

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## یادنامہ ی «آیت نیک»

ویژہ نامہ ی دومین سالگرد ارتحال ملکوتی آکادمیسین کشور

حضرت آیت الله العظمی محسنی مدیر



www . atymohseni . com

howza . khadija1384 @ gmail . com

کابل، سرک دارالامان، رو بہ روی لیسہ ی حبیبیہ، حوزہ ی علمیه ی خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم.

۰۰۹۳۷۹۷۱۸۴۲۶۲

## فهرست مطالب

|          |   |
|----------|---|
| ۴.....   | سرنگار.....   |
| <br>     |   |
| ۹ .....  | <b>بخش اول: کلام و تفسیر.....</b>   |
| ۱۱.....  | کیفیت معاد جسمانی از دیدگاه آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> و ملاصدرا.....                          |
| ۳۴.....  | حوادث عالم قبر برگرفته از آثار مکتوب آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> و بعضی منابع دیگر.....         |
| ۶۱.....  | علم ازلی خداوند به جزئیات عالم در اندیشه ی ابن سینا، ملاصدرا و آیت الله محسنی.....                                |
| ۷۷.....  | رابطه ی روح و جسم با تکیه بر آثار مکتوب آیت الله العظمی محسنی <small>رحمته الله علیه</small> .....                |
| ۹۵.....  | آثار شگفت انگیز محبت به خدا از دیدگاه آیت الله العظمی محسنی <small>رحمته الله علیه</small> .....                  |
| ۱۱۰..... | معرفت خداوند از منظر آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> و برخی از متکلمان.....                         |
| ۱۳۸..... | قدرت خدا در دیدگاه آیت الله العظمی محسنی <small>رحمته الله علیه</small> و برخی از متکلمان و فیلسوفان.....         |
| ۱۶۲..... | تحلیل و بررسی علم ائمه <small>علیهم السلام</small> از دیدگاه آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> .....  |
| ۱۸۴..... | بررسی ضوابط تفسیری از منظر آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> .....                                    |
| <br>     |   |
| ۲۰۹..... | <b>بخش دوم: رجال و حدیث.....</b>  |
| ۲۱۱..... | اعتبارسنجی مهم ترین مصادر حدیثی از نگاه آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> و برخی از متأخرین.....      |
| ۲۳۹..... | جایگاه خبر واحد در موضوعات از دیدگاه آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> و مشهور فقهاء.....             |
| ۲۵۵..... | صحت اسناد احادیث اصول و فروع کافی از منظر آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> و دانشمندان علم رجال..... |
| ۲۷۲..... | نقش مبانی حدیثی آیت الله العظمی محسنی <small>رحمته الله علیه</small> در تقریب مذاهب.....                          |
| <br>     |   |
| ۲۸۵..... | <b>بخش سوم: فقه و سیاست.....</b>  |
| ۲۸۷..... | رابطه ی شریعت و سیاست از دیدگاه آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> .....                               |
| ۳۱۹..... | شاخصه های حکومت اسلامی از دیدگاه آیت الله العظمی محسنی <small>رحمته الله علیه</small> .....                       |

- کارویژه های دولت در اندیشه ی سیاسی آیت الله محسنی و اندیشه ی سیاسی غرب ..... ۳۳۶
- جایگاه اجتماعی زن از منظر آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه ..... ۳۶۰
- جهان شمولی اسلام و موانع آن از دیدگاه علامه محسنی رحمته الله علیه ..... ۳۷۵
- حبس از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه و مشهور علماء ..... ۴۱۰
- بلوغ شرعی از دیدگاه آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه و مشهور فقهاء ..... ۴۲۸
- پیامدهای وضعی (طبیعی) ربا از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه و شهید صدر رحمته الله علیه ..... ۴۵۲
- نقش محدودیت های فقهی در بالندگی اجتماعی و اقتصادی از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه و آیت الله العظمی مکارم شیرازی رحمته الله علیه ..... ۴۷۰
- حکم شرعی احتکار از دیدگاه آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه و بقیه ی فقهاء ..... ۴۸۵
- قضاوت زنان از منظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه بر مبنای قاعده ی اشتراک ..... ۵۱۴
- بخش چهارم: اخلاق و تربیت ..... ۵۳۷**
- تحلیل تربیتی احکام فقهی زن و خانواده از منظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه ..... ۵۳۹
- نقش قرآن در اصلاح جامعه از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه ..... ۵۶۹
- تفاوت استغفار و توبه از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه و جمعی دیگر ..... ۵۸۶
- دین و آزادی در اندیشه ی آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه ..... ۵۹۷

## سرنگار

۱. فقه اسلامی، نظرگاه‌ها و گذرگاه‌های گوناگونی را نظرو گذر کرده است؛ از آن میان می‌توان نگاهی گذرا به سه گذرگاه درنگ‌آمیز داشت: عرصه یا دوره‌ی «فقه مقایسه‌ای»، «فقه مقارنی» و «فقه تطبیقی».

فقه مقایسه‌ای با پیدایش «علم الخلاف» میان دانشمندان مسلمان پدیدار گشت. روش و روایت مطالعه‌ی فقه مقایسه‌ای، بیش‌تر توصیفی و تکمیلی بوده است. در این دوره یا در این عرصه، فقیهان و محققان برای تشخیص و تبارز تفاوت‌ها و اختلاف‌های فقهی تلاش و تقلاً داشته‌اند، اگر فقه یا مسایل فقهی گروه دیگر را به مطالعه می‌سپردند، از سر‌ناگیری، پاکیزه‌سازی فقه خویش و برای هشداردهی پیروان صورت می‌گرفته است. یعنی کارویژه‌ی این نوع مطالعه در «بیان تفاوت‌های فقه خود با فقه سایر مذاهب» وجود و نمود می‌یافته است. شاید بتوان کتاب «اختلاف الفقهاء» نوشته‌ی ابوجعفر الطحاوی الحنفی (۲۲۹-۳۲۱ق) و «اختلاف الفقهاء» نگارش محمد بن محمد بن الباهلی الشافعی (م ۳۲۱ق) را نمونه‌های از این نوع مطالعه دانست. باری، فقه مقایسه‌ی سه نشانه‌ی راهنما دارد: یکی، بر «تفاوت‌های فقهی» بیش‌تر تأکید دارد؛ دوم، دیدگاه‌ها و راه‌حل‌های یک مذهب فقهی را به حقیقت نزدیک‌تر و برجسته‌تر نشان می‌دهد و سوم آن‌که در فضای «تنازع بقای مذاهب فقهی» رواج و روال گسترده‌تر می‌گیرد. البته، دیری نپایید که فقه مقایسه‌ای، انگیزه‌های خود را پالایش و پیرایش کرد و با حرمت به نگاه و نگرش دیگران به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و مسألت‌آموز پرداخت، چنانچه امروزه، مطالعه‌ی مقایسه‌ای فقه از سر‌کنج‌کاوی یا گردآوری آگاهی پیرامون مسأله‌ای از مسایل فقهی و آشکارسازی جایگاه چاره‌سازی‌های فقه صورت می‌پذیرد.

فقه مقارنی، مرحله و مرتبه‌ی تکمیلی و تکاملی فقه مقایسه‌ای (فقه خلاف) است که عالمان و پژوهش‌گران به تقریب و تقارن دیدگاه‌های فقهی می‌پردازند. در این روش

مطالعه، افزون بر شناسایی همانندی‌ها و ناهمانندی‌های احکام مذاهب فقه اسلامی، یافته‌ها و راه‌حل‌ها ارزیابی می‌شوند و دلایل تفاوت‌ها و اشتراک‌های نظریات فقهی بررسی می‌گردند. به هر روی، فقه مقارن از سه نشانه، شناسه می‌گیرد: یکی، بریگانگی و هماهنگی ریشه‌ها و منابع فقه مذاهب اسلامی تمرکز دارد؛ دوم، بر تقریب و هم‌آهنگی دیدگاه‌های فقهی تأکید داشته و تفاوت‌ها را کم‌رنگ‌تر و ساختگی‌تر نشان داده می‌شود و سوم، دلایل اشتراک‌ها و عوامل تفاوت‌ها را توضیح می‌دهند. این منظر و مسیر از قرن چهارم هجری آغاز گردید. شاید بتوان شیخ محمد طوسی (م ۴۶۰ق)، محمد سرخسی حنفی (م: ۴۸۳ق)، عبد... ابن قدامه مقدسی حنبلی (م ۶۲۰ق)، ابوذکریای دمشقی شافعی (م ۶۷۶ق) و ابن رشد مالکی را از پیشتانان این وادی شمرد.

فقه تطبیقی، گام گسترده‌تر و استوارتر از فقه مقارن است که با بهره از روش مطالعه‌ی تبیینی - تحلیلی بر شیوه‌ی کاربردی و مشکل‌گشایی راه می‌پیماید. دانشمندان و پژوهندگان، دیدگاه‌ها و یافته‌های مذاهب فقهی را به تحلیل و تبیین می‌سپارند تا بهترین راه‌حل‌ها را برای دشواری زمانه برگزیده و یا از مجموع آن نظریات به راه‌چاره‌ی تازه دست یابند. از ویژگی‌های این فقه آن است که فقه اسلامی را برنامه‌ی راست و رستگاران‌ه‌ی زندگی بشر می‌داند و آن را در مجموع نگاه می‌کند و بدون دید تعصب‌آمیز و تبعیض‌انگیز، راه‌حل‌ها را در صحنه‌ی نظر و عمل جهت حلّ دشواری به کار می‌گیرد. چنین روشی از قرن سیزدهم هجری جلوه‌ی جلی‌تریافت و امروزه، بسیاری از فقیهان مذاهب اسلامی و عالمان دینی این مسیر را می‌پیمایند. البته، هویدا است، فقیه‌ی که دید متعصبانه نسبت به آرای مذهب خود داشته باشد، از نظریه‌ها و راه‌حل‌های مذاهب فقهی دیگر خبر نگیرد، خود را نابینا و ناآگاه ساخته است.

حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، با باور پیراسته بر فقه مقایسه‌ای پیرایش شده، یکی از راهنمایان و هدایت‌کنندگان فقه مقارنی و فقه تطبیقی بودند. نگارش کتاب‌ها و توضیح المسائل‌ها در زمینه‌ی تقارن و تقریب و تطبیق احکام مذهبی و هم‌چنین عضویت عالی در مجمع تقریب مذاهب اسلامی، گواه و گویای این گفته و گفتمان است.

۲. سرگذشت فقه، به گونه‌ای نمایان‌گر سیر و زیست سایر علوم انسانی است، علم کلام نیز دوره‌های مقایسه‌ای، مقارنه‌ای و تطبیقی را گذرانده است و همین ماجرا را می‌توان در

زندگی نامه‌ی علم تفسیر، اخلاق، تربیت، و احیاناً علم حدیث هم ره‌گیری و پی‌گیری کرد. آثار علمی آیت الله محسنی نشان می‌دهد که ایشان در ساحت‌های کلام، تفسیر، اخلاق، تربیت، فقه، اصول و رجال، نگاه عالمانه و عادلانه به مطالعات مقایسه‌ای، مقارنی و تطبیقی داشته‌اند.

۳. بی‌گمان، علوم اسلامی رابطه‌های رنگارنگی دارند. گاهی این رابطه‌ها در تأثیرگذاری و تأثیرپذیری جلوه‌گری می‌کند و گاهی در شکل و شمایل تبیینی و مبنایی. پاره‌ای از دانش‌ها پیش‌نیاز و زمینه‌ساز دانش دیگر است و پاره‌ای دیگر در نقش تولیدکنندگی یا مصرف‌کنندگی ایفای وظیفه می‌کند و بسا گزاره‌های یک علم در علم دیگر تبیین می‌شود و توضیح می‌گیرد یا دانشی، پرسشی را فرا روی دانش دیگر می‌نهد و دو علم با رابطه‌ی پرسش و پاسخ زندگی علمی خود را تداوم و تکامل می‌بخشند. از باب مثال، کلام و فقه، جزیره‌های جداگانه و کشورهای بیگانه نیستند که علم کلام در مملکت اعتقادی و علم فقه در سرزمین رفتاری زیست کند، بلکه هرگاه فقه در ته‌اجم شبهه‌افکنی و شک‌گرایی قرار گیرد، علم کلام به شبهه‌شکنی و پاسخ‌دهی و دفاع از فقه می‌پردازد و رابطه را روان‌تر می‌سازد. رابطه‌ی فقه و تفسیر قرآن مجید هم رودگاه و روندگاه هم‌سان دارند، افزون بر آن‌که گزاره‌های فقهی، شاخه‌های روییده از ساقه‌های تفسیری هستند، بسا در فقه پرسش‌هایی پدید می‌آیند که پاسخ‌های آن را باید در دامان و دامنه‌ی تفسیر و روایات جست‌وجو کرد. چنانچه اخلاق و علوم تربیتی، تأمین‌کننده‌ی رشد و بالندگی دانش فقهی هستند و گاهی قواعد اخلاقی به گزاره‌های فقهی تبدیل می‌شوند و مورد عمل قرار می‌گیرند.

افزون بر ارتباط علوم اسلامی با هم‌دیگر، دانشمندی که در مرزهای یک دانش خویش را زندانی نساخته و در رشته‌های گوناگون دانش مطالعه داشته و تسلط یافته است، نگاه عمیق‌تر و روشن‌تر و بارورتر نسبت به گزاره‌های هر علم اسلامی دارد. چنین، عالمی نه تنها از نور یک علم که از روشنایی دانش‌های دیگر در طرح و حلّ مسایل استفاده می‌کند و گزاره‌ها را در فضای نورانی به تحلیل می‌سپارد. این‌جاست که «حدود الشریعه»، «الضمانات الفقهیة و اسبابها»، «الفقه و مسائل طبیة» و «الارض فی الفقه» در ترازوی «بحوث فی علم الرجال» سنجیده شده و در شفافیت «معجم الاحادیث المعتمدة»، «صراط الحق»، «العقاید الاسلامیة» به مطالعه می‌رود، چنانچه «روش جدید اخلاق

اسلامی» و «قوانین زندگانی انسان در قرآن» تا «افق اعلی» نگاه می‌شود و «اقتصاد معتدل» یا «دین و اقتصاد»، در «تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان» معنا می‌یابد.

۴. دومین شماره‌ی ویژه‌نامه‌ی «آیت نیک»، یادنامه‌ی دومین سالگرد ارتحال ملکوتی عالم فرزانه و جامع‌نگر حضرت آیت الله محمد آصف محسنی رحمته الله علیه است که مقاله‌های گروهی از دانش‌آموختگان حوزه‌ی علمیه و شاگردان آیت الله محسنی رحمته الله علیه و مبتنی بر اندیشه‌های پاک و پویای ایشان به آن شکل داده است. مقاله‌های گوناگون و گوناگونی مقالات در بخش‌های «کلام و تفسیر»، «رجال و حدیث»، «فقه، حقوق و سیاست» و «اخلاق و تربیت» نشانه‌های روشن از «تطبیق و ترابط»، یعنی تطبیقی بودن مطالعات و رابطه داشتن دانش‌های اسلامی می‌باشند که بازتاب‌دهنده‌ی جامعیت و شفافیت اندیشه‌های آن آیت نیک الاهی است.

والله الموفق والمستعان

داکتر سعیده محسنی







**بخش اول:**  
**کلام و تفسیر**



## کیفیت معاد جسمانی

### از دیدگاه آیت الله محسنی رحمۃ اللہ علیہ و ملا صدرا

حجت الاسلام محمد اقبال نایبی

#### چکیده

مسأله‌ی جسمانیت معاد از مسایلی است که همواره بین دانشمندان حوزه‌ی علم کلام و فلسفه‌ی الهی مورد اختلاف بوده و هست. یکی از جهاتی که در این مسئله مورد واکاوی، نقد و بازپرسی واقع شده کیفیت جسم در معاد است. در این مقاله کوشش شده دیدگاه آیت الله محسنی و ملا صدرا در مورد کیفیت جسم در معاد بررسی شود؛ آیت الله محسنی با توجه به محتوای آیات قرآنی بر این تأکید دارد که جسم در معاد، مادی بوده و روح در قیامت نیز همانند دنیا با بدنی مادی مرتبط است؛ اما ملا صدرا می‌کوشد تا با آرایه‌ی توجیهی از متون دینی جسمانیت معاد را غیر مادی جلوه دهد و معتقد است در قیامت بحث قوه و ماده نیست، بلکه جسم در معاد همانند روح حالت تجرّد دارد و به دور از ماده و خواص ماده می‌باشد.

واژگان کلیدی: معاد، روحانی، جسمانی، آیت الله محسنی، ملا صدرا.

#### مقدمه

بحث عقیده به معاد و روز واپسین و یا همان بازگشت بعد از مرگ برای بررسی و پیامد اعمال تا رسیدن به مرحله‌ی حیات جاودانه در قیامت، در تمام ادیان آسمانی مطرح بوده و هست. طبق ضروریات اسلامی یکی از مهم‌ترین ارکان اعتقاد شخص مسلمان باورمندی به معاد و روز جزا است؛ شخص مکلف زمانی مسلمان گفته می‌شود که علاوه بر اعتقاد به توحید و نبوت، به معاد و بازگشت دوباره‌ی انسان‌ها به حیات جاودانه در قیامت معتقد

باشد. در رابطه به مسئله‌ی معاد بحث این‌که بازگشت انسان‌ها در روز قیامت تنها جسمانی است و یا تنها روحانی و یا جسمانی و روحانی با هم؟ و همین‌طور راجع به بحث کیفیت جسم در روز قیامت، اندیشه‌های متفاوت در طول تاریخ علم کلام و اعتقادات و نیز در حوزه‌ی فلسفه مطرح بوده و هست و چه بسا بعضی از این اندیشه‌ها در مرور زمان جایگاه بحث و گفت‌وگوی خود را از دست داده باشد؛ اما برخی دیگر از این اندیشه‌ها هنوز مورد بحث و تحلیل‌های کلامی و فلسفه‌ی الهی قرار دارد.

با توجه به مقدمه، اهمیت مسئله می‌تواند چنین مطرح شود که اولاً این مسئله یک مسئله‌ی اعتقادی و مربوط به جهان‌بینی شخص مسلمان است و بهتر خواهد بود که از جایگاه معاد فلسفی - متأثر از آرای فلاسفه - و معاد کلامی - برگرفته از آیات و روایات - آگاه باشد و بداند که به چه اندازه تفاوت بین دو اندیشه در بحث معاد وجود دارد. دوماً از آن‌جا که در نگاه ظاهری، گفتار این دو اندیشمند اسلامی یکی است و هر دو معترف به معاد جسمانی و روحانی می‌باشند، به نظر می‌رسد که در رابطه به چگونگی جسمانیت معاد هم نظر باشند؛ اما واقع امر چیز دیگری است. آیت‌الله محسنی، معاد جسمانی و روحانی بیان شده در کلام صدرالمتألهین را قبول ندارد و آن را فراتر از معاد روحانی نمی‌داند، لذا معاد جسمانی و روحانی را غیر از آن‌چه که صدرای تعریف کرده است بیان می‌کند و مهم‌تر این‌که آیت‌الله محسنی کلام صدرای را درباره‌ی تعریف معاد جسمانی و روحانی در تطابق با قرآن و سنت نمی‌داند و می‌فرماید: این تعریف از جسمانی بودن معاد تنها همان معاد روحانی است که با معاد بیان شده در زبان شرع سازگاری ندارد!! بنابراین، ضرورت است که این میانه از اختلاف بحث و بررسی گردد تا دیده شود که کدام یک، از دو نظریه بهتر می‌تواند جایگاه مورد قبولی را در اعتقادات اسلامی را داشته باشد.

سوال اساسی تحقیق می‌تواند چنین مطرح باشد که: آیا در قیامت ارتباط روح با جسم به همین کیفیت ارتباط روح با جسم مادی در دنیا خواهد بود و یا خیر؟ بلکه در قیامت ارتباط روح با جسم غیر مادی و صوری است؟ سوال اصلی تحقیق می‌تواند با طرح سوالات فرعی ذیل بیشتر واضح گردد:

- آیا می‌توان جسمی را تصور کرد که محل ارتباط روح باشد، اما غیر مادی؟ یعنی یک امر صوری و مجرد از تحولات فیزیکی باشد همانند نقش صورت در ذهن ما که مجرد از

ماده و غیر قابل تغییرند؟

- آیا در متون دینی دلیلی داریم که از کیفیت جسم بعد از مرگ سخن گفته باشد؟

- دیدگاه شرع از جسمانیت معاد چیست؟

- تصور جسم مادی که با فرض مادی بودنش قابل تغییر و زوال نباشد تا با حیات

جاودانه قیامت سازگار باشد چقدر می‌تواند قابل قبول باشد؟

اگر در حدّ فرضیه در رابطه به جواب سوال‌ها صحبت کنیم، می‌توانیم بگوییم: از آن جا که دایره‌ی هستی به طور گسترده حاوی موجودات به اشکال و کیفیات مختلف می‌باشد، هرچند شماری اندک از این اشکال و کیفیات مختلف برای ما معلوم‌اند نه بیشتر، اما از همین مقدار اندک نیز می‌توانیم در مورد بحث نتیجه بگیریم که جسمانیت در قالب صورت غیر مادی یک امر ممکن است و می‌توانیم جسمی را تصور کنیم که اصلا در دایره‌ی ماده و تغییر نباشد؛ مثلاً از باب مفهوم به ذهن، عکس انسان در آینه می‌تواند نمادی از جسم غیر مادی باشد.

و از طرف دیگر در شرع مقدس نیز ممکن است فرض مسئله را داشته باشیم که از کیفیت جسم برزخی بعد از مرگ، تعریفی غیر از تعریف جسم مادی داده باشد؛ مثلاً در نقل معتبری داریم که راوی می‌گوید:

از امام صادق علیه السلام سوال کرده و گفتم: مردم فکر می‌کنند که ارواح مومنین بعد از موت در چینه‌دان مرغ‌های سبزر در حول عرش قرار دارند؟! امام علیه السلام فرمود: مومن بزرگ‌تر از آن است که خداوند روح‌شان را در چینه‌دان پرنده‌ای قرار دهد، بلکه ارواح مومنین در بدن‌هایی مثل - به شکل - بدن‌های دنیای‌شان می‌باشند.<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۴۴)

و یا در روایت معتبر دیگری با همین سوال، امام علیه السلام جواب داده که در برزخ، ارواح مومنین در باغچه‌ای هستند به هیئت اجساد بهشتی!!!

این دو روایت مربوط به احوال برزخ یعنی بعد از مرگ و قبل از قیامت می‌باشد که

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَوَلَادِ الْحَنَاطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَرَوُونَ أَنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ فِي حَوَاصِلِ طَيْرٍ خُضِرَ حَوْلَ الْعَرْشِ فَقَالَ لَا الْمُؤْمِنُ أَكْرَمُ عَلَى اللَّهِ مِنْ أَنْ يَجْعَلَ رُوحَهُ فِي حَوْصَلَةِ طَيْرٍ وَلَكِنْ فِي أَبْدَانٍ كَأَبْدَانِهِمْ. به همین آدرس در روایت معتبر دیگر دارد که می‌فرماید: ارواح المومنین فی روضة كهيئة الاجساد فى الجنة.

کیفیت حیات برزخی را به همین شکل بیان کرده‌اند، لذا به نظر می‌رسد که اجسام برزخی، مادی نیستند، بلکه صور و شکل‌های شبیه جسم مادی اند که ارواح در برزخ با آن‌ها مرتبط‌اند. اما اجسام در قیامت که مورد بحث است به نظر می‌رسد مادی باشند، همان‌طور که روایت دوم نیز اشاره دارد، زیرا بدن‌های برزخی را به هیئت و شکلی همانند اجساد بهشتی دانسته است و مفهومی این می‌شود که اجساد بهشتی مادی‌اند، اما اجساد برزخی شکلی از اجساد بهشتی هستند! نه این‌که به‌تمامه مثل بدن‌های بهشتی مادی باشند و احتمال هم دارد که اجسام برزخی مادی باشند، اما لطیف.

بنابراین معاد جسمانی و روحانی همان است که در روز قیامت ارواح انسان‌ها با اجسام مربوط به خودشان محشور می‌شوند و اما این‌که اجسام با چه کیفیت محشور خواهند شد، مادی و یا صوری؟ این مقاله آن را به بررسی خواهد گرفت.

با توجه به اشارات فوق می‌توانیم مسئله را با مقایسه بین دو دیدگاه به ساختار ذیل مورد بررسی قرار دهیم:

۱. مفاهیم کلی مسئله.
۲. دیدگاه صدرالمتألهین با دلایل و قواعدی که ایشان در این جهت بیان کرده است.
۳. دیدگاه آیت الله محسنی با دلایل و تطبیقات متون دینی که ایشان در این جهت دارد.

### ۱. مفاهیم

تبیین مفاهیم کلی بحث می‌تواند زوایای پنهان تحقیق را آشکار سازد، بنابراین ضرورت است که به‌طور گذرا مفاهیم کلی را بیان کنیم:

#### ۱،۱. مفهوم معاد در لغت

«معاد» از دید اهل زبان عرب به ضم و یا فتح حرف میم، به معنای عود و رجوع دوباره است و نیز به مکان و زمان بازگشت معادگفته می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۷)

بنابراین کاربرد این واژه در فهم زمان و مکان بازگشت مورد نظر است و اما این‌که در چه مورد برای زمان و در چه مورد برای مکان استفاده می‌شود، ضابطه‌ی خاصی ندارد و می‌توان آن را از شیوه‌ی کلام فهمید. در مورد بحث مراد از این کلمه بیشتر جنبه‌ی زمانی‌اش - روز حشر و قیامت موعود در قرآن و سنت - معروف است، اگرچند از لازمه‌ی وجود زمان، مکان

نیز می‌باشد که زمان و مکان هر کدام دیگری را با خود دارد؛ یعنی نه زمان یک واقعه‌ی زمانی را عاری از مکان داریم و نه مکان یک شیء مکانی را خالی از زمان داریم، بلکه هر کدام از زمان و مکان به لحاظ موجود زمانی و مکانی با هم هستند، زیرا هیچ شیء مادی از زمان و مکان خارج نیست. بنابراین اگر به روز قیامت همان میدان حساب می‌گوییم، بهشت و جهنم را نیز در بردارد که مکان روز قیامت است.

### ۲،۱. مفهوم معاد در اصطلاح علم کلام

معاد همان زنده شدن دوباره و حشر انسان‌ها در روز قیامت است که یکی از اصول ادیان آسمانی می‌باشد. روزی که انسان‌ها حساب اعمال دنیای خود را در آن روز حتما می‌بینند و مطابق اعمال خویش به پاداش و کیفری مناسب نایل می‌گردند؛ بنائاً طبق اندیشه‌ی کلامی معاد به همین معنا تعریف می‌شود، اما این‌که معاد تنها با محشور شدن انسان می‌باشد و یا موجودات دیگر نیز حشر دارند و همین‌طور سایر مباحث جزئی معاد، هدف این نوشتار نیست و در جای دیگری باید مورد بررسی قرار گیرد. مسئله‌ای را که ما در این مقاله درباره‌ی معاد جسمانی و روحانی به تحریر گرفته‌ایم به لحاظ کیفیت حشر اجسام در روز قیامت است. در این‌که آیا اجسام انسان‌ها به شکل مادی محشور خواهند شد، همان‌گونه که در دنیا مادی هستند و یا در قالب غیر مادی؟ سوالی است که مقاله‌ی حاضر به آن می‌پردازد.

### ۳،۱. مفهوم روحانی

از آن‌جا که عقیده‌ی حق در دو بعدی بودن قیامت است، یعنی معاد و قیامت همانند دنیا، جسمانی و روحانی است؛ این لفظ روحانی در مقابل یک عده از متکلمین قدیم و اهل حدیث که قایل به جسمانیت محضه بوده‌اند، اشاره به جنبه‌ی روحانی بودن معاد دارد. (صدرای، بی‌تا؛ ۱۶۵ و ۱۸۰)

در یک نگاه این جنبه از معاد، همان جنبه‌ی اصلی در بازگشت دوباره‌ی انسان‌ها در روز قیامت می‌باشد، یعنی اگر اداره و تدبیر بدن و یا همان جسم مادی به واسطه‌ی روح باشد که حقیقت انسان را در همین جنبه می‌دانیم، در قیامت همین بازگشت روح به جسد مهم است که مسئولیت دارد و باید مورد بازپرس قرار گیرد؛ اما بُعد جسمانی که همان ظرف فعالیت روح است، تنها جنبه‌ی آلی دارد و با وصفی که جنبه‌ی آلی دارد، وجودش در قیامت طبق عقیده‌ی حق مسلم است.

## ۱، ۴. مفهوم جسمانی

منظور از لفظ جسمانی در این بحث همان جنبه ی دیگری از معاد روحانی و جسمانی در دیدگاه اهل حق است که تحت عنوان معاد جسمانی در مقابل بسیاری از فلاسفه که تنها به معاد روحانی قایل بوده اند، به همراه معاد روحانی مطرح است. (صدرا، بی تا: ۱۶۵ و ۱۸۰)

جسمانیت معاد این معنا را به تصویر می کشاند که در روز قیامت تنها ارواح محشور نمی شوند، بلکه ارواح به همراه اجسام مخصوص به خود محشور می شوند و اما این که به چه کیفیت این اجسام محشور می شوند؟ بحث مورد تحقیق در این مقاله است که با تقابل بین دو دیدگاه بررسی می شود.

## ۲. بررسی دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه و ملاصدرا رحمته الله علیه در کیفیت معاد جسمانی

همان طور که در اول بحث اشاره شد، در این مقاله بر زاویه ی خاصی از بحث معاد جسمانی و روحانی بین دو نظریه بررسی تطبیقی و مقایسه ای صورت می گیرد؛ یکی نظریه ی ملاصدرا مشهور به صدرالمتألهین، از فیلسوفان مشهور جهان اسلام در سده های قبل از ۱۰۵۰ ه. ق که با تأسیس مکتب فلسفی - الحکمة المتعالیه - بین دو مشرب فلسفی مشاء و اشراق که سالیان دراز در نزاع های علمی خودشان گرفتار بودند، جمع نمود و دیگری دیدگاه آیت الله محسنی - متوفای ۱۳۹۸/۵/۱۴ ه. ش - که یکی از متکلمین دوره ی معاصر حساب می شود. نظریه ی هر دو اندیشمند اسلامی درباره ی اصل معاد جسمانی و روحانی یکی است و آن را به عنوان یک اصل قبول دارند که معاد در باور اسلامی، معادی جسمانی و روحانی می باشد، اما آن زاویه از بحث معاد که باید بین هر دو نظریه تطبیق و مقایسه گردد، بحث جسمانیت معاد است که جسمانی بودن معاد در روز قیامت به چه کیفیت خواهد بود؟! هر کدام از این دو اندیشمند در این جهت دیدگاه منحصر به خود را دارد که اندیشه ی دیگری آن را نمی پذیرد.

## ۱، ۲. دیدگاه ملاصدرا در معاد جسمانی

آن چه که بر اندیشه ی صدرالمتألهین سایه افکننده و گفته هایش را در مورد معاد انعکاس می دهد، حاکمیت جهان بینی و باورهای دینی وی بر اندیشه ی فلسفی اش می باشد که از یک طرف عالم اسلامی و معتقد به جهان بینی الهی و ماورای طبیعت است و باید مدافع آن باشد و از طرف دیگر ذهن تعلیمی اش متأثر از تفکرات فلسفی است که در



طول تاریخ بشری حاکم بوده است. چه بسا این باورهای فلسفی حتی در تضاد با جهان بینی ادیان آسمانی بوده‌اند که نمی‌توانستند اندیشه‌ی ماورای طبیعت را بالکل و یا معاد را بالخصوص باور کنند و یا اگر باور و عقیده داشتند، اما به همان شیوه‌ی تفکر فلسفی که چندان با گفتارهای مبلغین ادیان سازش نداشتند، معتقد بوده‌اند. بدین جهت ملاصدرا در ابراز اندیشه‌ی دینی و فلسفی خود مجبور است که از یک طرف تفکرات فلسفی و آنچه را که مشرب فلسفی‌اش قبول دارد حفظ کند و از طرف دیگر باورهای دینی‌اش نیز خدشه‌دار نشود و باید تلاش کند تا این دو سوژه‌ی فکری خود را تا حد ممکن جمع نماید. روی همین جهت است که به خود حق می‌دهد تا برداشت‌های دیگران را در حوزه‌ی اعتقادات اسلامی محکوم و فهم خود را به گونه‌ای متفاوت از اندیشه‌ی دیگران درباره‌ی معاد و جهان بینی دینی ابراز دارد.

