقوق بشر، دولت‌ها باید «رفاه کامل جسمی، روانی و اجتماعی» را برای شهروندان فراهم سازند. ادبیات حقوقی نیز، حقوق بشر را در دایره‌ی «روابط حقوق عمومی و حمایت از شهروندان در برابر دولت» جریان داده است. بنابراین، پیرامون صیانت از سلامت، ناگزیر وظایف حاکمیت به میان می‌آید. تعهدات دولت، در دسته‌بندی تازه، سه گروه (احترام، حمایت و اقدام) می‌گردد. همین سه نوع یا سه سطح تعهدات دولت نسبت به صیانت از سلامت هم وجود دارد:



۱.۳.۲. تعهد دولت به احترام سلامت

تعهد به احترام (وظیفه‌ی محروم نکردن)، گونه‌ای از «تعهد منفی» است که دو وظیفه را بر دوش دولت می‌نهد: یکی، خودداری از ایجاد مانع: دولت موظف است در راه استفاده‌ی افراد از حق سلامتی‌شان مانع ایجاد نکند، و دیگر: خودداری از اقدام‌های خزنه: دولت مکلف است از رفتارهایی خودداری ورزد که باعث محرومیت اشخاص از

حق سلامت می‌شوند و فعالیت‌های خزنده‌ی خسارت‌زننده به حق سلامت انجام ندهد. به بیان دیگر، دولت باید از مداخله‌ی مستقیم یا نامستقیم که به آسیب آزادی عمل افراد در عرصه‌ی سلامت انجامند، خودداری ورزد، در راستای بهره‌مندی افراد از حق سلامتی، نه تنها مانع و محدودیت مستقیم ایجاد نکند که به موانع و محدودیت‌های غیر مستقیم هم دست نیازد، مانند: تعهد دولت که برای دسترسی برابر همه‌ی افراد (مهاجر، محبوسان و شهروندان عادی) به دارو، درمان و خدمات سلامتی، گرفتار مانع‌تراشی و محدودیت‌گرایی نگردد. (مجنده، ۱۳۸۶ش: ۲۶) آموختن دانش‌های مربوط به سلامت، از وادی‌هایی است که باید مورد احترام دولت باشد. هویدا است که اصل کلی اولی در فراگیری همه‌ی علوم (دانش‌های مادی، بشری، زمینی، آسمانی، عقاید و معارف)، جواز شرعی و عدم منع است به استناد اصالت برائت عقلی و نقلی. گمان نمی‌رود با وجود آیات فراوانی (مانند: زمر: ۹، انعام: ۱۱، اعراف: ۸۶، یونس: ۱۰۰ و ۱۰۱، نمل: ۶۹، عنکبوت: ۲۰، روم: ۴۲، سبأ: ۱۸، ابراهیم: ۳۲ و ۳۳، نحل: ۱۲ و ۱۴، حج: ۶۵، لقمان: ۲۰ و ۲۹، جاثیه: ۱۲ و ۱۳، بقره: ۲۹)، فقیهی در این مسأله تردید ورزد. پس منع از فراگیری، به کاراندازی و خلاقیت‌ورزی (اکتشاف و اختراع)، در پاره‌ی موارد نیازمند دلیل و استدلال است، نه حکم به جواز و رجحان. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۱۰)

چنان‌چه اشاره رفت از نگاه آیت‌الله محسنی، «یادگیری و به‌کاراندازی دانش طبی را بر تمام مسلمانان واجب کفایی» است. از سوی دیگر، تعهد دولت به احترام، خواستار است که در زمینه‌ی صیانت از سلامت، «حق دانستن و به‌کار بستن علوم طبی» را حرمت نهد، نه مستقیمانه از «تحصیل و تحقیق و تطبیق در حوزه‌ی شاخه‌های علوم طبی» منع کند و نه در این راستا با حرکت‌های خزنده، گروهی را از حوزه دور سازد. آموزش و پردازش رشته‌های طبی نه تنها برای صیانت از سلامت ضرورت دارد، بلکه برای جامعه‌ی اسلامی و امت مسلمان نشانه‌ی شرافت شمرده می‌شود، زیرا این آموزش و پژوهش و پرورش، از وابستگی مسلمانان به دیگران می‌کاهد، و برای جامعه‌ی اسلامی، آرامش روانی و عزت روحی و توان اقتصادی می‌پروراند. هرچند علم طب، در اسارت هیچ آیینی قرار نمی‌گیرد و نباید رنگ مذهبی گیرد، بلکه سلامت، پدیده یا رویدادی است که با هم‌فکری و هم‌کاری و هم‌یاری و هم‌بستگی همه‌ی مردم دنیا تأمین و توسعه و تکامل می‌یابد، ولی مسلمانان

باید در زمینه‌ی طبابت آموزش ببینند و پرورش یابند و پژوهش نمایند، تا نه تنها با رعایت اصول اعتقادی، موازین اخلاقی و احکام شرعی به درمان و تداوی بیماران پردازند که به تولید معرفت‌ها و مهارت‌ها و خلاقیت‌های طبی در جامعه و جهان سهمی و نقشی داشته باشند. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۱)

در این مسأله باید اشاره کرد: اولاً، نیاز بیماران: وجوب کفایی فراگیری و کارگماری دانش طب از دیدگاه ایشان، محدود به نیاز بیماران شده است؛ از آن رو که هر روز بیماری تازه در جهان زاده می‌شود و «نیاز بیماران» دامنه‌دار است، هم چنین نیاز به پیش‌گیری و درمان‌گری، ویژه‌ی مسلمانان نیست، پس آموختن و پرداختن، پرورش یافتن و پژوهش کردن در تمام رشته‌ها و روزنه‌های دانش طبی، واجب کفایی خواهد بود. ثانیاً، تأمین زندگانی مسلمانان: آموختن دانش‌های طبی، به یادگرفتن سایر دانش‌ها، مهارت‌ها و صنعت‌های تأثیرگذار بر نظام زندگانی مسلمانان همانند شده است. این می‌فهماند که هر آموزه یا مهارت یا صنعتی که بر تأمین، توسعه و تکامل سلامت مسلمان یاری رساند، آموزش و پرورش آن واجب کفایی خواهد بود. اگر دولت در این راستا به سدسازی و مانع‌تراشی پردازد، نیاز بیماران، کرامت و عزت و زندگانی مسلمانان را به دام بی‌احترامی سپرده است.

۲.۳.۲. تعهد دولت به حمایت سلامت

تعهد به حمایت (وظیفه‌ی حمایت از محروم‌نشدن)، گونه‌ای تعهد سلبی است که از حق سلامت افراد در برابر دیگران حمایت می‌کند. دولت ملزم است، روابط خصوصی و تعاملات اجتماعی را چنان ساختاربندی نماید که حق سلامتی افراد با تصمیم‌ها و اقدام‌های خودسرانه‌ی و خودستایانه‌ی دیگران گرفتار آسیب و آشوب نشود. هم دولت از شکستن حق سلامتی پرهیز کند و هم دیگران را از نقض آن باز دارد، مانند: نظارت بر بازار طبابت، تجهیزیات طبی، عرضه‌ی دارو، و پایش مهارت‌های علمی و موازین اخلاقی درمان‌گران. (مجنده، ۱۳۸۶ش: ۲۷)

در هر کشوری، گروه‌ها، باندها و افرادی هستند که آشکارا و زورمندانه یا پنهان و ریاکارانه، مانع دست‌رستی دیگران به کالاهای علمی و عملی طبی و سلامتی می‌گردند و یا فرزندان و کسان و اقوام آهسته‌فهم و آشفته‌فکر خودشان را جایگزین کرسی‌های تحصیل و تحقیق دیگران در رشته‌های طبی و شاخه‌های سلامتی قالب می‌زنند و افراد شایسته و

با استعداد را از فراگیری و به کارگیری دانش های طبی باز می دارند و یا وادی سلامت را بازار انحصاری کالاها و خدمات کم کیفیت بهداشتی شان می سازند. در این صورت ها، دولت باید از مردم حمایت کند و ستم گران را از «ایجاد مانع» باز داشته، و حق را به دارندگان اصلی آن بازگرداند. برای مثال، اگر بیمار با وجود توان مالی، از پرداخت اجرت طبیب یا هزینه ی بیمارستان خودداری کند، دولت اسلامی، وظیفه ی حمایتی دارد و باید درمان گران و بیمارستان را مورد حمایت قرار دهد: یا آن شخص را به پرداخت اجرت و هزینه وادار سازد یا به میزان حق طبابت و حق بیمارستان مستقیمانه از مال او برداشت کند و در اختیار دارندگان حق بگذارد. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۵)

در دنیای امروز، هر روز به گونه ها و دامنه های بیماری های واگیرداری هراس آمیز افزوده می شود. با وجود جلوگیری و سدسازی از گسترش آن ها، بسا سرعت سرایت بیماری ها از راه ها و بی راهه های گوناگون شتابان تر از تصور است. در این میان، برخی از بیماران، خودخواهانه و دل خواهانه، بیماری خود را به دیگران انتقال می دهند و راه واگیری را هموارتر می گردانند. دولت اسلامی، وظیفه دارد که از سلامتی مردم حمایت کند و سرایت دهندگان عمدی بیماری را با تکیه به نوع و چگونگی بیماری، و نرخ و آسیب دیدگی سلامتی، «تعزیر و تأدیب» نماید. این در حالی است که انتقال دهنده ی بیماری، باید زیان وارده را جبران نماید و اگر سرایت مرض، به مرگ دیگری انجامد، با توجه به نوع انتقال بیماری، شخص سرایت دهنده، حکم یکی از انواع سه گانه ی قتل (قتل عمد، شبه عمد و خطا) را خواهد داشت. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۹۶ و ۹۵)

«اگر جمعی یا فردی روی علل سیاسی و دشمنی با اسلام و مسلمین اقدام به نقل ویروس ایدز و سایر امراض واگیر در بین مسلمانان نمایند، حکم مفسد فی الارض بر آنان مترتب می شود». (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۹۹؛ همان، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۵۴)

علاوه بر این که بیمار باید بر پایه ی رهنمودهای طب، از نقل بیماری خود به دیگران جلوگیری نماید، دولت اسلامی هم وظیفه ی حمایتی خواهد داشت و بیماران دارنده ی بیماری واگیردار را به خاطر سلامت عمومی، به میزان لازم، «تحت مراقبت و قیود خاص» قرار دهد. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۹۷) هم چنین، هرگاه، زن طبیب حاذق و بدون جایگزین باشد، شوهرش مانع درمان گری وی گردد، دولت اسلامی (حاکم شرعی) تعهد به حمایت

از او را دارد، زیرا وجوب حفظ نفس محترم از اذن زوج، دارای اهمیت بیش‌تر است. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۴۹ و ۱۸۰ و ۱۷۹)

۱.۳.۲. تعهد دولت به اجرای سلامت

تعهد به اجرا، ایفا و اقدام (وظیفه‌ی فراهم‌آوری فضای سلامت)، نوعی تعهد ایجابی حاکمیت در تأمین منابع و شرایط سلامت است. دولت وظیفه دارد برای تأمین حق سلامتی، افرادی که از اِعمال و استیفای آن ناتوان هستند، اقدام نماید. این تعهد عهده‌دار دو وظیفه است: یکی، فراهم‌آوردن شرایط لازم برای برخورداری از حق سلامتی و دیگری، ارائه‌ی خدمات متناسب و ممکن. (میر موسوی، ۱۴۰۰ش: ۳۵) به بیان دیگر، دولت باید برای برآوردن نیازهای افراد به سلامتی اقدام‌های ضروری را انجام دهد، امکانات لازم، تسهیلات کافی و شرایط مناسب سلامتی را تأمین و بهره‌مندی از سلامتی را ترویج کند، مانند: تعلیم و تربیت طبیبان، نیروی درمانی، تأسیس بیمارستان و سایر مراکز سلامتی، خدمات مشاوره، نظام بیمه، تدبیرهایی پیرامون کاهش مواد مخدر، کاستن آلودگی هوا، تأمین منابع مادی سلامت. (مجنده، ۱۳۸۶ش: ۲۹)

آیت‌الله محسنی، دولت اسلامی را موظف می‌داند که برای کسب، حفظ و ارتقای سلامت جسمی و معنوی مردم به «اقدام» دست یازد. ایشان ساحت اقدام حاکمیت را وسعت‌دارتر از نیاز کنونی، بلکه در برنامه‌ها و رویدادهای آینده می‌بینند، زیرا فضای زندگی مردم کنونی، همتای زیست مردم پیشین نیست که سنت گذشته دستاویز آینده شود. حاکم اسلامی باید با بهره‌ی بایسته از «حق حاکمیتی و وظیفه‌ی اجرایی»، گروهی از مردم را به آموختن و پرداختن دانش طب، و آموزش و پرورش سایر رشته‌های علمی و صنعتی وادار سازد:

«بعید نیست بر دختران و زنان آموختن علم طب در رشته‌ی قابلگی و امراض زنانه واجب کفایی باشد، و در این صورت حکومت اسلامی می‌تواند زنان و دختران با استعداد را به مقدار نیاز مجبور به یادگرفتن علم طب نماید؛ و چون اوضاع زندگانی امروز با گذشته فرق زیادی پیدا نموده، کسی نمی‌تواند برای نفسی این وجوب به سیره تمسک جوید، و این تعلیم اجباری، در فرض احتیاج در همه‌ی رشته‌های علمی و صناعات لازمه از وظایف حاکم شرعی است.» (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۲)

از سوی دیگر، مسئولیت دو جنبه دارد: یکی جنبه‌ی بازنگرانه یا گذشته‌نگر؛ این جنبه نشان‌دهنده‌ی تعهد به «جبران زیان» است که هرگاه حق سلامت شخص شکسته شود، دولت باید عامل آن را مشخص نموده و آسیب سلامتی را تدارک و تسکین دهد. دیگر جنبه‌ی پیش‌گیرانه یا آینده‌نگر: تعهد به فراهم‌آوری شرایطی که حق سلامت شخص گرفتار آسیب نگردد. دولت باید امکانات و تجهیزاتی را برای صیانت از سلامت افراد آماده سازد و به کار اندازد. (میر موسوی، ۱۴۰۰ش: ۲۸)

از نگاه آیت‌الله محسنی، دولت باید به مسئولیت پیش‌گیرانه، بیش‌تر توجه دهد و برای انجام آن، دولت اسلامی (حاکم شرعی) با توجه به اوضاع و احوال زمانه و وضعیت سلامتی مردم، می‌تواند ازدواج‌ها را منوط به آزمایش بیماری‌های واگیردار سازد تا از آمیزش‌ها و زناشویی‌های گسترش‌دهنده‌ی بیماری جلوگیری کند. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۵۴)

از منظر آیت‌الله محسنی، آموختن و پرداختن به سلامت جسمی نباید زمینه‌ی فراموشی و نادیده‌گیری سلامت معنوی و روحی گردد. دولت اسلامی و عالمان دینی، مکلف هستند، در رشته‌های علوم تجربی، به ویژه در سرفصل‌های رشته‌ی طب، چنان برنامه‌ریزی کنند که دانشجویان با معارف اسلامی هم آشنا شوند و وابستگی سلامت اندام و روان یا سلامت دینی و اجتماعی را مطالعه کنند. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۴ و ۱۳)

هرگاه علم اجمالی پدید آید که پاره‌ای از قاصدان حج یا هر اجتماع دیگر، دچار بیماری واگیردار هستند، بر حکومت اسلامی است که با رعایت شرایط به مراقبت طبی یا جلوگیری آنان از رفتن به حج اقدام کند. به طور کلی، وظیفه‌ی اقدام دولت اسلامی در صیانت از سلامت آن است که مراکز تولید، توزیع و عرضه‌ی غذاها را در نظارت مسئولان‌هی وزارت صحت قرار دهد و این مسأله را می‌توان در تمام مراکز کالاهایی مصرفی تأثیرگذار بر سلامت جریان داد. (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۱) البته، مراقبت‌ها و نظارت‌های اقدام‌گرایانه، نباید محدودیت‌ها و قیدهای غیر ضروری برای مردم ایجاد کنند و آزادی انسان را در بند کشند.

تداوی در اصل مباح است، ولی دولت اسلامی (ولی امر) می‌تواند که در بیماری‌های خاص و زمان‌های خاص به میزان ضرورت و حاجت ضروری و برای تحقق مصلحت

عمومی، آن را الزامی سازد. البته، الزامی مقید به مقدار ضرورت و تحقق مصلحت و دفع مفسدت است. با این وجود، نسبت به مهندسی وراثتی باید گفت: از احکام پنج‌گانه‌ی تداوی با تکیه به نوع بیماری و شرایط زمانی و وضعیت سلامتی (وجوب، حرام، مستحب، مکروه و مباح) تأثیر می‌پذیرد. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۴۷)

امروزه، حقوق بشر، برای پاس‌داری و زمینه‌سازی توسعه‌ی پایدار، طرح «پوشش همگانی سلامت» را مطرح ساخته و آن را یکی از مهم‌ترین مسئولیت‌های کشورها برشمرده است. از نگاه سازمان جهانی بهداشت، پوشش همگانی سلامت، فضایی است که طیفی از کالاها و خدمات سلامت (امکانات تأمینی، پیش‌گیری، درمانی و ارتقای)، با کیفیت و سهولت زمانی و مکانی، هم‌تا با توان مالی نیازمندان در دست‌رس همه‌ی افراد قرار گیرد. (مرادی‌جو، ۱۴۰۰ش: ۱۷۵)

آیت‌الله محسنی، با تکیه به مبانی دینی، نگاه فراتر (هرچند دور از وضعیت کنونی کشورهای اسلامی) به پوشش همگانی سلامت دارند. از منظر ایشان، دولت باید برای «مکارم اخلاقی، سلامت اجتماع و استواری نظم عمومی» برنامه‌ریزی کند. (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۴۱) و در جهت گام‌نهادن در این راه، از بودجه‌ی عمومی با ملاک اهمیت بهره‌گیری. (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۲۶)

پدیدآوری و نگه‌داری از رکن‌های چهارگانه‌ی پوشش همگانی سلامت (فراهمی، دست‌رسی، مقبولیت و کیفیت امکانات و خدمات بهداشتی و سلامتی)، وظیفه‌ی اصلی همه‌ی کشورهاست و اصول «فراهمی، دست‌رسی، مقبولیت و کیفیت» هم جزو مفاهیم حق بر سلامت است و هم ماهیت مسئولیت دولت‌ها را روشن می‌سازد:

۱.۱.۳.۲. فراهم‌بودن امکانات و خدمات سلامتی

هرچند فراهم‌آوردن این همه، به منابع گسترده و سایر عوامل بستگی دارد، ولی کشورها باید به گونه‌ای برنامه‌ریزی و تلاش‌ورزی داشته باشند که تجهیزات و خدمات بهداشتی و درمانی را به میزان کافی فراهم سازند، حداقل آن ضرورت فوری است، مانند: آب سالم، مراکز بهداشتی و درمانی، داروهای اساسی و کارمندان آموزش‌دیده (مرادی‌جو، ۱۴۰۰ش: ۱۷۶) بنا بر آثار آیت‌الله محسنی، هرگاه دولت اوضاع کشور را چنان سامان دهد که جامعه‌ی اسلامی در رشته‌های سلامت، به سمت «خودکفایی نسبی» سیر کند، بسیار

ستوده و سازنده که لازم خواهد بود:

«بسیار نیکوست، علم طب و داروسازی را در داخل کشورهای اسلامی توسعه دهیم، و حتی‌المقدور به خودکفایی نسبی برسیم؛ و به نظر این‌جانب این عمل روی جهاتی ممکن است واجب باشد». (محسنی، ۱۴۱۷ق: ۱۴)

۲.۱.۳.۲. در دست‌رس بودن امکانات و خدمات سلامتی

مرکزها و مؤسسه‌هایی با ماهیت و وظیفه‌ی اصلی عرضه‌ی کالاها و خدمات بهداشتی و درمانی، برابانه (دست‌رسی فیزیکی، اقتصادی، اطلاعاتی و بدون تبعیض) در دست‌رس همه باشند. برنامه‌ریزی دولت به گونه‌ای باشد که در آینده، درمانگاه‌های روانی، شفاخانه‌های عمومی و در دست‌رس بودن خدمات سلامتی روانی و جسمانی در همه‌ی مناطق و برای همه‌ی نیازمندان آماده شود. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۱۳۳-۱۲۹)

از نگاه آیت‌الله محسنی، برای پیرسالان (که نوعاً گرفتار بیماری و درماندگی هستند)، نه تنها امکانات و تجهیزات و خدمات درمانی و بهداشتی در دست‌رس‌شان باشند که برنامه‌های خواندنی، صوتی و تصویری (مانند: طب پیری، روان‌شناسی، سرگرمی‌های سال‌مندان) سازگار با شرع برای آن‌ها تهیه گردد و این از حقوق آنان است. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۱۰۱ و ۱۰۰)

۳.۱.۳.۲. پذیرفته‌بودن امکانات و خدمات سلامتی

در تهیه و ارایه‌ی کالاها و خدمات‌های بهداشتی و درمانی، اصول اخلاقی، ملاحظات حقوقی، ضروریات مشکل‌زدایی و بهبودی‌آفرینی رعایت شده باشد که افراد با اعتماد و اطمینان، آن‌ها را پذیرفته و استفاده کنند. در افق دید آیت‌الله محسنی، نه تنها دولت اسلامی که امت مسلمان، نهاد دانش‌های طبی تشکیل دهند و در درون هر کشور، شعبه‌ی از آن نهاد، به مسایل علمی و عملی سلامتی و بهداشتی مردم بپردازند، اخلاق طبی را ترویج کنند، مبادله‌ی فکری با سایر نهادها داشته باشند و دیدگاه عالمان مسلمان در امور طبابت نشر و پخش نمایند، از پیش‌رفت‌های دانش درمان مردم را آگاه گردانند و در تولید و توزیع و توسعه‌ی تجهیزات و خدمات بهداشتی و سلامتی همکاری نمایند. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۱۲۹-۱۲۵) آخر، هر انسانی حق دارد که تجهیزات و خدمات

سلامتی و مناسب کافی دریافت کند. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۱۲۹)

از حقوق بیمار، «دریافت رفتار مهربانانه‌ی انسانی» و «احساس اهمیت ذاتی» است، چنان دریابد که او محور تلاش‌های طبی و درمانی است، داروها، درمانگاه و آزمایشگاه و طبیبان و درمان‌گران برای او و در خدمت او هستند. نباید مورد نگاه‌های ترحم‌آمیز، دستوره‌های تحکم‌انگیز و آزار جسمی و فشار روانی قرار گیرد. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۱۰۱ و ۱۰۲)

۴.۱.۳.۲. کیفیت داشتن امکانات و خدمات سلامتی

از نگاه علم طب، کالای بهداشتی، مراقبت‌های درمانی و ارایه‌کنندگان تجهیزات و خدمات سلامتی، معیاری بوده و در دایره‌ی کیفیت مطلوب قرار گیرند. (مرادی جو، ۱۴۰۰ش: ۱۷۶) آیت‌الله محسنی، این اصل را پیرامون «کیفیت دارو» و «کیفیت طبیب» تحلیل کرده‌اند. در مورد «کیفیت دارو»، با استفاده از منابع دینی و عقلی، تحویل داروی متفاوت و مخالف با نسخه‌ی طبیب، یا تسلیم داروی تاریخ‌گذشته و یا بی‌فایده را بر داروفروشان و عرضه‌کنندگان دوا حرام می‌دانند. اگر عرضه‌کننده بداند که طبیب خیانت کرده یا اشتباه نموده، داروی زیان‌زا را برای بیمار تجویز نموده است، بر او واجب است که بیمار را از مسأله آگاه سازد، و اگر بداند که این دارو برای بیمار بی‌فایده است، ولی آسیب‌جنبی ندارد، بایسته است که وی را از وضعیت آگاه سازد. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۱)

پیرامون کیفیت طبیب، فقیهان، بحث‌هایی دارند، از آن میان، طبیب را به «جاهل» و «حاذق» دسته‌بندی کرده‌اند. طبیب جاهل؛ یعنی شخصی که معرفت و مهارت و ذکاوت لازم برای تشخیص و تداوی بیماری را ندارد، از دید عقل و نقل از پرداختن به معاینه و معالجه‌ی بیماران ممنوع است و اگر به طبابت پردازد، ضمانت دارد. طبیب حاذق، فردی که دانش، تجربه، صلاحیت و خلاقیت تشخیص و تداوی بیماری را داراست، در بسیاری موارد، حتا با اذن بیمار نمی‌تواند از مسئولیت مدنی رهایی یابد. (خوانساری، ۱۴۰۵ق: ج ۶، ۱۸۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۵، ۳۲۶، ۳۲۷ و ۳۴۳؛ محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۱۸)

در پایان باید افزود: در تمام رفتارهای درمانی باید چهار اصل مبنایی اخلاق طبابت و زیست اخلاقی را به یاد داشت: «اصل استقلال» (احترام‌نهادن به خواسته‌های بیماران دارای صلاحیت و اهلیت)، «اصل خیرخواهی» (انجام هر کاری به نفع بیمار)، «اصل آسیب‌نرساندن» (انجام ندادن کاری به زیان بیمار) و «اصل عدالت» (توزیع منصفانه‌ی

منافع و مضار). (لاریجانی، ۱۳۹۲ش: ۲۵) همین اصول از آموزه‌های اسلامی هم دریافت می‌شود. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ۲، ۱۰۲-۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۵ و ۱۳۴)

تعهدات دولت در صیانت از سلامت

نوع تعهد	روش انجام	منابع
تعهد دولت به احترام (وظیفه‌ی محروم نکردن از سلامتی)	خودداری دولت از ایجاد مانع مستقیم و خزنده در حق سلامت افراد	محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۱۰. همان، ۱۴۱۷ق: ۱۱.
تعهد دولت به حمایت (وظیفه‌ی حمایت از محروم نشدن)	حمایت دولت از حق سلامتی افراد در برابر اقدام‌های خودسرانه‌ی دیگران	محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ص ۱۷۹ و ۱۸۰، ۲۴۹ و ۲۵۴. همان، ۱۴۱۷ق: ۱۵، ۹۹-۹۵.
تعهد دولت به اقدام (وظیفه‌ی ایجاد فضای سلامت)	فراهم بودن امکانات و خدمات سلامتی	محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۵۴، ج ۲، ۴۷، ۱۳۳-۱۲۹. همان، ۱۴۱۷ق: ۱۴-۱۲.
	در دست رس بودن امکانات و خدمات سلامتی	محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۱۳۳-۱۲۹. همان، ۱۴۱۷ق: ۱۰۱-۱۰۰.
	پذیرفته بودن امکانات و خدمات سلامتی	محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۲، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۲۵-۱۲۹.
	کیفیت داشتن امکانات و خدمات سلامتی	محسنی، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ۲۱، ج ۲، ۱۰۴-۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۵ و ۱۳۴.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

۱. به علت تأثیر عوامل گوناگون بر سلامتی، تعریف مورد توافق از آن وجود ندارد، ولی به طور کلی می‌توان «وضعیت پایدار و پیوستاری پدیدآمده از بهداشت مناسب جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی» را معنای سلامتی گرفت.
۲. سلامتی به دلیل ماهیت ترکیبی از حق و حکم، قابلیت اسقاط، انتقال و نقل کلی و اصلی را ندارد.
۳. سلامتی، مفهوم هم‌بسته‌ی چهار جهتی (جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی) است. با پیوستگی و ارزش مندی همه‌ی جنبه‌های آن، اهمیت اصلی برای ساحت معنوی سلامتی است.
۴. «خود شخص»، «دیگران» و «دولت» نسبت به صیانت از سلامت انسان مسئولیت دارند.
۵. همراهی «حکم عقلی»، «حکم غریزی=حب ذات» و «حکم شرعی» از باب «دفع

ضرر»، «وجوب حفظ نفس» و «حفظ صحت»، انسان را به صیانت از تمامیت زندگی و سلامت اصلی وادار می سازد.

۶. انسان حق ندارد از درمان دو نوع بیماری: «بیماری زیان زننده به تمامیت زندگی»، و «بیماری آسیب‌زا به سلامت اصلی زندگی» امتناع ورزد.

۷. اشخاص عادی، در راستای صیانت از سلامت دیگری، دو وظیفه دارند: «نگهداری عمومی از سلامت دیگری»، و «سرایت ندادن بیماری خود به دیگری».

۸. درمان‌گران موظف هستند که بیماری مرگ‌بار و خطرناک دیگران را با دقت و ورزی طبیبانه و رعایت احکام شرعی، گاهی، بدون اجرت و در موارد ضرورت با داروهای ناروا و ناپاک درمان کنند.

۹. دولت برای صیانت از سلامت، باید به سه نوع تعهد خود (احترام، حمایت و اقدام وفادار) باشد.

۱۰. دولت ملزم است که همتای سایر کشورها، برای طرح «پوشش همگانی سلامت» برنامه‌ریزی کند و در راستای فراهمی، دسترسی، مقبولیت و کیفیت کالاها، تجهیزات و خدمات بهداشتی و سلامتی تلاش ورزد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. آذری، هاجر و لیلا بهرامی (۱۳۹۹)، «توسعه مفهومی حق بر سلامت زنان و تحلیل آن در سیاست‌گذاری‌های کلان و خرد»، زن در توسعه و سیاست، دوره ۱۸، ش ۴.
۳. امام خمینی، سید روح‌ا... (۱۳۷۶)، البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. انوری، حسن و دیگران (۱۳۸۳)، فرهنگ روز سخن، چ ۲۴.
۵. ایروانی، باقر (۱۳۸۶)، دروس تمهیدیه فی تفسیر آیات الأحکام، قم، دار الفقه للطباعة و النشر.
۶. بحرالعلوم، محمد (۱۳۶۲)، بلغة الفقیه، قم، مکتبة الصادق.
۷. حاتمی، حسین و همکاران (۱۳۸۵)، کتاب جامع بهداشت عمومی، تهران، وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی و نهادهای همکار.

۸. حسینی حائری، سید کاظم (۱۴۲۳)، فقه العقود، قم، مجمع الفکر الإسلامی.

۹. حیدری، کمال (۱۴۳۴)، بحوث فی فقه عقد البیع، بیروت، مؤسسة الهدی.

۱۰. خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، قم: مؤسسه اسماعیلیان،

- ط ۲.
۱۱. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، موسوعة، مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئی.
 ۱۲. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم.
 ۱۳. رفیعی فر، شهرام (۱۳۸۳)، از آموزش سلامت تا سلامت، تهران، وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی.
 ۱۴. روحانی، سید محمد صادق (۱۴۲۹ق)، منهاج الفقاهة، قم، أنوار الهدی
 ۱۵. ---، (۱۴۳۵)، فقه الصادق، قم، آیین دانش.
 ۱۶. سند، محمد (۱۴۲۳ق)، فقه الطب و التضخم النقدي، عراق، مؤسسة ام القرى للتحقیق و النشر.
 ۱۷. شاملو، سعید (۱۴۰۰)، بهداشت روانی، تهران، رشد.
 ۱۸. شهید ثانی، زین الدین (۱۴۱۳ق) مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.
 ۱۹. شهید صدر محمد باقر (۱۴۳۴)، موسوعة، قم، دار الصدر.
 ۲۰. فیاض، محمد اسحاق (۱۹۸۱م)، الأراضي، بغداد، المكتبة الوطنية.
 ۲۱. فیض آبادی و دیگران (۱۳۹۶)، «تعریف سلامت از دیدگاه سازمان جهانی بهداشت: مرور کوتاهی برنقدها و ضرورت یک تغییر پارادایم»، مجله‌ی تخصصی اپیدمیولوژی ایران، دوره ۱۳، ش ۵.
 ۲۲. گورونگ، ریگان ا. آر (۱۴۰۰)، روان شناسی سلامت، مترجمان: مجید صفاری نیا و دیگران، تهران، ویرایش.
 ۲۳. لاریجانی، باقر (۱۳۹۲)، پزشکی و ملاحظات اخلاقی، مترجم: کیارش آرامش، تهران، برای فردا.
 ۲۴. مجنده، محمد حبیبی (۱۳۸۶)، «حق یر سلامتی در نظام بین المللی حقوق بشر»، حقوق بشر، ج ۲، ش ۱.
 ۲۵. محسنی، محمد آصف (۱۳۷۴)، عقاید، اسلام آباد، کمیسیون فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
 ۲۶. ---، (۱۳۸۱)، جوانان و دوره جوانی، کابل، حرکت اسلامی افغانستان.
 ۲۷. ---، (۱۳۸۲)، الفقه و مسائل طيبة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
 ۲۸. ---، (۱۳۸۴)، فواید دمشقیه، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.
 ۲۹. ---، (۱۳۸۵): فواید دین در زندگانی، کابل، شعبه‌ی فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
 ۳۰. ---، (۱۳۹۰)، القواعد الأصولية و الفقهية فی المستمسک، قم، پیام مهر.
 ۳۱. ---، (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی، (کابل، کمیسیون فرهنگی شورای علما.
 ۳۲. ---، (۱۳۹۱)، عجایب و مطالب، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.
 ۳۳. ---، (۱۳۹۲): قوانین زندگانی انسان در قرآن، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.
 ۳۴. ---، (۱۳۹۲)، تفسیر سوره قدر، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.
 ۳۵. ---، (۱۳۹۲)، قوانین زندگانی انسان در قرآن، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.

۳۶. ---، (۱۳۹۳)، روش جدید اخلاق اسلامی، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.
۳۷. ---، (۱۳۹۴)، رنگارنگ، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین.
۳۸. ---، (۱۴۱۱ق)، جهاد اسلامی در عصر حاضر، لاهور، کمیته فرهنگی حرکت اسلامی.
۳۹. ---، (۱۴۱۷)، توضیح مسائل طبی، کابل، حرکت اسلامی افغانستان.
۴۰. ---، (۱۴۲۸)، صراط الحق، قم، ذوی القربی.
۴۱. ---، (۱۴۲۹)، حدود الشریعة، قم، بوستان کتاب.
۴۲. ---، (۱۴۳۴)، معجم الأحادیث المعتبرة، قم، ادیان.
۴۳. ---، (۱۴۳۶)، قرآن یا سند اسلام، کابل، بخش تحقیقات حوزه ام المومنین خدیجه کبری علیها السلام.
۴۴. ---، (۱۳۹۶)، افق اعلی، کابل، انتشارات ادیان.
۴۵. ---، (۱۳۹۶)، خصایص خاتم النبیین، کابل، بخش تحقیقات حوزه ام المومنین خدیجه کبری علیها السلام.
۴۶. ---، مقالات در تحلیل دانستنی های علمی، مشهد، فیروزیان.
۴۷. ---، (۱۳۷۷)، الأرض فی الفقه، قم، بی نا.
۴۸. مرادی جو، محمد و مریم سیدنژاد (۱۴۰۰)، «پیشرفت به سوی پوشش همگانی سلامت»، فصلنامه علمی- پژوهشی بیمه سلامت، دوره ۴، ش ۲.
۴۹. مصطفوی، سیدحسن (۱۳۶۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۰. معین، محمد (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات امیر کبیر، چ ۲۴.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰)، بحوث فقهیة، قم، مدرسة الإمام علی بن أبی طالب.
۵۲. مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۵)، کلمات سدیة فی مسائل جدیدة، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۵۳. میر موسوی، سید علی (۱۴۰۰)، «تعهد و مسئولیت دولت در برابر حقوق بشر»، دو فصلنامه حقوق بشر، سال ۱۶، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره پیاپی ۳۱.
۵۴. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۵. وحدانی نیا، ولی اله و دیگران (۱۳۹۹)، «سلامت به مثابه حق بشری؛ روایت حقوقی از منطق حکمرانی برای سلامت»، اخلاق و تاریخ پزشکی، دور ۱۳.
۵۶. یدا... پور، محمد هادی و دیگران (۱۳۹۴)، «بررسی آیه های قرآنی، در زمینه سه بعد اصلی سلامتی، نشریه اسلام و سلامت»، دور ۲، شماره ۳ و ۴.

بررسی حکم پذیرش ولایت سلطان جائر با تاکید

بر دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

حجت الاسلام محمدعلی فهیمی^۱

چکیده

موضوع قبول ولایت جائر و حق فعالیت در حکومت جور، یکی از مسایل مهم فقه سیاسی است که همواره مورد بحث بوده است؛ ادله‌ای برای حرمت آن بیان شده است، ولی در موارد خاص تصدی مناصب حکومت جور، تجویز شده است.

پژوهش حاضر، مسأله‌ی مورد نظر را از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی و برخی فقهای دیگر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد نقلی، مورد واکاوی قرار داده، و به این نتیجه دست یافته است که از منظر این بزرگان پذیرش ولایت جائر، یکی از محرمات الهی است. نگرش مذکور، برای آن که سهمین شدن در مناصب حکومت جور (اعم از مناصب قضا و مناصب اداری) را ضابطه‌مند ترسیم نموده و آسیب‌های حضور مومنان را به حداقل برساند، رعایت شرایط خاص؛ مانند: حلال بودن شغل، اجازه‌گرفتن از مرجع تقلید در مورد مصرف حقوق ماهانه، خدمت مردم، عدم تقویت دولت جائر، حاجت و نیاز را بر آنان لازم و ضروری می‌داند.

واژگان کلیدی: قبول، ولایت، ولایت جائر، آیت‌الله محسنی.

۱. مدرس در حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، کابل - افغانستان.

فقیهان شیعه، سلاطین را به «عادل» و «ظالم» تقسیم کرده‌اند و مقصودشان از «سلطان»، امام عادل، امام معصوم علیه السلام یا کسی است که منصوب از جانب او باشد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲: ۱۵۵)؛ پس مقصود از سلطان جائز، غیر از امام معصوم علیه السلام و نایب او می‌باشد؛ چه مسلمان باشد یا کافر، مؤمن باشد یا مخالف. (نجفی، ۱۴۲۰ق: ۹۷)

آیت الله محسنی رحمته الله علیه حکومت را به حکومت دینی، غیر دینی و ضدّ دینی تقسیم کرده، و حکومت دینی را چنین تعریف می‌کند: «حکومت دینی آن است که مسئولین رده بالای آن، مومنین متدین بوده و قوانین متنوع و قانون اساسی را مطابق احکام و جهان بینی دینی به رسمیت رسانیده و به آن عمل نمایند، و به یک جمله: هیچ قانونی از قوانین آن مخالف دین نباشد و در عمل از آن تخلف صورت نگیرد». (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۵)

ایشان اگرچه حکومت غیردینی (دین‌گریز) و ضدّ دینی (دین‌ستیز) را تعریف نکرده، لیکن با توجه به تعریف حکومت دینی، تعریف این دو حکومت نیز دانسته می‌شود؛ یعنی حکومتی که شاخصه‌های حکومت دینی را نداشته باشد.

همین‌طور ایشان سلطان جائز و سلطان عادل را تعریف نکرده است، ولی معلوم است که مقصودش از سلطان جائز، سلطانی است که حکومت او غیر دینی و یا ضدّ دینی باشد، و سلطان عادل؛ یعنی کسی که حکومت او دینی باشد. بنابراین مقصود ما از سلطان عادل، «زام‌داری است که حکومت او اسلامی باشد، برخلاف سلطان جائز که حکومت او غیر اسلامی است».

فقهاء به تشریح فروض مختلف تعامل با سلطان ظالم و احکام فقهی آن پرداخته‌اند و قبول ولایت و کارگزاری برای سلطان ظالم را در چهار فرض حرام، مکروه، مستحب و واجب مطرح کردند. (دزفولی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۷۵)

چنین نگاهی به حاکمیت غیر معصوم، از گذشته‌ی دور تاکنون، هم‌چنان به‌عنوان بخشی از فقه سیاسی شیعه باقی مانده است، و با توجه به تبحر خاص مرحوم آیت الله محسنی در این نوع مباحث، ضروری است که نظریه‌ی ایشان و برخی فقهای دیگر، به‌طور تطبیقی بررسی شود. پرسش اصلی این است که قبول ولایت جائز و کارکردن در حکومت‌های غیر دینی و ضدّ دینی از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه و برخی فقهای دیگر

چه حکمی دارد؟

نگارنده می‌کوشد، این موضوع را در حد توان با توجه به آرای فقهی و سیاسی ایشان و بعضی فقهای دیگر بررسی نماید.

۱.۱. ادله‌ی حرمت کار کردن در حکومت جائز

ولایت جائز عبارت است از: «صیورته والیا علی قوم، منصوبا من قبله»؛ یعنی شخصی از سوی جائز، به عنوان والی و فرمان‌روای قوم و گروهی تعیین شود. (انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۶۹) این تعریف شامل قاضی، والی، ولسوال و سایر فرمان‌روایان حکومت جور می‌شود. در اصل حرمت ولایت از سوی جائز بین فقها اختلافی نیست و روایات مستفیض، بلکه متواتر بر حرمت آن دلالت می‌کند. (خویی، بی‌تا: ج ۱، ۴۳۶) بنابراین نیاز نیست همه‌ی آن روایات در این نوشته‌ی مختصر نقل شود، ولی به عنوان نمونه برخی از آن‌ها را ذکر می‌گردد:

۱.۱.۱. روایت سکونی

«امام علیه السلام فرمود: پدرم از پدرش از جدش از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرد که فرمود: در روز قیامت منادی ندا سر می‌دهد: ستم‌گران و هم‌کاران‌شان کجایند؟ و هر کس یک بار در دوات آنان لایقه‌گذارده، یا سرکسیه‌ی از آنان را بسته، یا یک بار قلم‌شان را به مُرکب آغشته نموده، پس آنان را با ستم‌گران و هم‌کاران‌شان محشور نمایید». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۷، ۱۸۱) موظف از سوی جائز، از اعوان او شمرده می‌شود؛ پس اطلاق این روایت بر حرمت وظیفه از سوی ظالم و گردیدن شخص به عضو مؤثر دولت او، دلالت می‌کند. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۷۴۶)

۲.۱. روایت ولیدبن صبیح

«بر امام صادق علیه السلام وارد شدم و در همان هنگام زراره از نزد امام علیه السلام خارج شد. امام علیه السلام به من فرمود: ای ولید! آیا از زراره تعجب نمی‌کنی؟ از من درباره‌ی مناصب و پست‌های این‌ها (سردم‌داران حکومت بنی‌عباس که به افراد واگذار می‌کنند) سوال کرد. از این پرسش چه مقصودی دارد؟ آیا می‌خواهد به وی جواب منفی دهم تا از من روایت

کند؟ سپس امام علیه‌السلام فرمود: ای ولید! کی مؤمن از منصب‌های حکومتی (این ستم‌پیشگان) می‌پرسد، (حرمت آن‌ها در نزد مؤمنین بدیهی است و جای سوال نیست)». روایت فوق بر حرمت ولایت جائر، دلالت می‌کند و یا به آن اشعار دارد. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۷۴۶)

۲. موارد جواز پذیرش ولایت جائر

با توجه به گفته‌های پیشین روشن شد که اصل اولی، حرمت پذیرش ولایت سلطان جائر است؛ اما در مواردی، بر خلاف این اصل، جایز است شخصی به خاطر اهداف مشروع، ولایت جائر را بپذیرد. به نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله مجوز ولایت جائر، دو چیز است: «فالمجوز للولاية أمران: أحدهما خدمة الناس. ثانيهما: الحاجة». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۷۴۸) لیکن اکثر اندیشمندان در موارد دیگری هم چون اکراه و اقامه‌ی امر به معروف و نهی از منکر نیز پذیرش ولایت جائر را جایز می‌دانند، که در ادامه روشن خواهد شد.

۱.۲. خدمت به مردم

یکی از اموری که مجوز ولایت جائر می‌شود، خدمت به مردم (القیام بمصالح العباد) است. (دزفولی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۷۲) و روایات زیر بر آن دلالت می‌کند:

۱.۲.۱. صحیح علی بن یقطين: علی بن یقطين گوید: «موسی بن جعفر علیه‌السلام به من فرمود: خداوند متعال را در دستگاه سلطان دوستانی است که به سبب آن‌ها، از حق مؤمنان و دوست‌داران خود دفاع می‌نماید». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ج ۳، ۲۸۵)

اطلاق این روایت بر حلیت بعضی اقسام ولایت از سوی جائر دلالت می‌کند، لیکن در آن وجه جواز و حلیت بیان نشده است. آری، از حال مخاطب (علی بن یقطين) فهمیده می‌شود که مراد از آن مؤمنی است که به قدر توانش به برادران خود یاری می‌رساند (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۷۴۶)؛ پس وجه جواز بیان شده است، و آن عبارت است از دفاع کردن از حق مؤمنان.

۲.۲.۱. حسنه‌ی شحام: امام صادق علیه‌السلام فرمود: «هر کس کاری از کارهای مردم را به عهده‌گیرد، پس به عدالت رفتار کند، درهائش را بگشاید و حجاب‌هائش را بردارد، (به

محافظین خود بگویند که مانع از دیدار مراجعین نشوند) و به کارهای مردم بپردازد، بر خداوند ﷻ حق است که در روز قیامت ترسش را ایمنی بخشد و وارد بهشتش نماید».

(محسنی، ۱۳۹۲ش: ج ۳، ۲۵۳)

این روایت نیز دلالت می‌کند که خدمت به مردم، با رعایت عدالت، مجوز قبول ولایت جائز می‌شود؛ زیرا مقصود از روایت فوق، عهده‌دار شدن خلافت نیست؛ (تاریخی به حرمت ولایت جائز و کارکردن در حکومت جائز نداشته باشد)، زیرا خلافت عهده‌دار شدن جمیع امور مردم است، نه یکی از امور. پس مقصود از آن قبول ولایت در بخشی از امور است، و نیز مقصود از آن عهده‌دار شدن از سوی امام ﷻ نیست؛ زیرا اوضاع حاکم در عصر امام صادق ﷻ موجب می‌شود که این روایت و امثال آن از امام ﷻ انصراف داشته باشد، و حداقل اطلاق آن مورد بحث را شامل می‌شود.

همین‌طور این روایت وجه جواز ولایت جائز را (که در روایت سابق بیان نشده) بیان می‌کند، و آن عبارت است از عدل و خدمت مردم، ولی عمل به اطلاق آن مشکل است، به‌طورمثال وقتی انسان بداند که اگر عهده‌دار منصبی شود، ظالم او را بر ارتکاب بعضی محرمات مجبور می‌کند، بلکه در این صورت به نظر می‌رسد که قایل به منع مشارکت شویم. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۷۴۷)

به نظر می‌رسد که روایت فوق اصلاً چنین اطلاقی ندارد، که بر فرض علم به ارتکاب حرام نیز قبول ولایت را تجویز کند؛ زیرا قبول آن با فرض رعایت عدالت تجویز شده است، و آن چیزی غیر از ترک محرمات نخواهد بود.

۲.۲. حاجت و نیاز

حاجت و نیاز نیز مجوز ولایت جائز است و می‌توان به موثقه‌ی عمار، برای اثبات آن تمسک نمود:

۱. ۲.۲. موثقه‌ی عمار: عمار گویند: «از امام صادق ﷻ، درباره‌ی کار برای سلطان سوال شد که آیا انسان می‌تواند برای او کاری را به عهده بگیرد؟ فرمود: خیر، مگر این‌که بر کار دیگری قادر نباشد؛ تا بخورد و بیاشامد و چاره‌ی دیگری نباشد، پس اگر چنین کرد (برای سلطان کار کرد) و چیزی به دستش آمد، باید خمس آن را نزد اهل بیت بفرستد».

(محسنی، ۱۳۹۲ش: ج ۵، ۴۱۵)

این موثقه دلالت می کند که هنگام ضرورت، ولایت از سوی سلاطین جور، با فرستادن خمس به سوی امام علیه السلام جایز است. (اصفهانی، ۱۴۰۶ق: ج ۱۰، ۲۷۲)

آری، جواز ولایت جائر، باید تقیید شود، بر فرضی که قبول آن مستلزم ارتکاب حرام شرعی دیگر نباشد. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۷۴۸) بنابراین قبول آن خواه برای خدمت مردم باشد و یا ضرورت خود شخص، باید مستلزم ارتکاب حرام شرعی نباشد.

۲.۲.۲. صحیح حلبی: «از امام صادق علیه السلام درباره‌ی مرد مسلمان دوست دار آل محمد علیهم السلام سوال شد که در دیوان حکومت کار می کند، همراه آنان به جنگ می رود و در زیر پرچم شان کشته می شود. امام علیه السلام فرمود: خداوند او را بر اساس نیتش بر می انگیزد».

هم چنین حلبی می گوید: «از امام علیه السلام درباره‌ی شخص بینوایی سوال کردم که به امید دست یابی به غنیمت و توان گری همراه آنان به جنگ می رود و کشته می شود. امام علیه السلام فرمود: وی همانند شخص مزدوری است؛ همانا خداوند به بندگان بر اساس انگیزه های شان می بخشد». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ج ۳، ۲۵۸)

این صحیح، حرمت و جواز ولایت را دایر مدار قصد می داند؛ پس اگر به قصد تعاون و اعانه‌ی حکومت جور کار کند حرام است، ولی اگر به قصد معاش و غیر آن (مثل خدمت مردم) کار نماید، جایز است. آری، اطلاق آن توسط موثقه تقیید می شود؛ یعنی قبول ولایت به قصد معاش و غیر آن در صورتی جایز است که شغل دیگری نداشته باشد که معاش او را کفایت کند. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۷۴۷)

۳.۲. اکراه

اکراه و اجبار از طرف حکومت جور به مشارکت و همکاری، به ترتیبی که شخص را در صورت نپذیرفتن مسئولیت های حکومتی تهدیدکنند و ضرر و زیان بدنی یا مالی بر او وارد آورند، یکی دیگر از مجوزات ولایت جائر است که در کلمات فقها بدان اشاره شده است. (دزفولی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۸۵) اگرچه اکراه در سخنان آیت الله محسنی، به عنوان مجوز ولایت جائر بیان نشده است، ولی در «معجم الاحادیث المعتمرة» دو روایت را در قبول ولایت عهدی مامون از سوی امام رضا علیه السلام نقل کرده که بر مجوز بودن آن دلالت دارد:

۱.۳.۲. ریان بن صلت گوید: «بر حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام وارد شدم، محضر مبارکش عرض کردم: ای فرزند رسول خدا! مردم می گویند: «شما ولایت عهدی مامون را

پذیرفته‌اید با این‌که در دنیا اظهار زهد و بی‌رغبتی می‌نمایید؟!» حضرت فرمودند: «خدا می‌داند من از پذیرفتن آن کراهت داشتم، ولی وقتی مخیر شدم بین قبول آن و کشته شدن، پذیرفتن آن را اختیار کردم، وای بر این مردم! آیا نمی‌دانند یوسف علیه السلام نبی و رسول بود، ولی وقتی ضرورت او را وادار کرد که ولایت خزائن عزیز مصر را بپذیرد، به او گفت: «اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ، عَلِيمٌ» و ضرورت نیز مرا وادار کرد که این امر را قبول کردم، در حالی که از آن کراهت داشتم و مرا بر آن اجبار نمودند، بعد از آن که مشرف بر مرگ شدم، از این گذشته، داخل شدن من در این امر نبود، مگر خارج شدنم از آن (زیرا امام علیه السلام شرط کرد که جز مشورت دهی، در امور حکومت، دخالت نکنند، چنان‌چه در روایت بعدی خواهد آمد)، لذا از این افتراء و تهمت‌های مردم به خدا شکایت کرده و او کمک کار من می‌باشد». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ج ۳، ۲۵۹)

۲.۳.۲. ابو الصلت هروی: «مامون به امام رضا علیه السلام عرض کرد: «نظرم این است که از خلافت کناره گیرم و آن را برای شما گذارده و خود با شما بیعت کنم». حضرت رضا علیه السلام فرمودند: «اگر خلافت را خدا برای تو قرار داده، حق نداری لباسی را که خدا به تن تو نموده، درآوری و برای غیر قرار دهی و اگر از آن تو نیست، نمی‌توانی آن را برای من قرار دهی». مامون گفت: «ای فرزند رسول خدا! چاره‌ای برای شما نیست، از این‌که این امر را قبول نمایی». امام علیه السلام فرمودند: «هرگز اطاعت تو نخواهم کرد و این کار را نمی‌نمایم». پیوسته مامون جدّ و جهد می‌کرد و روزگاری را در این امر به امام علیه السلام اصرار نمود، تا از قبول حضرت مایوس شد. سپس به امام علیه السلام عرض کرد: «اگر خلافت را قبول نمی‌کنی و بیعت مرا دوست نداری، پس ولی عهد من باش تا بعد از من خلافت از آن شما باشد». امام رضا علیه السلام فرمودند: «به خدا سوگند پدرم از آبای گرامش از امیرالمؤمنین علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل فرمود که من پیش از تو در حالی که با سمّ و مظلومانه کشته شده‌ام از دنیا خواهم رفت». مامون عرضه داشت: «ای فرزند رسول خدا! با این کلام می‌خواهی امر خلافت را از خود دفع کنی، تا مردم بگویند که تو در دنیا زاهد هستی». حضرت رضا علیه السلام فرمودند: «به خدا قسم از زمانی که حقّ تعالی مرا آفریده، تا به حال دروغ نگفته و در دنیا به خاطر دنیا زهد نورزیده‌ام و من می‌دانم که قصد تو چیست». مامون گفت: «چه قصد دارم؟» حضرت فرمود: «اگر راست بگویم در امانم؟» مامون گفت: «در امان هستی».

امام علیه السلام فرمودند: «مقصود تو از این کار آن است که مردم بگویند: «علی بن موسی الرضا علیه السلام در دنیا بی رغبت نبود، بلکه دنیا رغبتی در او نداشت، مگر نمی بینید چگونه ولایت عهدی را به طمع خلافت پذیرفت». مأمون به امام رضا علیه السلام گفت: «... به خدا قسم اگر ولایت عهدی را قبول کردی که هیچ وگر نه تو را بر آن اجبار می کنم و در این صورت اگر خواسته ی مرا به جا آوری که به تو کاری ندارم و در غیر این صورت گردنت را خواهم زد. «امام علیه السلام فرمودند: «خدا مرا از این که خود را به هلاکت اندازم، نهی فرموده حال که امر چنین است، آن چه می خواهی به جا آور و من آن را می پذیرم به شرط این که در عزل و نصب احدی دخالت نکنم و رسمی را تغییر ندهم و سنتی را نشکنم و دور از این امر، مشیر و راهنما باشم». پس مأمون با این شرط از امام علیه السلام پذیرفت و او را ولی عهد قرار داد، ولی امام علیه السلام کاملاً از آن کراهت داشت». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ج ۳، ۲۶۰)

این که امام رضا علیه السلام ولایت عهدی مأمون را قبول کرد، ایشان مکروه و مجبور بود که آن را قبول کند، و ممکن است امتناع امام رضا علیه السلام از قبول ولایت (در حالی که آن حق ایشان بود) به خاطر انطباق عنوان ثانوی بر آن بوده است؛ مثل حصول تزلزل در اعتقاد شیعه، به گمان این که امام رضا علیه السلام، طالب دنیا است و به آن روی آورده است؛ چنان چه از بعضی روایات ظاهر می شود. (ایروانی، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ۴۴) پس این روایت هیچ ربطی به ولایت جائر ندارد؛ زیرا بحث در جواز ولایت از سوی جائر برای کسی است که ولایت حق او نباشد، در حالی که حکومت، حق حضرت یوسف علیه السلام بوده و آن حضرت حق خود را مطالبه کرده است، مثل این که عالم جامع شرایط قضاء از جائر بخواهد که در شهری قاضی یا حاکم و امثال آن قرار داده شود، و قبول ولایت عهدی مأمون از سوی امام رضا علیه السلام نیز حق آن حضرت بوده است. (تبریزی، ۱۳۷۵ش: ج ۱، ۱۱۰)

به هر حال، برای مجوز بودن اکراه، ادله ی متعددی اقامه شده است و در این مختصر نمی شود آن ها را ذکر نمود؛ محققان می توانند به کتاب های مفصل، از جمله به کتاب مکاسب شیخ اعظم انصاری رحمته الله علیه، بحث ولایت جائر مراجعه نمایند.

۴.۲. اقامه ی امر به معروف و نهی از منکر و یا واجب دیگر

هرگاه امر به معروف و نهی از منکر و یا واجبی دیگر (مثل اقامه ی حدود، قسمت اخماس و صدقات بین صاحبان آن ها)، متوقف بر قبول ولایت جائر باشد، بدون این که

واجبی را ترک نموده و حرامی را مرتکب شود، اصل جواز آن مسلم است، اگرچه در وجوب و استحباب آن بین فقها اختلاف است. برخی مثل: شیخ طوسی، ابن ادریس، محقق اول رحمته آن را مستحب دانسته و برخی دیگر، مثل: شیخ اعظم انصاری و محقق خوبی رحمته قبول آن را از باب مقدمه ی واجب، واجب می دانند. (دزفولی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۷۸)

آن چه مهم به نظر می رسد، بیان مدرک حکم به وجوب است که از حیث قواعد و از حیث روایات باید بیان شود، اما از ناحیه ی قواعد، این مسئله داخل در باب تراحم است و قواعد باب تراحم باید تطبیق شود؛ پس اگر وجوب امر به معروف اهم باشد، به آن عمل می شود و اگر حرمت ولایت جائز اهم باشد، آن مقدم خواهد شد و اگر یک طرف محتمل الاهمیه باشد، به آن عمل می شود و اگر در ملاک مساوی باشند، مکلف مخیر است.

و اما به لحاظ روایات، از یک طرف آیات متظافر و روایات متواتر بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دلالت می کند و از جانب دیگر، روایات مستفیض، بلکه متواتر بر جواز قبول ولایت جائز برای اصلاح امور مؤمنین دلالت دارد و توسط این اخبار، حرمت ولایت جائز را تقیید می کنیم؛ پس قبول ولایت جائز برای خدمت مردم و اصلاح امور مؤمنان جایز است و روشن است که امور جایز اگر مقدمه ی واجب واقع شود، واجب خواهد بود.

افزون براین که وقتی ولایت از سوی جائز برای اصلاح امور مؤمنین جایز باشد، برای امر به معروف و نهی از منکر نیز جایز است؛ یا به خاطر اولویت و یا به این خاطر که امر به معروف نیز از مصادق اصلاح امور مؤمنین است. (خویی، بی تا: ج ۱، ۴۴۲)

در این مورد نظر آیت الله محسنی رحمته یابیده نشد، مگر این که ایشان نیز مثل استاد خود محقق خوبی رحمته آن را یکی از مصادق اصلاح امور مؤمنین و خدمت خلق بداند.

مرحوم آیت الله محسنی در «توضیح المسائل سیاسی» خود حکومت را به حکومت دینی، غیر دینی، و ضدّ دینی تقسیم کرده و می نویسد:

«جواز کارکردن در حکومت غیر دینی چند شرط دارد:

یک. شغلش از نظر شرعی حرام نباشد؛ مانند شعبه هایی که به بانک ها به وسیله ی

کارمندان آن از مشتریان سود و یا جریمه‌های غیر شرعی می‌گیرند و سود می‌دهند و امثال این‌ها، ولی به‌طورمثال در شعبه‌ی محاسبه‌ی بانک، کارکردن حرام نیست. دو. از مرجع تقلید یا مجتهد، اجازه‌ی حقوق ماهانه‌ی خود را بگیرند که پول بانک‌ها مخلوط از حلال و حرام است.

سه. در خدمت برادران مسلمان خود، بدون رشوت باشند و اگر اتفاقاً وقتی در انجام شغل از طرف دولت مجبور به ارتکاب حرام شود، در غیر فرض اضطرار وظیفه را باید ترک کند». (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۳۲)

بنا براین کار کردن در بخش‌هایی از وزارت معارف و وزارت صحت و امثال آن، در صورتی که اجازه‌ی حقوق ماهیانه‌ی خود را بگیرد، اشکال ندارد. و در مورد کار کردن در حکومت ضدّ دینی می‌نویسد:

«جواز کار کردن در حکومت ضدّ دینی ممکن است دو شرط دیگری هم داشته باشد: یک. کار او موجب ترویج و تقویت دولت نگردد و احتمال می‌رود که این شرط در حکومت غیر دینی نیز بیاید.

دو. جز این کار، راهی دیگر برای تحصیل نفقه نداشته باشد». (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۳۲) پس اعانت حکومت غیر اسلامی و کار کردن در آن (اگر سبب ابقا و یا تقویت آن باشد، به گونه‌ای که اگر این شخص یاری نمی‌کرد، حکومت غیر اسلامی ضعیف می‌شد و یا به کلی از بین می‌رفت) قطعاً حرام است، و دلیل آن حکم عقل و مذاق شرع است، بلکه واجب است، برای سرنگون کردن آن قیام نمود، ولی اگر مکلف بداند که با سقوط این حکومت، حکومت اسلامی تشکیل نمی‌شود، بلکه حکومت باطل دیگری به وجود می‌آید که ضرر آن دین بیش‌تر از حکومت حاضر است، قیام واجب نیست، بلکه اصلاً جواز ندارد. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۴۹۵)

با توجه به گفته‌های پیشین، روشن شد که در موارد خاصی جایز است، شخصی ولایت جائر را بپذیرد که به نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه مجوز ولایت جائر، دو چیز است: اول، خدمت مردم و دوم، حاجت و نیاز، آن‌هم در صورتی که بداند در اثنای انجام وظیفه مرتکب حرام شرعی نمی‌شود.

بعد از روشن شدن حکم پذیرش ولایت سلطان جائر و موارد جواز آن، نسبت به افراد

عادی، اکنون نوبت این است که حکم کار کردن فقیه را در حکومت جائر بررسی نماییم.

۳. حکم کار کردن فقیه در حکومت جائر

ممکن است این سوال ایجاد شود که چرا در مورد «فقها» عنوان مستقلی ذکر شده است؟ آیا بحث‌های قبلی، شامل فقیه نمی‌شود؟

نگارنده، به این دلیل عنوان مستقلی را مطرح کرده است که فقها به صورت نایب جائر هستند. (عاملی، ۱۴۱۹ق: ۵۰۵)، ولی در واقع اصلا از والیان و کارگزاران جائر حساب نمی‌شوند؛ زیرا ولایت آنان از سوی خدای متعال است. چنانچه مرحوم کاشف الغطا به آن تصریح کرده است و به همین دلیل است که جواز کار کردن فقیه در حکومت جائر، منوط به اکره نیست، و حتی در حال اختیار نیز می‌تواند (در مواردی که ولایت دارد) کار کند. (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ۱۱۱)

حال که فرق فقیه با غیرآن در این مورد معلوم شد، سوال این است که آیا فقها می‌توانند در حکومت جور، کار کنند؟ برای روشن شدن پاسخ این سوال، اقوال برخی از فقها رحمتهم الله نقل می‌گردد:

۱. ۳. کاشف الغطاء رحمتهم الله: «کسانی که از سوی سلاطین ظالم شیعه به عنوان قاضی، شیخ الاسلام، نایب و امثال آن نصب می‌شوند، اگر فاقد قابلیت باشند، (واجد شرایط قضا و سایر مناصب نباشند) و اعتقاد به تاثیر آن داشته باشند، (معتقد باشند که نصب سلاطین ظالم باعث نفوذ قضاء و امثال آن می‌شود) در افعال و اعتقاد خود عاصی خواهند بود؛ زیرا آنان در دین تشریح می‌کنند.

کسانی که واجد قابلیت باشند و معتقد باشند (که نصب سلاطین جور، در نفوذ قضای آن‌ها) تاثیر دارد، فقط در تشریح (اعتقاد) شان عاصی محسوب می‌شوند (نه در افعال خود).

ولی کسانی که این اعتقاد فاسد را پیدا نکنند و قابلیت نیز داشته باشند، از والیان و کارگزاران جائر حساب نمی‌شوند؛ زیرا ولایت آنان از سوی خدای متعال است، و این امور را به این خاطر قبول کرده، تا بعضی از مناصب و حقوق خود را به دست آورند، مثل این که از ظالم برای به دست آوردن حق، یاری خواسته می‌شود؛ پس کسانی که ولایت شان از سوی ائمه علیهم السلام با اذن خاص آن‌ها باشد (مثل: علی بن یقطين، نجاشی، بزغ و امثال آنان) و یا به

اذن عام؛ هم چون علم الهدی، خواجه نصیرالدین، محقق ثانی، بهایی و مجلسی رحمتهما علیهم، از والیان امام عدل حساب می شوند». (نجفی، ۱۴۲۰ق: ۹۷)

۲.۳. شهید ثانی رحمتهما علیهم: «هرگاه جائر، کسی را به عنوان قاضی نصب کند و آن شخص متصف به شرایط فتوی باشد، قبول ولایت جائر جواز دارد، بلکه گاهی واجب می شود، بدون این که جواز آن متوقف بر اکراه باشد». (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ۱۱۱)

۳.۳. علامه ی حلی رحمتهما علیهم: «هرگاه کسی ولایت جائر را قبول کند و بداند که می تواند عدالت محور عمل کند، جواز اقامه ی حد، به قصد نیابت از سوی سلطان حق، برایش مشکل است». (حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ۵۲۵)

فخر المحققین رحمتهما علیهم در شرح عبارت فوق چنین می نویسد که مقصود از کسی که اجرای حدود برایش مشکل است، فقیه و مجتهدی است که ولایت جائر را قبول کرده است و منشأ اشکال نیز اختلاف اصحاب است، برخی مثل شیخ رحمتهما علیهم اجرای آن را برای چنین فقیهی جایز دانسته، و ابن ادریس رحمتهما علیهم جواز آن را نمی پذیرد. (حلی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۳۹۹) محقق ثانی رحمتهما علیهم نیز در شرح عبارت مذکور می نویسد که ظاهر عبارت این است که حکم مذکور در باره ی کسی است که واجد صفات حکم نباشد (مثلاً مجتهد نباشد)، زیرا ایشان (علامه) جزم دارد که در حال غیبت، اقامه ی حدود برای فقها جایز است، پس اگر والی منصوب، واجد صفات حکم باشد، جواز اقامه ی حدود مشکل نیست. (عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ۴۸۹)

شهید اول رحمتهما علیهم می نویسد که: مقصود از «والی» که اقامه ی حد برایش مشکل است، کسی است که جامع صفات افتاء باشد و با والی که از سوی غیر جائر نصب شده باشد، فرقی ندارد. (عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ۵۱۱) شهید اول رحمتهما علیهم در کتاب دیگرش می نگارد که هرگاه کسی با اکراه ولایت جائر را قبول کند، برایش اقامه ی حد جایز است، ولی با این اعتقاد که نیابت خود را از سوی امام علیه السلام بدانند، و این قول در مورد والی که خودش مجتهد باشد نیکو است، وگرنه منع آن احسن است. (عاملی، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ۴۸)

شهید ثانی رحمتهما علیهم می افزاید که ظاهر کلام اصحاب و صریح برخی از آنها این است که متولی از سوی جائر، غیر فقیه شرعی است، و اقامه ی حدود برایش به خاطر تقیه جایز است... و بر او واجب کرده که نیابت از امام حق علیه السلام را قصد کند نه نیابت جائر را، ولی

قصد نیابت از امام علیه السلام با عدم اتصاف نائب به صفات فتوا تحقق پیدا نمی‌کند، پس چنین قصدی در تجویز اقامه‌ی حدود تأثیری ندارد. (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ۱۰۷)

در کتاب دیگرش می‌نویسد که منشأ اشکال (بر فرض قایل شدن به جواز اقامه‌ی آن در غیر این مورد) این است که فقیه به صورت نائب جائر است و آن ضعیف است؛ زیرا مجرد این صورت، به حدی نیست که مانع از اهلیت متولی شود، ولی اگر متولی غیر فقیه باشد، قطعاً اجرای حد، صحیح نیست، بلکه معنی ندارد به قصد نیابت از امام حق آن را اجرا کند. (عاملی، ۱۴۱۹ق: ۵۰۵)

۴.۳. محقق اردبیلی: «والی، اگر مجتهد باشد، جواز اقامه‌ی حدود، جای تردید نیست و اگر غیرمجتهد باشد، عدم جواز آن مناسب تردید نیست». (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۷، ۵۵۰)

بنابراین فقیهی که در حکومت جور، متصدی منصب قضاء و امثال آن است، اگرچه در ظاهر از حُکام جور است، ولی در واقع یکی از حُکام امام معصوم علیه السلام بوده و به قصد نیابت از معصوم علیه السلام می‌تواند به اجرای حدود و قضاوت و سایر اموری اقدام کند که ولایت فقها در آن امور ثابت است.

لیکن در این مورد نتوانستم نظر آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه را پیدا کنم، و شاید ایشان همان شرایط جواز کارکردن در حکومت غیر دینی و ضدّ دینی را در حق فقیه نیز جاری بدانند؛ زیرا سخنان ایشان، در این مورد اطلاق دارد و می‌توان گفت که کارکردن حضرت یوسف علیه السلام در حکومت مصر، و قبول ولایت عهدی مامون از سوی امام رضا علیه السلام، نیز از همین قبیل کارکردن فقیه در حکومت باشد؛ یعنی حکومت حق آنان بوده که از سوی خداوند جبار برای شان عطا شده است، نه ولایت جائر.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

نوشته‌ی حاضر به نتایج زیر دست یافته است:

۱. آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه که نظریات فقهی و سیاسی او از اعتبار خاصی برخوردار است و کوشش می‌کند تا براساس روایات معتبر فتوا دهد، ولایت جائر را یکی از محرّمات نفسی بیان کرده و مواردی را از حکم حرمت مشارکت در حکومت جور استثنا می‌کند. ایشان مشارکت در حکومت جور را دو امر تجویز می‌کند: یکی، خدمت مردم، و در این زمینه به اخبار معتبرالسند استدلال کرده است و دوم، حاجت و نیاز، و دلیل آن موثقه‌ی عمار

است، لیکن در هر دو مورد، جواز آن مشروط به عدم ارتکاب حرام شرعی دیگر است.

۲. شیخ اعظم انصاری افزون بر دو مورد قبلی، در دو مورد دیگر نیز قبول ولایت جائر را جایز می‌داند: یکی، اکراه و اجبار از طرف حکومت جور که آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه آن را به عنوان مجوز ولایت جائر عنوان نکرده است، اگرچه دو روایت را در «معجم الاحادیث المعتمدة» در مورد ولایت عهدی مامون نقل کرده است که امام رضا علیه السلام در اثر اکراه آن را پذیرفت، ولی ممکن است ولایت عهدی او، از بحث ولایت جائر خارج باشد؛ چون ولایت امام رضا علیه السلام از سوی خداوند متعال است، نه از سوی جائر. دوم، توقف امر به معروف و نهی از منکر و یا واجبی دیگر بر قبول ولایت جائر که در این خصوص نیز آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه ابراز نظر نکرده است، مگر این که آن را یکی از مصادیق خدمت خلق بداند و از این باب تجویز نماید.

۳. فقیهی که در حکومت جور، متصدی منصب قضاء و امثال آن است، اگرچه در ظاهر از حکام جور است، ولی در واقع یکی از حکام امام معصوم علیه السلام بوده و به قصد نیابت از معصوم علیه السلام می‌تواند به اجرای حدود و قضاوت و سایر اموری اقدام کند که ولایت فقها در آن امور ثابت است. بنابراین، هر چند از نظر فقهی، حکام غیر معصوم و غیر فقیه، حکام عادل نباشند، بلکه حاکمان جور باشند و از این رو سلطنت آنان فاقد مشروعیت باشد، اما برای دستیابی به اهداف خاص، نزدیکی به دربار و برقراری ارتباط دوستانه با آن‌ها، موجه و مشروع است و این دقیقاً همان روشی است که امثال علی بن یقطين بدان پای بند بودند.

فهرست منابع

۱. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. اصفهانی، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی دوم، (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳. ایروانی، علی بن عبدالحسین نجفی، (۱۴۰۶ق)، حاشیة المکاسب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. تبریزی، جواد بن علی، (۱۳۷۵ش)، أسس القضاء و الشهادة، قم: دفتر مؤلف.
۵. تبریزی، میرزا فتاح شهیدی، (۱۳۷۵ق)، هدایة الطالب إلى أسرار المکاسب، تبریز: چاپخانه اطلاعات.

۶. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: درالحدیث.
۷. حلّی، علامہ، حسن بن یوسف بن مطہر اسدی، (۱۴۱۳ق)، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.
۸. حلّی، فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف، (۱۳۸۷ق)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم: مؤسسہ اسماعیلیان.
۹. حلّی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ دوم، قم: مؤسسہ اسماعیلیان.
۱۰. خویی، سید ابو القاسم موسوی، (بی تا)، مصباح الفقاهة (المکاسب). بی جا: بی نا.
۱۱. دزفولی، مرتضیٰ بن محمد امین انصاری، (۱۴۱۵ق)، القضاء و الشهادات (للشیخ الأنصاری)، قم: کنگرہ جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۲. ---، (۱۴۱۵ق)، کتاب المکاسب، قم: کنگرہ جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۳. عاملی، شہید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.
۱۴. ---، (۱۴۱۴ق)، محمد بن مکی، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزہ علمیہ قم.
۱۵. عاملی، شہید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۹ق)، فوائد القواعد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزہ علمیہ قم.
۱۶. ---، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفہام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسۃ المعارف الإسلامیة.
۱۷. عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چاپ دوم، قم: مؤسسہ آل البيت علیہم السلام.
۱۸. محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۱ش)، توضیح المسائل سیاسی، کابل: چاپخانہ مسلکی افغان.
۱۹. ---، (۱۳۸۷ش)، حدود الشریعہ، قم: مؤسسہ بوستان کتاب.
۲۰. ---، (۱۳۸۴ش)، فوائد دمشق، کابل: مطبعہ بلخ.
۲۱. ---، (۱۳۹۲ش)، معجم الاحادیث المعترہ، قم: دار النشر الادیان.
۲۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ ہفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، (۱۴۲۰ق)، شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامۃ ابن المطہر، نجف: مؤسسہ کاشف الغطاء.
۲۴. ---، (۱۳۸۱ق)، النور الساطع فی الفقه النافع، نجف: مطبعة الآداب.

حکم پیوند اعضای بدن از منظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه و آیت الله فیاض رحمته الله علیه

حجت الاسلام غلام رسول ناطقی^۱

چکیده

«پیوند عضو» عملیه‌ی پیوست عضو انسان یا حیوان به انسان دیگری است و به منظور دست‌یابی سلامت انسان انجام می‌پذیرد. موضوع مورد بحث یکی از مباحث جدید و نوظهور فقهی است. پیوند عضو، با پیش‌رفت علوم پزشکی به امری متداول تبدیل شده است و به سلامت انسان در عصر کنونی کمک بزرگی نموده است. از آن جایی که فقه اسلامی دوشادوش پیش‌رفت علوم انسانی، سیر صعودی خود را می‌پیماید، فقهای اسلامی نیز بر آن شدند تا در این زمینه با استفاده از منابع فقهی، حکم مساله را اجتهاد نمایند. هدف این مقاله دست‌یابی به نظریات این دو فقیه معاصر و تواندیش اسلامی است. براینده این تحقیق نشان از آن دارد که هر دو فقیه با ژرف‌نگری فقهی و هم‌سویی مبنایی، به بیان حکم مساله پرداخته و بسیاری از معضله‌های فقهی فراروی این مساله را حل نموده و جامعه‌ی طبی و مراجعین را از تحیر نجات بخشیده‌اند. تحقیق حاضر با رویکر تطبیقی، داده‌های موجود در آثار هر دو فقیه را به بازخوانی می‌گیرد.

واژگان کلیدی: پیوند اعضا، عنوان ثانوی، اعضای رئیسه، حکم فقهی، آیت الله محسنی، آیت الله فیاض.

۱. ماستر حقوق جزا و جرم‌شناسی و طلبه‌ی درس خارج فقه و اصول در حوزه‌ی علمیه‌ی محمدیه، کابل - افغانستان.

Nateqigholamasull@gmail.com

مقدمه

عمل جراحی پیوند اعضای انسان یا حیوان به انسان مریض برای بازیافت صحت و سلامتی انسان مریض، از مسایل مستحدثه و نوظهور به حساب می‌آید و امروز از جایگاه بسیار حیاتی و کاربردی برخوردار است. این عمل در بسیاری موارد نتایج خوبی را برای تامین سلامت بشر به ارمغان آورده است. نکته‌ی حایز اهمیت و در خور توجه در این مساله آن است که آیا عمل مذکور مشروع است یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا انسان مالک اعضای خود می‌باشد یا این که فقط حق بهره‌بری برای خود را دارد نه بیش‌تر از آن؟ نکته‌ی دیگری که اندیشه‌ی اندیشه‌وران دینی را به خود متمرکز نموده است، این است اگر فردی بمیرد و از نظر پزشکی اعضای بدن او برای سلامت انسان مریض مفید باشد، آیا می‌تواند آن را از طریق جراحی به بدن انسان مریض انتقال دهد؟

از آن جا که فقه اسلامی از پویایی و بالندگی برخوردار است، فقهای نواندیش و معاصر را واداشته است که به بررسی این‌گونه موضوعات پردازند. در این میان آن چه حایز اهمیت است، بررسی نظریات آیات عظام محسنی رحمته‌الله‌علیه و فیاض رحمته‌الله‌علیه است؛ چرا که این دو از جمله فقهای معاصری هستند که دیدگاه‌های فقهی‌شان در بین مکلفین از اهمیت خاصی برخوردار است.

هدف این مقاله آن است که مبانی و نظریات فقهی این دو فقیه معاصر را مقایسه و بررسی نماید. نتایج تحقیق نشان از آن دارد که هر دو فقیه در اغلب موارد هم‌سوایی و اتحاد مبنايي دارند و در بیش‌تر موارد به قواعد فقهی متمسک شده‌اند که نزد هر دو از وحدت مجری برخوردار است. این دو، پیوند اعضا را با توجه به قواعد ثانوی هم‌چون: نفی عسر و حرج، اضطراب و تسلط انسان بر مال و جان (با رعایت شرایطی)، امری جایز و مشروع دانسته‌اند.

۱. کلیات

۱.۱. پیوند اعضا

«اعضاء»، جمع عضو و در لغت به معنای اندام و هرگوشت فراهم آمده در استخوان ترجمه شده است. در فرهنگ «عمید» به معنای اندام، جزیی از بدن؛ مانند: دست، پا،

سر، قلب، ریه و معده، یک فرد از جماعت، کارمند یک اداره و اعضای یک جمع نیز آمده است. (عمید، ۱۳۸۳ش: ۸۶۶)

در اصطلاح، پیوند اعضا به عملیه‌ی جراحی گفته می‌شود که پزشک متخصص، عضوی از اعضای یک انسان یا حیوان را به بدن انسان دیگر به منظور دست‌یابی به سلامت وی انتقال دهد. این عمل امروزه به امری معمول در عرصه‌ی طبابت تبدیل شده و بسیاری امراض از این طریق معالجه می‌گردد.

۲.۱. عنوان ثانوی

مراد از «عناوین ثانویه»، اوصافی است که برای موضوعات و اشیاء به اعتبار امری که خارج از ذات‌شان است، ثابت می‌باشد، نظیر: عنوان ضرر، عسر، حرج نذر و شرط و امثال این‌ها. (ذهنی تهرانی، ۱۳۸۰ش: ج ۳، ۱۸۲۷)

در شریعت اسلامی دو نوع عنوان وجود دارد؛ گاهی عنوان روی ذات موضوع با قطع نظر از اشیای خارج از ذات موضوع بار می‌شود؛ گاهی نیز با در نظر داشت حالات و اوصاف خارج از ذات بار می‌شود؛ یعنی حکم شارع گاهی بر ذات موضوع بار می‌گردد که به آن «حکم اولی» و به آن عنوان، «عنوان اولی» گفته می‌شود و گاهی نیز با توجه به اوصاف عارض بر موضوع تشریح می‌گردد که از آن تعبیر به «حکم ثانوی» و از عنوان به «عنوان ثانوی» تعبیر می‌شود.

نکته‌ی حایز اهمیت این‌که در مقام عمل، اگر بین عنوان اولی و ثانوی تراحم پیش‌آید، فقیه کدام‌یک را باید مقدم نماید؟ اغلب فقها عنوان ثانوی را مقدم بر عنوان اولی دانسته‌اند. اصولاً عسر و حرج، حدّ و مرز تکلیف است و هرکار واجبی، وقتی به این حدّ رسید از وجوب می‌افتد و ادلّه‌ی عناوین ثانویه‌ی عسر و حرج و ضرر و ... بر ادلّه‌ی عناوین تکالیف واجبه و محرّمه حکومت دارند. (محمدی، بی‌تا: ج ۲، ۴۰۲)

بنابراین مباحث مستحدثه تحت عنوان قواعد ثانوی از قبیل: اضطرار، عسر و حرج ... قابل بحث و بررسی است. در موضوع مورد نظر نیز تمرکز اصلی، مشروعیت پیوند اعضا در مقابل عنوان ثانوی قابل بحث است.

۳.۱. حکم فقهی

«حکم فقهی» ترکیب یافته از حکم و فقه می‌باشد که هرکدام تعریف خاص خود را دارد. «حکم»، در لغت به معنای منع یا قضاوت نمودن آمده است؛ زیرا مانع دشمنی بین خصمین می‌گردد. (قرشی، ۱۴۱۲ق: ج ۴، ۹۸) در اصطلاح اصولی‌ها همان خطاب خداوند متعال است که افعال مکلفین را بیان می‌دارد. (عثمان، ۱۴۲۳ق: ۱۳۹)

«فقه» در لغت، به معنای فهم و در اصطلاح، علم به احکام شرعی‌ی عملیه که از ادله‌ی تفصیلی‌ی آن استنباط می‌گردد، اطلاق شده است. (هلال، ۱۴۲۴ق: ۲۳۸)

بنابراین «حکم فقهی»؛ یعنی دست‌یابی به احکام عملی مکلف که برگرفته از خطابات شارع مقدس است، که پیرامون مشخص نمودن مسئولیت‌های مکلف تشریح گردیده است. در این جا منظور دست‌یابی به حکم شرعی پیوند اعضا است که آیا از نظر شارع جایز است و یا منع گردیده است؟

۴.۱. مسایل مستحده

«مستحده» از ریشه‌ی «حدث» گرفته است که مرکب از (ح، د، ث) به معنای تحقق یک شیء بعد از نبود است؛ یعنی به امری که بعد از نبود، بود شود، «حدث» گفته می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ۳۶) در کتاب «لسان العرب: آمده که: «محدث به فتح «د»، به معنای چیزی است که در کتاب و سنت و اجماع شناخته شده نباشد». (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ۱۳۱) هم‌چنین در «مفردات الفاظ قرآن» واژه‌ی حدوث را به تحقق شیء بعد از نبود، اعم از این‌که آن شیء عرض باشد یا جوهر، معنا کرده است. (اصفهان‌ی، ۱۴۱۲ق: ۲۲۲)

در لغت‌نامه‌ی «دهخدا»، مستحدث به فتح دال را نعت مفعولی دانسته و به چیز نو پیدا کرده شده، نوآورده شده، نو یافته خبر و امثال آن را که نو و جدید یابند، معنا کرده است. از کتب لغت به دست می‌آید که «مستحده» به اموری گفته می‌شود که جدید و نو پیدا باشد. این معنا تا حدی بر کاربرد اصطلاحی این واژه سایه افکنده است که در نظریات فقها به وضوح دیده می‌شود.

در اصطلاح فقهی، «مسایل مستحده» عبارت است از: هر موضوع جدیدی که حکم شرعی آن منصوص نیست. اعم از این‌که آن موضوع در گذشته وجود نداشته یا وجود داشته باشد، ولی برخی از ویژگی‌ها و شرایط و قیودش تغییر کرده و آن را موضوعی جدید

جلوه داده است. برای قسم اول می توان از کارت های اعتباری که در گذشته سابقه نداشته است، اشاره کرد و در مورد دوم، بحث از مالیت بدن و خون را می توان مطرح کرد؛ این امر هر چند در سابق نیز وجود داشت، ولی استفاده ی مشروع از آن ممکن نبود. (شیرازی، ۱۴۲۷ق: ۴۵۹)

۲. مبانی فقهی پیوند اعضا

مبنا همان روش و مسلکی است که اصولی یا مجتهد در مقام استنباط و عملیه ی اجتهاد بر آن اعتماد می کند؛ از قبیل قاعده ی کلی که در موارد زیادی به کار برده می شود. مانند مبنای مرحوم خوئی در مورد عدم اعتبار وحجیت خبر ضعیف السند. (بدری، ۱۴۲۸ق: ۲۵۲) به عبارتی منظور از مبانی فقهی همان دلایل و مدارک فقهی است. (محقق داماد، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ۱۱۳) که در زمینه ی اثبات جواز و عدم جواز انتقال عضو انسان به انسان دیگر از منابع فقهی و دینی قابل دست یابی می باشد. در این نوشتار کوشیده می شود که مبانی فقهی آیات عظام محسنی رحمته الله علیه و فیاض رحمته الله علیه در مورد پیوند اعضا به بررسی گرفته شود.

با دقت در کتب فقهی به جا مانده از آکادمیسن افغانستان مرحوم آیت الله محسنی در زمینه ی مسایل پزشکی، می شود به این نتیجه رسید که تداوی یکی از نیازهای مهم برای موجود زنده جان است؛ جواز تداوی از مسلمات فقهی است. و همه ی فقهای امامیه آن را امر مطلوبی دانسته اند. معظم له بارویکر استدلالی با استناد به آیات و روایات معصومین علیهم السلام به مشروع بودن تداوی پرداخته است. چنان که روایات معصومین علیهم السلام به مشروعیت این امر تاکید دارد: «عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُنْتَدَاوَى - قَالَ نَعَمْ فَتَدَاوُوا - فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَنْزِلْ دَاءً إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَ لَهُ دَوَاءً» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۵، ۲۲۴)؛ «جابر بن عبدالله انصاری نقل می کند: از رسول خدا در مورد تداوی سوال شد؟ رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: تداوی نمایید، خداوند هیچ دردی را نازل نکرده، مگر آن که برای آن دوا در نظر گرفته است». معظم له با استناد به روایات بیان می دارد: «يجب التداوی من الامراض الخطیره لوجوب دفع الضرر...». (محسنی، ۱۳۸۲ش: ۹) تداوی از امراض خطر ساز، واجب است، زیرا دفع ضرر واجب است. حتی تداوی اطفال و دیوانگان از باب ولایت، بر پدر واجب است.

نکته‌ی قابل ذکر در این زمینه آن است که: قطع اعضا و انتقال آن با واکنش‌های متفاوتی در بین فقها مواجه شده است.

عده‌ای آن را حرام دانسته و مبنای حرمت آن را اطلاق روایات می‌دانند. دیدگاه دیگری که در این زمینه وجود دارد، با توجیه روایات این امر را جایز دانسته و با استفاده از عناوین ثانوی مشروعیت آن را اثبات نموده است.

با توجه به تحولات و پیشرفت علم پزشکی، بازکاوی این امر از ضروریات مباحث فقهی است. معظم‌له که با رویکرد تحقیقی به قضایای مستحدثه نظر داشته است، به بررسی حکم فقهی مساله پرداخته است. ایشان ضمن ارزیابی ادله‌ی مخالفان به تبیین دیدگاه خود پرداخته و با توجه به عناوین ثانوی به مشروعیت این امر دست یافته است، که در ذیل به برخی مبانی فقهی معظم‌له و آیت‌الله فیاض پرداخته می‌شود.

۲.۱. تسلط بر نفس

یکی از قواعد مهم فقهی که در بسیاری موارد کاربرد دارد، «قاعده‌ی تسلط» است، تا جایی که برخی آن را در تمام ابواب فقهی قابل جریان می‌دانند. قاعده‌ی تسلط بر مال و جان، از قواعد فقهی است که به نظر معظم‌له نقش کلیدی در مورد مسایل جدید و نوظهور دارد. مبنای تسلط بر مال و نفس، بنای عقلا است؛ چنان‌که معظم‌له تصریح می‌کند: «ان سلطه الانسان علی ماله و بدنه ثابتة ببناء العقلاء». (محسنی، ۱۳۸۲: ش: ۱۵۷)

همان‌گونه که معظم‌له قاعده‌ی تسلط را در این باب قابل تطبیق می‌داند، آیت‌الله فیاض (دام ظلّه العالی) نیز در این مبنا با ایشان هم‌اندیشی دارد و ایشان نیز در لابه‌لای بیان حکم «اهدای عضو خود به دیگری»، که به خود شخص ضرر وارد نسازد، بیان می‌دارند: «اهدا و انتقال اعضای غیر رئیسی مثل کلیه و مانند آن، چه به صورت هبه‌ی رایگان و یا در مقابل عوض به طور مطلق جایز است...، دلیل این موضوع آن است که انسان مسلط بر اعضای خود است و می‌تواند هر نوع تصرفی را انجام دهد. (فیاض، ۱۳۹۲: ش: ۲۵)

با دقت در آثار حضرات عظام، به خوبی قابل دست‌یابی است که یکی از مبانی مشروعیت پیوند اعضا، تسلط انسان بر مال و نفس خود است که پشتوانه‌ی آن بنای عقلا است. در این امر دیدگاه حضرات هم‌خوانی و هم‌سوایی دارد؛ زیرا هر دو، این حکم را

به‌عنوان یک امر ثانوی جایز و در راستای بهبود سلامت انسان مریض، مفید و ارزنده می‌دانند.

۲.۲. نفی عسر و حرج

یکی دیگر از قواعد فقهی «نفی عسر و حرج» است که هم مبنای قرآنی دارد و هم روایی. آیت‌الله محسنی در باب تداوی و معالجه یکی از مبانی مسأله را نفی عسر حرج دانسته و با استفاده از آیات و روایات به تبیین آن قاعده پرداخته است؛ چنان‌که در قرآن کریم تصریح گردیده است: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج: ۷۸)؛ و در دین (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار ندارد.

هم‌چنین در منابع روایی به این قاعده اشاره گردیده است: از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «عن زرارۃ عن ابي جعفر علیه السلام فی قوله: «ما يريدُ اللهُ لِيُجْعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و الحرج الضيق. (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ج ۱، ۳۰۲)

معظم‌له به این آیه و آیات دیگر و روایات، به مشروع و جایز بودن اصل تداوی، حتی با اموری که فی‌نفسه حرام می‌باشد، استناد نموده است. اگر تداوی منحصر به مبتلا شدن به فعل حرامی گردد، جایز است. بدین معنا که هیچ‌گزینه‌ی دیگری برای نجات جان انسان میسر نباشد، شخص در این فرض می‌تواند مرتکب حرام هم گردد، زیرا قاعده‌ی نفی عسر و حرج و اهمیت حفظ نفس مقدم است. «يجوز في صورة الانحصار لنفي العسر و الحرج؛ فضلا عن اهمية وجوب حفظ النفس و لم يوجد مخالف فيه». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۲۵۲)

بنابراین در صورتی که معالجه متوقف بر پیوند باشد و تنها‌گزینه همین امر باشد، می‌توان برای آن اقدام کرد، زیرا قاعده‌ی نفی عسر و حرج و حفظ نفس به‌عنوان حکم ثانوی جلوی حرمت اولی را می‌گیرد. نفس عسر و حرج یکی از قواعد اتفافی است که آیت‌الله فیاض نیز در این مورد با معظم‌له توافق دیدگاه دارد و هر دو یکی از مبانی و دلایل مشروعیت پیوند اعضا را نفی عسر و حرج می‌دانند.

۳.۲. قاعده‌ی اضطرار

یکی از قواعد عامه‌ی فقهی که در تمام ابواب فقه کاربرد دارد و مطمح نظر فقهای

اسلامی است، قاعده‌ی اضطرار است. این قاعده که با نام «قاعده‌ی اضطرار» شهرت یافته، از قواعد کاربردی و اساسی فقه به شمار می‌آید و تاثیر و کارایی آن در جای جای فقه، به چشم می‌خورد. به ویژه در حل مشکلات و معضلات مباحث و مسایل نو پیدا، نقش اساسی دارد. (جمعی از محققان، ۱۳۷۶ ش: ۱۵۲)

قاعده‌ی مذکور که ریشه در قرآن و روایات دارد، از دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه به دور نمانده است و در مسایل نو ظهور از آن به عنوان یکی از روش‌های فقهی استفاده نموده است. چنان که در کتاب «مسایل الطبیه» بعد از بررسی ریشه‌ی قرآنی و روایی این قاعده، تصریح می‌کند: «ثم ان الحدیث یدل علی تعمیم الآیه لمطلق المحرمات من دون اختصاص لها بالاکل المحرم، فلا تغفل» (محسنی، ۱۳۸۷ ش: ج ۱، ۲۵۲)؛ این حدیث که در تفسیر نفی اضطرار قرآنی آمده است، تعمیم دارد و تمام محرمات را بدون محرمات خوراکی شامل می‌شود و از این امر غافل نباش!

از آن جا که این قاعده با رویکرد امتنانی تشریح گردیده است، در تمام مواردی که احساس ضرورت گردد، قابلیت جریان دارد. یکی از موارد مهم و ضروری زمانه‌ی فعلی پیوند اعضا است که در خیلی موارد نجات جان انسان در گروی آن است. فقهای آشنا به زمان با درک حساسیت این امر استفاده‌ی اعظمی از این قاعده نموده‌اند. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه که یکی از فقهای معاصر و آشنا با شرایط زمانه بود، به مسایل مستحدثه از جمله پیوند اعضا، نهایت اهتمام را داشت.

بررسی همه جانبه‌ی این قاعده با دقت در مبانی معظم‌له از حوصله‌ی این نبشته خارج است، قاعده‌ی مذکور از دقت‌های ژرف فقهی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه به دور نمانده و به عنوان یکی از مبانی فقهی مشروعیت پیوند اعضا به آن استناد نموده است.

۳. اقسام و شرایط پیوند اعضا

۳.۱. اقسام اعضا

اعضای بدن انسان در یک دسته بندی به دو نوع تقسیم می‌گردد: یکی اعضای رئیسی و دیگری غیر رئیسی. اعضای رئیسی به اعضایی گفته می‌شود که حیات و توازن اندام‌های فیزیکی به آن وابسته است؛ یعنی اگر هر یک از این اعضا نباشد یا حیات انسان از بین می‌رود و یا سبب زشت شدن قواره و اندام‌های انسان می‌گردد. اعضای غیر رئیسی،

اعضایی است که نبود آن باعث قطع حیات و زشت شدن اندام‌های انسان نگردد. آنچه در این تحقیق اهمیت می‌یابد، بررسی اعضای انسان از همین دو زاویه است و تقسیمات دیگری که در علم فیزیولوژی مطرح شده است، از هدف این نوشته خارج است.

۲.۳. شرایط پیوند اعضا

یکی از روش‌های معالجه در عصر پیش‌رفت علوم پزشکی، روش پیوند و انتقال عضو یک انسان به انسان دیگر است. ثابت گردید این امر، به عنوان اولی جواز ندارد و در شرایط و حالت خاصی تحت عنوان امر ثانوی می‌شود آن را مشروع دانست. حال سوال این است که در چه شرایطی این عملیه‌ی جراحی مشروعیت دارد و کدام اعضا را می‌شود به دیگری بخشید و یا هبه‌ی معوضه نمود؟ دیدگاه‌های دو فقیه مورد بحث در ادامه ذکر می‌گردد:

۱.۲.۳. عضو قابل انتقال از اجزای رئیسی بدن نباشد: چنان‌که قبلاً اشاره گردید، اعضای رئیسی همان اعضای اساسی بدن است که نبود آن باعث تغییر در خلقت و یا منجر به مرگ واهب می‌گردد. کسی حق ندارد این‌گونه اعضا را به دیگری اهدا نماید، زیرا انسان مالک این دسته از اعضای بدن خود نیست. «اتلاف الاعضاء المهمه کقطع الید او الرجل واللسان او قلعه العین، ونظائر ذالک مما یعلم عدم رضی الشارع به ومثله التسبیب لابتلا النفس بالامراض الخطیره کالسل و السرطان...». (محسنی، ۱۳۸۲ش: ۱۶۵)

ضایع نمودن اعضای مهم مثل قطع دست، پا، زبان و چشم وامثال آن از اموری است که شارع راضی به آن نیست. هم‌چنین فراهم نمودن زمینه‌ی ابتلا به امراض مهلک مثل سرطان، ایدز و سیل و...؛ آیت‌الله فیاض تصریح می‌کند: «اهدای اعضای که انتقال آن موجب نقص انسان یا زشت شدن اندام می‌شود؛ مانند دست و پا و... جایز نیست؛ زیرا انسان مالک اعضایی نیست که حیات او به آن‌ها توقف دارد. (فیاض، ۱۳۹۲ش: ۲۷)

۲.۲.۳. اهدای عضو منجر به مرگ اهداکننده نشود: اگر اهداکننده یقین داشته باشد که دادن عضوی از اعضای بدن او، باعث هلاکت و مریضی خودش می‌گردد، دادن عضو جایز نیست. (محسنی، ۱۳۸۲ش: ۱۶۵)

۳.۲.۳. اهدای عضو، منجر به ضرر قابل توجه نشود: در صورتی که دادن عضو، ضرر قابل توجهی به اعطاکننده وارد می‌کند (مثلاً باعث زشت شدن اندام‌ها یا مریضی و یا هر

نوع آسیبی که قابل توجه باشد)، در این صورت دادن عضو جایز نیست.
 ۴.۲.۳. رضایت اهداکننده‌ی عضو: از شرایط مهم پیوند اعضا رضایت اهداکننده است. رضایت طفل و مجنون، مدار اعتبار نیست؛ این امر مورد اتفاق همه‌ی فقهای امامیه است. (مرقانی، ۱۳۹۵ش: ۱۳۲)

۵. حکم پیوند عضو

عملیه‌ی پیوند عضو، شقوق مختلفی دارد. گاهی عضوی از اعضای انسان مرده به انسان زنده انتقال داده می‌شود و گاهی از انسان زنده به زنده. هم‌چنین از انسان کافر به مسلمان و برعکس، و نیز پیوند اعضای حیوان به انسان. هر یک از موارد مذکور به صورت مجزا مورد واکاوی فقهی قرار می‌گیرد:

۱.۵. حکم وصیت به پیوند عضو

یکی از مباحث مهم در زمینه‌ی پیوند اعضا، انتقال عضوی از اعضای شخصی است که فوت کرده است و برخی از اجزای بدن او قابل انتقال برای تامین سلامت فرد مریض است. سوالی که در این مورد مطرح است این است که آیا می‌شود عضو شخصی را که فوت کرده با رضایت ورثه به کسی دیگر انتقال داد یا بدون وصیت متوفی، حق انتقال را ندارد و در صورت که بدون وصیت اقدام به انتقال شود، آیا بر آمر یا قاطع (دکتر یا مریض)، دیه لازم است؟

با تتبع در کتب فتاوی و استدلالی هر دو فقیه بزرگوار، باید گفت: تصرف در اعضای میت بدون وصیت، جواز ندارد، هرچند ورثه رضایت دهند؛ زیرا ورثه‌ی میت، بر بدن میت ولایت ندارند و حق اذن در انتقال عضو میت به دیگری برای آن‌ها تعریف نشده است؛ چنان‌چه آیت‌الله محسنی تصریح می‌کند:

«أما جواز القطع باذن اولیاء المیت فی فرض عدم وصیته به ففیه نظر او منع؛ لعدم شمول ولایتهم لمثل ذالک فلا عبره باذنه» (محسنی، ۱۳۸۲ش: ۱۵۷)؛ در جواز قطع عضو میت با اذن اولیای میت در فرض عدم وصیت، محل نظر است بلکه ممنوع است؛ زیرا ولایت اولیای میت، این مورد را شامل نیست. بریدن عضوی از بدن میت مسلمان هرچند برای پیوند به بدن مریض مسلمان دیگر، بدون وصیت او حتی با اجازه‌ی ورثه حرام است.

(محسنی، ۱۳۷۵ش: ۱۷)

هم چنین از فتاوی آیت الله فیاض، عین مساله قابل دست یابی است. چنان چه در پاسخ به سوال پیوند عضو میت با رضایت ورثه، بیان می دارد: «انتقال آن عضو از بدن میت، حتی با اذن ورثه جایز نیست؛ زیرا آنان ولایتی بر تصرف بر بدن میت ندارند». (فیاض، ۱۳۹۲ش: ۲۹) اما در صورتی که میت وصیت کرده باشد، بر ورثه لازم است که مطابق با وصیت میت عمل کنند و زمینه‌ی انتقال عضو او را برای نجات انسان فراهم سازند.

آیت الله محسنی در این زمینه دو دیدگاه دارد: در کتاب «حدود الشریعه» عمل به وصیت میت را اختلافی می داند و در کتاب «توضیح المسائل طبی» و «مسائل الطبیه» جواز عمل را از قوت بیش تری برخوردار می داند.

اگر کسی وصیت کند که پس از مردن، فلان عضو او را برای فلان مریض یا مطلق مریض های مسلمان بدهند، آیا بریدن آن عضو جایز می شود؟ مساله مورد اختلاف است، بعضی آن را حرام می دانند که در «حدود الشریعه» آن را تقویت نموده ام و بعضی آن را جایز می دانند که فعلاً آن را ارجح می دانم. (محسنی، ۱۳۷۵ش: ۱۷) آیت الله فیاض در این مورد با معظم له موافق هستند؛ یعنی در صورت وصیت جایز است که عضوی از اعضای میت برای حیات جان انسان مریض انتقال پیدا کند و ورثه حق ممانعت از عملیه‌ی انتقال را ندارند.

تصرف در بدن میت بدون وصیت جواز ندارد. در صورت وصیت، اهدای اعضای غیر ریسی جایز است و ورثه نیز حق ندارند از اجرای وصیت مانع شوند. (فیاض، ۱۳۹۲ش: ۳۱)

آیت الله محسنی نگاه پویایی نسبت به فقه داشته و دوشادوش حرکت صعودی علوم انسانی و پزشکی، مسیر فقهی را با استفاده از منابع فقهی آن به پیش برده است. در این راستا هیچ موضوع جدید طبی نبوده (از قبیل: پیوند اعضا، القاح مصنوعی، پرورش جنین در دستگاه و...) که از نظر معظم له به دور مانده و حکم شرعی آن را بیان نکرده باشد.

این امر نشان از بیداری آیت الله محسنی داشته است، ایشان توانسته بسیاری از معضلات فقهی مساله را به صورت مبرهن شناسایی نماید. نکته‌ی قابل اهمیت این که معظم له به صرف بیان حکم فقهی مساله اکتفا نکرده است؛ بلکه در اکثر موارد به گونه‌ی

تحلیلی و مستدل به موضوع پرداخته است.

۲.۵. حکم پیوند عضو مسلمان به کافر و بر عکس

یکی دیگر از موضوعات مهم در زمینه‌ی بهره‌مندی از اعضای انسان میت، اعتقادات انسان میت است. بدین معنا که آیا می‌توان از بدن میت کافر برای بازیافت صحت انسان مسلمان بهره گرفت؟ هم‌چنین برعکس، اعضای انسان میت مسلمان را می‌شود برای کافر اهدا نمود؟ در صورتی که عضوی از بدن کافر به انسان مسلمان انتقال پیدا کند، آیا پاک می‌شود و خاصیت بدن انسان مسلمان را به خود می‌گیرد و یا حکم اعضای بدن کافر را دارد؟ و نیز حکم انسان مشکوک که مسلمان بودن و کافر بودن او معلوم نیست، چیست؟ آیا ملحق به کافر است یا مسلمان؟

با تتبع در کتب و آثار به‌جامانده از آیت‌الله محسنی، بهره‌گیری از اعضای بدن کافر برای تامین سلامت انسان مسلمان جایز است و افرادی که هویت‌شان تثبیت نگردد نیز حکم انسان کافر را دارند؛ بدین معنا که اگر اسلام و کفر فردی تثبیت نگردد، محکوم به کفر است و می‌شود از اعضای بدن آن برای بازیافت سلامت انسان مسلمان استفاده نمود. چنان‌چه معظم‌له به این دو امر تصریح دارد: «بریدن عضوی از بدن میت کافر برای پیوند به بدن مریض اشکالی ندارد و نیز بریدن عضو از بدن میتی که اسلام و کفر او مشکوک است، به فرموده‌ی بعضی از جمله استاد بزرگوار آقای خوئی رحمته‌الله علیه، جایز است. (محسنی، ۱۳۷۵ ش: ۴۸)

هرچند آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در مورد فرد مشکوک، به نظر استادشان مرحوم خوئی اکتفا کرده است، ولی از لابه‌لای کلام‌شان فهمیده می‌شود که دیدگاه استاد ایشان مورد تایید معظم‌له می‌باشد؛ زیرا بعد از نقل قول کلام استاد، یک بخش آن را رد و بقیه را تایید می‌کند. آن‌چه مورد تایید آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه قرار گرفته است، همان وحدت حکم مشکوک‌الکفر و کفر معلوم است. حکم مسئله در حالت برعکس (که بتوان از اعضای میت مسلمان برای نجات جان کافر استفاده نمود) عدم مشروعیت است و معظم‌له در این زمینه ابراز نظر نکرده است. از آن‌جا که سلطه‌ی کفر بر اسلام جایز نیست و میت مسلمان مثل زنده‌ی او دارای کرامت و ارزش است و هتک حرمت مومن در همه حال جایز نیست، تصرف در اعضای بدن او بعد از فوت نیز جایز نیست؛ چنان‌که آیت‌الله

محسنی رحمته الله علیه تصریح می‌کند: «بدن مسلمان مرده همانند مسلمان زنده احترام دارد و هتک و توهین آن حرام است. بریدن عضوی از بدن میت مسلمان، هرچند برای پیوند به بدن مریض مسلمان دیگر بدون وصیت حتی با اجازه‌ی ورثه حرام است. (همان)

معظم‌له در پاسخ به پرسش «هرگاه عضوی از بدن کافر در بدن انسان مسلمان انتقال پیدا نمود آیا حکم بدن مسلمان را پیدا می‌کند یا همان حکم بدن کافر را دارد؟ بدین معنا که اگر حکم بدن کافر را داشته باشد، نجس است و انجام تکالیفی که نیاز به طهارت دارد، مواجه با اشکال خواهد بود» پاسخ می‌دهد: «اگر عضوی از بدن میت مسلمان یا کافر را چه به طریق جایز یا و چه به طریق حرام بریده و به بدن مریض پیوند زنند، آن عضو جزء بدن مریض می‌شود، ولی حیوان نجس‌العین یا حیوان میته و یا ...، به نظر فقهای بزرگوار ما پاک می‌شود و مشکله‌ای برای صحت وضو، غسل، نماز و طواف ایجاد نمی‌کند. ولی به نظر فقیر، تبعیت مذکور چندان روشن نیست». (همان)

نکته: نویسنده از زبان معظم‌له در موقع تلمذ دروس فقه شنیدیم که ایشان برای انسان، نجاست را ثابت نمی‌دانست و منظور از نجاست را همان خبث باطنی می‌دانست. و الله العالم

در این باب نظریات آیت الله فیاض و معظم‌له با اندک تفاوتی یکسان است. به عبارت دیگر رویکر فقهی هر دو فقیه در مورد کافر و این که می‌شود از اعضای بدن آن برای سلامت انسان مسلمان بهره‌گرفت، یکی است. آیت الله فیاض در پاسخ به بهره‌گیری از اعضای کافر برای پیوند زدن به بدن مسلمان پاسخ می‌دهد: «پیوند زدن اعضای بدن کافر حربی و مرتد جایز است و هیچ مانعی ندارد و بعد از پیوند عضو جدید، عضو شخص مومن و محکوم به احکام او می‌باشد. هم چنین جایز است پیوند زدن اعضای قاتل عمدی که محکوم به قصاص است؛ زیرا او مالک اعضایی است که حیاتش به آن توقف نداشته باشد و یا اینکه قطع آن‌ها موجب زشت شدن صورت و اندامش نشود. او می‌تواند این نوع اعضایش را اهدا کند. هم چنین گرفتن اعضای غیر ضروری او نیز جایز است. هیچ یک از این تصرفات با محکومیت او به قصاص منافات ندارد. چون محکومیت به قصاص مقتضی ممنوعیت او از تصرف بر اعضایش نیست». (فیاض، ۱۳۹۲ش: ۳۱)

نکته‌ی اختلافی بین دو بزرگوار، همان تبعیت و عدم تبعیت عضو بریده شده از کافر

و پیوند زده شده به مسلمان است که یکی تبعیت را مسلم پنداشته و دیگری در آن تردید دارد. نکته‌ای که نباید از نظر دور بماند این‌که: در صورت انتقال عضو بدون وصیت، آیا دیه بر انتقال دهنده واجب است؟ یا به عبارت دیگر اگر دکتر عملیه‌ی انتقال را بدون در نظر داشت وصیت و رضایت شخص برای تامین سلامت انسان بیمار انجام دهد، جانی تلقی گردیده و ورثه می‌توانند قصاص کنند یا دیه لازم است؟ و در صورت لزوم، دیه بر عهده‌ی داکتر است یا بر عهده‌ی مریضی که عضو به بدن وی انتقال پیدا نموده است؟

آیت‌الله محسنی با تبیین شقوق مختلف بحث، تصریح می‌کند که موجه آن است: در صورتی که شخص، وصیت به انتقال عضو نکرده باشد، بر آمر یا قاطع دیه واجب است و در صورتی که وصیت به اهدای عضو نموده باشد، بر آمر یا قاطع پرداخت دیه واجب نیست.

دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه پیرامون پرسش «آیا می‌شود برای تعلیم و یادگیری دانشجویان طب، بدن میت را قطعه نموده و به آن‌ها تعلیم دهد؟» این است که: انسان مسلمان در حال حیات دارای حرمت است و در حال مرگ نیز از احترام برخوردار است؛ در صورتی که تحصیل علم طب واجب باشد، تا زمانی که دست‌یابی به بدن کافر یا انسان مشکوک به کفر و اسلام میسر باشد، حق ندارد که بدن مسلمان را قطعه نماید. بلکه در صورت دست‌یابی به بدن کافر، قطع عضو مومن حرام است. (محسنی، ۱۳۷۵ش: ۱۵۸)

۳.۵. حکم پیوند عضو انسان زنده

بریدن عضوی از اعضای بدن انسان زنده و پیوند زدن آن به بدن انسان بیمار، از نظر فقهی چه حکمی دارد؟ برای تبیین بیش‌تر این موضوع لازم است قدری به جوانب قضیه اشاره گردد:

اولاً عضو اهدا شده یا منتقل شده دو حالت دارد: یا عضو ریسی است یا غیر ریسی. ثانیاً یا با رضایت انسان انتقال می‌یابد و یا بدون رضایت او. ثالثاً شخص، محکوم به حکم قصاص است و یا به مرض مرگ مبتلا است.

با توجه به شقوق مساله، حکم آن نیز متفاوت خواهد بود. آن‌چه از آثار مکتوب معظم‌له در این زمینه می‌توان یافت این است که: انسان حق ندارد عضو ریسی را به کس دیگری انتقال دهد، زیرا «أَنَّهُ لَا يَجُوزُ نَزْعُ أَعْضَاءِ يَوْجِبُ الْمَوْتَ أَجْلًا أَوْ عَاجِلًا؛ فَإِنَّهُ مِنْ قَتْلِ النَّفْسِ

و إلقائها إلى التهلكة وقد حرّمهما القرآن المجید حتّى وإن أنقذ به نفسا محترمة من الهلاك، فإنّ هذا النحو من الإيثار لم يثبت جوازه فى الشرع فضلا عن رجحانه و يلحق به فى الحرمة نزع اليدين أو الرجلين أو العينين أو اللسان، و أمثال ذلك ممّا يفهم عدم جوازه من مذاق الشرع، وكذا الابتلاء بأمراض خطيرة مضرّة بحياته و أهله - كالشلل مثلا - أو سارية مضرّة لغيره من المسلمين و هو لا يقدر على ضبطها و عدم نشرها. بل لا يجوز قطع الأنف و إن فرض عدم ضرره طبيا؛ لكونه إهانة للقاطع عند الناس، و لا يجوز للمسلم إذلال نفسه حتّى إذا قصد به إهداءه لغيره بعوض أو بلا عوض، فتأمل». (همان)

از عبارت مذکور به خوبی به دست می آید که جایز نیست عضو ریسی بدن را اهدا نمود، اگر چه ضرری هم در پی نداشته باشد که در این امر آیت الله فیاض نیز با ایشان هم نظر هستند.

اما اعطای عضو غیر ریسی، در صورتی که فردی شدیداً به آن نیاز داشته باشد، به گونه ای که حیات او به آن بستگی داشته باشد و توان تامین آن را نداشته باشد، به نظر آیت الله محسنی جایز است؛ چنان که بیان می دارد: «نعم، إذا أعطى أحد عضوه للمريض و كان المريض فقيرا يجب على الناس دفع مئونة العملية الطّبية و أجره الطيب و عوض العضو إن أراد صاحبه وجوبا كفايّا». (همان) یعنی اگر تامین هزینه تداوی و خریداری عضو برای مریض واجب کفایى باشد، در این صورت اگر کسی برای مریض، عضو خود را اعطا کند، جایز است.

آن چه در این زمینه از نظریات آیت الله فیاض به دست می آید، عینیت دیدگاه است؛ زیرا ایشان در پاسخ به این که حکم پیوند عضوی که ضرری برای اهداکننده ندارد، چیست؟ تصریح می کند: «اهدا و انتقال اعضای غیر ریسی مثل کلیه چه به صورت هبه رایگان یا در مقابل عضو، مطلقاً جایز است؛ یعنی حتی اگر نجات حیات انسان دیگری متوقف به آن نباشد، مشروط به این که این انتقال عادتاً به درجه ی غیر قابل تحمل، زیان آور نباشد. (فیاض، ۱۳۹۲ش: ۳۳)

اما حکم موردی که محکوم به قصاص باشد، فرد می تواند آن دسته از اعضای را که حیات او به آن بستگی ندارد، اهدا کند، چرا که منافاتی با حق قصاص ندارد. آیت الله فیاض تصریح می کند: «... هم چنین جایز است، پیوند زدن اعضای قاتل عمدی که

محکوم به قصاص است؛ زیرا او مالک اعضایی است که حیاتش به آن توقف نداشته باشد و یا این که قطع آن‌ها موجب زشت شدن صورت و اندامش نشود. او می‌تواند این نوع از اعضایش را اهدا کند. هم‌چنین گرفتن اعضای غیر ضروری او نیز جایز است. هیچ یک از این تصرفات، منافاتی با محکومیت او با قصاص ندارد؛ چون محکومیت به قصاص مقتضی ممنوعیت او از تصرف بر اعضایش نیست. (همان)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. این دو فقیه معاصر با استفاده از «قواعد ثانوی» به استنباط حکم موضوعات مستحدثه و جدید پرداخته‌اند و با استناد به قواعد فقهی «نفی عسر و حرج»، «اضطرار» و «تسلط بر مال و نفس» و قواعد دیگر به مشروعیت عملیه‌ی مهم و کاربردی پیوند اعضا دست پیدا کرده‌اند و فروعات فقهی‌ای که در این زمینه قابل دست‌یابی است، نیز از نظر این دو فقیه وارسته دور نمانده است.

۲. در اغلب موارد، وحدت نظر بین این دو فقیه وجود دارد و صرفاً در برخی فروعات و جزئیات موضوع اختلاف نظر دیده می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، ابو‌الفضل، جمال‌الدین، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان‌العرب، جلد ۱۵، چاپ سوم، بیروت: دار‌الفکر.
۲. ابو‌الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغة، جلد ۶، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، در یک جلد، لبنان: دار‌العلم.
۴. بدری، تحسین، (۱۴۲۸ق) معجم مفردات أصول الفقه المقارن، تهران: بی‌نا.
۵. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، (نسخه برقی).
۶. ذهنی‌تهرانی، محمد‌جواد، (۱۳۸۰ش)، تحریر الفصول فی شرح کفایة الأصول - قم: بی‌نا.
۷. شوشتری، سید محمد حسن مرعشی، (۱۴۲۷)، دیدگاه‌های نو در حقوق، جلد ۲، چاپ دوم، تهران: نشر میزان.
۸. شیرازی، ناصر مکرم، (۱۴۲۷ق)، دائرة المعارف فقه مقارن، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام.

۹. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، جلد ۳۰، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۰. عثمان، محمود حامد، (۱۴۲۳ق)، القاموس المبین فی اصطلاحات الأصولیین - ریاض: بی نا.
۱۱. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: بی نا.
۱۲. فیاض، محمد اسحاق، (۱۳۹۲)، مسایل طبی از نگاه فقه اسلامی، مترجم سرور دانش، کابل: انتشارات راه فردا.
۱۳. محسنی، محمد آصف، (۱۳۸۲ش)، الفقه و مسایل الطبیة، قم: بوستان کتاب.
۱۴. ---، (۱۳۷۵ش) توضیح المسایل طبی یا وظیفه داکتران و بیماران، کابل: شعبه فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
۱۵. ---، (۱۳۸۷ش) حدود الشریعة (المحرمات)، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۶. محمدی، علی، شرح اصول استنباط، قم: بی نا.
۱۷. هلال، هشتم، (۱۴۲۴ق)، معجم مصطلح الأصول - بیروت: بی نا.
۱۸. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت عليهم السلام (فارسی)، سال: ۱۳۷۶، دور ۵۶، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام.
۱۹. مرقانی، سید طه و نور محمد نور محمدی، فصلنامه جبل المتین، سال: ۱۳۹۵، دور پنجم، شماره ۱۴.
۲۰. یزدی، سید مصطفی محقق داماد، (۱۴۰۶ق)، قواعد فقه (محقق داماد)، جلد ۴، چاپ دوازدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

بررسی ساختاری «افق اعلی» اثر

تفسیری آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

حجت الاسلام سیدلطف‌الله جلالی^۱

چکیده

قرآن، کلام خدا و کتاب هدایت است که از سوی خداوند متعال، بر پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده تا خورشید فروزانی بر تارک عالم انسانی باشد. از این رو، فهم معنا و مقصود قرآن کریم، نخستین گام برای بهره‌مندی از قرآن کریم است و این امر، تفسیر قرآن کریم را ضروری می‌سازد. تفسیر قرآن کریم از دوره‌های نخستین تاریخ اسلام، برای مسلمانان اهمیتی ویژه داشته و دانشمندان مسلمان همواره کوشیده‌اند از منظرهای گوناگون به تفسیر قرآن کریم بپردازند. دانشمندان شیعه نیز در طول قرون متمادی، همواره به تفسیر قرآن کریم توجه داشته و گونه‌های متنوعی از تفسیر با رویکردهای متفاوت را عرضه داشته‌اند. یکی از تفاسیر معاصر، «افق اعلی» نگاشته‌ی مرحوم آیت‌الله محسنی است که این نوشتار عهده‌دار بررسی آن است. با توجه به خصوصیات ظاهری، ساختاری، مبنایی و روشی که در افق اعلی وجود دارد، این تفسیر دارای رویکردهای گوناگون، به ویژه رویکرد کلامی، اجتماعی و روایی است و از این رو، می‌توان آن را جزو تفاسیر جامع دانست که به رویکرد خاصی تعلق ندارند، هرچند که این تفسیر به لحاظ شمول سوره‌ها و آیات، نکته‌محور است و همه‌ی آیات قرآن را به تفصیل تفسیر نکرده و از این جهت، نه تفسیری جامع، بلکه تفسیر گزیده‌ای از آیات است.

واژگان کلیدی: کلام خدا، تفسیر قرآن کریم، آیت‌الله محسنی، افق اعلی، تفاسیر شیعه.

۱. استاد همکار جامعة المصطفی العالمیة، قم - ایران. Syedlotfolah.jalaliiri@miu.ac.ir

مقدمه

قرآن کریم گنجینه‌ی بی‌پایانی از معارف و حقایق روشن است که از سوی خداوند متعال و از ره‌گذر قلب مبارک پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، چونان هدیه‌ای گران، در اختیار بشر قرار گرفته تا در پرتوی انوار تابان آن، راه حقیقت را بیمایند و سیر تعالی به سوی حضرت حق را طی کنند و حق را از باطل، و درست را از نادرست تشخیص دهند. از همین رو است که خداوند متعال این کتاب گران‌سنگ را «عزیز» (فصلت: ۴۱)، «هدایت» (بقره: ۲)، «بیان» (آل عمران: ۱۳۸)، «تبیان» (نحل: ۸۹)، «بینه» (انعام: ۱۵۸)، «مبارک» (انبیاء: ۵۰)، «کریم» (واقعه: ۷۷)، «مکرم» (عبس: ۱۳)، «مطهر» (همان: ۱۴)، «نور» (اعراف: ۱۵۷)، «منیر» (احزاب: ۴۶) و «فرقان» (آل عمران: ۳۴) نامیده است که همگی بر عظمت و جایگاه رفیع این کتاب الاهی دلالت دارند. چنان‌که آن را «سترگ و عظیم» (حجر: ۸۷)، «بلندمرتبه و علی» (زخرف: ۴)، «شکوه‌مند و مجید» (لقمان: ۱) و «گران‌سنگ و قیم» (کهف: ۲-۱) و «قیمه» (بینه: ۳) نیز نامیده است. آری، قرآن کریم کلام «منزل» الاهی است (توبه: ۶ و انعام: ۱۱۴) که بشر را به «سعادت فرجامین» بشارت می‌دهد (نمل: ۲). قرآن کلام سراسر «حکمت‌آمیز» خداوند متعال (یس: ۲) است که چونان «رحمتی» از آفریدگار مهربان (نمل: ۷۷) بر انسان فرو فرستاده شده تا او را به «یاد خدا» و «حق» و «روز واپسین» اندازد (قمر: ۱۷). در حقیقت، قرآن کریم آیات و «نشانه‌های آشکار» خداوندی است (بقره: ۲۵۲) که بشر را به حق و حقیقت رهنمون می‌شود. قرآن داستان زیبای مهر آفریدگار به انسان است که کتابی چنین با عظمت را به واسطه‌ی «پیامبری» آن چنان «کریم» (حاقه: ۴۰) برای هدایت انسان فرستاد و در آن سرگذشت‌هایی زیبا از نصرت الاهی به مؤمنان و مجاهدان راه حقیقت را به بهترین و دل‌چسب‌ترین تعبیر، بازگو کرد به گونه‌ای که شایسته‌ی لقب «احسن‌القصص» (یوسف: ۳) گردید.

این همه، اگر ما را بر چیزی رهنمون سازد، به این امر رهنمون می‌سازد که حضرت حق، با فرو فرستادن این کتاب، «حکمت» (یونس: ۱) و «رحمت» ویژه‌ی خود را نثار انسان کرده (یونس: ۵۷) تا انسان با «هدایت‌پذیری» و «ایمان» به آن (نمل: ۷۷)، به «صراط مستقیم» الاهی در آید (مائده: ۱۶) و به «پاداشی عظیم» دست یابد (نساء: ۶۸). بنابراین، این کتاب، نسخه‌ی «شفابخش» تمام بیماری‌های انسان و «دوای» همه‌ی دردهای او

است (اسراء: ۸۲) و دستورالعمل فرورستاده از سوی خدا برای پیامبران و معلمان بشر، جهت «تعلیم» و «تربیت» و «انسان‌سازی» است (آل عمران: ۱۴۸). از این رو این کتاب، اهمیتی بی‌بدیل در حیات انسانی، به‌ویژه حیات مؤمنان دارد. اما مسئله‌ای که باید بدان توجه داشت، این است که جنس این کتاب، از جنس «کلمه» (انعام: ۱۱۵ و لقمان: ۲۷) و «کلام» (توبه: ۶) است که به نگارش درآمده و شکل «کتاب» به خود گرفته است (بقره: ۲). آشکار است که کتاب را باید قرائت کرد و خواند. بنابراین، جنس آن خواندنی است و به همین جهت، «قرآن» نامیده شده است (قیامت: ۱۸-۱۷). اما مرحله‌ی بالاتر از قرائت و خواندن، «فهم معنا» و «درک مقصود» آن است که قرآن کریم، به فهم آن سفارش اکید فرموده است (انعام: ۶۵). اما از آن جا که انسان «فرومانده در مادیات» (اعراف: ۱۷۶ و توبه: ۳۸)، تنها «امور مادی» را آن هم فقط در «سطحی ظاهر و ملموس»، فهم می‌کند (روم: ۷)، فهم بسیاری از معانی بلند قرآن کریم برای او «دشوار» و بلکه ناممکن است (اعراف: ۱۷۹) و از این جا است که نیاز به «تأمل» و «تدبّر» در مضامین آن پدیدار می‌شود و خداوند نیز مخاطبان قرآن را به تدبّر در آن «فرمان» داده است و بر عدم تدبّر در آن نیز «نکوهش» کرده است (نساء: ۸۲ و ص: ۲۹ و محمد: ۲۴).

۱. تفسیر قرآن کریم و اهمیت آن

«تدبّر» در کلام، مقدمه‌ی «فهم» معنا است که به «درک» و «کشف» آن منجر می‌شود و کشف معنا همان چیزی است که آن را «تفسیر» نامیده‌اند (ابن منظور، ۱۴۲۶ق: ج ۵، ۵۵؛ جهامی و دغیم، ۲۰۰۶م: ج ۱، ۷۰۶-۷۰۵)؛ بنابراین «تفسیر» کشف معنای لفظ و آشکار ساختن معنا است (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۵۶۸). تفسیر برگرفته از واژه‌ی «فَسَّر» است و «فَسَّر» نیز مقلوب «سَفَّر»، به معنای پرده برداشتن و آشکار ساختن است (طریحی، ۱۳۷۵ش: ج ۳، ۴۳۸). پس تفسیر، انسان را از الفاظ عبور داده و به حقیقت معنا رهنمون می‌شود.

درباره‌ی چستی تفسیر در اصطلاح دانشمندان، سخن بسیار است که اکنون نه مجال پرداختن به آن‌ها وجود دارد و نه ضرورتی برای آن احساس می‌شود. اما به اختصار، می‌توان گفت: «تفسیر، دانشی است که در آن از کلام الاهی، یعنی قرآن کریم که معجزه پیامبر ﷺ است، از جهت دلالت الفاظ آن بر مراد خداوند متعال، بحث می‌شود» (همان: ۴۳۸؛

خوئی، ۱۳۹۴ق، ۳۹۷).

با عنایت به ماهیت تفسیر و پیوند آن با مقصود خدا و معانی الفاظ قرآن کریم، تفسیر امری بس با اهمیت است. تفسیر قرآن کریم از چنان اهمیتی برخوردار است که در بالاترین مرحله، خود خداوند عهده‌دار آن است که باید معنای حقیقی و بهترین تفسیر را در اختیار پیامبرش قرار دهد (فرقان: ۳۳) و در مرتبه‌ی پس از آن، خداوند آن را به پیامبرش وانهاد و تأکید فرموده است که باید شخص پیامبر ﷺ عهده‌دار بیان آن باشد (نحل: ۴۴). این اهمیت از آن جا آشکارتر می‌شود که توجه کنیم قرآن کریم دارای سطوح و انواع گوناگون معانی است. تردیدی نیست که قرآن کریم ظاهری دارد که بی‌نیاز از تفسیر است؛ زیرا چنان‌که خود ادعا دارد، قرآن «کتاب مبین» است (یوسف: ۱) که هر کسی که با زبان عربی آشنا باشد (شعراء: ۱۵۹)، ظاهر الفاظ قرآن کریم را به آسانی درک می‌کند (زخرف: ۳)؛ زیرا قرآن کریم عاری از هرگونه کژ، پیچیدگی و اعوجاج است (زمر: ۲۸)؛ بنابراین ظاهر الفاظ قرآن کریم، بی‌نیاز از تفسیر است؛ اما این امر به این معنا نیست که قرآن کریم در سطوح دیگر، نیازمند تفسیر نیست. قرآن کریم سطوح گوناگونی از معانی از امور کاملاً ملموس و روزمره‌ی مرتبط به انسان هم چون خوراک و پوشاک و احکام آن‌ها (عبس: ۳۱-۲۴) گرفته، تا مسائل مربوط به آفرینش جهان و پدیده‌های عالم (ق: ۳۸) و آفرینش انسان (حج: ۵) و امور مربوط به حقایق معنوی و روحانی انسان (مؤمنون: ۱۴ و ۱۱) و نیز مسائل مربوط به عوالم دیگر، هم چون عالم جنیان (احقاف: ۲۹) و عالم فرشتگان (فاطر: ۱) و امور به مربوط به حیات اخروی (غافر: ۴۱-۳۹) و البته مباحث گوناگونی از اسماء و صفات الاهی (حشر: ۲۴-۲۲) و البته رابطه‌ی خداوند متعال با جهان آفریدگان (یونس: ۳) را در بردارد. چنان‌که از منظری دیگر، قرآن کریم اقسام و انواع گوناگونی از معارف فلسفی (انبیاء: ۲۲-۲۱)، کلامی (انفال: ۱۷)، حکمی (لقمان: ۱۹-۱۶)، فقهی (بقره: ۱۸۵-۱۸۳)، اخلاقی (عنکبوت: ۸)، تاریخی (قصص: ۴۰-۷) و مانند آن را دارد. آشکار است که این سطوح متفاوت معانی و این گونه‌های متنوع معارف را هرکسی نمی‌تواند به آسانی درک کند. افزون بر این‌که گذشت سالیان و قرون متمادی از آغاز نزول وحی و ناپدید یا ناپیدا شدن قراین حالی و مقامی موجود عصر رسالت در عصرهای پسین از یک سو، و ظهور و بروز مکاتب فکری گوناگون در طول تاریخ اسلام و ارائه‌ی تفسیرهای متفاوت و احیاناً بدون ملاک و

دل‌بخواهی از سوی پیروان این مکاتب از دیگر سو، فهم سطوح ژرف‌تر معانی قرآن کریم را با دشواری‌های بسیاری مواجه ساخته و این امر، ضرورت و اهمیت تفسیر برای رسیدن به معانی مقصود خداوند متعال را مضاعف می‌سازد.

نکته‌ی اساسی دیگری که اهمیت و ضرورت تفسیر قرآن کریم برای رسیدن به معنای مطلوب را آشکارتر می‌سازد، اسلوب ویژه بیانی قرآن کریم و شمول آن بر مسائل تخصصی ویژه‌ی متن کهن است. قرآن کریم، افزون بر دارا بودن سطوح متفاوت و انواع گوناگونی از معانی، این معانی را به ترتیب بیان نرموده، بلکه مطالب گوناگون در سراسر قرآن کریم پراکنده است و این متن مقدس با مسائلی چون تقدیم و تأخیر، ناسخ و منسوخ و اجمال و تفصیل مواجه است. در زمان پیامبر ﷺ، آن حضرت این نکات را برای مردم بیان می‌کرد، برخی واژگان و عبارات مجمل و مبهم را توضیح می‌داد و ناسخ و منسوخ آیات را برای مسلمانان بازگو می‌کرد. (ابن خلدون، ۱۳۸۸ش: ۴۳۹-۴۳۸) به تعبیر زرکشی، مردم عرب روزگار نزول قرآن، با پرسش از پیامبر ﷺ، ظرایف قرآن و باطن آیات را فرا می‌گرفتند؛ اما از آن رو که بخش اعظم تفسیر و تأویل قرآن از آن زمان به دست مسلمانان قرون بعدی نرسیده است، باید این دسته از مسلمانان را از صحابه و معاصران پیامبر نیازمندتر به تفسیر قرآن دانست. (زرکشی، ۱۳۷۶ق: ج ۱، ۱۵-۱۴)

امور فوق، دانشمندان مسلمان را بر آن داشته است که از سده‌های نخستین، به امر تفسیر قرآن کریم اهتمام داشته باشند. دانشمندان مسلمان در دوره‌های نخستین، به گردآوری روایات تفسیری اهتمام می‌ورزیدند. دانشمندان اهل سنت، بر اساس دیدگاه کلان‌شان در منابع معرفت دینی، به روایات منقول از پیامبر ﷺ و صحابه و تابعان توجه داشتند و دانشمندان شیعه نیز بر پایه دیدگاه بنیادین‌شان در منابع معرفت دینی، به نقل و گردآوری روایات منقول از پیامبر ﷺ و ائمه‌ی اهل بیت علیهم السلام می‌پرداختند. با پیش‌رفت علوم و گسترش دانش‌ها در میان مسلمانان، رویکردها و روش‌های گسترده‌تر و گاه پیشرفته‌تری در عرصه‌ی تفسیر پدیدار شد و چنان‌که در ادامه‌ی این نوشتار ملاحظه خواهیم کرد، دانشمندان بسیاری با رویکردها و روش‌های گوناگونی به سراغ تفسیر قرآن کریم رفتند تا معانی قرآن کریم را بر اساس آن‌ها مفهوم و آشکار سازند. در این عرصه، دانشمندان بسیاری از مذاهب گوناگون کوشیده‌اند بخشی از تلاش‌ها و فعالیت‌های

علمی خود را صرف تفسیر قرآن کنند و در این زمینه تفاسیر بسیاری را تولید و منتشر ساخته‌اند و گنجینه‌ی عظیمی از میراث اسلامی در این زمینه شکل گرفته است، هرچند که هنوز همگان اذعان و گلایه دارند که جهان اسلام آن چنان که شایسته‌ی قرآن کریم است، به آن توجه نکرده و با وجود این همه تفاسیر، هنوز هم نیاز به فعالیت‌ها و کارهای بیش‌تری وجود دارد و فعالیت‌ها و آثاری که تا کنون انجام گرفته است، حق قرآن را ادا نکرده و آن را از مهجوریت خارج نساخته است.

۲. آیت‌الله محسنی و فعالیت تفسیری

در هر صورت، یکی از دانشمندان اسلامی معاصر که در کنار فعالیت‌های چشم‌گیر در عرصه‌های گوناگون علوم اسلامی، به تفسیر قرآن کریم همت گمارده است، مرحوم آیت‌الله محمد آصف بن محمد میرزا محسنی قندهاری (۱۳۱۴-۱۳۹۸ ش/۱۳۵۴-۱۴۴۰ ق) بود. وی که نزد دانشمندان برجسته‌ای چون مرحوم آیت‌الله سید محسن حکیم، مرحوم آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی، مرحوم آیت‌الله سید عبدالاعلی سبزواری و مرحوم آیت‌الله شیخ حسین حلی شاگردی کرده بود، از بسیاری از دانش‌های اسلامی بهره‌مند بود و در برخی از آن‌ها، از جمله در دانش‌های فقه، اصول، کلام و حدیث تخصص داشت و آثار بسیاری از خود بر جای نهاد که مهم‌ترین آن‌ها «صراط‌الحق» در دانش کلام، «مشرعة بحار الانوار» و «معجم الاحادیث المعتمدة» در حدیث، و «افق اعلی» در تفسیر قرآن کریم است. وی افزون بر کارهای علمی و تولید آثار مکتوب پرشمار، در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و مبارزاتی نیز حضوری فعال داشته و کارهای بسیاری از این دست از جمله تأسیس و رهبری حزب «حرکت اسلامی» برای مبارزه با اشغال‌گران روس و جهاد علیه کفار متجاوز، تدریس علوم اسلامی و تربیت شاگردان، تأسیس حوزه‌ی علمیه و دانشگاه خاتم‌النبیین علیهم‌السلام و تشکیل شورای «اخوت اسلامی» و تأسیس شورای «علمای شیعه‌ی افغانستان» را در کارنامه‌ی خود دارد.

فعالیت علمی آیت‌الله محسنی در عرصه‌ی تفسیر قرآن کریم، شامل نگارش چند اثر در این زمینه است که می‌توان به «افق اعلی»، «افق مبین»، «فوائد دمشقیه»، تفسیر «سوره‌ی شمس»، تفسیر «سوره‌ی قدر»، تفسیر موضوعی «تسنیم» و «انوار هدایت» اشاره کرد. البته برخی دیگر از آثار قرآنی ایشان هم چون «قوانین زندگانی انسان در قرآن» و قرآن یا

سند اسلام» نیز غیر مستقیم با دانش تفسیری ارتباط می‌گیرند. آخرین اثر نویسنده در زمینه‌ی تفسیر قرآن کریم، «افق اعلی؛ تفسیر آیاتی از قرآن مجید» است که در این نوشتار درباره‌ی آن به تفصیل بیش‌تری سخن خواهیم گفت. نگارش «افق اعلی» مربوط به اواخر عمر نویسنده است و پس از نگارش آثار مهم و تخصصی چون «مشرعة بحار الانوار» و «معجم الاحادیث المعتمدة» نگاشته شده و نویسنده در بالاترین درجه‌ی فکری و علمی خود قرار داشته و بنابراین، این اثر بازتاب‌دهنده‌ی آخرین دیدگاه‌ها و نظریات او به حساب می‌آید. از این رو در این مجال، به معرفی و بررسی بیش‌تر این تفسیر می‌پردازیم و پاره‌ای از خصوصیات ظاهری، ساختاری، روشی و محتوایی آن را بررسی می‌کنیم.

۳. گونه‌ها، رویکردها و روش‌های مهم تفسیری قرآن کریم

برای معرفی و بررسی بهتر «افق اعلی»، لازم است در ابتدا به رویکردها و روش‌های مهم تفسیری قرآن کریم، به‌ویژه در مذهب شیعه نظری بیفکنیم تا بتوانیم جایگاه «افق اعلی» را در میان تفاسیر شیعه به درستی مشخص سازیم و نیز روش و رویکرد آن را از دیگر تفاسیر بازشناسیم. از این رو، در ابتدا به معرفی مختصر گونه‌ها، رویکردها و روش‌های مهم تفسیری قرآن کریم، و سپس به بحث از «افق اعلی» می‌پردازیم.

چنان‌که سید حسن صدر در «تأسیس الشيعة لعلموم الاسلام» به تفصیل بیان کرده است، دانشمندان شیعه در دانش‌های بسیاری نقش مؤسس داشته و از بسیاری دیگر از دانش‌ها، بهره‌های وافر داشته‌اند. یکی از دانش‌های مهم دینی، تفسیر قرآن کریم است که شیعیان در کل تاریخ اسلام، در آن سهمی مهم داشته‌اند. با صرف نظر از جایگاه اثرگذار ائمه علیهم‌السلام در تفسیر قرآن کریم که در مقام جانشینان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، عهده‌دار توضیح مفاهیم و معانی و تفسیر قرآن کریم بوده و روایات فراوانی از آن حضرات به یادگار مانده است، دانشمندان شیعه از عصر امامان نیز در تفسیر قرآن کریم کوشیده‌اند. بر پایه‌ی رجال نجاشی، بسیاری از اصحاب امامان، در تفسیر قرآن، کتاب داشته‌اند که آن از جمله می‌توان از دانشمندان زیر نام برد: ابو حمزه‌ی ثمالی صاحب کتاب «تفسیر القرآن» (نجاشی، ۱۳۶۵: ش: ۱۱۵)، ابان بن تغلب صاحب کتاب تفسیر «غریب القرآن» (همان: ۱۱)، حسن بن سعید بن حماد صاحب کتاب «تفسیر القرآن» (همان: ۵۸)، وهیب بن حفص

جریری از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام صاحب کتاب «تفسیر القرآن» (همان: ۴۳۱)، یونس بن عبدالرحمن صاحب کتاب «تفسیر القرآن» (همان: ۴۴۷)، ابوجعفر محمد بن اورمه قمی صاحب کتاب «تفسیر القرآن» (همان: ۳۳۰) و محمد بن احمد بن ابراهیم جعفری کوفی مصری صاحب کتاب «تفسیر معانی القرآن» (همان: ۳۷۴) نام برد. هم چنین در آغاز عصر غیبت، دانشمندانی چون محمد بن خالد برقی صاحب کتاب «التفسیر» (همان: ۳۳۵)، محمد بن حسن بن احمد بن ولید قمی دارای کتاب «تفسیر القرآن» (همان: ۳۸۳)، محمد بن بابویه قمی صاحب کتاب «تفسیر القرآن و مختصر تفسیر القرآن» (همان: ۳۹۳ و ۳۹۱)، ابن عبدک جرجانی صاحب کتاب «تفسیر القرآن» (همان: ۳۸۲) و سید مرتضی علم الهدی صاحب «تفسیر سوره ی حمد، بخشی از سوره ی بقره، تفسیر آیه ی «قُلْ تَعَالَوْا أَنُؤَلِّمَ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَیْكُمْ» (انعام: ۱۵۱)، تفسیر آیه ی «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (اسراء: ۷۰) و تفسیر آیه ی «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا» (مائده: ۹۳)». اما متأسفانه هیچ یک از این آثار، به دست ما نرسیده است.

از میان آثار تفسیری که از عصر غیبت تا کنون نگاشته شده و به دست ما رسیده است، این آثار هرچند در کلیت خود به تفسیر قرآن می پردازند، از گونه ها، نگرش ها، روش ها و رویکردهای متفاوتی برخوردارند که در این جا مهم ترین آن ها را مورد توجه قرار می دهیم؛ اما پیش از آن باید توجه داشت که در نگاه به رویکردها و گرایش های تفسیری قرآن کریم، با عنایت به جامعیت قرآن کریم و شمول آن بر ابعاد گوناگون، اغلب تفاسیر نیز دارای ابعاد، رویکردها و گرایش های مختلف هستند. از این رو، در دسته بندی تفاسیر در ذیل هر رویکرد، گرایش غالب ملاک است و چه بسا بتوان یک تفسیر را به لحاظ رویکردها، روش ها و گرایش های مختلفی که مفسر به آن ها توجه داشته است، در دسته های مختلف جای داد. در هر صورت، به نظر می رسد رویکردها و روش های کلی تفسیری شیعه را در هشت دسته ی زیر طبقه بندی کرد. از این رو در این دسته بندی، وجه غالب این تفاسیر را مورد توجه قرار می دهیم و در ذیل هر کدام، نمونه هایی را ذکر می کنیم.

۱.۳. تفاسیر روایی

با توجه به محوریت احادیث اهل بیت علیهم السلام در اندیشه ی شیعه، آثار تفسیری روایی

بسیاری از اواخر دوران حضور ائمه علیهم‌السلام تا کنون نگارش شده و تفاسیر روایی، از قرن دهم به این سو، به‌ویژه پس از ظهور مکتب اخباری در شیعه، جایگاه ممتازی یافته است. از همین رو، یکی از مهم‌ترین شکل‌های تفسیری شیعه در قرون گوناگون، به‌ویژه از قرن یازدهم به این سو، تفاسیر حدیثی بوده است که برخی از مهم‌ترین و مشهورترین آن‌ها به قرار زیر است:

۱. «تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه‌السلام» که هرچند درباره‌ی انتساب آن به امام عسکری علیه‌السلام اختلاف است. (برای اطلاع از دیدگاه شماری از دانشمندان شیعه درباره‌ی اعتبار یا عدم اعتبار این کتاب و استناد یا عدم استناد آن به امام عسکری علیه‌السلام، ر.ک: استادی، ۱۳۸۲ش: ۱۱۲-۸۶؛ بابایی، ۱۳۹۲ش: ج ۱، ۱۹۹)، اما در این مطلب نمی‌توان تردید کرد که حتی اگر کسی آن را جعل کرده باشد، باز هم یک شیعه بوده و این اثر، تفسیری شیعی است.

۲. «تفسیر الجبّری»، نگاشته‌ی ابوعبدالله حسین بن حکم بن مسلم کوفی (متوفای ۲۸۱ق) که ظاهراً اسم کامل آن «ما نزل من القرآن فی اهل البیت علیهم‌السلام» بوده است. ۳. «تفسیر فرات کوفی»، نگاشته‌ی فرات بن ابراهیم بن فرات کوفی (متوفای اوایل قرن چهارم)، تفسیر اثری و روایی محض است که مفسر، روایات را در تفسیر حدود ۵۳۰ آیه، بدون واسطه از راویان اخذ کرده است.

۴. «تفسیر العیاشی»، نگاشته‌ی محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی (متوفای ۳۲۰ق) که تفسیری روایی است و تنها بخشی از تفسیر او و تا سوره‌ی کهف را شامل می‌شود و نسخه‌ی کامل آن از میان رفته است.

۵. «تفسیر القمی»، نگاشته‌ی علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (متوفای اوایل قرن چهارم)، تفسیری اثری است که در بردارنده‌ی روایات کل قرآن کریم است.

۶. «تفسیر نعمانی»، منسوب به ابن ابی‌زینب محمد بن ابراهیم نعمانی (متوفای ۳۶۰ق)؛

۷. «تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة»، نوشته‌ی سیدشرف‌الدین علی حسینی استرآبادی (متوفای ۹۴۰ق)؛

۸. «جلاء الأذهان و جلاء الاحزان فی تفسیر القرآن»، مشهور به تفسیر گائز، نوشته‌ی

ابوالمحسن حسین بن حسن جرجانی (متوفای ۹۶۸ق)؛

۹. «تفسیر الصافی»، نوشته‌ی محمد محسن فیض کاشانی (متوفای ۱۰۹۱ق)؛

۱۰. «نور الثقلین»، نوشته‌ی علی بن جمعه عروسی حویزی (متوفای ۱۱۱۲ق)؛

۱۱. «البرهان فی تفسیر القرآن» نوشته‌ی سید هاشم بحرانی (۱۱۰۷ق)؛

۱۲. «کنزالدقائق و بحر الغرائب»، نوشته‌ی میرزا محمد بن محمد رضا مشهدی (متوفای

۱۱۲۵ق)؛

۱۳. «صفوة التفاسیر»، نوشته‌ی سید عبدالله شُبر (متوفای ۱۲۴۲ق)؛

۱۴. «نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن و تبیین الفرقان»، نوشته‌ی محمد بن عبدالرحیم

نهاوندی (متوفای ۱۳۷۰ق)؛

۱۵. «تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن»، نوشته‌ی سید محمد حسین

طباطبایی (متوفای ۱۴۰۲ق).

۲.۳. تفاسیر عقلی، کلامی و فلسفی

افزون بر رویکرد حدیثی و اثری در تفسیر که در بالا اشاره شد، رویکرد تفسیر عقلی و کلامی از قدیم در مذهب شیعه مورد توجه بوده و برخی از تفاسیر متقدم، از جمله تفسیر «تبیان» شیخ طوسی، هرچند به طور آشکار و صریح، با رویکرد کلامی نگاشته نشده، اما این رویکرد در آن نهفته است و این تفسیر، رگه‌های نیرومندی از رویکرد کلامی را به همراه دارد. با توجه به اهمیت منظر کلامی در مذهب شیعه، بعدها این رویکرد هم‌چنان در تفاسیر شیعه خود را حفظ کرده و تقویت شده است و حتی تفاسیری که رویکرد غالب آن‌ها، رویکردی غیر کلامی است، مثلاً تفاسیر روایی، به بحث‌های کلامی اهتمام بسیاری داشته و آیات مربوط به باورهای کلامی هم‌چون آیات توحید و اسماء و صفات و نیز آیات نبوت و عصمت و آیات امامت را با همان نگاه و دقت کلامی مورد توجه قرار داده‌اند. اینک مهم‌ترین تفاسیر مربوط به این گرایش را ذکر خواهیم کرد.

۱. «التبیان فی تفسیر القرآن»، نگاشته‌ی محمد بن طوسی (متوفای ۴۶۰ق)؛

۲. «حقائق التأویل»، نگاشته‌ی سید محمد بن حسین موسوی مشهور به سید رضی

(متوفای ۶۱۶هـ) که در اصل ده جلد بوده و تنها یک جلد آن باقی مانده و دیگر مجلدات آن

از میان رفته است.

۳. «تفسیر روض الجنان و روح الجنان»، نگاشته‌ی ابوالفتوح حسین بن علی رازی (متوفای ۵۵۶ق)، به زبان فارسی و در بیست جلد است که تفسیر کاملی از کل قرآن کریم را دربر دارد.
۴. «متشابه القرآن و مختلفه (متشابهات القرآن)»، نوشته‌ی محمدبن علی بن شهرآشوب مازندرانی (متوفای ۵۸۳ق)؛
- ۵ و ۶. «بلابل القلاقل و دقائق التأویل و حقائق التنزیل»، نوشته‌ی ابوالمکارم محمود بن محمد حسنی (قرن هفتم ق)؛
۷. «تفسیر القرآن الکریم»، نوشته‌ی صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (متوفای ۱۰۵۰ق)؛
۸. «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن»، نوشته‌ی محمدجواد بلاغی نجفی (متوفای ۱۳۵۲ق)؛
۹. «حجة التفاسیر»، سید عبدالحججه بلاغی (متوفای ۱۳۹۹ق)؛
۱۰. «المیزان فی تفسیر القرآن»، علامه سید محمدحسین طباطبایی (متوفای ۱۴۰۲ق)؛
۱۱. «الفرقان فی تفسیر القرآن»، نوشته‌ی محمدصادق طهرانی (متوفای ۱۴۳۲ق)؛
۱۲. «معارف قرآن»، نوشته‌ی محمدتقی مصباح یزدی (متوفای ۱۴۴۲ق).

۳.۳. تفاسیر ادبی

یکی از شکل‌های اساسی تفسیر قرآن، تفسیر ادبی است که شامل مباحث مختلف مربوط به جنبه‌های ادبی قرآن هم چون مباحث لغوی، صرفی، نحوی، فصاحت، بلاغت، معانی، بیان و بدیع می‌شود و طبعاً هر مفسری که بخواهد به تفسیر قرآن بپردازد، ناگزیر است دست کم برخی از این مباحث، به ویژه مباحث لغوی را مدّ نظر داشته باشد و بسیاری از تفاسیر، اساساً ناظر به همین مباحث ادبی است و مباحث تفسیری را با محوریت مسائل ادبی پیش برده‌اند. ممکن است احیاناً در برخی از کتب مربوط به شناخت تفاسیر و روش‌ها و گونه‌های آن، میان تفاسیر لغوی، بیانی، بلاغی تفکیک کنند و حتی صرفاً تفاسیری که با محوریت صرف و نحو به تفسیر قرآن پرداخته‌اند را از نوع تفسیر ادبی قلم‌داد کنند، اما باید توجه داشت که همه‌ی این امور، جزو ادبیات به حساب می‌آید و همه‌ی این تفاسیر، چه با رویکرد بلاغی و بیانی، چه با رویکرد لغوی، چه با رویکرد

صرفی و نحوی، همه جزو تفاسیر ادبی به حساب می آیند.

در هر صورت، تفاسیر ادبی، در شیعه بسیارند و گفته شده است نخستین تفسیر ادبی شیعه، «التفصیل الجامع لعلوم التنزیل» نوشته‌ی ابوالعباس احمد بن عمار تمیمی اندلسی (متوفای ۴۴۰ق) بوده که حاکم اندلس آن را از وی گرفته و معدوم ساخته و بعدها او ناگزیر، «التحصیل فی مختصر التفصیل» را نگاشته است. البته تشیع نویسنده‌ی این تفسیر برای نگارنده محرز نشده است. دیگر تفسیر ادبی، «مفردات الفاظ القرآن الکریم»، نوشته‌ی ابوالقاسم حسین بن محمد معروف به راغب اصفهانی (متوفای ۵۰۳ق) است که برخی او را نیز شیعه دانسته‌اند و امکان تشیع او بسیار است (ر.ک: احمد نژاد، ۱۳۹۳: ۲۳۰)؛ اما نخستین تفسیر شیعی از این دست که در تشیع نویسنده آن هیچ تردیدی نیست، بلکه نویسنده از بزرگان عالم تشیع است، «جوامع الجامع» نگاشته‌ی امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (متوفای ۵۴۸ق) است.

دیگر تفسیر مهم ادبی شیعی، تفسیر «غریب القرآن»، نوشته‌ی فخرالدین بن محمد علی طریحی (متوفای ۱۰۸۵ق) که وی، هم در این اثر و هم در «مجمع البحرین و مطلع النیرین»، به شرح الفاظ و واژگان قرآن کریم پرداخته است.

تفسیر صغیر «شبر»، یعنی الوجیز نوشته‌ی سید عبدالله شبر از دانشمندان شیعه در قرن سیزدهم نیز به تفاسیر ادبی تعلق دارد. این تفسیر که یکی از تفاسیر سه گانه‌ی شبر و خلاصه‌ای از تفسیر «الجواهر الثمین» او است، به طور خلاصه، به بیان معانی واژگان مبهم، مشکل و غریب قرآن پرداخته است.

چنان که شیخ محمد صالح برغانی (متوفای ۱۲۷۱ق) نیز در «معدن الانوار و مشکاة الاسرار» خود، مباحث لغوی را محور قرار داده و تبیین واژگان مشکل، غریب و متشابه قرآن پرداخته است.

۴.۳. تفاسیر فقهی

یکی دیگر از انواع مهم تفسیر، تفسیر فقهی است که با محوریت آیات الاحکام، به تفسیر این آیات می پردازد. دانشمندان مسلمان بسیاری، تفسیر آیات الاحکام نگاشته‌اند که در این مجال، مهم ترین نمونه‌های تفاسیر آیات الاحکام در شیعه را ذکر می کنیم:

۱. «فقه القرآن» نوشته‌ی قطب الدین سعید بن هبة الله راوندی (متوفای ۵۷۳ق)؛

۲. «کنز العرفان فی فقه القرآن»، نگاشته‌ی فاضل مقداد بن عبدالله حلّی سیوری (متوفای ۸۲۶ق)؛
۳. «تفسیر شاهی»، نوشته‌ی سیدابوالفتح حسینی جرجانی (متوفای ۹۷۶ق)، به زبان فارسی؛
۴. «زبدة البیان فی احکام القرآن»، نوشته‌ی احمد بن محمد مشهور به مقدس اردبیلی (متوفای ۹۹۳ق)؛
۵. «تفسیر آیات الاحکام»، نوشته‌ی محمد بن علی استرآبادی (متوفای ۱۰۲۸ق)؛
۶. «مسالك الافهام الى آیات الاحکام یا المسالك الجوادية»، نوشته‌ی محمد جواد بن سعد فاضل کاظمی (متوفای ۱۰۶۵ق)، که کتابی جامع در تفسیر آیات الاحکام است و آیات را بر اساس ابواب فقه، از طهارت تا قضاء و شهادت، ذکر کرده است؛
۷. «تحصیل الاطمینان فی مطالب زبدة البیان»، نوشته‌ی سید محمد ابراهیم حسینی قزوینی (متوفای ۱۱۴۹ق) که با الگو قرار دادن زبدة البیان مقدس اردبیلی تفسیر خود را سامان داده است؛
۸. «تفسیر آیات الاحکام»، نوشته‌ی سید محمد حسین طباطبایی یزدی (متوفای ۱۳۸۶ق)، که آیات احکام را بر اساس ترتیب سوره‌ها تفسیر کرده است، نه ابواب فقه؛
۹. «فقه پژوهی قرآنی؛ درآمدی بر مبانی نظری آیات الاحکام»، نوشته‌ی سید محمد علی ایازی.

۳.۵. تفاسیر عرفانی

نگرشی دیگر در تفاسیر شیعه در این دوره، نگرش عرفانی است و برخی از تفاسیر با این نگرش نگاشته شده است و مسائل عرفانی و نگرش تأویلی، در آن‌ها مورد توجه و اهتمام ویژه قرار گرفته است. این گرایش تفسیری در میان دانشمندان عامه، پیشینه‌ای دیرینه داشته و دانشمندانی چون سهل بن عبدالله تستری، ابو عبد الرحمن سلمی، ابوالقاسم قشیری و رشیدالدین میبدی، دارای تفاسیر عرفانی بوده‌اند. این گرایش در عامه با ابن عربی و پیروان مکتب او ادامه یافته و اوج گرفته است؛ اما در مذهب شیعه، این گرایش سابقه‌ی طولانی ندارد و حتی شماری از دانشمندان شیعه با آن موافق نیستند. از جمله نویسنده‌ی ما، به شدت با این رویکرد مخالف است و این نوع از تفسیر را

گمراه کننده و خیال موهوم می داند و به اهل علم توصیه می کند که از این نوع تفاسیر به شدت اجتناب کنند (محسنی، ۱۳۹۶ش: ۳۹).

به نظر می رسد نخستین دانشمند شیعه که آشکارا به این گرایش تفسیری رو آورده، سید حیدر آملی در قرن هشتم (متوفای پس از ۷۸۷ق) در تفسیر «المحیط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم» است. سپس شاه نعمت الله کرمانی (متوفای ۸۳۴ق)، مؤسس سلسله ی نعمت اللهیه، تفسیری عرفانی از قرآن ارائه کرده که به نام «تفسیر شاه نعمت الله» شناخته می شود. از آغاز قرن دهم به این سو، چند تفسیر مهم شیعی، با گرایش غالب عرفانی، نگاشته شده که مهم ترین آن ها به قرار زیر است:

۱. «ترجمة الخواص»، نوشته ی ابوالحسن علی بن حسن زواره ای؛
۲. «تفسیر القرآن الکریم»، نوشته ی ملاصدرای شیرازی که در کنار نگاه فلسفی، تا حدودی نگاه عرفانی را نیز به کار بسته است؛
- ۳ و ۴. «الدر النظیم فی تفسیر القرآن العظیم و آیات الامامة»، نوشته ی محمدرضا بن محمد امین همدانی مشهور به کوثر علی شاه (متوفای ۱۲۴۷)؛
۵. «غنائم العارفین فی تفسیر القرآن المبین»، نوشته ی محمد علی برغانی قزوینی (متوفای ۱۲۶۹ق)؛
۶. «مناظر الانوار و مظاهر الاسرار»، نوشته ی محمد تقی قزوینی (متوفای ۱۲۷۰ق)؛
۷. «بیان السعادة فی مقامات العبادة»، نوشته ی سلطان محمد بن حیدر گنابادی (متوفای ۱۳۲۷ق)؛
۸. «الغیب و الشهادة من خلال القرآن»، نوشته ی محمد علی البازوری العاملی.

۶.۳. تفاسیر اجتماعی - تربیتی

رویکرد دیگری در تفسیر قرآن کریم که در قرن اخیر شاهد بروز و ظهور آن بوده ایم، تفسیر قرآن با نگاه به مسائل اجتماعی، انسانی و به ویژه مسائل تربیتی و اخلاقی است. بی تردید، آثار بسیاری در شیعه وجود دارد که هرچند نام تفسیر را بر خود ندارند، اما در این مباحث، از آیات قرآن کریم بسیار بهره برده اند که محض نمونه می توان از «قلب سلیم و گناهان کبیره» شهید سید عبدالحسین دستغیب (شهادت ۱۴۰۲ق) نام برد. اما آثاری نیز وجود دارند که با عنوان رسمی تفسیر، به این رویکرد تعلق دارند و با محوریت مباحث اجتماعی،

۱. «خلاصة البيان في تفسير القرآن»، نوشته‌ی سیدهاشم حسینی میردامادی (متوفای ۱۳۸۰ق)؛
۲. «پرتویی از قرآن»، نوشته‌ی سید محمود طالقانی (متوفای ۱۳۹۹ق)؛
۳. «تفسیر الکاشف»، نوشته‌ی محمد جواد مغنیه (متوفای ۱۴۰۰ق)؛
۴. «مخزن العرفان در تفسیر قرآن»، نوشته‌ی بانو سیده نصرت بیگم بنت محمد علی امین (متوفای ۱۴۰۶ق)؛
۵. «روان جاوید»، نوشته‌ی میرزا محمد ثقفی (متوفای ۱۴۰۶ق)؛
۶. «تقریب القرآن الی الاذهان»، نوشته‌ی سید محمد حسینی شیرازی (متوفای ۱۴۲۲)؛
۷. «من وحی القرآن»، نوشته‌ی سید محمد حسین فضل‌الله (متوفای ۱۴۳۱ق)؛
۸. «من هدی القرآن»، نوشته‌ی سید محمد تقی مدرسی.

۳.۷. تفاسیر موضوعی

یکی دیگر از رویکردهای مهم در تفسیر که در عصر حاضر ظهور یافته، تفسیر موضوعی است. هرچند تفسیرهایی چون تفاسیر مربوط به آیات الاحکام، جزو تفسیر موضوعی به حساب می‌آیند، اما این‌که مفسرانی کل یا بخش عمده‌ی قرآن کریم را بر اساس موضوعات طبقه‌بندی کنند و بر اساس ترتیب موضوعی و نه ترتیب سوره‌ها و آیات، به تفسیر بپردازند، پدیده‌ای نسبتاً تازه در عرصه‌ی تفسیر قرآن کریم در جهان اسلام است که سرآغاز آن را در عصر جدید، به شیخ محمد عبده مصری (متوفای ۱۳۲۳ق) می‌رسانند و در شیعه، علامه سید محمد حسین طباطبایی، هرچند تفسیر موضوعی مستقلی ننگاشته است، در موارد مختلف در «المیزان» کوشیده است آیات مربوط به یک موضوع را کنار هم قرار دهد و تصویری جامع از یک مبحث ارائه دهد و این امر، زمینه را برای نسل بعد به‌ویژه شاگردان او فراهم آورد تا به نگارش آثار مستقل مربوط به تفسیر موضوعی قرآن کریم بپردازند. شایسته‌ی ذکر است که به لحاظ تاریخی، برخی از دانشمندان، کاری را که مرحوم علامه‌ی مجلسی در «بحار الانوار» کرده است، نخستین کار تفسیر موضوعی قرآن کریم می‌دانند. (سبحانی، ۱۳۶۰ش: ج ۱، ۲۴؛ معرفت، ۱۳۷۹ش: ج ۲، ۵۳۱) مرحوم مجلسی در بحار الانوار، در هر مبحث پیش از ذکر روایات، کل آیات مربوط به آن مبحث را گرد آورده و به توضیح

مختصر آن‌ها پرداخته است. در هر صورت، مهم‌ترین تفاسیر موضوعی شیعه که همه در قرن اخیر نگاشته شده و نویسندگان بسیاری از آن‌ها در قید حیات هستند، به قرار زیر است:

۱. «المدخل الی التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم»، نوشته‌ی سید محمد باقر موحد ابطحی (متوفای ۱۴۳۵ق)؛
۲. «فی رحاب القرآن»، محمد مهدی آصفی (متوفای ۱۴۳۷ق)؛
۳. «معارف قرآن»، نوشته‌ی محمد تقی مصباح یزدی؛
۴. «فرهنگ قرآن»، نوشته‌ی اکبر هاشمی رفسنجانی؛
- ۵ و ۶. «منشور جاوید و مفاهیم القرآن»، نوشته‌ی جعفر سبحانی؛
۷. «تفسیر موضوعی قرآن کریم»، نوشته‌ی عبدالله جوادی آملی؛
۸. «پیام قرآن»، نوشته‌ی ناصر مکارم شیرازی؛
۹. «فرهنگ موضوعی قرآن»، نوشته‌ی محمود رامیار؛
۱۰. «فرهنگ موضوعی قرآن مجید»، نوشته‌ی کامران فانی و بهاء الدین خرمشاهی.

۳.۸. تفاسیر جامع

بسیاری از تفاسیر قرآن کریم، چه تفاسیر شیعی، چه تفاسیر اهل سنت، به پیروی از سبک خود قرآن کریم، به موضوع یا رویکرد خاصی محدود نیستند، بلکه مطالب و رویکردهای متنوع و گوناگونی را پوشش می‌دهند. از این رو، نمی‌توان برای آن‌ها رویکرد یا روش غالب یا خاصی را مشخص کرد، بلکه می‌توان آن‌ها را «تفسیر جامع» نامید که مسائل مختلف فکری و عملی مورد نظر قرآن را پوشش می‌دهند و از رویکردها و روش‌های گوناگون بهره می‌برند. به نظر می‌رسد بسیاری از تفاسیری که در ذیل هر یک از هفت دسته‌ی پیش نام بردیم، با یک نگاه از این قبیل باشند، هرچند که از نگاهی دیگر، توانسته‌ایم برای آن‌ها وجه غالب بیابیم. به طور مثال، در تفسیر شریف المیزان، ادعا شده و حتی در عنوان آن قید شده است که این تفسیر دارای رویکردهای چندگانه است و رویکردهای مختلف قرآنی، حدیثی، فلسفی، اجتماعی و غیر آن‌ها را در خود جای داده است و حقیقتاً نیز این تفسیر شریف، همین‌گونه است؛ اما نگارنده آن را جزو تفاسیر کلامی به حساب آورده است؛ زیرا وجهی غالب آن که نویسنده‌ی ارجمنده همواره و در

واقع به آن ملتزم بوده، تبیین اندیشه‌ها و باورهای دینی و دفاع از آن‌ها است که کار اصلی دانش کلام است. در هر صورت بسیاری از تفاسیر مشهور و غیر مشهور شیعه هم چون «مجمع البیان»، نوشته‌ی فضل بن حسن طبرسی، «سعدالسعود منضود للنفوس»، نگاشته‌ی رضی‌الدین علی بن طاووس حلی (متوفای ۶۶۴ ق)، «تفسیر راهنما»، نوشته‌ی اکبر هاشمی رفسنجانی (متوفای ۱۴۳۸ ق)، «تفسیر نمونه» نوشته‌ی ناصر مکارم شیرازی و دیگران، «تفسیر تسنیم»، نوشته‌ی علامه عبدالله جوادی آملی و «تفسیر نور» نوشته‌ی محسن قرائتی را می‌توان جزو تفاسیر جامع به حساب آورد که نمی‌توان آن‌ها را در ذیل یکی از رویکردها و انواع هفت‌گانه‌ی پیشین قرار داد.

۴. اثر تفسیری «افق اعلی»

اکنون با آشنایی اجمالی با گونه‌ها، رویکردها و روش‌های مهم تفسیر قرآن کریم در میان عالمان شیعه، به بررسی «افق اعلی» می‌پردازیم تا هم آن را به اجمال معرفی کرده باشیم و هم روش و رویکرد کلی آن را شناسایی کنیم تا روشن شود که این تفسیر در زمره‌ی کدام یک از هشت دسته‌ی تفاسیر بالا جای می‌گیرد. در این معرفی اجمالی، سه عنصر مهم در این تفسیر، یعنی مشخصات ظاهری و ساختاری، مبانی تفسیری، و سرانجام روش و رویکرد تفسیری نویسنده در این تفسیر را به اختصار مورد توجه قرار می‌دهیم.

۴.۱. ویژگی‌های ظاهری و ساختاری

«افق اعلی» در سه جلد با قطع وزیری و جلد کاغذی، جمعاً بالغ بر ۱۲۴۰ صفحه (جلد اول ۴۱۹ صفحه، جلد دوم ۴۲۲ صفحه و جلد سوم ۴۰۰ صفحه)، در سال ۱۳۹۶ شمسی، در قم، از سوی نشر ادیان، وابسته به دانشگاه ادیان و مذاهب قم، به چاپ رسیده است. زبان این اثر فارسی است.

افق اعلی، تفسیر کامل نیست و به تفسیر کل سوره‌ها و آیات قرآن کریم نپرداخته است، بلکه برخی از سوره‌ها را به طور کامل تفسیر کرده و از برخی سوره‌های تنها آیاتی را تفسیر کرده و برخی از سوره‌ها نیز کلان‌نادره گرفته شده است. البته در هیچ جای تفسیر نیز ذکر نشده که چرا این‌گونه عمل شده است و ملاک و معیار مفسر در گزینش آیات و سوره‌هایی که تفسیر شده و آیات و سوره‌هایی که تفسیر نشده، چه چیزی بوده است. اما ممکن است

از یادداشت کوتاه نویسنده در آغاز کتاب که عنوان مقدمه را به خود گرفته است، به دست آورد که اساساً مرحوم مؤلف به دنبال نگارش نظام مند و منسجم یک تفسیر کامل و روشمند بر کتاب نبوده، بلکه تنها به دنبال گزینش نکات مورد توجه برای خود او بوده است، چنان که عنوان فرعی کتاب، «تفسیر آیاتی از قرآن مجید»، مؤید همین مطلب است. به نظر می رسد توجه به عین عبارات نویسنده در آن مقدمه‌ی کوتاه، خواننده‌ی محترم را بهتر بتواند به مقصود رهنمون شود. او نوشته است:

«صاحب این قلم چند مرتبه برای یابیدن نظر کامل قرآن مجید در موضوعات مختلف علمی آن را از اول تا آخر، مطالعه و آیات مورد نظر را یادداشت نموده است. امروز که در سن ۸۱ سالگی قصد مطالعه‌ی آن را دارم، برای تحصیل مطلب معین و موضوع خاصی نیست؛ بلکه می خواهم آن را مطالعه کنم و به اندازه‌ی توان علمی و فیزیکی خود در آیات آن تدبر نمایم و حاصل آن را به دست آورم تا وقتی که اجل رسید، دیگر «آن جا که روم (نسباً) عاقل و فرزانه روم»، اگر خدا به من عمر داد که تا آخر قرآن تدبر نمایم و بنویسیم که چه خوب (فَلَهُ الْحَمْدُ وَالْمَنْ وَالشُّكْرُ) و چنان چه توفیق کاملی حاصل نشد، باز هم از او تشکر می کنم (هر چه از دوست می رسد نیکوست)». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۲۰)

در هر صورت، جلد نخست کتاب که تفسیر سوره‌ی حمد تا آخر سوره‌ی اسراء را در بردارد، پس از یک بحث مقدماتی درباره‌ی ضوابط تفسیر که نشان دهنده‌ی مبانی و رویکرد و روش نویسنده است و در ادامه به بخش‌هایی از آن توجه خواهیم کرد، وارد تفسیر شده و سوره‌ی حمد را به طور کامل تفسیر کرده است (تا صفحه ۹۰). سپس ۲۵۴ آیه از سوره‌ی بقره را رها کرده و به تفسیر مختصر آیه‌ی الكرسی و آیه‌ی متعاقب آن (آیه ۲۵۶-۲۵۵ بقره) پرداخته است و البته در ذیل این آیه، سخن را بسط داده و مباحث درازدامنی را درباره‌ی ادیان و مذاهب، به ویژه یهودیت و مسیحیت، کتاب مقدس آنان و مسئله‌ی تثلیث آورده (ص ۱۰۳-۲۵۱) و البته بحثی درباره‌ی جبر و تفویض و امر بین الامرین (ص ۱۳۰-۱۲۵) آورده و در ادامه تا پایان این جلد، از هر سوره چند آیه‌ای را تفسیر کرده است.

جلد دوم این اثر که از سوره‌ی کهف تا اول سوره‌ی مؤمن را دربر دارد، به همان منوال جلد یکم، به بیان مباحث پرداخته است و جلد سوم، از سوره‌ی مؤمن به بعد را در بر

می‌گیرد. روی جلد کتاب نگاشته شده است: «از سوره‌ی مؤمن تا آخر» که مستفاد از آن این است که به تفسیر آیات سوره‌های پایانی قرآن کریم می‌پردازد، اما فقط تا سوره‌ی زلزله تفسیر شده و به پانزده سوره‌ی باقی‌مانده نپرداخته است.

کتاب به لحاظ ساختاری، فاقد هرگونه ساختاری است. حتی ساختار سوره‌ها نیز رعایت نشده و نویسنده مباحث خود را بر اساس سوره نیز تقسیم نکرده است، بلکه هر آیه‌ای که در صدد تفسیر آن بوده است را مورد توجه قرار داده و برای بحث خود روی آن، عنوانی قرار داده و مباحث را در ذیل آن عنوان به بحث نهاده و سپس در موارد لزوم، عنوان‌های دیگری در تراز همان عنوان اصلی، بر آن افزوده است. هرچند در عمده‌ی مواضع، عنوان سوره مشخص شده و صفحه‌آزای کتاب، در فهرست آن را با قلم برجسته مشخص کرده، در غالب مواقع، حتی همین کار نیز صورت نگرفته است. محض نمونه، از جایی که «تفسیر کامل سوره‌ی حمد» (ج ۱، ۶۶) در فهرست عنوان برجسته پیدا کرده، تا عنوان برجسته‌ی بعدی که «تفسیر سوره‌ی هود» (ج ۱، ۲۱۴) است، هیچ عنوان دیگری ناظر به سوره‌ها وجود ندارد و خواننده گمان می‌کند که همه‌ی مطالب، در ذیل سوره‌ی حمد است، در حالی که مطالب مربوط به سوره‌ی حمد در صفحه‌ی ۹۰ پایان یافته و از چند سوره‌ای که در بین دو سوره‌ی حمد و هود قرار دارند، آیاتی تفسیر شده است. طرفه این‌که حتی ترتیب سوره‌ها و آیات نیز در ترتیب تفسیر رعایت نشده است؛ زیرا در جلد نخست، صفحه‌ی ۹۰ به تفسیر آیات ۲۵۵ و ۲۵۶ سوره‌ی بقره پرداخته و سپس در صفحه‌ی ۱۴۰، به آیه‌ی ۲۱۳ همین سوره بازگشته است؛ چنان‌که در این بین، در صفحه‌ی ۱۳۶-۱۳۰ به تفسیر آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی آل عمران، و در صفحه‌ی ۱۳۹-۱۳۶ به تفسیر دو آیه‌ی ۹۶ و ۹۷ سوره‌ی آل عمران پرداخته شده است!

آخرین نکته‌ای که ناگزیر از ذکر آن درباره‌ی ویژگی‌های صوری و ظاهری کتابیم، فقدان ویرایش فارسی کتاب و خودنمایی اغلاط فراوان نگارشی، املائی و حروف چینی است.

۲.۴. مبانی تفسیری

توجه به مبانی تفسیری یک مفسر، در فهم و درک مقصود نویسنده و نیز شناخت نوع تفسیر و روش و رویکرد آن، نقشی مؤثر دارد. اما مسئله‌ی مهم‌تر از آن، اساساً مبنا داشتن

مفسر و حرکت او در تفسیر خود بر مدار آن مبنا است. اکنون باید دید که اولاً مرحوم مؤلف در «افق اعلی»، دارای مبنا بوده است یا خیر و ثانیاً آیا در تفسیر خود، بر پایه‌ی آن مبناها مشی کرده است یا خیر.

خوش بختانه مؤلف محترم، در آغاز افق اعلی، در یک بحث مقدماتی با عنوان «ضوابط تفسیری»، بیست و دو نکته را یاد آور شده و در نهایت آن‌ها را «فایده» نامیده است. (محسنی، ۱۳۹۶ش، ج ۱، ۳۹) برخی از این نکات را می‌توان جزو مبانی قلم داد کرد و از این جهت، ما را به شناخت بهتر این تفسیر رهنمون می‌سازند. در هر صورت، مهم‌ترین مبانی نویسنده را می‌توان بر اساس این نکات، به قرار زیر ترسیم کرد:

۱.۲.۴. حجیت ظواهر قرآن کریم

نخستین مبنا‌ی مهمی که نویسنده به آن توجه داده است، حجیت ظواهر قرآن کریم است. نویسنده تأکید دارد که آیات قرآن را باید به وسیله ظواهر الفاظ قرآن که عرف آن‌ها را می‌فهمند، تفسیر کرد. استدلال او در زمینه روشن است و از یک اصل اساسی در دانش اصول فقه برگرفته شده است. بر اساس آن اصل، ظواهر الفاظ بر مبنا‌ی عقلا حجت و معتبر است و شارع روش و بنای آنان را در باب تفهیم و تفهم امضاء نموده است و به طریق اولی نصوص قرآن که قوی‌تر از ظواهر آن است نیز مقصود خداوند را اثبات می‌کند. گاهی می‌شود ظواهر را با ملاحظه‌ی نصوص مذکور تفسیر نمود. (همان: ۲۵) این مبنا، مبنا‌ی کاملاً شناخته شده در مکتب اصولی است که نویسنده نیز آن را مورد توجه قرار داده است.

۲.۲.۴. حجیت اخبار آحاد

مبنا‌ی مهم دیگر نویسنده افق اعلی در تفسیر قرآن کریم، حجیت اخبار و روایات «معتبر الاسناد» است که از پیامبر ﷺ و امامان اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده است. وی تمسک برخی مفسران در تفسیر آیات کریمه به روایات ضعیف‌السند را به شدت نکوهش کرده و آن را نوعی تفسیر به رأی خوانده و شرعاً غیر مجاز اعلام داشته و البته بر پرهیز از آن، سفارش اکید کرده است. (همان) البته این بخش از سخن او، مورد پذیرش غالب طبقات عالمان شیعه است که نباید در تفسیر قرآن کریم به احادیث ضعیف تمسک کرد.

اما بخش مهم‌تر مبنای او در تفسیر قرآن نسبت به روایات، جنبه‌ی اثباتی آن، یعنی تأکید بر حجیت اخبار و روایات آحاد معتبرالاسناد در تفسیر قرآن است. در همین راستا، او بدون ذکر نام، به یکی از مفسران معاصر^۱ که حجیت خبر آحاد را به تبعیت از جمعی از علمای اصول فقه، منحصر در فقه و استنباط احکام فقهی دانسته، خرده می‌گیرد و این دیدگاه او را اشتباه می‌خواند. استدلال مرحوم مؤلف در اثبات حجیت اخبار آحاد در تفسیر قرآن کریم این است که حجیت خبر واحد به روایات متواتره‌ی معنوی یا اجمالی و بنای عقلا ثابت شده و بنابراین، در غیر احکام فقهی نیز ثابت است. وی تأکید دارد که «اگر تواتر اخبار را مورد تردید قرار دهیم، شکی نیست که تعداد روایات موجب اطمینان به صدور مدلول مشترک آن‌ها؛ یعنی حجیت خبر واحد فی الجمله [ثابت] می‌شود». (همان: ۲۶)

۳.۲.۴. نسبت روایات با ظهور لفظی آیات

مسئله‌ی مبنایی دیگر که با مبنای پیشین پیوند دارد، نسبت روایات تفسیری با ظهور لفظی آیات است. از منظر مرحوم مؤلف اگر حدیثی معتبر، اطلاق یا عموم آیه‌ای را به فرد یا دسته‌ی خاصی تفسیر کرد، نباید همواره گمان کنیم که باید از عموم و اطلاق آیه دست برداریم و ظهور لفظی آیه را تخصیص یا تقيید بنزیم؛ زیرا از منظر وی، در صورت تفسیر اطلاق یا عموم آیه در حدیث، به فرد یا دسته‌ی خاص، سه نوع رابطه میان این‌گونه روایات و آیات تصویر می‌شود که در دو صورت ظهور آیه به حال خود باقی است و تنها در یک صورت، ظهور آیه منتفی می‌شود:

الف. روایت، تفسیر آیه نیست، بلکه تأویل آن است.

ب. ذکر یک فرد یا جمع خاصی و یا ذکر یک مورد، از باب جری و تطبیق کلی بر یک مصداق روشن‌تر و یا مصداق خفی یا ضعیف‌تر آن است.

ج. نوع سوم از باب حصر مفهوم است، و روایت می‌گوید مراد از آیه فلان فرد و یا فلان مورد است و جز آن دیگر مفهوم و معنایی قصد نشده است.

نویسنده‌ی افق اعلی، تأکید دارد که تنها در رابطه‌ی سوم است که عموم یا اطلاق و یا

۱. ظاهراً مقصود نویسنده از آن مفسر معاصر، مرحوم علامه طباطبایی رحمته‌الله است.

ظهور آیه مخصوص به همان فرد و یا مورد می شود. (همان: ۲۷)

۴.۲.۴. نسبت ظاهر آیات با عقل و تجربه

مبنای مهم دیگر نسبت ظاهر آیات قرآن کریم با دلیل عقلی و نیز تجربه‌ی مبتنی بر عقل است. در حقیقت، پذیرش یا عدم پذیرش عقل بشری در نوع برداشت و تفسیر آیات قرآن کریم، اثری بارز دارد. نویسندگی افق اعلی که در جای دیگر، حجیت عقل را پذیرفته است، استفاده از عقل را در تفسیر قرآن کریم روا می داند و در صورت تعارض ظواهر آیات قرآن کریم با عقل صریح یا یافته‌های قطعی تجربی، معتقد است که باید از ظهور آیات دست کشید. اما باید توجه داشت که نویسندگی ظواهر قرآن کریم را فی حد نفسه مفید ظن می داند و بر این باور است که اگر ظاهر قرآن با دلیل قطعی عقلی تعارض کند، مفید ظن نخواهد بود و طریقت خود به سوی معانی را از دست می دهد. بنابراین، در تعارض ظواهر آیات با صریح عقل یا یافته‌های قطعی تجربی، ظهور ساقط می شود (همان: ۲۸)، در حالی که در صورت تعارض ظاهر قرآن با روایات صحیح‌السند، ظهور قرآن به حال خود باقی و حجت است، و روایات از حجیت ساقط می شوند؛ زیرا حجیت خبر واحد، موقوف بر عدم مخالفت آن با ظاهر یا نصوص قرآن است. (همان: ۲۹)

۴.۲.۵. عدم حجیت دیدگاه سلف و مفسران پیشین

مبنای مهم دیگری که در افق اعلی بر آن تأکید شده است، عدم حجیت دیدگاه سلف و مفسران پیشین است. نویسندگی ما اعتماد بدون دلیل به قول سلف و علمای پیشین را تقلیدی ناروا می شمارد که از ضعف علمی یا ساده‌لوحی ناشی می شود. او ضمن تأکید بر ارج نهادن به زحمات و تلاش‌های سلف صالح و مفسران پیشین، از تبعیت بدون دلیل از دیدگاه‌های آنان، بر حذر می دارد و حق را تنها پیرو برهان و دلیل می شمارد. (همان: ۲۶ و ۲۸)

۴.۲.۶. پایبندی به اصول عقاید مذهبی و باورهای کلامی

یکی از مهم‌ترین مبانی تفسیری، پایبندی به اصول عقاید مذهبی و باورهای کلامی است که این نمونه نیز خود را در افق اعلی، به روشنی آشکار ساخته است. هرچند

نویسنده این مبنای مهم را در آن مبحث مقدماتی ضوابط تفسیری خود ذکر نکرده است، در همه‌ی بخش‌های کتاب این مبنا بروز و ظهوری تام دارد. محض نمونه، او در بحث جبر و تفویض و امر بین الامرین، به طور مفصل به بحث پرداخته و بر مبنای باورهای مذهب کلامی خود، یعنی نظریه‌ی امر بین الامرین حرکت کرده است (همان: ج ۱، ۱۳۰-۱۲۵) و در برخی موارد، از جمله در بحث از علم خدا به امور و پدیده‌های عالم، دیدگاه برخی فلاسفه را از این جهت که مخالف ضروری اسلام است، طرد کرده است (همان: ۱۳۰). چنان‌که وی در پایان تفسیر خود، در ضمن یک خاتمه به تفصیل به نقد آرای دکتر عبدالکریم سروش پرداخته است (همان: ج ۳، ۳۹۹-۳۵۹) که هرچند کاملاً بی‌ربط به بحث نیست، اما اقتضای چنان بحث مفصلی را نیز ندارد. در هر صورت، غالب مباحث این تفسیر و جهت‌گیری اصلی آن، بر مبنای مباحث اعتقادی و کلامی حرکت می‌کند و آیاتی که نویسنده برای تفسیر برگزیده است، عمدتاً آیات کلامی است، به گونه‌ای که عمده رویکرد کلی این تفسیر را آشکارا کلامی می‌سازد.

۵. روش یا شیوه‌ی تفسیری

افزون بر مبانی تفسیری که روشن‌گر نوع و رویکرد تفسیر است، مسئله‌ی روش اهمیتی اساسی دارد. مسئله‌ای که باید به آن توجه داشت این است که امروزه روش‌شناسی از مسائل بسیار مهم و جدی در علوم است و در بسیاری از دانش‌ها روش‌های مضبوط و دقیقی وجود دارد، هرچند که در بسیاری دیگر از دانش‌ها به‌رغم وجود برخی روش‌ها، درباره‌ی آن‌ها میان صاحب‌نظران توافق اطمینان‌بخشی وجود ندارد. با این حال، بسیاری از علمای سنتی حوزه‌های علمیه، یا با این روش‌ها آشنایی نداشته یا به آن‌ها اعتنایی نداشته‌اند. بنابراین، سخن گفتن از روش در این جا صرفاً به معنای شیوه‌ی پرداختن به مباحث و نحوه‌ی ورود و خروج در آن است و به تعبیر دیگر، مقصود از روش در این جا چگونگی سامان‌دادن به مباحث و پرداختن به آن‌ها است. با عنایت به این امر، لازم است در این مجال، مهم‌ترین نکات مربوط را به اختصار مطرح ساخت.