بدین اساس ملاصدرا اصول و قواعد اساسی را طبق اندیشه‌ی فلسفی خود درباره‌ی اثبات جسمانیت معاد مطرح می‌کند که بر اساس آن اصول نظریه‌ی ایشان درباره‌ی کیفیت معاد جسمانی مشخص می‌شود. اصول مذکور به فهم برآیند فکری ایشان و این که معاد به شکل جسمانیت در همین دنیا و یا به کیفیت دیگر خواهد بود و در روز قیامت روح با بدن (به همین کیفیت بدن مادی دنیا) مرتبط خواهد بود و یا خیر، بلکه با بدن غیر مادی مرتبط است؟ کمک می‌رساند.

## ۲، ۲. اصول اساسی ملاصدرا در اثبات جسمانیت معاد

طبق این اصول، صدرا اثبات می‌کند که معاد همان‌گونه که روحانی است جسمانی نیز می‌باشد، ولی در نهایت معاد جسمانی به مقتضای این اصول مطرح شده از جانب ایشان به معاد جسمانی صوری می‌رسد نه معاد جسمانی مادی.

### ۱، ۲، ۲. حقیقت هر شیء

ملاصدرا در این اصل خواسته به این شبهه پاسخ دهد که چه طور می‌شود با تمام تغییرات فزیک و کیمیایی اشیاء و یا حتی با تغییرات معنوی در بعضی اشیاء، باز این شیء، همان شیء اول باشد؟! مثلاً در نمونه‌ی محسوس محمد که طفل بوده و تا به پیری می‌رسد، با این همه تغییرات پیش آمده، باز حقیقت این محمد پیر، همان محمد دوره‌ی طفلی است در حالی که در مرور این سال‌ها تغییرات زیادی در محمد صورت گرفته است!

جواب ایشان از این شبهه این است که حقیقت هر شیء، همان نحوه ی وجود خاص او می باشد نه ماهیتش؛ یعنی آن چه که دچار تغییرات است، ماهیت یک شیء است نه وجود خاص او، درست است که ماهیت در خارج با تغییرات موجود می شود، ولی اساس موجودیت ماهیت با تمام تغییراتش برمی گردد به «ریشه ی اصلی» که حقیقت هر شیء است و آن حقیقت همان وجود خاص اوست که در خارج منشأ این ماهیت و آثار است و آن حقیقت اگرچه شدت و ضعف داشته باشد، اما تغییر ماهوی نمی کند و بدین اساس همین محمد که حالا پیر شده همان محمد دوره ی جوانی است؛ چون همان نحوه ی وجود خاصش باقی است و تغییر نمی کند، ولی ماهیات او در طی مسیر کمال متغیر است. عَقْلاً با همین نکته ی ایشان می توانند کیفیت جسم اخروی را تشخیص دهند که در آخرت نیز همین جسم دنیوی است و جسم، شیء ای است که از خود حقیقتی دارد و حقیقت جسم که همان نحوه ی وجود خاص او باشد، اصلاً متغیر نیست. لذا معاد علاوه بر روحانی بودن، جسمانی نیز می باشد.

اما ماهیت این وجود خاص، حتماً متغیر است و کیفیت جسم اخروی نمی تواند همین کیفیت جسم دنیوی در قالب ماده باشد، بلکه حقیقت جسم با تغییرات ماهیت خود در آخرت در قالب جسم فعلی خواهد بود که مادیت در آن معقول نمی باشد و حقیقت جسم باید با کیفیت دیگری در آخرت مبعوث شود نه با همین کیفیت دنیوی و الا دار دنیا خواهد بود نه دار آخرت.

### ۲،۲،۲. تشخیص هر شیء

ایشان در این اصل می خواهد بگوید: همان طور که حقیقت هر شیء همان وجود خاص او است که در خارج است، تشخیص هر شیء نیز به همان وجودش است، یعنی تشخیص وجود یک شیء با هم یکی است و اما ماهیات خارجی اشیاء همان سرحدات عدمی هستند که به نام لوازم و عوارض مشخصه معروف شده اند، ولی واقع امر این است که تشخیص هر شیء به واسطه ی وجود خاصش است نه لوازمش و این لوازم همان سرحدات عدمی یک وجود از وجود دیگر است و امر عدمی نمی تواند مشخص باشد، بلکه تنها آن وجود خاص شیء است که از وجود شیء دیگر متمایز است؛ مثلاً مورچه نمی تواند ملخ باشد و الا اگر تشخیص هر شیء به وجودش نباشد، بلکه به واسطه ی لوازمش باشد، باید دیگر آن

محمد دوره‌ی طفلی، محمد دوره‌ی پیری نباشد! زیرا لوازم شیء بعضاً وگاهی کلاً از بین می‌رود و در زمان بعدی، شخص دوم همان شخص اول نخواهد بود، در حالی‌که اشخاص با تحولات فزیک‌ی و مادی‌شان باز همان شخص اول هستند؛ همان‌گونه که در افراد انسان می‌بینیم و هیچ‌کدام اختلاط در میان اشخاص موجود نمی‌شود و این بدان معنا است که تشخص فرد به همان وجود خاص خودش است.

### ۲، ۳. شدت و ضعف ذاتی وجود

این اصل در پاسخ به شبهه‌ی به وجود آمده از دو اصل اولی است: زمانی‌که تمام آثار و ماهیات و نیز تشخص موجودات به واسطه‌ی وجود خاص‌شان باشد، پس چرا این همه اختلاف موجودات خارجی را مشاهده می‌کنیم؟ بلکه طبق اصالت وجود نباید شاهد این همه اشیای مختلف باشیم؟! ایشان جواب شبهه را طبق اصل سوم داده که وجود بذاته دارای مراتب شدت و ضعف است، یعنی وجود ضعیف همان وجود قوی است، منتهی اختلافش در شدت و ضعف است که همین مابه‌الاختلاف یعنی شدت و ضعف باز به همان مابه‌الاشتراک که وجود است برمی‌گردد و به سخن دیگر این شدت و ضعفش از خود وجود است نه از خارج وجود. اصل سوم می‌تواند رمز سلسله‌ی مراتب هستی را در همه‌ی موجودات از پایین‌ترین تا بالاترین وجود بیان کند؛ از طرف قوسی نزولی هرچند وجود ضعیف شد، دچار گرد و غبار ماده شده و در دار فساد و هلاکت تنزل می‌کند (عالم ماده) و از آن طرف هرچند صعود کرد پیراسته از همه‌ی شوائب ماده، فساد و هلاکت است تا می‌رسد به وجودات فعال و بالاتر از آن به اصل و مرکز هستی که وجود ذات اقدس الهی باشد.

طبق این اصل همان‌طور که روح انسان در دار هستی است و روز به روز به طرف کمال صعود می‌کند، همین‌طور حقیقت جسم انسان نیز هرچند از عالم فساد و ماده بیرون شود، قوی‌تر می‌شود و حرکتش به سوی قوس صعودی، او را از عالم ماده خارج می‌کند و به عالم دیگر می‌رساند تا وجودش شدت می‌گیرد. بنائاً در این مسیر نزولی و صعودی هرچند از اختلافات که در حلقه‌ی وجود مشاهده می‌شود به نام ماهیات اشیاء است و این ماهیات حقیقت اشیاء نیستند تا مثلاً جسم اخروی غیر این جسم مادی دنیوی باشد، نه خیر! بلکه جسم اخروی عین همین جسم است منتهی با تغییرات ماهیتش، چراکه این جسم نمی‌تواند در آخرت به همین کیفیت مادی مبعوث شود و الا آخرت نخواهد بود. به سخن

دیگر جسم انسان نیز همانند روح او یک حقیقت است که می‌تواند در تکوّنات مختلف سیر کند که در دنیا حقیقت جسم به گونه‌ی مادی است و در آخرت همین جسم به تگّون صوری و مجرد موجود خواهد شد، آن هم به کمک نفس.

#### ۴، ۲، ۲. هُویّت بدن

این اصل بیشتر از اصول دیگر، صدرار را در جهت اثبات معاد جسمانی طبق دیدگاه خودش کمک می‌کند. از آن جا که بدن در روز آخرت باید همین بدن باشد، آیا هویّت بدن بنفسه و ذاته است و یا به واسطه‌ی جرمش؟! اگر به واسطه‌ی جرمش باشد، دیگر این بدن نمی‌تواند همان بدن اخروی باشد و در آخرت این جرم مادی جایگاهی ندارد؛ چون جسم در دارِ آخرت صعود کرده و به مرحله‌ی فعلیت رسیده و قابلیت ندارد با جرم مادی دنیا محشور شود و افزون آن که اگر هویّت بدن به جرمش باشد، دیگر آن بدن اخروی این بدن مادی نیست؛ چون این جرم همه روزه در حال تحول و تغییر است. بنائاً اصل مذکور خود نشان می‌دهد که هویّت بدن بنفسه و در ذاتش خوابیده است نه به واسطه‌ی جرم و ماهیت که در خارج مشاهده می‌شود. طبق این اصل می‌توانیم بگوییم: بدن در آخرت عین همین بدن دنیا است و معاد می‌تواند روحانی و جسمانی باشد، منتهی نه با همین کیفیت مادی، بلکه این بدن با حفظ هویّت خود در آخرت، نحوه‌ی متناسب با آن جا را خواهد داشت که مرحله‌ی کمال جسم است.

#### ۵، ۲، ۲. کیفیت دیدن یک شیء

پیرامون این اصل، بدین جهت سخن گفته می‌شود: زمانی که بدن را در آخرت می‌بینیم، چه گونه می‌فهمیم که این بدن اخروی همان بدن دنیوی است در حالی که بدن تغییرات زیادی دیده تا به این مرحله از کمال رسیده و تمام شوائب ماده را از خود دور کرده است؟ جواب صدر این است که حقیقت دیدن به واسطه‌ی شبکه‌ی چشم نیست، آن گونه که بین علمای طبیعت معروف شده است که شبیح - سایه شیء خارجی - بر شبکه‌ی چشم افتاده و دیدن محقق می‌شود و نه هم حقیقت دیدن به خروج شعاع از چشم به سوی اشیاء خارجی است که در بعضی دیدگاه‌ها مطرح است و نه هم سایر دیدگاه‌های مطرح در کیفیت دیدن؛ بلکه حقیقت دیدن آن است که نفس انسان اختراع می‌کند. یعنی نفس خودش فاعل است و می‌تواند شبیه همان شیء خارجی را در خود

اختراع کند و آن را به مرکز تعقل و فهم انتقال دهد. طبق این اصل دیدن نفس در آخرت متفاوت از دیدن نفس در دار دنیا است، زیرا در دار دنیا در قوه، حس است، اما در دار آخرت دیدن نفس به واسطه‌ی قوه‌ی خیال و بلکه بالاتر به قوه‌ی تعقل است که به نحوی قوی‌تر است و بدین اساس است که در قیامت نفس‌ها اشتها می‌کنند و لذت چشم‌ها نفسانی است نه مادی و حسی؛ یعنی اگر لذتش بیشتر است، بدین جهت است که لذتی خالی از شائبه‌ی ماده است و کدام خللی ندارد، بلکه لذتی کامل است.

### ۲، ۲، ۶. عالم سه‌گانه

ملاصدرا در این اصل، عالم دار وجود را که یک امر واحد است، به واسطه‌ی اختلاف مراتب وجود به سه عالم تقسیم کرده است که پایین‌ترین آن، عالم ماده و دار فساد می‌باشد و همیشه در معرض زوال و هلاک است و ضعیف‌ترین مرحله که از خود هیچ چیزی ندارد و هر باد تندی او را به حرکت می‌آورد تا در آخر امر، مرگ او را از این عالم خارج می‌کند و به عالم دوم می‌رساند که عالم مثال و خیال و برزخ است. عالمی که مرحله‌اش قوی‌تر از عالم ماده است؛ یعنی عالم مثال اگرچه همان اشکال عالم ماده است، اما خالی از خواص ماده است و بعد از این عالم، عالم اعلی و قدس است که جزء «تعقل» حتی مثالی هم در کار نیست.

معاد جسمانی صدرا، طبق این اصل اصلاً نمی‌تواند در قالب ماده باشد، خصوصاً در دار بهشت و جهنم که مرحله‌ی بعد از عالم مثال است. یعنی عالم عقلانی که اگر جسم اشتها می‌کند عقلانی است، چون خودش عقلانی شده و اگر چشم‌ها لذت می‌برد عقلانی است، چون خودش عقلانی شده است و آن لذت ناقص دنیایی نیست که در معرض زوال باشد، بلکه آن‌جا همه‌ی لذت‌های جسم از طریق اعضای عقلانی است که نفس اختراع کرده است و همین‌طور در طرف مقابل، عذابش به مراتب از عذاب دنیایی سخت‌تر است، چون عقلانی است و درکش از عقاب قوی‌تر.

### ۲، ۲، ۷. خصوصیت انسان در بین مخلوقات

ملاصدرا در این اصل، انسان را از بین سایر مخلوقات، موجودی معرفی می‌کند که با حفظ تشخصش، دارای ویژگی تعدد اکوان<sup>۱</sup> است؛ یعنی انسان در مسیر هستی خود دارای

۱. اکوان جمع‌گون به معنی عالم هستی و مخلوقات می‌باشد و در این‌جا -کلام صدرا- جمع کائن به معنی پیدایش است؛ یعنی انسان در مسیر هستی خود دارای پیدایش‌های مختلفی است و با حفظ هویت و تشخص خود از این اکوان مختلف می‌گذرد.

مکان‌ها و بود و باش‌های مختلفی بوده و هست که بعضی بر بعضی دیگر مقدم است. مثلاً کون بود و باشی که انسان در همین دنیا دارد، همان انسان مادی و بشری است از زمان طفولیت تا کهولت، سن و مرگش همه در همین دار می‌باشد و بعد از این کون دنیوی به تدریج صعود کرده و قوی‌تر و لطیف‌تر شده تا می‌رسد به کون اخروی و می‌شود انسان اخروی نفسانی، دارای اعضای نفسانی و گاهی صعود کرده و می‌رسد به کون عقلی و می‌شود انسان عقلی که برای او اعضای عقلیه است و نیز بالمقابل اشاره می‌کند به هستی انسان قبل از این مسیر طبیعی، یعنی انسان قبل از این که در این دار طبیعت بیاید و به سوی عالم برزخ و قیامت صعود کند، پیش از این نیز دارای اکوان مقدم و موخر بوده که از عالم ذر (عده‌ای از مفسرین آیه‌ی ۱۷۲ سوره‌ی اعراف را با توجه به روایات درباره‌ی عالم ذر تفسیر کرده‌اند)، شروع شده تا به مراحل بعدی آن و به دار طبیعت که فعلاً در آن قرار دارد، رسیده است. در روایات نیز نقل شده که انسان قبل از این کون طبیعی خلق شده بود. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۴۳۷) یعنی همین یک انسان با حفظ تشخص و هویت خود روی این عالم‌های مختلف قدم گذاشته؛ هم قبل از این دار طبیعت بوده که فعلاً آن را طی کرده و هم بعد از این دار طبیعت که در حال حرکت به سمت آن است. این خود نشان‌گر برتری این موجود (انسان) در بین سایر مخلوقات خداوند (جلت عظمته) می‌باشد.

### ۲، ۲، ۸. حقیقت مرگ

ملاصدرا مرگ را در اثر نابودی قوای طبیعی نمی‌داند، بلکه سبب اصلی موت را استکمال نفس دانسته که نفس با طی مراحل تکاملی خود از این جسم طبیعی، بی‌نیاز می‌شود و دیگر قابلیت نفس را ندارد و باید از بدن و لباس دنیای خود بیرون شده و لباس دیگر بپوشد. (صدرا، بی تا: ۹، ۱۸۵)

این بود تعدادی از اصولی که در کلام ملاصدرا مطرح هستند و ما بعضی از این اصول را لازم ندیدیم این جا ذکر کنیم. وی با اصول مقرر مذکور، ثابت می‌کند که معاد آن‌گونه که عده‌ای از حکمای اسلامی می‌گویند، روحانی تنها نیست، بلکه معاد روحانی و جسمانی است. منتهی جسمانیته‌ی صوری و مجرد از ماده نه جسمانیته‌ی مادی همانند دنیا. به سخن دیگر جسم اخروی نیز مانند روح در آن ماده و فساد راه ندارد و در دار آخرت محلی برای تغییر، زوال و فساد نیست، بلکه همه روحانی، عقلانی، ثابت و پایه‌دار هستند. روح به

واسطه‌ی جسم اخرویِ صوری لذت‌های عقلانی و روحانی خود را می‌برد، همان‌طور که اگر جهنمی باشند عقاب عقلانی خود را می‌کشند.

بنائاً بر اساس این اصول مشخص شد که معاد جسمانی در کلام صدرالمتألهین معاد جسمانی صوری غیر مادی است نه معاد جسمانی مادی. با توجه به مبنای ملاصدرا بهتر است که بعضی از گفتارهای‌شان را به طور مستقیم نقل کنیم تا خواننده‌ی گرامی، خود بر اندیشه‌ی ملاصدرا درباره‌ی کیفیت جسم معاد واقف گردد.

ایشان در بعضی از گفته‌های خود دارد:

«فلا بدّ - من هذا التحوّل الذاتی و الاشتداد الجوهري - أن یصل إلی حدّ من حدود الوجود، ینفصل عن هذا البدن الدنیوی الطبیعی، و یستغنی عنه مکتفیا بذاته دون حاجة إلی ما تحلّه بتمامه أو ببعض قواه، فیتبدّل بوجوده الدنیوی المادی إلی وجوده الأخروی؛ إذ نسبة الدنیا إلی الآخرة نسبة النقص إلی الکمال، و نسبة الطفل إلی البالغ». (صدر المتألهین، ۱۳۸۱: ۲۳)

از آن‌جا که این نفس انسانی در مسیر حرکت به سوی مراحل بالا و سفر در جهت منزل آخرت است، باید این تحولات ذاتی و شدت جوهری را داشته باشد تا در اثر این تحول ذاتی و شدت حرکت جوهری به حدّی از حدود وجود برسد که بتواند از این بدن دنیوی طبیعی جدا شده و خود را از این کالبد مادی بی‌نیاز گردانیده و به وجود صوری اخروی مبدل شود. این تبدل ضروری است، زیرا انسان در مسیر حرکت به سوی کمال است و باید از نقص به کمال برسد و نسبت دنیا به آخرت همان نسبت نقص به کمال است، پس آخرت نمی‌تواند همین دنیا باشد، چون این دنیا که در قید عالم ماده و طبیعت است، محال است با همین کیفیت در آخرت که عالم تجرّد و کمال است، تصور شود. همان‌طور که در مثال محسوس ممکن نیست پیرمردی دوباره طفل گردد؛ آخرت نیز ممکن نیست همانند دنیا محقق شود که نفس انسانی در بدن به همین شکل و کالبدی مادی طبیعی محسوس شود! خیر! بلکه نفس در آن‌جا خود مختلّف کالبد و بدنی است که هم‌خوانی با این نفس اخروی داشته باشد و بدنش از جنسی باشد که با عالم آخرت بسازد.

و یا می‌گوید:

«آن‌جا در ماده، زوال و تغییر جا ندارد؛ اگر عین این بدن آن‌جا دیده می‌شود در اثر قدرت

نفس است که از این بدن دنیوی تصویربرداری کرده و در آن جا اختراع کرده است، همان طور که نشئه ی ضعیفی از اختراعات نفس را در بعضی اشخاص در همین دنیا و در طول تاریخ شنیده و یا بعضا خود دیده ایم. با این که نفس در این دنیا تا هنوز گرفتار مزاحمت های مادی است، بدون شک در عالم آخرت که نفس قوی تر شده و از شوغل مادی دنیوی رها گردیده، بهتر می تواند اختراع کند و همه ی قوای بدن مادی این دنیا را در آن جا به وجود بیاورد، جزاین که مادی بودن در آن جا وجود ندارد؛ زیرا عالم آخرت مرحله اش فرق می کند و همه ی این قوای حسی دنیا در آن جا به شکل قوای صوری و مجرد ایجاد می شوند. همین چشمی که فرد در این دنیا دارد، آن جا قوی تر و شدیدترش را دارا می گردد، ولی به اختراع نفس! و گویا خود نفس هم چشم است و هم گوش است و...؛ اگر لذت عالم آخرت بیشتر است به همین جهت است که همه ی قوای درکی انسان به نشأت اخروی مبدل می گردد و نشئه ی اخروی به مراتب درکش قوی تر است».

چنان که در بعضی از گفته های دیگر خود درباره ی صوری بودن دیدنی ها و شنیدنی های آخرت می گوید:

«بهذا الرجوع أصبحت النفس مخترعة للصور مشاهدة اياها بحواس التي في ذاتها بلامشاركة البدن، فان لها في ذاتها سمعا وبصرا وشما وذوقا ولمسا؛ یعنی در مسیر رجوع به آخرت، نفس مخترع صوری است که آن ها را بذاته مشاهده می کند و این نفس آن قدر قوی می شود که بدن اخروی اش در خودش است؛ این قوای مدرکه که در دنیا از طریق کالبدی مادی درک می کنند، آن جا در ذات نفس، وجود دارند و نفس خودش فی ذاته چشم دارد، گوش دارد، ذوق دارد و نیز قوه ی شامه و لامسه. یعنی در عالم آخرت دیگر بدنی هم چون بدن مادی متحول و متغییر در دنیا وجود ندارد، بلکه بدن اخروی بدنی است که نفس خودش آن را ساخته است و از جنس خودش یک موجودی صوری و مجرد که تمام قوای درکی در آن بدن به مرحله ی تجرد است و درکش قوی تر و همین طور مشاهدات و مبصراتش همه صوری هستند. (صدرا، بی تا: ۹، ۱۷۶)

در جای دیگر از کتاب اسفار در ذیل آیه ی شریفه ی «قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ»<sup>۱</sup> فرموده:



«اگر در حشر اجساد و معاد جسمانی اشکال شود که چه طور این همه اجسام از اولین تا آخرین شان در قیامت محشور می‌شوند، چرا که این امر خودش موجب تزامم اجسام در آخرت خواهد بود؟! در جواب این سوال، آیه‌ی شریفه‌ی فوق را مطرح کرده که: خداوند طبق آیه‌ی شریفه بندگان را متوجه کرده که در قیامت اولین و آخرین جمع می‌شوند و هیچ کدام تزاممی موجود نمی‌شود؛ چرا و دلیلش چیست؟ ملاصدرا دلیل آن را همان اندیشه‌ی خودش درباره‌ی معاد جسمانی بیان می‌کند: «لاتزامم بین الاجساد فی نحو الوجود الاخری لما ذکرناه أن الصور هناک غیر قائمة بالمواد الوضعية المقيدة بالجهت المکانية بل أن ناشئة من تصورات نفسانية کما لاتزامم فی الصور الموجودة فی اذهاننا...»؛ یعنی اگر در بین اجساد اخروی تزامم نیست چون نحوه‌ی وجود اخروی اجساد از نحوه‌ی دنیوی آن‌ها متفاوت است، صور اجساد اخروی قایم بر مواد وضعیه، مقید به جهات مکانی و مادی نمی‌باشند، بلکه صور اجساد اخروی ناشی و ایجاد شده از تصورات نفس است. یعنی بدن‌هایی که در آخرت موجود می‌باشند، همه اختراع خود نفس است که هیچ کدام شائبه‌ی ماده در آن‌ها وجود ندارد تا بحث و اشکال تزامم اجسام مطرح شود، همان‌طور که در بین صور موجود در ذهن خود ما که چون صور مجرده هستند نه در قالب ماده، تزاممی وجود ندارد. صور اخروی نیز چنین حالتی دارند. (صدرا، بی تا: ۹، ۲۱۶)

در جای دیگر می‌گوید:

«وَأَنَّ هَذَا الْبَدَنَ بَعِينَهُ مَحْشُورٌ فِي الْآخِرَةِ بِصُورَةِ الْأَجْسَادِ». (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۲۵)

در این عبارت به طور واضح می‌فرماید: همین بدن دنیوی بعینه در آخرت محشور می‌شود، اما به چه کیفیت؟ مادی و فزیکمی؟ نه خیر، بلکه به صورت اجساد دنیوی محشور می‌شوند و همان صور اختراع شده‌ی نفس است که نفس در اثر قوت و شدتی که در آخرت پیدا می‌کند، عین همین بدن دنیوی را آن‌جا اختراع می‌کند؛ یعنی نفس و روح که نیاز به کالبد دارد در آخرت خودش آن کالبد خود را می‌سازد، آن هم به صورت اجساد نه این‌که مثل اجساد دنیوی مادی باشد و در معرض زوال.

اگر به این کلمات ایشان دقت شود، دقیقا همان معاد جسمانی صوری به دور از ماده و حالات ماده را بیان می‌کنند که: در قیامت حشر اجسام در قید ماده نمی‌باشد، بلکه همه صور مجرده‌ای هستند که هیچ جایی را اشغال نکرده و به کلام دیگر اجسام اخروی همان

عکس برداری‌های نفس است که عین شکل‌ها و صور اجسام دنیوی را نفس در آن جا عکس برداری کرده است، مثل آن‌که ذهن ما در همین دنیا از اشیای خارج عکس برداری می‌کند و ما هیچ کدام احساس تزاخم و ضیقی مکان را از آن‌ها در ذهن خود نداریم، چون همه صوری و مجرد از ماده هستند و هیچ مکان مادی را اشغال نمی‌کند تا تزاخم مطرح باشد.

بنائاً از بیانات ملاصدرا و همین‌طور از اصول و قواعدی که در راستای اثبات معاد جسمانی به کار برده است، به دست می‌آید که دیدگاه‌شان درباره‌ی جسمانیت معاد، جسمانیت مادی نیست و تمام آیات و روایاتی که معاد را مادی و فزیکی تعریف می‌کنند، باید طبق دیدگاه ایشان به آن چه که بر مبنای فلسفه‌ی خود از تعریف معاد دارند، تأویل برده شوند. بدین اساس آیات و روایاتی که به گفته‌ی متکلم مورد بحث ظهور ابتدایی در مادیت معاد دارند، همه را توجیه کرده تا به نحوی آیات و روایات را با معاد صوری و عقلی مطابق دیدگاه خود موافق سازد.

### ۳. دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله پیرامون معاد جسمانی

در این بخش از تحقیق، اندیشه و گفتارهای آیت‌الله محسنی که دیدگاه‌شان در تقابل با دیدگاه ملاصدرا قرار دارد را به بررسی می‌گیریم. ایشان به شدت مخالف صوری بودن معاد بوده و آن را در تضاد با روح آیات و روایات می‌دانند. معظم‌له جسم اخروی را مادی تعریف کرده‌اند.

#### ۳.۱. مادی بودن بدن اخروی در اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله

از آن جا که بینش آیت‌الله محسنی رحمته‌الله بیشتر در جهت کلام است و از جمله‌ی متکلمین به حساب می‌آیند نه فلاسفه، بخشی از گفته‌های فلاسفه را درباره‌ی الهیات، خالی از واقعیت و خیالاتی که فلاسفه دچار آن شده‌اند، می‌دانند. از جمله درباره‌ی صدرا -که بیشتر فهم خودش را درباره‌ی الهیات، الهام و ذوق و الطاف خفیه می‌داند- ایشان می‌فرماید: «که این نوع ادعای عرفان و الطاف مربوط به خود ایشان است و به آن کاری نداریم و چیزی هم نمی‌دانیم، ولی درباره‌ی جسمانیت معاد؛ کلام صدرا جزء معاد روحانی چیزی دیگر را در بر ندارد و گفته‌ی ایشان مخالف معاد در کلام وحی است.»

لذا در برخی از گفته‌های خویش بعد از نقل کلام صدرا چنین دارد:

«اقول: ... و البدن الصوری عندهم غیر المادی و هو الذی انشأته النفس دون ما یخرج من القبور و ما یبعث من الاجداث، و فی الحقیقة أن ما ذکره هولاء - ای الفلاسفه - لیس هو البدن المُعاد، بل هو بدن مبتدأ أنشأه النفس، و المحقق فی المعاد و القیامة عند القرآن هو البدن المُعاد من الارض». (محسنی ۱۳۹۳: ۱۸۳)

بدن صوریِ اخروی نزد صدرا و سبزواری و سایر فلاسفه ی اسلامی، غیر مادی است و به سخن دیگر همان بدنی است که نفس آن را در روز قیامت ایجاد کرده است و غیر آن بدنی است که به فرموده ی قرآن از قبرها خارج می شوند و در حقیقت بدنی را که فلاسفه در معاد ذکر کرده اند، بدنِ عود کرده نیست، بلکه بدنی است که نفس در همان جا آن را ایجاد کرده است در حالی که بدنِ موجود در قیامت و معاد از دید قرآن همان بدن خارج از زمین است و این یعنی آن که عده ای از فلاسفه ی اسلامی دیدگاه شان در این باره برخلاف ظاهر قرآن است. قرآن می فرماید: «در روز قیامت بدن ها از همین زمین خارج می شوند»، اما صدرا و بعضی از تابعین شان می گویند: بدنِ آخرت، همان جا توسط نفس شبیه بدن دنیوی (از جهت صورت نه از تمام جهات) ساخته می شود.

آیت الله محسنی رحمته الله علیه در بخشی از کتاب معاد خود می فرماید:

«لا شک فی أن الحیاة الاخریة فی الدین الاسلام جسمانیة کما فی الدنیا، و أن الانسان فی القیامة یوجد ببدن مادی و روحه المجرد، و تأویل الحیاة الاخریة بالحیاة الروحیة فقط، رد علی کثیر من آیات القرآن و مخالفة علانیة للدین الاسلامی». (محسنی، ۱۳۹۳: ۳۸)

در این بخش از کلام آیت الله محسنی رحمته الله علیه به صراحت دیده می شود که بر اساس دین اسلام زندگانی آخرت و قیامت را جسمانی و همانند دنیا می داند که انسان در قیامت نیز با بدن مادی و روح مجرد محشور و مبعوث می شود و بعد می فرماید: تأویل زندگانی اخروی به زندگانی روحانی تنها، ردّ بر بسیاری از آیات قرآن مجید و مخالفت علنی با دین اسلام است.

دیدگاه مذکور به طور روشن متوجه ملاحظه و پیروان وی است که قبلاً نظریه ی آن ها مشخص شد. آنان بر این باور بودند که در آخرت عین همین بدن های دنیایی است، اما بدنی مطابق با عالم آخرت (بدون کدام ماده و خواص آن). در بخش بعدی به آیاتی از قرآن شریف اشاره می شود که طبق آن نصوص قرآنی، آیت الله محسنی زندگانی قیامت را به

همین شکل دنیایی - روح با بدن مادی - می‌داند. هرچند ایشان عقلاً محال نمی‌داند که بدن اخروی یک بدن مجرد و صوری باشد نه مادی، ولی طبق آیات صریح قرآن، می‌فرماید: در قیامت نیز روح با بدن مادی همانند دنیا محسوس خواهد بود نه با بدن صوری و مجرد که ملاصدرا در نظر دارد.

ایشان در جای دیگری از کتاب معاد می‌فرماید:

«آیا بدن مادی اخروی از مواد جدید ساخته می‌شود و یا این که بدن مادی آخرت، تماماً همین اجزاء و ذرات منتشره در قبر است که روز قیامت دوباره به اذن خداوند همین مواد اولیه رشد کرده و بزرگ می‌شوند؟» در جواب می‌فرماید: «هر دو فرضیه عقلاً محتمل است و ممکن بدن مادی اخروی از مواد جدید ساخته شود و اشکال نمی‌شود که اگر بدن، جدید باشد عقاب و ثواب قیامت بر شئی دیگر خواهد بود، چون عقاب و ثواب را روح می‌برد و بدن، تنها وسیله‌ی درک ثواب و عقاب است و لذا تبدیل وسیله کدام مشکلی ندارد.» (محسنی، ۱۳۹۳: ۴۰-۳۸)

ولی ایشان طبق فرمایشات قرآن مجید احتمال اول را قبول نکرده و می‌فرماید: «اکثرو بلکه همه‌ی مواد بدن مادی اخروی را همین مواد دنیایی تشکیل می‌دهند که به اذن خداوند در روز قیامت اجزاء منتشره در قبرها زنده شده و دوباره رشد می‌کنند»<sup>۱</sup>.  
در جای دیگر از کتاب مذکور می‌فرماید:

«خلاصة الکلام فی المعاد امور: اول. روح موجود در برزخ، روز قیامت با بدن دنیایی خود متصل می‌شود؛ دوم. بدن روز قیامت جسمانی و مادی است؛ سوم. تمام جسم آخرت و یا مقداری از آن از همین زمین گرفته می‌شود؛ چهارم. جسم تشکیل شده در آخرت از اجزای متفرقه‌ی بدن مرده‌ها می‌باشد که از قبرها و... به اذن خداوند جمع شده و بدن مادی اخروی را می‌سازد.» (همان: ۵۴)

در عنوان دیگر می‌فرماید:

«القیامة بمواقفها و جنتها و جحیمها مادیة؛ روز قیامت با تمام مواقف خود از بهشت و جهنم گرفته تا همه مکان‌های آن مادی هستند.» (همان: ۲۶۱)  
بنائاً از کلمات آیت‌الله محسنی روشن است که دیدگاه ایشان در مورد کیفیت معاد

جسمانی در تقابل کامل با دیدگاه ملاصدرا قرار دارد و هیچ‌کدام نقطه‌ی اشتراک در این جهت بین هر دو دیده نمی‌شود و تنها در تعبیر است که هر دو معاد را جسمانی و روحانی می‌دانند، اما این‌که معاد چگونه جسمانی است؟ دیدگاه هر دو بالتمامه در مقابل هم دیگر قرار دارد. توضیح آن‌که که صدرا معاد جسمانی را جسمانی صوری و مجرد از ماده می‌داند، در حالی‌که آیت‌الله محسنی معاد را جسمانی مادی می‌داند. توضیحات بیشتر حول نظریه‌ی آیت‌الله محسنی را در بخش بعدی ملاحظه می‌فرمایید.