۱.۵. نکته‌محوری و نه متن‌محوری

مهم‌ترین مسئله‌ای که در باب شیوه نگارش «افق‌اعلی» باید به آن توجه داشت این

است که این اثر، برخلاف تفاسیر رایج، در عین حال که تفسیر موضوعی نیست، متن محور نیز نیست و نویسنده خود را ملزم به توضیح دقیق مقصود متن و بیان الفاظ و عبارات آن نمی‌بیند، بلکه «نکته‌محور» است و نویسنده دنبال بیان نکات عمده‌ای است که از برخی از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود و البته بر محور آن، سایر آیات و نیز روایات را مورد توجه قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد در کل این مبحث، نویسنده تنها در تفسیر سوره‌ی حمد، به متن، آن هم نه به طور کامل، بلکه تا حدودی وفادار بوده و کوشیده است بر اساس متن حرکت کند. در سایر سوره‌ها نویسنده نکته‌ای را مورد توجه قرار داده و آیه یا آیاتی از آن را برگرفته و به تفسیر آن پرداخته است.

۲.۵. ورود به مباحث استطرادی

یکی از خصوصیات دیگر مربوط به شیوه‌ی پرداختن به مباحث در «افق اعلی» این است که نویسنده فرصت را غنیمت شمرده و در هر زمینه‌ای به مباحث گوناگون، از جمله مباحث اعتقادی، شبهه‌شناختی، رجالی، روایی، داستانی، تاریخی، سیاسی، اجتماعی، تربیتی و مانند آن می‌پردازد و حتی در موارد بسیاری به ذکر خاطرات (محض نمونه: همان، ج ۱، ۳۲۸-۳۲۴؛ ج ۲، ۱۷۵) و اشعار (محض نمونه: همان، ۲۸۱-۲۸۰) می‌پردازد. به نظر می‌رسد این مسئله یکی از آسیب‌های این کتاب است که در پاره‌ای از مواقع، آن را از شکل تفسیری خارج ساخته است.

۳.۵. فقدان رویه‌ی واحد

نویسنده‌ی «افق اعلی»، خود را در نگارش اثر به وحدت رویه ملزم نمی‌داند. بر همین اساس، در بسیاری از مواقع، مثلاً به صرف ترجمه‌ی آیات قرآن، و به‌ویژه ترجمه‌ی روایات و نیز عبارات عربی اکتفا می‌کند. در پاره‌ای از مواقع، فقط متن آیات و روایات را ذکر می‌کند. چنان‌که در برخی موارد، ترجمه‌ی آیات یا روایات را در پاورقی ذکر می‌کند. (همان: ج ۲، ۲۱۱)

۴.۵. استفاده از تمثیل

چنان‌که قرآن کریم در بیان مفاهیم خود از مثال و تمثیل فراوان بهره برده و آن را راهی برای فهم حقایق می‌داند (روم: ۲۸)، نویسنده‌ی «افق اعلی» نیز در بیان مقاصد خود از

مثال‌های بسیاری بهره می‌برد که برخی از آن‌ها مثال‌های فرضی و بسیاری نیز واقعی است که در روایات و تواریخ آمده یا جزو خاطرات نویسنده است. (محض نمونه، رک: محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۲۴۵)

۵.۵. استفاده از یافته‌های علوم جدید و مباحث علمی روز

یکی از شیوه‌های مهم نویسنده در بیان مطالب، تمسک به داده‌ها و یافته‌های علمی جدید و دانش روز است. محض نمونه او، در تفسیر آیه‌ی «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ» (نحل: ۱۸) به یافته‌های علوم جدید در زمینه‌ی فضا، هوا، دریا، زمین، فیزیولوژی انسان و مانند آن استناد می‌کند. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۲۴۷-۲۴۶)

۵.۶. استناد اندک به کتاب‌های تفسیری پیشین و کتاب‌های لغت

با توجه به نکته‌ی نخست روشی که گفته شد، نویسنده در این تفسیر، نه متن محور، بلکه نکته محور مشی کرده است، در اغلب مواقع، نیازی نمی‌بیند به بیان دقیق متن و توضیح واژگان آیات پردازد. به همین دلیل، صرفاً به بیان مطالب و نکات مورد نظر خود می‌پردازد و به کتاب‌های تفسیری متقدم و نیز کتاب‌های لغوی ارجاع نمی‌دهد. تنها در موارد معدودی به برخی کتب تفسیری، از جمله به «تفسیر المیزان» علامه طباطبایی و «تفسیر البیان» آیت الله خوئی و نیز به برخی از تفاسیر روایی مانند «البرهان» سیدهاشم بحرانی، ارجاع داده است. هم‌چنین تنها در مواردی معدود به برخی از منابعی که به توضیح معانی واژگان پرداخته‌اند، از جمله «مفردات» راغب اصفهانی (همان: ج ۱، ۲۵۵؛ همان: ج ۲، ۱۹۱) و «صحاح اللغة» جوهری (همان: ج ۲، ۱۴۱) ارجاع می‌دهد.

۵.۷. اکتفا به اجمال و اختصار، و ارجاع به دیگر آثار نویسنده

یکی از شیوه‌های بارز نویسنده این است که در بسیاری از مواقع، مطلب را به اجمال و اختصار بیان می‌کند و تفصیل آن را به دیگر آثار خود ارجاع می‌دهد. محض نمونه، به کتاب «صراط الحق» (در موارد متعدد، از جمله، ج ۲، ۷۴، ۹۱، ۱۰۲) به کتاب «قضا و شهادت» (ج ۲، ۳۵۹)، به کتاب «متافیزیک از نظر رئالیسم» (ج ۲، ۴۸)، به «فوائد دمشقیه» (ج ۱، ص ۳۸)، به کتاب «معاد از نظر دین و عقل و علم» (ج ۲، ۴۸)، به کتاب «بحوث فی

علم الرجال» (ج ۲، ۵۷)، و به کتاب چاپ نشده‌ی «خاطرات» (ج ۲، ۱۶۵).

۵. ۸. استناد به آثار مستشرقان و غربیان برای بیان عظمت قرآن و حقانیت دیدگاه‌های آن

یکی از شیوه‌های مهمی که نویسنده تلاش دارد بر پایه‌ی آن، حقانیت و برتری قرآن کریم را اثبات کند، استناد به آثار و انظار مستشرقان و غربیان برای بیان عظمت قرآن و حقانیت دیدگاه‌های آن است. افزون بر این که وی در مباحث مقدماتی خود، پیش از ورود به تفسیر آیات و سوره‌ها به تفصیل دیدگاه شماری از مستشرقان درباره‌ی عظمت و اهمیت قرآن را ذیل دو عنوان «عظمت قرآن در نظر دیگران» (همان: ج ۱، ۴۵-۴۲) و «نقش قرآن در جهان» (همان: ۵۱-۴۹) مورد بحث قرار داده است، در لایب‌الای مباحث نیز به نظر مستشرقان و غربیان درباره‌ی مباحث قرآنی و تأیید آن و احیاناً اعجاب آنان استناد می‌کند (محض نمونه، ر.ک: همان، ج ۱، ۱۸۴-۱۸۲؛ ج ۲، ۱۷۵).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با عنایت به آن چه ذکر شد، می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. مرحوم آیت‌الله محسنی، یکی از دانشمندان پرکار شیعه در عرصه‌ی علوم اسلامی است که در کنار فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی، آموزشی و فرهنگی بسیار، در علوم بسیاری صاحب اثر و نظر است و یکی از این علوم، دانش تفسیر قرآن کریم است که هم در ذات خود، به دلیل این که به بیان و کشف مقصود کلام خداوند می‌پردازد، اهمیت دارد و هم دانشمندان مسلمان، به آن اهمیتی ویژه داشته‌اند.

۲. در مذهب شیعه، دانش تفسیر از عصر حضور معصومان علیهم‌السلام مورد توجه بوده و اصحاب ائمه علیهم‌السلام از همان زمان، آثار بسیاری را در این زمینه نگارش کرده‌اند که اغلب آن‌ها به دست ما نرسیده و در گذر روزگار از میان رفته‌اند، اما برخی از آثار تفسیری متعلق به اواخر عصر حضور و نیز شمار بسیاری از آثار تفسیری از آغاز عصر غیبت تا کنون، در دسترس ما قرار دارند.

۳. میراث تفسیری شیعه را به لحاظ نوع، روش و رویکرد، به هشت دسته‌ی کلی می‌توان تقسیم کرد که عبارتند از: (۱) تفاسیر روایی؛ (۲) تفاسیر عقلی (کلامی و فلسفی)؛ (۳) تفاسیر ادبی؛ (۴) تفاسیر فقهی؛ (۵) تفاسیر عرفانی؛ (۶) تفاسیر اجتماعی تربیتی؛ (۷) تفاسیر

موضوعی؛ ۸) تفاسیر جامع.

۴. مرحوم آیت‌الله محسنی در عرصه‌ی تفسیر چندین اثر از خود بر جای نهاده که یکی از آن‌ها «افق اعلی» است که گویا آخرین اثر نویسنده بوده که آن را در واپسین سال‌های عمر خود، در زمانی که به لحاظ علمی به اوج درجه‌ی علمی خود رسیده بوده، تألیف کرده است. از این رو، این اثر، به لحاظ نظری، بازتاب‌دهنده آخرین نظریات علمی نویسنده و از این جهت، کتابی بسیار مهم است.

۵. با توجه به ویژگی‌های ظاهری و ساختاری و نیز مبانی و نکات روشی که برای افق اعلی برشمردیم، می‌توان گفت: این اثر، به لحاظ روش و رویکرد، جزو تفاسیر جامع است که برای آن نوع، رویکرد، نگرش و روش خاصی را نمی‌توان غالب دانست، بلکه این اثر به دسته‌ی هشتم از هشت نوع تفاسیر شیعه تعلق دارد که انواع چندگانه‌ای از رویکردها را در خود جای داده است و به‌ویژه سه رویکرد کلامی، اجتماعی و روایی در آن نمود بیشتری دارد.

۶. افق اعلی، هرچند تفسیر موضوعی نیست، بلکه به ظاهر تفسیر ترتیبی است، اما متن محور نیست و در اغلب مواقع، خود را ملزم به توضیح متن آیات نمی‌بیند و به همین علت، عهده‌دار تفسیر همه‌ی سوره‌ها و همه‌ی آیات قرآن نشده است. به جای آن افق اعلی، نکته‌محور است و نویسنده نکات مهمی که به آیاتی از قرآن در هریک از سوره‌ها تعلق داشته است را تفسیر کرده است.

۷. افق اعلی، هرچند به لحاظ نظری، حاوی آخرین دیدگاه‌های نویسنده است، به لحاظ شکلی، صوری، ساختاری و ویرایشی به مشکلاتی دچار است و نیازمند تصحیح، ویرایش و چاپی جدید است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۲۶ق)، لسان العرب، تحقیق: یوسف البقاعی، ابراهیم شمس‌الدین و نضال علی، بیروت، دار صادر.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۸۸ش)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران علمی و فرهنگی، چاپ دوازدهم و چهاردهم.

۳. احمدنژاد، امیر (۱۳۹۳ش)، حداد عادل، غلامعلی (زیر نظر)، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۹، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۴. استادی، رضا (۱۳۸۲ش)، آشنایی با تفاسیر، قم، قدس.
۵. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۲ش)، تاریخ تفسیر قرآن: از عصر نزول تا پایان غیبت صغری، تلخیص: حسن صادقی، قم و تهران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
۶. جهامی، جبار و دغیم، سمیح (۲۰۰۶م)، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربی و الاسلامی، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون، اول.
۷. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۴ق)، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا)، مفردات الفاظ القرآن الکریم، تعلیقات: عاملی، [بیروت]، دار المعروف.
۹. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۳۷۶ق)، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل، قاهرة، احیاء الکتب العربیة.
۱۰. سبحانی، جعفر (۱۳۶۰ش)، منشور جاوید، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی رحمته الله علیه.
۱۱. صدر، سید حسن (بی تا)، تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، تهران، اعلمی.
۱۲. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرين، تحقیق: سیداحمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.
۱۳. عیاشی سمرقندی، محمد بن مسعود (۱۴۱۷ق)، تفسیر العیاشی، مقدمه: سیدمحمد حسین طباطبایی، تصحیح و تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمیة الاسلامیة.
۱۴. محسنی، محمدآصف (۱۳۸۴ش)، فوائد دمشقیه، کابل، خاتم النبیین.
۱۵. --- (۱۳۹۶ش)، افق اعلی، قم، ادیان.
۱۶. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹ش)، تفسیر و مفسران، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید.
۱۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، تصحیح: سیدموسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ششم.

تبیین نقش علم رجال از منظر آیت‌الله خویی و

آیت‌الله محسنی رحمتهماحجت الاسلام علی مطهری^۱

چکیده

«علم رجال» در اندیشه‌ی آیت‌الله خویی و آیت‌الله محسنی، برای یک مجتهد از اهمیت و ضرورت ویژه‌ای برخوردار است، چرا که جمله‌ای از احکام شرعی هرچند از طریق قرآن مجید، روایات متواتر یا محفوف به قرینه، عقل، اجماع و سیره‌ی متصل به زمان شارع استفاده می‌شود، لکن مقدار آن بسیار قلیل بوده و اکتفا به آن موجب خروج از زی متشرعه می‌گردد. کسانی که فقه را خوانده‌اند می‌فهمند که استنباط معظم احکام فقهی بر اساس اخبار آحاد استوار بوده و روایات متواتر و محفوف به قراین قطعی یا اطمینان‌آور بسیار اندک می‌باشند. از سوی دیگر ملاک حجیت خبر واحد عاری از قرینه‌ی اطمینان‌آور، ثبوت وثاقت راویان آن بوده و عمل مشهور اصحاب و مشایخ بر طبق یک روایت، ضعف سند آن را جبران نمی‌تواند، از این رو فقیهان برای تشخیص احادیث معتبر از غیر معتبر احتیاج شدید به بررسی اسانید و شناخت حال راویان پیدا می‌نمایند و به واسطه‌ی علم رجال است که این غرض حاصل شده و ثقه از ضعیف، مسند از مرسل و معتبر از نامعتبر شناخته می‌شود. بدین ترتیب علم رجال از جمله مقدمات مهم اجتهاد قرار گرفته و همان‌گونه که اصل اجتهاد واجب کفایی است، تعلم علم رجال هم واجب کفایی خواهد بود، لکن نقش علم رجال به استنباط احکام شرعی محدود نبوده و محققان در تفسیر و تأویل آیات قرآن مجید، تدوین اخلاق اسلامی، فروع اعتقادی و... نیز برای اعتبار سنجی روایات نیازمند علم رجال می‌باشند. در مقابل این دیدگاه، نظریات دیگری نیز وجود دارد که از سوی دو دانشمند مذکور مورد نقد قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: علم رجال، اجتهاد، خبر واحد، حجت، ضعف سند، شهرت، تفسیر، اخلاق اسلامی، آیت‌الله خویی، آیت‌الله محسنی.

۱. مدرس در حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صلی الله علیه و آله، کابل - افغانستان.

«علم رجال» دانشی است که در آن از احوال راویان احادیث معصومین علیهم السلام؛ همانند وثاقت، حسن (صداقت)، ضعف، جهالت، تمییز مشترکات، بیان طبقات و سایر احوال و خصوصیاتی که در اعتبار یا عدم اعتبار روایات آن‌ها نقش دارد، بحث می‌شود. (محسنی، ۱۳۸۹ش: ۱۱؛ همان، ۱۳۹۴ش: ۹) بنابراین موضوع علم رجال عبارت است از «روایات»؛ یعنی کسانی که احادیث را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا اوصیای معصوم ایشان، یکی پس از دیگری نقل کرده تا این‌که در کتب حدیثی نوشته شده است. غرض علم رجال تمییز اسانید معتبر از اسانید غیر معتبر و در نهایت شناخت اعتبار و حجیت متون و تمییز روایات معتمده از روایات غیر معتمده می‌باشد. (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۱۱) برخی افراد متعصب گفته‌اند که علمای شیعه در سابق کتابی در ذکر احوال رجال و جرح و تعدیل راویان نداشته‌اند تا آن‌که «ابوعمر و کوشی» تقریباً در سال چهارصد، کتابی در اسماء رجال و احوال روایات تصنیف کرد. این سخن نسنجیده و جاهلانه در حالی گفته می‌شود که شیعه از ابتدای حال متوجه صدق و کذب راویان بوده است؛ زیرا امامان اهل بیت علیهم السلام پیروان خود را مؤکداً تشویق به احتیاط و تحقیق در امر دین نموده‌اند، به عنوان نمونه «حسن بن محبوب» ثقه را می‌توان نام گرفت که از اصحاب امام موسی بن جعفر و امام علی بن موسی الرضا علیهم السلام است و وفات ایشان قراری که در «رجال کوشی» ذکر شده، در آخر سال ۲۲۴ ق است و هفتاد و پنج سال عمر نموده؛ بنابراین تولد او در سال ۱۴۹ بوده است. ایشان دارای تألیفاتی می‌باشد که یکی از آن‌ها معروف به کتاب «مشیخه» است. اگر تألیف این کتاب را در سن سی سالگی مؤلفش فرض کنیم، می‌توانیم بگوییم شیعه در سال ۱۷۹ ق در علم رجال کتاب داشته است و تازه هیچ دلیلی نداریم که قبل از «حسن بن محبوب» کسی از امامیه کتابی در رجال ننوشته باشد، بلکه تاریخ تألیف اولین کتاب رجالی بنا بر آن چه مرحوم آقا بزرگ تهرانی در «الذریعه» نوشته است، به قرن اول هجری می‌رسد که «عبید الله بن ابی رافع» کاتب امیر المؤمنین علیهم السلام نام‌های آن دسته از اصحاب رسول اکرم صلی الله علیه و آله را که در جنگ‌های حضرت امیر علیهم السلام در کنار ایشان شرکت داشتند، نوشته نمود. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۲۲۰) تألیف کتب فهارس و تراجم برای تمییز صحیح از سقیم در گذشته بین اصحاب امر متعارف بوده است و بنا بر آن چه از گزارش‌های مرحوم شیخ و مرحوم نجاشی معلوم می‌شود، تعداد کتب رجالی شیعه از زمان حسن محبوب تا زمان مرحوم شیخ طوسی به

صد و چند کتاب می‌رسد که نام‌های آن‌ها را محقق شهیر، شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب خودش «مصفی المقال» جمع نموده است. (خویی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ۴۱)

با وجود اهتمام اصحاب در طول تاریخ به علم رجال، این‌گونه نیست که موضوع احتیاج محققان دینی و مستنبطان احکام شرعی به علم رجال الحدیث اتفاقی باشد، بلکه این موضوع گذشته از این‌که بین اصولیین و اخباریین مورد نزاع است، بین خود اصولیین نیز مورد نزاع واقع شده است، زیرا در بین دانشمندان علم اصول کسانی هستند که علم رجال را برای اجتهاد ضرور نمی‌دانند، به عنوان مثال به بزرگانی چون مولی احمد نراقی، محقق همدانی، شیخ حسین حلی و اندیشمندان دیگری نسبت داده شده است که علم رجال را بی‌فایده دانسته و برای وصول به اجتهاد لازم ندانسته‌اند. (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۲۳۵) شاید به همین جهت بوده که دانش رجال در برخی اعصار از سوی یک عده مورد توجه واقع نشده است، مرحوم خویی در اول کتاب گرانسنگ «معجم رجال الحدیث» می‌گوید: «دانش رجال از علومی است که دانشمندان متقدم و فقیهان سابق ما در شأن آن اهتمام ورزیده‌اند، لکن امر آن در اعصار متأخر تا آن حد مهمل گذاشته شده که گویا اجتهاد و استنباط احکام شرعی بر آن متوقف نمی‌باشد! به همین جهت بر تألیف کتابی اراده کردم که نسبت به مزیت‌های این علم جامع و کافی باشد...». (خویی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ۱۱)

در مقابل نظر مزبور، دیدگاه اکثر اصولیین این است که در اجتهاد و استنباط احکام شرعی، احتیاج زیادی به علم رجال داریم؛ بنابراین مسأله‌ی احتیاج به علم رجال بین دانشمندان مورد خلاف واقع شده است. در این مقاله می‌خواهیم این موضوع را از منظر آیت‌الله العظمی سید ابوالقاسم خویی و آیت‌الله العظمی محمدآصف محسنی (رحمهما الله تعالی) که دو تن از دانشمندان برجسته‌ی علم رجال در دوره‌ی معاصر می‌باشند، مورد بررسی قرار دهیم. مطالعه‌ی مبانی و شیوه‌های رجالی این دو بزرگوار از پژوهش‌های تازه در باب اعتبار سنجی روایات محسوب می‌شود، ماندگارترین اثر رجالی آیت‌الله خویی رحمتهما الله تعالی کتاب «معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة» می‌باشد که در نوع خود بزرگ‌ترین و بهترین کتاب رجالی محسوب می‌شود. تأثیر مبانی و اندیشه‌های رجالی ایشان در استنباطات فقهی ایشان نیز کاملاً محسوس می‌باشد. مرحوم آیت‌الله محسنی که از

شاگردان برجسته‌ی مرحوم آیت الله خوئی در علم رجال می‌باشد، نیز شخصیتی است که برای اولین بار کتابی به هدف تنقیح و تدوین قواعد کلی علم رجال تالیف نمود که نام آن در چاپ‌های بعدی به «بحوث فی علم الرجال» تغییر یافت و آخرین نظریات ایشان در چاپ پنجم آن منعکس شده است. پشتوانه‌ی علمی و فکری ایشان برای تدوین احادیث معتبرالسند در موسوعه‌ی گران سنگ «معجم الاحادیث المعتمره» نیز همان مبانی و نظریاتی است که در کتاب مزبور تنقیح و تثبیت شده است. خود ایشان در مقدمه‌ی معجم الاحادیث المعتمره خود می‌گویند: «اصول و مبانی که اعتبار و یا ضعف روایات را بر آن‌ها بنا کرده‌ام، در کتابم (بحوث فی علم الرجال) بیان شده است، هرکسی می‌خواهد به آن‌ها اطلاع پیدا نماید، به چاپ پنجم آن مراجعه نماید». (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۲۶) لازم به ذکر است که در تبیین نظریات آیت الله محسنی علاوه بر کتاب‌های ایشان، از تقریرات درس‌های رجال ایشان نیز استفاده شده که تا هنوز چاپ نشده است.

۱. دیدگاه‌ها درباره‌ی نقش علم رجال

به طور کلی درباره‌ی نیازمندی به علم رجال سه نظریه وجود دارد. ما ابتدا نظر آیت الله خوئی و آیت الله محسنی را درباره‌ی وجه احتیاج به علم رجال بیان نموده و سپس به نقل و نقد نظریات دیگران از منظر ایشان می‌پردازیم:

۱.۱. دیدگاه نخست: احتیاج شدید به علم رجال

به نظر آیت الله خوئی و آیت الله محسنی، محققان علوم دینی در عرصه‌های مختلف (اجتهاد و استنباط احکام شرعی، تفسیر قرآن مجید، تدوین اخلاق اسلامی و حتی در فروع اعتقادی و برخی مباحث علم اصول فقه) نیاز شدیدی به علم رجال دارند:

۱.۱.۱. نقش علم رجال در اجتهاد

نقش علم رجال در اجتهاد و استنباط احکام شرعی را می‌توان با ذکر چند مقدمه تبیین نمود:

۱.۱.۱.۱. مقدمه‌ی اول: وجوب اجتهاد

اصل مشروعیت اجتهاد و جواز فتوا دادن نیازی به استدلال ندارد، چون فتوا عبارت

است از بیان احکام خداوند تعالی از روی حجت معتبر شرعی، و چنین امری ضرر و زیانی ندارد، بلکه منع کردن از آن به عنوان خودش عاقلانه نیست. به علاوه روایاتی از ائمه معصومین علیهم‌السلام نقل شده که بر مشروعیت و جواز فتوا دادن دلالت دارد (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۶۱۳)، بحث در این است که آیا اجتهاد و فتوا دادن واجب است یا نه؟

آیت‌الله سید محمد کاظم یزدی رحمته‌الله علیه در اولین مسالهی عروه نوشته است: «یجب علی کل مکلف فی عباداته و معاملاتہ أن یکون مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً» (یزدی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ۳)، آیت‌الله خوئی در کتاب «التنقیح» خود به دنبال طرح مسالهی مزبور، این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا این وجوب، شرعی (نفسی، یا طریقی و یا غیری) است، یا این که این وجوب عقلی است؟».

صحیح به نظر ایشان این است که وجوب اجتهاد (تحصیل حجت بر حکم شرعی)^۱ که عدل احتیاط و تقلید واقع شده است، وجوب عقلی می‌باشد، بدین معنی که عقل [با توجه به علم اجمالی] درک می‌کند که در ارتکاب حرام و ترک واجب بدون استناد به حجت، استحقاق عقاب وجود دارد، هم چنین در ارتکاب مشتبهات احتمال عقاب می‌رود، به خاطر تنجز احکام واقعی بر مکلفین به جهت علم اجمالی یا به واسطه‌ی احتمال؛ بنابراین از نگاه عقل چاره‌ای به جز از تحصیل آن چه مؤمن از عقاب است، وجود ندارد و این مؤمن به واسطه‌ی یکی از امور سه گانه (اجتهاد، تقلید و احتیاط) حاصل می‌شود...؛ بنابراین وجوب امور سه گانه به صورت تخییری عقلی است به مناط دفع ضرر محتمل (عقاب). (خوئی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۱)^۲

اما آیت‌الله محسنی نام این وجوب را وجوب طریقی عینی تخییری گذاشته و می‌گوید: «بر هر مکلفی واجب است «به وجوب طریقی عینی تخییری» که یا مجتهد باشد یا مقلد یا محتاط». (محسنی: ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۱۷۱)^۳ ایشان در درس‌های خارج فقه (بحث اجتهاد و تقلید) ضمن بررسی نظریات مختلف، نظر مرحوم خوئی را برگزیده است که وجوب

۱. خوئی: ان الاجتهاد الذي يعدّ عدلاً للتقلید و الاحتیاط لیس هو بمعنی المملکة، وإنما معناه: تحصیل الحجّة علی الحکم الشرعی بالفعل، أعنی العمل و الاستنباط الخارجیین لأنه المؤمن من العقاب و لا أثر فی ذلك للمملکة.
 ۲. هذا فی موارد وجود العلم الإجمالی المنجز للأحكام. نعم الاجتهاد فی غیر موارد العلم الإجمالی و الأمارات واجب طریقی لأنه منجز للواقع حیث لا منجز سواه، و كذلك الحال فی التقلید و الاحتیاط. (التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ۴۶)
 ۳. ثمّ إنّ الاحتیاط الواجب و التعلّم الواجب، و الاجتهاد و التقلید الواجبین، بل العمل بالإمارات (فی الأحکام) و البینات و غیرها (فی الموضوعات) و غیر ذلك و جوبها طریقی لیس بنفسی و لا بغیری و لا بإرشادی؛ ... و معنی الوجوب الطریقی هو ما یتنجز الواقع بتنجزه فی صورة الإصابة كما قبل. (حدود الشریعة، ج ۲، ۳۷)

تخیری اجتهاد، وجوب عقلی می باشد به مناط علم اجمالی و دفع ضرر.

به نظر آیت الله خویی و آیت الله محسنی، اگر ما اجتهاد را فی نفسه ملاحظه نماییم (با قطع نظر از «وجوب عقلی» که ذکر شد) «واجب نفسی کفایی» است، به دلیل وجوب تحفظ بر احکام شرعی و صیانت آن ها از اندراس. (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۶۶) به عبارت دیگر اجتهاد بالنظر به اعمال خود مجتهد واجب عقلی است...، اما اگر اجتهاد را نسبت به رجوع غیر به سوی او ملاحظه نماییم، پس اجتهاد بر همه ی مکلفین واجب است به وجوب نفسی کفایی، به خاطر این که از یک سو وجوب حفظ شریعت مقدسه از محو گردیدن و اندراس (کهنه و ناپدید شدن) از بدیهیات است، و این نیز از واضحات است که اهمال احکام شرعی و ترک تصدی استنباط آن ها در هر عصر منجر به انحلال و اضمحلال آن ها می گردد، زیرا در این صورت راهی به سوی تحصیل احکام شرعی نیست مگر دو راه:

الف. تقلید از دانشمندان مرده، و در جایش ثابت شده که تقلید ابتدایی از میت، کار نامشروع است؛

ب. احتیاط، لکن احتیاط نیز راه گشا نیست، زیرا الزام به احتیاط یا به جهت این که احتیاط در برخی موارد مثل دوران بین محدورین امکان ندارد، لذا الزام به آن نیز امکان ندارد، در برخی موارد به جهت عدم شناخت عامی به کیفیت و طریقه ی آن و در برخی موارد به جهت این که احتیاط مستلزم عسر و حرج، بلکه مستلزم اخلال نظام می گردد یا به جهت این که مکلف احتمال عدم مشروعیت آن را می دهد، الزام به آن امکان ندارد.

پس اجتهاد در واقع صیانت احکام الهی است از اندراس، و احتفاظ و نگه داشتن شریعت مقدسه است از اضمحلال و چینن امری واجب کفایی است، و خدای سبحان به قول خودش «وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (التوبة: ۱۲۲)، به همین وجوب کفایی اشاره کرده است؛ زیرا این قول دلالت می کند بر این که هر طایفه ای از هر فرقه مأمور به تفقه و تحصیل احکام شرعی و تبلیغ آن برای جاهلین است، پس این آیه ظاهر الدلاله است، بر وجوب تحصیل احکام شرعی به وجوب کفایی، و اخباری که در تفسیر آیه ی

مبارکه وارد شده است، نیز سخن ما را تایید می‌کند. (خوبی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۴۷)^۱

نظر آیت‌الله محسنی نیز همین است، ایشان می‌گوید: «البته اجتهاد (با قطع نظر از وجوب عینی تخییری طریقی که ذکر شد) بر افراد مستعدی که تمکن و قدرت آن را دارد واجب است به وجوب کفایی، حتی اگر ما به جواز تقلید ابتدایی از میت قایل شویم، زیرا این طور نیست که هر حکمی که مکلفین به آن احتیاج پیدا می‌کنند، در کتب فقهی سابقه مذکور باشد، هم چنان که این امر بر اهل خبره پوشیده نیست. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۱۷۲-۱۷۱) از نگاه آیت‌الله محسنی این استدلال، برای وجوب اجتهاد و افتاء نیکوتر است که گفته شود: عمل به احکام شرعی واجب است در نزد جمیع علما و این امر امکان ندارد، مگر به واسطه‌ی مراجعه به کتاب و سنت و فهم مقاصد آن دو، و این امر قطعاً ممکن نیست، مگر به واسطه‌ی اعمال نظر و عملیه‌ی اجتهادی (مثل تخصیص، تقیید، تصرف به واسطه‌ی قرینه، تقدیم نص و اظهر بر ظاهر، ترجیح یکی از متعارضین بر دیگری، انقلاب نسبت و عدم آن، تحقیق حق در استصحاب و برائت و احتیاط و امثال این مباحث)، پس بر هر مکلفی واجب است که در ادله، اعمال نظر نموده و احکام الزامیه و وضعیه را از آن‌ها استنباط نماید، لکن از آن جا که این وجوب عینی بر تک تک مکلفین موجب عسر و حرج بلکه موجب اختلال نظام می‌گردد، بلکه اجتهاد در حق اکثر مردم ولو بالعرض متعذر است؛ پس این وجوب عینی قطعاً منفی بوده و باید به وجوب کفایی اجتهاد و جواز تقلید برای غیر مجتهد قایل شویم. از نگاه ایشان فتوا دادن بر مجتهدین واجب است، به جهت علم قطعی به این که شارع راضی نمی‌شود به سکوت مجتهدین و اندراس احکام دین و گمراهی مسلمین، در نتیجه اگر دلیل لفظی بر وجوب اجتهاد و فتوا دلالت نکند به گونه‌ی فهم قطعی از مذاق شرع فهمیده می‌شود. بلکه ممکن است بر وجوب مزبور به قول خدای تعالی: «وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ» (آل عمران: ۱۰۴)، استدلال شود، زیرا اطلاق خیر شامل بیان احکام فقهی و فروع اصول اعتقادی نیز می‌گردد (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۶۱۷) و نیز می‌شود به قول خدای تعالی: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ

۱. سپس مرحوم خوبی به بطلان قول منسوب به جمعی از متقدمین و فقهای حلب (قدس الله اسرارهم) اشاره می‌کند که اجتهاد را واجب عینی دانسته‌اند، ایشان می‌گوید: اولاً آیه‌ی مبارکه بر عدم وجوب عینی اجتهاد بر مکلفین دلالت می‌کند، افزون بر آن وجوب عینی موجب عسر و حرج می‌شود بر مکلفین؛ بل دونه خراط القتاد، ثالثاً سیره قائم شده بر رجوع به فتوای روات و غیر آنان از عالمین به احکام حتی در عصر معصومین علیهم‌السلام، و هیچ‌گونه ردعی از این سیره صورت نگرفته است. (خوبی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۴۸)

بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» استدلال شود، زیرا بیان احکام شرعی لغتاً از مصادیق موعظه حسنه است. (همان)^۱

خلاصه این که به باور آیت الله محسنی انفتاح باب اجتهاد و وجوب آن به نحو «واجب کفایی» و «عینی تخییری» مقطوع و خلل ناپذیر است. تحولات علمی و فکری و اجتماع در زندگی انسان ها ده ها و صدها سوال را متوجه شریعت می کند که فقه باید برای آن ها از دلایل معتبر، حکم شرعی را ارایه دهد. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۶۲) به نظر آیت الله محسنی وجه این که تدریس علم فقه در مذهب شیعه ای امامیه ای اثنی عشریه این قدر اهمیت پیدا نموده که حوزه های علمی را به خود مشغول داشته و سبب شده است که عمر دانشمندان شیعه غالباً یا تماماً در تحصیل فقه و مقدمات آن مانند اصول فقه و علم رجال و غیره صرف شود، دو موضوع است: ۱. بطلان تقلید از مجتهد میت، ابتدائاً در نظر فقهای شیعه؛ ۲. عدم جواز تقلید کسی که توانایی استنباط احکام را دارد از مجتهد دیگر) مجتهدین شیعه مجبور هستند در فقه از صفر شروع کنند، چون فتاوی گذشتگان حجیتی برای مردم عوام ندارد و عمل به آن مبره ذمه نمی شود. و براساس موضوع دوم، مجتهد نمی تواند از مجتهد زنده و معاصر خود تقلید کند و بنابراین ناچار باید داخل دریای پهناور فقه شود. (محسنی، بی تا: ۷ و ۸) از نظر ایشان جهت دهی محصلین به سوی اجتهاد و تبیین راه های معقول که مقرب الاجتهاد باشد، بسیار لازم و ضروری است، زیرا در شرایط فعلی در هر ولسوالی (فرمان داری) وجود یک مجتهد صاحب نظر، هر چند مرجع تقلید نباشد، بسیار ضروری و راه گشای مومنین سؤال کننده است. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۶۴)

۲.۱.۱.۱. مقدمه ی دوم: حرمت فتوا دادن بدون علم و حجت

از منظر آیت الله خویی و آیت الله محسنی، فتوا دادن بدون علم و حجت حرام است و موجب استحقاق عقاب (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۱۹). کسی باید در فقه نظر بدهد که مجتهد و متخصص باشد و قدرت اجتهاد را داشته باشد و براساس همان موازین و

۱. به باور آیت الله محسنی، فتوی دادن برای مجتهد جامع الشرایط، گاهی واجب کفایی و گاهی واجب عینی می شود (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۶۷، مساله ی ۱۳۰)، اگر در یک زمانی به جز از یک مفتی، کسی دیگر یابیده نشود، فتوا دادن بر او واجب عینی می گردد، هم چنان در صورتی که مفتی دیگری باشد، ولیکن فتوای او به مردم نمی رسد، فتوا دادن بر مفتی ای که فتوایش برای مردم متیسر است، واجب عینی می باشد و این مساله واضح است. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۶۱۷)

مبادی اصولی که مسلمانان در اصول فقهی خود دارند، استنباط کند (محسنی، ۱۳۹۳ش: ۴۰)، ولی امروز در بسیاری از شهرها و کشورها در بین جمعی از اهل علم مبتدی و متوسط بی تقوی، فتوی دادن، یک امر عادی مشهور شده است، اینان روز قیامت مسئولیت سنگینی به عهده دارند و احادیث متعددی در مذمت اینان وارد شده است (محسنی، ۱۳۹۷ش: ۶۷)، از منظر آیت‌الله محسنی بر کسی که به زبان عربی و قرآن و سنت و قواعد پیچیده‌ی علم اصول فقه و خود علم فقه و نیز به علم رجال احاطه ندارد و نیز بر خصوصیات ادله‌ی چهارگانه‌ی اصول فقه (کتاب و سنت و اجماع و عقل به نظر شیعه، و قیاس به نظر جمعی از اهل سنت) واقف نمی‌باشد، جایز نیست که ادعای تخصص کند و فتوا بدهد و فتوا دادن چنین فردی از نظر عقل و دین محرم و ممنوع است. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۱۸۹)

به نظر مرحوم خوبی کسی که دارای ملکه اجتهاد نیست، و لکن مردم را بدون حجت فتوا می‌دهد، حرمت فتوا دادن او شایسته‌ی تردید نیست، چرا که الفتای وی اسناد حکم به سوی خداوند متعال است، بدون حجت و دلیل، و از آن جا که خداوند متعال وی را به این کار «اذن» نداده است، پس لامحاله فتوا دادن او «افتراء بر خداوند» است، زیرا خدای عزوجل امر را در دو چیز حصر نموده است: الف. آن چه خداوند به آن اذن داده است؛ ب. و آن چه افتراء است، خداوند می‌فرماید: «قُلْ اَللّٰهُ اَذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلٰى اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ» (یونس: ۵۹)، (خوبی، ۱۴۱۸: ج ۱، ۲۹۴). بنابراین نسبت حکمی به سوی خدای تعالی تا زمانی که به دلیل قطعی یا به واسطه‌ی چیزی منتهی به دلیل قطعی می‌شود ثابت نشده، جایز نیست. (خوبی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ۱۹) به نظر آیت‌الله خوبی و آیت‌الله محسنی از این آیه‌ی مبارکه روشن می‌شود که هر چه خداوند به آن اذن نداده باشد، نسبت آن به خداوند افتراء شمرده می‌شود، چه نسبت دهنده‌ی علم به کذب آن چیز داشته باشد و یا در صحت و بطلان آن شک و تردّد داشته باشد و حتی مظنون‌الاذن باشد، چون ظن حجت نیست و افتراء بر خداوند و غیر خداوند حرام است. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۱۲۳؛ خوبی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ۱۹)

افزون بر آیه‌ی مبارکه، روایاتی وجود دارد که به حرمت فتوای به غیر علم، تصریح‌کننده است. و این اخبار از حیث کثرت در حدی است که در وسایل برای آن بابی را منعقد

کرده و نام آن را «بَابُ عَدَمِ جَوَازِ الْقَضَاءِ وَ الْإِفْتَاءِ بِغَيْرِ عِلْمٍ بِوُجُودِ الْحُكْمِ عَنِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ» گذاشته است و در آن ۳۶ حدیث را نقل نموده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: أبواب صفات القاضی ب: ۴، ۲۰-۳۱)، به عنوان نمونه متن برخی این روایات را ذکر می‌کنیم که بسیار شدید اللحن است: امام باقر علیه السلام در صحیح ابی عبیده می‌فرماید: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى مِنَ اللَّهِ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَ مَلَائِكَةُ الْعَذَابِ وَ لِحَقُّهُ وَزُرُّ مَنْ عَمِلَ بِفُتْيَاهُ» (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۸۰). و «فی معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج: قال قال لی أبو عبدالله علیه السلام ایاک و خصلتین فیهما هلك من هلك ایاک أن تفتی الناس برأیک او تدین بما لا تعلم» (همان: ۵۹). و «فی معتبرته الاخری قال: کان أبو عبدالله علیه السلام قاعداً فی حلقة ربیعة الرأی. فجاء أعرابی فسئل ربیعة الرأی عن مسألة فأجابہ، فلمّا سکت قال له الإعرابی: أهو فی عنقک؟ فسکت عنه ربیعة ولم یرد علیه شیئاً، فأعاد (علیه - کا) المسألة فأجابہ بمثل ذلك، فقال له الإعرابی: أهو فی عنقک؟ فسکت ربیعة. فقال له أبو عبدالله علیه السلام: هو فی عنقه قال أولم یقل! وكل مفت ضامن». (همان) و «فی معتبرة هشام، قال: قلت لأبی عبد الله علیه السلام: ما حقّ الله علی خلقه؟ قال: «أن یقولوا ما یعلمون، و یکفوا عما لا یعلمون...» (همان: ۶۰) و روایات دیگر.

بنابراین اعمال نظر و اجتهاد باید از روی حجت شرعی یا حجت عقلی قطعی صورت گیرد و الا فتوا باطل و غیر نافذ است، بلکه فتوای مزبور از مصادیق کذب، تشریح، اضلال، افترا و مخالفت با احکام خدای تعالی می‌باشد که شکی در حرمت آن‌ها نیست. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۶۱۵) بلکه مثل چنین فردی که مجتهد نیست، اگر بگوید: «نظر من چنین است» یا «فتوای من این‌گونه است»، معصیت دومی را به خاطر کذب و دروغ گویی مرتکب شده است، زیرا مفروض ما این است که هیچ نظر و رأیی برای او نیست. (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۲۹۴)

به نظر آیت‌الله محسنی کسانی که به حدّ مجتهد مشروط در مذهب حنفی و یا در فقه شیعه به درجه‌ی اجتهاد مطلق رسیده‌اند و آن را اثبات نمایند می‌توانند فتوی دهند، اما آزادی فتوی‌فروشان نا اهل و جاه‌طلبان مغرور ضررهای زیادی به مسلمانان غافل و شریعت اسلامی وارد نموده که باید جلوی آن گرفته شود و دکان این نااهلان بسته گردد و به آنان گفته شود: «اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ». (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۶۹) جمعی از اهل

علم مبتدی و متوسط که مجتهد نیستند، به دیدن یک روایت و به دیدن فتوای یک عالم بدون در نظر گرفتن شرایط آن، از روی هوا و هوس فتوی می‌دهند. حتی جمعی پرده‌های حیا را به دور افکنده و به خیال باطل خود مسلمانان را تکفیر می‌کنند، اینان نه اصول اسلام را به طور استدلالی درک کرده‌اند و نه فروع آن را، ولی کارخانه‌ی تولید کفر در بغل دارند و مسلمانان متدین را روی اغراضی که دارند به کفر محکوم می‌کنند که ضلّوا و أضلّوا؛ هم خود گمراه‌اند و هم عوام غافل را گمراه می‌سازند. و بیگانگان از این فتاوی غیر مشروعه استفاده‌های فراوانی برده‌اند. (همان: ۶۸) عقلاء، در همه‌ی رشته‌ها نظریات جاهلین و ناقصین را گوش نمی‌دهند. من نمی‌دانم دین در روزگار ما چقدر مظلوم واقع شده که نادان‌ها و اشخاص دارای فهم و معلومات ناقص، مصدر فتوی واقع می‌شوند و مضحک‌تر این‌که بدبین‌ها و لائیک‌ها حق فتوی دادن در احکام شرعی را برای خود قائلند. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۱۸۹) از نظر ایشان هرکسی که علاقه دارد به مقام افتاء (فتوا دادن) برسد، می‌تواند درس بخواند و وقتی که به حدّ تخصص رسید (که مسلماً ۱۵ یا ۲۰ سال را در بر می‌گیرد)، ادعای اجتهاد و استحقاق فتوا را بنماید، ولی مردم نمی‌توانند از او پیروی کنند، مگر این‌که از مجتهدین دیگر اعلم باشد.

تا کنون ثابت شد که اجتهاد و فتوا دادن واجب کفایی است و از سوی دیگر فتوا دادن از سوی کسانی که مجتهد نیستند جایز نیست، اکنون این سوال مطرح می‌شود که تحصیل اجتهاد بر چه چیزهای متوقف می‌باشد.

۱.۱.۱.۳. مقدمه‌ی سوم: توقف اجتهاد بر علم رجال

به نظر آیت‌الله خویی و آیت‌الله محسنی، علم رجال از مهم‌ترین چیزهایی است که اجتهاد و استنباط احکام شرعی بر آن متوقف می‌باشد، به باور آیت‌الله محسنی «مجتهد کسی است که در قرآن و حدیث و رجال و تفسیر و فقه و اصول فقه و علم کلام (عقاید) مطالعه و تحقیق نماید تا ملکه‌ی استخراج احکام را از ادله‌ی معتبره‌ی آن (قرآن، حدیث، عقل و اجماع و سیره و غیره) داشته باشد، البته این مطالعه و تحقیق، مستلزم علم به علوم ادبی عربی می‌باشد». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۶۲) آیت‌الله خویی در بحث اجتهاد و تقلید می‌گوید: «در میان مبادی اجتهاد (علمی که اجتهاد بر آن‌ها متوقف است) بعد از

معرفت لغت عربی و قواعد آن،^۱ دو علم عمده است:

الف. علم اصول: توقف استنباط بر علم اصول، واضح‌تر از آن است که مخفی بماند، به ضرورت این‌که مجتهد در استنباط احکام از کتاب و سنت ناگزیر است، از شناخت مباحث اصولی، همانند بحث اوامر و نواهی، عموم و خصوص، مطلق و مقید، مجمل و مبین و مباحث حجج و اصول عقلی و شرعی، و تعادل و ترجیح، و باید مستنبط همه‌ی این مباحث را با نظر و اجتهاد تنقیح کند نه به واسطه‌ی تقلید، و الا بر او عنوان عارف و فقیه صدق نمی‌کند. (خوئی، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ۵۳۱)

ب. علم رجال: به نظر آیت الله خوئی و آیت الله محسنی، وجه احتیاج اجتهاد به علم رجال این است که غالب احکام شرعی از اخبار نقل شده از اهل البیت علیهم‌السلام استفاده می‌شود (خوئی، ۱۴۱۸ش: ج ۱، ۱۳ و ۱۴)، کسانی که فقه را خوانده‌اند می‌فهمند که استنباط معظم احکام فقهی بر اساس سنت استوار است، و معظم سنت هم به خبر واحد نقل شده است و روایات متواتر بسیار اندک است، شاید مدرک هشتاد تا نود درصد احکام شرعی ما اخبار آحاد باشد. از سوی دیگر، خبر واحد عاری از قرینه‌ای که موجب وثوق و اطمینان به صدق آن می‌شود، اگر سندش ضعیف باشد حجت نیست؛ لذا فقیه و مجتهد به شناخت اسناد روایات و حال راویان احتیاج پیدا می‌کند، به ناچار باید اسناد اخبار آحاد را بررسی کند و این امر به علم رجال مربوط می‌شود، مجبور است که علم رجال را بخواند. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۱)

به بیان دیگر: برای فهم بیشتر اهمیت علم رجال ناگزیریم طرق و راه‌های به دست آوردن احکام الهی را اجمالاً تحلیل کنیم، با این تحلیل جایگاه و ضرورت علم رجال به خوبی روشن می‌شود، در یک تحلیل اجمالی می‌توان گفت که شریعت؛ یعنی احکام

۱. به نظر مرحوم خوئی، علمی که مقدمه برای اجتهاد واقع شده، عبارتند از: الف. لغت عربی: به جهت این‌که اکثر احکام فقهی مستفاد از کتاب و سنت است و آن دو عربی می‌باشند، البته معرفت علوم عربی (یعنی نحو و صرف و لغت) به صورت فی الجمله (یعنی به مقداری که فهم معنی از کتاب و سنت بر آن متوقف است، و معرفت بیشتر از این مثل بعض مباحث دقیق صرفی یا نحوی و کیفیت اعلال مجرد فضل بوده و در تحقق اجتهاد معتبر نمی‌باشد). (خوئی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۱۲). ب. علم اصول: در اجتهاد، احساس نیاز به علم اصول بر کسی مخفی نیست، زیرا احکام شرعی از امور ضروری نیست که اثبات آن‌ها به دلیل احتیاج نداشته باشد، احکام شرعی از امور نظری بوده که بر دلیل و برهان متوقف است، و علمی که متکفل بررسی ادله و براهین احکام شرعی (اعم از حجج و امارات و سایر چیزهای که منتهی به شناخت احکام شرعی می‌گردد) می‌باشد علم اصول است. (همان) ج. علم رجال: اما اجتهاد بر علم منطقی و علم فلسفه و ... متوقف نیست. و اما غیر ما ذکرناه من العلوم فهو فضل لا توقف للاجتهاد علیه.

فقهی^۱ ما و چه اخلاق اسلامی ما از چند راه گرفته می‌شود:

۱. فقط از طریق عقل: احکامی که از طریق عقل تنها استفاده می‌شود، بسیار اندک است. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۱) اصلاً برای عقل طریقی به سوی اثبات احکام شرعی وجود ندارد، چرا که عقل به جهات واقعی [و ملاکات] احکام شرعی احاطه ندارد. بلی، در موارد قلیلی (مواردی که عقل ملازمه‌ی بین یک حکم شرعی و یک حکم دیگر را ادراک می‌کند)، اثبات احکام شرعی توسط عقل ممکن است؛ همانند ادراک عقل ملازمه‌ی بین نهی از عبادت و فساد آن را. (خوبی، ۱۴۸۱ق: ج ۱، ۱۹)

۲. از طریق ضرورت دینی یا ضرورت مذهبی: یک عده احکام فقه امروزه ضرورت دینی پیدا کرده است، هرکس اسلام را قبول دارد آن‌ها را نیز قبول دارد، احکامی که از این راه به دست می‌آید، کلی و محدود است؛ همانند: وجوب نماز، وجوب حج، وجوب جهاد و سایر ضروریات. (محسنی، پیشین)

۳. از طریق اجماع و سیره‌ی متصل به زمان شارع و اوصیای ایشان؛ فقها یک عده احکام را از دلایل لبی چون اجماع و سیره به دست آورده‌اند (همان)، لکن اجماعی که کاشف از قول معصوم علیه السلام باشد، نادر الوجود است و غیر کاشف آن حجیت ندارد، چون از حدود ظن غیر معتبر خارج نشده است. (خوبی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۱۹)

۴. از طریق نصوص و ظواهر قرآن مجید؛ کتاب عزیز عهده دار بیان جمیع احکام شرعی نیست، و آن مقداری از عبادات را که بیان نموده باز هم متکفل بیان خصوصیات آن‌ها نیست، لذا می‌بینیم که قرآن مجید برخی عبادات همانند: نماز، روزه، حج و زکات را بیان نموده، اما متعرض اجزا و شرایط و موانع این‌ها نشده است. (همان)

۵. از طریق روایات متواتر؛ به تواتر لفظی یا به تواتر معنوی یا به تواتر اجمالی.

۶. از طریق روایات محفوف به قراین قطعی یا قراینی که موجب اطمینان می‌گردد.

۷. از طریق اخبار آحاد.

واضح است که ما در هیچ یکی از شش طریق اول، احتیاجی به علم رجال و نگاه کردن به اسناد نداریم، جایی که علم وجدانی یا اطمینان داشته باشیم، نیازی به علم رجال

۱. البته راه همه‌ی معارف دینی؛ چه اصول دین؛ یعنی عقاید ما، چه شریعت یعنی احکام فقهی ما و چه اخلاق اسلامی ما از همین راه‌ها گرفته می‌شود.

نیست، لکن مجموع احکام فقهی که از این راه‌ها به دست می‌آید، خیلی قلیل است، حتی ده درصد احکام شرعی را هم تشکیل نمی‌دهد. فرض کن ده درصد احکام شرعی از طرق یاد شده به دست آید، اما نود درصد احکام شرعی از طریق هفتم (خبر واحد) به دست می‌آید.

از سوی دیگر: خبر واحد طوری است که در آن هم احتمال صدق وجود دارد هم احتمال کذب، دست‌رسی به امام معصوم هم نداریم، عقل هم درباره‌ی آن‌ها چیزی نمی‌فهمد، لذا ناگزیر می‌شویم که دنبال سند آن‌ها برویم که راویان آن‌ها چه کسانی بوده و چه صفاتی داشته‌اند، آیا راستگو بوده‌اند، دروغ‌گو بوده‌اند یا مجهول و مشکوک؟ (مطهری، چاپ نشده) به عبارت دیگر استدلال به اخبار آحاد برای ثبوت احکام شرعی، بر اثبات دو امر متوقف می‌باشد: الف. اثبات حجیت خبر واحد، چرا که اگر ما به حجیت خبر واحد قایل نگردیم، کار به انسداد باب علم و علمی منتهی می‌شود. ب. اثبات حجیت ظواهر روایات نسبت به ما و عدم اختصاص آن‌ها به مقصودین بالافهام. در مباحث اصولی این دو امر ثابت شده است، لکن هر خبر منقول از معصوم حجت نیست، (از میان اخبار آحاد غیر محفوظ به قرینه)، تنها اخباری حجت است که دارای سند معتبر بوده و توسط راویان عادل یا حسن یا موثق نقل شده باشد و از بدیهیات است که تشخیص این امر بدون مراجعه به علم رجال امکان ندارد. (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۲۰)

بنابراین با وجود آن شش طریق، از طریق هفتم؛ یعنی اخبار آحاد بی‌نیاز نمی‌شویم. به ناچار باید به اخبار آحاد مراجعه کنیم و در مراجعه به اخبار آحاد که استنباط بیش از نود درصد احکام فقهی به آن مربوط است، به علم رجال محتاج می‌شویم. اگر کسی به احکام به دست آمده از شش دلیل یاد شده بسنده کند و اخبار آحاد را کنار بگذارد، در نظر فقیهان از هیئت متشرعه و دین اسلام خارج می‌شود و به او مسلمان گفته نمی‌شود.

به بیان دیگر ما علم اجمالی یقینی داریم که در ماورای احکام به دست آمده از طریق عقل، آیات قرآن مجید، روایات متواتره و سایر ادله‌ی شش‌گانه‌ی ای که ذکر کردیم، یک سری احکام و معارف دیگر وجود دارد که مدلول اخبار آحاد است، از طریق روایاتی ثابت شده که در همین کتب حدیثی ما موجود است، به این مطلب یقین داریم، به جهت این‌که اگر ما به احکامی به دست آمده از شش دلیل ذکر شده که در نهایت، ده درصد احکام شرعی

را تشکیل می دهند، بسنده کنیم از زیّ متشرعه خارج می شویم و کسی به ما مسلمان نمی گوید، مثلاً نماز صبح را طوری خواهیم خواند که یک رکعت باشد، فقط حمد، رکوع و سجود داشته باشد، اما از سایر واجبات و مستحبات آن خبری نخواهد بود، اگر این گونه نماز بخوانیم آیا کسی به ما مسلمان می گوید؟!

پس ما علم اجمالی یقینی داریم که در ماورای این احکامی که از این شش طریق می گیریم، باز در اسلام واجبات و محرمات دیگری وجود دارد، یقین داریم که شریعت اسلام به احکام به دست آمده از طرق شش گانه خلاصه نمی شود، یقین داریم که افزون بر احکام به دست آمده از طریق این ها، واجبات و محرمات دیگری نیز در اسلام موجود است، واجبات و محرمات زیادی در درون روایات و اخبار آحاد موجود است و اجمالاً قطع داریم که بسیاری آن ها از ائمه ی اهل بیت علیهم السلام و از سرور آن ها و سرور ما «رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم» صادر شده است؛ به مقتضای این علم اجمالی منجز بر ما واجب است که به دنبال پیدا کردن این احکام بگردیم، راه دیگری برای پیدا کردن آن ها نداریم، تنها راه به دست آوردن آن ها مراجعه به همین اخبار آحاد است.

اخبار آحاد بر دو قسم است؛ معتبر و غیر معتبر. این طور نیست که همه ی آن ها از معصومین صادر شده باشد، یک عده ی آن ها جعلی بوده و از معصومین صادر نشده است، لذا ناچاریم که برای به دست آوردن احکام مزبور، ابتدا صدور روایات مزبور را از معصوم احراز نماییم، و از آن رو که در این اعصار برای احراز آن چه از معصومین علیهم السلام صادر شده است؛ برای ما راهی جز نظر کردن در اسناد روایات وجود ندارد، لازم و ضروری است که ابتدا روایت کنندگان صادق و راست گور را از غیر آنان بشناسیم و انگهی به خبر راستگویان عمل نموده و خبر دروغگویان و مجهولین را ترک کنیم.

روشن است که برای شناخت اعتبار اسانید و احراز صدور روایات احتیاج شدیدی به علم رجال داریم؛ یعنی تنها راه تفکیک و تشخیص راویان ثقه، علم رجال است، بدین ترتیب از طریق علم اجمالی ثابت شد که مراجعه به علم رجال واجب است.

اگر گفته شود که وجه این تبعیض بین خبر صادق و خبر کاذب چیست، و به چه دلیل خبر صادق را بر خبر کاذب ترجیح می دهید؟ می گوییم: وجه مرجح اولاً بنای عقلاء است، روش عقلای عالم این است که خبر ثقه را حجت دانسته و به آن عمل می کنند و به

خبر غیر ثقه و مشکوک اعتماد نمی‌کنند؛ بنابراین عمل به خبر ثقه عقلایی و عمل به خبر مجهول و ضعیف غیر عقلایی است. ثانیاً شارع نیز بنای مزبور را تایید کرده است، روایاتی زیادی وجود دارند که بر حجیت روایات ثقه دلالت دارند، این مطلبی است آشکار که هیچ غبار و ابهامی در آن وجود ندارد. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۲)

از نگاه آیت الله محسنی احتیاج اجتهاد به علم رجال در حدی است که اگر کسی علم رجال را نخوانده باشد و با آن آشنایی لازم را نداشته باشد، حق استنباط و فتوا دادن را ندارد؛ چون اکثر روایات غیر معتبر است، حدوداً از میان پنجاه تا شصت هزار حدیثی که در جوامع حدیثی شیعه وجود دارد، نزدیک به دوازده هزار آن معتبرالسند و سی و هشت هزار دیگر آن غیر معتبرالسند است، کسی که علم رجال را نخوانده باشد، چگونه آن‌ها را تمییز داده و احکام شرعی را استنباط کند؟! (تقریرات درس‌های رجال) و درباره‌ی اهمیت بحث مشیخه می‌نویسد: «هیچ کسی بر استنباط احکام شرعی قادر نمی‌گردد، مگر بعد از احاطه به مشیخه تهذیبین و حل مشکلات آن و فهم مطالب آن و مگر بعد از رجوع به مشیخه فقیه». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۶۷ و ۶۸)

۱.۱.۱.۳.۱. تقلید در علم رجال

ممکن است کسی بگوید چه اشکالی دارد مستنبط احکام شرعی در علم رجال، مقلد یک رجالی برجسته‌ای مثل آیت الله خویی یا آیت الله محسنی باشد؟! پاسخ آیت الله خویی این است که تقلید در مبادی استنباط مثل علوم ادبی و علم رجال جاری نمی‌گردد، چرا که مشروعیت تقلید توسط «سیره‌ی عقلا»، «کتاب» و «سنت» ثابت شده است و هیچ یکی از این ادله شامل «تقلید در مبادی اجتهاد» نمی‌شود؛ اما قرآن به جهت این که قول خدای متعال «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...» (توبه: ۱۲۲) فقط بر مشروعیت تقلید در احکام شرعی که برگشت به دین می‌کند دلالت دارد، و روشن است که قاعده‌ی ادبی یا وثاقت عدم وثاقت راوی به هیچ وجه از دین نیست.

اما سنت به این جهت شامل مبادی اجتهاد نمی‌شود که از روایات فقط مشروعیت تقلید در آن چه به حلال و حرام یا معالم دین و امثال آن برگشت می‌کند مستفاد است، در حالی که و هیچ یکی از عناوین به قواعد ادبی و رجالی منطبق نمی‌شود، چون واضح

است که این‌ها از حلال و حرام و معالم دین نیست.

اما سیره‌ی عقلایی هرچند بر رجوع جاهل به عالم جاری شده است و رجوع مجتهد به سوی عالم به این قواعد نیز از مصادیق رجوع جاهل به عالم است، لکن این مراجعه به اطلاق خود هرگز مورد سیره‌ی مزبور نمی‌باشد، چرا که سیره‌ی عقلایی به مسایل نظری که احتیاج به تدقیق و استدلال دارد مثل طبابت و هندسه اختصاص دارد، و اما امور حسی که در آن‌ها به دقت و استنباط احتیاجی نیست، در این‌ها سیره بر رجوع جاهل به عالم جاری نشده است، مثل مرگ زید و ولادت پسر او، که اگر کسی به این‌ها بر اساس حدس و اجتهاد خود علم پیدا کند، هیچ مجوزی برای تقلید دیگران از وی نیست. زیرا این‌ها از امور حسی می‌باشند که نیازی به استنباط و اجتهاد ندارند و سیره‌ای هم بر رجوع جاهل به عالم در این امور جاری نشده است. مبادی استنباط هم از همین قبیل می‌باشد؛ بنابراین اگر یک رجالی به حدس و اجتهاد خود بر وثاقت یک راوی بنا نهاد، متابعت کردن از او برای مجتهد دیگر جایز نیست، چرا که دلیلی بر مشروعیت تقلید در امور حسی نیست، عدالت و وثاقت از امور محسوسه بوده و اخبار حدسی از آن‌ها هرگز مورد تقلید نیست. (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۳۵۱)

استاد بزرگوار ما در درس‌های رجال خود می‌فرمود: «هدف اصلی از نوشتن کتاب «بحوث فی علم الرجال» این بود که طلبه‌ها چه در درس سطوح و چه در درس خارج، قواعد علم رجال را یاد بگیرند تا خودشان مجتهد شوند، نه این‌که تا آخر عمر در رجال مقلد باقی بمانند، متأسفانه معظم طلاب در سابق مقلد مرحوم مامقانی بودند، امروزه غالباً مقلد مرحوم آقای خویی می‌باشند، هرچه آقای خویی بگوید قبول می‌کنند!، چنین فردی که مجتهد نیست، وقتی یک نفر در قواعد رجالی مجتهد نباشد، در اعتبار و عدم اعتبار حدیث لامحاله از دیگران تقلید می‌کند، در فقه ولو فتوا بدهد ولی در توثیقات و تحسینات رجال مقلد است، توانایی این را ندارد که از حرف‌های مرحوم خویی مثلاً بیرون برود».

به نظر آیت‌الله محسنی کسی که علم رجال را نخوانده است، امرش بین دو چیز دایر است: الف. یا تسامح نموده بگوید که «من یقین دارم که همه‌ی احادیث شیعه که به بیش از پنجاه هزار بالغ می‌شود از معصومین علیهم‌السلام صادر شده است، و ادعا کند که همه‌ی

احایث ما «قطعی الصدور» است؛ چنین ادعایی زورگویی بوده و مقطوع البطلان است. ب. یا این که مقلد دیگران باشد؛ هرروایتی را که دیگران حکم به صحت آن ها کرده اند، او نیز به تقلید از آن ها، آن را صحیح شمارد و هر روایتی که دیگران رد کرده اند او نیز رد کند. کسانی که کتاب فتوایی می نویسند همگی مجتهد نیستند، یک عده ی آن ها مقلد بوده و مستحق نوشتن رساله فتوایی نبوده اند! خیلی از مجتهدین مقلدند، وقتی که دیده اند یک نفر دیگر گفته است که فلان روایت صحیح است، آنان هم حکم به صحت کرده اند. بنابراین ما باید علم رجال را بخوانیم، رجال هم از خود مشکلات دارد، به نظر من مشکلات علم رجال از همه ی علوم مقدماتی و غیر مقدماتی بیش تر است، مسایل پیچیده و پراکنده ای دارد که نیازمند تتبع و تحقیق لازم است، تا آن جایی که وسع انسان می رسد، باید آن ها را یاد بگیرد، تا توانایی اجتهاد را در فقه پیدا نموده و خودش بفهمد که کدام روایت معتبر و کدام روایت غیر معتبر است، نه این که مقلد دیگران باشد.

۱.۱.۱.۲. مرض کذب و وضع در بین روات

یکی از عواملی که احتیاج به علم رجال را تشدید نموده و در اقناع محققین به لزوم بررسی اسانید روایات نقش دارد، وجود وضاعین و کذابین در بین راویان می باشد، به عنوان نمونه مرحوم کشی در رجال خود به سند معتبر از محمد بن عیسی بن عبید نقل نموده که برخی اصحاب ما از یونس بن عبد الرحمن سوال کرد، در حالی که من در آن جا حاضر بودم، گفت: ای ابامحمد! چه بسیار است انکار تو نسبت به احادیث و آن چه اصحاب ما روایت نموده است، چه چیز تو را بر رد احادیث وادار کرده است؟ یونس در جواب گفت: هشام بن الحکم به من خبر داد که از امام صادق علیه السلام شنیده است که می فرمود: لا تقبلوا علينا حدیثاً إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحادیثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعید لعنه الله دس فی کتب أصحاب أبي أحادیث لم یحدِّث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالی و سنة نبینا محمد صلی الله علیه و آله، فإننا إذا حدَّثنا قلنا: قال الله عزَّ وجلَّ، وقال رسول الله صلی الله علیه و آله.

قال یونس: وافیت العراق فوجدت بها قطعةً من أصحاب أبي جعفر علیه السلام و وجدت أصحاب أبي عبد الله علیه السلام متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها بعد علی أبي الحسن الرضا علیه السلام فأنکر منها أحادیث كثيرة أن یكون من أحادیث أبي عبد الله علیه السلام وقال

لی: إنّ أبا الخطّاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطّاب يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن...». وبهذا الإسناد عن يونس، عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان المغيرة بن سعيد يتعمدّ الكذب على أبي عليه السلام ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة ويسنّها إلى أبي عليه السلام، ثمّ يدفعها إلى أصحابه فيأمرهم أن يبثّوها في الشيعة، فكلّ ما كان في كتب أصحاب أبي عليه السلام من الغلوّ فذاك ممّا دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم. (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۳۹)

دو روایت فوق از وجود یک عده وضّاعین و کذابین در بین راویان خبر می دهد و روشن است که این گونه افراد در هر زمان و مکان و در همه ی مذاهب و ادیان و ملل حتی در قضایای تاریخی وجود دارند چه رسد از امور دینی و سیاسی و غیر این ها. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۴۱۹) علاوه بر این ها متاسفانه جماعتی از صوفیه و عرفای دروغین و متعصّبین نادان مذهبی که در دام شیطان سقوط کرده اند، مطالبی را به عنوان حدیث قدسی اختراع و به خداوند نسبت داده اند و جماعتی مطالب ذهنی خود را به پیامبر و صحابه نسبت داده اند که از دو جهت حرام و موجب فسق است. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۱۲۴)

از منظر آیت الله محسنی هر چند قرآن مجید کتاب خداوند مورد عنایت قرار گرفت؛ ولی سنّت مقدسه ی نبوی مورد عنایت قرار نگرفت، از نظریات افراطی ساده لوحانِ اخباری ها و محدثین غافل که بگذریم، فقهای محققین و اساتید با تجربه ی علم رجال، می دانند که روایات و احادیث ضعیف و یا مجهول الاسانید، بسیار زیاد است که چندین مرتبه از احادیث معتبرالسند بیش تر است. تازه خیلی از احادیث معتبرالسند، با هم متعارض و یا مصدر اولی آن مجهول است و بیشتر از نود و پنج درصد احادیث، آحاد است و احادیث متواتره شاید ۵% را تشکیل ندهد، مرد محقق از دعاوی مبالغه آمیز باید اجتناب کند، مشکله ی حدیث، بالاترین مشکله را در شریعت (حرام و حلال) در بین مذاهب اسلامی به وجود آورده است. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۱۲۵)

امر در احادیث اهل سنت گسترده تر و تلخ تر است. مطابق تشخیص دانشمندان ماهر علم رجال اهل سنت، که در مورد وضع و کذب راویان احادیث، عمر شریف خود را صرف

کرده‌اند در کتب رجالی خود هفت صد نفر را به عنوان وضّاع و کذاب یا متهم به کذب و وضع معرفی کرده‌اند تا مردم روایات آنان را معتبر به حساب نیاورند و متون مجعوله‌ی آن‌ها را از فرمایش رسول اکرم ﷺ ندانند و در دین خود از آن‌ها فریب نخورند. لذا مسلمانان و طلاب علوم، تا اعتبار سند حدیث را از متخصصین علم رجال اهل سنت سوال نکنند، نباید به آن حدیث عمل کنند که به گمراهی نروند. هر کس بخواهد این راویان وضّاع و کذاب را بشناسد و نیز اسامی دانشمندان محترم رجالی اهل سنت را بدانند، جزء پنجم الغدیر تألیف علامه امینی رحمته الله علیه از ص ۲۰۹ تا ص ۲۷۰ را مطالعه کند.

وحشتناک این که تنها از سی و پنج راوی که احادیث موضوعه و مقلوبات آنان حساب شده، ۹۸۶۸۴ حدیث می‌شود!! ... و اگر احادیث همه‌ی وضّاعین و کذابین حساب شود، شاید شماره‌ی احادیث باطله چندین برابر عدد فوق شود. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۱۲۵) لذا بهتر بلکه لازم است که ما همه‌ی امور دین خود را از راویان ثقه و صادق بگیریم و در عقاید و فروع خود تسامح نکنیم که نوعی ظلم به فرهنگ دینی ماست، هرچه را در هر کتاب و از هر ناقل که شنیدیم به خدا و پیامبر و امام نسبت ندهیم و اساس محکم خود را به ابتدال نکشانیم و برادران سنتی ما سزاوارتر از ما به تجدیدنظر در علم رجال و طرد روایات خلاف عقل و قرآن هستند، حالا چه وقت دانشمندان متوسط دینی ما به حد بلوغ و پختگی تعقل خود می‌رسند و از احساسات و تعصبات خود رهایی می‌یابند، باید منتظر آینده باشیم. (محسنی، ۱۳۸۶ش: ۸۶) آیت الله محسنی با اشاره به این که ریشه‌ی جمله‌ای از مشکلات فکری و شرعی مسلمانان روایات نامعتبر است، می‌گوید: اگر روزی تنها به روایات معتبرالسند و روایاتی که به وسیله‌ی قرینه‌ی خارجی به صدور آن اطمینان پیدا شود، اکتفا گردد، مقداری از مشکلات فکری و شرعی از بین می‌رود. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۳۶)

به باور ایشان «با وجود وضّاعین و کذابین و با توجه به آیات و روایاتی نهی کننده از قول به غیر علم و فتوای به رأی، تعجب از جماعت کثیره‌ای از اهل علم که آنان در تفسیر آیات کریمه، در معارف و در فتوا دادن بر روایات ضعیف یا مجهول اعتماد می‌کنند، مثل این که سنت ثابتة از رسول الله و اوصیای ایشان (صلوات الله علیه و علیهم) می‌باشد، در حالی که این کار آنان از پست‌ترین انواع تقلید می‌باشد، زیرا این کار تقلید عالم از راوی

جاهل و چه بسا کاذب می‌باشد». (محسنی، ۱۴۲۳ق: ج ۱، ۷۲)

۲.۱.۱. نقش علم رجال در تفسیر قرآن مجید

تفسیر، روشن ساختن مفهوم آیات قرآن و واضح کردن مراد پروردگار است، بنابراین در تفسیر نباید به مدرک ظنی و غیر قابل اطمینان استناد نمود، بلکه باید به دلایلی تکیه کرد که عقلا و یا شرعا حجیت و اعتبار آن ثابت و مسلم است، به خاطر نهی از پیروی ظن و حرمت اسناد چیزی به خداوند متعال بدون اذن او (خویی، ۱۴۳۰ق: ۳۹۷).

هر کس می‌خواهد تفسیر بنویسد، باید ضوابط آن را دقیقاً مراعات نماید و به نظر آیت‌الله محسنی یکی از ضوابط مهم تفسیری این است که در صورت استناد به احادیث، باید آیات قرآن مجید به وسیله‌ی روایات معتبر الاسنادی تفسیر شود که از حضرت پیامبر بزرگوار اسلام ﷺ و امامان اهل‌البیت علیهم‌السلام که قول‌شان در سنت نبوی حجت قرار داده شده است، نقل شده باشد. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۲۲)

جمعی از مفسرین، آیات مبارکه را به روایات ضعیف‌السند تفسیر کرده‌اند و خیال می‌نمایند که قرآن را به سنت تفسیر کرده‌اند و از تفسیر به رأی خودداری نموده‌اند! تفسیر قرآن به روایات ضعیف‌السند، تفسیر کلام‌الله به اقوال راویان بی‌سواد و مجهول‌الحال و احتمالاً دروغ‌گو می‌باشد که مصداق زشت «تفسیر به رأی» است که از نظر فقهی جایز نیست. سفارش نویسنده به مفسرین و مبلغین، این است که از این عمل غیر مشروع دور شوند و تا دانشمندی در علم رجال مهارت پیدا نکنند نباید به روایات استدلال کنند. (همان)

هم‌چنین ایشان در تفسیر سوره‌ی نجم وقتی آیه‌ی ۷، ۸ و ۹ آن را از متشابهات می‌داند، می‌گوید: «غرض عمده این‌که تأویل بردن قرآن بر خلاف ظاهر و یا نصوص الفاظ قرآن (همان‌گونه که در ج اول «حدودالشریعه فی محرّماته» نوشته‌ام، حرام است و عمل به متشابهات قرآن ممنوع و گمراه‌کننده است، مفسّر باید تحت تأثیر عظمت الهی باشد و هوس تأویل و توجیه متشابهات را بدون دلیل معتبر شرعی مانند ظواهر آیات دیگر و یا احادیث معتبرالسند را نکند، روایات ضعیف یا مجهول‌السند مانند آرای مفسّرین متقدمین و یا متأخرین، قابلیت اعتماد را در تفسیر آیات قرآن ندارند که متأسفانه بلکه بدبختانه خیلی از مؤلفین و مفسّرین ما که معلوماتی از علم رجال و قواعد آن ندارند به آن

گرفتارند. در حوزه‌های علمی قم و نجف و جامع‌الازهر مصر شرایطی برای مؤلفین در رشته‌های علمی که در آن‌ها به تألیف می‌پردازند، وضع نشده و بازار بی‌سوادها هنوز گرم است. به امید روزی که نواقص فعلی اهل علم دینی بر طرف شود، ان شاء الله. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۳، ۱۴۸)

۱.۲.۱.۱. حجیت خبر واحد ثقه در تفسیر آیات

آن‌چه ممکن است نقش علم رجال را در تفسیر قرآن مجید مورد تردید قرار دهد، این است که جمعی از دانشمندان اصول یا مشهور علما، «حجیت اخبار آحاد» را به اثبات احکام شرعی منحصر دانسته و در موضوعات خارجی، تفسیر و امثال آن حجت نمی‌دانند. به باور این‌ها معنای اعتبار و حجیتی که برای خبر واحد ثابت شده است، این است که در صورت «جهل به واقع و عدم اطلاع از آن»، لازم است به خبر واحد آثار مترتب گردد، به همان گونه که این آثار بر واقع در صورت قطع به آن مترتب می‌شود. این‌گونه ترتیب اثر دادن به روایت ظنی، در صورتی صحیح است که مدلول آن «حکم شرعی» یا «موضوع دارای حکم شرعی» باشد، ولی این شرط گاهی در روایتی که از معصوم علیه السلام درباره‌ی تفسیر نقل گردیده است، موجود نیست (خویی، ۱۴۳۰ق: ۳۹۸)؛ چون روایات تفسیری غالباً مربوط به غیر احکام شرعی است، مانند روایاتی که در تفسیر آیات قصص و سرگذشت ملل و اقوام گذشته و یا در تفسیر آیات اصول و عقاید و امثال آن آمده است، پس دلایل حجیت و اعتبار خبر واحد نمی‌تواند شامل تمام اخبار تفسیری گردد و اعتبار همه‌ی آن‌ها را تثبیت کند، نهایت اینکه در تفسیر «آیات الاحکام» حجیت خواهد داشت. طبق این دیدگاه علم رجال در تفسیر بسیاری از آیات منتفی به انتفای موضوع خواهد بود.

آیت الله خویی می‌گوید: «این اشکال خلاف تحقیق است»، زیرا در مباحث «علم اصول» ایشان ثابت شده که معنای «حجیت» در امارات ناظر به واقع این است که آن امارات به حکم شارع «علم تعبدی» قرار داده شده است، با این حساب «طریق معتبر» فردی از افراد علم (فرد تعبدی نه فرد وجدانی) می‌باشد و همه‌ی آثاری که بر «قطع» مترتب می‌گردد بر طریق معتبر نیز مترتب می‌گردد؛ بنابراین خبر واحد شرعاً در تمام موارد به جای یک دلیل علمی می‌توان از آن استفاده نمود. دلیل ما بر آن چه گفتیم، سیره و روش عقلا و خردمندان است، زیرا عقلا نسبت با «طریق معتبر» معامله‌ی علم وجدانی نموده و در

ترتیب آثار، فرقی بین آن‌ها قایل نمی‌شوند، به عنوان مثال در نزد عقلا «ید» اماره‌ی مالکیت صاحب ید است نسبت به چیزی که در اوست، عقلا بر آن آثار مالکیت را مترتب می‌کنند، مثلاً آن‌جا قطع به مالکیت وی داشته باشند، از سوی شارع مقدس ردعی نسبت به این سیره‌ی مستمره‌ی عقلایی وارد نشده است (خویی، ۱۴۳۰ق: ۳۹۹). بنابراین از نگاه مرحوم خویی خبر واحد ثقه در تفسیر آیات قرآن مجید نیز حجت است.

به نظر آیت‌الله محسنی نیز حق این است که خبر ثقه هم در احکام کلی حجت است (وفاقا للمشهور)، و هم در موضوعات خارجی حجت است (خلافاً للمشهور یا لجماعة کثیرة)، مگر در مواردی که اعتبار تعدد و بینه‌ی اصطلاحی به دلیل خاص ثابت شده باشد، و در غیر فقه یعنی در اخلاقیات، تفسیر و حتی در آن دسته از فروع اعتقادی که تعبد در آن‌ها ممکن بوده و اعتبار حصول یا تحصیل علم (قطع یا اطمینان شخصی) در آن‌ها ثابت نشده باشد حجت است؛ بنابراین آن‌چه را که جمعی از دانشمندان از جمله برخی از مفسرین معاصر (صاحب تفسیر المیزان) توهم نموده که حجیت خبر واحد به احکام فقهی اختصاص دارد، اشتباه و قصور است، هم‌چنان‌که آن‌چه را اخباری‌ها پذیرفته نیز افراط و تجاهل است. بلی، آثار حجیت متفاوت است، و عمده دلیل ما در این‌جا بنای عقلا و روایات کثیره‌ای است که موجب وثوق به حجیت اخبار ثقات در حسیات می‌شود (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۳۱؛ همان، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۳۶۸؛ همان، ۱۳۷۴ش: ج ۱، ۲۰۵). حرف آخر نویسنده در این‌جا این است که مدخلیت دادن روایاتی که سند معتبر ندارند، در تفسیر و تأویل قرآن ناروا است. تا کسی در علم رجال و متون حدیثی تخصصی نداشته باشد، نباید آن‌ها را ملاک تفسیر قرآن قرار دهد. قرآن مطابق قواعد لفظی و ظواهر الفاظ باید تفسیر شود، چنان‌چه آیه‌ای ظاهرش موجب تجسم و تشبیه و امثال آن باشد، در جنبه‌ی منفی فقط به آنان اعتماد نمی‌کنیم، ولی در جنبه‌ی مثبت که آن را به معنای خاص تأویل ببریم، حرام است و ممنوع، و تأویل قرآن جایز نیست. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۳۶۹)

۱.۲.۲.۱. ضرورت شناخت مصادر معتبر و نامعتبر تفسیری

امر دیگری که در تفسیر قرآن مجید مورد غفلت واقع شده و نیازمندی به علم رجال را برجسته می‌سازد، بحث مصدر شناسی است. از نگاه آیت‌الله محسنی افرادی که به تفسیر

کلام الله مجید اقدام می‌کنند و می‌خواهند آیات را به واسطه‌ی روایات تفسیر یا تاویل نمایند، لازم است قبل از بررسی اسناد، اعتبار مصادر آن‌ها را احراز نمایند. در بسیاری از کتب تفاسیر شیعه، احادیث متعلق به آیات قرآن از چهار کتاب خیلی زیاد نقل می‌شود و به آن روایات، مدالیل آیات را معین می‌کنند، این چهار کتاب عبارت‌اند از: الف. تفسیر علی بن ابراهیم قمی استاد ثقة الاسلام کلینی (رضوان الله علیهما)؛ ب. تفسیر عیاشی که تقریباً استاد رجالی شهیر؛ کشی بوده است و بعید نیست که این دو تن (علی بن ابراهیم قمی و عیاشی (رحمهما الله) هم عصر بوده‌اند. ج. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (علیه السلام)؛ د. تفسیر البرهان سید هاشم بحرانی (رضی الله عنه) در چهار مجلد. از نگاه آیت‌الله محسنی، تفسیر «البرهان» از نگاه مصدر شناسی معتبر است. چنانچه سند روایتی معتبر باشد، اعتماد بر آن صحیح است. ولی تفسیر قمی دو ایراد دارد که ایراد اول این است که نسبت این تفسیر به علی ابن ابراهیم به سند معتبر ثابت نیست و به عبارت واضح‌تر، نه نسخه‌های مطبوعه‌ی آن به سند معتبر، به مؤلف آن می‌رسد و نه روایات آن که علامه‌ی مجلسی و محدث حر عاملی در بحارالانوار و وسایل الشیعه نقل کرده است. ایراد دوم این‌که ظاهراً یک تن مجهول الحال از اهل علم روایات قمی و جارودی زیدی را از کتاب‌های آن دو تن جمع و به نام تفسیر علی بن ابراهیم طبع نموده است.^۱ خلاصه و نتیجه‌ی این دو ایراد سقوط تمام روایات این تفسیر حتی اگر سند آن پیش از قمی معتبر باشد، از درجه‌ی اعتبار است و جمعی از نویسندگان ما در حق این کتاب غلو کرده‌اند که عجیب است. مثلاً جملات منقول صاحب کتاب را به منزله‌ی روایات مورد استفاده قرار داده‌اند.

مشکله‌ی تفسیر عیاشی با وثاقت آن مانند وثاقت قمی، اولاً این است که روایات آن به جز نادر مرسل و بی‌سند است. بعضی گفته‌اند آن کسی که نسخه‌ی خطی آن را می‌خواسته چاپ کند، بی‌سواد بوده و فکر می‌کرده که اسامی راویان در هر روایت، کار بیهوده‌ای است و مصرف‌زا، لذا آن را حذف نموده و تنها به راوی اخیر اکتفا نموده است، و ثانیاً که سند متصل و مسلسل نسخه‌های موجود آن تفسیر به مؤلف محترم آن، وجود ندارد.

۱. و تفصیل این دو ایراد در کتاب «بحوث فی علم الرجال» مذکور بوده و ذکر آن در این مقاله نمی‌گنجد، محققین به آن کتاب مراجعه نمایند.

تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام سندش ضعیف است و به گمان من موضوع و مجعول است و برای تحقیق این موضوع به کتاب «معجم رجال الحدیث» سیدنا الاستاذ الخویی رحمته الله مراجعه نمایید. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۳۲)

خلاصه این که به نظر آیت‌الله محسنی، مدخلیت دادن روایاتی که سند معتبر ندارند در تفسیر و تأویل قرآن ناروا است. تا کسی در علم رجال و متون حدیثی، تخصصی نداشته باشد، نباید آن‌ها را ملاک تفسیر قرآن قرار دهد. قرآن مطابق قواعد لفظی و ظواهر الفاظ باید تفسیر شود. چنان چه آیه‌ای ظاهرش موجب تجسم و تشبیه و امثال آن باشد، در جنبه‌ی منفی فقط به آنان اعتماد نمی‌کنیم، ولی در جنبه‌ی مثبت که آن را به معنای خاص تأویل ببریم، حرام است و ممنوع و تأویل قرآن جایز نیست. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۳۶۸ و ۳۶۹) بنابراین از نگاه آیت‌الله محسنی، نقش علم رجال در تفسیر قرآن مجید برجسته بوده و مفسران کلام وحی در تمییز اعتبار اسانید روایات تفسیری و احراز اعتبار مصادر آن، به علم رجال احتیاج پیدا می‌کنند.

۳.۱.۱. نقش علم رجال در تدوین اخلاق اسلامی

از جمله عرصه‌های تحقیق و نظریه‌پردازی آیت‌الله محسنی رحمته الله علم اخلاق است. از نظر ایشان در علم اخلاق نیز احتیاج به علم رجال برجسته بوده و تدوین اخلاق اسلامی بدون رعایت قواعد علم رجال خطرناک و گمراه‌کننده خواهد بود. ایشان در این زمینه می‌نویسد: «در تدوین اخلاق اسلامی توجه خوانندگان و دانشمندان باید به یک موضوع بسیار مهم جلب شود و آن این که از اعتماد کردن به روایات ضعیفه شدیداً خودداری کنند، و به روایات تنها از ناحیه‌ی خوبی مضامین آن‌ها ننگرند که اولاً باید متوجه ارزش روایتی یک روایت باشند و دقت کنند که آیا سند روایت از نظر علم رجال معتبر است یا نه؟ آن چه که تاکنون در میان علما و نویسندگان علم اخلاق معمول و رایج بوده، استدلال به تمام روایات اخلاقی می‌باشد و هیچ کس در پی تحقیق اسناد آن‌ها بر نیامده و حتی بسیاری از نویسندگان و مولفان قدرت تشخیص صحت یا ضعف اسناد روایات را نداشته و اساساً هیچ اطلاعی از علم رجال نداشته‌اند و خودسرانه و دون شایستگی دست به تألیف و ارشاد زده‌اند و نگارنده داستان‌های تلخ و مضحکی از مرشدین و مؤلفین بی‌سواد و نویسندگان جاه طلب و نادان به یاد دارد که واقعا عبرت‌انگیز است». (محسنی، بی تا، ۷۴ و ۷۵)

ممکن است به ذهن خوانندگان بیاید که در اخلاق اسلامی به علم رجال احتیاجی نداریم، چون به حکم «قاعده‌ی تسامح در ادله‌ی سنن» در اخلاق اسلامی به روایات غیر معتبر، نیز می‌شود اعتماد کنیم.

آیت الله محسنی این سخن را بی‌اساس دانسته و از آن این‌گونه جواب می‌دهد: «متأسفانه در زبان جمعی از اهل علم شایع است که برای اثبات مسایل اخلاقی، روایات ضعیف‌السند کافی می‌باشد، چون مسایل اخلاقی به علت وضوح و یا اهمیت کمی که دارد، نیازی به روایات معتبر‌السند ندارد. این طرز فکر، اشتباه و حتی خطرناک است:

اولاً به جهت این‌که مسایل اخلاقی زیربنای مسایل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی زیر بنای تکامل معنوی و ستون شخصیت انسان است، و چنان‌چه از عادات و تقلید محیط به دور شویم، آن دسته از مسایل که به عقل عملی ثابت شود زیاد نیست، بنابراین تدوین اخلاق و معرفی آن به عنوان نظر اسلام و دالان و کانال خدایی برای رسیدن به کمال آدمیت و تکوین شخصیت خداشناس بسیار بسیار محتاج به دقت است و نباید منقولات راویان دروغ‌گو و دین فروش و یا راویان مجهول‌الحال را بخورد مسلمانان غافل داد و روزگار آنان را سیاه نمود و در نتیجه خود و دیگران را گمراه ساخت، «اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» (یونس: ۵۸). از نظر ایشان این تسامح نه تنها به علم اخلاق ضرر رسانیده که علم فقه و علم تفسیر و حتی علم اصول فقه نیز از آن زیان و ضرر دیده است و بدتر این‌که علم کلام و عقاید نیز از آن مصون نمانده است، و بالاخره همه‌ی علوم اسلامی تا حدی از رواج روایات ضعیف رنج می‌برد. (همان)

ثانیاً عمل به روایات ضعیف به طور مطلق جایز نیست حتی در مستحبات، مواعظ، فضایل اعمال و قصص، نسبت دادن مضامین آن‌ها به سوی شارع به هیچ وجه جواز ندارد. آن‌چه به عنوان قاعده‌ی تسامح در ادله‌ی سنن شایع شده غیر مدلل می‌باشد، و اخبار «من بلغ» حجیت اخبار ضعیفه را ثابت نمی‌کند، بلکه به سوی ترتب ثواب بر عمل انجام شده به عنوان احتیاط و رجاء ثواب ارشاد می‌کند. در صحیح هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: «من سمع شیئاً من الثواب علی شیء فسنعه، کان له، وإن لم یکن علی ما بلغه»؛ آن‌چه به رسول اکرم صلی الله علیه و آله در احادیث نسبت داده شده و مکلف آن را به امید ثواب انجام دهد، آن ثواب به او داده می‌شود، هرچند حضرت نبوی آن را نفرموده

باشد؛ در حقیقت ثواب بر انقیاد است نه بر طاعت. (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۳۳۱) سماع و شنیدن شیئی از ثواب همان‌گونه که وجوب را ثابت نمی‌کند، استحباب را نیز ثابت نمی‌تواند، پس تنها انجام عمل به امید ثواب باقی می‌ماند. افزون بر آن ممکن است گفته شود که بر خبر ضعیف یا مجهول، اصلاً عنوان «بلوغ و رسیدن» صدق نمی‌کند. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۳۱) بنابراین از نگاه آیت‌الله محسنی عمل به روایات ضعیف به طور مطلق جایز نیست، حتی در مستحبات، مواعظ، فضایل اعمال و قصص، چه رسد به اخلاق اسلامی، نسبت دادن مضامین آن‌ها به سوی شارع مقدس به هیچ وجه جواز ندارد. به هر حال نویسندگان اخلاق اسلامی باید از ذکر آراء و خیالات خود و دیگران و از ذکر قصص جعلی و بی‌پایه‌ی صوفیان و مطالب غیر واضح عرفان و هر جمله‌ی معقول و غیر معقول به نام فرموده‌ی پیغمبر و فرموده‌ی امام خودداری کنند، و نباید آن را به مردم مسلمان به عنوان اخلاق اسلامی ارایه نمایند که در حقیقت یک نوع از خیانت و اضلال است، و تنها به آن چه که از ظواهر قرآن مجید و روایات معتبرالاسناد به دست می‌آید اکتفا کنند، و به عبارت دیگر تا به تفسیر و رجال و حدیث وارد نباشند، نباید در اخلاق و هیچ علمی از علوم اسلامی چیزی بنویسند. (محسنی، بی‌تا: ۷۶)

۲. دیدگاه دوم: بی‌نیازی از علم رجال

گروهی از علما، درباره‌ی حجیت اخبار آحاد، مبانی و مسالکی دارند که از لازمه‌ی آن‌ها یا اندک بودن احتیاج به علم رجال بوده و یا اساساً عدم احتیاج به آن است. بر اساس آن مبانی، علم رجال یا بی‌فایده می‌شود یا کم‌فایده و احتیاجی به آموختن آن نیست. اکنون تفصیل این دیدگاه‌ها را از نگاه آیت‌الله خویی و آیت‌الله محسنی مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهیم:

۱.۲. مبانی جمعی از علما در مورد حجیت خبر واحد

۱.۱.۲. مسلک منکران حجیت خبر واحد

به سید مرتضی، امین‌الاسلام طبرسی، ابن‌ادریس حلی و یک عده‌ی دیگر همانند قاضی ابن‌براج و ابن‌زهره (رضی‌الله‌عنهم) نسبت داده شده که آن‌ها منکر حجیت خبر واحد هستند، هرچند سند آن معتبر باشد. آنان برای این ادعای خودشان به ادله‌ای چون

«اجماع»، «آیات ناهیه از عمل به غیر علم» و «طایفه‌ای از روایات» استدلال کرده‌اند. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۹۵) که در علم اصول به صورت مفصل مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

طرف داران مسلک مزبور (که به خبر واحد غیر علمی عمل ننموده و خبر واحد ظنی را اصلا حجت نمی‌دانند) به این عقیده‌اند که همه‌ی اخباری که به آن‌ها عمل می‌شود، یا متواترند و یا محفوف به قراین قطعیه (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۲). اگر بر آن‌ها اشکال شود که طبق مسلک شما (عدم حجیت خبر واحد)، باب علمی به کلی منسذ شده و شما باید قایل به انسداد باشید، به خاطر این‌که معظم روایات ما اخبار آحاد می‌باشند، و طبق مبنای شما آن‌ها حجیت ندارد. آنان پاسخ خواهند داد که خیر! ما انسدادی نیستیم به خاطر این‌که اخبار معمول بها یا همه متواتر می‌باشند یا محفوف به قراین قطعیه.

سید مرتضی رحمته الله علیه (بنابر آنچه صاحب وسائل الشیعه حکایت نموده) می‌گوید: «صحت اکثر احادیث روایت شده‌ی ما امامیه که در کتب روایی ما موجود است، معلوم و قطعی می‌باشد؛ یا به واسطه‌ی تواتر از طریق اشاعه و انتشار و یا به واسطه‌ی علایم و قراینی که بر صحت احادیث ما و صدق گزارش‌گران آن‌ها دلالت می‌کند، این علامت‌ها و امارات موجب علم و باعث قطع به صحت روایات ما می‌گردد، هرچند آن اخبار را می‌یابیم که در کتب روایی به یک سند معین و مخصوص از طریق آحاد به ودیعه سپرده شده است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق: ج ۳۰، ۲۱۳). افراد دیگر نیز در این سخن موافق ایشان هستند.

بدین ترتیب مشاهده می‌کنید که بر مبنای این دسته اندیشمندان، علم رجال اصلا موضوع ندارد. به واسطه‌ی این‌که ما می‌گوییم [خبر واحد ثقه حجت است] و نود درصد احکام شرعی ما در اخبار آحاد است، پس به علم رجال احتیاج داریم، لکن آن‌ها می‌گویند: ما اصلا اخبار آحاد را حجت نمی‌دانیم، وقتی اخبار آحاد را حجت نمی‌دانیم برای چه به علم رجال وقت خود را ضایع کنیم، اخبار آحاد چه اسنادشان معتبر باشد و چه غیر معتبر، در هر صورت حجیت ندارد. اگر به آن‌ها بگوییم که علمای شیعه احکام را از همین روایات می‌گیرند، در حالی که همه‌ی اخبار آحاد می‌باشند! آن‌ها می‌گویند: خیر! صحت تمام این روایات و احکام موجود در آن‌ها برای ما معلوم و قطعی بوده و متواتر یا

محفوف به قرینه‌ی قطعیه می‌باشند. روایات مشکوک اصلاً وجود ندارد تا به علم رجال احتیاج پیدا شود.

۱.۱.۱.۲. نقد و بررسی

این مبنا که بر خلاف دیدگاه مشهور اصولیین بوده و در کتب اصولی به صورت مفصل مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. مرحوم خویی پس از آن که به اختلاف اعلام درباره‌ی حجیت خبر واحد اشاره نموده، در مقام رد قول منکرین حجیت خبر واحد بر آمده و همه‌ی ادله‌ی آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده است. (خویی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۱۷۸ - ۱۷۳) بدیهی است که در این مقاله برای ذکر تفصیلی سخنان ایشان مجال نیست.

به نظر آیت‌الله محسنی سخنان این بزرگواران تفریط آشکار و بر خلاف حس است، از منظر ایشان هر کس در زمانه‌ی ما به روایات مراجعه کند، پیش خودش می‌یابد که در روایات، تواتر و قرینه‌ای مفید قطع وجود ندارد، مگر به صورت نادر و آن هم در غایت ندرت (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۳)؛ از نگاه ایشان اگر ما به جوامع حدیثی شیعه؛ مثل بحار الانوار مرحوم مجلسی و وسائل الشیعه مرحوم عاملی نظری بیفکنیم، از ۲۰۰ خبر یک خبر متواتر و یا محفوف به قرینه قطعیه پیدا نمی‌شود. هرکسی که به کتب روایی، چه کتب مصدر همانند کتاب‌های کلینی، صدوق، شیخ طوسی و کتب علمای پیش‌تر از آنان و چه به کتب جوامع حدیثی همانند بحار، وسایل، وافی و کتب بعدی مثل مستدرک الوسایل و جامع الاحادیث مراجعه کند؛ می‌فهمد که اخبار متواتر یا محفوف به قراین قطعی یا قراین مفید وثوق و اطمینان بسیار کم است، این مطلب، یک امر محسوس است، لذا مسلک یاد شده مقطوع البطلان بوده و مجالی برای آن وجود ندارد.

از جانب دیگر بر ابن‌ادریس حلی، اشکال می‌شود که خود ایشان در آخر کتاب سرائر (مستطرفات سرائر) مثل دیگران اخبار آحاد را نقل کرده و به آن‌ها اعتماد کرده است. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۲۶۱)

از جانب سوم در بین روایات ما اخباری وجود دارند که برخی راویان را هم چون مغیره بن سعید، یونس بن ظبیان، احمد بن هلال، مفضل بن عمر (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱/ ۱۹۴، ۱۹۵ و ۴۰۱) و کسان دیگر را تکذیب می‌کنند، با این همه وقتی این دسته (سید مرتضی و ابن‌ادریس و طبرسی و...) که همه‌ی اخبار را معلوم، یا محفوف به قراین قطعی می‌دانند بسیار

جای تعجب دارد!

قائلین این دیدگاه می‌گویند: «صحت روایات ما معلوم و قطعی است»، مقصود آن‌ها از علم چیست؟ اگر منظور آن‌ها از معلوم بودن روایات، همین علم وجدانی باشد که ما از کلمه‌ی علم می‌فهمیم، سخن‌شان خلاف حس است، چرا که نود درصد روایات اخبار آحاد است، ما به نود درصد احکام علم وجدانی نداریم بلکه طبق موازین استنباط و معیارهای رایج در فقه و اصول فقه، آن‌ها را استخراج کرده‌ایم، به همین جهت اختلافات و اقوال زیادی بین مجتهدین و فقیهان پیدا شده به طوری که در یک مساله چندین نظریه مطرح شده است. شما اگر عروه را باز کنید به هر صفحه نگاه کنید، نظریات مختلفی در مقابل نظریات صاحب عروه به مشاهده می‌کنید! یکی می‌گوید: فلان امر واجب است، دیگری می‌گوید واجب نیست، با وجود این همه اختلاف دیدگاه‌ها چگونه ممکن است به همه‌ی احکام علم و قطع داشته باشیم، آیا امکان دارد که هم به وجوب یک امر و هم عدم وجوب آن یقین داشته باشیم؟! لذا معلوم نمی‌شود که منظور از «علم» که این سه دانشمند آن را ادعا کرده‌اند کدام علم است! این مساله یک امر نظری نیست که بگوییم آن‌ها اشتباه کرده‌اند، باید بگوییم مقصود این بزرگواران چیزی دیگر بوده و الا ظاهر کلمات آنان بر خلاف حس است. (تقریرات درس‌های رجال)

۲.۱.۲. مسلک انجبار ضعف خبر، توسط عمل مشهور

دیدگاه و مسلک گروهی از دانشمندان اصول این است که ما به بررسی اسانید احتیاجی نداریم. هر روایتی که مشهور قدماء آن را پذیرفته (به آن عمل نموده و طبق آن فتوا داده است)، نزد ما نیز قابل قبول است اگرچه سندش نامعتبر باشد. و هر روایتی که مشهور قدماء بدان عمل نکرده بود (یعنی طبق آن فتوا نداده بود) از نظر ما هم مردود است، ولو دارای سند صحیح باشد. «و هذا هو الکلام الشائع، إن الشهرة جابرة وكاسرة، أي: أن عمل المشهور برواية ضعيفة جابر لضعفها، وإعراض المشهور عن رواية معتبرة موهن وكاسر لاعتبارها، كما ذهب إليه المشهور أو الأشهر». (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۲۳۹) این دیدگاه به مشهور متأخرین از آن جمله به افرادی هم چون شهید ثانی، آخوند خراسانی، مرحوم نائینی، شیخ حسین حلی (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۲۳۵) نسبت داده شده است.

قابل ذکر است که مقصود از شهرت در این جا شهرت عملیه است، شهرت عملی به

معنی استناد مشهور به یک خبر در مقام افتاء است که به نظر مشهور ضعف سند روایت به واسطه‌ی این نوع شهرت جبران می‌شود و در مقابل آن، اعراض مشهور موجب وهن روایت می‌گردد، هرچند روایت از نگاه سندی صحیحه یا مؤثقه باشد. (خویی، ۱۴۲۲ق: ۱۶۶ و ۱۶۷). دلیل و سر این مبنا آن است که قدماء به زمان ائمه علیهم‌السلام نزدیک‌تر بوده و به قرائن لفظیه و حالیه آشنایی بیش‌تری داشته‌اند و خفای قراین بر آن‌ها نسبت به متأخرین کم‌تر بوده است، لذا امکان دارد آنان به چیزهایی آگاهی پیدا کرده باشند که ما به آن‌ها آگاه نیستیم، بنابراین به نظر طرف‌داران این مسلک عمل مشهور به یک روایت ضعیف‌السند، کاشف از وجود قرینه‌ی دلالت‌کننده بر صحت آن روایت است؛ به گونه‌ای که آن قرینه اگر به ما می‌رسید، ما هم حتماً به آن روایت عمل می‌کردیم، و از سوی دیگر روی برتافتن مشهور از یک روایت معتبر؛ کاشف از این است که حتماً یک عیب و خللی در آن روایت وجود داشته که موجب روی‌گردانی مشهور شده است، هرچند آن نقص و خلل به ما نرسیده است، اگر می‌رسید ما هم حتماً از آن روایت دوری می‌کردیم، البته این امر در صورتی است که آن‌ها به روایت مزبور عالم بوده و اعراض آنان از روایت مذکور به جهت مناقشه در دلالت آن یا ترجیح روایت دیگر بر آن و یا به جهت سایر عملیات اجتهادی نباشد (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۳ و ۲۳۹). این سخن هیچ‌جاى تعجب ندارد، چرا که قدماء به زمان ائمه علیهم‌السلام نزدیک بودند و زمینه برای آگاهی پیدا کردن آن‌ها به قراین لفظی و حالی بیش‌تر بوده است، هرچه از عصر ائمه علیهم‌السلام دورتر می‌شویم، قراین مخفی‌تر می‌شود. از لازمه‌ی این دیدگاه این است که به علم رجال و بررسی حال راویان احتیاجی نداریم، برای شناخت خبر موثوق الصدور می‌توان به شهرت روایت در میان قدماء بسنده کرد «ما قبله المشهور فهو مقبول لنا و ما رده المشهور فهو مردود لنا» (تقریرات درس‌های رجال). فقط لازم است که به کتب فقهی مراجعه کنیم که آیا این روایت مورد عمل اصحاب قرار گرفته تا حجت باشد یا این که از سوی اصحاب مورد اعراض قرار گرفته تا از اعتبار ساقط گردد؟! (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۱۴). طبق این مبنا نیازی به علم رجال و فحص از احوال راویان نیست مگر در برخی موارد همانند این که برای ما نه عمل اصحاب بر طبق یک روایت احراز گردد و نه اعراض آنان، در چنین مواردی برای عمل به روایت، ناگزیر می‌شویم که راویان آن را بشناسیم تا اطمینان به وثاقت آنان حاصل گردد. (خویی، ۱۴۲۲ق: ج ۲،

۵۳۲) طبق این مسلک باید همه‌ی فقهای امروزی، مقلدین مجتهدین قدیم باشند و خودشان هیچ نظری در اعتبار و عدم اعتبار روایات نداشته باشند!

۱.۲.۱.۲. نقد و بررسی

دیدگاه مزبور (جبران ضعف سند توسط عمل مشهور) از نظر عده‌ای از فقها، خصوصا آیت الله خویی و آیت الله محسنی ناتمام و مخدوش است، به جهت این‌که استدلال آن از حیث صغرا و کبرا ممنوع است:

الف. منع صغرا

صغرای استدلال (استناد مشهور به خبر ضعیف در مقام عمل و فتوا) به دو جهت ممنوع است:

اولا به خاطر این‌که در بسیاری از معانی روایات و مسایل فقهی شهرتی وجود ندارد تا به آن مراجعه گردد. در جمله‌ای از مسایل برای ما راهی به سوی شناخت فتاوی مشهور وجود ندارد، زیرا مشهور آن مسایل را اصلا در کلمات خود متعرض نشده‌اند، و جمله‌ی دیگری از مسایل طوری است که شهرتی بر یکی از دو طرف وجود ندارد، بلکه دو طرف مساوی در آن‌ها وجود دارند. یا این‌که یکی از دو طرف نسبت به دیگری اشتهر است، این‌طور نیست که در هر مسأله‌ی فقهی یکی از دو قول یا اقوال مشهور بوده و قول مقابل آن شاذ باشد (خویی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ۲۲؛ محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۳). یک عده مشهورات داریم، ولی شهرت، همه‌ی روایات و مسایل را شامل نمی‌شود، بلکه در بسیاری از مسایل فقهی خصوصا در عصر ما اقوال مختلف و نظریات متضادی وجود دارند. اگر کسی به عروة الوثقی مرحوم یزدی و حواشی آن مراجعه کند متوجه می‌شود که در همه یا اکثر مسایل آن اقوال و نظریات مختلفی وجود دارد. با توجه به این مطلب جای تعجب است که برخی متأخرین، احتیاج به علم رجال با این توهم انکار کرده که هر روایتی که مشهور به آن عمل کرده باشد، حجت است و هر روایتی که مشهور به آن عمل نکرده باشد، حجت نیست چه راویان آن ثقات باشند یا ضعفاء، بنابراین در مسایلی که مشهور نیست، باز به رجال محتاج می‌شویم. (خویی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ۲۲)

ثانیا مقصود از شهرت در نگاه قائلین به انجبار، شهرت عملی قدماء است.

می‌گویند: به اعتبار این‌که قدمای اصحاب به زمان ائمه علیهم‌السلام نزدیک بوده‌اند، به واسطه عمل آن‌ها ضعف سند روایت به واسطه‌ی عمل آنان جبران می‌گردد. با توجه به این نکته صغرای استدلال آن‌ها مخدوش می‌گردد، چون غالباً برای ما راهی به سوی احراز «استناد مشهور قداماء به یک روایت» وجود ندارد، زیرا کتاب‌های استدلالی متقدمین امروز در نزد ما موجود نیست، حتی کتاب ابن عقیل و کتاب ابن جنید که گفته شده به شکل استدلالی تألیف شده‌اند، به ما نرسیده است (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۲۴۰). بلکه برای مشهور متقدمین کتب استدلالی اصلاً موجود نبوده تا ما بر عمل آنان به خبر ضعیف آگاهی پیدا کنیم، قداماء در کتب‌شان متعرض استدلال نشده و آن‌چه در کتب آنان ذکر شده مجرد فتواست، تنها کسی که متعرض استدلال شده شیخ طوسی رحمته‌الله در مبسوط است و فقیهان متاخر در این امر از ایشان پیروی کردند، اما کسانی که پیش‌تر از مرحوم شیخ طوسی بوده‌اند، متعرض استدلال نشده‌اند (خویی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۲۳۶) با این وضعیت عمل قدمای اصحاب و استناد آنان به خبر ضعیف از کجا کشف می‌شود؟! نهایت امر ما در برخی موارد، فتوایی از آنان پیدا می‌کنیم که مطابق با خبر ضعیف است، در حالی که مجرد مطابقت دلیل نمی‌شود که آنان در این فتاوی به همین خبر ضعیف استناد کرده‌اند، زیرا احتمال می‌رود که دلیل در نزد آن‌ها غیر آن خبر بوده باشد. (خویی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۲۳۶؛ محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۳ و ۲۴۰)

از نگاه آیت‌الله محسنی این اشکال صغروی، به شهرت عملی اختصاص نداشته و متوجه شهرت فتوایی نیز می‌گردد، به جهت این‌که احراز شهرت فتوایی یک خبر بین القداماء نیز [غالباً] ناممکن می‌باشد؛ به علت این‌که فتاوی قداماء به ما نرسیده است؛ آن‌چه از تألیفات متقدمین به متأخرین رسیده یک عده کتب اندک است (محسنی، ۱۴۲۹ق: ۲۷۰)، برای مشهور قداماء کتب فتوایی وجود نداشته و تنها تعداد اندکی از آنان کتب فتوایی داشته‌اند (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۲۴۰). وانگهی شهرت فتوایی بین قداماء از کجا احراز می‌شود؟! بنابراین اعتماد به شهرت در همه‌ی روایات کارساز نبوده و احتیاج به علم رجال به حال خود باقی است.

ب. بطلان کبرا

کبرای استدلال (که آیا عمل مشهور، موجب انجبار ضعیف خبر می‌شود یا نه) نیز از نظر آیت‌الله خویی و آیت‌الله محسنی (قدس سرهما) به دلایل زیر مردود می‌باشد:

۱. ایراد اول آیت الله محسنی بر کبرای استدلال این است که بین اعتماد مشهور قدماء بر قرینه‌ای جابر و کاسر، و اعتماد ما بر آن هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد؛ بنابراین اگر آن قرینه به ما می‌رسید، شاید ما آن را قابل اعتماد نمی‌دانستیم (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۲۴۱). قبل از ایشان شبیه این اشکال را مرحوم خویی نیز مطرح فرموده است، ایشان می‌گوید: «اگر کسی ادعا کند که عمل مشهور به یک خبر ضعیف، یک نوع توثیق عملی برای مخبر آن محسوب شده و به واسطه‌ی عمل مشهور ثقه بودن وی ثابت می‌شود، وانگهی خبر مزبور در موضوع حجیت داخل می‌گردد، این ادعا پذیرفتنی نبوده و این‌گونه دفع می‌شود که عمل مشهور مجمل بوده و وجه آن دانسته نمی‌شود. احتمال می‌رود عمل آنان به خبر مزبور، به جهت ظهور صدق خبر و مطابقت آن با واقع به حسب نظر و اجتهادشان بوده است نه به جهت ثقه بودن مخبر در نزد آنان؛ بنابراین عمل آنان به یک خبر ضعیف دلالتی بر توثیق مخبر آن ندارد، خصوصاً با توجه به این‌که آنان به خبر دیگری که از همین مخبر است، عمل نمی‌کنند». (خویی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۲۳۶)

۲. اشکال دوم، اشکالی است که مرحوم خویی آن را در جواب استدلال مرحوم آخوند مطرح کرده است. مرحوم خویی می‌گوید: «معروف و مشهور بین اصولیین این است که ضعف سند به واسطه‌ی عمل مشهور جبران می‌شود، با این‌که شهرت در حد خودش حجت نیست. صاحب کفایه^۱ همین را اختیار کرده و در وجه آن ذکر نموده که خبر ضعیف گرچه فی نفسه حجت نیست، لکن عمل مشهور بدان موجب وثوق به صدور آن می‌گردد و بدین جهت در موضوع حجیت داخل می‌گردد». (آخوند خراسانی، ۳۳۲، خویی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۲۷۹)

سپس مرحوم خویی این استدلال را نپذیرفته و در مقام نقد آن می‌گوید: «اگر مراد صاحب کفایه این باشد که عمل مشهور موجب اطمینان شخصی به صدور خبر می‌گردد، در این صورت کبرای استدلال گرچه صحیح است؛ زیرا «اطمینان شخصی» حجت است به بنای عقلا، چون اطمینان علم عادی بوده و به همین جهت ادله‌ی منع از عمل به ظن شامل آن نمی‌گردد. لکن صغرای آن ممنوع است، زیرا اکثر اوقات از عمل مشهور اطمینان

۱. فلا یبعد جبر ضعف السند فی الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه و دخوله بذلك تحت ما دل علی حجة ما یوثق به فراجع أدلة اعتبارها. (کفایة الأصول، ص ۳۳۲)

شخصی حاصل نمی‌شود. (همان منبع) در این سخن آیت‌الله محسنی نیز با استادش موافق است. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۲۷۰؛ همان، ۱۴۳۲ق: ۱۳ و ۲۱)

و اگر مراد مرحوم آخوند این است که عمل مشهور موجب «اطمینان نوعی» می‌شود، در این فرض سخنان ایشان از حیث صغرا و کبرا ناتمام است؛ از حیث صغرا به این جهت ناتمام است که از عمل مشهور برای نوع مردم، به صدور خبر ضعیف اطمینان پیدا نمی‌شود. و از حیث کبرا بدین جهت ناتمام است که بر تقدیر حصول اطمینان نوعی (با فرض عدم حصول اطمینان شخصی) دلیلی بر حجیت آن وجود ندارد، تنها چیزی که به واسطه‌ی سیره‌ی عقلا و برخی آیات شریفه و روایات ثابت می‌شود، حجیت خبر ثقه‌ای است که وثوق نوعی به وثاقت راوی (به این معنی که وی دوری‌کننده از کذب است) حاصل می‌شود، نه حجیت خبر ضعیفی که وثوق نوعی به صدق آن و مطابقت آن با واقع از عمل مشهور حاصل شده است، بلکه دلیلی بر حجیت خبر ضعیفی که از عمل مشهور، یقین نوعی به صدق آن حاصل می‌شود، در فرض عدم حصول یقین شخصی یا اطمینان شخصی، نداریم. (خویی، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ۶۷۹) به طور کلی از نظر آیت‌الله خویی در حجیت خبر ناگزیریم که یا وثوق نوعی به وثاقت راوی داشته باشیم، و یا وثوق شخصی و اطمینان فعلی به صدق خبر و مطابقت آن با واقع، ولو این وثوق شخصی از جهت عمل مشهور باشد نه از جهت وثاقت راوی. اما با انتفای این دو امر دلیلی بر حجیت خبر نداریم، حتی در صورتی که وثوق نوعی به صدق خبر حاصل گردد، حجیت ندارد، بلکه حتی یقین نوعی به صدق خبر حاصل گردد، باز حجیت ندارد.

به نظر آیت‌الله محسنی هم خبر موثوق به خبری که اطمینان شخصی و فعلی به صدور آن از معصوم داشته باشیم، حجت است و هم خبر ثقه؛ یعنی خبری که اطمینان نوعی به صدق مخبر آن داشته باشیم حجت است (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۲۱)، ولی از نظر ایشان شهرت موجب اطمینان نمی‌شود. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ۶۷۱)

۳. اشکال سومی که مرحوم خویی بر قاعده‌ی انجبار وارد کرده و در کلمات آیت‌الله محسنی نیز بدان اشاره شده است، اشکالی است که در پاسخ به استدلال مرحوم نائینی مطرح کرده است. آقای خویی پس طرح این سوال که «اگر خبر در حد خودش ضعیف باشد، آیا ضعف آن به عمل مشهور جبران می‌شود یا نه؟»، می‌گوید: مشهور بین متأخرین

انجبار است، محقق نائینی رحمته الله علیه در وجه آن آورده است که: خبر ضعیفی که به عمل مشهور جبران شده، به مقتضای منطوق آیهی نبأ حجت است، زیرا مفاد آن این است که خبر فاسق در صورت تبیین حجت است، و عمل مشهور یک نوع تبیین است.

سپس مرحوم خوبی این استدلال مرحوم نائینی را نپذیرفته و می گوید: مقتضای تحقیق عدم تمامیت وجه مزبور است، چرا که تبیین همان استیضاح و استکشاف صدق خبر است که گاهی بالوجدان حاصل می شود، مثل این که ما بعد از فحص و تحقیق به قرینه ای (داخلی یا خارجی) دست پیدا کنیم که موجب علم یا اطمینان به صدق خبر می گردد. در حجیت این قسم بحثی نیست، ولی گاهی تبیین بالتعبد می باشد، مثل آن جا که دلیل معتبری بر صدق خبر دلالت کند که در این صورت نیز به آن اخذ می شود، زیرا این نیز تبیین تعبدی است. و از آن جا که ما در جایش ثابت کرده ایم که فتوای مشهور حجت نیست، پس در آن جا (که مشهور به یک خبر استناد کرده باشند) هیچ نوع تبیین وجدانی یا تبیین تعبدی موجود نیست تا موجب حجیت خبر فاسق گردد.

به عبارت دیگر، مفروض این است که خبر ضعیف فی نفسه حجت نیست، هم چنین فرض ما این است که فتوای مشهور نیز حجت نیست، وانگهی انضمام یک غیر حجت به سوی غیر حجت دیگر موجب حجیت نمی گردد، زیرا نتیجه ی انضمام عدم به سوی عدم، فقط عدم است. (خویی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۲۳۶) آیت الله محسنی نیز به استدلال یاد شده و نقد آن اشاره کرده که تفاوتی با آن چه ذکر شد، ندارد. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ۶۷۱) در جای دیگر مرحوم خوبی می نویسد: «عمل اصحاب و مشایخ (قدس الله اسرارهم) بر طبق یک روایت نه جابر ضعف دلالت آن می باشد نه جابر ضعف سند آن، ضعف دلالت را جبران نمی تواند، چون بر حسب سیره ی عقلا آن چه متبع است ظهور است و روشن است که عمل اصحاب بر طبق یک روایت، آن را ظاهر در معنای مورد نظر قرار نمی دهد، هم چنین به عمل آن ها ضعف سند روایت جبران نمی شود، چون سیره ی عقلائیة ای که در حجیت خبر عمده است و هم چنین روایاتی که ما تواتر اجمالی آن ها را ادعا نمودیم و برخی آیاتی که در محل خودش ذکر شده است، فقط بر اعتبار خبر عادل یا خبری که راویان آن ممدوح (راست گو) باشد یا روایتی که موثوق الصدور باشد، اگر فرضاً در موردی اتفاق بیفتد دلالت می کند. اما خبر ضعیفی که مشهور بر طبق آن عمل نموده، دلیلی بر اعتبار آن نداریم، پس لامحاله احتیاج به علم رجال

زیاد می‌شود». (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ۱۴)

اعراض مشهور: تا کنون آن چه گفته شد، پیرامون انجبار ضعف سند توسط شهرت بود. شق دیگر بحث این بود که آیا اعراض مشهور از یک روایت صحیح موجب وهن آن می‌شود یا نه؟! پاسخ مشهور و معروف مثبت بوده و از نگاه آنان خبر صحیح به واسطه‌ی اعراض مشهور از حجیت ساقط می‌شود، لکن به نظر صاحب کفایه رحمته‌الله این نظر را رد کرده و می‌گوید: خبر معتبر به واسطه‌ی اعراض مشهور از حجیت ساقط نمی‌شود، چرا که دلیل اعتبار خبر ثقه اختصاص به آن جا ندارد که ظن به عدم صدور آن (که از اعراض مشهور یا سایر اسباب ظن غیر معتبر حاصل می‌شود) نداشته باشیم. به نظر مرحوم خویی و مرحوم محسنی صحیح همین است. (خویی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۲۸۱، محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۳)

نتیجه این که بر مبنای آیت‌الله خویی و آیت‌الله محسنی، شهرت نیز نمی‌تواند ما را از علم رجال و بررسی اسانید روایات بی‌نیاز کند، زیرا اولاً شهرت از حجج شرعی به حساب نیامده و در هیچ جایی اصول فقه ثابت نشده که شهرت فتوایی یا شهرت روایی حجت است، لذا اگر شهرت موجب اطمینان به صدور روایت از معصوم نگردد (چنان که غالباً این گونه است)، نه تنها حجیت ندارد که جابر و کاسر هم نمی‌باشد،^۱ و ثانیاً شهرت در اخبار متعارض، مرجحیت هم ندارد، حق چنان که در اصول بیان شده این است که شهرت همان گونه که حجت نیست مرجح هم نیست، مگر این که موجب اطمینان شود. ثالثاً همان طور که عمل مشهور ضعف سند را جبران نمی‌کند، اعراض مشهور هم به اعتبار سند ضرر نمی‌زند. در این حکم بنابر اظهر فرقی نمی‌کند که شهرت فتوایی باشد یا شهرت روایی.

۳.۱.۲. مسلک قطعی‌الصدور بودن روایات کتب اربعه

گروهی از اخباریین عقیده دارند که تمام روایات کتب اربعه به طور قطعی از معصومین علیهم‌السلام صادر شده‌اند (خویی، ۱۳۷۲ق: ج ۱، ۲۲؛ محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۳) و برخی دیگر آنان همانند محدث نوری (مستدرک الوسائل: ج ۳، ۵۳۵) هر چند به قطعی‌الصدور بودن آن‌ها معتقد نیستند، ولی ادعا دارند که ما به صدور آن‌ها وثوق و اطمینان داریم و

۱. شهرت اگر موجب اطمینان به صدور خبر از معصوم گردد، در این صورت باز به اطمینان عمل می‌شود نه به شهرت، لکن غالباً شهرت اطمینان‌آور نیست، چون مجتهدین به حدس خود استنباط حکم می‌کند و حدس آن‌ها برای ما حجت نیست، ممکن است حدس ما مخالف حدس مشهور باشد. وظیفه‌ی ما این است که طبق حدس و استنباط خود عمل کنیم نه این که مقلد مشهور باشیم.

اطمینان علم عرفی بوده و به بنای عقلا حجت است. از جمله کسانی که از مسلک جماعت مزبور به شدت دفاع نموده و برای تحکیم و ابرام آن به هر وجه موهون و ضعیفی تمسک نموده، محدث حر عاملی (رحمه الله) می باشد، ایشان پس از ذکر بیست و دو دلیل برای اثبات این مسلک می گوید: «هرچند برخی از این وجوه قابل مناقشه است، اما عند الانصاف رد مجموع آن ها ممکن نیست». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۰، ۶۱- ۷۸ و ۹۳- ۱۱۲؛ خویی، ۱۳۷۲ش: ج ۱۷، ۱- ۳۱ و ۸۰- ۸۵)

استاد ما حضرت آیت الله محسنی رحمه الله، پس از نقد و بررسی مهم ترین ادله ی مرحوم عاملی (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۲۹۹- ۲۵۵) می گوید: «خلاصه ی کلام حر عاملی رحمه الله و امثال ایشان این است که: اکثر کتب روایی متواتر بوده و نزاعی در آن ها نیست، و تعداد اندکی که باقی می ماند، بر فرض عدم تواترشان، از قسم خبر محفوف به قرینه ی قطعیه خواهند بود. با توجه به تتبع و تواتری که وجود دارد، به طور قطعی معلوم است که تواتر کتاب های سابقه و شهرت آن ها روشن تر از تواتر کتب متاخرین بوده و بر فرض عدم تواتر در بعضی افراد، پس شکی نیست که از قسم خبر محفوف به قراین بوده است. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۲۹۹)

از لازمه ی این دیدگاه این است که علم رجال هیچ ارزشی ندارد؛ چرا که روایات منقول از ائمه ی معصومین علیهم السلام که در کتب اربعه جمع شده، همانند قرآن قطعی الصدور می باشند، همان طور که در تمسک به آیات قرآن احتیاجی به علم رجال نیست، در تمسک به روایات کتب اربعه نیز احتیاجی به علم رجال نداریم. کسانی که به این روایات که از معصومین علیهم السلام نقل شده، شک کنند و برای اعتبار آن ها به علم رجال مراجعه نمایند، دین ندارند.

آنان به این جمله نیز تمسک می کنند که «الکافی کاف لشیعتنا»، لکن این جمله، بی اساس بوده و اعتباری ندارد، حتی مرحوم نوری که یک محدث تندرو است نیز آن را قبول نمی کند. ایشان وقتی به این جمله می رسد می گوید: «مدرک ندارد، تنها زبان زد مردم شده است».

۱.۳.۱.۲. نقد و بررسی

آیت الله خویی و آیت الله محسنی هر دو، این مسلک را مقطوع البطلان می خوانند. به نظر مرحوم خویی حتی اگر ما بپذیریم که صدور روایات کتب چهارگانه قطعی است،

احتیاج ما به علم رجال بر طرف نمی شود، به جهت این که ادله ی احکام شرعی اختصاص به کتب اربعه ندارد، لذا ما در مراجعه به روایاتی که در غیر کتب اربعه موجود است، برای تشخیص حجت از غیر حجت به علم رجال احتیاج پیدا می کنیم. (خویی، ۱۳۷۳ ش: ج ۱، ۲۱)

ثانیا قول مزبور از اساس باطل است، زیرا امکان ندارد که ما به صدور روایتی ادعای قطع کنیم که آن را یک راوی از راوی واحد دیگر روایت کرده است؛ خصوصا که در بین راویان کتب اربعه کسانی وجود دارند که معروف به کذب و وضع حدیث می باشند. قرینه ی قطعی ای هم وجود ندارد که آنان در خصوص روایت کتب اربعه راست گفته اند، قرائنی که بر صدور روایات کتب اربعه ادعا کرده اند، هیچ کدام نتیجه بخش نیست (خویی، ۱۳۷۳ ش: ج ۱، ۲۱) آیت الله خویی سپس شواهد دیگری بر بطلان این مسلک اقامه می کند (رجوع شود به همان منبع، ۲۲-۳۵). آیت الله محسنی نیز پس از نقد ادله ی طرف داران مسلک مزبور که توسط مرحوم حر عاملی در وسائل الشیعه بیان شده است، می گوید: «تا کنون ثابت شد که روایات موجود در کتب متداوله، قطعیت نداشته و ادله ای که برای اثبات این ادعا ذکر شده مفید یقین نیست، هرچند کسانی که از این ادله قطع پیدا کرده اند، معذور هستند، زیرا طریقت قطع ذاتی بوده و وجود آن وجدانی است که انکار را قبول نمی کند».

از نظر ایشان هیچ دلیلی مبنی بر حجیت جمیع روایات کتب اربعه ثابت نشده، بلکه شواهدی موجود است که ممکن است دانشمندان اصول به آن ها برای اثبات عدم قطعیت یا موثوق الصدور بودن روایات کتب اربعه استدلال کنند؛ سپس ایشان هفت شاهد را ذکر نموده (محسنی، ۱۴۳۲ ق: ۳۰۳-۳۰۲) که ذکر آن ها در این مقاله نمی گنجد.^۱

۴.۱.۲. مسلک قائلین به صحت روایات کتب اربعه

جمعی از اخباریین و شماری از اصولیین، به «صحت» روایات کتب اربعه معتقدند. (محسنی، ۱۴۳۲ ق: ۱۳) طرف داران این مسلک می گویند: هرچند روایات کتب اربعه قطعی الصدور نیستند، اما همه ی آن ها صحیح بوده و برای ما حجت و جایز العمل

۱. برای تحقیق بیش تر این مسلک و مسلک بعدی مراجعه شود به: وسائل الشیعه، ۲۰/ ۶۱-۱۱۲، جلد اول کتاب معجم الرجال آقای خویی، و مقدمه ی تنقیح المقال فاضل مامقانی و فواید علم الرجال علی مسلک الاخباریین.

می باشند، عمل به آن‌ها صحیح است ولو یقین به صدور آن‌ها نداشته باشیم، ولو مرسل باشند یا راویان ضعیف داشته باشند. بلکه یک عده‌ی این‌ها قایلند که افزون بر صحت روایات کتب اربعه، روایات یک عده کتب دیگر؛ همانند کتاب‌های صدوق و امثال ایشان نیز صحیح‌اند. (همان)

طبق این مسلک نیز احتیاجی نیست که به علم رجال مراجعه شود، علم رجال برای این است که خبر صحیح و غیر صحیح را بدانیم، وقتی که همه‌ی روایات این کتاب‌ها صحیح باشند، موضوع برای علم رجال باقی نمی‌ماند. مگر در فرض تعارض که اگر دو خبر متعارض باشند، ممکن است برای ترجیح یک خبر صحیح بر خبر صحیح دیگر به سند آن‌ها مراجعه کنیم که پای علم رجال به میان آید، با این حال باز هم فایده‌ی علم رجال طبق این نظریه بسیار اندک خواهد بود.

این مسلک با توجه به این‌که به جای قطع، مساله‌ی صحت را مطرح کرده، با مسلک قبلی فرق داشته و نسبت به آن معقول‌تر است. بسیار مبالغه‌آمیز است که بگوییم: همه‌ی روایات کتب اربعه، از زبان ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام قطعی‌الصدور است، با این حال این مسلک نیز پشتوانه‌ی معتبری نداشته و پذیرفتنی نیست.

آیت الله خویی و آیت الله محسنی، مساله‌ی صحت کتب اربعه را به طور مستقل و مبسوط مورد نقد و بررسی قرار داده که واکاوی تفصیلی آن از عهده‌ی این مقاله خارج است. به طور اجمال می‌توان گفت که عمده دلیلی که برای اثبات این مسلک اقامه شده، این است که روایات کتب اربعه همانند «کافی» و «من لایحضره الفقیه» از سوی مولفین آن‌ها تصحیح شده است، روشن است که حکم کردن به صحت روایت بدون احراز وثاقت راویان آن امکان ندارد.

لکن این استدلال بدان سبب مردود است که «صحت» در اصطلاح قدماء غیر از صحت در اصطلاح متأخرین است. در اصطلاح متأخرین، صحیح به خبری اطلاق می‌شود که از نگاه سندی، راویان آن عدل امامی ضابط باشند، در حالی که از نظر قدماء صحیح به خبری اطلاق می‌شده که محفوف به قرینه‌ی قطعیه یا اطمینان‌آور باشد. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۲۵ و ۱۹۵، خویی: ۱۳۷۲ش: ج ۱، ۲۷) تصحیح روایت از نگاه متقدمین منحصر به وثاقت راویان نبوده، بلکه برای آنان قراین و معیارهای دیگری نیز برای قبول

حدیث و رد آن وجود داشته که غالباً به آن‌ها اعتماد می‌نمودند. (همان: ۱۹۹-۱۹۶) لذا تصحیح قدماء که غالباً بر اساس قراین خارجی صورت می‌گرفته، برای ما حجت و قابل اعتماد نیست. حکم به صحت از سوی آنان یک عملیه‌ی اجتهادی (حدسی) بوده و اجتهاد و حدس آنان به درد مجتهدین دیگر نمی‌خورد.

اما درباره‌ی شیخ طوسی رحمته‌الله پس تردیدی نیست که ایشان نه معتقد به صدور جمیع روایات تهذیبین از معصومین علیهم‌السلام بوده است و نه به صدور جمیع روایات سایر کتاب‌ها. به همین جهت در آخر کتاب خود، طرق خود را به سوی ارباب اصول و کتبی که در کتاب خود از آن‌ها روایت نقل نموده، ذکر نموده است تا روایاتش از حد ارسال به سوی اسناد خارج گردد. این کلام ایشان صریح است در این‌که آن‌چه را ایشان در کتاب خود روایت کرده، اخبار آحاد بوده و محتمل الصدق و الکذب می‌باشد. (خویی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ۲۷)

در نهایت حق این است که اگر ما از این سخنان مبالغه آمیز (که تمام روایات، قطعی یا صحیح هستند) بگذریم، برای ما غالباً به جز از وثاقت و صدق راوی، راه دیگری به سوی صحت روایات و تمییز حجت از لاججت وجود ندارد. در بعضی موارد، برای اعتبار روایت، قراین اطمینان بخشی پیدا می‌شود، ولی چنین قراینی خیلی اندک است. مهم‌ترین قرینه‌ای که تا به امروز برای ما باقی مانده، وثاقت و ضعف راویان است. نود و پنج درصد روایات معتبر ما به وثاقت و مدح راویان مستند است، این مطلب (بر عکس اصرار جماعتی بر خلاف حرف ما) یک امر وجدانی است؛ بنابراین استنباط احکام شرعی موقوف بر علم رجال بوده و این علم از ارکان اجتهاد به حساب می‌آید، کسی که علم رجال را بلد نباشد، حق اجتهاد و فتوا دادن را ندارد.

۳. دیدگاه سوم: حرمت مراجعه به علم رجال

طرف داران این نظریه که ظاهراً اخباریین می‌باشند،^۱ می‌گویند: «مراجعه به علم رجال از نگاه شرعی مشروعیت نداشته و کار حرامی است و اصلاً به بحث لزوم تعلم و عدم لزوم

۱. برخی نویسندگان، این قول را به برخی زاهدان صوفی مسلک اهل سنت، هم چون ابوبکر بن خالد، ابوتراب نخشبی، یوسف بن حسین رازی نسبت داده است (رحمان ستایش، ۱۳۹۶ش: ۷۲ و ۷۳)، این تفکر در سده‌ی دوم هجری وجود داشته است. داستان آن‌ها را در انکار رجالیانی هم چون: یحیی بن سعید قطان و احمد بن حنبل می‌توانید در منابع اهل سنت بخوانید (الکفایه فی علم الروایة، احمد بن ابی بکر البغدادی، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۶ ق، ص ۴۴ و ۴۵). در بسیاری از منابع این ادعا را به اخباری مذهب‌ان نسبت داده‌اند (توضیح المقال، ۴۴). با این همه تاکنون بر مستند شیعی این دیدگاه‌ها دست نیافته‌ایم. (رحمان ستایش، پیشین)

آن نوبت نمی‌رسد. بر اساس این دیدگاه علم رجال، «علم منکر» محسوب شده و تحرز و دوری نمودن از آن واجب و تعلیم و تعلم آن حرام است؛ زیرا در این علم تفضیح و رسواکردن مردم و بیان عیوب آنان صورت می‌گیرد (مامقانی، ۱۴۳۱ق: ج ۱، ۸۵ و محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۳)؛ کار رجالیین توهین کردن، تجسس، غیبت کردن و ذکر معایب مؤمنین است، بدتر این که راویان همه وفات کرده‌اند و دانشمندان رجال غیبت مرده‌ها را انجام داده و معایب آن‌ها را تجسس می‌کنند، کسانی که به هیچ وجه توان دفاع از خود را ندارند! در حالی که همه‌ی این کارها در فقه تحریم شده و ما مأمور به چشم‌پوشی و تستر معایب آنان هستیم. (محسنی، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ۱۷۹، ۱۶۷، ۳۷۳ و ۵۱۳) شرع مقدس، ما را از «تتبع عثرات المؤمنین»، «غیبت کردن و استماع آن»، «توهین کردن»، و «تجسس از معایب مؤمنین» نهی کرده است، آیات و روایات زیادی مبنی بر حرمت این امور وارد شده است، به عنوان نمونه: قال الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثمٌ ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحِبُّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهوه...» (الحجرات: ۱۲)؛ ای مؤمنین از بسیاری از گمان‌ها دوری جوید، به تحقیق که بعضی از گمان‌ها گناه است. و تفتیش عیب‌های مردم را نکنید و هم‌دیگر را به بدی در غیاب و پشت سر یاد نکنید، چه این که غیبت مانند خوردن گوشت برادر مرده‌ی شما است.

«و فی معتبرة إسحاق بن عمار عن الصادق، عن رسول الله ﷺ: «يا معشر من أسلم بلسانه ولم يخلص الايمان إلى قلبه لا تدموا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم فإنه من تتبع عوراتهم تتبع الله عورته، ومن تتبع الله تعالى عورته يفضحها ولو في بيته» و فی صحيح أبي بصير عن الباقر، عنه ﷺ: «يا معشر من أسلم بلسانه ولم يسلم بقلبه لا تتبعوا عثرات المسلمين... الخ» (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۳، ۶۶). روایات معتبر دیگری نیز در این موضوع وجود دارد. (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۳، ۶۶)

با توجه به آن چه گفته شد، نتیجه این می‌شود که بحث‌های رجالی مشروعیت نداشته و خواندن علم رجال حرام است، چون بخش مهمی از دانش رجال را جرح و تضعیف راویان تشکیل می‌دهد.

۱.۳. نقد و بررسی

به نظر آیت الله محسنی، دیدگاه حرمت مراجعه به علم رجال را می‌توان دو گونه (نقضی

و حلی) پاسخ داد:

۱.۱.۳. جواب نقضی

دیدگاه مذکور، اولاً به واسطه‌ی جرح و تعدیل شاهد در باب مرافعات نقض می‌شود (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۳)؛ در دعاوی قضایی جرح شاهد مدعی، از طرف «مدعی علیه» به اتفاق دانشمندان شیعه جایز است؛ چرا که بینه باید عادل باشد؛ اگر «مدعی» بینه اقامه کرد، «مدعی علیه» حق دارد که بینه‌ی او را جرح کند. آیا می‌شود که بگوییم جرح مؤمنین در مرافعات برای دو هزار افغانی مثلاً جایز باشد، اما به خاطر محفوظ ماندن احکام کلی الهی از دروغ‌گویان و خرافات جایز نباشد؟! عقل کدام عاقل این را می‌پذیرد؟! ثانیاً دلیل نظریه‌ی فوق نقض می‌شود به جواز ذکر معایب در مقام اشاره؛ یعنی مشوره دادن به مستشیر. (همان) درست است که غیبت کردن حرام است، ولی این غیبت در مقام مشوره دادن جایز می‌شود، اگر کسی که از ما مشوره می‌طلبد می‌توانیم حقیقت‌ها را بگوییم، مثلاً می‌خواهد با کسی شریک تجاری شود یا با کسی ازدواج کند و از ما درباره‌ی او معلومات می‌خواهد، برای ما جایز است که عیب‌های شخص «مسئول عنه» را با مستشیر بگوییم. ابتدائاً نمی‌توانیم عیب‌های او را بیان کنیم، اما اگر کسی مشورت خواست، نمی‌توانیم در مقام مشورت دادن خیانت کنیم، عیب‌های مسئول عنه را پنهان نموده و بگوییم او انسان خوبی است، در مقام مشورت دادن که مستشیر به ما اعتماد کرده غیبت کردن و ذکر عیوب جایز می‌شود. وقتی ذکر عیوب در حقوق جزایی جایز گردد، در احکام کلی شرعی به طریق اولی جایز خواهد بود. انسان باید خشکه مقدسی را کنار بگذارد. آیا غیبت کردنی که برای یک عروسی جایز می‌شود، برای مصون ماندن شریعت از دروغ‌ها جایز نمی‌شود؟! پس نمی‌توان گفت نهی از غیبت، تجسس و ذکر معایب مسلمانان حکم کلی و استثناً ناپذیر است.

۲.۱.۳. جواب حلی

با توجه به خصوصیتِ جواب نقضی (که مشکل را حل نکرده و دایره‌ی اشکال را توسعه می‌دهد)، آیت‌الله محسنی از رویکرد فوق دو جواب حلی نیز ارایه می‌کند:

۱.۲.۱.۳. وجوب تعلّم علم رجال از باب تقدیم اهم بر مهم

یک جواب حلی این است که «اگر فعل حرام، مقدمه‌ی منحصره برای یک واجب اهم واقع شود؛ حرمت آن لا محاله ساقط می‌شود». (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۱۳) نه تنها حرمت ساقط می‌شود که حتی مقدمه‌ی مزبور، وجوب غیری پیدا می‌کند؛ همانند تصرف در زمین غصبی به خاطر نجات جان مومن؛ به عنوان مثلاً فرض کنید: مؤمنی به دریا افتاده و در حال غرق شدن است، بر شما واجب است که جان او را نجات بدهید، از جانب دیگر رفتن شما به لب دریا متوقف است بر تصرف و راه رفتن در زمین یک انسان بد اخلاقی که هرگز راضی نیست شما در آن قدم بگذارید؛ راه دیگر و زمین مباحی وجود ندارد که از آن جا اقدام کنید. تصرف در مال غیر حرام است، ولی در این جا که این حرام، مقدمه‌ی منحصر به فرد برای یک واجب اهم دیگر (حفظ نفس محترمه) قرار گرفته است، نه تنها حرمتش از بین می‌رود که وجوب غیری پیدا می‌کند. بر شما واجب می‌شود که در این زمین تصرف نموده و جان آن مؤمن را نجات دهید.

در مقام مورد بحث نیز، نه تنها تجریحات علم رجال، حرام نیست که «وجوب غیری» پیدا می‌کند، چون غیبت و بدگویی کردن روات ضعیف؛ مقدمه برای یک واجب اهم است که «معرفت احکام الهی به دور از دروغ و روایات جعلی باشد»؛ این بدگویی و غیبت و تضعیف نه تنها حرام نیست که یاد گرفتن و بیان آن‌ها برای مجتهدین واجب کفایی می‌باشد، بر مجتهدین واجب است که علم رجال را یاد گرفته و این غیبت و جرح را برای شناخت صحیح احکام الهی انجام دهد. درست است که در علم رجال راویان را جرح می‌کنیم، ولی جرح کردن در این جا جایز است، به خاطر این که تجریحات، مقدمه‌ی یک واجب اهم واقع شده است. ما از کجا بفهمیم فرموده‌هایی که در روایات آمده از ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام است و این‌ها را به دروغ به آن بزرگواران نسبت نداده‌اند؟! معلوم است که باید سند های آن‌ها را ببینیم. اگر سندها را بررسی نکنیم، ممکن است که اکثر فقه ما را دروغ‌هایی تشکیل دهد که بر اساس روایات دروغ مبتنی شده باشد. یک عده به نام ائمه علیهم‌السلام روایات دروغ را نقل کرده‌اند. احتراز از تتبع معایب راویان، مفسده‌ی بزرگی در پی دارد، لذا برای دفع این مفسده‌ی بزرگ که فقه ما آغشته به خرافات و اکاذیب نگردد و شریعت الهی درست به ما برسد، باید دروغ‌گویان را جرح کنیم و معایب راویانی که فسق و

کذب‌شان در تاریخ ثابت شده را بیان کنیم. (تقریرات درس‌های رجال)

۲.۲.۱.۳. ریشه داشتن علم رجال در شرع

دانستیم که یک عده می‌گفتند: تعلم علم رجال از نگاه شارع مقدس حرام است، پرسشی که طبیعتاً به ذهن می‌آید این است که به راستی آیا علم رجال در شرع جایگاهی دارد یا خیر؟! به نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه نه تنها تعلیم و تعلم علم رجال حرام نیست که اساس علم رجال در شریعت است. ایشان با ذکر سه مقدمه نتیجه می‌گیرند که علم رجال ریشه در شریعت دارد:

۱.۲.۲.۱.۳. وجوب اطاعت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (النساء: ۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولو الأمر [اوصیای پیامبر] را. در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: «وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (حشر: ۷)؛ آن‌چه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید، هرچه پیغمبر به شما دستور داد اجرا کنید، و از هر چیزی که پیامبر شما را از آن نهی کرده دوری نمایید- نهی پیامبر را قبول کنید. «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱)؛ بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید! تا خدا (نیز) شما را دوست بدارد، آیاتی که بر وجوب اطاعت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دلالت می‌کند، زیاد است.

۲.۲.۲.۱.۳. وجوب اطاعت جانشینان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اطاعت خلفای دوازده‌گانه‌ی خود را واجب فرموده است. متابعت و پیروی ائمه‌ی اهل‌البیت علیهم‌السلام، همانند متابعت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، بر همه‌ی امت واجب است. و گرفتن اقوال آنها (چه اقوال خود را به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سند داده باشند یا نه) بر همه‌ی مکلفین واجب است. ادله‌ی وجوب اقتدا به امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام زیاد است، به عنوان نمونه اخبار متواتری بر تمسک به ثقلین دلالت دارند که حضرت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِثْرَتِي مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا...». با توجه به این حدیث متواتر، اخذ به اقوال اهل‌البیت علیهم‌السلام در حد لزوم اخذ به قرآن کریم، لازم است. از نظر

مضمون، حدیث ثقلین حجیت قرآن و اهل بیت را در عرض یک دیگر اثبات می نماید. در حدیث متواتر سفینه می فرماید: «مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَهَا نَجَا، وَمَنْ تَرَكَهَا غَرِقَ (هَلَكَ)»؛ باز هم رسول خدا ﷺ در حق اهل بیت خودش فرموده: «لَا تُعَلِّمُوهُمْ فَإِنَّهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ»، بر اساس این سه حدیث متواتر و احادیث متواتر دیگر، سخنان اهل بیت و اوصیای پیامبر برای ما حجت است، اطاعت آن بزرگواران بر ما واجب است، پیامبر ما را دستور داده که به اهل بیت ﷺ و جانشینان دوازده گانه اش اقتدا کنیم.

۳.۲.۲.۱.۳. دستور ائمه ی اهل بیت ﷺ به اخذ معارف دینی از روایان ثقات

تا این جا ثابت شد که خداوند عزوجل به اطاعت پیامبرش ﷺ امر فرمود و ایشان نیز به اطاعت ائمه ی اهل بیت ﷺ امر فرموده و ائمه ی اهل بیت ما را به روایان ثقات ارجاع داده اند. مرحوم استاد برای اثبات امر، چند روایت معتبرالسند را از رجال کشی و غیبت طوسی نقل می کند:

الف. کشی در رجال خود نقل کرده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ الْمُهْتَدِي قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ نُصَيْرٍ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى وَ حَدَّثَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ بِذَلِكَ أَيْضًا قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ جَعَلْتُ فِدَاكَ لَا أَكَادُ أَصِلُ إِلَيْكَ لِأَسْأَلَكَ عَنْ كُلِّ مَا أَسْتَأْجِ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي أَيْ يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثِقَّةٌ أَخَذَ عَنْهُ مَا أَسْتَأْجِ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي فَقَالَ نَعَمْ» (کشی، بی تا، ج ۲، ۷۸۶، ش ۹۳۵)؛ عبد العزیز بن مهتدی قمی و حسن بن علی بن یقطین می گویند: به امام رضا ﷺ عرض کردم که فدای شما بگردم! من هر روز به شما دسترسی ندارم تا همه ی آن چه از معالم دین و حلال و حرام را نیاز دارم از شما بپرسم، آیا یونس بن عبد الرحمن ثقه است تا معالم دین خود را از او فرا بگیرم؟ امام فرمود: آری.»

راوی در این روایت، از کبرا سوال نمی کند که آیا خبر ثقه، حجت است یا نه؟ بلکه از صغرا سوال می کند. از این فهمیده می شود که راوی حجیت خبر ثقه را از مسلمات می داند. کبرا (حجیت خبر ثقه) به نظرش مسلم بوده و می دانسته که باید معالم دین از ثقات گرفته شود، لذا از صغرا سوال می کند که آیا یونس پسر عبد الرحمن ثقه است یا نه؟! که امام می فرماید: بلی.

ب. «حَمْدَوِيهِ عَنِ ابْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ شُعَيْبِ الْعَقْرُقُوفِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي

عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَبِّمَا احْتَجَجْنَا أَنْ نَسْأَلَ عَنِ الشَّيْءِ فَمَنْ نَسَأَلَ قَالَ عَلَيْكَ بِالْأَسَدِيِّ يَعْني أَبَا بَصِيرٍ» (همان، ج ۱، ۳۸۴، شماره‌ی ۲۷۳)؛ شعيب عرقوفی گوید: از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ پرسیدم: در مواردی که نیاز به پرسش پیدا می‌کنیم و به شما دسترسی نداریم، مسایل خود را از چه کسی بپرسیم؟ امام فرمود: از اسدی (یعنی ابو بصیر) سوال کنید.

ج. «مُحَمَّدُ بْنُ قُؤُوبِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ ابْنِ عَيْسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنِ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّهُ لَيْسَ كُلُّ سَاعَةٍ أَلْقَاكَ وَلَا يُمْكِنُ الْقُدُومُ وَيَجِيءُ الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِنَا فَيَسْأَلُنِي وَ لَيْسَ عِنْدِي كُلُّ مَا يَسْأَلُنِي عَنْهُ قَالَ فَمَا يَمْنَعُكَ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمِ الثَّقَفِيِّ فَإِنَّهُ قَدْ سَمِعَ مِنْ أَبِي وَ كَانَ عِنْدَهُ وَجِيهًا (همان: ۴۰۰، شماره‌ی ۲۹۱)؛ عبد الله بن ابی یعفور گوید: به امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ عرض کردم: بعضی از شیعیان نزد من می‌آیند و سؤالی را مطرح می‌سازند، در حالی که من پاسخ آن را نمی‌دانم، و از طرفی هر ساعت نمی‌توانم شما را ملاقات کنم. امام عَلَيْهِ السَّلَامُ در پاسخ فرمود: چه اشکالی دارد به «محمد بن مسلم ثقفی» مراجعه کنی و مسایل خود را از او بپرسی؟ او از پدرم امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ استماع حدیث کرده و نزد پدرم آبرومند بوده است.

د. کلینی در کافی نقل کرده که امام حسن عسکری فرمود: «الْعَمْرِيُّ وَ ابْنُهُ يُقْتَنَانِ فَمَا أَدْيَا إِلَيْكَ عَنِّي، فَعَنِّي يُوَدِّيَانِ وَ مَا قَالَا لَكَ فَعَنِّي يَقُولَانِ فَاسْمَعْ لَهُمَا وَ أَطْعُهُمَا فَإِنَّهُمَا الثَّقَتَانِ الْمَأْمُونَانِ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ۱۲۶)؛ عمری و پسرش هر دو تقه و مورد اطمینان هستند و هر چه آن دو نفر از جانب من به تو ادا و ابلاغ می‌کنند، از جانب من ابلاغ می‌کنند و هر چه این پدر و پسر به تو می‌گویند، از من می‌گویند. گفتار این پدر و پسر گفتار من است؛ بنابراین سخن آن‌ها را بشنو و به کار بند، که هر دو امین و مورد اعتماد هستند.

این دو بزرگوار یعنی عثمان بن سعید عمری و پسرش محمد، هر دو در دوران غیبت صغرا از نواب اربعه‌ی ولی عصر عَلَيْهِ السَّلَامُ بودند.

د. حَمْدَوَيْهِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ بَشِّرِ الْمُحْبِبِينَ بِالْجَنَّةِ يُرِيدُ بِنُ مَعَاوِيَةَ الْعُجَلِيِّ وَ أَبُو بَصِيرٍ لَيْثُ بْنُ الْبَحْتَرِيِّ الْمُرَادِي وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ زُرَّارَةُ أَرْبَعَةٌ نَجَبَاءُ أَمْنَاءُ اللَّهِ عَلَى حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ لَوْلَا هَؤُلَاءِ انْقَطَعَتْ آثَارُ التُّبُورَةِ وَ انْدَرَسَتْ» (کشی، ۱۳۶۳ش: ج ۱، ۳۹۸)؛ جمیل بن دراج می‌گوید: از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ شنیدم که فرمود: بشارت ده متواضعان در برابر

فرمان‌های پروردگار را به بهشت! برید بن معاویه عجلای، ابو بصیر لیث بختری مرادی، محمد بن مسلم و زرارۀ بن اعین، این چهار تن از شخصیت‌ها و برجستگان، و امین بر (بیان) حلال و حرام خداوند هستند و اگر آنان نبودند، آثار نبوت گسسته و نابود می‌شد.

۵. شیخ طوسی در کتاب غیبت نقل کرده که: «أَخْبَرَنِي جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ هَارُونَ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَلِيٍّ مُحَمَّدِ بْنِ هَمَّامِ الْأَسْكَافِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْجَمْمِيرِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ سَعْدِ الْقُمِّيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي يَوْمٍ مِنَ الْأَيَّامِ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي أَنَا أَعِيبٌ وَلَا أَشْهَدُ وَلَا يَتَهَيَّأُ لِي الْوُصُولُ إِلَيْكَ إِذَا شَهِدْتُ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَقَوْلَ مَنْ نَقَبَلُ وَأَمْرٌ مَنْ نَمْتَثِلُ فَقَالَ لِي صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ هَذَا أَبُو عَمْرٍو الثَّقَفَةُ الْأَمِينُ مَا قَالَهُ لَكُمْ فَعَنَيْتِي يَقُولُهُ وَمَا آدَاهُ إِلَيْكُمْ فَعَنَيْتِي يُوَدِّيهِ فَلَمَّا مَضَى أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَصَلْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ابْنِهِ الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَاتَ يَوْمٍ فَقُلْتُ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِثْلَ قَوْلِي لِأَبِيهِ فَقَالَ لِي هَذَا أَبُو عَمْرٍو الثَّقَفَةُ الْأَمِينُ ثِقَةُ الْمَاضِي وَثِقَتِي فِي الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ فَمَا قَالَهُ لَكُمْ فَعَنَيْتِي يَقُولُهُ وَمَا آدَى إِلَيْكُمْ فَعَنَيْتِي يُوَدِّيهِ» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۵۴)؛ احمد بن اسحاق بن سعد قمی گفته است: روزی به محضر مبارک امام علی النقی عليه السلام رسیدم و عرض کردم: من گاهی در شهر هستم و گاهی هم به مسافرت می‌روم؛ بنابراین نمی‌توانم همیشه به خدمت شما برسم، پس (در صورت نبودن شما) حرف چه کسی را قبول کنیم؟ و دستور چه کسی را اطاعت کنیم؟ حضرت به من فرمودند: این ابو عمرو است که مورد اطمینان و امین است و آن چه را که برای شما بگوید از جانب من می‌گوید، و آن چه را که به شما برساند، از جانب من رسانده است. زمانی که امام هادی عليه السلام از دنیا رفت و امامت به فرزندش امام حسن عسکری عليه السلام رسید، روزی به محضر ایشان رسیدم و آن چه را که به پدر بزرگوارش گفته بودم، عرض کردم، امام حسن عسکری عليه السلام هم به من فرمودند: این ابو عمرو است که مورد اطمینان و امین است و هم برای امام قبلی و هم برای من، در حیات و مرگ من مورد اطمینان من است، بنابراین آن چه که او برای شما بگوید، از طرف من می‌گوید و آن چه را که به شما برساند از جانب من رسانده است.

۶. وعن حمدويه بن نصير قال حدثني يعقوب بن يزيد ومحمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن ابي عمير عن ابراهيم بن عبد الحميد وغيره قالوا: «قال ابو عبد الله عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ زُرَّارَةَ بْنَ أَعْيَنَ لَوْلَا زُرَّارَةُ (بن اعین) وَنُظْرَاؤُهُ لَأَنْدَرَسَتْ أَحَادِيثُ

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ» (کشی، ۱۳۶۳ش: ج ۱، شماره‌ی ۲۱۷)؛ امام صادق علیه السلام فرموده است: خداوند رحمت کند زراره بن اعین را، اگر زراره و امثال ایشان نبودند، احادیث پدرم مندرس و نابود می‌شد.

ز. رجال کشی: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ قُلُوبِيهِ، قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ الْحَجَّالِ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ أَمَا لَكُمْ مِنْ مَفْزَعٍ أَمَا لَكُمْ مِنْ مُسْتَرَاخٍ تَسْتَرِيحُونَ إِلَيْهِ مَا يَمْنَعُكُمْ مِنَ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّضْرِيِّ» (همان: شماره‌ی ۲۲۰)؛ امام صادق فرمود: آیا شما پناهگاه ندارید؟ آیا شما جایگاه امنی که در پرتوی آن ایمنی یابید، ندارید؟ چه چیز از مراجعه‌ی شما به حارث بن مغیره نضری جلوگیری است؟.

این احادیث هشت‌گانه از حیث سند معتبر است، اگرچه در وثاقت بعضی راویان آن‌ها جای مناقشه وجود دارد. بدین ترتیب معلوم شد که قول پیامبر به دلالت قرآن حجت است. و قول اوصیای پیامبر علیهم السلام به دلالت احادیث متواتر نبوی حجت است، همانند حدیث ثقلین و آن بزرگواران ما را به راویان ثقات ارجاع داده‌اند. اطاعت آن‌ها همانند اطاعت قرآن واجب است؛ پس احکام شرعی خود را باید از طریق ثقات اخذ کنیم و راه شناخت ثقات هم این است که علم رجال را بخوانیم، با این بیان روشن شد که علم رجال ریشه در شریعت دارد.

بنابراین علم رجال ناشی از قرآن است که قرآن اطاعت رسول را واجب کرده و رسول اطاعت جانشینان خود را واجب کرده و جانشینان ایشان مردم را به راویان ثقات ارجاع داده‌اند و علم رجال هم برای همین است که ثقات از غیر ثقات تمییز داده شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. از نگاه آیت‌الله خویی و آیت‌الله محسنی وجه احتیاج به علم رجال این است که استنباط معظم احکام شرعی بر آن متوقف می‌باشد، و از آن‌جا ذواالمقدمه (اجتهاد) واجب کفایی می‌باشد، تحصیل مقدمه‌ی آن نیز واجب می‌باشد. درست است که در احکام مستفاد از قرآن مجید، روایات محفوف به قرینه، عقل، اجماع، سیره‌ی معتبره‌ی متصل به زمان شارع و اوصیای ایشان و یا احکام شرعی ضروری نیازی به بحث سندی و علم رجال نیست، لکن مستفاد از این مصادر نسبت به احکامی که از اخبار آحاد

استنباط می شود، بسیار اندک است، لذا احتیاج اجتهاد فقهی به بررسی اسناد و شناخت راویان شدید می شود و این مهم بدون آشنایی با علم رجال و قواعد آن امکان پذیر نیست.

۲. ترسیم نقش علم رجال در تفسیر قرآن مجید، تدوین اخلاق اسلامی، تبلیغ و حتی عده‌ای از فروع اعتقادی و برخی مسایل علم اصول بستگی دارد به دایره‌ی حجیت خبر واحد ثقه. بر مبنای آیت الله خوئی و آیت الله محسنی که حجیت خبر واحد ثقه مختص به احکام شرعی نمی باشد و قاعده‌ی تسامح در ادله‌ی سنن نیز بی دلیل می باشد، نقش علم رجال در اخبار آحادی که به غیر احکام فقهی مربوط می باشد، نیز برجسته می گردد.

۳. مهمترین دلیل مخالفین علم رجال، قاعده‌ی انجبار است که به باور آنان شهرت عملی باعث جبران ضعف سند می گردد و نیاز محققین را به علم رجال بر طرف می سازد، اما این استدلال از نظر آیت الله خوئی و آیت الله محسنی از حیث صغرا و کبرا باطل می باشد.

۴. جمع قلیلی از علمای شیعه به سوی اختصاص عمل به خبر متواتر و خبر محفوظ به قرینه‌ی قطعی یا اطمینان آور رفته اند، این قول به نظر آیت الله خوئی و آیت الله محسنی ناتمام بوده و موجب بطلان معظم احکام فقه می گردد، چون اخبار متواتر و اخبار محفوظ قرینه بسیار اندک بوده و معظم احکام شرعی از اخبار آحاد معتبرالسند استنباط می شود.

۵. به نظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه علم رجال ریشه در شریعت داشته و حرام خواندن تعلیم و تعلم آن واضح البطلان است. نحوه‌ی استدلال ایشان برای اثبات مطلب این است که خداوند متعال اطاعت رسولش حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و اطاعت اولی الامر را واجب فرموده و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اطاعت عترت و آل بیت علیهم السلام خود را یعنی اطاعت خلفای دوازده گانه اش را واجب فرموده است و خلفای پیامبر هم ما را به راویان ثقات ارجاع داده اند که احادیث ما را افراد ثقه بگیرید و علم رجال هم برای همین است که راویان ثقه را از غیر ثقه بشناسیم. به علاوه قرآن مجید از قبول خبر فاسق، بدون تبیین نهی نموده و پیشوایان معصوم ما نسبت به نفوذ اشخاص و ضاع و کذاب در بین روایت هشدار داده اند؛ تمییز و تشخیص این افراد بدون علم رجال ممکن نیست.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، (۱۴۰۹ق)، کفایة الأصول، قم: موسسه آل بیت.
۲. تهرانی، سید محمد حسین حسینی، (۱۴۱۸ق)، ولایة الفقیه فی حکومت الإسلام، جلد ۴، بیروت: دار الحجة البيضاء.
۳. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، چاپ سوم، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: آل بیت.
۵. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۳۰ق)، البیان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۶. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۲۲ق)، مصباح الأصول، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۷. خویی، ابوالقاسم، (۱۳۷۲ش)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر الثقافة الاسلامیه.
۸. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۱ق)، الغیبة (للطوسی) کتاب الغیبة للحجة، قم: دارالمعارف الاسلامیه.
۹. کشی، محمد بن عمر بن عبد العزیز ابو عمرو، (۱۳۶۳ش)، رجال الکشی (مع تعلیقات المیر داماد)، جلد ۲، قم: دانشگاه مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، مرکز تحقیقات و مطالعات.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، کافی، قم: دار الحدیث.
۱۱. محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۶ش)، افق اعلی، کابل: رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه.
۱۲. ---، (۱۳۹۴ش)، بداية علم الرجال، قم: نشر ادیان.
۱۳. ---، (۱۳۸۶ش)، تقریب مذاهب؛ از نظر تا عمل، قم: نشر ادیان.
۱۴. ---، (۱۴۲۹ق)، حدود الشریعه، قم: بوستان کتاب، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۵. ---، (۱۳۸۰ش)، راه ترقی ما، کابل: مطبعه ی چهاردهی.
۱۶. ---، (۱۳۹۴ش)، رنگارنگ، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۱۷. ---، (۱۳۸۷ش)، روش جدید اخلاق اسلامی، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۱۸. ---، (۱۳۹۳ش)، قانون احوال شخصیه شیعه از آغاز تا انجام، کابل: بخش تحقیقات مدرسه ام المومنین خدیجه کبری علیها السلام.
۱۹. ---، (۱۳۷۴ش)، گوناگون؛ قصه های کوتاه و آموزنده، قم: بوستان کتاب.
۲۰. ---، (۱۳۸۷ش)، مباحث علمی دینی، چاپ دوم، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۲۱. ---، (۱۴۲۳ق)، مشرعة بحار الأثور، قم: مکتبه عزیزی.
۲۲. ---، (۱۴۳۴ق)، معجم الأحادیث المعتره، قم: نشر ادیان.
۲۳. ---، (۱۳۷۴ش)، نظم مفید، کابل: مطبعه ی چهاردهی.
۲۴. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، (۱۴۰۹ق)، العروة الوثقی فیما تعم به البلوی، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

بررسی توثیق عام علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه با تاکید بر دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه

حجت الاسلام سید اسحاق مرتضوی^۱

چکیده

«توثیق عام» علی بن ابراهیم قمی، یکی از مسایل مهم رجالی است که محققین نسبت به دلالت و عدم دلالت آن بر وثاقت رجال «تفسیر قمی»، اختلاف نظر دارند. پژوهش حاضر بعد از بررسی مستندات و شواهد نظریات محققین در مسئله و توصیف و تحلیل آن‌ها، به این نتیجه دست یافته است که از منظر آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه عبارت موجود در مقدمه‌ی تفسیر قمی، بر توثیق «مشایخ علی بن ابراهیم» ظهور ندارد، بلکه نسبت به آن احتمالات دیگری مثل: توثیق مشایخ بدون واسطه، اثبات وثاقت راویان مباشر با امام علیه السلام و اخبار از رسیدن روایت به او توسط بعضی مشایخ ثقه نیز وجود دارد؛ بنابراین التزام به اثبات وثاقت راویان تفسیری قمی به صورت موجهی کلیه و یا جزئیه مشکل است. بر این دیدگاه مطرح شده به عدم ترک احتیاط نسبت به مضمون روایاتی که در نسخه‌ی موجود از علی بن ابراهیم نقل شده است، متمایل می‌باشد.

واژگان کلیدی: توثیق عام، علی بن ابراهیم قمی، مشایخ بدون واسطه، مشایخ با واسطه، راویان مباشر با امام، آیت الله محسنی.

۱. دانش‌آموخته‌ی شرعیات و مدرس در مرکز فقهی ائمه‌ی اطهار علیهم السلام، کابل - افغانستان.

مقدمه

توثیق راویان اخبار از سوی قدمای اصحاب، مانند: علی بن ابراهیم قمی، نجاشی، کشی، شیخ طوسی رحمته‌الله و... به صورت خاص و یا عام، از مسایل مهم علم رجال است که می‌توان با مراجعه به منابع رجالی و کلمات محققان به این مهم دست یافت. در رابطه به اثبات و ثاقت راویان اخبار، پرسش‌های متعددی مطرح است؛ از آن میان این‌که: راه‌های اثبات و ثاقت راوی چیست؟ آیا راه اثبات و ثاقت منحصر به توثیق قدما است و یا با توثیق متأخرینی مانند: علامه‌ی حلی، ابن داوود و سید ابن طاووس نیز وثاقت راوی ثابت می‌شود؟ آیا تنها توثیق خاص، برای اثبات و ثاقت کاربرد دارد و یا توثیق یک مجموعه به صورت عام و کلی نیز ارزش دارد؟. تحقیق حاضر در صدد پاسخ به این سوال اساسی است که از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی و برخی اندیشمندان دیگر، دلالت این عبارت مرحوم قمی: «وَ نَحْنُ ذَاكِرُونَ وَ مُخْبِرُونَ بِمَا يَنْتَهَى إِلَيْنَا وَ رَوَاهُ مَشَائِخُنَا وَ ثِقَاتُنَا عَنِ الَّذِينَ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُمْ» (قمی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۴)، بر وثاقت راویان موجود در تفسیر ایشان چگونه است؟

فرضیه بر این است که ادله‌ی مرحوم الله محسنی بر عدم دلالت عبارت مرحوم قمی بر وثاقت همه‌ی راویان اثر تفسیری‌اش، از استحکام خاصی برخوردار است. از آن جا که استنباط همه‌ی احکام و تکالیف شرعی بدون مراجعه به خبر واحد ثقه، غیر ممکن است؛ بحث و بررسی اثبات و ثاقت راوی، به واسطه‌ی توثیق عام مرحوم قمی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا آیات قرآن کریم، اخبار متواتر، دلیل عقلی و اجماع به تنهایی پاسخ‌گوی تمام مسایل و تکالیف شرعی نیستند. به این بیان که آیات قرآن کریم، نه تنها عهده دار بیان جمیع احکام نیست، بلکه متکفل بیان خصوصیات، اجزا و شرایط احکامی مانند: نماز، روزه، زکات و... که در قرآن آمده نیز نمی‌باشد. اخبار متواتر و مفید قطع اندک هستند و عقل چون توان درک مصالح جعل احکام را ندارد؛ لذا نمی‌توان جز در موارد اندک، احکام شرعی را به حکم عقل ثابت کرد. اجماع محصل که از قول معصوم علیه‌السلام کاشفیت دارد و حجت می‌باشد، محقق نیست و اجماع منقول که محقق است، از قول معصوم کاشفیت ندارد؛ بنابراین از یک طرف استنباط غالب احکام متوقف است بر اخباری که از اهل البیت علیهم‌السلام رسیده و از طرف دیگر هر خبری که از ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام

نقل شده است، حجیت ندارد؛ بلکه فقط روایاتی که از طریق افراد ثقه نقل شده‌اند، دارای حجیت می‌باشد.

هرچند راه‌های اثبات وثاقت راوی از جمله اعتبار توثیق عام مرحوم قمی، از دیر زمان است که از سوی محققان و اندیشمندان علم رجال مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، اما آن چه بر اهمیت واکاوی ژرف‌تر پیرامون این مسئله می‌افزاید آن است که: از یک طرف برداشت محققان از عبارت موجود در مقدمه‌ی تفسیر قمی، مختلف است؛ (مثلاً بعضی فرموده‌اند: عبارت مذکور ناظر به وثاقت تمام کسانی است که علی بن ابراهیم از آن‌ها روایت کرده است؛ برخی دیگر فرموده‌اند: تنها وثاقت راویانی که علی بن ابراهیم بدون واسطه از آن‌ها روایت کرده است، ثابت می‌شود، برخی دیگر قایل هستند که علی بن ابراهیم با جمله‌ی «و نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی الینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم»، تنها در صدد اثبات وثاقت راوی‌های مباشر با امام علیه السلام است)، و از طرف دیگر چنان که مرحوم آیت الله العظمی محسنی فرموده است: «اگر ثابت شود، علی بن ابراهیم رحمته الله علیه با جمله‌ی «و نحن ذاکرون...» در صدد توثیق جمیع رجال تفسیرش بوده است، نسبت به بسیاری از روایات، مشکل ضعف سند حل شده و حداقل وثاقت دو صد و شصت نفر و یا بیش‌تر از آن ثابت می‌شود». (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۷۴)

با توجه به مهارت و دیدگاه‌های ویژه‌ی آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه در علم رجال، می‌توان ادعا نمود که بررسی توثیق عام علی بن ابراهیم قمی، به صورت مقایسه‌ای از منظر ایشان و برخی اندیشمندان دیگر، تحقیقی نو و بنیادی بوده و بحث پیرامون آن لازم و ضروری است. تحقیق حاضر که به صورت کتاب‌خانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است، موضوع طرح شده را به گونه‌ی مقایسه‌ای در ضمن دو محور مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

۱. کلیات

زوایای گوناگونی نسبت به بررسی توثیق عام علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه وجود دارد که بررسی همه‌ی آن‌ها از ظرفیت مقاله‌ی حاضر خارج است. اشاره به برخی زوایای مهم‌تر بحث، در ادامه ذکر می‌گردد:

۱.۱. اعتبار نسخه‌ی موجود (تفسیر علی بن ابراهیم قمی)

بدون تردید علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه کتاب تفسیری داشته است؛ زیرا بزرگان اصحاب امامیه؛ مانند: نجاشی رحمته الله علیه در رجال، شیخ طوسی رحمته الله علیه در فهرست به آن تصریح نموده‌اند. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۶۰؛ طوسی، بی تا: ۸۹) هم چنین بسیار از محققین؛ مانند: مرحوم طبرسی و استرآبادی و... در کتاب‌های شان از تفسیر مرحوم قمی، روایت نقل کرده‌اند (طوسی، بی تا: ج ۳، ۳۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۷، ۲۱۷؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۱۲۷؛ ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق: ج ۴، ۱۶۰)؛ ولی سخن در این است که آیا نسخه‌ی موجود به اسم «تفسیر قمی»، همان کتاب تفسیر علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه است و یا این که نوشته‌ی شاگرد علی بن ابراهیم، «ابو الفضل العباس» و یا فرد دیگری می باشد؟ اولین شخصی که در رابطه به صحت نسبت نسخه‌ی موجود به مرحوم قمی تردید نموده، مرحوم آقا بزرگ تهرانی است. (تهرانی، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ۳۰۳) بعد از ایشان تعداد دیگری از محققان و اندیشمندان از جمله مرحوم آیت‌الله محسنی و آیت‌الله سیستانی رحمته الله علیه اعتبار نسخه‌ی موجود را از جهات مختلف مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند که نتیجه‌ی غالب تحقیقات انجام شده، عدم اعتبار آن می باشد. (سبحانی، ۱۴۱۰ق: ۳۱۳؛ سند، ۱۴۲۹ق: ۲۱۵؛ شبیری زنجانی، جلسه‌ی ۵۶؛ سیستانی، ۱۴۳۶ق: ج ۲؛ ۱۱۲ و محسنی، ۱۴۳۲ق: ۴۲۹) هرچند نوشتار حاضر به دنبال اعتبار تفسیر قمی نیست، ولی این امر خود می تواند دلیل بر عدم اعتبار توثیق عام مرحوم قمی باشد.

۱.۲. مشکوک بودن انتساب مقدمه به علی بن ابراهیم

مقدمه‌ی موجود در نسخه‌ی فعلی، مشتمل بر دو بخش است: بخش اول؛ از ابتدای مقدمه شروع و به جمله‌ی «و هو حسبنا و نعم الوکیل» تمام می شود و فرازی که توثیق رجال تفسیر از آن ممکن است استفاده شود در همین بخش قرار دارد. بخش دوم؛ از جمله‌ی «فالقُرآن منه ناسخ و منسوخ...» شروع می شود که بر اساس برخی نُسخ در اول آن آمده است: «قال ابوالحسن علی بن ابراهیم القمی» (قمی، ۱۳۶۳ش: ج ۱، ۵). بر همین اساس گاهی گفته می شود: بخش دوم مقدمه از مرحوم قمی است، اما بخش اول مقدمه یا از مرحوم قمی نیست و یا بودن آن از ایشان مشکوک است که فراز دال بر توثیق نیز در این بخش قرار دارد. این که آیا ادعای فوق تمام است یا خیر، خود بحث مهمی است که

تحقیق حاضر در صدد بررسی آن نیست، بلکه در پی بررسی کیفیت دلالت توثیق عام مرحوم قمی، از منظر آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه و برخی اندیشمندان دیگر است.

۳.۱. توثیق خاص و عام

برای اثبات وثاقت راوی، راه‌های متعددی ذکر شده است، از آن بین آن چه بیش‌ترین کاربرد را دارد، این است که یکی از اعلام و ثقات معاصر با راوی، بر وثاقت او شهادت بدهند؛ بنابراین اگر متعلق شهادت، فرد و شخص معین باشد، از آن تعبیر می‌شود به «توثیق خاص» و اگر متعلق آن یک مجموعه و جماعتی باشد (بدون تصریح به اسمی شخص معین)، به آن «توثیق عام» گفته می‌شود. به عبارت دیگر اگر شهادت به دلالت مطابقی بر وثاقت کسی دلالت داشته باشد، توثیق خاص محسوب می‌شود و اگر به دلالت تضمینی بر وثاقت شخصی دلالت نماید، توثیق عام به حساب می‌آید. (خویی، بی تا: ج ۱، ۴۹) توثیق علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه که نوشتار حاضر در پی بررسی آن است، از مصادیق توثیق عام می‌باشد.

۲. اقوال علما نسبت به توثیق عام مرحوم قمی

در رابطه به این که از جمله‌ی «و نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی الینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم» چه استفاده می‌شود؟ اقوال ذیل وجود دارد:

الف. مرحوم آیت الله العظمی محسنی و آیت الله سبحانی رحمته الله علیه فرموده‌اند: «از عبارت مذکور در مقدمه‌ی تفسیر قمی، فقط وثاقت مشایخ بدون واسطه‌ی علی ابراهیم قمی رحمته الله علیه استفاده می‌شود». (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۷۴؛ سبحانی، ۱۴۱۰ق: ۳۲۰)

ب. از مرحوم میرزا خلیل تهرانی نقل شده که: «عبارت مرحوم قمی، بر وثاقت راویان مباشر با امام علیه السلام دلالت دارد». (شب زنده دار، درس خارج فقه جلسه‌ی ۴۹؛ مدقق، درس کلیات رجال، جلسه‌ی ۲۷)

ج. سیدرضا سیستانی (حفظه الله) فرموده است: «عبارت مرحوم قمی بر وثاقت بعضی مشایخ ایشان دلالت دارد». (سیستانی، ۱۴۳۶ق: ج ۱، ۱۲۶)

د. محقق خویی و صاحب سایل (رحمة الله علیهما) فرموده‌اند: «کلام مرحوم قمی، بر وثاقت تمام مشایخ ایشان دلالت دارد، اعم از مشایخ با واسطه و بدون واسطه». (عاملی،

۱۴۰۹ق: ج ۳۰، ۲۰۲؛ خوبی، بی تا: ج ۱، ۴۹)

۵. مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی فرموده است: «بنابر اظهر، نسخه‌ی موجود از تفسیر قمی اعتبار نداشته و از مقدمه‌ی آن، وثاقت کسی استفاده نمی‌شود». (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۷۴)

از مجموع کلمات مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی، چنین استفاده می‌شود که در فرض بودن نسخه‌ی موجود از علی بن ابراهیم قمی، نهایت چیزی که از مقدمه‌ی آن استفاده می‌شود، توثیق مشایخ بدون واسطه‌ی ایشان است، اما براساس شواهد و قراینی (که بعداً به عنوان دلیل قول پنجم مطرح خواهد شد)، نسخه‌ی موجود، نوشته‌ی علی بن ابراهیم قمی نیست. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ص ۴۲۹) لذا از فراز مذکور در مقدمه‌ی آن، توثیق کسی استفاده نمی‌شود. به همین لحاظ است که حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌م‌الله در کتاب گران سنگ «معجم الاحادیث معتبره»، بعد از نقل روایت از علی بن ابراهیم قمی از «یاسر خادم»، فرموده است: «یاسر خادم، مجهول است و به روایاتی که ایشان در نقل آن متفرد است، اعتنا نمی‌شود». (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۲، ۲۸۳ و ۲۸۴) این کلام ایشان صریح و یا لاقلاً ظاهر در قول پنجم است؛ چون یاسر خادم از مشایخ بدون واسطه‌ی علی بن ابراهیم قمی است. در نوشتار پیش رو تلاش می‌شود، ادله‌ی هریک از اقوال پنج‌گانه مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

۱.۲. توثیق مشایخ بدون واسطه

مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌م‌الله و آیت‌الله سبحانی رحمته‌م‌الله فرموده‌اند: «نهایت امری که از کلام علی بن ابراهیم قمی رحمته‌م‌الله می‌توان استفاده کرد، توثیق مشایخ بدون واسطه‌ی ایشان است» و برای اثبات و برهانی نمودن مدعای خود دو دلیل اقامه کرده‌اند:

دلیل اول: در کلام علی بن ابراهیم، «ثِقَاتُنَا» بر «مَشَايخُنَا» عطف شده است و این عطف تفسیری است؛ یعنی مقصود علی بن ابراهیم «مَشَايخُنَا الثَّقَات» است. مشایخ، ظهور در مشایخ بدون واسطه دارد و بدون قرینه مشایخ با واسطه را شامل نمی‌شود؛ چرا که بسیار بعید است علی بن ابراهیم، توثیق اساتیدش را ترک نموده و متعرض توثیق راویان موجود در سلسله‌ی اسناد روایات گردد. مؤید و یا دلیل مدعای ما این است که در فرض دلالت فراز مورد نزاع بر توثیق تمام راویان تفسیر قمی، لازم می‌آید که مرسلات و مرفوعات مرحوم قمی حجت باشند؛ چون اگر فراز مورد بحث بر توثیق تمام راویان موجود در سلسله‌ی اسناد

ظهور داشته باشد، در این صورت علی بن ابراهیم ملتزم به نقل روایت از افرادی ثقه بوده است؛ اما ملتزم نبوده است که اسامی افراد ثقه را نیز ذکر نماید، درحالی که احدی به این لازم، ملتزم نیست و اگر چنین می بود، در بین علما مشهور و شایع می شد؛ پس نهایت چیزی که می توان از عبارت علی بن ابراهیم استفاده کرد، وثاقت مشایخ بدون واسطه ی ایشان است. (سبحانی، ۱۴۱۰ق: ۳۲۰؛ محسنی، ۱۴۳۲ق: ۷۴)

اگر گفته شود: علی بن ابراهیم با جمله ی «و نحن ذاکرون و مخبرون...» در صدد اعتبار بخشیدن روایات کتابش می باشد و این هدف به صرف ثقه بودن مشایخ بدون واسطه ی ایشان حاصل نمی شود؛ در جواب می گوئیم که شاید علی بن ابراهیم با ذکر این فراز، خواسته به این نکته اشاره نماید که ما از افراد ضعیف بدون واسطه روایت نمی کنیم، چرا که نقل روایت از افراد ضعیف بدون واسطه، نقطه ی ضعف شمرده شده و خواسته روایات کتابش را از این نقص مبرا کند. (سبحانی، ۱۴۱۰ق: ۳۲۰)

بررسی دلیل اول: برخی از محققین در مباحث اصولی فرموده اند که: «ظهور «مشایخنا» در مشایخ بدون واسطه در صورتی تمام است که مراد از «مشایخنا»، مشایخ علی بن ابراهیم و هم دوره های ایشان باشد، ولی ظاهراً مقصود ایشان از «مشایخنا و ثقاتنا» مشایخ طایفه ی امامیه است، همان طوری که از کلمه ی «اصحابنا»، اصحاب امامیه مقصود می باشد؛ بنابراین «مشایخنا و ثقاتنا» مشایخ با واسطه را نیز شامل می شود. (شب زنده دار، ۱۳۹۲: جلسه ی ۴۷)

به نظر نگارنده جواب فوق تمام نیست؛ زیرا ظهور «مشایخنا» در اسانید بدون واسطه امر مسلم و روشنی است، صرف احتمال این که مراد از «مشایخنا»، مشایخ امامیه باشد، قرینه بر خلاف ظاهر محسوب نمی شود؛ چون همیشه در مقابل ظاهر احتمال وجود دارد و به صرف احتمال کسی از ظاهر، رفع ید نمی کند.

دلیل دوم: حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه فرموده است: «بر فرض که بپذیریم عبارت علی بن ابراهیم در مقدمه ی تفسیرش، فی نفسه بر توثیق تمام رجال تفسیر قمی، اعم از مشایخ با واسطه و بدون واسطه ی ایشان ظهور دارد، درعین حال نمی توان به این ظهور ملتزم شد؛ زیرا ممکن است گفته شود: ما علم اجمالی داریم که در بین راویان تفسیر قمی، افرادی ضعیف وجود دارند، زیرا بسیار مشکل است که همه ی روایات موجود

در تفسیر قمی، دارای سند صحیح باشد و همه‌ی آن‌ها را افراد ثقه نقل کرده باشند. در نتیجه این علم اجمالی مانع از ظهور اولی جمله‌ی «مشایخنا و ثقاتنا» در توثیق همه‌ی رجال تفسیر قمی می‌گردد». (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۷۳)؛ در نتیجه نهایت چیزی که می‌توان به آن ملتزم شد، وثاقت مشایخ بدون واسطه‌ی علی بن ابراهیم قمی است.

بررسی دلیل دوم: حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله بعد از طرح دلیل فوق فرموده است: «تعدادی از روایانی که در سند روایات تفسیر قمی واقع شده‌اند، توسط علمای علم رجال؛ مانند: نجاشی، شیخ طوسی، کشی، ابن غضائری و... (رحمة الله علیهم) تضعیف شده‌اند، عده‌ی دیگر را هم علمای علم رجال توثیق نموده‌اند؛ بعد از خروج این دو دسته از توثیق عام علی بن ابراهیم، افراد مجهول به اندازه‌ای نیست که علم اجمالی به وجود افراد ضعیف در بین آن‌ها حاصل شود؛ بنابراین اگر ظهور «مشایخنا و ثقاتنا» را بر توثیق تمام مشایخ علی بن ابراهیم بپذیریم، مانعی از عمل به آن وجود ندارد. (همان) خوب است برای برهانی نمودن جواب فوق و خروج آن از صرف ادعا، به برخی از روایان تفسیر قمی که مورد تضعیف و یا توثیق علمای علم رجال قرار گرفته‌اند، اشاره شود.