### ۲، ۳. مستندات معاد جسمانی مادی

در این بخش بیشتر تمرکز می‌کنیم به این مطلب که آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه چگونه و به چه دلیل اندیشه‌ی معاد جسمانی مادی را تأیید و اختیار می‌کند. بدون شک آیات زیادی از قرآن مجید وجود دارند که ظاهراً و یا بالاتر، نصی بر معاد جسمانی مادی می‌باشند و هیچ عاقلانه و عالمانه نیست که این آیات تأویل شود به معاد جسمانی صوری مجرد از ماده. نمونه‌هایی از آن آیات در ادامه ذکر می‌شود:

### ۱، ۲، ۳. قیامت و برانگیخته شدن از قبر

﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾<sup>۱</sup> و این‌که رستاخیز آمدنی است و شکی در آن نیست و خداوند تمام کسانی را که در قبرها هستند زنده می‌کند.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه ذیل این آیه‌ی شریفه می‌فرماید: «معلوم است که مراد از «مَنْ فِي الْقُبُورِ» بدن‌های مادی موجود در قبرها می‌باشند نه روح‌تنها و یا صورت مجرد از بدن که صدرا در آخرت به آن قایل است».

### ۲، ۲، ۳. قدرت الهی بر جمع استخوان‌ها در روز قیامت

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾<sup>۲</sup> آیا انسان می‌پندارد که هرگز استخوان‌های او را جمع نخواهیم کرد؟! آری قادریم که حتی خطوط سر انگشتان او را موزون و مرتب کنیم!

بدون شک این آیه راجع به جمع استخوان‌ها در روز قیامت است و این صراحت را

۱. الحج: ۷.

۲. القیامه: ۳.

نمی شود توجیه کرد و بالاخره خداوند قادر خودش به صراحت خبر می دهد که جمع استخوان ها در روز قیامت برای او آسان است و این که در اندیشه ی فلسفی این امر بعد دارد، سبب نمی شود که خداوند بر حیات استخوان ها و ادامه ی حیات مادی در قیامت قادر نباشد، همان خدایی که این موجودات را از اول خلق نموده، باز قادر است که همین ماده را در قیامت بقاء بخشد؛ چنانچه بعضی از اندیشه های علمی نیز وجود دارد که می گوید: ذرات و مواد عالم هستی اصلاً نابودی ندارد. (محسنی، ۱۳۹۳: ۵۳)

### ۳، ۲، ۳. زنده کردن استخوان های خاکستر شده برای بار دوم

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾<sup>۱</sup> و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد و گفت: چه کسی این استخوان ها را زنده می کند در حالی که پوسیده است؟! بگو: همان کسی آن را زنده می کند که نخستین بار آن را آفرید؛ و او به هر مخلوقی دانا است.

در ذیل این آیه ی شریفه آیت الله محسنی می فرماید: «الآیه بتمام کلماتها دالة علی احیاء العظام الرمیمة عند اقل دقة». (همان، ۴۰) آیه ی شریفه با تمام کلمات خود بر زنده شدن استخوان های خاکستر شده دلالت دارد.

خصوصاً که سوال از استخوان های فرتوت و خاکستر شده در همین دنیا بوده، خداوند در جواب از همین سوال فرموده: همان کسی که برای اولین بار این استخوان ها را حیات بخشید برای بار دوم نیز قادر است که همین استخوان ها را زنده کند. انشاء و ایجاد مرتبه ی اول وقتی معنا دارد که انشاء دوم نیز بر روی همین استخوان ها باشد و اگر در روز قیامت بدن صوری و مجرد از ماده باشد، دیگر نه حیات از استخوان ها معنا دارد و نه هم طرح اولین بار و دومین بار، بلکه آن بدن صوری، شیء دیگر خواهد بود. بنائاً آیه ی فوق به طور واضح گفته های صدر المتألهین را که بدن قیامت را صوری و مجرد از ماده می داند، رد می کند.

### ۳، ۲، ۴. مراحل سه گانه ی ارتباط انسان با خاک

﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾<sup>۲</sup> ما شما را از آن - زمین -

۱. یس: ۷۸.

۲. طه: ۵۵.

آفریدیم و در آن باز می‌گردانیم و بار دیگر (در قیامت) شما را از آن بیرون می‌آوریم.

در این آیه‌ی شریفه مسئله‌ی آفرینش انسان‌ها از خاک و برگشتن دوباره در خاک و سرببر آوردن از خاک در روز قیامت مطرح شده است و گویای مادی بودن قیامت است و به سخن دیگر خروج از این قبرها جزء به خروج بدن‌های مادی به امر دیگر قابل توجیه و تأویل نیست.

### ۳، ۲، ۵. انکار معاد مادی و جواب آن

﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا، قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا، أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ؛﴾<sup>۱</sup> وگفتند: آیا هنگامی که ما استخوان‌های پوسیده و پراکنده‌ای شدیم، دیگر بار آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟! بگو: شما سنگ باشید یا آهن، یا هر مخلوقی که در نظر شما از آن هم سخت‌تر است (و از حیات و زندگی دورتر می‌باشد، باز خدا قادر است شما را به زندگی مجدد بازگرداند) آن‌ها به زودی می‌گویند: چه کسی ما را باز می‌گرداند؟! بگو: همان کسی که نخستین بار شما را آفرید.

این آیه‌ی شریفه نیز دلالتش بر معاد مادی روشن است و همان استبعادی که همیشه در ذهن انسان‌ها نسبت به معاد مادی مطرح بوده و هست را با این حرف جواب داده که: خداوند قادر است بر احیا و دوباره زنده کردن، مثل بار اول که شما را آفرید اگرچه نزد شما بسیار بعید به نظر برسد.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه ذیل این آیات شریفه می‌فرماید: «هذه الآيات تدل - دلالة ظاهرة - على أن الابدان المعادة للانسان مادية عنصرية باى شكل كانت حتى وإن كان مقدار منها ماديا؛ این آیات شریفه به طور ظاهر و روشن دلالت می‌کنند بر این‌که: بدن‌های عودکرده در روز قیامت، عنصری مادی است، ولو به هر شکلی که باشد از ماده بودن خارج نیستند.

### ۳، ۲، ۶. معراج و مادیت آن

﴿وَلَقَدْ رَأَى نَزْلَةَ أُخْرَىٰ ﴿عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ﴾ ﴿عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾ ﴿إِذْ يُغَشَى السِّدْرَةَ مَا يُغَشَى﴾ ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾؛<sup>۲</sup> و بار دیگر نیز او را مشاهده کرد، نزد سدره المنتهی، که جنت المأوی در آن جا است، در آن هنگام که چیزی

۱. الاسراء: ۵۱.

۲. النجم: ۱۸-۱۳.

(نور خیره کننده ای) سدره المنتهی را پوشانده بود، چشم او هرگز منحرف نشد و طغیان نکرد آنچه دید واقعیت بود، او پاره ای از آیات و نشانه های بزرگ پروردگارش را دید.

یکی از دلایل مهم آیت الله محسنی بر اثبات مادیت معاد همین مسئله ای معراج رسول الله ﷺ می باشد که معراج آن حضرت طبق ظواهر قرآن و روایات مادی بوده است و با همین جسم و کالبد مادی به ملکوت اعلاء سفر کرده است. بنائاً وقتی معراج رسول الله به طور مادی و با همین وضعیت دنیا بوده است، ثابت می شود که بهشت و سرای آخرت نیز مادی است، چون رسول الله ﷺ در معراج خود به سدره المنتهی رسید که در نزد آن بهشت بوده است و این همه دید و باز دیدشان با همین وضعیت مادی از سدره المنتهی مادی و نیز بهشت مادی بدون کدام حالت روحانی صورت گرفته است که عده ای دیگر به آن قایل هستند و معراج را روحانی می دانند نه مادی.

چنان چه ایشان در بخشی دیگر از کلام خود دارند:

«و الحال أن القرآن یصرح بأن جنة المأوی عند سدرة المنتهی التي بلغ اليها النبی ص فی حیاته و جسمه المادی فی هذه النشأة».

این کلام شان نقد بر گفته های صدر است که می فرماید: صدرا و تابعین او معاد را صورت و مجرد می دانند، این در حالی است که قرآن تصریح دارد بر این که بهشت ماوا در نزد سدره المنتهی بوده است، آن سدره المنتهی که رسول الله ﷺ در حیات خود با همین وضعیت مادی به آن قدم گذاشت. (همان، ۳۲۰)

در ادامه ی سخن دارد که:

«واعلم أن عروج رسول الاعظم والنبی الخاتم ﷺ الی السماء کان جسمانیاً عند معظم المفسرین و علماء الاسلام و کان براقه موجوداً مادياً، كما یعلم من الروایات الواردة فی المعراج»؛ بدان که عروج رسول الله ﷺ به سوی آسمان، در نزد معظم مفسرین و علمای اسلام جسمانی بوده و براقش هم موجود مادی، همان طور که از روایات وارده پیرامون معراج رسول الله ﷺ فهمیده می شود.

### جمع بندی و نتیجه گیری

۱. آیت الله محسنی و ملا صدرا هر دو قبول دارند که معاد وعده داده شده در دین اسلام و سایر ادیان آسمانی معاد جسمانی و روحانی است و دیدگاه های ضعیفی را که معاد را



تنها روحانی و یا تنها جسمانی می‌دانند، قبول ندارند.

۲. ملاصدرا بُعد جسمانی معاد و روز قیامت را بر خلاف بُعد جسمانی دنیا می‌داند، یعنی جسم در معاد یک جسم مادی نمی‌باشد، بلکه جسم در آخرت به مرحله‌ی تجرّد و فعلیت است، همانند صورت‌های معلوم و مجرد از ماده در ذهن ما انسان‌ها.
۳. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه به شدت مخالف صوری و مجرد بودن بُعد جسمانی معاد است، بنابراین معاد جسمانی را یک معاد مادی و دارای خواص ماده می‌داند و برداشت معاد روحانی محض را در تضاد با متون دینی دانسته و می‌فرماید: این‌که جسم در معاد یک جسم صوری و مجرد از ماده باشد، همان اندیشه‌ی باطلی است که معاد را تنها روحانی می‌داند نه روحانی و جسمانی.

### فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: انتشارات دار الفکر.
۲. شبر، سید عبد الله (۱۴۲۴)، حق الیقین فی معرفة أصول الدین، قم: انتشارات انوار الهدی.
۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲)، قاموس قرآن، ج ۷، تهران، انتشارات دار الکتب الإسلامية.
۴. کلینی، محمد (۱۴۰۷)، کافی، ج ۳، تهران: انتشارات دار الکتب الإسلامية.
۵. مجلسی، محمد باقر (بی‌تا)، حق الیقین، بی‌جا: انتشارات اسلامی.
۶. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۳۹۳)، المعاد فی ضوء الدین، عقل و العلم، کابل: بی‌نا.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، روح از نظر دین، عقل و علم روحی جدید، قم: بی‌نا.
۸. ملاصدرا، محمد شیرازی (۱۳۸۱)، زاد المسافر، قم: تبلیغات اسلامی.
۹. \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، الحکمة المتعالیة، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.

## حوادث عالم قبر

### برگرفته از آثار مکتوب آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه و بعضی منابع دیگر

حجت الاسلام سیدحسن موسوی ذاکری

#### چکیده

بر اساس آموزه‌های اسلامی، عالمی که انسان‌ها بعد از مرگ و بعد از جدایی روح از بدن، پیش رو دارند، عالم قبر (برزخ) می‌باشد. اولین مرحله‌ی این عالم، سوال قبر است که به باور گروهی از متفکران خطاب به بدن مثالی است و به باور گروهی دیگر، خطاب به بدن مادی موجود در قبر خاکی. این عالم برای هر دو گروه، یعنی مؤمن و غیرمؤمن وجود دارد با این تفاوت که برای مؤمنان، بهشت و برای کافران، جهنم است. در عالم قبر (برزخ) امکان تکامل و تنزل توسط رفتارهای اختیاری، از عموم انسان‌ها - به استثنای کودکان - سلب می‌شود؛ اگرچه این امکان توسط آثار اعمالی که سابقاً در دنیا انجام داده شده، وجود دارد. واژگان کلیدی: قرآن، روایات، قبر، برزخ، آیت‌الله محسنی.

#### مقدمه

یکی از اعتقادات مسلمانان این است که انسان پس از مرگ و قبل از رسیدن برق‌آسای قیام قیامت، از عالم دنیا به عالم دیگری به نام قبر «برزخ» وارد می‌شود و در آن جا باقی است تا زمانی که در «صُور» دمیده شود. شیپور که نواخته شود، مردم از قبرها بیرون آیند، آن‌گاه به عالم قیامت وارد می‌شوند که عالم دیگری برای انسان می‌باشد و حوادث جدیدی در آن جا آغاز می‌شود و انسان با حوادث جدیدی روبه‌رو می‌گردد؛ البته آن‌چه که در عالم قبر (برزخ) وارد می‌گردد، صورت مثالی انسان است نه آن بدنی که در قبر قرار می‌گیرد. هدف ما در این پژوهش آن است که بعضی وقایع عالم قبر (برزخ) را از آثار مکتوب

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه و بعضی منابع معتبر دیگر استخراج نموده و به بررسی بگیریم.

### ۱. مفاهیم

پیش از بررسی وقایع عالم قبر (برزخ) از دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه و بعضی منابع معتبر دیگر، لازم است اشاره‌ی مختصری شود به مفاهیم: مرگ، برزخ، صور و صورت مثالی؛ زیرا تا تصور و فهم درست از ماهیت این مفاهیم نداشته باشیم، نمی‌توانیم لایه‌ها وساحت‌های آن‌ها را به خوبی بشناسیم.

#### ۱،۱. مفهوم مرگ

«مرگ» در لغت عبارت است از باطل شدن قوت حیوانی و حرارت غریزی، به عبارت دیگر فنای حیات و نیست شدن زندگانی، (دهخدا، ۱۳۱۰: ۱۳۰۹) ولی قرآن کریم و روایات نبوی صلی‌الله علیه و آله برخلاف این معنا (لغوی) که مرگ را فنا و نیستی می‌دانند، بر بقای انسان پس از مرگ تأکید می‌کند و هرگز مرگ را نابودی تلقی نمی‌کند.

از منظر قرآن کریم حقیقت مرگ انتقال روح از عالم طبیعت به عوالم دیگر و بازگشت انسان به سوی خداست. قرآن کریم در آیات متعدد از مرگ با تعابیر مختلفی یاد کرده است: الف. چشیدن؛ «كُلَّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...»؛<sup>۱</sup> هر جان‌داری (به ناچار) چشنده‌ی مرگ است. اگر انسان به کلی نابود و فانی شود، دیگر چشیدن معنایی نخواهد داشت.

ب. توفی؛ این تعبیر در مورد مرگ در حدود دوازده بار در آیات قرآن کریم به کار رفته است که به معنای دریافت کامل است و از آن جا که خداوند دریافت‌کننده است، مرگ به معنای بازگشت به سوی خداوند خواهد بود. استعمال این کلمه برای مرگ بدین معناست که انسان به تمام و کمال دریافت می‌شود و به سرای آخرت منتقل می‌گردد و چیزی از انسان پراکنده و گم نمی‌گردد.

ج. آیاتی که از مرگ به رجوع و سیر به سوی خداوند تعبیر کرده است: «إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ»؛<sup>۲</sup> در آن روز (روز مرگ) سوق و حرکت به سوی پروردگار توست (از ملاقات برزخی، قیامت، حضور در محکمه، محاکمه تا بهشت یا جهنم). این آیات نیز گواه نابود نشدن انسان با مرگ است.

۱. آل عمران: ۱۸۵.

۲. القیامه: ۳۰.

د. تشبیه مرگ به خواب و استعمال توفی در مورد هردو، گواه براین حقیقت است که انسان هم چنان که می‌خواهد، نیست و نابود نمی‌شود و با مرگ نیز از بین نمی‌رود. از مراجعه نمودن به نظریات بعضی دانشمندان غیراسلامی نیز یابیده می‌شود که عقیده‌ی آن‌ها هم نسبت به مرگ چیزی است که قرآن کریم یک هزار و چندصد سال قبل از او خبر داده است. چنان چه نقل شده که ولادیمرنگوسکی مدیریک از لابراتوارهای آکادمی علوم شوروی نیز عقیده‌اش این بوده که «مرگ با توقف ضربان قلب نیست و با اطمینان می‌توان گفت که توقف قلب به معنای مرگ نیست». (محسنی، ۱۳۹۵: ۱۳۳) در نتیجه می‌شود گفت: مرگ عبارت از انقطاع ارتباط روح و بریدن روح از بدن است. (محسنی، ۱۳۸۳: ۳۵)

### ۲،۱. برزخ

الف. لفظ برزخ در لغت به معنای حایل و مانع بین دو چیز است. (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۱۸۸) و یا مانند دیوار بین دو خانه و مرز بین دو ملک و هم چنین آن مرزی که بین آب شیرین و شور قرار گرفته و مانع مخلوط شدن آن دو است، برزخ نام دارد. در قرآن کریم در سه مورد واژه‌ی برزخ آمده است<sup>۱</sup> و در دو مورد آن، این واژه به معنای مرز، حاجب و حایلی است که در دریا، بین آب شیرین و شور قرار دارد و از مخلوط شدن آن دو نوع آب، جلوگیری می‌کند.

﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً وَحِجْراً مَّحْجُوراً﴾<sup>۲</sup>؛ اوست که دو دریا را به هم آمیخت، این خوش طعم و گوارا و این شور و تلخ است و میان آن دو مانع و حایل و سدّی نفوذناپذیر و استوار قرار داد [تا به هم مخلوط نشوند].

﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾<sup>۳</sup>؛ دو دریای مختلف (شور و شیرین، گرم و سرد) را در کنار هم قرار داد، در حالی که با هم تماس ندارند. میان آن دو برزخی است که یکی بردیگری غلبه نمی‌کند، ولی در یک مورد منظور همان عالم قبر (برزخ) است که

۱. المؤمنون: ۱۰۰، الرحمن: ۲۰، الفرقان: ۵۳.

۲. الفرقان: ۵۳.

۳. الرحمن: ۱۹، ۲۰.

مورد بحث می باشد.

ب. معنای اصطلاحی برزخ از معنای لغوی آن گرفته شده است. تفاوت معنای اصطلاحی و لغوی در این است که برزخ در لغت عام است و به هر نوع حایل و فاصله اطلاق می شود؛ اما در اصطلاح به یک فاصله ی خاص گفته می شود. در این زمینه شاید بهترین تعریف این باشد که بگوییم: برزخ فاصله ی بین دنیا و آخرت از هنگام مرگ تا برانگیخته شدن در روز قیامت است و در مواردی هم، حایل میان عالم دنیا و عصر رجعت است. علت نام گذاری برزخ این است که میان دنیا و قیامت واقع شده است و در مواردی حایل و حدّ میان عالم دنیا و دوران رجعتِ رجعت کنندگان قرار می گیرد. مقصود ما از برزخ، معنای اصطلاحی آن که از قرآن و روایات استفاده می شود، می باشد.

در قرآن کریم آمده: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ \* لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ»<sup>۱</sup> تا زمانی که یکی از آنان را مرگ در رسد، می گوید: پروردگارا! مرا [برای جبران گناهان و تقصیرهایی که از من سر زده به دنیا] بازگردان. امید است در [برابر] آن چه [از عمر، مال و ثروت در دنیا] واگذاشته ام کار شایسته ای انجام دهم. [به او می گویند: ] این چنین نیست [که می گویی] بدون تردید این سخنی بی فایده است که او گوینده ی آن است و از جلوی آن ها برزخی است تا روزی که برانگیخته می شوند.

بنابراین، فاصله ی زمانی که بین مردن و زنده شدن دوباره در روز قیامت وجود دارد، برزخ نامیده می شود و این اصطلاح از قرآن مجید گرفته شده است. (محسنی، ۱۳۸۴: ۵۴)

### ۳، ۱. صور

صور به معنای نای و ناقور و شاخ گاو که در او دمیده می شود (دهخدا، ۱۳۱۰: ۱۳۰۹) و یا این که به معنای شیپور و یا شاخ میان تهی است که معمولا برای حرکت قافله یا لشکر یا برای توقف آن ها به صدا در می آورند، البته در بین مردم آهنگ این دو با هم متفاوت بوده؛ به این قسم که شیپور توقف، قافله را یک جا متوقف می کرد و شیپور حرکت، اعلام شروع حرکت قافله بود، ولی آن نفع و دمیدن در «صور» که در قرآن کریم در حدود ده مورد از آن نام برده شده، شبیه به دمیدن در بوق است، اما حقیقت آن برای ما روشن نیست و در ابتدای

۱. المومنون: ۹۹، ۱۰۰.

قیامت در «صور» دو یا سه مرتبه دمیده می شود. (محسنی، ۱۳۷۴: ۵۱) البته در این که مراد از این صور که در قرآن کریم در ده جا به نفخ صور و در سیزده جای دیگر به صحیحه استعمال شده به معنای حقیقی خود می باشد که با آلات مترقی و متناسب با میدان قیامت و کره ی حساب صورت می گیرد و یا کنایه از اعلان ختم دنیا و قیام رستاخیز عمومی است، دو احتمال وجود دارد، ولی این که مراد از او همان معنای حقیقی آن باشد، متعین می باشد برای این که آیه ی قرآن کریم ظهور در معنای اول دارد؛ ولی باید گفت که کیفیت این بوق (صور) برای ما مشخص نمی باشد و ممکن که این بوق (صور) از مهم ترین و پیچیده ترین بوق ها باشد. (محسنی، ۱۳۷۶: ۲۶۵)

#### ۴، ۱. صورت مثالی (بدن برزخی)

«مثل» در لغت به معنای شباهت چیزی به چیز دیگر در صفات ممتاز می باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۵، ۲۹۶) و این که عالم برزخ را عالم مثال می گویند، شاید برای این باشد که عالم برزخ یک مثال کوچک و یک نمونه از عالم قیامت (از نظر ثواب و عقاب) و شبیه به آن است. آن چه که وارد عالم برزخ می گردد، صورت مثالی انسان است نه بدنی که در قبر قرار می گیرد. از ویژگی های صورت مثالی این است که ماده ندارد، اما آثار ماده مانند شکل و صورت و حد و کم و کیف و اعراض فعلیه را دارا است. بدن برزخی یا جسم برزخی و یا بدن مثالی، بدنی است که روح انسان پس از مرگ (در عالم برزخ) به آن منتقل می شود و با آن مورد عذاب یا نعمت قرار می گیرد. این بدن، ماده و خواص آن را از قبیل جرم، وزن، رنگ و ابعاد ندارد. نظریه های متفاوتی درباره ی چگونگی بدن برزخی وجود دارد. اندیشمندان اسلامی پس از نقد، بررسی، و دفع شبهات آنان، یک یا چند نظر را محتمل دانسته اند. آن چه که در این مورد مشهور می باشد این است که: روح انسان بعد از مرگ در قالب بدن مثالی قرار می گیرد.

طبق فرمایش پژوهش گر نام دار، آیت الله محسنی رحمته، در عالم برزخ انسان ها با بدن برزخی خود می خورند و می آشامند و از مجموع روایات باب برزخ به دست می آید که ارواح دارای جسم برخی می باشند و به وسیله ی آن می خورند و می آشامند. (محسنی، ۱۳۷۶: ۲۳۱) روح انسان پس از پایان زندگی در این جهان در بدن های لطیفی قرار می گیرد، همان طور که در عالم رؤیا و خواب ما دارای بدن هایی هستیم که با آن ها راه می رویم و مسافرت

می‌نماییم، اما بدن مادی و جسم ما در رختخواب بدون فعالیت به استراحت پرداخته است؛ بدن برزخی بسیاری از خواص این بدن مادی را که در دنیا با آن زندگی می‌کنیم ندارد، ولی کاملاً شبیه به آن است و روی همین حساب به آن «قالب مثالی» یا «بدن مثالی» می‌گویند. همان‌گونه که انسان در حالت خواب با مشاهده‌ی نعمت‌ها و زیبایی‌ها و خواسته‌هایش به راستی لذت می‌برد و با دیدن مناظر هولناک دچار ترس و عذاب می‌گردد به طوری که گاهی در خواب فریاد می‌زند، همین‌طور با بدن‌های مثالی است که در عالم برزخ مجرمان طغیان‌گرد دچار عذاب گشته و شهیدان و صالحان از نعمت‌های الهی بهره می‌برند. (حاجی آبادی، ۱۳۸۲: ۴۲-۴۶)

اکنون دو نظریه از نظریات بزرگان را در این باره بیان می‌کنیم:

الف. عالم ربانی مرحوم مفید در این باره می‌فرماید: «إن الله تعالى يجعل لهم أجساما كأجسامهم فی دار الدنيا ینعم مؤمنیهم فیها و یعذب کفارهم فیها و فساقهم فیها دون أجسامهم التي فی القبور یشاهدها الناظرون تتفرق و تندرس و تبلی علی مرور الأوقات...»؛ (مفید، ۱۴۱۳: ۷۷) همانا خداوند تعالی برای آنان جسم‌هایی همانند جسم‌های دنیوی‌شان ایجاد می‌کند که مؤمنان در آن اجسام، از نعمت‌های الهی بهره‌مند می‌شوند و کفار و فاسقان نیز در چنین جسم‌هایی معذب خواهند شد. این اجسام غیر از آن جسم‌هایی است که در قبرها قرار می‌گیرند و بینندگان شاهد متفرق شدن اجزاء و مندرس و کهنه شدن و از بین رفتن آن‌ها در اثر مرور زمان هستند.

ب. فلاسفه‌ی الهی از جمله ملاصدرا می‌گوید: انسان داری دو قالب و کالبد است: قالب مادی (چهره‌ی ظاهری و بیرونی) و قالب مثالی (چهره‌ی باطنی و درونی).

## ۲. ادله‌ی وجود عالم برزخ

آیات و روایات متعددی بروجوع عالم برزخ دلالت می‌کند که در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

### ۱، ۲. آیات

الف. «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ۗ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ؛ این آیه‌ی شریفه بیان‌گر این

حقیقت است که کافران و ستم‌گران گمراه به هنگام مرگ، برای انجام دادن عمل صالح و جبران گذشته‌ی خود، تمنای بازگشت به دنیا را دارند، اما برخلاف انتظارشان گفته می‌شود: این گفتار کلمه‌ای است که آنان فقط بر زبان جاری کرده‌اند و اثری ندارد و برگردانده هم نمی‌شوند. برای ایشان برزخی فرا رویشان خواهد بود و ناچار باید در آن بمانند تا روزی که برانگیخته شوند.

متفاهم از این آیه است که خداوند می‌فرماید: عالم برزخ حقیقت دارد و موقع مردن تا روز قیامت را عالم برزخ می‌گوید. جسم مادی ما در قبر می‌پوسد و روح ما پس از قطع علاقه با این بدن - بعد از مردن - به بدن برزخی تعلق می‌گیرد. (محسنی، ۱۳۹۴: ۵۵۵)

ب. «إِنِّي آمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمِعُونِ» قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ ﴿۱﴾ بِمَا عَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ؛<sup>۱</sup> من به پروردگار شما ایمان آوردم، کلام مرا بشنوید (سرانجام به جرم ایمان کشته و به او گفته شد: به بهشت وارد شو. گفت: ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگارم چگونه مرا آرمزیده و مرا در زمره‌ی کسانی قرار داد که دارای کرامت هستند.

این آیه‌ی شریفه هم به خوبی بر مدعا دلالت می‌کند، زیرا وقتی مؤمن آل یاسین را شهید کردند به او گفته شد تا داخل بهشت شود او هم آرزو کرد و گفت: ای کاش قوم من می‌دانستند که خداوند مرا بخشیده و مرا از گرامی شدگان قرار داده است.

از این آیات هم به خوبی عالم برزخ استفاده می‌شود و گرنه آرزوی مؤمن آل یس برای آگاه شدن قومش از حالات او معنا ندارد. این نکته دلالت می‌کند که قوم وی در دنیا بوده و هیچ‌گونه اطلاعی از وضعیت او نداشتند، به همین سبب نمی‌توان گفت که این آیه‌ی شریفه درباره‌ی قیامت است، زیرا سیاق آیه حاکی از آن است که بلافاصله پس از مرگ مؤمن آل یس به او گفته شد: «ادخل الجنة»؛ وارد بهشت شو و این بهشت با بهشت برزخی تناسب دارد. (فربودی، ۱۳۶۰: ۱۸) و خطاب «ادخل الجنة» از آن حکایت می‌کند که قومش او را کشتند، آن‌گاه از ساحت الهی به او ندا شد که داخل بهشت شود. این مطلب را آیه‌ی بعد «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ»<sup>۲</sup> نیز تایید می‌کند.

۱. یس: ۲۷.

۲. یس: ۲۸.



پس همین که واژه‌ی «قیل ادخل الجنة» به جای اخبار از قتل او آورده شده، اشاره به این معناست که بین کشته شدن او به دست قومش و امر شدن او به دخول به بهشت، هیچ فاصله‌ای نبوده و مثل این‌که قتل او به آن مردم، همان امر شدن او به دخول بهشت تلقی شده است، بنابراین مراد از جنت، بهشتِ برزخ است نه بهشتِ آخرت.

بعضی از مفسرین گفته‌اند: منظور از بهشت در این آیه، بهشتِ آخرت می‌باشد و معنای آیه این است که: به زودی در قیامت به او گفته می‌شود داخل بهشت شو، اگر عبارت را به ماضی آورده و فرموده: «قیل، به او گفته شده» برای این است که بفهماند این دستور محققاً صادر می‌شود. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۲، ۲۲۸)

بعضی دیگر گفته‌اند: خدای تعالی او را به آسمان برد و در آن جا به وی گفته شد: داخل بهشت شو، در نتیجه او هم چنان زنده است و تا روز قیامت در بهشت متنعم خواهد بود. (همان)

ج. «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا»؛<sup>۱</sup> معنای آیه این است که: قوم نوح به خاطر معاصی و ذنوبشان به وسیله‌ی طوفان غرق شده و داخل آتشی شدند که با هیچ مقیاس نمی‌توان عذاب‌شان را اندازه‌گیری کرد.

مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید: مراد از آتش در آیه‌ی شریفه آتش برزخ است که مجرمین بعد از مردن و قبل از قیامت در آن معذب می‌شوند، نه آتشِ آخرت. بعد می‌فرماید: این آیه خود یکی از ادله‌ی برزخ است، چون می‌دانیم که آیه‌ی شریفه نمی‌خواهد بفرماید: قوم نوح غرق شدند، و به زودی در قیامت داخل آتش می‌شوند تا منظور از آتش، آتشِ قیامت باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۰، ۵۴) منتها، مرحوم آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه استدلال توسط این آیه را قبول ندارد و می‌فرماید: اشکالی که از نظر نگارنده (آیت‌الله محسنی) وارد می‌آید این است که قوم نوح بدتر از فرعون و درباریان او نیستند. در جایی که خداوند ادخال آن‌ها را به آتش مربوط به قیامت می‌داند و عذاب برزخ آن‌ها عرضه شدن به آتش است، بنابراین ممکن است که به استناد آن آیه بگوییم که زمان ادخال نار قیامت باشد. (محسنی، ۱۳۸۴: ۶۸)

این بود دسته‌ای از آیات در این مورد؛ افزون بر آیات مزبور، آیات دیگری را نیز می‌توان

یافت که به نوعی برحقایق برزخی دلالت داشته و برای اثبات عالم پس از مرگ قابل بهره برداری است و ما به همین مقدار اکتفاء می کنیم.

### ۲، ۲. روایات

درباره ی اثبات، کیفیت و ویژگی های عالم برزخ روایات زیادی وارد شده است که آیت الله محسنی رحمته الله علیه این روایات را تحت عنوان روایات معتبرالسند و غیر معتبرالسند عنوان فرموده (محسنی، ۱۳۹۵: ۶۹) که ما در این مقام فقط سه روایت از روایات معتبرالسند را می آوریم:

الف. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ صُرَيْسِ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّ النَّاسَ يَذْكُرُونَ أَنَّ فُرَاتِنَا يَخْرُجُ مِنَ الْجَنَّةِ فَكَيْفَ هُوَ وَ هُوَ يُقْبَلُ مِنَ الْمَغْرِبِ وَ تُصَبُّ فِيهِ الْعَيْوُنُ وَ الْأُودِيَةُ قَالَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ وَ أَنَا أَسْمَعُ. (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۴۶)

ب. إِنَّ لِلَّهِ جَنَّةً خَلَقَهَا اللَّهُ فِي الْمَغْرِبِ وَ مَاءَ فُرَاتِكُمْ يَخْرُجُ مِنْهَا وَ إِلَيْهَا تَخْرُجُ أَرْوَاحُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ حُفْرِهِمْ عِنْدَ كُلِّ مَسَاءٍ فَتَسْقُطُ عَلَى... الخ. (محسنی، ۱۳۹۲: ۱، ۳۲۶ و ۳۲۷)

ج. معتبره حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيُزْوَرُ أَهْلَهُ فَيَرَى مَا يُحِبُّ وَ يُسْتَرَّ عَنْهُ مَا يَكْرَهُ وَ إِنَّ الْكَافِرَ لَيُزْوَرُ أَهْلَهُ فَيَرَى مَا يَكْرَهُ وَ يُسْتَرَّ عَنْهُ مَا يُحِبُّ قَالَ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَزْوَرُ كُلَّ جُمُعَةٍ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَزْوَرُ عَلَى قَدْرِ عَمَلِهِ. (محسنی، ۱۳۹۲: ۱، ۳۲۴)

### ۲، ۳. دلیل تجربی

احضار ارواح در دنیای امروز غوغایی به راه انداخته است و دلیل تجربی یک دلیل خوبی برزندگی برزخی انسان ها است. در عصری که بشر در این فن ترقی نکرده بود، بسیاری از حقایق بعد از مرگ برای خیلی از افراد در زاویه ی ابهام باقی مانده بود، ولی در قرن ما که تسخیر ارواح به نحو اعجاب انگیزی پیشرفت نموده و موضوع ارتباط با ارواح و گفت و گوبا آن ها، امروز به صورت یک علم درآمده، منطق وحی از نظر تجربه نیز تأیید شد و پایه های فلسفه ی منکران عالم پس از مرگ سست شد و فروریخت. تا آن جایی که جمعی از دیرباوترین دانشمندان علوم طبیعی در برابر این دلیل تجربی تسلیم شده و به وجود روح و بقای آن به عنوان یک موجود ما فوق ماده اعتراف کرده اند، به همین دلیل دانشمندان روحی می گویند:

مسئله‌ی ارتباط بین انسان و ارواح در نتیجه‌ی یک سلسله‌آزمون‌های نوین به ثبوت رسیده و کاملاً واضح شد که انسان پس از مرگ در پرتوی جسم سیالی که کامل‌تر از این کالبد جسمانی است زندگی می‌کند، این شکلی که از زمان مرگ باقی می‌ماند مخلّد و لا یموت و همیشه با ارواح همراه بوده و دائماً شاهد و ناظر مجاهدات و رنج و تعب‌های روحی می‌باشد.

در این زمینه دانشمندان اسلامی کمر همت بسته و تحقیقاتی انجام داده‌اند که حاصل زحمات‌شان کتاب‌های بسیار زیادی است که در این رابطه وجود دارد و ما فقط یک مورد را در این جا می‌آوریم:

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در ارتباط با احضار و ارتباط با ارواح مطالبی را می‌نویسد و به جریان احضار روح شیخ بهایی اشاره کرده و به پرسش و پاسخ درباره‌ی مسایل علمی با ایشان می‌پردازد. ایشان علاوه بر این داستان در همان کتاب به احضار روح مرحوم آیت‌الله حکیم نیز اشاره می‌فرماید. (محسنی، ۱۳۷۶: ۲۵۶) که در نتیجه می‌توان گفت اثبات بقای روح بعد از فنای بدن، گامی به سوی عالم پس از مرگ محسوب می‌شود؛ یعنی برزخ، دایر مدار بقای روح است و روح بعد از مرگ فقط لباس عوض می‌کند، قالب مادی را می‌شکند و در قالب دیگری در عالم دیگری ادامه‌ی حیات می‌دهد.

### ۳. بعضی از حوادث عالم قبر

برخی محققان، برای آخرت معنای گسترده‌ای در نظر گرفته و آن را به معنای جهان پس از مرگ می‌دانند که شامل قبر (برزخ) و قیامت کبری و پس از آن می‌شود. در این صورت قبر (برزخ) بخشی از آخرت است نه متمایز از آن. اما گروهی از محققان، آخرت را به معنای جهان پس از مرگ و قبل از قیامت کبری دانسته، با استمداد از آیات قرآن کریم و روایات نبوی صلی‌الله علیه و آله به مقایسه‌ی آن دو و ذکر تفاوت‌های شان و تبیین وقایع هر کدام، پرداخته‌اند که در این نوشتار فقط به برخی حوادث عالم قبر پرداخته می‌شود.

### ۳، ۱. حیات در قبر

یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مسایلی که شایسته طرح و بررسی است، مسئله‌ی حیات در قبر و بعد از جدایی روح از بدن دنیوی است؛ که آیا سوال و جواب، فشار و عذاب در قبر، تنها با روح میّت صورت می‌گیرد و جسد به حالت مردگی خود باقی است؟

و یا در موقع سوال و جواب و مجازات، روح مرده به جسد ملکی خود در عالم قبر بر می‌گردد؟ یعنی روابط و علاقه‌ای که بین روح انسان و بدن مادی او بوده، دوباره در قبر برقرار می‌شود و حیات نوبه دست می‌آید؟ به عبارت روشن‌تر، سوال و جواب، روحانی است هرچند با بدن مثالی و یا هم روحانی و جسمانی؟

درباره‌ی زندگی در عالم قبر و چگونگی آن، محدّثین، متکلمین و مفسّرین به اختلاف سخن گفته‌اند و اقوال گوناگون مطرح گردیده است. اما معروف و مشهور دو قول است که باید بیشتر مورد توجه قرار بگیرد:

الف. بعضی گفته‌اند: روح انسان در شب اول قبر به بدن یا باقی مانده‌ی آن بر می‌گردد و مدّتی زنده می‌شود و مورد پرسش قرار می‌گیرد. سپس دوباره بدن را تا قیامت ترک می‌گوید.  
 ب. قول دوم این است که سوال و جواب قبر، از روح است نه از جسم. هرچند مشهور است که سوال و جواب در قبر مادی است، یعنی مرده دوباره زنده می‌شود و به زبان، جواب سوال را می‌دهد، ولی دلیلی بر آن وجود ندارد، بلکه ممکن است این سوال و جواب روحانی باشد نه جسمانی (محسنی ۱۳۷۷: ۱، ۴۹) و دلیلی قاطعی بر این که سوال جسمانی باشد، در قرآن مجید و روایات وجود ندارد و بعضی از روایات که متضمن عود روح به بدن هستند، سندشان قوی نیست که موجب اطمینان باشد، لذا خیلی بعید نیست که سوال در قبر روحانی باشد. (محسنی، ۱۳۷۳: ۲۳۲)

### ۳، ۱، ۱. ادله‌ی گروه اول و نقد آن

آن‌هایی که می‌گویند: روح انسان در شب اول قبر به بدن یا باقی مانده‌ی آن بر می‌گردد و مدّتی زنده می‌شود و مورد پرسش قرار می‌گیرد، سپس دوباره بدن را تا قیامت ترک می‌گوید، برای اثبات مدعای شان ادله‌ای را اقامه کرده‌اند که عبارت است از:

الف. دلیل قرآنی: «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ»<sup>۱</sup> می‌گویند: ای پروردگار ما! ما را دو بار میرانیدی و دو بار زنده ساختی و ما به گناهان مان اعتراف کرده‌ایم. آیا بیرون شدن را راهی هست؟ از این آیه استفاده می‌شود که کفار پس از آن که قدرت لا یزال الاهی را با تمام وجود درک کرده‌اند و به روز حساب و وجود کیفر سخت الاهی یقین نمودند، به کردار زشت خود اعتراف کرده و در پی آن، خروج

از آتش را درخواست می‌کنند. در این گفتار، آنان مسئله‌ی دوبار «میراندن» و دوبار «زنده کردن» را مطرح می‌کنند.

این آیه‌ی قرآن یا دلیل بر مدعای این گروه و یا هم بنا به فرموده‌ی محقق جنت مکان آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، حداقل مؤید برای مدعای این گروه می‌باشد که می‌گوید: جواب و جزاء جسمانی می‌باشد، سوال و جواب در قبر است، برای این‌که اگر روحانی می‌بود، این کار در هوا هم میسر بود و لزومی نداشت که تنها در قبر صورت گیرد. مگر این‌که گفته شود قبر، خانه‌ی دائمی روح یا بدن برزخی می‌باشد، حتی اگر بدن دنیوی پیوسد. (محسنی، ۱۳۷۶: ۱۹۵)

### ۳، ۱، ۲. عدم صلاحیت این آیات بر مدعا

باید گفت که: نمی‌شود این دلیل را چشم بسته قبول کرد، بلکه باید دانسته شود که مراد از این کلمات که (می‌گویند: ای پروردگار ما! ما را دوبار میرانیدی و دوبار زنده ساختی و ما به گناهانمان اعتراف کرده‌ایم. آیا بیرون شدن را راهی هست) چیست؟ و کجا چنین میراندن و زنده کردنی صورت گرفته است؟ برخی از مفسرین هماهنگ با بعضی از محدثین شده، چنین می‌گویند: که مرگ نخستین همان مرگ طبیعی در دنیا است و مرگ دوم در قبر بعد از زنده شدن برای سؤال. اما احیای اول زنده شدن در قبور و احیای دوم، بعد از نفخ صور و ورود به صحنه‌ی قیامت است.

مرحوم خلدآشیان، آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در این قسمت به صراحت می‌فرماید: این آیه دلالت بر ادعای آنان ندارد، زیرا تفسیرهای گوناگون و متضاد قابل طرح است و با وجود احتمالات مختلف نمی‌شود به این آیه ادعای مورد نظر را اثبات کرد. احتمالاتی که نسبت به این دو زنده شدن و دو مردن است، زیاد است از جمله: یک احتمال که در این جا متصور است این است که ممکن است که بگوییم مراد از دو اماته، اماته‌ی دنیا و اماته‌ی بین دو نفخ در قیامت باشد و... (محسنی، ۱۳۸۴: ۷۰) و احتمال دیگر این است که مراد از دوبار میراندن و دوبار زنده کردن، همین جسم است. بنابراین منظور از میراندن اول، همان پایان عمر دنیوی انسان و مرگ او است و احیای اول، هنگام رجعت است که خداوند عده‌ای را زنده می‌کند و به دنیا باز می‌گرداند و میراندن دوم نیز در همین دنیا و پس از رجعت است و زنده کردن دوم، در قیامت، هنگام زنده شدن همه‌ی انسان‌ها است.

مرحوم علامه‌ی مجلسی همین وجه را پذیرفته‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۳، ۱۳۷) مرحوم شبر نیز مرگ و زندگی دوّم در این آیه را، مرگ و زندگی در رجعت، تفسیر کرده‌اند. (شبر، ۱۴۲۴: ۴۴۰)

ب. دلیل روایی، دلیل دوّم کسانی که قایل‌اند به این‌که ارواح در قبور به بدن‌ها برمی‌گردد و مورد سؤال و جواب قرار می‌گیرد، مضمون چند روایت است که در کتاب‌های حدیثی آمده است. ما به طور نمونه تعدادی از آن‌ها را ذکر می‌کنیم. این روایات دلالت دارد که جواب میت و مجازات او جسمانی می‌باشد و مرده در قبر زنده می‌شود. (محسنی، ۱۳۷۶: ۱۹۳)

- قَالَ أَبُو بَصِيرٍ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَدْخُلَانِ عَلَى الْمُؤْمِنِ وَالْكَافِرِ فِي صُورَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَالَ لَا قَالَ فَيُقْعِدَانِهِ وَيُلْقِيَانِ فِيهِ الرُّوحَ إِلَى حَقْوَيْهِ فَيَقُولَانِ لَهُ مَنْ رَبُّكَ. (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۳۹) ابوبصیر گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: فدایت شوم، نکیر و منکر بر مؤمن و کافر در یک قیافه داخل می‌شود؟ آن حضرت فرمود: نه، بعد فرمود: میت را می‌نشانند و تا دو پهلویش روح را وارد بدن او کرده و می‌گویند: خدایت کیست؟

- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي الْبَلَادِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام قَالَ: ثُمَّ يُعِيدَانِ فِيهِ الرُّوحَ فَيُوضَعُ قَلْبُهُ بَيْنَ لَوْحَيْنِ مِنْ نَارٍ فَيَقُولُ يَا رَبِّ أَخْرِ قِيَامَ السَّاعَةِ. (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۳۸) آن دو ملک روح را به بدن کافر برمی‌گردانند، قلبش میان دو صفحه‌ی آتش گذاشته می‌شود، او در این موقع می‌گوید: خدایا آمدن قیامت را به تأخیر انداز.

### ۳، ۱، ۳. عدم صلاحیت این روایات بر مدعا

این نظریه از جهاتی قابل تأمل و شایان دقت است که بیان می‌گردد:  
 اوّلًا باید گفت که اکثر این روایات سندش ضعیف می‌باشد و موجب اطمینان نمی‌شود. (محسنی، ۱۳۷۶: ۱۹۴)

ثانیاً گذشته از ضعف سند، چگونه ممکن است، مرده در قبر تنگ با سقف کوتاه بنشیند در حالی که جایی برای نشستن ندارد؟ شاید بتوان گفت که این باور نه با عقل می‌سازد و نه با منطق. البته نشستن با قالب مثالی اشکالی ندارد، چون ارواح در عالم برزخ با هم می‌نشینند و حرف می‌زنند و مکان هم اشغال نمی‌کنند.

گذشته از همه‌ی این‌ها، طبق روایات متواتر مقصود از قبر، همان زندگی برزخی می‌باشد که امام صادق علیه السلام فرمود: «عالم برزخ، همان (عالم قبر) است از هنگام مردن تا قیامت». هم‌چنین امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: «(قبر) باغی از باغستان‌های بهشت و یا گودالی از گودال‌های جهنم است»؛ بنابراین، چند روایت ضعیف و غیر معتبر نمی‌تواند با احادیث متواتر تعارض کند.

در نتیجه باید گفت روح در قالب جسم مثالی مورد سوال واقع می‌شود، زیرا دلیل محکم و قابل اعتمادی بر بازگشت روح به بدن در قبر ظاهری نداریم. در این جا لازم می‌دانیم یک نکته را یادآور شویم و آن این‌که شاید همین نظریه و برداشت که هنگام سوال نکیر و منکر از انسان، روح به بدن برمی‌گردد، سبب شده باشد که روشن‌فکران علم‌زده، دستاویز مناسبی بیابند تا به عقاید مسلم اسلامی بتازند و به عقیده‌شان یک اشکال غیر قابل جوابی از آن بسازند و بگویند که: عدّه‌ای در شب اول قبر، دهان مرده‌ای را قبل از بستن قبر، پر از آرد نخود کرده‌اند و ضبط صوتی در قبرش گذاشته‌اند تا حقیقت را کشف کنند، ولی فردا که رفتند و قبرش را باز کردند، چیزی از آردها از دهان او نریخته بود و در ضبط صوت چیزی ثبت نشده بود و این آزمایش ثابت کرد که سوال «نکیر و منکر» بی‌اساس می‌باشد و با فرا رسیدن مرگ، حیات انسان خاتمه پیدا می‌کند.

اما اینان چون حقیقت (قبر) را نشناختند، افسانه‌هایی بافتند؛ مثل معروف است: چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند، زیرا واقعیت بالاتر از این‌گونه تصوّرات است. آن‌ها گمان کرده‌اند که مقصود از «قبر» همین حفره‌ی خاکی چند متر است. در حالی‌که از اخبار امامان معصوم علیهم السلام استفاده می‌شود که «قبر» آغاز حیات برزخی انسان است و پیرش مرزبانان الهی مستقیماً از روح، در قالب جسم مثالی انجام می‌شود و نه در جسم مادی و ملکی.

محدّث عالی قدر، مرحوم فیض کاشانی می‌گوید: «و من هنا یظهر انه لا یلزم ان یشاهد تلک الأمور فی القبر بهذه الآلات الجسدانیة لأنّها من نشأة الأخری». (کاشانی، ۱۳۷۷: ۸۹۰)

به این بیان روشن می‌شود که لازم نیست ما با چشم و گوش ظاهری، اموری را که در قبر بر مردگان می‌گذرد، ببینیم و بشنویم. زیرا عالم قبر، مربوط به نشئه‌ای است غیر از نشئه‌ی دنیا.

محقق گران قدر مرحوم علامه‌ی مجلسی در این باره می‌فرماید: «فالمُرَادُ بِالْقَبْرِ فِي أَكْثَرِ الْأَخْبَارِ مَا يَكُونُ الرُّوحُ فِيهِ فِي عَالَمِ الْبَرْزَخِ وَهَذَا يَتِمُّ عَلَى تَجَسُّمِ الرُّوحِ وَتَجَرُّدِهِ». (بحار الانوار، ۱۴۰۳: ۳، ۱۶۷)

پس مراد از قبر که در اکثر اخبار آمده است، جایگاه روح در عالم برزخ است و این مطلبی است کامل و تمام، خواه روح را جسم لطیف بدانیم و خواه به تجرّد روح قایل باشیم.

هم‌چنین امام خمینی رحمته‌الله‌علیه، حوادث قبر را از روایات این‌گونه برداشت کرده است: «أما آن قبری که سوال و جواب و یا الم و غم و یا سرور و شادی دارد، در نشئه‌ی طبیعت نیست، بلکه در نشئه‌ی برزخ و عالم مثال است. (خمینی، ۱۳۸۱: ۳، ۵۹۹) بنابراین مقصود از قبر، مکانی نیست که جسد انسان پس از مرگ در آن قرار می‌گیرد، بلکه قبر عالمی است همانند دنیا و آخرت که به آن برزخ نیز گفته می‌شود و انسان‌ها بین مرگ و قیامت ثواب و عقاب می‌بینند.

### ۳، ۱، ۴. تحلیل مسئله و تأیید قول دوم

با بررسی آیات و روایات به نظر می‌رسد قول دوم (روحانی بودن) حق باشد که سوال در عالم قبر مربوط به جسم مادی نیست، بلکه به روح در قالب جسم مثالی ارتباط دارد. کالبد انسان، پس از قطع رابطه با روح، نه احساسی دارد و نه حیاتی تا مورد سوال قرار گیرد. در روایات حقیقت و واقعیت برزخ و قبر یکی قلمداد شده است. یعنی مقصود از قبر در این مضامین، وجود مادی آن نیست، بلکه مقصود همان عالم برزخ است. طبعاً سوال در قبر، مربوط به بدن مثالی غیر از بدن مادی خواهد بود که شبیه بدن‌های دنیایی است، نه این‌که روح مجرّد در عالم برزخ بدون بدن باشد.

با مراجعه به کتب معتبر روایی می‌یابیم که قول دوم نزدیک به واقع می‌باشد. حالا در این جا به طور خلاصه چند روایت را به عنوان نمونه می‌آوریم:

الف. عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام: ... فَإِذَا قَبَضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صَيَّرَ تِلْكَ الرُّوحَ فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا فَيَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ فَإِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمُ الْقَادِمُ عَرَفُوهُ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الدُّنْيَا؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۴۵) امام صادق عليه السلام فرمود: چون خداوند روح مؤمن را قبض می‌کند، او را در قالبی مانند قالب دنیا قرار می‌دهد، سپس در همان قالب‌ها می‌خورند و می‌آشامند و



وقتی کسی بر او وارد می‌شود، او را به همان چهره‌ای که در دنیا بوده است، می‌شناسد. ب. قَوْلُهُ وَمَنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ فَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْبَرْزَخُ الْقَبْرُ وَهُوَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ بَيْنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ (ملکی، ۱۴۰۰: ۱۵۸) در این روایت اگر دقت صورت گیرد، قبر در مقابل آخرت قرار گرفته است و مژده و نعمت، برای مقرّبین درگاه الاهی و عقاب برای گنه‌کاران در قبر می‌باشد و بهشت برین در آخرت اعطا می‌گردد. پیداست که مراد از قبر، عالم برزخ است نه این حفره‌ی تنگ و تاریک.

جمله‌ی «وَمَنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» تعبیر جامع و گویایی از خصوصیات کلی برزخ است و این‌که آیه را به جمله‌ی «إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» خاتمه داده است، این موضوع را می‌رساند که اقامت ارواح در عالم برزخ تا روز بعث و رستاخیز ادامه دارد و با اعلام رستاخیز، عمر برزخی انسان به پایان رسیده و وارد مقام خلود می‌شود و این در واقع، تحوّل دیگری در حرکت انسان به سوی پروردگار است.

ج. وَ لِكَيْتَى وَ اللَّهُ أَتَخَوَّفُ عَلَيْكُمْ فِي الْبَرْزَخِ قُلْتُ وَمَا الْبَرْزَخُ قَالَ الْقَبْرُ مُنْذُ حِينِ مَوْتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۴۲) امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: به خدا سوگند از برزخ شما شیعیان هراسانم، پرسیدند: برزخ چیست؟ آن حضرت فرمود: قبر، از لحظه‌ی مرگ تا فرارسیدن قیامت، برزخ می‌باشد.

پس حیات قبر تا ظهور قیامت امتداد می‌یابد، در صورتی که جسم می‌سوزد و یا می‌پوسد و قبر ظاهری اش هزاران بار زیر و رو می‌شود. مراد از قبر، جایگاه روح در عالم برزخ است. چون همه‌ی عالم برزخ که جولان‌گاه یک روح نیست، بلکه هر روحی پایگاه و جایگاه محدود و مناسب اعمال خویش را دارد و نامش قبر است. در این باره روایات، زیاد است که در این جا به همین مقدار اکتفاء می‌شود.

نکته‌ای که باید مورد توجه و تأمل قرار گیرد این‌که: گرچه منظور از «قبر» در اکثر مضامین روایات، همان عالم برزخ است، ولی ناگفته پیداست که ارتباط بین روح انسان در برزخ و بین بدن مادی او در قبر برقرار است. این ارتباط، در اصل از ارتباط روح مجرّد و بدن مادی که در طول زندگی دنیوی با یکدیگر داشتند، سرچشمه می‌گیرد که با جدایی روح از بدن، آن ارتباط و علاقه به کلی از بین نمی‌رود، بلکه بعد از انقطاع هم این ارتباط در حدّ پایین تری که به صورت یک نوع روابط عینی و تکوینی است، بین این دو وجود دارد. البته

این سنخیت و ارتباط تکوینی حتی با تبدل بدن مادی به ذرات خاکی و ارضی هم از بین نمی رود و بین روح و ذرات بدنی او هم این ارتباط و سنخیت وجود دارد. به لحاظ همین ارتباط و علاقه، روح توجه خاصی به بدن مادی و به نقطه ای که بدن در آن نقطه است دارد که به جاهای دیگر، آن ارتباط و توجه را ندارد. براساس همین ارتباط تکوینی بین روح و بدن و بین قبربرزخی و قبر خاکی، دستورات و احکام خاصی از واجبات و مستحبات در متون اسلامی وجود دارد که این دستورات و احکام متوجه بدن مادی بعد از مرگ و قبر خاکی است، مانند دستورات و احکام مربوط به حمل جنازه ی میت و کیفیت آن و غسل و کیفیت آن و کفن و جزئیات آن و دفن و خصوصیات آن، هم چنین دستورات و احکامی که مربوط به قبر خاکی بعد از دفن است، مانند لزوم مراعات حرمت قبور و حرمت نبش قبر و استحباب زیارت قبور و استحباب دعا و طلب رحمت و مغفرت در سرقبور و نظایر این ها. در این باره روایات زیادی از ائمه ی معصومین علیهم السلام داریم که اهل ایمان به زیارت اهل قبور بروند و با آنان به وسیله ی دعا و طلب رحمت ارتباط بگیرند، در حالی که امکان ارتباط با ارواح و دعا کردن به آنان در همه جا مقدور و ممکن است، ولی بهتر آن است که این عمل نیکو بر سرقبر آنان باشد، چون آنان متوجه جایگاه و مدفن جسد خود هستند و این امر موجب مسرت و خشنودی آنان می شود.

### ۲، ۳. سوال و جواب در قبر

یک مرحله از مراحل که بعد از مرگ برای انسان شکل می گیرد، این است که به محض گذاشته شدن در قبر، توسط ملائکه مورد سوال قرار می گیرد. قضیه ی سوال قبر از دیرزمان مورد بحث و گفت و گوی متکلمان و دانشمندان اسلامی قرار گرفته است، وقتی انسان می میرد و روحش از کالبد مادی خارج می شود، در شب اول قبر، مورد سوال و بازپرسی مرزبانان الهی قرار می گیرد. بدون هیچ شک و تردیدی همه ی اهل اسلام - اعم از شیعه و اهل سنت - به آن عقیده دارند.

این حقیقت را از آیات و روایات فراوانی می توان استفاده کرد که این بازپرسی در زبان روایات به «سوال قبر» معروف است. و باید گفت که سوال و فشار قبر بسیار سنگین و شکننده است. چون روبه رو شدن با فرشتگان مأمور قبر و برزخ، بسیار دشوار، پرماجرا و پرمصیبت است؛ از این رو قرآن از آن به «الظامه الکبری» یعنی رخداد پرماجرا و سنگین یاد

کرده است: «فاذا جائت الطامة الكبرى»<sup>۱</sup>.

اکنون به طور فشرده آراء محدثان و متکلمان اسلامی را در این مورد یادآور می‌شویم.

الف. مرحوم صدوق می‌گوید: «اعتقادنا فی المسألة فی القبر أنها حق لا بد منها فمن أجاب بالصواب فاز بروح وريحان فی قبره بجنة نعيم فی الآخرة ومن لم یأت بالصواب فله نزل من حمیم فی قبره وتصلية جحیم فی الآخرة»؛ (صدوق، ۱۴۱۴: ۵۸) عقیده‌ی ما درباره‌ی سوال در قبر این است که آن حق بوده و چاره‌ای جز این نیست. پس کسی که به خوبی پاسخ‌گو باشد و به درستی جواب دهد، در قبرش به روح و ریحان و در آخرت به بهشت و نعمت‌ها دست یافته است و کسی که به درستی آن‌ها را جواب ندهد، در قبرش با حمیم (آب جوشان مخصوص) پذیرایی می‌شود و در آخرت، داخل جهنم خواهد شد.

ب. دانشمند و محقق بزرگ جهان اسلام، مرحوم مفید نیز در این باره می‌گوید: «حق لا یشک فیهِ أحد من المؤمنین»؛ (مفید، ۱۴۱۳: ۴۷) سوال در قبر حق است، هیچ مؤمنی درباره‌ی آن شک به خود راه نداده است و در کلامی دیگر ادعای اجماع کرده و می‌گوید: «... إن ذلک صحیح وعلیه إجماع الشیعة واصحاب الحدیث...»؛ (مفید، ۱۴۱۳: ۷۶ و ۷۷) سوال در قبر صحیح است و اجماع شیعه و اصحاب حدیث حاکی از آن است.

ج. قاضی عبدالجبار از سران معتزله می‌گوید: «در میان امت، شکی در عذاب قبر نیست، فقط یک نفر از ما به نام «ضرار بن عمرو» به انکار آن برخاسته است، ولی او پس از مدتی از گروه ما جدا شد و به گروه «جبریّه» پیوست و اگر «ابن راوندی» چنین نسبتی را به ما داده است، روی همین اساس است». (قاضی، ابی‌هاشم، ۱۴۲۲: ۴۹۳)

پس در نتیجه می‌توان گفت که مسئله‌ی «سوال قبر» یک امر اتفاقی بین مسلمانان می‌باشد.

### ۳، ۳. سوال‌کننده‌ی در قبر کیست؟

اشاره شد که میت بعد از گذاشته شدن در قبر مورد بازپرسی مرزبانان الهی قرار می‌گیرد. ممکن است این سوال مطرح شود که در قبر، پرسش‌کننده کیست؟

از اکثر روایات استفاده می‌شود که پرسش‌گران در قبر (برزخ)، دو فرشته‌ی الهی به نام نکیر و منکر هستند و آن دو از همه‌ی افراد اعم از مومن و کافر سوال خواهند کرد و همین دو

۱. النزاعات: ۳۴.

فرشته به امر خداوند، عذاب کننده اند و در بعضی از روایات آمده است که تعذیب کافر به شیطانی که در قبر او می آید واگذار می شود. (محسنی، ۱۳۷۶: ۱۹۰)

ولی مرحوم مفید رحمته الله علیه در این باره، بین سوال کننده از مؤمن و کافر فرق گذاری کرده و می فرماید: «إن اسمی الملكین الذین ینزلان علی المؤمن «مبشر» و«بشیر» وقیل إنه إنما سمی ملکا الکافر «ناکرا» و«نکیرا» لأنه ینکر الحق وینکر ما یأتیانه به ویکرعه وسمی ملکا المؤمن «مبشرا وبشیرا» لأنهما یشرانه من الله تعالی بالرضا والثواب المقیم»؛ (مفید، ۱۴۱۳: ۹۹) نام دو فرشته ای که شب اول قبر بر مؤمن وارد می گردند، «مبشر» و «بشیر» و نام دو فرشته ای که بر تبه کاران وارد می شوند، «ناکر» و «نکیر» است. دو فرشته ی اخیر، او را به نعمت و عذاب وعده می دهند، زیرا او در دنیا منکر فرمان خدا بود و دو فرشته ی اول، میت را به نعمت، بشارت و نوید می دهند.

### ۳، ۴. در قبر از چه چیزی سوال می شود؟

در بخش گذشته دانسته شد از جمله اموری که در قبر (برزخ) تحقق پیدا می کند، سوال از تازه واردان به آن عالم است. اکنون این مسئله مطرح است که در قبر از چه چیزهایی می پرسند؟

مرحوم مفید رحمته الله علیه در این باره می گوید: «جاءت الآثار الصحیحة عن النبی صلی الله علیه و آله أن الملائكة تنزل علی المقبورین فتسألهم عن أديانهم»؛ (مفید، ۱۴۱۳: ۹۹) روایات صحیح از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بیان گر آن هستند که ملائکه بر مردگان در قبر وارد گشته، از دین آن ها سوال می کنند.

ایشان در کتاب اوایل المقالات تحت عنوان نزول دو ملک بر اصحاب قبور و سوال از اعتقاد می گوید: این مطلب صحیح است؛ شیعه و اصحاب حدیث بر آن اتفاق دارند. خلاصه اش آن است که: خدا به کسی که بخواهد در قبر نعمت بدهد، دو نفر ملک می فرستد به نام مبشر و بشیر، از او از پروردگارش (جلت عظمته) و از پیامبرش و از امامش، سوال می کنند؛ به آن ها جواب حق می دهد، روی اعتقادی که با آن از دنیا خارج شده است.

غرض از این سوال آن است که اهل نعمت بودنش در برزخ معلوم شود و خدای تعالی بر آن که می خواهد او را در قبر عذابش کند، دو نفر ملک می فرستد که اسم آن ها ناکرو نکیر

است و آن دورا مأمور به عذاب او می‌کند، غرض از این سوال، ظاهر نمودن دلیل عذاب است که از لکنت زبان و عدم جواب او ظاهر خواهد شد.