- اسامی برخی روایان که تضعیف شده‌اند، عبارت‌اند از:

الف. علی بن ابراهیم در تفسیرش از «سلیمان بن داود منقری» روایت نموده، در حالی که ابن غضائری ایشان را تضعیف کرده است. (ابن غضائری، بی‌تا: ص ۶۵؛ علامه حلی، ۱۳۸۱ق: ۲۲۵)

ب. مرحوم قمی از «یونس بن ظبیان» در موارد متعددی روایت کرده است؛ ولی مرحوم کشی از فضل بن شاذان نقل نموده که یونس بن ظبیان مشهور به کذب است و مرحوم نجاشی نیز او را تضعیف کرده است. (کشی، ۱۴۹۰ق: ص ۵۴۶؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۹)

ج. مرحوم قمی از «یحیی بن اکثم» روایت نموده، در حالی که مشهور است که ایشان از قضات دربار خلفای عباسی و دشمن سرسخت اهل بیت بوده است. (مازندرانی، ۱۴۲۹ق: ج ۴، ۵۲۹)

د. علی بن ابراهیم قمی در کتاب تفسیرش از علی بن ابی حمزه‌ی بطائنی روایت کرده و محقق خوئی رحمته الله فرموده است که: «ایشان در بین اصحاب، مشهور به ضعف است». (خوئی، بی‌تا: ج ۱۱، ۲۲۵)

- برخی از روایانی که مورد توثیق قرار گرفته اند، عبارت اند از:

الف. مرحوم قمی در تفسیرش از «ابان بن عثمان» روایت نموده و ایشان از جمله افرادی است که مرحوم کشی درباره‌ی او فرموده است: «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح من هؤلاء و تصدیقهم لما یقولون...»؛ اصحاب بر وثاقت او و صحت روایاتی که سند آن تا وی تمام باشد اجماع دارند، هرچند که راوی بعد از اصحاب اجماع شخص ضعیف و یا مجهولی باشد. (همان، ج ۱، ۱۶۱)

ب. علی بن ابراهیم قمی از «ابراهیم بن عمر الیمانی» روایت نموده و مرحوم نجاشی ایشان را توثیق کرده است. (همان، ۲۶۳)

ج. مرحوم قمی از «ابراهیم بن محمد الثقفی» روایت کرده است و سید بن طاووس و ابن ندیم ایشان را توثیق کرده اند. (حلی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۵۸؛ ثقفی، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ۲۹)

د. «احمد بن ادریس» از روایان تفسیر قمی است، در حالی که مرحوم نجاشی و شیخ طوسی رحمته الله ایشان را توثیق کرده اند. (خویی، بی تا: ج ۲، ۴۲)

موارد فوق به عنوان نمونه ذکر گردید و کسانی که مرحوم قمی در تفسیرش از آن‌ها روایت کرده و آن‌ها مورد تضعیف و یا توثیق علمای علم رجال واقع شده اند، به این چند مورد خلاصه نمی شود. با خارج شدن افراد ضعیف از توثیق عام مرحوم قمی، علم اجمالی نسبت به وجود افراد ضعیف در بین روایان تفسیر ایشان از بین می رود.

نتیجه آن که از مجموع دلایل مرحوم آیت الله العظمی محسنی و آیت الله سبحانی رحمته الله و عدم تمامیت پاسخ‌های ارائه شده، این نتیجه به دست می آید که در فرض اعتبار تفسیر قمی، عبارت مذکور در مقدمه‌ی آن، فقط بر وثاقت مشایخ بدون واسطه‌ی علی بن ابراهیم قمی رحمته الله دلالت دارد.

۲.۲. توثیق روایان مباشر با امام علیه السلام

از میرزا خلیل تهرانی حکایت شده که تنها موضوع قابل استفاده از عبارت علی بن ابراهیم، توثیق روایان مباشر با امام علیه السلام است، زیرا علی بن ابراهیم قمی رحمته الله گفته است: «و نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی إلینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم»؛ ما در این کتاب ذکر می کنیم و خبر می دهیم به آن روایاتی که به ما رسیده است و مشایخ ثقات ما از ائمه‌ی معصومین علیهم السلام روایت کرده است. (قمی، ۱۳۶۳ ش: ج ۱، ۴)

تعبیر «و رواه مشایخنا وثقاتنا» بر راوی بدون واسطه از امام علیه السلام ظهور دارد؛ مثلاً در مورد زراره و محمد بن مسلم که بدون واسطه از امام علیه السلام نقل می‌کنند، صحیح است گفته شود: «روی عن الامام»؛ اما اشخاصی که با یک یا چند واسطه از امام علیه السلام روایت می‌کنند، تعبیر «رواه عن الامام» به طور مطلق صحیح نیست، چرا که آن‌ها راوی از امام علیه السلام نیستند، بلکه راوی از کسانی هستند که روایت را از امام معصوم نقل می‌کنند. (شب‌زنده دار، ۱۳۹۲ش: جلسه‌ی ۴۹)

اگر سوال شود: توثیق راویان مباشر با امام علیه السلام بدون توثیق سایر اشخاص موجود در سند چه فایده‌ای دارد؟ در جواب می‌گوییم: فایده‌اش این است که علی بن ابراهیم خواسته است با فراز مورد بحث، وثاقت راویان مباشر با امام علیه السلام و صحت روایات تفسیرش را ثابت کند، بدون این که نیاز به اثبات وثاقت سایر اشخاص موجود در سلسله‌ی سند باشد؛ زیرا علی بن ابراهیم این روایات را از کتب راویان مباشر با امام علیه السلام نقل کرده است. نسبت کتب به راویان مباشر به واسطه‌ی قراین و شواهد ثابت بوده است؛ بنابراین علی بن ابراهیم صرفاً به خاطر خروج روایات از ارسال و یا از باب تیمن و تبرک، سندش را به کتب آن‌ها ذکر نموده است. به عبارت دیگر: ذکر سند تشریفاتی بوده است، نظیر آن چه در زمان ما رایج است که بعضی افراد اسنادشان را به کتاب شریف کافی، تهذیب و من لایحضر، نقل می‌کنند و از اساتید اجازه‌ی نقل روایت از این کُتب را می‌گیرند. روشن است که این اجازه و نقل اسناد، هیچ دخلی در اعتبار روایات ندارد، زیرا مثل کتاب شریف کافی، اعتبارش مسلم بوده و نیاز به سند ندارد. شاید مرحوم قمی نیز اسناد روایات را با همین هدف نقل کرده باشد؛ بنابراین وثاقت راویان مباشر با امام علیه السلام برای اعتبار روایات تفسیرش، کفایت می‌کند. (مدقق، ۱۴۰۱ش: جلسه‌ی ۲۹)

می‌توان در مقام جواب از کلام میرزا خلیل تهرانی گفت: اگرچه اطلاق حقیقی روایت از معصوم علیه السلام به راوی مباشر صادق است، اما استعمال و اطلاق آن نسبت به راویان غیر مباشر، مانند: کلینی، صدوق و شیخ طوسی (رحمة الله علیهم) نیز به نحو مجاز شایع، در عرف متشرعه و محدثین صحیح بوده و فراوان وجود دارد؛ مثلاً گفته می‌شود: شیخ صدوق رحمته الله علیه از معصومین علیهم السلام روایت کرده است. هم‌چنین در لسان روایات به معنای اعم از روایت به نحو مباشر و غیر مباشر استعمال شده است؛ مثلاً در مقبوله‌ی عمر بن حنظله

آمده است: «قَالَ يُنْظَرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا»؛ به کسی نظر کن که از ما روایت نقل می‌کند، به حلال و حرام ما نگاه می‌کند و به احکام ما آشنایی دارد. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۶۷) در روایت دیگر از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «اعْرِفُوا مَنَازِلَ النَّاسِ عَلَى قَدْرِ رِوَايَتِهِمْ عَنَّا»؛ جایگاه مردم را به مقدار روایتش از ما اهل بیت بشناسید. (مجلسی، ۱۴۰۶ق: ج ۱۲، ۱۷۳) بدون تردید کلمه‌ی «روی و روایت» در این دو حدیث شامل روایت با الواسطه (غیر مباشر) نیز می‌گردد؛ بنابراین صرف تعبیر «رواه مشایخنا وثقاتنا عن الذین فرض الله...» و اطلاق حقیقی روایت از معصوم علیه السلام به روایت به نحو مباشر، مدعای میرزا خلیل تهرانی را ثابت نمی‌کند، چرا که استعمال «رواه و روایت» در نقل مع الواسطه هرچند از باب مجاز مشهور، امری رایج است. (مدقق، ۱۴۰۱ش: جلسه‌ی ۳۰)

۳.۲. توثیق بعضی مشایخ

سیدرضا سیستانی (حفظه الله) فرموده است: «مقصود علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه از عبارتی که در مقدمه‌ی تفسیرش ذکر نموده، این است که اخبار و روایات موجود در این کتاب، از بعضی مشایخ ثقه به ما رسیده است، فرقی نمی‌کند که این مشایخ ثقه، از مشایخ با واسطه‌ی ایشان باشد و یا مشایخ بدون واسطه». (سیستانی، ۱۴۳۶ق: ج ۱، ۱۲۶) ایشان برای برهانی نمودن مدعای خویش دلیلی را اقامه نموده است که مشتمل بر دو امر ذیل می‌باشد:

امر اول: معیار صحت و قبول روایت در نظر قدما، وثوق و اطمینان به جهت، صدور و مضمون روایت بوده است، هرگاه به روایتی از این سه جهت، اطمینان و وثوق پیدا می‌کردند، آن را حجت دانسته و به آن عمل می‌کرده‌اند، هرچند راوی آن توثیق نداشته باشد و اگر از این سه جهت برای شان وثوق و اطمینان حاصل نمی‌شد، آن را حجت نمی‌دانستند، هرچند راوی آن ثقه بوده باشد.

امردوم: از اسباب وثوق و اطمینان به صدور روایت ضعیف، در نظر بسیاری از قدما، نقل بعضی مشایخ ثقات، معروف به ناقدان اخبار بوده است. شاهد بر مدعا کلام شیخ صدوق رحمته الله علیه در کتاب «عیون اخبار رضا» می‌باشد که فرموده است: «استادم، ابن ولید در رابطه به مسمعی نظر منفی داشت، ولی ما این روایت را که مسمعی نقل کرده، در کتاب

خود ذکر کرده‌ایم، چون این روایت را بر استادام ابن‌ولید قرائت کردم و ایشان انکار نکرد، بلکه آن را روایت کرد». (صدوق، ۱۳۷۸ق: ج ۲، ۲۱)؛ بنابراین معلوم می‌شود، روایت ابن‌ولید از افراد ضعیف، مانند محمدبن عبدالله مسمعی بدون انکار، سبب وثوق و اطمینان صدوق به صدور روایت از امام بوده است و بر همین اساس آن را در کتاب خود نقل کرده است. سیدرضا سیستانی (حفظه الله) فرموده است: «به نظر می‌رسد آن چه در مقدمه‌ی تفسیر علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه وارد شده، ناظر به این می‌باشد که روایات این کتاب مورد اعتماد است، زیرا مشایخ ثقات، آن‌ها را نقل کرده‌اند». (سیستانی، ۱۴۳۶ق: ج ۱، ۱۲۶)

بررسی دیدگاه صاحب قیسات: صحت کلام ایشان مبتنی بر تمامیت دو امر فوق می‌باشد. امر اول این‌که قدمای اصحاب، ملاک حجیت اخبار را وثوق و اطمینان به صدور می‌دانسته‌اند نه وثاقت راوی، این امر در واقع مشتمل بر دو ادعا است:

الف. ادعای سلبی: قدمای اصحاب، صرف وثاقت راوی را برای حجیت روایت کافی نمی‌دانسته‌اند؛

ب. ادعای اثباتی: قدمای اصحاب، خبر موثق‌الصدور را حجت می‌دانسته‌اند. درحالی‌که مدعای سلبی ایشان نه تنها دلیل ندارد، بلکه خلاف آن ثابت است؛ زیرا چنان‌که در بحث حجیت خبر واحد ثابت شده است، بسیار از قدمای اصحاب، خبر ثقه را حجت می‌دانسته و به آن عمل می‌کرده‌اند بلکه محقق اول در معارج الاصول، از شیخ طوسی رحمته الله علیه حکایت نموده که علما بر حجیت خبر واحد اجماع دارند. (محقق حلی، ۱۴۲۳ق: ۲۱۳). بنابراین این امر که قدمای اصحاب صرف وثاقت راوی را برای حجیت روایت کافی نمی‌دانسته‌اند، تمام نیست، چرا که بسیار از قدمای اصحاب به خبر ثقه عمل می‌کردند، گرچه وثوق به صدور آن نداشتند.

اما ادعای اثباتی‌ای که فرمودند: «قدمای اصحاب خبر موثق‌الصدور را حجت می‌دانسته‌اند»، تمام است. زیرا ثقه بودن راوی مانند وثوق به صدور، ملاک حجیت خبر واحد است؛ بنابراین اگر مقصود از امر اول عدم حجیت خبر ثقه نزد قدمای اصحاب باشد تا مستدل نتیجه بگیرد که مرحوم قمی خواسته اعتبار روایات کتابش را از راه اعتماد مشایخ ثقات و ناقدان اخبار ثابت نماید، تمام نیست.

امر دوم، این بود که یکی از اسباب وثوق و اطمینان به صدور روایت، نقل ناقدان اخبار است. متأسفانه این امر تمام نمی‌باشد، زیرا اسناد این مطلب به تمام قدمای اصحاب بدون دلیل است؛ بنابراین نمی‌شود ثابت کرد روش همه‌ی قدما این‌گونه بوده که صرف نقل مشایخ ثقات را از اسباب حصول اطمینان به صدور روایت می‌دانسته‌اند، لااقل تمامیت این امر مورد شک و تردید است. وقتی تمامیت هیچ یکی از دو امر فوق ثابت نشد، مدعای صاحب قبسات که مبتنی بر آن است نیز اثبات نمی‌شود. (مدقق، ۱۴۰۱: جلسه‌ی ۲۹ و ۳۰)

۴.۲. توثیق تمام مشایخ علی بن ابراهیم

صاحب وسایل و محقق خوبی (رحمة الله علیهما) قایل هستند که علی بن ابراهیم قمی رحمته الله با فراز «نحن ذاکرون و مخبرون...»، تمام مشایخ و راویان تفسیرش را توثیق کرده است. (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۳۰، ۲۰۲؛ خوبی، بی تا: ج ۱، ۴۹) و برای برهانی نمودن مدعای شان به دو دلیل تمسک نموده‌اند:

دلیل اول: محقق خوبی رحمته الله فرموده است: «علی بن ابراهیم با جمله‌ی «و نحن ذاکرون و مخبرون...» در صدد اثبات صحت و اعتبار روایات کتابش و صدور آن‌ها از معصومین علیهم السلام بوده است و این هدف حاصل نمی‌شود، مگر این‌که تمام رجال تفسیر قمی افرادی ثقة باشند». (خوبی، بی تا: ج ۱، ۵۰)

به عبارت دیگر علی بن ابراهیم در فراز قبل از فراز مورد بحث، در رابطه به عظمت قرآن کریم سخن گفته و اوصاف قرآن را از جمله تبیان بودن آن را برای هرشیء بیان نموده و سپس فرموده است: «خدای متعال تبیین احکام و تبیین کتاب آسمانی را بر عهده‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام قرار داده است و امت را مکلف به رجوع به آن‌ها کرده است». بعد از این فراز گفته است: «و نحن ذاکرون و مخبرون بماینتهی الینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا...»؛ بنابراین مقصود مرحوم قمی، این بوده است که آن‌چه را اهل بیت علیهم السلام نسبت به احکام و معارف قرآن بازگو فرموده‌اند، در اختیار مردم قرار بدهد. این در صورتی محقق می‌شود که اسناد روایات، تمام باشد وگرنه به صرف ثقة بودن مشایخ بلاواسطه این غرض تأمین نمی‌شود. (شب‌زنده دار، ۱۳۹۲ش: جلسه‌ی ۴۶)

دلیل دوم: به فرموده‌ی برخی اساتید جمله‌ی «و نحن ذاکرون و مخبرون...»، بر توثیق

همه‌ی رجال تفسیر قمی ظهور دارد. (مدقق، ۱۴۰۱ش: جلسه‌ی ۲۳)

برداشت محقق خوئی و صاحب وسایل (رحمة الله علیهما) از عبارت علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه مورد چند اشکال واقع شده است:

اشکال اول: در عبارت علی بن ابراهیم آمده است: «ورواه مشایخنا و ثقاتنا»، در این فراز «ثقاتنا» به «مشایخنا» عطف شده است. عطف ظهور در مغایرت دارد، ولو به نحو تباین جزئی و عموم خصوص من وجه؛ بنابراین ایشان خواسته بگوید: ما در کتاب خود از مشایخ و ثقات روایت می‌کنیم، در نتیجه وثاقت تمام مشایخ علی بن ابراهیم قمی ثابت نمی‌شود، چون ممکن است مشایخی باشند که ثقة نباشند و ثقاتی باشند که مشایخ نباشند؛ بنابراین از فراز مورد بحث وثاقت مشایخ بدون واسطه‌ی علی بن ابراهیم ثابت نمی‌شود، چه رسد به وثاقت مشایخ با واسطه‌ی ایشان. بلی، از عبارت مذکور فقط وثاقت بعضی مشایخ ایشان به صورت موجه‌ی جزئی ثابت می‌شود. (بروجردی، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ۴۶۳)

بررسی اشکال اول: علامه بحر العلوم رحمته الله علیه در مقام جواب از اشکال فوق گفته است: «عطف «ثقاتنا» بر «مشایخنا» از باب عطف اوصاف بر یک دیگر با اتحاد موصوف است. از قبیل این که در مورد امیرالمؤمنین علی بن اطالب علیه السلام آمده است: «سیدنا و مولانا و حبیبنا...»؛ بنابراین معنای جمله‌ی «ورواه مشایخنا و ثقاتنا» این است که ما از مشایخی که این صفت را دارند «ثقه می‌باشند»، نقل می‌کنیم. پس مقصود علی بن ابراهیم، تغایر بین «مشایخنا و ثقاتنا» نیست تا بگویید عطف، ظهور در مغایرت دارد. در نتیجه وثاقت تمام مشایخ ایشان از فراز مورد بحث استفاده نمی‌شود». (بروجردی، ۱۴۰۵ق: ج ۱، ۴۶۳)

به نظر نگارنده، ضعف این جواب روشن است؛ زیرا قبلا در کلام آیت‌الله العظمی محسنی رحمته الله علیه و آیت‌الله سبحانی رحمته الله علیه گذشت که «مشایخنا» ظهور در مشایخ بدون واسطه دارد؛ بنابراین بر فرض مغایر نبودن «مشایخنا» با «ثقاتنا» نیز مدعای محقق خوئی و صاحب وسایل (رحمة الله علیهما) ثابت نمی‌شود.

اشکال دوم: حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته الله علیه فرموده است: «فراز «و نحن ذاکرون و مخبرون...» به التزام علی بن ابراهیم رحمته الله علیه بر نقل روایت از اقرار ثقه، ظهور ندارد. زیرا در عبارت ایشان، ادات حصر وجود ندارد؛ پس نهایت چیزی که کلام علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه بر آن دلالت دارد، این است که ایشان روایاتی را که افراد ثقه نقل کرده‌اند، در

کتابش ذکر می‌کند، ولی اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند؛ یعنی نفی نمی‌کند که ایشان از افراد مجهول و مهمل روایت نقل نمی‌کرده است». (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۷۳)

بررسی اشکال دوم: برخی از محققین در مقام جواب از اشکال فوق گفته‌اند که: «اگرچه در عبارت علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه ادات حصر وجود ندارد، ولی می‌توان با تمسک به قرینه‌ی مقامیه از کلام ایشان حصر را استفاده نمود، زیرا ایشان در صدد اعتبار بخشیدن به روایات کتابش می‌باشد. باتوجه به این قرینه می‌توان ادعا کرد که علی بن ابراهیم با فراز مورد بحث، می‌خواهد بگوید که تمام روایات کتابش، از طریق مشایخ ثقه به او رسیده‌اند». (مدقق، ۱۴۰۱: جلسه‌ی ۲۴)

به نظر می‌رسد که جواب فوق ادعایی بیش نیست، زیرا همان‌طور که آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه فرموده است: در عبارت علی بن ابراهیم ادات حصر وجود ندارد تا باعث ظهور کلام ایشان در التزام به نقل از ثقات گردد و از طرف دیگر معلوم و مسلم نیست که علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه با ذکر فراز مورد بحث، در صدد اعتبار بخشیدن به روایات کتابش است، تا از این قرینه‌ی مقامیه حصر را استفاده کنید؛ زیرا همان‌طوری که احتمال دارد علی بن ابراهیم با جمله‌ی فوق در صدد اعتبار بخشیدن به روایات کتابش باشد، احتمال دارد ایشان در صدد بیان این باشد که از افراد ضعیف بدون واسطه روایت نمی‌کند و یا در صدد اثبات وثاقت راویان مباشر با امام علیه السلام بوده باشد؛ بنابراین به نظر نگارنده اشکال آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه بر کلام صاحب و سایل و محقق خوبی (رحمة الله علیهما) وارد است.

اشکال سوم: آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه فرموده است که دلالت فراز مورد نزاع بر توثیق تمام راویان تفسیر قمی لازمی دارد که گمان نمی‌کنیم احدی حتی محقق خوبی و صاحب و سایل (رحمة الله علیهما) به آن ملتزم شوند و آن عبارت است از: حجیت روایاتی که علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه در تفسیرش به صورت مرسل نقل کرده است؛ چرا که اگر فراز مورد بحث بر توثیق تمام راویان موجود در سلسله‌ی اسناد، ظهور داشته باشد، در این صورت علی بن ابراهیم ملتزم به نقل روایت از افرادی ثقه بوده است، اما ملتزم به ذکر اسامی افراد ثقه نبوده است.

اشکال چهارم: آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه فرموده است: «در موارد متعددی، مثل:

ج ۱، ص ۴۳، ۴۹، ۹۹ و... علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه روایات مرفوعه‌ای را نقل کرده است. این خود سبب می‌شود که برای انسان متأمل از عبارت علی بن ابراهیم قمی رحمته الله علیه، ظنّ نوعی به وثاقت تمام راویان تفسیر قمی حاصل نشود، زیرا احراز وثاقت افرادی که اسامی‌شان ذکر نشده‌اند، نیازمند به علم غیب است که برای انسان عادی میسر نیست؛ بنابراین استفاده‌ی وثاقت تمام مشایخ علی بن ابراهیم قمی از عبارت مورد بحث قابل قبول نیست». (محسنی، ۱۴۳۲: ۷۴)

۵.۲. عدم دلالت بر وثاقت

آیت‌الله العظمی محسنی رحمته الله علیه فرموده است که: «مجهول بودن راوی نسخه‌ی موجود، مهم‌ترین دلیل بر عدم اعتبار آن است». ایشان در این رابطه می‌فرمایند: «بل ما ذکر فی أوّل النسخة المطبوعة یزید فی الإشکال فیه: «حدثنی (حدثنا) أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر عليه السلام قال: حدثنا أبو الحسين علی بن ابراهیم أقول: من هذا الذی یقول حدثنی؟» و أما العباس، فلم أجد ترجمته لحد الآن فهو مجهول؛ آن چه باعث قوت اشکال بر اعتبار نسخه‌ی موجود می‌شود، این است که در اول آن آمده است: «حدیث کرد مرا ابوالفضل العباس و ابوالفضل می‌گوید: حدیث کرد ما را علی بن ابراهیم». حال سوال این است که چه کسی تعبیر «حدثنی» را به کار برده و به عنوان راوی تفسیر است؟ اگر ابوالفضل العباس باشد که تا کنون من ترجمه‌ی آن را ندیده‌ام؛ پس ایشان مجهول می‌باشد و هم چنین ایشان، بعد از حکایت این مطلب از آیت‌الله العظمی سسیتانی رحمته الله علیه فرموده است که صرف احتمال صحت این قول، باعث می‌شود که نسخه‌ی موجود از اعتبار ساقط شود. (محسنی، ۱۴۳۲ق: ۴۲۸؛ همان، ۱۴۳۴ق: ج ۸، ۶۲۳) که با ساقط شدن آن از اعتبار، نمی‌توان از فراز مورد بحث وثاقت کسی را استفاده نمود، زیرا استفاده‌ی وثاقت متوقف بر این است که کتاب از علی بن ابراهیم قمی باشد.

بر همین اساس حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته الله علیه در «معجم الاحادیث المعتمره» بعد از نقل روایت از علی بن ابراهیم از «یاسر الخادم و الریان بن الصلت» فرموده است که: «یاسر خادم، مجهول است؛ بنابراین روایتی را که ایشان به تنهای نقل می‌کند، اعتبار ندارد». (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۲، ۲۸۳ و ۲۸۴) این کلام آیت‌الله العظمی محسنی رحمته الله علیه صریح در این است که از عبارت موجود در مقدمه‌ی تفسیر قمی که به دست ما رسیده است، حتی

وثاقت مشایخ بدون واسطه‌ی ایشان ثابت نمی‌شود، چه رسد به وثاقت مشایخ با واسطه. هم‌چنین در جای دیگر در «معجم الاحادیث المعتمره» فرموده است که: «ما از استاد خود آیت الله العظمی خوبی رحمته الله علیه تعجب می‌کنیم که تمام راویان تفسیر قمی و کامل‌الزیارات را ثقه می‌داند، درحالی‌که صرف نقل علی بن ابراهیم از یونس بن ظبیان که مشهور به کذب و مورد لعن امام علیه السلام است، مانع از دلالت فراز مورد بحث بر وثاقت است». (محسنی، ۱۴۳۴ق: ج ۱، ۲۰۴)

نگارنده با دیدگاه حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه موافق است، زیرا دلالت فراز مورد بحث بر وثاقت، فرع بر اعتبار کتاب و بودن آن از علی بن ابراهیم قمی است. از سوی دیگر شواهد و قراین دال بر عدم اعتبار نسخه‌ی موجود و نبودن آن از مرحوم قمی، به مراتب از قراین دال بر اعتبار آن قوی‌تر هستند، ولی درعین حال عمل به مضمون روایاتی که از علی بن ابراهیم قمی در نسخه‌ی موجود نقل شده است، خالی از احتیاط نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث گذشته، براینند تحقیق حاضر در امور ذیل خلاصه می‌گردد:

الف. در جمله‌ی «و نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی الینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا...» ادات حصر وجود ندارد، لذا بر توثیق تمام مشایخ علی بن ابراهیم قمی ظهور ندارد.

ب. نسبت به این که هدف مرحوم قمی، از عبارت «و نحن ذاکرون و مخبرون...» چیست؟ احتمالات متعددی از قبیل: اثبات اعتبار روایات کتابش، اثبات وثاقت مشایخ بدون واسطه و اثبات وثاقت راویان مباشر با امام معصوم علیه السلام، وجود دارد؛ بنابراین ادعای دلالت فراز مورد بحث، بر وثاقت تمام مشایخ علی بن ابراهیم مشکل است.

ج. از منظر مرحوم آیت الله العظمی محسنی، بنابر اظهر نسخه‌ی موجود از تفسیر قمی نوشته‌ی علی بن ابراهیم قمی نبوده، بلکه از ابوالفضل العباس و یا شاگرد ایشان است. صرف وجود این احتمال باعث می‌شود که اصل نسخه و مقدمه‌ی آن، از اعتبار ساقط شود. در نتیجه از فراز مذکور در مقدمه، وثاقت کسی استفاده نمی‌شود.

فهرست منابع

۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد، (۱۳۷۹هـ.ق)، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم: انتشارات علامه.
۲. ابن غضائری، احمد، (بی‌تا)، رجال ابن غضائری، قم: بی‌نا.
۳. استرآبادی، علی، (۱۴۰۹هـ.ق)، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: انتشارات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۴. بروجردی، سید مهدی بحر العلوم، (۱۴۰۵هـ.ق)، الفوائد الرجالية، تهران: انتشارات، مكتبة الصادق.
۵. تهرانی، آقا بزرگ، (۱۴۰۳ق)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، چاپ سوم، بیروت: انتشارات دارالاضواء.
۶. ثقفی، ابراهیم، (۱۳۹۵هـ.ق)، الغارات (ط - الحدیثه)، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
۷. حرعاملی، محمد، (۱۴۰۹هـ.ق)، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.
۸. حلّی، سید ابن طاووس، رضی الدین، علی، (۱۴۱۵هـ.ق)، الإقبال بالأعمال الحسنة فیما یعمل مرة فی السنة (ط - الحدیثه)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم.
۹. حلّی، علامه، حسن، (۱۳۸۱هـ.ق)، رجال العلامة الحلّی، چاپ دوم، نجف اشرف: منشورات المطبعة الحیدریة.
۱۰. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، (بی‌تا) معجم رجال الحدیث، بی‌جا: بی‌نا.
۱۱. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۰هـ.ق)، کلیات فی علم الرجال، چاپ دوم، قم: انتشارات مهر.
۱۲. سند، محمد، (۱۴۲۹ق)، بحوث فی مبانی علم الرجال، چاپ دوم، قم: مدین.
۱۳. سیستانی، سید رضا، (۱۴۳۶هـ.ق) قبسات فی علم رجال، بی‌جا: دارالورکاء.
۱۴. صدوق، محمد، (۱۳۷۸هـ.ق) عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، تهران: نشرجهان.
۱۵. طبرسی، فضل، (۱۳۷۲هـ.ش) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۶. طوسی، محمد، (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. ---، (بی‌تا)، الفهرست، نجف: المكتبة الرضویه.
۱۸. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴هـ.ق)، تفسیر القمی، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.
۱۹. کلینی، محمد، (۱۴۰۷هـ.ق) الکافی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۰. کشی، محمد، (۱۴۹۰هـ.ق)، رجال کشی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۲۱. مازندرانی، محمد هادی، (۱۴۲۹هـ.ق)، شرح فروع الکافی، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر.
۲۲. مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۶هـ.ق)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامی کوشانبور.

۲۳. محسنی، محمد آصف، (۱۴۳۲ھ.ق)، بحوث فی علم الرجال، چاپ پنجم، قم: مرکز المصطفی (ص) العالمی للترجمة و النشر.
۲۴. ---، (۱۴۳۴ھ.ق)، معجم الأحادیث المعتمدة، قم: نشر ادیان.
۲۵. محقق حلی، جعفر، (۱۴۲۳ھ.ق)، معارج الأصول، لندن: موسسه امام علی رحمته اللہ علیہ.
۲۶. مدقق، سید عبدالحکیم موسوی، درس کلیات رجال.
۲۷. نجاشی، احمد، (۱۴۰۷ھ.ق)، رجال نجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۷ش)، نگاهی به جایگاه علمی علی بن ابراهیم قمی و دوران آثار او، مجله علوم حدیث، شماره ۴۷، بی جا: بی نا.
۲۹. شبیری، سید جواد، درس رجال استاد سید جواد شبیری، تاریخ دانلود: ۱۴۰۱ش.
۳۰. شب زنده دار، شیخ مهدی، درس خارج اصول.

آسیب‌شناسی برنامه‌ی آموزشی حوزه‌ی علمیه از

منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

حجت الاسلام والمسلمین استاد جوادی غزنوی^۱

چکیده

برنامه‌ی آموزشی حوزه‌ی علمیه، بستر شکل‌گیری و ساختاربندی هدف‌ها، نیازها، راهبردها، موقعیت‌ها، فعالیت‌ها، روش‌ها، منابع و امکانات یاددهی-یادگیری حوزوی است. هرگاه این برنامه گرفتار آفت و نفس‌تنگی شود، رسالت و ماهیت حوزه‌ی علمی دچار کاستی و فروافتادگی می‌گردد، وانگاه توان تربیت نیروی ماهر (متناسب با نیازها و ضرورت‌های جامعه) و مؤثر (توانا بر پاسخ‌گویی مشکلات دینی، هدایت مردم و تعالی فردی و اجتماعی) را نخواهد داشت. آیت‌الله محسنی (۱۳۹۸-۱۳۱۴ش)، از عالمان و فقیهان آگاه به زمان بودند که دیدگاه آسیب‌شناسانه و چاره‌جویانه نسبت به برنامه‌ی آموزشی حوزوی داشتند. این نوشته، با روش توصیفی و گاه تحلیلی، پاره‌ای موارد و مصادیق آسیب‌های برنامه‌ی آموزشی حوزوی را در محورهای شش‌گانه‌ی: «متون و محتوای درسی»، «تدریس و روش تدریس»، «پژوهش و پاسخ‌یابی»، «زمان تدریس و دوره‌ی تحصیل»، «زبان‌آموزی تخصصی» و «مکان و فضای تدریس»، از منظر آثار مکتوب ایشان به بررسی و بازنمایی می‌سپارد.

واژگان کلیدی: برنامه‌ی آموزشی، متون درسی، محتوای تدریس، تحقیق حوزوی، آیت‌الله

محسنی.

۱. پژوهشگر فقه و معارف اسلامی و سطح چهار حوزه‌ی علمیه.

برای زمینه‌سازی مطالب اصلی، باید «مفهوم حوزه‌ی علمیه»، «مفهوم برنامه‌ی آموزشی حوزه‌ی علمی» و «مفهوم آسیب‌شناسی برنامه‌ی آموزشی حوزه‌ی علمی» را بیان داشت:

- حوزه‌ی علمیه: «نهادی است تربیتی، آموزشی، پژوهشی، تبلیغی که در راستای استقرار رسالت نبی مکرم اسلام ﷺ و اهل بیت علیهم السلام با هدف تبیین، تبلیغ و صیانت از فرهنگ و معارف دینی و در جهت هدایت جامعه فعالیت می‌کند». (مرکز امور طلاب و دانش‌آموختگان، ۱۴۰۰ش: ۱۱ و ۱۲)

- برنامه‌ی آموزشی حوزه‌ی علمی: مجموعه، طرح‌ها و اقدام‌هایی هستند در راستای آموزش و تعلیم، «فعالیت مشخص، دست‌یافتنی و طراحی شده به هدف فراهم‌آوری فرصت‌ها و موقعیت‌ها که یادگیری را به هر شیوه (حضور معلم یا توسط سایر رسانه‌های آموزشی) در درون نظام آموزشی، سهولت و سرعت بخشد». (شعبانی، ۱۳۹۴ش: ج ۱، ۶۱)

برنامه‌ی درسی، عبارت است از «مجموعه اقدامات و فعالیت‌هایی که در حوزه به شکل رسمی یا غیر رسمی برای فرآیند یاددهی-یادگیری فراگیران تدارک دیده و محصلان از این راه دانش و مهارت را فرا می‌گیرند. (ادیب منش، ۱۳۹۳ش: ۱۵) برنامه‌ی آموزشی مفهوم عام دارد، متون و محتوای درسی، تدریس، پژوهش، زمان، مکان و زبان تدریس و سایر اقدام‌ها و امکان‌های آموزشی را شامل می‌شود.

- آسیب‌شناسی برنامه‌ی آموزشی حوزه‌ی علمی، شناسایی تهدیدها، ناتوانی‌ها، مانع‌ها و محدودیت‌هایی هستند که بر روان و اندام نهاد تربیتی، آموزشی، پژوهشی، تبلیغی دینی، به نام حوزه‌ی علمیه سایه افکنده‌اند، به هدف کاستن و زدودن آفات، و سالم‌سازی و تعالی بخشی این نهاد ارزشی و دانشی.

انتظار می‌رفت که حوزه‌های علمی، نیروی انسانی هدایت‌کننده و تعالی‌دهنده‌ی معنویت، برای ساختارهای اجتماعی پیچیده و محیط تحول‌یابنده را تربیت و تأمین نماید، و دست‌کم در درون حوزه، انسان‌های آگاه، توان‌مند، خلاق و پژوهنده داشته باشد، ولی برنامه‌ی آموزشی بیش‌تر حوزه‌های علمی، به تربیت دانش‌آموختگان ماهر و مؤثر و معنوی نمی‌انجامد. این نوشته تلاش دارد که بخشی از آسیب‌های برنامه‌ی آموزشی حوزوی را از منظر آثار مکتوب آیت‌الله محمدآصف محسنی مطالعه کند.

آسیب‌گاه‌های برنامه‌ی آموزشی حوزه‌های علمی				
متون و محتوای درسی	تدریس و روش تدریس	پژوهش و پاسخ‌یابی	زمان تدریس و دوره‌ی تحصیلی	مکان و فضای تدریس

۱. کاستی‌های متون و محتوای درسی

مراد از «متون درسی حوزه‌های علمیه»، مجموعه‌ای از مواد (کتاب‌ها، قواعد و اصولی برگرفته از منابع عقلی و نقلی) یا موقعیت‌ها (فرصت‌ها و ظرفیت‌های حاوی پیام‌های تدریس) هستند که یاددهی-یادگیری را ممکن، میسر و تسهیل می‌کنند. مقصود از «محتوای درسی»، «دانش، مهارت‌ها، گرایش‌ها و ارزش‌یابی‌های هستند که باید مورد یاددهی-یادگیری قرار گیرند». (نکلسن به نقل از انصاری، ۱۳۹۳ش: ۱۰) محتوا (دانش، اصول، حقایق و مفاهیم) در قالب برنامه‌ی درسی، نوع و میزان فعالیتِ مدرسان و محصلان و روش یاددهی و یادگیری را تعیین می‌کند. بنابراین، منظور از متون و محتوای درسی حوزه‌ی علمی در این پژوهش، کتاب‌ها و نوشته‌های درسی مرسوم و معهود حوزه است، نه مبانی و منابع آموزه‌های دینی (قرآن، سنت، اجماع و عقل).

آیت‌الله محسنی از بیش‌تر کتاب‌های رایج درسی حوزه‌های علمیه، شگفتی را نشانه می‌رود که چرا «هیأتی از دانشمندان زبده و ورزیده‌ی حوزوی با بهره از دیدگاه کارشناسان غیر حوزوی، به تغییر و تعیین کتاب‌های مناسب درسی پرداخته‌اند:

«عجیب است که برای تعلیم و تعلم طلاب، تا کنون هیچ فکری درباره‌ی کتاب‌های درسی صورت نگرفته که باید آن را معلول فقدان نظم و عدم احساس مسئولیت مدیران حوزه‌های مرکزی دانست. کتب درسی رایج حوزه‌ها بدون کدام معیار مشخص، و به طور اتفاقی از بین کتب مؤلفه به حلقات درس راه یافته است، و لذا غالب کتب درسی دارای نقایص و معایبی بوده و می‌باشند». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۲۱) به هر روی، آسیب‌های متون و محتوای درسی بسیاری از حوزه‌های علمی را می‌توان به روش ذیل دسته‌بندی کرد:

۱.۱. کهنگی محتوای درسی

بر روی و روان‌تر متون درسی بسیاری حوزه‌های علمیه، گرد زمان‌زدگی و کهنگی نشسته و سال‌های زیاد از دوران بازنشستگی و کارافتادگی آن‌ها گذشته‌اند و نمی‌توانند برای نیازها و دشواری‌های رنگارنگ عصر اطلاعات و ارتباطات، کارایی و اثربخشی داشته

ایشان با مناسب دانستن کتاب‌های «شهید سید محمد باقر صدر» در آموزش اصول فقه، طرح «تألیف کتاب‌های آموزشی گروهی» را پیشنهاد می‌دهند:

«اساساً لازم نیست کتاب درسی تألیف یک فرد باشد. برای تعیین و تدوین کتب درسی باید عده‌ای از دانشمندان و مدرسین باتجربه موظف گردند، چنان‌چه کتاب مفید و جامع شرایط تدریس یابیده شد، آن را اختیار نمایند و در غیر آن، مطالب کتب درسی از بین کتب مؤلفه‌ی علمای بزرگوار ما انتخاب شود. بدین ترتیب، ممکن است یک کتب درسی از مباحث چندین کتاب انتخاب گردد، و گاهی ممکن است یک کتاب با تغییراتی جزو کتب درسی قرار گیرد. این کار هرچند کار ساده و آسانی نیست، ولی برای طلاب و رشد علمی آنان بسیار مفید خواهد بود». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۲۱)

۲.۱. پیچیدگی محتوای درسی

دو ویژگی در متون قدیم درسی حوزوی دیده می‌شوند: یکی، دشوارنویسی: به گواهی کتاب‌های آن عصرها، دشوارنویسی، نوعی مهارت و خلاقیت بوده است. هر نویسنده‌ای

که «مغلق» می‌نوشته، از هنر نویسندگی بهره‌ی افزون‌تری را دارا بوده است. دوم: نظرپردازی: درست است که در گذشته‌ها، رونویسی از عین عبارت دیگری رواج و روال داشته و کاپی برداری به شمار نمی‌رفته است، ولی هر نویسنده تلاش می‌ورزیده که نظر خود را بیان کند و بر «قال»، گاهی «اقول» هم بیافزاید. «دشوارنویسی» و «رأی‌نمایی» نشانه‌های «غیرآموزشی بودن بیش‌تر کتاب‌های قدیم» هستند. هنگامی که کتاب‌های یادشده برای «آموزش» در آن زمان‌ها آماده نشده باشند، چگونه ظرفیت و ظرافت آموزشی برای زمانه‌ی ما را دارا خواهند بود؟! به راستی، چرا در راستای فهم مطلب سطحی، تلاش فرصت‌سوز ورزید و از درون تاریخ عبارت پیچیده، محتوای ساده را بیرون کشید؟! البته، کتاب‌های تازه و نسبتاً مناسبی تدوین یافته‌اند و می‌توان به مرور زمان، کتاب‌های روان آموزشی جدید را جایگزین متون پیچیده‌ی غیر آموزشی قدیم ساخت.

آیت‌الله محسنی، «اختصار آسیب‌زننده به معنا»، «طولانی بودن عبارت ملال‌آور»، «پیچیدگی قلم» نمی‌پسندند، لذا پاره‌ای از کتاب درسی حوزوی را مناسب آموزش نمی‌دانند:

«مثلاً گاهی عبارات یک کتاب بیش‌تر از حد متعارف مختصر و حتی مغلق بوده که باعث درد سر بی‌موجب طلاب و مدرسین شده است، و گاهی مطالب یک کتاب بسیار مطول بوده که موجب ایضاع وقت طلاب شده است. گاهی مطالب یک کتاب ناقص بوده که استفاده‌ی مناسبی از آن به عمل نیامده است. به طور نمونه کتاب سیوطی (شرح الفیه) تا حدی مغلق، حاشیه‌ی ملا عبدالله تا حدی مختصر، شرح لمعه دارای عبارات پیچیده، رسایل و مکاسب بسیار طولانی، و کتاب مطول بسیار مفصل است. کتاب قوانین الاصول هم مفصل و هم چندین مورد آن من جمله بحث صحت سلب - پیچیده و مغلق است». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۲۱)

۳.۱. بیگانگی محتوای درسی

یکی از آسیب‌های برنامه‌ی درسی، بیگانگی «محتوای درسی» با «واقعیت‌های زندگی» است. مواد و محتوای درسی بسیاری از حوزه‌های علمی، غالباً دور از معرفت‌ها و مهارت‌ها و نیازهای فردی و زندگی اجتماعی امروزی است. اولاً بیگانگی با دانش امروزی است، زیرا آن آموخته‌ها توان حل مسایل تازه را ندارند و نمی‌توانند در برابر پرسش‌های

بی‌پروای زمانه از ضرورت و حقانیت و عظمت آموزه‌های دینی دفاع نمایند. ثانیاً، بیگانه با مهارت‌های زندگی امروزی است. آن‌چه در بسیاری حوزه‌های علمیه آموخته می‌شود، کارایی برای اداره‌ی زندگی فردی و مدیریت زندگانی اجتماعی را ندارد، مانند آن است که شخص با آمادگی و ورزیدگی فنون شمشیربازی به پیکار سلاح‌های پیش‌رفته‌ی دنیای رزم زمانه رود و مجاهدانه امید پیروزی هم داشته باشد. از نگاه آیت‌الله محسنی، گویا برنامه‌ی درسی حوزه‌های علمی، خلاف جهت راستین مردم شنا می‌کند:

«جامعه و مردم به طرفی روانند، و حوزه‌های علمی دینی به طرفی، و حوزه‌های علمی با شرایط زمان هماهنگی ندارد». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۱۳)

ایشان، علاوه بر دروس رایج حوزه (که باید امروزی‌تر و مختصرتر شوند)، گنجاندن سایر علوم بشری را در برنامه‌ی آموزشی حوزه با تکیه به شرایط لازم می‌دانند:

«و ممکن است در آینده در اثر تحولات علمی و فرهنگی و اجتماعی و سیاسی تدریس رشته‌های دیگر نیز ضرورت افتد که حوزه‌های علمی به منظور هم‌گام شدن با شرایط زمان و ارشاد بهتر مردم باید آن را بپذیرد». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۱۲)

فراگرفتن سایر علوم، نه ناساز با هزینه‌سازی سهم امام علیه‌السلام برای تدریس علوم غیر شرعی است و نه ناساز با تحصیل طالبان علم در علوم شرعی، زیرا یادگیری علوم بشری، حوزویان را بر ارشاد مردم، شناساندن اسلام و شبهه‌شکنی توانا می‌سازد و آنان را بر زبان روز مردم مسلط می‌گرداند. (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۱۲) بلکه «ناآگاهی» از علوم و فنون زمانه، آبروریزی حوزه را زمینه می‌دهد: «بی‌خبری، گاهی موجب بدنامی دین می‌شود». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۱۲)

آیت‌الله محسنی، «تعادل و تعامل علم فقه» با سایر علوم، به ویژه «علوم تجربی» را مطرح می‌سازند:

علوم تجربی توسعه‌ی زیادی یافته است که طبعاً تحولات تدریجی، ولی عمیق و شگرفی را در پی دارد؛ لازم است علم فقه تعادل خود را با ترقی همه‌ی علوم حفظ کند. وگرنه مردم مسلمان و متدین ما در عمل روزانه‌ی خود دچار سردرگمی خواهند شد. (محسنی، ۱۳۷۷ش: ۳۹) معلومات آفاقی و حقوقی و سیاسی و فلسفی و روان‌شناسی و بالاخره علوم تجربی و علوم انسانی، ذهن آدمی را برای فراگیری معانی آیات قرآنی بیش‌تر

آماده می‌سازد و بهتر می‌تواند از ظواهر قرآن، مطالب عمیق‌تری را استنباط کند. (محسنی، ۱۳۸۴ش: ۸۷ و ۹۶)

تعامل و تعادل علوم حوزوی با سایر علوم، ماجرایی جایگزین‌سازی متون درسی حوزوی را برجسته می‌سازد:

ایشان، اصول نگارش کتاب‌های درسی حوزوی را چنین خلاصه می‌کنند:

«۱. اجتناب از تفصیل بیهوده و اختصار مخل به مقصود؛ ۲. مشتمل بودن بر تمام مقاصد مهم علم مورد نظر؛ ۳. توضیح بعضی از مطالب مهم در حاشیه و مکلفیت طلاب به مطالعه‌ی آنان؛ ۴. مراعات فهم طلاب در سوق مطالب در مراحل مختلف تعلیمی؛ ۵. حذف مطالب بی‌ثمر یا بسیار خلاصه نمودن آن‌ها؛ ۶. مرحله‌ای کردن مطالب درسی...» (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۲۲) البته، این تغییرات در حوزه‌های علمیه، نیازمند «انقلاب فرهنگی» است:

«به نظر من انقلاب فرهنگی حوزه‌های علمی و تفکر طلاب و اهل علم و دانشمندان عالی‌قدر آینده‌ی ما مطابق ایجابات عصر در تجدید کتب درسی - کم‌و کیفاً - نهفته است و باید در این مورد توجه جدی صورت گیرد». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۲۳)

از نگاه ایشان، در حوزه‌ی علمیه، باید هیأت علمی تدوین متون درسی، «اوضاع زمانه» و «جریان‌های فکری» را بررسی کنند و با تکیه به مقتضیات زمان، کتاب‌های درسی تدوین شود:

«در حوزه‌ی [علمیه]، هیأتی وجود داشته باشد که تدوین کتب درسی اوضاع زمان و جریان‌های فکری را مورد ارزیابی قرار دهد تا بعضی از متون درسی را به آن طرف ببرد... بعضی از رشته‌های درسی حوزه باید سیال باشد... با منطق آرام و استدلال عقلی و نقلی برخورد کرد». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۸۷)

۴.۱. انحصارگرایی علم فقه

بنابر تبیین آیت‌الله محسنی، از زمان‌های خیلی پیشین و در بیش‌تر حوزه‌های علمیه‌ی شیعی، همه‌ی آموزش و آموختن علوم حوزوی بر محور «علم فقه» است. هرچند علم اصول فقه هم، زمان و نیروی فراوان از مدرسان و فراگیران می‌گیرد، ولی باز از مقدمات فقه شمرده می‌شود. به هر صورت: «عمده دروس حوزه‌های علمی شیعه، فقه و اصول فقه

است». (همان: ۱۶۲)

این تمرکزگری و انحصارگرایی، سبب می‌شود که طالبان علم با سایر علوم و مهارت‌ها بیگانه گردند و یا اهمیت و کاربرد آن‌ها درنیابند و به آن‌ها نپردازند:

«اساساً تعلیم و تعلّم در حوزه‌های علمی ما، در محور دو علم می‌چرخد، و بقیه‌ی علوم‌ی که به طور مستمر و رسمی یا به نحو پراکنده و دل‌خواه تدریس می‌شود جنبی و هامشی می‌باشند و آن دو علم، علم فقه و علم اصول فقه است. والبته که اصول فقه... مقدمه‌ی علم فقه است که برای استنباط احکام شرعی از آن استفاده می‌شود. بنابراین می‌شود گفت که هدف اصلی حوزه‌ها علم فقه است... آن چه که سبب شده است دانشمندان شیعه به فقه اهمیت بدهند و عمرشان غالباً یا تماماً در تحصیل آن و مقدمات آن، مانند: اصول فقه و علم رجال و غیره صرف شود، به نظر نگارنده دو موضوع است: بطلان تقلید از مجتهد میت ابتدائاً... و عدم جواز تقلید کسی که توانایی استنباط احکام را دارد از مجتهد دیگر». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۷)

ایشان، وضعیت موجود فقه‌گرایی پاره‌ای حوزه‌ها را باعث پس ماندگی، عقب‌گردی و نابودی استعدادها می‌بینند:

«و اگر وضع موجود ادامه یابد، استعدادها به هدر می‌رود و اهل علم دینی از زمان خود به عقب می‌مانند و اکثریت آنان با آن که به درجه‌ی اجتهاد در فقه نمی‌رسند از تخصص در سایر رشته‌ها نیز محروم می‌شوند؛ و بالاخره سایر علوم دینی، مانند: تفسیر کلام و رجال و اخلاق و معارف اسلامی و غیر ذلک انتشار نمی‌یابد. ذلک هو الخسران المبین». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۹)

هم نظریات اسلام، آموزش و پژوهش در «اقتصاد اسلامی و حکومت اسلامی» مهم است و هم «نظر اسلام درباره‌ی مسایل عمومی و مهم روز، مانند: جهل، فقر، مرض و امنیت». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۱۸)

در تحلیل عالمانه و واقع‌بینانه‌ی ایشان، متون درسی فقه و اصول فقه که مورد توجه و تمرکز و تمحض حوزویان هستند، یا مورد بازنگری و بازنگاری قرار گیرند و دست کم در هر نیم قرن، سر به عملیات تغییر و تجدید نهند:

«کتاب‌های درسی، در دو علم فقه و اصول فقه محتاج به حذف و تقلیل یا تزئید است

که باید توسط هیأتی از مدرسین و کارشناسان با مشوره‌ی با دانشمندان حوصله مند برای پنجاه سال آینده آماده گردد و هر پنجاه سال دوباره مورد بررسی و تجدید نظر قرار گیرد». (محسنی، ۱۳۸۷، ش: ۲، ج: ۱۸۵)

۵.۱. نبود یا کمبود فقه مقارن

در دنیای امروزی، بیش از هر عصر دیگری نیاز به تقریب مذاهب و فقه مقارن است، زیرا درگیری‌ها از تاریکی‌ها ریشه می‌گیرند، دشمنی‌ها بسا از ناشناختگی‌ها بر می‌خیزند، بدبینی‌ها گاه گردباد نادانی‌ها هستند. این واقعیت در کشورهایی که مذاهب گوناگون پیرو دارند، روشن تر احساس می‌شود. در تبیین واقعی و علمی آیت‌الله محسنی، راه «تقریب مذاهب» از زمین «فقه مقارن»، «عقاید مقارن» و علم مقارن می‌گذرد. راه اندازی و استوارسازی هماهنگی مذاهب، هنگامی جامه‌ی واقعیت می‌پوشد که در مدارس دینی، علم مقارن تدریس و تألیف شود:

«به نظر نگارنده، بهترین راه ایجاد و تحکیم اتحاد و از بین بردن توهمات و بدبینی‌ها و دوری‌ها و حداقل مهارکردن آن، تشکیل مدارس مختلط از طلاب شیعه و سنی در کشورهای اسلامی و تدریس فقه، حدیث، تفسیر و عقاید مقارن می‌باشد. بدین ترتیب طلاب علوم دینی، یکدیگر را بهتر درک می‌کنند و از عقاید همدیگر آگاه می‌شوند و با هم جوش می‌خورند. باید در علوم ادبی و منطق و غیره کتاب‌های درسی یکی شود». (محسنی، ۱۳۸۶، ش: ۵۵)

عنوان	کاستی‌ها	پیامدها	منابع
کاستی‌های متون و محتوای درسی	۱. کهنگی محتوای درسی	تلاش بیهوده برای فهم محتوای تاریخ گذشته.	محسنی، ۱۳۷۴، ش: ۴.
محتوای درسی	۲. پیچیدگی محتوای درسی	تلاش بی‌فایده برای فهم مطالب ساده.	محسنی، ۱۳۷۴، ش: ۲۱.
	۳. بیگانگی محتوای درسی	تلاش افزوده برای فهم مطلبی بدون کاربرد در زندگی واقعی.	محسنی، ۱۳۷۴، ش: ۱۲، ۱۳، ۲۲، ۲۳، ۸۷ و ۹۶. همان، ۱۳۸۷، ش: ۲، ۱۸۷.
	۴. انحصارگرایی علم فقه	سرسپردن به فقه و نپرداختن به سایر علوم.	محسنی، ۱۳۸۷، ش: ۲، ج: ۱۶۲ و ۱۸۷. همان، ۱۳۷۴، ش: ۷، ۹، ۱۸.
	۵. نبود یا کمبود فقه مقارن	ناشناختگی و دوری از تقریب واقعی مذاهب.	محسنی، ۱۳۸۶، ش: ۵۵.

۲. کاستی‌های تدریس و روش تدریس

تدریس، «فعالیت‌های منظم، هدف‌مدار و طراحی شده به هدف ایجاد شرایط مطلوب یادگیری با شیوه‌ی تعامل میان یاددهنده و یادگیرنده»، معنا شده است. سه عنصر ماهیت تدریس را شکل می‌بخشند: محتوا (دانش، اصول، حقایق و مفاهیم) فعالیت (رویدادهای آموزشی تعیین‌کننده‌ی نوع فعالیت مدرس و محصلان)، منابع و امکانات (تجهیزات فیزیکی و معنوی). پس تدریس، اولاً، تلاش‌های منظم و هدف‌مند و طرح‌مدار است؛ ثانیاً، فعالیت تعاملی میان یاددهنده و یادگیرنده است؛ ثالثاً، تعمدی و معطوف به آموزاندن و آموختن است. (شعبانی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۶۱ و ۱۰۰؛ موسی‌پور، ۱۳۸۳: ۴۹ و ۵۰) روش تدریس، اصول و راه‌های به‌کارگیری فنون و مهارت‌های آموزشی است که مدرس به منظور دستیابی به پیامدهای یاددهی - یادگیری از آن‌ها بهره می‌گیرد.

بخش بزرگی از استادان در حوزه‌های علمیه، عنوانی به «نام روش تدریس» را نگذرانده‌اند و مطالعاتی پیرامون آن نداشته‌اند. گروهی از آنان، به استعداد ذاتی و خدادادی‌شان قناعت ورزیده‌اند و پاره‌ای هم موفق بوده‌اند. دسته‌ی دیگر، با مهم دانستن «محتوا»، گرایشی به «روش» نیافته‌اند، بلکه آن را بی‌فایده و زمان‌گیر و مُدگرایی گرفته‌اند. اکثریت مدرسان حوزه‌ی علمیه، آگاهانه یا ناآگاهانه سبک درسی استادان‌شان را پیموده‌اند، و اندکی هم بدون آموزش روش تدریس، خلاقانه و یا درگذر تجربه‌های تجدیدی مدت‌دار، سبک خاصی تدریس را آفریده‌اند. با این همه، بی‌گمان، مدرسان حوزه که «دوره‌ی تربیت مدرس» را به صورت واقعی (نه تشریفاتی و مدرک‌مداری) گذرانده باشند، تدریس موفق‌تر و ماهرانه‌تر خواهند داشت. چنان‌چه امروزه، در برخی از حلقه‌های حوزه‌ی علمیه، گذراندن دوره‌ی یادشده از پیش شرط‌های گزینش و پذیرش مدرس شمرده می‌شود.

آیت‌الله محسنی تأکید می‌ورزند که نباید «فرد ناآگاه به روش تدریس» برای آموزگاری برگزیده شود. باید نخست اشخاص دوره‌ی روش تدریس را بگذرانند، سپس وارد آموزگاری گردند:

«به عنوان مثال، اگر یک محصل فارغ‌صنف دوازدهم را بخواهیم که به عنوان معلم برای صنوف چهارم و پنجم انتخاب کنیم، اشتباه است؛ زیرا او توانایی تدریس را ندارد،

روش تعلیم و تربیت را نمی‌داند. او باید ابتدا چند سال به دارالمعلمین برود درس بخواند، روش تدریس را خوب یاد بگیرد، نحوه‌ی آموختن تعلیم و تربیت را بخوبی بداند. بعد طبق قانون، توسط اساتید ورزیده و مجرب از او امتحان گرفته شود، اگر نمره‌ی عالی دریافت کرد و مورد تأیید قرار گرفت، به عنوان معلم استخدام گردیده و انجام وظیفه کند.» (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۳۳)

به هر صورت، «تدریس بدون عبور از روش تدریس»، زیان‌هایی دارد، مانند:

۱.۲. زمان‌گیر بودن

بسا مطالبی که اگر از روش تدریس بایسته استفاده شود، زمان کوتاهی نیاز داشته باشد، ولی در غیاب این روش، زمان بر می‌گردد، و برای ارایه‌ی آن، باید به «بیان‌های دیگر» افزوده شود. گاه «زمان بری زیاد و بازدهی اندک» با کاربرد روش تدریس بایسته، درمان می‌گردد. یکی از روش‌های تدریس آن است که مدرسان نیز به عمر طالبان علم اهمیت دهند و بی‌جهت درس‌ها را به تعطیلی نکشانند و «زمان بری» نیافرینند:

«تعطیلات حتی المقدور کم‌تر شود تا عمر طلاب به هدر نرود. مدرسین نیز از ترک تدریس جز در مواقع ناچار و اضطرار خودداری کنند، و نباید که عمر گران قیمت طلاب را ضایع گردانند.» (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۲۱)

۲.۲. زحمت‌زا بودن

تدریس در غیاب روش تدریس مناسب، هم برای مدرس دشواری‌آور است که مطالب را چگونه دسته‌بندی نموده و ارایه نماید، و هم برای محصل طاقت‌فرساست که محتوای را درسی، چگونه دریافت دارید و در ذهن و فهم خویش هضم نموده و گروه‌بندی کند. اگر همان استاد، دوره‌ی «تربیت مدرس» را می‌دید یا مهارت و خلاقیت تدریسی داشت، مطالب را بسیار ساده و دریافت‌پذیر بیان می‌داشت، خود و محصلان را گرفتار زحمت بیهوده نمی‌ساخت.

در تبیین آیت‌الله محسنی، نبود روش تدریس و فقدان راهنمایی‌های جهت‌دهنده، غالب محصلان را از انگیزه و انگیزه‌ی درس دور ساخته است. اگر آنان روش را می‌یافتند یا درس‌های حوزویان به یاری و راهنمایی آنان می‌شتافتند، بسا که «توان

استنباط» را دارا می‌گشتند:

«اغلب و یا غالب محصلین، مانند: نابینایان و یا مانند: روندگان در تاریکی به درس خارج ادامه می‌دهند که به اجتهاد نمی‌رسند. اگر راهنمایی داشتند، حتما دارای ملکه‌ی اجتهاد می‌شدند. این موضوع یعنی جهت‌دهی محصلین به سوی اجتهاد و تبیین راه‌های معقول که مقرب‌الاجتهاد باشد، بسیار لازم و ضروری است». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۶۴)

۳.۲. دلهره‌آور بودن

اگر محتوای بایسته مسیر روش شایسته را نپیماید، افزایش نگرانی و زاینده‌ی لغزندگی خواهد بود. مدرس، نگران است که مبدا محتوا را درست و کامل نرسانده باشد، محصلان هم در گردونه‌ی نگرانی هستند که مبدا محتوا و منظور استاد را کامل و واقعی دریافت نکرده و خلاف مقصود را فراگرفته باشند. این تشویش، نه شادابی علمی که زندگی عادی را تنیده می‌سازد و به راستی، بودن در دنیای دلهره، دردبار خواهد بود. آیت الله محسنی، از جهت «رشد علمی طالبان علم» به مسأله تأکید ورزیده‌اند:

«درباره‌ی تدریس مدرس، باید از شاگردان سرأ معلومات شود که آیا از عهده‌ی تدریس برآمده می‌تواند یا نه؟ بیان او رسا و مفهم است یا نه؟ و این موضوع برای رشد علمی طلاب ضروری است». (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۵۹)

۴.۲. وابستگی پرور بودن

یکی از آسیب‌های سوزناک «تدریس بدون بهره از روش تدریس مناسب»، پرورش افرادی با «وابستگی همیشگی و بدون خلاقیت فکری» است. افرادی که از لبان «دهان»، «پند» می‌گیرند، نه آن‌که از دامن «فکر»، «فهم» ستانند، وانگهی، فراگیران توان رویاروی پاسخ‌یابی مسایل جدید را نخواهند یافت و در حل مشکلات زندگی درمانده می‌گردند.

از دید آیت الله محسنی، دسته‌ای از اشخاص به علت ناتوانی فکری یا اقتصادی و یا سردرگمی، تمام عمر خود را با شرکت در درس‌های خارج سپری می‌کنند. آنان را باید «محرومان» نام نهاد که هم خود از واقعیت محروم هستند و هم مردم از آموخته‌های آنان بهره نمی‌گیرند. آن‌ها راهنمایی نشده‌اند و روش آموزش و اجتهاد را نیاموخته‌اند و از تجربه‌ی مجتهدان بهره نگرفته‌اند. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۶۳)

ایشان، «روش تدریس فعلی بیش تر حوزه‌های علمیه» را نمی‌پسندند، زیرا فرصت سوز و هزینه‌بر و دشوارساز است:

«مسأله‌ی مهم دیگر این‌که روش تدریس فعلی که از نظر زمان محدودیتی ندارد، موجب اضعای عمر طلاب و زیادت مصرف سهم امام علیه السلام می‌گردد. شایسته است برای هر مرحله‌ای از درس، زمان معینی مدنظر گرفته شود و در فرض تخلف باید بررسی به عمل». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۲۰)

روش تدریس، تنها مربوط به مدرس یا طالبان علم نیست، زیرا تدریس، امر مشارکتی بوده و باید میزان تقصیر را سنجید: «البته تخلف گاهی مستند به طلاب خواهد شد و گاهی به مدرسین که باید مورد بررسی قرار گیرد». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ص ۲۰)

مشکل مهم که باید آهسته از بیان آن گذشت، فقدان صنعت و تکنولوژی در میان مسلمانان و «بیگانگی با تکنولوژی آموزشی» است. در دنیای معاصر، تدریس بدون بهره از تکنولوژی و ابزارهای آموزشی، به معنای درس گفتن برای محصلان قرن چهارم- نهم هجری است، دوری از این ابزارهای آسان‌ساز، همتای پرهیز از وسایط نقلیه‌ی امروزی خواهد بود. ذهن بشر معاصر، رفتار کسی که هواپیما را به رسمیت نشناخته و از مرز چین با پای پیاده آهنگ خانه‌ی کعبه نموده، نمی‌پذیرد، بلکه دنیای امروز، چنین طرز فکر و انسانی را تحمل ندارد و شتاب زندگی این درنگ‌ورزی‌ها و اهمال‌کاری‌ها و کهنه‌گرایی‌ها را برنمی‌تابد. گروهی از مدرسان حوزه، آشنایی با تکنولوژی‌های آموزشی ندارند و شیوه‌ی کاربرد آن‌ها را نمی‌دانند، زیرا ضرورت و اهمیت آن هنوز در ذهن برنامه‌ریزان و دست‌اندرکاران حوزه نتاییده است تا برای آن برنامه‌ای تدارک کنند و ظرفیت و کیفیت تدریس مدرسان را اعتلا و ارتقا دهند. آیت‌الله محسنی، نگرانی دارند که کیفیت تدریس در بسیاری حوزه‌های علمی، هم‌راز نیازهای زمانه نیست:

«مضامین درسی و کیفیت تدریس در مدارس دینی کشور، به نظر من مناسب عصر ما و حتی مناسب قرن گذشته نبوده و نیست». (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۱۳) در تحلیل ایشان، غریبان در علوم تجربی و تکنالوژی از مسلمانان جلو افتاده‌اند، عقب‌ماندگان باید خودشان را به کاروان تمدن بشری برسانند. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۴) زیرا «جهان بینی و فرهنگ اسلامی، با تکنالوژی و صنعت و در پناه تلاش انسانی، تمدن بشری را به وجود

می‌آورد». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۱۳۰) اگر دولت و دولت مردان منابع انسانی، مالی و فیزیکی کشور را برای تربیت معنوی و بهره از تکنولوژی به کار نیاندازند، نزد پروردگار و مردم مسئولیت خواهند داشت. (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۴۴) «اگر مدارس دینی همانند تمدن غربی با صنعت و تکنولوژی پیش می‌رفت، مردم به طبع خود به اسلام روی می‌آوردند. (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۴۳۷) آخر، «عقب ماندن مسلمانان از علم و تکنالوژی و صنعت، که سبب کم توجهی سرمایه داران و اکثر دانشمندان غیر مسلمان به فرهنگ آنان می‌شود، و این اثر روانی، قابل انکار نیست». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۱۰۳)

عنوان	کاستی‌ها	منابع
کاستی‌های تدریس و روش تدریس	زمان گیر بودن	محسنی، ۱۳۹۴ش: ۳۳؛ همان، ۱۳۸۱ش: ۲۱.
	زحمت زا بودن	محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۶۴.
وابستگی پرور بودن	دلهره آور بودن	محسنی، ۱۳۸۱ش: ۵۹.
	وابستگی پرور بودن	محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۴، ۱۰۳، ۱۳۰، ۱۶۳؛ همان، ۱۳۷۴ش: ۲۰؛ همان، ۱۳۸۱ش: ۱۳؛ همان، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۴۳۷.

۳. کاستی‌های پژوهش

بر پایه‌ی تعریف معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه، پژوهش، «عبارت است از فرایند تولید دانش، و مصادیق آن عبارت‌اند از: تولید، اصلاح، تکمیل، ارتقا، نقد، دفاع و کاربرد جدید نظریه، و تولید پرسش‌های جدید». (معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه، ۱۳۹۷ش: ۱۲) در این تعریف، «تولید دانش» به اعتبار عمومیت مصادیق، عمومیت دارد، توسعه و تکمیل دانش‌های بنیادی، توسعه‌ای و کاربردی را هم شامل خواهد شد.

روش پژوهش را تعریف کرده‌اند: «مجموعه‌ای از قواعد، فنون، ابزارها و مراحل است که چگونگی انجام پژوهش را تعیین می‌کند». (معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه، ۱۳۹۷ش: ۱۳)

در بسیاری حوزه‌های علمیه، اولاً، پژوهش عادت غالبی و اکثریتی نیست؛ ثانیاً، روش پژوهش ماهیت درسی اصلی و ضروری را ندارد. اگر گاهی از سر تفنن و تجددخواهی یا پُر کردن اوقات فراغت و بی‌کار نگذاشتن طلاب، درس یا کارگاه «روش تحقیق» برگزار می‌شود، بیش‌تر مربوط به «تزیین عریضه» است، نه «تأدیه‌ی فریضه»، و ممکن است تمنای روزآمدسازی را ارضا کند، ولی انگیزه‌ی پژوهش را برنمی‌انگیزاند و راهی به دل و

دیار تحقیق نمی‌گشاید. در واقع هیچ‌گرهی از «کار فروبسته‌ی پژوهش» باز نمی‌کند. نه در تدریس روش تحقیق از روش تدریس مناسب استفاده می‌شود، و نه طلاب، آن درس را مهم و از «دروس رئیسی» می‌شمارند. گویی، شأن نزول «فریضه بودن طلب علم»، در «آموزش» است، نه در «پژوهش». برای همین، اگر درس و کارگاه روش پژوهش تدارک دیده شود، از دید بسیاری طلاب کار اضافی بوده و شرکت نکردن در آن را به هر حیلتهی روا می‌بینند. بی‌جهت نیست که «حضور و غیاب» و تشرهای اخلاقی و انضباطی بسیار سختی در چنین درس‌های گاه‌گاهی جدی می‌شوند. باید انصاف داد، در نبود یا کمبود منابع و مواد پژوهشی، ناآشنایی با ابزارهای نوین تحقیقی، سستی و کاستی همایش‌ها و زمینه‌های تخصصی، طالبان علم حق دارند که دل و دیده به تتبع و تحقیق ندهند و به آموزش (که آسان‌تر و تجربه‌شده‌تر و رواج یافته‌تر و با شکوه‌تر است) کفایت ورزند. آیت‌الله محسنی با باور به تمایز روش نوشتاری و روش آموزگاری، اشاره می‌کنند:

«نوشتن مقاله یا کتاب سبکی دارد، و سخنرانی و تدریس سبکی دیگر». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۷)

در نگاه آیت‌الله محسنی، کتاب‌های ارزنده‌ی عالمان دینی، حاصل تلاش‌های شخصی نویسندگان آن‌ها بوده‌اند، نه محصول برنامه‌ی آموزشی و پرورشی حوزه‌های علمیه‌ی شیعی:

«و اگر می‌بینید که فارغ‌التحصیلان و تربیت‌یافتگان حوزه‌های علمی ما در تفسیر، معارف اسلامی، اقتصاد، تاریخ، سیاست، اخلاق، فلسفه، کلام، رجال و غیر ذلک کتاب‌های بسیار مفید و ارزنده و قابل تحسین نوشته‌اند، باید اذعان کرد که مربوط به سلیقه و ذوق و همت و تلاش مؤلفان آن‌ها بوده، نه از ثمرات نظام عمومی حوزه‌های علمی». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۸)

سه اصل مهم در برنامه‌های آموزشی باید نمایان باشند: اول، برنامه‌ی پژوهشی: «مجموعه‌ای از آموزش‌های مهارتی و فعالیت‌های پژوهشی موظفی است که به منظور افزایش توان مهارت‌های پژوهشی طلاب در حال تحصیل طراحی شده است»؛ دوم، پژوهش درسی: «فعالیت پژوهشی برگرفته از موضوع درسی هنگام تحصیل است که در قالب معین توسط طلبه انجام می‌شود»؛ سوم، پیراپژوهشی: «مجموعه فعالیت‌ها،

مهارت‌ها و ابزارهایی که پیش، هنگام یا پس از انجام پژوهش مورد نیاز است». (معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه، ۱۳۹۷ش: ۱۴) هیچ‌کدام از سه اصل بنیادی یادشده را نمی‌توان در برنامه‌های آموزشی بیش‌تر حوزه‌های علمیه مشاهده کرد.

یکی از مهم‌ترین دشواری‌های پژوهشی حوزه‌های علمیه آن است که فراگیران درس خارج، دریافت‌کنندگان بسته‌بندی‌شده‌ی تحقیق‌آموزگار است. بیش‌تر محصلان با روش تحقیق استاد آشنایی ندارند و آموزگار نیز به بیان روش خویش معمولاً و عملاً نمی‌پردازد. در این داد و ستد، نهایت، «بسته‌های علمی» ارایه و دریافت می‌شود. این جاست که درس‌های حوزوی، پژوهش‌پرور نمی‌شود، محصلان از مشارکت درس‌ها، مهارت‌های پژوهشی (توانایی و تسلط در انجام پژوهش از مسیر تمرین و تکرار) پیدا نمی‌کنند. آیت‌الله محسنی، با آگاهی عمیق از این وضعیت، تأکید بر پژوهش دارند و حتا تقلید بدون تحقیق را ناپسند می‌شمارند:

«تقلید بدون تحقیق، انسان را به نابودی می‌کشانند. انسان باید همیشه از عقل خود استفاده کند؛ زیرا عقل بهترین نعمتی است که خدا برای انسان مرحمت نموده است». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۱، ۸۷)

برایند طبیعی تحقیق، تألیف و تدوین مقاله‌ها و کتاب‌ها و سایر انواع نوشته خواهد بود. آیت‌الله محسنی، با دسته‌بندی کتاب‌های دینی، «تأسیس شعبه‌ی نظارت بر طبع کتاب حوزوی» را از ضروریات می‌شمارند:

«کتاب‌های موجود که درباره‌ی موضوعات دینی تألیف و طبع شده، سه گونه‌اند: ۱. مفید و صحیح؛ ۲. بیهوده؛ ۳. گمراه‌کننده... شماری از کتاب‌های به ظاهر دینی، مانع رسیدن فرهنگ اصیل به مردم مسلمان می‌باشد. شعبه‌ی نظارت بر تألیف، صلاحیت دارد که تمام این کتاب‌ها را قبل از طبع، مطالعه کند و تنها به قسم اول اجازه‌ی طبع را بدهد و از دو نوع دیگر جلوگیری به عمل آورد که از اضلال و اسراف جلوگیری گردد. البته باید ترتیبی داده شود که مؤلفین حداکثر بیش‌تر از دو هفته انتظار نکشند و جواب مثبت و یا منفی خود را بشنوند». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۲۹ و ۳۰)

نظم حوزه، خواهان آن است که «شعبه‌ی تألیف کتاب و مقاله و سایر انواع نوشته» تأسیس شود و مهم‌ترین وظایف آن، چنین خواهند بود:

«۱. درجه‌بندی نمودن مطالب علمی و مفید از نظر اهم و مهم به چند درجه که با نظر داشت کتاب‌های مؤلفه‌ی موجود و نیازهای زمان صورت می‌گیرد و به اساس آن اولویت‌های طبع کتب مشخص می‌شود؛ ۲. جلوگیری از طبع کتب بی‌فایده که حداقل موجب ضایع شدن مال و وقت مطالعه‌کنندگان است؛ ۳. طبع کتب مفیده‌ی نایاب و کم‌یاب؛ ۴. تشویق مؤلفینی که اثرشان بهترین تألیف سال می‌باشد...؛ ۵. تدوین کتاب‌های لازم چه به وسیله‌ی تألیف جدید و چه به وسیله‌ی انتخاب از مطالب چند کتاب دیگر؛ ۶. داشتن یک چاپ‌خانه‌ی عصری کمپیوتری نسبتاً وسیع؛ ۷. تشویق علما به تألیف دسته‌جمعی که هنوز در حوزه رواج نیافته، در حالی که فواید خوبی در بردارد، هر چند در این اواخر نمونه‌هایی از آن به چشم می‌خورد و این تعاون علمی دسته‌جمعی در تفسیر قرآن مجید... شاید لازم باشد...». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۳۸ و ۳۹)

ایشان، در برابر «چهار ساعت درس»، «ده ساعت جست‌وجوگری» را توصیه می‌فرمایند: «نسل جوان ما اگر می‌خواهند، به سرنوشت کشور و مردم خود تأثیر گذار باشند، باید علاوه بر چهار ساعتی که درس می‌خوانند، ده ساعت دیگر مطالعه و تحقیق کنند». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۳، ۳۹۷)

ایشان، یکی از امتیازهای حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم‌النبیین، را داشتن برنامه‌ی درسی «روش تحقیق» و «بخش تحقیقات» معرفی می‌کنند. (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۱، ۴۹۶)

عنوان	کاستی‌ها	منابع
کاستی‌های پژوهش	نبود عادت غالب و اکثریتی پژوهش	محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۱، ۸۷-۴۹۶. ج ۳، ص ۳۹۷-۱۳۷۴ش: ص ۲۹-۳۹.
	نبود برنامه‌ی پژوهشی	
	نبود پژوهش درسی	

۴. کاستی‌های زمان تدریس و دوره‌ی تحصیل

دوره‌ی تحصیل و زمان تدریس در برخی حوزه‌های علمیه اسیر آسیب‌های ذیل هستند:

۱.۴. کاستی‌های دوره‌ی تحصیلی گسترده

دوره‌ی تحصیل در حوزه‌ی علمیه، بسیار طولانی است، گاه دیده می‌شود که اشخاصی، سی سال در یک درس شرکت می‌کنند و اگر توانی و عمری و توفیقی باقی

باشد، به مدت آن می‌افزایند و افتخار دارند که در چندین دوره‌ی درس فقه آقا حضور داشته‌اند. گویا «شرکت فیزیکی در درس» اهمیت دارد، نه «منفعت علمی از درس». مبهم بودن و طولانی بودن دوره‌ی تحصیل، خاستگاه خسارت‌های گوناگون است، مانند:

۱.۱.۴. مشغول بودن همیشگی

گاه عمری بودن دوره‌ی تحصیل، به معنای «تباه شدن سال‌های زندگی» است. نیروهای زنده و تازه در این سال‌ها فرسوده و پوسیده می‌شوند، و اشخاص «درس می‌خوانند» برای آن که «درس می‌خوانند». چنین رفتاری، تجارت با سرمایه‌ی عمر انسان است. آدمی از خود سرمایه می‌کند، و در این سرمایه‌گذاری سراسام‌بار، از اصل سرمایه زیان می‌دهد و فایده‌ای بر نمی‌آورد و احساس «مفید بودن» نمی‌کند. ممکن است هنگامی واقعیت را دریابد که بسیار دیرشده باشد. به راستی، چنین گستردگی، انسان را «مشغول» می‌سازد، بی‌آن که «مفید» باشد.

۲.۱.۴. مغموم بودن همیشگی

هرگاه انسان احساس «مفید بودن» نداشته باشد، بدون تردید، «مغموم بودن» را تجربه می‌کند، مگر آن که از شدت غم دیدگی، عمامه‌ی «بی‌خیالی» بر سر سپارد؛ وگرنه، اشخاصی که همواره مشغول تحصیل هستند، همواره خود را سربار دیگران احساس می‌کنند، زیرا معمولاً غیر از «مشغول درس بودن»، کارایی و درآمدزایی نخواهند داشت و ناگزیر از محصولات دیگران استفاده می‌برند. استفاده از محصول و مهارت دیگری با طبع آدمی ناساز است. هرگاه شخص نتواند زندگی خود را بچرخاند و نتواند برای جامعه‌ی خویش مفید باشد، ناخواسته، احساس درماندگی و واماندگی نموده و در عبای غم‌ناکی می‌پیچد، دیری نمی‌پاید که افسردگی او را به فرسودگی کشانده و به «انسان پوسیده» تبدیل می‌کند.

یکی از آسیب‌های دوره‌ی تحصیلی حوزوی قدیم در مرحله‌ی سطح و درس خارج از منظر آیت‌الله محسنی، آن است که «مرز زمانی مشخص» نمی‌پذیرفت، به اراده و وجدان شخص ارتباط می‌یافت. یک شخص می‌توانست تا زمان مسافرت به دنیای دیگر، در

درس‌های سطح یا درس خارج شرکت کند:

«از نظر زمانی، محدودیتی برای پیمودن مراتب علمی و دست یافتن بر اجتهاد وجود ندارد، بلکه این موضوع مربوط به استعداد فکری و حافظه و مبتلا نشدن به موانع و چگونگی اراده‌ی خود محصل است که تا چه حد جدیت و تلاش دارد؛ و هم چنین اتمام درس سطح نیز حد مشخص زمانی وجود ندارد. چنان چه انصراف از درس و مشغول شدن به خدمات دینی در وطن یا محل [مورد] نظر، قیودی نداشته و تابع اراده‌ی خود محصلین است. و جمع‌ی هم روی دلایل متفاوت تا آخر عمر در حوزه‌ها باقی می‌مانند و هیچ‌گونه مشکلی هم پیدا نمی‌کنند... «هر که خواهد گویا و هر که خواهد گو برو». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۴)

طولانی‌سازی مدت تحصیل با مشغول بودن به مطالعه و تحقیق تفاوت دارد. انسان می‌تواند در مدت کوتاهی، دوره‌های تحصیلی را سپری کند، وانگاه بدون «فارغ‌التحصیل شدن» به تلاش‌های علمی بپردازد. برای همین، از دید آیت‌الله محسنی، «ترک مطالعه و تحقیق» نارواست:

«من ترک مطالعه و تحقیق در علوم دینی را یک نوع دوری از خدا می‌دانم که خدا مرا به فضل و کرمش به این جا نرساند». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۸)

ایشان بر تعیین دوره‌ی تحصیلی و تعیین «کمیت و کیفیت برنامه‌ی درسی» تأکید دارند: «یکی از اقدامات نیکو، بلکه لازم و حتمی تعیین مقدار مواد درسی در تمام مراحل گذشته [سه دوره] برای محصلین است که در هر مرحله، مطالب و به چه سطح و تا چه اندازه برای تدریس و استفاده طلاب مشخص و معین گردد». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۱۹)

البته، نباید فراموش کرد که تعیین چگونگی و چندگانگی مواد و محتوا و زمان درسی، کار مدیر یا مؤسس حوزه‌ی علمیه نیست، بلکه باید برای این کار، «هیأتی از کارشناسان زبده» تشکیل شود:

«بنابراین لازم است برای تعیین کمیت و کیفیت علوم درسی هیأتی دانشمندان بلند مرتبه و باتجربه از جانب حوزه‌ی علمیه موظف شوند تا پس از مشورت با صاحب نظران دیگر و هماهنگ نمودن نظریات، طرحی را آماده سازند و مسلماً که پس از عملی شدن نقایص آن تدریجاً آشکار خواهد شد که در آن موقع به اصلاح آن اقدام خواهد گردید». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۲۰)

۲.۴.۲. تعطیلات گسترده

تعطیل درس‌ها و برنامه‌های حوزه‌های علمیه به هر مناسبت و مناقبتی، آفت‌های برآیندی و آشفته‌گی‌های روندی دارد. پاره‌ای از پایاندهای تعطیلی عبارت‌اند از:

۴.۲.۱. گسستگی درس‌ها

درس‌ها در صورتی نظام فکری و قدرت علمی ایجاد می‌کنند که پیوند و پیوستگی داشته باشند، درس قبلی زمینه‌ساز درس جدید، و درس تازه تکمیل‌کننده‌ی و تعالی‌دهنده‌ی آموخته‌ی پیشین گردد. هرگاه میان زمان تدریس‌ها فاصله ایجاد شود، درس‌ها گسست می‌گیرند و در بسته‌های پراکنده وارد ذهن شده، آموخته‌ی پیوستاری پدید نمی‌آورند. چنین درس‌ها را می‌توان «اطلاعات پراکنده» نامید، ولی نمی‌شود آن را «دانش‌سازنده» شمرد. پس، یکی از آفت‌های «تعطیلات گسترده»، «درس‌های گسسته» است. آیت‌الله محسنی، با آسیب‌شناسی برنامه‌ی درسی بیش‌تر حوزه‌های علمیه می‌نگارند:

«اصل در حوزه تعطیلی است و چند روزی بین تعطیلی درس است! این نقص حوزه است! مربوط به تشکیلات حوزه است! حوزه الان دچار تناقض و تضاد است.» (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۶)

۴.۲.۲. دامنه‌دارسازی دوره‌ی تحصیل

تعطیلی درس‌ها، به دامنه‌ی دوره‌ی تحصیلی می‌افزاید. متن و محتوا و برنامه‌ی که باید در چهار ماه پیاده شود و نتایج آن هویدا گردد، با کیفیت نازلی، دست‌کم هشت ماه زمان می‌گیرد. وانگهی برای فراگیری یک فایده باید چند برابر هزینه پرداخت کرد. از منظر ایشان، پیامدهای «تعطیلات گسترده» گسستگی آموخته‌ها، دامنه‌سازی دوره‌ی تحصیلی و پس ماندگی محصلان) در عبارت «قمار خودباخته» خلاصه می‌شوند. برنامه‌ی درسی با تعطیلات زیاد، هم‌سان قماربازی با سرمایه‌ی عمر است:

«حوزه‌ی علمیه از نظر من نسبت به زمان حاضر ناقص است. بسیار ناقص است! هم از نظر برنامه و متون درسی و هم از نظر زمان درسی، در دنیا باور کردنی نیست و هر جا بگویند، باورشان نمی‌شود که حوزه‌ی علمیه‌ی... سالانه، صد درس دارد؛ مردم می‌خندند!

من بارها گفته‌ام: «این شبیه خود کشی است! بدتر از قمار است؛ در قمار انسان پول خود را می‌بازد ولی در بی‌کاری، عمر و جان خود را می‌بازد! صد روز درس و بقیه‌ی سال بی‌کاری و تعطیل؟! حوزه باید از ریشه عوض شود». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۱۵ و ۱۶)

۴.۲.۳. پس ماندگی محصلان

یکی دیگر از آفات تعطیلی زیاد، «تنبل پروری»، «خستگی افزایی» و «واماندگی» طالبان علم خواهند بود. وانگاه که تدریس‌ها اسیر تعطیل‌ها باشند، درس‌ها اهمیت و واقعیت خود را در وجود محصلان می‌بازند، انگیزه‌ی برای تلاش نمی‌روید، بدون تلاش، انسان خسته و وامانده می‌شود. از دید آیت‌الله محسنی، تعطیلی «وقت کشی» است:

«تعطیلی؛ یعنی بدبختی، یعنی ضایع نمودن وقت. انسان برای ایام تعطیلی خود به جای خوش حالی باید گریه کند؛ زیرا انسان در ایام تعطیلی از فراگرفتن علم باز می‌ماند. وقت انسان بی‌جهت ضایع می‌شود، در حالی که وقت از نظر قرآن بسیار مهم است». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۱، ۳۸۴)

در تبیین این فقیه، خود شخص هم باید برای رهایی از دام و تداوم تعطیلی دامن‌گستر، برنامه‌ریزی کند:

«هر کس می‌خواهد به اجتهاد و مقامات علمی بالا برسد، باید وقت خود را هدر ندهد، عناوین روزهای تعطیلی را از مغز خود به‌در کند، روزهای جمعه و روزهای وفات بزرگان دینی و سایر ایامی که در حوزه‌ها و یا در قانون دولت‌ها تعطیل عمومی است همه را مشغول درس باشند و اگر درس عمومی نباشد درس‌های خصوصی پیدا کنند و اگر ممکن نشود به مطالعه مصروف گردد». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۸۸)

به هر حال، ادامه‌ی وضع فعلی حوزه‌ها به هیچ وجه به نفع محصلین و مذهب نیست! و باید اصلاح گردد؛ و فواید اصلاح آن به خشم و داد و فریاد محافظه‌کاران حوزه می‌ارزد. (همان: ۸)

از منظر ایشان، دو امر، از وظایف مهم «مدیریت حوزه‌های علمی» است: یکی، «تشکیل کارپوشه برای هر طالب علم». فایده‌ی این پرونده آن است که سیر تحصیلی و رشد علمی و اخلاقی طلبه را نشان می‌دهد و پیشینه‌ی کارنامه‌ی محصل به شمار می‌رود. دیگر، «ارزیابی پیوسته». فایده‌ی ارزیابی‌ها افزون بر شناخت‌ها، تصمیم‌ها و

برنامه‌ریزی‌ها، جنبه‌ی «انگیزه‌سازی» آن است و طلبه را از «تنبلی» و «کم‌کاری» رهایی می‌بخشد:

۱. تشکیل پرونده برای تمام محصلین، تا روش تحصیلی و اخلاقی هر محصل برای مدیریت حوزه معلوم باشد؛ ۲. اجرای امتحانات دقیق، مثلاً سالی دو مرتبه تا طلاب از تنبلی و کم‌کاری به در آیند و شوق آنان به فراگیری درس زنده بماند». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۲۶)

عنوان	کاستی‌ها	پیامدها	منابع
کاستی‌های زمان تدریس و دوره‌ی تحصیل	دوره‌ی تحصیلی گسترده	مشغول بودن همیشگی	محسنی، ۱۳۷۴ش: ۴.
		مغموم بودن همیشگی	محسنی، ۱۳۸۷ش: ۸؛ همان، ۱۳۷۴ش: ۱۹ و ۲۰.
تعطیلات گسترده	دامنه‌داری دوره	گستردگی درس‌ها	همان: ۶.
		پس ماندگی محصلان	محسنی، ۱۳۹۴ش: ۱، ج ۱؛ ۳۸۴؛ همان، ۱۳۸۷ش: ۲، ج ۲، ۱۸۸. همان، ۱۳۷۴ش: ۲۶.
			محسنی، ۱۳۸۰ش: ۱۵ و ۱۶.

۵. تعبیه‌نشدن زبان‌آموزی

زبان اصلی متون درسی حوزه‌های علمیه، «زبان عربی» است و محصلان از آغاز طلبگی، بسیاری قواعد عربی را در «صرف» و «نحو» و «بلاغت» سپری می‌کنند و تلاش‌های فکری فراوان در راه یادگرفتن آن به کار می‌برند، ولی به علت، درسی نبودن متون درسی، اصولی نبودن روش تدریس، و اهمیت یافتن قانون نانوشتی «یادسپاری» (نه یادگیری). دسته‌ای از محصلان با گذشت سال‌ها از خواندن درست متن عربی، اعمال قواعد دستوری بر آن و فهم کامل معنای متن درمانده‌اند، چه رسد به پژوهیدن و نوشتن با ادبیات عربی که باید تنها از عرب‌زبانان انتظار داشت. آسیب دیگر آن است که درسی به عنوان «مکالمه‌ی عربی» در بیش‌تر حوزه‌های علمیه، جزو برنامه‌ی درسی نیست؛ گویا آموزش ندادن، نیاموختن و یادنگرفتن زبان عربی کاستی شمرده نمی‌شود و اگر طلبه‌ای پس از بیست‌سال طلبگی، توان مکالمه‌ی عادی دست‌وپا شکسته‌ی عربی را نداشته باشد، «عیبی» ندارد، زیرا مهم دریافت معنای آیات و روایات در استنباط فقهی است. غافل از آن‌که آموزش و آموختن زبان عربی، سپری کردن متون درسی را آسان و کوتاه می‌سازد و فهم آن را عمیق‌تر کرده، پژوهش و نگارش به زبان عربی را امکان‌پذیر ساخته، و استنباط فقهی را هم روشن‌تر می‌گرداند.

باید یادآوری کرد: یکی از آسیب‌ها در فقدان برنامه‌ی آموزش زبان عربی، و

ابهام‌آمیز بودن آن، تأثیر وارونه بر زبان فارسی است. برخی از طالبان علم که مدتی با زبان عربی مشغول می‌شوند، به همان علت درسی نبودن متون درسی، استفاده نشدن از روش تدریس مناسب و عظمت یافتن حفظ صوتی‌گونه‌ی مطالب، گرفتار آشفتگی ذهنی در فهم و بیان می‌گردند و این آشفتگی و تنیدگی زبان عربی، بر نگارش فارسی آنان نیز اثر می‌نهد و نمی‌توانند به زبان فارسی معیار بنویسند. البته، تهیه کردن نوشته‌ی از آمیزش زبان فارسی و عربی هم حکایتی و قیافه‌ای دارد که «نگو و نپرس»!

ایشان در طراحی «سیستم درسی حوزوی»، نه تنها «ادبیات زبان مادری یا زبان رسمی کشور محصل» (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۱۵)، طبعاً نه تنها زبان عربی (که زبان تحصیل علمی حوزوی است)، «آموختن یک زبان خارجی که محاوره‌کنندگان زیادی داشته باشد» را هم ضروری می‌دانند (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۱۷). ایشان سفارش می‌نمایند: «پهلوی تدریس ادبیات عربی، باید ادبیات فارسی و پشتو نیز تدریس شود». (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۵۹)

۶. معیاری نبودن مکان تدریس

بسیاری حوزه‌های علمیه، مجهز به تجهیزات آموزشی روز نیستند، و در بیش‌تر مدارس‌های حوزه، حتا تخته‌ی سیاه و گچ یا تخته‌ی سفید و ماژیک هم نخواهیم دید. از سوی سوم، متون درسی قدیم حوزه‌های علمیه، در برخی موارد، با تکنولوژی‌های آموزشی جدید سازگاری ندارند.

در چشم دید آیت‌الله محسنی، حتا نخستین حوزه‌ی ریشه‌دار امامیه، مدرّس‌های مناسب نداشته است:

«در حوزه‌ی نجف اشرف، تدریس درس‌های مهم سطح و درس‌های خارج غالباً در مساجد صورت می‌گرفت که بسیار رقت‌بار بود، زیرا هر وقت فاتحه‌ای بود، درس تعطیل می‌شد، و چند صد تن طلبه بی‌کار می‌ماندند. اگر روضه‌خوانی بود که باز درس تعطیل بود... در آن موقع ساختن محلی به نام مدرّس واقعا ضروری بود... در فرض نیاز باید مدرّسی تعمیر شود که در یک وقت، چندین درس خارج و سطح در آن ممکن باشد و هر گونه تجمعات غیر تعلیمی در آن ممنوع باشد». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۶۶ و ۶۷)

ایشان، علاوه بر فضا و مدرّس‌ها، به خوابگاه‌ها و محل سکونت مناسب طالبان علم اندیشیده‌اند و «تأسیس مدارس محصلین متأهل» را ضروری می‌بینند:

«چه بخواهیم، چه نخواهیم اجاره‌ی منازل اهل علم متأهل، سالانه به میلیون‌ها پول بالغ می‌شود و همه‌ی این مبلغ خطیر از بیت‌المال (سهم مبارک امام علیه السلام)، به مصرف می‌رسد. محصلین هم از عوض کردن منازل دچار سرگردانی دایمی می‌باشند؛ بنابراین لازم است در حوزه‌های نسبتاً بزرگ و متوسط، زمین‌هایی خریداری، و منازلی برای محصلین تعمیر گردند که ضمناً سرمایه‌ای برای حوزه محسوب می‌شود. البته برای رهایش محصلین در این منازل، مقرراتی وضع شود تا پس از مدت معینه و یا فوت محصل، منزل مذکور بلافاصله در اختیار محصل مستحق دیگر قرار گیرد». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۲۹)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آسیب‌های برنامه‌ی آموزشی بسیاری حوزه‌های علمی را بنابر آثار مکتوب آیت الله محسنی، می‌توان چنین جمع‌بندی و نتیجه‌یابی کرد:

۱. کاستی متون و محتوای درسی بیش‌تر حوزه‌های علمی در کهنگی، پیچیدگی و بیگانگی محتوای درسی با واقعیت‌های زندگی، انحصارگرایی علم فقه، نبود یا کمبود آموزش فقه مقارن مشاهده می‌شوند.

۲. کاستی تدریس و روش تدریس در بسیاری حوزه‌های علمی را می‌توان در تکراری بودن، تدریس به روش سنتی که زمان‌بر، زحمت‌زا و نگرانی‌بار و وابستگی‌ساز است، دید.

۳. در بخش بزرگی از حوزه‌های علمی، پژوهش عادت غالبی و اکثریتی نیست؛ روش پژوهش ماهیت درسی اصلی و ضروری را ندارد. در برنامه‌های آموزشی گروهی از حوزه‌ها، سه اصل «برنامه‌ی پژوهشی»، «پژوهش درسی» و «پیراپژوهشی» غایب مطلق هستند.

۴. آسیب‌های زمان تدریس و دوره‌ی تحصیل حوزوی، در قالب تعطیلات گسترده که مایه‌ی گسستگی درس‌ها و پس ماندگی محصلان است خودشان را نشان می‌دهند، و پیامد آن‌ها، «مشغول بودن» بدون «مفید شدن» خواهد بود.

۵. برنامه‌ی آموزشی گروهی از حوزه‌های علمی، حاوی برنامه‌ای برای زبان‌آموزی نیست.

۶. مکان تدریس بیش‌تر حوزه‌های علمی، از ظرفیت فضای آموزشی معیاری بی‌بهره است. نتیجه: اولاً، آسیب‌ها و کاستی‌های یادشده، حوزه‌های علمی را از رسالت اصلی، هدایت معنوی که از همراهی و هم‌گامی با فضای بی‌پروا و شتاب‌ناک دانش بشری و تحول

اجتماعی باز داشته‌اند. ثانیاً، زدایش و کاهش این آسیب‌ها و کاستی‌های برنامه‌ی آموزشی حوزه‌های علمی، نیازمند «انقلاب واقعی فرهنگی» است.

فهرست منابع

۱. ادیب منش، مرزبان، (۱۳۹۳)، مبانی برنامه‌ریزی درسی، تهران: ارسطو.
۲. شعبانی، حسن، (۱۳۹۴)، مهارت‌های آموزشی و پرورشی، تهران: سمت.
۳. محسنی، محمد آصف، (۱۳۷۴)، عقاید، اسلام‌آباد: کمیسیون فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
۴. ---، (۱۳۷۴)، نظم مفید، کابل: بی‌نا.
۵. ---، (۱۳۸۰)، راه ترقی ما، کابل: بی‌نا.
۶. ---، (۱۳۸۱)، جوانان و دوره جوانی، کابل: حرکت اسلامی افغانستان.
۷. ---، (۱۳۸۴)، تفسیر سوره شمس، کابل: مطبعه‌ی بلخ.
۸. ---، (۱۳۸۴)، چگونه مبلغ خوبی باشیم، کابل: بخش تحقیقات حوزه علمیه خدیجه الکبری
۹. ---، (۱۳۸۵)، فواید دین در زندگانی، کابل: شعبه‌ی فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
۱۰. ---، (۱۳۸۵)، دین و زندگانی، کابل: مطبعه‌ی بلخ.
۱۱. ---، (۱۳۸۷)، تقریب مذاهب، قم: نشر ادیان.
۱۲. ---، (۱۳۸۷)، جهانی شدن و جهانی سازی، کابل: مطبعه‌ی اعتصام.
۱۳. ---، (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۱۴. ---، (۱۳۸۷)، نقش اسلام در عصر حاضر، کابل: مطبعه‌ی بلخ.
۱۵. ---، (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی، کابل: کمیسیون فرهنگی شورای علمای شیعه افغانستان.
۱۶. ---، (۱۳۹۴)، انوار هدایت، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار آیت الله محسنی.
۱۷. ---، (۱۳۹۴ش)، رنگارنگ، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۱۸. ---، (۱۴۲۹ق)، حدود الشریعة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۹. ---، (۱۳۹۶)، افق اعلی، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار آیت الله محسنی.
۲۰. ---، (۱۳۹۹ش)، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، کابل: واژه.
۲۱. ---، (۱۳۹۳)، روش جدید اخلاق اسلامی، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.

۲۲. انصاری، عبدالله، «تحلیل محتوای کتب درسی...»، فصلنامه خانواده و پژوهش، شماره ۲۲، سال ۱۳۹۳.
۲۳. موسی‌پور، نعمت‌الله، «مفهوم تدریس و پرسش‌های اساسی آن»، مجله مرکز مطالعات و توسعه آموزش پزشکی، دور اول، شماره اول، سال ۱۳۸۳.
۲۴. مرکز امور طلاب و دانش‌آموختگان، «کارویژه‌های روحانیت»، قم: اندیشکده دفتر برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی. سال: ۱۴۰۰.
۲۵. معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه، «برنامه جامع پژوهش طلاب حوزه‌های علمیه»، قم: اندیشکده دفتر برنامه‌ریزی و نظارت راهبردی، سال: ۱۳۹۷.

مستدل و مستندبودن حکم قاضی در دیدگاه

آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه

حجت الاسلام محمدنسیم حسن زاده^۱

چکیده

«حکم» که همان رأی قاضی در محکمه بعد از بررسی ادله و شواهد است، در تمام دوره‌ها و عرصه‌ها و در تمام جوامع و دولت‌ها برای ایجاد و اجرای عدالت و احقاق حقوق اقشار مختلف جامعه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است که باید مستند و مستدل به قوانین موضوعه و یا هم قوانین شرعی در بعضی کشورهای اسلامی باشد. این امر سبب اقناع طرفین دعوا گردیده و آن دو را ملزم به قبول حکم می‌کند؛ این امر به سرانجام نمی‌رسد، مگر زمانی که قناعت همراه با دلیل موجه و برهان بوده و مستدل و مستند به قوانین باشد. در غیر این صورت حتی اگر حکمی هم از سوی محکمه صادر گردد، به دلیل نبودن امر موجه و مدلل نبودن حکم، حکم نافذ نبوده و بر فرض هم، اگر آن حکم جامه‌ی عمل بپوشد، افتناعی حاصل نگردیده است و قاضی نیز موظف است که در هنگام صدور حکم، جهت مستند و مستدل بودن حکم خود را بیان دارد. هدف این تحقیق دستیابی به نظریات فقیه معاصر و نواندیش اسلامی حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه است. نتایج این تحقیق نشان از آن دارد که در مورد اصل مستند و مستدل بودن حکم قاضی، در دادگاه در فقه جعفری فصل خاص و عنوان مستقلی وجود ندارد، اما عبارات اجتهاد و اهلیت فتوا، خود گویای این امر است که قاضی باید در رأی صادره‌ی خود این اصل را مراعات کرده باشد و الا رأی او نافذ نمی‌باشد. دیدگاه آیت‌الله محسنی این است که اجتهاد برای قاضی شرط نیست و مقلد می‌تواند طبق فتوای مجتهدش قضاوت کند.

واژگان کلیدی: مستند، مستدل، حکم، محکمه، آیت‌الله محسنی، قاضی.

۱. ماستر جزا و جرم‌شناسی و طلبه‌ی خارج فقه و اصول در جامعه‌الاسلام، کابل - افغانستان.

مستند و مستدل بودن رأی قاضی از آن جا نشأت می‌گیرد که در شریعت مقدس اسلام، انسان حق ندارد که حقوق انسان دیگر را بدون کدام دلیل شرعی و قانونی نقض کرده و به او آسیب برساند. اگر به هر دلیلی، شخصی به فردی دیگر آسیب رسانیده و او را متضرر سازد و یا او را به قتل برساند، در این حال شریعت مقدس اسلام، نیز ساکت نمانده و برای فرد متعدی و متجاوز، مجازات و برای قربانی، جبران ضرری را که متحمل شده است، مقرر فرموده است. این امر ممکن نیست، مگر با مراجعه به محاکم ذی صلاح و قضات ذی صلاح. رأی و حکم قاضی، بنابر شواهد و علم قاضی که از طریق شنود یا مشاهده‌ی موقوف، اقرار، بینه و... به دست آمده است، مبتنی بر دلیل قانونی و فقهی باشد و حکم و رأیی که مستند و مستدل نباشد، ارزشی ندارد.

از جمله موارد بسیار مهمی که مربوط به قوانین جزایی و قضایی اسلام می‌گردد، بحث قضات و شرایط قضات و آداب قضاوت و در کنار آن شیوه‌ی جمع‌آوری ادله، مدارک و در آخر و از همه مهم‌تر رأی و حکمی است که قاضی صادر می‌کند. این حکم باید مستند و مستدل به مواد قانونی باشد و قاضی بر اساس واقعیاتی که رأی خود را صادر نموده و دلایل دست‌یابی به این حقایق و موّدایی که از قانون به آن‌ها استناد نموده است و به استناد آن مواد رأی را صادر کرده است، در رأی و حکم نهایی خود ذکر کند.

بنابراین هدف تحقیق آن است که دیدگاه و نظر فقیه فقید حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه در مورد مستند و مستدل بودن رأی قاضی مورد بررسی قرارگیرد. دانشمندان فقهی و حقوقی متفق علیه هستند و اختلافی در این که رأی قاضی باید مستند و مستدل باشد، وجود ندارد، اما در این پژوهش سعی شده که در کنار تایید یا ردّ سخنان قبلی، نظریات جدید فقها و مفسرین معاصر، هم چون آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه مطرح گردد، لذا مستند و مستدل بودن حکم قاضی از دید فقه جعفری و از دید آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در این پژوهش از قوانین نافذی کشور، هم چون قانون تشکیل و صلاحیت قوه‌ی قضائیه، قانون کار، و نیز از کتب فقهی اثنا عشری، هم چون: شرح لمعه‌ی دمشقیه، مکاسب شیخ اعظم انصاری، تحریر الوسیله، و کتب تفسیری؛ هم چون: تفسیر نمونه، تفسیر المیزان و تفسیر نور استفاده می‌گردد.

نتایج تحقیق نشان از آن دارد که در مورد اصل مستند و مستدل بودن حکم قاضی در دادگاه، در فقه جعفری فصل خاص و عنوان مستقلاً وجود ندارد، اما عبارات اجتهاد و اهلیت فتوا خود گویای این امر است که قاضی باید در رأی صادره‌ی خود این اصل را مراعات کرده باشد و الا رأی او نافذ نمی‌باشد. دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه این است که اجتهاد برای قاضی شرط نیست و مقلد می‌تواند طبق فتوای مجتهد خود قضاوت کند. با توجه به اهمیت تبیین اندیشه‌ی فقهی آکادمیسین افغانستان و کاربردی بودن موضوع، در قدم نخست به تبیین مفاهیم کاربردی و کلیدی پرداخته و با مطالعه‌ی کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی با رویکرد تطبیقی بین نظریات آکادمیسین کشور و سایر فقها و حقوق دانان، کوشش گردیده است که نظریات آن‌ها به واکاوی گرفته شود. در این نبشته، مستند و مستدل بودن حکم قاضی از دیدگاه آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه، در چهار نوشتار کلی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. مفهوم مستند و مستدل

در هیچ یک از متون قانونی، تعریفی صریح از واژه‌های «مستند»، «مستدل»، و عبارات مرادف آن‌ها؛ مانند: «وجه» و «مدلل» به دست نیامد. لذا ضروری است، شناختی نسبت به مفهوم آن بیابیم. مستدل از ریشه‌ی «دلیل» است و در مفهوم لغوی، دلیل را معنا کرده‌اند به رهبر، راهنما، بلد، دلیل راه، مرشد، راه طریق، جهت، سبب، آن‌چه که برای اثبات امری به کار برند و آن قیاسی است از دو مقدمه (یقین و برهان). (معین، ۱۳۸۸ش: ج ۲، ۱۵۵۶)

استدلال را به دلیل خواستن، دلیل جستن، دلیل آوردن، دلیل ساختن (عمید، ۱۳۸۶ش: ج ۱، ۱۶۷)، هم‌چنین به معانی دلیل خواستن، دلیل جستن، گواهی ساختن، دلیل آوردن، اقامه‌ی دلیل کردن، شاهد آوردن، دلالت، هدایت، استدلال معنا کرده‌اند. تقریر، دلیل است برای ثابت کردن مدلول؛ خواه از اثر به موثر پی‌برند که آن را استدلال ائی گویند، یا بالعکس که آن را استدلال لمی خوانند یا از یکی از دو اثر به دیگری پی‌برند. (دهخدا، ۱۳۸۵ش: ج ۱، ۱۳۶) مستدل به کسر دال را به طلب دلیل‌کننده و به فتح دال ثابت کرده شده، با دلیل و برهان (عمید، ۱۳۸۶ش: ج ۳، ۲۲۳۷) نیز مستدل به فتح دال را

به اثبات کرده شده، با دلیل و برهان و به کسر دال آن که دلیل می‌خواهد، دلیل جوینده (دهخدا، ۱۳۸۵ش: ج ۲، ۲۶۹۹) تعبیر کرده‌اند.

در ترمینولوژی حقوق دلیل را این‌گونه معنا کرده‌اند: «هر معلوم که راهنمای اندیشه به مجهولی باشد، دلیل است». در علم حقوق قواعد اثبات امور را دلیل گویند؛ مانند: اقرار، شهادت، سند، بیّنه... در فقه، منابع حقوق را هم، دلیل می‌نامند که عبارت است از کتاب و سنت و عقل و اجماع. اصول عملیه چون کاشف از مجهول نیستند، دلیل به شمار نمی‌روند (لنگرودی، ۱۳۸۸ش: ج ۳، ۱۹۴۸) و نیز استدلال را معنا کرده‌اند، به تنظیم چند اندیشه که مولّد اندیشه‌ی جدید باشد. (همان: ج ۱، ۳۱۷)

در علم منطق، مبحثی مستقل به حجت یا استدلال اختصاص یافته و به نحو جزئی‌تری به آن پرداخته می‌شود. در این علم آمده است: «حجت، مجموعه‌ای است از قضایا که توسط آن به قضیه‌ای که از آن به دست می‌آید، روی آورده می‌شود و چون برای اثبات مطلوب به آن بر خصم احتیاج می‌شود، آن را حجت می‌نامند و از آن جا که بر مطلوب دلالت می‌کند، به آن دلیل می‌گویند و تالیف کردن و فراهم نمودن آن، برای دلالت بر مطلوب، استدلال نام دارد». (مظفر، ۱۳۷۹ش: ۱۹۹)

۲.۱. مفهوم حکم

راغب اصفهانی در مفردات می‌نویسد: «حکم، در اصل بازداشتن چیزی برای اصلاح است و از همین جهت است که لجام حیوان را «حکمه الدابه» می‌نامند... و حکمه الدابه؛ یعنی حیوان را به وسیله‌ی حکمه (لجام) مهار کردم و «احکمتها»؛ یعنی به حیوان لجام زدم... و «حکم به شیء»؛ یعنی قضاوت کردن به این‌که: این‌گونه است، یا این‌گونه نیست، چه دیگری را ملزم به آن بکند، یا نکند. (سجادی، ۱۳۹۷ش: ۲۳) فرهنگ ابنجدی «حکم» را این‌گونه معنا کرده است: «الحُکْم که جمع آن احکام است؛ عهده‌دار شدن امور اداری کشور، داوری، قضاوت». (بستانی، ۱۳۷۵ش: ۴۸)

در قرآن کریم نیز واژه‌ی «حکم» و مشتقات آن، ۹۳ مرتبه بیان گردیده است؛ از جمله آیه‌ی شریفه: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا؛ و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید! خداوند، اندر زهای خوبی به شما می‌دهد! خداوند، شنوا و بینا است» (نساء: ۵۸).

در این قسمت از آیه، اشاره به دستور مهمی شده و آن مسئله‌ی «عدالت در حکومت» است. آیه‌ی شریفه می‌گوید که خداوند نیز به شما فرمان داده که به هنگامی که میان مردم قضاوت و حکومت می‌کنید، از روی عدالت حکم کنید.

سپس برای تأکید این دو فرمان مهم می‌گوید: «خداوند پند و اندرزهای خوبی به شما می‌دهد؛ إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعْظُكُمْ بِهِ»، باز تأکید می‌کند و می‌گوید: «در هر حال خدا مراقب اعمال شما است، هم سخنان شما را می‌شنود و هم کارهای شما را می‌بیند؛ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا». این قانون نیز، یک قانون کلی و عمومی است و هر نوع داوری و حکومت را، چه در امور بزرگ و چه در امور کوچک بوده باشد، شامل می‌شود، تا آن جا که در احادیث اسلامی می‌خوانیم که روزی دو کودک خردسال، هر کدام خطی نوشته بود و برای داوری در میان آن‌ها و انتخاب بهترین خط به حضور امام حسن علیه السلام رسیدند، علی علیه السلام که ناظر این صحنه بود، فوراً به فرزندش گفت: «یا بنی! انظر کیف تحکم فان هذا حکم و الله سالک عنه یوم القیامة؛ فرزندم! درست دقت کن، چگونه داوری می‌کنی، زیرا این خود یک نوع قضاوت است و خداوند در روز قیامت درباره‌ی آن از تو سوال می‌کند!». (شیرازی، ۱۳۷۴ش: ج ۳، ۴۳۱)

قاموس قرآن نیز «حکم» را این‌گونه معنا کرده است: «قضاوت و داوری که یکی از معانی آن است در حقیقت منع از فساد و برای اصلاح است». (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق: ۳۲۱)
قانون تشکیل و صلاحیت قوه‌ی قضائیه نیز در تعریف حکم بیان می‌دارد: «حُکْم، تصمیم قضائی محکمه است که در ختم رسیدگی محاکماتی قضیه به شکل فیصله یا قرار صادر می‌گردد». (قانون تشکیل و صلاحیت قوه‌ی قضائیه، ماده‌ی ۴، بند ۹)

۱.۳. مفهوم محکمه

واژه‌ی «محکمه» که از ریشه‌ی حکم و جمع آن محاکم است؛ به معنای مکانی است که در آن قضاوت و داوری صورت می‌گیرد و حکم صادر می‌شود و نیز آن را به معنای جای حکم کردن قاضی، داوری خانه، جای حکم کردن حاکم شرع بیان کرده‌اند. (معین، ۱۳۸۸ش: ج ۳، ۳۹۱۸)

۴.۱. مفهوم قاضی

قاضی از ماده‌ی قضا به معنای حکم کردن و دادرسی نمودن میان مردم است. بنابر دیدگاه امامیه، قضاوت وظیفه‌ی امام یا نایب او می‌باشد و بر او واجب است که برای رسیدگی به امور مردم، قاضی نصب کند. در زمان غیبت، فقیه جامع‌الشرایط باید این مهم را انجام دهد، در صورت فقدان فقیه جامع‌الشرایط، فقیه متجزی، عادل می‌تواند عهده‌دار منصب قضاوت باشد. محقق کرکی می‌نویسد: «قاضی، ولی غایب و متصدی نگه‌داری اموال ضایع شده و مجهول‌المالک است، قاضی کسی است که بر اساس حق، قسط و عدالت حکم صادر کند». یکی از نویسندگان می‌گوید: «قاضی کسی است که در مورد تمامی احکام دارای رأی بوده و به همه‌ی مسایل فقهی آشنا باشد». (سجادی، ۱۳۹۷ ش: ۳۵) قانون تشکیل و صلاحیت قوه‌ی قضائیه نیز تعریفی از قاضی دارد: «قاضی، شخصی است که با داشتن انسلاک قضائی، قضایا را طبق احکام قانون رسیدگی و اصدار حکم می‌نماید». (قانون تشکیل و صلاحیت قوه‌ی قضائیه، ماده‌ی ۴، بند ۱۶)

در قرآن کریم نیز واژه‌ی قضا و مشتقات آن به کرات ذکر گردیده است؛ از جمله آیه‌ی شریفه: «إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ؛ پروردگار تو میان آن‌ها در قیامت به حکم خود داوری می‌کند و اوست قادر دانا» (نمل: ۷۸).

مرحوم علامه‌ی طباطبائی ذیل آیه‌ی شریفه می‌فرماید: «إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ؛ إشارة‌ی إلى أن القضاء بينهم إلى الله فهو ربه العزيز الذي لا يغلب في أمره العليم لا يجهل ولا يخطئ في حكمه فهو القاضي بينهم بحكمه». (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۵، ۳۹۰) یعنی، آیه‌ی شریفه اشاره است به این‌که قضا و داوری میان آنان با خدا است؛ پس همان خدا، پروردگار او است که عزیز است، آن خدایی که هیچ‌گاه مغلوب نمی‌شود و علیم است، و هرگز جهل و خطاء در حکمش راه ندارد، پس اوست که با حکم خود، در بین آنان قضاوت می‌کند.

۲. اهمیت مستند و مستدل بودن حکم قاضی

همان‌گونه که منصب قضاوت بسیار حایز اهمیت است، مستند و مستدل بودن حکم قاضی نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ زیرا باید قاضی با قضاوت خود حق را به ذی حق برساند و عدالت را برقرار سازد و از بی‌عدالتی و اجحاف حق، جلوگیری نماید

که این امر ممکن نیست، مگر بر تکیه بر چند امر، یکی از آن امور مستند و مستدل بودن حکم و رأی قاضی است. طبیعی است که اگر قاضی قصد طرف‌داری از یکی از طرفین دعوا را داشته باشد، در حالی نه تنها دلیلی به نفع آن طرف نبوده باشد، بلکه چه بسا امکان دارد که ادله‌ای به ضرر او نیز باشد. مستدل و مستند بودن حکم قاضی و این‌که قاضی ناگزیر از استدلال و استناد حکم خود است، مانعی برای نقض بی‌طرفی است و الا قاضی بنابر سلیقه یا احساس شخصی خود یا ترحم و خشم و محبت داوری خواهد کرد. قرآن کریم می‌فرماید: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ قُولُوا قَوْلًا سَدِیدًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! تقوای الهی پیشه کنید و سخن حق بگویید» (احزاب: ۷۰).

صاحب تفسیر «نور»، ذیل آیه‌ی شریفه می‌فرماید: «قول سدید، سخنی است که در آن سستی، لغو، دروغ و نفاق نباشد. سخنی که هم چون سدی محکم، جلوی شک و شبهه و فساد را بگیرد». (قرائتی، ۱۳۷۴ ش: ج ۷، ۴۰۹) هم چنین در تفسیر «المیزان» در مورد کلمه‌ی سدید آمده است: «کلمه‌ی سدید از ماده‌ی سداد است، که به معنای اصابت رأی و داشتن رشاد است»؛ بنابراین قول سدید، عبارت است از کلامی که هم مطابق با واقع باشد و هم لغو نباشد، و یا اگر فایده دارد، فایده‌اش چون سخن چینی و امثال آن غیر مشروع نباشد؛ پس بر مؤمن لازم است که به راستی آن چه می‌گوید، مطمئن باشد و نیز گفتار خود را بیازماید که لغو و یا مایه‌ی افساد نباشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ج ۱۶، ۵۲۳) شاید بتوان گفت که قول می‌تواند، همان رأی و حکم نیز باشد که در نتیجه باید، حق و در راه صواب باشد، تا بتواند پشتوانه‌ی محکم و دلیل قاطع داشته باشد؛ این امر ممکن نیست، مگر زمانی که این قول همراه با استدلال و استناد باشد.

حضرت علی علیه السلام به مالک اشتر می‌فرماید: «ای مالک! مردم از گروه‌های مختلف تشکیل یافته‌اند که یکی از آن‌ها قضاوت عادل هستند...، تواز میان مردم برترین فرد را برای قضاوت بگزین؛ از کسانی که... در شبهات، از همه محتاط‌تر باشند، در یافتن و تمسک به دلیل و حجت از همه مصرت‌تر باشد...». (صبحی صالح، ۱۴۱۴ق: نامه‌ی ۵۳، بخش ۶۹)، لذا در این بخش متذکر اهمیت مستند و مستدل بودن حکم قاضی و مبانی حاکم بر ضرورت استدلال در آراء می‌گردیم، تا موضوع به شکل درست واضح گردد.

۱.۲. معیار درست و نادرست بودن رأی

رأی و حکمی که قاضی صادر می‌کند، یا صحت دارد و یا صحت ندارد؛ حال سوال این است که صحت و سقم رأی قاضی چگونه به دست می‌آید؟ راه شناخت صحت و سقم رأی قاضی مطابقت آن با قوانین است. اگر پشتوانه رأی قاضی، قوانین باشند و رأی قاضی مستند و مستدل به قوانین باشد، صحت دارد.

۲.۲. معیار مسئولیت و عدم مسئولیت قاضی

این مطلب را شاید بتوان به این شکل بیان کرد که: اگر رأی قاضی همراه با سند و مدرک متقن باشد، قاضی مسئولیتی ندارد و اگر رأی قاضی مستند و مستدل به قانون نباشد، نسبت به حکمی که صادر کرده است، مسئول است؛ زیرا حکمی که مستند و مستدل به قانون نباشد، یا از امیال نفسانی، اغماض، عواطف، اغراض، علایق شخصی و یا خودسری و استبداد صادر شده است.

۳.۲. پیش‌گیری از خودسری و استبداد رأی قاضی

در واقع این مورد به معنای محدود کردن اختیارات قاضی است. قاضی موظف است که نتیجه رأی را مبتنی بر ادله و جهات مورد بررسی در پرونده‌ی تحت امر خویش قرار دهد و این امر؛ یعنی این که قاضی در تصمیم خویش، مطلق العنان نخواهد بود، لذا چارچوبی که در این راه برای وی در نظر گرفته شده، همانا مقید بودن به قواعد استدلال است که ضامن حقوق اصحاب دعوا نیز خواهد بود و از قضاوت بر اساس علایق شخصی جلوگیری می‌کند.

نکته‌ای که شایان ذکر است، این که مستند و مستدل بودن حکم قاضی می‌تواند از جمله پیامدهای حق بر دفاع نیز باشد، زیرا حق بر دفاع که از جمله موارد مهم محاکمه‌ی عادلانه است، چند پیامد و اثر به قرار ذیل دارد:

- تضمین حقوق اطراف دعوا؛
- پیش‌گیری از استبداد و خود کامگی قضات (فرایند رسیدگی و صدور رأی)؛
- دقت در رسیدگی و اجرای عدالت؛
- ایجاد رضایت مندی در اطراف دعوا؛ شاکی و متهم. (سلسله درس‌های قاسم علی

صداقت، کادر علمی و استاد دانشگاه خاتم‌النبیین علیه‌السلام، ۲۵/۷/۱۳۹۸ ش)

۴.۲. حفظ منافع طرفین دعوا و جامعه

با مستند و مستدل بودن حکم قاضی، منافع اصحاب دعوا محفوظ‌تر هستند و نیز منافع جامعه حفظ خواهد گردید. به‌طورمثال؛ مانند آن زمانی که اگر زوجین با هم نزاع داشته باشند، در هنگام نزاع از تمام محل و همسایگان سلب آرامش و آسایش صورت می‌گیرد. که در صورت حل منازعه و اختتام نزاع، اهالی محل و همسایگان نیز به آسایش خویش که از جمله منافع‌شان است، خواهند رسید. بیان اسباب حکم، اصحاب دعوا و مردم را اطمینان می‌دهد که محکمه و قاضی، عدالت را تأمین و بی‌طرفی خویش را حفظ نموده‌اند. بالاخص کسی که فیصله به نفع جانب مقابل او شده و وی خود را مستحق بداند.

۵.۲. اجرای عدالت

عدالت، زمانی برقرار خواهد شد که افراد ذی‌نفوذ که قدرت و اختیاری دارند، از خودسری و استبداد، پیروی از امیال نفسانی و پیروی از علایق شخصی دوری کنند و تمام اوامر و نواهی آن‌ها برخواسته از قانون و موجه و مدلل به قانون باشد؛ از جمله‌ی این افراد یکی قاضی می‌باشد که با مستند و مستدل بودن حکم قاضی به قانون، عدالت اجرا خواهد گردید.

۶.۲. نظارت دادگاه بالاتر و آسان‌شدن آن در صورت شکایت اصحاب دعوا به محکمه‌ی بالاتر

مستند و مستدل بودن حکم قاضی موجب تسهیل امکان نظارت مراجع عالی قضایی بر تصمیمات دادگاه‌های پایین‌تر شده و امکان بررسی صحت و سقم آن‌ها را فراهم می‌کند. البته این امر زمانی است که اصحاب دعوا از حکم صادره‌ی قاضی اقناع نکرده و توسط حق قانونی‌ای که دارند به مراجع بالاتر شکایت نمایند.

۷.۲. حصول قناعت وجدانی قاضی و طرفین دعوا

هنگامی رأی صادره از سوی محکمه همراه با سند و مدرک متقن باشد، اصحاب

دعوی و نیز سایرین، با مطالعه رأی صادر شده از روند رسیدن قاضی به رأی صادره، آگاهی یافته و به راحتی آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهند، لذا قناعت وجدانی آن‌ها حاصل می‌گردد. اصحاب دعوا نیز بدین وسیله نسبت به استفاده یا عدم استفاده از حق قانونی شکایت از آراء تصمیم خواهند گرفت.

ناجی زواره در کتاب خود می‌گوید: «استناد و استدلال در رأی دادگاه، آن را قابل قبول می‌سازد. رأی دادگاه طبیعتاً برای یک طرف نتیجه‌ی معکوس دارد، به منظور این‌که چنین نتیجه‌ای قابل قبول باشد، باید دلایل قانع‌کننده‌ی ارائه گردد، بدون استدلال، یک حکم قابل قبول نیست. اصل ۵ قطعنامه‌ی ۱۳ اکتبر ۱۹۹۴ شورای اروپا در مقام بیان مسئولیت‌های قضات، در این مورد مقرر می‌دارد که به جز مواردی که قانون یا رویه به نحو دیگر مقرر داشته، دلایل آرای خود را به طور کامل و شفاف با استفاده از زبانی که به آسانی قابل فهم است، ارائه دهند». (ناجی زواره، ۱۳۸۹ش: ۳۰۲)

۳. مستند و مستدل بودن حکم قاضی از دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

تا کنون نگارنده در کتب فقهی شیعی، فصل مستقل یا عنوان مستقلی در مورد مستند و مستدل بودن حکم قاضی نیابیده است، اما دو مورد، بسیار مهم جلوه می‌نماید که به عبارات «اهلیت فتوا» و «اجتهاد» بیان گردیده است. در واقع این دو واژه اگر چه مستقیماً به معنای استناد یا استدلال نیستند، اما اشاره به این دو موضوع دارند، زیرا قاضی‌ای که اهلیت فتوا و اجتهاد را داشته باشد، حتماً حکم خود را از قرآن کریم یا احادیث نبوی و ائمه‌ی معصومین برداشت و استنباط می‌کند. زیرا اجتهاد از ماده‌ی «جهد» به ضم جیم است که به معنای منتهای کوشش است. از آن جهت به فقیه، مجتهد گفته می‌شود که باید منتهای کوشش و جهد خود را در استخراج و استنباط احکام به کار ببرد. (مطهری، ۱۳۵۸ش: ج ۳، ۱۸) بنابراین تلاش مجتهد، پیدا کردن حکم و فتوا از کتاب و سنت است، نه فتوا دادن از روی هوا و هوس و امیال نفسانی یا عواطف و کسی که ملکه‌ی اجتهاد و اهلیت فتوا را نداشته باشد، صلاحیت قضاوت و اصدار حکم را نیز ندارد. در این مورد شهید ثانی در کتاب لمعه می‌فرماید: «ولابد فی القاضی المنصوب من الامام من الکمال بالبلوغ، و العقل و طهاره المولد و العداله و یدخل فیها الایمان و اهلیه الافتاء بالعلم بالامور المذكوره؛ قاضی‌ای که منصوب از طرف امام است، باید حتماً دارای چند شرط باشد:

بالغ باشد، اهلیت فتوا دادن را داشته باشد». (عاملی شهید ثانی، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ۶۷)
 هم چنین مرحوم امام خمینی رحمته الله علیه در کتاب خود، «تحریر الوسیله» بیان می‌دارد که در قاضی، بلوغ و عقل و ایمان و عدالت و اجتهاد مطلق و... شرط است. (خمینی، ۱۳۸۳ش: ۴۱۳) ایشان نیز اجتهاد را در مورد قاضی شرط می‌داند و همان‌گونه که بیان کردید، قاضی‌ای که اهلیت فتوا و اجتهاد را داشته باشد، حتما حکم خود را از قرآن کریم یا احادیث نبوی و ائمه‌ی معصومین برداشت و استنباط می‌کند.

همان‌گونه که قبلا بیان گردید، تا کنون نگارنده در کتب فقهی شیعی فصل مستقل یا عنوان مستقلی در مورد مستند و مستدل بودن حکم قاضی نیابیده است. به همین شکل عنوانی تحت نام مستند و مستدل بودن حکم قاضی در کتب و آثار آیت‌الله العظمی محسنی نیز یافت نگردید. در واقع دو عبارت «اهلیت فتوا» و «اجتهاد» اگر چه مستقیما به معنای استناد یا استدلال نیستند، اما اشاره به این دو موضوع دارند؛ زیرا قاضی‌ای که اهلیت فتوا و اجتهاد را داشته باشد، می‌تواند حکم خود را از قرآن کریم یا احادیث نبوی و ائمه‌ی معصومین برداشت و استنباط کند.

آیت‌الله العظمی محسنی رحمته الله علیه، اجتهاد را برای قاضی شرط نمی‌دانند. ایشان در کتاب خود «القضاء و الشهادة»، می‌فرمایند: «در قاضی آیا شرط است که علم به احکام و مسایل قضاء اجتهادی باشد، یا این که تقلیدی بودن نیز صحیح است؟ و بنابر صورت اول که قاضی مجتهد باشد، آیا علم قاضی به مساله‌ی متنازع‌فیه کفایت می‌کند یا این که قاضی باید مجتهد مطلق باشد و متجزی در عدم نفوذ قضاوتش مانند عامی است؟». این فقیه فقید در ادامه می‌فرماید: «گفته شده است که اختلافی در مجتهد بودن قاضی و عدم کفایت تقلید نیست، بلکه ادعای اجماع شده است»، که چند وجه از این قول را نقل می‌کنند، اما نظر خود ایشان این است که اجتهاد برای قاضی شرط نیست و مقلد می‌تواند طبق فتوای مجتهدش قضاوت کند، زیرا اگر اجتهاد شرط باشد، عسر و حرج لازم می‌آید، به دلیل این که قاضی‌ای که مجتهد باشد از لحاظ تعداد اندک است و رسیدگی به دعاوی مردم نمی‌شود. (۱۴۰۴ق: مسأله‌ی ۳۰)

از آن چه بیان شد، به دست می‌آید که نظر و دیدگاه معظم‌له بر خلاف نظر و دیدگاه مشهور و سایر فقها می‌باشد، چه آن که مشهور قایل به مجتهد بودن قاضی است. اما

معظم له اجتهاد را برای قاضی به دلیل عسر و حرج شرط نمی‌داند و اگر سوال شود که پس چگونه قاضی می‌تواند به حکم و رأی برسد و نیز چگونه قاضی رأی و حکمش می‌تواند مستند و مستدل باشد، در حالی که اجتهاد ندارد؟ در جواب می‌توان گفت که قاضی‌ای که مجتهد نیست، می‌تواند طبق فتوای مجتهدش قضاوت کند و همین امر در مستند و مستدل بودن رأی و حکمش کفایت می‌کند.

مورد دیگری که می‌توان از جمله موارد مستند و مستدل بودن حکم از آن استفاده کرد، ادله‌ای اثبات دعوا است؛ هم‌چون قاعده‌ی قبح عقاب بلابیان (اصل قانونی بودن مجازات)، قاعده‌ی درأ، قاعده‌ی اکراه، قاعده‌ی اضطرار (الضرورات تبیح المحظورات)، قاعده‌ی وزر (اصل شخصی بودن مجازات)، قاعده‌ی حرمت اعانت بر اثم، قاعده‌ی لوث و قسامه و...، موارد فوق‌الذکر در صدور حکم از سوی قاضی می‌توانند بسیار کار آمد و مفید باشند و قاضی می‌تواند با مد نظر داشتن این قواعد، حکم خود را به شکل مستند و مستدل صادر کند. (محقق داماد، ۱۳۹۴ش: ۶۴۳)

۴. ضمانت اجرایی اصل مستند و مستدل بودن حکم قاضی

۱.۴. بطلان حکم: ماده‌ی ۴ بند ۳ قانون تشکیل و صلاحیت قوه‌ی قضائیه، در این مورد بیان می‌دارد: «بطلان... شامل موارد فقدان ارکان اساسی قضاء و صدور فیصله غیر محتمل الثبوت... می‌گردد».

۲.۴. نقض حکم: ماده‌ی ۴ بند ۲۳ قانون تشکیل و صلاحیت قوه‌ی قضائیه بیان می‌دارد: «نقض حکم، شکستن حکمی است که در مخالفت با قانون یا خطاء در تطبیق یا تأویل آن صادر شده و شامل موارد: مدلل نبودن فیصله یا قرار و... می‌باشد». (قانون تشکیل و صلاحیت قوه‌ی قضائیه، ماده‌ی ۴ بند ۲۳)

۳.۴. اعمال مجازات‌های اداری: ماده‌ی ۹۵ قانون کار می‌گوید: «کارکن در برابر تخلفات از انضباط کار، حسب احوال قرار ذیل تأدیب می‌گردد».

۴.۴. عزل قضات

۱.۴.۴. عزل در فقه جعفری: عزل در فقه، جدا کردن و کنار گذاشتن چیزی/برکنار کردن کسی از کاری/ریختن منی در خارج از رحم زن، هنگام نزدیکی را عزل گویند. از عزل

به معنای نخست در باب های زکات، دین، صدقات سخن گفته اند. عزل به معنای دوم در باب های وکالت، وقف، وصیت و قضاء به کار رفته است. از عزل به معنای سوم در باب نکاح و دیات سخن گفته اند.

موضوع بحث ما نیز عزل به معنای دوم است که برکنار کردن کسی از کاری است؛ بنابراین عزل قاضی، یعنی برکنار کردن قاضی از منصب قضاوت. سبب عزل، گاهی قهری و گاهی اختیاری است. اسباب عزل قهری رفع همان اموری است که موجب اهلیت برای تصدی قضا و دادرسی می شود. اموری که رافع اهلیت قاضی برای تصدی منصب دادرسی و قضاوت است عبارت است از: جنون، کفر، فسق، غلبه ی نسیان، کوری، کری و زوال ملکه ی اجتهاد.

شهید ثانی رحمته الله علیه می فرماید: «اذا حدث به ما يمنع الانعقاد انعزل، وإن لم یشهد الإمام بعزله، كالجنون أو الفسق. ولو حکم لم ینفذ حکمه؛ زمانی که بر قاضی چیزی حادث شود (مانند جنون و فسق) که مانع انعقاد قضاوت او گردد، قاضی عزل می گردد و اگر حکمی صادر کند، آن حکم نافذ نیست». (۱۴۱۳ق: ج ۱۳، ۳۵۶)

علامه ی حلی نیز می فرماید: «إذا حدث بالقاضی ما يمنع الانعقاد انعزل وإن لم یشهد الإمام بعزله كالجنون و الفسق و النسیان». (۱۴۲۰ق: ج ۲، ۱۸۱)

اگر قاضی یکی از شرایط قضاوت را از دست دهد، عزل می گردد. و همان گونه که قبلاً بیان گردید، یکی از شرایط قاضی، اجتهاد است؛ بنابراین اگر اجتهاد قاضی زایل گردد، قاضی از منصب خود سلب صلاحیت می گردد، زیرا بدون اجتهاد نمی تواند حکمی صادر کند که مستند و مستدل باشد.

از جمله موارد فسق، اخذ رشوت است. آیت الله العظمی محسنی (قدس سره) در کتاب «القضاء و الشهاده» می فرماید: «بذل مال به قاضی به خاطر احقاق باطل و یا ابطال حق حرام است؛ یحرم بذل المال للقاضی بغرض احقاق الباطل و ابطال الحق لقوله تعالی: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» و اموال یک دیگر را به باطل (و ناحق) در میان خود نخورید! و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، (قسمتی از) آن را (به عنوان رشوت) به قضات ندهید، در حالی که می دانید (این کار، گناه است). (بقره: ۱۸۸)». (محسنی، ۱۴۰۴ق:

مسأله‌ی ۲۳)

هم‌چنین این فقیه فقید در کتاب «حدود الشریعه»ی خود در مورد این آیه‌ی شریفه می‌گوید: «دلت هذه الآیه علی تحریم إعطاء المال لإبطال حق الغير، و تمشیه الباطل، سواء كان الإدلاء بعنوان الرشوه او بعنوان الهدیه بداعی اصدار الحکم له باطلا؛ یعنی این آیه بر تحریم اعطای مال برای ابطال حق غیر دلالت دارد، و فرقی ندارد که مال را به عنوان رشوت یا هدیه به انگیزه‌ی صدور حکم باطل بدهد». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۴۳۲)

بنابراین قاضی با اخذ رشوه، فاسق گردیده و یکی از شرایط قضاوت را از دست داده است که منجر به عزل وی می‌گردد.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

۱. در مورد اصل مستند و مستدل بودن حکم قاضی در دادگاه با توجه به فقه جعفری، فصل خاص و عنوان مستقلی دیده نشد؛ اما دو عبارت «اجتهاد» و «اهلیت فتوا» خود گویای این امر است که قاضی باید در رأی صادره‌ی خود این اصل را مراعات کرده باشد، و گرنه رأی او نافذ نمی‌باشد.

۲. دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه این است که اجتهاد برای قاضی شرط نیست و مقلد می‌تواند طبق فتوای مجتهدش قضاوت کند، زیرا اگر اجتهاد شرط باشد عسر و حرج لازم می‌آید. دلیل ایشان آن است قاضی مجتهد، از لحاظ تعداد اندک است و به دعاوی مردم رسیدگی نمی‌شود. معظم‌له یکی از موارد فسق قاضی را اخذ رشوت می‌دانند.

۳. اصل مستند و مستدل بودن حکم قاضی، دارای ضمانت اجرایی نیز می‌باشد که عبارتند از: بطلان حکم، نقض حکم، عزل قاضی و... با توجه به فقه جعفری، عزل قاضی در یکی از موارد ذیل است: جنون، کفر، فسق، غلبه‌ی نسیان، کوری، کری، زوال ملکه‌ی اجتهاد.

۴. پیشنهاد می‌گردد که قضات محترم باید به سپری کردن مدارج علمی معاصر و اخذ مدرک آن اکتفا نکرده و در کنار آن باید در فهم و درک متون فقهی و دینی آگاهی کامل داشته و صاحب نظر باشند. قضات اهل تشیع نیز در کنار موارد فوق‌الذکر به درجه‌ی اجتهاد رسیده باشند و یا حداقل از مجتهد جامع‌الشرایط اجازه‌ی قضاوت را داشته باشند، تا بتوانند حکم مستند و مستدلی را صادر کنند.

منابع

قرآن کریم

۱. بستانی، فؤاد افرام، (۱۳۷۵ش)، فرهنگ ابجدی، تهران: بی‌نا.
۲. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۸۸ش)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، چاپ چهارم، تهران: کتابخانه‌ی گنج دانش.
۳. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۲۰ق)، تحریر الأحکام الشرعية علی مذهب الإمامیة، مشهد: مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام.
۴. خمینی، سید روح‌الله موسوی، (۱۳۸۳ش)، تحریر الوسیله، ترجمه‌ی علی اسلامی، جلد چهارم، چاپ بیست و یکم، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۸۵ش)، فرهنگ متوسط دهخدا، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۶. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة (للصیحی صالح) قم: بی‌نا.
۷. طباطبایی، سید محمد حسین و سید محمد باقر موسوی همدانی، (۱۳۷۴ش)، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. ---، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. عاملی، شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة.
۱۰. ---، زین‌الدین بن علی، (۱۴۱۰ق)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم: کتابفروشی داوری.
۱۱. عمید، حسن، (۱۳۸۶ش)، فرهنگ عمید، چاپ یازدهم، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
۱۲. قرائتی، محسن، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نور، تهران: مؤسسه در راه حق، وزارت فرهنگ و ارشاد.
۱۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۰۷)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیة ۱۳۵۲.
۱۴. محقق داماد، دکتر سید مصطفی، (۱۳۹۴ش)، قواعد فقه ۴ بخش جزایی، چاپ ۳۲، قم: مرکز نشر علوم اسلامی.
۱۵. محسنی، محمد آصف، (۱۴۰۴ق)، القضاء و الشهادة، بی‌جا: مطبعة سید الشهداء ع.
۱۶. ---، (۱۳۸۷ش)، حدود الشریعة، ج ۱، قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۷. مطهری، (۱۳۵۸ش)، آشنایی با علوم اسلامی، بی‌جا: بی‌نا.
۱۸. مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۹ش)، المنطق، قم: ناشر موسسه انتشارات دارالعلم.
۱۹. معین، محمد، (۱۳۸۸ش)، فرهنگ معین، چاپ ۲۵، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ناشر: دارالکتب الإسلامیة تهران، سال چاپ: ۱۳۷۴ش.

نوبت چاپ: اول.

۲۱. ناجی زواره، دکتر مرتضی، دادرسی بی طرفانه در امور کیفری، چاپ اول، سال ۱۳۸۹، ناشر: موسسه مطالعات و پژوهش های حقوقی شهردانش.
۲۲. سجادی، سید عبداللطیف، ارزش علم قاضی و قلمرو آن در فقه و حقوق افغانستان، فصل نامه علمی پژوهشی، سال سوم، شماره ششم، بهار ۱۳۹۷.
۲۳. قانون تشکیل و صلاحیت قوه قضائیه جمهوری اسلامی افغانستان، مصوب ۱۳۹۲ ش.
۲۴. قانون کار جمهوری اسلامی افغانستان، مصوب ۱۳۸۵ ش.
۲۵. سلسله درس های دکتر قاسم علی صداقت، کادر علمی و استاد دانشگاه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله، ۲۵ / ۱۳۹۸ / ۷ ش.

زهد و دنیاگرایی در دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

حجت الاسلام سید محمد تقوی^۱

چکیده

اخلاق عبارت از جهت‌دهی نفس در تخلق و آثار آن به قدرت خود، در پناه دین است. یکی از صفات اخلاقی، پدیده‌ی زهد است. این واژه به معنای ترک تعلق قلبی به دنیا و استفاده‌ی خارجی از آن است. زهد در آیات و روایات مورد تأکید قرار گرفته است و با در نظر داشت اهمیت آن، همواره در تاریخ بشر نیز مورد توجه و عمل انبیا و صلحا بوده است. استفاده از نعمت‌های دنیا به قدر حاجت، مخالف با زهدورزی نیست. زندگانی زاهدانه، افاده‌کننده‌ی آرامش خاطر افراد، توجه بیش‌تر به آخرت، مخالفت کم‌تر در انجام تکالیف و کم‌رنگ شدن فاصله‌ی طبقاتی است.

واژگان کلیدی: اخلاق اسلامی، زهدورزی، آیت‌الله محسنی، دنیاگرایی در اسلام.

مقدمه

«زهد» واژه‌ای است که دانشمندان علم اخلاق از آن برداشت‌های گوناگونی داشته‌اند. امروزه با در نظر داشت این‌که مادی‌گرایی غربی، در جوامع اسلامی، سایه افکنده و تاثیرات نامطلوب در عرصه‌ی دین‌مداری و معنویت مسلمانان گذاشته است، اکثریت دین‌باوران نسبت به پدیده‌ی زهد، بی‌توجه و چه بسا دچار فهم نادرستی شده‌اند و پنداشته‌اند که دنیاگرایی و مادیت با زهدورزی سازگار است. از جانب دیگر، برخی با پندار عمل به این پدیده‌ی اخلاقی از حد تعادل آن به جانب افراط‌گرایی قدم نهاده‌اند، انسان زاهد را متروک از زندگانی و به پرتگاه مرگ نزدیک می‌دانند.

از سوی دیگر زهد به معنای واقعی آن، چالش دیگری را در برابر جامعه‌ی اسلامی به

۱. ماستر جزا و جرم‌شناسی و طلبه‌ی خارج فقه و اصول در جامعه‌الاسلام، کابل - افغانستان.

وجود می آورد؛ اگر قرار باشد همه ی آحاد جامعه پارسا باشند، به دنیا دل نبندند و برای آخرت کار کنند و طبق برداشت برخی علمای اخلاق، در خوراک، فقط به مقدار ضرورت اکتفا کنند، به تدریج انگیزه ی کار، فعالیت، تحصیل، شکوفایی، رشد اقتصادی و.. برای افراد زایل می گردد. نتیجه آن می شود که به تدریج، نظام سیاسی، علمی و اقتصادی جوامع اسلامی رو به سقوط قرار می گیرد.

برای بیرون رفت از افراط و تفریط در زمینه ی زهد، مبانی و نظریات دانشمندان آگاه و اسلام شناسان خردمند به ویژه دیدگاه های نظریه پرداز دانش اخلاق، آیت الله محسنی رحمته علیه به گونه ی توصیفی - تحلیلی واکاوی و ارایه می گردد. نوشتار مورد نظر، از سه بخش تشکیل شده است که در بخش اول، مفاهیم و کلیات؛ بخش دوم، مبانی زهدورزی با استناد به قرآن و سنت و در بخش سوم، رابطه ی زهدورزی با دنیاگرایی، رابطه ی زهد با استفاده از نعمت های دنیا و پیشرفت های اقتصادی، تولیدی با تاکید به نظریات مرحوم آیت الله محسنی رحمته علیه، مورد کنکاش قرار گرفته است.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. مفهوم زهد

زهد در لغت به «چیزی کم و بی میل بودن به چیزی معنی می دهد، زهید؛ یعنی چیزی کم و الزاهد، کسی که از چیزی روگردان و بی میل باشد و به اندک آن خشنود». (راغب، ۱۳۷۴ش: ج ۱۵۶، ۲) همین طور به معنای «ترک کردن و روگرداندن از چیزی نیز آمده است». (فیومی، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ۲۵۸)

در اصطلاح از آن جایی که دامنه ی این مفهوم گسترده است، پیروان مکتب عرفان و اخلاق با نظر داشت شیوه های رفتاری شان، برداشت های متفاوتی دارند. برخی گفته اند: «زهد آن است که به چیزی بی رغبت باشد که مطلوب انسان است و گرنه اگر به چیزی که مطلوب انسان نیست، بی رغبت باشد، زهد نامیده نمی شود؛ مثل خاک و سنگ و حشره ها که انسان به آن ها بی رغبت است». (کاشانی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ۳۴۵) این تعریف، در واقع همان مفهوم لغوی آن را توضیح می دهد؛ یعنی بی میل بودن به چیزی، فقط یک قید اضافه دارد که بی میل بودن به چیزی که مطلوب انسان باشد.

آیت الله محسنی رحمته علیه در این زمینه می نویسد: «مراد از زهد، ترک دنیا در تعلق قلبی و

استفاده‌ی خارجی می‌باشد». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۱۷۴) بدین مفهوم که هرچند از انواع گوناگون نعمت‌های الهی استفاده نماید، اما هیچ‌گونه علاقه و وابستگی قلبی به آن‌ها نداشته باشد. به تعبیر دیگر «زهد بدین معنی نیست که درویشی و ژولیده پوشی را پیشه نماید، بلکه این کار منفی، رذالت، ضعف نفس و فرار از مسئولیت‌های اجتماعی است، بلکه شخص زاهد باید مسئولیت‌های اجتماعی را تحمل کند، ولی نباید به مادیات و لواحق و مقارنات آن دل‌بستگی پیدا نماید». (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۲۲)

۲.۱. مفهوم اخلاق

«اخلاق»، در لغت جمع خُلُق به معنای سجایا و رفتار و خوی است. (فیومی، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ۱۸۰) در اصطلاح، علم اخلاق عبارت است از فنی که از ملکات انسانی مربوط به قوهی نباتی و قوهی حیوانی و قوهی انسانی بحث می‌کند. هدف بحث این است که فضایل را از رذایل جدا سازد؛ یعنی این علم می‌خواهد معلوم کند که کدام یک از ملکات نفسانی انسان، خوب، بد و مایه‌ی کمال و فضیلت او است؛ چه ملکاتی بد و رذیله و مایه‌ی نقص او است؟! تا آدمی بعد از شناسایی آن‌ها، خود را به فضایل آراسته سازد و از رذایل فاصله گیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۸ش: ج ۱، ۱۷۱) این برداشت ریاکارانه، مادی‌گرایانه و ظاهرانه به نظر می‌رسد و بعد معنویت و دین در آن مشاهده نمی‌شود و تمام تاکید بر مبنای ظاهر است. بدین جهت که اخلاق مند شویم، تا مردم ما را فردی توأم با اخلاق نیک و بزرگ ببینند، در صدد تمجید ما باشند؛ این نوع اخلاق، ارزشمند نیست. لذا مرحوم آیت‌الله محسنی می‌گوید: «مراد ما از اخلاق اسلامی، ملکات فاضله و مکارم صفات از نظر اسلام است که می‌شود در تعریف آن گفت: «جهت‌دهی نفس در تخلق و آثار آن به قدرت خود در پناه دین». (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۱۷) علی‌رغم این‌که در این تعریف به جای کلمه‌ی شناخت، واژه‌ی جهت‌دهی به کار رفته است؛ یعنی جنبه‌ی عملی اخلاق بهتر از نظری آن است و همین‌طور مسئله‌ی معنویت و در پناه دین تاکید گردیده است؛ اما تعریف مذکور، تعریف جامعی نیست، زیرا اولاً این تعریف نیز کلی‌گویی نموده است و منظور متکلم واضح نیست، ثانیاً قصد تعبد در آن اشاره نگردیده است. لذا تعریف نسبتاً جامع از اخلاق اسلامی عبارت است از: «شناخت صحیح از ملکات خوب نفس، فضایل اخلاقی از رذایل و ملکات بد و تلاش در اتصاف به اول و اجتناب از اخیر به قصد

عبودیت». (همان)

این تعریف جامع به نظر می‌رسد، زیرا که در ضمن یادآوری فضایل اخلاقی و دوری از رذایل آن، قصد تعبد و ایمان را نیز شرط نموده است. بدین مفهوم، اخلاق بدون دین ارزشمند نیست و اگر اثر داشته باشد، زودگذر و قابل دوام نیست.

۳.۱. مفهوم دنیا

«دنیا»، در لغت اگر از ریشه‌ی «دنی» باشد، به معنای پست، خسیس، و ناچیز می‌آید. (فیومی، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ۲۰۲) اگر از ماده‌ی «دنو» باشد، به معنی «نزدیک می‌آید؛ چون دنیا نسبت به آخرت نزدیک است، لذا دنیا نامیده شده است...». (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۸، ۷۵) اما در اصطلاح، با توجه به رفتارهای انسان، و نحوه‌ی رفتار موصوف آن که چگونه زندگی کردن باشد، معنای متفاوتی دارد. چنان چه آیت الله محسنی رحمته الله علیه در این زمینه می‌نویسد: «غالباً فکر می‌کنند که دنیا اسم روزگار ما در کره‌ی زمین است که مقابل آخرت روزگار قیامت است، ولی دنیا اسم نیست و در هیچ آیه از قرآن مضاف الیه، واقع نشده بلکه صفت حیات است. الحیات الدنیا در قرآن به دو معنی آمده است: زندگانی پست تر، مانند این آیه‌ی مبارکه «انما الحیاة الدنیا لعب و لهو» (محمد: ۳۶). الحیات الدنیا به معنای زندگانی حاضر، گویا در مقابل زندگانی آخرت است؛ هرچند در قرآن «الحیاة الآخرة» نیامده است، ولی «الدار الآخرة» آمده است...». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۲، ۹۸) از این بیان استفاده می‌شود که با نظرداشت دو ریشه‌ی دنیا؛ یعنی دنی و دنو، این واژه با موصوف آن عبارت از زندگانی پست تر یا حاضر و فعلی که در آن معصیت خدا شود و رضای الهی در بین نباشد، معنی می‌دهد.

۴.۱. مفهوم دنیاگرایی

دنیاگرایی به معنای «دوست داشتن دنیا و این که انسان همه‌ی توانایی‌های خود را برای به دست آوردن مال، بیش تر به کارگیرد و برای جمع‌آوری مال و ثروت زیاد تلاش کند» آمده است. (نوری، ۱۳۹۲ش: ۱۰۷) به طوری که همه هستی‌اش را فقط در همین دنیا بداند و آخرت را فراموش نماید؛ چنان چه خداوند می‌فرماید: «برخی از شما دنیا را و برخی از شما آخرت را می‌طلبند». (بقره: ۸۶)

۵.۱. مفهوم آخرت

در لغت به معنای «آن جهان، آن سرا، عقباً، معاد و...» (دهخدا، ۱۳۷۷ش: ج ۲، ۱۴۳) آمده است؛ چنانچه مرحوم راغب می‌نویسد: «آخر در برابر اول و هم‌چنین در مقابل واحد به کار می‌رود، قیامت و جهان پس از مرگ، به دارالآخره؛ یعنی خانه‌ی آخرت که حیات ثانوی است، تعبیر شده. همان‌طور که حیات دنیوی و این جهان را به دار الدنیا تعبیر کرده‌اند؛ مانند آیه‌ی «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ؛ به راستی که حیات آخرت همان حیات حقیقی است که جاودانه، بدون زوال و بدون انقطاع و مرگ است» (عنکبوت: ۴۶). (راغب، ۱۳۷۴ش: ج ۱، ۱۶۰)

۶.۱. اهمیت زهد

با نیم‌نگاه به جوامع بشری در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی، شاهد درگیری‌ها، کشتارهای بی‌گناهان، غارت، استثمار و استعمار جهانی هستیم. یکی از دلایل عمده‌ی این پدیده‌های ناخوشایند، وابستگی عمیق و شدید، انسان به دنیا و ذخاریف آن است. بدون تردید اگر بشریت، اندکی از طعم آرام‌بخش زهد را می‌چشیدند، جنایت‌هایی که در قرن ۲۱ دیده می‌شود را مرتکب نمی‌شدند؛ بنابراین زهد و بی‌پروایی نسبت به دنیا و عدم وابستگی به آن، برای آرامش جهانی و جوامع بدون جرم و جنایت، از اهمیت بسیاری برخوردار می‌باشد.

در جوامع اسلامی نیز به ندرت به زهد عمل می‌شود. طبق احادیث آخرالزمانی، اکثر مردم دین‌شان همین دنیا و مادیات دنیوی است و پنداشته‌اند که پول، ثروت و مکنث، موجب آرامش آن‌ها می‌گردد. این در حالی است که احادیث وارده با تأکید بر اهمیت زهدورزی آن را باعث آرامش و عبور از مصیبت‌ها و چالش‌های زندگی تلقی کرده‌اند؛ چنانچه در روایتی غیر معتبر از پیامبر خدا ﷺ نقل شده است: «زهدورزی در دنیا موجب راحتی دل و بدن است». (صدوق، ۱۳۶۲ش: ج ۷۳، ۱۱۴) در روایت دیگری نیز نقل شده است: «کسی که نسبت به دنیا زهد ورزد، مصیبت‌ها بر او آسان گردد». (طبرسی، ۱۳۷۰ش: ج ۲، ۳۴۱) در حدیث دیگر، بی‌میلی و زهد را باعث توجه دل به دنیای آخرت دانسته است: «بی‌رغبتی به دنیا باعث فراغت قلب جهت پرداختن به آخرت می‌گردد». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۱۶) مضاف براین‌که به نقل غیر معتبر از پیامبر اکرم ﷺ آمده است:

«بدون بی‌رغبتی به دنیا، چشیدن شیرینی ایمان بر دل‌های شما حرام خواهد بود». (همان: ۱۲۸) وقتی زهد در جامعه تحکیم گردد و دل‌ها نسبت به دنیا بی‌رغبت گردد، جلوی بسیاری از جرایم، ناامنی‌ها و مشکلات جامعه گرفته می‌شود.

با استفاده از آیات و روایات، به نظر مرحوم آیت الله محسنی رحمته الله علیه «اگر زهد اسلامی مورد عمل قرار می‌گرفت، فواید زیر را برای فرد و جامعه به ارمغان می‌آورد:

الف. آرامش خاطر افراد و عدم خستگی مفرط در تحصیل ثروت و جاه؛

ب. توجه بیش‌تر به امور آخرت؛

ج. مخالفت کم‌تر با وظایف شرعی (واجبات و محرمات و نزدیک‌تر بودن به ضوابط اخلاقی)؛

د. به وجود نیامدن فاصله‌ی عمیق طبقاتی بین اصناف جامعه از نظر اقتصادی».

(محسنی، ۱۳۸۷ش: ۱۷۶)

۷.۱. اقسام زهد

اندیشمندان علم اخلاق، پدیده‌ی زهد را از جهت‌های گوناگونی تقسیم‌بندی نموده‌اند. یک مورد از تقسیمات مزبور را که مرحوم آیت الله محسنی از مرحوم نراقی نقل کرده است، به گونه‌ی اختصار ارائه می‌شود:

«الف. زهد فرض؛ تنها محرمات را ترک کنند.

ب. زهد سلامت؛ اگر محرمات و مشتبهات را با هم ترک کند زهد سلامت است.

جنبه‌ی احتیاط را در نظر بگیرد و موارد احتمال حرمت را نیز ترک نماید.

ج. زهد ثقل؛ اگر زاید بر مقدار ضرورتی (هرچند از حلال) ترک نماید، زهد ثقل است،

ولو این‌که از استفاده‌ی مقدار ضرورت لذت ببرد. بدین توضیح که شخص زاهد، هرچند در استفاده‌ی معیشت زندگی، همانند افراد غیر زاهد، استفاده نکند، بلکه به مقدار ضرورت و زنده‌ماندنی از آن استفاده نماید، از آن مقدار لذت نیز ببرد.

د. زهد عالی؛ و اگر از مقدار مذکور لذت نبرد، از باب ناچاری بدان اقدام نماید و مانند

خوردن مردار از آن تنفر داشته باشد، زهد عالی است. هیچ‌گونه علاقه برای استفاده از نعمت‌های دنیا را ندارد، به مقدار ضرورت که جاننش از تلف در امان بماند، استفاده می‌نماید، آن هم با کراهت؛ مانند شخصی که غذای کثیف و مرداری را بخورد، این‌گونه از

دنیا و نعمت‌هایش اعراض نموده باشد.

ه. آخرین مرتبه‌ی زهد؛ اگر جمیع ما سوی الله حتی جان و بدن خود را نیز ترک کند، آخرین مرحله‌ی زهد است. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۱۹۷) بدون تردید، تحقق مفهوم زهد به ویژه قسم سوم آن بسیار دشوار است، از این رو بسیاری از اندیشمندان اخلاق اسلامی، این تقسیم بندی را مورد انتقاد قرار داده‌اند.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه که در راستای پدیده‌های اخلاقی، انتقادات و نظریات ارزنده‌ای دارد، در کتاب خویش در نقد تقسیم مزبور چنین نگاشته است: «قسم چهارم غلط است چه رسد به نوع پنجم آن، احتمال عقلایی نمی‌رود که دین مقدس اسلام چنین زهدی را مشروع بداند. اولاً، قسم چهارم بر خلاف سیره‌ی عملی انبیا، اولیا و پیشوایان دینی است، زیرا احتمال عقلایی نمی‌رود که انبیا و اولیاء؛ مثلاً وقتی غذا خورده‌اند، (حتی به مقدار حاجت و زاید بر مقدار ضرورت) حالت خوردن میته را تنفر قلبی داشته و شاید هیچ انسانی به این حالت نرسد. ثانیاً، این رفتار برخلاف آیات قرآن کریم است، زیرا در کتاب خدا، غذای حلال را طیبیات (پاکیزه‌ها) نام گذاشته است. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۱۹۸) لذا قسم چهارم و پنجم، برخلاف سیره‌ی عملی علما و ظواهر برخی آیات قرآن کریم است.

۸.۱. پیشینه‌ی عملی زهد در آیین‌های تاریخ

پدیده‌ی زهد، از موضوعاتی است که در گذر تاریخ بشریت، مورد عمل پیامبران، اوصیا و انسان‌های مؤمن و صالح بوده است و احادیث فراوانی در این راستا دیده می‌شود؛ چنانچه از امیرمؤمنان در خطبه‌ی ۱۶۰ نهج‌البلاغه در مورد زهد انبیا نقل شده است: «اگر... موسی علیه السلام و زندگی او را تعریف کنم، به خدا سوگند موسی علیه السلام جز قرص نانی که گرسنگی را برطرف سازد، چیز دیگری نخواست، زیرا موسی علیه السلام از سبزیجات زمین می‌خورد، تا آنجا که بر اثر لاغری و آب شدن گوشت بدن، سبزی گیاه از پشت پرده‌ی شکم او آشکار بود و حضرت داوود علیه السلام که با هنرستان خود از لیف خرما زنبیل می‌بافت و از هم‌نشینان خود می‌پرسید که چه کسی از شما این زنبیل را می‌فروشد؟ و با بهای آن به خوردن نان جو قناعت می‌کرد و اگر خواهی از عیسی بن مریم علیه السلام بگویم، که سنگ را بالش خود قرار می‌داد، لباس پشمی خشن به تن می‌کرد و نان خشک می‌خورد، نان خورش او گرسنگی، و چراغش در شب، مالی نداشت تا او را سرگرم کند و آرزوی طمعی نداشت تا او را

خوار و ذلیل نماید». (دستی، ۱۳۷۲ش: ۳۰۱) از گذشته زاهدان و عابدان به انسان‌های گوشه‌نشینی معروف هستند که بیان‌گر پیشینه‌ی طولانی زهد است.

در اسلام نیز افراد متعددی بودند که مسلک زهد را برگزیدند، پیش‌گامان این سیره‌ی عالی اخلاقی، پیامبر مکرم اسلام ﷺ و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام بعد از ایشان بوده‌اند، از این رو در همین خطبه‌ی منقوله از حضرت امیر علیؑ، درباره‌ی زهد پیامبر خدا ﷺ چنین می‌فرماید: «پیامبر ﷺ از دنیا چندان نخورد که دهان را پر کند، به دنیا با گوشه‌ی چشم نگرست، دو پهلوی از تمام مردم فرورفته‌تر و شکمش از همه خالی‌تر بود، دنیا را به او نشان دادند، اما نپذیرفت و چون دانست خدا چیزی را دشمن می‌دارد، آن را دشمن داشت و چیزی را که خدا خوار شمرده، آن را خوار انگاشت، چیزی را که خدا کوچک شمرده، کوچک و ناچیز می‌دانست. اگر در ما نباشد، جز آن چه را خدا و پیامبرش دشمن می‌دارند، دوست بداریم، یا آن چه را خدا و پیامبرش کوچک شمارند، بزرگ بداریم، برای نشان دادن دشمنی ما با خدا، و سرپیچی از فرمان‌های او کافی بود! و همانا پیامبر (که درود خدا بر او باد) بر روی زمین می‌نشست و غذا می‌خورد و چون برده، ساده می‌نشست و با دست خود کفش خود را وصله می‌زد، و جامه‌ی خود را با دست خود می‌دوخت ... و دیگری را پشت سر خویش سوار می‌کرد. پرده‌ای بر در خانه‌ی او آویخته بود که نقش و تصویرها در آن بود، به یکی از همسرانش فرمود: این پرده را از برابر چشمان من دور کن که هر گاه نگاهم به آن می‌افتد، به یاد دنیا و زینت‌های آن می‌افتم. پیامبر ﷺ با دل از دنیا روی گرداند و یادش را از جان خود ریشه‌کن کرد و همواره دوست داشت تا جاذبه‌های دنیا از دیدگانش پنهان ماند و از آن لباس زیبایی تهیه نکند و آن را قرارگاه دایمی خود نداند و امید ماندن در دنیا نداشته باشد؛ پس یاد دنیا را از جان خویش بیرون کرد و دل از دنیا برکند و چشم از دنیا پوشاند». (همان) چنان‌چه پارسای پیشوای انسانیت و اسوه‌ی عدالت، حضرت علیؑ نیز بر هیچ‌کسی پوشیده نیست که غذایش نان جو بود، لذا از ایشان نقل شده: «یا دنیا غری غیری؛ ای دنیا برو کسی غیر مرا فریب بده، من به تو نیازی ندارم». (همان: ۴۸۱)

از علمای بزرگ نیز افرادی همانند: شیخ انصاری رحمته‌الله‌علیه، مرحوم قاضی رحمته‌الله‌علیه، نراقی رحمته‌الله‌علیه و مراجع عظام تقلید در طول تاریخ از عوامل این پدیده‌ی اخلاقی بودند و زهد را مسلک

خویش قرار دادند و با عمل به این پدیده‌ی اخلاقی، تمام عمر شریف‌شان را فدای دین و معارف دینی نمودند. فقیه فقید آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه که عمر بابرکتش را در راه جهاد اسلامی، حفظ دین و مذهب، تالیف و تربیت شاگردان صرف نمودند، در پارسایی‌اش همین بس که بخشی از جوایز نقدی را که از جانب مراکز علمی برخی از کشورهای اسلامی و سازمان جهانی یونسکو و آیسسکو به عنوان جایزه‌ی پژوهش‌گر برتر جهان در علوم انسانی یا مؤلف برتر کتاب سال، برای‌شان تقدیم گردیده بود، به جایزه‌ی علمی «معراج»، برای مؤلفین برتر کتاب سال در کشور اختصاص دادند تا جوانان انگیزه‌ی بیش‌تری به درس، تحصیل و تالیف پیدا نمایند. در گفتارش همواره عدم وابستگی‌اش به دنیا دیده می‌شد، چنانچه بارها از محتوای سخن ایشان این‌گونه برداشت می‌شد: «پیش از تاسیس حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صلی‌الله علیه و آله و مدرسه‌ی علمیه‌ی حضرت خدیجه‌الکبری علیها السلام، نگران بودم، پول‌هایی که از دوران جهاد نزدم بود در راستایی مصرف شود. الان دیگر نگرانی ندارم». ^۱ بدون تردید، تمام این موارد بیان‌گر زهدورزی ایشان است. در عصر حاضر نیز می‌توان به حضرت آیت‌الله سیستانی (دام ظلّه) اشاره داشت که با وجود فعالیت‌های اجتماعی، فرهنگی، رسیدگی به فقرا و... هنوز در خانه اجیری زندگی می‌نماید، در عین حالی که رهبر و مرجع تقلید میلیون‌ها شیعه در سرار جهان است.

۲. مبانی زهدورزی

زهدورزی از پدیده‌های نوظهور نیست. پارسایی از سیره‌ی عملی انبیای الهی و صلحا بوده است؛ آیات متعدد قرآن مجید و احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام بدان اشاره دارد.

۱.۲. قرآن

در موارد متعددی از آیات کلام‌الله مجید، سخن (مفهوما) از پارسایی و دل‌نبستن به دنیا آمده است؛ همانند آیاتی که در مذمت دنیا نازل شده است. چنان‌چه خداوند می‌فرماید: «رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ؛ دوستی خواستنی‌های (گوناگون) از زنان، پسران و اموال فراوان از زر و سیم و

۱. مصاحبه با علی مطهری یکی از شاگردان ایشان، ۱۴۰۲/۴/۱۰.

اسب‌های نشان دار، و دام‌ها، و کشت‌زار (ها) برای مردم آراسته شده (لکن) این جمله مایه‌ی تمتع زندگی دنیاست و (حال آن‌که فرجام نیکو نزد خدا است) «آل عمران: ۱۴». چنان‌چه آیه‌ی بعد این سوره‌ی مبارکه، تقوی الهی، بهشت و نعمت‌های آن را بهتر از موارد مزبور، اعلام کرده است؛ این خود نشانه‌ی تشویق به زهد و عدم وابستگی قلبی به دنیا و زخاریف آن است. در آیه‌ی دیگر، متاع دنیا را اندک و ناچیز دانسته می‌فرماید: «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى؛ بگو تمتع زندگی دنیا اندک و ناچیز است و آخرت بهتر است برای کسی که پروا پیشه است». (آل عمران: ۱۸۵)

«الْمَالُ وَ الْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ الْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ أَمْلًا؛ مال و فرزندان، زینت دنیا است و باقیات و صالحات برای پروردگارت از نگاه ثواب، بهتر است و بهترین آرزو است»، در این آیه‌ی شریفه، دارایی و فرزندان، زینت دنیا شمرده شده است و نزد خداوند، باقیات و صالحات، ارزشمند است؛ این نشانه‌ی زهد است.

هرچند در این دسته آیات قرآن کریم، واژه‌ی زهد استعمال نشده است، ولی همین‌که دنیا و زینت‌های دنیا را مذمت نموده است، این خود نشان‌دهنده‌ی زهدورزی است. از آیه‌ی ذیل به وضاحت، مفهوم اصطلاحی زهد استفاده می‌شود؛ چنان‌چه حضرت باری تعالی می‌فرماید: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَ اللَّهُ لَا يَحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ؛ برآن چه از دست شما رفته اندوهگین نشوید و به (سبب) آن چه به شما داده است، شادمانی نکنید و خدا هیچ خودپسند و فخرفروشی را دوست ندارد». (الحديد: ۲۳)

چنان‌چه در حدیث غیر معتبر از امام علی عليه السلام، درباره‌ی این آیه‌ی شریفه چنین نقل شده است: «تمام زهد در میان دو جمله از قرآن است، آن‌جا که خداوند متعالی می‌فرماید: به خاطر آنچه از دست داده‌اید، غمگین نشوید و به آن چه خدا به شما داده دل‌بسته و مغرور نباشید؛ بنابراین هرکس در گذشته تاسف نخورد و به آن چه در دست دارد، دل‌بسته نباشد، زهد را از هر دو طرف در اختیار گرفته است». (سیدرضی، ۱۳۹۷ ش: ۵۵۴) این خود بیان‌گر علت اساسی زهد است، مبنی بر این‌که هر اندازه دل بستن به دنیا کم‌رنگ‌تر باشد، به همان پیمانانه درجات زهد بالاتر می‌رود.

انسان طبعاً منفعت را دوست دارد، لذا چگونه زهدورزی با این آیه که می‌فرماید: «آن چه به شما داده شود شادمانی نکنید» سازگاری دارد؟ آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه در این

راستا چنین توضیح داده است: «شاید منظور این آیه «لکیلا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما آتاکم»؛ بدی و شادی زیاد باشد تا منافاتی با محبت دنیا (فی الجملة) نداشته باشد و برای این احتمال دو شاهد را می‌توان اقامه کرد: اول، آیه‌ی «و یطعمون الطعام علی حبه مسکینا؛ با این که طعام را دوست دارند آن را به بیچاره و یتیم و اسیر می‌دهند» و آیه‌ی «لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون»؛ مخصوص اهل بیت نبوده و شامل همه‌ی مسلمانان است. دوم شکر نعمت بر بندگان، حتی اولیا و انبیا لازم است، اگر آن چه که خدا به بنده اش می‌دهد، محبوب او نباشد و حتی مانند مردار منفور باشد، نعمت نخواهد بود و شکر، وجهی ندارد». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۱۹۹) از این بیان استفاده می‌شود که تمایل اندک و فی الجملة با زهدورزی سازگار است، آن چه مخالف زهد می‌باشد، علاقه‌ی شدید به دنیا است.

۲.۲. زهد در سنت

سیره‌ی رفتاری پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و پیشوایان معصوم علیهم السلام، زهد عملی را به نمایش گذاشته است و احادیث متعددی از ایشان در این راستا وجود دارد. آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه در ضمن مباحث زهد، در یکی از آثار گران سنگ خویش، به چندی از احادیث معتبرالسند، اشاره نموده است که در این نوشتار به برخی آن‌ها اشاره می‌شود.

در حدیث صحیحی از امام علی علیه السلام آمده است: «بهترین اخلاقی که به دین کمک می‌کند، زهد است». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۱۲۸؛ محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۳، ۱۱۰) همان طوری که زهد یاری‌کننده‌ترین صفت اخلاقی برای دین انسان است، رفتار خلاف زهدورزی به دین‌مداری افراد تاثیر منفی دارد.

در حدیث صحیح از امام پنجم علیه السلام آمده است: «مرگ را بسیار یاد کن، زیرا آدمی یاد مرگ را زیاد نکند، مگر آن که در دنیا زهد نماید». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۱۳۷؛ محسنی، ۱۳۸۷ش: ۲۰۰)

در روایت معتبر از امام صادق علیه السلام آمده: «در طلب نمودن دنیا، ضرر بر آخرت است، در طلب آخرت، ضرر به دنیا است، (مراد فرض تزاحم و دنیای حرام است) به دنیا ضرر برسانید که سزاوارتر به آن است». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۶۸؛ محسنی، ۱۳۸۷ش: ۲۰۰)

۳. زهدورزی و دنیاگرایی

با نظر داشت مبانی پارسایی دانسته شد که آیات متعدد و احادیث زیادی، زندگانی دنیا را مذمت نموده است و آن را بازیچه، لهو، زینت و تفاخر قلم داد کرده است؛ چنان چه قرآن می‌فرماید: «و اعلموا انما الحیوة الدنیا لعب و لهو و زینة و تفاخر...؛ موکدا زندگانی دنیا، بازی، لهو، زینت و فخر نمودن بر هم‌دیگر است» (حدید: ۲۰).

در سنت نیز دنیا را سرچشمه‌ی تمام گناهان دانسته است؛ در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «دوستی دنیا، سرمنشأ همه‌ی گناهان و خطاها است». (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۸، ۱۶)

از سوی دیگر، می‌بینیم همین جهان بستر تکامل بشریت است، انسان خود را در همین دنیا، به مقامی رسانیده است که به جز خدا ندیده است، به مقام قرب قاب قوسین او ادنی رسیده است، طبق روایت غیر معتبر: «دنیا را مزعه‌ی آخرت قلم داد کرده‌اند». (قریشی، ۱۴۱۲ق: ج ۶، ۱۱۷) دانشمندان اخلاق اسلامی، توجیهاات متعددی را در این زمینه ارایه نموده‌اند. از این میان، تفصیل ارزشمندی از مرحوم آیت الله محسنی مورد کنکاش قرار می‌گیرد که با تفصیل ایشان، تعارض مزبور حل می‌گردد:

اولاً، چنان چه در بحث مفاهیم گذشت، واژه‌ی دنیا، اگر از ریشه‌ی «دنو» باشد، با موصوفش که حیات است، به معنای زندگانی حاضر است، اگر از ماده‌ی «دنی» باشد، به معنای زندگانی پست، معنی می‌دهد. به این لحاظ، حیات پیش از مردن به دو نوع می‌باشد:

الف. زندگانی نزدیک و پست؛

ب. زندگانی آخرت (طیبه و علیا).

اولی، فعالیت‌هایی است که برای خدا و آن جهان دیگر صورت نگرفته باشد «و ما الحیوة الدنیا الا لعب و لهو و زینة و تفاخر...؛ زندگانی دنیا، جز لهو و لعب چیزی نیست» (حدید: ۲۰) و شامل افعال حیوانی و اعمال بیهوده و محرمات و فسق و فجور و کار و کسب و تجارت و پول پیدا کردن، بدون هدف دیگری می‌شود. اما دومی، اعمالی است که در آن لعب و لهو و تفاخر و... نباشد که تحصیل مال را به قصد حفظ جان و برآوردن حاجات معقول خود و فامیل خود، به امر خدا انجام می‌دهد، به این قصد که خدا را

عبادت کند و به کمال نفسی خود برسد و به دیگران هم در فرض توان کمک کند.» (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۳، ۲۰۱) چنانچه خداوند می‌فرماید: «هرکس عمل نیکی به جا آورد و مؤمن باشد او را زنده بداریم به زندگانی طیبه و جزای بهتر از عمل‌شان به آنان بدهیم» (نحل: ۹۷). چنانچه در حدیث عبدالله بن یعفور به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند: «ما دنیا را دوست داریم (مراد از دنیا ثروت است) فرمود: به آن چه کار می‌کنی؟ عرض کرد: زن می‌گیرم، حج به جا می‌آورم و بر نان خوران خود انفاق می‌کنم و به برادران کمک می‌رسانم و صدقه می‌دهم، فرمود: این از دنیا نیست، از آخرت است. (مجلسی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ۱۰۶؛ محسنی، ۱۳۸۷ش: ۱۸۶)

با این لحاظ، آیات و روایاتی که دنیا را سرزنش کرده است و آن را سرمشها گناهان دانسته، همان زندگانی است که در آن معصیت و پیروی از هوای نفس باشد «زندگانی پست و حاضر»، اما آن دسته مستنداتی که زندگانی دنیا را ابزار تکامل انسان و مزرعه‌ی آخرت تلقی کرده است، زندگانی است که در آن معصیت خدا نباشد و اعمال صالح دیده شود که این خود حیات طیبه و زندگانی پاک است.

ثانیا، «موجوداتی که اطراف ما است؛ مانند: زن، فرزند، نزدیکان، دوستان، مردم، طلا، نقره، سایر فلزات، فرش، ظرف، مسکن، لباس، ماشین و... می‌بینیم که بد نیستند، اساسا اعیان، اشیا متصف به بدی و خوبی نمی‌شوند، بلکه از این جهت که مخلوق خدا هستند، خوب‌اند؛ از دو جهت پای خوبی و بدی و مدح و ذم در رابطه با موجودات اطراف و مورد ابتلای ما به میان می‌آید: اول، از نظر انتفاع و تحصیل که تا حدودی آن را بیان داشتیم. دوم، از نظر علاقه و میل باطنی و محبت قلبی». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۱۹۰) آن‌چه در آیات و روایات، مورد مذمت قرار گرفته است، علاقه و وابستگی قلبی انسان به دنیا و اموال دنیوی است؛ چنانچه در حدیثی نقل شده است که ضرر دو گرگ‌دزنده، که از دو طرف گله‌ی بی‌شبان داخل شوند، بیش‌تر از ضرر محبت مال و محبت شرف در دین مسلمان نیست. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ۲۹۷) اما اگر محبت به مال و ریاست نداشته باشند، چنین زندگانی، حیات طیبه است.

به نظر آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه، اگر محبت ریاست و تلاش برای تحصیل آن به منظور اقامه‌ی حکم خداوند و جلوگیری از فساد و انحراف باشد، عبادت است. (محسنی،

۱۳۸۷ ش: ۱۹۲) در نتیجه دنیا به عنوان خودش متصف به خوبی و بدی نمی شود، آنچه که مورد مذمت قرار دارد، علاقه مندی به دنیا و معصیت در آن است.

۱.۳. سازگاری زهد با استفاده از نعمت های دنیوی

چنان چه از مفهوم زهد دانسته شد، زهد عبارت است از ترک تعلقات دنیوی و استفاده ی خارجی، به طوری که از نعمت های دنیا استفاده شود، اما علاقه ی زیاد و تمایل شدید قلبی به آن نداشته باشد. با این حساب، تا چه اندازه استفاده از نعمت های دنیا با زهدورزی سازگاری دارد؟! دانشمندان علم اخلاق، در مقدار استفاده از نعمت ها و سازگاری آن با زهد، نظریات متفاوتی ارایه نموده اند که آیت الله محسنی رحمته الله علیه سه نوع بهره گیری از اشیاء را در این راستا مطرح نموده است:

الف. «مقدار استفاده از نعمت های الهی فقط به مقدار ضرورت باشد و حفظ زندگی و یا به مقدار واجب شرعی به گونه ای که رمق زندگی برای زاهد بماند، بیش تر از آن از خوراکی ها استفاده ننماید، به طور مثال به نیم قرص نان و لباس های مندرس می تواند زنده بماند.

ب. به مقدار حاجت، به حسب مزاج و عادات و شئون عرفی. از زیاده روی و اسراف خودداری نماید، از جانب دیگر از سخت گیری و به مقدار ضرورت هم بیش تر استفاده نماید. همان گونه که روش متعارف مردم از نعمت های دنیا به همین منوال است، نه اسراف و زیاده روی و نه قدر ضرورت و زنده ماندن، بلکه حد متوسط آن را انتخاب نماید.

ج. به مقدار امکان و هوس؛ گذشته به حد اسراف و تبذیر، استفاده نماید. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، در بررسی تقسیمات مزبور، صورت اول را مردود می داند، برای حیات طیبه و زهدورزی، لازم نیست؛ زیرا منجر به خودکشی می شود. صورت سوم، بدون تردید، از راه حرام باشد یا حلال، مردود و مذموم است و مشمول آیات و احادیث ذامه می شود.

اما نسبت به صورت دوم، در این که آیا از حیات طیبه است یا از حیات دنیا و مخالف زهدورزی؟ مرحوم آیت الله محسنی می فرماید: «بعید نیست که این را به صورت اول ملحق نماییم و استفاده از نعمت های دنیا به حد معمول که مردم استفاده می نمایند، مخالف با زهدورزی نیست، عمده ترین مستند این مدعا، زندگانی اکثر ائمه علیهم السلام، است که به جز حضرت امیر علیه السلام، سایر ائمه علیهم السلام به حد رمق و اندازه ی ضرورت مقید نبوده اند و نمی شود

زهد را از آنان سلب کرد». (محسنی، ۱۳۸۷ ش: ۱۸۸) از این رو برای حیات طیبه و زهدورزی، استفاده از نعمت‌های دنیا، به حد معمول کفایت می‌نماید، ولو این که شخص خودش را به زحمت نیندازد.

از دیدگاه مزبور استفاده می‌شود که استفاده کردن از نعمت‌های دنیا به قدر معمول، با عدم وابستگی قلبی به آن، هیچ تضادی با زهدورزی ندارد، بلکه آن چه برای شخص زاهد مهم است، عدم تعلق قلبی به دنیا است؛ چنان چه خداوند فرمود: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (حدید: ۲۳).

۲.۳. رابطه‌ی زهد با رشد اقتصادی و تولید

اگر بنا باشد تمام آحاد جامعه زاهد باشند و تمایل قلبی به دنیا نداشته باشند، دیگر انگیزه‌ای برای ترقی اقتصادی و شکوفایی علمی در کشور اسلامی به وجود نمی‌آید. به دید عموم، دنیا و زینت‌های آن، امور زودگذر و بی‌رزش تلقی می‌گردد، لذا در راستای رشد، ترقی و پیش‌رفت جامعه‌ی اسلامی زحمت نمی‌کشند، بلکه وقت خود را در مساجد و مصلی‌ها به عبادت و بندگی می‌گذرانند، در حالی که می‌بینیم جوامع غیر اسلامی، چون انگیزه‌ی زاهدانه ندارند، دنیا دوست می‌باشند، برای رشد اقتصادی، عملی و اکتشافات، تلاش می‌ورزند؛ در نتیجه بلاد کفر، به شکوفای علمی، اقتصادی و نظامی می‌رسند و کشورهای اسلامی به سیر قهقرایی و ضعف اقتصادی و نظامی گرفتار می‌شوند که در نتیجه مورد حمله‌های فرهنگی، سیاسی، نظامی و استثمار ابرقدرت‌های جهان قرار می‌گیرد، در حالی که این با مبانی بلند والای اسلامی، سازگار نیست.

به تعبیر دقیق‌تر، بر اساس بیانات فوق که دنیا ناپایدار و بی‌ارزش است، جز به مقدار حاجت نباید به آن پرداخت، باید تمام فکر و توجه آدمی به تحصیل علم و مراسم عبودیت باشد و به تعمیر جهان دیگر پردازد؛ چنان چه یکی از علمای اخلاق در این باره می‌نویسد: «و یجب ان یکون سعیه فی امور الدنیا بقدر الضروره و یحرم علی نفسه تحصیل الزائد لانه لا شقاوة اشد من صرف الجوهر الباقی النورانی فی التحصیل الخرف الفانی الظلمانی الذی یفوت عنه و ینتقل الی اعدائه من الوارث و غیرهم؛ واجب است کوشش آدمی در کارهای دنیا به اندازه‌ی ضرورت باشد و تحصیل زاید بر آن را بر خود حرام سازد، زیرا شقاوتی بالاتر از صرف جواهر ابدی نورانی نفس و روح در راه به دست آوردن سافل تاریک

(مادیات) نیست، که بالاخره روزی از اختیار برون به ورثه منتقل می‌گردد». (نراقی، ۱۳۱۲ش: ج ۲، ۱۴۵) اگر بنا باشد همه‌ی مسلمانان، پارسایی را اختیار و مطابق سخن همین نویسنده رفتار نمایند، قهراً علاقه‌ی مسلمانان از تحصیل علوم مادی و ابتکارات علمی، اگر به کلی از بین نرود، بسیار ضعیف خواهد شد، در نتیجه بازارهای بلاد اسلامی در اشغال صادرات کفار در می‌آید و جوانان ما برای کسب علوم راهی دیار دشمنان ما می‌شوند که پس از مدتی اگر کافر نشوند، به دین خود بی‌علاقه می‌شوند و اسلام را مانع دنیا خواهند دانست و در پی مبارزه با اسلام خواهند، برخواست. بالاخره ناتوانی مادی و سیاسی مسلمانان، سبب استثمار کشورهای کفر خواهد شد. در عین حال، امروزه می‌بینیم زندگانی اجتماعی و فردی، موقوف به قدرت سیاسی، اقتصادی، نظامی (صنعت و تجارت و زراعت) است؛ با این لحاظ، آیا زهدورزی با رشد اقتصادی و سیاسی سازگار است؟ آیا التزام به زهد، موجب تسلط و استعمار کشورهای زورمند کفر علیه کشورهای اسلامی نمی‌شود؟ مضاف بر این که در دوران بین وجوب و استحباب، انجام واجب مقدم است.