البته مفهوم از روایات که در این مورد وارد شده، درباره‌ی این که از چه سوال می‌شود؟ مختلف می‌باشد، از چند روایت که در این مورد وارد شده است، فهمیده می‌شود که سوال از پروردگار و پیغمبر است و در چند روایت دیگر سوال از امامت نیز اضافه شده است و در بعضی از روایات سوال از دین و قرآن نیز آمده است، در سه روایت سوال از خاتم النبیین ﷺ تنها آمده است. در یک روایت سوال از این که عمرت را در چه گذرانده‌ای؟ و مالت را از کجا به دست آورده‌ای نیز آمده است و در یک روایت مرفوعه کافی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که: از میت در قبرش از پنج چیز سوال می‌شود: از نماز و زکات و حج و روزه و از ولایت او با اهل بیت. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶، ۲۶۵)

دانشمند نام‌دار معاصر، آیت الله محسنی رحمته الله علیه می‌فرماید: گرچه اسناد همه‌ی این روایات ضعیف می‌باشد، ولی باید متوجه بود که ضعف روایت از نظر سند امری است و دروغ بودن آن امر دیگر؛ که بین این دو ملازمه‌ای وجود ندارد، حتی ممکن است متن روایت صحیح‌السند و باطل و متن روایت ضعیف‌السند مطابق واقع و صحیح باشد. (محسنی، ۱۳۷۶: ۱۸۸) ولی آن چه که مسلم است این که: سوال‌هایی که از مرده در عالم قبر (برزخ) می‌شود از اعتقادات و امور کلی مانند: توحید، نبوت، امامت، دین و قبله است به خلاف سوال‌های معاد و قیامت که از کلی و جزئی است. در آن جا از همه چیز حتی از ظرایف اعمال و اندیشه و نیت پرسش خواهد شد. حتی از انبیای خدا هم می‌پرسند. (محسنی، ۱۳۸۳: ۱۰۰)

### ۳، ۵. در قبر از چه کسی سوال می‌شود؟

یکی از مباحثی که در بحث عالم برزخ باید طرح و تحقیق شود، مبحث سوال شونندگان است. درباره‌ی سوال شونندگان میان دانشمندان اسلامی، مشاجرات و گفت و گوهایی هست، که منشأ این اختلافات مضامین روایاتی می‌باشد که در این باره وارد شده است؛ برخی گفته‌اند:

الف. از بعضی از روایات استفاده می‌شود که میت - اعم از مؤمن و کافر- در قبر مورد سوال قرار می‌گیرد.

ب. در روایتی، امام صادق علیه السلام فرمودند: «يَجِيءُ الْمَلَكَانِ مُكْرَرًا وَنَكِيرًا إِلَى الْمَيِّتِ ... فَيَسْأَلَانِ الْمَيِّتَ».

ج. بعضی از روایات تصریح دارند که هم از مؤمن و هم از کافر سوال خواهد شد. در روایتی از امام موسی بن جعفر علیه السلام آمده است: «يُقَالُ لِلْمُؤْمِنِ فِي قَبْرِهِ مَنْ رَبُّكَ ... وَيُقَالُ لِلْكَافِرِ مَنْ رَبُّكَ».

برخی از محققین و مفسرین معاصر در رابطه با همین روایات چنین می‌نویسند: لیکن قول حق، مفاد روایاتی است که همه‌ی انسان‌ها را مشمول سوال و جواب می‌داند؛ گرچه شدت و ضعف دارد؛ برخی کمتر و بعضی بیشتر مورد سوال قرار می‌گیرند. (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۴، ۲۱۴)

گروهی از دانشمندان، برزخیان را به سه دسته‌ی متفاوت تقسیم نموده‌اند: مؤمن خالص، کافر خالص و مستضعفانی که متوسط بین این دو گروه هستند. به عقیده‌ی آنان، سوال قبر مخصوص کسانی است که ایمان محض دارند و یا کافر محض هستند، اما مستضعفانی که متوسط بین آن دو گروه هستند، در قبر سوالی از آنان به عمل نمی‌آید، بلکه از آنان به طور موقت دست‌کشیده می‌شود و به حال خود رها می‌شوند تا هنگامی که در قیامت محشور شوند و در آن روز است که به مسایل و امور مربوط به آنان رسیدگی می‌شود. این اندیشوران برای اثبات ادّعای خود به روایات زیر استناد می‌کنند:

- در صحیح‌هی محمد بن مسلم، از امام صادق علیه السلام آورده است که آن حضرت فرمود: «لَا يُسْأَلُ فِي الْقَبْرِ إِلَّا مَنْ مَحَضَ الْإِيمَانَ مَحَضًا أَوْ مَحَضَ الْكُفْرَ مَحَضًا»؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۳۶) در قبر سوال نمی‌شود مگر از کسی که مؤمن خالص و یا کافر خالص باشد. (مقصود از ایمان و کفر محض این است که از نظر فکری مستضعف نبوده و برای خود عقیده‌ای را برگزیده است)

- .... عَنْ مَنْصُورِ بْنِ يُوسُفَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: إِنَّمَا يُسْأَلُ فِي قَبْرِ مَنْ مَحَضَ الْإِيمَانَ مَحَضًا وَالْكَفْرَ مَحَضًا وَأَمَّا مَا سِوَى ذَلِكَ فَيُلْهَى عَنْهُ؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۳۵-۲۳۷) ابن بکیر از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که آن حضرت فرمود: سوال قبر به کسانی اختصاص دارد که واجد ایمان خالص هستند و یا دارای کفر خالص، دیگر گروه‌ها واگذار شده و متروکند و مورد سوال واقع نمی‌شوند. مراد از «لهو» متعرض نشدن به آنان به

وسيله ی سوال است. (محسنی، ۱۳۷۶: ۱۸۵)

- عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْخَضِرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: أَصْلَحَكَ اللَّهُ مِنَ الْمَسْئُولُونَ فِي قُبُورِهِمْ؟ قَالَ: مَنْ مَحَضَ الْإِيمَانَ وَمَنْ مَحَضَ الْكُفْرَ قَالَ قُلْتُ فَبِقِيَّةِ هَذَا الْخَلْقِ قَالَ يُلْهَى وَ اللَّهُ عَنْهُمْ مَا يُعْبَأُ بِهِمْ. (كلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۳۷)

و باقی روایاتی که در این زمینه وجود دارد.

مجاهد کبیر، آیت الله محسنی رحمته الله علیه در کتاب روح می فرماید: «تمام روایاتی که در این باره ذکر شده، به استثنای روایت محمد بن مسلم، از نظر سند ضعیف می باشد، ولی اتحاد مضمونی آن ها شاهدی بر صحت صدور آن ها از امام عليه السلام می باشد». (محسنی، ۱۳۷۶: ۱۸۶) در جای دیگر می فرماید: «بعضی از دانشمندان کلام و حدیث - با استناد به روایات - معتقدند در قبر از مؤمن کامل و کافر کامل سوال می شود و بقیه تا روز قیامت مهمل گذاشته می شوند». (محسنی، ۱۳۷۳: ۲۳۳)

مرحوم صدوق این نظریه را قبول فرموده و می نویسد: «أنه لا يسأل عن المستضعفين المتوسطين بين الايمان والكفر»؛ از مستضعفین متوسطین که بین ایمان و کفر قرار دارند، سوال نمی شود. بعد می فرماید: «وقد ورد عن أئمة الهدى عليهم السلام أنهم قالوا ليس يعذب في القبر كل ميت وإنما يعذب من جملتهم من محض الكفر ولا ينعم كل ماضٍ لسبيله وإنما ينعم منهم من محض الايمان محضاً فأما سوى هذين الصنفين فإنه يلهى عنهم وكذلك روى أنه لا يسأل في قبره إلا هذان الصنفان خاصة»؛ از ائمه ی معصومین عليهم السلام رسیده است که: هر مرده ای در قبر گرفتار عذاب نمی شود، بلکه کافر محض عذاب می شود و هر مرده ای به نعمت نمی رسد، بلکه مؤمن محض متنعم است و غیر این دو گروه مورد توجه و تعرض قرار نمی گیرند. هم چنین روایت شده است که به جز این دو گروه در قبر، مورد سوال قرار نمی گیرند.

خلاصه این که از مضمون مجموع این روایات، این مطلب دانسته می شود که متوسط ها و مستضعفان مورد سوال قرار نمی گیرند، ولی از این روایات نه ثواب و عذاب برزخی نسبت به متوسطین، استفاده می شود و نه عدم آن، بلکه روایات در این باره ساکت هستند.

اما برخی از بزرگان در این باره گفته اند که از عدم سوال در عالم برزخ، عدم ثواب و عذاب را نسبت به متوسطین، استنباط می کنیم؛ ما عین عبارت ایشان را نقل می کنیم:

اما این که آیا متوسطها عذاب و ثواب برزخی دارند یا نه؟ چیزی در این باره صریحاً بیان نشده است، ولی می شود از عدم سوال، عدم عذاب را استنباط کرد، بلکه مقتضای اطلاق لهُو و عدم تعرّض به حال آنان که در روایات غیر معتبره آمده است نیز نفی عذاب و حتّی نفی ثواب است. (محسنی، ۱۳۷۶: ۱۸۶)

ولی نگارنده می گوید: این استنباط قابل تأمل است؛ برای این که اگر با دقّت مضامین روایات را مورد توجّه قرار دهیم، از عدم سوال که در روایات آمده است، عدم ثواب و عذاب را نمی توان استنباط کرد، زیرا هیچ ملازمه ای بین عدم سوال از میت و عدم عذاب و ثواب وجود ندارد، بلکه ممکن است سوال از متوسطین و مستضعفان صورت نگیرد، زیرا آنان شرایط پرسش را دارا نیستند، اما بعد از آن، در برزخ، لطف و رحمت و واسعیه الهی متناسب حال آنان نصیب شان گردد و ثوابی عنایت فرماید.

به هر صورت، نفی ثواب از مستضعفین و متوسطهای اهل ایمان بسیار بعید به نظر می رسد. تأیید این ادعا صحیحیهی ضریس است که از امام باقر علیه السلام روایت می کند که آن حضرت از ثواب و تنعم جزئی اطفال و مستضعفین و صالحین غیر امامیه نیز خبر می دهد. روایت بسیار مفصل است؛ ما مقدار مورد نیاز را در این جا می آوریم:

«... فَمَا حَالُ الْمُؤَخِّدِينَ الْمُقَرَّرِينَ بِنُبُوءَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ الْمُذْنِبِينَ الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَلَيْسَ لَهُمْ إِمَامٌ وَلَا يَعْرِفُونَ وَلَا يَتَكَلَّمُونَ؟ فَقَالَ: أَمَّا هَؤُلَاءِ فَأِنَّهُمْ فِي حُفْرَتِهِمْ لَا يَخْرُجُونَ مِنْهَا فَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ وَلَمْ يُظْهِرْ مِنْهُ عِدَاوَةً فَإِنَّهُ يُخَدُّ لَهُ خَدٌّ إِلَى الْجَنَّةِ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ فِي الْمَغْرِبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ مِنْهَا الرُّوحُ فِي حُفْرَتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَيَلْقَى اللَّهَ فَيَحَاسِبُهُ بِحَسَنَاتِهِ وَسَيِّئَاتِهِ فَإِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِمَّا إِلَى النَّارِ فَهَؤُلَاءِ مَوْفُوفُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ. قَالَ: وَكَذَلِكَ يَفْعَلُ اللَّهُ بِالْمُسْتَضْعَفِينَ وَالْبُلْهَةِ وَالْأَطْفَالَ وَأَوْلَادِ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ فَأَمَّا التُّصَابُ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ فَأِنَّهُمْ يُخَدُّ لَهُمْ خَدٌّ إِلَى النَّارِ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ فِي الْمَشْرِقِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِمْ مِنْهَا اللَّهَبُ وَالشَّرَرُ وَالِدُّخَانُ وَفُورَةُ الْحَمِيمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۴۶) راوی روایت که ضریس است از حال مسلمانانی که به خداپرستانی که به نبوت پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اقرار دارند، اما امامت ائمه علیهم السلام را قبول ندارند، سؤال می کند. امام علیه السلام جواب می دهد: آنان در گودال هایی هستند و از آن ها خارج نمی شوند؛ افرادی که از ایشان عمل صالح داشته و دشمنی آنان (نسبت به ائمه عترت علیهم السلام) آشکار نگردیده باشد، راهی



به سوی بهشت (برزخی) برای آنان باز می شود که خداوند آن را در مغرب آفریده است و روحی (نسیمی) برآنان از آن جا می رسد تا روز قیامت که پس از حساب بدی ها و خوبی های آنان یا بهشت می روند و یا جهنم و به همین صورت، خداوند با مستضعفان و ابلهان و اطفال و بچه های مسلمانان که قبل از بلوغ مرده اند، معامله می کند و اما ناصبی ها، راهی از آتش که خداوند آن را در مشرق خلق فرموده، به سوی قبور آنان باز می شود که شعله، شرر، دود و حرارت شدید برآنان تا روز قیامت وارد می گردد.

### ۳، ۶. سوال و عذاب قبر تا کی؟

یکی از حساس ترین و غم بارترین لحظات زندگی انسان ها هنگامی است که جسم بی جان آدمی را در گودال تنگ و پر خاک قبر می گذارند. دوستان و خویشاوندان با تأثر به وضع رقت بار دوست و فامیلش می نگرند و به فکر می افتند که به همین زودی بدین سرنوشت غم انگیز گرفتار می شوند و هیولای مرگ گریبان آن ها را خواهد گرفت و در شب اول قبر، مورد سوال و بازپرسی مرزبانان الهی (نکیر و منکر) قرار می گیرند.

اما این که این سوال و فشار همیشگی است یا بعد از مدتی پایان می پذیرد، از روایاتی که در این باره وارد شده است چنین به دست می آید که این عذاب همیشگی و مداوم نیست، بلکه پس از ساعتی در ابتدای ورود میت به قبر که مردم برمی گردند، پایان می پذیرد و فشار قبر در هنگام سوال انجام می گیرد. (محسنی، ۱۳۷۶: ۱۸۱) روایات زیادی وجود دارد که مرحوم مجلسی در بحار الانوار ذکر نموده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶، ۲۱۹-۲۹۲) و ما از مجموع آن روایات، یک روایت را یادآور می شویم:

در روایت صحیحی زراره از امام محمد باقر علیه السلام نقل شده است که آن حضرت در جواب راوی که از علت گذاشتن جریده با میت سؤال می کند که: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام أَرَأَيْتَ الْمَيِّتَ إِذَا مَاتَ لِمَ تُجْعَلُ مَعَهُ الْجَرِيدَةُ قَالَ يَتَجَفَّى عَنْهُ الْعَذَابُ وَالْحِسَابُ مَا دَامَ الْعُودُ رَطْبًا قَالَ وَالْعَذَابُ كُلُّهُ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ قَدَرًا مَا يُدْخَلُ الْقَبْرُ وَيَرْجِعُ الْقَوْمُ وَإِنَّمَا جُعِلَتِ السَّعْفَتَانِ لِذَلِكَ فَلَا يُصِيبُهُ عَذَابٌ وَلَا حِسَابٌ بَعْدَ جُفُوفِهِمَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ؛...» وقتی انسان می میرد چرا جریدتین را با او دفن می کنند؟ حضرت فرمود: برای اینکه تا هنگامی که چوب، تراست عذاب و حساب از میت برداشته می شود؛ سپس فرمود: عذاب و همه ی آن ها در یک روز و در یک ساعت است به مقداری که مرده را به قبر می برند و مردم

بر می گردند و قرار دادن دو شاخه‌ی درخت خرما با مرده تنها به همین منظور است و بعد از خشک شدن (آن دو چوب) عذاب و حسابی، ان شاء الله به مرده نمی رسد. محقق توانا، آیت الله محسنی رحمته الله علیه می فرماید: از این حدیث دو مطلب در این مقام ثابت می شود:

الف. سوال و عذاب میت، همیشگی و تا روز قیامت و در همه‌ی برزخ مداوم نیست، بلکه پس از یک ساعت در بدو ورود مرده به قبر، پایان می پذیرد.

ب. برطرف شدن حساب و عذاب به وسیله گذاشتن دو چوب تر درخت خرما که جای بسی تأسف است با همه‌ی روایاتی که از امامان معصوم علیهم السلام درباره‌ی فواید گذاشتن دو چوب تر، همراه میت ذکر شده است، اما هیچ کس - خصوصاً بازماندگان میت - به آن توجه نمی کنند؛ در حالی که لازم است به آن پایبند باشند. (محسنی، ۱۳۷۶: ۱۸۲) درباره‌ی اهمّیت گذاشتن دو جریده، در برخی از احادیث اهل سنت نیز آمده است که یک روایت در این جا می آوریم: «مرّ رسول الله صلی الله علیه و آله علی قبرین فقال انهما یعذبان.. ثم دعا بعسیب رطب فشقّه باثنین ثم غرض علی هذا واحدا وعلی هذا واحدا وقال: لعلّه یتخفّف عنهما ما لم یببسا»؛ (ابوداود سجستانی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۳) رسول خدا صلی الله علیه و آله بردو قبوری گذشت و فرمود که آنان (صاحبان دو قبر) عذاب می شوند، سپس عسیب ترطلب نمود و آن را دو قسمت نمود و هر قسمتی را بر قبوری نصب نمودند و فرمودند: عذاب آنان مادامی که چوب ها خشک نشوند، سبک می گردد.

#### ۴. تکامل در برزخ

اصل وجود تکامل در قبر (برزخ) امری مورد پذیرش است، البته با اختلاف نظراتی که در کیفیت و برخی از جزئیات آن وجود دارد، ولی باید دانست که آیا تکامل به طور مطلق وجود دارد یا این که نوع خاصی از تکامل منظور است؟ در جواب این سوال باید گفت که تکامل به دو نحو است:

۴، ۱. تکامل عملی: این تکامل به این معنا است که انسان با انجام واجبات و ترک محرمات به تکاملی بالاتر دست یابد. اگر مراد از تکامل، تحصیل ثواب و مزد جدید به انجام طاعات و عبادات باشد، این نوع از تکامل در عالم برزخ امکان پذیر نیست، برای این که عالم برزخ عالم تکلیف نیست و دلیلی بر تکلیف ارواح در برزخ به نظر نمی رسد و

شرایط و قوانین و احکام عالم برزخ با عالم دنیا متفاوت است. (محسنی، ۱۳۷۶: ۲۵۱)

۲، ۴. تکامل علمی: یعنی مرحله به مرحله حجاب‌ها کنار رفته و اسراری برای فرد کشف می‌شود، اگر مراد از تکامل این‌گونه باشد، می‌شود از کلمات آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه چنین تکاملی را برای روح در عالم برزخ به دست آورد، چون ایشان می‌فرماید:

الف. روح پس از آزاد شدن از زندان بدن و راه یافتن آن به فضا و آگاهی آن بر خصوصیات عالم برزخ به معلومات جدیدی دسترسی پیدا نموده و درجه‌ی ایمان او به خدا و قیامت و نبوت قوی‌تر می‌شود.

ب. دعا و استغفار بازماندگان، سرمایه‌ی معنوی مردگان را بیشتر می‌گرداند.

ج. ممکن است ارواح مؤمنین یا دسته‌ای از آنان به محضر مقدس خاتم‌النبیین و اوصیای آن حضرت صلی‌الله علیه و آله، گهگاهی در برزخ مشرف شوند و بسیار بعید است که این تشریف خالی از افاضه و استفاضه بوده باشد.

از این نمونه‌ها هشت مورد را بیان می‌فرماید و بعد بیان می‌کنند: «اگر امور هشت‌گانه‌ی فوق را از مصادیق تکامل بدانیم در این صورت قهراً تکامل علمی در عالم برزخ می‌باشد». (محسنی، ۱۳۷۶: ۲۴۸)

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. از مجموع آیات و روایات به دست می‌آید که سرانجام، روح آدمی پس از سپری کردن عمر دنیوی خود به اولین منزل‌گاه و سومین دوره‌ی زندگی (بعد از مرگ)، وارد عالم قبر (برزخ) می‌گردد.

۲. مفسران و متکلمان مسلمان، به ویژه متکلمان شیعه، به وجود عالم قبر (برزخ) اعتراف و برآن تأکید کرده‌اند.

۳. انسان پس از مرگ از جهت اعتقاداتی که داشته و اعمال نیک و بدی که در این دنیا انجام داده مورد بازپرسی خصوصی قرار می‌گیرد و پس از محاسبه‌ی اجمالی طبق نتیجه‌ای که گرفته شد، به یک زندگی شرین و گوارا و یا تلخ و ناگوار محکوم گردیده و با همان زندگی در انتظار روز رستاخیز عمومی به سر می‌برد.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. منتظری، حسین علی (۱۴۲۳)، معارف واحکام نوجوانان، قم: انتشارات سرایی.
۲. خمینی رحمته الله علیه، روح الله (۱۳۸۱ش)، تقریرات فلسفه، تهران: بی نا.
۳. شبر، عبدالله (۱۳۹۳)، تفسیر شبر، بی نا: انتشارات اسوه.
۴. طوسی، محمد بن الحسن بن علی (۱۴۱۱)، الغبۃ للحجة، قم: انتشارات دارالمعارف اسلامی.
۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۷)، ترجمه تفسیرالمزین، (ترجمه ناصر مکارم شیرازی). ج ۲۰، قم: انتشارات بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
۶. فرهنگ دهخدا، (نرم افزار).
۷. فریودی، مهدی (۱۳۶۰)، برزخ پس از مرگ چه می گذرد، تهران: انتشارات دیوان.
۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه (۱۳۷۷)، قم: انتشارات علم الیقین.
۹. قاضی، عبد الجبار، ابی هاشم، احمد (۱۴۲۲)، شرح الاصول الخمسه، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، کافی، ج ۳، تهران: انتشارات دارالکتب الإسلامیة.
۱۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، ج ۳ و ۶، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۱۲. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (۱۳۹۵)، المعاد فی ضوء الدین والعقل والعلم، تهران: بی نا.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، تفسیر سوره شمس، کابل: بی نا.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ش)، فوائد دمشقیه، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، عقاید برای همه، اسلام آباد: انتشارات کمیسیون فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، روح از نظر دین، عقل و علم روحی جدید، بی جا: بی نا.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، پاسخ به پرسش های فقهی، اخلاقی و متفرقه، کابل: انتشارات حیدری.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، معجم الاحادیث المعتمره، قم: انتشارات ادیان.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، گوناگون، قصه های کوتاه و آموزنده، قم: بی نا.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، متافریک از نظر رئالیسم، بی جا: انتشارات ولایت.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، مسائل لندن، کابل: بی نا.
۲۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، اوائل المقالات، قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳)، النکت الاعتقادیه، قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.

## علم ازلی خداوند به جزئیات عالم در اندیشه‌ی ابن سینا، ملاصدرا و آیت‌الله محسنی

حجت الاسلام علی اصغر مهدوی

### چکیده

«علم» ازلی یکی از صفات ذاتی خداوند متعال می‌باشد. مهم‌ترین و پیچیده‌ترین بحث پیرامون علم خداوند، اثبات علم ازلی او به تمام جزئیات عالم است که روش‌ها و مسالک مختلفی پیرامون آن پیموده شده است. مهم‌ترین این روش‌ها سه مسلک است: یکی روش ابن سینا است که علم ازلی خداوند را از طریق کلیات توجیه می‌کند. روش دیگر از صاحب اسفار است که آن را از طریق «بسیط الحقیقة کل الاشياء» اثبات می‌کند و روش نهایی از آیت‌الله محسنی است که آن را به صورت اجمالی از طریق علم فاعل مختار به اثبات می‌رساند.

واژگان کلیدی: علم، خداوند، ازل و عالم، آیت‌الله محسنی، ملاصدرا، ابن سینا.

### مقدمه

علم و دانستگی که در لغت به علامت‌گذاری اطلاق می‌شود، به معنای درک یک حقیقت است؛ درک گاهی به ذات یک شیء و گاهی به صفات آن تعلق می‌گیرد. (شیرازی، ۱۳۸۶: ۴، ۶۶) یکی از خصوصیات مهم علم آن است که مثل قدرت، متعلق لازم دارد، یعنی چیزی باید باشد تا علم به آن تعلق گرفته و معلوم شود.

علم خداوند متعال یکی از مباحث مهم فلسفی و کلامی است که از جهات مختلف مورد بحث قرار گرفته است، مثل: علم خداوند متعال به خودش، علم خداوند به موجودات دیگر در مرتبه‌ی ذات خودش، قبل از خلقت و علم خداوند متعال به موجودات دیگر در مرتبه‌ی خود آن‌ها و بعد از خلقت.

در اثبات علم خداوند به جزئیات بعد از خلقت، یا علم خداوند به جزئیات موجود، جای بحث نیست؛ چه به لحاظ نقلی و چه به لحاظ عقلی.

از نظر نقلی در آیات متعدد قرآن کریم این مسئله بازتاب یافته است: «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»<sup>۱</sup>؛ و هیچ چیز در زمین و آسمان، از پروردگار تو مخفی نمی‌ماند؛ حتی به اندازه‌ی سنگینی ذره‌ای، و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر، مگر این که (همه‌ی آن‌ها) در کتاب آشکار (و لوح محفوظ) ثبت است! هم‌چنین آیات دیگری مثل آیه‌ی ۱۷۶ سوره‌ی نساء که می‌فرماید: خداوند به هر چیزی علم دارد.

در خطبه‌ی ۱۸۹ نهج‌البلاغه نیز آمده است: «يَعْلَمُ عَجِيجَ الْوُحُوشِ فِي الْفَلَوَاتِ وَ مَعَاصِيَ الْعِبَادِ فِي الْخَلَوَاتِ وَ اخْتِلَافَ التَّيْنَانِ فِي الْبِحَارِ الْعَامِرَاتِ وَ تَلَاظِمَ الْمَاءِ بِالرِّيَاحِ الْعَاصِفَاتِ...»<sup>۲</sup>؛ یعنی (خداوند) از صدای نعره‌ی حیوانات وحشی در کوه‌ها و بیابان‌ها، گناه و معصیت بندگان در خلوت‌گاه‌ها، آمد و شد و حرکات ماهیان در اقیانوس‌های ژرف و تلاطم امواج آب در اثر ورزش تند بادها آگاه است.

به لحاظ عقلی نیز علم خداوند به جزئیات موجود، به آسانی قابل اثبات است، زیرا همه‌ی موجودات مخلوق و فعل خداوند و خداوند متعال نسبت به آن‌ها فاعل مختار است و هر فاعل مختار به کار خود علم دارد.

اما اثبات علم خداوند به جزئیات عالم در ازل و قبل از خلقت در مرحله‌ی ذات باری تعالی درخور توجه و مورد بحث است که بگوییم هر موجود خورد و بزرگ و هر نوع اندیشه و افکار، تمام اموری که به وجود می‌آید و یا اصلاً محقق نمی‌شود و... از ازل در علم و دانش او آشکار است و او تمام جزئیات را در ازل می‌دانسته است.

این علم به لحاظ نقلی و منابع دینی مسلم و قطعی است. علامه مجلسی ادعای ضرورت مذهب می‌کند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴، ۸۶) در قرآن کریم آیات زیادی بر ثبوت علم ازلی خداوند به همه‌ی امور دلالت دارد؛ مثل: سوره‌ی بقره آیه‌ی ۲۳۱، سوره‌ی آل عمران آیه‌ی ۲۹، سوره‌ی انعام آیه‌ی ۳ و آیه‌ی ۵۹، سوره‌ی توبه آیه‌ی ۷۸، سوره‌ی یونس آیه‌ی ۶۱،

۱. یونس: ۶۱.

۲. نهج‌البلاغه: ۲۳۲.

سوره‌ی حدید آیه‌ی ۴، سوره‌ی ملک آیه‌ی ۱۴، سوره‌ی لقمان آیه‌ی ۲۷ و ۳۴، سوره‌ی نمل آیات ۷۴-۷۵ و سوره‌ی ق آیه‌ی ۱۶؛ هم‌چنین آیات دیگری نیز به این مضمون در قرآن وجود دارد.

برخی از این آیات علاوه بر علم خداوند به اموری که در آینده موجود می‌شود، علم خداوند را به اموری ثابت می‌کند که هرگز واقع نمی‌شود، مثل عصیان جهنمیان در فرض برگشت آنان به دنیا.<sup>۱</sup>

در روایات نیز این مسئله بازگوشده است، از جمله در نهج البلاغه و بقیه‌ی منابع حدیثی که حضرت آیت‌الله محسنی به چندین طایفه از روایات اشاره می‌کند؛ مثل: طوایفی که در مورد بداء، عینیت علم خداوند با ذاتش، علوم ائمه علیهم‌السلام به آینده، لوح محفوظ و سعادت و شقاوت وارد شده است.

در صحیح ابن‌مسلم آمده که خداوند متعال اشیاء را در ازل و قبل از وجود آن‌ها می‌دانست، همان‌طور که بعد از وجود آن‌ها می‌داند؛ «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَلَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا يَكُونُ فَعَلِمَهُ بِهِ قَبْلَ كَوْنِهِ كَعَلِمِهِ بِهِ بَعْدَ كَوْنِهِ». (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۱۰۷)

به فرموده‌ی آقای مکارم آگاهی او بر ازل و ابد یکسان و احاطه‌ی علمی او به گذشته و آینده مثل آگاهی او از امروز است، اصولاً با حضور او در هر مکان و زمان، دور و نزدیک، آینده و گذشته و حال برای او مفهومی ندارد. این حقیقت از مجموعه‌ی آیات قرآن به دست می‌آید و تفکر در آن بازتاب گسترده‌ای در عقاید و اعمال ما دارد. (شیرازی، ۱۳۸۶: ۴، ۶۳)

اما علم ازلی خداوند متعال به جزئیات عالم به لحاظ عقلی یکی از مولفه‌های پیچیده و عمیق فلسفی و کلامی است که اذهان بسیاری از فیلسوفان اسلامی و غیراسلامی را از گذشته‌های دور تا کنون مشغول داشته و در نزد متکلمان اسلامی نیز عمیقاً مورد تفکر قرار گرفته است.

بعد از اثبات اصل علم ذاتی برای ذات باری تعالی، عمومیت علم خداوند در ازل به تمام جزئیات یکی از مهم‌ترین دغدغه‌ی فیلسوفان و متکلمان می‌باشد. در اثر عمق و پیچیدگی اثبات علم خداوند به تمام جزئیات عالم در ازل، بسیاری از اندیشمندان دست

به گریبان آن گیر مانده‌اند، زیرا از یک طرف علم از جمله‌ی صفات ذات‌الاضافه است که متعلق می‌خواهد، یعنی باید چیزی باشد که علم بدان تعلق بگیرد؛ تحقق و حصول علم بدون معلوم ممکن نیست، علم یا نفس انکشاف واقع است، پس باید واقعی لحاظ شود تا در نزد عالم کشف شود، یا علم حقیقتی مستلزم انکشاف واقع است که (نیز) باید واقعی باشد تا با حصول علم انکشاف آن صورت گیرد.

از طرف دیگر در مورد قَدَم و حدوث عالم در فلسفه و کلام با تمام اختلافات، دو نکته مسلم می‌باشد: اولاً که غیر از باری تعالی هیچ موجودی قدمت ذاتی ندارد؛ ثانیاً حوادث و جزئیات عالم قدیم نیست، بلکه اموری است که در بستر زمان پدید می‌آید و حادث زمانی است.

بنابراین، علم باری تعالی در ازل چگونه به این موجودات جزیی و مصداقی عالم تعلق گرفته است؟ یا علم ازلی الهی را نفی کنیم، یا وجود موجودات و جزئیات را به نحوی در ازل بپذیریم که هیچ کدام قابل قبول نیست.

از طرف دیگر ولو وجود موجودات در ازل ثابت شود، در مرحله‌ی خود ثابت می‌شود، نه در مرحله‌ی ذات باری تعالی در حالی که بحث از اثبات علم خداوند به جزئیات عالم در مرحله و مرتبه‌ی ذات الهی است و مسلم است که موجودات در مرتبه‌ی ذات الهی تحقق و وجود ندارد و الا قدیم ذاتی می‌شود.

برای حل مشکل علمی فوق و اثبات علم ازلی خداوند به جزئیات از منظر عقل مسالک مختلفی پیموده شده است. مهمترین این مسالک، مسک ابن سینا، مسک صاحب اسفار و مسک صاحب صراط‌الحق می‌باشد.

در این سه شیوه دو نکته‌ی مهم وجود دارد، یکی اصل اثبات علم ازلی خداوند به جزئیات و دیگری کیفیت تعلق علم ازلی خداوند به جزئیات که در طرح مسالک سه‌گانه‌ی فوق هردو جنبه بررسی می‌گردد.

### ۱. علم ازلی خداوند به جزئیات از منظر ابن سینا

در بین فلاسفه‌ی اسلامی «ابن سینا» که رهبریت فلسفه‌ی مشاء را در بین دانشمندان اسلام به خود اختصاص داده، علم خداوند به جزئیات را از طریق کلیات می‌داند و بسیاری از فیلسوفان مشایی از ایشان پیروی نموده‌اند.