دانشمندان برای حل این پرسش، جواب‌های متعددی ارائه نمودند:

الف. «بین زهد و فقر، تفاوت زیادی وجود دارد. این دو پدیده، هیچ‌گاه با هم جمع نمی‌شوند. یکی پسندیده و دیگری ناپسند است. یکی خواسته و دیگری ناخواسته است. زهد با برخورداری از مال، منافعی نیست، بسا فقیری که زاهد نیست. زهد صفت قلبی و فقر پدیده‌ای خارجی است. در روایات می‌خوانیم: «الفقر، موت الاکبر؛ فقر بزرگ‌ترین مرگ است». (صبحی صالح، ۱۴۱۴ق: حکمت ۱۶۳، ۵۰۰) بدین توضیح که هرچند شخصی توان‌گر باشد، ولی تعلق قلبی بدان نداشته باشد، مشکلی ایجاد نمی‌کند، چون زهد صفت قلبی و فقر پدیده‌ای خارجی است. (نجیمی، ۱۳۸۲ش: ۳۲)

این پاسخ، اخص از مدعا به نظر می‌رسد. فرض پرسش این است که با وجود زهد، انگیزه‌ی رشد اقتصادی، علمی، نظامی و سیاسی در جوامع اسلامی زایل می‌شود. ممکن است طبق پاسخ مزبور، جامعه از نگاه اقتصادی پیش‌رفت نماید، اما از جهات دیگر، کشور اسلامی در معرض خطر جدی قرار می‌گیرد؛ بلکه وقتی تعلق قلبی نباشد، طبعا انگیزه‌ای برای ترقی نمی‌باشد، هرچند زهد صفت قلبی و فقر، پدیده‌ای خارجی باشد.

ب. همان‌گونه که پیشوایان معصوم علیهم‌السلام، برای رشد اقتصادی و زراعت تلاش می‌نمودند و مازاد بر مایحتاج زندگانی را در راه خدا انفاق می‌نمودند، جامعه‌ی اسلامی طبق سیره‌ی معصومان، به همین شیوه رفتار نمایند و در ضمن آن در راستای رشد اقتصادی، دل‌ن بستن به مال دنیا، مازاد بر نیاز خود را به مستمندان انفاق نمودن، تلاش صورت گیرد. هر اندازه زهد بیش‌تر باشد و مصرف‌ها اندک و ساده‌تر باشد، به همان پیمانه‌ی هم‌یاری برای افراد جامع بیش‌تر می‌گردد. آن‌چه که تعالیم دینی از تشویق به زهد دنبال می‌کنند، دل‌ن بستن به زندگی آخرت و ارزش‌های الهی است. انسان مؤمن در عین کار و تلاش می‌تواند زاهد باشد و پول و سرمایه او را از خدا غافل نسازد و کارهای اقتصادی و تولیدی را در راستای رسالت دینی و و انسانی خویش بداند.

به راه آوردن آحاد جامعه به این شیوه بسیار دشوار است و این راه، پرسش مزبور را جواب نمی‌دهد، زیرا اگر بنا باشد همه، اموال خویش را انفاق نمایند، کشور به شکوفایی اقتصادی و تولیدی به آن سطحی که باید برسد واصل نمی‌شود و تدریجاً باعث تسلط بیگانگان بر مملکت اسلامی می‌گردد.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه اشکال مزبور را حل نموده است و در کتاب اخلاق اسلامی خویش چنین نگاشته است: «اولاً، ما باید این موضوع مسلم را بپذیریم که جهان امروزی، حفظ دین و اجرای احکام اسلامی حتی در زندگانی انفرادی، موقوف بر قدرت نظامی، سیاسی و اقتصادی (یعنی صنعتی، تجارتي و زراعی است...) است، و نمی‌توان مادیات را نادیده گرفت. قرآن هم در این مورد می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ؛ هر اندازه که می‌توانید برای دفع کفار، نیرو آماده نمایید» (انفال: ۸). با این وجود، توجه به دنیا و تحصیل علوم تجربی و ثروت هرچند فی‌نفسه مرجوح است، ولی وقتی که حفظ دین بر آن متوقف باشد، رجحان می‌یابد و حتی لازم می‌شود. باید نسل جوان را با تشویق به تدین و اخلاق، به کسب علوم تجربی، و ثروت‌مندان را به تاسیس کارخانه‌های تولیدی و توسعه‌ی صنعت و زراعت و غیره تشویق کرد، گو این‌که جمعی در دام محبت دنیا گرفتار آیند.» (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۱۹۵)

وقتی امر بین کم‌شدن باورهای جوانان نسبت به ارزش‌های اسلامی با رعایت پدیده‌ی زهد در میان باشد، حفظ ارزش‌های اسلامی مقدم است، هرچند افراد جامعه زاهد

نباشند. لذا آیت الله محسنی رحمته الله علیه با دیدگاه روشن‌گرانه‌ی خویش، باور جوانان را نسبت به ارزش‌های والای اسلامی به جهت مثبتی تغییر داده است.

آیت الله محسنی رحمته الله علیه راهکار دیگری را در این راستا مطرح نموده است: «تا جایی که میسر باشد، تجارت خارجی و صنایع سنگین تولید، توسط حکومت اداره شود. کالا به بودجه‌ی بیت‌المال خریداری و مورد استفاده و بهره‌برداری قرار گیرد، به شرطی این کار زیر پوشش اسلام و به دور از تاثیر وسوسه‌ی چپی‌ها و سوسیالیزم باشد، این روش از یک طرف اقتصاد کشور را تقویت می‌کند، از جانب دیگر موجب حب مال، دنیاپرستی، طمع، حرص، بخل، حسد و تکبر افراد نمی‌شود. هرچند این نیز پاسخ متینی است، اما تطبیق چنین پروژه‌ای در کشور اسلامی، دشوار به نظر می‌رسد، بلکه این خود چالش‌های دیگری را ایجاد می‌نماید و پرسش‌های دیگری را به وجود می‌آورد: این‌که آیا پیش‌رفت اقتصادی بدون یک رقابت سالم میسر است؟ این خود نیاز به تدقیق و تخصص ویژه‌ای دارد، تجربه و مشاهدات نگارنده در گذشته و در بعضی از کشورها، روش ملی‌کردن صنعت و تجارت را از جانب حکومت‌ها ناتوان یافته است». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۱۹۵) از جانب دیگر متقاعد ساختن تاجران و سرمایه‌گذاران ملی برای دولتی‌کردن تجارت و صنعت، امر بسیار دشواری است حتی ممکن است باعث اختلافات و جنگ‌های داخلی و ناامنی گردد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع نوشتار حاضر، نتایج ذیل به دست آمد:

۱. زهد؛ همان ترک تعلق قلبی به دنیا و استفاده‌ی خارجی است.
۲. زهدورزی آثار و برکات فراوانی بر افراد جامعه و کشور دارد. به واسطه‌ی آن، رقابت‌های منفی، فاصله‌ی طبقاتی از جامعه برکنده شده و معنویت و ایمان مردم شکوفا می‌شود و در نهایت توجه انسان به آخرت بیش‌تر می‌شود.
۳. پدیده‌ی عملی زهد، پیشینه‌ی کهن تاریخی دارد. زهد، از سیره‌ی عملی انبیای الهی بوده است، علمای بزرگ جهان اسلام به‌ویژه مرحوم آیت الله محسنی نمونه‌ی بارز زهدورزی بوده‌اند.
۴. آیات متعدد قرآن کریم و احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام بیان‌گر زهدورزی است و انسان را به

عدم وابستگی به دنیا و تعلقات دنیوی تشویق نموده است.

۵. در پاسخ به تضاد بین روایات که دنیا را مذمت کرده و احادیثی که دنیا را وسیله‌ی تکامل می‌داند؛ پاسخ داده شد که زهدورزی با دنیا و نعمت‌های آن هیچ‌گونه تضادی ندارد، اگر زندگانی دنیا بدون معصیت و تعلق قلبی باشد، این زندگانی طیبه و پاک است، اما زندگانی که در آن معصیت باشد، حیات پست و حاضر تلقی شده است. اگر استفاده کردن از نعمت‌های دنیا به قدر احتیاج و آنچه عرف متوسط جامعه استفاده می‌نمایند باشد، مخالف زهدورزی نیست، مضاف بر این‌که اشیای اطراف ما مانند آسمان، زمین، خانه، اولاد و اموال متصف به بدی و خوبی نیستند، بلکه از دو جهت پای خوبی و بدی و مدح و ذم در رابطه با موجودات اطراف و مورد ابتلای ما به میان می‌آید: اول از نظر انتفاع و تحصیل که تا حدودی آن را بیان داشتیم و دوم، از نظر علاقه و میل باطنی و محبت قلبی.

۶. در پاسخ به پرسش تزاحم پارسایی با شکوفایی اقتصادی و نظامی، اندیشمندان اخلاق اسلامی، راهکارهایی را مطرح نموده‌اند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲ش)، الخصال، قم: جامعه مدرسین.
۲. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۳. راغب اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۱۲ق)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالعلم.
۴. رضی، محمد بن حسین، (۱۳۷۹)، نهج البلاغة، ترجمه دشتی، قم: مشهور.
۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۷)، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. طبرسی، حسن بن فضل، (۱۳۷۰)، مکارم الاخلاق، قم: نشر الشریف الرضی.
۷. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
۸. فیومی، أحمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: موسسه دار الهجرة.
۹. قریشی بنایی، علی اکبر، (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. کاشانی، محسن فیض، (۱۰۴۶ق)، المحججه البیضاء فی تهذیب الحیاء، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۷، قم: انتشارات اسلامی.

۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۱۲. محسنی، محمد آصف، (۱۳۸۵)، فوائد دین در زندگانی، چاپ دوم، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین.
۱۳. ---، (۱۳۸۷)، روش جدید اخلاق اسلامی، چاپ دوم، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
۱۴. ---، (۱۳۹۶)، افق اعلی، کابل: مرکز حفظ و نشر آیت الله محسنی سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
۱۵. ---، (۱۳۹۲)، معجم الاحادیث المعتمره، قم: نشرادیان.
۱۶. نجیمی، محسن علی، (۱۳۸۲)، زهد در کلام معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام، قم: مرکز پژوهش های اسلامی.
۱۷. نراقی، ملامهدی، (۱۳۱۲)، جامع السعادات، تهران: چاپ سنگی.
۱۸. نراقی ملا احمد، (۱۳۸۸)، معراج السعاده، تهران: نشر جمال.
۱۹. نوری مهری، جامعه، مجله مطالعاتی قرآنی نامه جامعه، ش ۱۰۷، سال ۱۳۹۰.
۲۰. مطهری، علی، از شاگردان حضرت آیت الله محسنی سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مصاحبه، کابل: ۱۴۰۲/۴/۱۰.

نقش فرهنگ اسلامی و صنعت غربی در سعادت

انسان از دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

حجت الاسلام غلام حسین محمدی^۱

چکیده

نقش «فرهنگ اسلامی» و «صنعت غربی» در سعادت بشریت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. سرنوشت سلامت جسمی و تکامل روحی انسان‌ها در گروی تعبد دینی و تعقل علمی رقم خورده است؛ زیرا فرهنگ اسلامی نسخه‌ی شفافبخش نسبت به تمام دردهای روحی جامعه‌ی بشری است و تعقل علمی تأمین‌کننده‌ی نیازهای مادی و جسمی انسان‌ها است. سرانجام این تقارن نیک فرجام، دست‌یابی به سلامتی دنیا و سعادت آخرت خواهد بود. در تحقیق حاضر ضمن بررسی واژگان کلیدی به نقش فرهنگ اسلامی و صنعت غربی در زندگانی انسان پرداخته شده است و در کنار آن پیامدهای منفی صنعت غربی با رویکرد استکباری آن در سطح منطقه و جهان و آثار مثبت آن در زندگانی اجتماعی و فردی بشریت در فرض تعاملش با فرهنگ اسلامی در اندیشه‌ی آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه تبیین شده است. هدف از بررسی این موضوع، مبارزه با اندیشه‌ی افراط‌گرایان دین‌ستیز و تفریط‌کنندگان جزم‌اندیش، و در نهایت دست‌یابی به اندیشه‌ای اعتدال‌گرا و منطقی است.

واژگان کلیدی: فرهنگ اسلامی، صنعت غربی، سعادت، آیت‌الله محسنی.

۱. دانش‌آموخته‌ی فقه و حقوق، طلبه‌ی درس خارج فقه و اصول در حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صلوات‌الله علیهم، کابل - افغانستان
Hoseinmohamdi@gmail.com

مقصود از فرهنگ دینی، باورهای اعتقادی و ارزش‌های مبتنی بر آن است که هر دین ممکن است یک سلسله باورهای مخصوص به خود را داشته باشد. مقصود در این مقاله، بررسی تمام باورهای اعتقادی به صورت کلی و عمومی نیست، بلکه باورهای اعتقادی مبتنی بر فرهنگ اسلامی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. اما مقصود از صنعت غربی، تغییر دادن طبیعت و کشف رابطه‌های موجود بین اجزای آن است. در نظام طبیعت یک نوع هماهنگی و تعامل ویژه میان اجزای آن حاکم است به گونه‌ای که به برکت کشف آن، انسان را قادر ساخته تا به صنعت و تکنالوژی پیشرفته‌ی امروزی دست یابد.

«فرهنگ دینی» و «صنعت غربی» در پندار برخی از دین‌ستیزان غربی و جزم‌گرایان شرقی در تقابل و تنافی قرار دارد. این دسته بیش‌تر به تعاند این دو موضوع توجه کرده و از ابعاد تعاملی آن غافل هستند. مسأله‌ی صنعت غربی و فرهنگ دینی، ریشه در دل طبیعت به عنوان کتاب تکوین و متن شریعت به عنوان کتاب تشریح دارد؛ زیرا تمام پیشرفت‌های صنعتی در جوامع متمدن امروزی که به کمک نیروی عقل و رشد فکری از دل طبیعت در آورده شده، فقط رابطه‌ها را کشف کرده است. بالعکس در جامعه‌ی حیوانات از آن جهت که فاقد عقل است، هیچ‌گونه پیشرفت صنعتی و دست‌آوردهای نوین به چشم نمی‌خورد. از آن سو فرهنگ اسلامی ریشه در اراده‌ی تشریعی خداوند داشته و به هدف تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها و محفوظ ماندن از زیان‌های هوس‌رانی، قوانین انسان‌ساز دینی جعل و تشریح شده است تا رفتار و گفتار و کردار انسان‌ها در چارچوب شریعت اسلام، قانون‌مند گردد؛ بنابراین رسیدن به پاسخ این پرسش که نقش فرهنگ دینی و صنعت غربی در سلامتی دنیا و سعادت آخرت انسان چیست، ضروری است. نوشته‌ی حاضر به دنبال تبیین این موضوع است که سعادت و نجات بشر از سقوط‌گاه‌ها در درون کدام اندیشه نهفته است؟ آیا در پندار دین‌ستیزان خارجی و در خیال دین‌گرایان داخلی یا در وهم جزم‌گرایان افراطی درون دینی؟ به نظر می‌رسد که پندار صنعت‌گرایان دین‌ستیز و توهم جزم‌گرایان عقل‌ستیز راه حل منطقی برای سعادت و نجات بشر نبوده و از این رو، لازم است با تمرکز خردمندانه و نگرش ژرف، بر مسأله‌ی صنعت غربی و فرهنگ دینی به هدف جمع بین تعقل و تعبد، تمدن و تدین و سنت دینی و تجدد صنعتی با

رویکرد اعتدال‌گرایانه از دیدگاه اندیشمند محقق حضرت آیت‌الله العظمی محسنی مجتهد
مورد بررسی قرار گیرد.

۱. کلیات و مفاهیم

۱.۱. مفهوم فرهنگ

واژه‌ی «فرهنگ» از دو جزء تشکیل شده است: یکی «فر» به معنای نیروی معنوی، شکوه، عظمت، درخشندگی و جلال است و دیگری «هنگ» به معنای کشیدن، سنگینی، وقار و گروه اطلاق می‌شود. واژه‌ی فرهنگ به معنای بالاکشیدن و بیرون کشیدن است. (بختیاری، بی تا، ۳۳-۳۱) در تعریف اصطلاحی فرهنگ گفته شده است: «مجموعه اندوخته‌های معنوی، فکری، روحی، عقلی، اخلاقی و اجتماعی یک قوم یا مذهب است». (یزدی، ۱۳۸۴ش: ۱۳۸)

فرهنگ اسلامی بر دو پایه استوار است: یکی «باورها» و دیگری «ارزش‌ها». باورها، همان مجموعه اعتقادهایی است که به توحید، نبوت و معاد بر می‌گردد؛ یعنی از کجا آمده‌ایم؟ مبدء هستی چیست؟ جهان هستی برای چه هدفی پدید آمده است؟ جایگاه آدمی در نظام هستی چیست؟. رکن اول فرهنگ اسلامی بر همین باورها استوار شده است و رکن دوم آن ارزش‌هایی ناشی از این باورها است و رعایت آن‌ها برای به هدف رسیدن انسان به سعادت نهایی‌اش ضروری است. (همان)

۲.۱. عناصر فرهنگ دینی

عناصر اول فرهنگ دینی، بر محور اصول دین؛ یعنی توحید و نبوت و معاد استوار است. بر اساس این عنصر، یقین داشتن به جهان نادیده و غیر مادی از ضروریات فرهنگ دینی است؛ بنابراین کسانی که نسبت به مسایل غیبی با دیده‌ی شک و تردید نگاه می‌کنند و به‌طور مطلق، یقین را بر بشر ناممکن می‌دانند، مخالفت صریح خویش را با فرهنگ دینی و قول صریح قرآن اعلان کرده‌اند؛ چرا که قرآن می‌فرماید: «الذین یؤمنون بالغیب»، «بلاخره هم یوقنون» که یقین را برای افراد باایمان اثبات می‌کنند. عنصر دوم در فرهنگ دینی، یک سلسله ارزش‌های ثابت است که در هیچ دوره و زمانی تغییر نمی‌کند و مقصود از ارزش‌های ثابت، همان اصول ارزشی و مبانی‌ای است که هرگز تاریخ انقضاء

نداشته و همیشه ماندگار است. عنصر سوم فرهنگ دینی را می توان رفتارهای برخاسته از بینش ها و ارزش ها دانست. (یزدی، ۱۳۸۱ش: ۱۲)

۳.۱. صنعت

«صنعت»، در لغت به معنای پیشه و هنر است. (دهخدا، ۱۴۳۲ش: ۴۵۶) و در اصطلاح امروزی به تغییر دادن طبیعت و جا به جا کردن اعضای طبیعت، مانند ساختن انواع وسایلی که امروزه بشریت با آن رو به رو است، اطلاق می گردد. با گذشت زمان انسان ها در کشف رابطه ی اجزای طبیعت و به اختیار درآوردن آن تجربه کسب کرده اند.

۴.۱. سعادت

«سعادت» در لغت به معنای نیک بختی، فرخندگی، خجستگی و همایونی است. (همان: ۳۶۷) علمای علم اخلاق در توضیح مفهوم سعادت چنین فرموده اند: «سعادت، لذت پایدار بوده و به طور فطری مطلوب هر انسان است. از آن جایی که زندگی انسان خالی از درد و رنج نیست؛ دو ویژگی در مفهوم سعادت لحاظ می شود: ۱. برتری کیفی، ۲. دوام کمی؛ بنابراین سعادت مند کسی است که لذت های او از نظر کمیت و کیفیت بر درد و رنج هایش برتری دارد». (یزدی، ۱۳۸۷ش: ۱۲)

۲. پیامدهای صنعت غربی بر زندگانی اجتماعی

کشورهای ابرقدرت دنیا، به ویژه غربی ها خود را متمدن و صاحب صنعت می دانند و مسلمانان را متوحش و خشن قلم داد می کنند. این در حالی است که تمدن و صنعت فاقد دین، خشونت هایی بدتر از خشونت حیوانات درنده در جنگل را در جامعه ی بشریت به وجود آورده است.

۱.۲. جنگ های داخلی بین کشورهای غربی و سایر کشورها

در این دسته از پیامدها می توان به جنگ های زیر اشاره کرد: الف. جنگ های صلیبی ناشی از عقاید خرافی و منحرف مسیحیت که تلفات سنگین و خسارات هنگفت را بر مردم آن روز تحمیل کرد؛ ب. جنگ جهانی اول که میلیون ها انسان را به خاک و خون کشانید و میلیاردها دالر خسارت مالی به جا گذاشت و تعداد زیادی از انسان ها را معیوب

و ناقص گردانید؛ ج. جنگ جهانی دوم که تلفات آن به مراتب از جنگ جهانی اول، سنگین‌تر و زیان‌بارتر بود و هم‌چنین کشتار بی‌رحمانه‌ی کمونیزم، تنها در دوره‌ی استالین در حدود سی میلیون انسان را قربانی کرد. د. جنگ‌های محلی و داخلی با تحریک غربی‌ها که به خاطر منافع اقتصادی و رونق بازار فروش اسلحه ادامه دارد. ه. حمله‌ی آمریکا بر عراق و مداخله در امور افغانستان بدون کدام مجوز، به هدف استعمار و استثمار که بزرگ‌ترین جنایت‌ها را در پی داشت و صدها هزار معیوب و مقتول را به جا گذاشت و سرانجام کارش در افغانستان منجر به سقوط نظام سیاسی افغانستان و تشدید فقر و بیکاری شد. و. استعمال دو بمب اتم توسط آمریکا بر دو شهر جاپان، اشغال فرانسه و الجزایر را که به احتمال قوی یک‌ونیم میلیون انسان را در استرداد آن کشتند. و صدها جنایات دیگر در سایه‌ی صنعت و تمدن بدون تدبیر توسط ابرقدرت‌های خون‌آشام اتفاق افتاد. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۴۶)

کشورهای صنعتی مانند آمریکا و روسیه از دست‌آوردهای صنعتی خود به بزرگ‌ترین اهداف اقتصادی رسیده‌اند و به هدف توسعه در تجارت اسلحه، نزاع‌های داخلی و جنگ‌های محلی را در کشورها تشدید می‌کنند و به دنبال آن، سلاح‌های خفیه و ثقیله‌ی خود را به کشورهای درگیر به میلیاردها دالر به فروش می‌رسانند. این دو کشور، تمام اقتصاد و دارایی‌های کشورهای وابسته‌ی به خود را به خریدن اسلحه مصرف می‌کنند و از این طریق هم به اهداف مادی و هم به اهداف سیاسی خود می‌رسند. از آن روزی که صنعت غربی وارد زندگی مردم شرق گردید، نوعی وابستگی شدید اقتصادی را برای مردم این کشورها به وجود آورد و کشورهای وابسته، نتوانستند بدون صنعت وارداتی غربی زندگی کنند. اکنون اغلب شرقی‌ها بدون تلفون، برق، وسایل نقلیه، یخچال، تلویزیون، ماهواره، کامپیوتر، وسایل برقی و ده‌ها اقلام دیگر قادر به زندگی نیستند. تولیدات داخلی در کشورهای شرقی کم‌رنگ است و بیش‌تر به کشورهای مصرف‌کننده مبدل شده‌اند، این وابستگی شدید اقتصادی به کشورهای صنعتی، زمینه‌ساز وابستگی سیاسی و فرهنگی نیز گردیده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰ش: ۱۱۷)

۲.۲. اشاعه‌ی فحشا و منکرات

قدرت‌های استعماری با استفاده از ابزار فرهنگی مانند: کمره‌ی فیلم، کمپیوتر، انترنت، مجله، رسانه‌های تصویری و ماهواره، بدترین فیلم‌های سکسی و نیمه‌سکسی را در معرض دید کشورهای اسلامی قرار می‌دهند و جوانان را به فساد و فحشا کشانیده و فضای ذهنی مسلمانان به‌ویژه جوانان را مخدوش می‌سازند و هم‌چنین در کنار فیلم‌ها و عکس‌های مستهجن، شبهه‌های اعتقادی را نیز نشر و پخش می‌کنند. به‌گفته‌ی برخی اندیشمندان: دشمنان اسلام، شبهه‌ی علمی را در کنار شهوت عملی در متن مجله‌ها، روزنامه‌ها و فضای مجازی ترویج می‌کنند. آمریکا با این عمل غیر اخلاقی خود نه تنها تنقیر و انزجار مسلمانان را برانگیخته، بلکه واکنش‌های اروپایی‌ها را نیز در پی داشته‌اند؛ آن‌ها نیز خواهان کنترل ابزارهای ارتباطی هستند تا جامعه از پیامدهای منفی این ابزار فسادانگیز مصون و محفوظ بماند. غربی‌ها از طریق رسانه‌ی تصویری و چاپی به تحقیر مسلمانان و تکریم غرب می‌پردازند و یک عده افراد خود باخته را تحت تعلیم قرار داده و چند صباحی، شیوه‌ی استفاده از ابزار غرب را تعلیم می‌دهند تا آن‌ها به صورت کورکورانه، سبک زندگی غربی را به دیگران یاد بدهند. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۲۴۸)

صنعت غربی نسبت به کسانی که در دامن فرهنگ اسلامی تربیت نشده‌اند، آثار نامطلوبی دارد. استفاده از فضای مجازی از فیسبوک گرفته تا گوگل و یوتیوب و غیره برای کسانی که فعالیت فرهنگی، اقتصادی و سیاسی دارند و در چارچوب اخلاق اسلامی استفاده می‌کنند، بهترین ابزار برای کارهای فرهنگی و اقتصادی و سیاسی است که با هزینه‌ی کم، بزرگ‌ترین فعالیت‌ها را راه‌اندازی می‌کنند. برای افرادی که از باورها و ارزش‌های دینی تهی هستند و یا از روی طغیان و عصیان‌گری، زندگی لجام‌گسیخته‌ای را در پیش گرفته‌اند، وارد شدن در این فضای بی‌حد و مرز، مساوی با خودکشی تدریجی است. جوانانی که در عالم مجرد زندگی می‌کنند و تجربه‌ی کافی از زندگی ندارند، وقتی بدون تقید اخلاقی وارد فضای مجازی می‌شوند، با مواجه شدن انواع برنامه‌های غیر اخلاقی و شبهه‌های اعتقادی در کنار ترویج فحشای عملی به مرور زمان، اخلاق جدید، باور جدید و رفتار متفاوت و متغایر با ارزش‌های اسلامی پیدا می‌کنند و بخشی از استعداد و نیروی جوانی خود را در خدمت غول‌پیکران اقتصادی قرار می‌دهند؛

غول‌پیکرانی که با دست‌ان پشته‌پرده از کاربران رضاکار شبکه‌های اجتماعی، بزرگ‌ترین استفاده‌های جاسوسی، سیاسی و اقتصادی و مادی خود را می‌برند و دست به ترویج فحشا و منکرات می‌زنند. (صادقی، ۱۳۶۲ش: ۱۱۱)

۳.۲. تشدید نفاق‌ها و نزاع‌ها در داخل کشورها

رسانه‌های صوتی و تصویری بزرگ‌ترین وسیله برای پیام‌رسانی جهانی و ابزار اطلاعاتی است، ولی نکته‌ی قابل‌تذکر این است که این رسانه در اختیار چه کسی باشد و با چه فرهنگ و ایده‌ای از آن استفاده صورت گیرد؟ در جهان متمدن فعلی دیده می‌شود که رسانه‌های غربی به خاطر حفظ سیاست خود، در گزارش‌ها کم‌تر دروغ می‌گویند، ولی شیطنت‌های دیگری دارند که از آن طریق، رفتار ظالمانه و منش مستکبرانه‌ی شان را به نمایش می‌گذارند:

الف. اخبار دل‌خواه خود را به بهانه‌های مختلف بازتاب داده و به صورت تکراری گزارش می‌دهند، ولی وقتی به خبرهای کشورهای اسلامی که می‌رسند، گویا بی‌خبر مانده‌اند با اشاره‌ای کوتاه از کنار آن می‌گذرند. به طور نمونه در کشورهای اسلامی وقتی مخالفان حکومت، دست به اعتراض و راه‌پیمایی می‌زنند، رسانه‌های غربی چنان با شدّ و مدّ آن را بازتاب می‌دهند که گویا در یک قدمی، حکومت سقوط می‌کند و نظام جدیدی روی کار می‌آید، ولی وقتی حمایت‌های داخلی از حکومت صورت می‌گیرد، گوش کارگردان‌های رسانه‌های مزدور غربی گر و چشم‌شان کور است. در راه‌پیمایی اربعین حسینی سالانه ۲۵ تا ۳۰ میلیون مشتاقان و زائران حسینی شرکت می‌کنند و با چه شور و اشتیاق و عزت آن‌جا حاضر می‌شوند، ولی غربی‌ها گویا چشم‌شان کور بوده و توان دیدن این جمعیت بزرگ را ندارند و هیچ‌گونه بازتاب از سوی آن‌ها داده نمی‌شود.

ب. ایجاد دشمنی و بدبینی میان کشورها به گونه‌ی ظریفانه و شیطنت‌آمیز؛ به طور نمونه: جنگ در سوریه میان موافقان اسرائیل و مخالفانش شعله‌ور بود؛ اما آمریکا از طریق رسانه‌های تصویری و صوتی خود، آن را به نام جنگ بین شیعه و سنی یاد می‌کرد و نزاع شیعه و سنی را می‌خواست در همه‌ی کشورهای اسلامی تشدید کند. (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۲۶)

۳. آثار فرهنگ اسلامی و صنعت غربی

چهره‌ی درخشان صنعت غربی در کنار فرهنگ اسلامی دیدنی است؛ زیرا با محوریت باورهای دینی، سیاست‌های چند پهلوی امروزه، چهره‌ی خود را عوض می‌کند و از شکل استبدادی و ظلمانی بیرون شده، چهره‌ی نورانی عدالت خواهی را به خود می‌گیرد. هرچیزی که زیر چتر عدالت در آمده و بر ستون ارزش‌های اسلامی تکیه بزند آثار مطلوب و سازنده‌ای در زندگانی انسان دارد.

۱.۳. زندگی شرافت‌مندانه و رفتار خردمندانه

فرهنگ اسلامی با محوریت باورها و ارزش‌ها، پاسخ‌گوی این پرسش‌ها است که مبدأ هستی چیست؟ آیا سرچشمه‌ی عالم هستی، ماده‌ی بی‌شعور بوده و هیچ طرح و برنامه‌ی حکیمانه و نقشه‌ی مدبرانه‌ای در کار نبوده است؟ آیا انسجام و هماهنگی در جهان هستی روی تک تک اجزایش حاکم است؟ انسان در مجموعه‌ی عالم هستی چه نقشی داشته و چه مسئولیت‌هایی بر عهده‌ی اوست؟ خداوند انسان‌ها را چگونه و از طریق چه کسانی به زندگانی انسانی، رهنمایی کرده است؟ مادی‌گرایان و ملحدان نسبت به نظام هستی باور دارند که تمام حقیقت، منحصر به ماده بوده و فراتر از ماده محل تردید است. به باور آن‌ها جهانی فراتر از این جهان مادی وجود ندارد؛ اما فرهنگ دینی به جهان با دید معنادار و منطقی نگاه می‌کند و خداوند متعال را آغاز و پایان هستی معرفی می‌داند. در فرهنگ اسلامی، زندگی انسان از خداوند شروع و به خداوند به فرجام می‌رسد و در فاصله‌ی تولد تا مرگ، نماینده‌ی خداوند در روی زمین بوده و مسئولیت انسانی زیستن و مسلمان مردن را دارد. خداوند متعال از طریق انبیاء و سفیرانش، انسان را در سه بخش عقاید، اخلاق و احکام هدایت و رهنمایی کرده و بر بسیاری مخلوقات خود، او را برتری بخشیده و زمین و آسمان را مسخر آنان قرار داده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰).

در فرهنگ الهی، توحید، نبوت و معاد به عنوان اساس و اصول دین قرار داده شده و اخلاق و احکام، متفرع بر آن‌ها گردیده است. فرهنگ الهی وظیفه‌ی انسانی بشریت را در طول زندگانی‌اش به صورت عادلانه تنظیم می‌کند تا در سایه‌ی عدالت از آسیب‌های ظلم،

محفوظ و مصون بمانند. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۴۹)

در فرهنگ الهی، خدا محوری به جای اومانیسیم و انسان محوری است. انسان در تمام رفتار و اعمال خود اختیار دارد و هیچ نوع اجباری در کار نیست و در عین حال، در مقدمات اعمال خود به خداوند متعال محتاج بوده و قدرت، علم، حیات، انگیزه‌ی عمل و توفیق درکارها ریشه در اراده‌ی خداوند متعال دارد. انسان خدا محور در سایه‌ی عدالت اجتماعی، دنبال دنیای پاک، آخرت پاک و عقیده‌ی پاک است. کسی که به فرهنگ اسلامی پابند است، تمام هستی خود را از خداوند دانسته و پایان زندگی خود را هم متصل به خداوند می‌داند و با وجود این، برخلاف اراده‌ی تشریحی خداوند، قدم معصیت روی عالم تکوین نگذاشته و از زندگی فردی خود تا فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و غیره... را مطابق قانون الهی تنظیم می‌کند. اگر به سیاست قدم می‌گذارد، از مسیر قانونی‌اش حرکت می‌کند نه از طریق زر و زور و تزویر و اگر با مردم حرف می‌زند، با زبان انسانیت و منطق شریعت تفاهم می‌کند نه با زبان زور و تزویر بین‌المللی.

۲.۳. شکوفایی اقتصادی و تکامل اخلاقی

فرهنگ اسلامی و صنعت غربی، نقش مهمی در تحول زندگی انسان‌ها دارند. در پرتوی فرهنگ اسلامی، تکامل اخلاقی و در سایه‌ی صنعت غربی، مدیریت جهانی و کنترل اوضاع جهان آسان گردیده و می‌گردد. اگر فرهنگ اسلامی درست تطبیق شود و از صنعت و تکنولوژی استفاده‌ی سالم صورت گیرد، شکوفایی اقتصادی و تکامل اخلاقی پدید می‌آید. شکوفایی اقتصادی بدون برنامه‌ریزی درست امکان ندارد؛ همان‌گونه که تکامل اخلاقی بدون برنامه‌ریزی برای تزکیه‌ی نفس محقق نمی‌شود. در زمان حکومت واحد جهانی این دو پدیده‌ی اخلاقی و صنعتی به اوج شکوفایی و تکاملی خود می‌رسند. البته زمینه‌سازی برای هم چون روزی بسیار ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا افرادی که در حکومت حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف سهم می‌گیرند، انسان‌های معمولی نیستند، بلکه از تعهد اخلاقی و تخصص دینی و صنعتی برخوردارند، چون اگر حضرت در وضعیت نابسامان و آشفته هم چون روزگار ما بیاید، در حالی که زمینه‌ی تطبیق عدالت جهانی نیست و ظرفیت پذیرش حق در بین مردم زیر صفر است؛ امکان تحقق عدالت اجتماعی و حاکمیت دینی نخواهد بود.

حضرت مهدی در جامعه‌ی عقب‌افتاده و جاهل چگونه اقتصاد جهان را شکوفا می‌سازد؟ شکوفایی اقتصادی برنامه‌ریزی می‌خواهد و باید افراد متخصص در رشته‌های مختلفی باشند تا سخن امام علیه السلام را در هر زمینه بفهمند و بتوانند آن را تطبیق کنند؛ به طور نمونه حضرت مهدی علیه السلام درباره‌ی سیستم اقتصاد جهان یک سلسله اصول کلی را بیان می‌کند یا در مورد مسایل عمومی فقه و احکام شرعی، کلیات را بیان می‌کند، اما تطبیق کلیات بر مصادیق به عهده‌ی خود افراد است. افرادی که موضوع را شناسایی کنند و حکم آن را به صورت دقیق تطبیق نموده و نسبت به مسایل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی به حدی از فهم و درک قوی رسیده باشند که بتوانند اصول کلی را بر موضوعات آن پیاده سازند؛ بنابراین تا مردم به درجه‌ی تخصص و فوق تخصص نرسند و از نظر روحی و تربیت انسانی به اخلاق انسانی آراسته نگردند، لیاقت و شایستگی حکومت جهانی را پیدا نکرده و به شکوفایی اقتصادی و زندگانی انسانی دست نمی‌یابند. (محسنی، ۱۳۹۵ش: ۴۳)

۳.۳. سلامتی جسمی و روحی

یکی دیگر از آثار مثبت تقارن فرهنگ دینی با صنعت غربی این است که سلامتی جسمی و روحی انسان تأمین می‌گردد و نمونه‌ای از بهشت برین در همین دنیا تجربه می‌شود. صنعت غربی با وجود مشکلاتش، آثار مثبتی هم داشته که سبب رفع مشکلات در زندگی انسان‌ها شده است. وظیفه‌ی فعلی بشر این است که در کنار صنعت غربی به ترویج فرهنگ اسلامی پردازد تا بین فرهنگ اسلامی و تکنالوژی بشری، تعامل و هماهنگی برقرار شود و تمام مشکلات زندگی و زندگانی انسان‌ها پایان یابد. به راستی فرهنگ قرآنی، شفابخش همه‌ی مشکلات اجتماعی و اخلاقی می‌باشد و درد و رنج روحی بشر با قرآن قابل درمان است: «و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین» (اسراء: ۸۲)؛ ما آن چه شفا و رحمت برای مومنان و دین باوران است، فرود می‌آوریم. (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۱۹۰)

با توجه به واقعیت‌های زنده‌ی اجتماعی و آثار فرهنگی و صنعتی دنیای امروز، می‌توان به این نتیجه دست یافت که سلامت جسمی و روحی انسان‌ها و با دید وسیع‌تری سلامتی حیوانات نیز در گروهی حاکمیت فرهنگ دینی و استفاده‌ی مثبت از صنعت غربی است؛ زیرا با رشد تکنالوژی بشری و ترقی علوم تجربی جلوی بسیاری از خطرهای حوادث

طبیعی گرفته می‌شود و آسیب‌های ناشی از سیل، زلزله، مکروب‌ها، آتش سوزی‌ها، آفت‌های طبیعی و مرض‌ها کاهش می‌یابد و سلامتی جسمی انسان تاحدی تامین گردیده، ولی خسارت‌ها و زیان‌های ناشی از نارسایی‌های صفات روحی مانند: نگرانی‌ها، استرس‌ها، ناامیدی‌ها و ده‌ها نمونه‌ی دیگر از مشکلات روحی مانند: حسادت و بدگمانی و بی‌اعتمادی‌ها با تعلیمات روح بخش اسلام حل می‌گردد. نسخه‌ی شفابخش قرآن و دستورات دینی، انسان را از حالت افراط و تفریط بیرون آورده و متعادل می‌سازد. مرض‌های روحی انسان در حوزه‌ی دین‌تداوی می‌گردد و ریشه‌های سرطان روحی را با تطبیق نسخه‌های قرآنی می‌توان ریشه کن ساخت.

در واقع از سخنان اندیشمندان توانا حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه به این نتیجه می‌رسیم که صنعت غربی و تکنالوژی بشری زمینه‌ی آسایش و رفاه را در زندگی انسان فراهم می‌کند و از برکت صنعت بشری، امروزه برای انسان‌ها توان مقابله با خطرات حوادث ناگوار پیدا شده است و با پیشرفت علم طب جلوی مرگ و میرهای غیر حتمی گرفته شده و می‌شود و با ترقی علوم هندسه و وسایل ساختمانی، صدمات ناشی از زلزله و سیل کاهش یافته و با وجود وسایل نقلیه، مسافرت‌ها آسان شده و انسان‌ها در زمانی کوتاه، مکان‌ها و شهرهای زیادی را باموتر، موترسایکل، طیاره و قایق و غیره.. طی می‌کند و به مقصود خود بدون آسیب‌های جسمی و خستگی مفرط می‌رسد. با این حال، در عصر فعلی با سلاح‌های کشتار جمعی و هسته‌ای، تمام یک قاره، جان انسان‌ها و تمام موجودات زنده جان مادی در معرض نابودی قرار دارد.

سلامت جسمی و امنیت روحی با رشد صنعت غربی بیش‌تر در معرض تهدید است. علم و صنعت و تکنالوژی در ذات خود حالت ویرانی و جنبه‌ی تخریبی را در پی ندارد؛ مشکل از آن‌جا نشأت می‌گیرد که این ابزار صنعتی به دست مستکبران جهانی و جهان خواران خون‌آشام قرار دارد و آن‌ها با توجه به خباثت باطنی و بیماری روحی که دارند به هیچ چیزی رحم نمی‌کند و جهان را با قدرت اتمی خود به کام مرگ می‌کشانند. این ابزار پیش‌رفته‌ی امروزی اگر به دست تربیت‌شدگان فرهنگ اسلامی قرار بگیرد، آن‌ها عدالت جهانی را در تمام کره‌ی زمین حاکم می‌سازند و جلوی هر نوع تجاوز و تعدی را به کمک ابزار پیش‌رفته‌ی بشری می‌گیرند تا سلامتی جسمی و آرامش روحی و روانی تمام انسان‌ها

در هرگوشه و کنار کره‌ی زمین تأمین شود.

۴.۳. تأمین امنیت داخلی و خارجی

در عصر حاضر که عصر تمدن و صنعت است، امنیت داخلی کشورها رو به وخامت گراییده و حاکمان سیاسی نتوانسته‌اند امنیت داخلی کشور خود را تأمین کنند. بسیاری از حاکمان سیاسی کشورها به سلاح پیش‌رفته مجهز گردیده‌اند، ولی به سلاح تعهد اخلاقی و فرهنگ دینی آراسته نشده‌اند. تأمین امنیت داخلی کشورها و بهتر شدن روابط بین‌المللی در سطح جهان، بدون تحقق عدالت جهانی ممکن نیست و تحقق عدالت جهانی بدون رهبر معصوم عدالت‌خواه، ناشدنی است. از سوی دیگر رهبر معصوم عدالت‌خواه، امنیت و عدالت را زمانی محقق سازد که سطح فرهنگ عمومی پذیرای چنین امری باشد.

امنیت کامل در سطح جهان با تحقق و تقارن دو گزینه‌ی فرهنگ دینی و رشد علمی قابل تحقق است. البته این ایده، در زمان حکومت واحد جهانی حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، جامه‌ی عمل می‌پوشد و امنیت سرتاسری در تمام نقاط جهان حاکم می‌شود، زیرا در عصر ظهور، فرهنگ عمومی مردم در اثر تبلیغات فرهنگی مسلمانان بسیار بالا می‌رود و مردم نسبت به اسلام گرایش پیدا می‌کنند. در زمان حکومت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف حکومت‌های طاغوتی و ضد دینی از درون پوسیده و از بین می‌رود و ممکن است سلاح‌های پیش‌رفته‌ی کشورهای ابرقدرت به صورت ناستفاده در انبارها باقی بماند و کسی از آن‌ها استفاده نکند. چنانچه سرنوشت شوروی سابق را دیدیم که نتوانست از سلاح‌های پیش‌رفته‌ی خود علیه مردم افغانستان استفاده کند. البته فرهنگ اسلامی پیش از ظهور حضرت مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف برای مردم جهان تبیین می‌شود و سطح آگاهی مردم بسیار بالا می‌رود و آمادگی روحی برای مردم جهان برای پیوستن به امام عجل الله تعالی فرجه الشریف شکل می‌گیرد. (محسنی، ۱۳۹۵: ش: ۵۳)

تجربه نشان داده است که صنعت و تمدن در حالی که فاقد تدین به دین حق باشد، مشکلات بشری را حل نتوانسته و آمار جنایت‌های ضد بشری از قبیل تجاوز جنسی، کشتارهای جمعی، سرقت‌های سیستماتیک و غیره در کشورهای متمدن لائیک و توسط آن‌ها در کشورهای اسلامی در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بسیار بالاست. به طور نمونه: در عراق و افغانستان تا اواخر سال ۱۳۸۷ ه.ش. در حدود ۶۸۵ میلیارد و ۷۰۰ میلیون دالر مصرف نموده و چند هزار نفر را در عراق و افغانستان به خاک و خون کشیدند و یا

به نقل از یک روزنامه در کابل، قاچاق جهانی زنان و دختران از آماری که در مارچ ۲۰۰۷ در رسانه‌های آمریکا منتشر شد، در قرن بیست و یکم هر سال ۶۰۰ تا ۸۰۰ هزار زن و دختر از ۱۲۷ کشور به کشورهای دیگر قاچاق شده‌اند. (محسنی، ۱۳۸۷ ش: ۱۲۵)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر ضمن مفهوم‌شناسی و بررسی آثار منفی صنعت غربی با رویکرد انحصارگرایی و آثار مثبت آن در فرض تعامل با فرهنگ اسلامی، برایندهای پیش‌رو به دست می‌آید:

۱. نقش صنعت غربی و فرهنگ دینی در سعادت انسان ملموس و هویدا است؛ زیرا خوش‌بختی دنیا و سعادت آخرت در گروی آسایش جسمی و آرامش روحی است. این آسایش جسمی و آرامش روحی به صورت تصادفی حاصل نمی‌شود، بلکه نیاز به مکانیزم خاص و عوامل ویژه‌ای دارد.
۲. باتوجه به تعریف سعادت و رابطه‌ی آن با صنعت و فرهنگ اسلامی به این مطلوب دست یافتیم که در سایه‌ی فرهنگ اسلامی، انسان از حالت بردگی خارج شده و در حوزه‌ی بندگی داخل می‌شود.
۳. انسان به برکت بندگی هیچ‌گاه از قدرت و صنعت استفاده‌های نامطلوب نمی‌کند و همواره به قدرت و صنعت نگاه‌ابزاری داشته و زمینه‌ی تکامل خود و دیگران را فراهم می‌سازد.
۴. زندگانی انسان، روی حساب خاص و مهندسی حکیمانه تنظیم شده است، به گونه‌ای که در تمام عرصه‌های زندگی نیاز مبرم به برنامه‌ی دقیق و منظمی دارد تا از آسیب‌های افراط و تفریط مصون بماند و به صورت هماهنگ با حفظ تعادل روحی و جسمی به کمالات انسانی، عقلی و حیوانی خود برسد. از این‌رو، انسان‌ها به برکت رسول باطنی خود (عقل)، مسئولیت آباد ساختن زمین را به عهده داشته و از طریق آن، به بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی دست می‌یابند و از همه‌ی امکانات طبیعی به نفع خویش بهره‌جسته و از تلخ‌کامی‌های طبیعت نجات می‌یابند و سرانجام در اثر سعی و تلاش عقلی خود به آثار شیرین صنعت و تکنالوژی دست پیدا می‌کنند.
۵. در نهایت، به سلامتی جسمی، شکوفایی اقتصادی، و رشد عقلی و علمی نایل خواهند شد.

۶. انسان‌ها به هدف استفاده‌ی بهتر از صنعت و طبیعت، بدون الهام‌گیری از شریعت، راه گم کرده و به جایی نمی‌رسند، لذا انسان ملزم و مکلف است که در چارچوب قانون شرعی قدم و قلم بردارد تا از آسیب هوس‌های حیوانی و دخالت‌های شیطانی محفوظ بماند. عقل به تنهایی قدرت رهنمایی و هدایت‌گری را ندارد و نمی‌تواند از همه‌ی رمز و راز عالم پرده بردارد. از این رو، نیاز مبرم به رهنمایی رسولان الهی پیدا می‌شود تا زندگانی انسان‌ها در پرتو شریعت، مطابق قانون طبیعت پیش بروند.

۷. نقش فرهنگ اسلامی و صنعت بشری در زندگانی انسان‌ها بسیار بارز و اثر بخش است به گونه‌ای که تمام رنج‌ها و دردهای روحی بشریت با نسخه‌ی شفابخش قرآن و سنت مداوا می‌شود و رنج‌ها و دردهای بی‌شمار جسمی و مادی‌شان با ابزار پیش‌رفته‌ی تمدن بشری حل می‌گردد.

۸. جمع بین تمدن بشری و تدبیر به دین الهی، ثمره‌ی شیرین و لذت‌بخشی دارد که عبارتند از: زندگی شرافت‌مندانه، دست‌یافتن به عزت واقعی، رسیدن به رفاه و آسایش عمومی، تأمین امنیت سرتاسری، حفظ سلامت جسمی و تکامل روحی و سرانجام دست‌یافتن به سلامتی دنیا و سعادت آخرت.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۴)، لغت نامه دهخدا، تهران: انتشارات موسسه دهخدا.
۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴) آفتاب ولایت، قم: انتشارات موسسه آموزشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۳. ---، (۱۳۸۷) انسان سازی در قرآن، قم: انتشارات موسسه آموزشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۴. ---، (۱۳۸۱) تهاجم فرهنگی، مصباح یزدی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۹) دایره المعارف، ج ۲، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب رحمته الله علیه.
۶. ---، (۱۳۷۰)، اسرار عقب ماندگی شرق، قم، نسل جوان.
۷. ---، (۱۳۸۶)، حکومت جهانی مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، قم: نسل جوان.
۸. صادقی، محمود (۱۳۹۵)، احکام شبکه‌های اجتماعی، قم: نشر معروف.
۹. محسنی، محمد آصف (۱۳۹۵) معارف اسلامی، مرکز حفظ و نشر آثار معظم له رحمته الله علیه.
۱۰. ---، (۱۳۸۵) دین و زندگانی، کابل: بی‌نا.
۱۱. ---، (۱۳۸۷) مباحث علمی دینی، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین رحمته الله علیه، مطبوعه مسلکلی افغان.
۱۲. ---، (۱۳۹۲) قوانین زندگانی انسان در قرآن، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین رحمته الله علیه.
۱۳. ---، (۱۳۸۷) نقش اسلام در عصر حاضر، کابل: مطبوعه بلخ.
۱۴. نوری، حسین، بی‌تا، مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۲۸۳ الطبعة القديمة.

رابطه‌ی روح و بدن در دیدگاه

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

حجت الاسلام سلمان احمدی^۱

چکیده

این مقاله به چگونگی ارتباط روح با بدن از دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه می‌پردازد. مسئله‌ی ارتباط روح مجرد با بدن مادی از مهم‌ترین موضوعاتی است که بسیاری از اندیشمندان را وادار به تفکر در این حوزه کرده است. با توجه به اهمیت این مسئله، این قلم تلاش کرده است که رابطه و علاقه‌ی روح و بدن را در ساحت‌های مختلف، با تأکید بر آرای آیت‌الله محسنی بررسی کند. نوشتار کنونی، در دو بخش تنظیم شده است: بخش نخست به مفاهیم کلی و کلیدی پرداخته و پس از بررسی مفهوم لغوی و اصطلاحی دو واژه‌ی روح و بدن، سراغ اثبات وجود روح رفته، سپس مبحث یگانگی حقیقت و مصداق روح و نفس را بررسی کرده و در نهایت، به بحث غیریت روح و بدن پرداخته شده است. در بخش دوم، چگونگی رابطه‌ی روح و بدن مورد بررسی قرار گرفته و عناوینی چون: آغاز رابطه‌ی روح و بدن، بدن‌های روح، قطع رابطه‌ی روح از بدن، رابطه‌ی روح و بدن در برزخ و قیامت بیان شده است.

واژگان کلیدی: روح، نفس، بدن، آیت‌الله محسنی.

۱. دانش‌آموخته‌ی سطح چهار معارف اسلامی در جامعه المصطفی العالمیه.

انسان‌ها در طول تاریخ زندگی خویش، با پدیده‌هایی روبه‌رو می‌شوند که ناگزیر به حقیقتی در وجود خود به نام «روح» یا «نفس» یا هر حقیقت دیگری که حاکی از آن مفهوم باشد، باورمند شده و در صدد شناخت و کشف حقیقت و ماهیت آن گردند. مرگ و زندگی، خواب و بیداری، خواب دیدن و رؤیاهای صادقانه، رفتن به کما و برگشتن به زندگی و مشاهدات شگفت‌انگیز در آن عالم و... نمونه‌هایی از آن پدیده‌ها است که انکار آن‌ها، منجر به انکار بسیاری از حقایق شده و خلاف وجدان و ضرورت وجدانی است. روح و نفس بشری یک حقیقت اسرارآمیز و نهفته‌ای است که بسیاری از آثار و پیامدهای آن و هم‌چنین ارتباط متقابل بین روح و بدن که از یک‌دیگر تأثیر و تأثرپذیری دارند، از مهم‌ترین مباحثی است فکر و اندیشه‌ی اندیشمندان را در تمام اعصار و امصار به خود مشغول کرده است.

اگر باور به وجود مجردات در عالم پذیرفته شده باشد، چنان‌که باور حد اکثری چنین است، و نیز روح و نفس بشری، یکی از مجردات قلم‌داد شود، آن وقت کیفیت رابطه‌ی بین روح و بدن که در واقع ارتباط مجرد با ماده است، مورد بحث قرار می‌گیرد که چگونه امکان دارد بین مجرد و ماده رابطه بوده و از یک‌دیگر تأثیرپذیر باشند. این بحث در علوم عقلی به خصوص فلسفه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. مهم‌ترین بحث در این حوزه، بحث ارتباط خدای مجرد با جهان مادی است که تلاش فلاسفه در این باره قابل‌قدر است. ابن‌سینا و پیروان «مکتب سینوی» این مبحث را تحت عنوان «عقول عشره» یا عقل‌های ده گانه مطرح کرده و به عقیده‌ی خود، معضل ارتباط بین مجرد و ماده را حل کرده‌اند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش: ۲۲۰)

ملاصدرا و پیروان «مکتب حکمت متعالیه»، این مشکل را از طریق یک واسطه که اسم آن را جسم لطیف نورانی گذاشته، حل کرده و معتقدند که این روح به واسطه‌ی اعصابی که متصل به مغز است، در تمام بدن جریان دارد. (ملاصدرا، ۱۹۹۰م/۱۴۱۰ق: ۷۴)

آیت‌الله محسنی در مواردی از آثار خویش رابطه‌ی بین بدن و روح را، «رابطه‌ی تدبیری» دانسته و معتقد است که تمام تلاش محققان بشری در کشف این رابطه هنوز به یک جمع‌بندی قابل قبول و اطمینان‌بخش نرسیده و تنها جهش علمی است که سرنوشت و

چگونگی این رابطه را مشخص می‌کند، اما تا رسیدن به آن جهش، می‌توان از تعبیر «رابطه‌ی تدبیری» استفاده کرد و این رابطه را تدبیری دانست. (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۵۰)

رابطه‌ی تدبیری چیست و چه خصوصیتی دارد؟ این رابطه به این معنا است که نفس، تدبیر و تصرف بدن را به عهده داشته و حافظ بدن است. نفس، با این تدبیر و تصرف، به کمالات وجودی خویش که جز از راه تدبیر حاصل نمی‌شود، دست می‌یابد؛ زیرا برای پیمودن راه کمال و رسیدن به مراتب عالی وجود، چاره‌ای جز به کارگیری بدن و قوای بدنی ندارد. در این جا یادآوری چند نکته لازم به نظر می‌رسد: نخست، نفس انسانی به سبب تجردش نمی‌تواند به صورت مستقیم در بدن صرفاً مادی تصرف کند، بلکه تدبیر و تصرف آن در بدن، تنها به وسیله‌ی جسم لطیفی به نام «روح» است. دوم، غرض اصلی از تعلق نفس به بدن، تصرف و حفظ بدن نیست، بلکه هدف نهایی آن، استکمال و رسیدن به مراتب عالی وجود است، زیرا هیچ‌گاه فعالیت موجود عالی برای موجود سافل صورت نمی‌گیرد؛ بنابراین روح انسانی برای این‌که به کمالات و مراتب عالی وجودی برسد و خود را به مبدأ هستی و ذات پروردگار عالم نزدیک کرده و از آن منبع فیض مطلق بهره‌ی شایسته بگیرد، نیاز مبرم به جسم و بدن مادی دارد تا به آن وسیله مسیر تکامل را طی کرده و به کمال لایق برسد.

با بیان این مقدمه، مقاله‌ی حاضر به بررسی رابطه‌ی روح و بدن از دیدگاه آیت‌الله محسنی پرداخته و موضوع مزبور را در دو بخش «مفاهیم و کلیات» و «رابطه‌ی روح و بدن» به تحریر در آورده است.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. مفهوم روح

برای واژه‌ی «روح» معانی متعددی در منابع زبان‌شناسی بیان شده است. راغب در کتاب مفردات الفاظ القرآن چندین معنا برای این واژه بیان کرده است. از جمله به معنای «نفس یا وسیله‌ی حیات و تحرک»، «فرشتگان والا و ارزشمند»، «قرآن کریم»، «تنفس و نفس کشیدن»، استعمال شده است. بیان راغب در تبیین و توضیح معانی ذکر شده چنین است: «الرُّوح و الرُّوح (به فتح و ضم راء)، در اصل یکی است، ولی «رُوح» اسمی برای دم و نفس است، زیرا دمیدن و نفس هم قسمتی از روح است، مانند: نامیدن «نوع» به اسم

جنس مثل نامیدن انسان به حیوان، لذا «رُوح» اسمی است برای نفس یا جزیی که به وسیله ی آن حیات و جنبش و تحرک حاصل می شود و نیز به همان چیزی است که سودها و منفعت ها را جلب و زیان و ضررها را دفع می کند، اطلاق شده است و همین است که در آیات: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۱۵)، و «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) بیان شده است. اضافه شدن روح به خداوند، اضافه ی ملکی و تخصیصی است که باعث شکوه مندی، و شرافت روح است، مثل آیات: «ظَهَرَا بَيْتِي» (حج: ۲۶)، و «يَا عِبَادِي» (عنکبوت: ۵۶) که «بیت» و «عباد» به ضمیر (ی) که ضمیر الله است، اضافه شده؛ یعنی خانه ی من را پاک گردان؛ و ای بندگان من!.

فرشتگان والا و ارزشمند «ارواح» نامیده شده اند، مثل آیات: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» (نبا: ۳۸) و «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ» (معارج: ۴) و «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء: ۱۹۳) که «جبرئیل»، روح الامین، «روح القدس» نامیده شده. در آیات: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ» (نحل: ۱۰۲) و «وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۸۷)؛ پس روح القدس و روح الامین در قرآن صفت جبرئیل است.

و حضرت عیسی علیه السلام نیز «روح» نامیده شده در آیه ی «وَرُوحٌ مِنْهُ» (نساء: ۱۷۱ و آل عمران: ۴۹)، این نام گذاری برای توانایی در زنده کردن مردگان برای او بوده (باذن الله). قرآن، نیز در آیه ی «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا» (شوری: ۵۲)، «روح» نامیده شده است، زیرا قرآن سببی است برای حیات اخروی که در آیه ی «وَ إِنْ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت: ۶۲) توصیف شده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ش: ۲، ۱۱۸-۱۱۷) چنان که از کلام راغب و دیگر لغت شناسان استفاده می شود، یکی از معانی «روح» جزئی است در موجود زنده که مایه ی حیات، تحرک و جنبش او است و در بحث ما که رابطله ی روح و بدن است، همین معنا مراد است.

مرحوم آیت الله محسنی نیز یکی از معانی روح را منشأ حیات و زندگی می داند: «زندگی از روح که از نوعی تجرد وجودی برخوردار است، پدید می آید و روح از اراده ی واجب الوجود که حیات ذاتی دارد». (محسنی، ۱۳۹۲: ش: ۲۳)

در تعریف روح، اقوال و اختلاف نظر فراوان است که آیت الله محسنی، ۲۸ تعریف را در کتاب «روح» خود نقل می کند و اکثر آن ها را واضح البطلان، بیهوده و بی راهه روی

می‌داند. ایشان در جمع‌بندی دیدگاه‌ها در تعریف روح می‌نویسد:

«۱. هرکس که در اقوال نویسندگان درباره‌ی روح در کتب مطوله و این کتاب تأمل کند،

می‌فهمد که اکثر آنان به بی‌راهه رفته‌اند و اشتباهات آنان باور نکردنی می‌باشد!.

۲. اکثر اقوال گذشته در حقیقت انکار روح می‌باشد، و بدین ترتیب باید گفت حتی

جمعی از مدعیان علم، از اهل اسلام، همانند مادیین امروزی، از روح انسانی هیچ

برداشت درستی نداشته و آن را منکر شده‌اند، و شاید برداشت اکثر مردم عوام مسلمان

بهتر از برداشت این عده به اصطلاح علماء بوده است.

۳. در نقل اقوال اختلافاتی وجود دارد که تحقیق، نقد و بررسی همه‌ی این اقوال (با

این‌که عده‌ای از آن‌ها واضح‌البطلان است) موجب ملال خوانندگان و اسراف در وقت و

مال است و حتی اشتغال به امری بیهوده و غیر مفید خواهد بود.

۴. آن‌چه که مناسب است به آن توجه نمود چهار قول است:

الف. قول منکرین روح که انسان جز بدن مادی خود، روح مستقل و جداگانه‌ای ندارد،

و این قول از مادیین (ماتریالیست‌ها) و جمعی از خداشناسان مسلمان و غیر مسلمان

می‌باشد.

ب. قول جمعی از متکلمین که روح جسم لطیف و مغایر بدن محسوس است.

ج. قول جمعی از فلاسفه و متکلمین که روح را جوهر مجرد می‌دانند.

د. قول بعضی از اهل معقول از متاخرین که روح را جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء

می‌دانند و این قول صاحب اسفار است که تا امروز طرف‌دارانی، به خصوص بین اهل

معقول شیعه، داشته و دارد». (محسنی، ۱۳۷۶ ش: ۲۵-۲۴)

آیت‌الله محسنی از بین چهار قول بالا، قول سوم را که روح را «جوهر مجرد از ماده»

می‌داند، برگزیده و در آثارش با استدلال‌های مختلف از آن دفاع کرده و اقوال دیگر در این

زمینه را فاقد دلیل معتبر دانسته است. وی در این باره این‌گونه اظهار نظر کرده است:

«به نظر فقیر آن‌چه که جمعی از متکلمین و محدثین را وادار کرده است، روح را جسم

لطیف (جسم غیر دیدنی) بدانند نه جوهر مجرد، ظواهر نقلی شرعی می‌باشد. واقعیت

این است که قرآن مجید، تنها بر ثبوت روح انسانی دلالت دارد، و اما این‌که روح مجرد

است یا جسم لطیف، برخلاف نظر بعضی از محدثین و اهل معقول از قرآن چیزی استفاده

نمی‌شود. بلی، مستفاد از تعبیرات تعدادی از احادیث ما جسمانیت روح است... ولی این استفاده آن قدر قوی و متین نیست که قابل تأویل مقبول نباشد؛ بنابراین باید به دلایل مجرد روح توجه کنیم، اگر صحیح و قناعت بخش بود که احادیث را تأویل می‌بریم و اگر صحیح نبود، توقف می‌کنیم هر چند که احتمال جسمیت روح به اساس تعابیر احادیث مذکور کمی فزونی داشته باشد». (محسنی، ۱۳۷۶ش: ۴۱-۴۰)

معظم‌له در جای دیگری با صراحت اعلام می‌کند که روح، جوهر مجرد است و رابط‌های آن با بدن، رابط‌های تدبیری است:

«بارها گفتیم که روح، جوهر مجرد و غیر مادی است؛ بنابراین نه حال در جسم است، مانند حلول رضایت و غضب و ناراحتی و حلول رنگ‌ها در جسم، و نه داخل در جسم است، مانند دخول مظروف در ظرف و نه سوار است مانند سوار بر اسب، و بهترین تشبیه در ارتباط روح با بدن، رابط‌های رئیس یا پادشاه به کشورش است و این رابط‌ها، رابط‌های تدبیری است». (محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۲، ۱۹۲)

مرحوم آیت‌الله محسنی در موارد گوناگونی از آثارش، بین وجود روح و شناخت حقیقت آن تفاوت قایل شده و معنای آیه‌ی شریفه‌ی «قل الروح من امر ربی» را به مجهولیت حقیقت روح تفسیر کرده است. وی در یکی از آثارش در این موضوع چنین می‌گوید: «فلسفه و علم تا امروز از درک حقیقت روح عاجز مانده‌اند. فلسفه با آن همه مباحث دقیق خود نفهمیده که روح چیست، بلکه حقیقت آن از معماهای فلسفه و حکمت شده است. ساینس هم با آن همه وسعت و تحقیقات خویش، در این باره ساکت مانده است، علمای زیست‌شناسی و علم‌الحیاء می‌گویند: ما فقط روح را به خواص و آثارش می‌شناسیم و حقیقت حیات در نظر ما مجهول است. فیزیولوژی دان معروف فرانسوی (کلود برنارد) می‌گوید: «زندگی قابل تعریف نیست، ولی آن را از آثارش می‌توان شناخت؛ یعنی موجود زنده را از غیر زنده می‌توان تمیز داد»؛ بنابراین آیه‌ی شریف فوق یکی از معجزات حضرت پیامبر ﷺ است. در پایان باید متوجه بود که حقیقت روح غیر از وجود روح می‌باشد، آن‌چه که تا کنون مجهول مانده است، حقیقت روح می‌باشد، ولی وجود روح از نظر فلسفه و دلایل آن به اثبات رسیده و حتی شواهد علمی نیز بر آن دلالت دارد. (محسنی، بی‌تا: ۱۶-۱۷)

۲.۱. مفهوم بدن

واژه‌ی «بدن» در قرآن کریم و روایات اسلامی زیاد به کار رفته است که در بسیاری از موارد با واژه‌های «جسم» و «جسد» هم معنا می‌باشد. یکی از لغت‌شناسان در معنای واژه‌ی بدن چنین بیان نموده است:

«بَدَن: تن؛ جسد؛ «فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكِ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكِ آيَةً» (یونس: ۹۲)؛ امروز تو را به وسیله‌ی بدنت نجات می‌دهیم تا برای کسانی که از پس تو هستند، عبرتی باشی؛ یعنی زنده نجات یافتن تو، شدنی نیست، فقط پیکرت را از آب بیرون خواهیم انداخت و آن نوعی از نجات تو است و آن هم برای عبرت دیگران.

«وَ الْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ»؛ (حج: ۳۶)، بدن (بر وزن قفل) جمع بَدَنَة به معنی شتر قربانی است، یعنی: شتران قربانی را برای شما از نشانه‌های خدا قرار دادیم. راغب گوید: بدن در جایی گفته می‌شود که بزرگی جثه مراد باشد و جسد در جایی که رنگ مراد باشد، گویند: «ثَوْبٌ مُجَسَّدٌ وَ امْرَأَةٌ بَادِنٌ وَ بَدِيْنٌ»؛ یعنی لباس رنگ شده و زن تنومند. و شتر قربانی را به جهت فربه و تنومند بودنش بدنه گفته‌اند، در اقرب الموارد آمده: شتران قربانی را از آن بدنه گفته‌اند که آن‌ها را فربه می‌کردند. (قرشی، ۱۳۷۱ش: ج ۱، ۱۷۲-۱۷۱)

گاهی واژه‌ی «بدن» به تن بی سر و دست و پا (ابوحیب، ۱۴۰۸ق: ۳۲) و نیز به هیکل تنومند، چاق و فربه (بستانی، ۱۳۷۵ش: ۱۷۹) به کار رفته است؛ بنابراین معنای لغوی «بدن» عبارت است از: تن، جسم، جسد و پیکری بی سر و دست و پا.

مراد ما از «بدن» در این مقاله همان معنای معروف و مشهوری است که با کلماتی مانند: تن، جسم و پیکر در شناسایی و اشاره به آن بهره می‌گیرند که بخش قابل درک هر موجود زنده با حواس ظاهری است. در مقابل آن، روح، نفس و روان قرار دارد که بخش نامرئی و غیر قابل لمس و اشاره از هر موجود زنده است.

در بسیاری از موارد، معنای لغوی و اصطلاحی کلمات، یک چیز است، منتها برای توضیح و تبیین بیش‌تر معنای لغوی برخی از موارد به کارگیری، قیود و متعلقات آن معنا را می‌افزایند. در تبیین معنای اصطلاحی «بدن» نیز این‌گونه است. برخی اهل لغت در توضیح معنای عرفی و اصطلاحی بدن گفته‌اند: «ساختمان کامل یک فرد زنده؛ مجموعه اعضا و جوارح متشکل یک موجود زنده؛ مجموعه‌ی اعضا و انساج و

دستگاه‌های متشکل یک انسان». بنابراین معنای بدن در عرف و اصطلاح محاوره‌ای مردم خیلی روشن و آشکار است که نیاز به تعریف ندارد، زیرا بالوجدان و بالعیان قابل درک و لمس است و از بس روشن است، همگان شناخت کافی از آن در ذهن و ضمیر خود دارند.

۳.۱. اثبات وجود روح

در فرهنگ و مبانی دینی، خدای متعال مبدأ و منشأ حیات و زندگی بوده و تمام زیبایی‌ها و جلال و جبروت در عالم هستی از آن ذات لایتناهی سرچشمه می‌گیرد. روح آدمی از آن منظر که منسوب به آن ذات هستی بخش بوده و مظهر جلال و جمال اوست، مبدأ و منشأ حیات و زندگی آدمی است. آیت‌الله محسنی در یکی از آثار مکتوبش، راجع به اثبات وجود روح با براهین عقلی و علوم تجربی و اشاره به این‌که حیات انسانی از ارتباط روح با بدن ناشی می‌شود، چنین می‌نگارد:

«روح مجرد ما که به دلایل دینی و براهین عقلی (فلسفی و کلامی) ثابت شده و امروز در پناه علوم تجربی نیز ثابت گردیده و ده‌ها کتاب توسط دانشمندان غربی از راه تجربه در باره‌ی آن در (علم جدید روحی) نوشته شده، ... حیات ما از ارتباط روح ما به بدن ما است و بالاترین نعمت خدا». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۶۸)

ایشان در یکی دیگر از آثارش می‌نویسد:

«انسان بدنی دارد محسوس و بی‌شعور و فرمان‌بر اراده، و روحی دارد با ادراک و اراده، که بدن را به هر گونه‌ای که بخواهد و بتواند اداره می‌نماید». (محسنی، ۱۳۷۶ش: ۹)

معظم‌له برای اثبات روح، ادله و شواهدی را اقامه می‌کند که در ذیل به چند مورد آن اشاره شده است:

«برای اثبات روح به دلایل و شواهد زیر توجه کنید:

۱. خواب‌های راست و رویاهای صادقانه‌ای که بسیاری از افراد، گاهی می‌بینند و از امور مخفی حاضر یا از حوادث آینده اطلاع می‌یابند و سپس صدق آن‌ها آشکار و هویدا می‌گردد، به‌طور واضح وجود روح را ثابت می‌سازد و هیچ‌گونه توجیه مادی درباره‌ی این‌گونه خواب‌ها وجود ندارد. (محسنی، ۱۳۷۶ش: ۱۰)

۲. تخلیه‌ی روح که در اثر ریاضت یا استعداد خاصی برای جمعی از افراد میسر شده و

می‌شود و در علم روحی جدید نیز شواهدی بر آن اقامه شده است، وجود روح را مبرهن می‌سازد. بدن در موقع تخلیه‌ی روح تمام اعمال حیاتی را از دست می‌دهد و از نظر علم طب کاملاً می‌میرد، ولی دوباره روح به آن برمی‌گردد و زنده می‌شود.

۳. حکایات مردگانی که در اثر تداوی، روح آنان دوباره به بدن فیزیکی‌شان برگشته و مشاهدات خود را در موقع جدا شدن از بدن بیان داشته‌اند، استقلال روح از بدن و بقای آن را پس از مرگ ثابت می‌نماید. هر فرد منصفی که آن حکایات را در کتب علم جدید روحی بخواند و به صحبت‌های دانشمندان توجه نماید، حتماً از مجموع آن‌ها اطمینان پیدا می‌نماید، هرچند که آحاد حکایات مشکوک باشد.

۴. دلایل و براهینی که بر تجرد روح اقامه شده ...، به طریق اولی وجود روح مستقل از جسم را به اثبات می‌رساند.

۵. ممکن است بگوییم: هر عاقل به وجدان خود درک می‌کند که او دارای وجودی است غیر از بدن، و مؤید این ادراک وجدانی این است که بدن از ابتدای پیدایش در طفولیت تا آخرین دوره‌ی پیری در تغییر و تبدل است. کوچک است بزرگ می‌شود، لطیف است درشت می‌شود، سالم است بیمار می‌شود. گاهی عضو بدن او مانند دست و پا و چشم قطع می‌شود، گاهی هر دو پا و یا هر دو دست او بریده می‌شود، گاهی هر دو چشمش از بین می‌رود و هکذا، ولی هر انسان عاقل خود را در همه‌ی حالات ثابت و غیر متغیر می‌داند.

دانشمندان طبیعی، بلکه همه‌ی خواص یقین دارند که هرچند سال تمام سلول‌های بدن به کلی عوض می‌شوند، ولی مع‌الوصف خود را از اول دوره‌ی تمییز و تعقل تا آخر باقی و ثابت می‌دانند. (محسنی، ۱۳۷۶ش: ۱۳-۱۰)

۴.۱. یگانگی دو مفهوم «روح» و «نفس»

در آیات قرآن کریم، روایات و آثار فلاسفه و متکلمین، دو واژه‌ی «روح» و «نفس» زیاد به کار رفته است. آیا آن دو واژه دارای دو معنای مستقل و متفاوتی هستند یا حکایت از یک حقیقت دارند؟ مباحث گسترده‌ای در این زمینه مطرح شده است که در این مقاله مجال بحث آن نیست. دیدگاه آیت‌الله محسنی در این زمینه در موارد مختلفی از آثار ایشان منعکس شده است. ایشان آن دو واژه را دو مفهوم برای یک حقیقت دانسته و گفته است:

«جای هیچ تردیدی نیست که واژگان روح و نفس یک چیز و یک موجود است، اگر کسانی بین آن دو تفاوت قایل شده، آن تفاوت‌ها حقیقی نیستند، بلکه اعتباری و به لحاظ اعتبارات و مراتب آن حقیقت است نه به اعتبار حقیقت و وجود آن؛ زیرا هر انسانی از درون خود و بالوجدان درک می‌کند که یک وجود و یک حقیقت است نه دو وجود و دو حقیقت. اگر کسی خیال کند که انسان دارای دو حقیقت به نام روح و نفس است، از توهمات عوام و کسانی است که به حکم عوام هستند، گرچه مدعی داشتن علم و دانش هستند، اما آن‌ها مبتلا به جهل مرکب هستند.» (محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۴۳)

آیت الله محسنی در جای دیگری می‌گوید:

«نفس ناطقه و روح انسان یکی است و همان حقیقت انسان است که در برزخ و قیامت نیز باقی و حاضر است و بدن در کمال و کامیابی و نقص و ناکامی روح تأثیر زیادی دارد و همه‌ی صفات آدمی (به استثنای صفات جسمانی او) قائم به روح و نفس مجرد انسان است والله العالم بحقائق الامور و ما اوتیتم من العلم الا قليلاً و ما تسلیم مراد واقعی قرآن مجید هستیم و از سهو و جهل و غلط خود، از خداوند غفور و رؤف استغفار و طلب آمرزش می‌کنیم.» (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۱۳۳-۱۳۲)

۵.۱. غیریت روح و بدن

بعضی از دیدگاه‌ها درباره‌ی حقیقت روح و نفس، برگشت به انکار روح بوده و روح در واقع همان بدن قلم داد شده، یا حالتی از بدن و امثال آن، ولی در فلسفه‌ی اسلامی نفس و روح غیر از بدن است و حقیقتی است که گرچه به نظر ملاصدرا از بدن شروع می‌شود، ولی در ادامه موجود مجرد که بدن مرتبه‌ای از آن یا مورد تعلق آن خواهد بود، حتی بدون بدن مادی هم می‌تواند وجود داشته باشد. آن چه مسلم است، روح و نفس همان بدن نیست و حتی حالتی از حالات بدن نیست، بلکه جوهری است که بر بدن سیطره دارد و حرکات و افعال بدن تحت تدبیر اوست و در بدن تأثیر می‌گذارد و از آن تأثیر می‌پذیرد. (معلمی، ۱۳۹۶ش: ۴۳)

افلاطون طرف دار سرسخت اصالت روح بود. نفس نزد او به وضوح از بدن متمایز و باارزش‌ترین دارایی انسان است. نفس، مقدم بر بدن و محرک بدن و نیز دارای خاصیت عقل و خرد است؛ البته تمایز ذاتی نفس و بدن، نافی تأثیر و تأثر آن‌ها در هم دیگر نیست. (همان: ۴۴)

ارسطو مبدأ حیاتِ جسم دارای حیات را، نفس می‌داند و بدن به تنهایی نمی‌تواند حیات داشته باشد؛ از این رو نباتات و حیوانات و انسان دارای نفس هستند و نفس آن‌ها غیر از بدن آن‌هاست. مخصوصاً اگر عقل و ادراک کلیات را که افلاطون، و ارسطو هر دو قبول داشتند به آثار نفس اضافه کنیم، غیریت نفس و بدن جسمانی به وضوح بیش‌تری می‌رسد. ارسطو و افلاطون نفس را مبدأ حیات و حرکت و کمال اول جسم قابل حیات می‌دانند و همه‌ی این امور مؤید و مثبت غیریت نفس و بدن نزد این دو فیلسوف بزرگ است. (همان)

ابن سینا درباره‌ی اثبات وجود نفس و این‌که غیر از بدن است، می‌فرماید: «ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که از روی اراده احساس و حرکت دارند، رشد و نمو و تغذیه و تولید مثل دارند و این آثار و صفات و افعال به صرف جسم بودن آن‌ها نیست (و الا باید همه‌ی اجسام این چنین می‌بودند)؛ پس باید مبدائی غیر از جسمیت این آثار را داشته باشد و این مبدأ آثار، نفس است. (همان: ۱۳)

ملاصدرا و شهید مطهری نیز درباره‌ی غیریت روح از بدن مطالب مشابهی دارند که در این مجال نیاز به بازخوانی نیست و نتیجه‌ی دیدگاه آن دو فیلسوف معاصر اثبات مبدائی است که منشأ آثاری چون: تغذیه، رشد، نمو، تولید مثل، احساس، حرکت با اراده، علم و آگاهی و تمیز بین خوب و بد و ادراک عقلانی و استدلال و غیر آن است و اسم این مبدأ نفس (روح) است، که آن آثار را دارد. جسم فاقد آن آثار است، پس نفس و روح یک حقیقت نیستند، بلکه دو حقیقت متغایر و متمایز از هم دیگر هستند. (همان: ۴۶)

آیت‌الله محسنی در موارد متعددی، چه به عنوان مستقل و چه مشتمل از غیریت روح و بدن سخن گفته است. بخشی از نظرات ایشان را در موارد ذیل مرور می‌کنیم:

«۱. هر عاقل به وجدان خود درک می‌کند که او دارای وجودی است غیر از بدن، و مؤید این ادراک وجدانی این است که بدن از ابتدای پیدایش در طفولیت تا آخرین دوره‌ی پیری در تغییر و تبدل است، کوچک است بزرگ می‌شود، لطیف است درشت می‌شود، سالم است بیمار می‌شود، گاهی عضو بدن او مانند دست و پا و چشم قطع می‌شود، گاهی هر دو پا و یا هر دو دست او بریده می‌شود، گاهی هر دو چشمش از بین می‌رود و هکذا، ولی هر انسان عاقل خود را در همه‌ی حالات ثابت و غیر متغیر می‌داند. دانشمندان طبیعی،

بلکه همه‌ی خواص یقین دارند که هرچند سالی تمام سلول‌های بدن به کلی عوض می‌شوند، ولی مع‌الوصف خود را از اول دوره‌ی تمییز و تعقل تا آخر باقی و ثابت می‌دانند.

۲. یک دانشمند انگلیسی بر وجود روح از راه «تله پاتی»^۱ چنین استدلال می‌کند که ما از راه تله پاتی می‌توانیم بدون دخالت اعضای بدن، فکر و اراده‌ی خود را به فواصل دور انتقال داده و در اشیاء و انسان متمرکز سازیم و به همین دلیل ما دارای وجود مستقل از بدن هستیم و آن روح می‌باشد.

۳. هرکسی بدن و اعضای بدن را به خود اضافه می‌کند، مثلاً می‌گوید: تن من، سر من، دست و پای من و معلوم است که مضاف مغایر با مضاف الیه است؛ یعنی (من) غیر از بدن و اعضای آن است و (من) همان روح است». (محسنی، ۱۳۷۶ش: ۱۴-۱۳)

۲. رابط‌های روح و بدن

۱.۲. چگونگی رابط‌های روح و بدن

راجع به اصل رابط‌های روح و بدن، گمان نمی‌رود کسی تردید داشته باشد،^۲ آن‌چه که مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است، کیفیت و چگونگی این رابط‌هاست. آیت‌الله محسنی در برخی آثارش از چند نوع رابط‌ها به شرح زیر نام می‌برد: «چنین گفته شده است که برخی از آن رابط‌ها، رابط‌های مادی است، مانند رابط‌های درخت با میوه‌اش، یا رابط‌های میوه با بوی خوشش؛ برخی از رابط‌ها، رابط‌های تربیتی است، بدن مانند گهواره‌ای است که به وسیله‌ی آن روح تربیت شده و به سوی کمال حرکت کرده و به کمال می‌رسد؛ پس اگر بدن نباشد، نه نماز، نه روزه و نه زکاتی است و روح انسان توانایی انجام بسیاری از عبادات و طاعات را ندارد. برخی از رابط‌ها، رابط‌های تدبیری است، زیرا روح به اذن خداوند، تدبیرگر (مدیریت‌کننده) بدن است». (محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۴، ۲۰)

ایشان در یکی دیگر از آثارش در این زمینه می‌گوید: «انسان بدنی دارد مادی و فیزیکی، و روحی دارد مجرد و قوی‌تر از ماده، ولی سوال عجیب و پیچیده این است که رابط‌های روح و بدن چگونه رابط‌های است و حقیقت و کیفیت آن چه جوری است؟ آیا همانند

۱. تله پاتی؛ یعنی خواندن افکار از راه دور؛ روشن بینی و انتقال فکر یکی به دیگری.

۲. گرچه برخی از نویسندگان از بررسی دیدگاه‌های افلاطون، بیگانگی و عدم ارتباط روح و بدن را استنباط کرده و آن دو را از هم دیگر کاملاً بیگانه قلمداد کرده‌اند (عارفی شیرداغی، رابط‌های نفس و بدن، ۲۴۹)، ولی اولاً با دقت در کلام آن‌ها نوعی رابط‌ها بین آن دو قابل تصویر است، ولو به صورت زندان و زندانی؛ ثانیاً، این ادعا بالوجدان باطل بوده و قابل پذیرش نیست.

سریان آب در گُل، روح در بدن حلول می‌کند؟ یا همانند آب و ظرف آب، رابطه‌ی ظرفیت بین بدن و روح برقرار است؟ و روح در داخل بدن همانند غذا که در ظرف جای دارد، جایگزین است؟ و یا آیا علاقه‌ی روح و بدن علاقه‌ی راکبیت است و روح بر بدن سوار است (همانند اسب و اسب سوار)؟ و یا علاقه‌ی تدبیری است، مانند علاقه‌ی رئیس جمهور به کشورش؟ در این نظریه روح داخل بدن شمرده نمی‌شود و نه اتصال جسمانی با بدن دارد، بلکه مانند رئیس جمهوری که در سفر خارجی، از کشور خود دور است، ولی علاقه‌ی تدبیری او با کشورش به وسایل جدید (تلفن، فاکس، تلکس و اینترنت) برقرار است. خارج از بدن و مدبر بدن به اذن خداوند است.

اقوال سه گانه‌ی اول همه‌اش ضعیف و بی‌مایه و بی‌پایه است و از ناآگاهی گویندگان آن‌ها به حقیقت روح ناشی می‌شود؛ بنابراین در شرایط فعلی می‌شود که علاقه‌ی روح به بدن را تدبیری بدانیم تا این‌که علم یا فلسفه جهشی بنماید و کیفیت علاقه بهتر روشن شود.

تشبیه علاقه‌ی تدبیری روح به بدن به علاقه‌ی رئیس جمهور به کشورش تشبیه بسیار ناقص و ابتدایی است. و با کمال تعجب سوالات مهم مربوط به این موضوع لاینحل باقی مانده است که نه فلسفه به جواب آن‌ها توانایی دارد و نه علوم طبیعی، و نه دین به آن‌ها پاسخ گفته است، و روی هر مصلحتی که بوده دین در این مورد سکوت نموده است.» (همان، ۱۳۹۱ش: ۵۰)

آیت‌الله محسنی در این جا چهار دیدگاه راجع به رابطه‌ی روح و بدن را مطرح می‌کند (مانند رابطه‌ی گل و گلاب، رابطه‌ی ظرف و مظروف، رابطه‌ی راکب و مرکوب و رابطه‌ی تدبیری)؛ سه دیدگاه نخست را بدون شرح و تبیین مردود و دیدگاه چهارم را که رابطه‌ی تدبیری است، با اندک ملاحظه‌ای می‌پذیرد. اما در جای دیگر، رابطه‌ی بین روح و بدن را بنابر مبنای برخی از آن دیدگاه‌ها تبیین می‌کند. بیان ایشان در این زمینه چنین است:

«اگر روح مجرد باشد، ظاهراً وجه اخیر (رابطه‌ی تدبیری) معین است و احتمال دیگری وجود ندارد. مجرد مکان ندارد، لذا نه داخل بدن است و نه خارج آن. به‌رحال روح مجرد، مدبر و متصرف بدن است. و اگر روح جسم لطیف باشد، بنابر بعضی از اقوال، علاقه‌ی او به بدن به نحو حلول است، مانند حلول گلاب در گل که به آن تصریح شده بود. و بنابر

بعضی از اقوال (اگر از اقوال نافیه‌ی روح شمرده نشود) علاقه‌ی مذکور مانند علاقه‌ی ظرف و مظروف است... ولی حقیقت این ارتباط بنابر این قول واضح نیست». (محسنی، ۱۳۷۶ش: ۷۱-۷۰)

ایشان در اثر دیگرشان، معنای حیات و زندگی را علاوه بر حیات انسانی به حیات جن و ملائکه نیز تسری داده‌اند؛ منتها در حیات انسانی، این رابطه بین روح مجرد و جسم مادی است و در حیات جن و ملائکه بین روح و بدن لطیف آنان است. «حیات انسان به معنی ارتباط روح به بدن مادی او است. و در جن و ملائکه هم ممکن است بگوییم: تعلق روح به بدن لطیف آنان است و ما این ارتباط و تعلق را در هر سه مورد، به تعلق تدبیری نام می‌بریم». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۸۷)

۲.۲. آغاز رابطہ ی روح و بدن

یکی از مسایل مهم و پیچیده در رابطہ ی روح و بدن، آغاز علاقه و ارتباط بین روح و بدن است. این که از چه زمانی روح با بدن ارتباط برقرار می‌کند و این بدن با تعلق روح به آن، یک موجود حی و زنده محسوب می‌شود، در بین صاحب نظران اختلاف نظر وجود دارد. تردیدی نیست که از زمان انعقاد نطفه در رحم مادر، این رابطه و علاقه وجود ندارد و به این پدیده، یک موجود حی و زنده اطلاق نمی‌شود. پرسش اساسی در این زمینه این است که از زمان آغاز حمل و انعقاد نطفه چه مدت زمانی باید بگذرد تا به تعبیر قرآن کریم «خلق آخر» یا آفرینش دیگر به نام روح، «انشاء» و ایجاد گردد و با این جنین رابطه برقرار کند و به او حیات و زندگی ببخشد؟ در تعیین و تحدید این زمان اختلاف نظر وجود دارد. مرحوم آیت الله محسنی این اختلاف نظر را این گونه بیان داشته است:

«قدر متیقن این است که تعلق روح انسانی به بدن آدمی، در حالی که جنین و در رحم مادر می‌باشد، تعلق می‌گیرد، و اما در تحدید وقت آن بین اطبای امروز و دانشمندان مذهبی اختلاف وجود دارد». (محسنی: ۱۳۷۶ش: ۱۲۹)

ایشان در جای دیگر می‌گوید:

«آن چه در میان مسلمان‌ها مشهور است، این است که حیات انسانی از زمان دمیدن روح در جنین آغاز می‌شود. صاحب نظران اسلامی معتقدند که بعد از چهارماه، روح در بدن جنین دمیده می‌شود، به عبارت دیگر: مشهور بین مسلمین این است که بعد از

سپری شدن چهار ماه از حامله شدن زن، روح در بدن جنین پدید می‌آید و زندگی او شروع می‌شود و به حرکت و جنبش می‌آید». (محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۲۵)

فقه‌های شیعه در این مسئله دو دسته شده‌اند:

۱. مشهور آن‌ها می‌گویند: بعد از سپری شدن چهار ماه و در خلال ماه پنجم، روح در بدن جنین تعلق می‌گیرد، لذا «صاحب جواهر» گفته است که ظاهر کلام اصحاب، عدم اعتبار گذشتن چهار ماه در حکم به حیات جنین است، به گونه‌ای که دیه به آن تعلق بگیرد.^۱

۲. مرحوم آیت‌الله خوینی گفته است که بعد از گذشتن پنج ماه، روح به بدن جنین تعلق می‌گیرد، (و او یک انسان حی و زنده به شمار می‌رود، لذا در صورت قتل او، دیه تعلق می‌گیرد).

۳. بسیاری از علمای اهل سنت معتقدند که بعد از گذشتن و تمام شدن چهار ماه، روح به بدن جنین تعلق می‌گیرد». (محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۲۶)

مرحوم آیت‌الله محسنی در ادامه‌ی تبیین دیدگاه‌ها، بحث جالبی را مطرح می‌کند و طی آن بر اساس مستفاد از روایات، دیدگاه نخست را تأیید می‌کند. البته این‌گونه برداشت از روایات مبتنی بر بعضی از محاسباتی است که درباره‌ی مراحل رشد جنین صورت گرفته است. بر اساس روایات،^۲ نطفه در رحم مادر، چهل روز می‌ماند تا تبدیل به علقه (خون لخته) شود، چهل روز دیگر می‌ماند تا تبدیل به مضغه (گوشت لهیده) شود، چهل روز دیگر می‌ماند و روح به او تعلق گیرد. مجموع اعدادی که بیان شد، یک صد و بیست روز می‌شود که معادل چهار ماه کامل قمری است؛ بنابراین تا ۱۲۰ روز کامل نشده، روح به بدن تعلق نمی‌گیرد و پس از آن که وارد ماه پنجم شده باشد، تعلق می‌گیرد. البته این در صورتی است که چهار ماه قمری به صورت پیوسته کامل؛ یعنی ۳۰ روز بیاید، در صورتی که بسیار کم اتفاق می‌افتد که چهار ماه یا سه ماه و یا حتی دو ماه پی هم کامل و سی روز آمده باشد، بلکه غالباً چند ماه متوالی کامل نمی‌آید، اگر یک ماه کامل و سی روزه بیاید، ماه بعدی ناقص و ۲۹ روزه است یا اگر دو ماه کامل است ماه سوم ناقص است؛ بنابراین اگر

۱. توضیح مطلب این‌که اگر کسی بر اثر ضربه یا هر عامل دیگر، موجب شود که جنین چهار ماهه یا کم‌تر از چهار ماهه در شکم مادر بمیرد یا سقط شود، دیه ندارد، زیرا این جنین هنوز انسان زنده محسوب نمی‌شود و روح به بدن او تعلق نگرفته است.
۲. کافی، ج ۶، ص ۱۳.

مدت ۱۲۰ روز از حمل جنین در رحم مادر بگذرد، طبعاً چهارماه کامل شده و وارد ماه پنجم شده است، چون تصریح روایت عدد ۱۲۰ روز است. البته می شود بر اساس ذیل همین روایات که عبارت «فَإِذَا كَمَلَ أَزْبَعَةُ أَشْهُرٍ» دارد، این گونه برداشت کرد که منظور، ماه های کامل است که جمعاً ۱۲۰ روز می شود و در این مدت چهارماه کامل شده است و اگر برخی ماه ها ناقص هم باشد، باز هم «کامل شدن چهارماه» صدق می کند. با این توضیح بخش هایی از کلام معظم له که چگونه دیدگاه اول را مورد تأیید قطعی روایات قرار داده و بر آن استدلال کرده است، مطرح می گردد:

«می گویم: آن چه مسلماً و به گونه ی اجمال، از روایات به دست می آید، قول اول است؛ زیرا شمردن (۱۲۰) روز برای کامل شدن حمل (جنین) تا رسیدن به مضغه، دلالت می کند که جنین در بسیاری از موارد ناگزیر وارد ماه پنجم شده است، زیرا پیوسته آمدن چهار یا سه یا دو ماه کامل اگر دست کم برخی از آن ها کم نباشد، بیش تر از آن نخواهد بود و بر این اساس، خود (۱۲۰) روز در بسیاری از موارد به دخول روح در ماه پنجم کشیده می شود. و اما در تصریح به ذکر چهار ماه در روایات، پس باید به جهت دفع تضاد یا تناقض، آن روایات بر علامت تقریبی زمانی یا بر جهت دیگر حمل شود». (محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۲۶)

ایشان در ادامه ی این مبحث یکی دیگر از دلایلی را که بر تعلق روح به بدن پس از چهارماهگی و در اثنای ماه پنجم دلالت می کند، این گونه بیان می دارد:

«آن چه دلالت بر لزوم تعلق روح به جنین در ماه پنجم یا بعد از آن دارد، عدم اتصال روح به آن جنین در حال مضغه است؛ زیرا قرآن می فرماید: «فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ... (المومنون: ۱۴)؛ سپس مضغه را استخوان آفریدیم، سپس بر استخوان ها گوشت پوشانیدیم، سپس آن را آفریده دیگر ساختیم. این آیه دلالت بر این دارد که دمیدن روح بعد از تشکیل شدن جنین استخوان و بعد از گوشت پوشاندن استخوان ها است. و این دو مرحله در یک یا دو ساعت محقق نمی شود، بلکه در چندین روز تحقق می یابد». (محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۲۶)

آیت الله محسنی در یکی دیگر از آثارش، به تفسیر و تبیین آیه ی ۱۴ سوره ی مومنون که مراحل خلقت جنین را بیان داشته؛ یعنی جمله ی «خلقاً آخر» پرداخته و مراد از ایجاد خلق آخر را تعلق روح به جنین و آغاز زندگی انسانی او می داند:

«مراد از انشای خلق آخر، زنده شدن جنین به زندگی انسانی توسط علاقه‌ی روح و نفس ناطقه به آن است. یکی به مناسبت این که تعلق روح به بدن امر بسیار مهمی است. اگر آن امر در این آیه مراد نباشد، لازم می‌آید که مهم‌ترین مرحله‌ی جنین در سراسر قرآن مهمل مانده باشد و دیگر به خاطر حدیث معتبر، و آن چه که از تمام روایات معتبره به دست می‌آید، تعلق روح به جنین انسان بعد از چهار ماه است. (محسنی، ۱۳۷۶ش: ۱۳۰)

ایشان پس از بررسی اقوال درباره‌ی آغاز رابطه‌ی روح و بدن و تأیید دیدگاه نخست، دیدگاه‌های دیگر را باطل دانسته و چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

«بر این اساس، قول منسوب به اکثر اهل سنت باطل است و در مورد زمان تعلق روح در ماه پنجم که قول مشهور است یا بعد از گذشتن ماه پنجم (یعنی در آغاز ماه ششم) همان طور که از کلام استاد ما برمی‌آید، هنوز با حدود کامل خود ثابت نشده‌اند. پس ممکن است در اثنای ماه پنجم و در اثنای ماه ششم، چه برسد به آغاز ماه ششم، روح (به بدن جنین) تعلق بگیرد، و ما دلیل معتبری برای اثبات یکی از سه احتمال نداریم...».

(محسنی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۲۷)

آن چه تا کنون در این باره گفته شد، دیدگاه فقهای اسلامی و برداشت آن‌ها از ظاهر آیه و روایات بود. نظر برخی از دانشمندان علم پزشکی با اظهارات علمای اسلامی متفاوت است. علمای علم طب معتقدند علامت حیاتی جنین از اول ماه چهارم آغاز و تا پایان این ماه، این حرکت و علامت حیاتی به تدریج واضح و روشن می‌شود. علی‌رغم تمام امکانات پیش‌رفته‌ای که در تشخیص آغاز حیات جنین در جهان وجود دارد و علم طب و پزشکی پیش‌رفت کرده، هنوز به گونه‌ی قطع نمی‌توان حکم کرد که دقیقاً چه زمانی روح به بدن جنین تعلق می‌گیرد. مرحوم آیت‌الله محسنی در این زمینه چنین می‌گوید:

«همه‌ی این‌ها از نظر دلالت روایات است و اما در مورد بررسی از نظر گواهی پزشکی، چه بسا انسان پژوهش‌گر، به خلاف آن چه در روایات آمده، و به ضرورت تأویل یا ارجاع علم آن به کسی که از او صادر شده، اطمینان حاصل کند». (همان)

ایشان در ادامه‌ی این بحث، پرسش و پاسخ مهمی را مطرح می‌کند که خلاصه‌ی آن از این قرار است:

«پرسش: نمی‌توان به هیچ یک از گفتار فقیهان ملتزم و باورمند شد، زیرا دیدگاه آنان با

آن چه که زنان باردار بالوجدان و حس می‌بینند و با دانش تجربی پزشکان قدیم و جدید مخالف است؛ زیرا پزشکان در گذشته و حال با بررسی کامل تجربی و دستگاه‌های قابل اعتماد، اعلام کرده‌اند که حرکت جنین در ابتدای ماه چهارم ظاهر می‌شود و به تدریج افزایش می‌یابد تا این که که اواخر این ماه (ماه چهارم) کاملاً واضح و آشکار است؛ بنابراین فقهای اسلامی چگونه می‌گویند که تا بعد از پایان ماه چهارم روح دمیده نمی‌شود؟ این بر خلاف حس و تجربه‌ی قطعی است.

پاسخ: این حرکت‌های جنین، نمی‌تواند دلیل تعلق روح به او باشد. به تعبیر دیگر: به گونه‌ی یقین و قطع نمی‌توان حکم کرد که این حرکت‌ها، حاکی از تعلق روح به جنین است. ایشان با استناد به صحبت‌های برخی پزشکان مبنی بر این که حرکت جنین خیلی قبل از این که خانم باردار آن را احساس کند، اتفاق می‌افتد، اما به دلیل کوچک بودن جنین و بزرگی کیسه (کیسه‌ی مایعی که جنین در آن قرار دارد)، خانم باردار آن را احساس نمی‌کند، بلکه بعد از این که جنین بزرگ شد، این حرکات را احساس می‌کند. (همان)

بر این اساس ممکن است گفته شود که روح خیلی زودتر از آن چه تصور می‌شد، به جنین تعلق می‌گیرد. مرحوم آیت‌الله محسنی این تصور را هم ناتمام دانسته و گفته است: «به هر حال، مهم این است که ابتدا، حرکت ارادی از غیر حرکت ارادی تشخیص داده شود، سپس زمان آغاز حرکت را بدانند، پس گفته‌ی برخی از پزشکان فاضل، ناتمام است، زیرا ممکن است حیات انسانی در اوایل ماه سوم اتفاق بیفتد. در مجموع تا زمانی که موضوع بیش از این در علم پزشکی یا نزد ما روشن نشود، اقوال را به حساب نمی‌آوریم و در ردّ روایات عجله نمی‌کنیم». (همان: ۲۸)

۳.۲. بدن‌های روح

عالمان علم کلام برای روح انسانی در مراحل و نشئات مختلف، بدن‌های متفاوتی قایل شده‌اند. در مجموع چهار عالم برای روح انسانی تصویر شده است: عالم نخست، معروف به «عالم ذر» که در علوم تفسیر و کلام از آن بحث شده است. و آن عالمی است که روح انسانی قبل خلقت بدن، آفریده شده و یک سری تعهداتی به آفریدگار خود سپرده که به آن پابند باشد. عالم دوم، «عالم دنیا» است که از جنین شروع و تا موقع مردن ادامه دارد. روح در این عالم نیز بدنی دارد فیزیکی و قابل لمس و اشاره. عالم سوم، «عالم برزخ»

یا عالم پس از مرگ تا برپایی قیامت کبرا است. روح در این عالم نیز بدنی دارد که به «بدن برزخی» معروف شده است. عالم چهارم «عالم قیامت» یا عالم آخرت است که روح در این عالم نیز بدنی دارد که در منابع مربوطه‌ی علم کلام بحث شده است.

آیت‌الله محسنی در زمینه‌ی بدن‌های روح در مراحل مختلف و چگونگی رابطه‌ی بین آن دو، چنین گفته است:

«روح انسانی از خود ابدانی دارد که احتمالاً کیفیت علاقه‌ی او به آن‌ها یک‌سان می‌باشد.

۱. بدن ذری در موقع اشهاد و شهادت (پیمان عالم ذر) قبل از حیات زمینی. اما این‌که این بدن ذری برای روح تا موقع انتقال به بدن فیزیکی زمینی باقی می‌ماند یا نه؟ دلیل روشنی بر یک طرف آن وجود ندارد.

۲. بدن فیزیکی زمین که در حالت جنینی در رحم مادر و سپس در روی زمین تا موقع مردن، به وسیله‌ی تعلق روح زنده می‌شود.

۳. بدن برزخی که بعد از مردن تا موقع قیام قیامت رستخیز عمومی برای روح آماده می‌شود.

۴. بدن فیزیکی اخروی در میدان قیامت و بهشت و دوزخ، که مسلماً در اثر اختلاف اوضاع کروی میدان حساب و کروی بهشت یا دوزخ با کروی زمین با بدن فیزیکی فعلی در روی زمین تفاوت‌هایی دارد.

۵. بدن اثیری دنیایی که علمای علم روحی جدید آن را ادعا دارند و اما این‌که یک روح، چند بدن فیزیکی متناوب در اثر مردن و زنده شدن مجدد در این دنیا داشته باشد که تناسخیه به آن معتقدند و به اساس آن، مصائب و بدبختی‌های اشخاص را توجیه می‌کنند، از نظر دین اسلام باطل است». (محسنی، ۱۳۷۶ش: ۷۲-۷۱)

۲.۴. قطع رابطه‌ی (تخلیه) روح از بدن

مرحوم آیت‌الله محسنی در توضیح عنوان فوق چنین می‌گوید:

«آیا ممکن است کسی به اراده‌ی خود، روح خود را از بدنش خارج نماید؟ و به عبارت دقیق‌تر روح می‌تواند، به اختیار خود ارتباط و علاقه‌ی خود را از بدنش به طور موقت قطع نماید؟ و به تعبیر دیگر همان‌گونه که انسان قدرت خودکشی را دارد، آیا قدرت میراندن

اختیاری موقتی خود را نیز دارد یا نه؟

حکایاتی در این زمینه وجود دارد که چنین کاری، صورت گرفته و واقعیت دارد. امکان این عمل از نظر عقلی محل بحث است، زیرا اگر تصرف و تدبیر بدن را برای نفس ذاتی او بدانیم، تخلیه‌ی روح یک نوع تعطیل در نفس است که صاحب اسفار مکرراً به استحال و امتناع آن تصریح کرده است. ولی آن چه که صاحب اسفار و دیگران در این مورد گفته‌اند، ثابت نیست و از نظر شرعی سوال این است که آیا این عمل جایز است یا نه؟ و در فرض وقوع (چه به نحو جایز و چه به نحو حرام) آیا احکام مرده بالعموم یا در موارد خاص بر او مرتب می‌شود یا نه؟

سؤالات متعددی به وجود می‌آید که تفصیل آن‌ها در این جا میسر نیست، و شاید به پاره‌ای از آن سوالات در آینده اشاره‌ای شود، و در کتاب «الفقه و مسایل طبیة» نیز در نظیر و شبیه مقام، بحثی شده است.

به هر حال برای تصدیق به وقوع این کار محتاج به شواهد دیگری هستیم و از ذکر مجرد چند حکایت برای همه کس اطمینان حاصل نمی‌شود، و اگر برای کسی اطمینان حاصل شود برای دیگران الزامی نیست.

آن چه در آن تردیدی وجود ندارد، این است که تخلیه‌ی مذکور برای هرکس میسر نیست، و این امر وجدانی می‌باشد، بلکه مخصوص به افراد معینی است که در اثر ترکیه‌ی باطن و ریاضت نفس و یا طرق دیگر زمینه‌ی آن را در وجود خود آماده نموده باشند. بلی، از نظر طب اگر جدایی روح از پنج دقیقه پیش‌تر باشد و خون از قلب به مغز نرسد، دیگر زمینه‌ای برای تجدید رابطه‌ی روح به بدن باقی نمی‌ماند. تفصیل این بحث در کتاب «الفقه و مسایل طبیة» این جانب مذکور است.

ولی همان‌گونه که در اول این کتاب گفتیم، تکذیب مدعیان تخلیه‌ی روح بسیار مشکل است و ما نمی‌توانیم همه‌ی مدعیان را دروغ‌گو بدانیم، زیرا بعضی از آنان بسیار متدین و عالی مقام هستند». (محسنی، ۱۳۷۶ ش: ۱۵۴-۱۵۵)

۵.۲. انقطاع دائمی روح از بدن

منظور از عنوان مزبور، مرگ و موت است که با پدیدار شدن آن، رابطه‌ی روح و بدن به طور دائم و نهایی قطع می‌شود. این که علت این انقطاع چیست، آیا ایست قلبی است یا

مغزی، چندان روشن نیست. آیت‌الله محسنی این موضوع را بررسی کرده و می‌گوید: «شکی نیست که مرگ به انقطاع نهایی روح از بدن تحقق می‌یابد، ولی در این که سبب طبیعی انقطاع و جدا شدن دایمی روح از بدن چیست؟ پزشکان قدیم و جدید اختلاف نظر دارند. علم پزشکی پیشین سبب آن را ایستادن قلب از حرکت و ضربان آن می‌دانستند، ولی پزشکان جدید سبب آن را بازماندن مغز از فعالیت می‌دانند.

به هر حال در حال موت، خواب و بیهوشی، روح از تدبیر بدن منصرف می‌شود، ولی مراتب این انصراف و تعلق روحی متفاوت و مختلف است. در خواب و بیهوشی ضربان قلب و تنفس، مثلاً ادامه دارد، ولی در موت چنین نیست، و تحقیق آن تا حدی در علم طب جدید مذکور است. مرگ افراد انسان و حتی حیوانات، حسی و مشهود است، مع الوصف کلیت حکم به موت زنده جان‌ها، امری حسی نیست، و طریق اثبات آن تعبد شرعی و حکم عقل است.

بعضی هم چون مرحوم سبزواری از سه ناحیه بر عمومیت و کلیت مرگ زنده جان‌ها استدلال کرده‌اند:

الف. از ناحیه‌ی علت غائی؛ نفس ناطقه در پی کمال و بی‌نیازی، و مجرد از بدن طبیعی و قوای بدنی و اتصال حقیقی به عالم قدس است، وقتی که کامل و بی‌نیاز و متصل به عالم قدس شد، قهراً مرکب (بدن) و آلات را ترک می‌کند، و تدبیر و علاقه‌ی عقلی از بدن طبیعی از بین می‌رود و موت بدن تحقق می‌یابد.

ب. از ناحیه‌ی علت مادی؛ بدن انسان مرکب از اضداد است و هرچیزی که از اضداد مرکب شود، منحل و پاشیده می‌شود؛ بنابراین ترکیب بدن قابل دوام نیست.

ج. از ناحیه‌ی علت فاعلی قریب؛ مدبر بدن حیوان قوای جسمانی او است، و قوای جسمانی از نظر تأثیر و تأثر متناهی است؛ بنابراین بدن نیز در بقای خود متناهی و غیر دائمی خواهد بود.

د. از ناحیه‌ی علت فاعلی بعید؛ علاقه‌ی روح به بدن ذاتی نیست و حتی ممکن است روح بنا به مجرد یا استقلال ابتدایی خود از تعلق به بدن نفرت و کراهت داشته باشد و تنها به اراده‌ی واجب‌الوجود قهار به بدن علاقه می‌گیرد. وقتی اراده‌ی حق به بقای این علاقه، به مقتضای اصل کلی «کل نفس ذائقة الموت» و اصل «کل من علیها فان»، تعلق نگیرد، مرگ

قطعی می‌شود و تخلف معلول از علت محال است.

بلی، می‌شود بر این استدلال خرده گرفت که بعضی از مقدمات آن نقلی است نه عقلی، ولی اگر بنا خرده گیری و تدقیق باشد، بر وجوه سه‌گانه‌ی قبلی نیز اعتراض وارد می‌آید.

و اما علامت مرگ، حسب احادیث معتبره در فرض شک، تغییر بدن است، و علامت حیات مولود، یکی حرکت آشکار و دیگری استهلال و بیرون آمدن صدای اوست». (محسنی، ۱۳۷۶ش: ۱۶۰-۱۵۶)

۶.۲. رابطه‌ی روح و بدن در برزخ

یکی از مباحث مهم و بحث برانگیز پیرامون مسئله‌ی رابطه‌ی روح و بدن، چگونگی این رابطه، پس از مرگ و در عالم برزخ است. شکی نیست که بدن انسان پس از مرگ، در زیر خاک، یا در صحرا و دریا و غیره، مدت زیادی دوام نمی‌آورد و از هم متلاشی شده و در ظاهر نابود می‌شود؛ بنابراین دو فرضیه یا احتمال در این جا وجود دارد: یکی این‌که روح در عالم برزخ، مجرد و بدون بدن باشد؛ دوم این‌که روح با یک بدن دیگر، به نام بدن برزخی، غیر از بدن دنیایی که متلاشی شده، در ارتباط باشد. آیت‌الله محسنی در بیانی، اشاره به هر دو احتمال داشته و احتمال دوم را تقویت کرده و آن را مستفاد از مجموع روایات باب برزخ می‌داند. ایشان چنین می‌نویسد:

«حتی اگر سوال و جواب در قبر، را مادی دانسته و بگوییم که خداوند توانا روح را به بدن برمی‌گرداند و مرده دوباره زنده می‌شود، مسلماً این زندگی موقت خواهد بود، و شاید این حیات ساعتی بیش‌تر دوام نداشته و بدن دوباره مرده و آهسته آهسته پوسیده و می‌پاشد، و از این رو این سوال پیش می‌آید که ارواح در برزخ، بدن دارند یا مجرد می‌باشند؟ از مجموع روایات باب برزخ به دست می‌آید که ارواح دارای جسم برزخی می‌باشند و به وسیله‌ی آن می‌خورند و می‌آشامند.

حتی بعضی‌ها ادعا دارند که ارواح قبل از زندگی زمینی نیز دارای بدن ذره‌ای، که در موقع گرفتن میثاق به آنان داده شده بود، می‌باشند. ولی این ادعا دلیل معتبری ندارد، هرچند که محتمل است». (محسنی، ۱۳۷۶ش: ۲۲۹-۲۳۱)

۲.۷.۲. رابطه‌ی روح و بدن در قیامت

پس از بررسی ارتباط نفس و بدن در عالم برزخ، سخن از ارتباط آن دو در روز رستاخیز به میان می‌آید. در این مبحث چندین دیدگاه ظهور کرده است.

۲.۱۰.۷.۱. یک رویکرد بر نظریه‌ی معاد روحانی استوار است. طبق این دیدگاه پس از مرگ، بدن انسان فرو می‌پاشد، اما نفس مجرد او برای همیشه در جهان غیرمادی به زندگی خود ادامه می‌دهد. تا آن‌جا که تاریخ فلسفه نشان می‌دهد، نخستین کسی که این نظریه را مطرح کرد افلاطون بود. افلاطون معتقد به قدم نفس بوده و آن را پیش از بدن موجود دانسته است. وی بر این باور بوده که نفس از عالم مجردات به دنیا هیبوط کرده و گرفتار قفس تن شده است و با موت انسان، نفس او از این قفس آزاد شده، به عالم خود باز می‌گردد. (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۲ش: ۵۰۲)

ملاصدرا در تبیین این نظریه می‌گوید که پاره‌ای از فلاسفه‌ی مسلمان نیز جاودانگی را روحانی می‌دانند و بس. این گروه می‌پذیرند که بسیاری از آیات بیان‌گر حشر اجساد و احوال جسمانی هستند، ولی این دسته آیات را به امور روحانی تأویل می‌کنند. دلیل آن‌ها بر این مدعا آن است که خطاب این دسته از آیات به کسانی هم چون عامه‌ی مردم است که از امور روحانی حظ و بهره‌ای ندارند. صدرالمتألهین با اظهار تعجب می‌گوید: «آنان چگونه از حشر اجساد و وجود اجسام در عالم آخرت غفلت کرده و با این که آن‌ها رسالت پیامبر ﷺ را تصدیق می‌کنند و به قرآن ایمان دارند، این همه آیات قرآنی را که نص صریح در حشر اجساد و احوال جسمانی هستند، بر امور صرفاً روحانی حمل می‌کنند. منشأ این تأویل، ناتوانی آنان از اثبات معاد جسمانی با دلیل عقلی است.» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق: ج ۸، ۲۱۵-۲۱۴) طبق دیدگاه یاد شده، نفس و بدن در روز رستاخیز هیچ‌گونه ارتباطی با هم ندارند. در آنجا تنها نفس که جوهر مجرد است، تحقق دارد و از اجسام و احوال جسمانی به هیچ عنوان خبری نیست و معاد تنها روحانی صرف است. البته این دیدگاه واضح‌البطلان است و ادله‌ی نقلی و التزام و تعبد به شریعت برای بطلان این دیدگاه کافی است. (همان)

۲.۲.۷.۲. دیدگاه دیگر بر عکس دیدگاه نخست، بر معاد جسمانی مبتنی است. بر اساس این دیدگاه واقعیت انسان جسمانی است؛ اما نه آن جسمی که مشهود است، بلکه

جسم لطیف و آسمانی که احکام آن با جسم مادی متفاوت است؛ مثلاً آن جسم چنان فزّار است که می‌تواند در هنگام مرگ به آسانی از بدن بگریزد. (دیوانی، ۱۳۷۶ش: ۱۵۲)

طبق این دیدگاه نیز ارتباط نفس و بدن در روز محشر معنا ندارد؛ زیرا بر اساس این نظریه، موجود مجرد و روحانی در عالم آخرت وجود ندارد تا با بدن ارتباط داشته باشد، بلکه انسان‌ها به صورت جسم لطیفی محشور می‌شوند و هریک طبق فضایل و رذایلی که در دنیا کسب نموده‌اند، لذا ایزد و آلام جسمانی را می‌چشند. به تعبیر دیگر، طبق این دیدگاه معاد منحصر به معاد جسمانی است؛ لذا ارتباط نفس و بدن موضوع ندارد. این دیدگاه نیز واضح‌البطلان است؛ زیرا دلایلی که برای اثبات نفس و تجرد آن اقامه شده است، برای ابطال این نظریه کافی است. (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۲ش: ۵۰۴)

۳.۷.۲. رویکرد سوم در این مسئله، دیدگاه ابن‌سینا و طرف‌داران اوست. ابن‌سینا در این باره می‌گوید: «واجب است دانسته شود که بخشی از معاد، آن بخشی است که از طرف شرع نقل شده است و هیچ راهی برای اثبات آن نیست، مگر طریق شریعت و تصدیق خبر نبوی، این بخش از معاد ناظر به بدن در هنگام حشر است. خیر و شرّ بدنی واضح و روشن است و نیاز به تعلّم ندارند و شریعت حق که پیامبر، آقا و مولای ما محمد ﷺ برای ما آورده است، کیفیت سعادت و شقاوت بدنی را به خوبی بیان کرده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۲۳)

طبق این رویکرد، رابطه‌ی نفس با بدن در قیامت کاملاً قابل‌تصویر است؛ چون هم نفس و هم بدن در آن جا تحقق دارند. اما ابن‌سینا درباره‌ی کیفیت این ارتباط توضیحی نداده است. قدر مسلم آن است که این دو با هم ارتباط دارند و نفس از طریق ارتباط با بدن، لذت یا آلام جسمانی را می‌چشد.

۴.۷.۲. متکلمان، در امکان معاد جسمانی به دو دسته تقسیم می‌شود: دسته‌ی اول، معاد جسمانی را اعاده‌ی معدوم دانسته و بر جواز آن استدلال کرده و دلایل منکران را پاسخ داده‌اند؛ این عده دو گروه هستند: بعضی معتقدند اجساد آدمیان پس از مرگ معدوم می‌شود و در قیامت، اجزای معدوم انسان اعاده می‌شود. بعضی دیگر، فنای جسد را به معنای تفرق اعضا و جوارح و اختلاط ذرات آن با دیگر ذرات عالم می‌دانند و معاد جسمانی را به معنای جمع اجزای پراکنده. این گروه هرچند در اصل ذرات تشکیل‌دهنده‌ی اعضای بدن، قایل به اعاده‌ی معدوم نیستند، ولی از آن جا که در اثر پراکنده‌شدن اجزاء، هیئت تألیفی آن از بین رفته

است، در بازگشت آن گریزی از پذیرفتن اعاده معدوم نداشته‌اند. دسته دوم، معاد جسمانی را اعاده معدوم نمی‌دانند؛ زیرا به عقیده آنان اعاده‌ی معدوم ممتنع است. این دسته نیز به دو گروه تقسیم شده‌اند: بعضی بر این باورند که پاره‌ای از اجزای بدن انسان، اجزای اصلی او محسوب شده و هیچ‌گاه کم و زیاد نمی‌شوند، اما سایر اجزای بدن، اضافی است و دخالتی در هویت انسان ندارند. آن چه که در معاد جسمانی حاضر می‌شود، اجزای اصلی هر انسانی همراه با نفس یا بدون آن است و اعاده‌ی سایر اجزا ضرورتی ندارد و تألیف اجزا در قیامت، عین تألیف آن در دنیا نیست تا مصداق اعاده‌ی معدوم باشد. (علامه حلی، ۱۴۳۳ق: ۲۵۹). این دیدگاه نیز چون دیدگاه ابن سینا، قایل به ارتباط بین روح و بدن در رستاخیز است، زیرا طبق این دیدگاه، هم نفس و هم بدن در آن جا تحقق داشته و با هم در ارتباط هستند.

۲.۷.۵. رویکرد آیت‌الله محسنی

وی در یکی از آثارش در این زمینه بیان کرده است: «پس از دمیدن دوم (نفس دوم در صورت) در بوق و حشر مردم، ارواح به ابدان فیزیکی خود تعلق می‌گیرند و بعد از حساب در مواقع قیامت ره‌سپار دوزخ یا بهشت می‌شوند و همه‌ی زندگی آنان مادی می‌باشد. اما این که بدن فیزیکی محشر و ما بعد آن عین بدن فیزیکی دنیا است، هرچند با پاره‌ای از تغییرات که از لازمه‌ی محیط کره‌های محشر، بهشت و دوزخ است، و یا غیر آن؟ هرچند بعضی از اجزای اصلی بدن زمینی یا بدن عادی اخروی وجود داشته باشد، و امثال این سوالات را باید در جای دیگر تحقیق نمود». (محسنی، ۱۳۷۶ش: ۲۷۸)

ایشان در این مبحث، دیدگاه تفصیلی و قابل توجهی در جاهای دیگری از آثارش دارد که به بخشی از آن اشاره می‌شود: «تردیدی نیست که زندگی اخروی مانند زندگی دنیا، جسمانی است. انسان در قیامت با بدن مادی و روح مجرد ظاهر می‌شود. دیدگاه قائلان به معاد روحانی تنها یا معاد جسمانی تنها، مخالف بسیاری از آیاتی است که درباره‌ی بهشت و نعمت‌هایش، خوردنی‌ها و آشامیدنی‌هایش و نیز درباره‌ی جهنم و عذاب و وحشت آن و نیز حساب و احوال آن وارد شده است.

پرسش مهمی که این جا مطرح می‌شود این است که آیا بدن اخروی یک بدن جدیدی است که خداوند از مواد جدید آن را خلق کرده و این بدن دنیایی نیست؟ یا نه همین بدن دنیایی است که ذرات پراکنده‌ی آن را از قبر و غیر آن جمع کرده است. هر دو وجه محتمل

عقلی است و چندان اشکال مهمی ندارد. وجه اول محتمل است، زیرا هویت و اصالت هر کسی به روح او است و بدن ویژگی مهمی ندارد؛ زیرا بدن یک وسیله و ابزاری است که در خدمت روح قرار دارد و فرمان های روح را اجرا می کند و در شخصیت انسان تأثیر ندارد. اگر ثواب داده می شود در بهشت یا عقاب می شود در جهنم مربوط به روح است نه جسم و بدن... و می توانیم احتمال دوم را انتخاب کنیم و آن این که بدنی که در قیامت برگشته، بیش تر بدن دنیوی یا همان بدن دنیوی است، هر چند با اندکی تفاوت، نه به دلالت دلیل عقلی بر آن، بلکه به این دلیل که قرآن بر آن دلالت دارد. این احتمال نه از نظر عقلی، بلکه از نظر نقلی، بر احتمال اول رجحان و برتری دارد». (محسنی، ۱۳۹۵ش: ۳۵-۳۳)

مرحوم آیت الله محسنی آیات زیادی (هفده آیه) را به عنوان شاهد بر ارجحیت احتمال دوم می آورد و در پایان این گونه جمع بندی می کند: «تدبیر و ژرف اندیشی در آن آیات مبارکه لازم است، زیرا دلالت بر بازگشت اجساد مردگان یا برخی از اعضای آن از زمین یا مانند آن دارد». (محسنی، ۱۳۹۵ش: ۳۷)

جمع بندی و نتیجه گیری

مهم ترین نتایجی که از این نوشتار به دست می آید، موارد زیر است:

۱. روح در لغت و کاربرد قرآنی، به معانی گوناگونی چون: نفس یا وسیله ی حیات، فرشته ی والا، حضرت عیسی، قرآن و... به کار رفته است که حضرت آیت الله محسنی معنای آن را در این جا، «منشأ حیات» می داند.

۲. فلاسفه و متکلمین برای کشف حقیقت روح، تعاریف مختلفی از جمله جسم لطیف، جوهر مجرد، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا را مطرح کرده اند تا به این وسیله به حقیقت آن دست یابند. مرحوم آیت الله محسنی از بین تعاریف، تعریف روح به جوهر مجرد را برگزیده و بین وجود روح و حقیقت آن تفاوت قایل شده، وجود آن را قابل اثبات و حقیقت آن را مجهول دانسته است.

۳. از نظر آیت الله محسنی، گرچه حقیقت روح قابل درک و شناسایی نیست، ولی وجود آن به دلایل گوناگونی از جمله: رؤیاهای صادقه، تخلیه ی روح، مشاهدات مردگانی که در اثر تداوی روح شان به بدن فیزیکی شان برگشته است، ادله ی تجرد روح و در نهایت دلیل وجدانی بر وجود روح، اثبات می شود.

۴. روح و نفس از نظر آیت‌الله محسنی یک حقیقت بیش نیستند و دلیل آن هم درونی و بالوجدان است که هر انسانی خود را یک وجود و یک حقیقت می‌داند، نه دو وجود.

۵. بر اساس مبانی و دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی حقیقت روح، رابطه‌ی روح و بدن نیز متفاوت خواهد شد. آیت‌الله محسنی با بیان اقسام رابطه‌ی روح و بدن مانند: رابطه‌ی مادی، رابطه‌ی تربیتی و رابطه‌ی تدبیری، رابطه‌ی حال و محل، رابطه‌ی ظرف و مظروف، رابطه‌ی راکب و مرکوب، خود این رابطه را تدبیری دانسته و دیدگاه‌های دیگر را بی‌مایه و بی‌پایه قلم داد می‌کند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن سینا، (۱۳۷۵ش)، اشارات و تنبیهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، قم: نشر بلاغت.
۲. ---، (۱۴۰۴ق)، الشفا (الالهیات)، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۳. ابوجیب، سعدی، (۱۴۰۸ق)، القاموس الفقہی لغة واصطلاحا، چاپ دوم، دمشق: دار الفکر.
۴. بستانی، فواد افرام، (۱۳۷۵ش)، فرهنگ ابجدی، چاپ دوم، تهران: نشر اسلامی.
۵. دیوانی، امیر، (۱۳۷۶ش)، حیات جاودانه، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴ش)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، چاپ دوم، تهران: نشر مرتضوی.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. عارفی شیردازی، محمد اسحاق، (۱۳۹۲ش)، رابطه نفس و بدن، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۹. علامه حلی، (۱۴۳۳ق)، کشف المراد، قم: جامعه مدرسین.
۱۰. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۱. محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۶ش)، افق‌های، رسالات، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی محسنی (مدظله العالی).
۱۲. ---، (۱۴۲۶ق)، الفقه و مسائل طبیه، قم: بوستان کتاب.
۱۳. ---، (۱۳۹۵ش)، المعاد فی ضوء الدین و العقل و العلم، تهران: بی‌نا.
۱۴. ---، (۱۳۷۶ش)، روح از نظر دین، عقل و علم روحی جدید، بی‌جا: بی‌نا.
۱۵. ---، (۱۳۹۱ش)، عجایب و مطالب، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۱۶. ---، (۱۳۷۴)، حل ۶۶ [شصت و شش] سئوال دینی، ناشر: حرکت اسلامی افغانستان.
۱۷. ---، (۱۴۲۸ق)، صراط الحق فی المعارف الإسلامیة و الأصول الاعتقادیة ذوی القربی، قم: نشر ادیان.
۱۸. ---، (۱۳۹۲ش)، قوانین زندگانی انسان در قرآن، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین ﷺ.
۱۹. معلمی، حسن، (۱۳۹۶ش)، نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

جایگاه دموکراسی در اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

لیاقت پاسخ

چکیده

متفکرین اسلامی متناسب با مبانی فکری‌شان برداشت‌های متفاوتی از «دموکراسی» دارند. این مبانی، جهت‌گیری‌های متمایزی را نیز به دنبال داشته است. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، در زمره‌ی متفکرین معاصر است که نه تنها در این زمینه به بُعد نظری پرداخته که به دلیل حضور در اجتماعات سیاسی، عملاً با مفاهیمی چون دموکراسی درگیر بوده است. در پژوهش حاضر، افزون بر بررسی دموکراسی در اندیشه‌ی سیاسی ایشان، تلاش شده تا پاسخ این پرسش که «دموکراسی در اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه به عنوان شکل حکومت، از چه جایگاهی برخوردار است؟» واکاوی گردد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که ایشان الگوی دموکراسی لیبرال را در بردارنده‌ی ضعف‌های زیادی می‌داند، ولی با ارایه‌ی راه‌حلی نظیر: اشتراک همه‌ی افراد در انتخابات، تکلیفی بودن رأی‌دهی، انتخاب افراد بر مبنای خصوصیات علم، امانت و عدالت، تدوین قانون نه وضع آن و غیره موارد، الگوی فوق را اصلاح ساخته و در نهایت، بستر تطبیق آن را اسلام می‌داند.

واژگان کلیدی: آیت‌الله محسنی، دموکراسی، اسلام، مردم‌سالاری دینی.

۱. دانش‌آموخته‌ی اداره و پالیسی عامه در دانشگاه بلخ - افغانستان.

مقدمه

«دموکراسی» به عنوان یک مفهوم متنازع در مجامع بین‌المللی مطرح است که بعد از یک دوره‌ی طولانی تاریخی در عصر رنسانس، دوباره اوج گرفته است. امروزه از آن به مثابه‌ی الگوی غالب نظام سیاسی در مقابل رقیبان سخن به عمل می‌آید و حتی «جهانی شدن» آن ادعا می‌گردد. این مفهوم شاهدِ بگومگوهای زیادی از آغاز شکل‌گیری خود تا به عصر ما بوده است. از این رو، اندیشمندان اسلامی نیز متناسب با مبانی فکری شان برداشت‌های متفاوتی از دموکراسی دارند و با توجه به آن، هر یک جهت‌گیری مختلفی نسبت به دیگران داشته‌اند. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، از زمره‌ی متفکرین معاصر است که در اندیشه و عمل به این موضوع پرداخته است.

آیت‌الله محمدآصف محسنی رحمته‌الله علیه، فرزند میرزا محسن، فرزند محمد محسن، در ثور ۱۳۱۴ ه. ش. در ولایت قندهار چشم به دنیا گشود. درس ابتدایی را در زادگاهش گذرانده و علی‌رغم میل باطنی، در یکی از دوایر دولتی رسمی مصروف وظیفه گردید، ولی با کسب رضایت پدر راهی نجف گردید و آموزش‌های دینی را شروع نمود. ایشان بعد از سیزده سال دوباره به وطن برگشت (یادنامه‌ی آیت نیک، ۱۳۹۹ ش: ۷۸). هم‌زمان با اشغال کشور توسط شوروی وقت، آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه به سوریه رفته و مشغول تدریس گردید؛ اما بعد از چند ماه تدریس در سوریه برای آمادگی و مبارزه‌ی نظامی، سیاسی و فرهنگی علیه کمونیست‌ها به ایران سفر نموده و در آن جا با همکاری عده‌ای از طلاب افغانی «حزب حرکت اسلامی» را به هدف آزادی کشور، حفظ اسلام و اقامه‌ی حکومت اسلامی تأسیس نمود. استاد فقید در مبارز علیه کمونیست‌ها کمک شایانی به سایر مبارزان و مجاهدین نموده است که از تشویق مردم به جهاد و فرستادن داوطلبان در سنگرهای جهاد، تبلیغات سیاسی، برقراری ارتباط با سایر احزاب، شرکت در مذاکرات سیاسی و غیره می‌توان نام برد. علاوه بر فعالیت‌های جهادی، تألیف آثار علمی، تأسیس «شورای علمای شیعه» و «شورای اخوت اسلامی» در افغانستان، بنیان‌گذاری مجموعه‌ی علمی و دانشگاه خاتم‌النبیین و شبکه‌ی تلویزیونی «تمدن»، مصاحبه با رسانه‌های داخلی و خارجی، اشتراک در کنفرانس‌ها و گفت‌وگوهای علمی و سیاسی از بخش‌های دیگری فعالیت‌های وی است. (محسنی، ۱۳۸۶ ش: ۶۰) استاد فقید در بخش‌های مختلف قلم‌فرسایی نموده که مجموعه‌ی تألیفات

ایشان بالغ بر ۱۰۰ اثر است و به پاس خدمات علمی و فرهنگی‌شان بالاترین رتبه‌ی علمی در افغانستان «نشان آکادمیسن» به ایشان اهدا گردید، و نیز به عنوان برترین محقق در حوزه‌ی علوم اسلامی از طرف سازمان «یونسکو» و «آیسیسکو» شناخته شد. لذا لازم می‌نماید تا به بررسی موضع ایشان پیرامون دموکراسی پرداخته شود.

پژوهش حاضر در پی آن است تا جایگاه دموکراسی را در اندیشه‌ی سیاسی ایشان به بررسی بگیرد و به پاسخ این پرسش پردازد که دموکراسی در اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه به عنوان شیوه‌ای از حکومت، از چه جایگاهی برخوردار است؟ هم‌چنان به دنبال آن است تا اندیشه‌ی سیاسی فقیه فقید را در میان سایر متفکرین اسلامی دسته‌بندی نماید.

۱. مفاهیم

«دموکراسی» یا مردم‌سالاری در حدود ۲۴۰۰ سال قبل شکل گرفته است (توانا، ۱۳۹۰ش: ۲۱)، هرچند برخی معتقدند که در حدود نیمه‌ی هزاره‌ی چهارم قبل از میلاد، آثاری از دموکراسی در تاریخ سومری‌ها وجود داشته است. (هانتینگتون، ۱۳۷۳ش: ۲۶) واژه‌ی دموکراسی، مرکب از دو واژه‌ی یونانی «Demos» (به معنای مردم) و «Kratos» (به معنای قدرت) است که در واقع مفهوم حکومت مردم بر مردم و به وسیله‌ی مردم یا مردم‌سالاری را افاده می‌نماید. (آرلابستر، ۱۳۹۲ش: ۲۹) در قرن پنجم قبل از میلاد دموکراسی به آن عده از مردم شهر آتن اطلاق می‌یافت که برای امور حکومتی در یک مکان جمع می‌شدند و راجع به تعیین حاکم، وضع قوانین و مانند آن به صورت مستقیم تصمیم‌گیری می‌نمودند. در حقیقت، دموکراسی به «شهروندان» آتن اطلاق می‌گردید نه به همه‌ی اتباع؛ زیرا برده‌گان و زنان خارج از دایره‌ی شهروندی قرار داشتند و به همین منظور، از حق رأی محروم بودند. مضاف بر آن، شهروند بودن به معنای متولد شدن در آتن و نسب آتنی داشتن بود که برده‌گان این خصوصیات را نداشتند. (دوبنوا، ۱۳۷۸ش: ۳۱-۳۰؛ قطب، بی‌تا: ۱۳)

آنچه از واژه‌ی دموکراسی استنباط می‌گردد، حکومت مردمی است، ولی سیر تکامل این مفهوم باعث بازتعریف آن گردیده است. آلن دوبنوا معتقد است که دموکراسی در معنای حقیقی عبارت از قدرت مردم است و به لحاظ تاریخی نوعی نظام سیاسی است که در یونان باستان مروج بوده و قطعاً یونانیان هم مخترع اسم و هم معنای آن می‌باشند.

(دوبنوا، ۱۳۷۸ش: ۲۶) دموکراسی عبارت از حکومتی است که جمعی بر جمع دیگر بر اساس قوانین موضوعه‌ی همان جمع حکم می‌رانند. (محمد عمر، ۱۳۹۳ش: ۳)

هانتینگتون، دموکراسی را بر مبنای سه ملاک متفاوت تعریف می‌نماید؛ زیرا دموکراسی دارای سه برداشت عام است که با در نظر داشت هر یک می‌توان مفهوم جداگانه‌ای از آن استنباط نمود. طوری که دموکراسی به مثابه فرآیند و شیوه‌ی کار حکومت است و آن عبارت از روش دموکراتیک با ترتیبات سازمان یافته‌ای است برای نیل به تصمیمات سیاسی، که افراد از طریق انتخابات رقابت‌آمیز و رأی مردم به قدرت و مقام تصمیم‌گیری می‌رسند. (هانتینگتون، ۱۳۷۳ش: ۸) در همین حال، دموکراسی به عنوان نوعی حکومت عبارت از سیستم حکومتی است که اکثریت مردم بر اقدامات و رفتار اعضای آن نظارت و کنترل داشته باشند (فرسون، ۱۳۸۲ش: ۶۱) و نیز دموکراسی فارغ از قالب حکومت خاص، به سیستم سیاسی و اجتماعی اطلاق می‌گردد که در آن نابرابری اقتصادی ناشی از توزیع نابرابر ثروت در جامعه وجود نداشته باشد (اقبال، ۱۳۸۷ش: ۹۸). از این رو، مفهوم دموکراسی از سه جز تشکیل شده که عبارتند از: مردم‌سالاری، محوریت قانون اساسی و لیبرالیسم. (توانا، بی تا: ۲۱)

با جهانی شدن این واژه، امروزه دموکراسی به روش حکومتی اطلاق می‌گردد که به دست مردم کارگردانی شود. (عالم، ۱۳۹۶ش: ۲۹۳) علی‌رغم ادعای جهانی شدن دموکراسی تا هنوز معنای واضحی از آن در دست نیست، زیرا این واژه به کرات به اشکال متفاوتی معنا گردیده که برداشت‌های متفاوت این واژه، گاهی متضاد یک‌دیگر هستند. (فرسون، ۱۳۸۲ش: ۳۷-۳۸) از طرف دیگر، مفهوم دموکراسی بر واقعیت آن پیشی دارد. این مفهوم با تاریخ طولانی خود معنای قابل توافقی ندارد. به همین دلیل، امروز تعابیر متفاوتی از آن در بستر نظام‌های اجتماعی و اقتصادی به چشم می‌خورد. (آرلاستر، ۱۳۸۵ش: ۱۴)

از تعاریف فوق چنین استنباط می‌گردد که دموکراسی هم به عنوان شیوه‌ی حکومت و هم ایدئولوژی تعریف می‌گردد. در تلقی به مثابه‌ی ایدئولوژی، دموکراسی دارای سه جنبه (اجتماعی، اقتصادی و سیاسی) است که در نبود هر یک از آن‌ها دموکراسی کامل در جامعه تحقق پذیر نیست، طوری که در بعد اجتماعی، دموکراسی به معنای فقدان هرگونه تبعیض طبقاتی، دینی، نژادی، جنسیتی و مانند آن می‌باشد و در بعد اقتصادی به معنای

توزیع عادلانه‌ی ثروت و رفع تفاوت‌های زیاد ناشی از سرمایه است و مطابق آن، همه‌ی افراد جامعه فارغ از هر نوع تبعیض، دارای حق کار، فراغت، معاش متناسب با کار و حق زندگی می‌باشد. به همین شکل، در بعد سیاسی عبارت از حق برابر در رأی دادن، حق انتخاب شدن و رسیدن به مقامات عالی عمومی که مستلزم موجودیت حقوق و آزادی سیاسی، مدنی و اجتماعی است (عالم، ۱۳۸۰ ش: ۲۹۹؛ هانتینگتون، ۱۳۷۳ ش: ۱۰)؛ اما دامن زدن به توسعه‌ی دموکراسی به عنوان فرهنگ و ایدئولوژی باعث ایجاد عدم سازگاری یک فرهنگ نسبت به فرهنگ دیگر می‌شود. پس در نظر گرفتن دموکراسی به عنوان فرهنگ اولویت، نه به دموکراسی بلکه به سکولاریسم و یا سایر ظواهر فرهنگی داده می‌شود. (میرسپاسی، ۱۳۹۶ ش: ۱۴)

دموکراسی دارای انواع مختلفی است و از جهات مختلفی دسته‌بندی گردیده است. برخی برای دموکراسی، نه مدل مختلف (که بعضی انواع آن فقط به لحاظ ظاهری با انواع دیگر مشابهت دارد) بیان داشته‌اند که دموکراسی‌های صنعتی، مسیحی، مستقیم و نمایندگی از جمله‌ی آن‌هاست. (حقیقت، ۱۳۹۴ ش: ۵۱)

از آن جایی که در دولت-شهرهای یونان جمعیت مردم کم بوده و امکان گردآمدن همه‌ی شهروندان در یک مکان ممکن بوده، اعمال حاکمیت مردم به صورت مستقیم انجام می‌شده است. (اقبال، ۱۳۸۷ ش: ۱۰۰) این نوع دموکراسی از طریق رفراندوم، پله‌بی‌سیت، ابتکار عامه و بازخوانی صورت می‌پذیرفت. هرچند در بعضی از کانتون‌های سویس و بعضی ایالات کشور آمریکا، رفراندوم و ابتکار عامه به چشم می‌خورد، ولی به صورت عموم امروزه شکل مستقیم دموکراسی جای خود را به دموکراسی غیرمستقیم داده است.

در نوع دوم، مردم از طریق انتخابات، نمایندگان‌شان را برای دوره‌های معین انتخاب نموده تا به نیابت از مردم تصمیم‌گیری نمایند و نمایندگان در تصمیمات‌شان در قبال مردم مسئول هستند. این نوع دموکراسی را دموکراسی نمایندگی نیز می‌نامند. جوامع امروزی به دلیل افزایش نفوس و میلیونی شدن کشورها از لحاظ جمعیت، نمی‌توانند نوع اول دموکراسی را استفاده نمایند، لذا شکل دوم آن مروج است. (عالم، ۱۳۹۰ ش: ۳۰۰) در نوع دوم، نمایندگان مردم بعد از انتخاب شدن همراه با محدودیت قانون، اعمال صلاحیت

می نمایند که این محدودیت ناشی از حفظ حقوق و آزادی‌های اقلیت‌ها در جامعه است. (اقبال، ۱۳۸۷ش: ۹۸)

تغیر و تبدیل این دو شکل از دموکراسی، به صورت آنی و یک‌باره انجام نشده است، بلکه طی تحولات و تغییرات زیادی صورت پذیرفته است، طوری که دموکراسی در قرون وسطی تقریباً به خاموشی گرایید و حتی در قرن هفدهم که احیای دوباره‌ی دموکراسی آغاز می‌گردد، باز هم نظریات و تعابیر و متفاوتی از آن به چشم می‌خورد. (صلاحی، ۱۳۹۰ش: ۴۳) گذار از دموکراسی مستقیم به دموکراسی نمایندگی بحث مقایسه‌ی آن‌ها را بازموده که عده‌ای طرف‌دار نوع مستقیم آن و عده‌ی دیگر طرف‌دار نوع نمایندگی است، طوری که گروه اول باورمند به (بیش‌تر دموکراتیک بودن) نوع مستقیم است درحالی‌که گروه دوم برعکس آن را صادق می‌داند. (دوبنوا، ۱۳۷۸: ۳۵)

۲. اسلام و دموکراسی

اسلام اصیل، دین کاملی است که تمام جوانب زندگی انسان را دربر دارد. (کوهستانی، ۱۳۹۶ش: ۴۱۰) بدون شک، اسلام با چنین ویژگی ناممکن است بخش مهم زندگی اجتماع انسانی را که سیاست است، از نظر انداخته باشد. سیاست در بطن دین اسلام قرار دارد و استعمال عبارت‌هایی نظیر «اسلام غیرسیاسی» برخلاف حقیقت اسلام است. (بحرانی، ش: ۱۳۳) از همین رو، سکولاریسم از نظر اندیشه‌ی اسلامی مطرود است و دین بر تمام جوانب زندگی اجتماع انسانی سیطره دارد. (راجی، بی‌تا: ۸۸) دین اسلام وجود حکومت را یکی از ضروری‌ترین نیازهای جامعه می‌داند که دلایل محکم عقلی، روایی و قرآنی بر آن دلالت دارد (باباپور، میراحمدی و بی‌نیاز، ۱۳۹۰ش: ۶۴)؛ اما سوالی که در این زمینه مطرح می‌گردد این است که آیا اندیشه‌ی سیاسی اسلامی حامل روش حکومتی خاص است یا تابع اقتضای زمان است؟ زیرا با پاسخ آن می‌توان رابطه‌ی بین اسلام و دموکراسی را مشخص نمود.

آرای اندیشمندان اسلامی ارایه‌کننده‌ی سه پاسخ متفاوت است که در حقیقت مبین سه دیدگاه نسبتاً متفاوت و حتی متضاد نسبت به رابطه‌ی اسلام و دموکراسی است. برداشت متفاوت فکری از دموکراسی (بین شیوه‌ی حکومتی و شیوه‌ی زندگانی) باعث گردیده که تعاریف متفاوتی از آن ارایه شود؛ طوری که دموکراسی به عنوان شیوه‌ی حکومتی

می‌تواند در درون نگرش دوم (دموکراسی به مثابه‌ی شیوه‌ی زندگانی) قابل حل باشد. لذا می‌توان چنین استنباط نمود که دموکراسی به‌عنوان شیوه‌ی حکومتی در جامعه‌ای خاص می‌تواند تعریف و محتوای خاصی به خود بگیرد. از این رو، می‌توان اصول اولیه‌ی مردم‌سالاری را با فرهنگ خاص یک جامعه ترکیب کرده و به تعریف خاصی از دموکراسی رسید. (جاویدی کلاته جعفرآبادی، ۱۳۸۵ ش: ۱۵۴) دیدگاه نخست با تکیه بر استدلال فوق، قایل به سازگاری بین اسلام و دموکراسی است طوری که «مردم‌سالاری دینی» را به‌عنوان روش حکومتی مطلوب جوامع اسلامی انگاشته و آن را قسمتی از اندیشه‌ی سیاسی اسلام می‌پندارد یا حداقل قایل به تضاد آن با اندیشه‌ی سیاسی اسلام نیست.

دیدگاه دوم که مخالف سازگاری دموکراسی و اسلام است، خلاف آن چه را که دسته‌ی اول معتقدند، بیان می‌کند. چنان‌چه به این باور است که مردم‌سالاری دینی واژه‌ای تصنعی است و آن مرکب از «مردم‌سالاری» و «دینی» است که نه می‌توان برای آن اصالت معنی قایل شد (خوش‌باور، ۱۴۰۰ ش: ۸۲) و نه می‌توان دین و مردم‌سالاری را جمع نمود؛ زیرا دموکراسی واحد است، متعدد نیست تا بتواند به صورت‌های گوناگون درآید. از طرف دیگر، این‌که کدام نظام سیاسی در جامعه حاکم باشد، تابع اقتضای زمان است. در نتیجه، چون دموکراسی الگوی برتر نظام سیاسی در عصر ما است، پس دموکراسی نظام مناسبی برای جوامع اسلامی است. (حقیقت، ۱۳۹۴ ش: ۵۴)

دیدگاه سوم، دموکراسی را پروژه‌ی غربی دانسته و آن را در ناسازگاری کامل با اسلام می‌انگارد؛ زیرا بر باور این دسته اندیشمندان، عدم توجه دموکراسی به جنبه‌ی انسانیت انسان و قانون‌گذاری توسط مردم که در تضاد با حاکمیت الهی قرار می‌گیرد، از موارد عدم سازگاری دموکراسی با اسلام است. (قطب، بی‌تا: ۱۱۹) برای روشن شدن آن، سه دیدگاه فوق را به بررسی می‌گیریم:

۱.۲. دیدگاه نخست

این گروه از متفکرین اسلامی معتقدند که «مردم‌سالاری دینی» شیوه‌ی حکومتی است که بین حقوق الهی و مردمی جمع می‌نماید. در این شیوه، فضیلت محوری، هدایت محوری و ایمان دینی که ناشی از حاکمیت الهی است با انتخاب مردمی، محوریت قانون و رضایت مردم که منتج از حاکمیت مردمی است، یک‌جا گردیده و

آرمان‌گرایی، شایسته‌سالاری، توزیع قدرت، نظارت مردمی به وسیله‌ی اصل امر به معروف و نهی از منکر، رقابت سیاسی و حکومت صالحان را به وجود می‌آورد (سرپرست سادات، ۱۳۹۵ش: ۶۹)؛ زیرا بر مبنای اصل توحید، حاکمیت ذاتاً و حقیقتاً متعلق به خداوند است و آن مطلق، نامحدود، ازلی و ابدی است و خارج از قید زمان و مکان است. لذا خداوند خالق همه‌ی اشیاست و حق تصرف و تدبیر آن را دارد. این حق تصرف، حاکمیت او را بر جهان به دنبال دارد. پذیرش چنین حاکمیتی باعث آزادی انسان، نفی برتری جویی بر دیگران، اجرای قوانین شریعت و فطرت، اجرای عدالت و نهایتاً تعهد و مسئولیت را برای انسان به بار می‌آورد که در طول حاکمیت مطلق الهی، بر مبنای ادله‌ی عقل، سرنوشت مشترک، آزادی، اراده و اختیار انسان و حساسیت نسبت به سرنوشت دیگران، ضرورت ولایت انسان بر سرنوشتش به وجود می‌آید. بدین معنی که انسان علاوه بر تدبیر الهی، خودش نیز حق و مسئولیت تعیین سرنوشت خود را دارد که دارای جنبه‌ی اعتباری و جعلی (نه حقیقی) است و همه‌ی انسان‌ها به صورت برابر از چنین حقی برخوردار هستند. (بی‌نیاز، باباپور و میراحمدی، ۱۳۹۹ش: ۹۴-۱۰۴)

مردم‌سالاری دینی به عنوان حاکمیت مردم در تضاد با حاکمیت خداوند نیست، بلکه حاکمیت خداوند در تضاد با حاکمیت استبدادی است که دین مبین اسلام آن را منشأ فساد نامیده است. به همین منظور، حاکمیت فرد که ناشی از انتخاب مردم آگاه و خردمند باشد، وسیله‌ی تحقق حاکمیت الهی است (بحرانی، ۱۳۸۴ش: ۱۴۸)؛ در حالی که در غرب حاکمیت الهی را وسیله‌ای برای استقرار حکومت‌های استبدادی قرار دادند که نهایتاً منجر به ظهور دموکراسی غیردینی گردید، زیرا هر زمانی که مفاهیم دینی در تضاد با آزادی قرار بگیرد، قطعاً نتیجه‌ی آن، جز فرار مردم از دین چیز دیگری نخواهد بود. ولی در اسلام، برعکس مسئله‌ی فوق صادق است و مفاهیم دینی با آزادی مساوی است. مردم در انتخاب و عزل حاکم، ذی حق است و به موجب داشتن حق حاکمیت اعتباری، دارای آزادی سیاسی است (سرپرست سادات، ۱۳۹۵ش: ۸۴-۷۸) که با استفاده از آن وارد تأسیس نهادهای سیاسی می‌شوند (ملکی، ۱۴۰۰ش: ۲۷۶). طوری که اصل امر به معروف و نهی از منکر و انتقاد از حکومت، رابطه‌ی مستقیم با آزادی‌های سیاسی و مدنی دارد که روح و جوهره‌ی واقعی آن در اسلام وجود دارد. (بحرانی، ۱۳۸۴ش: ۱۴۰)

مطابق اندیشه‌ی اسلامی، انسان در افعال و اعمال خود آزاد آفریده شده و دارای اختیار است که هم در بُعد فردی و هم در بُعد اجتماعی ظهور و بروز پیدا می‌کند، ولی به هیچ صورت مطلق نیست بلکه نسبی است. به صورت عموم، آزادی عقیده در صورتی که مبتنی بر تفکر باشد، آزادی تحزب در صورتی که علیه حکومت مشروع اسلامی توطئه نکند و آزادی اندیشه که دارای پشتوانه‌ی منطقی و استدلال باشد، مطابق اندیشه‌ی اسلامی محترم است (باباپور، میراحمدی و بی‌نیاز، ۱۳۹۰ش: ۹۴-۸۶) و در نهایت انتخابات، همه‌پرسی، تعدد احزاب، حق حکومت اکثریت، حق مخالفت اقلیت، آزادی مطبوعات و رسانه‌ها و استقلال قوه‌ی قضاییه نه تنها با اسلام در تضاد نیست بلکه با روح اسلام بسیار نزدیک است. (بحرانی، ۱۳۸۴ش: ۱۳۷) لذا اگر دموکراسی برای انسان آزادی به ارمغان می‌آورد، آن آزادی در بطن مفاهیم دین اسلام قرار دارد. علاوه بر آن، دموکراسی‌ای که در اسلام وجود دارد، به مراتب بهتر از آزادی‌ای است که در غرب گفته می‌شود؛ زیرا دموکراسی غربی تنها به آزادی ظاهری توجه دارد، در حالی که دموکراسی اسلامی علاوه بر آزادی ظاهری به آزادی معنوی نیز توجه دارد و یکی از مهم‌ترین مزیت آن نسبت به دموکراسی غربی محسوب می‌گردد. (خوش‌باور، ۱۴۰۰ش: ۳۰۱)

باید توجه داشت که برای جمع دین و دموکراسی ابتدا لازم است دموکراسی را خالص‌سازی نمود تا بتوان از طریق دموکراسی خالص، دموکراسی قدسی (مردم‌سالاری دینی) را به وجود آورد. دموکراسی خالص در حقیقت چیزی جز حاکمیت واقعی مردم نیست که در سایه‌ی «آزادی اجتماعی» و «آزادی معنوی» به صورت توأمان به وجود می‌آید. (پروین و نورایی، ۱۳۹۱ش: ۱۵۸)

از آن جایی که یکی از اصول دموکراسی انتخابات است، طوری که مردم بتوانند زمام‌دار موردپسند خود را برگزینند، موافقین مردم‌سالاری دینی معتقد هستند که حق تعیین سرنوشت از جمله حقوق واجب الاستیفاء مردم در اسلام است که مردم در عصر حضور معصومین از طریق انتخاب اختیاری آنان (که حاکمیت معصومین از جانب خداوند به آن‌ها عطا گردیده) در تعیین سرنوشت خود اقدام می‌نمایند و مفهوم مردم‌سالاری دینی در عصر حضور معصوم، عبارت از پیروی ارادی و اختیاری از وی و همکاری در استقرار عدالت با معصوم است؛ اما در عصر غیبت معصوم، مردم به شکل مستقیم یا غیرمستقیم

شخصی را یا هیئتی را که دارای ویژگی از قبل تعیین شده باشد، از طریق توسل به اکثریت آرا انتخاب می‌نمایند. (طالبی: ۱۳۹۴ش: ۹۷-۹۶؛ بی‌نیاز، باباپور و میراحمدی، ۱۳۹۹ش: ۱۳۸) البته رأی اکثریت به این معنا نیست که همه‌ی مسایل را با آن سنجید؛ بلکه اصول ثابت اسلام هیچ‌گاه قابل تغییر نیست؛ تنها در مواردی رأی‌گیری می‌گردد که نیاز به اجتهاد باشد و در آن مسئله اختلافی وجود داشته باشد. (بحرانی، ۱۳۸۴ش: ۱۴۸)

در مردم‌سالاری دینی ویژگی‌های حاکم دارای دو رکن است: اول این‌که ویژگی‌های حاکم از طرف خداوند تعیین شده و حاکم باید آن‌ها را داشته باشد، مانند: تقوا، تعهد و توانایی و غیره. دوم آن‌که حاکم علاوه بر صفات مذکور باید موردپذیرش مردم نیز واقع گردد. (خوش‌باور، ۱۴۰۰ش: ۸۷) حاکمیت در تشریح و قانون‌گذاری حق مطلق خداوند است، ولی نصب یا عزل حاکم به خود مردم محول شده است (بحرانی، ۱۳۸۴ش: ۱۳۹). از این رو، آنان استدلال می‌نمایند که حکومت الهی نه تنها با حکومت انتخابی مردم منافاتی ندارد، بلکه حکومت الهی بهترین وسیله برای مشارکت مردم در اداره‌ی امور اجتماعی و سیاسی است. (خوش‌باور، ۱۴۰۰ش: ۸۷)

نکات کلیدی استدلال دیدگاه نخست، قرار گرفتن حاکمیت اعتباری انسان در طول حاکمیت مطلق الهی؛ انتخابات که از جمله حقوق واجب الاستیفاء است؛ آزادی فردی؛ اجتماعی و سیاسی، آزادی تحزب، تدوین قانون، آزادی تفکر و رسانه‌ها و انتخاب حاکم که ویژگی‌های آن قبلاً در شریعت تعیین شده است، می‌باشد. لذا با توجه به مؤلفه‌های مهم دموکراسی، اسلام با آن سازگاری دارد. البته منظور از دموکراسی الگوی غربی آن (لیبرال دموکراسی) نیست، بلکه دموکراسی خالص است که مردم‌سالاری دینی افاده‌کننده‌ی مفهوم فوق است؛ اما دسته‌ی دوم از متفکرین، مخالف مردم‌سالاری دینی است و قایل به دموکراسی واحد است که در ذیل به آن پرداخته می‌شود.

۲.۲. دیدگاه دوم

این دسته از اندیشمندان، حکومت را مقوله‌ی بیرون از دایره‌ی دین دانسته و معتقدند برای اداره‌ی امور جامعه باید از بهترین شیوه‌ی حکومتی استفاده نمود؛ زیرا بر باور آنان، حکومت زاییده‌ی دین نیست، بلکه به دلیل نیازهای بشری در تمام جوامع وجود دارد. پس دینی بودن یا غیردینی بودن حکومت مرتبط به جامعه است. طوری که اگر جامعه

دینی باشد، حکومت آن نیز دینی است و اگر جامعه غیردینی باشد، حکومت در آن نیز از ارزش‌های دینی پیروی نمی‌نماید. بنابراین در جامعه‌ی دینی، حکومت دینی همان دموکراسی دینی است و هرگونه حکومت غیردینی غیر دموکراتیک است؛ زیرا حکومت‌ها ابتدا به دموکراتیک و غیر دموکراتیک تقسیم می‌گردد نه به دینی و غیردینی. (احمدی؛ نجف‌آبادی و ترابی، ۱۳۹۸ش: ۶۸)

از طرف دیگر، توجه عصر حاضر، حق محور است نه تکلیف محور؛ یا به عبارت دیگر، در قدیم توجه به انسان مکلف بود نه انسان محقق. مضاف بر آن، دموکراسی اقتضای حکومت‌داری در دوره‌ی جدید است؛ توجه عصر حاضر به دولت محدود، مدیریت علمی و روند پیچیده‌ی توسعه و انسان حق محور و نه تکلیف محور است. از این رو، تحولات مدرن نیازمند حکومت‌های مشروع است که برای پاس‌داشت از حقوق بشر و حقوق طبیعی لازم است این مشروعیت از مردم کسب گردیده باشد. لذا این ضرورت زمان است که شیوه‌ی حکومت را تعیین می‌نماید نه دین. (سرپرست‌سادات، ۱۳۹۴ش: ۹۸) بنا بر آن، شیوه‌ی حکومتی در آرای این گروه از متفکرین بر اساس مشروعیت از جانب مردم، نظارت و کنترل مردمی و قانونی، تأکید بر آزادی‌هایی سیاسی و کم‌ترین نقش حاکمیت الهی بنا نهاده شده است. از جانب دیگر، فرادینی دانستن مقوله‌ی دموکراسی و انسانی بودن و حقوق بشری بودن آن، هم‌وزن با ادله‌ی دینی یا برتر از آن فرض می‌گردد؛ زیرا سیره‌ی پیامبر و ائمه به خوبی نشان می‌دهد که چه اندازه در اداره‌ی امور دنیوی پایبند نظریات مردم یا رأی اکثریت (حتی در مواردی که نظریات مردم خلاف نظر معصوم واقع گردیده) بودند. لذا می‌توان نتیجه گرفت که انتخابات و رأی اکثریت در تعیین سرنوشت جمعی دارای اهمیت است. (خوش‌باور، ۱۴۰۰ش: ۹۱)

برخلاف عقیده‌ی اروپاییان که قواعد اسلام را جامد و انعطاف‌ناپذیر می‌دانند، فقها مطابق شرایط و اقتضای زمان اجازه‌ی صدور فتوا را دارند و در صورت نیاز، با عبور از جزم‌اندیشی می‌توان قوانین فعلی اسلام را طوری تفسیر نمود که پذیرای دموکراسی باشد. در نتیجه، پشتوانه‌ی دینی برای دموکراتیک‌ساختن شیوه‌ی حکومت پیدا می‌گردد. (سرپرست‌سادات، ۱۳۹۴ش: ۹۵)

دیده می‌شود که این گروه از متفکرین، دموکراسی را پدیده‌ی جدا از دین دانسته و آن را

برابر یا حتی ارجح نسبت به ادله‌ی دینی می‌دانند، طوری که باید قوانین اسلامی در پیروی از دموکراسی تفسیر گردد و کم‌ترین توجه به حاکمیت الهی می‌شود. مطابق دیدگاه فوق، عصر حاضر به مسایلی دچار است که راه حل آن دموکراسی است.

۳.۲. دیدگاه سوم

این دسته از متفکرین بر این باور هستند که دموکراسی و لیبرالیسم به مثابه‌ی اعضای یک بدن هستند، طوری که دموکراسی به عنوان شیوه‌ی حکومتی و وجهه‌ی سیاسی سرمایه‌داری بوده و متقابلاً وجهه‌ی اقتصادی دموکراسی لیبرال، سرمایه‌داری است. به همین منظور، چنین استنباط می‌گردد که سرمایه‌داری و دموکراسی از هم دیگر قابل تفکیک نیستند:

مطابق این اندیشه، دموکراسی در خدمت سرمایه‌داری است. سرمایه‌داری با استفاده از مجلس که نمایندگان مردم حساب می‌گردد، به وضع قوانینی می‌پردازد که بتواند بدون مخالفت در حوزه‌ی اقتصاد و سیاست ورود نماید. (قطب، بی تا: ۳۶) با توجه به این موضوع، دموکراسی متأثر از مادیات است، زیرا محور سیاست‌های حکومت متوجه اقتصاد بوده که در اثر آن فضایل اخلاقی و اجتماعی از بین می‌رود. لذا دموکراسی و لیبرالیسم دوروی یک سکه‌اند (کوهستانی، ۱۳۹۶ش: ۳۷۶) و افرادی که در تلاش هستند دموکراسی را از لیبرالیسم جدا نمایند، دچار توهم می‌باشند: «برخی افراد می‌گویند که برای سیمای سیاسی خود، از دموکراسی استفاده می‌کنیم، اما می‌توانیم از هویت سرمایه‌داری لجام‌گسیخته‌ی آن چشم‌پوشی کرده و ظاهر اجتماعی دیگری انتخاب نماییم، اینانی که این‌گونه فکر می‌کنند، به شدت در توهم به سر می‌برند، همان توهم تلاش برای جدایی اجزای یک نظام و بهره‌مندی از برخی جنبه‌ها و چشم‌پوشی از دیگر ابعاد آن! یا شاید این افراد از چیزی دیگر غیر از دموکراسی لیبرال سخن می‌رانند که در این صورت ما از چارچوب و اصول آن بی‌خبریم!». (قطب، بی تا: ۳۷-۳۶)

در سیستم دموکراسی آن چه آزادی خوانده می‌شود، ناشی از هوا و هوس افراد است، زیرا مردم مطابق خواست‌شان به قانونی رأی می‌دهند که بتواند بیش‌ترین حد آزادی فردی (نه اجتماعی) را تأمین نماید. درحالی‌که آزادی در اندیشه‌ی اسلامی نوعی تکلیف نیز است و افراد نمی‌توانند مطابق میل‌شان قانون وضع نمایند. از این رو، آن‌جا که موانع درونی آزادی؛

یعنی شهوت و هوا و هوس مورد توجه قرار نگیرد، قطعاً با اسلام سازگاری ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۱ش: ۶۱-۶۲) بر باور این متفکرین، آن چه در دموکراسی به نام آزادی انتخاب وجود دارد، نتیجه‌ای جز منفعت سرمایه‌داران را در پی ندارد؛ زیرا فکر انتخاب کردن در افراد به واسطه‌ی رسانه‌های جمعی، روزنامه، کتاب‌ها و غیره منابع تبلیغاتی شکل می‌گیرد یا تعدیل می‌گردد؛ اما نکته‌ی قابل توجه این است که «اکثریت رسانه‌ها و منابع تبلیغاتی در خدمت سرمایه‌داری است» (قطب، بی تا: ۴۹-۴۵) و این گونه آن چه آزادی خوانده می‌شود، در نهایت به نفع سرمایه‌داران می‌انجامد.

علاوه بر آن، آن چه به نام آزادی در چارچوب دموکراسی داده می‌شود، از نوع حیوانی است نه انسانی؛ زیرا هیچ محدودیت اخلاقی و قانونی را نمی‌شناسد و آن جا که باید آزادی داده شود، نمی‌دهد و آن جا که باید آزادی محدود گردد، نمی‌گردد. دموکراسی لیبرال چارچوبی است که این وقاحت را مجاز می‌گرداند. (راجی، بی تا: ۹۸-۹۴) به همین ملحوظ، راه اسلام و دموکراسی در بحث «انسانیت انسان» از هم جدا می‌گردد. اسلام در تمام شئون زندگی اعم از اجتماعی و فردی، قوانین، حقوق و تکالیف وضع نموده که باعث سعادت انسان و نهایتاً کسب انسانیت می‌گردد. درحالی که در سیستم دموکراسی، حقوق و ضمانت‌هایی داده می‌شود که منجر به از بین رفتن انسانیت انسان می‌گردد. (قطب، بی تا: ۱۱۲)

متفکرین این خط فکری معتقدند که بنیان دموکراسی بر پایه‌ی سکولاریسم طرح گردیده و با اسلام در تضاد است؛ بنابراین نمی‌توان از دموکراسی اسلامی سخن گفت. هرچند مشابهت‌های جزئی بین دموکراسی و نظام سیاسی اسلام وجود دارد، ولی به دلیل موجودیت تضاد در اصول، نباید بین شان سازگاری قایل بود. (محمد عمر، ۱۳۹۳ش: ۴-۳) علاوه بر آن، قانون‌گذاری فقط حق خداوند است؛ کسی دیگر بر آن تصرف ندارد، درحالی که دموکراسی دستگاهی است که مردم قوانین را وضع می‌نمایند؛ اما اگر اصل قانون‌گذاری را از دموکراسی حذف نماییم، دیگر نمی‌توان آن را دموکراسی گفت. به همین منظور، نمی‌توان بین اسلام و دموکراسی جمع نمود و باید برای تحقق احکام الهی تلاش کرد، زیرا هیچ سیستم به خودی خود حامل ویژگی مثبت نیست که با تطبیق آن سیستم، ویژگی موصوف نیز تحقق بیابد، این مسئله حتی از نظام اسلام نیز مستثنا نیست، بلکه

لازم است افراد در پی تحقق آن تلاش نمایند. (قطب، بی تا: ۱۱۸)

دیده می‌شود که این دسته متفکرین، دموکراسی را به مثابه‌ی ایدئولوژی در نظر دارند و آن را با سرمایه‌داری و سکولاریسم به مثابه‌ی پدیده‌ی واحد همراه می‌دانند، لذا حق قانون‌گذاری، طرد دین از امور اجتماعی، چربیدن آزادی فردی بر آزادی اجتماعی، مادی‌گرایی و مانند آن، از مواردی است که دموکراسی و اسلام را باهم ناسازگار می‌سازد.

۳. اندیشه‌ی سیاسی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه و دموکراسی

۱.۳. ضرورت حکومت و حکومت اسلامی

مطابق اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، تشکیل حکومت در جامعه موضوعی نیست که نیاز به استدلال داشته باشد، زیرا به قدری روشن است که همه ضرورت آن را درک می‌کنند؛ انفاذ قانون که لزوم زندگی اجتماعی است و انسان بدون اجتماع و تعاون قادر به ادامه‌ی حیات نیست، خود دال بر ضرورت حکومت است. (محسنی، ۱۳۷۱ش: ۱۰) دین مبین اسلام دارای احکامی است که برای تطبیق آن، حکومت لازم است، چنانچه اجرای وظایف جهادی و یا حتی اعداد قوه‌ی نظامی دافعه و بازدارنده که در قرآن به آن امر شده است، جز در پناه حکومت دینی بسیار مشکل و حتی غیرعملی است؛ زیرا پیاده کردن احکام اسلامی بدون حکومت صالح و تابع ممکن نیست. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۴۳)

ازاین رو، تشکیل حکومت در سرزمین‌های اسلامی هیچ مشکلی ندارد و دین، استفاده از امتیازات معقول و تلاش و ترقی بیش‌تر زندگی را رد نمی‌کند، بلکه تنها با منکرات، فحشا، بیدادگری و تبه‌کاری مخالفت می‌ورزد. (همان: ۳۹) حکومت در اسلام به موجب کلام الهی که یکی از اهداف ارسال رسل را تأمین عدالت اجتماعی بیان نموده است، نه تنها منحصر به یک قوم و یا کشور خاص نیست، بلکه برای همه‌ی مردم و بشریت است (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۲۵۶)؛ طوری که پیامبر صلی‌الله علیه و آله و سلم در ابتدای ورود به مدینه بنای حکومت را گذاشت و به مقرر نمودن والی‌ها در مناطق مسلمان‌نشین، تعیین و تبادل سفرا، امضای پیمان‌ها، تعیین فرماندهان جنگ و مانند آن پرداخت. (محسنی، ۱۳۷۱ش: ۱۲) در نهایت، استاد فقیه معتقد است «مقررات اسلامی طوری وضع شده که خود موجب تشکیل حکومت می‌گردد» (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۱۱۵) و به همین منظور، ایشان از روشن‌فکران دینی و متفکرین وطن‌دوست خواستار تلاش در پی اقامه‌ی حکومت اسلامی

است، طوری که اگر موفق شدند، کار مطلوبی است و اگر نشدند، برئ‌الذمه خواهند بود. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۳۵۷)

اما این‌که چرا آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه تأکید بر اقامه‌ی حکومت اسلامی می‌نماید؛ می‌بینیم که ایشان شدیداً با سکولاریسم مخالف بوده و آن را در تضاد با اسلام می‌داند. در باور ایشان، اشخاصی که حکومت اسلامی را مقبول نمی‌دانند، منطبق عقلی ندارند بلکه متأثر از اندیشه‌ی غربی بوده که تأکید بر جدایی دین از سیاست دارد، حتی «اگر یک حکومت دینی صد در صد بر اساس آرای مردم تشکیل شود، باز هم موردپسند غربی‌ها نخواهد بود». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۴۷)

«حقیقت این است که جدایی دین از سیاست در غرب موجه و در مقابل اسلام غلط و بی‌مورد است»؛ زیرا اسلام دین کامل، تحریف‌نشده و با اوضاع زمان هم‌سو است. (همان: ۴۸-۴۹) به همین منظور، استاد فقید از شخصیتی چون سید قطب، مودودی، حسن البنا، حسن الترابی، امام خمینی و مانند آن به‌عنوان عاملین اندیشه‌های سیاسی در جهان اسلام تمجید می‌نماید (همان: ۲۴۲-۲۴۱) و نام‌گذاری دولت موقت افغانستان به «دولت اسلامی انتقالی افغانستان» از پیشنهادهای شخص استاد فقید بود که در لویه جرگه‌ی اضطراری به‌اتفاق آرای همه‌ی حضار تأیید و تصویب گردید. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ۲۷۹) استاد معتقد است که غرب در تلاش هدایت جهان به سوی الگوی لیبرال دموکراسی است تا اسلام را از دیدگاه حق‌گرایانه‌ی آن جدا ساخته و سرنوشت مسیحیت را بالای آن تحمیل نماید. از این رو، غرب تفوق تمدن غرب بر شرق را می‌خواهد و از طریق تزریق اندیشه‌ی سکولاریسم خواهان اجرای این پروژه است. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۲۲۲-۲۲۱) گرچه شکل حکومت در اسلام موضوعیت ندارد و مسلمین در انتخاب آن مخیر قرار داده شده تا مطابق شرایط و اقتضای زمان یکی از اشکال را برگزینند، ولی قلب و محتوای حکومت که عبارت از تحقق شرایط در وجود حاکم اسلامی و عملی کردن دستورات اسلامی در اجتماع و اجتناب از تطبیق احکام غیر اسلامی هست، موضوعیت دارد. (محسنی، ۱۳۷۱ش: ۴۰) از این رو، در ذیل به الگوی لیبرال دموکراسی از نظر استاد می‌پردازیم.

۲.۳. لیبرال دموکراسی

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه با تکیه بر تعریف «حکومت مردم بر مردم» از دموکراسی، در مبحثی تحت عنوان «دموکراسی از فرضیه تا واقعیت» دموکراسی را تنها «فرض ذهنی» دانسته و معتقد است دموکراسی به معنای حکومت مردم بر مردم که توسط غرب تبلیغ می‌گردد، دارای واقعیت بیرونی نیست، زیرا دموکراسی در این مفهوم، اتفاق آرا را می‌طلبد که بسیار نادر بوده و حتی ناممکن است (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۵۶)؛ زیرا مطابق مفهوم فوق، مسئولین دولت باید بر اساس ۱۰۰٪ یا حداقل ۹۰٪ آرای مردم انتخاب شوند تا مفهوم فوق واقعیت پیدا نماید؛ درحالی‌که هر دو حالت ناشدنی است. اگر انتخاب بر اساس ۶۰٪ یا ۵۱٪ باشد، قطعاً مفهوم حکومت مردم بر مردم را افاده نمی‌نماید و دلیلی عقلایی بر مشروعیت و نیکویی آن وجود ندارد و تنها در صورتی (البته از باب مجبوریّت) مورد پذیرش است که راه دیگر برای حل اختلاف وجود نداشته باشد که نباید آن را دموکراسی خواند. (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۲۳۰) اگر نتیجه بر اساس ۷۰٪ یا ۸۰٪ باشد دو حالت ممکن است: اول، اگر منشأ اختلاف رأی مصالح کشور باشد، در صورت عدم برتری و برخورداری اقلیت مخالف از کیفیت «علم و کمال و تجربه و دل‌سوزی و صداقت» شاید بتوان آن را داخل دموکراسی دانست و در غیر آن، تقدم اکثریت بر اقلیت مشکل به نظر می‌رسد. دوم، اگر منشأ اختلاف قومی، سمتی، زبانی و مانند آن باشد، تقدم اکثریت بر اقلیت بدون شک جز استبداد اکثریت بر اقلیت چیزی دیگری نیست. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۲۳۲-۲۳۱)

مسئله‌ی دیگری که در اندیشه‌ی استاد فقید در باب دموکراسی قابل توجه است، نقد سیزده موردی و واقع‌بینانه‌شان از الگوی دموکراسی لیبرالیسم است که در سه مورد بحث می‌گردد:

۱. وکالت در الگوی دموکراسی لیبرال، پشتوانه‌ی عقلی ندارد، زیرا انتخاب‌کنندگان گاهی متأثر از تبلیغات نخبگان هستند و گاهی روابط قومی، سمتی، زبانی، مذهبی و مانند آن اثر می‌کند، گاهی همه‌ی واجدین شرایط رأی اشتراک نمی‌نمایند و گاهی انتخاب‌کنندگان بی‌سوادند و مهم‌تر از همه جوانان زیر سن هجده سال، بیماران، مسافرین، اطفال و مجانین حق اشتراک و انتخاب را ندارد. لذا دیده می‌شود که این الگو

مبتنی بر قرارداد اجتماعی که مورد تایید عقلا باشد، نیست. از این رو، افراد پس از انتخاب شدن مطابق نظریات خودشان عمل می‌نمایند نه موکلان شان. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۹۶-۱۹۳)

۲. رأی اکثریت، ممکن است منجر به استبداد اکثریت شود، زیرا تنها ارزش کمی مطمح نظر بوده و کیفیت در نظر گرفته نمی‌شود. از این رو، در بسا موارد مردم به دلیل عدم برخورداری از قدرت کافی تحت تأثیر تبلیغات افراد نخبگان قدرت مند و سران احزاب قرار گرفته و در «استخدام» نخبگان درمی‌آیند. (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۲۵۵)

۳. از یک طرف آزادی و برابری در الگوی دموکراسی لیبرال باهم در تعارض هستند، زیرا تأمین هر یک باعث تحدید دیگری می‌شود، طوری که تحقق برابری افراد نیازمند دخالت حکومت در امور مردم است تا بتواند «آزادی‌های منفی» را جهت تحقق برابری کنترل نماید که در نتیجه، آزادی افراد تحدید می‌گردد. در همین حال، در صورت آزاد گذاشتن افراد، به دلیل تفاوت در ثروت و برتری جویی، برابری دچار خطر می‌گردد. از طرف دیگر، برابری در الگوی ذکر شده ظاهری و بدون واقعیت است، زیرا دموکراسی لیبرال برابری افراد را در مقابل قانون تضمین می‌کند که در نتیجه افراد، برخوردار از فرصت‌های برابر می‌شوند، ولی از وضعیت، ثروت یا حالت بی بهره می‌گردند. از این رو، به تعبیر ایشان الگوی دموکراسی لیبرال «به آدم‌ها فرصت برابر می‌دهد تا برابر نباشند». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۹۸-۱۹۷)

در نهایت استاد فقید، با طرح این پرسش که: «چگونه مصوبات مجلس، مظهر دموکراسی است، در حالی که تصمیمات مجلسین با رأی اکثریت نمایندگان، بر مناطقی که نمایندگان شان مخالف آن باشد نیز نافذ است؟»، آخرین میخ را بر تابوت دموکراسی لیبرال می‌کوبد؛ زیرا نفوذ مصوبات در تمام مناطق نه تنها دموکراسی نیست بلکه کاملاً استبداد است. (همان: ۲۰۲) ایشان تنها به نقد الگوی لیبرال دموکراسی اکتفا نمی‌کند، بلکه برای اصلاح معایب الگوی فوق، راه‌حل‌هایی نیز ارائه می‌نماید که در ذیل به آن پرداخته می‌شود.

۴. اصلاح کاستی‌های الگوی لیبرال دموکراسی

۴.۱. انتخابات

در اندیشه‌ی استاد فقید، از میان پنج راه تعیین زمام‌دار (وراثت، تسلط به واسطه‌ی زور، انتخاب منتقدان مرکز، اهل حل و عقد و آرای عمومی)، گزینه‌ی پنجمی درست

است، زیرا دلیل شرعی بر صحت سایر گزینه‌ها وجود ندارد. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۵۶-۵۴) در حکومت اسلامی، حاکم توسط آرای عمومی ملت انتخاب می‌گردد و مردم در رأی‌دهی مکلف هستند تا به اشخاصی رأی بدهند که دارای شرایط (ایمان، عدالت و علم) باشند و در غیر آن مردم مسئول خواهند بود. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۸۸) بنابراین ایشان معتقد است، اسلام تعیین حاکم را نه به طور کلی به اختیار مردم سپرده و نه به صورت قطع از اختیار آنان بیرون نموده، بلکه شرایط زمام‌دار، وضع شده است و مردم باید آن را تشخیص داده و مصداق آن را شناسایی کنند. (محسنی، ۱۳۷۱ش: ۵۴-۵۳) در حکومت اسلامی مشخص بودن اوصاف زمام‌دار تا جایی باعث جلوگیری از بی‌نظمی می‌گردد. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۲۰۵) در نهایت، انتخابات از نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه واجب بوده و رأی دادن بدون فهم، حرام است. (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۴۸-۴۵) علاوه بر آن، استاد فقید حق رأی را تنها برای افرادی که بالاتر از سن قانونی کشورها هستند، منحصر نمی‌داند بلکه افراد رأی‌دهنده باید شامل مردان و زنان بالغ و عاقل، وکیلان مسافران غایب و بیماران عاجز، اولیای اطفال، مجانین، و بی‌هوشان باشد و رأی‌دهی بعد از نوشتن شروط رأی‌دهندگان صورت می‌گیرد و وکیلان مجبور به پیروی از آن هستند. در حکومت اسلامی باید شریعت اسلامی تطبیق گردد تا از استعمار، استثمار، هوس‌رانی و اعمال غریز جلودگیری گردد. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۲۰۷)

۲.۴. آزادی و تحرّب

از نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه آزادی دارای انواع گوناگونی است که از آن میان آزادی فردی، اجتماعی و سیاسی را که در این جا مناسب بحث است، می‌توان نام برد. (محسنی، ۱۳۷۲ش: ۱۴۴) انسان به حکم وجدان و عقل دارای اختیار است که از طرف خداوند افاضه می‌گردد، ولی استفاده از آن در اراده‌ی خود انسان است؛ زیرا به واسطه‌ی چنین حقی می‌تواند تکامل نماید و در غیر آن، تکامل برای موجود مجبور معنی نمی‌دهد (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۳۹۷)؛ ولی آزادی مطلق وجود ندارد، زیرا آزادی مطلق از نوع حیوانی است و باید محدودیت آن را دانست. حدود آزادی در نظر استاد فقید، هم در بعد فردی و هم اجتماعی طوری است که مخالف آزادی دیگران، مضر به حال دیگران و مخالف عفت عمومی نباشد و علاوه بر آن، حد چهارم نیز وجود دارد که تنها مسلمانان به آن معتقدند و آن عبارت از عدم ضرر رساندن به هدف

آفرینش است. (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۰۴) پس حیات، آزادی و کرامت انسانی موهبت الهی است که هیچ‌کسی نمی‌تواند آن را از انسان سلب نماید حتی خود او. (همان: ۹۳) به این دلیل، آزادی نظریات باید تأمین و تضمین گردد که خفقان و استبداد و ضررهای بی‌شماری برای کشور و ملت دارد و علامت بت شدن دولت‌ها است. (محسنی، بی‌تا: ۱۴۱) علاوه بر آن، حقوق بشر امروزی که پرچم داعیه‌ی آن را غرب در دست دارد، سال‌ها قبل توسط اسلام طرح و تا به امروز تطبیق گردیده و آزادی، برابری و کرامت انسانی که اساس حقوق بشر خوانده می‌شود، با نفی عبودیت غیر از خداوند متعال در اسلام طرح‌ریزی شده است. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۲۳۶)

همین‌گونه، به‌زعم آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه تعدد احزاب حرام نیست، بلکه موجب تکامل می‌گردد. طوری که ایشان فرمود: «پلورالیسم را می‌توان در تعدد احزاب سیاسی و نحوه‌ی تشکیل حکومت و پاره‌ای از امور اجتماعی... پذیرفت و حتی آن را در بروز استعدادهای نهفته‌ی افراد جامعه، مفید و بلکه لازم دانست». (همان: ۳۹۴) پس می‌توان نتیجه گرفت که تشکیل انجمن‌ها و احزاب سیاسی، علمی، فرهنگی، اقتصادی، ملی و بین‌المللی نه تنها در شرع ایرادی ندارد، بلکه دارای مرغوبیت نیز هست و نشانه از فرهنگ غنی دارد. (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۰۹) اما این مسئله باید مطابق اوضاع اجتماعی مردم هر جامعه سنجیده شود و در غیر آن، هیچ مانع شرعی ندارد (محسنی، بی‌تا: ۱۵۲)، چنان‌چه ایشان پیشنهاد می‌نماید تا در افغانستان یک حزب شیعه و دو حزب اهل سنت فعالیت نمایند، زیرا تجربه نشان داده است که تعدد احزاب بیش‌ازحد مشکل‌آفرین است. (محسنی، ۱۳۷۱ش: ۷۲)

۳.۴. قانون‌گذاری

از نظر استاد، حاکمیت و حکم تکوینی حق انحصاری خداوند است و از این طریق، حاکمیت انحصاری در تشریح و تقنین خداوند نیز ثابت می‌گردد؛ بنابراین مسلمانان مکلف به عمل مطابق تشریح خداوند هستند. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۸۷) مطابق اندیشه‌ی استاد، احکام شرعی به چهار بخش تقسیم می‌شود که از آن جمله، تنها دسته‌ی اول آن همیشه ثابت؛ دسته‌ی دوم با در نظرداشت شرایط اضطراری قابل تعویق؛ دسته‌ی سوم که به نام منطقه الفراغ است، توسط شورا یا افراد جامع‌الشرایط صادر می‌گردد و

دسته‌ی چهارم، توسط زمام‌دار جامع‌الشرایط مطابق شرایط و نیاز زمان صادر می‌شود. در همین حال، ایشان معتقد است که طبیعت انسان از آغاز تکوین تا به حال ثابت بوده و تنها محیط در حال تحول است. بنابراین در پاسخ به افرادی که معتقدند قوانین اسلامی جامد و با عصر متحول امروز ناسازگار است، می‌توان چنین گفت: آن سه دسته از احکام که مطابق شرایط توسط فقیه جامع‌الشرایط قابلیت تغییر را دارد، به صورت احسن پاسخ‌گوی نیازهای جهان متحول است. (همان: ۳۶-۲۹)

مطابق اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، در حکومت اسلامی جایی برای قوه‌ی مقننه نیست و موجودیت آن در حد شرک است، ولی برای رفع حرج و عسر به افرادی متخصص نیازمند است تا قوانینی که از لطف خداوند تشریح شده است، تبیین و تدوین نماید. (محسنی، ۱۳۷۱ش: ۵۷) چنان چه فقیه فقید فرمود: «من از کلمه‌ی تقنین و مقنن به عنوان یک مسلمان وحشت دارم، وضع قانون تنها مربوط خداوند است». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۴۶) لذا از نظر استاد، بشریت برای پیش‌برد بهتر زندگانی فقط احکام الهی را به وسیله‌ی مجتهد جامع‌الشرایط توسعه و تبیین می‌نماید. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۸۷) در همین حال، ایشان فرمود: «انحصار امر تقنین به خداوند تعالی منافاتی با احکام ثانویه و احکام ولایی و سلطانی و احکام منطقه‌الفراغ توسط شورا یا حاکم اسلامی ندارد، زیرا مشروعیت جعل این احکام باز هم از شریعت خداوند استفاده شده است». (همان: ۸۹) از طرف دیگر، موجودیت احکام ثابت باعث جلوگیری از خطای تدوین‌کننده‌ی قانون شده و مانع طرح قانون علیه کشورهای دیگر به هدف استعمار یا استثمار می‌گردد. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۲۰۵)

دیده می‌شود استاد وارسته برخلاف اندیشه‌ی لیبرالیسم بوده و الگوی دموکراسی لیبرال را در بردارنده‌ی ضعف‌های زیاد می‌داند، ولی با ارایه‌ی راه‌حل‌ها نظیر اشتراک همه‌ی افراد در انتخابات، تکلیفی بودن رأی‌دهی، انتخاب افراد بر مبنای خصوصیات علم، امانت و عدالت، تدوین قانون نه وضع و غیره موارد، الگوی فوق را اصلاح می‌سازد. لذا آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه دموکراسی را شیوه‌ای تعریف می‌کند که در آن حاکمیت ملی و مقامات بالای دولتی توسط آرای مردم و منظوری کابینه توسط نمایندگان مردم تشخیص و تعیین می‌گردد. (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۲۵۷) از این رو، پاسخ افرادی که قانون‌گذاری در اسلام را نقد

می‌کنند و آن را در تضاد با دموکراسی می‌دانند آن است که: دموکراسی این نیست که مردم خودشان قانون وضع نمایند؛ در هیچ کشوری خود مردم قانون وضع نمی‌نمایند، بلکه وکیلان مردم به تدوین آن اقدام می‌کنند، زیرا شرط آن است که مردم به قوانین رضایت داشته باشند. در اسلام از آن جایی که خداوند از هرگونه خطا و زشتی پاک است و فرا زمان و مکان است، قوانینی به مراتب بهتر تشریح نموده و مردم مسلمان نه تنها به آن رضایت دارند، بلکه در مواردی برای دفاع از آن تلاش و جهاد نیز می‌نمایند. لذا دموکراسی (خالص نه لیبرال دموکراسی) به صورت بهتر آن در جوامع اسلامی ممکن است. (محسنی، ۱۳۷۱ش: ۷۹) مضاف بر آن، مردم در هر صورت خودشان تصمیم می‌گیرند تا برای خود زمام‌دار تعیین نمایند و هم‌چنان برخوردار از انواع آزادی‌ها هستند، ولی باید شرایط آن را رعایت نمایند، طوری که از آن برای آسیب رساندن به خود و غیر خود استعمال نکرده و آن ربطی به حکومت ندارد بلکه خود مردم به تأسی از احکام اسلامی آن را قبول دارند. (محسنی، ۱۳۷۱ش: ۸۱)

در نهایت، از نظر استاد فقید این پرسش اشتباه است که بگوییم: حکومت اسلامی یا دموکراسی؟ البته می‌توان گفت حکومت اسلامی یا غربی؟ که پاسخ آن انتخاب بین استعمار، استثمار، هوا و هوس و زور است یا عدالت و معنویت برای همه‌ی انسان‌ها. (محسنی، ش: ۸۱)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. هم‌چنان که در آغاز مقاله آمد، دموکراسی دارای برداشت‌های متفاوت بوده و نمی‌توان تعریف قابل‌توافقی از آن ارائه نمود، ولی مهم‌ترین مسئله در بین نظریات اندیشمندان، تلقی دموکراسی به عنوان شکلی از حکومت و به مثابه‌ی شکل زندگانی است. در نظر گرفتن دموکراسی به عنوان هر یک از گزینه‌های فوق باعث ارائه‌ی دیدگاه متفاوت و حتی متضاد می‌گردد.

۲. در بررسی موضع‌گیری متفکرین اسلامی روشن می‌شود، آن دسته از اندیشمندان که دموکراسی را به عنوان شکلی از حکومت می‌پندارند، آن را با اسلام سازگار دانسته، ولی دسته‌ای که به مثابه‌ی روش زندگانی تلقی می‌نمایند آن را در خلاف جهت آموزه‌های اسلامی می‌بینند.

۳. اگرچه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه از دموکراسی اسلامی یا مردم‌سالاری دینی مشخصاً یاد نمی‌کند، ولی بررسی دیدگاه وی در مورد قانون‌گذاری، انتخابات، تعدد احزاب، آزادی و مانند آن نشان می‌دهد که اندیشه‌ی ایشان بیش‌تر نزدیک به آن دسته از متفکرینی است که معتقد به مردم‌سالاری دینی است، لذا چنین نتیجه گرفته می‌شود که ایشان در برخورد با دموکراسی جوانب مختلف آن را سنجیده و آن را به‌عنوان شکل حکومت (نه روش زندگانی) مطلوب جوامع اسلامی انگاشته و با تفکیک دموکراسی از اندیشه‌ی لیبرالیسم بیان می‌نماید که دموکراسی در پناه اسلام به‌صورت بهتر قابل تحقق است؛ زیرا الگوی دموکراسی لیبرال دارای ضعف‌های متعدد است که مفهوم خلاف حکومت مردم بر مردم دارد. به همین منظور، ایشان تذکر می‌دهد که باید از «اکثریت عددی» به «اکثریت مؤثر» حرکت کرد.

فهرست منابع

۱. آرلابستر، آنتونی (۱۳۷۳). دموکراسی، چاپ دوم، ترجمه: حسن مرتضوی، تهران: آشیان.
۲. --- (۱۳۹۲). ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، چاپ پنجم، ترجمه: عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۳. احمدی، سید محسن؛ صالحی نجف‌آبادی، عباس و ترابی، قاسم (۱۳۹۸). مفهوم دموکراسی و آزادی در حکومت اسلامی از دیدگاه مصباح‌یزدی و عبدالکریم سروش، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال ۱۴، شماره ۴۸، ص ۶۵-۸۲.
۴. بیت‌هام، دیوید و بویل، کوئل (۱۳۷۹). دموکراسی چیست؟ (آشنایی با دموکراسی)، چاپ دوم، ترجمه: شهرام نقش‌تبریزی، تهران: شمشاد.
۵. بحرانی، مرتضی (۱۳۸۴). اسلام و دموکراسی در اندیشه سیاسی یوسف القرضاوی، فصلنامه پژوهش علوم سیاسی، شماره ۱، ص ۱۳۱-۱۵۰.
۶. باباپور، محمد مهدی؛ میراحمدی، منصور و بی‌نیاز، علیرضا (۱۳۹۰). آشنایی با اندیشه سیاسی شهید مطهری، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۷. بی‌نیاز، علیرضا؛ باباپور، محمد مهدی و میراحمدی، منصور (۱۳۹۹). آشنایی با اندیشه سیاسی شهید صدر، چاپ دوم، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۸. بی‌نا (۱۳۹۰). عناصر دموکراسی، ترجمه آموزشکده توانا.
۹. پروین، خیرالله و نورایی، مهدی (۱۳۹۱). تعارض دموکراسی و سکولاریسم، فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی، سال ۱، شماره ۱، ص ۱۴۱-۱۵۹.
۱۰. جاویدی کلاته جعفرآبادی، طاهره (۱۳۸۵). کندوکاو در ابعاد و گستره مفهوم دموکراسی، مجله

- جامعه‌شناسی ایران، دوره ۷، شماره ۲، ص ۱۴۷-۱۷۹.
۱۱. حقیقت، سید صادق (۱۳۹۴). فقه سیاسی و دموکراسی، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، شماره ۴، ص ۳۵-۷۱.
۱۲. خوش‌باور، داود (۱۴۰۰). نقد و بررسی دو دیدگاه دموکراسی غربی و مردم‌سالاری دینی از نگاه روشنفکران ایرانی، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی دوره ۱۷، شماره ۵۶، ص ۸۱-۹۹.
۱۳. راجی، عبدالقدوس (بی‌تا). نظام سیاسی اسلام، کتابخانه آنلاین: www.aqeedeh.com.
۱۴. رشیدی، احمد و مختاری، جمال (۱۳۹۶). حکومت دینی و دموکراسی (بررسی آرا و اندیشه‌های دکتر محمد مجتهد شبستری و آیت‌الله مصباح‌یزدی)، فصلنامه فقه حکومتی، شماره ۳، ص ۲۵-۴۸.
۱۵. سرپرست‌سادات، سید ابراهیم (۱۳۹۵). دموکراسی اصولی در آرای استاد مطهری، فصلنامه پژوهش‌های راهبرد سیاست، سال ۵، شماره ۱۸، ص ۶۷-۸۸.
۱۶. طالبی، محمدحسین (۱۳۹۴). رابطه حق حاکمیت، دموکراسی و مردم‌سالاری دینی، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۷۶، ص ۷۵-۱۰۱.
۱۷. عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۰). بنیادهای علم سیاست، چاپ بیست دوم، تهران: نشر نی.
۱۸. قطب، محمد (بی‌تا). اسلام و دموکراسی، ترجمه: سعید یوسفی.
۱۹. کوهستانی، محمد انور (۱۳۹۶). نظام سیاسی، ج ۲، نسخه الکترونیک، کتابخانه الکترونیکی www.ael.af
۲۰. مدرسه‌ام‌المؤمنین خدیجه کبریا علیها السلام (۱۳۹۹). یادنامه آیت نیک، کابل: بخش تحقیقات مدرسه خدیجه کبریا علیها السلام.
۲۱. محمد عمر، ربیین (۱۳۹۳). اسلام و دموکراسی؛ تضاد یا تطابق، نسخه الکترونیک، نشر اندیشه اسلامی قطب.
۲۲. محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۱). توضیح‌المسائل سیاسی، کابل: کمیسیون فرهنگی شورای علمای شیعه افغانستان.
۲۳. ---، (۱۳۹۲). قوانین زندگانی انسان در قرآن، کابل: موسسه علمی فرهنگی حوزه علمیه خاتم‌النبيين صلی الله علیه و آله و سلم.
۲۴. ---، (۱۳۸۸). قانون احوال شخصیه شیعه، کابل: حوزه علمیه خاتم‌النبيين صلی الله علیه و آله و سلم.
۲۵. ---، (۱۳۸۷، الف). مباحث علمی دینی، ج اول و دوم، کابل: موسسه علمی فرهنگی حوزه علمیه خاتم‌النبيين صلی الله علیه و آله و سلم.
۲۶. ---، (۱۳۹۴). گوشه‌ای از تاریخ جهاد مردم افغانستان، کابل: بخش تحقیقات مدرسه‌ام‌المؤمنین خدیجه کبریا علیها السلام.
۲۷. ---، (۱۳۹۶). برگی دیگر از فعالیت‌های احزاب جهادی در اثنای جهاد و بعد از آن، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی محسنی (دام‌ظله‌العالی).

۲۸. ---، (۱۴۱۱ ق). جهاد اسلامی در عصر حاضر، ج اول و دوم، لاهور: کمیته فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان پاکستان.
۲۹. ---، (۱۳۸۷ ب). نقش اسلام در عصر حاضر، کابل: بی‌نا.
۳۰. ---، (بی‌تا). نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، بی‌جا: بی‌نا.
۳۱. ---، (۱۳۸۵). فواید دین در زندگانی، بی‌جا: بی‌نا.
۳۲. ---، (۱۳۸۰). راه ترقی ما، بی‌جا: بی‌نا.
۳۳. ---، (۱۳۷۱). تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، چاپ دوم، بی‌جا: ح.
۳۴. ---، (۱۳۹۴). انوار هدایت، ج سوم، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار آیت‌الله العظمی محسنی (مدظله العالی).
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). دین و آزادی، حوزه علمیه، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی.
۳۶. ملکی، علی (۱۴۰۰). امکان‌سنجی قانون‌گذاری در اندیشه‌های دینی پس از انقلاب اسلامی ایران، فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، دوره ۱۳، شماره ۱، ص ۲۶۵-۲۹۵.
۳۷. میر سپاسی، علی (۱۳۹۶). فرهنگ و دموکراسی، ایران نامگ، سال ۲، شماره ۳، ص ۱۱-۴۲.
۳۸. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۳). موج سوم دموکراسی شدن در پایان سده بیستم، ترجمه: احمد شهسا، تهران: انتشارات روزنه.

جایگاه امام علی علیه السلام با تکیه بر احادیث اهل سنت در آثار کلامی آیت الله محسنی علیه السلام

حجت الاسلام عبدالله علوی^۱

چکیده

امام علی علیه السلام شخصیتی است که در زمان حیات خودش از هیچ تلاشی برای تحکیم و ترویج آموزه‌ها و فرهنگ اسلامی دریغ نکرد و موجب جلب رضایت مطلق خداوند متعال و پیامبر گرامی اسلام ﷺ گردید. به گونه‌ای که خداوند متعال و پیامبر گرامی او ﷺ در وصف آن حضرت فضایل زیادی را بیان نموده‌اند.

مجموع فضایل و فعالیت‌های حضرت علی علیه السلام طبق اخبار و روایات اهل تشیع و اهل تسنن، امروزه به عنوان میراث فرهنگی جهان اسلام باقی مانده و از این آثار حدیثی و تاریخی به خوبی استفاده می‌شود که حضرت علی علیه السلام جایگاه ویژه‌ی دینی دارد. واژگان کلیدی: امام علی علیه السلام، حدیث، فضایل، خصایص و دین، آیت الله محسنی.

۱. دانش‌آموخته‌ی فقه و حقوق و طلبه‌ی درس خارج فقه و اصول در مدرسه‌ی قرآن و عترت، کابل - افغانستان.

مقدمه

حضرت امیر المومنین علی علیه السلام، مهم‌ترین شخصیت در جامعه‌ی اسلامی و موثرترین شخصیت در ترویج و نشر معارف دینی می‌باشد؛ چنان‌چه آن حضرت یکی از مصادیق بارز «حبل الله متین» می‌باشد که مایه‌ی اعتصام و اتحاد مذاهب اسلامی بوده و می‌شود در محور شخصیت آن حضرت، همه‌ی مسلمانان را به دست‌یابی اتحاد اسلامی جمع نمود. با آن‌که در قرون اولیه، برای جلوگیری از نشر اوصاف و کمالات آن حضرت تلاش صورت گرفت، ولی شخصیت آن حضرت امری نبود که پوشیده بماند، تا آن‌جا که احمد بن حنبل می‌گوید: «لم یرد فی حق أحد من الصحابة بالأسانید الجیاد أكثر ما جاء فی علی علیه السلام» (فتح الباری، ۱۴۲۴ق: ج ۷، ۵۷)؛ آن مقدار که روایت‌های صحیح و درست در فضایل علی علیه السلام داریم، در فضایل احدی از صحابه نداریم.

ابوبکر آجری نیز می‌گوید: «مناقب علی و فضایل او غیر قابل شمارش است، خداوند به او کرامت داد...». (آجری، ۱۴۱۷ق: ج ۴، ۱۷۵۹ و ۲۰۹۲، ۱۵۸۳)

محدثین اهل سنت، بسیاری از روایات اوصاف آن حضرت را، از پیامبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده‌اند که عین این مضامین در منابع حدیثی اهل تشیع نیز نقل شده است. در اهمیت جایگاه امام علی علیه السلام در روایات اهل سنت همین کافی است که نسائی کتاب مستقلی به نام «خصائص امیر المومنین»، در مورد اوصاف حضرت علی علیه السلام طبق روایات اهل سنت می‌نویسد.

این روایات بیان‌گر بسیاری از ابعاد شخصیتی، مقام و موقعیت دینی آن حضرت در نزد خداوند متعال و رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد. بسیاری از این روایات به صورت مقایسه‌ای در منابع حدیثی اهل تشیع و اهل تسنن در کتاب «الامام علی علیه السلام فی الاحادیث المشتركة بین السنة و الشیعة» تحت اشراف مرحوم آیت‌الله تسخیری جمع‌آوری و چاپ شده است. هم‌چنین بسیاری از روایات مهمی را که در مورد شخصیت امیر المومنین در منابع اهل سنت آمده، مرحوم حضرت آیت‌الله محسنی در چندین اثر از آثار مکتوب خود نقل و به آن‌ها استناد نموده است.

مجموع این روایات زیاد است، جمع و بررسی همه‌ی آن‌ها نیازمند تحریر چند جلد کتاب است، اما در حد ظرفیت این مقاله، برخی ابعاد شخصیتی امام علی علیه السلام و جایگاه

آن حضرت از منظر روایات اهل سنت، در ضمن سه بخش تحقیق می‌شود.

۱. وصایت امام علی علیه السلام از پیامبر گرامی اسلام ﷺ

یکی از مولفه‌های مهم مربوط به جایگاه امام علی علیه السلام که در روایات و احادیث اهل سنت بدان تأکید شده است، مسأله‌ی «وصایت» آن حضرت از پیامبر بزرگوار اسلام است.

۱.۱. حدیث یوم‌الدار

یکی از احادیثی که وصایت را برای حضرت امیر ثابت می‌کند؛ حدیث «یوم‌الدار» است که در منابع تشیع و تسنن آمده است. در این حدیث دارد که پیامبر اکرم ﷺ بعد از نزول آیه‌ی شریفه: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»، تقریباً چهل نفر از بزرگان قوم خود را جمع کرد و آن‌ها را به توحید دعوت نموده و از نبوت خود آگاه کرد و فرمود که هر کس قبل از همه به وحدانیت خداوند و رسالت من شهادت دهد، وصی و خلیفه‌ی من است و سه بار این فرمایش خود را تکرار کرد، در هر سه مرتبه تنها حضرت علی علیه السلام جواب داد، آن حضرت ﷺ خطاب به حضرت علی علیه السلام در محضر جماعتی از قریش فرمود: «إِنَّ هَذَا أَخِي وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي فَيَكُم فَاذْعَبُوا لِي وَاطِيعُوا؛ همانا این (علی)، برادر من و وصی و خلیفه‌ی من در میان شما است؛ پس گوش به دستورات او داده و از او اطاعت کنید».

حدیث مذکور با همین مضمون و اندک تفاوت در برخی جهات؛ مثلاً در مورد تعداد افرادی که به مهمانی دعوت شده بودند، در منابع مختلف حدیثی اهل سنت آمده است، از جمله در «مسند احمد حنبل» (۱۴۱۶ق: ج ۱، ۵۴۵) برای بررسی و آدرس منابع بیش‌تر خوب است به کتاب «الغدیر»، مراجعه شود. (امینی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ۳۹۵ و ۳۹۶).

دلالت حدیث واضح و روشن است، اما ممکن است کسی اشکال کند که سند حدیث به اتفاق همه، صحیح است (امامی، ۱۳۸۶ش: ۱۴۵) و حتی مشهور هم است، تا آن جا که نه تنها علمای اسلامی، بلکه علمای مسیحی مثل جرجی زیدان نیز در کتاب «تمدن اسلام و عرب» این حدیث را نقل کرده است، اما با همه‌ی این‌ها، حدیث مذکور متواتر نیست. «امامت» در نزد امامیه از اصول دین است و اصول دین با خبر غیر متواتر، ولو صحیح‌السند قابل اثبات نیست.

مرحوم آیت‌الله محسنی جواب می‌دهد: «بر فرضی که بگوییم روایت به حد تواتر اصطلاحی نمی‌رسد، ولی روایت محفوف به قرینه‌ی قطعیه یا اطمینانیه است و آن این‌که روایت در کتب کسان‌ی نقل شده که خلافت بلافصل پیامبر را برای حضرت علی قبول ندارند، اما این حدیث را نقل کرده‌اند، در حالی که آن‌ها با هر وسیله و طریقی می‌خواهند از این حدیث و محتوای آن جواب بدهند و حتی کسان‌ی را که مضمون این حدیث را قبول دارند، تکفیر نموده و قتل آن‌ها را جایز می‌دانند. از طرف دیگر این حدیث از زمانی به ما رسیده که نقل حدیث در مورد امام علی علیه السلام گناه بزرگی محسوب می‌شد. با این حال وقتی چنین روایتی توسط چنین افرادی نقل می‌شود، هیچ احتمال جعل و کذب در مورد آن نمی‌رود». (محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۳، ۲۰۸)

۲.۱. حدیث غدیر

یکی دیگر از احادیث مهمی که ولایت و وصایت حضرت علی علیه السلام را ثابت می‌کند و در منابع روایی اهل تشیع و تسنن وجود دارد، حدیث غدیر است.

این حدیث در منابع معتبر حدیثی اهل تسنن؛ مثل برخی صحاح سته نقل شده است. از جمله «نسائی» در کتاب «السنن الکبری» که یکی از کتب صحاح سته اهل سنت می‌باشد، این واقعه را چنین آورده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از آخرین حج «حجة الوداع» برمی‌گشت و به غدیر خم رسید. دستور داد همه بایستند، سپس فرمود: «به زودی دعوت خدا را اجابت خواهم کرد، همانا من دو چیز گران‌بها نزد شما می‌گذارم که یکی بزرگ‌تر از دیگری است؛ یکی کتاب خدا و دوم، عترتم و اهل بیتم». آن‌گاه فرمود: «سپس نگاه کنید که چگونه با این دو رفتار می‌نمایید؛ به درستی که این دو از هم جدا نمی‌شوند، تا در حوض کوثر بر من وارد گردند». سپس فرمود: «خداوند مولای من است و من مولای همه‌ی مومنانم»، بعد دست علی علیه السلام را گرفت و فرمود: «هر کس من مولای اویم، پس این مولای اوست. بار پروردگارا کسی که او را دوست می‌دارد، دوستش دار و کسی که او را دشمن بدارد، دشمنش دار». (نسائی، ۱۴۱۱ق: ج ۵، ۱۳۱)

نسائی علاوه بر «سنن کبری»، این حدیث را در برخی کتب حدیثی دیگرش؛ مثل «خصائص امیر المؤمنین و فضائل الصحابه» نیز نقل کرده است؛ چنان‌چه ترمذی نیز آن را در سنن خود نقل کرده است. (ترمذی، ۱۴۰۳ق: ج ۵، ۲۹۷)

به لحاظ اعتبار سندی به اعتراف علمای اهل تشیع و تسنن، هیچ شک و ریبی در این حدیث نیست. به همین جهت مرحوم آیت‌الله محسنی، خود را از بحث سندی این روایت بی‌نیاز می‌داند؛ چون همه‌ی مسلمین غیر از بعض افراد مجهول، بر صحت روایت اتفاق دارند و علمای متبحر حدیثی؛ مثل سیوطی اعتراف به متواتر بودن آن دارد. تنها طبری این روایت را از هفتاد و پنج طریق نقل کرده است. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۳، ص ۲۱۵)

به عنوان نمونه می‌توان به «احمد مغربی» از علمای اهل سنت اشاره کرد که می‌نویسد: «حدیث غدیر صحیح و ثابت و متواتر است و از بیش از صد طریق نقل شده و خیلی از افراد این حدیث را مستقلاً نوشته‌اند.» (مغربی، ۱۴۲۸ق: ۱۲) هم چنین بقیه‌ی علمای اهل سنت؛ مثل ابن عاصم و... به تواتر حدیث اعتراف دارند. (ابی عاصم، ۱۴۱۳ق: ۵۲۲) «اسکافی» عالم دیگر اهل سنت، ادعای متواتر بودن حدیث غدیر در میان همه‌ی مسلمانان را کرده است. (اسکافی، ۱۴۰۲ق: ۷۱ و ۲۱۰)

این حدیث به حدی معروف بوده که حتی در زمان صحابه، وقتی در مورد حضرت علی علیه السلام صحبت و یا نزاعی می‌شد، مورد استناد قرار می‌گرفت. از جمله در «سنن ابن ماجه» که یکی از صحاح سته است، آمده که سعد بن وقاص از بی‌احترامی معاویه بر امیر مؤمنان علی علیه السلام غضبناک شد و در پاسخ معاویه گفت که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم که فرمود: «هر که من مولای اویم، پس علی مولای او است.» (ابن ماجه، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ۴۵)

مرحوم آیت‌الله محسنی می‌فرماید: «مولا، به هشت معنا می‌آید: مالک، ولی، اولی به تصرف، سید غیر مالک و معتق، متصرف در امر، متولی در امر، محب و ناصر. غیر از دو معنای اخیر، هر کدام از معانی قبل، برای مولا مراد باشد، ولایت و رهبری امت برای حضرت ثابت می‌شود و با توجه به قراین و شواهد و مفهوم از خطبه‌ی غدیر، برای کسی که عاقل و متدین باشد و تعصب نداشته باشد، هیچ شکی نمی‌ماند که مراد از مولی، این دو معنای اخیر (محب و ناصر) نیست، و الا لازم نبود این همه جمعیت را جمع می‌کرد، بلکه به علی می‌فرمود که تو محب و یا ناصر این ملت هستی، علاوه بر این، قرآن تمام مسلمین را برادر و ولی هم‌دیگر می‌داند و این نوع مواخات و ولایت اختصاص به حضرت علی ندارد.» (محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۳، ۲۱۶)

۳.۱. حدیث منزلت

از دیگر روایات متفق علیه که دلالت بر وصایت و ولایت حضرت امیر المومنین علی علیه السلام دارد، حدیث منزلت است. این حدیث اهمیت به‌سزایی دارد و از فضیلت‌های شاخص و برجسته‌ی امام علی علیه السلام محسوب می‌شود. این روایت در بسیاری از منابع اهل سنت نیز با اندک اختلافی در تعبیر از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و تابعان روایت شده است. از جمله این حدیث از صحابی معروف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، سعد بن ابی وقاص چنین نقل شده: «هنگامی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، راهی غزوه‌ی تبوک شدند و علی علیه السلام را جانشین خود (در مدینه) قرار داد، علی علیه السلام فرمود: «آیا مرا میان کودکان و زنان قرار می‌دهی؟»، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «آیا خشنود نیستی که جایگاه تو به من به مانند جایگاه هارون نسبت به موسی است، جز آن که پس از من پیامبری نخواهد بود». (عبدالباقی، ۱۹۸۶م: ج ۳، ۱۳۲)

هم چنین محدث نام‌دار اهل سنت «ابن حجر عسقلانی» نقل می‌کند که خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله و سلم به علی بن ابی طالب علیه السلام چنین فرمود: «آیا خشنود نیستی که جایگاه تو نسبت به من به مانند جایگاه هارون نسبت به موسی است، جز آن که پیامبری پس از من نخواهد بود». (عسقلانی، ۱۹۹۲م: ج ۳، ۵۶۹، ۵۶۸-)

هم چنین ابن صباغ مالکی «در کتاب الفصول المهمة فی معرفة الأئمة، صفحه‌ی ۵۸» و احمد حنبل در کتاب «فضائل امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام صفحه‌ی ۲۸۹» این حدیث را نقل کرده‌اند. سبط ابن جوزی نیز در کتاب «تذکره الخواص»، این جریان مهم تاریخی را با اسناد خود از «ابن بریده» و او از پدرش روایت کرده است. (۱۴۲۶ق: ج ۱، ۲۱۵)

پس از نظر سندی، روایت در منابع مهم حدیثی اهل سنت نقل شده و هیچ‌انگیزه‌ای برای جعل چنین حدیثی در بین علما و محدثین اهل سنت نیست؛ اما به لحاظ دلالت حدیث باید گفت که طبق فرمایش قرآن کریم، هارون بن عمران علیه السلام، برادر، جانشین و وزیر حضرت موسی علیه السلام در انجام وظایف و پذیرش مسئولیت والا و خطیر پیامبری و فراخواندن مردم به یکتاپرستی و مبارزه با شرک و خرافاتی که در آن روزگار متداول بود، تعیین شد و هم چنین در مواجهه با فرعون و درباریان، یاور قابل اعتماد برادرش حضرت موسی علیه السلام به‌شمار می‌رفت.

طبق این حدیث، امام علی علیه السلام از چنین جایگاهی برخوردار بود و در قرب به

پیامبر صلی الله علیه و آله و هم نشینی با آن حضرت صلی الله علیه و آله و جانشینی و هم چنین دفاع از مکتب اسلام و رویارویی با فراعنه‌ی زمان به هارون علیه السلام، تشبیه شده و بسان هارون علیه السلام، برای برادرش موسی علیه السلام، توصیف شده است.

۲. عصمت امام علی علیه السلام

یکی از اموری که در روایات اهل سنت بدان پرداخته شده و جایگاه ویژه و خاصی برای حضرت علی علیه السلام تعریف می‌کند، مسأله‌ی عصمت آن حضرت می‌باشد. روایات موجود، در منابع حدیثی اهل سنت در این مورد به دو بخش تقسیم می‌شود: یک بخش آن آیاتی است که مفاد آن‌ها ثبوت عصمت برای حضرت علی علیه السلام است. بخش دیگر، روایاتی است که آیات بیان‌گر عصمت را بر وجود آن حضرت تطبیق می‌دهد و حضرت را از مصادیق آن آیه بیان می‌دارد. در ذیل، به هردو بخش روایات اشاره می‌شود:

۱.۲. آیات بیان‌گر عصمت برای حضرت علی علیه السلام

آیاتی که دلالت بر عصمت دارد، زیاد است؛ مثل آیه‌ی مباحله و آیه‌ی تطهیر. بررسی همه‌ی آن‌ها از حوصله‌ی این تحقیق خارج است. در این جا فقط به آیه‌ی مباحله و روایات تفسیرکننده‌ی آن پرداخته می‌شود:

۱.۱.۲. آیه‌ی مباحله

یکی از آیاتی که با کمک احادیث موجود در منابع اهل سنت می‌توان عصمت حضرت علی را ثابت کرد، آیه‌ی مباحله است. خداوند در قرآن کریم، سوره‌ی آل عمران آیه‌ی ۶۱ می‌فرماید: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ؛ هرگاه بعد از علم و دانشی که به تو رسیده، (باز) کسانی با تو به محاجّه و ستیز برخیزند، به آن‌ها بگو: بیایید ما فرزندان خود را دعوت کنیم، شما هم فرزندان خود را، ما زنان خویش را دعوت نماییم، شما هم زنان خود را، ما از نفس‌های خود دعوت کنیم، شما هم از نفس‌های خود؛ آن‌گاه مباحله کنیم، و لعنت خدا را بر دروغ‌گویان قرار دهیم».

در این آیه، نه حرفی از عصمت به میان آمده و نه اسمی از امام علی برده شده، اما آن چه که دلالت آیه را بر عصمت حضرت علی قطعی می‌سازد، کلمه‌ی «أنفسنا» است که حضرت علی را به عنوان نفس پیامبر بیان می‌دارد. برای روشن شدن دلالت آیه، باید شأن نزول آن را نیز مدنظر قرار داد.

۲.۱.۲. دلالت آیه بر عصمت علی علیه السلام، به عنوان صفت اختصاصی آن حضرت

قرآن در هیچ امری مبالغه نمی‌کند و وقتی خداوند متعال به پیامبرش صلی الله علیه و آله دستور می‌دهد که «تو در این مباحله نفست را بخوان و با خود ببر»، آن حضرت توان مخالفت در این زمینه را ندارد. پیامبر صلی الله علیه و آله تمام کسانی را که به این مقام رسیده بودند، باید با خود می‌برد، لیکن آن حضرت، تنها حضرت علی را از بین همه‌ی صحابه با خود می‌برد. حتی امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام نیز برای مباحله رفتند، اما نه به عنوان نفس پیامبر، بلکه به عنوان «ابنائنا». پس این فضیلت نفس پیغمبر بودن، منحصر به حضرت علی علیه السلام، می‌باشد.

نفس؛ یعنی خود، نفس هر شی؛ یعنی خود همان شی. راغب اصفهانی در مفردات می‌فرماید: «نفس؛ یعنی روح و... تا این که در ذیل آیه‌ی «و یَحْدِثْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» می‌گوید: «فنفسه ذاته»؛ یعنی نفس خداوند خود او است. (راغب، ۱۴۱۲ق: ۸۱۸) اما در مورد امام علی علیه السلام و حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، قطعاً مراد از «نفسیت»، اتحاد ذاتی و وجودی نیست که پیامبر با علی یکی باشد، جسماً یا روحاً و یا جسماً و روحاً، بلکه به فرموده‌ی برخی، مراد از آن، نفسیت تنزیلی است (محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۳، ۳۳۵)؛ پس مراد اتحاد و نفسیت در اوصاف، خصایص، ویژگی‌ها و فضایل است و این وحدت به نحو تام است، زیرا اگر تام نمی‌بود، نفسیت معنا نمی‌داشت، بلکه شباهت می‌بود و از کلمه‌ی «مثل» باید استفاده می‌شد. بین این دو بزرگوار اتحاد شخصی نبوده، بلکه اتحاد شخصیتی و فضیلتی بوده است.

البته مراد، جمیع اوصاف و فضایل می‌باشد، مگر این که دلیل خاصی بر اختصاص باشد؛ یعنی با توجه به اطلاق آیه، مراد تمام اوصاف است، مگر بعضی از صفات پیامبر صلی الله علیه و آله که مخصوص خود حضرت و مقام نبوت می‌باشد؛ مانند خود نبوت و آثار آن؛ چون وحی و...، این اوصاف با دلایل خاص ثابت شده که مخصوص شخص نبی

مکرم علیه السلام است و از موضوع آیه خارج می‌باشد. در نتیجه تمام اوصافی که پیامبر داشته است، همه‌ی آن‌ها را علی نیز داشته والاتحاد و نفسیت معنی نداشت، بلکه شباهت می‌بود.

از طرف دیگر یکی از اوصاف ضروری و مسلم حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله، عصمت است که هیچ‌کسی نمی‌تواند آن را درباره‌ی پیامبر، انکار نماید. کسی نفس پیامبر باشد و در مهم‌ترین اوصاف با او متحد باشد، نیز معصوم خواهد بود.

۲.۲. روایات دال بر عصمت حضرت علی علیه السلام

روایاتی که خود آن‌ها دلالت بر عصمت امام علی علیه السلام دارد، نیز در منابع اهل سنت زیاد نقل شده است. برخی از این روایات، متواتر است که در بین تمام محدثین و حتی عوام مشهور می‌باشد. به عنوان نمونه به چند حدیث اشاره می‌شود:

۱.۲.۲. حدیث ثقلین

در حدیث متواتر و مشهور ثقلین آمده: «من در بین شما دو چیز گران بها می‌گذارم؛ یکی قرآن و دیگر هم اهل بیت من، که این دو از هم جدا نمی‌شوند، تا زمانی که برحوض، بر من وارد شوند و اگر شما به آن دو تمسک کردید، هرگز گمراه نمی‌شوید». هم‌چنین در برخی روایات، نقل‌ها، به همین معنا و مفهوم منتها با تغییر برخی الفاظ، نقل شده است. به‌طور مثال: مسلم در صحیح خود چنین آورده: «زید بن ارقم می‌گوید: در غدیر خم، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله ایستاد و خطبه خواند و فرمود: «ای مردم! من هم بشرم و به زودی به سوی خدا می‌روم و من برای شما دو امانت گران بها، می‌گذارم؛ اولش کتاب خدا است که در آن هدایت و نور است، پس کتاب خدا را گرفته و به آن تمسک جوئید و به آن رغبت کنید و سپس فرمود: و اهل بیتم. بعد از این سه مرتبه فرمود: اذکرکم الله فی اهل بیتی». (نیشابوری، ۱۴۲۳ق: ج ۷، ۱۲۳)

لازم است این حدیث از چند جهت بررسی شود:

الف. اعتبار سندی

«ترمذی» در کتابش که از «صحاح سته» است، می‌نویسد که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«همانا دو چیز برای شما می‌گذارم و مادامی که به آن دو تمسک جویند، گمراه نخواهید شد؛ یکی از آن‌ها بزرگ‌تر از دیگری است، کتاب خدا ریسمان الهی است، که از آسمان به زمین وصل است و عترت و اهل بیت، و این دو از هم جدا نمی‌شوند، تا در حوض کوثر بر من وارد شوند؛ پس ببینید، چگونه با آن‌ها رفتار می‌کنید». (الترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ۳۲۹) هم چنین در جلد سوم، چهارم و پنجم «مسند احمد حنبل»، جلد ششم «شرح نهج البلاغه» از ابن ابی الحدید و «صواعق محرقه»ی ابن حجر و... نقل شده است.

این حدیث از پیامبر بزرگوار اسلام به ما رسیده و در منابع مهم و معتبرترین کتب حدیثی اهل سنت، نقل شده است. ابن حجر در «صواعق محرقه» می‌گوید که این روایت به طرق کثیر از بیست و چند صحابی نقل شده و این‌که راوی‌ها در نقل مکان حدیث اختلاف دارند که یکی می‌گوید: «در غدیر شنیده» و دیگری می‌گوید: «در مدینه و...»، در حدیث خلل ایجاد نمی‌کند؛ چون ممکن است پیامبر برای اثبات عظمت و شأن قرآن و اهل بیت، آن را بارها بیان کرده باشد.

مرحوم حضرت آیت‌الله محسنی بعد از نقل جمله‌ای از این روایات و نقل کلام بعضی علما چنین می‌فرماید: «این روایت (حدیث ثقلین) قطعی‌الصدر است و جمع کثیری از حفاظ و ارباب حدیث، آن را روایت کرده‌اند؛ مانند: ترمذی، نسایی، متقی هندی، احمد، تبرانی، حاکم، ذهبی، ابن ابی شیبیه، ابی یعلی، ابی سعید، سیوطی، نبهانی، دارمی، حافظ عبد العزیز و غیر این‌ها. حتی گفته شده که این حدیث، به طرق متعددی روایت شده که به دوصد طریق می‌رسد و حتی در کتاب «عبقات الانوار»، اسناد و منابع بیش‌تری برای این حدیث نقل شده است. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۳، ۲۷۵)

ب. دلالت حدیث ثقلین

دلالت این حدیث بر عصمت عترت واضح است. در این حدیث، «عترت» عدل قرآن قرار گرفته و به عنوان مفسر اصلی قرآن بیان شده و همان‌طوری که قرآن غیر از واقعیت چیزی دیگری بیان نمی‌کند و جز حقیقت به چیز دیگری دستور نمی‌دهد و معصوم است، عدل آن نیز چنین خواهد بود.

جمله‌ی بعدی روایت که می‌گوید: «این دو از هم جدا نمی‌شود، تا بر من درحوض وارد شود»؛ یعنی راهی که این دو می‌پیماید، دوتا نیست، یکی هست که مستقیم به بهشت

وحوض متصل است و هردو به سوی من در حرکت می باشد؛ خصوصاً که این عدم افتراق را با «لن» تأکید می کند.

منظور از عصمت اهل بیت نیز همین معنا است که همیشه در مسیر قرآن و همراه قرآن می باشند و هرگز از آن منحرف نمی شوند. هم چنین این جمله نیز عصمت آن ها را تضمین می کند که اگر به آن دو تمسک کردید، هرگز گمراه نمی شوید، اگر آن ها معصوم نباشند، ممکن است پیروی آن ها در برخی مواردی که اشتباه کنند یا خودشان معصیت کنند، موجب گمراهی شود.

به علاوه که در بعضی از آن روایات دارد که اگر بر آن ها مقدم شوید، یا از آن ها عقب بمانید، هلاک می شوید. (هیتمی، ۱۳۸۴ق: ۸۷)؛ یعنی راه منحصر، حرکت در راه همین ها است و اندک تخلف از آن، موجب هلاکت می گردد.

۲.۲.۲. حدیث معیت

یکی از احادیثی که بر عصمت امام علی علیه السلام دلالت می کند، حدیث معیت و ملازمت است که حضرت علی همیشه با حق است و حق همیشه با آن حضرت می باشد. تعبیر روایت این است که «علی مع الحق و الحق مع علی»، یا روایت دیگر می گوید که: «علی مع القرآن و القرآن مع علی».

این روایت، عصمت مطلق امیرمؤمنان علیه السلام و برتری آن حضرت را بر تمام اصحاب و بلکه بر تمام امت ثابت می کند. طبق این روایت، امیر المؤمنین علیه السلام همواره با حق است و هرگز از حق جدا نخواهد شد و حق گرداگرد آن حضرت می چرخد. هر جا که علی بن ابی طالب علیه السلام باشد، حق آن جا است. از طرف عکس، نیز هر جا حق باشد، حضرت علی آن جا است و این همان عصمت مطلق است که شیعیان قایل هستند، زیرا معنای عصمت مطلق، چیزی غیر از همراهی همیشگی با حق و صواب، و عدم اشتباه در گفتار و کردار نیست و زمانی که رسول خدا صلی الله علیه و آله شهادت دهد که امیرمؤمنان در همه ی حالات و همواره با حق است و هیچ گاه از حق جدا نمی شود، عصمت مطلق آن حضرت ثابت می شود؛ زیرا کردار و گفتار انسان خطا کار، همواره با حق نیست و ممکن است گاهی بر خلاف حق باشد؛ چون امکان خطا و اشتباه برای افراد غیر معصوم همواره وجود دارد.

دلالت حدیث بر عصمت روشن است و حتی ابن تیمیه نیز در «منهاج السنة»

می‌گوید: «اگر کسی باشد که حق در محور او بچرخد و او همواره با حق باشد، او باید مثل رسول خدا ﷺ معصوم باشد». (حرانی، ۱۴۰۶ق: ج ۴، ۲۳۹-۲۳۸)

به لحاظ سندی این روایت با تعبیرهای گوناگون و با سندهای معتبر در منابع اهل سنت نقل شده است.

در یک تعبیر دارد که پیامبر گرامی اسلام فرمود: «الْحَقُّ مَعَ ذَا»، یعنی حق با این فرد (علی) است. این تعبیر را محدثین بزرگ اهل سنت؛ مثل ابویعلی موصلی در مسند خودش، ابوبکر آجری در الشریعه (۱۴۰۲ق: ج ۴، ۱۷۵۹ و ۲۰۹۲)، ابن حجر عسقلانی در المطالب العالیة، (۱۴۱۹ق: ج ۱۶، ۱۴۷)، ابن عساکر در تاریخ مدینه، دمشق و ذکر فضل‌ها و تسمیه من حلها من الأمثال، (۱۹۹۵م، ج ۴۲، ۴۴۹)، سیوطی در جامع الاحادیث (ج ۴، ص ۲۵۸) و متقی هندی در کنز العمال (۹۷۷ق ج ۱۱، ص ۲۸۵) نوشته‌اند: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ الْمَكِّي، حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ، عَنْ صَدَقَةَ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنْ عُمَارَةَ بْنِ غَزِيَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ بَيْتِ النَّبِيِّ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، فَخَرَجَ عَلَيْنَا فَقَالَ: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخِيَارِكُمْ؟» قُلْنَا: بَلَى. قَالَ: «خِيَارِكُمُ الْمُؤْمِنُونَ الْمُطِيبُونَ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْخَفِيَّ التَّقِيَّ» قَالَ: وَمَرَّ عَلَيَّ بِنُ أَبِي طَالِبٍ فَقَالَ: «الْحَقُّ مَعَ ذَا، الْحَقُّ مَعَ ذَا؛ از ابو سعید نقل شده است که ما به همراهی تعدادی از مهاجران و انصار در کنار خانه‌ی رسول خدا ﷺ بودیم که آن حضرت خارج شد و گفت: آیا به شما خبر بدهم که چه کسی بهترین شما است؟ گفتیم: بلی. فرمود: بهترین شما کسی است که به عهد خود وفا کنند، از بوی خوش استفاده کنند، به راستی که خداوند، انسانی را که در جای مخفی نیز تقوا را رعایت می‌کند دوست دارد. ابو سعید گفت: در همین زمان علی بن ابی طالب از آن جا گذشت، پس رسول خدا ﷺ گفت: حق با او است، حق با او است». (ابو یعلی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ۳۱۸)

سند فوق معتبر است؛ چنانچه ابن حجر هیثمی بعد از نقل این روایت می‌گوید: «... این روایت را ابویعلی نقل کرده و راویان آن ثقة هستند». (هیثمی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۲۳۵)

تک تک رجال فوق توثیق شده است، بسیاری از آن‌ها در سند صحیح مسلم و صحیح بخاری قرار دارد؛ مثل: محمد بن عباد مکی، ابوسعید عبد الرحمن، عماره بن غزیه و بقیه هم توسط علمای رجال اهل سنت توثیق شده‌اند.

۳. افضلیت امام علی علیه السلام

طبق احادیث و روایات اهل سنت؛ یکی دیگر از فضایل و ابعاد شخصیتی امام علی علیه السلام افضلیت ایشان است. این مهم به خوبی از روایات منقول در منابع حدیثی اهل سنت، استفاده می شود.

الف. از جمله موارد افضلیت امام علی علیه السلام، تقدم تشرف آن حضرت به اسلام و انجام مناسک و عبادات دینی است.

علمای شیعه و عده‌ی کثیری از اهل سنت قایل هستند که حضرت علی علیه السلام، نخستین مردی بوده که به پیامبر مکرم ﷺ ایمان آورده است. ابن شهر آشوب در «مناقب»، اسامی ده نفر از اولین مسلمانان را چنین می نویسد: «روایات گویای این است که اولین مرد مسلمان، علی علیه السلام و دومین مرد، جعفر بن ابی طالب بودند...». (۱۳۷۹ق: ج ۲، ۴) ابن اثیر نیز در «اسد الغابه» می نویسد: «چند روزی از بعثت پیامبر ﷺ نگذشته بود که ابو طالب همراه فرزندش جعفر به خانه‌ی رسول خدا ﷺ رفتند، آن گاه دیدند که علی علیه السلام در سمت راست پیامبر ﷺ در حال اقامه‌ی نماز است. جعفر هم بدون درنگ در سمت چپ پیامبر ﷺ به نماز ایستاد. ابوطالب از مشاهده‌ی این صحنه بسیار مسرور شد و اشعاری در تحریض فرزندانش به حمایت از پیامبر ﷺ سرود. از این رو جعفر بن ابی طالب دومین مردی است که پس از برادرش علی علیه السلام به پیامبر ﷺ ایمان آورد». (۱۴۰۹ق: ج ۱، ۲۸۷)

علامه کراجکی در «کنز الفوائد» می گوید: «بعد از علی علیه السلام، جعفر بن ابی طالب، دومین کسی بود که اسلام آورد». (۱۴۱۰ق: ج ۱، ۲۷۰)

ابن حجر عسقلانی نیز می گوید: «علی بن ابی طالب أول من أسلم». (۱۴۱۵ق: ج ۴، ۱۷۷) همین طور ابن عبدالبر در کتاب «استیعاب»، طبق چندین نقل از سلمان، ابی ذر، مقداد، خیاب، جابر، ابی سعید خدری و زید بن ارقم و هم چنین از ابی اسحاق، ابن عباس، بیان می کند که علی بن ابی طالب علیه السلام اولین مردی بود که اسلام آورد. (۱۴۱۲ق: ج ۳، ۱۰۹۰)

هم چنین ابن کثیر (۱۴۰۷ق: ج ۳، ۲۶)، ابن واضح یعقوبی (۱۳۵۸ق: ج ۲، ۲۳) و... به این امر قایل هستند.

ب. امام علی علیه السلام، از نظر علم و دانایی افضل می‌باشد.

در کتاب «فتوحات اسلامی» در ارتباط با مقام علمی و فضایل امیرالمؤمنین علیه السلام، از ابن عباس نقل می‌کند: «و ما علمی و علم اصحاب محمد صلی الله علیه و آله فی علم علی (رض) إلا کقطرة فی سبعة أبحر؛ علم من و علم اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله در برابر علم علی علیه السلام، مثل قطره در مقابل هفت دریا است». (۱۴۳۲ق: ج ۲، ۴۵۳) این اعتراف از سوی ابن عباس است در حالی که او مفسر بزرگ اسلام بوده و به حبر امت معروف است. هم چنین حاکم در «مستدرک» و متقی هندی در «کنز العمال» نقل می‌کند که پیامبر گرامی اسلام برای فاطمه فرمود: آیا راضی نمی‌شوی تو را به عقد کسی در آورم که اولین مسلمین از حیث اسلام و عالم‌ترین آن‌ها از حیث علم می‌باشد». (۱۴۲۳ق: ج ۳ و ج ۶، ۱۳)

خوارزمی در «مناقب» خود نقل می‌کند که پیامبر بزرگوار اسلام فرمود: «عالم‌ترین امت من بعد از من، علی بن ابی طالب است». (المناقب، ۴۹؛ ۱۴۰۹ق: ج ۶، ۱۵۳)

ج. یکی از فضایل امیرالمؤمنین علیه السلام، ولادت آن حضرت در داخل خانه‌ی خداوند و در جوف کعبه است.

ترک‌های بیان‌گر این واقعیت، هنوز در رکن مستحار بنای کعبه موجود است، با آن‌که هزار و چند صد سال از آن واقعه گذشته و کعبه چندین بار از نو بنیان نهاده شده و تجدید بناگردیده است، اما هنوز این ترک‌ها پابرجا است.

به لحاظ تاریخی نیز ولادت امیرالمؤمنین علیه السلام در داخل کعبه مسلم است. حاکم نیشابوری تولد آن حضرت را در خانه‌ی خدا از متواترات می‌داند. ایشان می‌گوید: «وقد تواترت الأخبار أن فاطمة بنت أسد ولدت أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في جوف الكعبة». (۱۴۲۳ق: ج ۳، ۵۵۰)

د. دیگر فضایل امام علی علیه السلام

مرحوم آیت‌الله محسنی در آثار کلامی خویش، روایاتی را از منابع اهل سنت نقل می‌کنند: طبرانی از ام سلمه نقل کرده است که پیامبر مکرم اسلام فرمود: «دوست دارِ علی، دوست دارِ من است، دوست دارِ من، دوست دارِ خداوند است. هر کس دشمن علی باشد، دشمن من است و هر کس دشمن من باشد، دشمن خداست». (محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۳، ۳۴۰)

ابن سماک نقل می‌کند که حضرت ابابکر (رض) برای حضرت علی علیه السلام عرض کرد: «من از رسول خدا ﷺ شنیدم که فرمود: «هیچ کسی از صراط عبور نمی‌کند، مگر این که علی برای او جواز نامه بنویسد»». (همان: ۳۴۱)

دارقطنی نقل می‌کند که حضرت علی در شورای شش نفره که خلیفه‌ی دوم تشکیل داده بود، به آن‌ها در ضمن کلام طولانی فرمود: «شما را به خدا قسم می‌دهم، آیا در بین شما کسی است که پیامبر خدا ﷺ برای او گفته باشد که تو تقسیم‌کننده‌ی بهشت و جهنم هستی؟ همه گفتند: به خدا نه». (همان: ۱۴۶)

جمع بندی و نتیجه‌گیری

مجموع مطالب گذشته را می‌توان چنین جمع بندی نمود:

۱. فضایل و مناقب حضرت علی علیه السلام بسیار زیاد بوده، به قسمی که به اعتراف علمای بزرگ اهل سنت، برای هیچ یک از صحابه به اندازه‌ی آن حضرت فضایل نقل نشده است.
۲. روایات متعدد اهل سنت و اهل تشیع پیرامون «معیت علی با حق و قرآن»، جایگاه عصمت را برای حضرت ثابت می‌کند و آن حضرت را نفس پیامبر خدا ﷺ اعلان می‌دارند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آجری، ابی بکر محمد بن الحسین، (۱۴۲۰ق)، الشریعة، جلد ۴، چاپ دوم، ریاض: دار الوطن.
۲. ابن حنبل، أحمد، (۱۴۲۵ق)، فضائل أمير المؤمنين علی بن ابی طالب علیه السلام، قم: المجمع العالمی لأهل البيت علیه السلام.
۳. أبو یعلی، أحمد بن علی بن المثنی الموصلی التمیمی، (۱۴۰۶ق)، مسند ابی یعلی، جلد ۲، دمشق: دار المأمون للتراث.
۴. اسکافی، محمد، (ب ۱۴۰۲ق)، المعیار و الموازنه، بیروت: دارالتراث.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان: دار العلم.
۶. باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب، (۱۴۰۷ق)، الإنصاف فیما یجب اعتقاده ولا یجوز الجهل به، جلد ۱، لبنان: عالم الکتب.
۷. ترمذی، محمد، (۱۴۰۳ق)، سنن الترمذی، بیروت: دار الفکر.
۸. حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله، (۱۴۲۳ق)، المستدرک علی الصحیحین، جلد ۳، بیروت:

- المكتبة العصرية.
٩. حرانی، ابن تیمیة الحنبلی و ابوالعباس أحمد عبد الحلیم، (١٤٠٦ق)، منهاج السنة النبویة، محقق: محمد رشاد سالم، جلد٤، بی جا: مؤسسة قرطبة.
١٠. حسینی، مصطفی و محمد الحسینی، (١٤٣٣ق)، الامام علی فی الاحادیث المتشتركة بین السنة و الشيعة، (تخت اشرف الشیخ محمد علی التسخیری)، تهران: دار التقرب بین مذاهب اسلامی.
١١. حلبی، ابوالفرج علی بن ابراهیم شافعی، (١٤٢٧ق)، سیرة الحلبيّة (انسان العيون فی سیرة الامین و المأمون)، بیروت: دار الکتب العلمیة.
١٢. دمشقی، ابن عساکر الشافعی و أبی القاسم علی بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله، (١٩٩٥م)، تاریخ مدينة دمشق و ذکر فضلها و تسمیة من حلها من الأمثال، جلد٢٠ و ٤٢، بیروت: دار الفکر.
١٣. دینوری، ابن قتیبة، ابومحمد عبد الله بن مسلم، (١٩٩٤م)، الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیة و المشبهة، قاهره: بی نا.
١٤. رازی الشافعی، فخر الدین محمد بن عمر التمیمی، (١٤٢١ق)، التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب، جلد١، بیروت: دار الکتب العلمیة.
١٥. سبط بن جوزی، تذکرة الخواص، (١٤٢٦ق)، قم: المجمع العالمی لأهل البيت عليه السلام.
١٦. ضحاک، ابن ابی عاصم، (١٤١٣ق)، کتاب السنن، چاپ سوم، بیروت: المكتبة الاسلامیة.
١٧. عبد الباقي، محمد فؤاد، (١٩٨٦م)، اللؤلؤ و المرجان فیما اتفق علیه الشیخان، بیروت: دار الجیل.
١٨. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، (١٤١٩ق)، المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانية، جلد١٦، سعودی: دار العاصمة/ دار الغیث.
١٩. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، (١٩٩٢م)، الإصابة فی تمييز الصحابة، بیروت: دارالجیل.
٢٠. عسقلانی، احمد بن علی بن حجر، (١٤٢٤ق)، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت: دار الکتب العلمیة.
٢١. علائی، أبو سعید خلیل، (١٤٠٧ق)، إجمال الإصابة فی أقوال الصحابة، جلد١، کویت: جمعیة إحياء التراث الإسلامی.
٢٢. قزوینی، احمد، (بی تا)، سنن ابن ماجه، جلد١، بیروت: دار الفکر.
٢٣. گودینی، محمد جواد، (١٣٩٩ش)، اسوه رادمردی، بی جا: نشر نظری.
٢٤. مالکی، ابن صباغ، (١٤٢٧ق)، الفصول المهمة فی معرفة الأئمة عليهم السلام، بی جا: المجمع العالمی لأهل البيت عليه السلام.
٢٥. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (١٤١٠ق)، بحار الأنوار، جلد٦، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
٢٦. محسنی، محمد آصف، (١٣٩٣ش)، العقائد الاسلامیة، جلد٣، کابل: حوزة علمیه خاتم النبیین صلى الله عليه وآله.
٢٧. ---، (١٤٢٨ق)، صراط الحق، جلد٣، قم: ذوی القربی.

۲۸. مغربي، احمد، (۱۴۲۸ق)، فتح الملك العله بصره حديث باب مدينه العلم علي، اصفهان: مكتبه اميرالمومنين عليه السلام.
۲۹. نسائي، احمد بن علي بن شعيب، (۱۴۱۱ق)، السنن الكبرى، جلد ۵، بيروت: دار الكتب العلميه.
۳۰. نيشابوري، مسلم، (۱۴۱۲ق)، صحيح المسلم، جلد ۷، بيروت: دار الفكر.
۳۱. هندي، علاء الدين علي الممتقي بن حسام الدين، (۱۴۱۹ق)، كنز العمال في سنن الأفعال والأفعال، جلد ۱۱، بيروت: دار الكتب العلميه.
۳۲. الهيثمي، ابوالحسن علي بن أبي بكر، (۱۳۹۹ق)، كشف الإستار عن زوائد البزار على الكتب الستة، جلد ۴، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط الأولى.
۳۳. ---، (۱۴۰۷ق)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، جلد ۷، قاهره: دار الريان للتراث/ دار الكتاب العربي.

احکام تعزیر با تاکید بر دیدگاه

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

حجت الاسلام محمد امین علی‌زاده^۱

چکیده

شرع مقدس نسبت به امنیت جانی و روانی جامعه‌ی اسلامی توجه و اهتمام ویژه‌ای دارد. مشروعیت «تعزیر» در برابر ارتکاب گناهی که امنیت افراد جامعه را مختل می‌کند، برای دستیابی به همین هدف (امنیت) اثبات می‌گردد. «حد» و «تعزیر» هر دو از مجازات شرعی محسوب می‌گردند. «تعزیر» به مجازاتی گفته می‌شود که از نگاه کمی و کیفی وابسته به صلاح دید و نظر حاکم شرعی است، بر خلاف حد که از نگاه کمی و کیفی وابسته به لسان دلیل است.

تعزیر، موجباتی دارد که در نتیجه هر گناهی که امنیت روانی و آسایش دینی افراد جامعه را هدف قرار دهد، مستحق تعزیر است. تعزیر معنای عامی داشته و شامل انواع مجازات می‌گردد و منحصر به شلاق زدن نیست. در عصر غیبت مسئولیت اجرای حدود و تعزیرات شرعی به عهده‌ی فقیه جامع‌الشرایط است.

واژگان کلیدی: تعزیر، فقیه جامع‌الشرایط، گناه، آیت‌الله محسنی.

۱. مدرس در حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، کابل - افغانستان.

بعد از آن که بشر وارد زندگانی اجتماعی گردید، وجود نظم در اجتماع از مهم‌ترین دغدغه‌های او بوده است. بزرگان جامعه‌ی بشری پایه پای زمان، راه‌هایی را برای ایجاد نظم و حاکمیت قسط و عدل در جامعه‌ی بشری، جست‌وجو و تعریف نموده‌اند. در زمان‌های قدیم که قلمروی جغرافیای زندگانی بشری به اندازه‌ی زمان حاضر دارای پیچیدگی و ظرافت نبود، هرکدام از بزرگان قوم و قریه و ساحه‌ی مشخص، برای تطبیق عدالت و ایجاد نظم، قوانین نانوشته‌ای برای رسیدن به آن هدف عالی تصویب می‌نمودند. بعد از آن که سطح فکری بشر بالا رفت، در کنار راه‌های جلوگیری از ظلم و توحش و ایجاد نظم و امنیت به شکل قدیمی، مبارزه با بی‌نظمی، چهره‌ی مدرن به خود گرفت و تا به امروز رشد تکاملی آن در قالب تصویب قوانین موضوعه‌ی بشری ادامه دارد.

در طول تاریخ، سیاست قانون‌گذاری در مکاتب بشری با عنایت به محدود نمودن آزادی افراد جامعه بوده و تلاش صورت گرفته است تا از این طریق جلوی فساد و بی‌نظمی گرفته شود، ولی به همان اندازه که قانون‌گذاران بشری در کنترل افراد بی‌نظم تلاش نموده‌اند، در طرف دیگر بزه‌کاران نیز در خلق فاجعه کوتاه نیامده‌اند، تا جایی که امروزه متمدن‌ترین جوامع بشری، بالاترین آمار ظلم و جنایت را به خود اختصاص داده است و رقم درشتی از افراد در پشت میله‌های زندان، زندگی می‌نمایند.

وضعیت اسف‌بار فعلی و حاکم در جامعه‌ی بزرگ بشری حاکی از نقص و کاستی در قانون‌گذاری به شیوه‌ی مرسوم در کشورهای بزرگ جهان است. به احتمال قوی، یگانه نقصی که در شیوه‌ی قانون‌گذاری و مرحله‌ی اجرای آن در کشورهای غیر اسلامی وجود دارد، خالی بودن آن از بُعد معنوی است. به این معنی که مجموع قوانین بشری، صرفاً جنبه‌ی حکومتی داشته و نگاهی به جنبه‌ی معنوی آن‌ها نشده است. از این رو تمام تلاش بزه‌کار، پنهان بودن از چشم مجری قانون است و این کار امر چندان دشواری به نظر نمی‌رسد و آسانی این امر سبب شده است که قوس صعودی میزان جرم و جنایت در سایه‌ی رشد تکنالوژی، هر روز بیش‌تر گردد.

دین مقدس اسلام که پاسخ‌گوی تمام نیازهای بشری است، در عین این‌که به قوانین مجازات کیفری ظاهری توجه نموده است، نگاه اساسی به جنبه‌ی معنوی انسان‌ها نموده

و تلاش دارد تا افراد بشر در سایه‌ی زندگی معنوی از روی آوردن به جرم و جنایت خود به خود دوری نمایند. هدف اساسی اسلام، ساختن یک جامعه‌ای سالم و به دور از ظلم و تعدی است، به گونه‌ای که هر فرد از افراد بشر برای خود پولیس و مجری قانون الهی باشد. معنویات و امور اخلاقی در معارف اسلامی برای همین هدف نازل شده است و بدیهی است که جامعه‌ی اسلامی هر قدر مقتید به معارف اسلامی باشد، به همان اندازه از میزان جرم و جنایت و بی‌عدالتی در این جامعه کاسته می‌شود، لذا دیده می‌شود که در تاریخ قضایی جوامع اسلامی، قهرمانانی ثبت گردیده‌اند که به محض ارتکاب جرم، خودشان در دادگاه حاضر شده‌اند و تقاضا نموده‌اند که حاکم اسلامی مجازات ظاهری را بر آن‌ها تطبیق نموده، تا از این طریق توانسته باشند روح مکدر خود را که در اثر ارتکاب جرم و گناه، زنگار گرفته است، دوباره صیقل داده و در نهایت امر، شخصیت معنوی‌شان آسیب نبیند. مشاهده نمودن چنین اتفاقات زیبایی، برآیند و نتیجه‌ی تعلیمات روحانی دین مقدس اسلام است و هیچ امر دیگری نمی‌تواند که پای مجرم را به دادگاه بکشد، ولی از آن جایی که تمام افراد جامعه، از این قهرمانان ساخته نشده است و همگی به این سطح از معنویات نرسیده‌اند، ایجاب می‌کند که دین مقدس اسلام در کنار تعلیمات روحانی، قوانین و مجازات ظاهری‌ای نیز داشته باشد تا در سایه سار آن قوانین، مجرمان را مجازات نموده و سبب شود که نظم و امنیت در جامعه‌ی انسانی حاکم گردد. در صدر اسلام هیچ‌گاهی در مورد تطبیق این مجازات کوتاهی نمی‌شده و مجازات کیفری اسلام، بدون کدام تفکیک، بر هر متخلف تطبیق می‌شده و در آن زمان نظم و رشد، ترقی و استقلال کامل، ارزانی جامعه‌ی اسلامی بوده است.

بدون شک زمانی که این قوانین در جامعه تطبیق گردد، افراد جامعه در امنیت کامل زندگی نموده و هیچ‌گاهی بر کسی ظلم و اجحاف واقع نمی‌شود. در دین مقدس اسلام، کیفر و مجازات به لحاظ سبب بر دو نوع است: یکی به خاطر تعدی از قوانین الهی است، که از این نوع به «حقوق الله» تعبیر می‌شود و دیگری هم به جهت تعدی و ظلمی است که بر فرد دیگر وارد می‌شود، و از این نوع تعبیر به «حقوق الناس» می‌شود.

در نظام کیفری اسلام درباره‌ی اجرای حدود به همه‌ی اقسام آن تأکیدات فراوانی شده است؛ چنان که در بعضی متون دینی آمده است: «منفعت اجرای حدود الهی به معنای

اعم آن بهتر است از باریدن چهل شبانه روز باران بر بلاد اسلامی است». بدیهی است که باران سبب می شود شگوفه هایی به وجود آیند، ولی جریان و تطبیق حدود الهی بر متخلفان و مجرمان، سبب بقای شگوفه های موجود در جامعه می شود. بر همین جهت است که از اجرای بعضی حدود الهی تعبیر به «حیات» شده است. واضح است که اداره ی امور جامعه، حفظ نظام، برقراری امنیت راه ها و اقامه ی عدل و قسط در جامعه ی اسلامی منوط بر تعیین حد و مرز برای آزادی ها، وضع قوانین و مقررات و تادیب متخلفان و مجرمان است؛ چرا که اگر عناصر فاسد از مجازات و خواری های آن بیم نداشته باشند، برای جان و مال و ناموس مردم، حرمتی باقی نمی ماند و در نتیجه امور زندگانی دست خوش اختلال و از هم گسیختگی شده، بی نظمی و آشفتگی همه جا را فرا خواهد گرفت و در نتیجه جامعه ی اسلامی از بین خواهد رفت.

لازم است برای بقاء و زنده ماندن جامعه ی اسلامی قوانین کیفری وجود داشته باشد؛ از سوی دیگر، تنها وضع قوانین کیفری به تنهایی خود سبب رشد و رفاه در جامعه نمی شود، بلکه اگر قانونی در عین حال که جامع و کارا است، ولی ضمانت اجرایی نداشته باشد، شبیه وصیت و سفارش است تا قانون. روی همین اساس است که جوامع اسلامی با داشتن بهترین و جامع ترین قوانین کیفری، باز هم دچار آشفتگی و بدبختی هستند. دزدی و سرقت و جنایت، و انواع تخلف در جوامع بشری موجود است و دلیل وجود این همه تخلف، تعطیل ماندن قوانین کیفری اسلام است. تعطیل بودن قوانین کیفری اسلام، یا به خاطر سهل انگاری و عدم صلاحیت حاکمان این جامعه است و یا به دلیل افراط و قرائت های نادرست از دین. تطبیق قوانین کیفری تیغ دو دم است، اگر توسط حاکم متخصص با شرایط لازم اجرا گردد، در آن صورت است که ظلم و توحش و جنایت و نا امنی را از بین می برد و اگر توسط انسان های غیر واجد شرایط اجرا گردد و شرایط آن مراعات نگردد، خود سبب ظلم و جنایت می گردد، لذا در دین مقدس اسلام، برای اجرای تمام حدود الهی، شرایطی فراوانی ذکر شده است و تا تمام آن شرایط محقق نشود، موضوع برای جریان حد، نیز محقق نمی شود و همین طور در مورد مجری حدود و قوانین الهی نیز شرایط و جایگاه خاصی در نظر گرفته شده است. اگر قرار باشد هر یک از مسلمانان، حدود الهی را جاری نمایند، باز هم تطبیق حدود الهی در عوض این که امنیت و آسایش را

نصیب جامعه نماید، هرج و مرج و پراکندگی و بی‌نظمی مفرط را نصیب جامعه خواهد نمود.

برای تأمین امنیت و آسایش مادی و روانی در یک جامعه دو چیز لازم است: در دسترس بودن قانون جامع و کامل که همه‌ی جوانب ذی‌دخل در جرم، مجرم و جامعه را در نظر داشته باشد و کدام قانون کیفری بهتر از قانون الهی است که از مقام تشریح خداوند متعال نازل شده است؟! قوانینی که از همه‌ی قوانین موضوعه‌ی بشری بهتر است، زیرا او خالق فرد و جامعه است و علم کامل به نیازهای جامعه و فرد دارد و بر همین اساس، قانون جعل نموده است. این قوانین نیازمند فردی صالح و عادل در رأس هستند، تا آن‌ها را آن‌گونه که ایجاب می‌نماید، تطبیق کند.

مجازات الهی در یک تقسیم به حسب نوع، کیفیت و کمیت نیز بر دو قسم تقسیم می‌گردد: از نوع نخست آن به نام «حد» یاد می‌شود که اثبات آن با تمام شرایط کمی و کیفی در زبان ادله آمده است و شخص مجری هیچ نوع صلاحیتی در تغییر آن ندارد. قسم دوم آن به نام «تعزیر» یاد می‌شود که تغییر آن از جهات مختلف در صلاحیت شخص مجری است.

در نوشته‌ی پیش‌رو، هدف آن است که پیرامون نوع دوم مجازات الهی (تعزیر) تحقیق صورت گیرد و دیدگاه مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی در کنار نظرات برخی دیگر از فقها مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. مشروعیت تعزیر

اصل اولی این است که هیچ‌کسی بر کس دیگر ولایت ندارد؛ بنابراین جان و مال و عرض هر شخص از تعرض مصئون است و حاکم اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نیست. او نیز نمی‌تواند که بدون مجوز شرعی مال و جان و عرض کسی را به مخاطره بیاندازد؛ منتهی در بعضی موارد این قاعده‌ی کلی، گرفتار تخصیص شده است و شارع مقدس نسبت به ارتکاب بعضی از اعمال ناشایست، این اجازه را به حاکم اسلامی می‌دهد تا شخص مرتکب را حسب صلاح دید فرد و جامعه، تأدیب نماید. تحلیل مذکور دست حاکم اسلامی را برای تأدیب افراد متخلف باز می‌گذارد.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه علاوه بر آن که استدلال مذکور را مبنی بر مشروعیت تعزیر قبول

دارد، می‌فرماید: «سیره‌ی سیاسی و عملی امیرالمؤمنین علی علیه السلام بر این بوده که برای متخلفین و کسانی که مرتکب گناه می‌شدند و مستحق اجرای «حد» نمی‌بودند، تعزیر را اجرا می‌فرمود. در تاریخ قضاوت‌های امام علیه السلام آمده است که حضرت حتی کودکانی که بالغ نشده بودند را اگر مرتکب سرقت یا بعضی از جرایم دیگر می‌شدند، تعزیر می‌فرمود. در علم اصول به صورت قطعی ثابت شده است که همان‌گونه که قول معصوم برای مسلمانان حجت شرعی است، عمل معصوم نیز برای مسلمانان حجت و برهان شرعی است.

ایشان علاوه بر سیره‌ی عملی امام علی علیه السلام، دلیل لفظی نیز بر مشروعیت تعزیر اقامه می‌نمایند و در این مورد به روایت زیر تمسک می‌نمایند: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ رَبَاطٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام، قَالَ: «قَالَ النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله لِسَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا، وَجَعَلَ عَلَى كُلِّ مَنْ تَعَدَّى حَدًّا مِنْ حُدُودِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - حَدًّا». (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۴، ۹)

تقریب استدلال به این روایت برای مشروعیت تعزیر، واضح و روشن است؛ به این بیان که خداوند متعال برای هر عملی از اعمال انسان‌ها و مکلفین حد و مرزی مشخص، مقرر فرموده است و هر کس از این حد تجاوز نماید، در مقابل تخطی و تجاوز او نیز تأدیب و توبیخ در شریعت مقرر شده است. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۵۶۹)

آن‌گونه که در مقدمه‌ی این نوشته آمد، دین مقدس اسلام و عقلای عالم برای نظم و تطبیق عدالت و قسط در جامعه‌ی بشری اهمیت زیادی قایل هستند، از این رو شاید استدلال برای مشروعیت تعزیر و همین‌طور وجوب تعزیر از مذاق شرع برای هر انسان منصفی استفاده شود. چنان‌که مرحوم آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه در مقام استدلال برای وجوب اجرای تعزیر بر حاکم اسلامی، به مذاق شرع استدلال نموده است و می‌فرماید: «اگر مجموع من حیث المجموع، روایات و ادله‌ی وارده در منابع دینی، در موارد مختلف را در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که تعزیر نمودن افرادی که به روان و امنیت جامعه ضرر می‌رسانند و یا این‌که گناهی از گناهان را انجام می‌دهند، تعزیر آن‌ها بر حاکم شرعی واجب است». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۵۶۹)

۲. تفاوت تعزیر و حد

چنان‌که در مقدمه گفته شد، مجازات کیفری اسلام در یک تقسیم‌بندی از نگاه

کمیت و کیفیت به دو بخش عمده‌ی «حد» و «تعزیر» تقسیم می‌شود، ولی در بعضی از روایات، مانند روایتی که در قسمت قبلی نقل شد، از مجموع مجازات اسلامی به نام «حد» یاد می‌شود، ولی این استعمال از نگاه اصطلاح فقهی، استعمال حقیقی نمی‌باشد، بلکه در اصطلاح فقهاء بین «حد» و «تعزیر» تفاوت ماهوی وجود دارد. برای روشن شدن این تغایر، کافی است واژه‌ی «تعزیر» را از نگاه لغوی و اصطلاحی مورد مطالعه قرار دهیم.

در کتب لغت واژه‌ی «تعزیر» به دو معنای مباین آمده است: تعزیر گاهی به معنای تعظیم و احترام نمودن می‌آید و برای این معنی به آیه‌ی قرآن استدلال شده است: «لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا؛ تا (شما مردم) به خدا و رسولش ایمان بیاورید و از او دفاع کنید و او را بزرگ دارید، و خدا را صبح و شام تسبیح گویند» (فتح: ۹). گاهی نیز به معنای کمک نمودن و به معنای منع و ادب نمودن نیز آمده است. در اصطلاح شرعی به تأدیبی گفته می‌شود که از نگاه مقدار به اندازه‌ی حد شرعی نمی‌رسد. حد نهایی تعزیر از نگاه کمیت به اندازه‌ی سی و نه تازیانه است. (سعدی، ۱۴۰۸ق: ۲۵۰)

مفردات راغب، واژه‌ی تعزیر را این‌گونه تعریف نموده است: «تعزیر به مفهوم نصرت و یاری کردن همراه با احترام می‌باشد». در قرآن آمده است: «وَتُعَزِّرُوهُ وَعَزِّزْتُمُوهُمْ» و نیز تعزیر، تنبیهی کم‌تر از حد می‌باشد که مرجع این معنا همان معنای اول است، زیرا هدف از اجرای این نوع تنبیه در واقع تادیب بوده که نوعی یاری محسوب می‌شود، درحالی‌که معنای اول، یاری کردن به وسیله‌ی از بین بردن عناصری است که به او زیان می‌رساند. و معنای دوم، یاری کردن فرد است، با منع فرد از نزدیک شدن به عوامل زیان‌بخش. پس جدا کردن فرد از چیزی که به او ضرر می‌رساند، نوعی یاری محسوب می‌شود و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم، با در نظر داشتن این معنا فرموده است: «برادرت را خواه ظالم و خواه مظلوم، یاری کن. سؤال شد، اگر مظلوم باشد او را یاری می‌کنم، ولی اگر ظالم باشد او را چگونه یاری دهم؟ فرمود: «او را از ستم کردن باز دار». (نجف آبادی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ۴۸۶)

این‌اثیر در نهایی می‌گوید: «تعزیر عبارت است از یاری کردن، توقیر و احترام فرد به طور مستمر، و اصل تعزیر جلوگیری و بازداشتن است. اگر به کسی کمک شود، در واقع مانند آن است که دشمنان وی، از او رفع شده است. با توجه به این معنا، به تادیبی که کم‌تر از

حد است، تعزیر نام داده‌اند؛ زیرا تعزیر باعث می‌شود که مجرم گرد گناه نگردد». (جزری، بی تا: ج ۳، ۲۲۸)

در لسان‌العرب ذیل واژه‌ی تعزیر می‌گوید: «العزیر؛ یعنی سرزنش و ملامت و عزره، یعزره، عزرا و عزّره؛ وی را رد کرد، از کاری بازداشت، و «العزیر و التعزیر» به مفهوم تنبیه کم‌تر از حد است؛ زیرا تعزیر باعث جلوگیری مجرم از ارتکاب به گناه می‌شود. برخی گویند: تعزیر، شدیدترین نوع تنبیه است و «عزّره»: ضربه‌ی ذلک‌الضرب او را با شدیدترین نوع زدن، تنبیه کرده است. العزیر به معنای جلوگیری کردن و نیز به معنای بازداشتن و پای بند کردن به دیانت و واداشتن به انجام فرایض و احکام به کار رفته است؛ اصل تعزیر به معنای «تادیب» است و لذا به تنبیه کم‌تر از حد «تعزیر» گویند؛ چون این نیز نوعی ادب کردن است. واژه‌ی «تعزیر» از اضداد بوده و به معنای تفخیم و تعظیم نیز به کار رفته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ۵۶۱)

دیگر اهل لغت نیز واژه‌ی تعزیر را در معنای مشترکی، ترجمه نموده‌اند. تعزیر عبارت از منع نمودن، ادب نمودن است و در اصطلاح فقهی و شرعی عبارت از مجازات نمودن فرد مجرم به اندازه‌ای است که از نگاه کمی به اندازه‌ی حد شرعی نمی‌رسد.

محقق حلی، در شرایع می‌فرماید: «تمام گناهایی که مجازات معین شده دارد، از سوی شرع «حد» نامیده می‌شود و آن‌هایی را که مجازات معین شده ندارند، «تعزیر» می‌گویند؛ «کل ما له عقوبة مقدرة یسمى حدا و ما لیس کذلک یسمى تعزیرا». (حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ۱۳۶)

ظاهر کلام مرحوم محقق این است که آن گناهی که مجازات مشخص دارد، «حد» نامیده می‌شود و گناهی که مجازات مشخصی ندارد، «تعزیر» گفته می‌شود، ولی این خلاف مقصود است، لذا مرحوم منتظری می‌فرماید: «ظاهر کلام ایشان مراد نیست، بلکه نسبت به این ظاهر تسامح وجود دارد»، وی می‌فرماید: «روشن است که در عبارت ایشان مسامحه‌ای وجود دارد؛ زیرا حد و تعزیر دو اسم برای نفس عقوبت و مجازات می‌باشند، نه اسم برای کاری که در آن عقوبت و مجازات است». (نجف‌آبادی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ۴۸۷)

مرحوم شهید ثانی در مقام شرح این قسمت از کلام مرحوم محقق می‌فرماید: «مقدار و کمیت «حد» به صورت همیشه و دایمی در تمام موارد آن در شریعت بیان شده است، اما

اصل در «تعزیر»، عدم تقدیر و بیان کمیت از جانب شارع است. منتهی در بعضی موارد، مقدار «تعزیر» نیز در شریعت بیان شده است، مانند:

۱. کسی که با خانم خود در روز ماه رمضان مجامعت می نماید، فتوای فقها این است که باید به او بیست و پنج تازیانه زده شود.

۲. کسی که علاوه بر این که زن آزاد دارد، منتهی بدون اذن زن آزاد خود با کنیز ازدواج نماید و بدون اجازتی او با کنیز هم بستر گردد، باید دوازده ونیم تازیانه زده شود.

۳. هرگاه دو مرد در بین یک بستر بدون لباس بخوابند، بنابر گفته ی برخی باید بین سی تا نود و نه تازیانه زده شوند و...». (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ۳۲۶)

مرحوم صاحب جواهر در مقام شرح این قسمت از کلام مرحوم محقق، بعد از آن که یگانه تفاوت بین «حد» و «تعزیر» را در بیان مقدار حد از جانب شارع و عدم بیان مقدار تعزیر از جانب شارع می داند، کلام مرحوم شهید ثانی در مسالک را نقل نموده است که شهید ثانی نیز به این تفاوت اعتراف دارد، ولی می فرماید: «عدم بیان مقدار تعزیر غالبی است و در بعضی موارد، مقدار تعزیر نیز بیان شده است و در ادامه همان مواردی را که در مسالک آمده است، نقل می نماید. ایشان بر مرحوم شهید اشکال می نماید و ماحصل اشکال ایشان این است که: «بعد از آن که قبول نمودیم، یگانه تفاوت بین «حد» و «تعزیر» در بیان و عدم بیان مقدار آن دو است، در موارد یاد شده می توان ادعا نمود که مجازات مقرر در این موارد «تعزیر» نیستند، بلکه «حد» می باشد؛ به دلیل این که در روایات مقدار آن ها بیان شده است و با معیار حد مطابق است». صاحب جواهر در ادامه می فرماید: «یگانه امری که مرحوم شهید ثانی را وادار نموده است تا از مجازات یاد شده در موارد مذکوره در مسالک به نام «تعزیر» یاد نماید، وارد شدن کلمه ی «تعزیر» در روایاتی است که در آن موارد وارد شده است، اما بالاخره صاحب جواهر می فرماید که بحث در این که مجازات وارد شده در موارد فوق «حد» است و یا «تعزیر»، بحث مهمی نیست. به هر حال این مجازات بر عاملین جرایم متذکره ثابت است». (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۲۵۴)

برخی دیگر از فقهاء در مقام تشخیص بین حد و تعزیر، بعد از آن که این معیار را از مرحوم مجلسی نقل نموده است، خود نیز همین ضابطه را بیان نموده و می فرمایند: «حد، عبارت است از مجازات معین که بر یک مجرم اجراء می گردد؛ مانند این که کسی مال

واجد شرایط را سرقت نموده و مجازات او، قطع دست است. و مجازات غیر معینه که آن را «تعزیر» گویند، آن است که مقدار آن از نگاه کم و کیف مربوط به صلاح دید حاکم است، مانند این که شهود باطل را اندکی تازیانه می‌زند و بعد از آن به شهر گردش می‌دهد.» (اردبیلی، ۱۴۲۷ق: ج ۱، ۱۰) ایشان همیشه مجازات غیر معینه را تعزیر، تفسیر می‌نمایند.

مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی قول مشهور، مبنی بر میزان شناخت حد از تعزیر را بیان می‌نماید و آن این که هرگاه مجازات بر یک معصیت از نگاه کمی و کیفی در شریعت مشخص گردیده باشد، آن مجازات «حد» است، اما تعزیر اغلب به مجازاتی گفته می‌شود که از نگاه کمی و کیفی مشخص نشده است، ولی در بعض موارد، «تعزیر» نیز از نگاه کمی و کیفی مشخص شده است. ایشان تحت عنوان «قیل» مواردی را بیان می‌نمایند که مرحوم شهید ثانی به آن‌ها در مسالک اشاره فرموده است.

مرحوم آیت‌الله محسنی بر اساس همان تعریف مشهور که «حد» را نوعی مجازات معینه در شریعت از نگاه مشهور می‌داند و «تعزیر» را مجازات غیر معینه؛ می‌فرماید: «در بعضی مواردی که «کم» و «کیف» مجازات بیان شده، نزاع واقع شده است. جمعی بر این باور هستند که از آن جایی که «کم» و «کیف» این مجازات در شریعت آمده است، آن مجازات در اصطلاح فقهی «حد» است و جمعی بر این باور هستند که ذکر «کم» و «کیف» در این موارد از باب مثال و تبیین یکی از افراد تعزیر است نه این که معیناً همین مقدار، با همین کیفیت اصل مجازات باشد.»

معظم‌له در مقام انتخاب و ارایه‌ی نظر می‌فرماید: «اصل و مقتضای قاعده در مقام بیان کمیت و کیفیت نسبت به یک مجازات این است که مجازات، معیناً باید با همان کمیت و کیفیت معینه اجرا گردد، مگر این که با دلیل قطعی از بیرون احراز کنیم که این تعیین از باب مثال است. ایشان سپس نتیجه می‌گیرد که با این اصل و قاعده، تعداد «حد» از آن شش موردی که فقها بیان نموده‌اند، به اندازه‌ی زیادی بیش‌تر می‌گردد.»

(محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۵۷۶)

اصول عقلایی و لفظی و قوانین محاوره ایجاب می‌نمایند که اصل همان است که مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه بیان نموده است؛ یعنی هرگاه متکلم بخواهد کلامی را بیان نماید، در مقام بیان است و بودن وی در مقام بیان، ایجاب می‌نماید که هر قید و یا

وصفی که در کلام متکلم ذکر می‌شود، از باب مثال نباشد، بلکه مقصود متکلم، امتثال حکم همراه همان قید و یا همان وصف است و مبنای معروف، بلکه اجماعی برای شناخت «حد» از «تعزیر» هم بر آن است که هرگاه کمیت و کیفیت بیان شد، «حد» و «إلا» «تعزیر» است.

به باور ایشان اگر به واقع نگاه کنیم، هر کدام از «حد» و «تعزیر» برای جلوگیری و بازدارندگی بزه‌کار از عمل مجرمانه است و برای این است که افراد دیگری دست به جنایت نزده و روان آسیب دیده‌ی جامعه، با اعمال مجازات بر فرد مجرم، التیام بخشد، لذا هدف هر دو یکی است. اما این سوال شکل می‌گیرد که اصطلاح مَرُوح فعلی که برای یکی «حد» و برای دیگری «تعزیر» استعمال می‌شود، از چه زمانی پیدا شد؟ آیا این دو اصطلاح ریشه در زمان معصوم دارد و یا این که از ابتکارات و اصطلاحات فقهای امامیه است که بعد از زمان معصوم ابداع شده است؟

مرحوم آیت‌الله محسنی در پاسخ به این سوال می‌فرماید: «با توجه به روایاتی که در این باب وارد شده است، به این نتیجه می‌رسیم که این اصطلاح در زمان ائمه علیهم‌السلام بوده است» و شاهد بر استقرار این دو اصطلاح در زمان ائمه علیهم‌السلام، دو روایت معتبره است که در آن‌ها صریحاً از تعزیر سوال شده است و امام علیه‌السلام هم بر اساس آن چه فعلاً در بین فقها معروف است، پاسخ داده است.

الف. «سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ علیه‌السلام عَنِ التَّعْزِيرِ كَمْ هُوَ - قَالَ بِضْعَةَ عَشَرَ سَوْطاً مَا بَيْنَ الْعَشْرَةِ إِلَى الْعِشْرِينَ». (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ۳۷۴) در این روایت، راوی از مقدار «تعزیر» سوال می‌نماید و امام علیه‌السلام در جواب می‌فرماید که شخص مجرم و مرتکب گناه، باید بین ده الی بیست تازیانه زده شود، بدیهی است که انتخاب یکی از این تعدادها به عهده‌ی حاکم اسلامی است، ولی دانسته می‌شود که اصطلاح «تعزیر» در آن زمان هم بوده است.

ب. «وَفِي الْعَلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ كَمْ التَّعْزِيرُ فَقَالَ دُونَ الْحَدِّ - قَالَ قُلْتُ: دُونَ ثَمَانِينَ قَالَ لَا - وَ لَكِنْ دُونَ أَرْبَعِينَ - فَأَنَّهَا حَدُّ الْمَمْلُوكِ قُلْتُ وَ كَمْ ذَاكَ قَالَ - عَلَى قَدْرِ مَا يَرَاهُ الْوَالِي مِنْ ذَنْبِ الرَّجُلِ وَ قُوَّةِ بَدَنِهِ». (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ۳۷۵)

شاهد بر ادعا این است که در این دو روایت، راوی از امام علیه السلام از کمیت و کیفیت تعزیر سوال می نماید و امام علیه السلام در ابتدا پاسخ کلی می دهد که تعزیر از نگاه کمیت به اندازه‌ی حد نمی رسد، بعد از آن که راوی به سوال ادامه می دهد، امام علیه السلام پاسخ می دهد که کمیت تعزیر، کم تر از چهل تازیانه است و در نهایت امام علیه السلام جواب واضحی می دهد که انتخاب مقدار تعزیر وابسته به صلاح حاکم است. از اصطلاحات به کار برده شده، در این دو روایت فهمیده می شود که واژه و اصطلاح تعزیر در آن زمان بوده است.

با توجه به این دو روایت که از نگاه سند معتبر است و از نگاه دلالت بر مدعا واضح است، به دست می آید که واژه و اصطلاح تعزیر در زمان ائمه علیهم السلام بوده است و از ابداعات فقهای اعصار بعد از عصر معصوم نیست. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۵۷۶)

با تکیه بر روایات مذکور به نظر می رسد این دو اصطلاح در عصر معصومین علیهم السلام نیز بوده است، ولی این که در چه مواردی معنای حقیقی آنها قصد شده و در چه مواردی معنای عام آنها قصد شده است، نیازمند احراز است و بدیهی است که احراز نمودن آن بسی مشکل به نظر می رسد؛ زیرا در بعضی موارد، حد به معنای لغوی آن که به معنای «باز دارندگی و منع» است، نیز استفاده شده؛ مانند این روایت: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي بِهَيْمَةٍ - أَوْ شَاةٍ أَوْ نَاقَةٍ أَوْ بَقْرَةٍ - فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْهِ أَنْ يَجْلِدَ حَدًّا غَيْرَ الْحَدِّ - ثُمَّ يَنْقِي مِنْ بِلَادِهِ إِلَيْ غَيْرِهَا - وَ ذَكَرُوا أَنَّ لَحْمَ تِلْكَ الْبَهِيمَةِ مُحَرَّمٌ وَ لَبَنُهَا». (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۴، ۱۶۹)

در این روایت از واژه‌ی حد استفاده شده و مشهور و معروف این است که عامل این کار (اتیان بهیمه) حد ندارد، بلکه تعزیر می شود و چنان که ادامه‌ی روایت نیز اشاره دارد، مجازات این عمل حد نیست، بلکه تعزیر است، ولی مع هذا از لفظ حد استفاده شده است.

۳. موجبات تعزیر

یکی از مهم ترین مباحثی که در این مسئله مطرح هست، موجبات تعزیر است. به این معنی که ارتکاب چه گناہانی سبب می شود که مرتکب، مستحق تعزیر گردد؟ آیا لازم است که عمل انجام شده، حتماً حرام باشد؟ آیا لازم است که علاوه بر حرمت، عمل انجام شده از گناہان کبیره باشد؟

شهید ثانی در مسالک بعد از آن که مصادیق موجب تعزیر را از کلمات فقها بیان می نماید

و نسبت به بعضی آن‌ها اشکال می‌نماید (این‌که مجازات آن عمل در شریعت بیان شده است، چرا مجازات آن را تعزیر گفته‌اند و یا این‌که چطور آن عمل را از موجبات تعزیر گفته‌اند)، در آخر یک معیار برای موجبات تعزیر بیان نموده و در واقع قاعده‌ی کلیه را معرفی می‌کند و می‌فرماید: «و الأولى جعل سبب التعزیر أمراً واحداً، و هو ارتکاب المحرم الذی لم ینصب الشارع له حدّاً مخصوصاً». (عاملی شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۴، ۳۲۷)

شیوه و روش مرحوم شهید ثانی در کتاب مسالک این است که تلاش می‌نماید، فتاوی‌های مشهور را مستدل نموده و از آن پیروی نماید؛ بنابراین احتمال قوی وجود دارد که همین معیار برای موجب تعزیر نظر مشهور فقها باشد؛ یعنی هر گناهی که در شریعت برای او حد و مجازات مشخصی وجود ندارد، آن گناه سبب برای تعزیر است. اطلاق کلام ایشان اقتضاء دارد که بین این‌که آن گناه از گناهان کبیره باشد و یا این‌که صغیره تفاوتی نیست و هم چنین فرقی نمی‌کند که انجام یک فعل حرام باشد و یا این‌که ترک یک عمل واجب.

قبل از مرحوم شهید ثانی، این معیار را مرحوم شیخ طوسی بیان فرموده است. او در مبسوط می‌فرماید: «کُلُّ من أتى معصية لا یجب بها الحدّ، فإنّه یعزّر؛ مثل أن سرق نصاباً من غیر حرز، أو أقلّ من نصاب من حرز، أو وطأ أجنبية فیما دون الفرج، أو قبّلها، أو شتم إنساناً، أو ضربه؛ فإنّ الإمام یعزّره». (طوسی، ۱۳۸۷ش: ۲۸، ۶۹)

مرحوم شیخ در ابتدا همان معیار کلی را معرفی می‌نماید که هر گناه و معصیتی که در شریعت مجازات مشخصی ندارد، باید مرتکب آن گناه از سوی حاکم اسلامی تعزیر گردد و در ادامه هم چندین نمونه از این دست گناهان را متذکر می‌گردد؛ مانند سرقت نمودن در صورتی که شرایط اجرای حد را دارا نباشد (مثل این‌که از نصاب کم‌تر باشد و یا این‌که به اندازه‌ی نصاب باشد، ولی از (حرز) سرقت نکرده باشد و یا این‌که کسی عمداً و ظلماً انسان دیگر را بدون حق، مورد لطمه و کوب قرار داده باشد و...). در تمام این موارد وظیفه‌ی حاکم شرعی است که مرتکب این‌گونه معاصی را که در شریعت برایش مجازات مشخصی معرفی نشده است، تعزیر نماید.

ابی‌الصلاح حلبی در مقام بیان موجبات تعزیر، در ابتدا فلسفه و حکمت تعزیر شرعی را بیان نموده و می‌فرماید که هدف از جعل تعزیر در شریعت و قوانین کیفری اسلام، تأدیب

کسی است که مرتکب گناه شده است و همین طور با تعزیر نمودن مرتکب معصیت، بقیه‌ی مکلفین نیز اصلاح می‌گردند؛ زیرا تمام قوانین کیفری به نفع مهمی مردم است. اجرای تعزیر بر یک مجرم توسط حاکم شرعی برای بقیه‌ی افراد جامعه، جنبه‌ی باز دارندگی دارد. ایشان در مقام بیان موجبات تعزیر می‌فرماید که هر کس به هر واجبی اخلاص نماید؛ یعنی ترک نماید و یا این‌که موجب نشر هر نوع قبیح در جامعه گردد و شارع نسبت به ارتکاب آن‌ها و ترک آن واجب کدام حد و مجازات مشخص بیان نفرموده باشد، مرتکب آن مستحق تعزیر است و حاکم اسلامی باید او را تعزیر نماید و ایشان گام را فراتر می‌گذارد و در مقام بیان مصادیق این عناوین کلی می‌فرماید که هرگاه کسی واجبات عقلیه از قبیل رد امانت را ترک نماید و یا این‌که کسی دین مسلمان را پرداخت نمی‌کند و یا این‌که یکی از فرایض شرعیه؛ مانند: نماز و یا روزه و... را ترک می‌کند؛ در تمام این موارد بر حاکم اسلامی الزاما «واجب» است که متخلفین را تعزیر نماید و مکلفین را به انجام واجبات و ترک محرمات وادار نماید. (حلبی، ۱۴۰۳ق: ۴۱۶) مطلب جدید در کلام مرحوم حلبی این است که ایشان موجبات تعزیر را از دایره‌ی تکالیف و واجبات شرعی تا واجبات و الزامات عقلی توسعه می‌دهد و می‌فرماید که بر حاکم اسلامی در صورت مبسوط‌الید بودن واجب است که تعزیرات شرعی را اجرا نماید.

مرحوم ابن‌زهرة در کتاب «غنیه» در مقام بیان موجبات تعزیر می‌فرماید: «سبب تعزیر به انجام کار قبیح و یا ترک یک عمل واجب که در شریعت در هر دو مورد کدام مجازات مشخصی معین نشده است و یا این‌که اگر معین شده است، فعلاً در شخص مرتکب شرایط تطبیق مجازات معینه شرعی فراهم نیست»؛ بنابراین هرگاه کسی مقدمات زنا و لواط را انجام بدهد؛ مانند این‌که بدون لباس بخوابد و یا این‌که یکی را بوسه نماید و...، همین‌طور کسی که دزدی می‌نماید، ولی کم‌تر از نصاب قطع است و یا این‌که کسی با حیوانات آمیزش می‌نماید و...، در مقام مقدار تعزیر ایشان می‌فرماید که حاکم مسلمان می‌تواند شخص مرتکب عمل قبیح را بین ده الی نود و نه تازیانه بزند و در مقام استدلال ایشان ادعا دارد که هر آن‌چه در این مورد از بیان سبب تعزیر و مقدار آن گفته شد، به اجماع طایفه ثابت است. (ابن‌زهرة، ۱۴۱۷ق: ۴۳۵)

ابن‌ادریس حلی در ابتدای بحث تعزیر می‌فرماید: «تعزیر یک نوع تأدیب است که

خداوند متعال برای رهنمایی شخص بزه‌کار و بقیه‌ی مکلفین تشریح فرموده است. اسباب تعزیر عبارت است از انجام هر نوع فعل قبیح و یا ترک نمودن هر عمل واجبی که شارع مقدس در اتیان و ترک آن‌ها کدام مجازات مشخصی بیان نفرموده است». ایشان اضافه می‌نمایند که اسباب تعزیر شامل واجبات عقلیه و شرعیه می‌گردد و از ترک واجبات عقلیه به رد نکردن ودیعه و رد نکردن دین نام برده است و در مورد ترک واجبات شرعیه، به ترک نماز، زکات و ترک حج اشاره نموده است و همین‌طور به نظر ایشان هر گاه کسی دزدی نماید که شرایط قطع را دارا نمی‌باشد و یا این‌که قبحی از قبیح عقلی را انجام بدهد. (حلی، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ۵۳۴)

مرحوم محقق در شرایع، در مقام بیان اسباب تعزیر می‌فرماید: «هر گاه کسی یک حرام الهی را مرتکب شود و یا این‌که یکی از واجبات الهی را ترک نماید، بر امام مسلمین واجب است که او را به مقدار کم‌تر از حد، تعزیر نماید و مقداری که باید به آن تعزیر گردد، به دوش امام است و لازم است که در انسان آزاد به اندازه‌ی حد انسان آزاد و در عبید به اندازه‌ی حد عبید نرسد». (حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ۱۵۵)

مرحوم صاحب جواهر در مقام شرح این قسمت از کلام محقق، نسبت به اصل ثبوت تعزیر ادعای نفی خلاف نموده است و از توافق نص و فتوی اصحاب نیز خبر می‌دهد. منتهی ایشان در مقام تعریف انجام محرمات و ترک واجبات، این قید را می‌زند که معصیت انجام شده، باید از کبایر باشد.^۱ ایشان در مقام بیان مقدار آن نیز مانند مرحوم محقق، معتقد است که انتخاب مقدار آن به دوش امام است، ولی تأکید دارد که باید به اندازه‌ی، پایین‌ترین حد در انسان‌های آزاد و بنده نرسد. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۴۱، ۴۴۸)

مرحوم محقق خوانساری در مقام بیان موجبات تعزیر می‌فرماید که معروف و مشهور در بین علماء این است که هر نوع معصیتی که در شرع مقدس، حد و مجازات مشخص بر ارتکاب آن بیان نشده است، سبب برای تعزیر است، ولی در این مورد کدام دلیلی که ظهور در تعمیم داشته باشد؛ یعنی شامل تمام معاصی بشود، وجود ندارد. ایشان چندین روایت را نقل می‌نمایند که به فهم بعضی از علماء از آن روایات، تعمیم استفاده می‌شود،

۱. در مقام معرفی گناهان کبیره، رأی مشهور و معروف این است که هر گناهی که در لسان ادله برای انجام آن، وعده‌ی عقاب داده شده است، از گناهان کبیره می‌باشد و فرق نمی‌کند که وعده‌ی عقاب در آیات قرآنی باشد و یا این‌که در روایات معتبره.

ولی بالاخره ایشان بر استفاده‌ی تعمیم از این روایات نیز اشکال می‌نمایند و تقریب اشکال وی این است که اگر ما از این روایات تعمیم را استفاده نماییم، از لازمه‌ی تعمیم این است که در موجبات تعزیر، هیچ فرقی بین گناه صغیره و کبیره وجود نداشته باشد، در حالی که از ظاهر قرآن استفاده می‌شود که هر گاه کسی گناهان کبیره را ترک نماید، گناهان صغیره‌ی آن‌ها مورد عفو الهی قرار می‌گیرد و با آن‌ها معامله‌ی عدالت می‌گردد.^۱ ایشان اضافه می‌نمایند که حتی نمی‌توانیم تمام گناهان کبیره را موجب تعزیر بدانیم، به دلیل این که بسیاری از انسان‌های مؤمن، بعضی اوقات هم مباحث خود، استاد شاگرد خودش را و همین‌طور پدر فرزند خودش را، اذیت می‌نمایند و اذیت مؤمن از گناهان کبیره است و اخبار، عاری از تخصیص است و لازم است که در همه‌ی این موارد، قایل به تعزیر شویم. (خوانساری، ۱۴۰۵ق: ج ۷، ۱۱۹)

برخی علماء به کلام مرحوم صاحب جواهر مبنی بر اختصاص تعزیر به گناهان کبیره، اشکال می‌کنند، ولی در این جا اشکال در اصل اختصاص تعزیر به گناهان کبیره می‌باشد، زیرا فرض آن است که گناه صغیره نیز حرام و مبعوض شرعی است و آیه‌ی مورد استدلال هم بر چشم پوشی و عفو گناه صغیره در آخرت دلالت می‌کند، پس با جواز تعزیر در مورد انجام گناهان صغیره منافاتی ندارد، زیرا تعزیر خود وسیله‌ای است برای جلوگیری مجرم از تکرار گناه و هشدار است به دیگران که مرتکب گناه نگردند و شمول و عموم قول پیامبر ﷺ که فرمود: «خدا برای هر چیز حدی قرار داده و برای کسانی که از این حد تجاوز کنند، نیز حدی معین کرده است» نیز بر عدم اختصاص تعزیر به گناهان کبیره دلالت می‌کند. (نجف آبادی منتظری، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ۴۸۵)

مرحوم آقای خوبی درباره‌ی موجبات تعزیر می‌فرماید: «هر گاه کسی با علم و آگاهی یک حرام الهی را مرتکب و یا این که یکی از واجبات الهی را ترک نماید، بر حاکم لازم است که طبق مصلحت دید خویش او را تعزیر نماید و در مقام استدلال اول ادعای شهرت عظیمه نموده و در ادامه ادعای نفی خلاف فی الجمله دارد. و در مقام سوم به سیره و روش امیرالمومنین علی علیه السلام استدلال نموده است. به این معنی که از روایات زیادی که در موارد

۱. إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَفَرْنَا عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلُكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا؛ اگر از گناهان بزرگی که از آن نهی می‌شوید پرهیز کنید، گناهان کوچک شما را می‌پوشانیم؛ و شما را در جایگاه خوبی وارد می‌سازیم (النساء: ۳۱).

مختلف وارد شده است، مبنی بر این که هر کس مرتکب معصیت شده، امام علیه السلام او را تعزیر نموده است. و در ادامه به عنوان استدلال چهارم می‌فرماید: «أَنَّ الْإِسْلَامَ قَدْ اهْتَمَّ بِحِفْظِ النِّظَامِ الْمَادِّيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ وَإِجْرَاءِ الْأَحْكَامِ عَلَىٰ مَجَارِيهَا، وَ مِنْ الطَّبِيعِيِّ أَنَّ هَذَا يَقْتَضِي أَنْ يَعْزَّرَ الْحَاكِمُ كُلَّ مَنْ خَالَفَ النِّظَامَ»، و در اخیر هم استدلال می‌نماید که در بعضی روایات نقل شده است که حتی کودک را نیز باید تعزیر نمود و همین‌طور روایات که می‌فرماید: «برای هر شیء حدی وجود دارد و هر کس از این حدود تجاوز نماید، برایش حد در نظر گرفته شده است». (خویی، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ۴۰۸)

مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی دقیقاً همین کلام مرحوم آقای خویی را نشانه گرفته و می‌فرماید که اثبات تعزیر نسبت به ترک هر واجب و ارتکاب هر حرام و برای اثبات آن ادعای شهرت عظیمه نمودن و نفی خلاف فی الجمله، محل اشکال است و در مقام استدلال می‌فرماید که ما یک ظاهر قرآنی و یا نص روایی معتبر که دال بر تعمیم باشد، در دسترس نداریم و این اشکال در بعض موارد خیلی برجسته می‌شود؛ مانند این که خیلی از علماء، متدینین و صلحاء برای یک بار مرتکب گناه می‌شوند (مثل این که زوجه‌ی خود را اذیت می‌نماید، مرتکب غیبت می‌شود و یا این که شاگرد خود را توهین می‌نماید و...) و معلوم است که برای اولین بار است و تکرار نمی‌گردد. ایشان برای تایید ورود اشکال مبنی بر تعمیم، کلام مرحوم صاحب جواهر را نقل نموده و می‌فرماید که از ظاهر کلام ایشان استفاده می‌شود که تعزیر تنها در کبایر است و ایشان نیز بر قول خودشان ادعای شهرت عظیمه و نفی خلاف فرموده است و کلام صاحب جواهر ظهور دارد که شهرت ادعا شده، غیر از کلام مرحوم آقای خویی است. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۵۶۹)

مرحوم حر عاملی در کتاب «وسائل الشیعه» بابی را به عنوان «بَابُ أَنَّ كُلَّ مَنْ خَالَفَ الشَّرْعَ فَعَلَيْهِ حَدٌّ أَوْ تَعْزِيرٌ» ترتیب داده است، ایشان در این باب پنج روایت را نقل نموده که در اغلب آن‌ها این جمله «إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا - وَ جَعَلَ لِمَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا» نقل شده است؛ مانند این روایت که از نگاه سند معتبر است: «وَ عَنْهُمْ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَمْرٍو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَ جَعَلَ عَلَيَّ مِنْ تَعَدَّى حَدًّا مِنْ حُدُودِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ حَدًّا وَ جَعَلَ مَا دُونَ الْأَرْبَعَةِ الشُّهَدَاءِ مَسْتُورًا عَلَيَّ

المُسْلِمِينَ». و همین‌طور بقیه‌ی روایاتی که این جمله در آن‌ها تکرار شده است. (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ۱۵)

احتمال قوی وجود دارد که تعبیر علمایی که در مورد موجبات تعزیر قایل به تعمیم شده‌اند، برگرفته از متن همین دسته از روایات باشد و این روایات به ظاهرشان دلالت بر عموم دارند. منتهی برخی دیگر مانند مرحوم آیت‌الله محسنی برای استفاده‌ی عموم از این روایات اشکال نموده‌اند و وجه اشکال را این‌طور بیان نموده‌اند که خطا و معصیت از همه‌ی افراد انسان برای یک بار و یا دو بار صورت می‌گیرد و نمی‌شود که نسبت به همه قایل به تعزیر گردید. عین همین اعتراض را علمای دیگری نیز مطرح نموده‌اند: «إِلَّا أَنْ فِي مَدْلُولِ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الشَّرِيفَةِ تَأْمَلًا وَإِشْكَالًا، حَيْثُ إِنَّهَا ظَاهِرًا تَدَلُّ عَلَى ثُبُوتِ الْعُقُوبَةِ لِمَنْ تَعَدَّى مِنْ حَدِّ كُلِّ شَيْءٍ جَعَلَهُ اللَّهُ، وَعَلَى هَذَا لَا بَدَّ مِنْ رَدِّ عِلْمِهَا إِلَى أَهْلِهَا». (اردبیلی، ۱۴۲۷ق: ج ۱، ۳۴)

به نظر می‌رسد، بهترین اشکال بر استفاده‌ی عموم از این روایات همان اشکالی است که مرحوم محقق خوانساری درباره‌ی استفاده‌ی عموم از این روایات مطرح فرموده است و آن این‌که اگر بخواهیم از این روایات استفاده‌ی عام نماییم و قایل شویم هر کسی که معصیت الهی را انجام داد، باید تعزیر شود و لازم است که در انجام گناهان صغیره نیز تعزیر گردد، به دلیل این‌که از جهت شمول در این جهت، روایات هر دو نوع گناه را شامل می‌شود؛ در حالی که خداوند متعال می‌فرماید که «هر کس گناهان کبیره را ترک نماید، گناهان صغیره‌ی آن‌ها مورد عفو قرار می‌گیرد». شاید به خاطر همین اشکال بوده که مرحوم صاحب جواهر از روایات فقط گناهان کبیره را استفاده نموده است.

برای دست‌یابی به نتیجه‌ی نهایی بهتر است به فلسفه‌ی تشریح تعزیرات فقهی نیم‌نگاهی شود: در سابق از کلمات علماء به‌ویژه مرحوم آقای خوئی نقل گردید که فلسفه‌ی اصلی وجوب تعزیر عبارت است از «أَنَّ الْإِسْلَامَ قَدْ أَهْتَمَّ بِحِفْظِ النِّظَامِ الْمَادِّيِّ وَ الْمَعْنَوِيِّ وَ إِجْرَاءِ الْأَحْكَامِ عَلَى مَجَارِيهَا، وَ مِنْ الطَّبِيعِيِّ أَنَّ هَذَا يَقْتَضِي أَنْ يَعَزَّرَ الْحَاكِمُ كُلَّ مَنْ خَالَفَ النِّظَامَ». (همان) بهترین نظر و بیان در باب تشریح حدود و تعزیرات، برای مجرمین در جامعه‌ی اسلامی، همین بیانی است که از مرحوم آقای خوئی نقل گردید. در این بیان به دو نکته‌ی اساسی اشاره شده است، که هر کدام در دین مقدس اسلام دارای

اهمیت بوده و برنامه‌های حقوقی و کیفری اسلام با توجه به اهمیت این دو نکته تشریح گردیده است. آن دو نکته را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد که دین مقدس اسلام به زندگانی دنیا و آخرت افراد مسلمان توجه نموده و برنامه‌هایش، روی دو محور ذیل تشریح گردیده است:

۱. حفظ نظام مادی؛ امنیت جانی و روانی افراد جامعه به صورت اکید مورد توجه شارع بوده است؛ لذا سخت‌ترین مجازات را برای اخلال‌گران نظم و امنیت جامعه‌ی بشری در نظر گرفته است؛ مانند این‌که برای قطاع‌الطریق و کسانی که امنیت راه‌ها و شهرها را به مخاطره می‌اندازند، کشتن را در نظر گرفته است. این جهت قضیه، توجه ویژه‌ی شارع را نسبت به نظم جامعه‌ی مادی بشری می‌رساند.

۲. حفظ نظام معنوی و انجام واجبات و ترک محرمات؛ شرع مقدس به همان اندازه که بر حیات مادی انسان‌ها توجه دارد، بر حفظ هویت دینی و پاس‌داری از ارزش‌ها و عمل نمودن به تکالیف الهی نیز توجه ویژه‌ای دارد، تا از این طریق بر حیات اخروی انسان‌ها توجه صورت بگیرد.

به نظر قاصر نگارنده، با توجه به آن‌چه پیرامون فلسفه‌ی جعل حدود و تعزیرات گفته شد، و با نظر داشت قاعده‌ی مورد قبول همه که در واقع یک قاعده‌ی عقلی «العله تعمم و تخصص» است، هر عمل حرامی که امنیت جانی و روحی جامعه را به مخاطره می‌اندازد و در شریعت برای مجرم کدام حد و مجازات معینی تعیین نشده است، مرتکب آن باید تعزیر بشود. در عصر فعلی بسیاری از اعمال وجود دارد که به نحوی از انحاء امنیت جانی و مادی افراد جامعه را صدمه می‌زند و همین‌طور هر عملی که روان دینی و ایمانی افراد جامعه را آسیب می‌زند و یا به نحوی در عادی شدن قبایح عقلی و شرعی در بین جامعه کمک می‌کند و در شرع مقدس برای آن عمل کدام حد و مجازات معینی به نام حد تعیین نشده است، مرتکب آن باید تعزیر شود. در عصر فعلی رفتارهای افراد به شکل مرموزی مقدسات و ارزش‌های دینی و مذهبی جامعه‌ی اسلامی را هدف قرار می‌دهد و بر حاکم اسلامی است که آن‌ها را باید تعزیر نماید؛ فرقی نمی‌کند عمل انجام شده از گناهان کبیره باشد و یا صغیره. والله العالم

۴. مصادیق تعزیر

یکی از مباحث مهم این مسئله بیان مصادیق تعزیرات شرعی است. به این معنی که برای تعزیر و تأدیب فرد بزه‌کار و مجرم چه چیزهای در شریعت به عنوان مجازات معرفی شده است. برای توضیح مسئله، کلام بعضی از بزرگان نقل می‌شود:

در سابق در مقام بیان معنای لغوی تعزیر گفته شد که «العزر» و «التعزیر»، به معنای احترام کردن، جلوگیری نمودن، بازگرداندن، سرزنش کردن، تأدیب و توقیف به کار رفته است. از دقت و تتبع در اکثر کلمات اهل لغت معلوم می‌شود که لفظ تعزیر برای مجرد «زدن» وضع نشده، بلکه این واژه به حسب وضع به مفهوم «منع» و «تادیب» و مانند آن می‌باشد و علت استعمال آن در مفهوم «زدن» به خاطر آن است که زدن یکی از مصادیق معنایی است که این لفظ برای آن وضع شده است.

آری، از کلمات اکثر فقها چنین بر می‌آید که تعزیر به معنای «زدن»، کم‌تر از حد است، که این معنا از جانب برخی از اهل لغت هم چون صاحب قاموس نیز مورد اشاره قرار گرفته است و چه بسا امروزه در عرف هم از استعمال کلمه‌ی تعزیر همین معنا فهم شود، اما از سخنان برخی فقهاء خصوصاً فقهای اهل سنت، چنین مستفاد می‌شود که لفظ تعزیر از نظر اصطلاحی نیز دارای مفهوم مطلق است که به وسیله‌ی آن منع و تادیب محقق گردد؛ بنابراین معنا، واژه‌ی تعزیر شامل توبیخ، تهدید، حبس و مجازات مالی نیز می‌گردد.

در مفهوم تعزیر، نقلی صورت نگرفته و نیز نمی‌توان آن را از موارد حقیقت شرعیه محسوب داشت، بلکه در اینجا نفس مفهوم لغوی به طور عموم مورد نظر است و زدن هم جز مصداقی شایع از جمله مصادیق آن نیست و شاید علت انتخاب مصداق زدن از میان دیگر مصادیق متعدد تعزیر، به خاطر شدت تاثیر و نفع عام و مورد انتظار و قابل دسترسی آن، نسبت به مصادیق دیگر این لغت باشد. همین‌طور از بعضی اقوال نیز معلوم می‌شود که مراد از این لفظ «تعزیر» خصوص زدن است، ولی نه این که انتخاب آن الزامی باشد، بلکه از نظر رتبه پس از اجرای مصادیق دیگری؛ هم چون توبیخ، روی برگرداندن و مانند آن جای دارد. بنابراین تا زمانی که عدم تاثیر مصادیق دیگر ثابت نشود، نوبت به زدن نمی‌رسد.

به هر ترتیب برای این سوال که آیا برای تادیب مجرم، زدن و تنبیه بدنی مطلق، متعین

می باشد، یا آن که زدن مشروط بر عدم اعتنای مجرم به نهی و توبیخ و تهدید و راندن و ... می باشد و یا آن که امام میان زدن و غیر آن مخیر است، اقوال مختلفی از جانب علما اظهار شده است. از ظاهر کلمات فقها و عباراتی که قبلا از کتاب های شرایع و جواهر نقل گردید، نظریه‌ی اول تأیید می گردد. (نجف آبادی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ۴۹۰)

با وجود این که از کلام برخی بزرگان و از بیان اهل لغت، استفاده شد که عنوان تعزیر و تأدیب مرادف هم هستند، ولی مرحوم شیخ طوسی در کتاب مبسوط می فرماید: «اگر کسی مرتکب گناهی شود که سزاوار تعزیر باشد، مانند: بوسیدن زن نامحرم یا مباشرت با او بدون انجام دخول، یا وطی پسر بیچه از راه تفخیز (بنا به رای فقهای اهل سنت؛ چون در نزد شیعه چنین عملی لواط به شمار می آید) یا آن که کسی را بزند یا دشنام دهد، امام می تواند او را تأدیب کند. اگر امام در نظر داشت که مجرم را به خاطر انجام آن گناه، توبیخ و یا سرزنش و حبس کند، می تواند این کار را انجام دهد و اگر نظر امام به تعزیر مجرم بود، نیز می تواند او را تعزیر نماید و مجرم را به میزان پایین تر از کم ترین حد (یعنی ۴۰ ضربه شلاق) مجازات کند. اگر مجرم پس از اجرای تعزیر زنده بود، بحثی نیست، ولی اگر بمیرد به عقیده‌ی برخی، امام ضامن خون او است، ولی عده‌ی دیگری عقیده دارند که اگر امام پی برد که جز تعزیر وسیله‌ی دیگری برای منع مجرم از ارتکاب به گناه وجود ندارد، باید حتما تعزیر را جاری سازد، ولی اگر بتواند از طریق دیگر، مانع مجرم از ارتکاب به گناه گردد، تشخیص اجرا یا عدم اجرای تعزیر بر عهده‌ی شخص امام است؛ یعنی اگر خواست به اجرای تعزیر می پردازد و اگر نخواست، مجرم را رها می کند. اگر امام چنین عمل کند، هیچ ضمانتی بر گردن او نیست، خواه مجرم را وجوبا تعزیر کند، یا مباحا و این نظریه موافق با مذهب است». (طوسی، ۱۳۸۷ش: ج ۸، ۶۶)

از ظاهر کلام مرحوم شیخ طوسی استفاده می شود که تأدیب اعم از تعزیر است، ولی تعزیر یک مصداق دارد که آن عبارت از شلاق زدن باشد و باز هم استفاده می شود که به نظر ایشان، امام مخیر است بین تأدیب و تعزیر فرد مجرم. نکته‌ی دیگری که در کلام ایشان وجود دارد، عدم ضمانت امام، نسبت به جان مجرم است.

مرحوم علامه‌ی حلی، درباره‌ی مصداق تعزیر می فرماید: «تعزیر در مورد هر جرمی است که حدی برای آن تعیین نشده ...، اجرای تعزیر با تنبیه بدنی، حبس، توبیخ بدون

قطع و جرح بدنی و بدون گرفتن جریمه‌ی مالی تحقق می‌یابد». (حلی، ۱۴۲۰ق: ج ۵، ۴۱۱) ظاهر عبارت ایشان این است که مفهوم تعزیر عام است و تنها اختصاص به شلاق زدن ندارد، بلکه شلاق زدن یکی از مصادیق تعزیرات شرعی است و در کنار آن، زندانی نمودن و توبیخ کردن مجرم نیز تعزیر محسوب می‌شود.

مرحوم اصفهانی در «کشف اللثام» می‌فرماید: «وجوب تعزیر در مورد انجام هر عمل حرام یا ترک هر عمل واجبی است که مجرم با وجود نهی و توبیخ و مانند آن دست از عمل و گناه برندارد، ولی اگر مجرم با وجود موانعی کم‌تر از زدن از ارتکاب به گناه دست کشید، جز در مواردی خاص که شرع مقدس در مورد ارتکاب آن گناه بر لزوم تادیب و تعزیر تصریح کرده است، دلیلی برای تعزیر وجود ندارد و شاید بتوان تعزیر را در کلام علامه و غیر او به مواردی کم‌تر از زدن هم عمومیت داد». (اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱۰، ۵۴۴)

در کلام ایشان دو مطلب به صورت نسبتاً واضح وجود دارد: اول این که به برداشت ایشان کلام مرحوم علامه درباره‌ی مصادیق تعزیر عام است و می‌توان مجازات غیر از شلاق زدن را نیز از مصادیق تعزیر شمرد و دوم، ظاهر کلام مؤلف کشف اللثام نشان می‌دهد که وی بین باب تعزیر و باب نهی از منکر خلط مبحث کرده و گویا این توهم برای او رخ داده که تعزیر برای جلوگیری شخص از گناه است؛ بنابراین اگر بدون اجرای تعزیر هم بشود او را از انجام گناه بازداشت، دیگر مجالی برای اجرای تعزیر باقی نمی‌ماند، اما ممکن است کسانی بگویند: فلسفه‌ی تشریح تعزیر هم چون تشریح حدود، جلوگیری مجرم از تکرار گناه در آینده و نیز جلوگیری انجام آن از سوی کسانی است که شاهد مجازات مجرم بوده‌اند، یا آن را از دیگران شنیده‌اند و یا این که بشنوند و این جهت برای جامعه‌ی اسلامی حایز اهمیت است.

وهبه الزحیلی، یکی از اندیشمندان اهل سنت در مورد مصادیق تعزیر می‌گوید: «تعزیر به انحاء مختلفی؛ مثل زدن، حبس کردن، شلاق زدن، توبیخ کردن و یا جریمه‌ی مالی و مانند آن اجرا می‌شود. نوع تعزیر و تفاوت مقدار آن بستگی به چگونگی حالت متخلفان دارد، حتی در مورد حکم قتل بنابر نظریه‌ی فقهای حنفی و مالکی، امام می‌تواند نوع تعزیر را معین کند. اختیار اجرای تعزیر، در هر زمان و مکانی به دولت واگذار شده و دولت برای قضاوت، آیین‌نامه‌ای تدوین می‌کند و آنان می‌توانند به وسیله‌ی این حکم،

تعزیر را بر حسب مصلحت با این آئین‌نامه‌ی تنظیمی مطابقت دهند». (الزحیلی، ۱۹۸۹م: ج ۴، ۲۸۷)

مرحوم آقای منتظری در ابتدا روایات زیادی را نقل می‌نماید که در آن‌ها مجرم به غیر از شلاق زدن به مجازات دیگر محکوم شده است؛ مانند این روایت که درباره‌ی مجازات شهادت دروغ وارد شده است. غیاث بن ابراهیم از حضرت صادق علیه السلام و او به نقل از پدر بزرگوارش فرمود: «كَانَ إِذَا أَخَذَ شَاهِدٌ زُورًا - فَإِنْ كَانَ غَرِيبًا بَعَثَ بِهِ إِلَى حَيْهٍ - وَإِنْ كَانَ سُوقِيًّا بَعَثَ بِهِ إِلَى سُوقِهِ فَطِيفَ بِهِ - ثُمَّ يَخْبِسُهُ أَيَّامًا ثُمَّ يَخْلِي سَبِيلَهُ؛ هرگاه علی علیه السلام بر شاهد دروغ‌گویی دست می‌یافت، اگر غریب بود او را به نزد قبیله‌اش گسیل می‌داشت و اگر بازاری بود او را به طرف بازارش می‌فرستاد، پس وی را می‌گردانند، چند روزی هم حبس می‌کردند و سپس رهایش می‌ساختند». (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۷، ۳۳۴) بعد از نقل روایت ایشان نتیجه می‌گیرد که مصادیق تعزیر عام است. در نهایت می‌فرماید: «چه بسا پژوهش‌گران از طریق تتبع و تحقیق بتوانند به موارد بسیاری از این قبیل دست یازند. روایاتی که نقل شد، همه‌ی آن‌ها به طور قطع در مورد تعزیر صدور یافته است، زیرا در برابر تعزیر و حد شق سومی وجود ندارد و چنان‌که ملاحظه شد، مفهوم تعزیر اعم از زدن و غیر آن بوده و بدین ترتیب مدعای ما به اثبات رسید». (نجف‌آبادی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ۴۹۹)

بعضی دیگر از محققین بر این باور هستند که اگر به فلسفه‌ی وجوب حدود و تعزیرات، در نظام کیفری اسلام نگاه نماییم، به خوبی روشن می‌شود که هدف از جعل حدود و تعزیرات در قانون کیفری اسلام، حفظ نظام جامعه‌ی اسلامی است. با توجه به این امر مهم، هر نوع مجازاتی که حاکم مسلمین تطبیق آن را مصلحت بیند و برای رسیدن به آن هدف مهم مؤثریت بیش‌تر داشته باشد، می‌توان از آن به عنوان تعزیر در مجازات مجرم استفاده کرد، فرقی نمی‌کند که از نوع شلاق زدن، حبس، تبعید و جریمه‌ی نقدی باشد و یا این‌که از مجازات دیگری که به نظر حاکم برای رسیدن به هدف اثر بیش‌تری داشته باشد و در ادامه ایشان اضافه می‌نماید که با توجه به هدف و فلسفه‌ی تعزیرات، حتی می‌توان گفت که قید «مادون حد» هم لازم نیست، زیرا مهم، هدایت فرد مجرم و ایجاد روحیه‌ی اجتناب از محرمات در بین جامعه است. (اردبیلی، ۱۴۲۷ق: ج ۱، ۳۹)

مرحوم آیت‌الله محسنی در این باره نیز می‌فرماید که بعید نیست، حبس نمودن، توبیخ

و سرزنش نمودن داخل در مصادیق تعزیر باشد، آن‌گونه که شلاق زدن مصداق بارزی برای تعزیر است، ولی ایشان تأکید می‌نمایند که در مقام تطبیق هر یک از این انواع مجازات به عنوان تعزیر باید متوجه بود که تناسب بین مقدار و کیفیت مجازات با عملی که انجام شده است، مراعات شود؛ بنابراین در مقابل یک عمل مجرمانه‌ی عادی، نباید فرد مجرم سال‌ها در زندان محبوس باشد، و یا این‌که همیشه مورد توبیخ و سرزنش قرار بگیرد، بلکه کمیت و کیفیت مجازات، متناسب با عملی باشد که فرد مجرم آن را انجام داده است. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۵۷۰)

ایشان در موضع دیگری از کتاب «حدود الشریعه» تحت عنوان مستقلی می‌فرمایند که در مصادیق تعزیر حق، تعمیم آن از شلاق زدن به بقیه‌ی مجازات است و در این مورد به چندین روایت استدلال نموده‌اند که مصادیق تعزیر را غیر از شلاق زدن بیان نموده است؛ مانند این‌که در مورد شهادت ناحق، روایت است که باید در محله‌ی زندگانی اش طواف داده شود و در بعضی موارد باید حبس شود، و در نهایت می‌فرماید که ما از مذاق شرع استفاده می‌نماییم که هر نوع مجازاتی که برای هدایت فرد مجرم و جامعه به لحاظ اختلاف روحیه‌ی افراد و روحیه‌ی حاکم در جامعه بیش‌تر اثر داشته باشد، حاکم باید همان را اعمال نماید». (همان: ۵۷۸)

با تکیه بر اقوال، اکثر علماء قایل به تعمیم مصادیق تعزیر هستند. لازم است، مضمون روایتی در این‌جا نقل شود و آن درباره‌ی مرد هم‌جنس‌بازی است که او را پیش خلیفه‌ی اول آوردند و خلیفه دستور به قتل او داد و امام علی علیه السلام علاوه بر قتل، به سوزاندن وی دستور داد؛ بالاخره همان‌گونه او را مجازات نمودند و امام علیه السلام در بیان مجازات اضافی فرمود که در چشم اعراب، کشتن یک امر ناچیز است، علاوه بر آن باید به آتش نیز کشیده شود. (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ۱۶۰)

تعلیل امام علیه السلام در این روایت می‌رساند که هر نوع مجازاتی که نسبت به افراد جامعه جنبه‌ی بازدارندگی داشته باشد، می‌توان از آن به حیث تعزیر شرعی استفاده نمود، آن‌چه امام علی علیه السلام درباره‌ی این فرد مجرم انجام داد، موضوعیت ندارد بلکه طریقت به سوی هدایت افراد جامعه دارد.

به صورت موجهه‌ی کلیه می‌توان این‌گونه گفت که تعزیر و بعضی از تکالیف شرعی،

واجبات تعبدی نیست که ما مصالح آن‌ها را ندانیم، بلکه از جمع واجبات معاملی به معنی‌الاعم است، و یگانه غرض از وجوب آن و مصلحت آن، هدایت فرد مجرم و بقیه‌ی افراد جامعه است که شاهد و ناظر مجازات و کیفر فرد مجرم است. شاید به همین خاطر باشد که کمیت و کیفیت آن را به عهده‌ی حاکم مسلمان گذاشته‌اند تا هرآن‌چه حاکم عادل مسلمین مصلحت می‌بیند، همان اجرا شود و از طرف دیگر در تطبیق تعزیر، شرع مقدس، حاکم را مطلق‌العنان هم نگذاشته است که هر چه او خواست، همان انجام شود، بلکه در خود حاکم شرایطی را اعتبار نموده است و همین‌طور در کیفیت زمانی و فعلی آن نیز شرایطی را وضع نموده است که ایجاب می‌نماید، حاکم مسلمین در چوکات خاصی مجازات کیفری شرع را انجام بدهد.

۵. مسئول تعزیر

بحث مهم دیگری که در این زمینه مجال طرح آن است، پیرامون مجری مجازات شرعی است. بدون شک یکی از امور مسلم آن است که اجرای تعزیرات و بقیه‌ی قوانین کیفری شرعی در جامعه واجب است، اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا همه‌ی افراد مسلمان مکلف و مختار هستند که قوانین کیفری را تطبیق نمایند و یا این‌که تکلیف متوجه یک فرد خاص و دارای شرایط خاصی است و برای بقیه تطبیق آن، جایز نیست؟ بدون تردید اجرای حدود شرعی که طبق تفسیر وسیع، تعزیرات نیز داخل آن است، در حیطه‌ی ولایت پیامبر عزیز اسلام ﷺ و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام است و همین‌طور کسانی که از جانب ایشان نسبت به تطبیق اجرای حدود الهی، وکالت دارند نیز چنین ولایتی برای شان ثابت است. کلام و بحث در این است که آیا در زمان غیبت چنین ولایتی برای فقها نیز ثابت است یا خیر؟ که از این ولایت و صلاحیت در اصطلاح معروف امروزی به نام «ولایت فقیه» یاد می‌شود. آراء و نظریات علما در این مورد مختلف است، جمعی قایل به وجود چنین ولایتی برای فقها هستند و جمع دیگر مخالف آن. سوال دیگر این‌که بر فرضی که در زمان غیبت، فقیه مبسوط‌الیدی نباشد و یا این‌که نخواهد در چنین اموری دخالت نماید، آیا «عدول مؤمنین» صلاحیت اجرای حدود و تعزیرات شرعی را دارد، یا خیر؟

مرحوم شیخ مفید در این باره می‌فرماید: «اصل اولی این است که ولایت بر اجرای حدود الهی مربوط به اولیای الهی و آن‌هایی می‌شود که از جانب خداوند نصب شده‌اند،

مانند پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه‌ی معصومین علیهم السلام. اولیای الهی ولایت دارند که خودشان مستقیماً حدود الهی را اجرا نمایند و یا این‌که افراد دیگری را برای تطبیق این امر مهم توکیل نمایند. در صورت نبود ایشان و در زمان غیبت، ائمه علیهم السلام این صلاحیت را بر فقهای شیعه تفویض نموده‌اند؛ بنابراین هرگاه فقیه جامع‌الشرایط متمکن از اجرای حدود الهی بود، باید حدود الهی را اجرا نماید، حتا اگر ممکن نیست که حدود الهی را بر تمام مجرمین جامعه تطبیق نماید، باید بر افراد خانه‌اش از قبیل: فرزندان و غلامانش تطبیق نماید، البته در صورتی‌که از ناحیه‌ی سلطان، جور احتمال ضرر نرود و الا اگر نسبت به اجرای حدود احتمال ضرر می‌رود و یا این‌که بالکلیه متمکن نیست، در این صورت، وجوب اقامه‌ی حدود ساقط می‌شود». (بغدادی، ۱۴۱۳ق: ۸۱۰)

مرحوم شیخ طوسی در کتاب «النهایه» می‌فرماید که در زمان حضور، هیچ‌کس به جز پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه‌ی معصومین علیهم السلام نمی‌تواند حدود الهی را اجرا نماید، اما در زمان غیبت و یا عدم تمکن ائمه علیهم السلام ترخیص برای همه است که حدود الهی را بر فرزندان و عبید خود اجرا نمایند. البته اجرای حد در فرض مذکور در صورتی ترخیص داده شده است که از جانب سلطان ظالم ضرری متوجه شخص نباشد و الا اگر از اجرای حدود، مکلف متضرر شود، در این فرض اجرای حد لازم نیست. (طوسی، ۱۴۰۰ق: ۳۰۱)

علامه‌ی حلی در «مختلف»، همین کلام مرحوم شیخ طوسی را نقل نموده و در ادامه می‌فرماید که به نظر ما هم در زمان غیبت، غیر از معصوم باید حدود الهی را جاری نماید، منتهی با دو قید: یکی همان‌که مرحوم شیخ طوسی فرموده بود که مکلف متضرر نشود و دیگر این‌که فرد غیر معصوم، باید مجتهد و فقیه باشد و الا انسان‌های عادی نمی‌تواند حدود الهی را تطبیق نمایند. (حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ۴۶۳) ایشان در «ارشاد الاذهان» عدالت و اجتهاد مطلق را از شرایط حاکم اسلامی دانسته و می‌فرماید که وظیفه‌ی حاکم اسلامی که واجد شرایط باشد، فتوا دادن، اجرای حدود الهی و قضاوت نمودن طبق مذهب حق امامیه است. و در ادامه می‌فرماید که بر قاطبه‌ی امت اسلامی واجب است که مجتهد جامع‌الشرایط را در تطبیق و اجرای حدود الهی کمک نمایند و همین‌طور بر مردم واجب است که در صورت منازعه و بروز دعاوی، پیش حاکم اسلامی و مجتهد جامع‌الشرایط مرافعه نمایند و هرگاه کسی بر خلاف آن چه گفته شد عمل نماید، ظالم است. (حلی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ۳۵۳)

مرحوم محقق در شرایع می‌فرماید که اجرای حدود و قضاوت نمودن بین مردم فقط برای کسانی جایز است که عارف به احکام باشند و مرحوم شهید ثانی در شرح این قطعه از کلام محقق می‌فرماید که مراد از عارف به احکام که قید برای حکم مذکور است، مجتهد جامع‌الشرایط است و عدم جواز حکم نمودن و عدم اجرای حدود از جانب کسانی که فقیه و مجتهد نیستند، در بین اصحاب مخالف ندارد و از جانب بعضی از اصحاب در این مورد نقل اجماع می‌نماید. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ۱۰۸)

مرحوم صاحب جواهر درباره‌ی حکم مذکور؛ یعنی عدم جواز اجرای حدود، از جانب انسان‌های عادی می‌فرماید که مشهور و معروف، بلکه اجماع قایم است بر این که در زمان غیبت، حاکم جامع‌الشرایط به شرط عدالت، باید حدود الهی را اجرا نماید و همان‌طور که بر مردم مساعدت و یاری ائمه (علیهم السلام) واجب است، نصرت و یاری فقهای جامع‌الشرایط نیز واجب است. (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۲۱، ۳۹۴)

۶. تعزیر در زمان غیبت معصوم

نقطه‌ی جامع بین همه‌ی اقوال این است که در زمان غیبت، افراد دیگر نیز می‌توانند حدود الهی را جاری نمایند، منتهی از ظاهر کلام شیخ طوسی استفاده می‌گردد که حتی انسان‌های عادی نیز می‌توانند حدود الهی را اجرا نمایند، ولی بقیه‌ی علما مانند: مرحوم محقق، شهید ثانی، علامه حلی و جمع دیگر قایل بودند که در زمان غیبت، فقط فقیه جامع‌الشرایط می‌تواند حدود الهی را اجرا نموده و در بین مردم قضاوت نماید. از زبان بعضی علماء در این زمینه نقل اجماع گردیده بود، ولی در مقابل این جمع از علما، برخی دیگر بر این باور هستند که اجرای حدود الهی فقط مربوط به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه‌ی معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و وکلای ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ است. انسان‌های عادی، ولایت بر اجرای حدود الهی را ندارند. کلام برخی از اندیشمندانی که مخالف اجرای حدود در زمان غیبت هستند، در این جا نقل می‌گردد:

ابن‌ادریس حلی بعد از آن که کلام شیخ طوسی در این مورد، مبنی بر جواز و ترخیص را نقل می‌نماید، می‌فرماید که به نظر ما حق این است که انسان‌های غیر معصوم حتی بر اهل و فامیل خود نمی‌توانند، حدود الهی را اجرا نمایند، مگر بر «عبید» که در این مورد روایات خاصه در حد استفاضه در دسترس داریم. ظاهراً نظر ایشان این است که مقتضای

قاعده‌ی اولیه عدم جواز اجرای حدود از جانب انسان‌های عادی است و اما این قاعده در خصوص عبید، توسط ادله‌ی مستفیضه‌ی خاصه تخصیص خورده است. (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ۲۴)

مرحوم ابن براج در این باره می‌فرماید که هیچ‌کسی جزء ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام نمی‌تواند حدود الهی را اجرا نماید. آری ائمه علیهم‌السلام و یا وکلا و منصوبین ائمه علیهم‌السلام می‌توانند که حدود الهی را جاری نمایند. (ابن براج، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ۵۱۸) و در موضع دیگر این کتاب، ایشان می‌فرماید که امر به معروف قلبی (احساس مودت و یا انزجار فقط در قلب)، در همه‌ی احوال بر همه کس واجب است، ولی امر به معروف و نهی از منکر به زبان و دست فقط در صورتی بر مکلف واجب است که مبسوط‌الید باشد و ضرری متوجه او نباشد. (همان، ج ۱، ۳۴۱)

مرحوم محقق خوانساری در این مسئله می‌فرماید که ممکن است برای عدم جواز اجرای حدود از جانب غیر از ائمه علیهم‌السلام این‌گونه استدلال نمود که ادله‌ی امر به معروف و نهی از منکر، اجرای حدود را شامل نمی‌شود؛ بنابراین بعید نیست که اجرای حدود نیز مانند جهاد ابتدایی منحصر در زمان حضور باشد و تنها در حیطه‌ی اختیارات ائمه علیهم‌السلام و کسانی باشد که از جانب ائمه علیهم‌السلام در این امور توکیل شده‌اند. (خوانساری، ۱۴۰۵ق: ج ۵، ۴۱۲)

تا به این جا با حکایت دو قول متضاد از جانب علما درباره‌ی جواز و عدم جواز اقامه‌ی حدود از سوی انسان‌های عادی غیر از معصوم علیهم‌السلام مواجه شدیم و بنا به نقل مرحوم صاحب جواهر، برای اثبات قول به جواز اجرای حدود، از سوی افراد عادی در زمان غیبت، نفی خلاف و شهرت وجود دارد.

مرحوم حضرت آیت الله محسنی در این باره می‌فرماید که روایات زیادی دلالت دارند که وجوب اقامه «حدود» الهی، بر پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام و همین‌طور بر ائمه علیهم‌السلام واجب است که در صورت شکایت خصوصی و مطالبه نمودن مستحق، به حقوق شخصی مردم رسیدگی نمایند. منتهی درباره‌ی جواز و عدم جواز و یا ولایت غیر از ائمه علیهم‌السلام بر این امر مهم، ایشان معتقد است که استیفای حقوق مردم، با همان شرط که ذکرگردید و همین‌طور اجرای حدود، بر همه‌ی مسلمانان واجب است و در این مورد به

روایت صحیحی که از پیامبر اسلام ﷺ نقل گردیده است، استدلال می‌نماید: «مُحَمَّدٌ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ الْأَحْمَرِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَخْبِي بِنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ فِي حَدِيثٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَلَا سُنَّةَ بَعْدَ سُنَّتِي - فَمَنْ ادَّعَى ذَلِكَ فَدَعَاؤُهُ وَبَدْعُهُ فِي النَّارِ فَاقْتُلُوهُ - وَمَنْ تَبِعَهُ فَإِنَّهُ فِي النَّارِ - أَيُّهَا النَّاسُ أَحْيُوا الْقِصَاصَ - وَأَحْيُوا الْحَقَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ وَلَا تَفَرَّقُوا». (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ۳۳۷)

تقریب استدلال به روایت برای ثبوت جواز اقامه‌ی حدود، متوقف بر این است که مراد از «قصاص» در این روایت معتبره، معنای اعم آن باشد که شامل تعزیر نیز بشود و در واقع نیز همین‌طور است که «تعزیر» نیز نوعی از قصاص است؛ در این روایت دستور داده شده است که باید «قصاص» زنده نگه‌داشته شود.

معظم‌له در دو مقام نتیجه‌گیری می‌نماید: از نگاه ادله‌ی لفظیه و عمومات و اطلاعات اگر بررسی نماییم، همه‌ی مسلمان‌ها، مکلف به اجرای حدود الهی هستند، مگر نسبت به بعضی از حدود که در آن مورد دلیل و مانعی بالخصوص وارد شده باشد. آری، حاکم اسلامی در هر زمان چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت چه این‌که امام علیؑ و یا غیر امام علیؑ باشد؛ یعنی مجتهد جامع شرایط باشد، می‌تواند به خاطر مصلحتی فرمان بدهد که اجرا و اقامه‌ی حدود بدون نظر ایشان اجرا نگردد.

اگر مسئله را به اساس احکام و اعتبارات عقلی بررسی نماییم، اختصاص داشتن اجرا و اقامه‌ی حدود و تعزیرات شرعی، به امام علیؑ و تنها در زمان حضور مقطوع البطلان است. به دلیل این‌که در دین مقدس اسلام، احکام اجتماعی و سیاسی‌ای وجود دارد که بعضی از آن‌ها در نهایت اهتمام است و حتی به حدی اهمیت دارد که اگر آن‌ها اجرا و یا تطبیق نگردد، نظام اجتماعی مسلمانان مختل می‌شود. آیا کسی باور می‌کند که احکام سیاسی اسلام، فقط برای چیزی کم‌تر از ۳۰۰ سال باشد و کسی که به‌عنوان حاکم مسلمین است، بر کرسی ریاست تکیه نماید و دست دزد را قطع نکند، محارب را به دار نکشد و...، بعد بر مصلی خود بنشیند و دعا نماید که «اللهم عجل لولیک الفرج»؟! ایشان در آخر می‌فرماید که به عقیده‌ی من، اظهار قول به اختصاص داشتن اجرای حدود الهی به زمان حضور، در واقع می‌خواهد که اسلام را از جامعه بکشد و کم‌کم در گوشه‌های مساجد، منزوی نماید

این در واقع همان طرح استعماری جدایی دین از سیاست است که منجر به تعطیلی قسمتی زیادی از برنامه‌های اجتماعی سیاسی اسلام می‌گردد. (محسنی، ۱۳۸۷ ش: ج ۲، ۶۶۶)

ایشان در کتاب «تصویری از حکومت اسلامی» در مسئله‌ی صلاحیت‌های حاکم اسلامی، می‌فرماید که ما یقین داریم شارع به إهمال و معطل گذاشتن حدود الهی راضی نیست و خطابات قرآن برای دو و یا سه قرن زمان معصوم نبوده، بلکه آن خطابات (مانند: فاقطعوا ایدهما... فاجلدوا کل واحد منهم... و اللذین یحاربون... تقاتلوا...) تا روز قیامت باقی است. قدر متیقن مخاطب در این خطابات و یا امثال آن حاکم اسلامی است، و در فرض عدم آن فقیه جامع‌الشرایط است، بلکه می‌شود طبق ظواهر و اطلاقات قرآنی ادعا نمود که خطابات عام بوده و در فرض نبود، مجتهد جامع‌الشرایط و یا مبسوط‌الید نبودن فقیه جامع‌الشرایط، و یا امکان نداشتن اجازه از فقیه جامع‌الشرایط، سایر دانشمندان اسلامی می‌توانند که حدود الهی را اجرا نمایند، و حتا عدول مؤمنین نیز می‌توانند که حدود الهی را جاری نمایند؛ زیرا در وجوب واجب کفایی فرق نمی‌کند که بعضی از مکلفین نسبت به بعضی دیگر اولویت داشته باشند. به هر حال ما از مذاق شرع می‌فهمیم که در موضوعات مهم، باید به اندازه‌ی توان و قدرت اقدام نمود و می‌دانیم که شارع به ترک و مهمل گذاشتن چنین موضوعاتی به هیچ وجه راضی نیست. (محسنی، ۱۳۷۱ ش: ۱۲۲)

بعض از علمای محقق، در مورد صلاحیت‌های حاکم شرعی و یا مجتهدین جامع‌الشرایط نسبت به اجرای حدود الهی بر مجرمین، ابتدا آیات و روایات معتبره و غیر معتبره‌ی مرتبط با موضوع را نقل می‌نمایند و در پایان می‌فرمایند: «مستفاد از ادله این است که اجراء و تطبیق قوانین کیفری اسلام بر مجتهدین جامع‌الشرایط واجب است، همان‌گونه که این عمل بر ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام واجب بوده و از طرف دیگر بر مردم نیز واجب است که مراجع عظام تقلید را یاری نمایند، همان‌گونه که یاری نمودن ائمه علیهم‌السلام بر مردم واجب است. به دلیل این‌که اجرای این‌گونه برنامه‌ها، از مجموعه‌ی برنامه‌های سیاسی اسلام است که اجرای آن‌ها به تنهایی از قدرت یک فرد بیرون است و نیاز به اقدام جمعی و تشکیلاتی دارد و این مهم بدون یاری و همکاری مردم میسر نیست». در بعض

از ادله تعبیر به حدود شده است، ولی این بدان معنی نیست که تنها اجرای حدود در حوزه ی کاری فقها در عصر غیبت است، بلکه این تعبیر شامل اجرای تعزیرات نیز می گردد؛ زیرا تعزیرات نیز داخل در برنامه های سیاسی اسلام و ضامن امنیت روانی، جانی و مالی جامعه اسلام است. از ادله ی لفظیه اجازه ی عام از جانب ائمه علیهم السلام برای فقها در اجرای حدود و تعزیرات شرعی دانسته می شود و از نگاه زمانی، این نوع اجازات عامه مربوط به زمانی می شود که حکومت در دست صالحان نبوده است؛ شبیه زمان های حیات ائمه علیهم السلام که اولیای الهی و نواب شان از حکومت محروم بودند و در آن زمان ها نیز ائمه علیهم السلام برای این که مستحقین به حقوق خویش از مسیر مشروع آن برسند، برای روات و اصحاب علم اجازات عامه را صادر فرموده بودند و برای مؤمنین سفارش می کردند که هرگاه دعاوی و نزاع داشتید، به روات اصحاب ما مراجعه نمایید. ایشان از این اجازات عامه نتیجه می گیرند که هر کس ولو این که فاقد شرایط باشد و فقط حکومت را در دست داشته باشد، صلاحیت اجرای حدود را ندارد. (اردبیلی موسوی، ۱۴۲۷ق: ج ۱، ۸۲)

در نهایت امر بعد از نقل اقوال علما، تقریباً به سه قول متضاد می رسیم. جمعی از علما و فقها معتقد هستند که صلاحیت اعمال حدود و تعزیرات فقط به عهده ی امامان معصوم است و قول دیگر که از ظاهر کلام شیخ طوسی استفاده می گردید، این است که تمام مسلمانان می توانند در صورت عدم احتمال ضرر از جانب کسی، حدود و تعزیرات شرعی را اجرا نمایند. قول سوم هم این که در زمان غیبت این صلاحیت به فقهای جامع شرایط داده شده است. لازم است که مروری اجمالی به ادله ی اثبات ولایت فقیه صورت گیرد:

برای اثبات ولایت فقیه به وجوهی فراوان از جمله آیات و روایات و حکم عقل تمسک شده است، که در این نوشته فقط اشاره ی مختصر به آن ها می شود:

۱. «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا اللهَ و أطیعوا الرسولَ و أولی الامر منکم فإن تنازعتم فی شیء فرددوه إلی الله و الرسول (نساء: ۵۹).

تقریب استدلال به این آیه ی مبارکه برای اثبات ولایت مطلقه ی فقیه در ابتدای امر خیلی واضح به نظر می رسد، به این بیان که در آیه دستور داده شده است که از پیامبر صلی الله علیه و آله و اولوالامر اطاعت نمایید و در امور مورد نزاع به آن ها مراجعه نمایید، بدیهی است که در

زمان غیبت مراد از «اولو الامر» فقهای جامع شرایط هستند و در نهایت همان ولایت و صلاحیت ائمه علیهم السلام برای این ها در زمان غیبت اعتبار شده است.

ولی از سوی موافقین و منکرین ولایت فقیه به این استدلال اشکال شده است. ما حصل تمام این اشکال در بیان حاج آقای فیاض (حفظه الله تعالی) خلاصه می شود. ایشان در مقام رد این استدلال می فرماید که در این آیه، اولی الامر مطلق است و قدر متیقن از آن ائمه علیهم السلام می باشند، علاوه بر این که در این جا قدر متیقن است، در روایات زیادی که از اهل بیت برای ما رسیده است، می رساند که منظور از اولی الامر در این آیه، امامان معصوم علیهم السلام می باشند، نه کسانی دیگر. (فیاض، ۱۳۹۰ ش: ۵۰)

شاید واقعیت امر نیز همان باشد که حاج آقای فیاض فرموده است و در نتیجه این گونه می توان گفت که برای اثبات ولایت فقیه از آیات قرآن نمی توان کدام دلیلی پیدا کرد. هر آیه ای که بدان استدلال شده قدر متیقن آن پیامبر و ائمه ی معصومین علیهم السلام می باشند و با وجود قدر متیقن برای اطلاق آیات ظهوری باقی نمی ماند.

۲. روایات؛ در باب روایات به طوایفی زیادی از روایات استدلال گردیده است. مرحوم امام خمینی مجموعه ای از روایات را در کتابی به نام «ولایت فقیه» نقل فرموده است که مهم ترین آن ها مقبوله ی عمر بن حنظله است (عاملی، ۱۴۰۹ ق: ج ۲۷، ۱۳۶). ایشان بعد از نقل روایت می فرماید: «این فرمان که امام علیه السلام صادر فرموده، کلی و عمومی است. همان طور که حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در دوران حکومت ظاهری خود حاکم، والی و قاضی تعیین می کرد و عموم مسلمانان وظیفه داشتند که از آن ها اطاعت کنند، حضرت امام صادق علیه السلام هم چون «ولی امر» مطلق می باشد و بر همه ی علما، فقها و مردم دنیا حکومت دارد، می تواند برای زمان حیات و مماتش حاکم و قاضی تعیین فرماید. همین کار را هم کرده و این منصب را برای فقها قرار داده است، و تعبیر به «حاکمان» فرموده تا خیال نشود که فقط امور قضایی مطرح است و به سایر امور حکومتی ارتباط ندارد.

نیز از صدر و ذیل روایت و آیه ای که در حدیث ذکر شده استفاده می شود که موضوع، تنها تعیین قاضی نیست که امام علیه السلام فقط، نصب قاضی فرموده باشد و در سایر امور مسلمانان تکلیفی معین نکرده و در نتیجه یکی از دو سوال را که راجع به دادخواهی از قدرت های اجرایی، ناروا بوده بلا جواب گذاشته باشد. این روایت از واضحات است و در

سند و دلالتش وسوسه‌ای نیست». (خمینی، ۱۴۲۳ق: ۹۲)

بر این روایت اشکالاتی زیادی شده است که در مجموع قسمتی از آن‌ها به سند روایت بر می‌گردد. به این معنی که در سند روایت، عمر بن حنظله قرار دارد و او در علم رجال توثیق نشده است و مرحوم امام خمینی در این باره تلاش فرموده است که توسط یک روایت دیگر عمر بن حنظله را توثیق نماید، ولی آن روایت خود از نگاه سند مخدوش است؛ به هر حال این روایت اشکال سندی دارد.

مرحوم آیت‌الله محسنی در مقام بیان اشکال دلالتی می‌فرماید: «آن‌چه از این روایت استفاده می‌شود، این است که حکم عالم مجتهد هر چند این‌که متجزی باشد، در باب حل دعوی نافذ و حجت است و بیش از این دلالت ندارد، زیرا اسباب اطلاق در این مورد تمام نیست. چون یکی از مقدمات حکمت این است که قدر متیقن در مقام مخاطب نباشد، ولی در این جا از این اطلاق به قدر متیقن آن؛ یعنی تنها در باب قضاوت اکتفا می‌نماییم، بلکه بالاتر از این «اعتماد بر اطلاق بسیار، زیاده روی در استظهار می‌باشد، بلکه با توجه به زمان ائمه و دور بودن آنان از حکومت و قدرت، قرار دادن حکومت مطلقه برای فقها، در آن زمان کار بیهوده‌ای بوده است و بعید نیست که مرد منصف با اطمینان خاطر بگوید که مراد همان قضاوت تنها است و حکومت مطلقه به ذهن مخاطب و متکلم خطور نکرده است». (محسنی، ۱۳۷۱ش: ۱۱۶)

این روایت «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ إِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْجَهْمِ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ: بَعَثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى أَصْحَابِنَا - فَقَالَ قُلْ لَهُمْ إِيَّاكُمْ إِذَا وَقَعَتْ بَيْنَكُمْ خُصُومَةٌ - أَوْ تَدَارَى فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَخْذِ وَالْعَطَاءِ - أَنْ تَحَاكُمُوا إِلَيَّ أَحَدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الْفُسَّاقِ - اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلًا قَدْ عَرَفَ حَالَئَنَا وَ حَرَامَنَا - فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ قَاضِيًا - وَإِيَّاكُمْ أَنْ يَخَاصِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى السُّلْطَانِ الْجَائِرِ» (عاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۷، ۱۳۹)، از نگاه سند صحیح است، ولی از نگاه دلالت، برای اثبات ولایت مطلقه‌ی فقیه، قاصر است. در این روایت در خصوص دعاوی و منازعات حقوقی، سوال شده است و پاسخ امام عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز مرتبط به همان سوال است. نفوذ قضا و حکم مجتهد جامع شرایط از این روایت که از نگاه سند صحیح است، به خوبی استفاده می‌شود.

بعد از آن که استدلال به آیات و روایات برای اثبات ولایت مطلقه برای فقیه جامع شرایط ثابت نشد، نوبت به بیان عقلی می‌رسد.

بیان عقلی و استدلال عقلی را می‌توان به روش‌های مختلف اقامه نمود. درست این است که فقیه جامع شرایط دارای ولایت است و این امر نیاز به دلیل خارجی ندارد؛ زیرا امتداد شریعت مقدس و جاودانگی دین اسلام، می‌طلبد که ولایت و رهبری دینی ادامه یابد که در زمان حضور این امر به رسالت پیامبر اسلام ﷺ و پس از آن حضرت، به امامت ائمه علیهم‌السلام و در زمان غیبت به فقاهت فقیه جامع شرایط، این رهبری ادامه می‌یابد. روشن است که امتداد شریعت و جاودانگی آن بدون استمرار ولایت و رهبری دینی امکان ندارد، زیرا شریعت در هر عصر و زمانی نیاز به تطبیق و اجرای حدود الهی و پاس‌داری از حقوق افراد جامعه دارد که بر اساس عدالت بین طبقات جامعه شریعت اسلامی پیاده گردد؛ بنابراین طبیعی است هر چیزی که در زمان حضور برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام ثابت بود، در زمان غیبت برای فقیه جامع‌الشرایط نیز ثابت است.

اکثر علما این بیان عقلی را مبنی بر اثبات ولایت فقیه در عصر غیبت، قبول فرموده‌اند، منتهی در حدود و ثغور این صلاحیت باز هم اختلاف عمیقی بین علما وجود دارد، آن‌چه لازم است، اصل ثبوت ولایت فقیه فی‌الجمله در زمان غیبت است. در نتیجه می‌توان این‌طور نتیجه گرفت که در عصر غیبت توسط دلیل عقلی، فی‌الجمله ولایت برای فقیه جامع‌الشرایط ثابت است. بعد از ثبوت ولایت برای فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت، باید سراغ اقوال سه‌گانه‌ای که در این مسئله که مطرح گردیده، رفت.

الف. اجرای حدود شرعی که شامل تعزیرات نیز می‌گردد، تنها اختصاص به پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام دارد. از لابه‌لای مباحث و ادله معلوم گردید که این قول با بقا و دوام دین مقدس اسلام، منافات دارد، زیرا یقین داریم، بلکه بالاتر از آن، یکی از ضروریات مکتب اسلام، بقا و دوام دین مقدس اسلام، تا دامن‌های قیامت است و بقا و دوام این مکتب بدون یک رهبر اجتماعی ممکن نیست. خیلی بعید است که اسلام باقی باشد، اما قسمت اعظمی از احکام فقهی آن که مربوط به سیاست و اجتماع و نظم جامعه می‌گردد، تعطیل باشد. موضوع بعضی از احکام فقهی اسلام، سیاست است، مبارزه بر

علیه طاغوت، اعتراض بر ستم‌گزار از برنامه‌های اجتماعی است. فعلیت و عینی گردیدن این دسته از احکام فقهی اسلام، بالضروره متوقف است بر این که باید یک زعیم سیاسی و اجتماعی داشته باشد. خیلی مضحک خواهد بود که اسلام دستور بدهد که به طاغوت مراجعه نکنید، از طاغوت اطاعت نکنید، ولی خودتان هم خاموش باشید و به امور سیاسی مداخله نکنید، اگر چنین باشد، در واقع دستور به تضاد است، اعتراض بر طواغیت، متوقف بر داشتن یک رهبر و زعیم اجتماعی و سیاسی است و هیچ‌کسی بالاتر از فقهای جامع‌الشرایط نمی‌باشد.

ممکن است بر این قول اعتراض شود که بعد از امام حسین علیه السلام، هیچ‌کدام از ائمه علیهم السلام قیام نکردند و به امور سیاسی مداخله نفرمودند، لذا در زمان غیبت وظیفه‌ی ما اقتداء نمودن به ائمه علیهم السلام است. ما هم به بیان احکام می‌پردازیم و از مداخله نمودن در امور اجتماعی، کشوری و بین‌المللی خودداری می‌نماییم. به عبارت دیگر رابطه‌ی بین مسجد و ملکوت را مستحکم می‌نماییم و بر خلق و بازار و امور کشوری مداخله نمی‌کنیم، امور کشوری باید توسط قوانین موضوعه‌ی بشری اداره شود.

این اشکال را می‌توان به بیان سوم این‌گونه مطرح نمود که بدون شک انسان‌ها، ولو این که فقیه جامع‌الشرایط باشد، از اشتباه و خطاء مصئون نیست. بدیهی است که در جریان اداره‌ی امور دچار خطا و اشتباه می‌گردد، از طرف دیگر جامعه‌ی روحانیت، به خصوص فقهای عظام در بین امت، تالی تلو معصوم محسوب می‌شوند و اشتباه و خطای این‌ها بیش از حد تصور در بین جامعه بر جسته می‌شود. مغرضان و فرصت‌طلبان این‌گونه اشتباهات را با دین مرتبط نموده، کم‌کم اعتقاد مردم به دین و دیانت و جامعه‌ی روحانیت کم می‌شود و اساس اعتقادی افراد جامعه متزلزل می‌گردد؛ پس برای جلوگیری از بروز تزلزل اعتقادی در افراد جامعه از اول می‌گوییم نباید به امور اجتماعی مداخله کرد. وظیفه‌ی اصلی علماء در زمان غیبت بیان احکام است. همان سیره و روش ائمه علیهم السلام بعد از زمان شهادت امام حسین علیه السلام.

پاسخ این سوال در لابه‌لای مباحث گذشته گفته شد، خصوصاً در کلام مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی، ایشان فرمود: این نظریه بالبداهه باطل است؛ زیرا منجر به این می‌شود که اسلام را از جامعه بیرون کنیم و این به معنای آن است که به بعضی از احکام اسلام

عمل کنیم و به بعض دیگر عاصی باشیم و بعید است که تعداد زیادی از اطلاعات و عموماً قرآنی برای ۲۵۰ سال بوده و بعد از آن دیگر عامل نباشیم.

گذشته از بیان ایشان، امر دایر است بین این که تمام احکام سیاسی و اجتماعی اسلام معطل باشد، دست هیچ سارق بریده نشود، محارب در امان باشد، فحاش البذی مصئون باشد، تعزیر نگردهد و در نتیجه جان و مال و ناموس و عرض مردم در امان نباشد، و یا این که به بعض آن عمل کنیم، ولو این که نسبت به بعض دیگر مرتکب اشتباه شویم. در چنین دوران، هیچ کسی خود را قانع نمی‌تواند که دست از همه برداریم، بلکه قاعده‌ی عقلایی است «مالایدرک کله لایترک کله»؛ یعنی اگر نتوانستیم و یا احتمال برود که در اجرای حدود و تعزیرات الهی دچار اشتباه شویم، عقلایی نیست که همه را ترک نماییم، بلکه الزاماً ضروری است که به آن مقداری که علم داریم، عامل باشیم. علاوه بر آن که این مضمون در بعض منابع با این عمومیت از ائمه علیهم‌السلام نیز نقل گردیده است.

اما درباره‌ی تزلزل اعتقادی افراد جامعه باید گفت که قانون و سنت الهی بر این بوده است که مردم با اختیار خود یکی از دو راه شقاوت و سعادت را اختیار نمایند و الا اگر خداوند متعال با اراده‌ی تکوینی خود بخواهد، هیچ کسی را یارای مقاومت و عرض اندام در مقابل اراده‌ی تشریحی او نمی‌باشد؛ لذا در مسیر زندگانی افراد مسلمان این گونه شبهات همیشه مطرح می‌گردد، یکی از مناشی آن اشتباه فقها است، و الا اگر بخواهیم هیچ‌گاهی مناشی تزلزل اعتقادی برای افراد جامعه پیش نیاید، باید زندگی را تعطیل کنیم و یا این که ارتباط با جامعه و افراد جامعه را کنار بگذاریم، و الا اگر ارتباط با جامعه به‌ویژه با دنیای خارج از دنیای اسلام برقرار باشد، که این ارتباط قهری و ضروری برقرار است، همیشه شبهات در مسیر افراد قرار می‌گیرد. نجات از این شبهات به درایت و کیاست خود فرد بستگی دارد که چگونه می‌اندیشد! و معلوم است که اگر فرد در مقابل احساسات انسانی خود مبارزه کرد، و عمیق فکرکرد، اجر و پاداش او نیز بیش‌تر است. از طرف دیگر، اگر حدود و تعزیرات را در زمان غیبت تعطیل نماییم، مستلزم آن است که هر کس به مرزهای عقیدتی و ارزشی مسلمانان در متن جامعه اسلامی تجاوز نموده و به آن‌ها توهین و تحقیر نماید و ما فقط نظاره‌گر باشیم.

بنابراین ضرورت جامعه‌ی اسلامی ایجاب می‌نماید که جهت تحفظ و صیانت از

جان و مال و عرض مردم و پاس داری از ارزش های اعتقادی دین مقدس اسلام، باید اجرای حدود الهی را زنده نگهداریم؛ چنان که در قرآن قصاص را حیات گفته است. اجرای حدود و تعزیرات الهی در جامعه برای تمام افراد جامعه حیات است، جان مومن در امان است، عرض مومن در امان است، پس ولایت بر اجرای حدود و تعزیرات الهی در عصر غیبت فی الجمله از ضروریات بقا و دوام دین مقدس اسلام است.

بعد از اثبات ولایت فی الجمله در عصر غیبت این سوال مطرح می گردد که آیا این تکلیف مربوط به همه ی مسلمانان است آن گونه که خطابات قرآنی عام است؟ همان طور که مرحوم شیخ طوسی فرموده بود، هرکس می تواند، حدود الهی را جاری نماید؟ و در واقع این یکی از اقوال در مسئله بود.

در پاسخ به این سوال باید گفت که خیر! حدود الهی را هر فرد از افراد جامعه نمی تواند اجرا کند و یگانه دلیلی که بر این حکم وجود دارد، همان فلسفه و یا دلیل تشریح حدود و تعزیرات است. هدف از جعل حدود و تعزیرات در فقه، حفظ و صیانت و از جان مسلمین بوده، تا این که نظم در جامعه حاکم گردد، حال اگر بناء باشد که هرکس در هر ساحه ولو این که کوچک باشد، ولو در هر سطحی از آگاهی دینی قرار دارد، حدود الهی را اجراء نماید، نتیجه ی بر عکس می دهد. در عوض این که منجر به تأمین نظم و امنیت در جامعه گردد، منجر به اخلال نظام می گردد، آن گاه در عوض این که جان افراد جامعه در امان باشد، در مخاطره قرار می گیرد، نظم واحد، دیگر از جامعه نا پدید می گردد. علاوه بر آن که نظم جایش را به بی نظمی می دهد، تطبیق حدود و تعزیرات الهی نیاز به شناخت و معرفت موضوع دارد، هرکس دزدی کرد، دستش قطع نمی شود، هرکس کشته نمی شود! تعزیرات باید طبق مصلحت دید حاکم باشد، هرکس مصلحت فرد و جامعه را نمی شناسد؛ پس اجراکننده ی حدود و تعزیرات الهی، باید آشنایی کامل به موضوع و مصالح جامعه داشته باشد و آن کسی نیست، جز فقیه جامع الشرایط.

آری، عمومات و اطلاعات قرآنی را با این مانعی که پیش می آید قید می کنیم، و اجرای حدود و تعزیرات الهی را بر فقیه جامع الشرایط منحصر می کنیم.

بعد از آن که دو قول پیرامون مسئول اجراکننده ی حدود و تعزیرات الهی طرح گردید، خود به خود قول سوم ثابت می شود و آن این که قدر متیقن از اطلاعات و عمومات قرآنی،

فقیه جامع الشرایط است و در عصر غیبت مسئول تطبق حدود و تعزیرات الهی، فقیه جامع الشرایط است.

جمع بندی و نتیجه گیری

۱. در فقه اسلامی و قوانین کیفری اسلام، تعزیر انسان‌های مجرم طبق صلاح دید حاکم اسلامی مشروع بوده و علاوه بر این که روایات و ادله‌ی لفظی در این مورد به وفور وجود دارد، سیره و روش حاکمیتی پیامبر اسلام ﷺ و امام علی (ع) یگانه دلیل بر مشروعیت آن است.

۲. یگانه تفاوت بین «حد» و «تعزیر» در این است که حد از نگاه کمیّت و کیفیت در لسان ادله وارد شده است، اما تعزیر از هر دو جهت وابسته به صلاح دید حاکم است.

۳. درباره‌ی موجبات تعزیر: هر عمل عصیانی که روح و روان و امنیت افراد جامعه را به مخاطره می‌اندازد، باید حاکم اسلامی عامل این عمل را تعزیر نماید؛ فرق نمی‌کند که از گناهان کبیره باشد یا صغیره.

۴. مصادیق تعزیر اختصاص به شلاق زدن ندارد، بلکه هر نوع مجازاتی که حاکم اسلامی برای جامعه و فرد مجرم مصلحت بداند، می‌تواند آن را به عنوان تعزیر بر فرد مجرم تطبیق نمود.

۵. مسئول اجرای حدود و تعزیرات الهی در عصر غیبت، فقیه جامع الشرایط است و اعطای این صلاحیت برای همه‌ی افراد جامعه، و عمل نمودن عمومات به همان عمومیت‌شان، منجر به اخلال نظام می‌گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، چاپ سوم، دمشق: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲. اردبیلی، سید عبد الکریم موسوی، (۱۴۰۲۷ق)، فقه الحدود و التعزیرات، ج ۴، قم: مؤسسه النشر لجامعه المفید رحمه الله.
۳. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ق)، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، ج ۱۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۴. الزحیلی، وهبة، (۱۴۲۷ق)، الفقه الاسلامی وأدلته، چاپ سوم، تهران: نشر احسان.
۵. بغدادی، محمّد بن محمد بن نعمان عکبری، (۱۴۱۳ق) المقنعة (للشیخ المفید)، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید رحمة الله علیه.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۷. حلبی، ابو الصلاح تقی الدین بن نجم الدین، (۱۴۰۳ق)، الکافی فی الفقه، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین علیه السلام.
۸. حلبی، ابن زهره حمزة بن علی حسینی، (۱۴۱۷ق)، غنية النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۹. حلّی، محقق نجم الدین جعفر بن حسن، (۱۴۰۸)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۲۰ق)، تحریر الأحکام الشرعية علی مذهب الإمامیة، ج ۶، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۱. حلّی، ابن ادريس محمد بن منصور بن احمد، (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۰ق)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۹، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. خمینی، سید روح الله موسوی، (۱۴۲۳ق)، ولایت فقیه (امام خمینی)، چاپ دوازدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۱۵. خوانساری، سید احمد بن یوسف، (۱۴۰۵ق)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ۷ جلد، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۶. خویی، سید ابو القاسم موسوی، (۱۴۲۲)، مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی علیه السلام.
۱۷. سعدی، ابو جیب، (۱۴۰۸ق)، القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا، چاپ دوم، دمشق: دار الفکر.
۱۸. طرابلسی، عبد العزیز، (۱۴۰۶ق)، المهذب (لابن البراج)، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، (۱۴۰۰ق) النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، چاپ دوم، بیروت: دار الکتاب العربی.
۲۰. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۸، چاپ سوم، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

۲۱. عاملی، زین الدین بن علی شهید ثانی، (۱۴۱۳ق) مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۱۵، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۲۲. فیاض، محمد اسحاق، (۱۳۹۱)، الگوی حکومت اسلامی، بی جا: ستاد بزرگداشت مراسم تجلیل از مقام علمی حضرت آیت الله فیاض.
۲۳. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی (۱۴۰۷ق)، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۴. محسنی، محمد آصف، (۱۳۸۷)، حدود الشریعة، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب، دوم، ۱۳۸۷.
۲۵. ---، (۱۴۱۲)، تصویری از حکومت اسلامی، کابل: حرکت اسلامی افغانستان.
۲۶. نجف آبادی، حسین علی منتظری، (۱۴۰۹ق)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه ی محمود صلواتی و شکوری ابوال، قم: مؤسسه کیهان.
۲۷. نجفی، محمد حسن، (ق ۱۴۰۴)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ چهارم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

چالش‌ها و راه‌کارهای تبلیغ اسلامی در افغانستان

از دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیهحجت الاسلام دانش مؤثر^۱

چکیده

تبلیغ و دعوت در هر جامعه‌ای که باشد با چالش‌هایی روبه‌روست. شخص مبلغ از یک سو باید با چالش‌ها مبارزه نموده و برای مشکلات راه حل جست‌وجو نماید و از سوی دیگر وظیفه‌ی مجامع روحانیت است که مشکلات فراروی تبلیغ را بررسی نموده و راه حل ارائه دهند.

تلاش حضرت آیت‌الله محسنی متمرکز در حوزه‌های تخصصی علوم دینی بود و کتاب‌های وزینی نوشت. از آن‌جا که ایشان عمده مشکلات جامعه‌ی افغانستان را ناشی از ضعف روند تبلیغ آموزه‌های وحیانی اسلام می‌دانست، خود به این مهم اقدام نموده و از مدت‌ها پیش به عنوان واعظ و مبلغ توان‌مند نیز شناخته می‌شد و منابر تبلیغی پر شور و هیجانی نیز در قندهار داشته و در زمان هجوم مسلحانه‌ی شوروی بر افغانستان کتاب‌هایی نیز برای ارشاد طیف‌های مختلف جامعه نوشته و نشر نمود.

ایشان مشکلات و نقاط ضعف مبلغین و روند تبلیغ را زیرکانه مورد بررسی قرار داده و برای گذار از این مشکلات افزون بر گام‌های عملی و مؤثر راه‌کارهایی نیز برای مجامع دینی و جامعه روحانیت ارائه نمود.

در نگاه معظم‌له، نبود نظم و مدیریت در روند تبلیغ و مجامع دینی، تعصبات کور قومی و مذهبی و آشنا نبودن مبلغین با فنون عصری، چالش‌هایی است که مبلغین با آن مواجه هستند و نظام‌مند سازی تبلیغ، آموزش فنون نویسندگی و سخنرانی و لحاظ نمودن خصوصیات جامعه‌ی هزار چهره‌ی افغانستان، راه‌هایی است که می‌توان از این معضلات عبور نمود.

واژگان کلیدی: تبلیغ اسلامی، جامعه، روحانیت، چالش و راه‌کار، آیت‌الله محسنی.

۱. طلبه‌ی خارج فقه و اصول در حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین علیه‌السلام.

دین مقدس اسلام پیامی است از سوی خداوند، که پیامبر گرامی اسلام مبلغ آن برای جهان بشریت است. نبی مکرم اسلام وظیفه داشت تا بشر را «کتاب» و «حکمت» بیاموزد و نفوس آنان را پاک نماید (جمعه: ۲) و به سعادت و نیک بختی رهنمون گردد و برای رسیدن به این هدف، بر افرادی از جامعه لازم گردید تا مقطعی از عمرشان را به تحصیل علوم دینی در نزد پیامبر صرف و بعد از یادگیری اصول، احکام و فروع دینی و اخلاقیات اسلامی در بین مردم و جامعه‌ی خویش حضور یافته و به تبلیغ احکام، انذار و تبشیر و امر به معروف و نهی از منکر پردازند و ره یافته‌های خویش از آموزه‌های اسلامی را تبیین نمایند. (توبه: ۱۲۲؛ آل عمران: ۱۰۴)

بعد از پیامبر گرامی اسلام رهنمایی راه سعادت و دعوت به سوی خیر، بر عهده‌ی ائمه‌ی هدی، علماء و مبلغان راستین امت گذاشته شد و در بستر زمان از ابتدای دعوت اسلام تا اکنون جوامع اسلامی گسترش یافته و مردمان بسیاری به اسلام گرویدند، و روز به روز ابزار و آلات ارتباطی گوناگونی تولید گردید و هجمه‌های فرهنگی علیه آموزه‌های این دین مقدس نیز متفاوت گشت و در پی آن تبلیغ و آگاهی‌دهی مردم نسبت به احکام و دستورات اسلامی نیز نیازمند سازوکار پیچیده‌ای شد و از همین جهت بعد از غیبت امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشریف و تثبیت مرجعیت در جامعه‌ی شیعی، حوزات علمیه متصدی تربیت بسیاری از فرزندان جوامع اسلامی گردید. در طول سال‌های متمادی روحانیت به صورت مجامع سازمان یافته درآمده و مرجعیت عهده‌دار مدیریت طلاب و مدارس دینی از نگاه علمی و اقتصادی شد و تبلیغ احکام و دستورات دینی با شرایط زمانی هم‌گون گردیده و با همه‌ی مشکلاتی که فراروی آن وجود داشت از مشکلات گذر نموده و به عنوان امانت پربها به علماء و مبلغان در زمان حال سپرده شده است.

افغانستان کشوری است که اکثر مردم آن مسلمان هستند و برای حفظ اعتقادات خود سال‌های مدیدی با دشمنان اسلام سر جنگ داشته و شهدای زیادی را نیز در پای استواری این عقیده قربانی نموده‌اند.

با این‌که انتظار می‌رود آموزه‌های دینی در افغانستان به‌طور نیکو و قابل قبول تبیین و تطبیق شده باشد، اما واقعیت بر خلاف آن است، زیرا خیلی از مشکلات همانند جهل و

فقر و خرافات در سال‌های پیشین ریشه داشته و در طول سال‌ها جنگ و اشغال و استعمار مردم این مرز و بوم از تحصیل و امکانات تحصیلی دور بوده است و دستورات قرآنی و دینی آن چنان‌که باید در بین مردم تبیین نشده است و از همین جهت دلالت خرافات با هم دستی سیاست‌گران استفاده‌جو از جهل مردم استفاده نموده و به نام دین و ایمان خرافات زیادی را ترویج نموده و انحرافات و بحران‌های زیاد فرهنگی را پدید آوردند و بدین‌گونه فرهنگ ناب اسلامی را به ابتذال کشانیدند و در طول زمان این انحرافات در بین جامعه به عنوان دین پا گرفته و فرجه گشت.

در پسین روزهای جهاد که مجال و امکانی برای تحصیل علوم دینی در مدارس دینی و تبلیغ احکام و دستورات الهی فراهم گردید، اما مبلغان و جامعه‌ی دینی افغانستان با چالش‌هایی فراوانی روبه‌رو بودند، زیرا دشمنان دین و دیانت با تمام قوا و از هر هجمه‌ای علیه اعتقادات و فرهنگ دینی مردم حمله نموده و با ابزارهای نوینی مانند رسانه‌های شنیداری و دیداری، فضای اجتماعی و انترنت که در دست داشتند، به مصاف اعتقادات، فرهنگ و مبلغین و روحانیت رفتند.

دشمنان آموزه‌های دینی با در دست داشتن رسانه‌ها و استفاده از آن علیه فرهنگ دینی، و نشر فیلم و سریال‌های خلاف آموزه‌های دینی و هنجارشکن از یک سو و آشنا نبودن جامعه‌ی دینی و هم‌چنان سازمان روحانیت و مبلغین با چنین ابزارهای نوینی از سوی دیگر، توانستند مساجد را خالی از جذبیه نموده و با آشنا نمودن نسل جوان به زندگی با ابزار نوین، سازمان تبلیغ را با چالش‌های بسیاری روبه‌رو ساختند.^۱

بنابراین بر مبلغ آگاه و مجامع دینی و فرهنگی لازم و ضروری است تا هجمه‌های دشمن را با بصیرت کامل شناخته و چالش‌های فراروی تبلیغ و مبلغ را بررسی و علت‌یابی نموده و برای حل آن نقشه‌ی راه طراحی کنند.

۱. ایشان در تفسیر «انوار هدایت» می‌نویسد: «در شرایط کنونی يك مقدار آزادی بیان وجود دارد، علماء می‌توانند مطالب مهم و ضروری را برای مردم بیان نمایند؛ ولی متأسفانه در مقابل، شیطنت‌ها و نیزنگ‌های بیگانه نیز بیش‌تر شده است. رادیوها، تلویزیون‌ها، روزنامه‌ها و مجله‌های زیاد اکنون علیه دین دست به‌کار هستند. وجود این رسانه‌ها در کشوری که نود و نه درصد از مردم آن مسلمانند، خیلی عجیب است، آن‌ها به جای این‌که فرهنگ اسلامی را تبلیغ کنند، دین را به باد مسخره می‌گیرند و علیه آن شایعه پراکنی می‌کنند. یکی از روزنامه‌ها، زمانی نوشته بود که تمام ادیان بزرگ که اکنون در دنیا ادعای دینی دارند، افسانه‌ای بیش نیستند. آنان آزادانه و بی‌شرمانه به مقدسات دینی مردم توهین می‌کنند؛ ولی کسی جرأت ندارد که علیه آن‌ها صدای خود را بلند کند. هیچ‌کسی هم احساس مسئولیت نمی‌کند که به آن‌ها بگوید، چرا این چنین علیه دین دهن‌کچی می‌کنید؟ این در حالی است که قانون اساسی کشور، صد درصد اسلامی و نام نظام ما نیز جمهوری اسلامی است.» (انوار هدایت، ج ۳، ص ۳۶۱)

پژوهشی که پیش رو دارید در پاسخ به این پرسش تدوین یافته است که از نگاه حضرت آیت الله محسنی، تبلیغ اسلامی در افغانستان با چه چالش‌هایی روبه‌رو است و ایشان برای گذر از این معضلات و بهبود تبلیغ اسلامی چه راه‌کارهایی ارائه داده‌اند؟

حضرت آیت الله محسنی که خود مبلغ توانمند و واعظ خودساخته بود، با درک شرایط جامعه‌ی افغانستان و هجوم فرهنگی دشمنان دین در پسین‌روزهای جهاد، مبارزه با هجوم‌های فرهنگی دشمن را آغاز و کرسی تبلیغ را تا پسین‌روزهای حیات پربار خویش فعال نگه‌داشت و با بیانات واضح، روشن و تأثیرگذار به ارشاد و آگاهی‌دهی به مردم پرداخت و برای برداشتن مشکلات از مسیر تبلیغ و مبلغان سعی فراوانی نمود.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. امر به معروف و نهی از منکر

«تبلیغ»، در لغت برگرفته از مصدر «بلاغ» و به معنای رسانیدن پیام است. (طریحی، ۱۳۷۵ ش: ج ۳، ۴۲۱) و در بیان اندیشمندان و علمای اسلام به معنی رسانیدن و ابلاغ پیام قرآن و دین به انسان‌ها و آشنا نمودن آنان با احکام دینی است. (قرائتی، ۱۳۹۷ ش: ۱۱۲) از آن‌جا که تبلیغ آموزه‌های دینی قلمروی وسیعی را در بر دارد و از جهات مختلفی، مانند امر به معروف و نهی از منکر، ارشاد و تبلیغ برای احیای احکام دین و جلوگیری از اندراس احکام و آموزه‌های دینی واجب می‌گردد، لازم است به گوشه‌هایی از این قلمروی وسیع نگاهی گذرا گردد.

«امر به معروف» و «نهی از منکر» یکی از واجبات در دین مقدس اسلام بوده و از فروع دین به شمار می‌رود و در قرآن مقدس و روایات ائمه‌ی معصومین مورد توجه بسیاری قرار گرفته است. این امر به عنوان یک فرع فقهی، خود ناظر به بعدی از ابعاد قلمروی تبلیغ فرهنگ اسلامی است که از سال‌های پیش مورد توجه فقهای اسلام بوده و در حدود و ثغور آن نیز بحث‌ها، فراوان است.

مهم‌ترین ادله‌ی وجوب امر به معروف و نهی از منکر، با توجه به بیان فقهاء، آیات قرآن و روایات ائمه‌ی معصومین است که با تعبیرات و اسناد متعدد به دست ما رسیده است. مرحوم آیت الله محسنی دلالت بعضی از آیات بر وجوب موضوع بحث را که مشهور فقهاء به آن استناد نموده‌اند، تمام ندانسته و تنها دلالت آیه‌ی صد و چهارم سوره‌ی آل عمران (وَ

لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» را روشن و قابل قبول دانسته و وجوب آن را کفایی می‌داند که با انجام آن توسط مجموعه‌ی افراد صاحب صلاحیت از عهده‌ی دیگر مؤمنان ساقط می‌گردد.

اما نسبت به روایات باب که مشهور فقهاء نیز به آن‌ها استناد نموده است، ایشان هر چند در ابتداء روایات این باب را از نگاه سندی ضعیف می‌داند، اما با توجه به کثرت روایات از طرق متعدد، روایات را مفید علم و اطمینان دانسته و دلالت روایات بر مطلوب را نیز می‌پذیرد. (محسنی، ۱۳۸۶ش: ج ۲، ۷۶)

۲.۱. ارشاد

«ارشاد» در لغت اشتقاق یافته از ماده‌ی رشد و به معنای به راه‌آوردن، و هدایت نمودن و معرفی راه درست برای فرد گمراه است (طریحی، ۱۳۷۵ش: ج ۱، ۹۸) و در اصطلاح فقهی از دیدگاه مرحوم آیت‌الله محسنی بر موردی از موارد تبلیغ اطلاق می‌گردد که مکلف، حکم و موضوع حکم را ندانسته و یا به حکم شرعی آن آگاه، اما به موضوع آن نادان بوده است و از روی جهالت اقدام به انجام حرام و یا ترک واجب نموده است که در خصوص این دو مورد ارشاد و آگاه نمودن مکلف جاهل بر فرد عالم و آگاه به حکم و موضوع واجب است. برای آن‌که موارد امر به معروف و نهی از منکر را به خوبی از هم تشخیص داده باشیم، مرحوم آیت‌الله محسنی متعرض این نکته می‌شود که مکلف نسبت به حکم و موضوع آن از نگاه علم و جهل چهار صورت پیدا می‌کند:

الف. مکلف نسبت به حکم و موضوع عالم است؛ ب. مکلف نسبت به حکم و موضوع جاهل است؛ ج. مکلف نسبت به موضوع عالم، اما نسبت به حکم آن جاهل است؛ د. مکلف نسبت به حکم عالم، اما نسبت به موضوع جاهل است.

با توجه به این صور، ایشان مورد اول را مورد امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند که در این فرض، امر به معروف و نهی از منکر واجب می‌گردد و فرض دوم را از موارد وجوب ارشاد. اما در این‌که فرض سوم مورد ارشاد است یا امر به معروف، ایشان می‌گوید: «نسبت به جاهل قاصر از موارد ارشاد است، اما نسبت به جاهل مقصر هم از موارد امر به معروف و هم ارشاد است که در این صورت امر به معروف و نهی از منکر و ارشاد هر دو واجب می‌گردد».

اما نسبت به فرض چهارم، ایشان قایل است که نه امر به معروف واجب است و نه ارشاد، مگر در موارد نفس محترمه، آبروی مسلمان و اموال کثیر که در این سه فرض مذکور ارشاد واجب می‌گردد. (محسنی، ۱۳۹۹ش: ۱۶) با توجه به این بیان، موارد امر به معروف و نهی از منکر به خوبی برای خواننده روشن گردید.

۳.۱. اقسام تبلیغ

مرحوم آیت الله محسنی، تبلیغ را به نسبت هدف آن به دوازده قسم ذیل تقسیم نموده و تبلیغ دینی و مذهبی را مورد بحث قرار داده است: تبلیغات سیاسی فردی و حزبی؛ تبلیغات سیاسی دولتی اصلاح‌گرایانه؛ تبلیغات سیاسی ویران‌گر و ضد ملی؛ تبلیغات سیاسی اغفال‌گر؛ تبلیغات سیاسی استعماری علیه کشورهای مورد نظر؛ تبلیغات استعماری قاره‌ای و بین‌المللی؛ تبلیغات اقتصادی و تجاری مفید و مضر؛ تبلیغات مضر استثمار؛ تبلیغات خرافی؛ تبلیغات اخلاقی و ضد اخلاقی؛ تبلیغات علمی و ساینسی؛ تبلیغات دینی و انسانی.