## ۱.۱. اثبات علم ازلی خداوند به جزئیات از منظر ابن سینا

شیخ الرییس بحث را از اثبات علم واجب الوجود آغاز می کند؛ ایشان می فرماید: «واجب الوجود عقل محض است، چون ذات او از هر جهت از ماده جدا و به دور است، مانع از تعقل یک شیء ماده و علایق ماده است، خداوندی که مبرای از ماده و علایق ماده است، برای ذاتش معقول می باشد... پس ذات واجب الوجود عقل، عاقل و معقول است.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۸)

در ادامه برای اثبات علم خداوند نسبت به موجودات دیگر می نویسد: «این گونه نیست که واجب الوجود اشیاء را از اشیاء تعقل کند، و الا یا ذات او متقوم به چیزی می شود که آن را تعقل کرده، در این صورت واجب الوجود متقوم به غیر می شود یا تعقل بر ذات او عارض می شود که (پس) واجب الوجود نیست. به علاوه که واجب وجود مبدأ تمام وجود است، نسبت به موجودات تام مبداء عین آنهاست و نسبت به موجودات کاینه ی فاسده مبداء نوع آنها و بالواسطه مبداء اشخاص آنها می باشد؛ پس واجب الوجود با تعقل ذات، مبداء کل وجود را تعقل می کند.» (همان: ۳۵۹)

از این گفته می توان نتیجه گرفت که واجب الوجود اشیاء را از ذات خود تعقل می کند نه از اشیاء، بنابراین تعقل اشیاء قبل از وجود اشیاء ممکن و محقق است.

صاحب اسفار در تفسیر این نظریه می نویسد: «مستفاد از اکثر کتب شیخ آن است که صور معقوله، گاهی از صور موجود در خارج استفاده می شود، مثل علم ما به زمین و آسمان، گاهی صور معقوله از محسوسات استفاده نمی شود، بلکه برعکس صور معقول منشاء پیدایش امر خارجی است، مثل علم مهندس به صورت ساختمان که بعداً در اثر آن، ساختمان را می سازد؛ از این علم به «علم فعلی» تعبیر می شود.» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶، ۱۶۶)

در جای دیگر ابن سینا با صراحت بیشتر می نویسد: «خداوند با تعقل ذاتش، مبداء بودن ذاتش نسبت به تمام موجودات را تعقل می کند، با این حال او تمام موجوداتی که از مبداء و موجود اول صادر می شود، نیز تعقل نموده است؛ زیرا همه ی موجودات از طریق سبب به وجود می آید، وقتی سبب تعقل و سببیت سبب و تطابق مسبب با سبب تعقل شود، بالضروره آن چه که منتهی به اسباب می شود تعقل می شود، چنان چه تمام تفصیل و جزئیات و روابطی که مسببات با اسباب دارد تصور می شود، ممکن نیست سبب را بداند،

اما امور منتهی به سبب را نداند، پس واجب‌الوجود مدبرک امور جزیی به صورت کلی است». (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۰)

این بیان هم علم خداوند به جزئیات را در ازل ثابت می‌کند و هم کیفیت تعلق علم او را توضیح می‌دهد.

آخوند شیرازی این دلیل را فلسفی و دقیق‌تر تقریر می‌کند که خداوند متعال در ازل عالم به ذات خود است، ذات خداوند سبب اشیاء است، علم به سبب تام موجب علم به مسبب می‌شود، پس ذات خداوند در ازل عالم به همه‌ی موجودات می‌باشد، این علم در ازل یا منفصل از وجود واجب است که مُثُل افلاطونی لازم می‌آید، یا جزء واجب است که ترکیب در ذات خداوند لازم می‌آید، یا بطران دو شق اول، شق سوم ثابت می‌شود، (علم ازلی خداوند به جزئیات از طریق صور کلی مرتبط و متصل به ذات).

آقای مکارم این دلیل را با مثال عامیانه‌تر تقریر نموده می‌فرماید: «خداوند همیشه به ذات پاک خود که علت همه‌ی اشیاء است احاطه داشته و دارد، این علم اجمالی به همه‌ی حوادث و موجودات جهان قبل از ایجاد و بعد از ایجاد است. آگاهی به علت اشیاء سبب آگاهی به نتیجه و معلول آن‌ها نیز می‌شود، چون هر علتی تمام کمالات معلول را دارد. یعنی حوادث گذشته به طور کامل ناپود نشده و آثارش در دل حوادث امروز وجود دارد؛ هم چنین حوادث آینده از حوادث امروز جدا نیست و دقیقاً با حوادث امروز مربوط است. به این ترتیب گذشته و حال و آینده یک رشته‌ی زنجیرمانندی از علت و معلول را به وجود می‌آورد که اگر دقیقاً به هر یک از آن‌ها آگاه شویم، حلقه‌های قبل و بعد در آن وجود دارد. امروز دقیقاً بازتابی از دیروز است و فردا بازتابی از امروز؛ آگاهی کامل بر تمام جزئیات امروز به معنای آگاهی کامل بر حوادث گذشته و آینده است. پس وقتی حوادث امروز با تمام ویژگی‌ها نزد خداوند حاضر است به یک معنا گذشته و آینده هم نزد او حضور دارد». (شیرازی، ۱۳۸۶: ۴، ۱۰۴)

فرمایش ایشان تا حدی نزدیک به مراد ابن سینا است، ولی کاملاً به آن تطابق ندارد، زیرا فرموده‌ی آقای مکارم، علم قبل از موجودات را در مرحله‌ی موجودات ثابت می‌کند، اما کاری به اثبات علم ازلی در مرحله‌ی ذات واجب‌الوجود ندارد و از این جهت ساکت

است، در حالی که مهم اثبات این جهت است.

در نتیجه به نظر ابن سینا ذات واجب الوجود سبب تام اشیاء است، واجب الوجود ذات خود را در مرحله‌ی ذات و سببیت ذات را تعقل می‌کند، با تعقل سبب تام و سببیت سبب، مسبب نیز خود به خود تعلق می‌شود.

### ۱، ۲. کیفیت تعلق علم ازلی خداوند به جزئیات از منظر ابن سینا

از گفته‌های فوق تا حدی کیفیت تعلق علم ازلی خداوند به اشیاء به نظر ابن سینا روشن شد که علم ازلی خداوند به جزئیات عالم از طریق کلیات و صور کلی تعلق می‌گیرد.

در اخیر ابن سینا خود به این جهت اشاره کرده و می‌گوید: «همان طور که اثبات فاعلیت‌های کثیر برای خداوند نقض است، اثبات تعقلات کثیر نیز برای خداوند نقض می‌باشد، بلکه او کل اشیاء را به نحو کلی تعقل می‌کند و با این حال هیچ چیزی از خداوند متعال غایب نمی‌ماند. مثل علم منجم که از همین حالا تمام خسوف و کسوف‌ها و احوال نجومی را می‌داند، ولی از طریق علت و سبب به صورت کلی. چنان چه فاصله‌ی زمانی و مشخصات و جزئیات هر نوع خسوف و کسوف را با خسوف و کسوف دیگر می‌داند و این علم منجم کلی است، چون بر هر نوع خسوف و کسوفی که از این قبیل باشد صدق می‌کند. به این صورت روشن می‌شود که این علم با تغییر معلوم تغییر نمی‌کند، برخلاف علم جزئی که با تغییر معلوم تغییر می‌کند.» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۰)

در نتیجه به نظر صاحب الهیات شفاء با این بیان علم خداوند به جزئیات و کیفیت آن ثابت شد که خداوند متعال چگونه جزئیات، روابط، حرکات و تفصیل آن‌ها و غیب را با تعقل ذات خود تعقل می‌کند و می‌داند. حال اگر کسی این علم را معرفت به جزئیات از جهت کلی نام‌گذاری نکند، جای بحث نیست. مهم اثبات علم خداوند است که او تمام غیب و شهود را می‌داند و او عزیز و حکیم است. (همان: ۳۶۲)

### ۱، ۳. ارزیابی نظریه‌ی ابن سینا

نظریه‌ی ابن سینا از سوی برخی علماء مورد نقد قرار گرفته است؛ از جمله علامه مجلسی برای اثبات علم خداوند به جزئیات ادعای ضرورت مذهب کرده و بعد از نقل

برخی نظریات فلاسفه می نویسد: «تمام این نظریات کفر صریح و خلاف ضرورت عقل است». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴، ۸۶)

ممکن است بر نظریه ی شیخ این ایراد شود که خداوند به شخص افراد و موجودات و احوال متجدد آن، مثل کفر و اسلام، اطاعت و معصیت و... نسبت به یک شخص، یا نسبت به نبوت و رسالت شخص پیامبر اسلام ﷺ مثلاً عالم نباشد، زیرا این امور در زمره ی حوادث و جزئیات بوده و همواره متغیر هستند.

اما شیخ این ایراد را متوجه خود ندانسته و قایل است که بنا بر نظریه ی او هیچ چیزی از خداوند متعال غایب نمی ماند، حتی یک ذره در آسمان و زمین، ولی تصور آن نیازمند سلیقه ی لطیف می باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۰)

ایشان توضیح نداده که چه طور علم خداوند به جزئیات را ثابت می کند، با این بیان اجمالی ایشان فقط علم خداوند به صورت کلی ثابت می شود. اما علم به جزئیات به صورت جزئی قابل اثبات نیست، ولو از طریق سبب و به صورت کلی ثابت می شود. در نتیجه ادعای ایشان نسبت به علم خداوند به جزئیات ذاتا واضح نبوده و خود ایشان نیز توضیح نداده است.

اشکال دیگر مسلک شیخ الرییس آن است که علم در یک تقسیم به دو بخش علم حصولی و حضوری تقسیم می شود؛ «علم حصولی» علمی است که معلوم با مفهوم و یا ماهیتش در نزد عالم حاضر می شود، اما «علم حضوری» علمی است که معلوم با وجود خارجی خود در نزد عالم حاضر است. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۳۷)

نظریه ی ابن سینا با پذیرش مبنای علم حصولی برای خداوند سازگار است که خداوند متعال در ازل از طریق علم به علت و علیت علت، به واسطه ی مفاهیم معلولاتش را درک کرده است. اما با مبانی دیگر مثل مبنای علم حضوری که نظریه ی مشهور فلاسفه است، مبنایی که علم خداوند را نه حضوری می داند و نه حصولی، مثل مرحوم آقای قاضی و صاحب صراط الحق، این نظریه تمام نخواهد بود، زیرا فقط علم حصولی است که از طریق تصور و تعقل اسباب و مسببات و سببیت حاصل می شود.

لذا به نظر بسیاری از نویسندگان تمام کسانی که علم خداوند را علم حصولی می دانند، مثل بسیاری از متکلمین، لابد علم خداوند به جزئیات را از طریق صور کلی بدانند،

چنانچه از مرحوم علامه نقل شده که: «پذیرش علم حصولی برای خداوند مستلزم آن است که علم او را به جزئیات از طریق کلی توجیه کند». (دینانی، بی تا: ۵)

در نتیجه مبنای پذیرش علم حصولی برای خداوند، ضعیف است. به فرموده‌ی آقای مکارم علم خداوند «علم حصولی» نیست یعنی نقش و صورت ذهنی اشیا در ذات او منعکس نمی‌شود، چرا که او مانند مخلوقات «ذهن» ندارد و علمش از طریق انعکاس صورت موجودات نیست. (شیرازی، ۱۳۸۶: ۱، ۱۲۰) با این حال اثبات علم ازلی خداوند به جزئیات که مبتنی بر این مبناست نیز تضعیف می‌شود.

مهم‌تر آن که این نظریه نمی‌تواند علم خداوند را به ممکناتی که هرگز به وجود نمی‌آید، هم‌چنین محالات و ممتنعاتی که هیچ یکی از مخلوقات آن‌ها را تصور نمی‌کند، ثابت کند؛ زیرا آنان نه وجود خارجی پیدا کرده و نه وجود تصویری در بین مخلوقات، یعنی این امور چون تحقق پیدا نمی‌کند معلول ذات باری تعالی نیست، نه با واسطه و نه بی‌واسطه؛ پس خداوند به چه دلیل به آن‌ها علم داشته باشد.

حضرت آیت‌الله محسنی به این اشکال واقف بوده و آن را متوجه هر سه مسلک ارسطو، مسلک صاحب اسفار و مسلک خودش می‌داند (محسنی، ۱۴۲۸: ۱، ۱۵۲) که بعداً توضیح داده خواهد شد.

در نتیجه مسلک ابن‌سینا در مورد اثبات علم ازلی خداوند متعال به جزئیات عالم مواجه با اشکالاتی می‌باشد که قابل حل نیست و این مسلک نمی‌تواند از منظر عقلی علم ازلی خداوند متعال به جزئیات را ثابت کند.

## ۲. علم ازلی خداوند به جزئیات از منظر صاحب اسفار

یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفانی که علم خداوند متعال به جزئیات عالم را مورد بحث قرار داده و مسلک خاصی ارائه نموده، صاحب اسفار است. ایشان در بحث علم خداوند بعد از آن که چند نظریه، از جمله نظر ابن‌سینا را بررسی می‌کند، به اثبات علم خداوند بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌پردازد.

### ۱،۲. اثبات علم ازلی خداوند به جزئیات از منظر صاحب اسفار

از جمله مبانی پذیرفته شده در حکمت متعالیه آن است که وجود بسیطة الحقیقة

تمام اشیاء است، هیچ چیزی خارج از آن نیست. بنابراین اگر وجود بسیطة الحقیقه (وجود خداوند متعال) کل اشیاء باشد، هرکسی آن را درک و تعقل کند، جمیع اشیاء را تعقل کرده، وجود باری تعالی ذاتا خودش را درک و تعقل می‌کند، درک ذات، درک و تعقل جمیع موجودات می‌باشد، و تعقل ذاتش در مرتبه‌ی ذاتش و مقدم بر جمیع ماسوی است، پس درک و تعقل ماسوی در مرتبه‌ی ذاتش و مقدم بر جمیع ماسوی است.

این علم از یک جهت تفصیلی و از جهت دیگر اجمالی است، زیرا معلومات با کثرت و تفصیلی که دارد، به حسب معنا موجود به وجود واحد بسیط می‌باشد، پس در این مشهد الهی و مجلای ازلی کل موجودات کشف و منجلی می‌شوند، به صورت کلی بدون کثرت. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶، ۲۳۰)

علامه طباطبایی این دلیل را با اختصار بیشتر می‌نویسد که: «ذات باری تعالی حقیقت وجودی صرف و بسیط واحد به وحدت حقه است، تمام کمال وجودی در تفصیل خلقت را باری تعالی به نحو اشرف و اتم واجد است، این کمالات از هم دیگر متمایز نیست، به خاطر صرافت و بساطت، پس تمام ماسوی واجب تعالی هرچه باشد، برای خداوند متعال در مرحله‌ی ذات متعالیه او معلوم است، به صورت علم تفصیلی در عین اجمال و اجمال در عین تفصیل». (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۸۹)

مراد علامه و صاحب اسفار از اجمال در این بحث به فرموده آقای فیاضی بساطت است، نه اجمال در مقابل تفصیل که مستلزم ابهام است. (فیاضی، ۱۳۸۶: ۴، ۱۱۲۵) شاید مراد آقای مکارم در اثبات علم ازلی خداوند متعال نیز همین مبنا باشد، آن‌جا که می‌فرماید: «ذات خداوند متعال جامع تمام کمالاتی است که در تمام مخلوقات می‌باشد و همه را به نحو اکمل دارد، تنها نقایص آن‌ها است که در ذات پاک او راه ندارد؛ پس هنگامی که او به ذات خویش عالم باشد در حقیقت به همه‌ی آن‌ها آگاه است». (شیرازی، ۱۳۸۶: ۴، ۱۰۴)

در نتیجه صاحب اسفار و پیروان این طریق که ذات الباری تعالی بسیط الحقیقه است، بسیط الحقیقه واجد تمام کمالات وجود در تفصیل خلقت می‌باشد، وقتی خداوند در ازل در مرحله‌ی ذات، خود را درک و تعقل کرده، تمام موجودات و کمالات وجودی آن‌ها به صورت بسیط درک و تعقل کرده است.

## ۲، ۲. کیفیت تعلق علم ازلی خداوند به جزئیات از منظر صاحب اسفار

بیان صاحب اسفار در اثبات علم ازلی خداوند قسمی است که در ضمن بیان‌گر کیفیت تعلق این علم نیز می‌باشد. یعنی خداوند از طریق درک بسیط الحقیقه، کل جزئیات و کمالات وجودی را به صورت اجمالی و بسیط در ازل و در مرتبه‌ی ذات خودش درک می‌کند.

ایشان کیفیت تعلق علم ازلی خداوند به جزئیات را به صورت مستقل مطرح نکرده است و پاسخ روشن به کیفیت تعلق این علم بر اساس مبانی حکمت متعالی مشکل است، زیرا حکمت متعالیه علم خداوند متعال را حضوری می‌داند که اشیاء با وجود خارجی خود در نزد خداوند حاضر است، از طرف دیگر اشیاء و مصادیق عالم در ازل وجود نداشته، پس با اثبات علم ازلی خداوند به جزئیات در ازل سوال می‌شود که خداوند متعال چگونه به آن‌ها علم حضوری داشته است؟

الزاما باید بگوئیم که ذات باری تعالی در ازل وجود داشت و این ذات نسبت به خودش در ازل «علم حضوری» داشته، علم حضوری به بسیط الحقیقه، علم حضوری به کل اشیاء است. بنابراین کیفیت تعلق علم ازلی خداوند به جزئیات عالم، به نظر صاحب اسفار نیز باید به واسطه‌ی ذات باری تعالی توجیه شود.

## ۲، ۳. ارزیابی نظریه‌ی صاحب اسفار

فرمایش صاحب اسفار با قطع نظر از جزئیات آن، بر اساس مبانی حکمت متعالیه متین و دقیق است، اگر بسیط الحقیقه کل الاشیاء باشد، ذات باری تعالی خودش (بسیط الحقیقه) را در مرحله‌ی قبل از خلقت تعقل می‌کند، تعقل ذات قبل از خلقت، تعقل جمیع موجودات و جزئیات عالم قبل از خلقت می‌باشد، چون بسیط الحقیقه کل اشیاء است.

بحث روی اثبات این مبناء است؛ مرحوم صاحب صراط‌الحق در جزء دوم، این قاعده را مفصلاً مورد بحث قرار داده و دلایل صاحب اسفار را نقل و بعد از جهات گوناگون این قاعده را بررسی می‌کند که طرح آن مباحث نیازمند مقاله‌ای مستقل است. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲، ۴۳)

در کل به نظر صاحب صراط‌الحق قضیه‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» تمام نیست. با بطلان این قاعده، مسلک صاحب اسفار برای اثبات علم خداوند به جزئیات قبل از

خلقت نیز باطل می شود.

هم چنین اشکال دوم نظریه ی قبلی نیز متوجه این مسلک است، زیرا این مسلک هم نمی تواند علم خداوند را به ممکناتی که هرگز به وجود نمی آید، هم چنین محالات و ممتنعاتی که هیچ زمانی یکی از مخلوقات آن ها را تصور نمی کند، ثابت کند، چون آنان نه وجود خارجی پیدا می کنند و نه وجود تصویری، پس آن ها شیء نیستند تا حقیقت آن ها در بسیط الحقیقه محقق باشد و ذاتی باری تعالی با درک ذات، آن ها را درک نماید.

اشکال سوم آن است که این بیان علم تفصیلی خداوند متعال به جزئیات را ثابت نمی کند، زیرا این علم یک نوع اجمالی است که به اصول اشیاء تعلق گرفته و در غایت شدت و ابهام و نهایت اجمال می باشد. (همان: ۱، ۱۵۱)

گرچه گفته شد که مراد صاحب استفراز اجمال بساطت است، مراد ایشان اجمال ملازم با ابهام نیست، ولی دلیل ایشان برای اثبات مرادشان کافی نیست و علم تفصیلی بی ابهام به تمام جزئیات را ثابت نمی سازد.

در اخیر صاحب اسفار در پاسخ این سوال نیز جواب ندارد که آیا موجودات عالم با تفصیل و جزئیات، جزء ذات باری تعالی است؟ تا علم به ذات، علم به اشیاء نیز باشد؟ این احتمال مسلماً قابل قبول نیست. یا این که عین وجودات خارجی در ذات خداوند متعال نیست، بلکه تمام کمالات وجودی عالم به نحو اتم و اشرف در ذات باری تعالی است؟ در این صورت خداوند متعال با تعقل ذات به آن کمالات علم دارد نه به موجودات و تفصیل و جزئیاتی که در این عالم است، پس چه طور با درک و تعقل ذات، عین جزئیات عالم در ازل درک می شود؟

در نتیجه مسلک صاحب اسفار بر اساس برخی مبانی و قواعد فلسفی حکمت متعالیه مطرح گردیده است که مواجهه با مشکلاتی جدی می باشد و این مسلک نیز ضعف های اساسی دارد.

### ۳. علم ازلی خداوند به جزئیات از منظر آیت الله محسنی

صاحب صراط الحق، در مورد علم خداوند به جزئیات مسلک و صراط خاص دارد. ایشان به صورت واضح این بحث را تجزیه نموده و در دو مرحله مطرح می کند: یکی اثبات علم خداوند به جزئیات و دیگری کیفیت تعلق علم خداوند به جزئیات.



### ۳، ۱. اثبات علم ازلی خداوند به جزئیات از منظر آیت‌الله محسنی

مرحوم آیت‌الله محسنی قایل است که خداوند متعال به تمام جزئیات عالم علم دارد، زیرا خداوند متعال فاعل مختار است، بدیهی است که فعل فاعل مختار مسبوق به علم می‌باشد، بنابراین خالق تمام کاینات قبل از خلقت آن‌ها عالم به آن‌ها بوده و آن‌ها را از روی علم و دانستگی آفریده است، پس خداوند متعال قبل از موجودات آگاه به آن‌ها بوده است، ولو برای یک لحظه، وقتی علم خداوند متعال به جزئیات یک لحظه قبل ممکن باشد، علم خداوند به جزئیات به میلیون‌ها سال قبل نیز ممکن می‌شود، چون مقدار و مدت در امکان علم خداوند تأثیر ندارد؛ پس علم خداوند به جزئیات قبل از وجود آن‌ها ولو برای مدت کوتاه ثابت و برای مدت مدید ممکن است و به حکم قاعده‌ی ملازمه هر چیزی برای واجب‌الوجود ممکن به امکان عام باشد، برای او ثابت است.

اثبات این علم بدون لحاظ قاعده‌ی ملازمه نیز ممکن است، زیرا خداوند متعال قبل از اشیاء به ممکنات علم دارد، علم خداوند عین ذات او و قدیم است، پس علم خداوند در قدیم و قبل از وجود اشیاء ثابت است. (همان: ۱۵۲)

به فرموده‌ی مرحوم مجلسی علم خداوند متعال قبل از ایجاد و بعد از ایجاد عین هم می‌باشد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴، ۶۸) با این حال علم خداوند متعال به تمام جزئیات عالم قبل از خلقت و در مرحله‌ی ذات باری تعالی ثابت می‌شود.

### ۳، ۲. کیفیت تعلق علم خداوند به جزئیات از منظر آیت‌الله محسنی

صاحب صراط‌الحق در مرحله‌ی چگونگی تعلق علم ازلی خداوند به جزئیات، متذکر تبیین کیفیت علم خداوند متعال به مصادیق و شیوه‌ی تعلق این علم در ازل شده و آن را مورد توجه قرار داده است.

ولی به نظر ایشان درک و فهم حقیقت علم خداوند و شیوه‌ی تعلق آن از تسلط و توان بشر خارج است، چون علم خداوند متعال عین ذات اوست<sup>۱</sup>، همان طوری که حقیقت ذات باری تعالی برای انسان‌ها قابل درک نیست، صفات ذاتی از جمله علم او نیز قابل درک و قابل تصور نیست، ما نمی‌توانیم آن را بفهمیم. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱، ۱۵۲)

۱. چنانچه در روایت ابی بصیر به آن تصریح می‌کند: علم، سمع، بصر و قدرت عین ذات خداوند است. (الکافی،

برای تحلیل این مطلب باید گفت که صفات و خصوصیات تمام موجودات دیگر خارج از ذات و حقیقت موصوف بوده و عارض بر آن می‌باشد. اما باری تعالی دو گونه صفات دارد: صفات ذاتی و صفات غیر ذاتی. صفات ذاتی باری تعالی عین ذات او می‌باشد، تفاوت آن‌ها با ذات فقط به لحاظ مفاهیم است، مثلاً در مورد خداوند متعال ذات عین علم، علم عین قدرت، قدرت عین حیات و حیات عین ذات است، فقط به لحاظ مفاهیم این عناوین متفاوت می‌باشد. مثل صفات وجود که از قبیل معقولات ثانی فلسفی است، مثلاً اصالت، عین خارجیت، خارجیت، عین واقعیت، واقعیت عین وجود است و تفاوت آن‌ها فقط در مرحله‌ی مفهوم می‌باشد. تمام صفات ذاتی خداوند متعال از همین قبیل می‌باشد.

بحث عینیت صفات با ذات یکی دیگر از مسایل پیچیده‌ی کلامی است که در سایه‌ی راهنمایی‌های ائمه معصومین علیهم‌السلام تبیین شده است و در سیر مراحل توحید نقش خاصی دارد، ولی بررسی آن در این بحث مناسب نیست و مجال وسیع‌تری می‌خواهد. بر این اساس صفات ذاتی خداوند متعال عین ذات آن حضرت است، همان‌طور که ذات خداوند متعال نامتناهی است و حقیقت آن برای موجود متناهی و محدود قابل درک نیست، صفات ذاتی خداوند از جمله علم نیز عین ذات و نامتناهی است، برای موجود محدود مثل انسان قابل درک نیست.

وقتی حقیقت علم خداوند قابل درک نبود، کیفیت تعلق این صفت به معلومات و متعلقات آن نیز قابل درک و قابل فهم نخواهد بود، لذا صاحب صراط‌الحق قایل است که کیفیت تعلق علم خداوند برای انسان قابل درک نیست، ما نمی‌توانیم علم خداوند را حضوری بدانیم یا حصولی، با عدم امکان درک حقیقت علم خداوند متعال، کیفیت تعلق آن نیز درک نخواهد شد.

### ۳، ۳. ارزیابی نظریه‌ی آیت‌الله محسنی

این دیدگاه نسبت به دو دیدگاه قبلی معقول و به واقع نزدیک‌تر است، زیرا از یک طرف علم خداوند را در ازل به مخلوقات ثابت می‌کند و از طرف دیگر نسبت به حقیقت علم خداوند متعال که عین ذات او است، و هم‌چنین کیفیت تعلق این علم به مخلوقات که از دایره‌ی دانستنی‌های بشر خارج می‌باشد، ساکت است.

این دیدگاه و نظریه مبتنی بر پذیرش علم حصولی برای خداوند است و نه مستلزم پذیرش علم حضوری برای خداوند، زیرا فقط اصل علم خداوند را به جزئیات ثابت می‌کند و از بیان کیفیت تعلق آن و هم چنین توضیح حقیقت و ذات علم باری تعالی ساکت است.

مشکل این نظریه که خود مرحوم آیت الله محسنی نیز متوجه بوده، آن است که این مسلک تعلق علم خداوند متعال را به ممکناتی که تا ابد واقع نمی‌شود، هم چنین ملازمات واقعی و امتناع ممتنعاتی که غیر خداوند نمی‌داند، ثابت نمی‌کند. ولی هیچ یکی از مسالک دیگر نیز علم خداوند به این امور را ثابت نمی‌کند، پس در این موارد باید به بیان شرع اکتفاء نمود.

البته به نظر مرحوم آیت الله محسنی اثبات علم ازلی خداوند متعال به این امور از طریق دیگر ممکن است که بگوییم ممکن لاقتضاء است، ممکنات در عدمش نیز مانند وجودش نیازمند واجب الوجود می‌باشد، پس ممکناتی که هرگز واقع نمی‌شود، یا ممتنعاتی که هرگز در تصور غیر خداوند متعال نمی‌آید، خداوند متعال عدم آن‌ها را اختیار کرده و اختیار عدم آن‌ها مستلزم علم فاعل مختار به آن‌ها می‌باشد. پس نسبت به این امور نیز خداوند متعال علم دارد. این بیان کوتاه و جامع برای اثبات علم خداوند متعال به تمام جزئیات عالم می‌باشد که علم خداوند به موجودات و معدومات را ثابت می‌کند. (همان: ۱۵۳)

### جمع بندی و نتیجه گیری

- جمع بندی و برآیند مجموعه ی گفت و گوهایی که در این پژوهش مطرح شد، این است که:
۱. علم ازلی خداوند متعال به تمام جزئیات عالم در مرحله ی ذات خودش و پیش از خلقت موجودات با آن که به لحاظ دینی و نقلی مسلم است، اما به لحاظ عقلی از جمله مقوله های فلسفی پیچیده و دقیقی است که بسیاری از فیلسوفان ریزنگر و متکلمان زبردست از حل آن عاجز مانده اند.
  ۲. نظریه ی ابن سینا که اثبات علم ازلی خداوند به جزئیات از طریق علم به سبب به صورت کلی می‌باشد، با تلاش همه جانبه ی این فیلسوف بزرگ، در اثبات علم ازلی خداوند به جزئیات ناتمام است.
  ۳. مسلک صاحب اسفار که اثبات علم ازلی خداوند به جزئیات از طریق قاعده ی

«بسیط الحقیقة کل الاشياء» می باشد، علی رغم آن که مورد پذیرش فیلسوفان بعد از ایشان قرار گرفته است، نیز قابل بحث و ایراد است.

۴. صراط و شیوهی آیت الله محسنی که اثبات علم ازلی خداوند از طریق فاعل مختار و ازلیت علم واجب می باشد، علم خداوند متعال به تمام جزئیات را در ازل و در مرحله ی ذات واجب الوجود ثابت می کند. اگرچه از تبیین کیفیت و چگونگی تعلق علم خداوند به جزئیات عاجز است.

### فهرست منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹.

۱. ابن سینا، شیخ الرئیس (۱۴۰۴)، الشفاء (الالهیات)، قم، انتشارات مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. دینانی، ابراهیم (بی تا)، مجموعه مقالات (مقاله علم خداوند به جزئیات)، قابل دست رسی در اینترنت.
۳. شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث.
۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۶)، نهاية الحکمة، قم: انتشارات النشر الاسلامی.
۵. فیاضی، غلام رضا (۱۳۸۶)، نهاية الحکمة، (همراه با تعلیق فیاضی)، ج ۴، قم: انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، اصول کافی، ج ۱، تهران: انتشارات دار الکتب الإسلامیة.
۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، پیام امام امیرالمومنین علیه السلام، ج ۱، تهران: انتشارات دار الکتب الإسلامیة.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، پیام قرآن، ج ۴، تهران: انتشارات دار الکتب الإسلامیة.
۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، ج ۴، بیروت، انتشارات الطبع والنشر.
۱۰. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (۱۴۲۸)، صراط الحق، ج ۱، قم، انتشارات ذوی القرب.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸)، صراط الحق، ج ۲، قم، انتشارات ذوی القرب.

## رابطه‌ی روح و جسم

### با تکیه بر آثار مکتوب آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه

رقیه علی‌زاده

#### چکیده

مقاله‌ی حاضر، به بررسی دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه درباره‌ی مهم‌ترین و چالش برانگیزترین مباحث مربوط به حقیقت روح و رابطه‌ی آن با جسم می‌پردازد. این مقاله در چهار بخش سامان یافته است. بخش اول، معناکاوی واژه‌های اصلی، ویژگی‌های جسم، ویژگی‌های روح، تفاوت روح با نفس و کاربرد روح در قرآن را بررسی نموده؛ بخش دوم به حقیقت روح از دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه اختصاص داشته و با بیان چگونگی رابطه‌ی روح با جسم در دیدگاه معظم‌له، مقاله‌ی حاضر پایان می‌یابد.

واژگان کلیدی: روح، جسم، حقیقت روح، رابطه‌ی روح با جسم، آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه.

#### مقدمه

چیستی روح از گذشته تا امروز مورد بحث و کنکاش اندیشمندان بوده است و کیفیت رابطه‌ی آن با جسم، یکی از مباحث مهم دیگر آن است. از زمانی که خداوند متعال با وحی بر پیامبرانش از دمیدن «روح» خود در پیکر انسان پرده برداشت، واژه‌ی روح به عنوان یکی از واژه‌های پررمز و راز در حوزه‌ی انسان‌شناسی مطرح گردید. پس از آن فیلسوفان، متکلمان، مفسران و روان‌شناسان در بیان حقیقت آن نظریاتی را بیان نمودند.

شناخت انسان از خود ابعاد گسترده‌ای دارد، زیرا انسان دارای ابعادی جسم و روح می‌باشد. شناخت جسم بر اثر تکامل یافتن علم زیست‌شناسی تا حدودی انجام پذیرفته

است، اما شناخت روح هم چنان ناشناخته باقی مانده است و انسان همواره سعی نموده این پدیده ی نامریی را مورد تحلیل قرار دهد. به همین علت در ذهن او همواره این سوال مطرح بوده که روح چیست؟ و رابطه ی آن با بدن چگونه است؟ آیا روح انسان در بدن او مستقر شده است یا از جای دیگری بدن را کنترل می کند؟

پاسخ این سوالات را تا حدودی در آثار علمای بزرگی چون علامه طباطبایی و شهید مطهری می توان دریافت و سایر علمای دیگر نیز به شرح و تفسیر آیات و روایات مربوط به روح پرداخته اند؛ اما تحقیق حاضر، به بررسی دیدگاه حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه در مورد حقیقت روح و کیفیت رابطه ی آن با جسم به طور مفصل پرداخته است.