۴.۱. ابزار تبلیغ

در زمان‌های گذشته، ابزارهای تبلیغ منحصر به مجالس سخنرانی و تا حدودی نوشتن و نشر کتب بود، اما اکنون که جهان و انسان از نگاه تولید ابزار رو به رشد است، تنها سخنرانی و نشر کتاب کافی نبوده بلکه دایره‌ی ابزار تبلیغ افکار و پیام‌ها بر علاوه مجالس سخنرانی و نشریات به صورت هفته‌نامه، ماه‌نامه و فصل‌نامه، وسعت یافته و رسانه‌ها به خصوص فضای مجازی و رسانه‌های اجتماعی چون فیس‌بوک، توئیتر، تلگرام و انستاگرام... نیز به عنوان بهترین ابزار تبلیغ افکار و اندیشه‌ها به جامعه‌ی انسانی عرضه شده است که در زمان کنونی از آن به عنوان بهترین و مؤثرترین ابزار برای تبلیغات استفاده می‌گردد.

۵.۱. شیوه‌ی تبلیغ

در این‌که با چه شیوه‌ای باید آموزه‌های دینی و احکام عالی‌ه‌ی اسلامی را به جامعه‌ی انسانی بیان نماییم تا مؤثر افتد، تنها به بیان مرحوم علامه‌ی طباطبایی در تفسیر آیه‌ی زیر

اکتفاء می‌کنیم: «اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نحل: ۱۲۵). در «حکمت» در لغت آن‌گونه که مرحوم طباطبایی از مفردات نقل می‌کند؛ به معنای «اصابت حق و رسیدن به آن، به وسیله‌ی علم و عقل است» که تفسیر آن در این آیه‌ی شریفه چنین است که: «حکمت حجتی است که حق را نتیجه دهد، آن‌هم طوری نتیجه دهد که هیچ شک و وهن و ابهامی در آن نماند»؛ بنابر دستور این آیه‌ی شریفه یکی از روش‌های دعوت و تبلیغ، تبلیغ با برهان و استدلال است که مبلغ در ابتدا ادعای خود را مطرح نموده و بعد با ادله‌ی یقین‌آور آن را به اثبات می‌رساند.

«موعظه»؛ یعنی کارهای نیک طوری یادآوری شود که قلب شنونده از شنیدن آن بیان، رقت پیدا کند و در نتیجه تسلیم گردد؛ بنابراین موعظه عبارت از بیانی است که نفس شنونده را نرم، و قلبش را به رقت در آورد، و آن بیانی خواهد بود که آن‌چه مایه‌ی صلاح حال شنونده است از مطالب عبرت‌آور که آثار پسندیده و ثنای جمیل دیگران را در پی دارد، دارا باشد.

«جدال» عبارت است از: دلیلی که صرفاً برای منصرف نمودن خصم از آن‌چه که بر سر آن نزاع می‌کند، به کار برود، بدون این‌که خاصیت روشن‌گری حق را داشته باشد، بلکه آن‌چه را که خصم خودش به تنهایی و یا او و همه‌ی مردم قبول دارند، همان ادعایش را رد کنیم.

بنابراین، این سه طریقی که خدای تعالی برای دعوت بیان کرده با همان سه طریقی منطقی؛ یعنی برهان و خطابه و جدل منطبق می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۲، ج ۳۷۲)

۲. چالش‌های فراروی تبلیغ و راه‌های رهایی از آن

غرض از این نوشتار همان‌گونه که ذکر آن رفت، بررسی چالش‌ها و معضلاتی است که در جامعه‌ی دینی افغانستان فراروی تبلیغ آموزه‌های اسلامی قرار دارد و بایستی حوزه و حوزویان این معضلات را شناسایی نموده و برای رهایی از آن راه حل ارائه دهند. در مبحث حاضر، مهم‌ترین معضلات فراروی مبلغان به همراه راهکار آن‌ها از نگاه حضرت آیت‌الله محسنی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

«جهالت جمعی از ملاحی کم علم که خیالات جاهلانیه خود را حقایق دینی می دانند و مخالفین آرای خود را خارج از اصول اسلام معرفی می کنند و موجب نزاع و دشمنی بین مسلمانان ساده لوح و ناآگاه می گردند؛ جهالت و بی خبری از قرآن و سنت و از روح اسلام باعث غرور و غلو و گزافه پنداری و گزافه گویی می گردد.

اکثر افرادی که در بین عوام الناس مسلمان به نام «ملا صاحب» یاد می شوند، از قرآن و تفسیر و فقه و عقاید و علوم اسلامی شاید یک یا دو درصد معلومات داشته باشند، و جز ریش و لباس سفید برای ملایی خود، سرمایه‌ی دیگری ندارند، و تقوای دینی آنان ضعیف و مغلوب تعصبات جاهلانیه مذهبی قرار گرفته، و بدون مراجعه به علمای بزرگ دینی هرچه بخواهند به مردم می گویند و مردم ناآگاه مسلمان خیال می کنند این ملا صاحبان همه چیز را می دانند و حرف های آنان را به عنوان دستورات دینی قبول می کنند. تا زمانی که منصب تبلیغ و موعظه و امامت جماعت و جمعه، تحت قیود علمی و تقوای الهی نیاید و ادعای ملایی در ریش و جامه‌ی سفید باشد، بازار خرافات و گمراهی، گرم باقی می ماند.»

(محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۳۵۹)

در جای دیگر می نویسد:

«بدبختانه امروز ملایی فقط دو علامت آشکار دارد: لباس سفید و محاسن! و به همین مقدار می شود بین مردم صحبت نموده و امام جماعت شد و نمایندگی دین را انجام داد. دانشمندان متبحر و علمای متقی گاهی مغلوب دسته‌ی کم سواد و پر رو می شوند و اهل علم حقیقی از مدعیان علم شناخته نمی شوند. کم سوادان احکام شرعی را نیز درست بلد نیستند و مردم را به فتاوی غلط خود گمراه می سازند.» (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۴۴)

این معضل در واقع سکه‌ی دو رو است که یک روی آن عدم آگاهی مبلغین است و روی دیگرش نبود نظم و مدیریت بر مساجد و منابر و روند تبلیغ. در نبود نظم و نظارت بر کیفیت و کمیت تبلیغ، هر کسی جرأت بالا رفتن بر پله‌های منبر پیدا نموده و منبر، وعظ و روضه را دکان خود می سازند.

این معضل بزرگ‌ترین معضلی است که تا کنون زخم‌ها بر پیکر جامعه‌ی اسلامی افغانستان وارد آورده است. مشکلاتی در جامعه از این ناحیه پدید آمده و حتی نسل جوان ما را از دین و ارزش‌های دینی دور نموده است که انگیزه‌ی آشنایی با آموزه‌های دینی را از

این نسل گرفته است. بنابراین بر مراکز عهده‌دار تربیت مبلغ است که چاره‌ای برای رهایی از این مشکلات بیندیشند و تبلیغ را قانون‌مند سازند.

۱.۱.۲. راه‌کار: تأسیس شعبه‌ی تبلیغات و نظارت بر امور تبلیغ از سوی مدیریت حوزات

به نظر مرحوم آیت الله محسنی برای رفع این مشکل، متصدیان امور دینی و علمای ابرار باید وارد کار شده و به سازمان‌دهی تبلیغات دینی پرداخته و سازمانی را تأسیس کنند که نظارت بر روند تبلیغ در جامعه داشته باشد.

پیشنهاد ایشان این است که: «در هر شهر یک شورای نظارت بر تبلیغات و مدارس و امامان جماعت از علمای جید و امین و باتجربه به وجود آید و شرایطی برای مناصب تدریس و تبلیغ و اقامه‌ی جماعت وضع کنند تا کار به اهلش سپرده شود و افراد غیر مستحق جای افراد صالح و مستحق را نگیرند و در امور دینی اخلال به وجود نیاید». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۴۴)

«این سازمان در ایام رمضان و محرم الحرام طلاب را به سوی شهرها و ولسوالی‌ها و مناطق دور دست برای تبلیغ اعزام نمایند و تا حد توان اجرتی را نیز برای مبلغین مساعدت نموده و بر روند تبلیغ نظارت داشته باشند». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۳۸)

و از دیگر سو علماء و بزرگان به همکاری این سازمان باید عناوین علمی را رتبه‌بندی درست نمایند تا مردم بدانند که کدام عالم تا کدام سطح از علوم دینی را خوانده است؟ وی می‌نویسد: «برای تعیین مراتب علمی محصلین باید القابی وضع شود و مانند امروز نباید حتی بالاترین القاب بازی شود که بسیار نفرت‌آور و موهن مقامات علمی است». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۲۸)

مهم‌ترین مسؤولیت این سازمان، تحریر و تعیین نصاب تبلیغی است که برای مبلغین نصاب تبلیغی را در نظر گرفته و به آنان بسپارند که بایسته‌های تبلیغ از نگاه محتوایی در آن به صورت شفاف و روشن تبیین شده باشد که مبلغان کم‌علم از آن برای تبلیغ و مواعظ و سخنرانی‌های شان استفاده نمایند.

بر علاوه، این حوزات علمیه نیز باید درس‌هایی را اختصاصاً برای مبلغین معارف اسلامی بگذارند و به رشد معلومات آنان کمک نمایند.

به نظر آیت الله محسنی برای مبلغین بر علاوه‌ی دروس حوزوی، دروس زیر‌گذشته شود:

«آموختن یک زبان خارجی؛ معارف اسلامی؛ مختصری از روان‌شناسی؛ فن خطابه؛ تمرین سخنرانی؛ ادبیات زبان مادری». (محسنی، ۱۳۷۲ ش: ۱۰۰)

وی به این مهم خود اقدام نموده و کتاب‌هایی را برای رهنمایی مبلغین کم‌بضاعت نوشته‌اند که مبلغین می‌توانند از کتب ایشان در تبلیغ آموزه‌های دینی استفاده نمایند.

در حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم‌النبیین سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز از زمان تأسیس تا کنون، طلاب هفته‌ای یک بار به صورت کارگروهی تمرین سخنرانی و موعظه دارند که در موفقیت تبلیغی طلاب تاثیرگذار بوده است.

ایشان علاوه بر کتب حاوی محتویات تبلیغی به زبان ساده، کتابی نیز در روش تبلیغ نگاشته و در آن محدوده‌ی محتوای تبلیغ را تبیین نموده است:

۱. اثبات وجود خداوند و صفات ذاتیه‌ی او، مانند: علم و قدرت و نیز اثبات حکمت و رحمت خدا و عظمت او از روی دلایل عقلی و شواهد علمی در سطح فکر حاضرین و مطالعه‌کنندگان؛ ۲. صحبت از کهکشان‌ها برای نشان دادن عظمت خداوند؛ ۳. فواید اعضای بدن انسان از فیزیولوژی انسانی؛ ۴. دلایل اثبات رسالت حضرت خاتم‌النبیین سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به دلایل متعدد و معقول؛ ۵. بیان فواید فرهنگ اسلامی به دلایل معقول؛ ۶. مسایل تاریخی مربوط به انبیای محترم الهی عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و اقوام پیشین از روی مدارک معتبر و یا از قرآن مجید؛ ۷. اخلاقیات اسلامی به دور از خرافات مکاتب غیر اسلامی، و باید قسمت عمده‌ی تبلیغات در محور اخلاقیات اسلامی باشد که برای مبلغین بی‌خطر شرعی است به شرطی که از نظریات صوفیانه به دور باشند. اخلاقیات اسلامی باید از قرآن و سنت گرفته شود و نه از اخلاق یونانی و نه از نظریات عرفا و صوفی‌ها. من در این رشته دو کتاب نوشته‌ام. اخلاق اسلامی نباید مخالف علوم روز و مشوق ترک دنیا معرفی شود که مسلمانان از این ناحیه ضرر دیده‌اند. جزء دوم اصول کافی برای اخلاقی اسلامی مفید است؛ ۸. احکام فقهی حلال و حرام با استناد به قول مراجع معتبر تقلید؛ ۹. تفسیر قرآن مجید از روی تفاسیر معتبر و مطابق با ظاهر آیات. تاویل قرآن مجید توسط احادیث غیر معتبره که در پاره‌ای از تفاسیر عربی و فارسی رایج شده، باید به طور کلی ترک شود که جایز نیست. مبلّغ و محقق مکلف هستند، قرآن را در مدالیل لغوی آن مطابق ظهور الفاظ تفسیر کنند و از آرای مخالف ظاهر قرآن مجید اجتناب نمایند که تفسیر به رأی حرام است و افترا بر خداوند

جل جلاله؛ ۱۰. مسلمات معارف اسلامی مانند: دوزخ، بهشت، میدان حساب قیامت و امثال آن‌ها. احادیث، اولاً از کتب معتبر حدیثی مانند صحاح شش‌گانه، (برای مبلغین محترم اهل سنت) و یا از کتب اربعه و کتب صدوق (برای مبلغین محترم شیعه) گرفته شود.

چون اکثریت مبلغین از صحت احادیث اطلاعی ندارند، نباید متن حدیث به حضرت نبوی ﷺ یا امام علیؑ نسبت داده شود، بلکه بگویند: «در یک روایت چنین آمده است»، «از حضرت... چنین نقل است»، «در کتاب فلانی فلان مطلب را از امام چنین نقل کرده»؛ نه این‌که بدون استناد مذکور بگوید: «قال رسول الله ﷺ» یا «قال امیر المومنین و...»، مگر کسی که به علم رجال وارد باشد و صحت سند را احراز کند، او گفته می‌تواند: «قال رسول الله ﷺ» و یا «امام صادق فرموده است که...». (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۵۰)

سخنرانی‌ها و درس‌های تفسیر آیت‌الله محسنی پیاده و چاپ شده است که مطالعه‌ی آن برای مبلغین لازم و ضروری و تبلیغ آنان برای مردم بدون اشکال است و خود معظم‌له نیز بر تبلیغ آن توصیه می‌نموده است؛ به خصوص در رابطه با کتاب «تبلیغ عاشورا در سطح اسلامی» و «عاشورا و اهمیت دین» توصیه به تبلیغ نموده است.

۲.۲. آشنابودن مبلغین با فنّ خطابه و نویسندگی

وعظ و خطابه و هم‌چنان نویسندگی، فنونی است که باید قواعد و روش‌های آن را آموخت و امروزه می‌بینیم که به فن سخنرانی اهمیت فراوانی داده شده و کتاب‌های زیادی نیز پیرامون آن نگاشته شده است، و علاوه بر آن کلاس‌ها و مراکز آموزشی بسیاری در سطح جهان و کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه ایجاد شده و مشتاقانی بسیاری دارد.

با توجه به این بیان، نمی‌شود تنها با تحصیل دروس دینی و متون حوزوی نویسنده و مبلغ شد؛ بنابراین بر عهده‌ی حوزات علمیه و مراکز دینی - فرهنگی است که طلاب و مبلغین را با فنون سخنوری در رسانه‌ها و نویسندگی آشنا سازند.

تبلیغ در افغانستان، بیش‌تر از منبر و مسجد و از طریق سخنرانی است، با این حال مبلغین با فن خطابه و سخنوری آشنایی ندارند و تبلیغ آنان روش مند نیست و از همین جهت نه جذابیت دارد و نه تأثیر آن‌چنان که باید داشته باشد، و منابر و مساجد خالی از

نسل جوان گردیده است. از سویی بیش تر طلاب حوزات علمیه با متدها و روش‌های نوین نویسندگی آشنایی ندارند و حتی در ادبیات نوشتاری و گفتاری با مشکلات بسیاری روبه‌رو هستند و بدین جهت نمی‌توانند در رسانه‌های صوتی- تصویری حاضر شده و به تبلیغ بپردازند، زیرا نه آداب گویندگی می‌دانند و نه به آداب حضور در رسانه و ارتباط رسانه‌ای با مردم آشنا هستند.

به نظر مرحوم آیت‌الله محسنی ضعف در سخنرانی و نوشتار موجب ضعف فرهنگ دینی می‌گردد.

ایشان در این باره می‌نویسند:

«پایین بودن و مبتذل بودن سطح سخنرانی و نوشتار، موجب ضعف مطالب دینی در نظر صاحب نظران ناآگاه از فرهنگ دینی می‌گردد، که نتیجه‌ی معکوس تبلیغات بی‌سوادان است». (همان)

معظم‌له در این‌که خیلی از طلاب، آشنا با روش سخنرانی و نویسندگی نیستند، می‌نویسد: «نگارنده جمعی از طلاب خارج‌خوان افغانی را دیده است که سخنرانی آنان خنده‌دار بوده است و یا نوشتن را درست بلد نبوده‌اند، یک خط معمولی که نوشته‌اند چندین غلط ادبی داشته که محتاج فهرست تصحیح اغلاط است و این نقص بزرگی برای اهل علم می‌باشد. (محسنی، ۱۳۷۲ش: ۱۰۰)

و این خود روند کار تبلیغ را در افغانستان کند و کم‌تأثیر نموده و سبب دوری دانشجویان از حوزه و حوزویان و بدبینی آنان نسبت به علمای دین می‌شود.

۱.۲.۲. راه‌کار: تدریس و تمرین فن خطابه، وعظ و نویسندگی

حضرت آیت‌الله محسنی که خود متوجه این مشکلات بوده است، از این جهت همیشه رنجور بود. او به خوبی می‌دانست که بدون تسلط بر روش سخنرانی و وعظ و بدون آشنایی با قواعد نویسندگی، تبلیغ طلاب اثر چندانی نبخشیده و با طلاب و مبلغانی که توانایی نوشتن بیست سطر جستار را ندارند و یا توانایی ارزیابی یک سخنرانی با رعایت ادبیات را ندارند، حوزه نمی‌تواند فرهنگ دینی و آموزه‌های اسلامی را برای نسل جوان افغانستان به درستی معرفی نموده و از هجمه‌های دشمنان دین و فرهنگ دفاع نمایند و جامعه را از شر اشرار حفظ کند.

به همین دلیل وی در مورد راه ترقی و رشد حوزات علمیه و هم‌چنان نظام‌مندسازی حوزات و مرجعیت و مراکز دینی و فرهنگی، کتاب نوشت و بارها از متصدیان امور خواست، برای رشد حوزات علمیه و آینده‌ی طلاب و جامعه راه‌کار ارائه نمایند.

پیشنهاد شخص ایشان این است که درس‌های اختصاصی فن خطابه و فن نویسندگی و ادبیات دری در حوزات رایج شود و طلاب علوم دینی ضروریات و محاسن فن سخنرانی و نویسندگی را به خوبی آموخته و تمرین نمایند. به همین دلیل در زمان حیات ثمربخش حضرت ایشان، تمرین سخنرانی و نویسندگی بر طلاب حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و هم‌چنان نوشتن یک مقاله در طول ماه برای هر طلبه در حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضروری بود و مقالات برتر در ماه‌نامه‌ی «رسالت قلم» به چاپ رسیده و منتشر می‌شد.

ایشان خود نیز در این زمینه بارها صحبت نموده و در ضروریات و محاسن فن سخنرانی، سخن زیاد گفته و به مبلغان توصیه‌های راه‌گشایی دارد. کتاب «چگونه مبلغ خوبی باشیم» در همین زمینه نوشته و نشر شده است تا طلاب و مبلغین راه‌نمایی راه باشد.

۳.۲. پایبندی افراطی نسبت به نژاد و مذهب در جامعه‌ی افغانستان

جامعه‌ی افغانستان مردمانی از اقوام متعدد را در خود هضم نموده است. ساختار اجتماعی- سیاسی در افغانستان نیز بر اساس قومیت و نژاد از یک سو و تعدد مذاهب از سوی دیگر پی‌ریزی شده و امتیازات سیاسی نیز بر اساس قومیت و مذهب در نظر گرفته می‌شود.

بنابراین نخستین نکته‌ای که باید در امور تبلیغی به آن توجه نمود، تعدد قومی و مذهبی و تعصب و پایبندی افراد به قوم و مذهب است که در مناسبات اجتماعی و سیاسی نقش مهمی را ایفا می‌نماید و البته احزاب سیاسی- اجتماعی نیز قومی و نژادی بوده و در بین اقوام مختلف جامعه نفوذ دارند.

این ساختار، حاصل سال‌ها سیاست بازی قوم‌محور بوده و ریشه در سیاست‌های چندین دهه قبل در افغانستان دارد که از مدت‌ها پیش به صورت قانون نانوشته درآمده است و سیاست‌مداران دلال و نابکار، قومیت را تا هنوز به عنوان یک ارزش تلقی

می‌نمایند، در حالی که قومیت و نژاد در اسلام اعتبار نداشته و تنها معیار، کرامت و تقوای الهی است.

دهه‌ها قوم‌گرایی و ارزش دادن به قوم و نژاد و برتر پنداشتن نژاد حاکم و ظلم و اجحاف در حق اقوام و مذاهب دیگر موجب شد، اقوام و پیروان مذاهب دیگر که مورد ظلم و اجحاف قرار گرفته بودند، عقده‌مند شده و در طول زمان با دست‌یابی به آزادی‌های نسبی، به قومیت اعتبار بخشیده و در مسیر مذهبی راه افراطی را در پیش گیرند.

مردمی که عقده‌های ناشی از رنج و ظلم و استبداد قومی و مذهبی گلوی‌شان را می‌فشارد با شعارهای تند قومی و مذهبی، عقده‌های‌شان را آزادانه و بی‌محابا فریاد می‌کشند و حتی به باورهای پیروان دیگر مذاهب حمله می‌کنند و شخصیت‌های مورد احترام دیگر مذاهب اسلامی را نفرین می‌کنند و خود برای تبلیغ باورهای خود با تیغ بر پشت و پهلوی و سر و صورت می‌کوبند.

مبلغان کم‌سواد و یا آنان که تقوا و بصیرت دینی ندارند نیز بر طبل خالی قومیت می‌کوبند و این خود روند تبلیغ آموزه‌های وحیانی مثل وحدت، اخوت، مبارزه با کفر و استکبار را کند و تأثیر آن را کم نموده است و فرهنگ و جامعه‌ی اسلامی را به تفرق قومی و مذهبی وادار می‌کنند که حاصل آن سال‌ها جنگ قومی و مذهبی در افغانستان است.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه برای هشدار خطر مهلک قوم‌گرایی می‌نویسد: «بدبختانه در سرزمین‌های اسلامی و از جمله کشور ستم‌دیده‌ی خود ما، هنوز بازار قومیت بازی گرم است و افراد و احزاب شکست‌خورده به تخدیر افکار مردم عوام مشغول هستند تا زمینه‌ی ریاست آنان که هیچ‌کمالی ندارند، ادامه پیدا کند. کشور ما همانند کشورهای دیگر اسلامی به مرض ناسیونالزم قومی گرفتار شده که مصلحین باید به مکروب‌زدایی آن اقدام نمایند. ما باید از این مراحل ابتدایی در شرایط اضطراری فعلی به سطح جامعه‌ی ملی با صبغه‌ی اسلامی برسیم تا با تهیه‌ی شرایط، به یک اجتماع اسلامی منطقه‌ای یا بین‌المللی نزدیک‌تر گردیم، «أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵). (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۲۴)

آیت‌الله محسنی هشدار می‌دهد: مبلغینی که به مقدسات مذاهب دیگر و شخصیت‌های مورد احترام مذاهب دیگر اهانت می‌نمایند و موجب تفرقه بین مسلمانان می‌گردند، صدای دشمنان اسلام از حنجره‌ی آنان بلند است و نباید از منبر وعظ و

خطابه بالا بروند. ایشان پرهیز از تعصبات قومی و مذهبی و هم‌چنان پرهیز از سخنان تفرقه‌انگیز را از شرایط یک مبلغ دانسته و می‌نویسد:

«... گاهی حرفی می‌زند یا جمله‌ای را می‌نویسد که حساسیت‌های قومی را دامن می‌زند، و مسلمانان را به نام قوم جدا می‌کند و گاهی به نام منطقه، احساسات مردم عوام بی‌خبر را تحریک می‌کند. گاهی به نام نژاد و گاهی به نام زبان، وحدت ملی را خدشه‌دار می‌سازد.

و زمانی هم به نام اختلافات فرعی مذهبی، مسلمانان را که قرآن آنان را برادر هم‌دیگر خوانده جدا می‌سازد و آتش خشم و کینه را به طور مصنوعی دامن می‌زند و آب را در آسیاب دشمنان دین و وطن می‌ریزد.

هرکسی به زبان و یا قلم، مسلمانان پاک‌دل و شریف ما را به هر عنوانی که باشد، از هم جدا سازد و بدبینی و دشمنی را بین آنان ایجاد کند، یا احمق نادان است و یا شیطان خناس، که رویش سیاه و زبانش بریده باد! برای ترقی هر کشور و سعادت هر ملت و موفقیت هر حکومت، وحدت ملی زیربنای اساسی می‌باشد و مسلمانان به حکم قرآن برادر هم‌دیگر هستند. (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۲۳)

قوم‌گرایی و نگاه افراطی به احکام مذهبی و به خصوص تعصب جاهلانه نسبت به بعضی مباحات و یا مستحبات، خود یکی از بزرگ‌ترین چالش‌هایی است که در مسیر تبلیغ آموزه‌های وحدت‌بخش دین مقدس اسلام قرار دارد که گاهی مبلغین نمی‌توانند علیه قوم‌گرایی صحبت نموده و قومیت و نژاد را بی‌اعتبار بخوانند و یا نمی‌توانند علیه دسته‌های عزاداری که در شهر و بازار بی‌نظمی ایجاد می‌کنند که حتی موجب بستن راه و تردد ماشین‌آلات می‌گردد، اعتراض نمایند.

بنابراین مراکز عهده‌دار تربیت مبلغ و هم‌چنان علمای ابرار امت، باید برای رهایی از این معضل راه‌کار ارائه دهند.

۲.۱.۳.۲. راه‌کار: تربیت اسلامی و تبلیغ آموزه‌های وحدت‌بخش اسلام

حضرت آیت الله محسنی، قوم‌گرایی و نژادگرایی را مخالف اصول اسلام دانسته و مبلغین را شدیداً از تبلیغ قوم‌گرایی و هم‌چنان تبلیغ از یک حزب سیاسی و مخالفت با حزب سیاسی دیگر و تفرقه‌اندازی منع نموده‌اند.

توصیه‌ی ایشان به مبلغین این است که همیشه از اتحاد اقوام کشور صحبت نمایند و از تعصب زبانی و قومی جلوگیری نموده و برای تشویق قومی، قوم دیگر را تحقیر نکنند. در توصیه‌هایی که برای مبلغین کشور دارند، می‌گویند:

«۱. در مقام تشویق قوم خود و یا اهل قریه یا شهر خود، نباید سایر اقوام کشور و اهل مناطق دیگر را تحقیر کند، و نیز باید از تعصب زبانی جلوگیری نماید.

۲. تا حد مقدور کوشش شود، اتحاد اقوام و مردم اماکن مختلف کشور، مورد تأکید قرار گیرد و هم‌چنین برادری مسلمانان جهان.

پاره‌ای از مردم عوام ما، به برتری قومی یا منطقه‌ای و یا زبانی معتقدند که باید به وسیله‌ی تبلیغات معقول این مفکوره‌ی غلط عامیانه اصلاح شود و مردم به سوی وحدت اسلامی تشویق گردند». (همان: ۶۰)

اما در مسیر تبلیغ اخوت اسلامی یکی از بزرگ‌ترین دست‌آوردهای حیات پربار حضرت آیت‌الله محسنی، تقریب مذاهب و تبلیغ اخوت اسلامی در افغانستان است که مردم افغانستان بعد از سال‌ها نفرت و دوری پیروان مذاهب اسلامی از هم‌دیگر، شاهد اخوت دینی و وحدت شیعه و سنی بودند. نویسندگان زیادی در این باب نوشته و سخنوران بسیاری سخن گفته‌اند و ما اشاره‌ی کوتاهی به پیشنهادهای ایشان در زمینه‌ی تقریب مذاهب و کارکرد ایشان در این زمینه می‌نماییم.

آیت‌الله محسنی، از ابتدای ورود به افغانستان و آغاز جهاد تا آخرین روزهای زندگی اش مردم افغانستان و پیروان تمام مذاهب اسلامی را به اخوت، برادری و برابری فراخوانده و تفرقه و جدایی بین پیروان مذاهب را خلاف احکام اسلامی می‌دانست و برای تقریب مذاهب کتاب‌ها نوشت که می‌توان کتاب‌های زیر نام برد: «جنگ در تاریکی (شیعه و سنی چه فرق دارند)»؛ «تقریب مذاهب از نظر تا عمل»؛ «همبستگی اسلامی و دشمنان آن»؛ «تحقق اتحاد امت اسلامی»؛ «وحدة الأمة الاسلامیة»؛ «فوائد دین در زندگانی» و کتاب‌های دیگری که در باب حقوق شیعیان و معرفی مذهب تشیع نوشته و به دست نشر سپرده‌اند.

مرحوم آیت‌الله محسنی از همان ابتدای ورود به زادگاه خویش، به تبلیغ و سخنرانی رو آورده و به مسجد و منبر شور و هیجان بخشیده و به تبلیغ اخوت دینی پرداخت که خود

درباره‌ی تأثیر تبلیغ خود در آن دیار می‌گوید: «با سخنرانی‌هایی که کردم، برادرهای سنی خیلی با من خوب شده بودند و پای منبر من می‌آمدند. آنان اغلب به منزل من می‌آمدند و با هم درباره‌ی مسایل مختلف صحبت می‌کردیم. شاید روزهای عاشورا چندصد نفر از برادران سنی پای سخنرانی این جانب حاضر می‌شدند. طرز تفکرشان درباره‌ی شیعه و اهل بیت علیهم‌السلام تغییر کرده بود. اما در سطح رسمی و دولت، تعصب و بدبینی زیاد بود؛ به عنوان مثال، من برای بنای همان ساختمان‌های مذهبی، یک افغانی یا یک تومان از ایران نگرفتم و با هیچ‌یک از ایرانی‌ها ارتباطی نداشتم، حتی در سفارت ایران در کابل به ما توهین می‌شد». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۱۷)

ایشان علاوه بر نگارش کتاب، سخنرانی‌های زیادی در باب وحدت و اخوت دینی دارد که در زمان حیات ایشان از تلویزیون ارزشی «تمدن» نشر می‌شد و می‌شود. جمع‌آوری علمای شیعه و سنی در تحت یک عنوان و تشکیل یک مجمع بزرگ علمایی «شورای اخوت اسلامی» که همکار با شورای علمای شیعه‌ی افغانستان است، از دیگر کارهای بزرگ و اثر بخش ایشان در باب اخوت دینی است که تأثیر به‌سزایی در تقریب بین پیروان مذاهب اسلامی گذاشت. (محسنی، ۱۳۹۰ش: ۲۵)

معظم‌له در رابطه به تقریب هر چه بیش‌تر مذاهب و از بین رفتن تفرقه و تعصب و تنفر مذهبی، پیشنهاداتی دارد که خلاصه‌ی آن را چنین بیان می‌دارد:

«در مورد انسجام مسلمانان، پنج راه‌کار پیشنهاد می‌شود: ۱. تشکیل شوراهای اخوت مرکب از اهل علم شیعه و سنی در هر شهر و در فرض وجود طرفین؛ ۲. مدارس مشترک علوم دینی؛ ۳. رفت و آمد علمای دینی در مجالس هم‌دیگر و احترام متقابل به عقاید و اعمال یکدیگر؛ ۴. نشر کتاب‌های مفید و یا مقالات تقریبی در مجله‌ها؛ ۵. گرفتن فتاوی از علمای بزرگ در مشروعیت مذاهب اسلامی». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ۳۰۹)

ایشان در توصیه به مبلغان دینی می‌گویند:

«دامن‌زدن به اختلافات جزئی مذهبی، جز خیانت به مردم مسلمان ما تفسیر دیگری ندارد و این کار با شریعت اسلامی و دستورات قرآن منافات دارد. مبلغان کم‌علم باید بدانند که بدگویی از مذاهب دیگر اسلامی برای جذب مردم ساده‌لوح عوام و پُرکردن شکم، جز سیارویی دنیا و آخرت، پاداشی ندارد که کشور و ملت از آن شدیداً آسیب

می‌بیند. همه‌ی مبلغان باید بدانند که خوش‌بختی همه‌ی اطراف در احترام و عدم تعرض به مقدسات یک‌دیگر است. و پیروزی اقتصادی و سیاسی و اخلاقی و اسلامی ما در برادری ما نهفته است، تفرقه‌افکنی عمل شیطانی و روش دشمنان خاک و مردم ما می‌باشد و به حکم قرآن، همه‌ی مؤمنان برادران هم‌دیگرند. (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۶۰)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. منظم‌نبودن تبلیغات اسلامی و نبود نظارت طلاب و مبلغین باعث شده است که تبلیغ، اثر مطلوب نبخشیده و آموزه‌های دینی آن‌چنان که باید برای مردم تبیین نشده و در غیاب آموزه‌های اسلامی، بازار خرافات گرم بماند و به این جهت نظارت و سازمان‌دهی تبلیغ و مبلغین از سوی مراجع ذی‌صلاح برای رسیدن به جامعه‌ی مطلوب و تبلیغ سالم احکام و فرهنگ اسلامی ضروری است.

۲. آشنا‌نبودن مبلغین با ضرورت‌ها و آداب سخنوری و فن نویسندگی نیز مشکلی است که بسیاری از طلاب و مبلغین با آن ناآشنا هستند، زیرا حوزات علمیه برنامه‌ای برای تربیت مبلغان توانمند و آشنا با ضرورت زمان و فن بیان و نویسندگی ندارند و از همین جهت نمی‌توانند به صورت درست و صحیح از رسانه‌های شنیداری و دیداری برای تبلیغ فرهنگ اسلامی استفاده نمایند که به نظر مرحوم آیت‌الله محسنی، حوزات علمیه باید از روش تدریس و تبلیغ سنتی عبور نموده و دروس فن سخنرانی و نویسندگی در حوزات علمیه رایج گردد تا باشد که طلاب و مبلغین در تبلیغ احکام و آموزه‌های دینی به موفقیت دست یابند.

۳. شعارهای قوم‌گرایانه و نژادپرستانه بر خلاف احکام و آموزه‌های اسلامی است که متأسفانه در کشور عزیز ما تا هنوز این شعارها، گوش‌های متدینین متعهد را می‌آزارد و امتیازات اجتماعی و ملی بر اساس تفکر غلط برتر پنداری نژادی به افراد داده می‌شود.

۴. محصلین علوم دینی و مبلغین احکام اسلامی با تبلیغ صحیح و تبیین درست فرهنگ اسلامی، باید این تفکر غلط را از میان بردارند، زیرا که قوم و نژاد هیچ اعتباری در اسلام ندارد.

۵. تبلیغ افراط‌گرایانه از یک مذهب و حتی بیان و اصرار به اجرای بعضی مباحث به خاطر طعنه‌زدن به دیگر مسلمانان و اهانت به شخصیت‌های مورد احترام پیروان

مذاهب دیگر در افغانستان مشکلی است که سال‌ها جنگ مذهبی را شعله‌ور نموده و بین امت واحد پیامبر اسلام، شکاف ایجاد کرده است. بر علمای ابرار امت و مبلغان منصف و متعهد مدارس شیعه و سنی است که این شکاف را با تبلیغ آیات وحدت و تأسیس مدارس مشترک بین شیعه و سنی برداشته و این زخم عمیق را درمان نمایند و استخوان تعصب و تنفر مذهبی را از گلوی امت واحد و جامعه‌ی اسلامی بیرون آورده و رحمت و دوستی بین شیعه و سنی را ترویج نمایند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، ج ۱۲، چاپ پنجم، قم: بنیاد فرهنگی علامه طباطبایی.
۲. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرين، ج ۱ و ۳ تهران: نشر مرتضوی.
۳. محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۴ش)، انوارهدایت، ج ۱، گردآورنده: محمدرضا قیام، کابل: چاپخانه چهاردهی.
۴. ---، (۱۳۹۶ش)، انوارهدایت، ج ۳، گردآورنده: محمدرضا قیام، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار آیت الله محسنی.
۵. ---، (۱۳۹۶ش)، برگی دیگر از فعالیت‌های احزاب جهادی، گردآورنده: محمدرضا قیام، کابل: رسالت.
۶. ---، (۱۳۹۹ش)، چگونه مبلغ خوبی باشیم؟، کابل: بخش تحقیقات حوزه علمیه خدیجه الکبری علیها السلام.
۷. ---، (۱۳۸۶ش)، حدود الشریعه، ج ۲، چاپ دوم، قم: بوستان.
۸. ---، (۱۳۸۰ش)، راه ترقی ما، کابل: مطبعه‌ی چهاردهی.
۹. ---، (۱۳۹۰ش)، عدالت صحابه در پرتو قرآن، سنت و تاریخ، قم: بوستان.
۱۰. ---، (۱۳۹۲ش)، قوانین زندگانی انسان در قرآن، کابل: بخش تحقیقات حوزه خدیجه الکبری علیها السلام.
۱۱. ---، (۱۳۹۵ش)، گوناگون، ج ۱، چاپ دوم، کابل: مطبعه‌ی کاروان.
۱۲. ---، (۱۳۸۷ش)، مباحث علمی دینی، ج ۱، چاپ دوم، کابل: مطبعه‌ی مسلکی افغان.
۱۳. ---، (۱۳۷۴ش)، نظم مفید، بی‌جا: بی‌نا.
۱۴. ---، (۱۳۷۲ش)، نظریات سیاسی، اخلاقی و اجتماعی، کابل: واژه.

بنیادهای پیشرفت افغانستان از

دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه

حجت الاسلام رحمت الله علوی^۱

چکیده

در دنیای رقابتی امروز رسیدن به پیشرفت های بنیادی یکی از چالش های اصلی کشورهای درحال توسعه محسوب می گردد و حتی حفظ شرایط توسعه ای موجود و عدم تحرک در این زمینه، رکود و عقب گرد تلقی می گردد. عوامل مختلفی بر فرایند پیشرفت کشورها تأثیرگذار است و شناخت آن نیازمند درک درست و واقعی اوضاع آن جامعه می باشد. از آن جا که افغانستان یک کشور توسعه نیافته می باشد، ذکر این پرسش که «با توجه به شرایط و اوضاع کنونی افغانستان چه عواملی می تواند موجب پیشرفت اساسی آن گردد؟»

اهمیت وافری دارد و به عنوان نخستین گام در جهت رسیدن به پیشرفت بنیادی آن می باشد. هدف نوشتار حاضر، شناخت و تبیین بنیادی ترین عوامل مؤثر بر پیشرفت کشور از دیدگاه آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه بوده که در این زمینه آثار علمی معظم له مطالعه و بررسی گردیده است. یافته های قطعی تحقیق حاضر حاکی از این است که: اساس پیشرفت افغانستان را پنج عامل تشکیل می دهد: در گام نخست: اندیشه ی سالم که عاری از رویکردهای تفکر مرتجعانه باشد؛ عامل دوم: غنای علمی و فرهنگی کشور با فراگیری و ترویج علم و دانش و اصلاح فرهنگ عمومی بوده؛ و عامل سوم: تقویت سکتور اقتصادی کشور با توجه اساسی به رشد صنعت و تولید و تقویت سکتور زراعتی کشور می باشد؛ عامل چهارم: داشتن تعقل و تدبیر در افعال و اعمال؛ و عامل پنجم: آسیب شناسی و شناخت چالش ها می باشد. نوشتار حاضر ارتباط مستقیم با آثار کتبی آکادمیسین کشور دارد و با روش تحلیلی - توصیفی تدوین گردیده است.

واژگان کلیدی: بنیاد، پیشرفت، افغانستان، آیت الله محسنی رحمته الله علیه.

۱. دانش آموخته ی فقه و حقوق و طلبه ی پایه ی هشتم سطوح در حوزه ی علمیه ی ابوالصالح مهدی، کابل - افغانستان.

جوامع انسانی به دلیل داشتن قوه‌ی تعقل و تفکر و با استفاده از دروس تجربیات تلخ و شیرین دوره‌های مختلف حیات اجتماعی خویش می‌تواند مسیر رشد و ترقی را بییماید، و یا در خط انحطاط و عقب‌ماندگی گام بگذارد. هویداست که پیش‌رفت و ترقی در تمامی جوامع بشری یک‌سان نبوده و قاعده‌ی عمومی ندارد و پیش‌رفت هر کشور به تناسب شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن نسبت به سایر کشورها متفاوت می‌باشد. یکی از راهکارهای مفید و ارزشمندی که می‌تواند در عرصه‌ی پیش‌رفت جوامع تأثیر بزرگی بگذارد؛ به‌کارگیری اندیشه‌های علما و دانشمندان دل‌سوزی است که با استفاده از دانش و تجربه‌ی خویش، راهکارهای بنیادی، کارا و مفید را جهت نیل به رفاه، آسایش، ترقی و رشد جامعه ترسیم می‌نمایند، تا به‌وسیله‌ی عبور از آن مسیر، در کشور خود به پیش‌رفت، رفاه اجتماعی و رشد بنیادی نایل آیند.

آیت‌الله‌العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه به‌عنوان شخصیتی که هم در بُعد دانش و آگاهی، ممتاز و هم در عرصه‌ی تجربه و عمل پیش‌قدم بود، اقدامات ارزشمندی را برای پیش‌رفت و ترقی کشور انجام داده است. از آن‌جا که او با گستردگی افق دیدی که داشت، موضوعات را از دید واقع‌بینانه مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌داد؛ در خصوص پیش‌رفت افغانستان با در نظر داشت واقعیت‌های موجود کشور، گزاره‌ها و مؤلفه‌های اساسی را هم در عرصه‌ی تئوریک و هم در عرصه‌ی عملی مورد توجه قرار داده و در جهت تحقق و رسیدن به پیش‌رفت بنیادی و راستینی که بتواند همگام با عصر جدید و نیاز زمان حاضر باشد، گام‌های استواری برداشته است.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. مفاهیم

۱.۱.۱. بنیاد: در لغت به معنی «بیخ، پایه، اصل، شالوده و پی دیوار» می‌باشد. (عمید،

۱۳۸۹ش: ۲۴۶)

در مقاله حاضر نیز منظور از بنیاد، معنای لغوی آن بوده و به بررسی عناصری می‌پردازد که اصل، پایه و شالوده‌ی پیش‌رفت افغانستان را احتوا نموده و ترقی دوام‌دار و پایه‌ای را شامل می‌گردد.

۲.۱.۱. پیش‌رفت: که معادل لاتین آن (Progress) می‌باشد، به معنای ترقی، پیش‌روی داشتن در خصوص کار یا مقصدی، حرکت کردن، سرانجام خوب یافتن و خوب انجام دادن می‌باشد. منظور از پیش‌رفت، تحول متکامل است؛ به‌گونه‌ای که استعدادهای فردی و جمعی از بالقوه به بالفعل تبدیل شده و به تعبیر دیگر فعال گردد. بر این اساس می‌توان گفت: پیش‌رفت عبارت است از حرکت آگاهانه و بارآده‌ی فردی و اجتماعی از وضعیت نادرست یا نامطلوب به سمت حالت و وضعیت بهتر که رسیدن به آن وضعیت از اهداف و آمال مردم است. (زیبایی، ۱۳۹۰ش: ۲۴۹)

۳.۱.۱. رشد: در لغت به معنی به راه راست شدن، از گمراهی به راه آمدن، پایداری و ایستادگی در راه راست، نمو و ترقی و بالیدگی می‌باشد. (عمید، ۱۳۸۹ش: ۵۷۲) علامه‌ی طباطبایی پیرامون معنای رشد در «المیزان» می‌نویسد: «کلمه‌ی «رشد» به معنای رسیدن به واقع هر نظریه‌ای است. خلاف آن؛ یعنی به خطا رفتن از واقع را نیز «غی» می‌گویند. و هدایت به سوی رشد، همان دعوت اوست به سوی عقاید حق و اعمالی که عاملش را به سعادت واقعی می‌رساند». (طباطبایی، ۱۳۷۷ش: ۵۹)

۴.۱.۱. حوزه‌ی علمیه: نهادی است آموزشی، تهنذیبی، پژوهشی و تبلیغی که در راستای استقرار رسالت پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام باهدف تبیین، تبلیغ و صیانت از فرهنگ و معارف دینی در جهت هدایت جامعه فعالیت دارد. (پیر عباس، ۱۳۹۱ش: ۱۹)

۵.۱.۱. آموزش عالی: مجموعه‌ای از دوره‌های تحصیلی است که متقاضیان می‌توانند پس از پایان تعلیمات متوسطه به آن راه یابند و دانشگاه به محلی اطلاق می‌شود که بر اساس دید اصولی، وارده‌های آن شامل سرمایه‌ی ساختمان، تجهیزات، برنامه، امکانات، نیروی انسانی و درنهایت دانشجویست. (منصوری، ۱۳۸۰ش: ۱۵۸)

۲.۱. کلیات

در این بند کلیات مرتبط به بحث اصلی مقاله، نظیر: جایگاه علم و دانش در اسلام، نقش علم و دین در زندگی و شناخت مرتجع و مترقی به بررسی گرفته می‌شود.

۱.۲.۱. جایگاه علم و دانش در اسلام

آگاهی، علم و دانش نقش بزرگی در پیش‌رفت جوامع داشته و دارای جایگاه رفیعی

می باشد، بدین منظور ابتدا نگاه کوتاهی به جایگاه علم و دانش در اسلام می نمایم. در اهمیت کتاب و کتاب خوانی و در مقام شرافت و عظمت کتاب همین بس که خداوند جَلَّالاً، اولین آیات قرآن را که به پیامبر اسلام ﷺ نازل فرموده، با امر به قرائت آغاز کرده است. (مرادمند، ۱۳۸۹ش: ۱۳۳) هم چنین اگر به جایگاه علم و دانش از نظر اسلام مراجعه و دقت کنیم درمی یابیم که دین مبین اسلام و کلام الله مجید برای مطالعه و کتاب خوانی و کسب علم، ارزش و اعتبار خاصی قایل شده است. اهمیت کتاب خوانی در اسلام به قدری است که معجزه‌ی پیامبر اکرم ﷺ از نوع کتاب است و در این کتاب مقدس هم اولین آیتی که بر پیامبر ﷺ نازل شده با امر به خواندن و الفاظ کتاب، قلم، و علم توأم شده است. اهمیت کتاب و کتاب خوانی و عظمت و شرافت کتاب در اسلام تا حدی است که خداوند متعال به قلم و به آن چه می نویسد، قسم یاد می کند (مرادمند، ۱۳۸۹ش: ۱۳۲) در بیان جایگاه علم و دانش در اسلام همین بس که علم نافع موجب حل مشکلات دنیا و آخرت آدمی بوده و مقام جانشینی آدم از خداوند متعال در زمین به موجب علم و دانش بیان گردیده است، چنان چه در این زمینه آمده است: «مشکلات آخرت به علم و عمل حل می شود. مشکلات دنیای ما به علم و عمل حل می شود و آیات قرآن بر تحصیل علم و لزوم آن تأکید می کند. از آیات چهارگانه‌ی ۳۳-۳۰ سوره‌ی بقره استفاده می شود که سبب جانشینی (نمایندگی) آدم (و فرزندان او) از خداوند در زمین، علم آدم و فرزندان او است». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۴۸)

۲.۲.۱. نقش علم و دین در زندگی

علم و دین دو سرمایه‌ی بزرگ بشر هستند که یکی خاستگاه بشری و دیگری سرچشمه‌ی الهی دارد. انسان به واسطه‌ی بهره‌مندی از این دو سرمایه، اشرف مخلوقات الهی است. نیاز انسان به این دو هرگز تمام‌شدنی نیست و مخصوصاً در مورد دین، ظهور این نیاز به صورت های گوناگون در طول تاریخ بشر، حکایت از نیاز فطری انسان به آن دارد؛ گویا این نیاز گاهی به انحراف کشیده شده است و سراز خرافه‌پرستی درآورده است و پیامبران آمده‌اند تا تأمین این نیاز بشری را در مسیر درستی قرار دهند. (حسامی فر، ۱۳۹۳ش: ۲)

علم و دین در زندگی بشر، همانند دو بال برای پرواز وی می باشد. در سایه‌ی این دو

موهبت ارزشمند الهی، انسان می تواند پله های تعالی و پیش رفت را به گونه ی سالم ببیماید. اهمیت نقش علم و دین در زندگی انسان ها خیلی زیاد است، ولی عده ای از انسان ها، از روی اغراض مختلفی، علم و دین را در تعارض هم می دانند و بر این نکته تأکید دارند که این دو (علم و دین) نمی توانند باهم سازگار باشند، درحالی که این دو موضوع نه تنها این که مخالف هم دیگر نیستند، بلکه علم و دانش شالوده و اساس شناخت و محبت پروردگار می باشد. چنان چه در این زمینه معلم افغانستان بیان می دارد: «علوم تجربی، امروزه که در هیچ موردی با دین و عقاید و معارف آن ذره ای مخالفت ندارد، اسرار ریز موجودات و دقت صنع آن ها را با نظام خارق العاده و محیر العقول آشکار می سازد. فیزیولوژی انسان و بیولوژی، جهان پر اسرار و عظمت انسان را بیان می دارد که وجود و علم و قدرت و تدبیر و حکمت فوق العاده ی خداوند را تقریباً محسوس می سازد، و این دانش تا عمق ژن های وراثتی و سلول ها نفوذ نموده، عقلای هوشمند را عاشق و مجذوب آفریدگار جهان می سازد». (محسنی، ۱۳۸۸ش: ۱۱۲)

آکادمیسین کشور هم چنان به تبیین جایگاه مقام انسانی و جایگاه دین در زندگی انسان پرداخته و پیوند ناگسستنی آن را با علم چنین توضیح می دارد: «دین، رابطه ی انسان را از راه های زیر با خداوند، مستحکم می سازد؛ از راه دلایل عقلی؛ از راه توجه به فطرت سالم انسانی، وجود آفریدگار را مدلل می سازد؛ از راه رحمت بی پایان خالق و نعمت های او در آخرت، او را به محبت خداوند می کشاند و به سوی عبادت و مکارم اخلاقی تشویق می کند. از راه تکریم و عزت و علو مقام انسانی و جانشینی او در زمین، از جانب خدا و برتری او بر اکثر مخلوقات و از این که روح و بدن او (تقویم) در نیکوترین وجه آفریده شده و از این که او یک موجود شصت و هفتادساله نیست و حیات جاودانی دارد و سرنوشت او در آن جهان به ابدیت متصل است و او برای تکامل آفریده شده و آسمان ها مسخر اوست، به او اعتماد به نفس می دهد و او را به سوی تربیت انسانی و دوری از هوس های حیوانی و می دارد و انسانیت او را به مکارم اخلاق تقویت می کند و او را به سوی کسب علم و کمال به وسیله انتخاب خود او سوق می دهد». (همان: ۱۱۳-۱۱۲)

معظم له احتیاج به دین به جهت اهمیت آن در رسیدن به کمال و رفاه اخروی و برنامه ریزی برای عدالت اجتماعی را هم سان و هم وزن نیاز انسان به آب و غذا و هوا می پندارد،

چنانچه در این زمینه بیان داشته است: «احتیاج انسان به دین برای رشد روحی و تحصیل کمالات و رفاه زندگانی آخرت و ایجاد برنامه ریزی برای عدالت اجتماعی و کرامت مقام خود در حد احتیاج او به آب و غذا و هوا می باشد». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۱۷)

نقش دین در زندگی از آن جا اهمیت بیش تری می یابد که تأثیر آن حتی دایره ی اراده، اخلاق و تصورات آدمی را نیز احتوا می کند و بهترین ضمانت اجرای درونی و وجدانی قواعد و اصول را دارد، و در اصلاح این مواضع، قوانین موضوعه و دستگاه های فعال اجرایی نیز تأثیر چندانی ندارد. چنانچه در این خصوص بیان گردیده است: «قلمروی نفوذ دین، اراده و اخلاق و حتی تصورات آدمی را نیز شامل است، درحالی که اصلاح آن ها توسط پلیس ناممکن است». (همان: ۲۰)

آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه عامل بهبود وضع اخلاقی، اقتصادی، سیاسی و امنیتی را فهم درست دین در زندگی می داند و در این راه درک جامع و درست شریعت و دین را یک نیاز اجتماعی تعریف می کند، چنانچه در این خصوص با استناد به آیه ی مبارکه ی «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد: ۱۱)؛ و خداوند سرنوشت هیچ قومی (و ملت) را تغییر نمی دهد، مگر آن که آنان آن چه را در (وجود) خودشان است، تغییر دهند»، بیان داشته است: «ملت خواب رفته ی ما باید بیدار شود و از نظر فکر و اراده، خود را عوض کند، تا وضع اخلاقی، اقتصادی، سیاسی و امنیتی ما عوض گردد و عامل این بیداری، فهم صحیح از شریعت اسلامی و عمل به آن می باشد. یکی از علل معرفی صحیح دین به دور از افراط و تفریط و به دور از عنعنات خرافی، اصلاح برنامه های درسی و مضامین آن ها در مدارس دینی می باشد که باید توسط علمای جید کشور صورت گیرد که تاکنون چنین کاری صورت نگرفته است». (محسنی، ۱۳۸۸ش: ۱۳۶)

۳.۲.۱. مرتجع و مترقی

طرز تفکر و نوع نگاه مردم یک جامعه، نقش بزرگی در عمل کردها و کنش های آنان دارد و تغییرات و دگرگونی هایی که منتج به پیش رفت و ترقی جامعه می گردد، از طرز تفکر آنان سرچشمه می گیرد. بدین لحاظ به عنوان یکی از شاخصه های اساسی سازنده ی رفتار اجتماعی، موضوع شناخت ویژگی ها و صفات مرتجع را به عنوان یک ستون کلی مرتبط به عقب ماندگی جوامع و هم چنان برعکس آن صفات و ویژگی های مترقی را به عنوان محور

کلی مرتبط به رشد جوامع از دیدگاه آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه مورد بررسی قرار می‌گیرد: «کثیری از جوانان، خود و هم‌فکران خود را «روشن‌فکر» و «مترقی» پنداشته و مخالفان خود را «مرتجع».

از این الفاظ که بگذریم این سوال باقی می‌ماند که مرتجع و عقب‌گرا کیست، و روشن‌فکر و پیشرو کدام است؟

الف. مرتجع و عقب‌گرا کسی است که: نادانی را برای خود عار نداند و علم را امر حیاتی نشمارد؛ به گذشته‌ی فامیل و نسب پدران خود و یا مشاهیر و کاملین کشور یا قوم خود افتخار کند و خود ناقص و خام و از ترقی و پیش‌روی به دور باشد؛ به ثروت خود یا پدر خود افتخار کند و به منافع عمومی بی‌اعتنا باشد؛ به روش پوسیده‌ی گذشتگان پابند و از حکم عقل و فطرت و اقتضای عصر خود غافل باشد؛ به خرافات به دور از واقعیات پابند باشد؛ مخالف نوآوری و پدیده‌های جدید علمی و صنعتی باشد، و نیز در مقابل تحولات و تطورات مفید سیاسی و اجتماعی و غیره پایداری کند؛ حقوق اصناف کارگران، بزرگان، صنعت‌کاران و مستمندان را انکار نماید؛ بدون مایه‌ی علمی نظر بدهد و در مخالفت با آرای دیگران لج بازی کند؛ در مقابل شواهد علمی و عقلی باز هم بر صحت عقاید پدران خود اصرار ورزد و تعصب به خرج دهد؛ به سبب پندار و افعال خود نتواند در این دنیای متحول پیش‌روی نماید و نظایر این‌ها.

ب. مترقی و روشن‌فکر کسی است که: در یکی از رشته‌های علمی و معقولات و منقولات و علوم بشری تخصص داشته باشد؛ به آینده فکر کند و گذشته را در استخدام ترقی مستقبل، قرار دهد؛ مصالح عمومی را بر مصالح شخصی ترجیح دهد و در این راه مبارزه نماید؛ به اوضاع عصر خود و حتی عصر گذشته اطلاع کافی داشته باشد؛ حقایق را خرافات و خرافات را حقایق نداند؛ حداقل هزار جلد کتاب را خوانده باشد؛ اظهار نظر او از روی ترس یا طمع نباشد و تنها به فکر ترقی مردم و کشور باشد؛ به فکر بازگشایی افق‌های تازه‌ای باشد؛ از ارتباط حوادث سیاسی و اجتماعی به هم‌دیگر آگاهی یافته و توانایی استنباط نتایج آن‌ها را داشته باشد؛ برای آسایش عمومی راه‌های جدیدی را جست‌وجو کند؛ خیال‌پرداز و ایدئالیست نباشد، ریالیست و واقع‌بین باشد». (همان: ۷۳-۷۴)

۲. بنیادهای پیشرفت افغانستان از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه

نمی توان خط سیر طبیعی و اتوماتیک و واحدی برای تحولات جوامع قایل شد. هر جامعه ای حرکت خاص خود را دارد و مسیر حرکت اجتماعات هم متفاوت است و از پیش نمی توان نمونه ای جامع برای همه ی آن ها در نظر گرفت. از جانی مسئله ی ترقی در اقتصاد و تکنولوژی می تواند یک عامل مهم ترقی به حساب آید، مشروط بر این که با دیگر زمینه های اجتماعی و فرهنگی تناسب داشته باشد. امروزه دستیابی به رشد و توسعه ی پایدار یکی از مباحث عمده ی کشورها، به ویژه کشورهای در حال توسعه به شمار می رود. کشورهای در حال توسعه جهت جبران عقب ماندگی ها، فرار از فقر سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و غیره و برای رسیدن به توسعه ی معتدل و همه جانبه که بتواند به بهبود وضع زندگی همه ی مردم منجر گردد، نیازمند شناخت صحیح از پتانسیل ها، توان ها و محدودیت ها در تمامی زمینه ها و مناطق خود است. (بختیاری و دهقانی زاده، ۱۳۹۲ش: ۶۰)

بنیادهای پیشرفت افغانستان از منظر دانشمند بیدار، آگاه و بیدارگر (آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه) را می توان از زوایا و ابعاد مختلفی مورد توجه قرارداد و در این خصوص مطالب و افری استخراج نمود که با در نظر داشت واقعیت های موجود در هر عرصه، مطالبی مربوط به آن را به صورت ژرف و عمیق مورد توجه قرار داده است.

از نظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه در جهان امروز برای رسیدن به انکشاف و توسعه در بخش های مختلف، سرعت معقول و همه جانبه نیاز است و با توجه به مشکلاتی که در طول سالیان متمادی در کشور ما موجود بوده است، بسیاری از ابعاد زندگانی به حالت انجماد باقی مانده و پیش رفتی نداشته است؛ «در دنیای امروز ملت ها و دولت ها باید در راه انکشاف و توسعه ی اقتصادی، علمی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و تشکیلاتی منسجم و فعال، سرعت معقول و همه جانبه داشته باشند، تا در جریان جهانی شدن، در جهانی سازی حذف و نابود نشوند». (محسنی، ۱۳۸۸ش: ۱۲۰) «مردم ما نه در بُعد اقتصادی و نه در بعد سوادآموزی و نه در بعد معارف و علم و نه در بعد فرهنگ و علوم دینی و نه مسایل سیاسی و نه در صنایع مورد احتیاج روز و به یک کلام، این کشور و این ملت در همه ی ابعاد زندگانی منجمد بوده و هستند». (همان: ۱۳۴) اما نکته ی قابل توجه این است که از نظر معظم له، پیشرفت و آبادی افغانستان و جبران نواقص و کمبودی های

گذشته را فقط اتباع این کشور می‌توانند با سعی، تلاش و همت خویش رقم بزنند، نه هیچ عامل دیگری. «ما باید کشور خود را آباد کنیم. اگر خودمان این کشور را آباد نکنیم، (کنفرانس) بُنِ دو هزار و دوم هم نمی‌تواند به ما و شما کمک کند. این کار من وتوست و همه باید تلاش کنیم». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۰۵)

۱.۲. غنای علمی در عرصه‌ی علم و فرهنگ

یکی از عواملی که موجب رشد و پیشرفت کشورها می‌گردد، گام نهادن در مسیر علم، دانش و آگاهی است. حرکت در مسیر دانایی و معرفت در شکوفایی عرصه‌های مختلف یک کشور نقش بزرگی دارد و همگام با فراگیری و استفاده از علم و دانش، داشتن فرهنگ سالم و اصلاح فرهنگ عمومی جامعه می‌تواند مشکلات بزرگ اجتماعی را حل نموده و جامعه را به پیشرفت و ترقی نایل سازد. علم و فرهنگ به منزله‌ی قلب پیکره‌ی جامعه، بنیادی‌ترین عضو فعال و تأثیرگذار اجتماعی محسوب می‌گردد و هرگونه آسیب به آن‌ها، موجب زیان در سایر بخش‌های پیکره‌ی اجتماع محسوب می‌گردد.

۱.۱.۲. فراگیری و استفاده از علم و دانش

فراگیری، ترویج و استفاده از آگاهی، علم و دانش از دیدگاه آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه یکی از عناصر اصلی و کلیدی رشد و ترقی جوامع محسوب می‌گردد. بدین لحاظ معظم له در گام نخست رهنمود مهمی که موجب توجه بیش‌تر به فراگیری علم و دانش و اجتناب از تنبلی و غفلت بوده و نتیجه‌ی آن رسیدن به مدارج و مراحل بزرگ علمی می‌باشد، را بیان داشته و غفلت و بیکاری را بدتر از قمار می‌پندارد: «هر کس می‌خواهد به اجتهاد و مقامات علمی بالا برسد؛ باید وقت خود را هدر ندهد. عناوین روزهای تعطیلی را از مغز خود بَدَر کند. روزهای جمعه و روزهای وفات بزرگان دینی و سایر ایامی که در حوزه‌ها و یا در قانون دولت‌ها تعطیل عمومی است، همه را مشغول درس باشد و اگر درس عمومی نباشد، درس‌های خصوصی پیدا کند و اگر ممکن نشود به مطالعه مصروف گردد و به‌طور متوسط ده ساعت از شبانه‌روز را برای خواب، غذا، نماز، قرآن و ورزش قرار دهد و چهارده ساعت دیگر را به درس و مطالعه صرف کند و در حفظ وقت زیاد بخیل باشد. بداند که بیکاری بدتر از قمار است، در قمار، باختن مال است و در

بیکاری باختن عمر و جان». (محسنی، ۱۳۸۸ش: ۱۸۸)

نگاه آیت‌الله‌العظمی محسنی رحمته‌الله علیه در خصوص ترویج علم و دانش، نگاه زیر بنایی است و در این خصوص راهکارهایی را ارائه می‌دهد که بی‌سوادی به تدریج از جامعه محو شود و حتی توده‌های عام مردم نیز باید به تدریج شامل پروسه‌های آموزشی گردد تا علم و معرفت و دانایی جایگزین جهالت و بی‌سوادی گردد، چنان‌چه در این زمینه بیان داشته است: «اگر نتوانیم نسل حاضر را مجبور به خواندن و نوشتن کنیم، باید به تشویق و چاره‌جویی آن پردازیم. مثلاً شرط ورود پوهنتون را برای محصلین واجد شرایط، باسواد نمودن ده نفر قرار دهیم، شرط تنخواه ملاامان مساجد، باسواد نمودن چند نفر از اهل محله باشد، صاحب‌منصبان عسکری ظرف شش ماه دوم دوره‌ی خدمت عسکری نیز افراد عادی عسکر را باسواد نمایند». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۳۰) معظم‌له ترویج علم، دانش و فرهنگ سالم و در کل (یک انقلاب فرهنگی) که توسط حرکت جمعی و تعاونی فعالین عرصه‌ی علم و دانایی جهت محو بی‌سوادی به راه انداخته شود را موجب دگرگونی‌های مثبت و سازنده پنداشته و موفقیت در انقلاب فرهنگی را موجب اصلاح مسئولین کشور بیان می‌دارد و آن را سبب رسیدن کشور و مردم به ترقی و شکوفایی می‌داند، چنان‌چه در این زمینه بیان داشته است: «اگر ما در به راه انداختن یک انقلاب فرهنگی عمومی (جهاد اکبر) موفق شویم، مسئولین رده‌بالای ما افراد صالح خواهند بود، و کشور و مردم را به سوی ترقی و شکوفایی سوق خواهند داد». (محسنی، ۱۳۸۸ش: ۱۳۶) هم‌چنان با توجه به این‌که عصر مدرن را عصر فناوری و تکنولوژی می‌دانند و با در نظر داشت نقش فناوری در کسب‌وکارها، محاسبات، آموزش و یادگیری، ارتباطات، مسافرت‌ها، بانک‌ها و حتی در هوا، آب و غذا، و در یک کلام شامل بودن آن در تمام موارد برنامه‌های روزمره و تسخیر همه‌ی عرصه‌های زندگی انسان توسط آن، و با در نظر داشت فراهم شدن رفاه، آسایش، سرعت و دقت در انجام امور به وسیله‌ی آن، تکنولوژی را می‌توان زاده‌ی علم و یکی از نتایج ثمرات آن دانست، لذا برای رسیدن به پیش‌رفت افغانستان با توجه به شرایط دنیای مدرن، فراگیری و استفاده از تکنولوژی به عنوان یکی از زیرمجموعه‌های بخش علم را نباید فراموش کرد.

از آن‌جا که بی‌سوادی موجب رکود جامعه در عرصه‌های مختلف می‌گردد،

آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه مکلفیت نسل حاضر را ترویج علم و دانش دانسته و تأکید می‌نماید که در نسل آینده بی‌سوادی باید غیرقانونی باشد، چون بی‌سوادی مانع ترقی کشور بوده و شخص بی‌سواد بر علاوه این‌که در وظایف شرعی خویش دچار مشکل می‌گردد، از حقوق سیاسی و مزایای انسانی خویش بهره‌ی کاملی برده نمی‌تواند، چنان‌چه در این خصوص بیان داشته است: «درباره‌ی نسل آینده باید بی‌سواد را در حق آنان غیرقانونی نموده و تعلیمات ابتدایی و متوسطه را اجباری کنیم تا ملت و کشور از رسوایی و سیاهی بی‌سواد در قرن ۱۵ هجری رهایی یابند. بی‌سواد مانع ترقی کشور و مردم است و بی‌سواد در وظایف شرعی خود هم درست عمل نمی‌تواند و نه به حقوق سیاسی خود متوجه می‌شود و حتی از مزایای انسانی خود بهره‌مند نمی‌گردد». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۳۰)

از دیدگاه معلم افغانستان، در خصوص فراگیری دانش و رهایی از تاریکی جهل و نادانی، هیچ تفاوتی میان مرد و زن وجود ندارد و هر دو مکلف هستند تا در جهت فراگیری دانش و آگاهی تلاش نمایند. در این خصوص نه تنها این‌که به تفاوت قایل نیست، بلکه زنان را ترغیب و تشویق می‌نماید تا مانند زنان بزرگ در تاریخ گذشته‌ی اسلام، در راه کسب دانش و علم همت بلند داشته باشند و به وسیله‌ی علم و معرفت مشکلات‌شان را رفع نمایند و این تأکید تا حدی است که در سطوح ابتدایی و متوسطه نباید قانع باشند، بلکه تا سرحد تخصص باید جلو بروند. چنان‌چه پیرامون این مطلب بیان داشته است: «زن باید درس بخواند، زن باید متخصص شود، سخنرانی کند، با علم و کمال شود، مردها را تحت تأثیر قرار دهد. شما با اعتماد به نفس می‌توانید این کار را انجام دهید. فقط اراده کنید و تصمیم بگیرید. شما اگر تاریخ را مطالعه کنید، می‌بینید که در تاریخ اسلام چه زن‌های مجلله و مکرمه‌ای داشته‌ایم که از نظر علم و منطق و شخصیت هر کدام آن‌ها از هزاران مرد بهتر بوده‌اند. شما نیز به عنوان زن‌های مسلمان امروز باید راه آن‌ها را ادامه دهید. تنها اسلحه‌ی شما، قدرت شما و اساس زوال مشکلات شما کسب علم و کمال است». (محسنی، ۱۳۹۳ش: ۱۵۵)

هم‌چنان یکی از بخش‌های اساسی وظیفه‌ی زنان را درس خواندن و درس دادن بیان کرده است و در این زمینه بیان داشته: «درس بخواند و استادی کند» (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۸۷)

با در نظر داشت اهمیت فراگیری و استفاده از علم و آگاهی است که آیت‌الله العظمی محسنی خراسانی، ضمن ترغیب و تشویق عموم مردم به فراگیری علم و دانش و ارایه‌ی راهکارهای سازنده در خصوص تقویت و بهبود کیفیت نهادهای علمی و آموزشی، عملاً اقدام به تأسیس نهادهای عظیم علمی نظیر: حوزه‌ی بزرگ و علمیه‌ی خاتم‌النبیین ص، دانشگاه خاتم‌النبیین ص، حوزه‌ی علمیه‌ی ام‌المؤمنین خدیجه‌الکبری ع و سایر نهادهای بزرگ و کوچکی که از اثر تلاش‌ها و برنامه‌ریزی‌های جامع ایشان با عالی‌ترین کیفیت درسی فعال گردیده و سهم عظیمی در تربیت کادرهای نخبه‌حوزوی و دانشگاهی در کشور را دارا می‌باشند، نموده است. این عمل کرد ایشان نقش بزرگی در پیش‌رفت، رشد، ترقی و انکشاف کشور دارد.

۲.۱.۲. اصلاح فرهنگ عمومی و ذهنیت عامه

از دیدگاه آیت‌الله العظمی محسنی خراسانی یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار در فرایند رشد و ترقی جوامع، اصلاح فرهنگ عمومی و ذهنیت عامه می‌باشد. نقش فرهنگ و ذهنیت عمومی یک اجتماع در برخورد با مسایل و موضوعات اجتماعی خیلی اساسی و تأثیرگذار است، چون فرهنگ به عنوان یکی از عناصر بنیادی شکل‌دهنده‌ی رفتار اجتماعی محسوب گردیده، و می‌تواند در پیش‌رفت جوامع و یا عقب‌گرد آن تأثیر مستقیم داشته باشد. معلم افغانستان در این زمینه بیان داشته است: «یکی از عوامل ترقی کشور اصلاح فرهنگ عمومی و ذهنیت عوام‌الناس و حتی طبقه‌ی متوسط از تحصیل‌کرده‌های مدارس مذهبی و لیسه‌ها و پوهنتون (دانشگاه) است. البته معلوم است تا ذهنیت عمومی غالب مردم اصلاح نشود، ذهنیت عالی اقلیت مردم کشور دردی را دوا نمی‌سازد، مثلاً چند قطره عطر و یا گلاب، آب بد بوی یک حوض را خوش بو نخواهد نمود». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۵) برای درک بهتر این موضوع بهتر است که ابتدا نگاهی به تعریف فرهنگ داشته باشیم: «در تعریف فرهنگ و تمدن نظریات مختلفی ابراز گردیده است، یک نظریه تمدن و فرهنگ را به یک معنی دانسته است. نظریه‌ی دیگر، فرهنگ را روی معنوی و غیرمادی زندگی جامعه و تمدن را وجه عینی و محسوس آن به حساب آورده‌اند. و نظریه‌ی سوم، تمدن را به جلوه‌ی عملی فرهنگ معرفی کرده‌اند. نظریات دیگر، فرهنگ را ساختار درونی و بیرونی جوامع می‌دانند». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۲۳۱) «یک احتمال دیگر نیز وجود دارد، و آن این‌که

فرهنگ را به باورهای انسانی متعالی که منجر به شکوفایی زندگانی در فراگیری علوم متنوع و صنعت و مکارم اخلاق خصوصی و عمومی و تصفیه‌ی روح و رفاه این جهان و آن جهان گردد، تفسیر کنیم». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۲۳۲) مقصود در این بخش، همین احتمال اخیر می‌باشد که می‌تواند تأثیر بزرگی در رشد و ترقی انسان در دنیای مادی و رفاه وی در دنیای اخروی گردد. اینک در قدم نخست یک عده باورهای اشتباه و اعتقادات غلطی که موجب عقب ماندگی و مانع رشد کشور می‌گردد، از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه را به صورت فهرست وار اشاره نموده و سپس باورهای سازنده و مفیدی که موجب رشد و ترقی می‌گردد را واکاوی می‌نماییم.

باورهای اشتباه و اعتقادات غلطی که موجب عقب ماندگی و مانع رشد کشور می‌گردد:

۱. افتخار به قومیت که جمعی به آن عادت کرده‌اند؛ ۲. تبعیض زبانی (ارجحیت دادن به زبان خویش)؛ ۳. افتخار به منطقه؛ ۴. افتخار به پدر و اجداد؛ ۵. تعصبات مذهبی؛ ۶. پست شمردن زن؛ ۷. بی‌بندوباری زنانه؛ ۸. افتخار به مال و قدرت سیاسی و نفوذ اجتماعی و تحقیر رعیت مستمند و ناتوان؛ ۹. ترس از حکومت‌های خودکامه و مستبد نادان؛ ۱۰. ناچیز شمردن اطفال و پیران و کارگران و کشت کاران و دهاتی‌ها و معلولین و دانشمندان بی‌بضاعت و کم‌رو؛ ۱۱. افتخار به شغل‌ها و اعمال زشت مانند: غش کردن در معامله، شیطنت، جاسوسی و...؛ ۱۲. ناسیونالیسم ملی و وطنی». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۱۶-۵)

از آن‌جا که فرهنگ عمومی و ذهنیت عامه شکل دهنده‌ی رفتار افراد آن می‌باشد، بدین سبب لازم است که برای اصلاح آن، رهیافت‌های معقول و منطقی تبیین و توضیح گردد، تا این‌که مکارم و نیکی‌های اخلاق خصوصی و عمومی منجر به شکوفایی زندگی دازین گردد. بدین اساس، آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه برای اصلاح این نگرش‌های منفی، به بیان اصول و معیارهای ارزشمند دین مقدس اسلام پرداخته، و شیوه‌های آن را جهت اصلاح فرهنگ عمومی و ذهنیت عامه سازنده و باعث رشد و ترقی دانسته است، چنان‌چه در این خصوص بیان داشته است: «از نظر اسلام برتری افراد بر هم دیگری نه به نسب و نه نژاد و قومیت و نه زبان و نه سایر عوامل است، بلکه بر سه اصل دیگر استوار است: اصل اول علم و دانش: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»؛ آیا آنانی که می‌داند با آنانی که

نمی دانند برابرند؟ (هرگز نه). در جای دیگر می فرماید: «خداوند درجات مؤمنین و کسانیه که به آنان علم داده شده را بلند می برد»؛ یعنی عامل بلندی درجات، ایمان و علم است و تأکید دینی درباره ی برتری علم و عالم زیاد است. اصل دوم تقوی و طهارت نفس و دوری از گناهان «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»؛ گرامی ترین شما در نزد خداوند، تقوا دارتر شماست. اصل سوم: شایسته سالاری که قدرت و امانت فرد بر کارهای محوله کافی باشد». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۱۷) برای تعمق و تفکر بیش تر مردم به این موضوع، معظم له به عنوان یک تذکر و تأکید، سوال مهمی را چنین بیان می دارد: «راستی اگر در ترجیح افراد در کارهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی تنها این سه اصل در نظر گرفته شود، کشور تا چه حد پیش رفت می کند؟». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۱۷) در پاسخ می توان گفت: اگر این فرهنگ ارزشمند نهادینه شود و ذهنیت مردم کشور ما بدین اساس بنا نهاده شود، رشد و ترقی کشور یک امر سهل و ساده خواهد بود و هرروز شاهد ترقی کشور در عرصه های مختلف خواهیم بود.

چنان چه هویداست که تغییر فرهنگ عمومی و ذهنیت عامه کاری ساده نبوده و بسیار دشوار است، لذا آیت الله محسنی رحمته الله علیه، راه اصلاح ذهنیت و فرهنگ را مسئولیت پذیری دانشمندان و علما می داند که در این خصوص، دانشمندان جید دینی می توانند با سخنرانی در منابر و برنامه های رسانه ای و هم چنان با حضور در مراکز و محلات علمی و تحصیلی، به بیان ارزش ها و اصول ارزشمند اسلامی پرداخته و ذهنیت عامه را روشن گردانند و هم چنان مسئولیت پذیری صاحب نظران و اهل قلم نیز در این خصوص مفید و تأثیرگذار خواهد بود، چنان چه در خصوص راه اصلاح ذهنیت و فرهنگ، بیان داشته است: «راه اصلاح فرهنگ، سخنرانی دانشمندان جید مذهبی در منابر و برنامه های سالم رادیو و تلویزیون و برنامه های درسی مکاتب و لیسه ها و معاهد علمی و مؤلفات صاحب نظران است که باید به آن توجه جدی شود». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۱۷) پس با در نظر داشت مطالب فوق می توان گفت: اصلاح فرهنگ عمومی و ذهنیت عامه می تواند به عنوان یکی از عوامل اساسی رشد و شکوفایی کشور عزیز ما افغانستان باشد، و هر شهروند این دیار باید به آن توجه عمیق و اساسی داشته باشد.

۲.۲. غنماندی در عرصه‌ی اقتصادی

پیشرفت اقتصادی یک جامعه از اهمیت بسیار بالایی برخوردار بوده و رشد، پیشرفت و ترقی آن جامعه و کشور به قدرت اقتصادی آن گره خورده است. این دو مسئله‌ی مهم، ارتباط مستقیم با یکدیگر دارند. اهمیت غنماندی بخش اقتصادی یک کشور تا حدی است که در عصر جدید و در دنیای نوین، ملاک و نشانه‌ی متریقی بودن و توسعه‌یافتگی کشورها را رشد و پویایی اقتصاد آن کشور می‌دانند. از جانبی هم عامل اصلی و بنیادی بسیاری از چالش‌ها، مشکلات و معضلات هر جامعه را می‌توان در مسایل مالی آن کشور پیدا نمود. بدین لحاظ غنماندی و رشد بخش اقتصادی یک کشور، یکی از عوامل زیربنایی پیشرفت و توسعه‌ی آن کشور محسوب می‌گردد. آکادمیسین کشور رحمۃ اللہ علیہ، پیشرفت افغانستان را متأثر از تحرک و پویایی چرخه‌های اقتصادی کشور دانسته و بهره‌وری درست و منطقی از منابع و امکانات را جهت نیل به رفاه و آسایش شهروندان این کشور مهم و سازنده می‌پندارد.

۱.۲.۲. توجه اساسی به رشد صنعت و تولید

امروزه بخش صنعت در مقایسه با سایر بخش‌های مولد اقتصادی، به بخشی رهبری‌کننده در عرصه‌ی اقتصاد مبدل شده است. رشد صنعت امکان می‌دهد که قدرت عوامل تولید با توجه به توسعه‌ی روزافزون علم و فناوری به صورت مستمر افزایش یابد. با رشد صنعتی شدن کشور این امکان فراهم می‌شود که نیازهای مادی افراد جامعه بهتر تأمین شود و نیروی کار شاغل در بخش صنعت از حقوق و امنیت اجتماعی بهتری بهره‌مند گردد. توسعه‌ی صنعت علاوه بر آن که موجب افزایش سهم کالاهای صنعتی در صادرات کالایی کشور شده می‌تواند، از طریق افزایش در کمیت و بهبود کیفیت کالاها، ارزش افزوده‌ی بیش‌تری ایجاد کرده و تولید ملی و رفاه بیش‌تری را عاید می‌سازد. (بختیاری و دهقانی زاده، ۱۳۹۲ش: ۶۶)

از آن جاکه تجربه‌ی ملل و جوامع متمدن و متریقی نشان می‌دهد که رشد صنعت و تولید می‌تواند در عرصه‌ی حیات اقتصادی جوامع، سازنده و کارا باشد و به عنوان شاه‌رگ افزایش ثروت و اقتصاد ملی محسوب گردد؛ معلم افغانستان نیز برای بهبود و رشد وضعیت اقتصادی افغانستان، به مسئله‌ی رشد صنعت و تولید تأکید فراوان نموده است.

چنانچه با در نظر داشت شرایط و واقعیت‌های موجود کشور، در گام نخست به تشویق و ترغیب هم‌وطنان به ایجاد کارخانه‌های صنعتی پرداخته و در این زمینه بیان داشته است: «بهترین هم‌وطن کسی است که کارخانه وارد کند و چند نفر بیکار هم‌وطن خود را در آن کارخانه به کار گمارد و تن‌خواهی به آنان بدهد و محصولات خود را به هم‌وطنان دیگر بفروشد و از ورود اجناس مشابه خارجی آن به قیمت بالا جلوگیری نماید. هرکسی نفعش به مردم بیش‌تر برسد، از دیگران بهتر است» «خیرالناس أنفع الناس للمناس». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۴۲) و در قدم بعدی حمایت و بهبود صناعات خفیفه و متوسط را ضروری می‌پندارد، چنانچه در این زمینه بیان داشته است: «در شرایط فعلی شاید به کار انداختن کارخانه‌های بزرگ صنعتی و تولیدی برای حکومت و بخش خصوصی چندان آسان نباشد، ولی به اندازه‌ی مقدور باید از صناعات خفیفه و متوسط عملاً تشویق به عمل آید». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۴۲) هم‌چنان در نخستین گام جهت به حرکت درآمدن چرخ‌های امورات صنعتی و تولیدی، به ترمیم و راه‌اندازی دستگاه‌های تولیدی موجود سابقه اشاره می‌نماید، تا به صورت سلسله وار پله‌های ترقی و بهبود این عرصه فراهم گردد. چنانچه در این زمینه بیان داشته است: «دولت هم می‌تواند دستگاه‌های تولید سابق را ترمیم و به کار اندازد و هم کارخانه‌های تولیدی و صنایع متوسط را به حد مقدور به تدریج دایر نماید و آهسته‌آهسته کشور را به پیش براند و رفاه عمومی را آغاز نماید». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۴۲) این نظریه شباهت زیادی به نظریه‌ی «قطب رشد» در عرصه‌ی اقتصاد دارد؛ نظریه قطب رشد به سرمایه‌گذاری کلان در صنایع و در بزرگ‌ترین شهرها تأکید دارد. تئوری پرداز این نظریه «فرانسوا پرو» معتقد است که جوهر و اصل توسعه‌ی صنعتی از نظر فضایی این واقعیت است که رشد یک‌باره و در همه جا ظاهر نمی‌شود، بلکه ابتدا در کانون‌هایی با شدت مختلف ظاهر شده و از طریق مسیرهایی متنوع و با تأثیرهای گوناگون، بر کل اقتصاد تأثیر می‌گذارد. (بختیاری و دهقانی زاده، ۱۳۹۲ش: ۶۴)

معلم افغانستان با استناد به آیه‌ی مبارکه‌ی «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (النجم: ۳۹)، در مرحله‌ی گذار از نقطه‌ی آغاز فرایند صنعت و تولید، جهاد صنعتی و تولیدی را به عنوان یک اصل و ضرورت اساسی کشور برای رسیدن به رشد اقتصادی می‌داند و در این زمینه بیان می‌دارد: «ما باید جهاد صنعتی و تولیدی خود را شروع کنیم و به خدای

مهربان و زور بازوی خود اعتماد کنیم. ما باید مانند جاپانی‌ها پس از جنگ دوم از صفر شروع کنیم و به فضل پروردگار خود، به آینده‌ی درخشان خود امیدوار باشیم». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۴۲) او نقش متخصصین و صاحب نظران در جهت رشد امور صنعتی و تولیدی کشور را حایز اهمیت فراوان پنداشته و آن را زمینه‌ای برای استحکام و قوت بیشتر کارها می‌داند، چنان‌چه در این زمینه بیان داشته است: «از متخصصین و صاحب نظران باید مشوره خواسته شود، تا کارها محکم‌تر و قوی‌تر و اساسی‌تر صورت گیرد». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۴۲)

آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه ضمن بیان راهکار فوق در زمینه‌ی رشد امورات صنعتی و تولیدی، به متخصصین و دانشمندان کشور واقیعت تلخی را یادآوری نموده و آنان را به مسئولیت‌پذیری، همت و تلاش بیش‌تر در این عرصه دعوت می‌نماید، چنان‌چه در این زمینه بیان داشته است: «در دنیای امروزی غالب کشورهای مسلمان در صنعت و دانش جیره‌خوار دیگران‌اند و تحصیل‌کرده‌های ما هیچ دست‌آورد در اختراعات و اکتشافات مهم ندارند و غالب کشورهای ما از نداشتن کارخانه‌های تولیدی رنج می‌برند و فقط جامعه‌ی مصرفی می‌باشند و تنها به واردات محصولات خارجی بسنده می‌کنند و تنها خریدارهایی قهرمان‌اند. معادن و ثروت‌های ما فقط در مقابل واردکردن مواد بیکاره و تجملی برباد می‌رود و بدین ترتیب حیات اقتصادی ما همیشه زیر نفوذ دولت‌های خارجی صادرکننده است و برای تأمین حوایج روزمره باید دل‌خارجی‌ها را به دست بیاوریم و خاطر مبارک‌شان را نرنجانیم وگرنه قحطی و گرانی به سراغ ما می‌آید. دولت‌های ما در یونسکو هیچ نقشی ندارند و در لیست‌های طویل مخترعین و مکتشفین، اسامی مسلمانان کم‌تر به چشم می‌خورد. چقدر افتضاح آور است که با آن همه تأکیدات قرآن بر تحصیل علم، ما در علوم تجربی و حتی علوم انسانی، و بدتر این‌که در علوم دینی ناکام مانده‌ایم». (محسنی، ۱۳۸۸ش: ۱۲۰-۱۱۹)

۲.۲.۲. تقویت سکتور زراعتی کشور

افغانستان، یک کشور زراعتی است و زمینه‌ی زراعت و کشاورزی در این کشور به صورت گسترده و زیاد موجود است. توجه دولت و مردم به تقویت سیستم زراعتی کشور می‌تواند در زمینه‌ی رشد اقتصادی و هم‌چنان رسیدن به مرحله‌ی خودکفایی در تهیه‌ی

مواد خوراکی شهروندان کشور مؤثر و مفید باشد. از آن جا که قسمت اعظم صادرات کشور در شرایط کنونی را محصولات زراعتی و دامی تشکیل می‌دهد، به همین لحاظ زراعت در ساختار اقتصادی جامعه‌ی افغانستان اهمیت و جایگاه خاصی را دارا می‌باشد. توسعه و رشد سکتور زراعتی کشور می‌تواند موجب توسعه و رشد اقتصاد در سطح کشور گردد. از آن جا که افغانستان تا کنون در عرصه‌ی صنعت و تولید، رشد چندانی ندارد، بدین لحاظ می‌توان گفت که شاید در چنین شرایطی زراعت بهترین گزینه برای ایجاد زیرساخت‌های اقتصادی کشور ما محسوب گردد.

بخش کشاورزی افغانستان از زمینه‌ی مساعدی برای کشاورزی برخوردار می‌باشد، اما این فرصت بدون بهره‌برداری به علت عدم سرمایه‌گذاری در این بخش باقی مانده است و کسری مواد غذایی با واردات تأمین می‌شود. (پناهی، ۱۳۹۹ش: ۹۴) آکادمیسین کشور این موضوع را که با وجود داشتن کشوری با چنین زمینه‌های مساعد زراعتی و در عین حال محتاج به وارد نمودن مواد غذایی از سایر کشورها، به عنوان خجالت و شرمندگی یاد می‌نماید و در این زمینه بیان داشته است: «به راستی برای ما جای شرمندگی است که در خوردن نان خشک هم محتاج به خارجی‌ها باشیم». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۴۱) بدین لحاظ جهت رفع نیازهای داخلی کشور و در عین حال برای رشد سکتور اقتصادی کشور به وسیله‌ی صادر نمودن محصولات زراعتی کشور به سایر کشورها، معلم افغانستان یکی از وظایف دولت و وزارت زراعت را تشویق و حمایت سکتور خصوصی در عرصه‌ی استفاده از زمین‌های بائر کشور می‌داند، که این موضوع می‌تواند در تقویت سکتور زراعتی کشور نهایت مفید و سازنده باشد، چنان‌چه در این زمینه بیان داشته است: «حکومت و هم وزارت زراعت شرکت‌های خصوصی را تشویق به زیرگشت بردن زمین‌های بائر کشور که خوش‌بختانه زیاد هم است بنماید، و این کار مقدس تا جایی پیش برود که هم نیاز داخلی را رفع کند و هم مازاد آن را به کشورهای همسایه صادر نماید». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۴۱)

توجه دولت در زمینه‌ی استفاده و بهره‌وری از زمین‌های بائر کشور تا حدی باید باشد که بر علاوه‌ی تشویق و حمایت از آنان در این زمینه، سخت‌گیری‌های بی‌جا وجود نداشته باشد، تا روند زراعت به‌کندی مواجه نشود. «حکومت نباید در واگذاری زمین‌های بائر به شرکت‌های خصوصی و شخصی سخت‌گیری‌های بی‌جا نماید و باعث کندی روند

زراعت گردد و تنها از استثماری رویه‌ی سودجویان و برهم خوردن تعادل ثروت در جامعه جلوگیری کند». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۴۱)

سرمایه در فرایند توسعه از عوامل اساسی به شمار می‌رود و به‌عنوان محدودترین عامل تولید در کشاورزی، از اهمیت بالایی برخوردار است. اهمیت سرمایه از آن جا ناشی می‌شود که موجبات افزایش بهره‌وری سایر عوامل تولید؛ یعنی زمین و کار را فراهم می‌کند. (روزبهان، ۱۳۹۳ش: ۳۷) سرمایه‌گذاری در بخش کشاورزی علاوه بر این که موجب رشد تولید و اشتغال در این بخش می‌شود، با توجه به پیوندهای پسین و پیشین این بخش با سایر بخش‌ها و فعالیت‌های اقتصادی، به رشد تولید و اشتغال در بخش‌های دیگر نیز کمک می‌کند. با توجه به این که در افغانستان بیش‌تر فعالیت‌های کشاورزی در مناطق روستایی انجام می‌شود، سرمایه‌گذاری در بخش کشاورزی باعث ایجاد فرصت‌های شغلی بیش‌تر در مناطق روستایی و جلوگیری از مهاجرت روستائیان به شهرها می‌شود. (پناهی، ۱۳۹۹ش: ۱۰۰) با توجه به اهمیت سرمایه‌گذاری در عرصه‌ی زراعتی کشور، آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه آبادی کشور و رفاه مردم را وابسته به توسعه‌ی همه‌ی جهات زراعتی می‌داند و سرمایه‌گذاری در این بخش را یکی از نیازهای اساسی کشور برای رشد و ترقی بیان می‌دارد، چنان‌چه در این زمینه بیان داشته است: «ما باید بدانیم که هر قدر در کشت و نهال‌شانی و همه‌ی جهات زراعتی توسعه دهیم، به همان اندازه کشور ما آبادتر و مردم ما رفاه بیش‌تر می‌یابد و نباید از سرمایه‌گذاری در این مورد غافل بمانیم». (محسنی، ۱۳۸۰ش: ۴۱)

۳.۲. تعقل، تدبیر و رفتار درست

از عواملی مهمی که می‌تواند در پیش‌رفت کشورها نقش جامع و اساسی ایفا نماید، آینده‌نگری، تعقل، داشتن اندیشه هم‌گرایی، وحدت، یک‌پارچگی و رفتار درست اجتماعی می‌باشد. تقویت باور به سرنوشت واحد و مشترک می‌تواند موجب تحکیم آرامش و رفاه گردیده و زمینه‌ساز آینده‌نگری، تعقل و تدبیر در برنامه‌های فردی و اجتماعی اتباع یک کشور گردد. غنایمندی عرصه‌های فکری و اجتماعی باعث می‌گردد تا روحیه‌ی تعامل و همکاری میان شهروندان قوی گردد و این امر سبب دست‌آوردهای بزرگ در خصوص پیش‌رفت یک کشور می‌باشد. تعقل، تدبیر و رفتار درست، روحیه‌ی مسئولیت‌پذیری افراد را افزایش می‌دهد، و مسئولیت‌پذیری افراد یک جامعه باعث رشد و

پیشرفت آن اجتماع می باشد.

۱.۳.۲. تعقل و تدبیر در انجام امور

تفکر و اندیشه یکی از اساسی ترین مواهبی است که در دین اسلام از آن یاد شده است. اهمیت این مسئله چنان است که دین اسلام، یک ساعت اندیشه را از هفتادسال عبادت بالاتر معرفی نموده است. (محمودی و دیگران، ۱۳۹۰ش: ۹۳) عقل و فکر دو سرمایه الهی برای تکامل مادی و معنوی و روحانی به انسان عطا شده است تا مورد استفاده قرار گیرد. (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۹)

در تربیت دینی، تدبیر بدین معناست که انسان در ظواهر کارها توقف نکند و در فرجام آن ها بیندیشد و پایان کار را بنگرد؛ زیرا یکی از راه هایی که می توان با آن نیروی عقل را تقویت کرد این است که انسان در مورد هر کاری، اطراف و جوانب آن را خوب بررسی و در آثار و نتایج خوب یا بد آن اندیشه و تأمل کند؛ چراکه توقف در ظواهر و غفلت از پیامد و نیندیشیدن در فرجام کارها، انسان را از سیر به سوی کمال بازمی دارد. (محمودی و دیگران، ۱۳۹۰ش: ۹۹) از امیرالمؤمنین علی علیه السلام در این باره نقل شده است: «قبل از این که عزم نمایی، اندیشه نما و پیش از این که اقدام کنی، مشورت کن و پیش از این که وارد شوی، تدبیر کن». (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ش: ۳۵۳)

«تدبیر و آینده نگری» از ویژگی های انسان های موفق است. این ویژگی، ضامن شفاف شدن ابهام های آینده است و تصمیمات آتی را رقم می زند. افراد دوراندیش در مقایسه با دیگران، تصویری شفاف تر از مسایل، رفتارها، واکنش ها و رویدادها دارند. انسانی که در زندگی تدبیر و آینده نگری داشته باشد، فردی مفید و پرثمر در زندگی خود و هم نوعان خود می شود. باید بدانیم انسانی که تدبیر و درایت و دوراندیشی را سرلوحه ی کار خود قرار دهد، به جایی می رسد که جامعه و افراد درون آن نیاز مبرمی به او پیدا می کنند. تدبیر و تدبیر برای جلوگیری از بحران های غیرقابل پیش بینی یا پیش بینی نشده بسیار مؤثر است. تدبیر، یک مهارت قابل یادگیری است و سودمندی آن تقریباً از هر مهارت دیگری بیش تر است.

یکی از دلایل عمده ی عقب ماندگی برخی از جوامع بشری را می توان عدم به کارگیری و استفاده ی درست از قوه ی تعقل همراه با تدبیر در انجام امور برشمرد. تعقل و تدبیر دورنمای رفتار اجتماعی و مقیاس تشخیص نیک از بد می باشد، و به همین دلیل نیاز

است تا انسان‌ها در تمامی جنبه‌های حیات خویش، این امر مهم را در نظر داشته باشند. آکادمیسین کشور استفاده‌ی مداوم از عقل که لازمه‌ی آن تدبیر و دورنگری می‌باشد را ملاک تمیز خوب از بد می‌داند. چنان‌چه در این زمینه بیان داشته است: «انسان باید همیشه از عقل خود استفاده کند، زیرا عقل بهترین نعمتی است که خدا برای انسان مرحمت نموده است. آیا عقل شما اجازه می‌دهد که باقی‌مانده‌ی غذاهای مردم را از داخل زباله‌دانی‌های شهر بخورید؟ مسلم است که عقل چنین چیزی را اجازه نمی‌دهد.» (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۸۷)

اگر در سیاست‌گذاری‌های بزرگ ملی در سطح کشور و هم‌چنان در برنامه‌ریزی‌های شخصی اقشار جامعه، مسایل و موضوعات به گونه‌ی منطقی و عقلانی مورد توجه قرار گیرد، مسیر جامعه روبه‌پیش‌رفت و رفاه سوق می‌یابد، ولی برعکس آن می‌تواند زیان‌های بزرگی را برای کشور و مردم متحمل نماید.

تعقل و تفکر باید همیشگی بوده و در تمامی فعالیت‌های انسان تعمیم داشته باشد، تا اینکه از عمل‌کردهای خویش نتیجه‌ی مطلوب به دست آورد. عدم تعقل و تفکر صحیح می‌تواند موجب بروز مشکلات و ایجاد بدبختی‌ها گردد و شکست و ناکامی را به بار آورد، چنان‌چه در این زمینه معلم افغانستان بیان می‌دارد: «بدبختی‌های رنگارنگ انسان و شکست و ناکامی او در اثر عدم تعقل و تفکر صحیح و دایم به وجود می‌آید؛ یعنی برای طغیان و اشتعال غرایز مانعی باقی نمی‌ماند.» (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۹) توجه به این نکته ضروری است که صرف آینده‌نگری ارزشی ندارد، بلکه عمل به آن و یافتن راه‌حل‌های مناسب و رفع موانع و مشکلات است که آینده‌نگری را عینیت می‌بخشد و نتیجه‌ی آن را تضمین می‌کند. بدین منظور انسان قبل از انتخاب یک‌راه و مسیر باید تمامی زوایا و جوانب آن را بررسی نماید و برای چالش‌های احتمالی، راه‌حل‌های بدیل در نظر بگیرد تا در صورت مواجهه با آن بتواند آن چالش‌ها را به فرصت تبدیل نماید. اهمیت این موضوع در دنیای متحولی که در عرصه‌های مختلف حیات جمعی، تغییرات جهان با سرعت بالایی در حرکت است، خیلی زیاد است. به‌وسیله‌ی تعقل با تدبیر است که انسان می‌تواند در جهت بهبود وضعیت زندگی خویش و دیگران تصامیم منطقی بگیرد، لذا قبل از گام نهادن در یک مسیر ابتدا باید تعقل و تدبیر نمود. «انسان باید همیشه از عقل خود استفاده

کند، قبل از این که راهی را انتخاب کند، باید تفکر و تعقل کند و تدبیر به خرج دهد». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ۱۲۵)

از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه اگر برنامه ریزی های عاقلانه و مدبرانه اتخاذ گردد، قسمت اعظمی از احتیاجات مردم ما از منابع و امکانات داخلی مرفوع گردیده و زمینه ی خودکفایی کشور فراهم می گردد. چنان چه در این زمینه بیان داشته است: «کشور ما معادن خوبی دارد که با برنامه ریزی معقول ممکن است احتیاج مردم ما را به خارجی ها تا حدود زیادی کاهش دهد». (محسنی، ۱۳۸۸ش: ۱۳۴) قابل ذکر است که این برنامه ریزی ها باید جامع و گسترده باشد. بدین مفهوم که تعادل و تناسب در عمل کردها در نظر گرفته شود، تا رشد و انکشاف نیز به صورت همه جانبه صورت گیرد. این موضوع حتی مصارف و طرز استفاده از منابع و امکانات را نیز شامل می گردد، که در این زمینه بیان داشته است: «به مقتضای حرمت اسراف در دین اسلام، تشکیلات اداری کشور خصوصاً وزارت خانه ها در خریدن اموال مورد نیاز نباید از حد احتیاج بالاتر و بیش تر باشد و اصل اول در صرف خزانه ی دولتی، بهبودی اقتصادی مردم باشد؛ خصوصاً تولید و تهیه ی کارخانه جات». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۶۹) با توجه به فوایدی که برای تدبیر و برنامه ریزی بیان گردیده: «جلوگیری از اشتباه و لغزش، فقرزدایی و بی نیازی، موفقیت، رویارویی با تهدیدها، اطمینان و آرامش درونی، استفاده ی بهینه از امکانات، ماندگاری و پایداری دولت ها و ثبات خانواده» (سبحانی نیا، ۱۳۹۳ش: ۴۰۳-۳۹۹)، می توان مدعی شد که تعقل و تدبیر یکی از شاخص های اساسی و بنیادی موفقیت های فردی و جمعی به شمار می رود، که به وسیله ی آن می توان کشور و مردم آن را در جهات مختلفی به رشد، شکوفایی و انکشاف رسانید.

۳. آسیب شناسی و ارابه ی راه حل ها

آسیب شناسی یکی از بنیادی ترین مؤلفه های رسیدن به اصلاحات، انکشاف و پیشرفت جوامع می باشد. هر جامعه ای که از نقاط ضعف و کاستی های خویش آگاه نباشد و راه کارهای درست و منطقی را غرض رفع این کاستی ها و نواقص پیشنهاد و اجرا ننماید، هیچ گاهی با کاروان پیشرفت، ترقی و توسعه هم گام نخواهد بود. بدین لحاظ شناخت آسیب ها، نخستین پله ی رسیدن به سازندگی و درستی هر امری پنداشته

می‌شود. نکته‌ی حایز اهمیت این‌که: آسیب‌شناسی باید از جانب شخصی صورت گیرد که دارای اهلیت و آگاهی جامع بوده و خود اهل خبره باشد و شرایط و وضعیت موجود را به خوبی درک کرده و با در نظر داشت حقایق موجود، راه‌کارهای سازنده را جهت رسیدن به وضعیت مطلوب پیشنهاد نماید و از راه‌های مختلف ممکن، به روشن‌گری و سمت‌وسو دادن اذهان و افکار عمومی اقدام نماید.

آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه به‌عنوان شخصیتی که حقایق موجود در کشورهای مختلف را از نزدیک ملاحظه نموده و فرهنگ‌ها، رویکردها، برنامه‌ها و پالیسی‌های متعددی را از نزدیک مشاهده نموده و با در نظر داشت آگاهی و بیداری که در عرصه‌های مختلف داشت، و هم‌چنان با توجه به تجربه‌ای که از اداره‌ی مجامع بزرگ در طول حیات خویش کسب نموده بود، همواره در پی آسیب‌شناسی اوضاع بوده و با در نظر داشت اقتضای زمان و موقعیت، راه‌کارهای سازنده را بیان داشته است. اینک چند مورد از آسیب‌هایی که مانع پیش‌رفت و شکوفایی می‌گردد را به بررسی می‌گیریم.

۱.۳. ناامیدی و بی‌هدفی

ناامیدی و بی‌هدفی آسیبی می‌باشد که موجب سقوط انگیزه و پشتکار انسان‌ها می‌گردد. آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه پیرامون آثار مخرب آن، ناامیدی و بی‌هدفی را به اضرار مرض برای جسم تشبیه نموده چنین می‌گوید: «جمعی از بی‌هدفان که در جهان رؤیا به سر می‌برند، وقتی در مقابل واقعیت‌های عینی تلخ قرار می‌گیرند، از آینده‌ی درخشان خود ناامید شده و سرنوشت خود را تاریک و ناکام می‌دانند. ناامیدی نقش مرض ایدز را در روح و روان آدمی دارد. ایدز مناعت و مقاومت بدن را در مقابل میکروبات مضره از بین می‌برد و بدن را به همه امراض مبتلا می‌سازد. ناامیدی نیز مقاومت و اراده‌ی نفسی را در برابر مشکلات زندگانی تضعیف و یا نابود می‌سازد و آدمی برای هیچ کاری جدیت و تلاش نمی‌ورزد و به بدبختی مادی و معنوی گرفتار می‌آید. جوانان هوشمند ما باید بدانند که هیچ صنف و هیچ قوم و هیچ ملتی از راه ناامیدی و تن‌پروری و بی‌عاری و بی‌هدفی کامیاب نشده‌اند و مدال افتخار را به دست نیاورده‌اند و تا معتقد و هدف‌مند و تلاش‌گر نگردیده‌اند، راه به جایی نبرده‌اند». (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۱۳)

۲.۳. ابتلا به رذایل اخلاقی

از دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه یکی از عواملی که موجب انحطاط و عقب‌گردی جوامع می‌باشد، همانا مبتلا شدن مردم به رذایل اخلاقی نظیر: دروغ‌گویی، پررویی، ول‌خرجی، فحاشی، خیانت، بدقولی و امثال این موارد بوده و این رذایل اخلاقی باعث جلوگیری از رشد جوامع می‌گردد. لذا برای رشد و ترقی کشور باید همواره در اجرای وظایف و امور یومیه، اعمال، کردار و گفتار خویش صادقانه و مخلصانه بود، چنان‌چه در این مورد بیان داشته است: «مبتلا شدن به عادات زشت و قبیح مانند کم‌رویی و پررویی، بی‌ادبی، کم‌کاری، اختیار دوستان بی‌عرضه و فاسد، دزدی از خانه، ول‌خرجی، تماشای فیلم‌های سکسی و زننده، چشم‌چرانی به سوی زنان و دختران، آشنایی دختران با پسران کوچک و بازار، بدحجابی دختران، دروغ‌گویی، بدگویی و فحاشی، بی‌حیایی و خیانت به امانت، بدقولی، درس خواندن برای مجرد نمره به دست آوردن، شهادت‌نامه‌ی قلبی گرفتن، نوامیس ملی و دینی را احترام نکردن، وقت‌گذرانییدن بیهوده، افراط و تفریط در کارها و اخلاق و تمایلات و ده‌ها نظایر این‌ها». (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۱۴)

۳.۳. غفلت و تفرقه

غفلت و تفرقه دو آسیب بزرگی است که نه تنها جوامع را از پیشرفت و ترقی باز می‌دارد، بلکه موجب رکود و عقب‌گرد جوامع نیز می‌گردد. آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه با شناخت درست این آسیب‌ها، به تبیین عواقب و پیامدهای آن پرداخته و عمل‌کردهای شهروندان را به صورت مستقیم به رشد و یا عقب‌گرد جامعه مؤثر می‌داند که در این زمینه چنین بیان می‌دارد: «گاهی اعمال خوب و بد با قطع نظر از استحقاق ثواب و عقاب اخروی، در سرنوشت ما (خوش‌بختی و بدبختی) در همین دنیا تأثیر دارد و قانون علیت استثنا ناپذیر است. ما با غفلت و یا جهالت به موضوع، به خاطر بدبختی‌های به وجود آمده از عمل بد ما، گاهی مهربانی و رحمت خداوند و گاهی قدر و قضای خداوند و حتی گاهی حکمت متعالیه‌ی او را زیرسوال می‌بریم و به قوانین زندگانی قرآن توجه نمی‌کنیم که خدا به کسی ستم نمی‌کند و این خود بندگان هستند که به خود ستم می‌کنند، و حتی محیط‌زیست در دریا و بیابان از عمل ما و کسب ما به تباهی می‌رسد، ولی ما احساس مسئولیت نمی‌کنیم. ما باید کتاب قوانین زندگانی در قرآن را بخوانیم و به خود آیم. به

دست خود بدبختی خود و فامیل خود را فراهم نسازیم که در همین دنیا به پیامد اعمال بد خود گرفتار گردیم». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۱۴) معلم افغانستان راه کار حلّ مشکل غفلت و تفرقه را اخوّت و هم‌دیگر‌پذیری دانسته و برای هم‌بستگی و برادری دینی تأکید فراوان نموده و چنین بیان می‌دارد: «من تأکید می‌کنم که جوانان عزیز! شما را به خدا قسم! مبدا هیچ‌گاه از اخوت اسلامی بگذرید. برای دین و دنیای ما، برای مال و ناموس ما، برای پیش‌رفت این کشور به خواب‌رفته و برای هم‌بستگی افغانستان بهترین راه این است که متحد و برادر باشید. ما با نام شیعه و سنی مخالف نیستیم، این‌ها نام مذهب است و باید باشد. بحث این‌جاست که در مسایل سیاسی و روابط اجتماعی مثل برادر زندگی کنیم». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۰۴) «ما موّحد هستیم و همان‌طور که در توحید واجب‌الوجود با هم یکی هستیم، اگر می‌خواهیم پیش‌برویم در نظام‌زدگانی و اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی نیز باید حد مشترک را داشته باشیم و وحدانیت در تمام شئون اجتماعی ما باید مراعات شود». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۰۵) هم‌چنان افزون بر تشویق به وحدت و اتحاد اسلامی، موضوع فعالیت‌های علمی و در کنار آن انجام امور خیریه را ترغیب نموده است، چنان‌چه در این خصوص بیان داشته است: «من خیلی علاقه دارم در پوهنتون کابل انجمن‌های اسلامی از محصلین سنی و شیعه تشکیل گردد و کارهای علمی نمایند و نیز به کارهای خیریه‌ی اجتماعی هم اقدام نمایند». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۰۷) هم‌چنان در خصوص تشکیل انجمن‌های اخوت اسلامی چنین بیان می‌دارد: «اگر در هر شهر و مراکز ولایات انجمنی به نام اخوت اسلامی یا شورای علما و یا هر نام دیگری تأسیس گردد، که برای تحکیم حسن تفاهم و برادری و همکاری و ازاله‌ی بدبینی‌های موهوم و خیالات باطل و موهون شیعه و سنی عمل کنند، بسیار مبارک و نافع خواهد بود». (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۲۸)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. از دیدگاه معلم افغانستان رحمته‌الله‌علیه، افغانستان زمانی به پیش‌رفت و ترقی می‌رسد که اتباع آن در بُعد اندیشه و اراده دارای همت عالی، وسیع‌نگری و تفکر روشن‌گرانه باشند، و رفتار و اندیشه‌های مخرب و مرتجعانه‌ای که موجب عقب‌گرایی جامعه می‌گردد، از قبیل: تبعیض و تعصبات، غفلت و تفرقه، ناامیدی و بی‌هدفی، مبتلا شدن به رذایل اخلاقی و

نظایر آن را از خویش به دور دارند.

۲. هم چنان در بُعد عملی نیز با شکوفایی عوامل زیربنایی مؤثر به پیش رفت و ترقی کشور کمک گردد.

۳. عوامل زیربنایی عبارتند از: غنای علمی و فرهنگی را با فراگیری و استفاده از علم و دانش، راه اندازی جهاد علمی و فرهنگی و تقویت و بهبود کیفیت مراکز و نهادهای علمی و فرهنگی؛ توسعه ی بخش اقتصادی کشور را با توجه بنیادی به رشد صنعت و تولید، راه اندازی جهاد صنعتی و تقویت سکتور زراعتی کشور؛ و رشد عرصه ی اجتماعی افغانستان به وسیله ی تعقل و تدبیر در انجام امور و آسیب شناسی و دریافت راه حل ها رقم زد.

فهرست منابع

۱. پیر عباس، محمد ابراهیم، (۱۳۹۱)، هست ها و باید های جایگاه قرآن در نظام آموزشی حوزه علمیه قم، رساله سطح سه، قم: حوزه علمیه قم.
۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد، (۱۳۶۶)، تصنیف غررالاحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات.
۳. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران: انتشارات تهران.
۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۷)، المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۵. عمید، حسن، (۱۳۸۹)، فرهنگ فارسی عمید، بی جا: انتشارات راه رشد.
۶. محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۶)، انوار هدایت، ج ۱ و ۳، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی.
۷. ---، (۱۳۹۵)، المعاد فی ضوء الدین و العقل و العلم، ایران: بی نا.
۸. ---، (۱۳۹۴)، رنگارنگ (کشکول درویشی)، کابل: بی نا.
۹. ---، (۱۳۹۳)، قانون احوال شخصیه شیعه از آغاز تا انجام، کابل: بخش تحقیقات حوزه علمیه خدیجه الکبری علیها السلام.
۱۰. ---، (۱۳۹۲)، عاشورا و اهمیت دین، کابل: انتشارات رسالات.
۱۱. ---، (۱۳۹۲)، قوانین زندگانی انسان در قرآن، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم.
۱۲. ---، (۱۳۹۲)، مسیر سخت و پرثمر، کابل: انتشارات رسالات.
۱۳. ---، (۱۳۹۱)، زن در شریعت اسلامی، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم.
۱۴. ---، (۱۳۸۸)، مباحث علمی و دینی، ج ۲، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم.

۱۵. ---، (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، ج ۱، چاپ دوم، کابل: مطبعه مسلکی افغان.
۱۶. ---، (۱۳۸۱)، وظیفه علمای دینی ما بضمیمه روابط اجتماعی در اسلام، کابل: چاپ خانه پرستش.
۱۷. ---، (۱۳۸۱)، جوانان و دوره جوانی، کابل: حرکت اسلامی افغانستان.
۱۸. ---، (۱۳۸۱)، وظیفه علمای دینی ما، کابل: پرستش.
۱۹. ---، (۱۳۸۰)، راه ترقی ما، کابل: مطبعه چهاردهی.
۲۰. بختیاری، صادق و مجید دهقانی زاده، نقش فعالیت های صنعتی در توسعه اقتصادی، فصلنامه علمی - پژوهشی برنامه ریزی و بودجه، سال: ۱۳۹۲، دور هجدهم، شماره ۲.
۲۱. پناهی، محمد انور، بررسی عوامل مؤثر بر سرمایه گذاری در بخش زراعت افغانستان، فصلنامه علمی - پژوهشی کاتب، سال: ۱۳۹۹، دوره هفتم، شماره ۱۶ و ۱۷.
۲۲. حسامی فر، عبدالرزاق، نقد و بررسی کتاب رویکرد استاد مطهری به علم و دین، پژوهش نامه انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال: ۱۳۹۳ دور چهاردهم، شماره دوم.
۲۳. زیبایی، حسن، مطالعه ای درباره نسبت ماهوی پیش رفت و عدالت؛ پیش رفت به مثابه عدالت، خردنامه، عدالت در الگوی اسلامی - ایرانی پیش رفت، سال: ۱۳۹۰، تهران: انتشارات همشهری.
۲۴. سبحانی نیا، محمد، تدبیر و برنامه ریزی در زندگی، ره توشه راهیان نور رمضان، ۱۳۹۴.
۲۵. صالحی آسفیچی، هاتف الرحمن، ضرورت تجدیدنظر در مفهوم پیش رفت با نگاهی نقادانه به توسعه و ترقی غرب، کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی.
۲۶. محمودی، ایوب و دیگران، ویژگی ها و ثمرات تفکر انتقادی از دیدگاه امام علی علیه السلام، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، سال: ۱۳۹۰. سال نوزدهم، دوره جدید، شماره ۱۳.
۲۷. مرادمند، علی، کتاب و کتابخوانی از منظر قرآن، فصلنامه کتاب، شماره هشتاد و یک، ۱۳۸۹.
۲۸. منصوری، رضا، دانشگاه و تعریف آن، فصلنامه رهیافت، سال: ۱۳۸۰، شماره ۲۴۰.
۲۹. مؤمنی، حسین و عبدالله توکلی، بررسی وضعیت سیاست گذاری نظام آموزش حوزه های علمیه افغانستان، دو فصلنامه علمی - تخصصی اسلام و مدیریت، سال: ۱۳۹۷، دوره هفتم، شماره ۱۳.

مصادیق اعجاز علمی قرآن در دیدگاه حضرت

آیت الله محسنی رحمته الله علیه

حجت الاسلام محمد عیسی فیاض زاده^۱

چکیده

بدون شک، قرآن کریم معجزه‌ی جاویدان رسول مکرم اسلام بوده و تا روز قیامت پاسخ‌گوی نیازهای بشری و شاهد صادق بر حقانیت دین مقدس اسلام می باشد. نگارش موجود، بیان مفهوم اعجاز، شرایط اعجاز، رابطه‌ی اعجاز با قانون علیت و برخی از مصادیق اعجاز علمی قرآن کریم را از دیدگاه حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه با روش توصیفی - تحلیلی، به بحث و بررسی گرفته و به یافته‌های ذیل دست یافته است: از منظر مرحوم آیت الله محسنی، اخبار از حالت نخست زمین و آسمان‌ها، تبیین حرکت زمین، نقش کوه‌ها در ثبات و بقای زمین، جاذبه‌ی عمومی، حرکت خورشید، رفتن انسان به آسمان‌ها، تسخیر آسمان توسط انسان‌ها، اسرار شگفت‌انگیز خطوط انگشتان، صحبت و علم پرندگان، نطق سایر موجودات و... از جمله معجزات علمی قرآن کریم به حساب آمده است.

واژگان کلیدی: اعجاز قرآن، اعجاز علمی، معجزه، آیت الله محسنی.

۱. دانش‌آموخته‌ی فقه و حقوق و طلبه‌ی خارج فقه و اصول در حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.

مقدمه

دین مقدس اسلام جامع‌ترین، کامل‌ترین و آخرین دینی است که برای هدایت و راهنمایی جامعه‌ی بشری از طرف پروردگار متعال نازل شده است. با توجه به ابتدای دین اسلام بر فطرت انسانی، قرآن کریم پاسخ‌گو به تمام نیازهای جامعه‌ی گذشته و آینده می‌باشد. مجموعه‌ی معارف الهی دین اسلام در کتاب جامع، کامل و جاویدان قرآن کریم نازل شده و توسط آخرین پیامبر الهی حضرت محمد بن عبدالله ﷺ ابلاغ گردید. دین مقدس اسلام، دینی جاوید و ماندگار برای تمام بشریت تا روز رستاخیز است و ناگزیر نیازمند به معجزه‌ای جاویدانه و ماندگار است که در بستر زمانه، گواه صادق بر حقانیت دین اسلام باشد. از این رو خداوند متعال قرآن کریم را معجزه‌ی ماندگار دین مقدس اسلام قرار داده است که از جهات، علمی، ادبیاتی، محتوای و... دارای اعجاز باشد و بشر تشنه‌ی معرفت را به حقانیت اسلام رهنمون سازد. چنان‌که دانشمندان اسلامی و از آن میان حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه اعجاز قرآن کریم و به‌ویژه اعجاز علمی قرآن کریم را در عصر پیش‌رفت‌های علمی برجسته نموده و بارها در آثار علمی خویش آن را تبیین نموده‌اند. قرآن کریم از جهات مختلفی دارای اعجاز است و هرکدام نیازمند بحث مستقلی است، ولی با توجه به پیش‌رفت‌های علمی و پرده برداشتن از حقایق علمی قرآن، پژوهش در محور اعجاز علمی قرآن، یک امر ضروری و مورد نیاز تلقی می‌گردد. پرسش اصلی که مقاله‌ی حاضر به دنبال پاسخ آن می‌باشد، این است که از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، اعجاز علمی قرآن در چیست؟

فرضیه بر این است که اخبار از حالت نخست زمین و آسمان‌ها، تبیین حرکت زمین، نقش کوه‌ها در ثبات و بقای زمین، جاذبه‌ی عمومی، حرکت خورشید، رفتن انسان به آسمان‌ها، اسرار شگفت‌انگیز خطوط انگشتان، صحبت و علم پرنندگان، نطق سایر موجودات از معجزات علمی قرآن باشد. بررسی مهم‌ترین اعجاز علمی قرآن کریم با محوریت دیدگاه مرحوم آیت‌الله محسنی، ضروری است؛ زیرا ایشان در تفسیر قرآن کریم، ضوابط خاصی را رعایت می‌کنند و علاوه بر مقید بودن بر ظاهر آیات، هیچ‌گاه حاضر نیستند با روایات ضعیف، آیه‌ای از آیات مبارکه را تفسیر نمایند. ایشان ضوابط تفسیری مشخصی را در نوشته‌های خویش، برای تفسیر دقیق قرآن کریم تبیین و تدوین کرده‌اند.

(محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۱، ۲۲)

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. مفهوم اعجاز

«اعجاز» مصدر باب افعال، از ماده‌ی عجز به معنای ناتوان کردن است؛ (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۳۹۴) چنانچه در کتاب مجمع‌البحرین نیز اعجاز را چنین معنی نموده است: «اعجاز، عبارت است از این‌که انسان چیزی را بیاورد که خصمش را ناتوان کند». (طریحی، ۱۳۷۵ش: ج ۴، ۲۴) حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در کتاب صراط‌الحق نیز اشاره به همین معنای فوق نموده است. (محسنی، ۱۳۷۱ش: ۴۱)

در اصطلاح دانشمندان، معجزه یا اعجاز به عبارات مختلفی تعریف شده است. مرحوم خوبی در تفسیر البیان می‌فرماید: «اعجاز، عبارت از این است: کسی که مقامی را از ناحیه‌ی خداوند جلا برای خود ادعا می‌کند، باید به‌عنوان گواه بر صدق گفتارش عملی را انجام دهد که به ظاهر خلاف قوانین خلق و خارج از مسیر عادی و طبیعی است و دیگران از انجام دادن آن عمل، عاجز و ناتوان هستند. این چنین عمل خارق‌العاده‌ی را به معجزه، و انجام دادن آن عمل را اعجاز می‌نامند». (خوبی، ۱۳۸۲ش: ۵۲)

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در توضیح معنای معجزه چنین می‌نویسد: «معجزه، عبارت است از این‌که مدعی منصب از مناصب الهی، چیزی را بر صدق مدعایش شاهد بیاورد، که بر خلاف جریان طبیعت بوده و دیگران از انجام آن عاجز باشند و معجزه‌ی مذکور مطابق با دعوی آن باشد». (محسنی، ۱۴۲۸ق: ج ۳، ۴۰)

مفهوم معجزه‌ی علمی که مورد بحث است، تبیین مطالبی است که در زمان نزول قرآن کریم از سطح فکر بشر، بیرون بوده و صدور چنین مطالبی جز از طرف خداوند، امکان نداشته است.

۲.۱. شرایط معجزه

از مباحث مهمی که معجزه را از سحر و کرامت و... امتیاز می‌بخشد، بیان شرایط معجزه است. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه شرایط معجزه را در ضمن چند عنوان تبیین نموده است:

الف. امکان دعوی مورد معجزه؛ یکی از شرایط معجزه این است که ادعای مورد اثبات معجزه، عقلاً امکان داشته و از محالات عقلی نباشد، وگرنه نفس استحاله دعوی، بهترین

دلیل بر کذب آن دعوی است.

ب. صدور معجزه برای اثبات منصب الهی؛ معجزه برای اثبات یک منصب از مناصب الهی آورده شود؛ زیرا کاری خارق العاده که به جهت اثبات منصب الهی نباشد، کرامت نامیده می‌شود؛ شبیه کراماتی که از اولیای الهی مثل آصف بن برخیا، حضرت مریم و... صادر شد.

ج. صدور معجزه بعد از دعوی؛ معجزه باید بعد از طرح دعوی اجرا گردد، وگرنه اجرای کار خارق العاده قبل از دعوی، ارهاص نام‌گذاری می‌شود. شبیه تکلم حضرت عیسی در گهواره، شکسته شدن ایوان کسری هنگام تولد رسول مکرم اسلام و... .

د. مطابق بودن با دعوی؛ معجزه باید مطابق با دعوی صاحب معجزه باشد؛ زیرا اگر مطابق با دعوی نباشد، تکذیب‌کننده‌ی دعوی است، مثل قصه‌ی مسیلمه کذاب که نتیجه‌ی معکوس می‌داد.

ه. عدم امکان معارضه؛ معجزه باید به گونه‌ای باشد که هیچ‌کسی توان معارضه و مقابله با آن را نداشته باشد، وگرنه معجزه نیست. (محسنی، ۱۳۷۱ش: ج ۳، ۴۴)

مرحوم آیت‌الله محسنی شرایط دیگری را نیز ذکر نموده و صحتش را نپذیرفته است، از این رو نگارنده از بیان آن صرف نظر می‌کند.

۳.۱. رابطه‌ی معجزه با قانون علیت

تمام موجودات ممکن از طریق علل و اسباب، موجود شده و هیچ موجود ممکن بدون علت و سبب نیست. از این رو درباره‌ی کارهای خارق العاده‌ای چون معجزه، این پرسش مطرح است که آیا معجزه از مجرای قانون اسباب و علل اجرا می‌گردد و یا خارج از دایره‌ی قانون علیت وجود پیدا می‌کند؟

پرسش فوق، دانشمندان علوم اسلامی را برآن داشته تا پاسخ مناسبی را تهیه و ارایه نمایند. از این میان آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در مقام پاسخ به پرسش مذکور بر آمده و در یکی از تألیفات‌شان چنین می‌نویسند: «معجزه به معنای برهم زدن قانون علیت و سببیت نیست و در کارخانه ایجاد و عوامل سازنده‌ی جهان، هیچ تناقضی وجود ندارد، چون همه‌ی موجودات مطابق اراده‌ی نافذ و یگانه‌ی خداوند، در حلقه‌ی هستی داخل می‌شوند و بقا و استمرار آن‌ها نیز زیر اثر قدر الهی جریان دارد. معنای معجزه، حکومت علل مخفی

بر علل عادی آن‌ها می‌باشد. بلی، ممکن است عده‌ای از پدیده‌ها دارای علل متعددی باشند، که یکی از آن‌ها علل مادی و عادی باشد و دیگری علت و سبب مادی غیرعادی، و معجزه گاهی از همین راه صورت می‌گیرد؛ یعنی تقدیم علت مادی غیر عادی قوی‌تر، بر علت مادی عادی. گاهی ایجاد مانع از طریق علل آن است، مثلاً کسی را سیلی می‌زند، ممکن است محل سیلی فوراً توسط دوایی بی‌حس گردد، تا سیلی اثر بر او نگذارد و گاهی ممکن است کسی را که قصد قتل دیگری را دارد به ایجاد عوارض نفسی منصرف کند، بعید نیست که همین عامل، مانع قصد فرعون از قتل موسی و مانع قصد خلیفه‌ی عباسی از قتل امام صادق علیه السلام باشد». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۲: ۸۴؛ همان، ۱۴۲۸ق: ج ۳: ۴۱)

۲. اعجاز علمی قرآن از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه

قرآن از جهات متعددی معجزه‌ی ماندگار و گواهی صادق بر حقانیت دین و رسالت پیامبر مکرم اسلام است؛ چنان‌که دانشمندان اسلامی کتاب‌های مستقلی را در این بخش تألیف و تحریر نموده‌اند. از آن میان، دانشمند چیره‌دست جهان اسلام حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه نیز کتاب مستقلی را تحت عنوان «قرآن یا سند اسلام» نوشته و در لابه‌لای کتاب‌های کلامی و تفسیری‌شان نیز به مناسبت‌های مختلف مسأله‌ی اعجاز قرآن کریم را مطرح نموده است. قرآن کریم معجزه‌ی جاویدان دین مقدس اسلام، پاسخ‌گوی تمام نیازهای جامعه‌ی بشری می‌باشد. این کتاب در بخش‌های مختلف زندگانی بشر، قوانین متعدد و مناسبی چون قوانین علمی، اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... را بیان نموده است که بررسی هر کدام کتاب مستقلی را نیازمند است. از آن میان طرح و تبیین مطالب علمی قرآن، در فضا و شرایط جاهلیت جزیره‌ی العرب، آن‌هم از طرف پیامبری که سواد خواندن و نوشتن را نمی‌دانست، بالاترین شاهد و گواه روشن بر حقانیت رسالت پیامبر بزرگوار اسلام می‌باشد. از این روایت الله محسنی رحمته الله علیه در کتاب‌ها و تألیفات علمی‌شان بارها از معجزات علمی قرآن کریم سخن گفته و معجزات علمی قرآن را بهترین دلیل بر حقانیت اسلام می‌داند. (محسنی، ۱۳۷۳ش: ۱۹۱؛ همان، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۵۲) در ادامه چند مورد از مصادیق معجزات علمی قرآن کریم بیان می‌گردد:

۱.۲. حالت نخست زمین و آسمان‌ها

خداوند متعال می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ؛ آیا ندیده‌اند آنانی که کافر شده‌اند که آسمان‌ها و زمین متصل بود، پس آن‌ها را منفصل و از هم جدا نمودیم و قرار دادیم از آب، هر چیز زنده را پس آیا ایمان نمی‌آورند». (انبیاء: ۳۰) در آیه‌ی شریفه‌ی دیگر می‌گوید: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ؛ سپس متوجه به سوی آسمان شد در حالی که دود بود». (فصلت: ۱۱) این آیات مبارکه، چند معجزه از معجزات علمی قرآن را تبیین نموده و شاهد روشنی بر حقانیت قرآن کریم است.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در توضیح این آیات مبارکه می‌فرماید: «از این دو آیه، سه موضوع به خوبی استفاده می‌شود: اول، آسمان‌ها و زمین در اول یک امر متصل بوده‌اند. دوم، آن شیء متصل مذکور، دود (گاز) بود. سوم، هرچیز زنده از آب خلق شده است. دو موضوع اول، پس از تحقیقات لاپلاس (۱۸۲۷-۱۷۴۹) در محافل علمی دنیا مسلم شد؛ چنانچه تحقیقات دانشمندان موضوع سوم را نیز روشن نمود و به‌طور کلی نسوج گوستی، دارای ۷۵ درصد آب بوده و مقدار آن در حیوانات مختلف است. گفته شده که بیش‌تر از ۵۰ درصد وزن پرتوپلاسم، هر سلول مرکب از آب می‌باشد و بدون آب حرکات و تبادلات داخلی هر موجود زنده‌ی امکان پذیر نخواهد بود». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ۱۶)

مطالب علمی فوق در زمان نزول قرآن کریم قابل تصور نبود، تا چه رسد قابل باور باشد و بعد از گذشت صدها قرن توسط پیش‌رفت‌هایی علمی رمز‌گشایی گردید، و این باعث شد که دانشمندان متعددی به دین مقدس اسلام و کتاب آسمانی (قرآن) پناه ببرند.

۲.۲. حرکت داشتن زمین

خداوند متعال می‌فرماید: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا؛ خدایی که قرار داد برای شما زمین را گهواره» (زخرف: ۱۰). حرکت زمین یکی از مسایل علمی است که توسط دانشمندان در عصرهای متأخر کشف و در محافل علمی مطرح شده و چه بسا در ابتدا مورد انکار قرار می‌رفت، تا این‌که در اثر پیش‌رفت‌های علمی امروزه حرکت زمین یک امر مسلم و قطعی علمی می‌باشد. خوش‌بختانه قرآن کریم پیش‌قدم‌تر از همه‌ی انسان‌ها این مسأله علمی را در فضا و مکانی مطرح کرد که کسی از حرکت زمین خبری نداشته، بلکه طرح چنین

مباحثی را در جمع افسانه‌ها می‌دانستند، تا این‌که دانشمندان پرده از این راز قرآنی برداشته و مفاد این آیات مبارکه را حسی کردند. امروزه این آیات یکی از معجزات علمی قرآن بوده، و دلالت واضحی بر حقانیت قرآن دارد.

آیت الله محسنی رحمته الله علیه این آیه مبارکه را یکی از معجزات علمی قرآن دانسته و در توضیح آیه چنین می‌فرماید: «خوانندگان عزیز می‌دانند که خاصیت و فایده‌ی گهواره، همان حرکت او است و آیه‌ی فوق، حرکت زمین را به لطیف‌ترین وجه بیان می‌کند و خداوند متعال نیز می‌فرماید: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ»؛ و می‌بینی کوه‌ها را در حالی که می‌پنداری، آن‌ها ساکن و بی‌حرکت است، با این‌که هم‌چون ابرها، مرور و حرکت دارند و این صنع و ساخت خدایی است که محکم و متقن نموده، هر چیز را و به تحقیق خداوند آگاه است به آن‌چه به جا می‌آورد» (نمل: ۸۸). آیا این عبارت و این مضمون در ۱۴ قرن قبل، قابل گفتن بود و کدام عقل بود که بتواند بفهمد کوه‌ها بی‌حرکت نیست، و به واسطه‌ی حرکت زمین، حرکت دارد؟! وجدان هر عاقل، بی‌اختیار حکم می‌کند که این آیه قوی‌ترین گواهی بر آسمانی بودن قرآن است، زیرا حرکت کوه‌ها در زمان نزول وحی، بلکه صدها سال بعد، از نظر عقل مردم و محافل علمی آن زمان، به منزله‌ی انکار یک امر محسوس محسوب می‌شد، بلکه مانند این بود که نتیجه‌ی ضرب دو در دو را پنج بگوییم، ولی گالیله بود که حرکت زمین را کشف کرد و به خاطر اظهار آن، جان خود را در معرض خطر کلیسای مسیحیت منسوخ قرار داد». (محسنی، ۱۳۹۴ ش: ج ۲، ۲۵)

۳.۲. نقش بزرگ کوه‌ها در ثبات زمین

ثبات و آرامش زمین یکی از بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی بوده و از ابتدا تا آخر زندگانی، بستر مناسبی را برای زندگانی بشر فراهم نموده است. درک این نعمت زمانی حسی می‌گردد که انسان در شرایط زمین لرزه قرار بگیرد. فهم این مطلب علمی که کوه‌ها چه مقدار در ثبات زمین نقش دارند، در زمان جاهلیت عرب و شرایط نزول قرآن کریم مطرح نبود، ولی با آن‌هم قرآن کریم از نقش کوه‌ها در ثبات زمین سخن می‌گوید: «وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ؛ در زمین کوه‌هایی افکند که از اضطراب شما جلوگیری کند» (لقمان: ۱۰ و نحل: ۱۵). و یا در جایی دیگر می‌فرماید: «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ

اُوتاداً؛ آیا قرار ندادیم زمین را گهواره و کوه‌ها را (مثل) میخ‌ها؟» (نباء: ۶ و ۷).

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در توضیح آیات مبارکه چنین می‌فرماید: «امروز ثابت شده که اگر کوه‌ها نمی‌بود و زمین فقط دارای قشر نرم خاک و ریگ و امثال آن می‌بود، تحت جاذبه‌ی ماه قرار می‌گرفت و مانند دریا دارای جزر و مد گردیده، همیشه در حال اضطراب و حرکت نامناسب بود، که آسایش زندگی انسان را مختل می‌گردانید. می‌گویند: زمین با همین کوه‌های کنونی اش باز هم از چنگ جاذبه‌ی ماه نتوانسته است فرار کند و هر گاهی حدود ۳۰ سانتی‌متر پوسته‌ی آن تدریجاً بالا و پایین می‌رود، ولی به واسطه‌ی کمی آن، درد سر ما را فراهم نمی‌تواند؛ پس این کوه‌ها زندگی ما را گوارا می‌سازد». (محسنی، ۱۳۹۴ ش: ج ۲، ۲۰۶؛ همان، ۱۳۸۳ ش: ۲۷؛ همان، ۱۳۹۱ ش: ۱۷۹؛ همان، ۱۳۷۵ ش: ۵۲)

۴.۲. جاذبه‌ی عمومی

خداوند متعال می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا؛ خداوندی که بلند کرد آسمان‌ها را و آن‌ها را بدون ستون‌هایی که بینید، برافراشت» (رعد: ۲). جاذبه‌ی عمومی یکی از مهم‌ترین مسایل علمی بود که توسط دانشمندان کشف گردید، ولی قرآن کریم خوش بختانه بسیار زودتر از دانشمندان و پیش‌رفت‌هایی علمی از این واقعیت علمی خبر داده است و این خود از معجزات علمی قرآن کریم است.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه درباره‌ی کیفیت استفاده‌ی جاذبه‌ی عمومی زمین از آیه‌ی مبارکه چنین می‌فرماید: «یعنی آسمان‌ها بر میلیون‌ها سیاره‌ها و ستاره را بدون ستون‌های (عمد) دیدنی آفریده‌ایم؛ ظاهراً آیه ناظر به دو قوه‌ی جاذبه و دافعه است که وجود آن‌ها واقعی و غیر دیدنی است و چنان‌که این دو قوه نمی‌بود این کرات از مدارات اولیه‌ی خود پراکنده و با هم تصادف می‌کردند و کهنکشان‌ها، شکل نمی‌گرفتند و بقایی نداشتند. حتماً کوه‌ی کوچک زمین در اثر تصادم با کوه‌ی بزرگ، نابود می‌شد. این ستون‌های نامریی، توسط دانش بشری در این اواخر کشف شد و دانشمندان بشری در قرون قبلی از آن اطلاعی نداشتند، تا چه رسد به محیط خرافی و بت پرستان مکه و پیامبر بی‌سواد و درس نخوانده! آیا این‌ها وجدان شما را وادار نمی‌کند که اقرار کنید: قرآن کتاب نازل شده از جانب پرودگار است؟». (محسنی، ۱۳۹۶ ش: ج ۲، ۲۶۸؛ همان، ۱۳۹۱ ش: ۱۰۹)

با توجه به این‌که پیامبرگرمی اسلام، قرآن کریم را در عصر جاهلیت عرب، برای هدایت

انسان‌ها از جانب خداوند مطرح کرد، در واقع نوری را هدیه‌ی بشر نمود که بعد از سال‌ها تحقیق، تازه بشر توان هضمش را پیدا نموده است. به جد می‌توان ادعا کرد که تبیین و فهم چنین مسائلی علمی، در فضای نزول قرآن کریم، به فکر کسی خطور نمی‌کرد، از این رو تبیین واقعیت‌هایی علمی در آیات نور بخش قرآن کریم، بهترین گواه بر حقانیت قرآن بوده و از معارف قرآن، چهره‌ی زیبا، علمی و منطقی ارائه می‌کند.

۵.۲. حرکت خورشید

خداوند متعال می‌فرماید: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ؛ خورشید در حرکت است، در قرارگاهی را که برایش است و این اندازه‌گیری خدای عزیز و دانا است. یکی از معجزات علمی قرآن کریم، تبیین حرکت خورشید است؛ زیرا قرآن کریم در فضا و شرایطی حرکت خورشید را مطرح نموده است که هیچ خبری از حرکت خورشید نبود و کسی تصور آن را نمی‌کرد، ولی قرآن کریم در همان زمان و شرایط تاریک جهالت و نادانی، از حرکت خورشید سخن می‌گوید، تا این‌که با پیش‌رفت‌های علمی، تازه دانشمندان به حرکت خورشید پی بردند، این خود از معجزات علمی قرآن بوده که به‌طور آشکار بر حقانیت آن دلالت می‌کند.

آیت الله محسنی رحمته الله علیه در توضیح این معجزه‌ی علمی قرآن کریم چنین می‌فرماید: «در هیأت بطلمیوسی، زمین مرکز عالم معرفی شده بود که افلاک و خورشید به دور آن می‌چرخیدند و این نظریه تا زمان گالیله و کوپرنیک و کپلر مسلم بود و محافل علمی و فلسفی دنیا به آن معتقد بود و سکون زمین جزء محسوسات به حساب می‌رفت که قابل انکار نبود، ولی گالیله و کوپرنیک و کپلر اثبات کردند که زمین نه سکونی دارد و نه مرکز عالم است، بلکه با چند کوه‌ی دیگر به دور خورشید در گردش هستند و این خورشید است که مرکز دنیای ما (منظومه‌ی شمسی) می‌باشد و خودش در جای خود ثابت و بر قرار است. در حدود شصت سال قبل، تقریباً این نظریه نیز باطل شد؛ زیرا تحقیقات دانشمندان فلکی ثابت نمود که خورشید نیز از خود حرکت مستقلی دارد، که با سرعت تقریباً هفتاد هزار کیلومتر در ساعت به دنباله ستاره‌ی موسوم به نسر واقع در فضای وسیع در حرکت است؛ پس خورشید در عین حالی که مرکزیت خود را نسبت به کرات نه‌گانه حفظ نموده، خود نیز حرکت وضعی و انتقالی دارد؛ چنان‌چه به همین نزدیکی‌ها علوم

بشری برآن واقف گشت و قبل از شصت سال تقریباً کسی از حرکت آن اطلاعی نداشت. این جا است که اعجاز علمی دیگر قرآن ظاهر می‌شود؛ زیرا چهارده قرن قبل، قرآن صریحاً حرکت شمس را بیان فرموده که یک مورد آن، همین آیه‌ی مبارکه است که ما آن را عنوان کردیم». (محسنی، ۱۳۹۴ ش: ۲۴؛ همان، ۱۳۹۱ ش: ۱۶۱)

البته در قرآن کریم آیات دیگری نیز موجود است که در محور خورشید، مطالبی را تبیین می‌کند؛ چنان‌که یکی از سوره‌های قرآن کریم، تحت عنوان سوره‌ی شمس یاد می‌گردد، و خداوند به شمس قسم یاد می‌کند. ممکن از نفسی توجه به شمس، در قسم پروردگار عالم، به مرکزیت خورشید همون شویم. از این رو است که دانشمندان زیادی از سایر ادیان و مذاهب با نگاه منصفانه و فارغ از عمل و دسیسه‌های دشمنان، سراغ قرآن کریم را گرفته و از جمع هدایت‌یافتگان شمرده می‌شود.

۶.۲. رفتن انسان به آسمان‌ها

یکی از مسایل علمی و حسی در عصر کنونی، سفر به فضا و تسخیر نمودن کرات دیگر آسمانی است؛ چنان‌که کشورهای مختلف در صدد رسیدن به پیش‌رفت‌های قابل توجه بوده و تا کنون پیش‌رفت‌های چشم‌گیری نیز صورت گرفته است، و کسی تصور نمی‌کرد که چنین مسایلی علمی و پیچیده در چهارده قرن قبل، در هنگام نزول قرآن در محیط جاهلیت و دور از تمدن جزیره‌ی العرب مطرح شود. قرآن کریم از طرف خالق آسمان‌ها نازل شده است و رفتن انسان در فضا را در همان زمان مطرح کرده و با سفر آسمانی رسول گرامی اسلام در معراج این واقعیت را به اثبات رسانید. با توجه به نبود آگاهی و پیش‌رفت‌های علمی، مردمان آن روز چه بسا این واقعه‌ی بزرگ را انکار نموده و امری غیر قابل تحقق می‌دانستند، تا این‌که در اثر پیش‌رفت‌های علمی و سفرهای فضایی، مسأله‌ی معراج رسول گرامی اسلام، قابل هضم و پذیرش شد. به جرئت می‌توان ادعا کرد که اولین فضانورد انسان، رسول گرامی اسلام ﷺ بوده و اولین گام در سفر فضایی، توسط رسول گرامی اسلام ﷺ کلید خورده است. این یکی از بزرگ‌ترین افتخارات قرآن کریم و یکی از بزرگ‌ترین معجزات علمی قرآن است که دلالت روشن بر حقانیت آن دارند.

حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، سفر معراج پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله علیه و آله را به تحلیل و بررسی گرفته و این سفر فضایی رسول گرامی اسلام را یکی از بزرگ‌ترین معجزات علمی

قرآن می‌داند، زیرا این جریان در چهارصد سال قبل در آیات قرآن کریم انعکاس یافته است. ایشان در توضیح این معجزه‌ی علمی قرآن چنین می‌فرماید: «در عصر قرآن، موضوع مسافرت انسان به آسمان و کرات بالا قابل باور نبود، بلکه هیأت بطلمیوسی آن را یک امر محال و مخالف عقل می‌دانست، ولی قرآن مقدس در آیات معراجیه، این موضوع را ممکن و یک امر واقع شده، اعلام نموده و با کمال شجاعت و صراحت لهجه بیان داشت که پیغمبر بزرگوار به آسمان‌ها رفته است و عجایب خلقت را مشاهده فرموده است. پس از قرن‌ها، بشر متوجه شد که این مسافرت ممکن است و با استفاده از تجربیات و معلومات صدها ساله‌ی خویش، اخیراً توانست پای خود را بر سطح کره‌ی قمر بگذارد، بلکه اشغال کره‌ی مریخ و زهره را نیز در نفس خود قصد نماید، و البته بعید نیست، روزی برسد که مریخ و یا زهره و یا هر دو و احتمالاً سایر کرات منظومه‌ی شمسی ما مانند ماه در تحت تصرف انسان‌ها درآید و این مهمانان ناخوانده، داخل آن‌ها گردند و عظمت قرآن مجید و خدایی بودن نزول آن، بهتر روشن گردد. بلی، این‌گونه افکار عالی و اخبار فوق العاده، در خور فهم یک عرب بی سواد، ۱۴ قرن قبل نیست، و لابد دست غیبی را باید در کار دانست. آری، قرآن به قدری بلند صحبت نمود که حتی معلومات و ترقیات قرن ۲۰ و عصر فضا هنوز هم به آن نرسیده و از تحلیل آن عاجز است؛ چنانچه آیات معراجیه، دو مطلب را به طور پیش‌پا افتاده و در عین حال قطعی بیان نموده که علوم تجربی بشر، ممکن است در دوسه قرن بعدی هم به آن نرسد. یکی از آن دو مطلب حد اکثر سرعت سیر است که در هر ثانیه در حدود سیصد هزار کیلومتر، تعیین شده است. در حالی که رفتن حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله به آسمان‌ها و مراجعت ایشان در چند ساعت شب، سرعت حرکت را خیلی خیلی بالاتر از این، معین می‌کند؛ اگرچه فعلاً هم زمزمه‌هایی در بعضی از محافل علمی دنیا، در باره‌ی حد سرعت حرکت شنیده می‌شود و حتی بعضی‌ها سرعت نور را در یک ثانیه، نه صد هزار کیلومتر، سه برابر نظریه‌ی انشتین گفته‌اند، ولی از نظر علمی هنوز به ثبوت نرسیده است. مطلب دیگر آن که مسافرت انسان به خارج از منظومه‌ی شمسی ما است، به طور قطعی حضرت پیامبر بزرگوار صلی الله علیه و آله از منظومه‌ی شمسی ما خارج شده و احتمالاً از کهکشان‌ها نیز به کهکشان‌های دیگر مسافرت کرده است. قرآن در سوره‌ی النجم می‌فرماید: «وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ» (۱۵-۱۳). معلوم است که جنة الماوی، در منظومه‌ی شمسی ما نیست، حتی از هفت آسمانی که قرآن بیان می‌کند

نیز بیرون است؛ زیرا خداوند در قرآن می‌فرماید که روز قیامت زمین و آسمان‌ها تبدیل می‌شود: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (ابراهیم: ۴۸۱). اگر تمام ستارگان موجود، آسمان اول قرآن باشد، چنان‌چه بعضی از دانشمندان عالی‌قدر اسلامی فرموده‌اند، و بهشت ماوی را نیز از همه‌ی آسمان‌های هفت‌گانه بیرون بدانیم، چنان‌چه در بالا بیان داشتیم، آن وقت وسعت و طولانی بودن معراج آن حضرت، به‌طور شگفت‌آوری ثابت می‌شود که گمان نکنم علم تجربی در ده قرن آینده هم بتواند آن را هضم و تجزیه و تحلیل نماید. ما نمی‌خواهیم این مطلب عالی و شامخ را از معجزات علمی قرآن، در این عصر به حساب آوریم و نه برای این کار عجله‌ای داریم. چرا که قرآن، مخصوص قرن بیست نیست، بلکه نور افشانی و حکومت آن تا آخر دنیای ما ادامه دارد. بگذارید این دو مطلب را در قرون بعدی که سیر علمی بیش‌تر انکشاف یابد، از معجزات علمی قرآن به حساب آورند و چه بسا معجزات علمی‌ای در آینده از قرآن ظاهر شود، که ما امروز تصور آن را نکرده باشیم». (همان: ۳۰)

۲.۷. اسرار سر انگشتان

یکی از اسراری که قرآن کریم پیش‌گام‌تر از همه‌ی انسان‌ها مطرح کرده است، اسرار شگفت‌انگیز سر انگشتان انسان است، به‌گونه‌ای که تأمل در محور آیات مبارکه، نشان حقانیت قرآن و رسالت رسول گرامی اسلام است و این خود معجزه‌ی دیگری از معجزات علمی قرآن کریم است.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در توضیح این معجزه‌ی علمی چنین می‌نویسد: «به‌طوری‌که می‌دانید در سال‌های اخیر دانشمندان متوجه شده‌اند که خطوط منقوشه‌ی انگشتان هر فرد با خطوط انگشتان فرد دیگر اختلاف و مغایرت دارد، به‌طوری‌که دو نفر پیدا نمی‌شوند که خطوط سر ناخن‌های آنان یک‌قسم باشد و از این اختلاف، پلیس برای پیدا کردن جنایت‌کاران و محاکم برای اعتبار اسناد و عدم جعل کاری استفاده‌ی زیادی می‌کند و این موضوع یکی از شاه‌کاری‌های خلقت الهی است که در بین میلیاردها انگشتان انسان‌ها، دو انگشت متشابه الخطوط - بر خلاف قانون توارث داروین - پیدا نمی‌شود و واضح است که حتی یک قرن قبل کسی به این سر آفرینش واقف نبوده، ولی قرآن مقدس چهارده قرن قبل از امروز چنین فرموده: «أَيُّ حَسْبُ الْإِنْسَانِ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ؛ آیا انسان می‌پندارد هرگز جمع نمی‌توانیم استخوان‌هایش را؛ یعنی پس

از مردن و ویران شدن کالبد مادی او، ما نمی‌توانیم او را دوباره زنده کنیم و به میدان حشر حاضرش سازیم». بلی، ما تواناییم که برابر بسازیم سرانگشتانش را» (قیامت: ۳ و ۴). ملاحظه می‌فرمایید که خداوند برای دفع قول منکرین روز قیامت و حشر مردگان از قدرت خود بر تسویه‌ی سرانگشتان انسان صحبت می‌کند و علمای تفسیر به‌طور صحیح نمی‌فهمیدند که برای چه خداوند در این آیه از تسویه‌ی سرانگشتان صحبت نموده و این تسویه به حشر انسان‌ها در قیامت، ظاهراً ربطی نداشت، ولی از برکت ترقی‌ی ساینس امروز ما این آیه‌ی مبارکه را بهتر از گذشتگان خود می‌دانیم، و گویا خداوند می‌فرماید: در حالی که انگشتان شما را با آن همه خطوط عجیب و غریب آن که از دو نفر باهم شباهت ندارد، خلق می‌کنیم و آن‌ها را برابر و درست می‌نماییم، آیا استخوان‌های شما را از هم امتیاز داده نمی‌توانیم و آیا مواد متبدله‌ی بدن شما را جدا کرده و دوباره بدن شما را نمی‌توانیم تکوین داده و حیات بخشیم؟ آیا باز هم می‌شود، خیال کرد که قرآن ساخته‌ی فکر بشری است نه وحی‌ی خدایی، هیهات هیهات!!!». (همان: ۵۳)

نگارنده از همه‌ی جوانان و اندیشمندان اسلامی در علوم تجربی انتظار دارد، برخی مطالب قرآنی را که ارتباط به مسایل علمی دارد، مورد تحقیق و پژوهش قرار دهند، تا هم خدمتی به علم کرده و هم رمزگشای مطالب قرآن باشند.

۸.۲. قرآن و صحبت مورچگان

یکی از مطالب علمی‌ای که فهمش در زمان نزول قرآن کریم دور از درک و فهم بشری بود، صحبت حیوانات و از جمله مورچگان است. این خود شاهد روشن بر الهی بودن قرآن است، زیرا او خالق همه‌ی حیوانات است و می‌داند که حیوانات را به چه ابزار و امکانات خلق کرده است.

حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در توضیح این اخبار علمی قرآن می‌نویسد: «قرآن، صحبت مورچگان را در زمانی که جز افسانه حساب می‌شد، برای مردم گوشزد نمود. در قصه‌ی سلیمان می‌فرماید: «قَالَ نَمَلٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ؛ مورچه‌ای گفت که ای مورچگان! داخل شوید در خانه‌های تان که درهم نشکند (زیر پانکند) شما را سلیمان و لشکریانش در حالی که آنان آگاهی نداشته باشند» (نمل: ۱۸). ولی تحقیقات علمای حشره‌شناس در زمان‌های اخیر این موضوع باور نکردنی را ثابت کرد. «موریس مترلینگ» دانشمند معروف می‌نویسد: «به‌طوری که تصویری شود، مکالمه‌ی مورچگان

به وسیله‌ی نیش‌های حساس در درجه‌ی ابتدایی قرار دارد، به این معنی که وقتی نتوانستند، منظور خود را به این وسیله حاصل نمایند، به وسایل مستقیم‌تری متشبث و از تماس نیش‌ها باهم رابطه‌ی بین آنان ایجاد می‌گردد. این نیش‌های حساس به طوری که شرح دادیم به قدری حساسیت دارند که می‌توانند راه خود را یافته و تمام حوایج خویش را به این وسیله رفع نمایند...، مسأله‌ی ارتباط بین حشرات یکی از مسایل پیچیده‌ی مورچه‌شناسی است و در بعضی از موارد، مواقعی که می‌خواهند از لانه‌ی خود دفاع کرده یا کارها را بین افراد تقسیم نمایند، یا مقدمات عملیات جنگی را فراهم، یا بچه‌های خود را پرستاری کرده، یا باهم برای کاری مشورت نمایند، یا برای جاگرفتن در یک محل یا بالارفتن از روی برگ یک درخت به مباحثه بپردازند؛ در این مواقع است که بین مورچگان رفت و آمدی عجیب و سر و صدای بلند می‌شود، که هر شخص ناظر و موشکاف می‌تواند به صراحت تمام دریابد که مورچگان در این حال با وسایل مستقیم خود با یکدیگر مربوط شده و نقشه‌ی مشترک را به پایان می‌رسانند». (همان: ۳۳) باز هم گذشت زمان، این موضوع را واضح‌تر نموده و فرمایش قرآن را روشن‌تر می‌سازد.

همان‌طور که اشاره شد، در جایی دیگر از قرآن از علم شگفت‌انگیز پرندگان، مثل جریان صحبت حضرت سلیمان با هدهد سخن به میان آمده است، و در برخی موارد از نطقی تمام موجودات نیز سخن به میان آمده است که در اثر پیش‌رفت‌های علمی پرده از روی اسرار قرآنی برداشته می‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اعجاز عبارت است از این‌که مدعی منصب، از مناصب الهی چیزی را بر صدق مدعایش شاهد بیاورد که بر خلاف جریان طبیعت بوده و دیگران از انجام آن عاجز باشد، و معجزه‌ی مذکور مطابق با دعوی آن باشد. پژوهش حاضر با توجه به مطالب گفته شده به نتایج زیر دست یافته است:

۱. قرآن کریم معجزه‌ی جاویدان پیامبر مکرم اسلام بوده و از جهات مختلف، بالاتر و بالاتر از سطح فکر و درک بشر است. با توجه به امی بودن رسول گرامی و با توجه به محیط تاریک و جاهلیت زمان نزول قرآن و با توجه به بیانات مطالب علمی که در مرور زمان در اثر پیش‌رفت‌های علمی کشف گردیده، و بخش زیاد آن رمزگشایی نشده است، استفاده می‌شود

که قرآن کریم کتاب آسمانی بوده و از طرف کسی نازل شده است که تمام کاینات را خلق کرده و به تمام اسرار خلقت آگاهی دارد، و به هیچ وجه در توان یک انسان امی و درس نخوانده نیست که چنین مطالبی علمی، دقیق و ریز را در محیط جهل و نادانی بیان نموده باشد.

۲. از دیدگاه مرحوم آیت الله محسنی رحمته الله علیه، قرآن دارای اعجاز علمی است؛ زیرا خبر دادن از حالت نخست زمین و آسمان‌ها، تبیین حرکت زمین، نقش کوه‌ها در ثبات و بقای زمین، جاذبه‌ی عمومی، حرکت خورشید، رفتن انسان به آسمان‌ها، تسخیر آسمان توسط انسان‌ها، اسرار شگفت انگیز خطوط انگشتان، صحبت و علم پرندگان، نطق سایر موجودات و...، مطالبی قرآنی و علمی است که گواهی صادق بر حقانیت دین مقدس اسلام است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. خویی، ابا القاسم، (۱۳۸۲)، البیان، سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲. طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرين، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
۳. فیومی، أحمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، چاپ دوم، قم: دارالهجره.
۴. محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۴ش)، قرآن یا سند اسلام، چاپ دوم، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار آیت الله محسنی.
۵. ---، (۱۳۹۶ش)، تفسیر افق اعلی، قم: نشر ادیان.
۶. ---، (۱۴۲۸ق)، صراط الحق، قم: ذوی القربی.
۷. ---، (۱۳۷۳)، متافزیک، قم: انتشارات ولایت.
۸. ---، (۱۳۹۴)، انوار هدایت، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار آیت الله محسنی.
۹. ---، (۱۳۷۵)، مسایل کابل، کابل: انتشارات واقفی.
۱۰. ---، (۱۳۹۱)، عجایب و مطالب، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین (ص).
۱۱. ---، (۱۳۸۳)، تفسیر سوره شمس، کابل: بی نا.
۱۲. ---، (۱۳۹۱)، محسنی، محمد آصف، حل ۶۶ سوال دینی، کابل: بخش تحقیقات حوزه خدیجه الکبری رحمته الله علیه.

بررسی تطبیقی حکمت خداوند با تاکید بر دیدگاه آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه

حجت الاسلام محمد جمعه حسینی^۱

چکیده

«حکمت»، یکی از صفات خداوند متعال است و منظور از آن، اتقان و احکام و هم چنین اکمل بودن و اصلح بودن افعال خداوند متعال است. برای اثبات حکمت به این معنا به دلایل متعدد عقلی و نقلی استناد شده است. این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی به فرجام رسیده، به این نتیجه دست یافته است که به باور حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه از مجموع آیات و روایاتی که در مورد حکمت خداوند متعال سخن می‌گوید، تنها حکمت عملی به معنای اتقان و احکام افعال خداوند ثابت می‌شود، اما حکمت به معنای اکمل بودن و اصلح بودن و این که مخلوقات به بهترین شکل ممکن آفریده شده‌اند، از آن‌ها فهمیده نمی‌شود. گذشته از آن، استدلال به واسطه‌ی آیات و روایات حتا در مورد متقن بودن و محکم بودن افعال ذات باری، استدلال دوری است و لذا نمی‌توان به آن‌ها متعبد شد؛ بنابراین طبق نظر ایشان، مهم‌ترین دلیل بر اثبات حکمت خداوند متعال دلایل عقلی است. از میان وجوه متعددی عقلی که در این زمینه بیان شده، ایشان تنها دو دلیل را می‌پذیرد؛ یکی از آن دو دلیل به صورت لِمَ است که از طریق علم و قدرت و غنای خداوند متعال وارد شده و حکمت عملی را به هر دو معنایش ثابت می‌کند. و دیگری به صورت اِنَّ است که از طریق اتقان و احکام پاره‌ای از مخلوقات برای متقن بودن و محکم بودن همه‌ی مخلوقات استدلال می‌شود. این دلیل تنها متقن بودن و محکم بودن افعال خداوند متعال را ثابت می‌کند، نه اکمل بودن و اتم بودن آن را.

واژگان کلیدی: آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، حکمت خداوند، حکیم، اتقان، احکام، اکمل.

۱. دانش‌آموخته‌ی فقه و حقوق و طلبه‌ی خارج فقه و اصول در حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم‌وآلهم‌وسلم‌و...، کابل - افغانستان.

بحث از «حکمت» خداوند متعال، یک بحث بسیار مهم کلامی است و در حقیقت می‌توان گفت اشرفِ مسایل و مباحث کلامی است؛ با این حال متکلمان در بحث از این مسئله سهل‌نگاری نموده و حق مسئله را آن‌گونه که باید ادا نکرده‌اند. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۰) حکمت، بحث مهم قرآنی نیز هست؛ زیرا در قرآن کریم، بر حکیم بودن خداوند متعال تأکید فراوانی صورت گرفته است، به‌گونه‌ای که واژه‌ی «حکیم»، نود و هفت بار در قرآن ذکر شده که فقط در پنج مورد، صفت قرآن و در یک مورد صفت امر آمده است؛ بقیه موارد نیز درباره‌ی حکیم بودن خداوند متعال است. (قرشی، بی‌تا: ۱۶۴) بنابراین در جهت تبیین و بازشناسی صفات کمالیه‌ی خداوند متعال، بایسته است تا ابعاد و زوایای ناشناخته‌ی این صفت (حکمت الهی) نیز، هرچند به صورت فشرده تبیین شود، زیرا بعد از اثبات وجود خداوند متعال، بسیاری از اعتقادات و باورهای دینی ما مبتنی بر اثبات صفات او، از جمله صفت حکمت است.

برای صفت مزبور دو تفسیر از سوی علما و اندیشمندان بیان شده است: تفسیر اول این‌که حکمت، از صفات ذاتی خداوند متعال بوده و معنای آن این است که در ذات وی جهل راه ندارد؛ حکمت به این معنا صفت جداگانه‌ی نیست، بلکه به علم خداوند متعال بر می‌گردد و لذا نیازی به بحث مستقلی ندارد. تفسیر دیگر این‌که حکمت از صفات فعل است. حکمت به این معنا خود بر دو قسم است: یکی این‌که فعل خداوند متعال از استحکام و اتقان و استواری برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که هیچ نقص و کاستی در آن وجود ندارد و همه از روی تدبیر انجام می‌شود و دیگر این‌که افعال خداوند متعال در نهایت احکام و اتقان و نهایت کمال است، به‌گونه‌ای که کامل‌تر از آن، اصلاً امکان ندارد. برای اثبات صفت حکمت به معنای اتقان و استحکام و هم‌چنین اکمل بودن و اتم بودن، دلایل متعدد عقلی و نقلی از سوی متکلمان و فیلسوفان ارایه شده است؛ از جمله کسانی که در این زمینه بحث مفصل و دقیقی انجام داده و تمام زوایا و جهات مسئله را مورد واکاوی و بررسی قرار داده است، فقیه نواندیش، متکلم برجسته‌ی معاصر، حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه است. ایشان در کتاب‌های کلامی خود؛ مانند: «صراط‌الحق» و «العقائد الاسلامیه» تحت عنوان مستقل و جداگانه در مورد حکمت خداوند متعال بحث

نموده و در سایر آثار خود نیز به مناسبت این مسئله را مطرح نموده است. از این روی، در نوشتار حاضر به تبیین دیدگاه معظم‌له در مورد حکمت خداوند متعال و دلایل آن و هم‌چنین مباحث مرتبط به آن، مثل امکان و عدم امکان ترجیح بلامرجح می‌پردازیم، تا تصویر روشنی از مسئله از منظر وی ارائه گردد.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. مفهوم حکمت

اصل و ریشه‌ی حکمت، «حکم» به معنای منع است. ابن‌فارس می‌گوید: «حاء و کاف و میم، اصل واحدی دارد که عبارت از منع است و معنای اول آن، منع از ظلم است. این واژه به صیغه‌ی لازم و متعدی (احکام) در مورد حیوان هم به کار می‌رود و گفته می‌شود: «حکمتُ الدابة و أحكامُها» که به معنای مهارکردن و بازداشتن حیوان است. در مورد شخص سفیه هم وقتی دست او را گرفته و او را کنترل می‌کنند، گفته می‌شود: «حکمتُ السفیة و احکمتُها». کاربرد فعلی حکمت (دانش و سایر کاربردهای آن) هم بر همین قیاس است، زیرا مانع جهل است و وقتی می‌گویی: «حکمتُ فلاناً تحکیماً؛ یعنی این‌که او را از آن چه می‌خواست انجام دهد، منع کردی». (ابن‌فارس، ۱۴۱۸ق: ۲۷۷)

مرحوم فاضل‌طریحی این‌گونه می‌گوید: «المحکم» در لغت به معنای شیء ضبط شده و دارای ایتقان است. «حکمت» علمی است که انسان را از انجام فعل قبیح و زشت دور می‌سازد. این واژه عاریه گرفته شده از کلمه‌ی «المحکمة» به معنای لجام و افسار؛ یعنی چیزی که کله‌ی حیوان را به واسطه‌ی آن محکم می‌گیرد و از خروج و طغیان آن جلوگیری می‌کند. حکمت به معنای علم و فهم معانی را حکمت نامیده، به خاطر این‌که مانع از جهل و نادانی می‌شود. ایشان در ادامه می‌گویند: «یکی از اسمای خداوند متعال، حکیم و قاضی است. حکیم بر وزن فعیل به معنای فاعل است؛ یعنی حاکم و یا این‌که خداوند حکیم است؛ چون اشیا را به طور محکم و متقن آفریده است که در این صورت حکیم بر وزن فعیل به معنای مفعول است، و یا این‌که خداوند ذو‌الحکمة است، به معنای بهترین علم به بهترین معلوم (مصدق بارز آن علم خداوند به ذات و افعال خویش است)». (طریحی، ۱۴۱۶ق: ۴۷-۴۵)

راغب اصفهانی حکمت را به «دست‌یابی به حق به وسیله‌ی علم و عقل» تعریف کرده

و می‌گوید: «حکمت از ناحیه‌ی خداوند به معنای شناخت و ایجاد اشیاء در نهایت استحکام و اتقان است، و از ناحیه‌ی انسان به معنای شناخت موجودات و انجام خیرات است». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۲۷)

در اصطلاح متکلمان، حکمت گاهی وصف علم و گاهی وصف فعل واقع می‌شود. در صورت اول، مراد از آن علم افضل و اکمل است، و در صورت دوم، اتقان و احکام فعل و منزّه بودن فاعل از امور قبیح و ناشایست است. (سبحانی، ۱۳۸۹ش: ۱۵۸) به عبارت دیگر، برای حکمت خداوند متعال دو تفسیر ذیل مطرح شده است: یکی این‌که مراد از حکمت خداوند متعال، همان علم وی به اشیا و مخلوقات است. بحث از حکمت به این معنا یک بحث مستقل نیست، بلکه به علم خداوند بر می‌گردد، دیگر این‌که همه‌ی اشیا و مخلوقات به نحوی اکمل از انحاء ممکنه از سوی خداوند متعال خلق شده است؛ یعنی ابداع و ایجاد اشیاء به نحوی اکمل است. (محسنی، ۱۳۹۳ش: ۵۳)

فخر رازی می‌گوید: «در معنای صفت «حکیم» چند وجه است: وجه اول، صیغه‌ی فعل به معنای مفعول است. احکام در حق خداوند نسبت به آفرینش اشیا، به معنای اتقان تدبیر و حسن تدبیر اشیا و مخلوقات است. خداوند متعال می‌فرماید: «الذی أحسن کل شیء خلقه؛ او همان کسی است که هر چه را آفرید، نیکو آفرید» (سجده: ۷). مراد از حسن خلقت اشیا، نیکویی و لطافت به حسب صورت و شکل ظاهر نیست، بلکه مراد حسن تدبیر نسبت به قرار دادن هر چیزی در جای خودش به حسب مصلحت است، و همین معنا در آیه‌ی ذیل اراده شده است: «و خلق کل شیء فقدره تقدیراً؛ و همه چیز را آفرید و به دقت اندازه‌گیری نمود» (فرقان: ۲). وجه دوم، حکمت عبارت است از شناخت افضل معلومات به وسیله‌ی افضل علوم. مطابق این وجه، حکیم به معنای علیم است. وجه سوم، حکمت عبارت است از منزّه بودن فاعل از انجام آن‌چه شایسته نیست. خداوند می‌فرماید: «أفحسبتم أنما خلقناکم عبثاً؛ آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم» (مؤمنون: ۱۱۵). (فخر رازی، ۱۴۰۶ق: ۲۸۰-۲۷۹)

۲.۱. مفهوم حکیم

«حکیم» به معنای متقن و کسی که هیچ عملی از وی از جهل و گزاف ناشی نمی‌شود، هرچه را انجام می‌دهد با علم انجام می‌دهد، و مصالحی را در نظر می‌گیرد. (طباطبائی،

۱۴۱۷ق: ۵۳۱) حکیم کسی است که کار را جز به جهت مصلحت انجام نمی‌دهد، بلکه هر کاری انجام می‌دهد، به خاطر این است که دارای مصلحتی است که انجام دادنش را بر ندادنش ترجیح می‌دهد. (همان، ۱۴۱۷ق: ۴۰۵) حکیم کسی که کارهای او بی‌فایده و عبث نبوده، بلکه دارای مصلحت و منفعت است. (محسنی، بی‌تا: ۱۰)

از آن چه گفته شد، به این نتیجه دست می‌یابیم که حکمت یا وصف برای علم است، یا برای فعل. معنای اولی مربوط می‌شود به «حکمت علمی» و معنای دومی مربوط می‌شود، به «حکمت عملی و فعلی». حکمت علمی به علم خداوند متعال به ذات و فعل خودش برگشته و از جمله صفات ثبوتی - ذاتی او محسوب می‌شود. حکمت به این معنا بحثی جداگانه‌ای نداشته، بلکه از آن تحت عنوان علم خداوند متعال بحث می‌شود. حکمت عملی خود دارای دو معنا است: یکی این که خلقت و تدبیر عالم از استحکام و اتقان بر خوردار است و دیگری این که افعال خداوند متعال به بهترین شکل ممکن از وی صادر می‌شود؛ یعنی به بالاترین درجه از کمال است. آن چه در ذیل به اثبات آن پرداخته می‌شود، حکمت عملی به هر دو معنا است.

۲. دلایل اثبات حکمت خداوند متعال

۱.۲. برهان ۱م

خداوند متعال به تمام جهاتِ حُسن و قبح یک فعل علم و آگاهی دارد؛ یعنی او این را می‌داند که در خلق و ایجاد فلان پدیده، آیا جهت حُسن وجود دارد، و یا جهت قُبْح؛ و نیز او قادر است، بر ایجاد هر فعلی که آن را اراده نماید، و از طرف دیگر، به هیچ چیزی احتیاج و نیازی ندارد؛ بنابراین وقتی که خداوند عالم و آگاه به تمام جهات یک فعل باشد، و از طرف دیگر قدرت بر هر گونه ایجاد آن را هم داشته باشد و از طرف سوم هیچ احتیاج و نیازی به چیزی نداشته باشد، دیگر مانع و رادع برای خداوند نیست، تا وی را از ایجاد آن شی به صورت اکمل و افضل و اتقن منع کند؛ بنابراین وقتی امر دایر شود بین ایجاد یک شی به صورت اکمل و احسن، و ایجاد آن به صورت کامل و یا ناقص، تردیدی نیست که خداوند متعال حتماً جانب اکمل و احسن را اختیار می‌کند؛ زیرا اختیار کامل چه رسد به ناقص، مناسبِ شأن علم و قدرت وی نیست. این امر حتا در مورد ما انسان‌ها که محدود هستیم و عقل ما ناقص است صدق می‌کند؛ یعنی وقتی که بین انتخاب کامل

و ناقص و اکمل و کامل مخیر باشیم، با توجه به عقل و فطرت خدادادی که داریم، کامل را بر ناقص و اکمل را بر کامل ترجیح می‌دهیم. خداوند متعال که قادر مطلق است و هیچ نقص و کاستی در او راه ندارد، بلکه کامل‌کننده‌ی کل کمال است و خالق عقل است، حتماً جانب اکمل را ترجیح می‌دهد؛ زیرا در غیر صورت از یک طرف با قادر بودن و عالم بودن وی سازگاری نداشته و از طرف دیگر ترجیح بدون مرجح است. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۰؛ همان، ۱۳۹۳ش: ۵۳)

به عبارت دیگر، حکمت یک وصف کمالی است و خداوند بزرگ از آن جایی که واجب‌الوجود بالذات است، دارای همه‌ی کمالات وجودی بوده و از هر نقص و قبحی منزّه است و نیز واجب‌الوجود از طریق ذات خود همه‌ی اشیا را با علل و اسباب آن‌ها می‌شناسد و نظام اتمّ را برای غایت حقیقی‌ای که لازمه‌ی این نظام است، می‌آفریند، خداوند هم در علم و هم در فعل خود حکیم است؛ بنابراین او حکیم مطلق است. (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳۶۸)

ممکن است در این زمینه اشکالی به این صورت مطرح شود که این سخن (تقدم کامل بر ناقص و اکمل بر کامل) در مورد انسان و عقلای عالم یک امر مسلم و پذیرفته شده نیست، زیرا عقلای عالم لذّات و شهوات دنیوی را بر ثواب‌های اخروی و نعمت‌های دایمی و امور غیر مهمّه را بر امور مهمّه مقدم می‌کنند، هم‌چنین به جای رضایت خداوند، غضب وی را انتخاب نموده و به جای ارتکاب کار خوب و پسندیده، کار بد و قبیح را مرتکب می‌شوند. این‌ها همه خود دلیل است، بر این‌که ترجیح اکمل بر کامل یک امر عقلایی نیست. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۰)

ولی از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه اشکال مزبور وارد نیست؛ زیرا به باور ایشان آن فردی که لذایذ و شهوات دنیایی را بر ثواب و پاداش اخروی ترجیح می‌دهد، خود معتقد است به اکمل بودن و ارجح بودن همین لذایذ و شهوات؛ چون اگر این‌گونه نمی‌بود، آن را انجام نمی‌داد. هرچند اعتقاد به ارجح بودن و اکمل بودن این امور به خاطر ضعف عقل و یا غلبه کردن شهوت و غضب آن شخص است. از همین رو مفسده‌ی واقعی که برای آن شی است، از اختیار و اراده‌ی شخص مرتکب خارج است؛ بنابراین، آن قاعده، یعنی این‌که عقلاً همیشه در دوران امر بین اکمل و کامل اکمل را انتخاب می‌کنند (ولو این‌که اکمل،

خیالی و غیر واقعی باشد)، به کلیت خود باقی است. از این رو، آن شخص هرچند در واقع کامل را بر اکمل و یا ناقص را بر کامل ترجیح داده، اما به باور خودش (به خاطر ضعف عقل و غلبه داشتن قوه‌ی شهوت و غضب در او) لذات و شهوات دنیوی اکمل است. حال وقتی که از ویژگی عقلا این باشد، که اکمل را بر کامل مقدم می‌کنند، خداوند متعال که خالق عقلا است، به طریق اولی اکمل را بر کامل و ارجح را بر راجح مقدم می‌کند. نتیجه این می‌شود که خداوند، تمام مخلوقات و موجودات عالم را به وجه احسن و اکمل و اتم آفریده است. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۰؛ همان، ۱۳۹۳ش: ۵۴) به عبارت دیگر، با در نظر داشت علم لایتناهی، قدرت بی حد و عظمت و رحمت بی پایان خداوند جهان، و حکم عقل به قبح کار با مفسده و حتا کار بیهوده (ترجیح مرجوح بر راجح، و ترجیح بلا مرجح) و حتا حکم عقل به قبح کار خوب به عوض کار خوب تر، (ترجیح راجح بر ارجح) هیچ شر و زشتی از او صادر نمی‌شود و همه‌ی موجودات جهان بر بهترین نظام عقلی و زیباترین و با مصلحت‌ترین شکلی که ذره‌ی نقص و خلل در آن نیست، آفریده شده است و همین است معنای حکمت خداوند. (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۴۹) دلیل مزبور دلیل لمّی است؛ یعنی از علت پی به معلول بردن؛ زیرا خداوند متعال از آن جا که عالم به جمیع جهات و قادر به ایجاد اشیا است؛ حتماً اکمل و افضل و ارجح را انتخاب می‌کند.

۲.۲. برهان انّ

متقن بودن و محکم بودن تعداد زیادی از افعال خداوند، محرز و غیر قابل انکار است. این اتقان و احکام خود به دلیل انّی کشف می‌کند از این که آفریننده‌ی این اشیا و مخلوقات حکیم بوده و کار وی از روی حکمت است، لذا هر مقدار که در ترقّی و پیش‌رفت علوم طبیعی و علوم تجربی، و کشف حقایق عالم و کشف حکمت‌های بسیاری از اشیا افزوده می‌شود، به همان میزان حکیم بودن خالق آن‌ها آشکارتر و روشن‌تر می‌شود.

مخلوقات و مصنوعات خداوند متعال به گونه‌ای از استحکام و اتقان و استواری برخوردار است که عقول بشری را متحیر و افکار او را شگفت زده نموده است. با این وصف انسان چاره‌ای جز اقرار و اعتراف به حکمت خداوند متعال و کامل بودن خلقت وی و تمام بودن فاعلیت وی ندارد. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۱) از همین جهت است که خداوند

حکیم، در قرآن کریم فرموده: «ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور؛ در آفرینش خداوند رحمان هیچ تضاد و عیبی نمی‌بینی. بار دیگر نگاه کن، آیا هیچ شکاف و خللی مشاهده می‌کنی؟!» (الملک: ۳) و «ثم ارجع البصر کزّین ینقلب الیک البصر خاسئاً و هو حسیر؛ سپس بار دیگر (به عالم هستی) نگاه کن، سرانجام چشمانت (در جست‌وجوی خلل و نقصان) ناکام مانده و خسته و ناتوان به سوی تو باز می‌گردد» (الملک: ۴).

بنابراین، وقتی که انسان به این کاینات و آنچه در آن هست، مانند کُرات و کهکشان‌های بزرگ و منظم و بی‌شماری که توسط خداوند متعال خلق شده‌اند، موجودات خورد و بزرگ زمینی اعم از بَری و بحری آن، خلقت انسان و ریزه‌کاری که در وجود او صورت گرفته، و بالاخره به قانون حاکم بر کاینات نظر و دقت نماید، هیچ شک و تردیدی برای وی در محکم بودن و متقن بودن آن‌ها باقی نمی‌ماند و در نتیجه برای وی به طریق این از یقین به اتقان و احکام عالم یقین به حکیم بودن خالق و صانع آن‌ها حاصل می‌شود. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۱؛ همان، ۱۳۹۳ش: ۵۴-۵۵) از طرفی هم تجربه‌ی بشری، اسرار و مصالح مهمه‌ی غالب موجودات را کشف کرده و هر قدر که علوم تجربی و ساینس پیش می‌رود، به همان اندازه عظمت آفرینش حق و اسرار کاینات بیش‌تر جلوه می‌کند، پیسکولوژی، فیزیولوژی، فیزیک و نجوم‌شناسی و سایر علوم امروز از همه وقت، بیش‌تر به اثبات حکمت خداوند خدمت نموده است. (محسنی، ۱۳۷۳ش: ۱۱۹)

یکی از دانشمندان مسیحی بنام «هرشل» که ستاره‌شناس نام‌دار انگلیسی است، در مورد برهان اینی بر قدرت و حکمت خداوند متعال این‌گونه می‌گوید: «به هر اندازه که دایره‌ی علوم طبیعی و تجربی وسعت پیدا می‌کند، به همان میزان بر وجود آفریننده‌ی ازلی که برای قدرتش اندازه و نهایی وجود ندارد، براهین و دلایل قوی حاصل می‌شود». بعد می‌گوید: «دانشمندان جیولوجی؛ یعنی کسانی که زمین‌شناس هستند و به طبقات زمین معرفت دارند و نیز دانشمندان علوم ریاضی و دانشمندان علوم طبیعی، همه دست به دست هم داده‌اند و متکفل شده‌اند، تا پایه‌های ساختمان وجودی علم را محکم کنند، ولی این‌ها باید بدانند که ترقی علوم در عرصه‌های مختلف بیش از پیش اتقان و احکام افعال خداوند متعال را کشف می‌کند». (به نقل از محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۱) دلیل مزبور را

می‌توان این‌گونه تشبیه نمود؛ شما وقتی ساعتِ دستی خود را باز می‌کنید و پریزهای آن را بررسی می‌کنید، می‌دانید که مخترع آن حکیم بوده؛ یعنی در ساعت دستی اجزای بیهوده وجود ندارد، هر پریزی آن از خود سببی و فایده‌ی دارد، درباره‌ی ساختمان طیاره و ماشین‌های مختلف نیز، همین قضاوت را دارید و به حکمت مخترعین آن‌ها باور دارید. بلی، خدای بزرگی که زمین، آسمان و ستارگان را به نظم خاصی خلق فرموده و همه‌ی کزات به مشمول زمین را روی حساب خاصی به حرکت انداخته حکیم است. (محسنی، بی تا: ۱۰)

ممکن است دلیل مزبور به این صورت مورد مناقشه و اشکال قرار گیرد که در این دلیل که یک دلیل‌انی است، کلی بودن کبری احراز نمی‌شود؛ زیرا درست است که تعدادی از اشیا به صورت متقن و محکم آفریده شده است، اما این دلیل نمی‌شود که همه‌ی موجودات عالم این‌گونه باشد؛ یعنی اتقان و احکام تمام مخلوقات خداوند متعال ثابت نمی‌شود. منشأ اشکال به این نکته بر می‌گردد که کبرای قیاس مبتنی بر استقراء است و استقرایی که در این زمینه صورت گرفته، ناقص است، نه تام؛ زیرا همه‌ی موجودات و مخلوقات خداوند متعال در عالم بررسی نشده و عادتاً هم ممکن نیست که تمام آن‌ها بررسی شود. وقتی که استقراء، استقرای ناقص باشد، از مدار حجیت و اعتبار خارج است. نتیجه این که به صورت موجبه‌ی کلیه نمی‌توان حکم کرد به این که تمام موجودات عالم متقن و محکم خلق شده، تا از طریق این حکیم بودن خالق آن‌ها کشف شود، ولی به باور حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه مناقشه‌ی مزبور وارد نیست؛ زیرا وقتی که ما بخش عمده‌ای از افعال خداوند را ببینیم و بررسی نماییم و به اتقان و احکام آن یقین حاصل نماییم، به متقن بودن و محکم بودن همه‌ی افعال وی یقین حاصل می‌کنیم، منتها دست یافتن به این یقین از طریق حدس است؛ یعنی عقل ما به برکت حدس یقینی به حکمت مطلقه‌ی خداوند متعال اذعان می‌کند. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۱)

به نظر نگارنده می‌توان از ایراد مزبور به طریق دیگر نیز جواب داد و آن این که: هرچند استدلال از طریق برهان این است و آن هم مبتنی بر استقرای ناقص، ولی استقراء در این جا استقرای ناقص معلل است که حجت است. توضیح مطلب به این صورت است که وقتی که تعدادی از اشیا و مخلوقات بررسی شد و محکم بودن آن‌ها احراز گردید، در این جا

یک قیاس استثنایی خفی تشکیل می شود که از استثنا نمودن نقیض تالی، نقیض مقدم استنتاج می شود. به این صورت، اگر همه ی مخلوقات عالم به صورت متقن و محکم خلق نشده باشد، باید برخی از اشیای بررسی شده، متقن و برخی دیگر غیر متقن باشد و حال آن که این گونه نیست؛ یعنی این که برخی متقن باشد و برخی دیگر نباشد، بلکه همه اشیای بررسی شده دارای وصف اتقان است، پس نتیجه این می شود که همه ی اشیای عالم متقن خلق شده است.

ولی با این حال حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه در اخیر دلالت، دلیل دوم را بر مدعا (اکمل بودن مخلوقات) نمی پذیرد، زیرا به باور ایشان این دلیل تنها این مطلب را ثابت می کند که افعال خداوند متعال دارای اتقان و استحکام بوده و هیچ خللی در آن ها وجود ندارد، اما این که آیا همه ی این افعال به کامل ترین وجه ممکن صادر شده است، یا خیر؟ برهان بر آن دلالت ندارد، بلکه اثبات این امر برای یک انسان عادی ناممکن است. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۱؛ همان، ۱۳۹۳ش: ۵۵)

۳.۲. استدلال از راه اراده ی خداوند

سومین دلیلی را که برای اثبات حکمت خداوند متعال می توان ارایه کرد، از طریق اراده ی خداوند متعال است. به این بیان که اراده ی خداوند متعال، همان علم وی به نظام اکمل و اصلح و اتم است، این از یک سو و از سوی دیگر علم و اراده ی خداوند متعال موجود است؛ پس نظام اکمل و اصلح و اتم نیز موجود است؛ زیرا وقتی علت که علم به نظام اکمل و اتم است، موجود باشد، معلول آن که اکمل بودن و اتم بودن اشیا و مخلوقات باشد، نیز لا محاله موجود می شود؛ چون این که علت تامه محقق باشد، اما معلول آن محقق نباشد، محال است. از این رو، وقتی که اراده ی خداوند که همان علم وی به نظام اکمل و اصلح است، موجود باشد، معلول آن که اکمل بودن اشیا باشد، نیز موجود است. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۱۳۱) بنابراین، نظام اکمل لا محاله موجود است؛ زیرا تخلف ایجاد نظام اکمل از علم خداوند متعال که به اکمل تعلق گرفته قبیح است. با این حال اگر فرض شود که اکمل و اصلح در عالم خارج تحقق ندارد، در آن صورت هیچ دلیلی برای آن جز، وجود مانع و مزاحم متصور نیست، ولی چنین چیزی (مانع و مزاحم) قابل قبول نیست، زیرا برای خداوند متعال وجود مزاحم و مانع تصور ندارد. (محسنی، ۱۳۹۳ش: ۵۶)

از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه هرچند این دلیل نسبت به سایر ادله حتا دلیل اول بهتر است؛ چون طبق مقتضای این دلیل، برای خداوند متعال حتا امکان اختیار چیزی که مقابل اکمل هست (کامل و ناقص) باطل است، چه رسد وقوع آن؛ یعنی این که در خارج خداوند متعال اکمل را رها کرده و کامل را اختیار نماید، امکان ندارد، ولی با این حال این دلیل خالی از مناقشه و اشکال نیست؛ زیرا این مسأله که اراده‌ی خداوند برگردد به علم وی و هم چنین این که علم وی مؤثر باشد، قابل قبول نیست.