### ۱. مفاهیم و کلیات

یکی از نکات مهم در فرایند هر پژوهشی، معناکاوی واژگان کلیدی آن است، زیرا تا معنای واژه های اصلی تحقیق روشن نگردد، درک مطالب آن به صورت درست امکان پذیر نخواهد بود.

#### ۱.۱. مفهوم جسم

معنای «رابطه» ناگفته پیدا است، زیرا هر جا که پیوند، وابستگی و نسبت بین دو شیء محقق باشد، واژه ی رابطه به کار می رود، اما مفهوم روح و جسم نیاز به معنا کاوی دارد. «جسم» عبارت است از هر موجود جسمانی که دارای امتداد در جهات سه گانه ی طول، عرض و عمق باشد. (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۶: ۷۴)

#### ۲.۱. مفهوم روح

حروف اصلی واژه های رُوح، رُوح، رَوح، ریح، رواح، ریاح، ریحان و مانند آن، سه حرف (ر. و. ح) است. ابن فارس در معجم مقاییس اللغة واژه ی اصلی آن را «ریح» دانسته که در اصل «رُوح» بوده و «واو» به دلیل کسره ی ما قبل به «یاء» تبدیل شده است. به نظرایشان روح از ریح مشتق شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ماده روح) در روایتی نیز از امام صادق علیه السلام آمده است که: «إِنَّ الرُّوحَ مُتَحَرِّكٌ كَالرِّيحِ، وَإِنَّمَا سُمِّيَ رُوحاً لِأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمَهُ مِنَ الرِّيحِ». (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۲۷)

حسن مصطفوی، نویسنده ی کتاب «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» به اظهار نظر در معنای اصلی این کلمات پرداخته است؛ وی می نویسد: «التحقیق انّ الاصل الواحد

فی هذه المادّة، هو الظهور و جریان امر لطیف؛ یعنی یگانه معنای اصلی این ماده، جریان امری لطیف و ظهور آن است. ایشان جریان رحمت، جریان وحی، ظهور مظاهر قدسی، تجلی فیض حق و... را از مصادیق روح می داند. (مصطفوی، ۱۴۱۶: ماده روح)

روح به معنای حیات است که جان دار به وسیله ی آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می شود. (راغب اصفهانی، بی تا: ۲۰۵) برخی از علمای بزرگ نیز روح را به معنای حیات گرفته اند که خدای سبحان آن را در اشیاء به کار می برد و آن ها را به مشیت خود زنده می کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲، ۳۰۳)

«روح» واژه ی عربی است که در قرآن کریم چندین بار به کار رفته است. این واژه گاهی با فتحه «رُوح» برون «لُوح» و گاهی با ضمه «رُوح» برون «نُوح» آمده است. با فتحه در آیه ی «فَرُوحٌ وَرَیْحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِیمٌ»<sup>۱</sup> به معنای رحمت الهی و نیروی حیات آمده است. با ضمه نیز در آیات کریمه به طور مطلق مانند «الروح»؛ مضاف «روح الامین» و «روح القدس» استعمال شده است. (حسینی، ۱۳۸۷: ۴۶-۴۷)

واژه ی روح هرگاه به طور مطلق و بدون قرینه به کار رود، مراد موجود مستقلی است که در آیات قرآن از آن یاد شده و گاهی نیز در کنار فرشتگان به کار رفته است، اما هرگاه این واژه برای انسان به کار رود، معنای مصطلح آن نزد مفسران و هم چنین در روایات معصومین علیهم السلام، همان بُعد غیر جسمانی وجود انسان است که از آن به نفس ناطقه تعبیر شده است که جایگاه علوم، کمالات و مدبر بدن است.

حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه نیز روح را به معنای مبدأ و منشأ حیات گرفته اند. (محسنی، ۱۳۸۴ الف: ۳۵)

### ۳، ۱. تفاوت روح با نفس

برخی علما واژه ی روح را غیر از نفس دانسته و از تفاوت کاربرد و معنای این دو واژه با توجه به کاربردهای قرآنی آن سخن گفته اند. به تصریح آن ها می توان گفت معنای اصلی نفس، همه ی ذات و جوهر یا وجود حقیقی یک چیز است. واژه ی نفس به دلالت مطابقی بیان گر معنای «روح انسانی» نیست، بلکه معنای اصلی و مطابقی آن، ذات و عین و یا حقیقت یک چیز است و چون حقیقت انسان قائم به روح اوست؛ نفس، روح هم معنا شده

است یا در زبان عرب به این معنا به کار رفته است.

در کاربرد روح برای انسان، بُعد غیر جسمانی وجود او مد نظر است، در حالی که در کاربرد نفس برای انسان، ذات یا خود انسان بدون اشاره به بعد خاصی از وجود اوست. (فقهی زاده و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۲۱ و ۱۲۲)

اما حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه روح و نفس را یکی دانسته می گوید: «نفس و روح یکی می باشد و قول به تباین و تعدد آن ها اشتباه است.» (محسنی، ۱۳۷۶: ۳۸۲) این که برخی ها از آیات قرآن کریم دوگانگی روح و نفس را فهمیده اند، به نظرایشان برداشت آن ها غلط و اشتباه می باشد. حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه در پاسخ به این باور می گوید: «اگر شخصی یا جماعتی درباره ی نفس و روح روی اعتباراتی از خود اصطلاح تراشی نماید، ایرادی بر او نیست و به قول اهل علم «لا مشاحه فی الاصطلاح»، ولی آن چه واقعیت خلل ناپذیر دارد، این است که انسان فقط بدن و روح است و نفس یکی بوده و دوگانگی روح و نفس ناطقه، غلط و حتی خلاف وجدان است و گرنه هر کس خود را باید دو تا بیابد نه یکی! بسیاری از مسلمانان عوام نیز، روح و نفس را دو چیزی می پندارند، نفس را منبع و مبدأ بدی ها و هوس های ناپاک و روح را مظهر پاکی و قداست تصور می کنند، به روح نسبت انحراف و زشتی را نمی دهند. این پندار و تصور عمیقاً در ارتکاز و استعمال عامیانه شایع و رایج است. آن چه که با اندک تأمل روشن می شود، این است که ریشه ی این پندار عوام، استنباط غلط برخی از مبلغین کم سواد از آیات قرآن مجید است، زیرا از نظر مجموع آیات و احادیث این دو یک چیز است و کم ترین اشاره ای در نصوص دینی بر ثنویت نفس و روح انسانی وجود ندارد.» (همان: ۱۶ و ۱۷)

بنابراین، آن چه از بیانات این فقیه فرزانه فهمیده می شود، یکی بودن نفس و روح آدمی است، نه دو چیز بودن آن ها.

#### ۴، ۱. ویژگی های جسم

- ۱، ۴، ۱. هر جسمی نیاز به مکان دارد و باید در جهتی از جهات شش گانه (بالا، پایین، جلو، عقب، راست و چپ) باشد.
- ۲، ۴، ۱. هر جسمی مرکب است و هر مرکب مولود و معلول اجزای خود می باشد.
- ۳، ۴، ۱. جسم نمی تواند پدید آورنده ی جسم باشد.
- ۴، ۴، ۱. هر جسمی محدود به حدی است. (محسنی، ۱۳۹۹: ۱۴۳)



## ۱، ۵. ویژگی‌های روح

از دیدگاه مفسرین و متکلمین اسلامی، روح دارای ویژگی‌هایی است که شناخت آن‌ها می‌تواند ما را به حقیقت روح نزدیک سازد.

۱، ۵، ۱. روح آدمی دارای استقلال است و بعد از جدا شدن از بدن باقی می‌ماند. چنان‌چه قرآن می‌فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»<sup>۱</sup>؛ و خداست که روح [مردم] را هنگام مرگ‌شان به طور کامل می‌گیرد.

۲، ۵، ۱. روح بعد از جدا شدن از بدن ممکن است در عالم برزخ از انواع نعمت‌های الهی متنعم و یا معذب به عذاب‌های دردناک باشد: قرآن در بیان نعمت‌های الهی می‌فرماید: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»<sup>۲</sup>؛ (ای پیامبر) هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شدند، مرده‌اند! بلکه زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند. هم‌چنین در بیان عذاب الهی می‌فرماید: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ»<sup>۳</sup>؛ [عذاب آن‌ها] آتش است که هر صبح و شام بر آن عرضه می‌شود؛ و روزی که قیامت برپا شود [می‌فرماید] فرعونیان را در سخت‌ترین عذاب‌ها وارد کنید.

۳، ۵، ۱. براساس آیه‌ی «قل روح من امر ربی» روح از «عالم امر» است؛ به این معنا که مستقلا از اراده‌ی خداوند صادر شده و وجود او دفعی و آنی است نه تدریجی. بنابراین، موجودی مجرد و ملکوتی است.

۴، ۵، ۱. روح منشأ حیات، علم، قدرت در هر موجودی است.

۵، ۵، ۱. روح دارای مراتب و درجات شدید و ضعیف است که مرتبه‌ای از آن در انسان تجلی نموده است. (عزیزی، ۱۳۹۰: ۲۳)

## ۱، ۶. کاربرد روح در قرآن

واژه‌ی روح و مشتقات آن در آیات زیادی ذکر شده است که با توجه به ظاهر و سیاق آیات، کاربرد این واژه در معانی گوناگون روشن می‌گردد.

۱. الزمر: ۴۲

۲. آل عمران: ۱۶۹.

۳. غافر: ۴۶.

اشتباه نشود که چون روح حقیقت واحد است، پس مصداق واحدی دارد، بلکه روح مانند «نور» حقیقت واحد، اما در عین وحدت استعمال و کاربرد متفاوتی دارد. مراد از روح در آیات قرآن، یکی از موارد زیر می باشد:

- روح الامین؛ فرشته‌ی بزرگی است که وظیفه‌ی مهم او رساندن وحی از جانب خداوند ﷺ برای رسولان الهی در زمین دارد، وظیفه‌ی انزال بلا و عذاب دنیوی بر کفار مانند قوم لوط و اداریه امور فرشتگان است «مُطَاعٌ ثُمَّ أَمِينٌ»<sup>۱</sup>.

- روح القدس؛ احتمال می رود روح القدس، همان روح الامین باشد که عیسی بن مریم ﷺ را به اذن خدا کمک کرد و ممکن است که این کمک به آوردن وحی خداوند ﷺ برای او باشد. «وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ...»<sup>۲</sup>.

- نفس ناطقه‌ی انسانی که از آن به حضرت آدم ﷺ دمیده شده است: «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ؛ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»<sup>۳</sup>. (محسنی، ۱۳۹۶، ۱: ۴۰۹)

- وسیله‌ی تأیید حضرت عیسی ﷺ؛ در برخی از آیات الهی مراد از واژه‌ی «روح» امری است که توسط آن مقام حضرت عیسی ﷺ را تأیید نموده است: «وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ...»؛ و به عیسی بن مریم دلیل‌های روشن عنایت کردیم و او را به روح القدس تأیید نمودیم.

- قرآن؛ یک مورد مراد از روح در آیات به قرآن تعبیر شده است: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَا كُنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ هم چنین کلام خود را به فرمان خود به تو وحی کردیم. تونمی دانستی کتاب و ایمان چیست، ولی ما آن را نوری ساختیم تا هریک از بندگان مان را که بخواهیم بدان هدایت کنیم و توبه راه راست راه می‌نماییم.

- آورنده‌ی پیام خداوند؛ در یک مورد از «روح القدس» نام برده است که قرآن را به پیامبر اکرم ﷺ نازل کرده است: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى

۱. التکویر: ۲۱.

۲. البقره: ۸۷.

۳. در آیه‌ی ۹۱ انبیاء، ۱۲ تحریم، ۹ سجده، ۲۹ حجرو ۷۲ ص از آن یاد شده است.

۴. البقره: ۷۸.

۵. الشوری: ۵۲.

وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ»؛ بگو: آن [آیات] را روح القدس از سوی پروردگارت به درستی و راستی نازل کرده تا کسانی را که ایمان آورده‌اند، ثابت قدم بدارد و برای تسلیم شدگان [به فرمان‌های حق] هدایت و مژده باشد.

- حضرت عیسی علیه السلام؛ در برخی از موارد به خود حضرت عیسی علیه السلام روح اطلاق شده است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَتْهَا إِلَيَّ مَرْيَمٌ وَرُوحٌ مِنْهُ»<sup>۲</sup>؛ جز این نیست که مسیح عیسی بن مریم فرستاده‌ی خدا و کلمه‌ی اوست که به مریم القا کرد و [این بنده‌ی پاک و خالص] روحی از سوی اوست.

- فرشته‌ای بزرگ؛ در مواردی روح و فرشتگان را با هم آورده است: «تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ»<sup>۳</sup>؛ فرشتگان و روح در آن شب به اذن پروردگارشان برای [تقدیر و تنظیم] هر کاری نازل می‌شوند.

در برخی از روایات آمده است که: «إِنَّ الرُّوحَ خَلْقَ أَعْظَمُ مِنْ جِبْرِئِيلَ...»؛ روح مخلوقی بزرگ‌تر از جبرئیل است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۸: ۲۶۷) شاید نام یکی از فرشتگان بزرگ روح باشد. از این رو، عطف و همراهی روح و فرشتگان از نوع «ذکر خاص بعد از اعم» است. احتمال دارد که روح، موجودی بزرگ‌تر از فرشتگان و حتی خود جبرئیل علیه السلام باشد. به هر حال، گرچه حقیقت ملک و روح را نمی‌دانیم، ولی موجودی است که با فرشتگان سنخیت دارد و با آنان نزول و عروج دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۶۸)

- جبرئیل؛ روحی که در آیه آمده است، هر چند به شکل و صورت انسان برای حضرت مریم علیه السلام ظاهر شده، اما از سنخ موجودات فرابشری و شاید هم خود جبرئیل باشد نه روح انسان و یا روحی که عیسی شد، زیرا وقتی که بر حضرت مریم علیه السلام وارد می‌شود، می‌گوید: «أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا»؛ گفتم: من فرستاده‌ی پروردگار تو هستم، تا تورا پسری پاکیزه ببخشم.

- تأییدکننده‌ی مؤمنان؛ در برخی از آیات آمده است که «روح» مؤمنان را تأیید می‌کند: «لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ

۱. النحل: ۱۰۲.

۲. النساء: ۱۷۱.

۳. القدر: ۴.

۴. مریم: ۱۹.

أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا...؛<sup>۱</sup> گروهی را که به خدا و روز قیامت ایمان دارند، نمی یابی که با کسانی که با خدا و پیامبرش دشمنی و مخالفت دارند، دوستی برقرار کنند، گرچه پدران شان یا فرزندان شان یا برادران شان یا خویشان شان باشند. این ها هستند که خدا ایمان را در دل های شان ثابت و پایدار کرده و به روحی از جانب خود نیرومندشان ساخت و آنان را به بهشت هایی که از زیر [درختان] آن نهرها جاری است درمی آورد، در آن جا جاودانه اند.

- نفس انسان؛ «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...»؛<sup>۲</sup> و خداست که روح [مردم] را هنگام مرگشان به طور کامل می گیرد.

## ۲. حقیقت روح از دیدگاه آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه

کسانی که به معارف اسلامی تا اندازه ای آشنایی دارند، می دانند که در خلال بیانات کتاب و سنت سخن از روح و جسم یا نفس و بدن بسیار به میان آمده است. تصور حقیقت جسم تا حدودی آسان است، چون به کمک حس می توان درک کرد، اما تصور و درک حقیقت روح یا نفس خالی از ابهام و پیچیدگی نیست.

اهل بحث (مفسرین، متکلمین و فلاسفه) در مورد حقیقت روح نظریات مختلفی دارند. علامه طباطبایی می نویسد: «به طور اجمال از آیات کریمه ی قرآن «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا»، «نَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ» و از آیات دیگر به دست می آید که روح، حقیقت و موجود مستقلی بوده و موجودی است دارای حیات، علم و قدرت، نه این که از مقوله ی صفات و احوال بوده و آن طور که بعضی پنداشته اند قایم به موجودی دیگر باشد.

قرآن کریم از سوی دیگر روح را معرفی می کند به این که از امر پروردگار است و می فرماید: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» و سپس امر پروردگار را با آیه ی «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»<sup>۳</sup> معرفی می کند. امر خدا همان کلمه ی ایجاد است که خدای سبحان هر چیزی را با آن ایجاد می فرماید. عبارت دیگر: امر خدا

۱. المجادله: ۲۲.

۲. الزمر: ۴۲.

۳. یس: ۸۲.

همان وجودی است که به اشیاء افاضه می فرماید، اما نه وجود از هر جهت بلکه از این جهت که مستند به خدای تعالی است و آمیخته با ماده و زمان و مکان نیست.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲، ۳۰۲ و ۳۰۳)

روح انسان قایم به خود اوست؛ عرض نیست، زیرا عرض قایم به ذات خود نیست و تابع دیگری است. جسم نیست که در جسم دیگر حلول کند؛ مانند حلول آب در ظرف و عرض نیست تا تابع دیگری باشد؛ مانند حلول سیاهی در سیاه و علم در عالم. نه متصل به بدن است و نه منفصل از آن، بلکه روح جوهری است لایتجزا. (غزالی، آکوناس، ۱۳۹۰: ۶۷)

حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه برخلاف سایر مفسرین که برای مجرد بودن روح به آیات قرآن کریم استشهاد کرده و می گویند: روح را چه جوهر مجرد بدانیم یا جسم لطف (همان گونه که برخی از متکلمین به این باورند) و یا هم جسمانی الحدوث و روحانی البقاء، آیات قرآن کریم این را ثابت نمی کند و برای اثبات آن باید به دلایل عقلی رو آورد. (محسنی، ۱۳۸۴ ب: ۵۳)

ایشان در بیان حقیقت روح چنین می گویند:

«فلسفه و علم تا امروز از درک حقیقت روح عاجز مانده اند. فلسفه با آن همه مباحث دقیق خود نفهمیده که روح چیست، بلکه حقیقت آن از معمای فلسفه و حکمت شده است. ساینس هم با آن همه وسعت و تحقیقات خویش در این باره ساکت مانده است. علمای زیست شناسی و علم الحیاة می گویند ما فقط روح را به خواص و آثارش می شناسیم و حقیقت حیات در نظر ما مجهول است.» (محسنی، ۱۳۹۹: ۲۲)

طبق فرموده ی صریح قرآن اطلاعات انسان درباره ی روح و حقیقت آن اندک است. آن جا که از حقیقت روح سوال می شود، خداوند متعال می فرماید: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»<sup>۱</sup>. از این پاسخ خداوند متعال فهمیده می شود که علم بشر محدود بوده و توان درک حقیقت روح را ندارد.

حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه با این که خود اقرار می کند که برای ما حقیقت روح روشن نیست، اما در کتابش «روح از نظر دین، عقل و علم روحی جدید» اقوال صاحب نظران پیرامون حقیقت روح را که به ۲۸ نظر می رسد، بیان نموده است. به نظرایشان برخی از

اقوال واضح الفساد بوده و صاحبان آن‌ها به بی‌راهه رفته و اشتباهات شان باور نکردنی است. نظریات بعضی دیگری آن‌ها به عقیده‌ی حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در واقع انکار روح است نه بیان حقیقت آن و تحقیق، نقد و بررسی عده‌ای از نظریات نیز موجب اسراف در وقت خواننده بوده و حتی اشتغال به امری بیهوده است.

به باور ایشان از میان ۲۸ نظر پیرامون حقیقت روح، چهار نظریه مناسب است که به آن توجه شود. آن‌ها عبارت‌اند از:

الف. قول منکرین روح که انسان جز بدن مادی خود، روح مستقل و جداگانه‌ای ندارد، این قول از مادیین (ماتریالیست‌ها) و جمعی از خداشناسان مسلمان و غیر مسلمان می‌باشد.

ب. جمعی از متکلمین به این عقیده‌اند که روح جسم لطیف و مغایر با بدن محسوس است.

ج. جمعی دیگر از فلاسفه و متکلمین روح را جوهر مجرد می‌دانند.

د. بعضی از اهل معقول از متأخرین که روح را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌دانند. این قول صاحب اسفار است که تا امروز طرف دارانی به خصوص بین اهل معقول شیعه، داشته و دارد. (محسنی، ۱۳۷۶: ۲۵)

آن چه جمعی از متکلمین و محدثین را وادار کرده است تا 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، اما این که 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، جسمانیت روح است، ولی این استفاده آن قدر قوی و متین نیست که قابل تأویل مقبول نباشد. (همان: ۳۹)

تا آن جا که بنده درباره‌ی حقیقت روح در روایات معصومین علیهم‌السلام و کتب علما بررسی کرده است، در مورد حقیقت روح چیز واضحی بیان نشده است و در برخی از آن‌ها ویژگی‌های روح بیان شده است. در موثقه‌ی زراره و حلبی از امام صادق علیه‌السلام چنین روایت شده است: «فی موثقة زرارة والحلبی عن الصادق علیه‌السلام وانما الروح خلق من خلقه، نصر و تأیید و قوة يجعله الله فی قلوب الرسل والمؤمنین»؛ و روح آفریده‌ای از آفریدگان او و یار و

تأیید و قوتی است که خداوند آن را در دل‌های پیامبران و مومنین قرار می‌دهد. (محسنی، ۱۴۲۳: ۱، ۱۱۸) در روایت دیگری از آن حضرت چنین نقل شده است: «ان الارواح لا تمازج البدن ولا تداخله (لا تواکله) و انما هی کالکلیل (کلل) للبدن محیطة به»؛ ارواح با بدن آمیخته نمی‌شوند و آن را رها هم نمی‌کنند، بلکه {هم چون} پرده‌های نازکی برای بدن هستند که آن را در میان گرفته باشند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸، ۴۰) لازم به ذکر است که حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه سند این روایت را معتبر نمی‌داند.

بنابراین، ما علم به حقیقت روح را به خداوند علیم می‌سپاریم؛ آن‌گونه که خودش دانش حقیقت روح را ویژه‌ی خود دانسته می‌فرماید: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا».

### ۳. کیفیت رابطه‌ی روح با بدن از دیدگاه آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه

بعد از بیان مفهوم روح و حقیقت آن، اکنون به بررسی چگونگی ارتباط محکم بین روح و جسم می‌پردازیم تا بدانیم بین این دو جوهر متباین که یکی کاملاً روحانی و ازلی و دیگری به تمام معنا مادی و فانی است، چه ارتباطی وجود دارد؟ و چگونه بین آن‌ها تأثیر و تأثر برقرار است؟

با توجه به این‌که سوال از کیفیت رابطه‌ی روح با بدن از آیه‌ی «... وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ»<sup>۱</sup> مطرح می‌شود، لازم به نظر می‌رسد قبل از پرداختن به کیفیت رابطه‌ی آن دو، مفهوم «نفخ» روشن شود.

«نفخ» در لغت به معنای بادکردن چیزی است که استعداد نکه داشتن آن را داشته باشد، اما در قرآن به این معنا نیست. اکثر مترجمان قرآن کریم آن را به «دمیدن» ترجمه کرده‌اند، بی‌آن‌که معنای ظاهری دمیدن منظورشان باشد. بیشتر مفسران مراد از «نفخ روح در انسان» را به معنای افاضه‌ی بالفعل حیات می‌دانند.

برخی از محققان می‌گویند: دمیدن روح در انسان مانند حلول آب در ظرف یا مانند دانشی که انسان فرا می‌گیرد نیست، بلکه روح جوهر مجردی است که نه در درون بدن جای دارد و نه بیرون از آن، نه به آن پیوسته است و نه از آن گسسته. (خُرْمشاهی، ۱۳۸۱: ۱، ۱۱۲۲)

ولی آن را به طور کنایه در تأثیر گذاشتن در چیزی و یا القاء امر غیر محسوس در آن چیز استعمال می کنند. در آیه ی شریفه ی فوق منظور از آن «ایجاد روح در آدمی» است. مراد خداوند متعال از جمله ی «نفخت فیه من روحی» دمیدن روح مانند باد که در جسم باد کرده داخل است، نیست؛ بلکه معنایش ارتباط دادن میان بدن و روح است. در جمله ی «... نفخ فیه من روحی...» استعاره و کنایه گویی شده است؛ یعنی روح تشبیه شده به دم زدن و نفسی که آدمی می کشد و برمی گرداند و احیاناً آن را در غیر خود می دمدم. (امین، ۱۳۸۷: ۳۶)

در رابطه به کیفیت رابطه ی روح و جسم، نظریات مختلفی مطرح شده است. ما ابتدا به طور مختصر دیدگاه های سایر علما را بیان نموده و در اخیر دیدگاه حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه را به طور مفصل بازگو خواهیم کرد.

### ۳، ۱. نظریه ی یگانگی نفس و بدن

عده ای از صاحب نظران به یگانگی نفس و بدن معتقد بوده و می گویند: انسان هویت واحدی است که از مجموع نفس و بدن حاصل می شود. در این دیدگاه بدن نقش کلیدی در شکل گیری هویت انسانی دارد؛ برخلاف نگاه مشائین که از نظر آن ها بدن خارج هویت انسان بوده و بیش تر نقش ابزاری و مرکبی دارد که چند روزی نفس تعلق عارضی به آن یافته است. طبق این نظریه حقیقت انسان منحصر به نفس او بوده و بدن در هویت انسانی جایگاهی ندارد.

اهل معرفت بر این باورند که انسان تشکیل یافته از «احدیت جمع» روح و بدن است. اصطلاح «احدیت جمع» یک اصطلاح عرفانی است که در برخی موارد با هم جمع شده و مجموع آن یک امر احدی را - یعنی بدون کثرت و تمایز بالفعل - تشکیل می دهد؛ مانند احدیت جمع واژه ی «الله» که تمام اسماء خداوند متعال را شامل می شود که در عین وحدت، می توان کثرت نسبی را تعقل کرد.

در نگاه اهل معرفت حقیقت انسان و یگانگی نفس و بدن از مسلمات آموزه های عرفانی است و تکثر ظاهری بین ظاهر و باطن انسان - یعنی بین بدن و روح او - همه در قالب احدیت جمع است. وجود انسان به گونه ای است که با حفظ ویژگی احدیت خود، جامع کثرت ظاهری نیز هست. در نگاه عارفان حقیقت انسان همان وجود واحدی است



که برآمده از جمع میان روح و بدن می‌باشد. (میری، ۱۳۹۳: ۱۲۸ و ۱۲۹)

### ۲، ۳. نظریه‌ی بیگانگی نفس و بدن

برخی از فلاسفه (افلاطون و پیروان آن) معتقدند که روح انسان جوهر مجردی است که پیش از بدن موجود بوده و فعلیت داشته، ولی بدن جوهری جسمانی است که پس از نفس (روح) پدید آمده است و روح با تنزل از مرتبه‌ی خود به بدن تعلق گرفته است. بنابراین، نفس انسان از عالم دیگری است که به جسم هبوط کرده و بدن به منزله‌ی زندان برای اوست. این دو وجود در اصل هستی با هم هیچ ارتباطی ندارند و کاملاً از هم بیگانه‌اند. روح، موجودی مجرد، قدیم و ملکوتی است، در حالی که بدن موجودی است جسمانی، حادث و دنیوی. (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۶: ۲۴۹)

آن‌ها در این زمینه می‌گویند:

«درست‌تر آن است که بگوییم نفس در تن، مانند روشنایی در هواست؛ می‌دانیم که روشنایی در هواست و در عین حال در هوا نیست، زیرا با این‌که در همه جای هوا راه می‌یابد، هیچ یک از اجزای خود را با هوا نمی‌آمیزد، بلکه هوا جریان می‌یابد و می‌گذرد، ولی روشنایی ساکن می‌ماند، هنگامی که هوا از حوزه‌ی روشنایی بیرون می‌رود چیزی از روشنایی را در خود نگه نمی‌دارد، ولی تا وقتی که زیر پرتو روشنایی قرار دارد، روشن است. وقتی تن در پرتو روح روشن می‌شود، هریک از اجزایش به نحوی از نفس بهره‌ور می‌گردد و بدین سان هر عضوی، نیروی لازم را برای وظیفه‌اش به دست می‌آورد. چشم از نیروی دیدن، گوش از نیروی شنیدن، زبان از نیروی چشیدن و بینی از نیروی بوییدن بهره‌ور می‌شود...» (همان: ۲۵۰)

### ۳، ۳. نظریه‌ی وابستگی نفس و بدن

ارسطو بر خلاف نظریه‌ی استاد خود افلاطون به این باور است که رابطه‌ی نفس و بدن و یا روح و جسم نمی‌تواند سطحی و عرضی از نوع رابطه‌ی نور با هوا یا مرغ با آشیانه باشد، بلکه رابطه‌ی این دو عمیق‌تر و طبیعی‌تر از آن است. ارتباط آن دو از نوع رابطه‌ی ماده و صورت است و بدن، ماده و نفس، صورت آن است. نفس مبدأ حیات است که با اتحاد آن با بدن، بدن دارای حیات می‌شود و آثار آن نمودار می‌گردد.

بنابراین، ترکیب نفس و بدن شیء واحدی را تشکیل می‌دهد و به هیچ وجه جدایی

نفس از بدن ممکن نیست. جدایی ماده و صورت از یکدیگر نیز چنین است. به نظر ارسطو این دو در حقیقت یک چیزند که در حدود و بقا وابسته به یکدیگرند و هریک از دیگری متأثر می شود. البته تمایز این دو از نوع تمایز عقلی است؛ یعنی با استدلال عقلی می توان اثبات کرد که نفس و بدن دو چیز است، اما در خارج یک چیز است و به هیچ عنوان قابل تفکیک نمی باشد.

به نظر می رسد مراد ارسطو از «صورت» کارکرد بدن باشد؛ یعنی چیزی که کار بدن در آن تجلی می کند. او برای فهم این کارکرد به مثال هایی تمسک نموده می گوید: «کار تبر بریدن است، پس به تبر ماده می گوئیم و بریدن را صورت آن می دانیم». در جای دیگری می گوید: «جرهر صوری چشم است، اما چشم ماده ی بینایی است». بنابراین، همان طوری که بینایی بدون چشم نمی تواند وجود داشته باشد، نفس نیز بدون بدن نمی تواند وجود داشته باشد. (همان: ۲۵۲)

### ۳، ۴. نظریه ی رابطه ی تدبیری

فلاسفه ی اسلامی از جمله ابن سینا، نفس را در حدوث و بقاء، مجرد و غیرمادی می داند و رابطه ی آن با بدن را رابطه ی تدبیری که هرگاه ماده ی بدن انسان مراحل رشد مانند: نطفه، مضغه و... را سپری کند، به گونه ای که امکانات لازم را برای نفس یا روح دارا شود، خداوند متعال به آن، نفس مجرد را عطا می کند.