تحقیق این مسئله در بحث مربوط به اراده‌ی خداوند متعال مشروحا بیان شده است. (مراجعه شود به ویژه نامه‌ی سوم آیت نیک) بر فرض اگر این سخن که اراده‌ی خداوند به علم وی بر می‌گردد حق باشد، باز هم دلیل بر اثبات حکمت خداوند نمی‌شود؛ زیرا هیچ دلیلی وجود ندارد، بر این که اراده‌ی خداوند همان علم وی به نظام اصلح و اکمل باشد، بلکه می‌شود اراده‌ی وی عبارت باشد از علم به نظام صالح و نظام کامل. البته با این وصف راهی برای پذیرفتن دلیل مزبور وجود دارد و آن این که اختیار و انتخاب کامل و ترک اکمل، با این که اختیار آن ممکن است، یک امر شرّ بوده و انجام شرّ بر خداوند متعال ممتنع است. با توجه به این بیان، هرچند علم خداوند متعال به نظام اصلح اراده‌ی وی نبوده و مؤثر هم نیست، اما بدون تردید، مرجح اراده و احداث است. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۱۳۲-۱۳۱) به این ترتیب طبق دلیل سوم، علم خداوند متعال به نظام اصلح مرجح می‌شود، بر این که خداوند متعال اکمل و اصلح را اختیار کرده و آن را خلق نماید و این همان حکمت خداوند متعال است.

۲.۴. استحاله‌ی نقص در افعال خداوند

یکی از دلایل بر اثبات حکمت خداوند متعال و این که او حکیم است و اشیا را به وجه اکمل و احسن آفریده است؛ یک قیاس استثنایی است که در آن از رفع تالی، رفع مقدم نتیجه گرفته می‌شود و آن این که اگر خداوند غیر اکمل را اختیار کند، با این که اکمل امکان دارد، این خود نقص است (مقدمه‌ی اول) و نقص بر خداوند متعال محال است (مقدمه‌ی دوم). نتیجه این که خداوند در صورت دوران امر بین اکمل و کامل، اکمل را اختیار می‌کند. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۲) ولی از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه این دلیل از آن جایی که دوری است، قابل قبول نیست؛ زیرا نقص در افعال خداوند به معنای

قبیح بودن است که صدور آن از وی ممتنع است، از طرف دیگر این که می‌گوییم: چیزی قبیح از خداوند صادر نمی‌شود، به خاطر این است که او حکیم است و تمام افعال وی مبتنی بر حکمت است. حال اگر حکمت خداوند را از راه قبیح بودن و ممتنع بودن نقص ثابت کنیم، منجر به دور می‌شود. (همان) دلیل مزبور را می‌توان با عبارت دیگر این‌گونه توضیح داد: این که گفته می‌شود نقص در مورد خداوند راه ندارد به دو معنا است: اول، نقص در ذات خداوند راه نداشته و محال است؛ زیرا ذات باری از جمیع جهات واجب‌الوجود است و دوم، نقص در افعال خداوند راه ندارد، و مراد از عدم نقص در افعال خداوند این است که افعال وی قبیح و ناشایست نیست، ولی نقص به این معنا محال نیست، بلکه یک امر ممکن است، هرچند که خداوند آن را از آن جایی که حکیم است، انجام نمی‌دهد. بنابراین مقصود از نقص در فعل خداوند، همان قبیح بودن است و مراد از قُبُح این است که خداوند اکمل را ترک نموده و کامل را اختیار نماید و یا کامل را ترک نموده و ناقص را اختیار نماید و این امر ممکن است نه محال، اما خداوند آن را انجام نمی‌دهد؛ زیرا او حکیم است و صدوری چنین چیزی از حکیم قبیح است، پس استدلال دوری شد.

۵.۲. وجوب جُود بر خداوند

دلیلی که از سوی «غزالی» مطرح شده و حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه آن را نقل نموده است، بدین شرح است:

نظام فعلی عالم اکمل و احسن است و عالم دیگری که نسبت به این عالم اکمل و احسن باشد، ممکن نیست؛ زیرا اگر چنین چیزی ممکن باشد، دو صورت ذیل قابل تصور است: یکی این که امکان عالم اکمل، نسبت به عالم فعلی وجود دارد، ولی خداوند که صانع مختار است، عالم به آن نباشد؛ یعنی این را نداند که ایجاد عالم دیگری اکمل و احسن نسبت به این عالم، ممکن است، در این صورت علم خداوند که محیط به تمام کلیات و جزئیات است، متناهی می‌شود و از طرف دیگر جهل هم نسبت به برخی امور به ذات باری راه می‌یابد، ولی پذیرفتن چنین تالی امکان ندارد و بطلانش روشن است؛ زیرا اولاً علم خداوند لایتناهی است و ثانیاً او به هیچ چیزی جاهل نیست، بلکه عالم علی‌الاطلاق است و دیگر این که خداوند عالم به آن نظام اکمل است و از طرف دیگر

قدرت بر ایجاد آن را نیز دارد، ولی در عین حال آن را ایجاد نمی‌کند، در این صورت اشکالی وجود دارد: این امر با جُود و بخشش خداوند که شامل همه‌ی موجودات عالم می‌شود و در حقیقت نسبت همه‌ی موجودات عالم به او مساوی است، در تناقض است. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۳)

ولی دلیل مزبور از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه با اشکال مواجه است. دلیل غزالی، خطابه‌ی صرف است؛ سخن ایشان فقط یک نکته دارد و آن این که جُود خداوند شامل همه هست، اما این که آیا واجب است یا خیر؟ دلیلی بر واجب بودن آن ذکر نمی‌شود. حق سخن این است که اگر جُود را به حسب حکمت خداوند در نظر بگیریم، واجب و لازم است و منافاتی با اختیار وی ندارد، اما اگر آن را به حسب حکمت در نظر نگیریم و در عین حال واجب بدانیم و واجب را هم به معنایی بگیریم که در مبحث اختیار ذکر شد، بدون شک چنین جُودی بر خداوند متعال واجب نیست. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۳) بنابراین جُود به حسب حکمت وقتی واجب و لازم است که خداوند متعال حکیم باشد. حال اگر بخواهیم حکمت را از طریق، واجب بودن جُود و بخشش ثابت کنیم، استدلال دوری می‌شود.

ابن عربی نیز دلیل مزبور را در محکی فتوحات خود قبول کرده و آن را نیکو شمرده است. (نقل از محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۳) هم چنین حکیم شیرازی در اسفار خود این دلیل را نیکو دانسته است. ایشان در ربوبیات اسفار خود، این‌گونه گفته است: «این دلیل کلام برهانی است، زیرا قدرت خداوند متعال غیر متناهی است، جُود او و فیض او، تام است، از این رو هر چیزی که برای او ماده نباشد و محتاج به استعداد خاص نباشد و نیز برای او مضادّ و ممانع نباشد، به محض امکان ذاتی که دارد، فیض خداوند متعال به نحو ابداع به او می‌رسد. برای مجموع نظام ماهیت واحد کلی است، و مجموع نظام دارای صورت نوعیه‌ی واحد بدون ماده است، و از طرف دیگر هر چیزی که دارای ماده نباشد، نوعش منحصر در همان شخص است و فرد دیگری ندارد...؛ بنابراین نظام افضل از نظام فعلی ممکن نیست، زیرا نوعش بر همین شخص منحصر است. (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۹۱)

سخن حکیم شیرازی نیز از منظر حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، ضعیف بوده و لذا قابل قبول نیست، زیرا به باور ایشان این فرض که عالم بتمامه و بمجموعه موجود واحد

غیر مادی باشد، خیال صرف بوده و تنها برای شعراء نافع است، اما در مباحث عقلی هیچ‌گونه ارزش و قیمتی برای آن نیست. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۳)

۶.۲. امتناع صدور شرّ از خداوند متعال

دلیل دیگری که برای اثبات حکمت خداوند متعال مطرح شده، از سوی حکیم لاهیجی است که ایشان آن را از سایر حکما نقل می‌کند. خلاصه‌ی کلام ایشان به شرح ذیل است: «واجب الوجود خیر محض است و خیر چیزی جز فعلیت وجود و کمالات آن و تمامیت وجود و کمالات آن نیست، و حال آن‌که شرّ، فقدان وجود و فقدان کمالات آن است، از طرف دیگر واجب الوجود، عین وجود است و در وجود خود تامّ و کامل است و هم چنین تمامی کمالات وجودی را دارا است؛ بنابراین واجب الوجود خیر محض است و هیچ موجود دیگری غیر از او خیر محض نیست، در نتیجه هر چیزی که خیر محض باشد، از او چیزی جز خیر محض صادر نمی‌شود؛ زیرا جهت صدور شرّ که یک امر عدمی است، در واجب الوجود متحقق نیست... و این یک امر واضح و روشنی است که سبب نظام کل (مجموع بماهو مجموع) تنها واجب الوجود است، و واجب الوجود هم خیر محض است به‌گونه‌ای که صدور نظام اتم و اکمل نسبت به نظام فعلی از او ممکن نیست، تا مستلزم عدم تمامیت نظام موجود شود؛ زیرا اگر نظام فعلی، اتم و اکمل نباشد، بیان‌گر شرّ بودن آن است و حال آن‌که شرّ از خیر محض صادر نمی‌شود. پس نظام فعلی اتم و اکمل است. (لاهیجی، ۱۳۸۳ش: ۳۱۱-۳۱۰)

دلیل مذکور طبق نظر حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه به دلایل ذیل پذیرفتنی نیست:

الف. طبق آنچه که از ارسطو نقل شده است، ایشان اشیا را از نگاه خیر و شر به پنج قسم تقسیم می‌کند: یک، خیر محض؛ واجب الوجود از آن جهت که وجودش غیر متناهی است و ماهیت ندارد، صرف الوجود است و صرف الوجود خیر محض است. دو، شر محض؛ مانند عدم مطلق؛ از آن‌جا که ایجاد عدم مطلق بر خداوند محال است، شر محض در عالم وجود ندارد. سه، چیزی که خیرش بر شرّش فزونی دارد، این قسم در کاینات بیش‌تر است؛ زیرا شرّ قلیل به واسطه‌ی خیر کثیر جبران می‌شود. چهار، چیزی که شرّش بر خیرش بیش‌تر است؛ این قسم در عالم وجود ندارد؛ زیرا صدور آن از خداوند متعال قبیح است. پنج، چیزی که خیر و شرّش با هم مساوی است؛ این قسم نیز در عالم

وجود ندارد، زیرا صدور چنین چیزی از خداوند متعال ترجیح بدون مرجح است (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۱۳۸)، اما از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه شروری که به خداوند متعال اسناد داده می‌شود، دارای مصلحتی بوده که غیر از مصلحت نوعیه آن شی و زاید بر آن است؛ یعنی چیزی که بالعرض بر آن شر اطلاق می‌شود، علاوه بر مصلحت نوعیه‌ی که دارد، دارای مصلحت دیگری نیز بوده که به واسطه‌ی آن شر بودنش جبران می‌شود؛ به‌طورمثال، آتش ذاتا و تکوینا دارای مصلحت نوعیه است که انسان می‌تواند از آن برای پختن غذا و سایر منافع استفاده کند، اما اگر در یک مورد خاص به خاطر تزامم علل و اسباب، خانه‌ی کسی و لباس دیگری را حریق کرد، خداوند متعال در روز قیامت برای شخص متضرر اجر و ثوابی را اعطا می‌کند که چه بسا، چندبرابر از آن ضرری باشد که در دنیا بر وی وارد شده است. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۱۳۹) بنابراین، دلیل مزبور که از طریق استحاله‌ی شرور و عدم شرور پیش آمد، پذیرفتنی نیست؛ زیرا در عالم شروری زیادی وجود دارد و اگر بعضی از آن‌ها هم به خداوند نسبت داده می‌شود، به خاطر یک مصلحتی است که در آن وجود دارد، بلکه با توجه به بیان مزبور حتما می‌شود، موجودی باشد که شرش بیش از خیر آن است. (همان: ۱۴۰)

ب. هرچند سبب و مؤثر در همه‌ی موجودات و مخلوقات عالم واجب‌الوجود است؛ یعنی همه از او تأثیر می‌پذیرد، حالا با واسطه و یا بدون واسطه، ولی درعین حال طبق نظر خود فیلسوفان عقول و افلاک نیز در عالم تأثیر می‌گذارند؛ زیرا به عقیده‌ی آن‌ها عقول و افلاک در سلسله‌ی فاعلیت خداوند واقع شده و خداوند از همین طریق، عالم را تنظیم می‌کند. حالا از آن جایی که این امور ممکن هستند، جهت امکانی آن‌ها عدمی و شر است، پس خیر محض در سلسله‌ی معلولات محقق نیست؛ زیرا آن‌ها مشتمل بر جهت امکانی است که خود عدمی و شر است. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۴)

ج. در دلیل مزبور فیلسوفان تناقض وجود دارد؛ زیرا آن‌ها از یک طرف می‌گویند: غیر از واجب‌الوجود، خیر محض وجود ندارد، و از طرف دیگر می‌گویند: جمیع مخلوقات خیر محض است؛ این‌که غیر از خداوند هم خیر محض باشد و هم نباشد، خود تناقض است. (همان)

۷.۲. دلیل نقلی

آیات و روایات متعددی در مورد حکمت خداوند متعال وجود دارد؛ مانند آیات ذیل: «و من اصدق من الله قیلا؛ و کیست که در گفتار و وعده‌هایش، از خداوند راست‌گوتر باشد؟!» (نساء: ۱۲۲) و «الذی أحسن کل شیء خلقه؛ همان کسی است که هرچه آفرید نیکو آفرید» (سجده: ۷).

حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در توضیح و تفسیر آیات مزبور می‌گوید: «آن‌چه به صورت قطعی و یقینی از آیات مزبور و سایر آیات و هم‌چنین روایات وارده در این مورد استفاده می‌شود، این است که خداوند متعال تمام اشیا را به صورت متقن و محکم آفریده است و مراد از حکمت وی هم، همین معنا است (اتقان و احکام)، اما این که خلقت اشیا حتما در نهایت احکام و اتقان و نهایت کمال است؛ به گونه‌ای که بالاتر از آن ممکن نیست، استفاده نمی‌شود. بنابراین، مفاد دلیل نقلی مانند مفاد دلیل دوم عقلی است که یک برهان‌انی بود؛ نتیجه این که به واسطه‌ی این دو دلیل، تنها اتقان و احکام اشیا و مخلوقات، فهمیده می‌شود، نه این که خلقت آن‌ها حتما به بهترین شکل ممکن و در نهایت استواری و اتقان باشد». (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۲)

ایشان در ادامه می‌گوید: «هرچند معنای اول حکمت عملی که همان اتقان و احکام باشد، از آیات و روایات فهمیده می‌شود، نه معنای دوم که خلقت به صورت اکمل انحاء ممکنه باشد، لکن با این وصف تعبد به شرع در این زمینه؛ یعنی قبول کردن مفاد آیات و روایات در مورد متقن بودن افعال خداوند غیر ممکن است؛ زیرا تعبد در این زمینه متوقف بر امتناع کذب و قُبْح بر خداوند متعال است و از طرف دیگر وقتی کذب و قُبْح بر خداوند متعال ممتنع می‌شود که حکمت وی ثابت شود، و حال آن‌که فرض این است که اثبات حکمت از طریق همین آیات و روایات است. به بیان دیگر، استدلال به واسطه‌ی آیات و روایات برای اثبات حکمت خداوند، حتما به معنای اتقان و احکام، دوری است. البته در یک صورت تعبد به آیات و روایات در مورد حکمت صحیح است و آن این که اول به واسطه‌ی دلایل عقلی، اتقان و احکام افعال خداوند و هم‌چنین به نحوی اکمل بودن آن ثابت شود و سپس به مفاد آیات و روایات مراجعه شود که در این صورت مفاد آیات و روایات، ارشاد به حکم عقل می‌شود، اما باز هم آن‌چه که مطلوب است، از آیات و روایات

به دست نمی‌آید؛ زیرا مطلوب این است که افعال خداوند به وجه اکمل انحاء ممکنه است و آن چه که از تعبد به شرع حاصل می‌شود، این است که افعال خداوند متعال به صورت متقن و محکم است». (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۲)

از آن چه که در مورد ادله‌ی حکمت خداوند متعال گفته آمدیم، به این نتیجه دست می‌یابیم که از بین دلایل مزبور، تنها دلیل اول و دوم که اولی لمّی بود و دومی اِنی عمده و مهم است؛ زیرا به واسطه‌ی دلیل اول این نکته ثابت شد که افعال صادر از خداوند متعال به بهترین شکل ممکن و به نحوی اکمل انحاء ممکن است، بلکه با توجه به این دلیل، صدور اکمل از خداوند متعال لازم است و این لزوم با اختیار و قدرت وی منافات ندارد. به واسطه‌ی دلیل دوم این امر ثابت شد که افعال خداوند متعال محکم و متقن است، به گونه‌ای که هیچ‌گونه خلل و فساد و قُبْح و نقص در آن وجود ندارد.

با توجه به مطالب فوق، از آن جایی که افعال خداوند متعال به نحو افضل و اکمل از وی صادر می‌شود، به گونه‌ای که مرتبه‌ی بالاتر و درجه‌ای عالی‌تر از آن وجود ندارد، این امر روشن می‌شود که نظام احسن و اکمل و عالی‌تر از نظام فعلی و حاضر ممکن نیست، و این که نظام فعلی دارای نهایت درجه‌ی کمال است و بالاتر از آن کمالی وجود ندارد. (همان، ۱۴۲۸ق: ۲۳۳-۲۳۲)

۳. اشکالاتی پیرامون حکمت

یک سلسله اشکالات در مورد حکمت خداوند متعال، به این صورت مطرح است که چگونه کاینات و نظام حاکم بر آن، در نهایت کمال و غایت اتقان است و حال آن که مصایب و بلاهای بی‌شماری، دامن‌گر حیوان در کل و انسان بالخصوص است. از سوی دیگر مصیبت‌های فراوان و گناهان متعدد (از قبیل: قتل، هتک ناموس، ظلم و غیر این‌ها از جنایات، به صورت مستمر از نوع انسان صادر می‌شود، برخی حتا انبیا و اولیای خداوند را کشتند)، دین و دیانت و انسانیت ضعیف می‌شوند، احکام و دستورات شرع مخفی می‌شود و بالاخره دین‌داران خیلی کم هستند. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۴) به باور آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در دو مقام از اشکال مزبور می‌توان جواب داد: «یکی، نسبت به مصیبت‌ها و بلاهای که وجود دارند. و دیگری نسبت به معاصی و گناهان که از سوی انسان انجام می‌شود. اما اول: خیلی از بلاها و مصایب و شرور گاهی به نظر ما انسان‌ها، بلا، مصیبت و

شر است و حال آن‌که در واقع و نفس الامر خیر است و دارای مصلحت این‌اولا. و ثانیاً خیلی از بلاها و مصایب و شروری که واقع می‌شود، از سوی خود انسان‌ها و به دست خود آن‌ها است و ثالثاً اگر به خاطر برخی از مصایب و بلاها تعدادی از انسان‌های بی‌گناه، متضرر و خسارت‌مند می‌شود، در قبال آن از سوی خداوند متعال، به آن‌ها اجر و ثواب داده می‌شود و در نهایت، هر چیزی که به حسب ظاهر و به نظر ما از جمله‌ی شرور به حساب بیاید، خود در واقع در اکمل بودن و اتم بودن نظام نقش دارد، هرچند که ما آن را درک نمی‌کنیم». (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۱۴۰-۱۳۶)

اما انجام معاصی از سوی انسان، هرچند از نگاه تشریح نه تکوین، مبعوض خداوند متعال است و فی‌نفسه هم قبحیت دارد، ولی از آن‌جا که به حسب واقع و نفس الامر در مکلف ساختن انسان مصلحت مهمی وجود دارد، خداوند متعال این اختیار و قدرت را برای او داده است، تا جانب ترک معصیت را اختیار کند و یا جانب فعل آن را، لذا اگر چنین قدرت و اختیار برای انسان نمی‌بود در آن صورت تکلیف کردن او و هم چنین ثواب و عقاب بدون دلیل و باطل می‌شد. بنابراین، خداوند متعال در قدم اول، انسان را یک موجود مختار آفریده و سپس تشریحاً او را مکلف ساخته به انجام یک سلسله بایسته‌ها و ترک یک سری نبایسته‌ها. لذا جنایات و معاصی که از سوی انسان انجام می‌گیرد، همه مستند به اختیار خودش بوده و در دادن اختیار به او از سوی خداوند متعال هم مصلحت مهم‌تری از قُبْح این معاصی و جنایات بوده است؛ پس منافات با اکمل بودن و اتم بودن نظام خلقت ندارد. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۴)

۴. ترجیح بدون مرجح متساویین

یکی از مباحث مهمی که بایستی در ادامه‌ی مباحث مربوط به حکمت خداوند متعال مطرح شود، این است که آیا بر شخص مختار و آزاد درست است که یکی از متساویین را به صرف اراده و تصمیم خود بدون وجود یک مرجح خارجی و بیرونی بر دیگری ترجیح دهد یا خیر؟ و بر فرض اگر چنین چیزی درست نباشد، آیا جایز است و یا ممتنع؟ (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۴) به عبارت دیگر، آیا به مرحله‌ی امتناع می‌رسد و یا این‌که تنها قُبْحیت دارد؟ حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه این مسئله را به صورت کافی و وافی مورد بحث و بررسی قرار داده، و لذا ما در ذیل به این مهم می‌پردازیم. قبل از آن‌که وارد اصل

بحث شویم، لازم است دو نکته را در این زمینه به عنوان تمهید و مقدمه و به خاطر روشن شدن محل نزاع بیان نماییم و آن دو نکته عبارتند از:

الف. در این زمینه چهار عنوان ذیل وجود دارد که بایستی بین آن‌ها تفکیک شود:

اول، ترجیح بدون مرجح؛ دوم، ترجیح مرجوح بر راجح؛ سوم، ترجیح راجح بر مرجوح؛ چهارم، ترجیح بدون مرجح. از این عناوین چهارگانه، عنوان چهارم، محال بودنش ذاتی و ضروری بوده و کسی در مورد آن مخالفت نکرده است. پس این مورد به دلیل مزبور از محل بحث خارج می‌شود. از عناوین سه گانه ی باقی مانده، عنوان سوم که ترجیح راجح بر مرجوح باشد، جایز بودن آن روشن است، بلکه حتا لازم است و لذا به آن پرداخته نمی‌شود. عنوان دوم؛ یعنی ترجیح مرجوح بر راجح، از دید عقلا قبیح بوده و در ناشایست بودن آن هیچ تردیدی نیست؛ بنابراین از آن نیز بحث نمی‌شود، اما آن چه بحث از آن مهم است، عنوان اولی است که ترجیح بدون مرجح باشد و تحت عنوان امکان و عدم امکان ترجیح بدون مرجح در یکی از متساویین در ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ب. محل نزاع و تمرکز آن، تنها در فاعل مختار است، اما فاعل موجب و مضطر اگر یکی از متساویین را بر دیگری بدون وجود مرجح ترجیح دهد، کدام محذوری ندارد؛ به طور مثال، آتش که یک فاعل بالجبر است، اگر یکی از دو شی که باهم رابطه ی مساوی با آتش دارند را بسوزاند و مرجحی هم در بین نباشد، کدام مشکلی پیش نمی‌آید، البته این خود مجرد فرض است که باطل بوده و تحقق خارجی ندارد؛ (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۵) چنانچه این امر از کلام محقق اصفهانی که در ذیل بیان می‌شود نیز استفاده می‌شود.

اما اصل مسئله، در این زمینه سه نظریه مطرح شده که در ذیل به آن پرداخته می‌شود:

۱. نظر اشاعره: آن‌ها به این باورند که ترجیح بدون مرجح جایز بوده و هیچ محذوری ندارد، بلکه حتا واقع هم شده است. (ایجی، ۱۳۲۵ش: ۵۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۳ش: ۲۱۰) اشاعره برای اثبات نظرشان به واسطه ی وجدان و ضرورت استدلال نموده‌اند. به این توضیح که اگر ما شخص تشنه و یا گرسنه و یا فراری را در نظر بگیریم، هر کدام به ترتیب یکی از دو جام، و یکی از دو تکه نان، و یکی از دو طریق را که از هر جهت باهم مساوی هستند و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد، اختیار می‌کند؛ پس از این مثال فهمیده می‌شود که اختیار یکی از دو طرف مساوی، بدون این که کدام مرجح نسبت به طرف دیگر داشته باشد، یک

امر ممکن و واقع شدنی و حتا ضروری است. (آشتیانی، بی تا: ۲۹۷) ولی به باور حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، اشاعره هیچ دلیلی را برای اثبات مدعای شان به استثنای چند مثال مزبور و دعوای ضرورت بیان نکرده‌اند. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۵)

۲. نظر عدلیه، امامیه و معتزله: عدلیه به این باورند که ترجیح بدون مرجح محال و غیر ممکن است؛ (آشتیانی، بی تا: ۲۹۷) زیرا عقل بالضروره به عدم امکان اختیار یکی از دو طرف متساویین بدون کدام داعی و سبب حکم می‌کند؛ چون امکان انتخاب یکی از دو طرف بدون کدام مرجح به معنای تحقق مسبب بدون سبب و معلول بدون علت است و در این فرض عنوان ترجیح بدون مرجح به عنوان ترجیح بدون مرجح برگشته که استحاله‌ی آن ذاتی و ضروری است (همان)، ولی طبق نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه نسبت مزبور به معتزله به صورت بالجمله درست نیست، زیرا تعداد زیادی از معتزله ترجیح بدون مرجح را ممکن می‌دانند؛ (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۷) چنان چه به این نکته، فیاض لاهیجی نیز تصریح نموده است. (لاهیجی، ۱۳۸۳ش: ۲۱۰) هم چنین نسبت نظر مزبور به امامیه هم معلوم نیست، بلکه تعدادی از اصولیین امامیه ترجیح بدون مرجح را به صورت مطلق جایز دانسته‌اند. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۷)

طرف داران نظریه‌ی منسوب به عدلیه بعد از آن که بر محال بودن ترجیح بدون مرجح ادعای ضرورت کرده، بر نظریه‌ی اشاعره اشکالات ذیل را مطرح نموده‌اند:

اول، اصلا ممکن نیست دو شی از هر جهت باهم مساوی باشند، چه در مثال‌های مزبور و چه در غیر آن‌ها، زیرا اگر دو شی از جمیع جهات باهم مساوی باشند، دیگر دو شی نخواهد بود، این از یک طرف و از طرف دیگر صرف فرض، موجب تحقق مفروض نمی‌شود، بلکه آن چه مدار و معیار است، تحقق مفروض است، نه صرف فرض آن؛ بنابراین، هرچند ممکن است دو شی به حسب ظاهر مساوی باشند، ولی در واقع و حقیقت و هم چنین ارتکاز انسان مساوی نیست.

دوم، بر فرض، اگر این را قبول نماییم که ممکن است دو شی از هر جهت باهم مساوی باشند، ولی این را نمی‌پذیریم که فاعل مختار در این صورت یکی از آن‌ها را اختیار نماید؛ زیرا اختیار احدهما برای وی در چنین فرضی ممکن نیست. از این رو، این سخن صرف ادعا بوده و هیچ بهره‌ای از تحقق خارجی ندارد. (آشتیانی، بی تا: ۲۹۸)

از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، ایرادات مزبور که از سوی معتزله بر نظر اشاعره مطرح شده و در مورد ایراد دوم، حتا ادعای ضرورت از سوی آن‌ها شده ممنوع است، بلکه ضرورت، خلاف اشکالات مزبور را اقتضا دارد؛ زیرا شخص مضطر یکی از دو طرف مساوی را، بدون این‌که تردیدی در این زمینه به خود راه دهد و بدون وجود مرجحی اختیار می‌کند، بلکه بطلان اشکالات معتزله از بس که واضح است، اصلا نیازی به جواب ندارد. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۵)

صاحب اسفار نیز قول اشاعره را در مورد جواز ترجیح بدون مرجح مورد انتقاد قرار داده و در ردّ آن این‌گونه گفته است: «کلام و سخن و استدلال اشاعره و امثال آن‌ها در این زمینه جدل بوده و لذا ارزش ندارد. اگر آن‌ها از خواب غفلت و جهالت بیدار می‌شدند، حتما می‌فهمیدند که برای خداوند متعال در آفرینش کائنات یک سلسله اسبابی است که از درک اذهان بشری خارج بوده و از دید آن‌ها پنهان است. از این رو جهل به یک شیء به معنای نفی آن شیء نیست؛ بنابراین برای هر کدام از مثال‌ها و مواردی که اشاعره برای نفی مرجح در انتخاب یکی از دو شیء متساوی بیان کرده‌اند، یک سری مرجحات خفیه‌ای است که برای دیگران مخفی و پنهان است». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲۰۹) از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، نقد صاحب اسفار بر اشاعره وارد نیست؛ زیرا سخن ایشان مبتنی بر جبر است؛ یعنی معنای کلام ایشان این است که افعال مخلوقین افعال خداوند متعال باشد. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۵)

محقق اصفهانی در زمینه این‌گونه می‌گوید: «موضوع ترجیح فعل، ارادی بوده و ثبوت اراده در آن مسلم و مفروغ‌عنه است، زیرا اگر اراده در آن نباشد، مورد از ترجیح بدون مرجح نبوده، بلکه ترجیح بدون مرجح است و ترجیح بدون مرجح هم مساوق با تحقق معلول بدون علت است که امتناع آن بدیهی بوده و احدی در مورد آن اختلاف ندارد. بنابراین، تنها در موضوع ارادی است که برخی ترجیح بدون مرجح را قبیح و برخی هم آن را ممتنع دانسته‌اند. (اصفهانی، بی تا: ۳۸۰)

مبنای اشاعره این است که می‌گویند: افعال خداوند متعال اعم از تکوینی و تشریحیه خالی از غایات ذاتی و عرضی است؛ و هم‌چنین خالی از حکمت‌ها و مصلحت‌های واقعی است. مهم‌ترین دلیل بر این مهم آن است که ترجیح بدون مرجح به خاطر

ممکن بودن اراده‌ی جزافیه ممکن است. برای تثبیت ادعای شان به یک سلسله مثال‌های جزیی و هم‌چنین نفی حسن و قبح اشیاء استناد نموده‌اند. اشاعره در جواب این اشکال، بر آن‌ها که برگشت سخن شما به امکان ترجیح بدون مرجح و در نهایت تحقق معلول بدون علت است، این‌گونه جواب می‌دهد: فعل ارادی بدون غرض و غایت، معلول بدون علت نیست، زیرا علت آن اراده‌ی شخص مرید است و از آن جایی که افعال متصف به حسن و قبح ذاتی نمی‌شوند، این فعل بدون غایت هم قبیح نیست. (همان: ۳۸۱-۳۸۰) حکما در جواب اشاعره، بعد از آن که حسن و قبح عقلی را هم، در مورد افعال خداوند و هم در مورد افعال بندگان اثبات نموده، این‌گونه می‌گویند: فعل بدون غایت و هدف مطلقاً قبیح است، از هر عاقلی که صادر شود این اولاً، و ثانیاً ممکن دانستن اراده‌ی جزافیه، معنایش تجویز ترجیح بدون مرجح است؛ زیرا وقتی که اراده‌ی ممکنات تنها به یکی از دو امر تعلق می‌گیرد، نه به آن دیگری از دو حال خارج نیست؛ یا این اراده بر می‌گردد به یک اراده‌ی دیگر که اگر چنین باشد، یا منجر به دور می‌شود و یا منجر به تسلسل، و اگر به اراده‌ی دیگر بر نگردد، در آن صورت معنایش، حدوث اراده بدون سبب است که خود عین ترجیح بدون مرجح است. بنابراین، کلام اشاعره هرچند نسبت به خود فعل ترجیح بدون مرجح است، اما اگر نسبت به اراده‌ی شخص مرید در نظر بگیریم، در آن صورت معنایش ترجیح بدون مرجح است. (همان) از آن چه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که محل نزاع در مسئله‌ی ترجیح بدون مرجح، فعل ارادی است که از مطلق غایت و هدف خالی باشد، نه فعلی که تنها از غرض عقلایی خالی باشد، زیرا فعل ارادی که تنها غرض عقلایی نداشته باشد، نزاعی در امکان آن نیست. هم‌چنین این نکته از مطالب مزبور فهمیده می‌شود که قُبْح را به هر نظر که در نظر بگیریم، و هم‌چنین امتناع به هر لحاظ که لحاظ شود، قبیح است؛ چون خالی از حکمت و مصلحت است و ممتنع است؛ چون مستلزم حدوث اراده‌ی بدون موجب است. منتها آن‌چه که موجب در اراده‌ی خداوند متعال است، منحصر به حکمت و مصلحت است، نه مطلق غرض. (همان: ۳۸۱)

حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در این زمینه می‌گوید: محال بودن ترجیح بدون مرجح به خاطر این است که به ترجیح بدون مرجح بر می‌گردد و الا اگر فی‌نفسه در نظر بگیریم، استحاله ندارد. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۶) ولی به باور برخی از متکلمان ترجیح بدون

مرجح، فی نفسه نیز محال است، هرچند به ترجیح بدون مرجح بزرگردد؛ زیرا استحاله ی آن بدیهی است و وجدان هر انسان به آن مستقیماً حکم می کند. (لاهیجی، ۱۳۸۳ ش: ۲۱۰) حضرت آیت الله محسنی در ردّ نظر مزبور می گوید: «سخن ایشان تمام نیست، زیرا ایشان دلیلی برای سخنش بیان نکرده است». (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳)

۳. نظر تفصیل، حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه در این زمینه قایل به تفصیل شده است. به این توضیح که: ترجیح بدون مرجح از نگاه امکان و عدم امکان، حسن بودن و قبیح بودن دارای سه صورت ذیل است:

الف. گاهی ممتنع است، و آن در صورتی است که به صرف اراده و بدون وجود کدام سبب و مرجح یکی از دو طرف متساوی بر دیگری ترجیح داده شود؛ زیرا چنین چیزی به ترجیح بدون مرجح برگشته و در نهایت به تحقق معلول بدون علت منتهی می شود که استحاله ی آن بدیهی است؛ بنابراین سخن اشاعره در این زمینه باطل و فاسد است.

ب. گاهی قبیح است، و آن در صورتی است که یکی از دو طرف به سبب یک مرجح غیر عقلایی بر دیگری ترجیح داده شود، مانند: مقدم نمودن مفضول بر فاضل، صرف به خاطر داشتن سنّ بیش تر.

ج. گاهی ترجیح بدون مرجح لازم و واجب است، و آن وقتی است که مرجح و مزیت مربوط به طبیعی فعل؛ یعنی قدر جامع بین دو فرد باشد؛ مانند مثال های مزبور که اشاعره برای توضیح و تبیین نظریه ی خود ارایه نموده است. دلیل ایشان بر این مهم آن است که وقتی طبیعی فعل، دارای مصلحت باشد (ملزومه و یا غیر ملزومه) و افراد هم نسبت به آن فعل دارای مصلحت یک سان باشد، به گونه ای که هر کدام صلاحیت تحضّل و تحقق آن فعل را دارد، در این صورت برای هیچ عاقلی سزاوار نیست، تا فعل مشتمل بر مصلحت را صرف به خاطر مساوی بودن افرادش در مزیت و تحصیل غرض ترک نموده و انجام ندهد. از همین جهت است که عقلای عالم کسی را که غذا خوردن را از دو ظرف، صرف به خاطر مساوی بودن آن دو در مزیت ترک می کند و در نهایت به خاطر گرسنگی می میرد، مورد مزمت و سرزنش قرار می دهند، بلکه عقلا کسی را که غذا خوردن از آن دو ظرف را ترک می کند و بعد عذر می آورد به این که ترجیح بدون مرجح محال و قبیح است، مورد تمسخر قرار داده و بر او می خندند. سرّ این که ترجیح در این صورت جایز، بلکه لازم است و به

مسئله‌ی ترجیح بدون مرجح بر نمی‌گردد، این است که در این فرض آن چه که مستقلاً مورد نظر و توجه است، طبیعی فعل است، نه افراد و مصادیق آن، بلکه آن‌ها صرف جنبه‌ی آلت بودن و وسیله بودن را دارند. از این رو اراده‌ای که به طبیعی فعل تعلق می‌گیرد، مستوع و مجوز می‌شود، برای اختیار و انتخاب یکی از دو فرد و در این صورت به اراده‌ی جزافیه و ممتنعه هم بر نمی‌گردد. (محسنی، ۱۴۲۸ق: ۲۳۷)

جمع بندی و نتیجه‌گیری

از آنچه در این نوشتار گفته شد، به نتایج زیر دست می‌یابیم:

۱. «حکمت» یکی از صفات خداوند متعال بوده و دارای دو معنا است: یکی این که خداوند متعال، عالم است و جهل در ذات او راه ندارد و دیگر این که افعال وی، اولاً از اتقان و احکام برخوردار است و ثانیاً نظام فعلی بهترین شکل ممکن است و نظام بالاتر و عالی‌تر از آن امکان ندارد. حکمت به معنای اول به «علم» برگشته و لذا نیازی به بحث جداگانه غیر از مبحث علم خداوند ندارد. حکمت به معنای دوم که از آن تعبیر به حکمت عملی و فعلی هم می‌شود، نیازمند بحث مستقلی است، زیرا حکمت به این معنا به هیچ یک از صفات خداوند بر نمی‌گردد.

۲. برای اثبات حکمت عملی خداوند متعال، دلایل متعدد عقلی و نقلی از سوی متکلمان و فیلسوفان ارائه شده است. در نوشتار حاضر به هفت دلیل مهم برای اثبات حکمت خداوند متعال پرداخته شده است. طبق نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه دلایل نقلی که مشتمل بر آیات و روایات است، تنها اتقان و احکام افعال خداوند را ثابت می‌کند، اما این که آیا نظام فعلی بهترین شکل ممکن است یا خیر، از آن‌ها فهمیده نمی‌شود. علاوه بر آن استدلال به واسطه‌ی آیات و روایات در همان مقدار خاص هم، به خاطر دوری بودن، با اشکال بوده مواجه و متعبد شدن به آن غیر ممکن است؛ بنابراین از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، دلایل مثبت حکمت خداوند متعال منحصر به دلایل عقلی می‌شود.

۳. از میان وجوه متعددی عقلی که برای اثبات حکمت خداوند متعال بیان شد، تنها دلیل اول که یک دلیل لیمی است و از طریق علم و قدرت و غنای خداوند متعال وارد می‌شود، به نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه تمام بوده و می‌تواند حکمت عملی خداوند متعال را به هر دو معنایش، یعنی هم اتقان و احکام و هم اکمل بودن و اتم بودن ثابت نماید، اما

دلیل دوم که یک دلیل‌ینی است، تنها متقن بودن و محکم بودن افعال خداوند را ثابت می‌کند، اما بر اکمل بودن و این‌که این نظام فعلی بهترین شکل ممکن است را ثابت نمی‌تواند.

۴. از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، مصایب و بلاهایی که در دنیا وجود دارد و هم‌چنین انجام معصیت و جنایت از سوی انسان‌ها با حکمت خداوند متعال تنافی ندارد، زیرا مصایب بی‌شماری که در دنیا واقع می‌شود، اولاً در واقع و نفس الامر دارای مصلحت است، هرچند بر ما مخفی باشد، ثانیاً خیلی از بلاها و مصایب که در دنیا واقع می‌شود، توسط خود انسان است، ثالثاً اگر کسی از برخی مصایب و بلاها متضرر می‌شود، خداوند متعال آن را حتماً جبران می‌کند و همین‌طور معاصی که از سوی انسان‌ها انجام می‌شود، هرچند تشریفاً مبعوض خداوند متعال است، ولی تکویناً به خاطر اختیار و اراده‌ی خود او است و این اختیار و اراده است که تکلیف کردن انسان‌ها معقول می‌شود.

۵. در مورد امکان و عدم امکان ترجیح بدون مرجح، سه نظریه وجود دارد. یکی نظر عدلیه که می‌گویند: «ترجیح بدون مرجح قبیح بوده و غیر ممکن است»، دیگری نظریه اشاعره که می‌گویند: «چنین چیزی ممکن بوده و حتماً واقع هم شده است». نظریه سومی که نظریه‌ی تفصیل است، از سوی آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه بیان شده است که ایشان موضوع مذکور را در برخی موارد قبیح و غیر ممکن می‌دانند؛ مانند جایی که ترجیح بدون مرجح به ترجیح بدون مرجح بر می‌گردد و در برخی موارد جایز می‌دانند؛ مانند مثال‌هایی که در کلام اشاعره ذکر شد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، (بی‌تا)، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، ج ۳، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۲. ابن فارس، أحمد، (۱۴۱۸ق)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دارالفکر.
۳. اصفهانی، محمدحسین، (بی‌تا)، نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة (طبع قدیم)، ج ۳، قم: سید الشهدا.
۴. ایچی، میرسید شریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، ج ۱، چاپ اول، قم: الشریف الرضی.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تهران: المکتبة

المرتضوية.

۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۹)، محاضرات فی الإلهیات، چاپ ۱۳، قم: مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام.
۷. صدرالدين شیرازی، محمد بن ابراهيم، (۱۹۸۱م)، الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۶، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴ و ۱۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۹. طریحی، فخر الدين، (۱۴۱۶ ق)، مجمع البحرين، ج ۶، چاپ سوم، تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۱۰. فخر الدين رازی، (۱۴۰۶ ق)، لوامع البینات شرح أسماء الله تعالی و الصفات، قاهر: مكتبة الكليات الأزهریة.
۱۱. قرشی، سید علی اکبر، (بی تا)، قاموس قرآن، ج ۲، چاپ پنجم، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیة.
۱۲. لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۳. محسنی، محمد آصف، (۱۳۷۳)، متافیزیک از نظر رئالیزم، چاپ دوم، قم: انتشارات ولایت.
۱۴. ---، (۱۳۸۵)، دین و زندگانی، کابل: مطبعة بلخ.
۱۵. ---، (۱۳۹۳)، العقائد الإسلامیة، کابل: انتشارات اسلامی.
۱۶. ---، (۱۴۲۸)، صراط الحق، ج ۱، قم: انتشارات سلسله الذهب.
۱۷. ---، (بی تا)، عقاید برای همه، کابل: بی نا.

عوامل دین‌گریزی جوانان و راه‌های مقابله با آن

با تاکید بر آرای آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

حجت الاسلام سیدطالب ذکی^۱

چکیده

تهاجم فرهنگی غرب به خصوص در چند دهه‌ی اخیر از راه‌های مختلف و به ویژه از دو طریق شبکه‌های ماهواره‌ای و شبکه‌ی جهانی اینترنت با تولید و نشر محتواهای هنجارشکنانه و ضد دینی، به طور بی‌سابقه‌ای در تقابل با دین و آموزه‌های دینی بوده و بستر گریز بسیاری از جوان‌های مسلمان از دین را فراهم ساخته است. در این میان بخش عمده‌ای از حاکمیت‌های ممالک اسلامی، نه تنها برنامه و راه‌کاری برای مهار آن در نظر ندارند که خود، بقا و دوام موجودیت و منافع مادی خویش را در سکوت و احیانا حمایت از تهاجم مهاجمان می‌بینند؛ از این رو است که دین‌گریزی به یک پدیده‌ی عادی تبدیل شده و روز به روز به شمار آن افزوده می‌شود. دنیاگرایی، حس‌گرایی، احساس حقارت و خودکم‌بینی از دیگر عواملی است که زمینه‌ی دین‌گریزی را در میان نسل جوان آماده کرده است. جریان‌های افراطی و تفریطی در دو قلمروی خودی و بیگانه یا داخلی و خارجی از دیگر عواملی است که سبب فرار از دین شده است.

در تقابل با عوامل یادشده، راه‌کارهایی چون ایمان عمیق دینی، آگاهی از اهداف و روش‌های نفوذ و تبلیغات دشمن، تهیه و تنظیم منابع پاسخ‌گویی به القائنات و شبهات دینی و اعتقادی نیروهای شیطان‌ی، مشارکت فعال و تأثیرگذار در محافل و مجالس دینی که علاوه بر اثرگذاری روی جوان‌های مسلمان، نقشه‌های دشمن را نیز خنثی ساخته و تا حد زیادی آن‌ها را نسبت به جوان‌های متعهد، با بصیرت و نفوذناپذیر مأیوس می‌سازد.

واژگان کلیدی: دین، جوان، دین‌گریزی، تهاجم فرهنگی، آیت‌الله محسنی.

۱. دانش‌آموخته‌ی سطح چهار فقه و معارف اسلامی در جامعه المصطفی‌العالمیه.

دانشمندان برای دوره‌های عمر انسان، مراحل مختلفی را از زاویه‌های گوناگون برشمرده‌اند. بعضی از عالمان اسلامی با الهام از برخی آیات قرآنی، دوران عمر انسان را به پنج مرحله تقسیم کرده و اقتضائات هر دوره را نیز بیان داشته‌اند. در کودکی لعب و بازی، در بلوغ لهو و مشغولیت‌ها، در جوانی زینت، در میان‌سالی تفاخر، و در پیری افزون‌طلبی در مال و اولاد.^۱ از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی دوره‌ی عمر آدمی به سه دوره‌ی کودکی، جوانی و پیری تقسیم می‌شود. دوره‌ی کودکی تا رسیدن به سن بلوغ، مقدمه‌ی مرحله‌ی جوانی؛ دوره‌ی پیری حاصل و نتیجه‌ی فعالیت‌های دوره‌ی جوانی؛ و دوران جوانی که یکی از مهم‌ترین و سرنوشت‌سازترین دوران عمر آدمی به حساب می‌آید. (ر.ک. محسنی، ۱۳۸۱ش: ۵)

در دوران گذر از کودکی و قدم نهادن به دنیای جوانی، بسیاری از نیروهای جسمی و درونی انسان، رشد کرده و دوره‌ی جدیدی از تفکرات و تمایلات او آغاز می‌شود. گرایشات جنسی، او را به سوی جنس مخالف و انتخاب همسر سوق می‌دهد، اما در بسیاری از جوامع به شمول جامعه‌ی ما، تشکیل خانواده و انتخاب همسر با موانع جدی روبه‌رو بوده و جوان را با چالش‌های زیادی مواجه می‌سازد. جوان که خود را بر سر دوراهی وسوسه‌ی شهوت از یک طرف و پیروی از عقل و فطرت از سوی دیگر می‌بیند، ناگزیر یکی از دو راه را بر می‌گزیند. از نظرگاه آیت‌الله محسنی، «در دوره‌ی جوانی، نیروهای مادی و فکری انسان به حدّ رشد و شکوفایی می‌رسد و در نتیجه، تمایلات مختلفی در وجود او پدید می‌آید و در فاصله‌ای نه‌چندان دور، این نیروهای متفاوت به کشمکش و تنازع می‌پردازد و تعادل فکری را بحرانی می‌سازد.... رشد سنی، گرایشات جنسی او را تشدید نموده و جوان را به گرفتن همسری از جنس مخالف خود چه زن و چه شوهر شدیداً متمایل می‌سازد. ولی از طرف دیگر، به حکم عادات عرفی رسیدن به همسر و تأمین شهوت به همین سادگی میسر نیست و اعتبارات عقلایی نیز جوان را وادار می‌سازد که در اول کار به تقاضای شهوت و نیاز جنسی خود و تشکیل خانواده، جواب منفی بدهد و در برابر آن مقاومت کند؛ زیرا

۱. از شیخ بهایی رحمته‌الله علیه نقل شده: «این پنج خصلت مرتّب به سال‌های عمر انسان است: در کودکی لعب و بازی، در بلوغ لهو و مشغولیت‌ها، در جوانی زینت، در میان‌سالی تفاخر و در پیری افزون‌طلبی در مال و اولاد». (تفسیر احسن الحدیث، ج ۱۱، ۳۶)

اختیار همسر در اوایل جوانی بدون درآمد کافی میسر نیست و علاوه که مانع درس خواندن و تعلّم و یاد گرفتن صنعت می‌گردد و راحتی را از جوان سلب کرده و او را در گودال مشکلات خرد می‌کنند». (محسنی، ۱۳۸۱: ۵-۶)

در مواجهه با موانع و چالش‌های یادشده از یک طرف و فشار غریزه‌ی جنسی از سوی دیگر، بسیاری مسیر گرایش‌ات شهوانی را در پیش گرفته و به انواع مفسد اخلاقی و اجتماعی مبتلا می‌شوند و جمعی نیز در برابر فشار نیروی جنسی مقاومت کرده و گوش به فرمان عقل و فطرت داده و مسیر خوبی‌ها، پاکی‌ها و فضایل اخلاقی را دنبال می‌کنند؛ بنابراین یکی از ویژگی‌های دوران جوانی نزاع و کشمکش بین دو نیروی «خرد» و «غریزه» در وجود جوان است که او را در انتخاب مسیر درست و نادرست دچار بحران و سردگمی می‌سازد و در این جاست که نقش مربیان و آموزگاران مراکز آموزشی و پرورشی در راهنمایی و هدایت جوان‌ها تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز است.

یکی دیگر از ویژگی‌های دوران جوانی که برآیند رشد نیروهای مادی و معنوی اوست، احساسات شدید و تحرکات تند، شتابنده و مهارنشده است. کارشناسان امور جوانان اتفاق نظر دارند که سرکوب کردن این تحرکات، نتیجه‌ی معکوس داشته و به هیچ وجه منجر به سلامت فردی و اجتماعی نمی‌شود؛ بنابراین راه منطقی و درست برای دوره‌ی جوانی این است که با درک و پذیرش واقعیات و مقتضیات این دوره، زمینه‌ی فعالیت‌های سالم و سازنده را برای آن‌ها فراهم ساخته و این طوفان سرگردان را در مسیر درست که هم برای خود جوان، هم خانواده‌ها و هم جامعه مفید و ثمربخش باشد، هدایت کند.

مبحث «عوامل دین‌گزینی جوانان» در این مقاله، در قالب سه بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد: در بخش اول، مفاهیم کلیدی، در بخش دوم عوامل دین‌گزینی جوانان، و در بخش سوم راه‌کارهای مقابله با دین‌گزینی بحث و بررسی شده است.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. مفهوم دین

واژه‌ی «دین» عربی است. برای معناشناسی لغوی آن از منابع زبان‌شناسی، معاجم و کتاب‌های لغت در زبان عربی بهره گرفته می‌شود. این واژه در لغت نامه‌ها، دارای معانی

متعددی است که برای روشن‌شدن مفهوم اولیه و لغوی آن، به چند مورد اشاره می‌شود:

طریحی در کتاب «مجمع البحرین»، برای واژه‌ی «دین» معانی: «طاعت و فرمان برداری»، «جزا و پاداش»، «توحید»، «حساب» و «حکم و فرمان» را ذکر کرده و برای هر یک از معانی یادشده، گواه قرآنی و روایی آورده است. (طریحی، ۱۳۷۵ ش: ج ۶، ۲۵۲-۲۵۱)

راغب اصفهانی، لغت‌شناس و قرآن‌پژوه قرن چهارم و پنجم در کتاب ارزشمند «مفردات الفاظ قرآن»، علاوه بر معانی لغوی، کاربردهای قرآنی این واژه را نیز بیان کرده است. وی در بررسی معناشناسی «دین» این‌گونه بیان داشته است: «الدِّین؛ پرستش و پاداش و به طور استعاره درباره‌ی شریعت به کار می‌برد. دین، مثل ملت است، ولی آن را به اعتبار پرستش و اطاعت از شریعت، دین می‌گویند. خدای تعالی گوید: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹)، و «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ» (نساء: ۱۲۵)؛ یعنی طاعت و پرستش و آیه‌ی «وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ» (نساء: ۱۴۶). خدای تعالی گوید: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ» (نساء: ۱۷۱) که تشویقی است بر پیروی نمودن دین پیامبر اسلام ﷺ که میانه و گزیده‌ی ادیان است، چنان‌که فرمود: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (بقره: ۱۴۳)، در «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶). گفته‌اند: یعنی در طاعت و پرستش که در حقیقت جز با اخلاص، و پاک‌دلی ممکن نیست و در اخلاص هیچ‌گاه اکراه و بی‌میلی نیست. و آیه‌ی «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ» (آل عمران: ۸۳)؛ یعنی اسلام (آیا غیر از اسلام شریعتی را می‌خواهید). بنابر آیه‌ای که گفت: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران: ۵۸) و بر این اساس آیه‌ی «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ» (توبه: ۳۳) است و آیه‌ی «وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ» (توبه: ۲۹) و «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ» (نساء: ۱۲۵)، و آیه‌ی «فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ» (واقع: ۸۶)؛ یعنی بدون پاداش و جزاء. (مفردات الفاظ قرآن، ج ۱، ۷۰۰-۶۹۹)

بنابراین معانی لغوی واژه‌ی «دین» عبارت است از: طاعت، جزا، توحید، حساب، حکم، پرستش، شریعت و دین اسلام.

درباره‌ی معنای اصطلاحی دین، تعاریف و تعبیر گوناگونی از سوی اندیشمندان و متفکران ارایه شده است. برخی دین را «مجموعه‌ای از آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی که پیامبران از سوی خداوند جهت راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند، دانسته و

اعتقاد و التزام به این آموزه‌ها را موجب کمال و سعادت انسان در این جهان و سرای پایدار آخرت، قلم داد کرده است. (ر.ک. شاکریان، ۱۳۸۷ش: ۱۴)

یا در تعبیر و تعریف دیگری چنین آمده است: «معنای اصطلاحی دین، مجموعه‌ی عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره‌ی امور جامعه‌ی انسانی و پرورش انسان‌ها باشد، گاهی همه‌ی این مجموعه حق و گاهی همه‌ی آن باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است، اگر مجموعه‌ی حق باشد آن را دین حق و در غیر این صورت آن را دین باطل و یا التقاطی از حق و باطل می‌نامند». (جوادی آملی، ۱۳۷۲ش: ۹۳)

مرحوم علامه‌ی طباطبایی دین را «مجموعه‌ای از مقررات و دستوره‌ای جامعه‌ی می‌داند که برای کلیه‌ی شئون فردی و اجتماعی انسان وضع شده است». (طباطبایی، ۱۳۹۲ش: ۱۵) وی در اثر دیگرش دین را «عقاید و دستوره‌ای عملی و اخلاقی اسلام، که پیامبران از طرف خدا برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند، قلم داد کرده و دانستن این عقاید و انجام این دستورها را سبب خوش‌بختی انسان در دو جهان دانسته است». (طباطبایی، ۱۳۷۰ش: ج ۱، ۱۵)

برخی دیگر از متفکران معاصر در تعریف دین چنین گفته‌اند: «دین در اصطلاح، به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستوره‌ای عملی متناسب با این عقاید است؛ از این رو کسانی که مطلقاً معتقد به آفریننده‌ای نیستند و پیدایش پدیده‌های جهان را تصادفی و یا صرفاً معلول فعل و انفعال‌های مادی و طبیعی می‌دانند، بی‌دین نامیده می‌شوند. بنا به تعریف ذکر شده، هر دینی از دو بخش تشکیل می‌گردد:

الف. عقیده یا عقایدی که حکم پایه و اساس و ریشه‌ی آن را دارد، مانند اعتقاد به وجود خداوند یکتا و دادگر و توانای مطلق، اعتقاد به معاد و ...

ب. برنامه‌ی حرکت به سوی هدف که احکام و تکالیف نامیده می‌شود و اخلاقیات و احکام فقهی را تشکیل می‌دهد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰ش: ج ۱، ۲۹-۲۸)

آیت‌الله محسنی، پس از تبیین جهان‌بینی مادی و جهان‌بینی الهی، سیر حرکت علمی بشر را به سوی جهان‌بینی الهی دانسته و پیش‌رفت ناخواسته‌ی علم به سوی وحدانیت و نظام هدف‌مند جهانی را مطرح کرده و تصادف را امری ناممکن تلقی کرده است و آفرینش جهان را کاملاً هدف‌مند و دارای حساب و کتاب و قانون و مقررات علی و معلولی و اصل غایت‌مندی

جهان هستی و آن را منتهی به نیرویی دانسته که دارای، علم، قدرت، حکمت و تدبیر است. وقتی جهان هستی و نظام کلی طبیعت چنین باشد و دارای نظم و نظام و مقررات، طبیعی است که انسان و جامعه‌ی انسانی با آن همه پیچیدگی و عظمتی که دارد، نیاز به قوانین، مقررات و برنامه‌هایی برای زندگی فردی و اجتماعی خود دارد و این برنامه‌ها متناسب با اوضاع و شرایط حاکم بر بشریت، از دقت و باریکی بینی کامل باید برخوردار باشد. (ر.ک. محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۱۲-۱۱) به تعبیر آیت‌الله محسنی «به این برنامه‌ریزی در اصطلاح متدینین جهان، «دین» گفته می‌شود». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۱۲)

بنابراین در معنای اصطلاحی دین از دیدگاه آیت‌الله محسنی، می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که هم‌چنان که کل نظام هستی از سوی خدای متعال بر اساس قانون کلی علیت و معلولیت و هدف‌مندی جهان آفرینش، خلق شده، برای زندگی فردی و اجتماعی بشر نیز بر اساس نیازهای اصیل و اساسی، مقررات و برنامه‌هایی وضع شده است که اصطلاحاً به آن برنامه‌ها «دین» گفته می‌شود.

۲.۱. مفهوم جوان

«جوان» در لغت به معنای برنا، تازه، نو و چیزی است که از عمر آن چندان نگذشته باشد. در زبان عربی نیز از آن به «شباب» تعبیر شده است. ابن فارس، واژه‌ی «شباب» به معنای جوان را این‌گونه معنا کرده است: «شین و با (شب)، یکی از مبدأهایی هستند که نشان‌دهنده‌ی رشد چیزی و قدرت آن در گرمایی است که متحمل می‌شود. از همین باب است «شَبَبْتُ النَّارَ؛ آتش را برافروختم، شَبَبْتُ الْحَرْبَ؛ آتش جنگ را شعله‌ور کردم»؛ پس معنای اصلی واژه‌ی «شب»، بر افروختن آتش است. سپس واژه‌ی «شباب» از آن مشتق شده که به معنای رشد و افزایش ناشی از قدرت و دمای بدن او است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ۱۷۷)

معنای اصطلاحی و عرفی یا تعریف جامع و یگانه برای جوان و جوانی که همگان روی آن توافق نظر داشته باشند، مثل بسیاری از تعاریف دیگر، اگر محال و غیر ممکن نباشد، دست کم بسیار دشوار است؛ به خصوص اگر به گونه‌ی دقیق دوره‌ی سنی جوان با استناد به منابع دینی، روان‌شناسی و تربیتی بیان شود که دشوارتر خواهد بود. در برخی منابع تعلیمی و تربیتی، دوره‌های تربیت را به چهار مرحله‌ی نوزادی، کودکی، نوجوانی و جوانی دسته‌بندی کرده و محدوده‌ی سنی جوانی را ۱۶ تا ۲۰ سال دانسته است. (شکوهی،

۱۳۹۹ش: ۱۹۸) بعضی دیگر دوره ی جوانی را ۲۰ تا ۳۰ سال، و جمعی ۱۵ تا ۲۰ سال را دوره ی جوانی دانسته اند. با این حال قطع نامه ی عمومی سازمان ملل متحد، واژه ی جوان را برای سن ۱۸ تا ۲۴ سال، برگزیده است. (قائمی، ۱۳۷۹ش: ۱۵)

آیت الله محسنی بدون تعیین محدوده ی سنی برای جوان و دوره ی جوانی، آن را دوره ی نشاط و رشد فکری، معنوی و مادی قلم داد کرده و رسالت مریبان و مصلحان جامعه را در راهنمایی جوانان به راه راست و ثمربخش، دانسته و چنین می گوید:

«دوره ی جوانی، دوره ی نشاط و رشد نیروهای فکری و معنوی و مادی انسانی است، نباید که جوان را به رکود و سکون و سکوت سفارش کرد که اولاً مبارزه با طبیعت اوست و مواجه با شکست و ثانیاً به هدر دادن و خفه کردن قدرت انسانی جوان. تنها وظیفه ی دانشمندان و مریبان و مصلحین جامعه این است که راه های راست و حرکت های مثمر را به او پیشنهاد نمایند». (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۳۵)

۳.۱. تاریخچه ی دین گریزی

می توان ادعا کرد که دین گریزی به اندازه ی خود دین سابقه دارد. زمانی که اولین دین در میان بشر مطرح شد و زمام دار آن برای نشر و گرویدن مردم به آن، دست به ترویج و تبلیغ دین زد، دسته ای آن را پذیرفته و به آن گرویدند و جمعی نیز آن را نپذیرفته و پا به گریز نهادند و حتی از میان گرویدگان نیز برخی پس از مدتی آن را رها کرده و گریختند. این که علل، عوامل و زمینه های این گریز چه بوده، در همین مقاله به آن پرداخته خواهد شد، اما تردیدی در این نیست که دین گریزی و علل و عوامل آن در گذشته های دور تا می رسد به دوران معاصر، در نوسانات زیادی بوده است. این پدیده و زمینه های آن در پیشینه ی خود، بسیار اندک و انگشت شمار بوده است. هر چه از عمر آن گذشته، زمینه های آن افزون و در نتیجه دین گریزی نیز رو به افزایش نهاده است. دین پژوهان و تاریخ نگاران دین، سرگذشت و نمودار سیر این پدیده را نزولی و نه صعودی، ثبت کرده و از رشد قابل توجه دین گریزی در جوامعی که دین مطرح بوده، گزارش کرده اند، به گونه ای که کم کم دین باوری به حداقل رسیده و گروه دین گریزان میدان دار این عرصه شده اند. در اروپا و جوامعی که دین مسیحیت در گذشته در آن جا حاکم بوده، در قرون اخیر به گونه ی فزاینده ای رو به تقلیل گذاشته و دین گریزی پدیده ای عادی، رایج و رو به رشد بوده است. اکنون در اروپا

دین‌باوران در برابر دین‌گريزان، به حساب نیامده و دین و باورهای دینی در زندگی مردم نقشی ندارند.

قرآن کریم نیز از دین‌گریزی در بخشی از آیات، گزارش کرده و تعدادی را دین‌گریز معرفی کرده است. برای نمونه گوساله پرستانی که از دین موسی گریخته و به گوساله پرستی روی آوردند؛ قرآن کریم این مطلب را در سوره‌ی طه آیات ۸۵ تا ۸۸ چنین بیان می‌دارد: «ما قوم تو را بعد از تو، آزمودیم و سامری آن‌ها را گمراه ساخت! موسی خشمگین و اندوهناک به سوی قوم خود بازگشت و گفت: ای قوم من! مگر پروردگارتان وعده‌ی نیکویی به شما نداد؟! آیا مدت جدایی من از شما به طول انجامید، یا می‌خواستید غضب پروردگارتان بر شما نازل شود که با وعده‌ی من مخالفت کردید؟! گفتند: ما به میل و اراده‌ی خود از وعده‌ی تو تخلف نکردیم؛ بلکه مقداری از زیورهای قوم را که با خود داشتیم، افکندیم! و سامری این چنین القا کرد و برای آنان مجسمه‌ی گوساله‌ای که صدایی هم چون صدای گوساله‌ی (واقعی) داشت پدید آورد؛ و (به یک دیگر) گفتند: این خدای شما، و خدای موسی است! و او فراموش کرد (پیمانی را که با خدا بسته بود).

یا در آیه‌ی ۷۰ سوره‌ی آل عمران بعضی از اهل کتاب، با این که می‌دانستند آیات خدا درست و حق است، باز هم در اثر برخی از عوامل، از آن سرپیچی کرده و به آیات الهی کفر می‌ورزند. گزارش قرآن کریم در این زمینه چنین است: «ای اهل کتاب! چرا به آیات خدا کافر می‌شوید، در حالی که (به درستی آن) گواهی می‌دهید؟!».

و یا در آیه‌ی ۸۶ سوره‌ی آل عمران، تعدادی از کسانی که در ابتدا به دین اسلام گرویده بودند، پس از چندی دچار دین‌گریزی شده و به اهل مکه که مشرکین بودند، پناهنده می‌شوند. گزارش قرآن کریم در این باره را در ذیل می‌خوانیم: «چگونه خداوند جمعیتی را هدایت می‌کند که بعد از ایمان و گواهی به حقاقت رسول و آمدن نشانه‌های روشن برای آن‌ها، کافر شدند؟! و خدا، جمعیت ستم‌کاران را هدایت نخواهد کرد».

پرسشی که ممکن است در این جا به ذهن برسد این است که دین‌باوری و دین‌گریزی چه تأثیری بر رفتارهای فردی و اجتماعی افراد دارد؟ آیا دین‌گریزی یک پدیده‌ی منفی است که سبب برخی آسیب‌های فردی و اجتماعی بشود یا یک امر کاملاً فردی، درونی و بی‌تأثیر در امور رفتاری فردی و اجتماعی است؟

پاسخ پرسش‌های بالا چندان ناآشکار نیست؛ زیرا گذشته‌ی دین‌گریزی نشان داده است به هر میزانی که آمار دین‌گریزان بالا برود، به همان پیمان، ناهنجاری‌ها و آسیب‌های فردی و اجتماعی رو به افزایش خواهد بود. در جوامعی که دین‌گریزی افزایش داشته، آسیب‌هایی چون بزه‌کاری، تجاوز به حقوق دیگران، فساد مالی و جنسی، طلاق، اعتیاد، دزدی، قتل، و غیره نیز به گونه‌ی چشم‌گیری رو به افزایش بوده است. تجربه نیز نشان می‌دهد که دین‌مداران و خانواده‌هایی که به امور دینی پایبند بوده‌اند، در مقایسه با افراد و خانواده‌های دین‌گریزی که مقررات دینی را تمکین نداشته‌اند، با مشکلات و ناهنجاری‌های کمتری روبه‌رو بوده‌اند.

۲. عوامل دین‌گریزی

۱.۲. تنهاجم فرهنگی

یکی از عوامل نیرومندی که موجب دین‌زدایی و دین‌گریزی جوانان در جهان معاصر شده است، پیش‌رفت فزاینده‌ی ارتباطات و ابزار ارتباطی از قبیل شبکه‌های تلویزیونی، ماهواره‌ای و شبکه‌ی جهانی اینترنت است که به صورت عمده، بلندگوهای ترویج فرهنگ غرب، به شمار می‌آیند. البته قابل انکار نیست که فناوری اطلاعات و ارتباطات، جنبه‌های مفید و مثبت هم کم ندارند، اما در بررسی موضوع این مقاله، نقش مؤلفه‌های نام‌برده در دین‌ستیزی و دین‌گریزی جوانان بیش‌تر مورد نظر بوده و بُلد شده است. مهم‌ترین مواردی که بیش‌ترین ردّ پای فرهنگ غرب را می‌توان به صورت آشکار، عریان و پررنگ در آن مشاهده کرد، رسانه‌های جمعی است. از میان رسانه‌های جمعی نیز دو محور قابل توجه است:

۱.۱.۲. شبکه‌های تلویزیونی - ماهواره‌ای

این رسانه‌ی تصویری که هم‌زمان چندین حس از حواس انسان را در اختیار خود قرار می‌دهد، بسیار قدرت‌مند و با سپاه و حشم وارد کشورهای مسلمان گردید و با نشر و نمایش فیلم‌های کذایی، استخدام مجری‌ها و کارمندان با شرایط خاص و... به صورت علنی، عملی و احیاناً شفاهی فرهنگی مبتذل غرب را در میان مردم و خانواده‌های مسلمان و به ویژه برای جوانان کشور پیاده کردند. به عنوان نمونه چند کاراکتر مهم و مؤثر

که اساس و مادر تحول فکری و فرهنگی در هر جامعه به شمار می‌رود، توسط رسانه‌های تصویری غربی به صورت جدی و شبانه‌روزی فعال گردید. از جمله تولید فیلم و کلیپ‌های تصویری جهت دار و هدف‌مند و یا وارد کردن و دوبلاژ آن و در نهایت نشر آن‌ها از شبکه‌های عمومی با پوشش وسیع جهانی، به هدف ایجاد صدمه به فرهنگ خانواده‌ی دینی و سنتی مثلاً پخش سریال‌ها از برخی شبکه‌های داخلی و یا ارتباط و تعامل یا تقلید این شبکه‌ها از شبکه‌های خارجی که پیام و پیامدِ بیش از نود فی صد فیلم‌ها و سریال‌های عریض و طویل و صدها قسمتی آن فروپاشی بنیاد خانواده‌ها، روابط نامشروع پسرها و دخترها، روابط مردها و زن‌های شوهردار با چندین نفر دیگر و عادی و معمولی جلوه دادن این کارهاست. شبکه‌های تلویزیونی با نشر سریال‌های منافی عفت خانواده‌ها و ضد فرهنگ خانوادگی مردم مسلمان، یکی از علل و عوامل دین‌گریزی جوانان مسلمان گردیده است.

۲.۱.۲. شبکه‌ی جهانی اینترنت یا فضای مجازی

محور دوم که منجر به تهاجم فرهنگی و در نتیجه دین‌گریزی نسل جوان مسلمان می‌شود، شبکه‌ی جهانی اینترنت و محتواهای هنجارشکنانه و بی‌قید و بند آن است. باز هم تذکر این نکته لازم می‌نماید که اینترنت و فضای مجازی مثل تیغ دو دم است که ظرفیت استفاده‌ی مثبت و منفی هر دو را دارا است، اما تجربه نشان‌گر این است که جنبه‌های منفی، هنجارشکن و دین‌ستیز آن به مراتب بیش‌تر از جنبه‌های مثبت و مفید آن، به خصوص برای نسل جوان و نوجوان است.

در بسیاری از کشورهای اسلامی، برنامه‌ی جدی و اختصاصی برای مدیریت شبکه‌ی جهانی اینترنت وجود ندارد و یا عزم جدی در این زمینه نیست، تا جلوی حملات نرم و تهاجم فرهنگی دشمن از این طریق را بگیرند؛ از این رو شیاطین مدرن جهانی که خالق و مدیر اصلی این فضا هستند، به سادگی و با برنامه‌ریزی و هدف‌گذاری دقیق ولو دیربازده، و هدف‌مند در همه‌ی لایه‌های آشکار و نهان این فضا ورود کرده و با علم و آگاهی به این‌که از این طریق خیلی راحت و بدون هزینه‌های سرسام‌آور و بوق و کرنا، می‌توان در تغییر ذهنیت، فرهنگ و دین جوانان مسلمان تأثیرگذار بود، لذا شبانه‌روزی و با پهنا و گستردگی غیر قابل توصیف، تمام نیرو و ظرفیت‌های بالفعل و بالقوه‌ی خود را به کار

می گیرند تا جوامع اسلامی به ویژه جوانان متدین را مورد حمله های نرم خویش قرار داده و انگیزه ی دینی و اسلامی را از آنان گرفته و در نتیجه مستعمره ی خویش قرار داده و اهداف خویش را پیاده سازند.

در تأثیر فرهنگ «غیرت زدای» غرب در جوامع اسلامی، همین بس که بسیاری از اهداف آنان در سطح جامعه و خانواده ها تحقق یافته و بسیاری از مردم مسلمان را تحت تأثیر قرار داده است. امروز ما در سطح شهرهای بسیاری از کشورهای اسلامی اثری از فرهنگ دینی و ملی نمی بینیم، و یا به ندرت می بینیم. هر چه هست، حاکمیت فرهنگ غرب است؛ مخصوصاً برای جنس مونث که به کلی ماهیت آنان را عوض کرده و گویا عروسک هایی از غرب در سطح شهر و خانواده ها به صورت انبوه تولید و نشر شده است. برخی از مظاهر و مصادیق تأثیرگذاری تهاجمات فرهنگی که زمینه ی دین گریزی و احیاناً دین ستیزی را فراهم می کند، می توان در عناوین زیر به وضوح مشاهده کرد: رسانه ها (رادیو، تلویزیون، سینما، تئاتر، روزنامه، هفته نامه ها، ماه نامه ها، کتاب ها و به طور عموم، نشریات کتبی که با حس بینایی سر و کار دارند، اعم از حقیقی و مجازی و...) همایش ها، جشنواره ها، تالارهای عروسی، جشن های تولد، ورکشاپ ها، هتل ها، رستوران ها، وسایط حمل نقل مسافر، موبایل ها، شرکت های مخابراتی، شرکت های صوتی و تصویری، محلات تجمع آقایان و خانم ها، پارتهای تفریحی در ایام خاص مثل اعیاد و رخصتی های (تعطیلات) رسمی، شب نشینی های منازل، پارک ها و فضاهای سبز ویژه ی این نوع تجمعات و... مدها و مدل های وارداتی در فاکتورهای لباس، مو، کفش، عینک، نوع سخن گفتن، نوع نگاه، نوع رفتار و گفتار و گشتار، زمان و مکان رفتار، مراکز آموزشی و فرهنگی مثل دانشگاه ها، مدارس آموزشی سطوح پایین، کُرس ها، روش های تعلیم و تعلم، و... معیار و نحوه ی استخدام و گزینش در ادارات دولتی، پخش پوسترها، پلاکارت ها و بنرهای هدف مند و جهت دار در مراکز خاص، سفارش و تشویق به سوی سایت ها، وبلاگ ها، اپلیکیشن ها، فضاهای خاص مجازی و مراکز تحقیقاتی و روش ها و مدل های پژوهش. این ها و بیش تر از این ها، همه و همه متأثر از الگوهای غربی هستند. گرچه در برخی موارد بالا تأثیر پذیری کم تر و در بسیاری بیش تر است، اما در کل، حاکمیت فرهنگ غرب را در زندگی بسیاری از مسلمان ها به خصوص جوان های مسلمان نمی توان انکار کرد.

از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی، «برخی از مصادیق «لهوالحدیث» یا «حکایات بیهوده و داستان‌های باطل و وقت تلف کن» که در آیه‌ی شریفه‌ی ۶ سوره‌ی مبارکه‌ی لقمان آمده،^۱ و موجب گمراهی، انحراف، دین‌گریزی و تمسخر ارزش‌ها و نمادهای دینی می‌شود، همان نمادهایی است که رسانه‌های غربی و نوکران هم‌سوی آنان پخش و نشر می‌کنند. آنان پول‌های هنگفتی مصرف می‌کنند و به وسیله‌ی نشر موسیقی و آوازخوانی مبتذل، فیلم‌های ضد ارزش‌های دینی و اخلاقی، گزارش‌ها، تحلیل‌ها و نشر مطالب دروغ و توهین‌آمیز، هتک حرمت و تهاجم به مقدسات و مراسمات دینی در رسانه‌های صوتی و تصویری و فضای مجازی، جوانان مسلمان را به انحراف کشیده و از دین و دستورات دینی دور می‌کنند». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۲، ۲۶۸)

۲.۲. حاکمیت‌های غیر دینی

تردید نیست که حاکمیت و نظام حاکم در هر زمان و مکانی، تأثیرات زیادی بر باورها، بینش‌ها و دستورات عملی توده‌ی مردم و نسل جوان داشته و خط و مشی عملی آنان را در امور زندگی‌شان تا حد زیادی تعیین می‌کند. در کشورهایی که نظام و حاکمیت آن دینی و ارزش‌گرا نیست، مردم و نسل جوان آن نیز دنباله‌روی حاکمان و زمام‌داران بوده و به دین و ارزش‌های دینی چندان اعتنایی ندارند. برعکس در ممالکی که نظام و حاکمیت آن‌ها دینی است، مردم و جوان‌های آن نیز رنگ دینی به خود گرفته و تابع قوانین و دستورات عملی حاکمیت بوده و مشی عملی خویش را با آن منطبق می‌سازند؛ از این رو است که ضرب‌المثل «الناس علی دین ملوکهم» معروف شده است؛ مردم بر دین زمام‌داران خود هستند. مطالعات تاریخی نیز این را تأیید می‌کند که در هر زمانی اکثریت مردم تابع دستورات عملی حاکم بوده‌اند.

به نظر مرحوم آیت‌الله محسنی، فهمیدن این موضوع که در تاریخ حکومت‌های گذشته، مسلمین که به نام خلافت اسلامی حکومت می‌کردند، مانند دوره‌ی حاکمیت حکومت‌های بنی‌عباس، بسیار روشن و تردیدناپذیر است و در منابع تاریخی به این مطلب تصریح شده است که اکثریت مردم دین خود را از دین دولت می‌گرفتند و در

۱. «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ».

اعمال و عقاید نیز پیروی آن‌ها بودند. (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۹۲)

به نظر ایشان از لوازم و ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر حاکمیت‌ها و رژیم‌های غیر دینی، دین‌گریزی جوانان آن کشورها است؛ بلکه بالاتر در برخی موارد، نه تنها دین‌گریزی، بلکه دین‌ستیزی و ضدیت با دین و نمادهای دینی است. در این رژیم‌ها جوان‌های دین‌ستیز، برگشته از دین (مرتد) و حتی احزاب و تشکّل‌های غیر اسلامی، دین‌گریز و دین‌ستیز آزادانه مشغول فعالیت و انحراف بسیاری از جوان‌های مسلمان هستند. به نظر مرحوم آیت‌الله محسنی، حکومت‌های غیر اسلامی با دوروش «سخت=زور» و «نرم=ترویج بی‌بند و باری» فتنه‌انگیزی کرده و باعث دین‌گریزی بسیاری از جوان‌های مسلمان می‌شوند؛ بنابراین وظیفه‌ی دینی و شرعی هر مسلمانی اقتضا می‌کند که در برابر این نوع حاکمیت‌ها، احساس مسئولیت کرده و جلوی فتنه‌گری آن‌ها را بگیرند. (ر.ک. محسنی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۱۱۸)

۳.۲. دنیازدگی

یکی از جملات معروفی که در بسیاری از محافل مطرح می‌شود و به صورت یک ضرب‌المثل در آمده است، جمله‌ی «تاریخ تکرار می‌شود» است. مفهوم روشن این جمله چیست؟ آیا امکان دارد که رخدادی که در گذشته اتفاق افتاده و سال‌ها یا قرن‌ها از آن گذشته و امروز تنها در لابه‌لای کتاب‌ها یا خاطره‌ها باقی مانده است، مجدد به وقوع بپیوندد و تکرار شود؟ پیش از تبیین پاسخ این پرسش، خوب است که بیان شود که مفهوم جمله‌ی یادشده چه ربطی به موضوع این مقاله و عنوان دنیازدگی دارد؟ در ادامه‌ی بحث، ربط آن روشن خواهد شد. اما این پرسش که آیا تاریخ تکرار می‌شود، پاسخ آن منفی است و چنین چیزی امکان ندارد که عین حوادث تکرار شود. پس معنای جمله‌ی مذکور چیست؟ پاسخ این پرسش در کلام امیرالمومنین در نهج‌البلاغه آمده است که حضرت علی علیه السلام خطاب به فرزند گرامی‌شان در نامه‌ی ۳۱ نهج‌البلاغه چنین فرمودند: «اَسْتَدِلَّ عَلٰی مَا لَمْ یَكُنْ بِمَا قَدْ كَانَ، فَاِنَّ الْأُمُورَ أَشْبَاهٌ، وَلَا تُكُونَنَّ مِمَّنْ لَا تَنْفَعُهُ الْعِظَةُ؛ قضایای گذشته را چراغ راه آینده کن و از ره‌گذر گذشته به آینده استدلال کن، زیرا حوادث عالم شبیه یک‌دیگرند (و وقتی در گذشته حادثه‌ای اتفاق افتاده باشد، شبیه آن در آینده نیز اتفاق خواهد افتاد)، از کسانی مباش که پند و اندرز به آن‌ها سودی نمی‌بخشد.

بنابراین «تکرار تاریخ» یا «بازآیند تاریخ» به باز انجام و تکرار رویدادهای مشابه در

تاریخ گفته می‌شود، نه تکرار عین حوادث، حتی از نظر زمانی و عناصر و اشخاصی که آن حوادث را آفریده‌اند، زیرا این امر امکان‌پذیر نبوده و از محالات است. پیام و درس آن جمله این است که انسان از گذشته و حوادث آن پند و عبرت بگیرد.

از نظر آیت‌الله محسنی، تاریخ تکرارپذیر است و حوادث مشابه در تاریخ فراوان دیده می‌شود. از قدیم‌الایام شعارهای فریبنده و مردم‌پسند از سوی بسیاری از قدرت‌طلبان سر داده می‌شد، اما وقتی به قدرت می‌رسیدند، شعارهای خود را فراموش کرده و از دین و اهداف دینی فاصله گرفته و به دنیاطلبی رو می‌آوردند. به نظر ایشان هم اکنون نیز همان روش ادامه دارد و تکرار می‌شود و «احزاب سیاسی و یا مذهبی در حال مبارزه و رسیدن به قدرت اهداف و شعارهای زیبا و جالب و مردم‌پسند و یا خداپسند دارند، ولی وقتی به حکومت رسیدند، از یک طرف شیرینی آن را در عمق جان خود احساس می‌کنند و از طرف دیگر به مشکلات داخلی و خارجی که قبلاً تصور نکرده بودند، متوجه می‌شوند و آهسته آهسته از تک تک اهداف و شعارهای خود فاصله می‌گیرند و گاهی بی‌اراده به دنبال حوادث سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، ۱۸۰ درجه از اهداف اولیه‌ی خویش فاصله می‌گیرند، از امام حسین نقل شده: «إِنَّ النَّاسَ عَبِيدُ الدُّنْيَا وَ الدِّينُ لَعَقُّ عُلَى أَلْسِنَتِهِمْ، يَحُوطُونَهُ مَا دَرَّتْ مَعَايِشُهُمْ فَإِذَا مَخَّصُوا بِالْبَلَاءِ قَلَّ الدِّيَانُونَ» (محسنی، ۱۳۹۱ش: ۱۹۲) به راستی که مردم بنده‌ی دنیا هستند و دین بر سر زبان آن‌هاست، و مادامی که برای معیشت آن‌ها باشد، پیرامون آن هستند و وقتی به بلا (ورنج و سختی) آزموده شوند، دین‌داران اندک اند.

در جریان حادثه‌ی کربلا و حوادث مشابه قبل و بعد از آن نیز، یکی از عوامل دین‌گریزی، دنیاطلبی و رسیدن به مقاصد دنیایی بوده است. برای رسیدن به مقام، پول و تمایلات نفسانی، از دین و ارزش‌های دینی که در واقع لقلقه‌ی زبان آن‌ها بوده، به راحتی عبور کرده‌اند.

۴.۲. حس‌گرایی

انسان‌ها به امور حسی بیش از ادراکات عقلی تکیه می‌کنند، لذا یکی از مشکلات دعوت انبیاء به سوی توحید و یگانه‌پرستی در مقابل بت‌پرستان همین مسئله بوده است. مردم بت‌ها را می‌دیدند، اما خدای انبیا را مشاهده نمی‌کردند. امروزه و در عصر شکوفایی

علم و صنعت نیز حس‌گرایی پدیده‌ی مقبول و عقل‌گرایی مردود شمرده می‌شود و واژه‌ی علم و علمی منحصر به اموری است که محسوس و قابل تجربه باشد و فلسفه و ادراکات عقلی، جزء علوم به حساب نمی‌آید. این مسئله باعث شد که بسیاری از مردم به خصوص نسل جوان از دین و مبانی دینی فاصله گرفته و به دام سکولارها و دین‌ستیزان سقوط کنند. به نظر مرحوم آیت‌الله محسنی، حس‌گرایی تا آن جا که منکر ادراکات عقلی شود، غلو و گزافه‌گویی است. زیرا «اگر حکم عقل بی اعتبار گردد، حکم حس نیز از درجه‌ی اعتبار ساقط می‌شود، زیرا حس در مواردی دچار اشتباه شده و می‌شود و عمومیت احکام حس و تجربه بر اعتبار احکام عقل استوار می‌باشد. و حس هیچ‌گاه کلیت و عمومیت افراد محسوس را به دست آورده نمی‌تواند». (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۱۶۲-۱۶۳)

۵.۲. احساس حقارت

یکی از عوامل دین‌گریزی نسل جوان، احساس حقارت، ضعف و زبونی جوامع دینی در برابر حکومت‌های استکباری است. احساس حقارت گاهی فردی و گاهی اجتماعی است که هردو می‌تواند، زمینه‌ی دین‌گریزی را برای فرد و جامعه فراهم کند. به نظر آیت‌الله محسنی این احساس اگر دیروز جنبه‌ی فردی و خصوصی داشت، امروز جنبه‌ی عمومی و جهانی پیدا کرده است. امروز بسیاری از جوان‌های تحصیل‌کرده‌ی مسلمان، دین و نمادهای دینی را (که در نهاد و فطرت بشر ریشه داشته و فواید بی‌شماری دارد)، نشانه‌ی کهنگی و واپس‌گرایی و مخالفت با دین و دین‌گریزی را علامت نواندیشی و روشن‌فکری دانسته از دین فاصله گرفته و یا با آن به ستیز و مخالفت برخاسته‌اند و ریشه‌ی تمام این حرکت‌ها احساس زبونی، ضعف و حقارت در مقابل زرق و برق پیش‌رفت‌های مادی و ظاهری مغرب زمین است. (ر.ک. محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۱۶۶-۱۶۵)

۶.۲. جریان‌های افراطی و تفریطی

نقش جریان‌های افراطی و تفریطی که سواد، خرد و برداشت درست از دین و آموزه‌های دینی ندارند، در دین‌گریزی نسل جوان مسلمان، اگر بیش‌تر از عوامل یادشده‌ی قبلی نباشد، کم‌تر نیست. این جریان‌ها که صبغه‌ی دینی دارند و از عوامل درونی دین‌گریزی به شمار می‌روند، با نقاب دین‌زمینه‌ی بسیاری از بی‌دینی‌ها و دین‌ستیزی‌ها را فراهم

می‌کنند. عده‌ای چنان در دین افراط به خرج می‌دهند که اکثریت جامعه‌ی مسلمین را از دایره‌ی دین اخراج و برچسپ کفر و تکفیر به آنان می‌زنند. نمونه‌ی این نوع جریان و تفکر در طول تاریخ اسلامی بوده و در جهان معاصر نیز وجود دارد. از جریان‌های نواصب، خوارج، سلفیت و وهابیت که بگذریم، در عصر حاضر با جریان‌های چندآتشه‌تر مانند: القاعده، داعش، بوکوحرام و... رو به رو هستیم که با گفتار و رفتارهای افراط‌گرایانه‌ی خود، سبب دین‌هراسی، دین‌گریزی و دین‌ستیزی بسیاری از جوان‌های مسلمان اعم از تحصیل‌کرده و غیر آن شده‌اند.

تعدادی دیگر از مدعیان علم و روشن‌فکری در جامعه‌ی مسلمان، بر خلاف روش افراطی‌ها، در برابر دین و آموزه‌های دینی، چنان انعطاف به خرج می‌دهند که مقام شامخ شرع و احکام شریعت را در حد خیالات و اوهام خود تنزل داده و معیار قبول و ردّ احکام اسلامی را فهم و درک ناقص خود قلم داد می‌کنند. این دسته نیز در دین‌گریزی نسل جوان نقش زیادی داشته و بسیاری از جوان‌ها را گمراه کرده‌اند. مرحوم آیت‌الله محسنی از دسته‌ی اول به «افراطی‌های مذهبی» یا «تکفیری‌ها» و از دسته‌ی دوم به «نیمه بی‌سوادان مذهبی» و «مدعیان روشن‌فکری» نام می‌برد و ضرر دسته‌ی اول را بیش‌تر و از دسته‌ی دوم را مهم‌تر می‌داند، و هر دو دسته را عامل بیگانگی، مزدور یا فریب‌خورده و منبع تأمین امکانات هر دو را از یک جیب می‌داند و این برای انسان شگفت‌آور است! (محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۴۵-۴۴)

۷.۲. برخی عوامل دیگر

مرحوم آیت‌الله محسنی، در برخی آثار مکتوب خویش، چند عامل دیگر را نیز بر می‌شمارد و آن‌ها را از علل و عوامل گرایش به بی‌دینی، دین‌گریزی و گمراهی ملت و جوان‌های مسلمان می‌داند. از جمله لذت‌جویی و هوس‌رانی که غالب افراد در اسارت آن قرار دارند؛ از این رو دین و آموزه‌های دینی را که انسان را به سوی انضباط اخلاقی و مدیریت هواهای نفسانی و ارزش‌های اصیل انسانی دعوت می‌کند، مانع لذت‌جویی و هوس‌رانی خود دانسته، از دین می‌گریزند. یا حسادت و تکبر و غرور کاذب که مانع گرویدن به دین و یا سبب گریز از دین می‌شود، یا جهل و پیروی کورکورانه از دیگران و یا یک‌سان دانستن ادیان منسوخه (که از سوی دوستان نادان و دشمنان دانا دست خوش

تحریف گردید)، با دین واقعی آسمانی محفوظ از هر نوع تحریف و دست کاری، و یا حامیان دین فروش دین که از عقل و علم کافی بهره‌ای ندارند، در لباس مبلغ و مروج دین، تیشه به ریشه‌ی دین و معارف اصیل و ناب آن می‌زنند و سبب می‌شوند بسیاری از دین داران جوان از دین زده شوند و مسیر دین‌گزینی و چه بسا دین‌ستیزی را در پیش بگیرند، و یا ناامیدی و یأس از آینده که مثل بیماری لاعلاج ایدز، روح و روحیه‌ی انسان را تحت تأثیر قرار داده و او را از هر نوع تلاش و جدیت در امور بازداشته و منزوی می‌سازد و مانع عقیده و جهاد و تلاش در مسیر دین و دین‌ورزی می‌گردد. (ر.ک. محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۱۶۹-۱۶۴؛ همان، ۱۳۸۱ش: ۱۳)

۳. راه کارهای مقابله با دین‌گزینی

در مباحث گذشته بخشی از عوامل دین‌گزینی روشن شد. در این قسمت، به راه کارهای رفع یا دفع دین‌گزینی اشاره می‌شود. از این راه کارها می‌توان به عوامل یا زمینه‌های تحکیم دین‌گرایی نیز تعبیر کرد.

۱.۳. ایمان عمیق دینی

یکی از راه‌هایی که انسان را در برابر نقشه‌های دین‌ستیزانه‌ی شیاطین انسی و جنی مقاوم و استوار می‌کند، کسب دانش و آگاهی عمیق و ریشه‌دار دین و مسایل دینی است. اگر انسان از دین و معارف دینی آگاهی ریشه‌ای همراه با براهین و دلایل عقلی و نقلی و علوم جدید هم‌سو با مبانی اصیل دینی، داشته باشد، هرگز فریب و سوسه‌های شیطانی دیگران را نخواهد خورد. یک جوان آگاه و متعهد، نه در دام افراط‌گرایی می‌افتد و نه اباحه‌گری و لابی‌گرایی تفریطی‌ها را بر می‌تابد، بلکه با چراغ علم و آگاهی، جلوی بسیاری از انحرافات را سد خواهد کرد.

از منظر آیت‌الله محسنی، تنها راه اصلاح بشر «ایمان به خدا و روز قیامت» است و بدون ایمان به آن دو، اصلاح که هیچ، بلکه فاسدتر خواهد شد. سرچشمه‌ی تمام اعمال، باطن انسان است، وقتی باطن انسان، با ایمان پاک و شفاف شد، اعمال انسان نیز اصلاح شده و به سوی فساد و معصیت نخواهد رفت؛ بنابراین اصلاح نسل جوان تنها از طریق دین امکان پذیر است. (ر.ک. محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۲، ۱۴۵-۱۴۴)

در مقابل ایمان به خدا و قیامت، کفر و سرپیچی نسبت به آن دو است که سرچشمه‌ی تمام مفاسد اخلاقی و اجتماعی است. انسانی که با آگاهی عمیق به خدا و معاد ایمان داشته باشد، دچار دین‌گزینی نخواهد شد و اگر هم بر اثر ناآگاهی یا عوامل دیگر، به دین و دستورات دینی پشت کرده باشد، در صورتی که روح و نفس خود را با علم و آگاهی به اصول و فروع دین صیقل دهد، دوباره به دامن دین بر می‌گردد و دیگر هرگز فریب دین‌ستیزان یا دین‌فروشان را نخواهد خورد.

تنها راهی که برای اصلاح جامعه وجود دارد، این است که بشر به خدا تسلیم شود. برای اصلاح جامعه یک دروازه بیش‌تر وجود ندارد و بشر مجبور است برای اصلاح خود از آن عبور کند؛ دروازه‌ی اصلاح انسان‌ها، ایمان به خدا و روز قیامت است.

۲.۳. آگاهی از اهداف و تبلیغات دشمن

دشمن در طول تاریخ، در دو جبهه و دو عرصه با مسلمان‌ها در حال جنگ و نبرد بوده است. جبهه‌ی اول، جنگ گرم و سخت که با نیروی انسانی و ابزار رایج در هر زمان صورت می‌گرفت، مثلاً در زمان‌های خیلی دور جنگ تن به تن و با ابزار دست و پا و مش و چماق و بعدتر با چوب و سنگ و گرز و نیزه و شمشیر و منجنیق و غیره و پس از رشد علم و صنعت و اختراع سلاح‌های جنگی پیش‌رفته‌تر و در جهان معاصر با موشک‌های نقطه‌زن، پهبادها و هواپیماهای فوق سرعت صوت. جبهه‌ی دوم، جنگ سرد و نرم که نیاز به نیروی انسانی زیاد و ابزارهای کشتار فیزیکی ندارد، بلکه میدان این جنگ، افکار، ذهن‌ها و اعصاب انسان‌ها است. در این میدان پیروز واقعی کسی است که افکار عمومی و اذهان توده‌ی مردم را با خود همراه کند. البته دشمن همواره و هم‌زمان با جنگ سخت، برای تضعیف روحیه‌ی طرف مقابل، از راه جنگ سرد نیز وارد شده و به این طریق پیروزی در جنگ گرم را سرعت بخشیده است. در جهان معاصر و عصر ارتباطات و انفجار اطلاعات، جنگ سرد و نرم جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده و دشمنان دین‌شبان‌روز و با هزینه‌های فوق تصور روی افکار و اندیشه‌های جوان‌های مسلمان کار می‌کنند و به این طریق بسیاری از آن‌ها را از مسیر دین و دین‌داری منحرف می‌کنند که در بخش «تهاجم فرهنگی» به آن پرداخته شد.

در این جا آن چه مهم است و به عنوان راه‌کار مقابله با تبلیغات همه‌جانبه‌ی دشمن،

مطرح می‌گردد، این است که جوان‌های مسلمان باید از اهداف، ابزار، شگردها و روش‌های تبلیغات و نفوذ دشمن، آگاهی و اطلاع لازم را داشته باشد، تا برای مقابله با آن چاره‌اندیشی کنند. مرحوم آیت‌الله محسنی در این زمینه چنین می‌گویند:

«دشمن همان‌گونه که می‌جنگد، به تضعیف اعصاب و تفریق افراد خودی از راه تبلیغ و پروپاگند نیز وارد عمل می‌شود و پیروزی خود را سرعت می‌بخشد. ما باید از دسایس و مکاید و نوعیت و کیفیت آن‌ها و از عوامل نفوذی آنان، اطلاع لازم را داشته باشیم، تا برای خنثی کردن آن چاره‌جویی نماییم.

اساساً ما در این اعصار در جهان صلح و آرامش زندگانی نمی‌کنیم، بلکه در حالت جنگ قرار داریم و تا تمدن منهای ایمان و علم بی‌ تربیت بر زندگانی بشر سایه افکن باشد، وضع ما بهبود نیافته که بدتر می‌شود، منتهی گاهی در جنگ گرم و گاهی در جنگ سرد به سر می‌بریم و بدین اساس تبلیغات زهرآگین دشمنان ما همیشه متوجه ما می‌باشد.» (محسنی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ۲۳۰)

۳.۳. تجدید نظر در متون آموزشی

دین‌گزینی در بخشی از جوان‌ها، ریشه و بُن‌مایه‌ی فکری دارد، بخش قابل توجهی از جوان‌هایی که نسبت به دین و آموزه‌های دینی، سست یا بدبین شده‌اند و یا پشت به دین کرده‌اند، تأثیرات القای شبهاتی است که مربوط به دین و مسایل دینی می‌شود و ریشه‌ی فکری دارد. این نوع شبهات، افکار جوان‌ها را نشانه گرفته‌اند و اکثر جوان‌ها یا قدرت تفکر عمیق و ریشه‌ای در آموزه‌های دینی را ندارند و یا انبوه حملات و تهاجم فکری دشمن این فرصت را به آن‌ها نمی‌دهد که خود سراغ پاسخ‌گویی و اقناع خود رفته و مطالب را اصولی بررسی کنند. از سوی دیگر در مراکز آموزشی دینی، مانند حوزه‌های علمیه و مؤسسات علمی آموزشی، متون و مضامین اختصاصی و تخصصی هم تعریف و تدوین نشده است که متناسب با اوضاع و شرایط زمان، جریان‌های فکری را مداوم رصد و ارزیابی کرده و متنی را در این خصوص تولید کنند؛ بنابراین یکی از راه‌کارهایی که می‌تواند تا حدودی جلوی دین‌گزینی جوانان را بگیرد، تجدید نظر و اضافه کردن متون اختصاصی در مورد جدیدترین شبهات دینی است. از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی، در حوزه‌ی علمیه هیئتی در این خصوص تشکیل شود و در شرایط فعلی دو مسئله از همه مهم‌تر است: یکی تهاجم

فرهنگی مادی‌گرایی که از خارج وارد شده و بیش‌تر با پخش پول، روحیه‌ی دین‌گرایی را در میان مردم تضعیف می‌کند؛ دیگری جریان‌ها افراطی و تکفیری که در داخل مرزهای کشورهای اسلام تولید و رشد یافته است. هر دو جریان نیاز به تبیین و پاسخ‌گویی جدی دارد که این مهم وظیفه‌ی حوزه‌های علمیه را سنگین می‌کند و آن‌ها باید در این زمینه فکری اساسی کنند. (ر.ک. محسنی، ۱۳۸۷ش: ج ۲، ۱۸۷)

۴.۳. مشارکت فعال در محافل دینی

حضور جوانان در صحنه، بسیاری از معادلات اجتماعی و سیاسی را تعیین می‌کند. در واقع سرنوشت کشورها و ملت‌ها با سرنوشت جوان‌های آن‌گره خورده و ارتباط عمیق و تأثیرگذاری بین آن دو برقرار است. جامعه‌ای که جوان‌های رشید، فهیم، بادرایت، باسواد و متعادل در آن اکثریت دارد، از رشد و شکوفایی مادی و معنوی برخوردار بوده و دارای نظم، ثبات، پیش‌رفت علمی، صنعتی، اخلاقی، اجتماعی و... است. در یک کلام بین رشد اجتماعی جوامع بشری و رشد فکری و علمی نیروی‌های جوان آن جامعه تأثیرات متقابل حاکم است.

عوامل مختلفی در حضور و فعالیت جوان‌ها در جامعه تأثیرگذار است؛ تربیت، آموزش، شغل، فضای خانواده‌ها و جامعه، دوستان و غیره. به نظر آیت‌الله محسنی، یکی از عواملی که موجب رشد فکری و حضور پرشور جوانان در محافل دینی شده است، «جهاد مقدس» چهارده‌ی ساله‌ی مردم متدین کشور بوده است، در حالی که پیش از انقلاب و جهاد، بر اثر سخت‌گیری، خفقان و ترسی که در کشور حاکم بود، در محافل دینی نیروهای جوان کم‌تر به چشم می‌خورد و بیش‌تر کهن‌سال‌ها در این‌گونه مجالس شرکت می‌کردند. (ر.ک. محسنی، ۱۳۹۵ش: ۱۷۱-۱۷۰)

از منظر آیت‌الله محسنی حضور جوانان در محافل دینی، همواره برای کسانی، مخاطره‌ساز و هراس‌آور بوده است؛ «زیرا آنان به هر دلیلی نمی‌خواهند که نسل جوان کشور ما دین‌دار و متدین باشند. نقشه‌های شیطانی در ذهن آنان وجود دارند که در صورت امکان، از شرکت نسل جوان در مراسم و محافل دینی جلوگیری کنند؛ ولی نسل جوان ما، الحمدلله همه چیز را می‌فهمند و درک می‌کنند. فریب این شیطان صفتان را نمی‌خورند و به صورت گسترده و فعال در مراسم‌های دینی شرکت می‌کنند. اکثر مراسم‌های دینی

اکنون توسط جوانان اداره می‌شود و این از لطف و مرحمت پروردگار است». (محسنی، ۱۳۹۵ش: ۱۷۱)

مرحوم آیت‌الله محسنی در سخن بالا به چند نکته‌ی مهم و اساسی پیرامون جوانان اشاره کرده است:

الف. نکته‌ی اول این است که عده‌ای که حضور فعال و مؤثر جوانان به محافل دینی را نمی‌توانند تحمل کنند، از این اتفاق (حضور فعال و پرشور در محافل دینی) سخت هراس دارند، زیرا دین‌داری نسل جوان، مصالح شخصی و منافع مادی آنان را به مخاطره انداخته و جلوی نقشه‌های شوم آنان را می‌گیرد.

ب. نکته‌ی دوم این است که جوانان متدین ما باید هوشیار، فهیم و با درک و تدبیر باشند تا فریب نقشه‌های تخریب‌گرایانه و دین‌ستیزانه‌ی دشمنان شیطان صفت را نخورند و وسوسه‌های شیطانی آن‌ها به عزم و اراده‌ی دین‌مدارانه‌ی آنان کوچک‌ترین رخنه نکنند.

ج. نکته‌ی سوم این است که یکی از کارآمدترین راه‌ها ناامید کردن دشمنان شیطانی، اشتراک و حضور مستمر و گسترده‌ی جوان‌های متدین در مراسمات دینی است. تا زمانی که این حضور پرشور، وجود دارد، بدخواهان مردم دین‌مدار کشور، توفیق پیاده‌کردن نقشه‌های دین‌گریزانه و سکولاری خود را نخواهند یافت.

د. نکته‌ی چهارم که از همه مهم‌تر است این است که جوانان متدین تلاش کنند، تنها به حضور ساده در مراسمات دینی اکتفا نکنند، بلکه مدیریت و مسئولیت اداره و هدایت‌گری در این محافل را داشته باشند. وقتی مدیریت و سامان‌دهی به دوش جوان‌های متدین باشد، یقیناً آن‌ها با توجه به تدین و خدامحوری که در زندگی خود دارند، این را یک لطف و توفیق الهی می‌دانند، نه مقام و منصب دنیایی که خدای نخواستہ از آن سوء استفاده کنند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مهم‌ترین نتایجی که از این نوشتار به دست می‌آید، موارد زیر است:

۱. «دین» در لغت به معنای طاعت، جزا، توحید، حساب، حکم، پرستش، شریعت و دین اسلام، و در اصطلاح تعاریف مختلفی از سوی اندیشمندان اسلامی ارائه شده است. قدر جامع همه‌ی آن‌ها، مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام عملی است که از سوی

خداوند برای سعادت بشر وضع شده است. از منظر آیت‌الله محسنی در این نوشتار، معنای اصطلاحی دین با این جمع‌بندی قابل‌ارایه است: «هم‌چنان که کل نظام هستی از سوی خدای متعال بر اساس قانون کلی علیت و معلولیت و هدف‌مندی جهان آفرینش خلق شده، برای زندگی فردی و اجتماعی بشر نیز بر اساس نیازهای اصیل و اساسی، مقررات و برنامه‌هایی وضع شده است که اصطلاحاً به آن برنامه‌ها «دین» گفته می‌شود».

۲. «جوان» در لغت به معنای برنا، تازه و نو و چیزی که از عمر آن خیلی نگذشته باشد و در اصطلاح دوره‌ای از عمر انسان است که به اختلاف دیدگاه بین ۱۵ تا ۲۰ یا ۱۶ تا ۲۴ و یا ۲۰ تا ۳۰ و یا ۱۸ تا ۲۴ ذکر شده است. به نظر آیت‌الله محسنی، جوانی دوره‌ی نشاط و رشد فکری، معنوی و مادی است که ویژگی‌ها و اقتضائات مخصوص به خود را دارد و در این میان، رسالت‌مربیان و مصلحان جامعه راهنمایی آنان به سوی راه راست و درست می‌باشد.

۳. دین‌گزینی از آغاز پیدایش دین بوده و تا کنون ادامه داشته و از خود علل و عواملی دارد که مهم‌ترین آن‌ها از منظر آیت‌الله محسنی این امور است: تهاجم فرهنگی، حکومت‌های غیر دینی، دنیازدگی، حس‌گرایی، احساس حقارت، جریان‌های نوظهور افراطی و تفریطی و چند عامل دیگر. تهاجم فرهنگی در قالب شبکه‌های ماهواره‌ای و شبکه‌ی جهانی اینترنت با تولید محتوای دین‌ستیزانه از یک سو، بسترسازی نظام‌های حاکم در غالب کشورهای اسلامی برای دین‌ستیزان از سوی دیگر و تحرکات عقل‌ستیز و دین‌گریز دو جریان تکفیری‌ها و مدعیان روشن‌فکران از سوی سوم، از مهم‌ترین عوامل دین‌گزینی به شمار می‌رود.

۴. وقتی در جامعه‌ی دینی، پدیده‌ی دین‌گزینی به هر دلیل ظهور و بروز کند، طبیعی است که اولیای امور و مصلحان امور دینی و اجتماعی، در مقابله با آن پدیده راه‌کارهایی را ارایه کنند که مهم‌ترین راه‌کارها از منظر آیت‌الله محسنی؛ ایمان عمیق دینی، آگاهی از اهداف و تبلیغات دشمن، تهیه‌ی متن یا متون تبیین و پاسخ‌گویی به شبهاتی که منجر به دین‌گزینی نسل جوان می‌شود و در نهایت مشارکت فعال و مؤثر در محافل دینی است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، محقق/ مصحح: هارون، عبدالسلام محمد، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲ش)، شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول.
۳. شاکریان، حمیدرضا، (۱۳۹۰ش)، چرا دین؟ چرا اسلام؟ چرا تشیع؟، چاپ سوم، دفتر نشر معارف، قم.
۴. شکوهی، غلامحسین، (۱۳۹۹ش)، تعلیم و تربیت و مراحل آن، انتشارات آستان قدس رضوی.
۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۲ش) آموزش دین، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ششم.
۶. ---، (۱۳۷۰ش)، آموزش عقاید و دستوره‌های دینی، بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی معاونت فرهنگی و اجتماعی و هنری.
۷. طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرين، محقق/ مصحح: حسینی اشکوری، احمد، چاپ سوم، انتشارات مرتضوی، تهران.
۸. قائمی، علی، (۱۳۷۹ش)، جوان از دیدگاه نیازها، خواسته‌ها و مصالح، دفتر مشاور رئیس سازمان در امور جوانان، تهران، سروش.
۹. محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۶ش)، افق اعلی، رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (مدظله العالی)، کابل، ۱۳۹۶هـ.ش.
۱۰. ---، (۱۳۸۱ش)، جوانان و دوره جوانی، ناشر: حرکت اسلامی افغانستان، شعبه فرهنگی، کابل.
۱۱. ---، (۱۴۱۱ق)، جهاد اسلامی در عصر حاضر، کمیته فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان پاکستان، لاهور.
۱۲. ---، (۱۳۸۷ش)، مباحث علمی دینی، چاپ دوم، حوزه علمیه خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، کابل.
۱۳. ---، (۱۳۹۵ش)، معارف اسلامی (مهدی موعود و فضایل رمضان و شبهای قدر)، رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (مدظله العالی)، کابل.
۱۴. ---، (۱۳۹۱ش)، یادداشت‌های تاریخی برداشت‌های تحلیلی، بی‌نا، کابل.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۰ش)، آموزش عقاید، چاپ هفتم، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.

الگوی تبلیغی آیت الله محسنی رحمته علیه

حجت الاسلام محمد تقی احسانی^۱

چکیده

بررسی مجموعه آثار و فعالیت های آیت الله محسنی بیان گر آن است که ایشان الگوی متفاوتی از تبلیغ دینی را ارائه می کنند. ایشان مُبلِّغ را یک مُصلِح اجتماعی دانسته و با تاکید بر توجه به عدالت طلبی از سوی مبلغان، آنان را بر استقامت در راه تبلیغ فرا می خواند. هدف مبلغ از دیدگاه معظم له، پرورش انسان در مسیر کمال است و نقش اصیل عالم دین را انسان سازی و تربیت انسان می داند. آیت الله محسنی در تبلیغ خویش، از دو ابزار سخنرانی و تالیف کتب بیش از ابزارهای دیگر بهره گرفته اند. ایشان در زمینه شیوه های تبلیغی، پنج شیوه ی: «تسامح و سهل گیری»، «استفاده از دین در امور زندگی»، «تبلیغ عملی مبتنی بر خدمت»، «تبلیغ مبتنی بر فطرت و الگوسازی» را شیوه های مُرَجِح تبلیغی معرفی می کنند. کارکرد اصلی ادیان در دیدگاه آیت الله محسنی خدمت به مردم است. در نهایت تبلیغ دین از طریق خدمت رسانی به مردم و توجه به وضع اجتماعی و معیشتی آنان می تواند در افزایش گرایش به دین موثر باشد، و بدین جهت اهمیت مخاطب شناسی در حوزه ی فردی و اجتماعی بیش از پیش آشکار می گردد.

واژگان کلیدی: الگوی تبلیغی، آیت الله محسنی، مخاطب شناسی، روش تبلیغی.

۱. دانش آموخته ی فقه و معارف اسلامی و طلبه ی سطوح در مدرسه ی امام موسی بن جعفر علیه السلام، کابل - افغانستان.

مقدمه

تبلیغ دین از موضوعاتی است که همواره مورد توجه رهبران و اندیشمندان دینی جوامع اسلامی بوده است. از منظر آموزه‌های اسلامی، حفاظت، تبلیغ و جلوگیری از تحریف معارف و ارزش‌های دینی یکی از وظایف اصلی رهبران جامعه‌ی اسلامی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش: ۲۴۳) بنابراین شیوه‌ی عمل کرد رهبران اسلامی در زمینه‌ی تبلیغ دین، می‌تواند الگوی مطلوبی از تبلیغ را فراروی پیروان و مبلغان نمایان سازد.

مرحوم آیت‌الله محسنی یکی از رهبران موفق دینی در زمینه‌ی تبلیغی است. معظم‌له در زمان فعالیت خویش در افغانستان، زمینه‌ی گرایش شیعیان به معارف اسلامی را فراهم کرد. علاوه بر آن به عنوان یک رهبر دینی توانست تاثیر به‌سزایی در بهبود شرایط سیاسی و اجتماعی افغانستان بگذارد؛ تا جایی که اقدامات سازنده‌ی او منشا پیش‌رفت و تحولات گسترده‌ای در سال‌های بعد تا کنون شده است. بر این اساس، سیره‌ی تبلیغی آیت‌الله محسنی، شایسته‌ی مطالعه، بازخوانی و الگو برداری است. به راستی آیت‌الله محسنی به عنوان مُبَلِّغ اسلامی چه ویژگی‌هایی داشت، چه هدفی را دنبال می‌کرد، شیوه‌ها و ابزار تبلیغی‌اش کدام‌ها بود و در پایان، مخاطب‌شناسی در سیره‌ی ایشان از چه جایگاهی برخوردار است؟ مقاله‌ی حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و مطالعه‌ی آثار مکتوب آیت‌الله محسنی، به دنبال پاسخیابی پرسش‌های مطرح شده است.

۱. کلیات

۱.۱. مفهوم تبلیغ

«تبلیغ»، در لغت: صاحب «قاموس قرآن» می‌نویسند: «تبلیغ به معنای رساندن که از ماده‌ی بلغ به معنای رسیدن به انتها است». (قرشی، ۱۳۶۴ش: ج ۱، ۲۲۸) ابن منظور در «لسان العرب» چنین نوشته: «بلغ شیء، یبلغ، بلوغاً و بلاغاً: به معنای وصل؛ یعنی رسیدن به چیزی و یا رسیدن به نهایت یک چیزی است». (ابلاغ به معنای ایصال؛ یعنی رساندن است و تبلیغ نیز چنین است. (ابن منظور، ۱۴۰۵ش: ج ۸، ۴۱۹)

اندیشمندان اسلامی تعاریف و رویکردهای مختلفی از تبلیغ دارند. در برخی از منابع، تبلیغ را یک فعالیت آموزشی دانسته‌اند. برخی تبلیغ را به معنای طرح و انتقال پیام برای تحت تاثیر قرار دادن مخاطب، اعم از پیام دینی، سیاسی، تجاری، و یا غیر آن می‌دانند.

برخی آن را تلاش برای هدایت و رشد انسان‌ها و تبیین روشن گفتاری، رفتاری، معارف ناب و زلال دینی با براهین متقن و زیباترین مناظره، موعظه‌ی نیکو، بشارت و انذار مردم و با پرهیز از اجبار دیگران بر پذیرش دانسته‌اند. (نبوی، ۱۳۸۹ش: ۱۳۲) برخی با تاکید بر این‌که هدف تبلیغ، افناع مخاطب است، تعاریف دیگری ارائه کرده‌اند. نکته‌ی مهمی که در تعاریف ذکر شده، آن است که هدف پیام‌رسان، تنها ادای یک پیام نیست، بلکه مبلغ می‌کوشد مخاطب خویش را قانع ساخته و به هدف مورد نظر مایل گرداند و احساس و گرایش او را بر انگیزاند. (رهبر، ۱۳۷۱ش: ۸۰) مهم‌ترین ویژگی تبلیغ اسلامی بر خلاف تبلیغ غیر اسلامی، انگیزه‌ی الهی و تمایل به هدایت انسان‌ها در راه رشد و تکامل آن‌ها است. هم‌چنین در تبلیغ اسلامی، مبلغ از ابزار و وسایل نامشروع استفاده نمی‌کند. بر این اساس، تحقیق حاضر فرایند تبلیغ را چنین تعریف می‌کند: «تبلیغ، فرایندی ارتباطی با استفاده از ابزار و شیوه‌های مشروع است که با رساندن پیام الهی سبب کمال و رشد انسانی می‌شود؛ بنابراین محتوای تبلیغ نیز محتوای معطوف به ارزش‌ها و هنجارهای الهی است.

۲.۱.۲.۱. ارکان تبلیغ

هر پدیده‌ای که بخواهد در عالم خارج وجود پیدا کند، دارای یک سلسله اجزاء و شرایط است؛ خود این اجزاء را می‌توان دو گونه پنداشت: یکی اجزای اصلی «رکن»؛ به اجزایی گفته می‌شود که ماهیت بدون آن در خارج وجود پیدا نمی‌کند و قوام شی به وجود آن اجزاء وابسته می‌باشد. دسته‌ی دیگر اجزایی است که ماهیت می‌تواند بدون آن هم وجود پیدا کند و به آن اجزاء «غیر رکنی» گفته می‌شود.

بنابراین ماهیت تبلیغ نیز دارای اجزای رکنی و غیر رکنی است که اجزای رکنی آن را سه چیز تشکیل می‌دهد که مفهوم آن را عینیت می‌بخشند. این ارکان عبارت‌اند از: «پیام‌دهنده، گیرنده‌ی پیام، پیام تبلیغی و ابزار تبلیغ».

۱.۲.۱.۱. مبلغ یا پیام‌دهنده

مبلغ در اصطلاح و فهم عرفی، کسی است که عهده‌دار ارایه‌ی پیام دینی در فرصت‌هایی مناسب برای تاثیرگذاری بر مخاطبان است. (واسعی، ۱۳۸۶ش: ۳۹) و نیز می‌توان گفت: مبلغ، عامل بسیار موثر و جهت‌دهنده در امر دعوت و تبلیغ است. از

همین رو تربیت مبلغان از اهمیت بالایی برخوردار است. شهید مطهری که یکی از بزرگ‌ترین مبلغین اسلامی است، ویژگی‌های مبلغ را «نصح و خلوص، پرهیز از تکلف، تواضع و فروتنی، رفق و مدارا، بشارت و انداز، صبر و استقامت» بر می‌شمارد. (مطهری، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ۳۰۳-۲۱۲)

۲.۲.۱. گیرنده‌ی پیام یا مخاطب

رکن دیگر تبلیغ، مخاطب و گیرنده‌ی پیام است. مبلغ از آن نظر به کار تبلیغاتی دست می‌زند که می‌خواهد دیگران را شریک افکار و معتقدات خود سازد، در غیر آن هیچ عاملی برای اظهار عقیده و دعوت به مطلب مورد نظر وجود نخواهد داشت. (رهبر، ۱۳۷۱ش: ۱۶۸) مخاطب از دیدگاه اسلام، موجودی مختار و دارای اندیشه‌ی آزاد است و تبلیغ، برای چنین انسانی صرفاً با هدف هدایت و روشن‌گری تعریف می‌شود. شناخت جریان‌های تبلیغی سالم و انتخاب خط مشی اسلامی را می‌توان تنها عامل تأمین‌کننده‌ی آزادی انتخاب و استقلال مخاطب دانست.

۳.۲.۱. پیام تبلیغ

رکن سوم تبلیغ، پیام است. «پیام» عبارت است از اعتقاد، اندیشه یا گرایشی که پیام‌دهنده قصد انتقال آن را به پیام‌گیرنده دارد. پیام در تعابیر اسلامی همان «رسالت» است که پیام‌آوران الهی آن را ابلاغ نموده و مردم را به پذیرش آن فرا می‌خوانند. (خندان، ۱۳۷۴ش: ۲۰۵) در تبلیغ دینی، «پیام دینی» مد نظر است؛ به همین سبب، پیام مبلغ باید برآمده از آموزه‌های دین و متعلق به معانی دینی باشد. علاوه بر این، پیام باید با موازن عقل و منطق زمان و نیازهای مخاطبان سازگار باشد و در عین پُر بار بودن، باید با احساسات عالی بشر و حوائج عینی، فردی، اجتماعی، مادی و معنوی نیز همراهی نماید. (شریعتی سبزواری، ۱۳۷۹ش: ۲۲)

۴.۲.۱. ابزار تبلیغ

استفاده از ابزار در امر تبلیغ از دیدگاه اسلام، همانند خود تبلیغ باید از «مشروعیت» برخوردار باشد. برای ترویج و تبلیغ اسلام صرفاً از ابزارهایی می‌توان کمک گرفت که مورد

تایید شرع مقدس باشد. در آموزه‌های اسلام ابزاری که قدرت تشخیص مخاطب را از بین ببرد و او را دست خوش احساسات و دور از تفکر سازد، در تبلیغ اسلام جایگاهی ندارد. باتوجه به آیات قرآن، احادیث و سیره‌ی معصومین علیهم‌السلام می‌توان به ابزارهای عقل و وجدان، اسوه‌ی حسنه، سیره‌ی صالحان، داستان، تاریخ، شعر، پیک و نامه و سوگند برای تبلیغ اسلام اشاره کرد.

۳.۱. جایگاه مخاطب‌شناسی در تبلیغات اسلامی

جایگاه مخاطب در تبلیغات رابطه‌ی مستقیمی با دیدگاه مبلغ دارد. از منظر توحیدی دو دیدگاه پیرامون مخاطب قابل تصور است: الف. نگرش یا دیدگاه الهی (دینی) و ب. نگرش یا دیدگاه غیر الهی (مادی). هر یک از این دو دیدگاه اهداف خاص خودش را دنبال می‌کند که به تبع آن اهداف، از ابزار خاصی نیز بهره گرفته می‌شود. نگرش مادی بر محور تامین سود و سرمایه بر بهره‌گیری از مخاطب استوار است. اما در نگرش دینی و اسلامی، بر خلاف نگرش مادی، پایه و اساس تبلیغ، بهره گرفتن از مخاطب نیست، بلکه سود رساندن به اوست، با این تفاوت که سود و منفعت در این دیدگاه، معنای مادی خود را از دست می‌دهد و مفهوم الهی پیدا می‌کند که از آن با نام «هدایت» یاد می‌شود. بنابراین اسلام، مخاطب را عامل تامین سرمایه نمی‌داند، بلکه او را مخلوقی نیازمند هدایت فرض می‌کند. هر مبلغی برای این که در ارائه‌ی پیام، کارآمدتر عمل کند، ابتدا به شناسایی خصوصیات و خواسته‌های مخاطب می‌پردازد تا بر مبنای آن، از درست‌ترین شیوه‌ی تبلیغ استفاده‌ی حداکثری نماید. (شرفی، ۱۳۸۷ش: ۲۰) مبلغ در مخاطب‌شناسی می‌اندیشد تا برای دیگری متناسب با فهم آن‌ها، حرف زند و سخن براند. مسلم است که در تبلیغ، نمی‌توان تمامی دین را به یک باره به مخاطب منتقل کرد، لذا این گزینش بسته به این که مخاطبان ما چه کسانی هستند، تفاوت می‌کند. (حاجی ابراهیم، ۱۳۸۵ش: ۳۶) نکته‌ی دیگر، توجه به نیاز مخاطب است؛ چنان که برخی آن را اساس مخاطب‌شناسی دانسته‌اند.

۲. ویژگی‌های مبلغ

۱.۲. اخلاص

از ویژگی‌های مهم مبلغ اسلامی در دیدگاه آیت الله محسنی، اخلاص فرد است. ایشان

اخلاص را شرط اساسی هر دعوتی می‌دانند و معتقد هستند فعالیت‌هایی که با هدف اصلاح جامعه صورت می‌گیرد، باید با اخلاص کامل صورت گیرد تا اثرگذار باشد. هرچه اخلاص مبلّغ بیش‌تر باشد، قدرت اثرگذاری نیز بیش‌تر می‌گردد. در دیدگاه ایشان راه حفظ و توییت اخلاص در تبلیغ، پرداختن به رشد معنوی و خودسازی است؛ البته خودسازی‌ای که به گوشه‌نشینی نینجامد. مبلغان برای جلوگیری از انحراف و کج‌روی در تبلیغات باید به رشد معنوی خود در کنار رشد مادی توجه کنند. معظم‌له شرط قبول عمل را در اخلاص می‌دانند، در غیر آن عمل تبلیغ از ارزش‌تُهی است.

ایشان در کتاب «مسایل کابُل» چنین می‌نویسد: «ما از نظر معنوی و روحانی شایسته‌گی سروری جهان را داریم، فقط اخلاص و استقامت و تلاش می‌خواهد، و قرآن نیز می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»؛ خداوند تغییر نمی‌دهد وضعی را که یک قوم (و ملت) به خود بسته‌اند تا این‌که خود آنان آن را تغییر ندهند. (محسنی، ۱۳۷۵ش: ۴۱) بنابراین کسی که می‌خواهد حکومت جهانی اسلامی را پیاده کند و یا این‌که آموزه‌های اسلامی را برای دیگران بازگو نماید، باید در عمل خویش اخلاص داشته باشد. چنان‌چه ایشان در وظایف دولت انتقالی اشاره دارد: «اعضای حکومت انتقالی باید از میان مخلصین به انقلاب اسلامی که در طول ده سال گذشته صداقت و امانت و اخلاص و تقوای آن‌ها عمل‌اثابت شده است، انتخاب شوند، چه از مسئولان نظامی و اداری در داخل کشور و چه از مسئولان گروه‌های اسلامی مبارز در خارج. (محسنی، ۱۴۱۲ق: ۱۹۱) امر مهم دیگر برای دانشمندان دینی و دعوت‌گران به حق، نکته‌ای است که در آخر آیه‌ی ۴۲ سوره‌ی طه آمده است: «وَلَا تَنيَا فِي ذِكْرِي»؛ در یاد کردن من، سستی نکنید. روح همه‌ی کارهای دینی یاد خدا است و همه‌ی کارها برای او صورت می‌گیرد.

۲.۲.۲. استقامت

آیت‌الله محسنی، یکی از عوامل موثر برای نتیجه‌بخش بودن تبلیغ و دعوت اسلامی را استقامت می‌دانند؛ اگر چه دعوت اسلامی با دشواری‌هایی رو به رو است، اما ایشان معتقد هستند این دشواری‌ها به سود دعوت و امری طبیعی است و فرد مبلّغ باید در این راه استقامت و پایداری داشته باشد. معظم‌له علاوه بر این‌که دشواری‌ها را امری عادی و طبیعی می‌دانند، معتقد هستند اگر مبلّغ به درستی حرکت خود باور داشته باشد، این

دشواری‌ها سبب افزایش مقاومت و پایداری فرد می‌شود. در اندیشه‌ی تبلیغی «معلم افانستان» حق‌جویی و اصلاح باید با استقامت همراه باشد و مهم آن است که افراد نباید با امواج افکار عمومی که بر حق نیستند، همراه گردند.

۳.۲. تواضع

از ویژگی‌های برجسته‌ی تبلیغی آیت‌الله محسنی به عنوان روحانی شیعی که در راستای تقریب نیز مساعی ارزنده‌ای داشتند، تواضع و فروتنی است. برای نمونه: ایشان در سخنرانی‌ها و در آثار مکتوب خویش با این‌که به گونه‌ی جامع و شیوا و پژوهش دقیق به معرفی اسلام می‌پردازند، اما در نهایت بیان می‌کنند که نتوانسته حق مطلب را به جا بیاورد. آن‌چه از سخنرانی‌ها و جلسه‌های درس ایشان به دست می‌آید، این است که لحن کلام و رفتار ایشان با دیگران و شاگردانش متواضعانه بوده است. تواضع و انصاف علمی آیت‌الله محسنی نیز قابل توجه است. ایشان با وجود آن‌که مجتهد مسلم و فقه اعلم زمان خویش بود، اما هیچ‌گاه عقاید خود را بر تحمیل نکرد و دست به نگارش رساله‌ی عملیه در احکام نزد، هر چند با توجه به مقتضیات زمانه «توضیح المسائل جنگی» و «توضیح المسائل طبی» را در اختیار مجاهدین و پزشکان قرار داد.

۴.۲. عدالت‌طلبی

آیت‌الله محسنی، تحقق عدالت اجتماعی را از وظایف و مسئولیت‌های عالمان دینی و مبلغان اسلامی می‌دانند. در اندیشه‌ی ایشان فقدان عدالت اجتماعی خطری بزرگ تلقی می‌شود که باورهای دینی را تهدید می‌کند. آیت‌الله محسنی به عنوان مبلغ اسلامی در راه تحقق عدالت اجتماعی تلاش‌های بسیاری کردند. واکاوی فایل صوتی به جامانده از ایشان حکایت‌گر دغدغه‌ای است که معظم‌له در این زمینه داشتند: «سومین خواست‌های شیعیان، تجدید و تعدیل نظام اداری ظالمانه‌ی داوود خانی است که در ساختار ولسوالی‌ها و ولایات، به کار گرفته شده است. مثلاً ولسوالی‌های ولایات مشرقی و بعضی جاهای دیگر از چند هزار انسان معدود تشکیل شده، ولی ولسوالی‌های ولایات دیگر از چند برابر نفوس ولسوالی‌های مشرقی و ... به وجود آمده است که بدین وسیله خواسته‌اند حق مردم شیعه و حتی حق اقوام سنی غیر پشتون را ضایع کنند!!». (محسنی،

۱۳۷۸ش: ۳۳) و نیز ایشان اشاره می‌کند: «تقسیم عایدات دولتی و بیت‌المال بر همه‌ی ولایات کشور به مقدار نفوس باشد، همان‌گونه که در سربرازگیری و گرفتن مالیات و حقوق دولتی فرقی بین ساکنین ولایات و نژادهای مختلف وجود ندارد، باید در مصرف بودجه‌ی دولتی در اعمار و تقویت اقتصادی (زراعتی، صنعتی، کلتوری و صحتی) نیز فرقی به وجود نیاید». (همان، ۳۷) از اقدامات عملی ایشان برای تحقق عدالت اجتماعی در افغانستان، می‌توان به تلاش برای به رسمیت شناختن مذهب جعفری، تاسیس حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، تاسیس شورای اخوت اسلامی و ... اشاره کرد.

۵.۲. نظم و هماهنگی در تبلیغ

به اعتقاد آیت‌الله محسنی، اولین قدم در تبلیغ اسلامی، داشتن نظم و هماهنگی مبلغین است. از همین رو ایشان نداشتن نظم برای مبلغین را ضعف عمده‌ی تبلیغات اسلامی می‌دانستند و بر ایجاد تشکیلاتی منظم و هماهنگ برای تبلیغات تاکید داشتند. ایشان می‌نویسند: «از آن جا که پاسخ به سوالات دینی مردم وظیفه علمای دین است، و برای این که به طور صحیح و درست به سوالات پاسخ داده شود، باید در مرکز و ولایات، شورای افتاء تشکیل شود تا از این طریق جلوی ملامت‌های بی‌سواد که پاسخ نادرستی در مسایل دینی و احکام بیان می‌دارند، گرفته شود، این‌گونه اعتماد مردم نیز به علما جلب می‌شود». (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۲۳) ایشان معتقد هستند که در شهر و مراکز ولایات، انجمنی به نام انجمن «اخوت اسلامی» یا «شورای علما» و یا هر نام دیگری تأسیس گردد که برای تحکیم، حُسن تفاهم، برادری، همکاری و ازاله‌ی بدبینی‌های موهوم و خیالات باطل بین شیعه و سنی عمل کنند که بسیار مبارک و نافع خواهد بود. (محسنی، ۱۳۸۱ش: ۳۸) ایشان بر لزوم همکاری در ترویج و تبلیغ دین تاکید نموده و می‌فرماید: «به دستور این آیه‌ی مبارکه «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى ... وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ ...»؛ از شما مسلمانان (نه از شما سنیان و یا شیعیان) جماعتی شوند که به سوی خیر دعوت کنند، امر به معروف و نهی از منکر نمایند. تبلیغ انفرادی و بدون برنامه‌ریزی و روانشناسی اگر مؤثر هم باشد کم‌تأثیر است. فعالیت‌های دسته‌جمعی و با مشورت، مفیدتر و نیکوتر است». (محسنی، ۱۳۷۸ش: ۶۲) ایشان می‌نویسند: «ما هرچه در اهمیت تبلیغ و ترویج فرهنگ اسلامی برای سعادت اخروی و دنیوی ملت شریف خود بگوییم، کم گفته‌ایم. من باور دارم اگر ملت ما

به طور صحیح فرهنگی اسلامی را درک کنند، اکثر مشکلات انفرادی و اجتماعی (سیاسی، اقتصادی، امنیتی، نظامی، علمی و اخلاقی) آنان برطرف می‌شود. ولی چگونه مبلغین ما می‌توانند به این جهاد فرهنگی اقدام نمایند؟ سیستم درسی مدارس دینی ما از قدیم تاکنون چنین برنامه‌ای ندارد، و اگر تا حدودی داشته مورد استفاده‌ی کامل طلاب علوم دینی واقع نگردیده است! به هر حال پیشنهاد نگارنده در این مورد دو چیز است: یکی برای مرحله‌ی فعلی و موقت؛ دوم اساسی و برای همیشه. اول تشکیل یک کمیسیون تبلیغات، توسط علمای جید درس خوانده در جامع‌الازهر مصر و حوزه‌ی علمیه‌ی قم، مشهد و جاهای دیگر. دوم تغییر برنامه‌های درسی مدارس دینی اهل سنت و شیعه و غنی‌سازی رشته‌های درسی توسط علمای بزرگ و فارغ‌التحصیل معاهد علمی اسلامی در کشورهای اسلامی، مطابق نیاز زمان حاضر و آینده؛ موضوع مذکور بسیار مهم و درخور توجه می‌باشد. نگارنده فکر می‌کند توسعه در تفسیر قرآن، فرهنگ متکامل اسلامی را به طور اساسی ارایه می‌دهد؛ به امید آن روز!». (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۶۲-۶۳)

۳. شیوه‌های تبلیغ

۱.۳. تسامح و سهل‌گیری

در اندیشه‌ی تبلیغی آیت‌الله محسنی، سخت‌گیری و محافظه‌کاری‌های بی‌مورد در تبلیغ اسلامی جایی ندارد. روش آسان‌گیری تبلیغی یک راه جایگزین برای اعمال نظر مبلغ است؛ یعنی به جای آن که سخت‌گیری و شدت را مبنای ارتباط قرار دهد، نرمی و آسانی‌گیری را مبنا قرار دهد. در تبلیغات اسلامی که انسان مامور به انجام تکلیف است و صرفاً به دنبال نتیجه نیست، این روش بیش‌تر لحاظ می‌شود. ایشان در ذیل تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه: ۴۴) می‌نویسند: «ای موسی و هارون با فرعون به نرمی سخن بگویید، شاید او (فطرت خود را) به یاد بیاورد و (ایمان آورد) و یا از (باب دفع ضرر محتمل) از خداوند بترسد. تجربه ثابت کرده است که درشت‌گویی برای مخاطب حساسیت می‌آورد و از حالت اول خود بدتر می‌شود، ولی در صحبت نرم، حداقل طرف، حرف‌ها را بهتر می‌شنود و اگر قبول هم نکند، عکس‌العمل تندی نشان نمی‌دهد. این ارشاد بر واعظین و مبلغین، خصوصاً در برابر مستکبرین اصل مهمی است که هیچ‌گاه آن را فراموش نکنند. غالب انبیاء (به حکایت قرآن) در برابر بدگویی‌های امت

خود منطقی و خوش برخورد بوده‌اند». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۲، ۶۲)

۲.۳. الگوسازی

اساسی‌ترین و اصلی‌ترین روش از روش‌های تبلیغ اسلامی در سیره‌ی آیت‌الله محسنی، الگوسازی و اسوه‌پروری بود. ایشان بر الگوگیری از پیامبر و اهل بیت تأکید داشتند و با تبیین سیره‌ی ائمه‌ی اطهار (علیهم‌السلام)، نمونه‌های انسان کامل را در منظر مخاطبان ترسیم کرده تا مستمعین و خوانندگان با اسوه قرار دادن آن‌ها در مسیر تکامل گام بردارند. ایشان از ظرفیت مراسم‌های دینی، سوگواری‌ها و برپای جلسه‌های درس اخلاق استفاده می‌کردند و معتقد بودند که باید تلاش کنیم تا هرچه بیش‌تر در رفتار و اخلاق به پیشوایان دینی نزدیک شویم و آن‌ها را در دین‌داری، الگوی خود قرار دهیم. به عنوان نمونه ایشان در مورد شخصیت امام علی (علیه‌السلام) می‌نویسند: «این است که می‌گویند علی یک انسان چند بُعدی است، ما هرچه بگوییم دردی را دوا نمی‌کند، از دریا اگر کفی برداریم به چه دردی می‌خورد؟! بحث این جاست که ما باید از این اوصاف و صفات علی در عمل و در زندگانی روزمره‌ی خود درس و الگو بگیریم». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۲۶) ایشان برای زنان نیز الگو معرفی کرده و تأکید می‌کنند، زنان مسلمان باید از این چهار زن الگوگیری داشته باشند که آن‌ها آسیه (زن فرعون)، مریم (مادر عیسی)، خدیجه کبری، و الگوی کامل زنان حضرت فاطمه زهرا (سلام الله علیهن) است. (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۵۳-۴۹)

۳.۳. استفاده از دین در امور زندگی

آیت‌الله محسنی بر این امر اعتقاد داشت که نباید دین را به اعمال عبادی در مساجد محدود کرد. ایشان بر اساس آموزه‌های دین اسلام، انجام هر فعالیت با نیت الهی را عبادت می‌دانند؛ این معنا غیر از معنای مصطلح فقهی است. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ۲۷۰) معظم‌له مردم را به بهره‌گیری از دین در امور عادی و روزمره‌ی زندگی فرا می‌خواند، ایشان با استفاده از این روش و وارد کردن دین در تمام شئون زندگی، مردم را به دین‌داری تشویق می‌کردند. آیت‌الله محسنی معتقد بودند، باید دین در زندگی دنیایی افراد نقش پررنگی داشته باشد و محدود در امور معنوی نشود. ایشان در کتاب «چگونه مبلغ خوبی» باشیم، می‌نویسند: «علمای واقعی در نظر و در عمل باید به مردم مسلمان خدمت کنند. در نظر و

فکر، تا جایی که معلومات دارند، برای بهبود زندگانی مادی مردم در موقع تبلیغات لساناً و قلماً پیشنهادهای را طرح کنند و راه‌های بهتر اقتصادی و کار و زندگانی را برای مردم بیان دارند. در عمل، با مردم در ساختن مسجد، پل، مدرسه، جاده، فعال نمودن بیمارستان و جلب توجه دولت به وضع منطقه و نظافت و پاکی کمک نمایند و با مردم در رفت و آمد و حتی در کارکردن شرکت نمایند. این موضوع نه تنها به حیثیت علما ضرری نمی‌رساند که مقام آنان را در دل‌های مردم بلند می‌برد». (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۵۶)

۴.۳. تبلیغ مبتنی بر خدمت

آیت الله محسنی خدمت به انسان را کارکرد اصلی ادیان می‌دانند. در دیدگاه ایشان هیچ دعوتی نمی‌تواند بدون توجه به وضع معیشتی انسان به موفقیت دست یابد. از ویژگی‌های بارز آیت الله محسنی (که ایشان را از سایر رهبران دینی افغانستان متمایز می‌کرد) این بود که به‌طور جدی سعی در بهبود وضعیت اجتماعی داشتند. و در این راستا خدمات قابل قدری را انجام دادند که می‌توان به تشکیل «حزب حرکت اسلامی» در دوران جهاد، تاسیس حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین علیه السلام، دانشگاه خاتم النبیین علیه السلام، شفاخانه‌ی خاتم النبیین علیه السلام و مهم‌تر از همه راه‌اندازی رسانه‌ی ارزشی «تمدن» اشاره کرد.

۵.۳. تبلیغ مبتنی بر فطرت

از دیگر روش‌های تبلیغی آیت الله محسنی، توجه به فطرت پاک انسان‌ها بوده است. ایشان دعوت دینی اسلامی را منطبق با فطرت بشر عنوان می‌کنند. بر همین اساس، همه‌ی مردم را برای پذیرش دعوت دینی آماده می‌دانند و معتقد هستند اگر فطرت انسان‌ها در امر تبلیغ، مخاطب قرار داده شود، حتماً نتیجه‌بخش است. چنان‌چه شیوه‌ی انبیای الهی و رمز پیروزی آنان نیز همین بوده است. مبتنی بر آموزه‌های اسلام، همه‌ی انسان‌ها خوب و بر فطرت پاک خلق شده‌اند؛ چه بسا منافع شخصی و فساد محیط از بروز آثار این فطرت جلوگیری می‌کند و انسان، مرتکب ظلم یا فساد می‌شود، ولی حتی در همان حالت، فطرت وی او را به صلاح دعوت می‌کند. (محسنی، ۱۳۷۵ش: ۱۱۳) تبلیغ وقتی ارزش دارد و اثر گذار است که مبتنی بر فطرت باشد، در غیر آن اثرگذار نخواهد بود، زیرا آن‌چه بر خلاف فطرت است، مورد قبول قرار نخواهد گرفت. بر این اساس مبلغان باید آن‌چه را برای مردم

بیان می‌کنند در راستای فطرت انسانی باشد.

۴. ابزار تبلیغ

۴.۱. سخنرانی و تالیف کتب

سخنرانی و خطابه، از ابزار سنتی و رایج تبلیغ اسلامی است. آیت‌الله محسنی، هم چون دیگر روحانیون از این ابزار استفاده از این ابزار بود. ایشان سخنرانی خود در یک مکان خاص، و یا در کشور خاصی محدود نداشتند. سخنرانی‌های متعدد ایشان در شوروی، پاکستان، عراق، ایران، انگلستان، آلمان، عربستان، هند و ... در دوران جهاد و غیر آن گواه این امر است. یکی دیگر از ابزار آیت‌الله محسنی افزون بر این که مبلغ موفقی است، نویسنده و محقق به تمام معنی نیز می‌باشد. معظم با خلق آثار مختلفی در رشته‌های فقه، اصول، رجال، عقاید، فلسفه نزدیک به دوصد کتاب به یادگار گذاشته‌اند.

۵. هدف تبلیغ

۵.۱. پرورش انسان در راه کمال

آیت‌الله محسنی، ایمان به ارزش‌ها را راه همبستگی، تعامل و اتحاد میان مردم و گروه‌ها می‌دانستند و اعتقاد داشتند دعوت و تبلیغ برای رسیدن انسان به کمال و پرورش استعدادها اوست. ایشان نقش اصیل عالم دین را انسان‌سازی، و رویاندن ارزش‌ها در نفس، تربیت انسان و ایجاد همبستگی در مردم می‌دانند. آیت‌الله محسنی، اسلام را کارخانه‌ی آدم‌سازی معرفی می‌کند که بشر را از عمق قلبش تا صورتی‌ترین حرکاتش تربیت می‌کند و او را به صورت جدیدی در می‌آورد. ایشان می‌نویسند: «کمال انسان در تقوی و تهذیب نفس و ارتباط با خداوند است». (محسنی، ۱۳۹۴ش: ج ۱، ۲۹۴) در مورد دیگری اشاره می‌کند: «مراد از کمال انسان این است: استعدادهایی که خداوند در وجود انسان قرار داده، اگر در راه رسیدن به خدا به فعلیت رسید، برای انسان موجب کمال می‌گردد. (همان، ج ۲، ۲۶۲-۲۶۱) بنابراین، دین است که راه رسیدن به خدا که همانا کمال است را برای انسان نشان می‌دهد. ایشان به روشنی، تبلیغ دین را به عنوان مقوله‌ی آموزشی رد می‌کنند و آن را موضوعی تربیتی می‌دانند که در پی انسان‌سازی، رشد و تعالی انسان‌ها است.

۲.۵. معرفی صحیح دین

از دغدغه‌های دیگر آیت الله محسنی، معرفی صحیح و کامل دین است. ایشان باور داشتند اگر مبلغان و علمای دینی بتوانند حقیقت اسلام را به مردم معرفی کنند، خواهند دید که آمادگی پذیرش دین از سوی مردم بسیار بالا خواهد بود. ایشان علما را به پاسخ‌گویی نیازها و پرسش‌های مردم فرا می‌خواندند و معتقد بودند علما و مبلغان دینی باید دین را درست معرفی کنند. هم چنین توجه داشتند که با اجرای صحیح دین و تفسیر درست و زنده از مبانی دینی، اصلاح جامعه ممکن خواهد بود. بدون تردید معرفی صحیح دین توسط مبلغ، در گرو معرفت و شناخت عمیق معارف دینی است. (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۱۶)

۳.۵. اصلاح محیط اجتماعی

اصلاح محیط اجتماعی و پاک‌سازی آن از عوامل فساد از اهداف تبلیغی آیت الله محسنی بوده است. ایشان این امر را بر دوش مصلحان و عالمان دینی می‌دانستند. مبلغ، ایمان به خدا و قیامت را در روح مخاطبان تقویت کند. تنها راهی که برای اصلاح جامعه وجود دارد، این است که بشر به خدا تسلیم شود. برای اصلاح جامعه یک دروازه بیش‌تر وجود ندارد و بشر مجبور است برای اصلاح خود از آن عبور کند. دروازه‌ی اصلاح انسان‌ها ایمان به خدا و روز قیامت است. (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۲، ۱۴۴) در کتاب «چگونه مبلغ خوبی باشیم» یکی از راه‌های اصلاح جامعه امر به معروف و نهی از منکر دانسته شده است. (محسنی، ۱۳۸۵ش: ۶) در کتاب «پرسش و پاسخ‌های فقهی، اخلاقی و متفرقه» در پاسخ به این سوال که آیا امر به معروف و نهی از منکر در اصلاح جامعه نقش دارد؟ اگر دارد چرا و چگونه؟ می‌فرماید: «بلی، نقش بسیار مؤثری دارد، هزاران جوانی که در مجالس موعظه شرکت می‌کنند، اصلاح می‌شوند». (محسنی، ۱۴۳۷ق: ۵۴۳)

۶. مخاطب‌شناسی در تبلیغ

۱.۶. شناخت مخاطب و آشنایی با نیازهای روحی مخاطبان

آیت الله محسنی در روش تبلیغی خود به خوبی نشان می‌دهد که منطق گفت‌وگو باید همراه با «مخاطب‌شناسی» باشد. ایشان با شناخت درست از مخاطب، روش‌های

مختلفی را در مواجهه با افراد مختلف در پیش می‌گیرند. از ویژگی‌های برجسته‌ی ایشان در تبلیغات، توجه به مسایل اجتماعی و شناخت از آن است. نزدیکی ایشان با عموم مردم سبب شده که ایشان درک درستی از مسایل و نیازهای مخاطب داشته باشند و بتوانند تبلیغات خود را در جهت پاسخ‌گویی به نیازهای روز مخاطب به انجام برسانند. معظم‌له فعالیت‌های خویش را با توجه به نیازهای زمان برنامه‌ریزی و اجرا کردند؛ در زمانی که نیاز به فعالیت جهادی بود، حزب حرکت اسلامی را تاسیس کردند و زمانی که جامعه نیازمند فعالیت‌های علمی بود، دست به تاسیس حوزه و دانشگاه زدند.

۲.۶.۲. اقناع و متقاعدسازی

آیت‌الله محسنی به عنوان یک مبلغ اسلامی متوجه بودند که تبلیغ باید به گونه‌ای باشد که در نظام باورهای مخاطب اثر بگذارد و این امر کار ساده‌ای نیست. ایشان باور داشتند که نظام باورهای یک فرد فقط به بُعد معرفتی وی خلاصه نمی‌شود، بلکه سلسله‌ای از عوامل غیر معرفتی هم در تشکیل نظام اعتقادی انسان دخالت دارد. آیت‌الله محسنی، امر و نهی کردن مخاطب را ساده‌ترین شیوه برای تربیت می‌دانند و معتقد هستند که این شیوه تاثیر محدودی دارد که گاه با پیچدگی‌ها و مسایل سلبی مواجه می‌گردد؛ به ویژه زمانی که از خشونت کار گرفته شود. ایشان شیوه‌ی برتر را در به کارگیری راه‌ها و ابزارهای متقاعدسازی می‌دانند. مبلغ باید بکوشد در عقل و دل فردی که در پی تربیت آن است، تاثیر بگذارد تا او را به هدف، متقاعد سازد؛ او را دوست بدارد تا بتواند جذبش کند. ایشان برای جذب مخاطب، مبلغان را به تواضع سفارش می‌نمایند و می‌نویسد: «تواضع مبلغ و دل‌سوزی او به مردم مسلمان و محبت او به رواج دین، در تدین مردم تأثیر به‌سزایی دارد». (محسنی، ۱۳۸۵: ش ۴۳)

۳.۶.۳. آزادی مخاطب در پرسش

آیت‌الله محسنی از نگاه مخاطبان به مسایل نگاه می‌کردند؛ به گونه‌ای که مخاطب احساس کند، نیازهای آنان مورد توجه مبلغ است. ایشان در مواجهه‌ی با مردم به خصوص جوانان، با محبت و هم‌دلی به سخنان آنان گوش می‌دادند. آیت‌الله محسنی معتقد بودند، تکلف میان مبلغ اسلام و مردم باید برداشته شود، تا آنان بتوانند هر سوالی را مطرح کنند و

مبلغان نیز باید نظر خود را در هر زمینه اظهار کرده و به هر پرسشی که از جانب مخاطب مطرح می شود، پاسخ دهند.

جمع بندی و نتیجه گیری

از آن چه در این نوشتار بیان شد، به نتایج زیر دست می یابیم:

۱. بررسی مجموعه فعالیت های آیت الله محسنی نشان می دهد که ایشان الگوی متفاوتی از تبلیغ دین را ارائه می کنند. نگرش ایشان به تبلیغات فراتر از بیان آموزه های دینی و دعوت مردم به انجام دستورات دینی است. ایشان به دنبال اثبات کارآمدی دین در حل مسایل روز و پیش رفت زندگی است و بر این باور است که دین الهی برای زندگی و در خدمت انسان معنا می یابد. به همین سبب ایشان رسالت تبلیغی خود را بر بهبود شرایط اجتماعی و فرهنگی استوار می کند و آن را زمینه ای برای گرایش مردم به دین می داند، چرا که در نظر ایشان در سطحی پایین از زندگی مادی، امکان رشد معنوی فراهم نیست.

۲. از سخنرانی ها و درس گفتارهای تفسیری آیت الله محسنی برداشت می شود که ایشان «مبلّغ» را یک «مُصلح» اجتماعی می داند.

۳. در نگاه آیت الله محسنی تبلیغ اسلامی به دعوت مردم به انجام امور عبادی و موعظه بر منبر مساجد محدود نمی شود، بلکه مبلّغ اسلامی باید با حضور بی واسطه در بین مردم و شناخت نیازها و آگاهی از مشکلات آنان در پی حل این مشکلات و ارتقای زندگی مادی آنان باشد.

۴. آیت الله محسنی به عنوان یک روحانی، متصف به اخلاق اسلامی و دینی است که موارد بسیاری را شامل می شود، اما مولفه های اخلاقی ای که ایشان را به عنوان یک مبلّغ اسلامی در امر تبلیغ یاری رساند، اخلاص، استقامت، تواضع و عدالت طلبی و است.

۵. هدف آیت الله محسنی و آن چه به دنبال دست یابی آن از طریق تبلیغ دین بودند، بر سه محور: پرورش انسان در راه کمال، معرفی صحیح دین و اصلاح محیط اجتماعی استوار است.

۶. آیت الله محسنی نقش اصیل عالم دین را انسان سازی، رویاندن ارزش ها در نفس، تربیت انسان و ایجاد هبستگی اجتماعی می دانند.

۷. بررسی عمل کرد آیت‌الله محسنی نشان می‌دهد که ایشان از دو ابزار، بیش از ابزارهای دیگر برای رسیدن به اهداف تبلیغی خود بهره می‌بردند که شامل سخنرانی و تالیف کتاب می‌شود.
۸. شیوه‌ی تبلیغی آیت‌الله محسنی را می‌توان در پنج روش کلی دسته بندی کرد: تسامح و سهل‌گیری، استفاده از دین در امور زندگی، تبلیغ مبتنی بر خدمت، تبلیغ مبتنی بر فطرت و الگوسازی.
۹. از ویژگی‌های برجسته‌ی آیت‌الله محسنی در تبلیغات، درک مسایل اجتماعی و شناخت واقعی از نیازهای مردم است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، بیروت.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱) ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، قم: نشر اسراء.
۳. حاجی ابراهیم، رضا (۱۳۸۵)، انسان مدرن و تبلیغ دین، قم: معاونت پژوهشی حوزه علمیه قم، دفتر طلاب جوان.
۴. رهبر، محمد تقی، (۱۳۷۱) پژوهش در تبلیغ، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۵. شرفی، علی رضا و دیگران (۱۳۸۷) درسنامه اصول ارتباطات و مخاطب شناسی، تهران: انتشارات نهضت.
۶. شریعتی سبزواری، محمد باقر (۱۳۷۹)، رسالت تبلیغ، در مجموعه مقالات همایش نقش آموزش در تبلیغ دین، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. قرشی، علی اکبر (۱۳۶۴)، قاموس قرآن، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۰. محسنی، محمدآصف، (۱۳۹۶)، افق اعلی، کابل: نشر رسالت.
۱۱. ---، (۱۳۷۲)، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، کابل: بخش تحقیقات حوزه علمیه خدیجه الکبری علیها السلام.
۱۲. ---، (۱۳۸۷)، تبلیغ عاشورا در سطح اسلامی، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۱۳. ---، (۱۳۸۷)، خواست های شیعیان افغانی، چاپ دوم، بی جا: بی نا.
۱۴. ---، (۱۳۸۱)، وظیفه علمای دینی ما، کابل: بی نا.
۱۵. ---، (۱۳۸۵)، چگونه مبلغ خوبی باشیم، کابل: بی نا.
۱۶. ---، (۱۳۹۲)، انسان کامل یا شاه مردان، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۱۷. ---، (۱۳۹۲)، زهرا گل همیشه بهار نبوت، کابل: هیئت الغدیر.

۱۸. ---، (۱۳۹۴)، انوار هدایت، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (ره).
۱۹. ---، (۱۴۱۲ق)، تصویر از حکومت اسلامی در افغانستان. چاپ دوم، بی جا: حرکت اسلامی افغانستان شعبه فرهنگی.
۲۰. ---، (۱۴۳۷ق)، پرسش و پاسخ های فقهی اخلاقی و متفرقه، کابل: انتشارات حیدری.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷)، حماسه حسینی، ج ۱، تهران: انتشارات صد را.
۲۲. واسعی، علیرضا و محمد شمس الدین دینانی، (۱۳۸۶)، درآمدی بر روش هایی تبلیغی ائمه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت.
۲۳. نبوی، محمد حسین، (۱۳۸۹)، نشریه مبلغان، شهریور و مهر ۱۳۸۹، شماره ۱۳۲.

شخصیت امام علی علیه السلام از نگاه

آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه

حجت الاسلام سید محمد عیسی سجادی^۱

چکیده

شناخت «امام» و جایگاه آن، از مباحث مهم کلامی است. بر هر مسلمانی واجب است که امامش را بشناسد.

آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه، با تکیه بر آیات قرآن و روایات معتبرالسند در منابع شیعی و روایات رسیده از راویان اهل سنت باور دارد که امام علی علیه السلام از همه‌ی ائمه‌ی معصومین علیهم السلام افضل و برتر بوده و هم‌چنان از همه‌ی پیامبران الهی برتر می‌باشد و به صورت عموم در همه‌ی عالم هستی شخصیت دوم است؛ یعنی شخصیت اول عالم هستی، پیامبر مکرم خدا صلی الله علیه و آله، محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و بعد از آن بزرگوار، امام علی علیه السلام برترین فرد عالم است. افزون بر آن، امام علی علیه السلام، وارث علم نبی مکرم صلی الله علیه و آله است و عبور از صراط در روز قیامت، نیازمند جواز نامه‌ی ایشان می‌باشد.

واژگان کلیدی: امام علی علیه السلام، افضل، آیت‌الله محسنی، عبادت، علم، شجاعت، هادی، سیاست.

۱. دانش‌آموخته‌ی ریاضی و طلبه‌ی درس خارج فقه و اصول در حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم‌النبيين صلی الله علیه و آله، کابل - افغانستان.
Sajjadiesa@gmail.com

حمد، اختصاص به پروردگاری دارد که اوّل است و کسی قبل از او نبوده، و آخر است و کسی بعد از او نخواهد بود. خدایی که دیدگان انسان‌ها، ناتوان از رؤیت اوست و اندیشه‌ی توصیف‌کنندگان عاجز از تعریف و توصیف او می‌باشد. او با دست قدرتش خلق موجودات را بنیان گذاشت و با اراده‌اش مخلوقات را اختراع نمود. سپس موجودات را در مسیر خواست خویش قرار داد و آنان را در راه محبت خود استخدام کرد و درود و سلام و صلوات بر محمد ﷺ و آل محمد ﷺ.

شکی نیست که منشأ اختلافات در اسلام و میان مسلمانان، جانشینی رسول خدا ﷺ است و این موضوع به قدری اهمیت دارد که محمد بن عبد‌الکریم شهرستانی، از علمای اهل سنت در قرن ششم، می‌گوید: «بزرگ‌ترین اختلاف امت، بر سر مساله‌ی امامت بوده است، تا جایی که در طول تاریخ اسلام به اندازه‌ای که برای امامت و خلافت شمشیر کشیده شده، درباره‌ی هیچ مسأله‌ای در هیچ زمانی شمشیر کشیده نشده است.» (دامنابی، ۱۳۹۸ش: ۱۳)

پیرامون شخصیت امام علی ﷺ و جایگاه آن حضرت، سوال‌های متعددی از جنبه‌های گوناگونی نیازمند پژوهش است؛ اما پرسش اصلی که نوشته‌ی حاضر به دنبال پاسخ آن می‌باشد، این است که امام علی ﷺ از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی چگونه است؟ پژوهش در زمینه‌ی مذکور، در عین حال که شناخت اجمالی از اوصاف و خصلت‌ها و فضایل و... امام علی ﷺ در دست می‌دهد، بستری برای آشنایی مبانی فکری حضرت آیت‌الله العظمی محسنی ﷺ نیز فراهم می‌آورد. طبیعتاً سیر و سلوک علمای بزرگ امثال محسنی ﷺ که تبحری در امام‌شناسی دارند، قطعاً در نحوه‌ی اندیشه و انتخاب مسیر ما تاثیر خواهد داشت.

۱. افضلیت امام علی ﷺ بر همه‌ی ائمه ﷺ

در مساله‌ی اعتقادی اگرچه گفتارها، رفتارها و تقریرات ائمه اطهار ﷺ حجت بوده و اطاعت مطلقه از آنان واجب و مخالفت با آن‌ها حرام و بلکه اگر مخالفت با آن‌ها موجب انکار امامت آن‌ها شود، کفر خواهد بود، اما در مباحث علمی خالی از فایده نبوده، بلکه شایسته است که از نظر فضیلت مقام، جایگاه والای هر امام را تبیین نمود.

بنابراین بحث در این است که امام علی علیه السلام در میان ائمه ی اطهار علیهم السلام از چه جایگاهی برخوردار است؟ آیا ائمه از نظر مقام و فضیلت هم درجه هستند یا متفاوت می باشند؟

آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام یگانه راهی است که مقام و فضیلت امام علیه السلام تبیین می گردد، چرا که آنان با منابع وحی و کلام الهی ارتباط مستقیمی دارند. در دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه روایات معتبرالسند، امام علی علیه السلام را از همه ی ائمه ی اطهار علیهم السلام افضل و برتر می داند:

۱.۱. صحیحہ ی برید بن معاویہ

عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام: «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (رعد: ۴۳)، قَالَ إِيَّانَا عَنِّي وَعَلِيٌّ أَوْلُنَا وَأَفْضَلُنَا وَخَيْرُنَا بَعْدَ النَّبِيِّ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ». (کلینی، ۱۳۶۹ ش: ج ۱، ۲۲۹؛ محسنی، ۱۳۸۵ ش: ج ۳، ۳۲۳) برید بن معاویہ گوید: «به امام باقر، آیه ی شریفه ی «بگو خدا و کسی که علم کتاب نزد اوست، برای گواهی میان من و شما کافی است» را عرض کردم، فرمود: خدا ما را قصد کرده و علی بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله اول ما و افضل ما و بهترین ما خاندان است.»

۱.۲. حدیث حارث بن مغیره

عَنْ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ قَالَ: «رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله نَحْنُ فِي الْأَمْرِ وَالْفَهْمِ وَالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ نَجْرِي مَجْرَى وَاحِدًا فَأَمَّا رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَعَلِيٌّ علیه السلام فَالْهُمَا فَضْلُهُمَا». (کلینی، ۱۳۶۹ ش: ج ۱، ۲۷۵؛ محسنی، ۱۳۸۵ ش: ج ۳، ۳۲۳) حارث بن مغیره گوید: «شنیدم امام صادق علیه السلام می فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ما نسبت به امر و فهم و حلال و حرام در یک روش هستیم و اما پیغمبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام فضیلت خود را دارند.»

۱.۳. صحیحہ ی فضل بن شاذان

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: «الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَبُوهُمَا خَيْرٌ مِنْهُمَا». (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ ش: ج ۲، ۳۳) رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «حسن و حسین دو سید جوانان اهل بهشتند و پدر آن ها بهتر است از آن هاست.»

سه روایت فوق الذکر از نظر «سند» و «دالت» کاملاً تمام و کامل می باشند.

۲. افضلیت امام علی علیه السلام بر غیر از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله

در این مبحث دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه پیرامون پرسش زیر بررسی می گردد: آیا امام علی علیه السلام بر جمیع مخلوقات حتی پیامبران الهی علیهم السلام فضیلت دارد؟ ایشان با توجه به آیات و روایات اهل سنت و تشیع به این نتیجه رسیده است که امام علی علیه السلام بعد از پیامبر خاتم محمد مصطفی صلی الله علیه و آله از جمیع مخلوقات افضل و برتر می باشد، چنان چه که می فرماید: «هذا ما وقفنا عليه عاجلاً من الأخبار الدالة على أفضلية الأئمة وأوصيائه النبي الخاتم صلی الله علیه و آله من الأنبياء الكرام علیهم السلام مع العلم القطعي بوجود أخبار أخرى من طريق الشيعة و غيرها في ذلك و من القطعي الذي لا مجال للشك فيه أبداً - بملاحظة الأخبار المذكورة - أفضلية سيدنا و مولانا أمير المؤمنين علیه السلام من جميع الأنبياء علیهم السلام». (محسنی، ۱۳۸۵ ش: ج ۳، ۳۲۰)

از نظر مرحوم آیت الله محسنی بعد از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، امیرالمومنین علی علیه السلام از جمیع خلق افضل و برتر است. ایشان در کتاب «صراط الحق» این مساله را در ده ها صفحه مورد بحث و بررسی قرار داده و روایات متعددی اقامه نموده و استدلال می کند که ما گوشه ای از روایات را در این جا متذکر می شویم. (محسنی، ۱۳۸۵ ش: ج ۳، ۳۱۶-۳۲۲) برای تایید کلام ایشان به دلایل نقلی زیر از باب نمونه استناد می شود:

۱.۲. آیه ی مباحله

خدای متعال در آیه ی مباحله فرموده است: «وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ» (آل عمران: ۶۱)، در این آیه علی علیه السلام، نفس پیامبر خدا صلی الله علیه و آله خطاب شده است. معلوم است که مراد از «نفس»، گوشت، پوست، خون و ... نیست، بلکه از حیث علم، شجاعت، تقوی، اخلاق خوش، انصاف، ایثار و خلاصه در همه ی فضایل اخلاقی «نفس» آن بزرگوار دانسته شده است، لذا همان گونه که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله از جمیع خلائق افضل است، نفس او (امام علی) نیز افضل خواهد بود.

در دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه این آیه ی مبارکه دلالت واضحی بر افضلیت امام علی علیه السلام بر جمیع مخلوقات إلا نبي صلی الله علیه و آله دارد، آن جا که می فرماید: «از یک طرف معنی

ندارد که انسان خودش را دعوت کند، لذا وقتی پیامبر ﷺ که نفسش را دعوت می‌کند، باید غیرش باشد که بدون شک و تردید آن شخص فقط علی ﷺ است. از طرف دیگر قطعاً و یقیناً علی ﷺ نفس پیامبر ﷺ نیست، چراکه محال است که هر دو در پیکره‌ی واحد اتحاد حقیقی داشته باشند، بنابراین معنی آیه آن است که امام علی ﷺ از لحاظ آثار و اوصاف نازل منزله‌ی پیامبر ﷺ بوده و همان‌گونه که آن حضرت ﷺ از همه افضل است، ایشان ﷺ نیز افضل خواهد بود...». (محسنی، ۱۳۸۵ش: ج ۳، ۳۳۵)

۲.۲. روایت جابر بن عبدالله انصاری

رُوی مُسْتَدَا مَرْفُوعاً، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَنَّهُ قَالَ: «قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا جَابِرُ! أَيُّ الْإِخْوَةِ أَفْضَلُ؟» قَالَ: قُلْتُ: الْبُنُونَ مِنَ الْأَبِ وَالْأُمَّ. فَقَالَ: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ إِخْوَةٌ، وَ أَنَا أَفْضَلُهُمْ، وَ أَحَبُّ الْإِخْوَةِ إِلَيَّ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، فَهُوَ عِنْدِي أَفْضَلُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ أَفْضَلُ مِنْهُ، فَقَدْ جَعَلَنِي أَقْلَهُمْ، وَ مَنْ جَعَلَنِي أَقْلَهُمْ فَقَدْ كَفَرَ، لِأَنِّي لَمْ أَتَّخِذْ عَلِيًّا أَخًا إِلَّا لِمَا عَلِمْتُ مِنْ فَضْلِهِ». (بحرانی، ۱۳۷۵ش: ج ۴، ۸۷۲) روایتی است که به صورت مسند و مرفوع از جابر بن عبدالله نقل شده است که گفت: «رسول خدا ﷺ به من فرمود: ای جابر! کدام نوع برادری بهتر است؟ جابر پاسخ داد: برادری که از پدر و مادر فرد باشد. پیامبر فرمود: ما پیامبران با یکدیگر برادر هستیم و من برترین آنها هستم و دوست داشتنی‌ترین برادر در نظر من، علی بن ابی طالب است. او از نظر من از پیامبران برتر است. هر کس گمان کند پیامبران از او برتر هستند، مرا کوچک‌ترین آنها قرار داده است و هر کس مرا کوچک‌ترین آنها قرار دهد، در واقع کفر ورزیده است؛ زیرا من از آن جا که به فضایل علی ﷺ آگاه بودم، او را به عنوان برادر قرار داده‌ام».

دلالت این روایت بر افضلیت امام علی ﷺ روشن بوده و قسمت «فهو عندي افضل من الانبياء» صریح در مدعی می‌باشد.

۳.۲. روایت ابن عباس

آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه این روایت را از کتاب «الصواعق المحرقة»، فصل ۲، باب ۹، ص ۱۲۳ نقل نموده و او از خطیب و دیلمی با سلسله‌ی اسناد خویش از ابن عباس روایت می‌نماید: «عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «علي مَنِّي بمنزلة رأسی من بدنی»؛ پیامبر

خدا سبحانه و تعالی فرمود: «علی از من به سر از بدنم می ماند».

پیامبر خدا سبحانه و تعالی برای این که مقام معنوی و روحانی و ملکوتی امام علی علیه السلام را نشان دهد، تشبیه محسوس نموده است. چراکه با تشبیه محسوس، عموم و خصوص مردم متوجه می شوند و به عظمت مقام ایشان پی خواهند برد. آری، واقعاً که چنین است، مهم ترین عضو از اعضای بدن انسان سراسر است که خود آن متشکل از قسمت های بسیار مهم و پیچیده بوده که هر کدام در فعالیت مانند شهر بزرگ جهان هستند؛ مثلاً گوش ها، چشم ها، بینی، لب ها دندان ها، زبان، مرکز سیستم عصبی و روان، مغز، حافظه، ذهن، مخ و ده ها قسمت پیچیده ی دیگر. در بسیاری از جنبه ها مغز انسان می تواند بهتر از یک کامپیوتر فکر کند. در حقیقت، ساختن کامپیوترهایی که بتوانند ساده ترین اعمال انسانی (برای مثال، تشخیص صورت افراد مختلف) را انجام دهند، بسیار مشکل است. برنامه های کامپیوتری تنها در سال های اخیر توانسته اند، استادان بازی شطرنج را شکست دهند. بعضی از دانشمندان تلاش می کنند با استفاده از برنامه های کامپیوتری، ربات های با هوش طراحی کنند که نظیر توانای ها و پردازش های اطلاعاتی مغز انسان را بروز دهند. تا به حال این دانشمندان توانسته اند، نحوه ی پردازش اطلاعات در مادرگیک را الگوسازی کنند، اما همین کار نیز با دشواری های زیادی همراه بوده است. حال تصور کنید ساختن رایانه و تولید برنامه ای که بتواند همه ی توانای های مغز انسان را الگو برداری کند، چقدر سخت است.

یکی از دلایل مشکل بودن ساختن یک الگوی رایانه ای از مغز انسان این است که مغز ما تعداد زیادی سلول عصبی به نام «نرون» دارد و تعداد ارتباطات درونی بین این سلول ها حیرت آور است. مغز انسان حدود ۱۰ به توان ۱۲ (یک تریلیون) نرون دارد و از آن جا که این سلول ها می توانند به روش های زیادی با هم ارتباط داشته باشند، توان همکاری بین آن ها فوق العاده بالا است. تا زمانی که بشر کامپیوتری نساخته است که ارتباطات درونی آن فوق العاده زیاد باشد، الگو برداری از تفکر انسانی مشکل خواهد بود.

با توجه به این مقدمه، اگر فرضاً مخلوقات از جمله پیامبران الهی را سایر اعضا فرض کنیم، پیامبر خدا سبحانه و تعالی و امام علی علیه السلام سر خواهند بود که نشان دهنده ی عظمت و مقام متعالی ایشان می باشد.

۴.۲. روایت ابوهریره

فَقَالَ: «يَا فَاطِمَةُ! أَمَا تَرْضَيْنَ أَنَّ اللَّهَ أَطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ وَ اخْتَارَ مِنْهَا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبُوكَ وَالْآخَرُ بَعْلُكَ». (مجلسی، ۱۴۴۰ق: ج ۳۸، ۵؛ مناقب آل‌ابی‌طالب، بی‌تا: ۱، ۱۸۰)

ابن عباس گوید: «چون پیامبر ﷺ فاطمه (علیها السلام) را به زوجیت علی علیه السلام در آورد، فاطمه (علیها السلام) عرض کرد: مرا به زوجیت مردی فقیر که هیچ ثروتی ندارد در آوردید! پیامبر ﷺ به وی فرمود: فاطمه، آیا خشنود نیستی از این‌که خداوند نگاهی بر زمین انداخت و دو تن از میان مردمان آن برگزید؛ یکی از آن دو پدرت بود و دیگری همسرت».

این روایت با اسناد مختلف و متعدد در منابع شیعه و اهل سنت نقل شده است و اما از نظر دلالت نیز روشن است؛ یعنی طبق این روایت می‌توان گفت که امام علی علیه السلام بر جمیع اهل زمین افضل است، چرا که از جمله‌ی اهل زمین، پیامبران الهی بوده و حال آن‌که از میان همه‌ی اهل زمین فقط پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام برگزیده هستند، طبیعتاً برگزیدن خدا بر اساس اوج شایستگی، قدرت، اخلاق، علم، تقوی و... می‌باشد که این دو بزرگوار از همه افضل هستند.

۳. امام علی علیه السلام، وارث علم پیامبر صلی الله علیه و آله

طبق آیات کلام‌الله مجید و روایات پیامبر مکرم صلی الله علیه و آله و ائمه‌ی معصومین علیهم السلام یکی از معیارهای برتری انسان بر دیگری علم و دانش است، از طرف دیگر مساله‌ی خلافت و جانشینی پیامبر خدا صلی الله علیه و آله با علم و دانش امام‌گه خورده است، چگونه ممکن است خدای حکیم علیم، مفضولی را بر افضل مقدم دارد و حال آن‌که خود در آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی زمر به طریق استفهام انکاری می‌فرماید: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»؛ آیا آنان که اهل علم و دانش هستند با مردم جاهل نادان یک‌سان هستند؟ (یعنی هرگز یک‌سان نیستند) و نیز در آیه‌ی ۳۶ سوره‌ی یونس فرماید: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى»؛ آیا آن‌که خلق را به راه حق رهبری می‌کند سزاوارتر به پیروی است یا آن‌که رهبری نمی‌کند، مگر آن‌که خود هدایت شود.

برای هر انسان محقق‌ی این سوال مطرح می‌شود که وارث علم پیامبر صلی الله علیه و آله کیست؟ مفسر کلام‌الله مجید کیست؟ مبین احکام الهی چه کسی باید باشد؟ تبیین دین خدا به عهده‌ی چه کسی سپرده شده است؟ پاسخ صحیح به این سوالات را باید در روایات

معتبر که در منابع اهل سنت و شیعه نقل شده و مورد اتفاق جمیع امت باشد، جست و جو نمود.

در نگاه آیت الله العظمی محسنی علیه السلام، امام علی علیه السلام سلطان معرفت و آقای همه ی عالمان است، همان طور که خود در وصف آن بزرگوار علیه السلام می فرماید: «علی علیه السلام سلطان، استاد و آقای همه ی عالمان و دانشمندان و صاحبان معرفت است. علی تنها کسی است که به شهادت تاریخ صدا زد: «سلونی قبل أن تفقدونی...»؛ قبل از آن که علی از بین شما برود، از او بپرسید که من به اسرار آسمان، آشناتر از اسرار زمین هستم...». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۴۴)

ایشان در ادامه می فرماید: «علوم کلام و عرفان، منشأش به علی باز می گردد، تفسیر از طریق ابن عباس به علی می رسد، همه ی این علوم، حتی ادبیات عربی منشأش به علی باز می گردد. علی بود که در لغت و ادبیات عربی، کلیات علم نحو را به ابوالاسود دوئلی تعلیم کرد و او را امر کرد تا «علم نحو» را تألیف و تعلیم کند تا به قرآن آسیبی نرسد. «نهج البلاغه» ی علی هنوز در بین مسلمین موجود است. من مبالغه نمی کنم، زیرا مبالغه درباره ی انسان ها در هر موردی باشد، کار بی نهایت پستی است. بی مبالغه عرض می کنم: من فلسفه خوانده ام؛ کلمات فلاسفه چه فلسفه ی مشاء، چه فلسفه ی اشراق، چه حکمت متعالیه ی صدرالمتألهین که فلسفه ی مشاء و اشراق را تلفیق کرد و امروز بالاترین فلسفه در بین فلاسفه همین حکمت متعالیه صدرالمتألهین است، امروز که همه ی این ها موجود است و کلمات علی در نهج البلاغه هم موجود است، کلماتی که در نهج البلاغه ذکر شده و عبارت هایی که در این کتاب آمده است، در فلسفه ی متعالیه که از دوره یونان شروع شده و تکامل یافته و در بین فلاسفه مسلمان به اوج خود رسیده، وجود ندارد. فلسفه ی بشری در مورد واجب الوجود هرگز نمی تواند در مقابل خطبه های امیرالمؤمنین در نهج البلاغه هم سانی کند. به راستی خطبه های امیرالمؤمنین در نهج البلاغه بی نظیر است، مخصوصاً خطبه ی معروفی که در باب توحید دارد: «الحمد لله الذی لایبلغ مدحته القائلون...». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۴۵-۴۴)

هم چنان می فرماید: «علی بن ابی طالب علیه السلام در این خطبه جملاتی بس پُر معنا و تابناک در مورد توحید دارد که همه را مبهوت و حیران ساخته است تا آن جا که فلسفه هم

از درک و بیانش عاجز است. نکات و اشاراتی در کلام و بیان علی در مورد فلسفه و الهیات وجود دارد که اگر علی نمی بود، خیلی مشکل بود که بشر آن را بفهمد. ولی علی با فصاحت و بلاغت بی مثال خود آن را به بهترین و موجزترین شکل ممکن بیان می کند. علی؛ فصیح، بلیغ، ادیب، فیلسوف و حکیم است، در حالی که علم الاجتماع را بلد است، سیاست را بلد است، توحید را می داند و عقاید و فقه را در حد اعلای آن فهم می کند. در عین حال به فرموده‌ی پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بهترین قاضی است «اقضاکم علی...»؛ در قضاوت حکایاتی محیرالعقول از امیرالمؤمنین نقل شده و کتابی به نام «قضایای محیرالعقول علی عَلَيْهِ السَّلَام» در این باب وجود دارد. همگان علی را ستایش کرده اند، به قول جرج جرداق مسیحی: «تنها نسخه‌ی منحصر به فرد مطابق با اصل «علی» است»، بعد از خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تنها و تنها علی است، و دوم ندارد و مادر دهر در روزگار فرد دیگری مانند علی نزییده است. دعای کمیل علی را بخوانید و بنگرید که چه بیانی دارد و چگونه انسان را مات و مبهوت معرفت و عرفان علی می کند. افراد سنگ دل اگر بدانند و بفهمند که علی در این جملات چه می گوید، در پیش گاه خدا خواهند نالید و خواهند گریست. این ها ابعاد معنوی شخصیت علی است؛ علی بن ابی طالب «سلطان معرفت» است.» (همان)

در این که امام علی عَلَيْهِ السَّلَام وارث علم پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، روایات بسیاری در کتب شیعه و سنی نقل شده است که به عنوان نمونه به دو آیه و چند روایت اکتفاء می کنیم:

۱.۳. آیه‌ی علم الکتاب

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ بَرِيدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَام: «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» قَالَ: إِيَّانَا عَنِّي وَ عَلِيُّ أَوْلَانَا وَ أَفْضَلُنَا وَ خَيْرُنَا بَعْدَ النَّبِيِّ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ». (کلینی، ۱۳۶۹ ش: ج ۱، ۲۲۹؛ محسنی، ۱۳۹۲ ش: ج ۲، ۱۱۱، ح ۱۰۸۹) برید بن معاویه گوید: به امام باقر آیه‌ی شریفه‌ی «بگو خدا و کسی که علم کتاب نزد اوست، برای گواهی میان من و شما کافی است» (رعد: ۴۳) را عرض کردم، فرمود: خدا ما را قصد کرده و علی بعد از پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اول ما و افضل ما و بهترین ما خاندان است؛ یعنی ای کفار قریش! اگر در رسالت من شک و تردیدی دارید، حقیقت مرا همان بس که

گواهانی چون خدا و جانشینانم دارم، گواهی خدا این است که مرا به تنهایی در میان شما مردم خون خوار مبعوث کرده و حفظ می‌کند و نصرت می‌دهد و کلامی چون قرآن بر من نازل کرده و از خطا و لغزشم نگه می‌دارد و گواهی جانشینانم به برتری علم و صفات و کمال آن‌ها است بر تمام مردم.

مرحوم آیت الله محسنی این روایت را در معجم خویش نقل می‌کند. روایت مذکور در منابع شیعه و سنی به طرق متعدد نقل شده است و مرحوم سلطان الواعظین در کتاب شریف «شب‌های پيشاور»، در ذیل این آیه و آیات دیگر که در شأن امیر المومنین علیه السلام و ائمه‌ی اطهار علیهم السلام نازل شده است، ده‌ها روایت را از دهه‌ها منابع حدیثی و تفسیری اهل سنت نقل می‌کند که مجال ذکر همه‌ی آن‌ها در این مختصر نیست. (شیرازی، ۱۳۹۵ش: ج ۲، ۵۶-۳۱)

در این روایت تصریح شده که منظور از «من عنده علم الكتاب»، امام علی علیه السلام و سایر ائمه‌ی اطهار علیهم السلام هستند که علی علیه السلام اول و افضل آن‌ها می‌باشد.

۲.۳. آیه‌ی راسخون در علم

همان‌طور که بیان شد، علم یکی از معیارهای برتری است، لذا انسان زمانی می‌تواند هادی و هدایت‌گر باشد، که افزون بر عالم بودن، راسخ و استوار در علم نیز باشد و در مباحث علمی متزلزل نشود. امام علی علیه السلام و سایر ائمه‌ی طاهرين علیهم السلام «راسخون» در علم هستند و تأویل آیات کلام الله مجید را فقط این‌ها می‌دانند.

خدای متعال می‌فرماید: «... وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ أَلْزَمْنَا فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ۷)؛ در حالی که تفسیر آن‌ها را جز خدا و راسخان در علم، نمی‌دانند (آن‌ها که به دنبال فهم و درک اسرار همه‌ی آیات قرآن در پرتوی علم و دانش الهی) می‌گویند: ما به همه‌ی آن ایمان آوردیم، همه از طرف پروردگار ماست و جز صاحبان عقل، متذکر نمی‌شوند (و این حقیقت را درک نمی‌کنند).

عن العدة عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن أيوب بن الحر وعمران بن علی عن أبي بصير عن أبي عبد الله علیه السلام: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله» (محسنی، ۱۳۹۲ش: ج ۲، ۱۱۱، ح ۱۰۸۸)؛ ابو بصیر گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: فقط ما راسخون در علم هستیم و فقط ما علم به تأویل آیات متشابه داریم. در

کتاب‌های امثال «عبقات الانوار» و «الغدیر» روایات زیادی در زیر این آیه ذکر شده است.

۳.۳. روایت زراره بن اعین

أَبِي عَنْ سَعْدِ بْنِ الْيُفْطِينِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَمْرَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَّمَ عَلِيًّا أَبَا يَفْتَحُ كُلَّ بَابٍ أَلْفَ بَابٍ». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ج ۲، ۱۶۹-۱۶۸) امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: «رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بابی را به امیرمؤمنان آموخت که هر بابی از آن هزار باب را باز می‌کند».

اگرچه معنای «باب علم» برای ما روشن نیست که شاید هر کدام رشته‌ای از رشته‌های علوم باشد، به هر حال این روایت دلالت دارد که امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ وارث علم پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌باشد.

آیت‌الله محسنی رَحِمَهُ اللَّهُ در کتاب «معجم الاحادیث المعتمره» خویش، حدود هفت روایت را با همین معنی و الفاظ نقل می‌کند.

۳.۴. حدیث باب علم

پیامبر خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «انا مدينة العلم وعلى بابها»؛ من شهر علم هستم و علی عَلَيْهِ السَّلَامُ دروازه‌ی آن است.

اکابر علمای سنی از قبیل: ابن حجر مکی در «صواعق محرقه»، صفحه‌ی ۱۲۲، احمد بن حنبل در «مسند»، جلد ۵، صفحه‌ی ۳۵۶ و شیخ سلیمان بلخی حنفی در «ینابیع المودة»، جلد ۱، صفحه‌ی ۳۷۵، و جلد ۲، صفحه‌ی ۸۹، و ابن عبد البر در «استیعاب»، جلد ۲، صفحه‌ی ۶۳۶ و جلد ۴، صفحه‌ی ۱۴۸۲ و بسیاری دیگر از دانشمندان اهل تسنن در کتاب‌های شان آورده‌اند که پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حدیث مزبور را در شأن و منزلت امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود که ما به ذکر اسامی عده‌ای از آن‌ها اکتفا می‌کنیم: ۱. عبدالرزاق بن همام صنعانی؛ ۲. یحیی بن معین؛ ۳. احمد بن حنبل؛ ۴. ترمذی؛ ۵. ابوبکر بزاز؛ ۶. محمد بن جریر طبری بزاز؛ ۷. طبرانی؛ ۸. ابوالشیخ؛ ۹. ابن سقا واسطی؛ ۱۰. ابن شاهین؛ ۱۱. حاکم نیشابوری؛ ۱۲. ابن مردویه؛ ۱۳. ابونعیم اصفهانی؛ ۱۴. ماوردی؛ ۱۵. خطیب بغدادی؛ ۱۶. ابن عبد البر؛ ۱۷. سمعانی؛ ۱۸. ابن عساکر؛ ۱۹. ابن اثیر جزیری؛ ۲۰. ابن نجار؛ ۲۱. جلال الدین سیوطی؛ ۲۲. قسطلانی؛ ۲۳. ابن حجر مکی؛ ۲۴. متقی هندی؛ ۲۵. ملاعلی قاری؛

۲۶. مناوی؛ ۲۷. زرقانی؛ ۲۸. شاه ولی الله دهلوی. (به نقل از کتاب بامری، ۱۳۹۲ش: ۱۴۹-۱۴۷)

۳.۵. حدیث علی علیه السلام برترین قاضی

امام احمد بن حنبل در «مسند» و ابوالمؤید موفق بن احمد خوارزمی در «مناقب» و میر سید علی همدانی شافعی در «موده القربی» و حافظ ابوبکر بیهقی شافعی در «سنن» خود و غیر آن‌ها از رسول اکرم صلی الله علیه و آله مکرر به الفاظ و عبارات‌های مختلفه نقل نموده‌اند که فرمود: «علی أعلمکم و افضلکم و افضاکم و الراد علیّ کالرادّ علی الله و علی حد الشکر بالله»؛ علی علیه السلام اعلم و افضل و افضای از همه‌ی شما می‌باشد. ردّ بر حکم و گفتار و رای علی، ردّ بر من است و ردّ بر من ردّ بر خداست و ردّ بر خدا، در حدّ شرک به خداست. (مسند احمد حنبل، ۵/۱۱۳؛ مسند الانصار، حدیث ابی المنذر ابی بن کعب؛ مناقب خوارزمی، ص ۸۱ و ۸۲، ح ۶۶ و ۶۷، فصل ۷؛ موده القربی، سید علی همدانی، موده‌ها ۸ و ۷، (با استفاده از ینابیع الموده؛ قندوزی، ۲/۳۰۱ و ۲۸۵). و نیز حاکم نیشابوری در «المستدرک علی الصحیحین»، ۳/۱۴۵؛ کتاب معرفة الصحابه، باب مناقب امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام؛ و در ۳/۳۴۵، کتاب «معرفة الصحابة»؛ محب الدین طبری در «ذخائر العقبی»، ص ۸۳، قسم ۱، باب فضائل علی، ذکر انه اقصی الامة؛ محمدنب طلحه شافعی در «مطالب السئول»، ص ۱۰۱، باب فصل ۶، با الفاظ گوناگون نقل کرده‌اند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «اقضی امتی علی». و در حدیث دیگری فرمود: «اعلم امتی من بعدی علی بن ابی طالب». و به همین مضمون احادیثی از عمر بن الخطاب (رض) و سایر صحابه نیز نقل کرده‌اند. (شیرازی، ۱۳۹۵ش: ج ۳، ۹۴)

طبیعتاً زمانی یک قاضی می‌تواند بر همه‌ی جوانب قضایا نگاه عادلانه و مطابق با حاقّ واقع داشته باشد و قضاوت نماید که علم به واقع داشته باشد.

۴. ولایت امام علی علیه السلام شرط عبور از «صراط»

در بحث معادشناسی، مساله‌ای به نام «صراط» مطرح شده است، این‌که صراط چیست؛ چه خصوصیتی دارد؛ در کجا قرار دارد؛ و ... خارج از بحث مقاله‌ی حاضر است. موضوع صراط به ولایت مولای متقیان، امیرمؤمنان، سلطان معرفت، شاه‌مردان،

حیدر کزار و وصی پیامبر خدا ﷺ گره خورده است. در روایات زیادی وارد شده که هر کسی بخواهد از صراط عبور نماید، باید پاسپورت و جواز نامه‌ای از جانب امیرالمومنین داشته باشد.

در نگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، امام علی علیه السلام این‌گونه است و ایشان بعد از این‌که روایت اول را که ذیلاً متذکر می‌شویم، نقل می‌کند، در این خصوص می‌فرماید: «این‌ها مقامات علی بن ابی طالب است؛ شمشیر و ضربه‌ی علی در راه اسلام را یادآور شدم و این هم موقف و جایگاه علی در میدان قیامت». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۶۰)

به عنوان نمونه به دو روایت اکتفاء کرده و تحقیق و مطالعه‌ی بیش‌تر را به عهده‌ی اهل تحقیق می‌گذاریم:

۱.۴. روایت ابوبکر (رض)

الحافظ ابن حجر العسقلانی فی «لسان المیزان»، جلد ۴، صفحه‌ی ۱۱۱، قال: «ثنا عبد الله البصری، أخبزنی خالی محمّد بن سوار، ثنا مالک بن دینار، عن الحسن، عن أنس، عن علی، عن أبي بكر (رضی الله عنهم) رفعه قال: إنّ علی الصراط لعقبة لا يجوزها أحد إلاّ بجواز من علی بن أبي طالب، و ذکر حدیثا طویلا...» (شوشتری، ۱۳۶۲ش: ج ۷، ۱۲۱)

ابن حجر در «لسان المیزان» با سلسله‌ی سند خود نقل می‌کند که ابوبکر (رض) گفت: «در روز قیامت هیچ کس از صراط عبور نمی‌کند، مگر این‌که جوازی (پاسپورتی) به امضای علی در دست او باشد...».

۲.۴. روایت حنفی در کتاب «آل محمد»

العلامة الشيخ حسام الدين المردي الحنفی فی «آل محمد»، صفحه‌ی ۳۵، قال: «قال النبی ﷺ إذا كان يوم القيامة و نصب الصراط علی جهنم لم یجز علیه الا من معه جواز فيه ولاية علی بن أبي طالب، و ذلك قوله تعالی (وَ قَفُوهُمْ إِنتَهُمْ مَسْئُولُونَ) عن ولاية علی علیه السلام». (شوشتری، ۱۳۶۲ش: ج ۲۱، ۵۱۹)

از رسول الله صلی الله علیه و آله نقل شده است: «هرگاه روز قیامت فرا رسد و پُل صراط بر جهنم نصب گردد، بر هیچ کسی جایز نیست که از آن عبور کند، مگر این‌که همراه خود جواز (برات) که همان ولایت امیرالمومنین علی علیه السلام است را داشته باشد...».

۵. تبلیغ امامت علی علیه السلام، شرط قبولی انجام رسالت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله

امامت و ولایت امیرالمومنین علی علیه السلام در نزد خدای سبحان، آن قدر دارای عظمت، شکوه، ارزش و اهمیت می باشد که انجام رسالت و پیام رسانی پیامبر رحمت، خاتم النبیین صلی الله علیه و آله دایر مدار تبلیغ امامت و ولایت امام علی علیه السلام می باشد. اگر فرضاً پیامبر خدا صلی الله علیه و آله ولایت و امامت علی بن ابی طالب علیه السلام را ابلاغ نکند، در حقیقت هیچ وظیفه ای از وظایف شرعی و ایمانی خود را انجام نداده است. طبق آیات کلام الله مجید، تبلیغ امامت و ولایت علی علیه السلام شرط قبولی انجام رسالت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در نزد الله متعال شمرده است.

خدای متعال در این باره می فرماید: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (مائده: ۶۷)؛ ای رسول! آن چه را که بر تو از جانب پروردگارت نازل شده است (به مردم) برسان و اگر نرسانی رسالت خدا را نرسانده ای. خداوند تو را از (شر) مردم نگه می دارد و محققاً خداوند کافران را هدایت نمی کند.

از نگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه، این آیه در مورد ولایت امام علی علیه السلام نازل شده و این امری است که هیچ انسان عاقل و با انصافی نمی تواند انکار کند، همان طور که خود می فرماید: «در حجة الوداع که مسلمانان به شکل بی سابقه ای برای ادای فریضه ی حج در رکاب حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و آله اجتماع نموده بودند، در موقع برگشت از مکه در محلی به نام «غدیر خم» رسیدند و این آیه بر پیامبر نازل گردید و به او دستور داده شد، حضرت علی را به عنوان جانشین خود که مکرراً در جلسات متفرق موضوع را بیان فرموده بود، مجدداً در محضر عام معرفی بداد، پیغمبر اکرم هم علی را به مردم معرفی فرمود و درباره اش فرمود: «من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله...»؛ هر کسی که من مولی و اختیاردار اویم، علی مولا (اختیار دار) اوست. خداوند! دوست بدار کسی را که دوست دار اوست، دشمن بدار کسی را که دشمن اوست...» و سپس این آیه مبارکه نازل شد: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»؛ امروز دین شما را کامل نمودم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را برای شما به عنوان دین پسندیدم». (محسنی، ۱۳۷۴ش: ۳۹-۳۸)

در این مختصر نمی‌گنجد که همه‌ی احادیث مرتبط از اهل سنت و شیعه نقل گردد. در روایتی آمده است: «ابن عساکر به سند صحیح از ابی سعید خدری نقل می‌کند که آیه‌ی تبلیغ در روز «غدیر خم» بر رسول خدا ﷺ در شأن امام علی علیه السلام نازل شد». (ابن عساکر، ۱۴۱ق: ج ۲، ۸۶) این حدیث را هشت نفر از صحابه و چهارده نفر از علمای اهل سنت نقل کرده‌اند.

خطیب بغدادی به سند صحیح از ابی هریره نقل می‌کند: «هر کس روز هجدهم ذی حجه (روز غدیر خم) را روزه بگیرد، خداوند ثواب شصت ماه روزه را به او عطا می‌کند. روز غدیر روزی است که پیامبر ﷺ دست علی را گرفت و فرمود: «آیا من ولی مؤمنین نیستم؟»، گفتند: «آری، ای رسول خدا!»، آن‌گاه فرمود: «هر که من مولای او هستم، این علی مولای اوست». در این حال عمر بن خطاب (رض) دو بار به علی تبریک گفت و عرض کرد: «ای پسر ابی طالب! تو مولای من و مولای تمام مسلمانان گشتی»، در این هنگام آیه‌ی فوق (آیه‌ی اكمال دین) نازل شد». (بغدادی، ۴۶۳ق: ج ۸، ۲۹۰) مضمون این حدیث را بیش از پانزده نفر از علمای اهل سنت نقل کرده‌اند. (رضوانی، ۱۳۸۵ش: ج ۱، ۴۰)

۶. امام علی علیه السلام، هادی امت

خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷)؛ ای پیامبر! تو انذار دهنده هستی و برای هر قومی هدایت‌کننده‌ای است.

از این آیه‌ی شریفه دو نکته به دست می‌آید: یکی این‌که در میان جامعه‌ی بشری، باید کسی منذر باشد که در این آیه، رسول‌الله ﷺ به عنوان منذر خطاب شده و نکته‌ی دوم این‌که در جامعه‌ی بشری، انذار تنها کافی و وافی نبوده، بلکه باید هدایت‌کننده‌ای نیز وجود داشته باشد. یقیناً از مهم‌ترین امور در عرصه‌ی اصلاح و پالایش جامعه از نابسامانی‌ها، راهنمایی مردم به راه حق و مسیر صحیح می‌باشد. در دین الهی مساله‌ی هدایت و راهنمایی در مسیر مستقیم و حق، از مسایل بسیار با ارزش و پُر اهمیت است، چراکه در طول تاریخ از زمان پیدایش آدم علیه السلام، مساله‌ی هدایت و پیمودن مسیر صحیح مطرح بوده است. هزاران پیامبر الهی با کتاب‌های متعدد آسمانی آمده‌اند و هر کدام بعد از خود، راه‌نما و هدایت‌کننده‌ای را قرار داده‌اند.

با توجه به این نکته، سوالی مطرح می‌گردد: هدایت‌کننده و هادی جامعه‌ی بشری بعد

از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله کیست؟ پاسخ صحیح این گونه پرسش ها را باید در روایات معتبر و مورد اتفاق امت اسلامی جست و جو کرد، چراکه هیچ یک از افراد عادی و غیر معصوم نمی توانند تشخیص دهند که «هادی» چه کسی خواهد بود؟ ممکن است خیلی ها بر اساس برداشت های ناقص ذهنی، استحسانات باطل، استقراءهای ظنی، سلیقه های غیر منطقی و عقلانی، از میان افراد جامعه یکی را «هادی» بدانند، در حالی که خودشان غرق در انحرافات هستند و یا حداقل شایستگی هدایت گری را ندارند؛ بنابراین یگانه راه مطمئن آن است که خدای سبحان و به تبع آن پیامبر صلی الله علیه و آله، هادی امت و جامعه ی بشری را معرفی نماید.

آیت الله محسنی رحمته الله علیه بعد از این که دو روایت (روایت سوم و چهارم) را که ذیلاً بیان می گردد، در کتاب شریف «معجم» خود با سلسله سند معتبر نقل می کند، در کتاب «همبستگی اسلامی» خویش از کتاب «صواعق» که او از مصادر متعدد نقل کرده است، چنین می فرماید: «قوله صلی الله علیه و آله: من «منذر» هستم و علی «هادی»، و به وسیله ی تو ای علی، طالبان هدایت پس از من هدایت می شوند». (محسنی، ۱۳۷۳ش: ۸۹)

از نظر ایشان هدایت گری امام علی و ائمه ی معصومین علیهم السلام از مسلمات تاریخ اسلامی بوده و جای بحث ندارد، اما سوال این است که روایات می گویند: پیامبر صلی الله علیه و آله منذر می باشد و ائمه علیهم السلام هادی می باشند؛ طبیعتاً صحیح نیست که هدایت را از پیامبر صلی الله علیه و آله سلب کرد و گفت: آن حضرت صلی الله علیه و آله فقط منذر بوده و بس، در حالی که ایشان اعظم هدایت گران می باشد و شاید روایات از باب تطبیق وارد شده اند نه از باب حصر مفهوم. چنان چه که آیت الله محسنی می فرماید: «من برای این آیه، تفسیری که موجب اطمینان خاطر شود، نیافتم و روایات مؤید وجه چهارم که فقط ائمه علیهم السلام را هادی می دانند، شاید از باب تطبیق باشد نه از باب حصر مفهوم که هدایت را ویژه ی ائمه علیهم السلام قرار بدهند». (محسنی، ۱۳۸۱ش: ج ۱، ۴۰۶)

ولذا ایشان با مفروغیت این نکته که هم پیامبر صلی الله علیه و آله هادی است و هم ائمه علیهم السلام از جمله ی آنان امام علی علیه السلام، در کتاب «مشرعة البحار» خویش شبیه ای را پاسخ می دهد: «این که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله منذر می باشد، با هدایت گری بودن او منافات ندارد؛ یعنی آن بزرگوار با این که انذار کننده است، در عین حال هادی جامعه ی بشری نیز خواهد بود،

چراکه درباره‌ی ایشان در آیه‌ی دیگری آمده: «و انک لتهدی الی صراط المستقیم» (شوری: ۵۲)؛ یعنی تو ای پیامبر! مردم را به راه مستقیم هدایت می‌کنی، اگرچه هدایت پیامبر با ظهور آیه‌ی «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» منافی است و در آیه‌ی دیگر «انک لا تهدی من احببت» نیز هدایت از پیامبر نفی شده است، ولی ممکن است این‌گونه جواب دهیم که در آن آیه اگرچه انذار حصر شده است، اما حصر آیه به خاطر نفی قدرت برآوردن معجزه است؛ یعنی معجزه و کار خارق‌العاده، در توان هیچ بشری نیست، بلکه به اذن خدای متعال خواهد بود؛ بنابراین در این‌که ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام هادی بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند، جای تردیدی نیست و باز این‌که خود رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هادی باشد نیز با آیه منافاتی ندارد. (محسنی، ۱۳۸۱ش: ج ۱، ۳۳۷-۳۳۶).

در روایات کثیری از شیعیان و اهل سنت، ذکر شده که بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، هادی ائمه‌ی اسلامی و جامعه‌ی بشری، امام علی علیه‌السلام و ائمه‌ی طاهرین علیهم‌السلام می‌باشند. از باب نمونه چند روایت نقل می‌شود:

۱.۶. روایت امام علی علیه‌السلام

- سند اول: روایت ابن عساکر با سند حسن طبق حکم برنامه‌ی جوامع الکلم عن عبدخیر عن علی فی قول الله عزوجل «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»، قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: «انا المنذر والهادی علی» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ج ۴۲، ۳۵۹)؛ علی فرمود که رسول الله فرموده: «من منذر و علی هادی خواهد بود».

- سند دوم: روایت حاکم با تصحیح سند عن المنهال بن عمرو عن عباد بن عبد الله الأسدی عن علی: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»، قال علی: «رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم المنذر وأنا الهادی» (نیشاپوری، ۱۴۱۲ق: ج ۳)؛ امام علی علیه‌السلام فرمود: «من، هادی و رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم منذر است».

۲.۶. روایت ابن عباس

- سند اول: روایت طبری با سند حسن طبق حکم ابن حجر عسقلانی: «عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: لما نزلت إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ وَضَعُ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم يده علی صدره، فقال: أَنَا الْمُنذِرُ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ وَأَوْمَأُ بِيَدِهِ إِلَى مَنْكَبِ عَلِيٍّ فَقَالَ: أَنْتَ الْهَادِي يَا عَلِيُّ بْنَ أَبِي تَالِبٍ»

یهتدی المهتدون بعدی» (طبری، ۲۹۰ق: ج ۱۳، ۱۰۸؛ عسقلانی، ۸۴۲ق: ج ۸، ۳۷۶)؛ «هنگامی که این آیه نازل شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله دستش را بر سینه‌اش گذاشت و فرمود: من منذر هستم و برای هر قومی هدایت‌گری هست و با دستش به سوی شانهای علی علیه السلام اشاره کرد و فرمود: تو هادی هستی ای علی! به وسیله‌ی تو هدایت‌شدگان بعد از من هدایت می‌شوند».

- سند دوم: روایت ضیاء مقدسی در صحیحش (تمام روایات این کتاب، معتبر هستند): عن سعید بن جبیر عن ابن عباس فی قوله «إنما أنت منذر ولكل قوم هاد»، قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «المنذر والهاد علی بن أبی طالب». (هاشمی، ۱۳۹۲ش: ج ۱۰، ۱۵۹؛ دامناپی، ۱۳۹۸ش: ۲۳-۲۱)

- سند سوم: عن أبی صالح عن ابن عباس (فی قوله تعالی): «ولكل قوم هاد»، قال: هو علی علیه السلام. این روایت را حاکم حسکانی نقل کرده است. (حسکانی، ۱۳۶۹ش: ج ۱، ۳۸۵)

۳.۶. صحیح‌ه‌ی برید عجل‌ی

«علی بن ابراهیم عن ابيه عن محمد بن أبي عمير عن ابن أذينة عن يزيد العجلي عن أبي جعفر علیه السلام فی قول الله عز و جل: «إنما أنت منذر و لكل قوم هاد» فقال رسول الله صلی الله علیه و آله المُنذر و لكل زمان مَنّا هاد یهدیهم إلی ما جاء به نبی الله صلی الله علیه و آله ثم الهداه من بعده علی ثم الأوصیاء واحد بعد واحد». (کلینی، ۱۳۶۹ش: ج ۱، ۱۹۱؛ محسنی، ۱۳۹۲ش: ج ۲، ۲۲) برید عجل‌ی گوید: از امام باقر علیه السلام، درباره‌ی قول خدای عزوجل «همانا تو بیم‌دهنده‌ای و برای هر گروهی رهبری است» پرسیدم، فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله بیم‌دهنده است و در هر زمانی یکی از ما اهل بیت رهبری است که مردم را به آن چه پیغمبر از طرف خدا آورده رهبری کند، رهبران بعد از پیغمبر، اول علی است و پس از او اوصیایش یکی پس از دیگری».

۴.۶. روایت محمد بن مسلم

«حدَّثنا أبی و محمد بن الحسن رضی الله عنهما قالاً حدَّثنا سعد بن عبد الله قال حدَّثنا محمد بن الحسين بن أبي الخطاب و يعقوب بن يزيد جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله علیه السلام فی قول الله عز و جل: «إنما أنت منذر و لكل قوم هاد» فقال كل إمام هاد لكل قوم فی زمانهم» (شیخ صدوق،

۱۳۵۴ ش: ج ۲، ۶۶۷؛ محسنی، ۱۳۹۲ ش: ج ۲، ۲۲؛ محمد بن مسلم گوید: «به امام ششم گفتم: تفسیر قول خدای عزوجل «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» چیست؟ فرمود: هر امامی، رهبر مردم زمان خود می باشد».

۷. انکار امام علی علیه السلام؛ موجب کفر می شود

شک در امیر المؤمنین و انکار آن حضرت علیه السلام در حدّ کفر و نفاق خواهد بود. آیت الله محسنی رحمته الله علیه در این خصوص حدیث بسیار عجیبی را ذکر کرده و می فرماید: «و اما کتاب نوادر الاثر - و هو کتاب لطیف جلیل - فهو رواية واحدة مسندة ذكرها بثمانية و سبعين طريقا. والرواية هي: «على خير البشر و من أبقى فقد كفر» و هذا الكتاب ألفه جعفر بن احمد القمي معاصر الصدوق رحمته الله علیه؛ حدیث «علی، بهترین بشر است و هر کس آن را نپذیرد، کافر است» به ۷۸ سند روایت شده است. این حدیث در کتاب‌های اهل سنت نیز وارد شده است». (محسنی، ۱۳۹۱ ش: ۹) ایشان در تبیین معنی «کفر» و مراد آن در این مورد می فرماید: «در مورد «کفر» قدری توضیح لازم است. کفر دارای مراتب و به معانی زیر است:

۱. کفر در مقابل اسلام؛
۲. کفر در مقابل ایمان؛
۳. کفر در مقابل مراحل بالاتر؛
۴. کفر در مقابل شکرگزاری و ...

کفر دارای مراحل و مراتبی است که به مبحث فقه‌الحديث مربوط می شود، در این جا کفر احتمالا به معنای سومی؛ یعنی در مقابل مراحل بالاتر آمده است». (محسنی، ۱۳۹۲ ش: ۶۲)

«کفر» در مقابل اسلام آن است که هر کسی یکی از ضروریات دین مثل: نماز، روزه و حج یا پیامبری پیامبر صلی الله علیه و آله را انکار نماید و کفر در مقابل ایمان آن است که ولایت امیر المومنین علیه السلام را انکار نماید.

این که ایشان می فرماید: «احتمال دارد که در ما نحن فیه، معنی سومی مراد باشد»، برای ما مفهوم نیست چراکه اولاً با احتمال مراد تبیین نمی گردد و ثانیاً برای این که روشن گردد، کفر در ما نحن فیه در مقابل چیست، باید ضابطه‌ای طرح گردد. از کجا بدانیم کفر در این جا به معنی سوم است؟ کفر در مقابل اسلام ضابطه‌اش روشن است، زیرا کسی که

شهادتین بخواند، ظاهراً مسلمان بوده و احکام اسلام بر او جاری می‌گردد، اما یکی از مصادیق کفر در مقابل ایمان انکار ولایت امام علی علیه السلام است، البته در صورتی که آیه‌ی ۶۷ سوره‌ی مائده که معروف به آیه‌ی تبلیغ ولایت امام است «ان الله لا یهدی القوم الکافرین» را کفر در مقابل ایمان معنی کنیم نه کفر در مقابل اسلام. در حالی که در این روایات هیچ کدام مقید نشده است که منظور از انکار و کفر، نه کفر در مقابل اسلام است و نه کفر در مقابل ایمان و نه مراحل بالاتر. بنابراین ضابطه‌ی ایشان بر این که این کفر، کفر در مقابل ایمان نیست، چیست؟ ثالثاً کفر در مقابل مراحل بالاتر؛ یعنی چه؟ آیا واقعاً مراد ائمه علیهم السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله این است که اگر کسی مثلاً بگوید امام علی علیه السلام شجاع نبوده، امام علی علیه السلام برادر ایمانی پیامبر صلی الله علیه و آله نبوده و ...، نه کفر اسلامی دارد و نه کفر ایمان، بلکه فقط مرحله‌ی بالاتر را کفر ورزیده است؟

۸. کمال شجاعت در وجود امام علی علیه السلام

یکی از فضایل اخلاقی، شجاعت است. عقلاء شجاعت را خوب و بزدلی و جبن را زشت می‌دانند. در فقه اسلامی موضوعاتی وجود دارند که تحقق آن‌ها با بزدلی و جبن مسیّر نیست، بلکه تحقق آن‌ها با شجاعت میسر می‌گردد، مثلاً جهاد و پیکار با دشمنان خدا و نبرد با معاندین، به دست آوردن عزت نفس، اجرای عدالت در جامعه، غیرت و دفاع از نوامس، امر به معروف و نهی از منکر، به دست آوردن همت بلند، اشداء علی الکفار و مقابله‌ی شدید با دشمنان، استقرار و استقامت در وظایف شرعی و امور دنیوی، تسلیم نشدن در نبرد با دشمنان، نترسیدن از کفار و خلاصه به دست آوردن ده‌ها بلکه صدها موارد اخلاقی و از بین بردن ده‌ها و صدها رذایل اخلاقی از جامعه با شجاعت محقق می‌شود و بر عکس با بزدلی، نه تنها رذایل اخلاقی از بین نمی‌رود، بلکه موجب می‌شود استعمار و استثمار در جامعه زیاد شده و کرامت و عزت نفس مسلمانان از بین بروند». (محسنی، ۱۳۶۴ش: ۲۲۹-۲۲۸)

مرحوم محسنی در مورد شجاعت علی علیه السلام می‌فرماید: «شجاعت حضرت علی و بُرندگی ذوالفقار آن حضرت، زبان زد خاص و عام بود، در مورد شجاعت علی، دوست و دشمن اعتراف دارند». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ۲۹)

ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «بعد از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله هیچ کسی به علم، تقوی،

ادب، شجاعت، سخاوت، صبر، شکیبایی، حلم و بردباری علی علیه السلام نمی‌رسد». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۳، ۸۶)

و هم چنان در جای دیگر فرموده است: «راست است! علی مظهرالعجائب بود. شجاعت فوق‌العاده، سخاوت خارق‌العاده، عبادت ممتاز، دل‌سوزی کامل و اخلاق عالی داشت و همین است معنای مظهرالعجائب. البته درباره‌ی امیرالمومنین علی علیه السلام نباید غلو کرد و گفت که ایشان چهل بدن داشته و هر شب در چهل خانه مهمان می‌شد، که این خالی از واقعیت می‌باشد». (محسنی، بی تا: ۱۱۵)

ایشان باز می‌فرماید: «در تمام جنگ‌های صدر اسلام، چه در زمان پیغمبر بزرگوار اسلام صلی الله علیه و آله و چه در دوران خلافت خودش، شمشیر علی معلوم و معروف بود که تنها یک ضربه می‌زد؛ او به کسی دو ضربه نزد، تنها یک ضربه علی برای مرگ دشمن و طرف مقابلش کافی بود. بعضی‌ها گفته‌اند که شمشیر علی، چه بر سر حریف می‌زد یا به کمر او، به یک ضربه، دشمن را از میان دو قسمت می‌کرد. نکته این جاست: علی که تمام عمرش در زمان پیغمبر اکرم در غزوات و جنگ‌ها گذشت که غالباً هم پرچم‌دار لشکر و در صف مقدم جنگ بوده، و هم چنین جنگ‌های بسیاری که در دوره‌ی خلافت خود آن حضرت واقع گردید، اما در همه‌ی این جنگ‌ها چهره و صورت علی حتی یک زخم هم برنداشت که صورت مبارک او را از زیبایی بیندازد و نوعی زشتی بر رخسار مبارک او عارض شود، در حالی که کسانی که حتی در یک جنگ شرکت می‌کردند، گاهی زخمی می‌شدند و چه صدماتی می‌دیدند». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۳۸)

در ادامه می‌فرماید: «معروف است که دروازه‌ی قلعه‌ی خیبر را چهل نفر جا به جا می‌کردند، اما در جنگ خیبر، علی با قدرتی که خدا به او عطا کرده بود، به تنهایی آن را از جا کنده و به کناری انداخت، وقتی از او پرسیدند که چگونه دروازه‌ی خیبر را کندی؟ فرمود: این کار به قوت بازوی من نبود، بلکه من این کار را به قدرت صمدانی انجام دادم، (خداوند آن روز قدرتی فوق‌العاده به من داد تا اساس یهودی‌های خائن را که برای اسلام مار آستین شده بودند، نابود کنم. در همین جنگ خیبر بود که مسلمین دو سه بار به قلعه‌ی خیبر حمله کردند، اما چون استحکامات دشمن خیلی قوی و زیاد بود، بی نتیجه بازگشتند، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله ناراحت شد و فرمود: «من فردا عَلم را به دست کسی می‌دهم

که «کزار غیر فرّار» است؛ «کرار» در عربی یعنی حمله کننده، «غیر فرّار» که واضح است، یعنی کسی که فرار نمی کند، هجوم می برد و عقب نشینی ندارد، من فردا این علم را به دست او می دهم، «یحبّ الله ورسوله و یحبّه الله ورسوله»؛ این شخص، خدا و رسول را دوست دارد و خدا و رسول هم او را دوست دارد». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۴۰-۳۰)

شجاعت امام علی علیه السلام در میان مسلمانان چنان معروف و مشهور است که کم اطلاع ترین انسان از تاریخ اسلام، نبرد فوق العاده‌ی آن حضرت را در میدان جنگ‌ها شنیده و مطالعه کرده است؛ بنابراین اگرچه بیان شجاعت امام بزرگوار علیه السلام نیاز به ذکر روایت یا روایتی ندارد، اما از باب تبرک به موارد زیر اشاره می شود:

۱.۸. روایت ابن عباس

عن ابن عباس قال رسول الله لفاطمة (عليها السلام): «ان الله اطلع على اهل الدنيا فاختار من الخلائق أباك فبعثه رسولا نبيا، ثم اطلع ثانية فاختار من الخلائق عليا، فزوجك إياه واتخذة وصيا، فهو أشجع الناس قلبا» (قندوزی، ۱۳۷۵ش: ج ۳، ۴۰)؛ ابن عباس گوید که رسول الله صلی الله علیه و آله برای فاطمه زهرا علیها السلام فرمود: «خدای متعال مرا از اهل دنیا مطلع کرد و از میان همه‌ی مخلوقات فقط پدر تو را اختیار کرده و به عنوان پیامبر و رسول مبعوث نمود، بار دیگر از میان خلائق علی را اختیار کرده... و او را وصی و جانشین من قرار داد، چرا او شجاع ترین مردم است». مانند این روایت از اعمش نیز نقل شده است. (قندوزی، ۱۳۰۲ق: ج ۳، ۳۹ و ۴۰؛ کوفی، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ۵۹۵)

۲.۸. روایت شداد بن اوس

أخرج الحارث عن شداد بن الأوس عن رسول الله صلی الله علیه و آله: «على ألب أمتي وأشجعها» (عسقلانی، بی تا: ج ۴، ۸۵؛ متقی هند، ۱۴۰۱ق: ج ۱۱، ۷۵۳) ابن اوس گوید: «رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: امام علی پایدارترین و متعهدترین و شجاع ترین فرد امتم است». عن الشعبي: «كان على أشجع الناس تقر العرب بذلك» (نمری قرطبی، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ۳۶۳)؛ و از شعبی نیز نقل شده که فرموده: «علی علیه السلام، شجاع ترین مردم بوده که عرب مقرر به آن می باشند.

۳.۸. روایت سلمان فارسی

عن سلمان الفارسی قال رسول الله ﷺ لفاطمة: «اما تعلمین یا بنیة ان من کرامة الله إیاک ان زوجک خیر أمتی ... و أشجعهم قلبا» (هلالی، ۱۴۱۵ق: ۷۰ و ۹۳)؛ دخترم، مگر نمی‌دانی که یکی از بزرگ‌داشت‌های خداوند نسبت به تو آن است که شوهر تو بهترین امت و بهترین اهل بیت من است. از حیث اسلام از همه پیش‌تر، حلمش عظیم‌تر، علمش بیش‌تر، نفسش بزرگوarter، زبانش راستگوتر، قلبش شجاع‌تر، دستش بخشنده‌تر، به دنیا بی‌میل‌تر، و از لحاظ جدّیت و فعالیت کوشاترین مردم است».

۹. فضیلت نگاه‌کردن به علی ؑ

خدای متعال در دین مقدس اسلام راه و روش عبادت را برای بندگان بیان کرده است، مثل: نماز، روزه، حج و ...؛ یعنی مسلمانان توسط نماز، روزه، حج و ... خدای متعال را تقدیس و عبادت می‌نمایند و نهایت خضوع و خشوع را در برابر ذات اقدس به کار می‌گیرند. تنها نمازخواندن عبادت خدا نیست، بلکه نظرکردن به علی ؑ نیز عبادت خدا است، این چیزی است که روایات معتبر شیعه و اهل سنت به آن شهادت می‌دهند. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در این خصوص می‌فرماید: «طبرانی و حاکم از محدثین بزرگ اهل سنت به «سند حسن» از عبدالله بن مسعود صحابی جلیل‌القدر پیغمبر روایت می‌کنند که او از رسول خدا ﷺ نقل کرده که پیغمبر فرمود: «نظر به علی عبادت است». این حکمت و فضل خداست که هرچه بخواهد به یک نفر می‌دهد؛ بین لطف و عنایت و محبت خدا را به علی! این علی آن قدر در نزد خدا مقام گرفته که نگاه‌کردن به او عبادت خداست. سبحان الله! این حدیث جمله‌ای کوتاه است «النظر إلی علی عبادة»، ولی یک دنیا معنا در خود نهفته دارد. علی به جایی رسیده و آن قدر محبوب خدا شده که نگاه‌کردن به علی عبادت خداست. الله اکبر! البته نگفته است نگاه‌کردن به صورت علی؛ یعنی اگر کسی دست علی را ببوسد، به پاهای علی نظر کند، از پشت سر، علی را نظاره کند، این‌ها همه نگاه‌کردن به علی است و عبادت است، منحصر نیست به این‌که حتما رخسار نیکو و منور علی را باید ببینی، بلکه نگاه به قد و قامت علی هم عبادت است و مثل نماز خواندن ثواب دارد (این است مقامی که خدا به علی داده است). اگر این جملات، احادیث مبارک پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نمی‌بود، به هیچ عنوان آن را قبول نمی‌کردیم،

ولی این‌ها همه از طریق صحابه‌ی کرام از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده‌اند». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۷۰-۶۹؛ همان، ۱۳۹۳ش: ۱۴۴)

در روایتی آمده است: «عن أبي هريرة قالوا: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «النظر الى وجه علي عبادة» (ابن‌المغازلی، ۱۴۲۴ق: ۲۰۶ و ۲۴۴ و ما بعدها؛ خوارزمی، ۱۴۱۱ق: ۳۶۱؛ حموی، ۱۴۰۰ق: ج ۱، ۱۸۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق: ج ۳، ۱۴۱ و ۱۴۲؛ اصفهانی، ۱۳۱۱ش: ج ۵، ۵۸ و ج ۱۸۳، ۲)؛ ابن‌مغازلی با سند نقل می‌کند که ابوهریره می‌گوید: «اصحاب گفته‌اند که رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: «نظر کردن به علی عبادت است».

۱۰. علی علیه السلام و سیاست

پرسش مهم این است که رابطه‌ی امام علیه السلام با سیاست چگونه بوده است؟ آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه در این باره فرمایشی دارد: «نوعاً کسی که به مسجد و عبادت علاقه دارد، اکثراً به کارهای سیاسی و نظامی علاقه‌ی چندانی ندارد، لکن علی چند بُعدی بوده، درحالی‌که مرد عبادت و زهد و پارسایی و عرفان و سوز و گداز عاشقانه با خدایش بوده در همان حال خلافت را نیز اداره می‌کرد و بُعد دیگر شخصیت علی در همین میان این است که دل‌بسته و فریفته‌ی خلافت نبود و نشد؛ در تاریخ نقل شده است که حضرت فرمود: «به خدا قسم! خلافت و حکومت بر شما به اندازه‌ی آبی که از بینی بُزی بیرون می‌آید برای من ارزش ندارد»، و می‌فرمود: «من خلافت را به این دلیل قبول کردم تا حق مظلوم را از ظالم بگیرم». نهج‌البلاغه‌ی علی را بخوانید و نظریات سیاسی علی را بدانید. نامه‌ای که برای مالک اشتر فرماندار مصر نوشت، امروز جزء اسناد رسمی سازمان ملل در مقر آن سازمان نگهداری می‌شود». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۳۵)

۱۱. نمونه‌ای از اخلاق امام علی علیه السلام

از جمله فضایل اخلاقی، انفاق و ایثار و سخاوت در راه خدای متعال است. انفاق و ایثار و سخاوت هرچه بیش‌تر گردد به همان مقدار، شخص به کمال انسانی رسیده است. امام علی علیه السلام همان‌طور که در شجاعت و عبادت و تقوا و عدالت و انصاف و اخلاق، بی‌نظیر بوده، در انفاق و ایثار و سخاوت نیز از همه پیش‌تاز و ممتاز است. «بخل، امساک مال است در جایی که سزاوار بذل باشد. اسراف، بذل مال است در

جایی که امساک آن سزاوار باشد و عقلاء در آن جا به صرف مال اقدام نکنند. از این دو تعریف، تعریف سخاوت به دست می‌آید که بذل مال است در جایی که بذل سزاوار باشد. ایثار، بذل مال با فرض احتیاج مالک به آن است و به عبارت دیگر اختیار نمودن دیگر را بر خویش که بالاترین اقسام سخاوت است». (محسنی، ۱۳۶۴ش: ۲۳۷ و ۲۴۱) امیر المومنین علیه السلام در این خصوص نیز پیش تاز بوده است. آیات و روایاتی در مورد ایثار و انفاق و سخاوت آن حضرت علیه السلام وارد شده است. آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه در این باره می‌فرماید: «سوره‌ی «هل أتى» در شأن اهل بیت علیهم السلام نازل شده است. امام حسین علیه السلام مریض شده بود، علی، فاطمه، امام حسن، خود امام حسین علیهم السلام و فضه نذر کردند که اگر خدا حسین را شفا بدهد، سه روز روزه بگیرند. امام حسین شفا یافت و آنان طبق نذرشان سه روز روزه گرفتند. برای افطار خود هر نفر فقط یک قرص نان - که فاطمه علیها السلام (یا فضّه) با دست‌های خود گندم یا جو را آسیاب و خمیر کرده و پخته بود- آماده نمودند. هر سه شب موقع افطار سائیلی به در خانه‌ی علی و فاطمه آمد و از آنان کمک خواست و اهل بیت فطور خود را به سایل بخشیدند و خودشان با آب افطار کردند. این داستان سه شب متوالی تکرار شد، پس از شب سوم این آیه نازل شد: «و يطعمون الطعام علی حبه مسکینا و یتیمًا و اسیرًا...». بعضی از عرفا می‌گویند: در سوره‌ی «هل أتى» نام نعمت‌های بهشتی ذکر شده است، لکن اسمی از «حوریه» نیامده و این به احترام فاطمه زهرا (سلام الله علیها) بوده است». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۴۲-۴۱)

ایشان در جای دیگری می‌فرماید: «هر کسی بخواهد در مورد احادیثی که از طریق اهل سنت و شیعه در تفسیر این هجده آیه‌ی مبارکه (از آیه‌ی ۵ تا آیه‌ی ۲۲) که در حق اهل بیت خاتم النبیین صلی الله علیه و آله نازل شده است، تتبع و تحقیق کند، به «بحار الانوار» مجلسی و «احقاق الحق» شهید ثالث، سید نورالله ششتری و کتاب «عبقات الانوار» میر حامد حسینی و «الغدیر» عبدالحسین امینی (رفع الله درجاتهم) مراجعه کند. از این آیات ایثار علی و فاطمه و دو فرزند آنان و خادمه‌ی آنان، معلوم می‌شود که در سه شب در حال افطار قرص‌های نان خود را به سایل دم در، دادند و ۷۲ ساعت را با شکم خالی و گرسنه و با آشامیدن آب خالی گذراندند؛ سلام الله علیهم فی البرزخ و القیامة و ارزقنا شفاعتهم و شفاعة سیدهم و سیدنا رسول الله صلی الله علیه و آله». (محسنی، ۱۳۹۶ش: ج ۳، ۲۹۹)

در روایتی آمده است: «عَنْ أَيُّوبَ بْنِ عَطِيَّةَ الْأَحْدَاءِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: قَسَمَ نَبِيُّ اللَّهِ (ص) الْفَيْءَ فَأَصَابَ عَلِيًّا (ع) أَرْضًا فَأَحْتَفَرَ فِيهَا عَيْنًا فَخَرَجَ مَاءٌ يُنْبَعُ فِي السَّمَاءِ كَهَيْئَةِ عُنُقِ الْبَعِيرِ فَسَمَّاهَا يُنْبَعُ فَجَاءَ الْبَشِيرُ يُبَشِّرُ فَقَالَ (ع) بَشِيرُ الْوَارِثِ هِيَ صَدَقَةٌ بَتَّةً بَثْلًا فِي حَجِيجِ بَيْتِ اللَّهِ وَ عَابِرِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُبَاعُ وَلَا تُوهَبُ وَلَا تُورَثُ فَمَنْ بَاعَهَا أَوْ وَهَبَهَا فَعَلَيْهِ «لَعْنَةُ اللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ» لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَ لَا عَدْلًا». (محسنی، ۱۳۹۲ ش: ج ۲، ۱۷۰) ایوب بن عطیه حداء گوید: «از امام صادق (ع) شنیدم که می فرمود: پیامبر خدا (ص) (غنیمت جنگی) را تقسیم نمود و یک قطعه زمین نصیب امیر مؤمنان علی (ع) شد. حضرت در آن زمین، چاهی حفر نمود. در این هنگام آبی از چاه خارج شد که مانند گردن شتر در آسمان فواره می زد. حضرت آن را «ینبع» نامید. شخصی آمد و به حضرت تبریک و بشارت گفت، حضرت فرمود: «به وارث (کسانی که منفعت می برند) بشارت بده. این، وقفی کامل و بدون بازگشت است در راه حاجیان خانه خدا و مسافران راه خدا؛ نه فروخته می شود و نه هبه می گردد و نه به ارث برده می شود. پس هرکس آن را بفروشد یا هبه کند، لعنت خداوند و فرشتگان و مردم، همگی بر او باد! خداوند هیچ توبه و جایگزینی از او قبول نکند».

جمع بندی و نتیجه گیری

مجموع مباحث این نوشته، برایندهای ذیل را می پروراند:

۱. در اندیشه ی آیت الله العظمی محسنی (ره)، امیرالمومنین علی (ع) از همه ی ائمه ی معصومین (ع) افضل و برتر بوده و هم چنان از همه ی پیامبران الهی برتر می باشد و به صورت عموم در همه ی عالم هستی شخصیت دوم است؛ یعنی شخصیت اول عالم هستی، پیامبر مکرم خدا (ص)، محمد مصطفی (ص) و بعد از آن بزرگوار، امام علی (ع) برترین فرد عالم است.
۲. وارث علم پیامبر (ص) کسی نیست جز امیرالمومنین (ع) و بعد از آن حضرت، علم پیامبر (ص) از طریق شاه مردان عالم امام علی (ع) به یکایک به صورت ترتیبی به امام حسن و حسین... (ع) تا حضرت حجت (ع) منتقل می گردد.
۳. آیت الله محسنی (ره) بر اساس ادله ی معتبر و روایات شیعه و سنی بر این عقیده می باشد که قبول ولایت امیرالمومنین (ع) شرط قبولی اعمال بوده، و در واقع بدون

پاسپورت و تجویز نامه‌ی شاه مردان عالم علیه السلام، هیچ‌کسی نمی‌تواند از صراط رد شود؛ بنابراین هر مسلمانی باید این را بداند و به آن متلزم باشد.

۴. از نظر ایشان تبلیغ امامت امام علی علیه السلام آن چنان دارای اهمیت و ارزش است که هر نوع کوتاهی در این امر به منزله‌ی انجام ندادن کم‌ترین حد رسالت شخص خواهد بود، همان‌طور که در آیات و روایات بیان شده است.

۵. آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه در کتاب‌های متعدد خود بیان کرده است که امام علی علیه السلام هادی امت اسلامی است.

۶. امام علی علیه السلام هم مرد عبادت و زهد و پارسایی و عرفان و سوز و گداز عاشقانه با خدایش بوده و هم اهل رهبری و مدیریت جامعه.

منابع

قرآن کریم.

۱. بامری، جواد، (۱۳۹۲ش)، بررسی شبهات ابن تیمیه، قم: آشیانه مهر.
۲. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۳۷۵ش)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: دار التفسیر.
۳. حسکانی، عبیدالله بن عبد الله (۱۳۶۹ش)، شواهد التنزیل، تهران: وازه الثقافه و الارشاد.
۴. حسنی، ابو الحسن، (۱۳۸۷ش)، آموزه‌های سیاسی قرآن، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
۵. حکیم، سید منذر و عدی غریب‌اوی، (بی‌تا)، پیشوایان هدایت، قم: مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام.
۶. دامناپی، حسین قربانی، (۱۳۹۸ش)، امتداد رسالت، تهران: پژوهشگر برتر.
۷. رضوانی، علی اصغر، (۱۳۸۵ش)، شیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات، تهران: مشعر.
۸. شوشتری، نور الله بن شریف الدین، (۱۳۶۲ش)، احقاق الحق و ازهاق الباطل، قم: مکتبه آیت الله مرعشی عامه.
۹. شیرازی، سلطان الواعظین، (۱۳۹۵ش)، شب‌های پیشاور، محقق، عبد الرضاء درایتی، قم: دار الهدیب.
۱۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۵۴ش)، اکمال الدین و اتمام النعمه، ایران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۱. ---، (۱۳۷۸ش)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ایران: انتشارات جهان.
۱۲. ---، امالی، (۱۳۷۶ش)، ایران: انتشارات کتاب‌خانه اسلامی.
۱۳. عاشور، سید علی، النص علی امیر المومنین علیه السلام، قم: بازار کتاب‌خانه قائمیه.

۱۴. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، (۱۳۷۵ ش)، ینایع الموده، ایران: منظمه الاوقاف و الشئون الخیریه.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۹ ش)، الاصول الکافی، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۶. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۴۰ ق)، بحار الانوار، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۷. محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۲ ش)، معجم الاحادیث المعتمره، قم: نشر ادیان.
۱۸. ---، (۱۳۸۱ ش)، مشرعه بحار الانوار، قم: مکتبه العزیزی.
۱۹. ---، (۱۳۸۵ ش)، صراط الحق، قم: پاساژ قدس.
۲۰. ---، (۱۳۹۳ ش)، العقائد الاسلامیه، کابل: مؤسسه فرهنگی خاتم النبیین علیهم السلام.
۲۱. ---، (۱۳۷۴ ش)، عقائد برای همه، اسلام آباد: کمیسیون فرهنگی حرکت اسلامی.
۲۲. ---، (۱۳۹۲ ش)، انسان کامل یا شاه مردان، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین علیهم السلام.
۲۳. ---، (۱۳۹۱ ش)، عجایب و مطالب، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین علیهم السلام.
۲۴. ---، (۱۳۶۴ ش)، روش جدید اخلاق اسلامی، کابل: مؤسسه فرهنگی خاتم النبیین علیهم السلام.
۲۵. ---، (۱۳۷۳ ش)، همبستگی اسلامی و دشمنان آن، کابل: کمیسیون فرهنگی حرکت ا.ا.
۲۶. ---، (۱۳۹۶ ش)، خصائص النبیین علیهم السلام، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار ... محسنی رحمته الله علیه.
۲۷. ---، (۱۳۹۶ ش)، انوار هدایت، کابل: مرکز حفظ و نشر آثار ... محسنی رحمته الله علیه.
۲۸. ---، (۱۳۹۹ ش)، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی، کابل: بخش تحقیقات حوزه علمیه خدیجه الکبری علیها السلام.
۲۹. ---، (۱۳۹۶ ش)، افق اعلی، کابل: نشر ادیان.
۳۰. ---، (۱۳۷۷ ش)، گوناگون، قم: چاپخانه محمد.
۳۱. موسوی کرکی، سید حسین، (۱۴۲۱ ق)، دفع المناواه عن التفضیل و المساواه، محقق، سید مهدی رجائی، قم: مطبعه علمیه.
۳۲. جمع از محققین با نظارت رضایی اصفهانی، مجموعه مقالات کنگره بازخوانی ابعاد شخصیت امام علی علیه السلام، (۱۳۹۸ ش): دانشگاه آزاد اسلامی.

مقایسه‌ی نظام‌های اقتصادی از

منظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه

حجت الاسلام محمدلایق حجّتی^۱

چکیده

به طور عمده سه نوع «نظام اقتصادی» در دنیای امروز وجود دارد، که عبارت‌اند از: نظام اقتصادی «سرمایه‌داری»؛ که بر مبنی مکتب کلاسیک، اصالت فرد و آزادی فردی استوار است. این سیستم در فراهم کردن زمینه برای حداکثر ساختن سود تلاش دارد. نظام «سوسیالیسم» که با پذیرش مکتب مارکسیسم و جهان بینی ماتریالیسم (اصالت ماده) و اصالت اشتراکی، وسایل تولید را به عنوان عامل اصلی کلیه تحولات جامعه دانسته و به اساس قانون تز، آنتی تز و سنتز، نجات جامعه‌ی بشری را رسیدن به مرحله‌ی کمونیزم و سیستم اشتراکی می‌داند. و در آخر نظام اقتصادی «اسلام» که این نوع نظام، بر پایه‌ی جهان بینی توحیدی و دستورات دینی، منافع فرد و جامعه را مهم می‌داند. آیت الله محسنی رحمته الله علیه ساختار اصلی اقتصاد اسلامی را بر اصل مالکیت مختلط، اصل آزادی اقتصادی در چارچوب تعیین شده‌ی دینی و اصل عدالت اجتماعی می‌داند. معظم له با نگاه ژرف و عمیق سایر نظام‌های اقتصادی دنیا را مورد اشکال علمی و منطقی قرار داده و بر این باور است که نظام اقتصادی اسلامی به عنوان اقتصاد معتدل و برتر، جامع‌ترین برنامه‌های اقتصاد دنیاست که در آن منافع فرد و جامعه لحاظ شده است.

واژگان کلیدی: سرمایه‌داری، سوسیالیسم، اقتصاد اسلامی، کمونیزم، آیت الله محسنی.

۱. دانش‌آموخته‌ی اقتصاد و طلبه‌ی پایه‌ی هفتم در حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صلی الله علیه و آله، کابل - افغانستان.

موضوع اقتصاد از آغاز زندگی بشر با او همراه بوده است. رفتارهای اقتصادی انسان ریشه در نیازهای او دارد و با گذشت زمان، افزایش جمعیت و تزاید نیازها در فرآیند تحولات جهانی تأثیر به‌سزای داشته است. این تحول بنیادین، دنیای ما را وارد عصر جدید (اطلاعات و ارتباطات) نمود؛ در این عصر با انفجار تکنولوژی و کامپیوتری کردن امور، ارتباطات سریع و از راه دور و حمل و نقل سریع و آسان، باعث جهانی شدن و شکستن مرزهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی گردید و مرزها را به سمت فراقاره‌ای شدن کشاند؛ طوری که امروزه جهان به مثابه‌ی یک کشور درآمدی است.

در جهانی که تکنولوژی، معیار سنجش قدرت‌ها به شمار می‌رود، مسایل اقتصادی به‌طور خاصی اهمیت یافته است و نفوذ اقتصاددانان و انواع کسب و کار مدام رو به افزایش است. امروزه جهان به سمت جهانی شدن در حرکت است و غول‌پیکران اقتصادی دنیا تلاش دارند تا ایدئولوژی‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی خود را در سراسر دنیا نهادینه‌سازی نمایند. و برای انجام این کار، از بزرگ‌ترین ابزار؛ یعنی قدرت اقتصادی استفاده می‌نمایند. بدین جهت توجه به امور و سیستم‌های اقتصادی از اهمّ مسایل امروز ما به شمار می‌رود. مسلماً تحقیق و بررسی پیرامون مسایل اقتصادی می‌تواند، نقش مثبتی در روشن ساختن اذهان مردم، آشنا کردن آن‌ها به خطاها و نقص‌های برخی از سیستم‌های اقتصادی ایفا کرده و در نهایت الگوی برتر اقتصادی را معرفی نماید.

از اقتصاد در مکاتب مختلف و با توجه به جهان‌بینی‌های آن‌ها، برداشت‌های متعددی شده است. به‌طور عمده سه نوع نظام اقتصادی در دنیای فعلی وجود دارد که عبارت‌اند از: نظام اقتصادی سرمایه‌داری (Capitalizm)؛ که این نظام بیش‌تر برمبنی مکتب اقتصادی کلاسیک و لیبرالیسم اقتصادی (اصالت فرد و آزادی‌های فردی) شکل گرفته است. نظام اقتصادی سوسیالیزم (Socializm)؛ که با پذیرش مکتب اقتصادی مارکسیسم و جهان‌بینی ماتریالیسم (اصالت ماده و اصالت جمع) به‌وجود آمده است و نظام اقتصادی اسلام با جهان‌بینی توحیدی و نگرش منفعت فرد و جمع شکل گرفته است. در تحقیق حاضر، این نظام‌ها از منظر فقیه نواندیش و عالم فرزانه حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه مورد بررسی قرار می‌گیرد. معظم‌له، با دلایل علمی، عقلی و نقلی، مباحث

اقتصاد اسلامی را با قلم و زبان خود مستدل ساخته و از مرزهای فکری، اعتقادی و اقتصادی مسلمانان در مقابل مکاتب اقتصادی دیگر دفاع نموده است. تألیف کتاب‌هایی چون: «دین و اقتصاد»، «اقتصاد معتدل»، «جهانی‌شدن و جهانی‌سازی» تا حدّ قابل توجهی دیدگاه‌های ایشان را منعکس می‌سازد.

۱. کلیات

مسائل اقتصادی پیرامون تولید، مبادله و توزیع کالاها در تمامی اعصار وجود داشته است، چراکه هیچ اجتماعی نمی‌تواند بدون وجود آن‌ها به حیات خود ادامه دهد و بدون شک اندیشه‌های بشری نیز غالباً متوجه بررسی این اعمال حیاتی بوده است. از این رو دانشمندان علوم اجتماعی و اقتصادی در هر دوره به نحوی این سه مسئله را مورد توجه قرار داده و هر یک را به صورت یک عمل ضروری اقتصادی بررسی نموده است، لیکن هر اندیشه‌ی اقتصادی تحت تأثیر محیط اجتماعی، زمانه، سیاست حاکم، ایده‌های فلسفی اقتصاددانان قرار گرفته است.

تدوین مبانی علم اقتصاد به سال ۱۷۷۶م؛ یعنی زمانی که «آدام اسمیت» اسکاتلندی، بنیان‌گذار علم اقتصاد و مؤسس مکتب «کلاسیک» کتاب معروف «ثروت ملل» خود را به رشته‌ی تحریر درآورد، باز می‌گردد. او در این کتاب برای اولین بار، اصول و قوانین اقتصاد غرب را به صورت علمی و متناسب به زمان خویش تدوین کرد. از این رو علم اقتصاد یکی از جوان‌ترین شاخه‌های علوم اجتماعی و انسانی است که حدود دو قرن و چند سالی قدمت دارد. اقتصاد در زمانه‌ی ما به عنوان رشته‌ی تحصیلی مستقلی در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. با نگاه دقیق‌تر شاید بتوان قدمت تاریخی این نوع مطالعات را به قبل از قرن هیجدهم میلادی برگرداند؛ در جهان شرق «ابن خلدون تونسلی» در قرن چهاردهم میلادی و دیگر دانشمندان مسلمان، مانند «فارابی» در قرن دهم میلادی؛ یعنی حدود چهارصد تا هشتصد سال قبل از «آدام اسمیت»، مسایل اقتصادی را مورد بررسی قرار داده‌اند و حتی قرن‌ها پیش از آن؛ یعنی حدود ششصد سال قبل از میلاد مسیح، «افلاطون» و «ارسطو» نیز به مسایل اقتصادی توجه داشته‌اند. (تفضلی، ۱۳۸۱ش: ۵) مهم‌ترین رویداد تاریخی در قرن وسطی، ظهور دین مبین اسلام و آغاز اتحاد عرب می‌باشد؛ طرز تفکر اسلامی مبنی بر هم‌بستگی میان فرد و جامعه، به زندگی مسلمین

قدرت و نیروی محرک بخشید و در چارچوب این تفکر، تضمین سعادت دنیوی و اخروی و حفظ شخصیت فرد و جمع لازم و ملزوم یک‌دیگر شناخته شد. بدین علت دانشمندان مسلمان با علاقه‌ی فراوان، به جانب علوم و فنون روی آوردند و در همه‌ی زمینه‌ها به کشفیات و تحقیقات جدید نایل آمدند. مسلمانان در علوم مختلف، پیشرفت‌های بزرگی به دست آوردند و از اقدامات مهم آن زمان تلاش‌های علمی دانشمندانی مثل فارابی، ابن‌رشد، ابن‌سینا و غزالی است که در بخش‌های مختلف به ویژه در حوزه‌ی اقتصاد با اقتباس از فرهنگ و دانش قرآن و سنت نبوی ﷺ نظریات اقتصادی خود را ارائه نمودند. (همان)

با پیدایش رنسانس، سایر تفکرات اقتصادی آغاز شد. رنسانس متعلق به دورانی از تاریخ اروپاست که با تحولات عظیمی همراه می‌باشد. آدام اسمیت، بنیان‌گذار مکتب کلاسیک، انرژی و نیروی کار را منبع ثروت اقتصادی می‌داند، تأکید اسمیت روی نیروی کار موجب شد تا در نظریاتی که توسط دانشمندان بعدی ارائه گردید، به نقش کار در تعیین ارزش، اهمیت زیادی داده شود. بعد از آدام اسمیت مکاتب دیگری ظهور کردند و نظام‌های اقتصادی جدیدی را شکل دادند؛ مثل: نظام اقتصادی سرمایه‌داری (Capitalizm) و نظام اقتصادی سوسیالیسم (Socializm). (همان: ۸۹)

هواداران اقتصاد اسلامی که از تخصص و دانش بالای برخوردار هستند، برنامه‌ریزی خاص اقتصادی خود را از (قرآن، سنت، اجماع و عقل) برمی‌گزینند. دین مبین اسلام در آیات و روایات، اصول اقتصاد اسلامی را بیان نموده است و فقهای اسلام کیفیت آن را برای آسایش مردم شرح و بسط نموده‌اند. از همین رو ابواب فراوانی مثل: خمس، زکات، تجارت، اجاره، وقف، مضاربه، مسابقات، ارث و غیره در کنار مسائل نوظهور و جدید مثل: ملی‌کردن منابع، بیمه، بانک و ... به رشته‌ی تحریر آمده است. (شیرازی، ۱۴۰۰: ۷۷)

۲. نظام‌های اقتصادی

۱.۲. نظام اقتصادی سرمایه‌داری

اقتصاد سرمایه‌داری از زمان پیدایش و تحوّل خود تا به امروز از پیچ و خم‌ها و فراز و نشیب‌های زیادی عبور کرده است. تورم، رکود، بیکاری، تورم رکودی و غیره از عوارض دائمی و ظاهراً ماندگار این سیستم است. در سیستم اقتصادی سرمایه‌داری اشخاص و

شرکت‌ها دارای بیش‌ترین حق مالکیت بر تولید و عرضه و خدمات ارائه‌شده‌ی خود هستند و سیستم مالیاتی این کشورها فشاری بر سرمایه‌داران وارد نمی‌سازد. این نظام بیش‌تر بر محوریت اشخاص می‌چرخد. در واقع بیش‌ترین میزان کارآفرینی در این نظام دیده می‌شود و دولت‌ها بیش‌تر مهیاکننده‌ی شرایط محیطی برای این دستگاه‌ها را دارند. برای مثال کشور آلمان ۸۰٪ تولیدات ناخالص داخلی‌اش مربوط به بخش خصوصی، تعاونی و کارآفرینی‌ها می‌شود و تنها ۲۰٪ اقتصاد آن کشور دولتی است و دولت در آن دخالت مستقیم دارد، در این دسته کشورها می‌شود به ایالات متحده‌ی آمریکا، آلمان، کانادا، انگلیس و تا اندازه‌ای ایران، اسپانیا و عراق اشاره نمود. (موسوی، ۱۳۹۵ش: ۳)

ویژگی‌های این نوع نظام اقتصادی را می‌توان چنین خلاصه نمود:

۱. مالکیت و کنترل وسایل تولید (سرمایه) به شکل خصوصی؛
۲. انجام فعالیت‌های اقتصادی برای کسب سود؛
۳. به دست آوردن منابع توسط صاحبان سرمایه (مشروط به پرداخت مالیات بر دولت)؛
۴. عرضه‌ی کار از طرف کارگران.

به طور کلی سیستم اقتصادی سرمایه‌داری بر مبنای سه نوع آزادی (آزادی مالکیت، بهره‌کشی و مصرف) استوار است که نقطه‌ی مقابل سیستم اقتصادی سوسیالیسم می‌باشد. سیستم سرمایه‌داری بر محوریت فرد می‌چرخد و انگیزه‌های یک فرد را مقدس پنداشته و آزادی بهره‌کشی و مصرف او را در زمینه‌های مختلف ضمانت می‌کند؛ این نوع نظام بر پایه‌ی خودخواهی و انگیزه‌های شخصی پی‌ریزی شده است. (صدر، ۱۳۴۸ش: ۲۷۶)

۲.۱.۱. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه و نظام سرمایه‌داری

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، آزادی ملکیت فردی را با توجه به حدودی که دین مبین اسلام تعیین نموده، می‌پذیرد و چنین بیان می‌دارد که انسان، ذاتاً منفعت طلب است و به حکم فطرت و طبیعت مقدم از همه چیز به دنبال منافع خود می‌گردد. این نظام کرامت انسانی را به اهمیت ملکیت اعتبار می‌بخشد. انسانی که فاقد اعتبار مالکیت باشد، چون پیر کاهی در فضای زندگی اجتماعی بی‌وزن و بدون اتکا سرگردان است و یا حیثیت پیچ‌ها و پرزه‌های ماشین تولید را پیدا می‌کند. سرمایه‌داری برخلاف نظام کاپیتالیسم است، نظامی

که در آن انسان خود را فدای منافع دیگران می‌نماید و بدون در نظر داشت منافع خود متحمل رنج و مشقت فراوان می‌گردد. اعتبار مالکیت، با آن همه ریشه در فطری بودن، دارای اثرات زشت و شومی نیز می‌باشد که از نظر کرامت انسانی و عدالت اجتماعی قابل اغماض نیست. یک عده در جمع‌آوری ثروت سعی دارند به هر نحوی صاحب ملکیت بیش‌تری باشند و این از اثرات منفی مالکیت است، اما این سخن به این معنی نیست که سوسیالیزم به دلیل این اثر منفی، قایل به ازاله‌ی مالکیت است، بلکه آن‌ها مرتبه‌ی انسانیت را به حدی پائین آورده‌اند که انسان را در حد یک حیوان، موظف به تهیه‌ی مسکن و خوراک و پوشاک می‌دانند نه بالاتر از آن. نتیجه‌ی مطلب این‌که کاپیتالیزم لیاقت رهبری جامعه‌ی انسانی را ندارد، زیرا این نظام جواب‌گوی حفظ عدالت اجتماعی، کرامت انسانی و غرایض فطری بشر نیست، لذا آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، سیستم اقتصادی سرمایه‌داری را که آزادی مطلق و نامحدود در ملکیت، بهره‌کشی و مصرف به دنبال دارد، رد کرده، بلکه ملکیت فردی را مطابق فطرت و طبیعت انسان با چارچوب تعیین‌شده‌ی دین مبین اسلام می‌پذیرد. ایشان در ادامه می‌فرماید:

«اولاً دین مبین اسلام مالکیت خصوصی را معتبر دانسته و بدین وسیله کرامت انسانی را حفظ نموده و احساسات فطری او را رعایت می‌کند و از خلّاقیت و ذوق ابتکار انسان، اعلام حمایت و تشویق نموده است. ثانیاً مالکیت فردی را در هر سه زمینه‌ی تولید، توزیع و مصرف به حال خود نگذاشته، بلکه حدّ و حدودی را وضع نموده است و به وسیله‌ی قوانین منتفع‌جلوی بدبختی‌ها، حق تلفی‌ها و نابودی انسان‌ها را از گرسنگی و سایر حوادث خطرناک گرفته است و مانع اسراف، ظلم، استثمار و استعمار گردیده است. به‌طور نمونه دین مبین اسلام نسبت به بعضی موارد، تولید را ممنوع دانسته و ربحی که حاصل می‌شود را در ملک صاحب تولید داخل ندانسته بلکه به مالک اول آن و یا به بیت‌المال و تهیدستان می‌دهد. تولید از املاک عمومی و دولتی بدون اذن قانونی ممنوع بوده، زیرا در اسلام افزون بر مالکیت فردی، مالکیت عمومی نیز اعتبار شده است و هم‌چنین تولید از املاک خصوصی مردم بدون مجوز شرعی ممنوع بوده و بلکه تحصیل ملک مردم به‌صورت غش، زور و حيله حرام می‌باشد. این حکم ریشه‌ی استثمار و استعمار را می‌سوزاند و تولید از قمار، زنا و سایر محرّمات شرعی و معاملات فاسده «لا

تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (ص: ۲۹) نیز ممنوع شده است. برای حکومت، حق نظارت بر تولید داده شده است تا طبق مصالح اجتماعی و اخلاقی جامعه که در نظر اسلام مراعات آن‌ها ضروری است، تحدیدات و تغییرات را به میان آورد. مورد دیگر آن که در مورد مبادله و توزیع، حدودی را وضع نموده است: حرمت معاملات ربوی، مبادلات چیزهایی که در اسلام حرام شده است، مثل: شراب، تصرف در مال‌هایی که پس از مردن موجب انتقال ملک به دیگری می‌شود و... و نهایتاً در قسمت مصرف کردن اموال نیز از اشیای محرمات، اسراف و تبذیر و چیزهایی که به بدن و روان آدمی ضرر دارد، منع کرده است، چنانچه آیه‌ی ۲۷ سوره‌ی اسراء، اسراف‌کنندگان را برادر شیطان معرفی نموده است: «إِنَّا الْمُبْذِرِينَ كَأَنؤا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ»؛ همانا تبذیرکنندگان، برادران شیاطین هستند.

ثالثاً آزادی بیان، عقیده و کار و سایر جوانب اجتماعی و فکری را تا حدود معقول آن به رسمیت شناخته و بدین سبب برای خواهشات انسانی و فطری او چارچوبی را مشخص نموده تا تضمین‌کننده‌ی سعادت انسان باشد، لذا قانون اقتصاد اسلامی جامع‌ترین برنامه‌ی اقتصاد دنیاست که بدون هیچ عیبی به نیازهای مادی، معنوی، اخلاقی و اجتماعی بشر توجه نموده است.

مسلمانان خداوند را مالک حقیقی خود می‌دانند و خودشان را امانت‌دار موقتی. مسلمان معتقد است، مال برای تحصیل سعادت اخروی است که باید از آن در راه خیر و بهبود آخرت خود مصرف کرد. همان‌طور که بدن او محتاج به آن مال است، روح او نیز محتاج به آن است، او جانشین خداوند است و نسبت به مردم مستمند و سازمان‌های خیریه مسئولیت دارد. او می‌داند که صرف مال در راه خداوند (برای فقرا و جهات عامه) اتلاف مال نیست، بلکه تبدیل مال به صدها مرتبه بیش‌تر از آن است؛ مالی که فردای قیامت باز می‌گردد و تنها مقداری که برای مصرف شخصی او مصرف می‌شود تالف محسوب می‌شود. مسلمان دنیا را هدف و غایت نمی‌داند، بلکه آن را وسیله و مقدمه‌ای برای زندگی جاودانه و سعادت‌مندانه‌ی آخرت می‌داند، چنانچه در حدیث معتبر از امام صادق علیه السلام نقل است که حضرت طلب کردن دنیا را به خاطر کمک کردن به خود و دیگران، زیارت رفتن و سایر کارهای خوب در واقع طلب آخرت می‌داند. قال رجل لابی عبد الله علیه السلام: «والله إنا لَنُطَلَبُ الدنیا و نَحِبُ أَنْ نُؤْتَاهَا فَقَالَ: نَحِبُ أَنْ تَصْنَعَ بِهَا مَاذَا؟ قَالَ: أَعُوذُ بِهَا عَلَى

نَفْسِي وَ عِيَالِي وَ اَصْلُ بَهَا وَ اَتَصَدَّقُ بِهَا وَ اَحَجُّ وَ اَعْتَمِرُ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَيْسَ هَذَا طَلَبُ الدُّنْيَا، هَذَا طَلَبُ الْآخِرَةِ». (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۱۰۷)

انسان مومن می‌داند، از ذره‌ای ظلم و تعدی به مال و آبرو و ناموس مردم در روز قیامت مورد بازخواست قرار می‌گیرد؛ چنین اعتقاد و ایدلوزی‌ای ممکن نیست مالک را به فساد و تعدی و اسراف وادارد. انسان مومن استثمار و اختلاف طبقاتی جامعه‌ی کاپیتالیستی را غیر مشروع می‌داند، لذا امروزه در جوامع اسلامی صدها ثروت‌مند متواضع، دل‌سوز و خیر دیده، مقادیر عمده‌ی اموال خود چه به عنوان ادای واجب مثل زکات، خمس و غیره و چه به عنوان ادای مستحب و تحصیل مزید درجات اخروی، از قبیل: معاونت به فقرا، وقف، تعمیر مساجد و مدارس و تأسیس موسسات خیریه مصرف می‌نمایند. نگارنده بدون یک ذره اغراق ادعا می‌کند، میلیون‌ها افغانی را به نام دین در محیط کوچک خود از جیب همین ثروت‌مندان متدین به جیب مستمندان، بیچارگان و تعمیر موسسات دینی از قبیل: مساجد، حسینیه‌ها، مدارس و غیره رسانیده است». (محسنی، ۱۳۵۵ش: ۶۴)

۲.۲. نظام اقتصادی سوسیالیسم

«کارل مارکس»، فیلسوف اجتماعی، رهبر انقلابی و پایه‌گذار مکتب کمونیسم است. مارکس از پدر و مادر یهودی در ۱۸۱۸م در جامعه‌ی سرمایه‌داری در آلمان به دنیا آمد و به تدریج خود را برای آفرینش یک نظریه‌ی جدید اقتصادی و اجتماعی آماده ساخت. مارکس با استفاده از قانون تیز، آنتی‌تیز، و سنتز (از طریق پیدایش تضاد میان ابزار تولید و روابط تولیدی) باور داشت: تاریخ بشر از مراحل جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم و سرمایه‌داری عبور کرده و به سوی سوسیالیسم و کمونیسم پیش می‌رود. جامعه‌ی اولیه به نظر مارکس در هیچ‌گونه تضادی نبوده چرا که تضاد طبقاتی در آن وجود نداشت و همه از ابتدایی‌ترین ابزار مثل سنگ استفاده می‌کردند، تا این‌که ابزار تولید بهتر شد و مالکیت خصوصی پدیدار گشت و نظام برده‌داری، حاکم فرما شد. سرانجام شورش بردگان، نظام بردگی را درهم کوبید و سیستم جدیدی بنام فئودالیسم به وجود آمد که در این عصر، مسئله‌ی ارباب و رعیت حاکم فرما بود. با پیدایش انقلاب صنعتی و تضاد بین نیروهای تولیدی جدید و قدیم، عصر فئودالیسم به پایان رسید و موجب شد که سرمایه‌داری جایگزین آن گردد. در سرمایه‌داری طبقه‌ی سرمایه‌دار و کارگر ظاهر می‌شوند که با استثمار

کارگران و تضاد ماهوی منجر به انقلاب کارگران می‌گردد و سوسیالیسم به وجود می‌آید. مارکس معتقد است که در سوسیالیسم، مالکیت شخصی و استثمار کارگران از بین می‌رود و توزیع ثروت بر مبنی کیفیت و کمیت کار انجام می‌گیرد. از نظر مارکس وجود نظام سوسیالیسم قبل از به وجود آمدن کمونیسم الزامی است و بشر باید خود را از نظر روحی برای رسیدن به مرحله‌ی کمونیسم که در آن مالکیت اشتراکی است، آماده سازد. (تفضلی، ۱۳۸۱ش: ۱۶۲)

۱.۲.۲. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه و نظام اقتصادی سوسیالیسم

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه ابعاد مختلف نظریات مارکس (مکتب سوسیالیسم) را بررسی نموده و با انتقادات منطقی، علمی و عقلی آن وارد نموده است. در ابتدا به نقد این نظریه‌ی مارکس: «اقتصاد و وسایل تولید عامل اصلی سایر پدیده‌ها و تحولات است»، پرداخته و سپس نظریه‌ی خود که «خرد و اندیشه‌ی انسان، عامل تحول و تغییر است» را ثابت می‌کند:

۱.۱.۲.۲. عامل اصلی تحولات و سازندگی

مارکس معتقد است که اوضاع اجتماعی، علمی، فلسفی، دینی و سیاسی همه معلول وضع اقتصادی می‌باشد و وضع اقتصادی تابع عوامل تولید است و اختلاف در وسایل تولید، سبب اختلاف در وضعیت اقتصادی گردیده، طوری که ابزار تولیدی خوب، محصول کارآمدتری را می‌سازد و اختلاف در محصول تولیدی در نحوه‌ی توزیع و تجارت کالاها و محصولات تأثیر دارد و آن را متغییر می‌سازد. در نتیجه کیفیت ملکیت و نظام‌های متفاوت اقتصادی مانند برده‌داری، فئودالی، سرمایه‌داری، سوسیالیسمی و کمونیسمی تماماً تابع اختلاف وسایل تولید می‌گردد. چنانچه اوضاع سیاسی، اجتماعی و دینی تابع اوضاع اقتصادی می‌باشد. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در سه مرحله این شیوه‌ی تفکر را رد نموده و مدعای خود را ثابت می‌کند:

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، اولاً قانون تغییر را به عنوان یک امر محسوس و قابل درک برای همه می‌پندارد؛ قانونی که اوضاع اجتماعی و اقتصادی بشر از روز اول دست‌خوش این تغییر بوده است. زندگی انسان چون مبتنی بر عقل، اندیشه و خرد است، همیشه پویا و

متحرک بوده و برخلاف زندگی حیوانات حالت ایستایی و سکون را ندارد. انسان به زودی پیش‌رفت نمود و اجتماع محلی او به اجتماع کشوری درآمد. اجتماع کشوری از هم دور بودند تا این‌که عصر جدید به نام عصر اطلاعات و ارتباطات به وجود می‌آید و کشورها را باهم نزدیک می‌سازد. از طریق اینترنت و تکنالوژی فاصله‌های زمانی و مکانی بین کشورها کوتاه شد و جهان به مثابه‌ی یک کشور درآمد. (محسنی، ۱۳۸۷ش: ۲۴)

ثانیا از طریق قانون علت و معلول که مورد پذیرش همه است، بیان می‌دارد که وقتی قانون تغییر و تحول را پذیرفتیم، این تغییر و تحول عوامل مختلفی دارد که دانشمندان بشری نسبت به عامل اصلی و فرعی این تغییرات اختلاف نظر داشته‌اند و عواملی مثل: تفکر و اندیشه‌ی انسان‌ها، غریزه‌ی جنسی، نژاد، محیط، جغرافیا، وضع اقتصادی و وسایل تولید را در وادی مطرح کرده‌اند. کارل مارکس و پیروانش، زیربنای تمام حرکات اجتماعی و معنوی را مسئله‌ی اقتصادی می‌داند؛ این نظریه به وضاحت خودش باطل است. اگر عامل اصلی سازندگی بشر را نژاد، محیط، غریزه‌ی جنسی و وسایل تولید بدانیم، این سوال مطرح است که چرا حیوانات پیش‌رفت نکرده‌اند؟! با توجه به این‌که این عوامل در آن‌ها نیز وجود دارد، اما اگر عامل اصلی و سازنده‌ی اساسی را «فکر» و «عقل» و استعداد ذاتی او که از کمک عوامل چهارگانه‌ی فوق و غیر آن نیز برخوردار باشد بدانیم، هیچ ایرادی بر ما وارد نخواهد شد. این مسئله بسیار روشن است که این فکر و اندیشه است که باعث ابتکارات و خلاقیت در زمینه‌های متفاوت زندگی می‌گردد، نه مسائل بیرونی اجتماعی و اقتصادی. غرض شخصی و وضعیت اقتصادی مارکس طوری بوده است که قایل به چنین نظریه‌ی باطل گردیده است که از لحاظ علمی، هیچ پایه و بنیادی ندارد». (محسنی، ۱۳۵۵ش: ۱۵)

ثالثا آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در ضمن یک سوال، اشکالی را متوجه مارکسیسم نموده و مدعای خویش را ثابت می‌کند: «وقتی دانستیم که هر ممکنی علت می‌خواهد، و از طرفی شما قایل هستید که تمامی تغییرات و تحولات معلول اختلاف در اسباب تولید است، این سوال پیش می‌آید که عامل اختلاف اسباب تولید در چیست؟ به ناچار که می‌گویند: عامل تحول وسایل تولید، تابع علوم و تجربیات بشر است و اگر تحول تجربیات و علوم را تابع وسایل تولید بدانند، دور و تسلسل پیش می‌آید که باطل است. اگر تحول وسایل تولید

باعث تحول در علوم می‌گردد، چرا علوم در بین حیوانات، پیش‌رفتی نکرده است، بلکه ممکن است بگوییم: افکار و علوم انسانی عامل تحول تمام اوضاع اجتماعی اعم از اقتصادی، سیاسی، اخلاقی و غیره می‌باشد و تحول اوضاع اجتماعی سبب پیش‌رفت علوم انسانی می‌گردد نه این‌که اوضاع اجتماعی را معلول وسایل تولید بدانیم و تحول وسایل تولید را معلول افکار و افکار را معلول وسایل تولید بدانیم. به عنوان نتیجه این‌که اگر همه چیز تابع وسایل تولید باشد، نظریات مارکس و پیروان او نیز معلول وضع اقتصادی زمان آن‌هاست و با تحولات تولید نظریات مذکور از بین رفته است؛ بنابراین نباید آن‌ها را به عنوان قانون کلی دائمی معرفی نمود، لذا از صحت نظریه‌ی مارکس بطلان آن، در عصر ما لازم می‌آید». (همان: ۲۲)

۲.۱.۲.۲. ارکان اصلی نظام اقتصادی سوسیالیسم

سه رکن زیر را می‌توان در این بخش نام برد:

۱. نابود کردن امتیازات طبقاتی و برآوردن امتیازات اجتماعی و رهایی کارگران از استثمار و استعمار؛
۲. ملی کردن تمام منابع ثروت و وسایل تولید که صاحبان آن استفاده‌ی مباشری نکرده و بلکه آن‌ها را اجاره داده و مزد اجاره را به جیب می‌اندازند؛
۳. از هرکس به اندازه‌ی توان و قدرتش کار نماید و به اندازه‌ی کارشان، مزد و معاش بگیرند.

رکن اول نتیجه‌ی رکن دوم است؛ سوسیالیسم معتقد است: زیربنای همه چیز اقتصاد و وسایل تولید است که با ملی ساختن وسایل تولید، امتیازات طبقاتی از بین می‌رود و این رویکرد باعث اضمحلال طبقات اجتماعی می‌گردد. نتیجه‌گیری مذکور غلط بوده و درست نیست؛ آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، واضح البطلان بودن این ارکان را به شیوه‌ی ذیل تحریر می‌نماید:

رکن اول: طبق این نظریه، اولاً سرمنشاء تمام پدیده‌ها مسئله‌ی اقتصادی و وسایل تولید نیست، بلکه فکر و اندیشه‌ی انسان‌هاست که تغییرات را به وجود می‌آورد. ثانیاً رکن اول با رکن سوم در تناقض است، در رکن اول بیان می‌دارد که امتیازات طبقاتی از بین برود و حال آن‌که در رکن سوم می‌گوید: هرکس به اندازه‌ی قدرت و توانش، کار نماید و به

اندازه‌ی کار و عملش مزد دریافت می‌کند. ما عملاً می‌بینیم که افراد از لحاظ توان، قدرت، کمیت و کیفیت کاری متفاوت هستند و قطعاً مزد مختلفی دریافت می‌کنند و این خود باعث به وجود آوردن امتیازات طبقاتی می‌گردد. قطعاً وزیر و رؤسا نسبت به کارگر ساده، مزد بیش‌تری دریافت می‌کنند و اگر روزی بالسویه امتیاز و مزد بگیرند، یک نوع حق تلفی در حق صاحبان کار است؛ در عین این‌که طبیعت و فطرت انسان‌ها نیز نمی‌پذیرد. از طرف دیگر، نظام طبقاتی هرگز محوشدنی نیست، زیرا دولت و ملت دو طبقه را تشکیل می‌دهد، دولت طبقه‌ی مقتدر و مسلط بر امور وسایل تولید و منابع حیاتی است، اما ملت طبقه‌ی محکوم است. در جایی که طبقه‌ی ثروت‌مند و فقرا اختلاف نظر دارند، طبقه‌ی حاکم دولت است که از اجحاف و تعدی طبقه‌ی ثروت‌مند جلوگیری نماید و در نظام اشتراکی که مدعی، قاضی و وزیر همه در یک طبقه باشند، کار بسی دشوار و مشکل می‌شود و موجب اختلال نظام اجتماعی می‌گردد.

رکن دوم: این اصل اشتباه‌تر از رکن اول است. ملّی کردن وسایل تولید به این معنی است که وسایل تولید را از کارگران دانسته و سرمایه‌داران را غاصب بدانیم؛ جمع را نسبت به فرد در اولویت قرار دهیم که از لازمه‌اش ترجیح مالکیت عمومی نسبت به مالکیت فردی است. در حالی که «ملکیت» یعنی نافذ بودن تصرفات یک شخص در یک جنس. کارگران هیچ‌گاه حاضر نیستند که نتیجه‌ی عمل و زحمت آن‌ها به عنوان کمک‌های خارجی در جیب افراد خارج از کشور برود. وسایل تولید نباید ملی باشد، بلکه مربوط همان کارگرانی باشد که در تولید محصولات و کالاها نقش عمده‌ای دارند و ملی کردن آن سرقتی است از حق کارگران به نفع مردمان بیگانه.

رکن سوم: این اصل که دارای دو جزء است «هرکس به اندازه‌ی توان خود کار کند و به اندازه‌ی کار خود مزد بگیرد»، جزء اول آن یک نوع اجبار ظالمانه است که «هرکس می‌بایست به اندازه‌ی توان خود کار کند»، و حال آن‌که هر شخص در جامعه به اساس نیازها و احتیاجات خود کار می‌کند. و رکن دوم که «به اندازه‌ی کارشان مزد داده شود»، حتی در جامعه‌ی سوسیالیستی عملی نیست، زیرا در دهات و شهرها، افراد پیر، مریض، طفل و غیره وجود دارد که توان کمی دارند و یا اصلاً قادر به کاری نیستند، اما بر اساس این قانون سوسیالیستی آن‌ها باید نابود شوند، چرا که دلیلی برای کمک به آن‌ها وجود ندارد، این

است انسانیت سوسیالیزمی». (همان: ۱۰۰)

۳.۱.۲.۲. تعیین قیمت در نظام اقتصادی سوسیالیسم

کارل مارکس و طرف‌دارانش معتقد هستند که کار، تنها عاملی است که قیمت اشیاء را تعیین می‌کند و این نظریه را قبل از مارکس عده‌ی دیگری، مانند: جان لاک، آدام اسمیت و ریکاردو با تفاوت‌هایی بیان کرده‌اند. هر چیزی دارای دو قیمت است: یکی به اساس استفاده و دیگری به اساس توزیع و مبادله که بین این دو، امر مشترکی دخیل است که اساس قیمت‌گذاری را تعیین می‌کند و آن مقوله‌ی «کار» است. به گفته‌ی مارکس، تنها عامل، کار است که بین دو شیء متفاوت از حیث مواد، قیمت مساوی تجارتي را تعیین می‌کند و عرضه و تقاضا در تعیین قیمت موقت است. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه قایل است که تعیین قیمت به واسطه‌ی میل و سلیقه‌ی انسان‌ها است و میل و رغبت تابع عامل کثیره‌ای است که «کار» یکی از آن عوامل است. عواملی مثل: مواد، کار، خصوصیت محصول، برند محصول و غیره». (همان: ۱۳۳)

۳.۲. نظام اقتصادی کمونیزم

نظام اقتصادی کمونیزم، مرحله‌ی پیش‌رفته‌ی سوسیالیسم است. در این مرحله مارکس معتقد بود که هیچ تضادی به وجود نمی‌آید. طبق قانون تز، آنتی تز و سنتز که بنای اساسی فلسفه و آرای مارکس است، جامعه وقتی به مرحله‌ی کمونیزم رسید، دیگر تحت قانون تحول واقع نمی‌شود. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه بیان می‌نماید که «ما این قاعده‌ی تز، آنتی تز و سنتز را که همه چیز از اقتصاد ناشی می‌شود، قبلاً باطل نمودیم و اگر به عنوان قاعده‌ی کلی در نظر بگیریم، دیالکتیک می‌گوید: هیچ چیز، ثابت، برقرار و دائم نیست، بلکه همه چیز دارای تحول و تغییر است و از این جا بطلان کمونیزم که قرارگاه اقتصادی مارکس است نیز آشکار می‌شود، زیرا کمونیزم نیز تحت قانون تحول واقع می‌شود، در حالی که مارکس ابدیت و دوام را به کمونیزم نسبت می‌دهد و دلش نمی‌خواهد که او را در قانون تز، آنتی تز و سنتز داخل نماید». (همان: ۲۳)

۴.۲. نظام اقتصادی اسلام

طبق نظریه‌ی اقتصاد اسلامی، «دین» و «زندگی» مکمل یک‌دیگر هستند و ممکن نیست اجتماعی مثلا با سیاست یا قضاوت یا اخلاق، یا تربیت یا اقتصادش فاسد باشد، اما دینش درست باشد و برعکس. برخلاف پندار مارکسیست‌ها که از عمل‌کرد ناشایست و نابخردانه‌ی پاپ‌های کلیسا نسبت به دین بدبین گردیده و نظریات مضحکی بیان داشتند. (محسنی، ۱۳۹۹ش: ۵۵)

اسلام، با اقتصاد دو گونه پیوند دارد: مستقیم و غیر مستقیم. پیوند مستقیم اسلام با اقتصاد از آن جهت است که مستقیما یک سلسله مقررات اقتصادی درباره‌ی ملکیت، مبادلات، مالیات‌ها، حجرها، ارث، هبات و صدقات، وقف، مجازات‌های مالی یا مجازات‌ها در زمینه‌ی ثروت و غیره دارد. اسلام، کتاب‌البیع، کتاب‌الاجارة، کتاب‌الوکالة، کتاب‌الرهن، کتاب‌الارث، کتاب‌الهبة و کتاب‌الوقف دارد. پیوند غیر مستقیم اسلام با اقتصاد از طریق اخلاق است که در این زمینه سایر مکاتب نیز کم و بیش شریک است. اسلام مردم را به امانت، عفت، احسان، ایثار، منع دزدی، خیانت و رشوه توصیه می‌کند و همه‌ی این‌ها در زمینه‌ی ثروت است. ثروت در اسلام مورد تاکید و با اهمیت است و هرگز دور افکندنی نیست، بلکه دور انداختن آن مذمت شده است (اسراف، تبذیر و تضييع مال حساب می‌شود). اسلام، پول را برای انسان می‌خواهد تا پول برای انسان کار کند، نه انسان را برای پول که برده‌ی آن شود. از همین رو مقررات و تاکیداتی را در زمینه‌ی تولید، توزیع و مصرف وضع نموده است. خود ثروت در کمال صراحت در قرآن کریم به عنوان «خیر» آمده است: «كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ أَنْ تَرَكَ خَيْرَ الْوَصِيَّةِ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ...» (بقره: ۱۸۰)؛ بر شما مقرر و لازم شده است، چون یکی از شما را مرگ فرارسد، اگر مالی از خود به جا گذاشته است، برای پدر، مادر و خویشان به طور شایسته و پسندیده وصیت کند. از نظر اسلام هدف‌های اسلامی بدون اقتصاد اسلامی غیر قابل تأمین است تا جایی که نیازمندی را از غیر کشورهای اسلامی قطع نماید. (مطهری، ۱۳۶۸ش: ۱۵)

دین مبین اسلام در باب تشویق به کارکردن و رشد و شکوفایی اقتصادی جامعه، تأکیدات و سفارشات زیادی نموده است که به طور نمونه، چند روایت معتبر را در این زمینه نقل می‌کنیم:

- عن امام الصادق عليه السلام: «إني لأبغض الرجل (للرجل) أن يكون كسلانا عن أمر دنياه، و من كسل من أمر دنياه فهو عن أمر آخرته أكسل». (کلینی، ۱۳۷۷ ش: ج ۵، ۸۵)
 - عن امیرالمؤمنین عليه السلام: «التقدير نصف العيش... ما عال إمره اقتصد» (بروجردی، ۱۳۸۰ ش: ج ۲۲، ۱۵۲)؛ «برنامه ریزی نیمی از زندگی است، تنگ دست نشد کسی که میانه روی پیشه نمود».

- عن ابی عبدالله عليه السلام فی قول الله (عزوجل): «رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله» قال: «كانوا اصحاب تجارة فإذا حضرت الصلاة تركوا التجارة وانطلقوا الى الصلوة وهم اعظم أجرا ممن لم يتجر». (صدوق، ۱۳۶۷ ش: ج ۳، ۱۹۲) امام صادق (علیه السلام) در مورد آیه‌ی شریفه‌ی «مردانی که کار و تجارت آن‌ها را از یاد خدا غافل نمی‌سازد» (نور: ۳۶)، فرمود: «این‌ها تاجر بودند و هنگام نماز تجارت را رها کرده، آهنگ نماز می‌کردند و به سوی آن گام برمی‌داشتند و البته اینان ثواب‌شان از کسانی که به کار مشغول نیستند و به نماز حاضر می‌شوند، بیش‌تر است».

- عن الإمام علی عليه السلام: «تعرضوا للتجارة؛ فإن فيها غنى لكم عما في أيدي الناس» (محسنی، ۱۳۹۲ ش: ج ۷، ۱۱۰)؛ «به تجارت پردازید، که آن شما را از آن چه در دست مردم است بی‌نیاز می‌گرداند».

- عن أبی جعفر عليه السلام قال: قال علی بن الحسین (صلوات الله عليهما): «لئن فُتق الرجل بالقصد و بُلغة الكفاف و يُقدّم منه فضلا لآخرته فإن ذلك أبقى للنعمة و أقرب إلى المزید من الله عز و جل و أنفع فی العافية». (همان: ۱۰۸) امام باقر عليه السلام فرمود: که امام سجاد عليه السلام فرمود: «انسان باید به اندازه‌ی کفاف هزینه کند و فزونی آن را به جهان آخرت پیش‌فرستد، زیرا همان باقی‌دارنده‌ی نعمت است و به فزونی از جانب خداوند عز و جل نزدیک‌تر است و برای عافیت سودمند است».

اقتصاد اسلامی به منزله‌ی جزئی از یک برنامه‌ی کلی است؛ یک برنامه‌ی هماهنگ و به هم‌پیوسته، به گونه‌ای که قضاوت و داوری در مورد بخش‌های مختلف آن بدون درنظر گرفتن اجزای دیگر ممکن نیست. به‌طور مثال تجویز مالکیت خصوصی، جدای از قسمت‌های دیگر برنامه‌ی کلی اقتصاد اسلامی خطاست. در اسلام مسایل اجتماعی، سیاسی، عبادی، اخلاقی و ... نیز وجود دارد که این بخش‌ها با یک‌دیگر پیوند عمیقی

دارند، لذا اگر بخواهیم تصویر صحیحی از هر یک از این اجزاء داشته باشیم، باید آن را در این مجموعه قرار دهیم و بعد از تعیین جایگاه و رابطه‌اش با قسمت‌های دیگر به داوری بنشینیم. (تسخیری، ۱۳۸۲ش: ۱۹۳)

۱.۴.۲. ساختمان عمومی اقتصاد اسلامی

ساختمان عمومی اقتصاد اسلامی از سه اصل اساسی تشکیل یافته که بر طبق آن محتوی سیستم اقتصاد اسلامی مشخص می‌شود. به این ترتیب نظام اقتصاد اسلامی از نظر اصولی از دیگر سیستم‌های اقتصادی متمایز می‌گردد و این سه اصل عبارت‌اند از: اصل مالکیت مختلط، اصل آزادی اقتصادی در کادر محدود و اصل عدالت اجتماعی. (صدر، ۱۳۴۸ش: ۳۲۴)

۱.۱.۴.۲. اصل مالکیت مختلط

دین مبین اسلام مالکیت فردی را به عنوان یک قاعده‌ی عمومی پذیرفته است و در کنار آن سایر مالکیت‌ها را نیز معتبر دانسته که به نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، سه نوع مالکیت دیگر نیز در اسلام وجود دارد که عبارت‌اند از: الف. ملکیت فقرا (که می‌توان به تعلق زکات، نصف خمس و زکات فطره اشاره نمود)؛ ب. ملکیت دولت (مراد این قسم ملکیت، اموالی است که اختصاص به پیامبر و امامان دارد که می‌توان به سهم امام اشاره نمود که غالباً صرف طلاب مدارس دینی، مدارس و مساجد می‌گردد)؛ ج. مالکیت عمومی. اما در روش کاپیتالیزمی و سرمایه‌داری به جز ملکیت فردی و در روش کمونیزمی به جز ملکیت عمومی چیزی اعتبار نشده است و هیچ کدام‌شان نه در گذشته قابل تطبیق بوده است و نه در آینده. اما اسلام چهار نوع مالکیت (مالکیت مختلط) را پذیرفته و برای هر کدام میدان عمل خاصی را اختصاص داده است، لذا اشتباه است که جامعه‌ی اسلامی را نظام سرمایه‌داری محض یا نظام اشتراکی محض بدانیم. امروزه جامعه‌ی سرمایه‌داری که بر نظام مالکیت خصوصی استوار است، برای برخی منافع ملی قید مالکیت خصوصی را زده است. جامعه‌ی سوسیالیستی نیز مجبور است گاهی به صورت قانونی و گاهی به صورت غیر قانونی، به مالکیت خصوصی اعتراف نماید. طبق

نظر آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه در اسلام، اقتصاد مختلط که بر پایه‌ی ملکیت فردی و ملکیت عمومی پی‌ریزی شده است، معتبر می‌باشد؛ ملکیت فردی و ملکیت عمومی هیچ‌کدام شان به تنهایی جواب‌گوی اقتصاد جامعه نیست. (محسنی، ۱۳۵۱ش: ۲۴)

۲.۱.۴.۲. اصل آزادی اقتصادی در کادری محدود

اصل دوم اقتصاد اسلامی اعطای آزادی محدود در چارچوب ارزشه‌ای معنوی و اخلاقی است که اسلام بدان معتقد است. این اصل با اصول سرمایه‌داری و سوسیالیسم مخالف است. وقتی انسان زیر سایه‌ی نظام اقتصاد سرمایه‌داری آزادی‌های نامحدود به دست می‌آورد و نیز زمانی که در تحت نظام اقتصادی سوسیالیسم آزادی از همه‌ی توده‌ها سلب می‌شود، اسلام روشی را انتخاب می‌کند که با طبیعت عموم مردم هم‌خوانی دارد، لذا در حدود ارزش‌های معنوی و ایده‌های اسلامی به توده‌ها آزادی می‌دهد.

دین مبین اسلام دعوت به میانه‌روی و اعتدال دارد، چنان‌چه آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی اسراء اشاره دارد: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا»؛ نه دست خود را (در احسان به مردم به گردن خود ببند (بسته نگه‌دار) و نه بسیار باز و گشاده بگذار (و همه‌ی اموال خود را بده) که از هر دو به نکوهش و حسرت خواهی نشست. بنابراین کُندروی و زیاده‌روی در هیچ‌کاری خوب نیست. نه مثل نظام سرمایه‌داری که آزادی‌های نامحدود ضرر رسان عطا نماید و نه مثل نظام سوسیالیسم که آزادی‌ها را از انسان سلب نماید. (محسنی، ۱۳۹۲ش: ۹۱)

۲.۱.۴.۳. اصل عدالت اجتماعی

اصل سوم اقتصاد اسلامی، اصل عدالت اجتماعی است. اسلام نظام توزیع ثروت در جامعه‌ی اسلامی را از عناصر و ضمانت‌هایی بهره‌مند کرده که قادر به محقق ساختن عدالت اسلامی باشد. اسلام به همکاری عمومی و توازن اجتماعی سفارش‌های فراوانی دارد. در این زمینه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، طبق اصل عدالت اجتماعی بیان می‌دارند: آن‌هایی که کار می‌توانند با کار کردن صاحب ملک می‌شوند؛ هرکس می‌تواند به وسیله‌ی کار، مال را به دست آورد و مالک شود، مگر کاری که به وضع اجتماعی یا حال فرد مضر باشد که اسلام از او جلوگیری می‌کند. آن‌هایی که کار می‌کنند، ولی کارشان حوایج آن‌ها را

تأمین نمی‌تواند یا به واسطه‌ی ضعف و نقص بدنی توانایی کار را ندارد، حکومت اسلامی و سایر افراد ثروت‌مند باید به حال‌شان رسیدگی نمایند. در اسلام برای کمک به فقرا و سایر درماندگان و کاهش امتیازات طبقاتی، زکات واجب و مستحب جعل شده است تا از یک طرف دست فقرا و نیازمندان گرفته شود و از طرف دیگر روحیه‌ی تعاون و هم‌کاری را در جامعه بالا ببرد. چنان‌چه مرحوم آیت‌الله سید طباطبایی در «عروة الوثقی» بیان می‌دارد که وجوب زکات از ضروریات دین است و منکر آن در صورت علم به این وجوب، کافر می‌شود. (خراسانی، ۱۴۱۳ق: ۳۳۱) پیرامون اهمیت انفاق و بخشش در قرآن کریم به وفور اشاره شده است؛ در آیات ۲۶۳ سوره‌ی بقره، نساء: ۳۴، رعد: ۲۲، فرقان: ۶۷، فاطر: ۲۹ و حدید: ۷ تاکید می‌شود که انفاق موجب توسعه در رزق شده و خداوند برای آن‌ها مزد بزرگی را وعده داده است.

در اسلام معاملاتی از قبیل: اجاره، مضاربه، مساقات، مزارعه و غیره صحیح شمرده شده است، ولی قرض دادن مال و پولی که بدون کدام نقصی به صاحبش برگردانده می‌شود و در مقابلش سودی عاید شود، در اسلام ممنوع شده است. سوسیالیزم اجاره‌دادن را مثل معامله‌ی ربوی ممنوع نموده است، در حالی‌که کاپیتالیزم سود و ربا را مانند اجاره جایز می‌داند. اسلام چون ارزش اضافه را باطل می‌داند، اجاره را مشروع دانسته و از آن جایی‌که آزادی مالک را محدود می‌داند، ربا را به خاطر توازن اقتصادی و عدالت اجتماعی حرام نموده است. در نتیجه می‌بینیم که موقف اسلام نسبت به کاپیتالیزم و مارکسیزم، معتدل و متوسط است، لذا دین مبین اسلام به عنوان سیستم اقتصاد معتدل بهترین راه‌حل‌ها و علاج را برای از بین بردن فقر و شکوفاساختن دنیا اقتصادی جوامع مطرح نموده است. (محسنی، ۱۳۵۵ش: ۱۵۳)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آن‌چه در این تحقیق بیان شد، نتایج زیر قابل طرح است:

۱. نظام اقتصادی سرمایه‌داری بر مبنای سه نوع آزادی (آزادی مالکیت، بهره‌کشی و مصرف) استوار است، و به انسان آزادی نامحدود در عرصه‌ی تولید، توزیع و مصرف را می‌دهد. هدف اصلی این امر به دست آوردن سود است. این نوع نظام بر پایه‌ی خودخواهی و انگیزه‌های شخصی پی‌ریزی شده است.

۲. طبق نظام اقتصادی سوسیالیسم، از بین بردن طبقات اجتماعی، ملّی کردن وسایل تولید، کار کردن در حد توان و دریافت مزد به میزان کار، از خصوصیات بارز این سیستم است که باعث تناقض آزا، تلازم دور، اجبار ظالمانه، ایجاد امتیازات طبقاتی و از بین بردن عدالت اجتماعی می‌گردد.

۳. طبق نظریه‌ی اقتصاد اسلامی، صلاح و فساد مسایل زندگی اعم از مسایل اقتصادی و غیر اقتصادی با دین ارتباط مستقیمی دارد و بلکه این دو (دین و زندگی) مکمل یکدیگر هستند و ممکن نیست اجتماعی، مثلاً سیاست، قضاوت، اقتصاد و یا اخلاق شان فاسد باشد، اما دین شان درست باشد و بر عکس. پیوند اسلام با اقتصاد، دو گونه است: مستقیم و غیر مستقیم؛ پیوند مستقیم اسلام با اقتصاد از آن جهت است که مستقیماً یک سلسله مقررات اقتصادی درباره‌ی مسایل اقتصادی دارد و پیوند غیر مستقیم اسلام با اقتصاد از طریق اخلاق است که در این زمینه سایر مکاتب نیز کم و بیش شریک هستند. ساختمان عمومی اقتصاد اسلامی از سه اصل اساسی تشکیل یافته که بر طبق آن محتوای سیستم اقتصاد اسلامی مشخص می‌شود. به این ترتیب نظام اقتصاد اسلامی از نظر اصولی از دیگر سیستم‌های اقتصادی متمایز می‌گردد و این سه اصل عبارت‌اند از: اصل مالکیت مختلط، اصل آزادی اقتصادی در کادر محدود و اصل عدالت اجتماعی، لذا قانون اقتصاد اسلامی جامع‌ترین برنامه‌ی اقتصاد دنیاست که بدون هیچ عیب به نیازهای مادی، معنوی، اخلاقی و اجتماعی بشر توجه نموده است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. بروجردی، سید حسین، (۱۳۸۰)، جامع الأحادیث، ج ۲۲، قم: ناشر المهر.
۲. تسخیری، محمد علی، (۱۳۸۲)، پنجاه درس در اقتصاد اسلامی، تهران: انتشارات فرهنگ مشرق زمین.
۳. تفضلی، فریدون، (۱۳۸۱)، تاریخ عقائد اقتصادی، تهران: نشر نی.
۴. خراسانی، محمد واعظ زاده، (۱۴۱۳ ق)، نصوص الاقتصاد الاسلامی، تهران: انتشارات مجمع البحوث الاسلامی.
۵. شیرازی، سید محمد، (۱۴۰۰)، مکتب‌های اقتصادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. شیرازی، ناصر مکارم، (۱۳۶۰)، خطوط اقتصاد اسلامی، قم: انتشارات مدرسه امام علی علیه السلام.

۷. صدوق، شیخ محمد، (۱۳۸۷)، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، تهران: انتشارات دارالکتب اسلامیه.
۸. صدر، سید محمد باقر، (۱۳۴۸)، اقتصاد ما، ج ۱: انتشارات اسلامی.
۹. کلینی، شیخ محمد، (۱۳۷۷)، اصول کافی، ج ۵، تهران: انتشارات سمت.
۱۰. محسنی، محمد آصف، (۱۳۵۱)، اقتصاد معتدل، کابل: بی‌نا.
۱۱. ---، (۱۳۵۵)، دین و اقتصاد، کابل: بی‌نا.
۱۲. ---، (۱۳۸۷)، جهانی شدن و جهانی سازی، کابل: اعتصام.
۱۳. ---، (۱۳۹۲)، قوانین زندگانی انسان در قرآن، کابل: انتشارات مؤسسه علمی و فرهنگی حوزه علمیه خاتم النبیین ﷺ.
۱۴. ---، (۱۳۹۲)، مُعجم الاحادیث المعتمده، ج ۷: نشر ادیان.
۱۵. ---، (۱۳۹۹)، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، کابل: انتشارات بخش تحقیقات حوزه علمیه ام‌المؤمنین خدیجه الکبری ؑ.
۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، نظری به نظام اقتصادی اسلام، قم: انتشارات صدرا.
۱۷. موسوی، سید علی، (۱۳۹۵)، انواع نظام‌های اقتصادی، برلین: بی‌نا.

بررسی تصحیح اسناد ضعیف مشیخه «التهذیب» با اسناد معتبر در «الفهرست» شیخ طوسی رحمته الله علیه در دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه

داکتر سعیده محسنی^۱

چکیده

«تصرف»، «تعویض» و در نهایت «تصحیح سندی» یکی از روش های مقبول در راستای ترمیم اسناد ضعیف روایات به شمار می آید. از مهم ترین زمینه های اجرای روش مذکور، تصحیح اسناد ضعیف «مشیخه التهذیبین» با اسناد معتبر «الفهرست» است که بسیاری از رجال پژوهان با بهره گیری از آن، بر شمار اسناد و طرق معتبر مشیخه افزوده اند؛ هرچند در نحوه ی به کارگیری این قاعده، یک سان عمل نشده و فرایند مشابهی را گذر نکرده است. آن چه در تصحیح اسناد ضعیف مشیخه مبنای اکثر رجال پژوهان قرار گرفته، واگذاری برخی طرق به الفهرست از جانب شیخ طوسی رحمته الله علیه است.

آیت الله محسنی رحمته الله علیه از رجال پژوهان معاصری هستند که تصحیح مذکور را با ارایه ی شواهدی از خود الفهرست دشوار دانسته و از چنین روشی در تصحیح اسناد بهره نبرده اند. مهم ترین دلیل ایشان، استفاده ی کثیر شیخ طوسی رحمته الله علیه از عبارت «أخبرنا» در الفهرست است که مفادی فراتر از آگاهی از «اسامی» کتاب ها و اصل ها به دنبال نداشته و بر دیگر روش های تحمّل چون «سماع»، «قرائت» و ... دلالتی ندارد. در دیدگاه معظم له آن چه در تصحیح اهمیت دارد، دسترسی شیخ طوسی رحمته الله علیه به اسناد روایات کتاب ها و اصل ها و نسخه ی اصلی یا معتبر آن ها است و صرف اطلاع از اسامی کتب و انتساب آن ها به مولفان، منجر به تصحیح اسناد ضعیف المشیخه نمی گردد. شیخ طوسی رحمته الله علیه در

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث و مدرس در حوزه ی ام المومنین خدیجه کبری رضی الله عنها. کابل - افغانستان.

تعداد اندکی از طریق‌های الفهرست در کنار تعبیر «أخبرنا» از تعبیراتی چون «رواه لنا»، «سَمِعنا»، «قراءة علیه» و ... استفاده کرده که ناظر بر دریافتی فراتر و متفاوت‌تر از أخبرنا است، در حالی که در معظم طریق‌های الفهرست چنین قیدهایی به چشم نمی‌خورد. آیت الله محسنی رحمته علیه برخی مویدهای استبعادی را نیز در ردّ تصحیح مذکور مطرح کرده است که در دیدگاه برخی دیگر، از پشتوانه‌ی متقن نظری برخوردار نیست.

واژگان کلیدی: تصحیح سندی، المشیخه التهدیب، طریق معتبر، الفهرست، آیت الله محسنی.

مقدمه

الف. «فهرست نویسی» در کنار دیگر روش‌های رجالی هم چون تکیه و تنظیم محتوا بر مبنای طبقات،^۱ نام‌های راویان^۲ و جرح و تعدیل،^۳ یکی از سبک‌های نگارش در علم رجال است که فهرستی از اسامی کتاب‌ها یا اصل‌ها در موضوعات گوناگون را به همراه طریق دستیابی به آن‌ها ذکر می‌کند. فهرست مرحوم نجاشی و شیخ طوسی رحمتهما علیه به عنوان مهم‌ترین فهرست‌های به جا مانده شناخته می‌شوند؛ هرچند این دو فهرست به هدف معرفی دارندگان کتاب‌ها و اصل‌ها تنظیم شده است، اما واکاوی دقیق آن‌ها داده‌های مهم دیگری را نظیر: شناسایی وثاقت و ضعف راویان، فهم سیر نگاه‌شده‌های شیعیان در تاریخ (نیل‌ساز، ۱۳۹۷ش: ۲۵۱)، حدیث، فقه، ادبیات و ... در دوران‌های گوناگون، شناسایی چگونگی عمل کرد مکتب‌های کلامی (مروی، ۱۴۰۰ش: ۱۴)، فقهی و ... امامیه، آگاهی از برخی اطلاعات کتاب‌شناختی نظیر اعتبارسنجی نسخه‌های کتاب‌ها و در برخی موارد واکاوی صحت انتساب کتاب‌ها و اصل‌ها به نویسندگان (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش: ص ۲۵۷، شماره‌ی ۶۷۶ «علی بن الحسن بن علی») در اختیار رجال پژوهان قرار می‌دهد.

ب. کتاب فهرست نجاشی رحمته علیه که بعد از الفهرست و رجال شیخ طوسی رحمته علیه تالیف

۱. هم‌چون رجال برقی و رجال طوسی رحمتهما علیه.

۲. نظیر «منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال» از میرزا محمد استرآبادی و «نقد الرجال» از سید مصطفی تفرشی و «معجم الرجال الحدیث» از سید ابوالقاسم خویی.

۳. خلاصه الاقوال» از علامه‌ی حلی و «کتاب الرجال» از ابن داوود حلی.

شده است (بحرالعلوم، ۱۳۶۳ ش: ج ۲، ۴۶؛ کلباسی، ۱۴۲۲ ق: ج ۲، ۱۹۹؛ سبحانی، ۱۴۱۰ ق: ج ۶۰)، نام کامل فهرست شیخ طوسی رحمته‌الله علیه را «فهرست کتب الشیعه و اسماء المصنفین» درج کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۴۳). کتاب فهرست یکی از پنج منبع اصلی و معتبر در علم رجال است (خویی، ۱۴۱۳ ق: ج ۱، ۹۵) که به ترتیب حروف الفبا و صرفاً با در نظر داشتن حرف نخست کلمات تنظیم شده است. شیخ طوسی رحمته‌الله علیه در فهرست، ۹۱۲ راوی را به همراه دوهزار و اندی کتاب از اصول و مصنفات شیعه نام می‌برد. برخی از این افراد واسطه‌های بین ایشان و صاحبان اصول و مصنفات هستند و به عبارت دیگر طریق‌های شیخ طوسی رحمته‌الله علیه محسوب می‌گردند. از این میان، تنها ۱۲۰ نفر مورد توثیق ایشان قرار گرفته است (محسنی، ۱۳۸۹ ش: ۲۰۵). فهرست به درخواست یکی از معاصران که به باور برخی «قاضی عبدالعزیزبن البراج» است، نگاشته شد. (تهرانی، ۱۴۰۸ ق: ج ۵، ۱۴۵)

شیخ طوسی رحمته‌الله علیه تالیف فهرست را قبل یا هم‌زمان کتاب رجال خویش و در دوره‌ی استادش سیدمرتضی رحمته‌الله علیه آغاز کرده است (جلالی، ۱۳۸۸ ش: ۸۳). فهرست شیخ طوسی رحمته‌الله علیه با ابهاماتی رو به رو است (شوشتری، ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ۲۸) و شاید بتوان کاستی‌های موجود در آن را از زوایایی چون اشتباه‌ها یا تصرف‌های ناسخ (جلالی، ۱۳۸۷ ش: ۸۱)، روش ویژه‌ی شیخ طوسی رحمته‌الله علیه در تدوین فهرست (خویی، ۱۴۱۳ ق: ج ۱، ۱۰۱) و یا به منابع (فهارس قبل از وی: فهرست ابن‌ندیم، فهرست ابن‌بطه، کتاب اسناد حمیدبن زیاد، رجال نجاشی و ...) مورد استفاده‌ی شیخ طوسی رحمته‌الله علیه در تدوین فهرست (شوشتری، ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ۳۹-۳۷)، مورد بررسی قرار داد.

روش تالیف شیخ طوسی رحمته‌الله علیه در فهرست به گونه‌ای است که اسم‌های دارندگان کتاب‌ها و اصل‌ها را ذکر کرده و در مواردی به توثیق یا تضعیف آن‌ها پرداخته و در ادامه، گزارشی پیرامون شرح حال نویسنده و ذکر کتاب یا کتاب‌های وی به همراه تبیین طریق‌ها به صاحب کتاب یا اصل را ارائه می‌دهد، اما اثر وی به راویان شیعه محدود نیست و هر فرد دارای تالیف در روایات امامیه با وجود انحراف عقیدتی نیز مورد بررسی قرار گرفته است (طوسی، ۱۴۲۰ ق: شماره‌ی ۷۱۴، ۴۸۷). در نهایت کارکردهای مشخص فهرست را می‌توان در محورهای زیر مطرح ساخت:

- معرفی کتاب‌ها و اصل‌ها در روایات امامیه؛

- معرفی نویسندگان این کتاب‌ها و اصل‌ها؛

- ذکر واسطه‌های شیخ طوسی رحمته الله علیه تا نویسندگان این کتاب‌ها و اصل‌ها.

ج. افزون بر کارکردهای سه‌گانه‌ی ذکر شده، شیخ طوسی رحمته الله علیه بعضی از طریق‌ها را به این کتاب واگذار کرده است: «قد أوردت جملا من الطرق الی هذه المصنفات و الاصول و لتفصیل ذلك شرح يطول هو مذکور فی الفهارس المصنفة فی هذا الباب للشیوخ رحمهم الله من اراده أخذه من هناك ان شاء الله و قد ذكرنا نحن مستوفی فی کتاب فهرست الشیعة» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۰، ۸۸). این واگذاری بدان معنا است که اگر برخی از طریق‌های شیخ طوسی رحمته الله علیه در دیگر آثار ایشان دارای اعتبار نباشد، با طریق‌های معتبر و موجود در الفهرست می‌توان به آن‌ها اعتبار و اتقان بخشید و به تصحیح روایات کتاب‌های دیگر شیخ طوسی رحمته الله علیه پرداخت. (خوبی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ۷۸؛ سیستانی، ۱۴۳۸ق: ج ۲، ۲۵۰)

این واگذاری، روزنه‌ی مهمی را برای رجال‌پژوهان می‌گشاید تا با به‌کارگیری آن بسیاری از سندهای ضعیف را اعتبار بخشیده و بر تعداد روایات معتبرالسند بیفزایند. براین‌د ارجاع شیخ طوسی رحمته الله علیه به الفهرست را می‌توان با عناوینی چون «تصرف سندی»، «تعویض سندی» و در نهایت «تصحیح سندی» ره‌گیری نمود. در واقع از ره‌گذر «تصرف در سندی که مورد ضعفی در آن وجود دارد و تبدیل آن به سندی دیگر» می‌توان به تصحیح سندی دست یافت. (حایری، ۱۳۸۵ش: ج ۳، ۲۳۸)

با بررسی برخی آثار رجالی (طریحی، بی‌تا؛ ۴۶؛ اعرجی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ۲۵۹؛ نوری، ۱۴۲۹ق: ج ۲۴، ۱۳؛ ابن شهید ثانی، ۱۳۶۲ش: ج ۱، ۲۸) می‌توان برای تصحیح سندی، صورت‌ها و مصداق‌هایی از جمله: تعویض سند التهذیب و الاستبصار با سند الفهرست؛ تعویض سندهای ذکر شده توسط شیخ طوسی رحمته الله علیه با سندهای نجاشی رحمته الله علیه؛ تعویض سندهای شیخ طوسی رحمته الله علیه با سندهای شیخ صدوق رحمته الله علیه را طرح‌ریزی کرد.

تعداد قابل توجهی از رجال‌پژوهان با تطبیق صورت نخست تعویض سندی، طریق‌های معتبری را به مشیخه التهذیب افزوده‌اند. می‌توان در «جامع الرواة» بهره‌گیری از این راه‌کار را بیش از دیگر آثار رجالی مشاهده کرد؛ شیخ اردبیلی رحمته الله علیه با تلاش‌های فراوان سندهای ضعیف التهذیب و الاستبصار را با سندهای موجود و معتبر در الفهرست به

طور گسترده‌ای تقویت می‌کند. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ۳)

به نظر می‌رسد بهره‌گیری از راه‌کار تصحیح سندی در میان رجال پژوهان از کیفیت یک‌سانی برخوردار نبوده است؛ چرا که نحوه‌ی تطبیق صورت‌های تصحیح سندی در برخی آثار، مورد نقد جدی برخی دیگر قرار گرفته است. (همان: ۵)

در پژوهش حاضر، محور نخست «تعویض سندهای ضعیف التهذیب با اسناد معتبر الفهرست» در دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

۱. طرح مسئله

۱.۱. شیوه‌ی شیخ طوسی رحمته‌الله علیه در التهذیبین هم چون مرحوم کلینی و مرحوم صدوق بر نقل حدیث با ذکر سند بوده، اما به جهت اختصار، روایات را با سند کامل نقل نکرده است. ایشان اوایل بسیاری از اسانید را حذف کرده^۱ و سند را به صورت معلق از صاحبان کتاب‌ها شروع می‌کند (طوسی، ۱۳۶۵ش: ج ۱، ۴؛ همان، ۱۳۶۳ش: ج ۴، ۳۰۵) و سپس طریق‌های خود را به طور کامل در پایان التهذیبین با عنوان «مشیخه» گردآورده است. مشیخه با دو مسئله‌ی جدی مواجه است: نخست آن‌که همه‌ی طریق‌های موجود در آن معتبر نیست (مثل: طریق به محمد بن علی بن محبوب) و دوم این‌که طریق شیخ طوسی رحمته‌الله علیه به برخی راوی‌ها که نام‌شان در متن کتاب آمده، در مشیخه ذکر نشده است (مثل: طریق روایت‌های اسحاق بن عمار).

۲.۱. با تکیه بر آن‌چه در مقدمه‌ی مشیخه التهذیب «قد ذکرنا نحن مستوفاً...» و نیز در آخر کتاب الاستبصار^۲ ذکر شده «و هو مذکور فی فهارس الشیوخ، فمن اراد...» (طوسی، ۱۳۶۳ش: ج ۴، ۳۴۲)، به نظر می‌رسد خود شیخ طوسی رحمته‌الله علیه پاسخ دو مسئله‌ی یادشده را در ارجاع به الفهرست خودش بیان کرده است.

۳.۱. اگر برخلاف برخی رجال پژوهان که در صدور جمله‌ی «وقد ذکرنا...» از جانب خود شیخ طوسی رحمته‌الله علیه (بنابر تقدم نگارشی مشیخه بر فهرست)^۳ تردید دارند (محسنی،

۱. «و اقتصرنا من ایراد الخبر علی الابتداء بذکر المصنف الذی اخذنا الخبر من کتابه او صاحب الاصل الذی اخذنا الحدیث من اصله».

۲. «قد اوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنفات و الأصول و لتفصیل ذلك شرح بطول هو مذکور فی الفهرست للشیوخ فمن اراده وقف علیه من هناك إنشاء الله تعالی».

۳. ر. ک: سید رضا، سیستماتانی، قیسات فی علم الرجال، ج ۱، ص ۳۸۸؛ همان، ج ۲، ص ۷۳.

۱۳۸۹ش: ۳۲۰)، بپذیریم که این متن از سوی شیخ طوسی رحمته الله علیه بعدا اضافه شده و از طرف شاگردان ایشان یا نساخ نبوده است، آیا طریق های ذکر شده در الفهرست می تواند در حل دو مسئله ی موجود در مشیخه، یاری بخش باشد؟

۴.۱. همان گونه که سند، حدّ اعتبار حدیث را معین می کند، آیا از بیان طریق های موجود در الفهرست نیز می توان اعتبار کتاب ها و اصل ها را نتیجه گرفت؟ همان گونه که الفهرست از تعابیری چون «أخبرنا»، «روینا» و ... در بیان طریق خود استفاده کرده است، شیوه های گوناگون تحمّل حدیث در گستره ی قابل توجهی پیرامون اصل ها، کتاب ها و در فهرست ها به کار رفته است. آیا تعبیرهای استفاده شده توسط شیخ طوسی رحمته الله علیه در بیان طریق خود به کتاب ها و اصل ها، طریق به نسخه یا نسخه های آن ها و محتوای شان بوده است تا از این ره گذر بتوان سندهای ضعیف موجود در مشیخه را به وسیله ی آن تصحیح کرد یا این تعابیر صرفا برای آن است که شیخ طوسی رحمته الله علیه در صدد بیان اسامی کتاب ها و اصل ها به طریق معتبر بوده و حتی ممکن است به خود کتاب ها و اصل ها دسترسی نداشته یا آن ها را ندیده باشد؟ که در نتیجه تصحیح اسناد ضعیف مشیخه به وسیله ی طریق های تشریفاتی الفهرست، امری مشکل می نماید.

طرح پرسش اخیر از آن جا که نشات می گیرد که برخی رجال پژوهان طریق های استفاده شده در الفهرست را از راه سماع، قرائت و ... نمی دانند یا حداقل نسبت به آن استبعاد دارند. از دیگر سو هزینه بر بودن عمل استنساخ کتاب ها و اصل ها، دسترسی به نسخه ی قابل اعتماد و زمان بر بودن قرائت یا سماع تک تک اصل ها و کتاب های موجود در الفهرست برای شیخ طوسی رحمته الله علیه که لزوما همه ی آن ها مصنفات روایی هم نبودند، بر دشواری این تصحیح انگاری می افزاید.

۲. رویکرد رجال پژوهان به تصحیح اسناد ضعیف مشیخه التهدیب با الفهرست

۲.۱. موافقان تصحیح سندی

۲.۱.۱. موافقان تصحیح سندی به طور مطلق

شیخ طوسی رحمته الله علیه بر خلاف مرحوم نجاشی، دارای دو اثر روایی مهم است و از این رو فهم و تبیین طریق های ایشان در الفهرست تعیین کننده و دارای اثر است. پیرامون امکان تصحیح اسناد ضعیف مشیخه با اسناد معتبر فهرست، عمدتا دو رویکرد وجود داشته

است: برخی رجال پژوهان با تکیه بر واگذاری شیخ طوسی رحمته‌الله علیه در مشیخه به فهرست، تصحیح مذکور را امری ممکن و لازم دانسته و آثار گوناگونی با روش‌های تطبیقی مختلفی را برای افزایش طریق‌های معتبر روایی به کار برده‌اند؛ مرحوم آیت‌الله خویی، مرحوم شیخ اردبیلی و ... در همین دسته قرار دارند. برای نمونه می‌توان از شیخ حسن بن زین‌الدین عاملی (ابن شهید ثانی، ۱۳۶۲ ش: ج ۱، ۲۸) و سید مصطفی بن حسین تفرشی (تفرشی، ۱۳۷۷ ش: ج ۵، ۳۲۹) نام برد که با تکیه بر فهرست، سی و یک طریق دیگر را نیز به طریق‌های مشیخه افزوده‌اند.

به باور مرحوم آیت‌الله خویی، ظاهر کتاب شیخ طوسی رحمته‌الله علیه و دیگرانی نظیر مرحوم علامه‌ی مجلسی و مرحوم شیخ حرّ عاملی این است که سندی که ذکر می‌کنند، سند به نسخه باشد؛ بنابراین همان‌گونه که صاحب‌الوسایل‌الشیعه از علی بن جعفر روایت می‌کند و بدین معنا است که از وی سندی در دست دارد و به نسخه‌ی معتبری دسترسی داشته، طریق‌های مذکور در فهرست نیز از چنین ظرفیتی برخوردار است. (شهیدی، ۱۴۰۱ ش)

برخی موافقان تصحیح سندی در پاسخ به استبعاد انگاری دسترسی شیخ طوسی رحمته‌الله علیه به نسخه‌های کتاب‌ها و اصل‌های مذکور در فهرست بر این باور هستند که در دوره‌ی شیخ طوسی رحمته‌الله علیه کتاب‌های اصحاب، به تعداد قابل توجهی در دسترس بوده است و استبعاد و اشکالی در رسیدن سند ایشان به نسخه‌ها مطرح نمی‌گردد. هر چند دلیل مقنعی بر ردّ استبعاد مذکور در این دسته آثار یافت نمی‌شود.

نتیجه آن‌که بنابر دیدگاه این دسته، چه طریق شیخ طوسی رحمته‌الله علیه در المشیخه ضعیف باشد (مثل: طریق به ابن ابی عمیر یا محمد بن علی بن محبوب) یا اصلاً طریقی ذکر نشده باشد (مثل: روایات حرّیز بن عبدالله سجستانی یا روایات اسحاق بن عمار)، می‌توان با طریق معتبر فهرست، این ضعف یا نقص را برطرف کرد. (خویی، ۱۴۱۳ ق: ج ۱، ۷۸)

۲.۱.۲. موافقان تصحیح سندی به طور مقید

در میان گروه موافقان، برخی اطلاق تصحیح مورد بحث را نپذیرفته‌اند و در واقع گستره‌ی کاربردی بودن آن را از یک یا چند جهت محدود ساخته‌اند.

در تعدادی از اسناد فهرست شیخ طوسی رحمته‌الله علیه به کتاب‌ها و اصل‌ها دو عبارت: «أخبرنا بجمیع روایاته و کتبه» و «أخبرنا بجمیع روایاته» یا «أخبرنا بکتبه» به چشم می‌خورد

که نیازمند واکاوی دقیق‌تری است. تعدادی از رجال پژوهان معاصر (علی‌نژاد، ۱۳۹۰ش: ۷) با تفاوت‌انگاری میان این دو تعبیر، دایره‌ی کاربردی بودن تصحیح اسناد را مطلق ندانسته و آن را به مواردی محدود می‌سازند که شیخ طوسی رحمته الله علیه به همه‌ی کتاب‌ها و روایت‌های او یا به همه‌ی روایت‌های او یا به شیخ طوسی رحمته الله علیه باشد و طریق هم صحیح باشد که بدین ترتیب با استفاده از تعویض سند می‌شود به تصحیح روایات التهدیب و الاستبصار که سندها و طریق‌های آنها ضعیف است و یا طریقی برای آنها در المشیخه ذکر نشده است، پرداخت؛ ادعای مذکور با تکیه بر تعبیر نخست «أخبرنا بجمیع روایاته و کتبه - أخبرنا بجمیع روایاته» شکل می‌گیرد. اما سندهایی که شیخ طوسی رحمته الله علیه در آن از عبارت دوم «أخبرنا بکتبه» بهره جسته است، در صورتی توانایی تصحیح روایت‌های التهدیبین را دارا هستند که یکی از دو مورد پیش‌رو احراز گردد: روایات نیازمند تصحیح، از همان کتاب نقل شده باشد یا این‌که راوی، روایات دیگری در غیر این کتاب نداشته باشد؛ بدیهی است تصحیح در هر دو حالت در صورتی قابل تصور است که طریق مدنظر در الفهرست معتبر باشد.

نپذیرفتن اطلاق تصحیح در آرای برخی دیگر به گونه‌ی متفاوتی ظاهر می‌گردد؛ در دیدگاه آیت‌الله سیستانی در صورتی می‌توان از الفهرست در تصحیح اسانید ضعیف بهره جست که طریق شیخ طوسی رحمته الله علیه در المشیخه ضعیف باشد، اما اگر هیچ طریقی هر چند ضعیف در المشیخه ذکر نشده باشد (به دلیل محرز نبودن طریق شیخ به کتاب راوی نخست)، نمی‌توان از الفهرست برای ذکر سند استفاده کرد، مگر در صورتی که شیخ طوسی رحمته الله علیه تصریح کرده باشد که به همه‌ی کتاب‌ها و روایات آن فرد دسترسی دارد. (سیستانی، ۱۴۳۸ق: ج ۲، ۲۵۳)

۲.۲. مخالفان تصحیح سندی

به دشواری می‌توان در میان رجال پژوهان غیر معاصر و معاصر مخالفی برای کلیت تصحیح سندی مورد بحث (تصحیح اسناد ضعیف مشیخه توسط اسناد معتبر فهرست) شناسایی کرد؛ به ویژه آن‌که مبنای بسیاری از این رجال پژوهان، ارجاع شخص شیخ

۱. مثلاً شیخ در مورد محمد بن احمد بن داود می‌گوید: «به جمیع کتب و روایات او دسترسی دارم و کتاب او نیکو است» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۹۵). پس اگر طریق خود به محمد بن احمد بن داود را در مشیخه نیاورده باشد، می‌توان از طریق الفهرست استفاده کرد.

طوسی رحمته‌الله علیه در مشیخه‌التهذیب به فهارس شیعه می‌باشد. با این وجود به نظر می‌رسد در سده‌ی اخیر که پژوهش‌های رجالی در زمینه‌ی نسخه‌شناسی، اهمیت یافته و آسیب‌شناسی آن مورد توجه بیش‌تری قرار گرفته است، پذیرش این روش (تصحیح‌سندی مورد بحث) با پرسش‌های مهمی مواجه گردیده است، تا آن‌جا که برخی محققین اسناد موجود در فهرست را تشریفاتی و فاقد توانایی تصحیح دانسته‌اند. (شبیری، ۱۳۹۸ ش)

ظاهراً بزرگانی چون آیت‌الله بروجردی^۱ نیز اجمالا با این دیدگاه موافق هستند که اسانید فهرست برای تصحیح اسانید‌التهذیب و الاستبصار یا خروج اسناد این دو از ارسال، وضع نشده است. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ۷)

دیدگاه و یا رویکرد مخالفین این روش به طور مبسوط و منسجمی ارایه نشده است؛ چرا که در طیف مخالفین نیز، ناکارآمدی مطلق تعویض، ترکیب و در نهایت تصحیح اسناد به مثابه‌ی اصل کلی، مبرهن نشده است. در زمره‌ی رجال پژوهان معاصر و مخالف تصحیح‌سندی مورد بحث، می‌توان از مرحوم آیت‌الله محسنی (۱۳۹۱-۱۳۱۴ ه. ش) نام برد. ایشان با اقامه‌ی دلایلی که به نظر می‌رسد، برخی از آن‌ها استبعادی است، اسناد معتبر فهرست را برای طریق‌های ضعیف مشیخه کارآ نمی‌دانند.

۳. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه و تصحیح اسناد ضعیف مشیخه‌التهذیب با اسناد معتبر فهرست

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه از پژوهش‌گران کم‌نظیر معاصر رجالی و از دانش‌آموختگان مرحوم آیت‌الله خویی هستند. رویکرد سخت‌گیرانه‌ی سندی در زمینه‌ی رجال و حدیث، ایشان را واداشت که به پالایش گسترده‌ی احادیث شیعه دست زده و حاصل مبنای رجالی‌شان را با نگارش کتاب «معجم الاحادیث المعتمره» به نمایش گذارند. با واکاوی اندیشه‌های رجالی معظم‌له، می‌توان دلایل زیر را بر مدعای ایشان (عدم تصحیح‌سندی مورد بحث)، ارایه کرد:

۱.۳. دلایل استبعادی

الف. از آن‌جا که هدف از نگاشتن کتاب فهرست، معرفی و شناخت کتب و

۱. «...اما ذکر جميع الطرق المذكورة في الفهرست فليس له وجه وليس تصنيف كتاب الفهرست من الشيخ و ذكر الطرق فيه الى جميع ارباب الكتب لاجل اخراج احاديث التهذيبين من الارسال كما هو المستفاد من عبارة قدس سره بل الذي قصد الشيخ بسببه اخراج روايات التهذيبين عن الارسال...».

نویسندگان آن‌ها بوده است؛ انگیزه‌ی انجام استنساخ دو هزار کتاب و به دشواری انداختن خود در این زمینه و از سوی دیگر هزینه‌بر بودن آن، بعید به نظر می‌رسد. به ویژه آن‌که در برخی موارد شیخ طوسی رحمته الله علیه در الفهرست چند طریق را برای یک کتاب ذکر می‌کند، و حال آن‌که فرض استنساخ به همان تعداد طریق یا خرید تمامی آن نسخه‌ها، امر منطقی به نظر نمی‌رسد. در چنین سبک نگارشی که به هدف ارایه‌ی آمار تالیفات شیعی سامان یافته است، ذکر و یادآوری کیفیت به دست آوردن و آگاهی یافتن از نسخه‌ی کتاب، امری زاید بر هدف اصلی فهرست نویسی به نظر می‌رسد.

در دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه به طور ظاهر یا مقطوع نسخه‌ی معظم کتاب‌ها در الفهرست به طریق مناوله (به گونه‌ی اجازه، قرائت یا سماع) به شیخ طوسی رحمته الله علیه نرسیده است و احتمال این‌که کتاب‌های مذکور به طریق دیگری مثل خریدن از بازار و... تهیه شده باشد، منطقی‌تر به نظر می‌رسد و موافق سلوک عقلاء است. در نتیجه طریق شیخ طوسی رحمته الله علیه تنها به اسامی کتب و نام نویسندگان است و بدین معنا نیست که ایشان لزوماً به اصل کتاب (نسخه‌ی اصلی) دسترسی داشته است.

ب. از دیگر سو اگر یکی از احتمالات مذکور (قرائت، سماع یا اجازه) در نحوه‌ی دریافت کتاب‌ها و اصول اتفاق افتاده بود، مناسب بود شیخ طوسی رحمته الله علیه در الفهرست به این امر مهم تذکر می‌دادند، در حالی که طرق الفهرست، بیان‌گر آن نیست.

ج. تمامی کتاب‌های نام‌برده در الفهرست، پیرامون احادیث نقل شده از معصومان علیهم السلام نیست و در موضوعات مختلف دیگری می‌باشد که به طور قطع شیخ طوسی رحمته الله علیه وقت خود را برای قرائت یا سماع آن به هدر نمی‌دهند یا حداقل می‌توان گفت: انجام این کار موافق سلوک عقلاء نیست. (محسنی، ۱۳۸۹ش: ۳۴۰-۳۰۹)

د. عبارت «وقد... مستوفی» در المشیخه از خود شیخ طوسی رحمته الله علیه نیست، چرا که: - مشیخه تهذیب بعد از اتمام تهذیب نگاشته شده است و این کتاب بر فهرست مقدم است (سیستانی، ۱۴۳۸ق: ج ۱، ۳۸۸؛ همان، ج ۲، ۷۳؛ نوری، ۱۴۲۹ق: ج ۲۴، ۴۱۳)؛ بنابراین ارجاع شیخ طوسی رحمته الله علیه در مشیخه به فهرست با مشکل مواجه می‌گردد. به نظر می‌رسد عبارت «وقد ذکرنا نحن مستوفی...» که شیخ استیفای تمامی طرق خود را در ارجاع به فهرس شیعه دانسته و بدین وسیله به دنبال آن بوده که طرق خود را کامل نماید،

الحاقی است و در این‌که آیا خود شیخ طوسی رحمته‌الله علیه آن را بعداً اضافه کرده است یا توسط شخص یا اشخاص دیگری هم چون نساخ و شاگردان ایشان صورت گرفته است، نمی‌توان نظر قطعی ارائه کرد.

- سیاق کلام به گونه‌ای است که عبارت «و قد...» با سیاق قبل از خود هم خوانی ندارد. (محسنی، ۱۳۸۹ ش: ۳۲۰)

۲.۳. وجود موارد اندکی که به نحوه‌ی دریافت روایات از کتاب‌ها اشاره دارد

شیخ طوسی رحمته‌الله علیه در معظم موارد الفهرست، از تعبیر «أخبرنا» استفاده کرده است. حال آن‌که لفظ «أخبرنا» نه تنها بر مجرد اجازه دلالت ندارد که بر مناووله، قرائت و سماع نیز دلالتی ندارد. به بیان دیگر مجوزی بر حمل «أخبرنا» بر «مناووله» در دست نیست. از دیگر سو در الفهرست مواردی وجود دارد که شیخ طوسی رحمته‌الله علیه به سماع یا قرائت روایات یا کتاب‌ها اشاره دارد. این موارد حاکی از آن است که عبارت «أخبرنا» بر اجازه دلالت نمی‌کند، چه رسد به مناووله و چه رسد به قرائت و سماع. اگر این چند مورد ملاک نباشد و «أخبرنا» بر دیگر روش‌های تحمل حدیث نیز دلالت کند، پرسش مهمی مطرح می‌گردد که چرا شیخ طوسی رحمته‌الله علیه فقط در همین موارد اندک، کیفیت تحمل را متذکر شده‌اند و در بخش کثیری از طریق‌ها چنین قیودی را اضافه نکرده‌اند؟

برای نمونه عبارت «أخبرنا» در طریق‌های زیر با عبارات ویژه‌ی دیگری همراه شده است:

الف. ترجمه اسماعیل بن علی بن رزین:

«... و له کتاب تاریخ الاثمه رحمته‌الله علیه. أخبرنا عنه بروایاته کلّها الشریف أبو محمد المحمّدی، و سمعنا هلال الحقار یروی عنه مسند الرضا (علیه السلام) و غیره، فسمعناه منه و أجاز لنا باقی روایاته». (طوسی، ۱۴۲۰ ق: ۳۳)

در این طریق، شیخ طوسی رحمته‌الله علیه به با وجود «أخبرنا» به سماع و اجازه نیز اشاره کرده است. اگر تعبیر «أخبرنا» بر دو طریق مذکور نیز دلالت می‌کرد، نیازی نبود شیخ طوسی رحمته‌الله علیه آن را متذکر شود. با تکیه بر مبنای آیت الله محسنی، «أخبرنا» بر اجازه نیز دلالتی ندارد و فهم چنین معنایی در طریق‌های الفهرست، نیازمند قرینه است.

ب. ترجمه احمد بن الحسين بن عبد الملك:

«... بؤب كتاب المشيخة بعد أن كان منشورا فجعله على أسماء الرجال، ولم يعرف له شيء ينسب إليه غيره. سمعنا هذه النسخة من أحمد بن عبدون، قال: سمعتها من علي ابن محمد بن الزبير، عن أحمد بن الحسين بن عبد الملك». (همان: ٥٨)

ج. ترجمه الحسن بن محبوب:

«... أخبرنا بجميع كتبه ورواياته عدّة من أصحابنا، عن أبي جعفر محمد ابن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن الهيثم بن أبي مسروق و معاوية بن حكيم وأحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب... وأخبرنا بكتاب المشيخة - قراءة عليه - أحمد بن عبدون، عن علي ابن محمد بن الزبير، عن الحسين بن عبد الملك الأودي، عن الحسن بن محبوب». (همان: ١٢٣)

د. ترجمه علي بن الحسن بن فضال:

«... كتبه في الفقه مستوفاة في الأخبار، حسنة، وقيل: أنها ثلاثون كتابا، منها: كتاب الطب، كتاب فضل الكوفة، كتاب الدلائل، كتاب المعرفة، كتاب المواعظ، كتاب التفسير، كتاب البشارات، كتاب الجنة والنار، كتاب الوضوء، كتاب الصلاة... كتاب المثالب، أخبار بني اسرائيل، كتاب الأصفياء. أخبرنا بكتبه قراءة عليه أكثرها، والباقي إجازة، أحمد بن عبدون، عن علي بن محمد بن الزبير، سماعا وإجازة، عن علي بن الحسن بن فضال». (همان: ٢٧٣)

هـ. ترجمه عبد الله بن أحمد بن أبي زيد الأنباري:

«... له مائة وأربعون كتابا ورسالة، من ذلك: البيان عن حقيقة الإنسان، كتاب الشافي في علم الدين، كتاب في الإمامة، كتاب الانتصار، كتاب المطالب الفلسفية. أخبرنا بكتبه ورواياته أبو عبد الله أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر رحمه الله، عنه، سماعا وإجازة». (همان: ٢٩٦)

و. ترجمه عبد الله بن موسى بن عبد الله بن الحسن بن حسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام:

«له رسالة إلى المأمون، وللمأمون جوابها. أخبرنا أحمد بن عبدون، عن الدوري، عن

أبی الفرج علی بن الحسین الکاتب، قال: أخبرنی أبو الحسین علی بن الحسین بن علی بن حمزة، عن الحسن بن عبد الله بن العباس بن علی بن أبی طالب، و أخبرنی إنَّ عمَّه محمَّد بن علی بن حمزة أعطاه إياها و قال: أعطانیها بعض ولد عبد الله بن موسى بعد موته. (همان: ۲۹۹)

در طریق مذکور، عبارت «أخبرنا» با مناوله همراه شده است.

ز. ترجمه محمَّد بن یعقوب الكلینی:

«... له كتب منها: كتاب الكافي ... و له كتاب الرسائل، و كتاب الردّ علی القرامطة، و كتاب تعبير الرؤيا. أخبرنا بجميع رواياته الشيخ أبو عبد الله محمَّد بن محمَّد بن النعمان، عن أبی القاسم جعفر بن محمَّد بن قولويه القمّی، عن محمَّد بن یعقوب، بجميع كتبه. و أخبرنا الحسين بن عبید الله قراءة عليه أكثر الكتاب الكافي، عن جماعة منهم: أبو غالب أحمد بن محمَّد الزاری و أبو القاسم جعفر بن محمَّد بن قولويه و أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم الضمیری المعروف بابن أبی رافع، و أبو محمَّد هارون بن موسى التلعكبري و أبو المفضل محمَّد بن عبد الله بن المظلب الشيباني، كلهم عن محمَّد بن یعقوب...». (همان: ۳۹۳)

۳.۳. استفاده‌ی «رَوینا» و «أخبرنا» در کنار یکدیگر در یک طریق

شیخ طوسی رحمته الله علیه در برخی موارد در الفهرست تعبیرهای «أخبرنا» و «رَوینا» را کنار هم استفاده کرده است. از سیاق متن فهمیده می‌شود که در چنین مواردی، منظور از «رَوینا» اطلاع یافتن از روایات کتاب بوده نه صرف اطلاع یافتن از اسم کتاب. حال آن‌که به غیر از موارد اندک این چنینی، در سایر موارد همراهی «أخبرنا» و «رَوینا» در یک طریق وجود ندارد؛ در نتیجه مفاد طریق‌هایی که این دو عبارت با هم استفاده شده‌اند با طریق‌هایی که فقط «أخبرنا» در آن ذکر شده است، متفاوت می‌باشد. (محسنی، ۱۳۸۹ش: ۳۱۴) هر چند آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه پیرامون معنای «رَواه لنا» نیز دو احتمال را مطرح کرده‌اند: احتمال نخست: عدم تفاوت این عبارت با «أخبرنا» است و تمایز آن صرفاً از باب تفتّن در تعبیر می‌باشد؛ احتمال دوم این‌که برای هر یک از دو جمله‌ی «أخبرنا» و «رَواه لنا» معنای مخصوصی وجود دارد و شیخ طوسی رحمته الله علیه به دلیلی این دو تعبیر متفاوت را به کار گرفته

است و «أخبرنا» معنای «رواه لنا» را افاده نمی‌کند. (همان: ۳۱۳) ایشان در نهایت با استناد به طرق زیر، احتمال دوم را تقویت کرده‌اند:

الف. ترجمه الحسین بن ثویر:

«له کتاب. أخبرنا به ابن أبی جید، عن ابن الولید. ورواه لنا عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن الحسن، عن أبیه، عن سعد بن عبد الله و الحمیری، عن أحمد بن أبی عبد الله، عن محمّد ابن إسماعیل، عن الخیبری، عن الحسین بن ثویر». (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۵۱)

ب. ترجمه علی بن مهزیار الأهوازی:

«... له ثلاثة و ثلاثون کتابا، مثل كتب الحسین بن سعید و زیادة، کتاب حروف القرآن، و کتاب الأنبیاء، و کتاب البشارات ... أخبرنا بكتبه و رواياته جماعة، عن محمّد بن علی بن الحسین، عن أبیه و محمّد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله و الحمیری و محمّد بن یحیی و أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمّد، عن العباس بن معروف، عن علی بن مهزیار، إلی کتاب المثلّب فإنه روى العباس نصفه عن علی بن مهزیار». (همان: ۲۶۵)

طریق مذکور به گونه‌ی واضحی به تفاوت تعبیر «أخبرنا» و «روی» اشاره دارد. شیخ طوسی رحمته الله علیه از اسامی کتب و روایات علی بن مهزیار خبر داده شده است و از آن میان تنها نصف کتاب «مثلّب» را عباس از علی بن مهزیار روایت کرده است؛ روایت مذکور ممکن است بر یکی از طریق های سماع، قرائت و ... اشاره داشته باشد.

ج. ترجمه عمر بن أذینة:

«... له کتاب. أخبرنا الحسین بن عبید الله، عن محمّد بن علی بن الحسین، عن محمّد بن الحسن، عن الصفّار، عن محمّد بن الحسین بن أبی الخطاب، عن ابن أبی عمیر و صفوان، عن عمر بن أذینة. و کتاب عمر بن أذینة نسختان: إحداهما الصغری و الأخری الکبری. رویناهما عن جماعة، عن أبی المفضّل، عن حمید، عن الحسن بن محمّد بن سماعة، عن عمر بن أذینة. و له کتاب الفرائض. رویناه بالأسناد، عن حمید، عن أحمد بن میثم بن الفضل بن دکین، عن عمر بن أذینة». (همان: ۳۲۴)

۴. برابند دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

با تکیه بر آن چه گذشت، می‌توان برابند دیدگاه ایشان را چنین بیان کرد:

۱.۴. به باور معظم‌له هرچند اسانید معتبر در الفهرست از «نام کتاب‌ها» خبر داده است و در آن تردیدی نیست، اما ذکر سند در الفهرست مستلزم صحت تمامی روایات آن کتب نیست؛ چراکه همه‌ی کتاب‌های الفهرست به طریق مناوله تا چه رسد به سماع و قرائت به شیخ طوسی رحمته‌الله علیه نرسیده است و یا به عبارت دیگر، روایات این کتب در ضمن نسخه‌ای معتبر به ایشان نرسیده است؛ یعنی شیخ طوسی رحمته‌الله علیه آن کتاب‌ها و اصل‌ها را ندیده است، ولی به سند معتبر از نام آن‌ها خبر می‌دهد.

۲.۴. اثبات «اجازه» تا چه رسد به «روایت» از طریق سماع و قرائت و مناوله‌ی نسخه، تمام این‌ها نیازمند قرینه‌ی زایدی بر اصل جمله‌ی «أخبرنا» است، حال آن‌که فقط در موارد اندکی در الفهرست این قرینه‌ها به چشم می‌خورد و باید به مدالیل آن‌ها ملتزم بود. اما در غیر آن موارد اندک، به اصل «اسانید الفهرست، تنها ناظر به بیان اسم‌های کتاب‌ها هستند» مراجعه می‌شود.

۳.۴. در واقع بین باور به رسیدن «اسامی» کتاب‌ها به سند معتبر تا رسیدن تمامی «روایات» این کتاب‌ها به سند معتبر، فاصله‌ی زیاد و تفاوت آشکاری است و به همین جهت نمی‌توان ضعف طرق المشیخه را با اسانید معتبر در الفهرست جبران کرد.

۵. بررسی دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در تصحیح اسناد ضعیف المشیخه التهذیب با الفهرست

دیدگاه معظم‌له در عدم تصحیح مورد بحث را می‌توان با ذکر محورهای زیر مورد واکاوی قرار داد:

۱.۵. مفهوم تعبیر «أخبرنا» در الفهرست

تعبیر به کار رفته در کیفیت تحمل احادیث و کتاب‌ها مشابه هستند و می‌توان از ره‌گذر تحلیل تاریخی تعبیرهای گوناگون در نحوه‌ی دریافت احادیث به دیدگاه منسجمی پیرامون کیفیت دریافت کتاب‌ها و اصل‌ها نیز دست یافت. اصطلاحات ناظر به تحمل حدیث، مراحل و معانی مختلفی را پشت سر گذاشته است؛ تلاش برای تساوی‌انگاری و

یا تفاوت‌پنداری برخی تعابیر مذکور در شیوه‌های نگارشی چون معاجم روایی، فهارس، تاریخ و ... از مسایل مهم دانش‌های حدیثی به ویژه در پژوهش‌های قرن حاضر به شمار می‌آید.

یکی از مناقشات آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه در ردّ تصحیح مورد بحث، عدم افاده‌ی جمله‌ی «أخبرنا» به روش‌هایی چون اجازه، سماع یا قرائت است. برای کاربرد تعبیر «أخبرنا» و این‌که با در نظرداشت چه تمایزاتی، بر چه روش‌هایی ناظر است، دیدگاه‌های گوناگونی قابل‌ره‌گیری است. برخی بر ترادف «أخبرنا» و «أنبانا» با «حدّثنا» تاکید کرده‌اند (خطیب، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۱۶۰)؛ عده‌ای از محدثان «حدّثنی/ حدّثنا» را مخصوص سماع و «أخبرنی/ أخبرنا» را مخصوص قرائت می‌دانند. (قاسمی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ۲۱۶) هرچند تعدادی چون ابوجعفر طحاوی این تفاوت‌انگاری را نادرست دانسته و با تمایز‌زدایی این دو اصطلاح و با تدوین رساله‌ای به نام «التسویه بین حدّثنا و بین أخبرنا» به تشابه آن‌ها قایل است. در آثار حدیثی متقدمین به دشواری می‌توان روش واحد و عامی را در نحوه‌ی به‌کارگیری الفاظ تحمل‌روایت یابید.

اصطلاحات و تعبیرهای تحمل‌روایت چون «حدّثنا»، «أخبرنا» و ... از حوزه‌ی دانش حدیث به دیگر رشته‌ها چون تاریخ و دیگر حوزه‌های علوم نقلی چون قرائت نیز راه یافته است. چنین تعابیری در سراسر کتاب‌های «تاریخ طبری»، «انساب الاشراف» و «اخبار مکه» قابل مشاهده است. (دانشنامه‌ی بزرگ اسلامی، ۱۳۹۸ش)

در فهارس امامی کاربرد تعبیر «أخبرنا» چنان گسترده است که به نظر می‌رسد به نوعی روایت به اجازه اشعار دارد. چنین به‌کارگیری وسیعی از تعبیر «أخبرنا» در رجال مرحوم نجاشی و الفهرست شیخ طوسی رحمته الله علیه کاملاً محسوس است. کاربرد مذکور در مواردی عجیب می‌نماید که با وجود تصریح نویسندگان فهارس به عدم رویت اثر (کتاب یا اصل) حدیثی، هم‌چنان در بیان طریق از این تعبیر بهره‌جسته‌اند؛ برای نمونه می‌شود به کتاب مَبْرُوب ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی اشاره کرد. (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۵؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۹) شاهدی دیگر بر کاربرد وسیع «أخبرنا» در مواردی است که صاحبان فهارس، خود تصریح کرده‌اند که کتاب را از طریق فهرستی دیگر هم چون فهرست محمد بن حسن ابن ولید یا ابن ندیم روایت کرده‌اند که نمونه‌ی آن کتاب اسماعیل بن جابر جعفی است.

(نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۳) شاهد آخر، روایت کردن کتاب‌های متعدد یک نویسنده هم چون محمدبن مسعود عیاشی (همان: ۵ و ۶، ۲۹، ۷۶، ۱۳۹) از طریقی واحد و با تعبیر «أخبرنا» است که نقل همه‌ی آن‌ها به عرض از طریق واحد، بعید به نظر می‌رسد و ظاهراً به طریقی مبتنی بر اجازه است. (دانشنامه‌ی بزرگ اسلامی، ۱۳۹۸ش)

با وجود تعمیم کاربردی «أخبرنا» در فهرس، مواردی نیز به چشم می‌خورد که صاحبان فهرس به روش خاص دریافت (وجاده، وصیت و ...) اشاره داشته‌اند و از تعبیر عام «أخبرنا» استفاده نکرده‌اند؛ برای نمونه مرحوم نجاشی در نقل از ابن نوح، در مواردی که از او اجازه‌ی مستقیم نداشته است، همواره تصریح می‌کند که روایت کردن از ابن نوح به طریق وصیت می‌باشد و به گونه‌ی اجازه نیست و بدین جهت در این موارد تعبیر «أخبرنا» را به کار نبرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۱۰۲) یا در نقل به وجاده از نوشته‌های ابن عقده یا ابن غضایری، تعبیر «قال» را به کار برده است. (همان: ۱۱)

با تکیه بر آن چه گفته آمد، استفاده از «أخبرنا» در شیوه‌ی انتقال کتاب‌ها نزد متقدمان امامیه که صاحبان فهرس بوده‌اند، لزوماً به معنای دسترسی به کتاب‌ها و اصل‌ها به روش سماع و قرائت یا دسترسی به نسخه‌ی اصلی نبوده است؛ شاید بتوان این عبارت را در فهرس به «اجازه» نزدیک‌تر یافت تا «سماع» و «قرائت».

برای نمونه می‌توان به کتاب «الآغانی» (طوسی، ۱۴۲۰ق: ۵۴۴) در الفهرست اشاره کرد؛ کتاب مذکور در بردارنده‌ی برگزیده‌ای از آوازه‌ها، شعر و ادب، قصه‌ها، اساطیر و موسیقی عرب در عصر جاهلی و اموی و صدر دولت عباسی تا آخر قرن سوم هجری می‌باشد. دلیل مقنعی برای این که شیخ طوسی رحمته‌الله‌علیه برای سماع یا قرائت چنین اثری زمان خویش را صرف کنند تا از صحت نسخه اطمینان یابند، در دست نیست و شاید به باور آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، این کار را به نوعی مخالف سلوک عقلاء نیز دانست.

این باور که تعبیر «أخبرنا» به صراحت ناظر بر روشی چون سماع و قرائت نیست یا حداقل در آن تردید وجود دارد، برآیند مهمی را فراروی محققین می‌نهد و آن این‌که: اگر «أخبرنا» ناظر به دسترسی به نسخه‌ی اطمینان‌بخش نباشد و فقط از اسامی کتاب‌ها و اصل‌ها حکایت نماید، بدین معنا است که شیخ طوسی رحمته‌الله‌علیه نسبت به محتوای آن آثار؛ یعنی روایت‌های موجود در آن احاطه نداشته است و به عبارت دیگر از صحت یا ضعف

سندهای روایات موجود در آن کتاب‌ها اطمینان نداشته است و یا حداقل دغدغه‌ی اولی ایشان در الفهرست، این امر نبوده است؛ بنابراین تصحیح اسناد ضعیف در المشیخه به وسیله‌ی اسناد معتبر در الفهرست که اطمینان شیخ طوسی رحمته الله علیه پیرامون اسناد روایات آن کتاب‌ها و اصل‌ها محرز نیست، با پرسشی مهم مواجه گشته و فرایند تصحیح‌سازی را دشوار می‌سازد.

۲.۵. دسترسی به نسخه‌ی اصلی کتاب‌ها و اصل‌ها

دسترسی به نسخه‌ی معتبر کتاب‌ها و اصل‌ها از دو جهت قابل بررسی است: نخست آن‌که آیا تمامی نسخه‌های کتاب‌ها نزد متقدمین وجود داشته است؟ و دیگر این‌که متقدمین برای دوری از نقل کتب و روایات، بالوجاهه، از شیوخ خود اجازه‌ی نقل دریافت می‌کردند؛ آیا همراه با این اجازات، لزوماً کتابی هم بین شاگرد و استاد رد و بدل می‌شده است؟

پیرامون محور نخست دیدگاه واحدی بین اندیشمندان رجالی به چشم نمی‌خورد؛ همان‌گونه که گذشت مرحوم آیت الله خوئی به وجود نسخه‌ها نزد متقدمین قایل است و برخی دیگر از جمله آیت الله محسنی رحمته الله علیه چنین ادعایی را با قطعیت نمی‌پذیرند. با تکیه بر شواهدی، به نظر می‌رسد لزوماً تمامی نسخه‌های کتاب‌ها نزد متقدمین وجود نداشته است. برای مثال محقق اردبیلی رحمته الله علیه می‌گوید: «فعلا از دو صد کتاب شیخ مفید رحمته الله علیه تقریباً چیزی باقی نمانده است، مگر کتاب «المقنعه» آن هم در بعضی از شهرها. و نیز تقریباً از سیصد کتاب صدوق رحمته الله علیه باقی نمانده است، مگر کتاب‌های «من لایحضره الفقیه» و «ثواب الاعمال». (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۵، ۹) طبیعی است هر چه به زمان متقدمین نزدیک‌تر می‌شویم، دشواری استنساخ کتاب و ارسال آن به شهرهای اطراف و از همه مهم‌تر هر چه از زمان تالیف کتاب یا اصل دورتر می‌شویم، اطمینان به این‌که آیا نسخه‌ی موجود، همان نسخه‌ی اصلی و معتبر و عاری از دس است، دشوارتر می‌گردد.

در محور دوم اگر حداقل مفاد «أخبرنا» در الفهرست شیخ طوسی رحمته الله علیه را به «اجازه» تعبیر کنیم؛ باید بررسی گردد که این اجازه همراه با کتاب بوده است یا خیر؟ «اجازه» در واقع شایسته‌دانستن شاگرد برای دریافت روایت‌های شیخ است. هدف اولی در اجازه، تایید نسخه از جانب استاد نیست، بلکه صرف اجازه در نقل از کتاب

است. تشخیص نسخه‌ی صحیح از سقیم، امری فرعی نسبت به هدف اصلی اجازه به شمار می‌آید. در واقع صاحب یا دارنده‌ی کتاب به طور کلی به شاگرد اجازه داده که جمیع کتب و روایات وی را نقل کند، که این شاگرد نیز به شاگرد دیگر چنین اجازه‌ای را داده است تا به شیخ طوسی رحمته‌الله علیه می‌رسد. و لزوماً بدین معنا نیست که نویسنده یا دارنده‌ی کتاب‌ها، تمام کتب را به شاگرد بدهد و او نیز به شاگرد خودش بدهد تا به دست شیخ طوسی رحمته‌الله علیه رسیده باشد.

در الفهرست برخی شواهد وجود دارد که اجازات شیخ طوسی رحمته‌الله علیه، لزوماً همراه مناوله نبوده است و طریق‌هایی مذکور طرقی نیستند که حتماً همراه آن نسخه‌ی خاصی در اختیار ایشان قرار گرفته باشد. موید این ادعا در جایی است که شیخ طوسی رحمته‌الله علیه از عبارت‌هایی چون «قیل له ثلاثون کتاباً» یا «زاد فلان، کتاب کذا و کذا له» برای بیان برخی یا همه‌ی کتاب‌های یک نویسنده استفاده می‌کند:

الف. برای نمونه در ترجمه علی بن حسن چنین آمده است: «علی بن الحسن الطاطری، الکوفی، کان واقفياً، شدید العناد فی مذهبه، صعب العصبية علی من خالفه من الإمامية! وله كتب كثيرة فی نصره مذهبه، وله كتب فی الفقه، رواها عن الرجال الموثوق بهم و بروایاتهم، فلأجل ذلك ذکرناها. منها: کتاب الحیض، کتاب المواقیت، کتاب القبلة، کتاب فضائل أمير المؤمنین عليه السلام، کتاب الصداق، کتاب النکاح، کتاب الولاية، کتاب المعرفة، کتاب الفطرة، کتاب حجج الطلاق، وقيل أنها أكثر من ثلاثين کتاباً. أخبرنا بروایاته کلها أحمد بن عبدون، عن أبي الحسن علی بن محمد بن الزبير القرشي، عن علی بن الحسن بن فضال و أبي الملك أحمد ابن عمر بن کیسبة النهدي جميعاً، عن علی بن الحسن الطاطری». (طوسی، ۱۴۲۰: ۲۷۲)

ب. در ترجمه الحسن بن محبوب آمده است: «الحسن بن محبوب السراد- و يقال له الزاد- یکنى أبا علی، مولی بجيلة، کوفی، ثقة، روى عن أبي الحسن الرضا(عليه السلام)، و روى عن ستین رجلاً من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام. و كان جلیل القدر، يعدّ فی الأركان الأربعة فی عصره. له كتب كثيرة، منها: کتاب المشیخة، کتاب الحدود، کتاب الدیات، کتاب الفرائض، کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب النوادر نحو ألف ورقة. و زاد ابن النديم: کتاب التفسیر، کتاب العتق- رواه أحمد بن محمد بن عیسی- و غیر ذلك. أخبرنا

بجميع كتبه و رواياته عدّة من أصحابنا، عن أبي جعفر محمد ابن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن الهيثم بن أبي مسروق و معاوية بن حكيم و أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب». (همان: ۱۲۲)

ح. شیخ طوسی رحمته الله علیه در ترجمه علی بن ابراهیم بن هاشم القمّي می گوید: «له كتب، منها: كتاب التفسير، كتاب الناسخ و المنسوخ، كتاب المغازی، كتاب الشرائع، كتاب قرب الإسناد. و زاد ابن النديم: كتاب المناقب و كتاب اختيار القراءات و رواياته. أخبرنا بجميعها جماعة، عن أبي محمد الحسن بن حمزة العلوی الطبری، عن علی بن ابراهیم». (همان: ۲۶۶)

پرسش مهمی در برابر چنین تعبیراتی شکل می گیرد و آن این که اگر خود شیخ طوسی رحمته الله علیه به کتاب ها و اصل ها دسترسی داشته و آن ها را دیده بودند و سندهای موجود، سند به خود کتب و نسخ بود، چرا ایشان از «قیل» یا «زاد فلان» استفاده کرده است، به ویژه آن که بلافاصله بعد از چنین تعبیراتی، عبارت «اخبارنا بجميع كتبه و رواياته» نیز آمده است؟ اگر ظاهر تعبیر آن است که منظور جمیع کتب این شخص و نسخه هایی که به دست ایشان رسیده است باشد، چه توجیهی برای تعبیر به «قیل» و «زاد فلان» وجود خواهد داشت؟

بنابراین شاید بتوان ادعا کرد که ملازمه ای بین اجازه و دریافت کتاب بالمناوله وجود ندارد و طریق های موجود در الفهرست، صحت نسخه را تایید نمی کند و برای اثبات صحت نسخه ی کتب باید روش های دیگری (توجه به ناسخ، مقابله کننده، علایم بلاغ، قرائت، عصر کتابت، قدمت نسخه و مقایسه منقولات آن با سایر منقولات کتب معتبر و ...) را به کار گرفت.

در دو محور گذشته؛ یعنی «مفاد واقعی اخبارنا و عدم قطعیت در دسترسی به نسخه ها»، مویداتی برای دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه هویدا گردید، اما در برخی طریق های شیخ طوسی رحمته الله علیه در الفهرست با جمله ی «اخبارنا بجميع كتبه و رواياته» مواجه می گردیم که به نظر می رسد سند عام مذکور توانایی تصحیح را دارا است؛ آیا آیت الله محسنی رحمته الله علیه با چنین دیدگاهی موافق هستند؟ پیرامون عبارت «اخبارنا بجميع كتبه و رواياته» طرح مسایل زیر ضروری به نظر می رسد:

۳.۵. اخبار از جمیع کتاب‌ها و روایت‌ها

در طریق شیخ طوسی رحمته‌الله‌علیه به کتاب‌ها و روایات در الفهرست چهار حالت وجود دارد:
 ۱. در برخی موارد قبل از ذکر سند، جمله‌ی «اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته» آمده است؛ تعداد استفاده‌ی این تعبیر تقریباً به پنجاه مورد می‌رسد. (برای نمونه: ترجمه ابن الصلت الأهوازی، ص ۳۸)

۲. در برخی دیگر جمله‌ی «اخبارنا بکتبه» ذکر شده است. (برای نمونه: ترجمه إسماعیل بن محمد، ص ۳۰.)

۳. در مواردی نیز تعبیر «اخبارنا بروایاته» بدون «کتبه» به چشم می‌خورد. (برای نمونه: ترجمه إسماعیل بن ابی‌زیاد، ص ۳۳)

۴. در ذیل اسامی برخی روایات، اصلا سندی ذکر نشده است. (برای نمونه: بکر بن أحمد، ص ۹۶)

مفاد هر یک از این تعبیرات با تعبیر دیگر متفاوت است و به نظر می‌رسد، بهترین نوع طریق از میان چهار حالت ذکر شده، حالت نخست «اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته» باشد که در آن علاوه بر کتاب‌های شخص از تمامی روایات وی نیز خبر داده شده است. پایین‌ترین حالت آن نیز در مواردی است که هیچ سندی در زیر اسامی راویان ذکر نشده باشد. با توجه به آن چه گذشت، حالت دوم «اخبارنا بکتبه» نیز برای تصحیح سندهای ضعیف یاری‌بخش نیست. و اما در حالت نخست و سوم که بحث اخبار از روایات یا جمیع روایات یک شخص است، گویا روزنه‌ای برای بهره‌گیری از تصحیح احادیث نمایان می‌گردد. آیا با سند عام «اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته» می‌شود به تصحیح سندهای ضعیف المشیخه (که اسم شخص مذکور در آن باشد) دست زد؟

برای پاسخ به پرسش مطرح شده، پرسش‌های مهم‌تری مطرح می‌گردد که آیا روایات مذکور در همین کتاب‌ها بوده است یا به صورت مستقلی (مثلاً در چند برگه یا به وسیله‌ی حفظ کردن) به دست شیخ طوسی رحمته‌الله‌علیه رسیده است؟ و آیا اخبار از روایات، اخبار تفصیلی بوده است یا اخبار از نام روایات؟

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در پاسخ به پرسش نخست، دیدگاه‌شان را با قطعیت بیان نمی‌کنند و با وجود پذیرفتن احتمال خارج بودن این روایات از کتب در برخی طریق‌های

الفهرست، به این دیدگاه بیش تر متمایل هستند که: «ظاهراً مراد از روایاتی که در مقابل کتب قرار گرفته است، همان روایات نقل شده از ائمه علیهم السلام باشد که در کتاب یا کتاب‌ها ذکر شده است و در واقع این روایات جز همان کتاب‌ها می‌باشد. دلیل این تخصیص (مجزا ذکر کردن کتب و روایات) نیز از آن جهت بوده است که لزوماً تمامی محتوای کتاب‌ها، روایات رسیده از معصومین نبوده و برخی از بخش‌های کتاب حاوی روایات معصومین بوده است. شیخ طوسی رحمته الله علیه به عنوان محدّث، به وجود روایات معصومین در این کتاب‌ها، تذکری می‌دهد. در واقع این عطف، عطف جزء بر کل یا اهم بر مهم و برای تأکید بیان شده است. (محسنی، ۱۳۸۹ ش: ۳۱۳) اما در برخی موارد الفهرست که واژه‌ی «روایات» مقدم بر «کتاب» آمده است (طوسی، ۱۴۲۰ ق: ۶۸)، نتیجه‌گیری این امر که «روایات» جز «کتاب» باشد، دشوار است.

اما آن چه در دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه مسلم می‌نماید، این امر است که هر مرادی از ذکر «روایات» مد نظر شیخ طوسی رحمته الله علیه باشد، ثمره‌ی عملی‌ای به دنبال ندارد، چرا که بنای شیخ طوسی رحمته الله علیه در التهدیب بر عدم روایت از اشخاص است و ایشان از کتب و اصول روایت می‌کنند.

در دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه اخبار از روایات در طریق‌های مورد بحث نیز لزوماً به معنای اطلاع یافتن شیخ طوسی رحمته الله علیه به گونه‌ی تفصیلی از این روایات نیست. ایشان با تحلیل برخی اسناد الفهرست که از اخبار روایات خبر می‌دهد، دیدگاه‌شان را تقویت می‌کنند. برای نمونه در طریق «هارون بن مسلم له روایات عن رجال الصادق علیه السلام»، ذکر ذلک ابن بطه، عن ابی عبدالله محمد بن ابی القاسم عنه. و اخبرنا ابن ابی جید، عن ابن الولید عن عبدالله بن جعفر الحمیری عنه» (همان: ۴۹۶)، دلالتی بر اخبار از روایات به گونه‌ی تفصیلی وجود ندارد، و یا در طریق «علی بن مهزیار... اخبرنا بکتابه و روایاته جماعه عن... الا کتاب المثلّب، فانّ العباس روی نصفه عنه...» (همان: ۲۶۵) در این طریق، دو تعبیر «أخبرنا» و «روی» ذکر شده است، و «روی نصفه» معنایی متفاوت از اخبار را افاده می‌کند، و بیان‌گر آن است که نصف کتاب را به گونه‌ی مناوله، سماع یا قرائت از عباس

۱. ترجمه أحمد بن محمد بن سعید: «... أخبرنا بجمیع روایاته و کتبه أبو الحسن أحمد بن محمد بن موسی الهمدانی، و کان معه خط أبی العباس (بالإجازة و شرح روایاته و کتبه) عن أبی العباس أحمد بن محمد بن سعید».

دریافت کرده است، اما سایر کتاب‌ها و روایات وی به روش «روی» نبوده است. بالعکس موارد مذکور از طریق «الحسین بن ثویر، له کتاب، اخبرنا به ابن ابی جید، عن ابی الولید، و رواه لنا عده من اصحابنا عن احمد بن محمد...» (همان: ۱۵۱) به دست می‌آید که افزون بر اخبار از اسم کتاب، خود کتاب نیز برای شیخ طوسی رحمته الله علیه روایت (مناوله یا سماع یا قرائت) شده است.

در نهایت آن چه از دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه به دست می‌آید این است که اگر در جمله‌ی «أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته» فقط با تعبیر «أخبرنا» رو به رو باشیم، بدین معنا است که فقط اسامی کتب و روایات به شیخ طوسی رحمته الله علیه گزارش داده شده است، اما اگر در ادامه‌ی عبارت شیخ طوسی رحمته الله علیه قرآینی دال بر دریافت فراتر از أخبرنا (تعبیراتی چون: سمعنا، قراءه علیه، اعطینها و رواه لنا و...) که بر وصول نسخه‌ی معتبر دلالت دارد موجود باشد، می‌شود به دریافت شیخ طوسی رحمته الله علیه از خود روایات (نه تنها گزارش از این که فلانی روایاتی دارد) نیز اطمینان حاصل کرد و چنین طریقی قادر است، سند ضعیف در المشیخه را تصحیح نماید. با تکیه بر همین مبنا است که ایشان طریقی معتبر الفهرست به سوی محمد بن ابی عمیر را برای تصحیح طریقی ضعیف المشیخه به ابن ابی عمیر کافی نمی‌داند. شیخ طوسی رحمته الله علیه در الفهرست می‌گوید: «أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته جماعة، عن محمد بن علی بن الحسین، عن أیبه و محمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله و الحمیری، عن إبراهیم بن هاشم، عن محمد بن أبی عمیر» (همان: ۴۰۵). سند مذکور در دیدگاه معظم له معتبر است، اما از آن جا که اخبار با قرینه‌ی دیگری همراه نشده است و صرفاً بر گزارش از اسامی کتب و روایات دلالت دارد، قادر به تصحیح سند ضعیف المشیخه به ابن ابی عمیر نمی‌گردد. (محسنی، ۱۳۸۹ش: ۳۶۶)

۴.۵. احاله‌ی شیخ طوسی رحمته الله علیه به الفهرست

سابقاً گذشت که آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه در انتساب جمله‌ی «و قد...» در مشیخه التهذیب به شیخ طوسی رحمته الله علیه بنابر قرآینی چون مقدم بودن کتاب «التهذیب» بر «الفهرست» و ناهم خوانی سیاق این عبارت با عبارات پیشین، قایل به استبعاد هستند. به نظر می‌رسد نمی‌توان شواهد مقنعی برای تقویت این باور که جمله‌ی مذکور از خود شیخ طوسی رحمته الله علیه نباشد، اقامه کرد. عبارت مذکور در ادامه‌ی کلام شیخ طوسی رحمته الله علیه آمده

است و ردّ این امر قطعی (وجود این عبارت در المشیخه) و نص عبارت شیخ طوسی رحمته الله علیه، نیازمند دلیل قوی تری نسبت به استبعاد صرف است. ناهم خوانی سیاق عبارت مذکور با دیگر عبارات قبلی، هر چند نیازمند واکاوی دقیق تر ماهرین ادبیات عربی است، اما اگر قایل به اضافه کردن عبارت مذکور در المشیخه بعد از اتمام فهرست باشیم، ناهم خوانی سیاق، امری پذیرفتنی می گردد، چرا که نویسنده از فضای تالیف المشیخه فاصله گرفته و واضح است اگر عبارتی را اضافه نماید، با آن چه در زمان تالیف نگاشته است، دارای حداقل تفاوت نگارشی و ... خواهد بود.

بنابراین درستی آزمایی دو دلیل استبعادی مطرح شده توسط آیت الله محسنی رحمته الله علیه، نیازمند ارزیابی دیگری مثل بررسی نسخه های اولیه ی المشیخه و ... می باشد.

۵.۵. دلایل مطرح شده ی آیت الله محسنی رحمته الله علیه در نپذیرفتن تصحیح طریق ضعیف المشیخه با طریق معتبر الفهرست، از قوت یکسانی برخوردار نیست. به نظر می رسد دو نقد ایشان بر نپذیرفتن تصحیح مذکور که عبارتند از: تقیید آخبرنا با دیگر روش های دریافت (سماع و قرائت) در موارد اندکی در الفهرست و تمام نبودن مفاد آخبرنا بر دیگر روش های دریافت، وارد است و دلیلی مقنعی بر ردّ آن در دیگر آثار رجالی یابیده نشد و می توان اشکال ایشان را وارد دانست؛ اما پیرامون برخی دلایل استبعادی چون بحث سیاق و عدم انتساب ارجاع به شیخ طوسی رحمته الله علیه واکاوی های فزون تری نیاز است.

در صورت اثبات این موضوع که جمله ی «و قد ذکرنا...» از شیخ طوسی رحمته الله علیه است، آیا آیت الله محسنی رحمته الله علیه به پذیرش تصحیح سندی مورد بحث قایل خواهند شد؟ معظم له در اثر رجالی خویش «بحوث فی علم الرجال» پاسخ مثبتی به پرسش مذکور می دهند، هر چند این پاسخ مثبت، با تقیید و تذکری همراه است:

- تقیید از این جهت که به باور ایشان ظاهر متن شیخ طوسی رحمته الله علیه در واگذاری برخی طریق ها به الفهرست، ویژه ی مواردی است که سند در المشیخه «موجود» و «ضعیف» باشد، نه مواردی که در المشیخه هیچ طریقی برای آن ها ذکر نشده است. چرا که به باور ایشان کلام شیخ طوسی رحمته الله علیه در آخر المشیخه در اختصاص مذکور، ظهور دارد و تعمیم آن به مطلق طریق های روایات التهذیب، نیازمند دلیل دیگری است. (محسنی، ۱۳۸۹ ش: ۳۲۰)

- تذکر نیز از آن جهت است که پذیرش تصحیح سندی مذکور، به معنای حل دو

مسئله‌ی یاد شده (مفاد آخبرنا و تقیید برخی طرق توسط شیخ طوسی رحمته‌الله‌علیه به دیگر روش‌های دریافت) نخواهد بود.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱.۶. المشیخه شیخ طوسی رحمته‌الله‌علیه با دو کاستی «ضعف» و «اهمال» مواجه است: برخی طرق موجود، دارای اعتبار نیست و برخی دیگر از طریق‌های شیخ طوسی رحمته‌الله‌علیه به صاحبان کتاب، در المشیخه ذکر نشده و مهمل رها شده است. شیخ طوسی رحمته‌الله‌علیه در مقدمه المشیخه، برخی طریق‌ها را به اثر دیگر خود «الفهرست» واگذار کرده است و از این ره‌گذر، بسیاری از رجال‌پژوهان اقدام به تصحیح سندی سندهای ضعیف یا ذکر نشده در المشیخه با طریق‌های معتبر الفهرست نموده‌اند.

۲.۶. تعداد اندکی از رجال‌پژوهان معاصر از جمله مرحوم آیت‌الله محسنی با تصحیح سندی مذکور موافق نیستند و دلایلی را برای تقویت مدعای خویش از کتاب الفهرست مطرح کرده‌اند. رجال‌پژوه مورد بحث برخی دلایل را به عنوان استبعاد و برخی دیگر را به عنوان نقدی جدی‌تر به تصحیح مورد بحث وارد می‌دانند.

۳.۶. در دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، تعداد کثیری از طریق‌های ذکر شده در کتاب الفهرست شیخ طوسی رحمته‌الله‌علیه، طریق به نسخه‌ی معتبر یا طریق به روایات کتاب‌ها و اصل‌ها نبوده است و اسناد ذکر شده، سند به اسامی آن کتاب‌ها و اصل‌ها است؛ در واقع اگر هدف از نگاشتن الفهرست، معرفی کتاب و صاحبان آن‌ها بوده است، انگیزه‌ای برای استنساخ یا دریافت به روش سماع و قرائت و ... باقی نمی‌ماند. ایشان باور دارند بین اخبار از اسامی کتب و دسترسی به نسخه‌ی معتبر و آگاهی از اسناد روایات کتب تفاوت آشکاری وجود دارد و با تکیه بر این امر، تصحیح سندی مورد بحث دشوار می‌گردد.

۴.۶. در تعداد قابل توجهی از اسناد الفهرست شیخ طوسی رحمته‌الله‌علیه جمله‌ی «آخبرنا» آمده است، مفاد این عبارت تنها اخبار از اسامی کتاب‌ها و روایات است نه این‌که شیخ طوسی رحمته‌الله‌علیه با ذکر این تعبیر اراده‌ی سماع، قرائت یا مناو له را کرده باشد. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه مویداتی را برای این سخن ذکر کرده‌اند:

الف. تعداد اندکی از طرق الفهرست افزون بر «آخبرنا» با عباراتی چون «رواه»، «سمعت» و دیگر تعابیر دریافت حدیث/کتاب همراه است؛ بنابراین در معظم مواردی که آخبرنا

آمده است، نشان‌گر معنای اخبار بدون سماع و قرائت و ... است و تفاوت این تعبیرات نیز آشکار است. به عبارت دیگر تا زمانی که در طریق‌های موجود الفهرست، قرینه‌ای بر حمل‌آخبرنا به سماع و قرائت و مناوله و ... موجود نباشد، باید به اصل (تنها اخبار از نام‌های کتاب) مراجعه نمود.

ب. موضوع تمامی کتاب‌های الفهرست، روایات رسیده از معصومین علیهم السلام نیست و این‌که شیخ طوسی رحمته الله علیه خودش را برای استنساخ یا مقابله‌ی نسخه‌ی آن‌ها به دشواری انداخته باشد، بعید از سلوک عقلاء است.

۵.۶. در دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه تنها با آن دسته از طرق معتبر الفهرست می‌توان به تصحیح سندی پرداخت که افزون بر تعبیر «آخبرنا» به روش‌هایی دال بر سماع، قرائت و مناوله نیز (در همان طرق) اشاره شده باشد و آن طرق نیز معتبر باشند.

۶.۶. برخی دلایل استبعادی مطرح شده توسط آیت الله محسنی رحمته الله علیه هم‌چون، تشکیک در انتساب عبارت ناظر بر استیفای تمام طریق‌ها به الفهرست «و قد ذکرنا...» به شیخ طوسی رحمته الله علیه و ناهم‌خوانی سیاق عبارت مذکور با عبارات قبلی، بر خلاف دلایل دیگر نیازمند واکاوی افزون‌تری است.

فهرست منابع

۱. ابن شهیدثانی، اعرجی کاظمی، محسن بن حسن، (۱۴۱۵ق)، عده الرجال، ج ۲، محقق: موسسه الهدایه لاحیاء التراث، قم: اسماعیلیان.
۲. اردبیلی، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، جامع الرواه و ازاحه الاشتباهات عن الطرق و الاسناد، ج ۱، بیروت: دارالاضواء.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الازدهان، ج ۵، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۴. بحر العلوم، سید محمد مهدی بن مرتضی، (۱۳۶۳ش)، الفوائد الرجالیه، ج ۲، محقق: محمد صادق بحر العلوم، تهران: مکتبه الصادق علیه السلام.
۵. تفرشی، مصطفی بن حسین، (۱۳۷۷ش)، نقد الرجال، ج ۵، محقق: موسسه آل‌البتیت علیهم السلام الاحیاء التراث، قم: موسسه آل‌البتیت علیهم السلام لإحیاء التراث.
۶. تهرانی رازی، محمد حسن، (۱۴۰۸ق) الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۵، قم: اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة تهران خوبی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، معجم رجال‌الحديث و تفصیل طبقات‌الرواة، چاپ پنجم: ج ۱، بی‌جا: بی‌نا.

۷. حسن بن زین الدین، (۱۳۶۲ش)، منتقى الجمان فى الاحادیث الصحاح و الحسان، ج ۱، مصحح: على اكبر غفارى، قم: جامعه المدرسين فى الحوزه العلميه بقم - موسسه النشر الاسلامى.
۸. حایری، سید کاظم، (۱۳۸۵ش) مباحث الاصول تقریرات خارج سید باقر صدر، ج ۳، قم، دارالبشیر.
۹. خطیب، محمدعجاج، (۱۴۲۶ق)، اصول الحدیث علومه و مصطلحه، ج ۱، بیروت: دارالفکر.
۱۰. ربانی، محمد حسن، (۱۳۸۵ش) سبک شناسی دانش رجال حدیث، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۱۱. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۱۰ق)، کلیات فى علم الرجال، چاپ دوم، قم: حوزة علمیه قم - مرکز مدیریت.
۱۲. سیستانی، محمد رضا، (۱۴۳۸ق)، قیسات من علم الرجال، چاپ دوم، بیروت: دارالموخر العربی.
۱۳. شوشتری، محمد تقی، (۱۴۱۰ق)، قاموس الرجال، ج ۱، چاپ دوم، قم: جامعه المدرسين فى الحوزه العلمیه بقم - موسسه النشر الاسلامی.
۱۴. طریحی، فخرالدین، (بی تا)، جامع المقال فیما یعلق باحوال الحدیث و الرجال، تحقیق محمد کاظم طریحی، تهران: کتابفروشی جعفری تبریزی.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشیعه و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الاصول، محقق: عبدالعزیز طباطبایى، قم: مکتبه المحقق الطباطبایى.
۱۶. ---، (۱۳۶۵ش) تهذیب الأحکام، ج ۱۰، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. ---، (۱۳۶۳ش)، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، ج ۴، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. قاسمی، محمد جلال الدین، (۱۴۰۷ق)، قواعد التحديث من متون مصطلح الحدیث، ج ۱، بیروت: چاپ محمد بهجه بیطار.
۱۹. کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، الرسائل الرجالیه، ج ۲، مصحح: محمد حسین درایتی، قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۲۰. محسنی، محمد آصف، (۱۳۸۹ش)، بحوث فى علم الرجال، چاپ پنجم، قم: مرکز المصطفی العالمی للترجمه و النشر.
۲۱. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، محقق: موسی شیرازی زنجانی، چاپ ششم، قم: جماعه المدرسين فى الحوزه العلمیه بقم، موسسه نشر الاسلامی.
۲۲. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۲۹ق)، مستدرک الوسائل، ج ۲۴، محقق: موسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، بیروت: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۲۳. دانشنامه بزرگ اسلامی، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، برگرفته از مقاله «تحمل حدیث»، احمد پاکتچی، آبان ۱۳۹۸.
۲۴. جلالی، مهدی و شمشی، رحیمه، مزایای فهرست نجاشی بر فهرست و رجال شیخ طوسی و

بررسی نسبت و اختلاف آن‌ها با یکدیگر، دو فصلنامه علمی «علوم قرآن و حدیث»، سال: ۱۳۸۸، شماره پیاپی ۸۳/۳.

۲۵. علی نژاد، ابوطالب، آشنایی با طریق شیخ طوسی و نقش کاربردی آن، دو فصلنامه علمی تخصصی حوزه، سال: ۱۳۹۰، شماره ۲.

۲۶. ---، بررسی روش عمومی شیخ طوسی در کتاب فهرست، «مطالعات اسلامی علوم قرآن و حدیث»، سال: ۱۳۸۷، شماره ۸۱/۳.

۲۷. نیل‌ساز، نصرت و رجایی فرد، ابوالفضل، سیر تاریخ‌نگاری شیعه در پنج قرن نخست بر اساس دو فهرست شیخ طوسی و نجاشی، نشریه «معرفت»، سال: آبان ۱۳۹۷، شماره ۲۵۱.

۲۸. مروی، محمد حسین و غفوری نژاد، محمد، سیمای مکتب کلامی بغداد بر اساس داده‌های نجاشی و طوسی، دو فصلنامه علمی «پژوهش‌نامه کلام»، سال: ۱۴۰۰، شماره ۱۴.

۲۹. شهیدی، محمد تقی، درس خارج فقه، مدرسه فقاہت، ۱۴۰۱ ش.

۳۰. شبیری، سید جواد، درس خارج فقه، ۱۳۹۸ ش.