نفس، تدبیر و تصرف بدن را برعهده داشته و حافظ آن است و با این تدبیر و تصرف به کمالات وجودی خویش که جز از راه تدبیر حاصل نمی شود، دست می یابد؛ زیرا برای پیمودن راه کمال و رسیدن به مراتب عالی وجود، چاره ای جز به کارگیری بدن و قوای بدنی ندارد. غرض اصلی تعلق نفس به بدن، تصرف و حفظ بدن نیست، بلکه هدف نهایی آن استکمال و رسیدن به مراتب عالی وجود است. (همان: ۲۵۴)

حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه رابطه و علاقه ی روح با بدن را رابطه ی تدبیری می داند و می گوید: «روح چه جوهر مجرد باشد یا جسم لطیف، به بدن علاقه دارد که سبب حیات آن می گردد و قطع این علاقه مرگ بدن را به دنبال دارد. سوال مهم در کیفیت یا حقیقت این علاقه و ارتباط است. آیا علاقه ی روح به بدن فیزیکی، مانند علاقه ی مظلوف به ظرف است؟ یا مانند آب در کاسه و دانه های انار در پوست آن و یا مانند علاقه ی حال و

محل است، مثل حلول مرض در بدن و گلاب در گل؟ و یا مثل علاقه‌ی رئیس جمهور به کشورش که علاقه‌ی تدبیر و تصرف دارد؟ اگر روح مجرد باشد، ظاهراً وجه اخیر معین است و احتمال دیگری وجود ندارد، زیرا موجود مجرد مکان ندارد، لذا نه داخل بدن است و نه خارج آن. روح مجرد، مدبّر و متصرف بدن است». (محسنی، ۱۳۷۶: ۷۰)

شاید برخی از صاحب نظران از آیه‌ی «فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ \* وَأَنْتُمْ حِينَتُمْ تَنْظُرُونَ \* وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَا كِنَ لَأَنْ تَبْصُرُونَ»؛<sup>۱</sup> که اشاره به هنگام مرگ دارد، چنین برداشت کنند که روح در کالبد فیزیکی انسان قرار دارد و وقت مردن از دهن آن بیرون می‌رود؛ در حالی که آیه‌ی شریفه دلالتی بر جسمانیت روح ندارد، زیرا هیچ قرینه‌ای نداریم که ضمیر فعل (بلغت) به سوی روح برگردد، بلکه ممکن است که به سوی حیات که اثر روح و قایم به بدن است برگردد، بلکه ممکن است که جمله‌ی مبارکه کنایه از آخرین لحظه‌های عمر باشد، شبیه آن چه که در فارسی می‌گویند: جان به لب رسید. نفس به گلوبند شد یا نفس به گلوگاه رسید. (همان: ۳۴)

روح را چه جسم لطیف بدانیم و چه مجرد و چه جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء، با هرگونه تفسیری که برای علاقه‌ی او به بدن ذکر کنیم این مشکل بی جواب می‌ماند که چرا روح از حالات مختلف بدن متأثر می‌شود؟ و چرا بدن از حالات روح منفعل می‌گردد؟ و چگونه علاقه‌ی عمیق بین این دو خصوصاً روح که مجرد است وجود دارد؟. (همان: ۷۲)

بسیاری از حالات بدن به روح تأثیر می‌گذارد؛ مثل: درد، رنج، لذت و خوشی و گاهی نیز غم و اندوه روحانی بدن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و او را به مرض فیزیکی مبتلا می‌سازد؛ گاهی عظمت روح بدن را از تأثیر آفت‌ها حفظ می‌دارد. این ارتباط بسیار مستحکم و بی نظیر بین ماده و روح با این که تعجب‌آور است، هنوز فاقد توجیه عقلی مانده و حقیقت آن مجهول و جواب طلب. (محسنی، ۱۳۹۱: ۵۲)

دلیل حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه بر این نظریه، آیه‌ی قرآن کریم است که می‌فرماید: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي».<sup>۲</sup> ایشان می‌گوید:

قرآن مجید فرموده است روح را در بدن آدم دمیدم؛ بلکه می‌فرماید: از روح خود، در بدن او

۱. الواقعة: آیات ۸۳، ۸۴، ۸۵..

۲. ص: ۷۲.

دمیدم. کلمه‌ی (من) در آیه‌ی مبارکه به معنای (از) است؛ یعنی از روح (چیزی را) در بدن او دمیده است. روح منشأ دمیدن است مثل این‌که گفته شود: از زمین به شما روزی داده است؛ روزی غیر از زمین است و چیزی که از روح در بدن آدم و سایر انسان از سرتا کف پا دمیده شده در قرآن ذکر نشده است. به نظر من حیات (زندگی) است که از تعلق روح به بدن در بدن می‌رود. به عبارت دیگر، حیات منفوخ است و روح منفوخ منه، دلیل من بر این ادعا آیات زیاد قرآن است که می‌گویند: خداوند شما را زنده نموده است. (محسنی، ۱۳۹۶: ۲، ۲۸۴) روح مجرد آدمی که به اصطلاح فلاسفه، نفس ناطقه نامیده می‌شود، داخل بدن مادی او نیست و اساساً امکان نفخ در بدن مادی را ندارد، کلمه‌ی «من» نشویه است؛ مثل این‌که بگوییم این سردی از برف و باران است، سردی اثر برف است نه عین او، از روح در بدن دمیده شده؛ یعنی روح منبع چیز دمیده شده است، نه این‌که خود روح در بدن آدم دمیده شده باشد. حرف «من» برای تبعیض نیست؛ بلکه برای پیدا شدن چیزی از چیزی است؛ پس روح مجرد در بدن نیست؛ بلکه منبع برای چیز دیگری است که او در بدن دمیده شده و به نظر من آن چیز، «حیات» است که روح از آن، به بدن می‌دمد؛ مانند این‌که روشنایی اطاق ما از خورشید پیدا شده و به فضای خانه‌ی ما دمیده شده است. خورشید در اطاق نمی‌دمد و ممکن هم نیست که بدمد؛ بلکه نوری از او در اطاق ما می‌دمد. (همان: ۳۸۴)

به بیان دیگر، به نظر ایشان اگر کلمه‌ی (من) در آیه‌ی «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» به معنای تبعیض گرفته شود، معنای آیه این می‌شود که آن چه در آدم دمیده شده است، بعضی از روح است و اگر به معنای نشوء گرفته شود، به این معناست که آن چه در آدم دمیده شده است، ناشی از روح است. ایشان خود معنای دوم (نشوء) را اختیار کرده و می‌گویند: به صواب نزدیک‌تر است که منفوخ همان حیات گرفته شود و منفوخ منه را مبدأ حیات یعنی روح بگیریم. (محسنی، ۱۳۸۴: ب: ۴۵) به نظر محقق نیز نظر این عالم فرزانه مناسب به حقیقت است تا معنای اول آن.

معنای کلمه‌ی «من روحی» از روح خود، اضافه‌ی روح آدمی به خدا، اضافه تشریفی است؛ مانند بیت‌الله، عبدالله، ناچه‌الله و امثال آن و بالاترین شرافت تکوینی انسان این است که خدا روح او را به خود اضافه و نسبت داده است و به خاطر همین شرافت، همه‌ی ملائکه بدون استثنا، مأور شدند که برای آدم سجده کنند. (محسنی، ۱۳۹۶: ۲، ۳۸۴)

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع آن چه در خصوص حقیقت روح و رابطه‌ی آن با بدن بحث گردید؛ نگارنده به نتایج زیر دست یافته است:

۱. روح و نفس در حقیقت یکی هستند نه دو چیز، برخلاف برداشت برخی از محققین که آن دورا متباین می‌دانند. دلیل حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه بر یکی دانستن روح و نفس این است که اگر نفس غیر از روح می‌بود، انسان حتما خودش را دو چیز تصور می‌کرد، در حالی که همه‌ی انسان‌ها خود را یکی می‌دانند.
۲. روح در قرآن کریم کاربردهای متفاوتی مانند: جبرئیل، فرشته‌ی بزرگ، پیام‌آورنده، قرآن و... دارد که یکی از آن، نفس ناطقه‌ی انسانی است.
۳. فلاسفه، متکلمین و مفسرین در مورد حقیقت روح دیدگاه‌هایی مثل: جسم لطیف، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء و جوهر مجرد را مطرح نموده‌اند که حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در کتاب «روح از نظر دین، عقل و علم روحی جدید» آن را مفصل نقل و نقد نموده است، اما خود به این باور است که حقیقت روح را ما نمی‌دانیم و خداوند علیم آن را ویژه‌ی خود دانسته است. «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا».
۴. علما با استشهاد از آیات و روایت درباره‌ی حقیقت روح، سخن گفته و آن را جوهری مجرد تعریف نموده‌اند، اما به باور حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه آن چه از قرآن استفاده می‌شود، اثبات وجود روح برای ماست نه حقیقت آن.
۵. دیدگاه‌های مختلفی پیرامون کیفیت رابطه‌ی روح و جسم بیان شده است که در این مقاله تنها به چهار نوع آن «رابطه‌ی بیگانگی روح و جسم»، «رابطه‌ی یگانگی روح و جسم»، «رابطه‌ی وابستگی روح و جسم»، «رابطه‌ی تدبیری روح و جسم» اشاره شده است. حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه از میان این نظریات، قایل به رابطه‌ی تدبیری روح و جسم می‌باشد.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة ماده روح، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

۲. امین، مهدی (۱۳۸۷)، روح و زندگی از دیدگاه قرآن و حدیث، تهران: انتشارات شهر.

۳. اسماعیلی، محمدرضا، فقیهی، زهرا (۱۳۹۸)، شناخت روح و نفس در قرآن و تأثیر آنها بر شخصیت انسان، فصلنامه علمی- پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ششم، شماره ۲۳.
۴. حسینی جبلی گرگانی، ابوالقاسم (۱۳۸۷)، روح شناسی، قم: انتشارات اسلامی.
۵. خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۱)، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۱، تهران: انتشارات دوستان و ناهید.
۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، (ترجمه محمد باقر موسوی)، ج ۱۲، قم: انتشارات اسلامی.
۷. عارفی شیرداغی، محمد اسحاق (۱۳۹۶)، رابطه نفس و بدن، مشهد: انتشارات قدس رضوی.
۸. غزالی، محمد، آکوناس، توماس (۱۳۹۰)، جسم، روح و نفس از دیدگاه امام محمد غزالی و توماس آکوناس، مجله ادیان و عرفان، سال چهل و چهارم، شماره ۱.
۹. فقهی زاده، عبدالهادی، پهلوان، منصور، روحی دهکردی، مجید (۱۳۹۱)، ویژگی های روح (موضوع آیه «و يسألونک عن الروح») از دیدگاه قرآن و روایات، مجله پژوهش های قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره ۲.
۱۰. مصطفوی، حسن (۱۴۱۶)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ماده روح، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)، انسان شناسی در قرآن، بی جا: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. مجلسی، محمداقصر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، ج ۸، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، ج ۱۸، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۱۴. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۳۷۶)، روح از نظر دین، عقل و علم روحی جدید، بی جا، بی نا.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹)، حل شصت و شش سؤال دینی، کابل: انتشارات بخش تحقیقات حوزه ی علمیه ی ام المومنین خدیجه کبری علیها السلام.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، افق اعلی، ج ۱، کابل: انتشارات رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی علیه السلام.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، افق اعلی، ج ۲، کابل: انتشارات رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی علیه السلام.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹)، متافیزیک از نظر ریالیزم یا معارف اسلامی از نگاه علم و فلسفه، کابل: انتشارات بخش تحقیقات حوزه ی علمیه ی ام المومنین خدیجه کبری علیها السلام.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ الف)، تفسیر سوره شمس، کابل: بی نا.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ ب)، فواید دمشقیه، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین علیهم السلام.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، عجایب و مطالب، کابل، انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین علیهم السلام.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ هـ.ق)، مشرعه بحار الأنوار، ج ۱، قم: انتشارات مکتبه عزیزی.
۲۳. میری، محمد (۱۳۹۳)، یگانگی نفس و بدن در اندیشه اهل معرفت، پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه، شماره ۱۳.

## آثار شگفت انگیز محبت به خدا

### از دیدگاه آیت الله العظمی محسنی رحمه الله علیه

حجت الاسلام محمد عیسی فیاض زاده

#### چکیده

بدون شک بررسی آثار محبت به خداوند در زندگانی انسان ها، از اهمیت بالایی برخوردار بوده و همواره مورد توجه دانشمندان اخلاق قرار داشته است. از این رو دانشمندان اخلاق نیز مهم ترین آثار محبت به خداوند مهربان را در موارد مختلف بیان نموده اند، چنان که «معلم افغانستان» حضرت آیت الله محسنی رحمه الله علیه نیز در مقام بیان آثار محبت به خدا، دوستی با دوستان خدا، دشمنی با دشمنان خدا، طلب وصال خدا، سرعت در تهذیب نفس، پیروی از پیامبر صلی الله علیه و آله، انس با ذکر دعا، استقامت در مقابل مصیبت ها، محبوبیت نزد خدا، مغفرت و آمرزش گناهان و... را از مهم ترین آثار محبت به خداوند متعال دانسته اند؛ معظم له هم چنان، راه کمال دوستی و احسان دوستی را از مهم ترین راهکارهای تحصیل محبت به خداوند جل جلاله بیان کرده اند.

واژگان کلیدی: آثار، محبت خدا، آیت الله محسنی، تهذیب نفس، کمال دوستی، احسان دوستی، نعمت.

#### مقدمه

محبت و عشق به خالق هستی، یکی از مهم ترین فضایل اخلاقی به شمار آمده و در زندگانی فردی و اجتماعی انسان ها دارای آثار زیادی می باشد. از این رو دانشمندان اخلاق اسلامی و به ویژه حضرت آیت الله محسنی رحمه الله علیه بارها از اهمیت محبت خالق هستی سخن گفته و تحصیل آن را از بالاترین کمالات انسانی دانسته اند. بنابراین پرسش های اساسی که ذهن انسان را درگیر می نماید، این است که محبت به خداوند متعال، چه

آثاری را در زندگانی انسان‌ها دارد؟ و برای تحصیل محبت به خدا چه راهکارهایی وجود دارد تا انسان‌ها در روشنایی مسیر به مقام محبت خداوند برسند؟  
نگارش حاضر در صدد پاسخ به پرسش‌های فوق است تا گوشه‌ای از زاویای پنهان مسئله را نمایان سازد. بنابراین آثار محبت به خدا از دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه را در چند بخش به بررسی می‌گیریم.

### ۱. مفهوم محبت به خدا

«محبت» در لغت از ماده‌ی «حُب» به معنای تودد و دوست داشتن است. (ابن منظور، ۱۱۱۴: ۲۹۰) محبت در اصطلاح یک حالت روحی و نفسانی است که دل انسان نسبت به آن چه که ملایم و هماهنگ با خواسته‌ها و امیال او است به وجود می‌آید و چون محبت، انسان را به سوی محبوب می‌کشد، قهراً از آن چه که موجب رنجش و نارضایتی محبوب می‌گردد، دوری خواهد کرد. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۰۹)

محبت و عشق به خداوند جَلَّ جَلَلُهُ نیرویی است که به نحو چشم‌گیری در رفتار و گفتار انسان تأثیر گذاشته و او را به سوی پیروی دین الهی به نحو مطلوبی به پیش می‌برد. (همان)

### ۲. اهمیت محبت به خدا

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ»؛ بعضی از مردم غیر خدا را هم چون خدا گیرند و مانند دوست داشتن خدا آن‌ها را دوست می‌دارند، ولی مؤمنان خدا را بیشتر دوست می‌دارند.

در این آیه‌ی مبارکه یکی از ویژگی‌های بندگان مؤمن خداوند را، شدت محبت‌شان به خداوند جَلَّ جَلَلُهُ بیان می‌کند.

«قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا



حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهَ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»؛ اگر پدران، پسران، برادران، زنان و خویشاوندان و اموالی که کسب کرده‌اید و تجارتی که از کساد آن می‌ترسید و منازلی را که می‌پسندید نزد شما دوست داشتنی‌تر از خدا و رسولش و جهاد در راه او باشد، در انتظار باشید.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در بیان اهمیت محبت به خداوند جَلَّ جَلَّالَهُ با تمسک به آیات مبارکه چنین می‌فرماید: «بر اساس این آیه‌ی مبارکه، مؤمن باید خدا و رسول و دین او را از همه‌ی کسان خود و از مال خود بیشتر دوست داشته باشد و کمال او به جایی برسد که جزء خواست او خواستی نداشته باشد». (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۳۰)

ایشان هم‌چنان در تفسیر «افق اعلی» می‌فرماید: «خدا تنها موجودی است که مستحق حقیقی محبت است، چون همه‌ی اسباب دوستی از او است، دقت کنید که کمال مادر محبت خداوند است، به فرمایش امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام آیا دین غیر از حب و دوستی خداوند است؟». (محسنی، ۱۳۹۶: ۱۴۶)

### ۳. آثار محبت به خدا

محبت به خداوند با توجه به آثار مفید و متعددی که در زندگانی فردی و اجتماعی انسان‌ها دارد، همواره مورد توجه دانشمندان اخلاق بوده است. از این رو «معلم افغانستان» حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه با درک اهمیت آثار محبت به خدا به بیان آثار متعددی می‌پردازد که به ترتیب تبیین می‌گردد.

#### ۱،۳. دوستی با دوستان خدا

یکی از آثار دوست داشتن خداوند جَلَّ جَلَّالَهُ دوست داشتن دوستان خدا و دوست داشتن هر چیزی است که محبوب خداوند است؛ زیرا طبیعی است که هرگاه انسان کسی را دوست داشته باشد، دوستان او را نیز دوست دارد. دوستان خداوند متعال انبیاء، امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام، اولیا و علمای ربانی می‌باشند و کسی که خدا را دوست دارد، انبیاء، امامان، اولیا و علمای ربانی را دوست دارد، هم‌چنان دین خدا را نیز دوست دارد و برای حفظ آن از جان خود می‌گذرد و نزد وی شیرین‌ترین چیزها رضای محبوبش است. مجاهدین

سنگر نشین که برای حفظ اسلام و جلوگیری از کفر و الحاد و شیوع فسق و فحشاء، حاضر به جانبازی هستند واقعا که اولیاء الله می باشند. (همان: ۱۳۱)

همان طور که معظم له فرمود، واقعا جامعه ی اسلامی اگر به این اصل اخلاقی (دوستی با دوستان خداوند) عمل می کردند، جهان اسلام بسیار متفاوت تر از امروز بود.

### ۲، ۳. دشمنی با دشمنان خدا

حضرت آیت الله محسنی می فرماید: یکی از آثار محبت به خدا دشمنی با دشمنان خدا و مبعوض داشتن چیزهایی است که مبعوض اوست. (همان: ۱۳۲) هم چنان ایشان در آثار فقهی شان محبت با کفار و رضای به حرام را از جمع محرّمات ذکر نموده و از آیات قرآن و سایر ادله برای اثبات آن استدلال نموده است. (محسنی، ۱۳۸۷: ۲۶ و ۲۹۴)

در این که دشمن داشتن دشمنان خدا از آثار محبت به خدا است، شکی نیست؛ زیرا معقول نیست که انسان کسی را دوست داشته، ولی با دشمنانش دشمنی نداشته باشد.

در توضیح فرمایش معظم له باید اشاره کرد: امروزه اگر تمام مسلمانان، به کفار به دید یک دشمن نگاه نموده و به آنان اعتماد نمی کردند و کشورهای اسلامی بین شان روابط دوستانه و با کفار روابط مستقل و آزادانه در چارچوکات قوانین اسلامی می داشتند، بسیار متفاوت تر از امروز زندگانی می کردند و یقینا از عزت و سربلندی و اقتدار برخوردار بودند. ولی با تأسف فراوان مسلمانان و به ویژه دولت های فاسد، دوستی با دشمنان خدا و دشمنی با دوستان خدا را یک اصل قرار داده اند و امروزه جوامع اسلامی پیامدهای زیان بارش را به دوش می کشند.

### ۳، ۳. طلب وصال و جلب رضای خدا

کسی که خدا را دوست دارد، در طلب وصال محبوب قرار داشته و رضای او را از همه ی دنیا مقدم می داند.

نیست ما را به جزاز وصل تو دیگر هوسی

این تجارت زمتاع دو جهان ما را بس

یار با ماست چه حاجت که زیادت طلبیم

دوست صحبت آن مونس جان ما را بس

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در فرازی از سخنانش می‌فرماید: «ندای (فزت وربک الکعبه) علی علیه‌السلام در محراب مسجد کوفه، شعار و افسانه نیست، بلکه از اثر دوستی ژرف امام به خداوند است. حضرت علی خلیفه‌ی مسلمین، شصت و سه سال از عمرش گذشته بود، ولی زمانی که شمشیر زهرآلود به فرقیش می‌رسد، صدا می‌زند: سوگند به پروردگار کعبه، رستگار شدم! یعنی علی می‌فرماید: عالم ماده برای من پرده شده بود، دیگر برداشته شد. امتحان علی در این جهان به پایان رسید و این ضربه مدال افتخار و شهادت نامه‌ی رستگاری علی علیه‌السلام است. (علوی، ۱۳۹۷: ۱۸۰)

در توضیح فرمایش استاد مرحوم باید گفت: که به راستی مردان تاریخ‌ساز جهان اسلام را اگر به دقت بنگریم، در می‌یابیم که جزء رضایت محبوبش چیزی را نمی‌خواستند. شهدایی که در بدر، احد و یا در صحرای نینوا و یا در افغانستان ما به شهادت رسیدند، جز رضای محبوبش چه انگیزه‌ای برای جان دادن داشتند؟

#### ۳، ۴. سرعت در تهذیب نفس

راه‌های اصلاح تدریجی نفس گاهی دراز و خسته‌کننده خواهد بود، ولی اگر محبت خدا جان آدمی را احاطه کند به طور انقلابی و ضربتی به سرعت ربانی می‌شود و در این خودسازی ناراحتی زیادی را احساس نمی‌کند. (همان: ۱۳۲)

به راستی اگر انسان کمی دقت کند، به عمق فرمایش معظم‌له پی می‌برد؛ زیرا کسی که خدا را دوست داشته و بداند که او نفس پاک و تهذیب شده را می‌خواهد، یقیناً از درون خویش منقلب گردیده و جسم و روحش را با صفات اخلاقی آراسته نموده و از تمام رذایل اخلاقی پاک می‌کند.

بنابراین چه خوب است که در گام نخست محبت خدا را کسب نماییم تا بتوانیم با سرعت بیشتر به تهذیب نفس نایل آییم. ایمان و محبت به خدا ساحران دربار فرعون را چنان متحول کرده بود که وقتی فرعون آنان را به قطع دست و پا و به دارآویختن تهدید کرد، آنان در پاسخ گفتند: «قالوا إنا الی ربنا منقلبون»؛ مهم نیست! ما به سوی پروردگارمان باز می‌گردیم.

### ۳، ۵. پیروی از پیامبر ﷺ

حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه می فرماید: «خداوند در یکی از آیات مبارکه برای رسول اکرم می فرماید: «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونی»؛ برای آنان بگو اگر خدا را دوست دارید، پس از من متابعت کنید. (همان)

بدون شک همان طور که معظم له بیان فرمودند، یکی از آثار مهم محبت به خداوند، پیروی کردن از دستورات خدا و رسول خدا است؛ زیرا انسان اگر کسی را دوست داشته باشد، هیچ گاه راضی نمی شود دستور او را اطاعت نکند، بلکه همواره در تلاش انجام دستورات بیشتر معشوقش بوده و رضایت او را کسب می نماید. چنان که تاریخ گواه مردان و زنانی است که در راستای انجام فرمان پروردگارشان از جان، مال و فرزندان شان گذشتند؛ مگر «آسیه» زنی فرعون به چه جرمی به شهادت رسید؟ مگر «بلال» به چه جرمی در ریگ زارهای گرم مکه اذیت شد؟ مگر ابوذرها، میثم ها و... برای چه جان شیرین شان را از دست دادند؟ مگر مجاهدان راستین صدر اسلام تا کنون برای چه از همه ی دنیا گذشته اند؟ فقط یک جواب می توان گفت: که همه ی آنان در راستای انجام وظایف دینی و ایمانی شان دار فانی را وداع کرده و آخرین ذکرشان کلمه ی «لا اله الا الله» بود.

### ۳، ۶. انس با ذکر و دعا

یکی از آثار مهم محبت به خدا، انس با ذکر و دعا است؛ زیرا هر عاشقی همواره با یاد و ذکر معشوقش آرام گرفته و با دل و جان از او یاد می کند. کدام عاشق است که به یاد معشوقش نباشد؟ کدام عاشق است که صحبت با معشوقش را دوست نداشته باشد؟ نماز و راز و نیاز در محضر معشوق بی همتا یکی از زیباترین لحظات زندگانی عاشقان راه حقیقت است، چه بسا انسان هایی بودند و هستند که از عبادت و راز و نیاز با خالق زیبایی ها، هیچ احساس خستگی نمی کردند و نمی کنند، نمازها و مناجات های شبانه ی حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله، نمازهای عارفانه و عاشقانه ی امامان معصوم علیهم السلام و عبادات مستمر دانشمندان تربیت یافته در مکتب اهل بیت علیهم السلام گواه زنده بر عشق و معرفت آنان دارد.

بنابراین اگر بخواهیم با ذکر و یاد خدا آرام بگیریم، ناگزیر عاشق او باشیم تا بتوانیم بدون

احساس خستگی همیشه به یاد او باشیم، با او بگوییم، از او بخواهیم و با او درد دل نموده و همه‌ی کاستی‌های خویش را دور کنیم. اگر رسم عبودیت و عاشق بودن را زیرپا گذاشتیم، از او معذرت بخواهیم که او خود توبه پذیراست، تذلل در محضر او زیبایی داشته و زندگانی را شیرین می‌سازد.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در بیان آثار محبت به خدا به این اثر مهم تصریح نکرده است، ولی به یقین یکی از آثار محبت خدا را یادِ خدا می‌دانست.

### ۳، ۷. استقامت در مقابل مصیبت‌ها

یکی از آثار مهم محبت به خدا، استقامت و پایداری در مقابل مصیبت‌ها و دردها است؛ زیرا عشق به خداوند حکیم، تمام مصیبت‌ها و رنج‌ها را ناشی از حکمت بالغه‌ی او دانسته و همه‌ی رنج‌ها و مصیبت‌ها را زیبا جلوه می‌دهد. حضرت رسول اکرم صلی‌الله علیه و آله برای انجام رسالت چه مقدار اذیت‌ها را متحمل شدند، ولی هیچ‌گاه از هدف بلندی که خالق متعال تعیین کرده بود، نگذشتند. از حضرت علی علیه‌السلام نقل شده است: «چنان صبر کردم که گویا خار در چشم و استخوان در گلو مانده بود.» (شریف الرضی، ۱۳۷۹: ۴۵) معلوم است که صبر عاشقی مثل علی علیه‌السلام برای تحصیل رضای معشوقش بود.

هم چنان هر یک از امامان معصوم علیهم‌السلام در زمان‌شان رنج‌های متعددی را تحمل نمودند و با جان و دل می‌پذیرفتند و صبر جدشان علی را الگوی زندگانی‌شان قرار می‌دادند.

از جمله پیرامون امام حسین علیه‌السلام با آن همه مصیبت و جراحات وارده، نقل شده است که حضرت خطاب به معشوق یکتا می‌فرمود: همه‌ی خلق را به هوای توترک کردم و عیالم را به جهت دیدن تو تیمم کردم و اگر در راه محبت توفعه قطع شوم، قلبم به سوی غیر تو میل نکند.<sup>۱</sup> (ابن طاوس، ۱۳۷۷: ۱۰۰) یا از حضرت زینب علیها‌السلام نقل شده است که با آن همه مصیبتی که برایشان وارد شد در شهر کوفه و در مجلس ابن زیاد در پاسخ اهانتی که صورت گرفته بود با قلب استوار فرمودند: «ما رأیت الا جمیلا» من در کربلا جزء زیبایی چیزی را ندیدم. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۶، ۴۵)

درک منطق حضرت زینب علیها‌السلام فقط در ترازوی عشق و محبت به خالق یکتا، قابل

۱. ترک الخلق طریاً فی هواکا و ایتمت العیال لکی أراکا

و لوقطعتنی فی الحب إربا لما حنّ الفؤاد إلی سواکا

سنجش است و گرنه شهادت و پرپر شدن سرور جوانان اهل بهشت و تمام جوانان و انسان های پاک را چگونه زیبایی تلقی کرد؟ فقط محبت و عشق به خدا است که تمام این حوادث تلخ را به کام عاشقان راه حقیقت زیبا جلوه می دهد.

دانشمندان و فقهایی که در طول تاریخ در زندان های دشمنان اسلام، سال های متمادی را با صدها رنج تحمل کردند، فقط با عشق به خدا قابل توجیه می باشد. آیت الله محسنی رحمته الله علیه تصریح به این اثر مهم نکرده، ولی در توضیح تأثیر محبت فرمایشاتی دارد که خلاصه ی آن چنین است: پدر و مادر برای تربیت فرزندش، پول های هنگفتی را مصرف نموده و مادر چندین بار در شب برای سیرنمودن و پرورش فرزندش از خواب شیرین بلند گردیده و همه ی رنج ها را متحمل می شود در حالی که هیچ کسی غیر از پدر و مادر راضی نیست، سختی و رنج های این چنینی را تحمل نمایند. چه بسا پدران و مادرانی بودند که در پرورش فرزندان شان سختی های طاقت فرسایی را متحمل شدند که این خود نشان از معجزه ی محبت است. (علوی، ۱۳۹۷: ۱۸۱) از این فرمایش ایشان نتیجه گرفته می شود که محبت، انسان را در مقابل تحمل مصیبت ها و رنج ها مقاوم می سازد.

### ۳، ۸. محبوبیت نزد خداوند

یکی از آثار دوست داشتن خداوند جَلَّ جَلَلُهُ این است که انسان اگر واقعا خدا را دوست داشته باشد و از پیامبرش متابعت کند، محبوب خداوند جَلَّ جَلَلُهُ قرار گرفته و خداوند نیز او را دوست می دارد. چنان که در این آیه ی مبارکه خداوند جَلَّ جَلَلُهُ می فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ بگو اگر خدا را دوست دارید از من (پیامبر) پیروی کنید، خدا شما را دوست می دارد و گناهان شما را می بخشد.

آیت الله محسنی رحمته الله علیه در توضیح این مطلب می نویسد: «باید بدانیم که محبت به معنای علاقه ی قلبی، مخصوص به انسان و موجودی است که دارای احساسات است و دوست داشتن خدا به این معنا نیست. او دارای احساسات و حب و بغض و شادی و غم و سایر صفات نفسانی نیست و حقیقت محبت خدا به انسان و سایر مخلوقات مکلف و مطیع را ما نمی دانیم، ولی احتمالا - مجرد احتمال - که احسان و ثواب و ترفیع درجات

محبوب‌ها باشد. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۶۶)

به راستی چه زیبا است که انسان به جایی برسد که خالق و رازق و معشوق یکتا، او را دوست داشته باشد، چه احساس خوبی دارند انسان‌هایی که مورد محبت و لطف پروردگار عالم قرار می‌گیرند.

### ۹، ۳. مغفرت و آمرزش گناهان

طبق آیه‌ی شریفه که در شماره‌ی قبلی تبیین گردید، دوست داشتن خداوند جَلَّ جَلَالُهُ موجب مغفرت گناهان می‌گردد. معلم وارسته‌ی اخلاق حضرت آیت‌الله محسنی رَحِمَهُ اللهُ تَبَارَكَ در تفسیر «افق‌اعلی» با استفاده از آیه‌ی مبارکه مغفرت گناهان را یکی از آثار محبت به خداوند بیان می‌کند. (همان)

این‌که انسان با محبت خدا مورد غفران و آمرزش خداوند قرار بگیرد، از بزرگ‌ترین آثاری است که نصیب دوستان خداوند می‌شود، بنابراین برای تحصیل محبت خداوند متعال همیشه باید در تلاش بود تا از آثار و برکات آن بهره‌مند شد.

### ۱۰، ۳. دوری از ترس و خوف و غم در قیامت

«أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿۱۰۳﴾ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿۱۰۴﴾ لَّهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»؛ آگاه باشید که دوستان متصل به خدا، ترسی بر آنان نیست و نه غمی دارند. کسانی که ایمان آورده‌اند و تقوی داشتند. برای آنان در زندگی حاضر و زندگی دیگر (در قیامت یا بهشت) شادمانی است. کلمات (وعده‌های) خدا تبدیلی ندارد و این (مژده) همان فوز بزرگ است. آیت‌الله محسنی رَحِمَهُ اللهُ تَبَارَكَ می‌فرماید: دوستان مقرب به حق تعالی در دنیا و آخرت از فیوضات معنوی و ربانی برخوردار هستند و مانند نفوس ضعیفه به هربادی نمی‌لرزند و تحت تأثیر مسایل مادی و مقطعی نمی‌روند. (همان)

این‌که قرآن کریم، دوری از ترس و خوف و غم در زندگی آخرت را از آثار دوست داشتن خداوند می‌داند و دوستان خدا را چنین توصیف می‌کند، باز هم از بزرگ‌ترین آثار پرده‌بر می‌دارد.

#### ۴. راهکارهای تحصیل محبت به خدا

محبت داشتن به امور محسوس کاری آسان است، چه بسا از دید یک انسان، به منظره‌ای و... علاقه‌ی قلبی و محبت حاصل می‌شود. اما محبت به خداوند جَلَّالَہٗ وَاکْبَرُ که محسوس نیست و مقداری به زحمت به دست می‌آید. از این رو در ذهن این پرسش پرورش می‌یابد که چه راه‌کارهایی وجود دارد تا به محبت و عشق به خداوند نایل آییم؟

حضرت آیت الله محسنی رَحْمَہٗمَ اللہُ عَلَیْہِ در پاسخ می‌فرماید: «تحصیل محبت به خداوند از دو راه ممکن است: یکی از راه کمال دوستی و این‌که خداوند جَلَّالَہٗ وَاکْبَرُ کمال مطلق و مکمل هر کامل و منبع هر کمال است و دیگر از راه احسان و کرم، زیرا او دایم الفضل و الانعام و باسط الیدین بالعطیہ است». (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۳۱)

و هم‌چنان معظم له در تفسیر «افق اعلی» می‌فرماید: «محبت داشتن یک عاقل نسبت به دیگری دارای سه علت است: کسی که از او دفع ضرر کند؛ کسی که به او نفعی رساند؛ کسی که دارای کمال است. (محسنی، ۱۳۹۶: ۱۴۷)

باتوجه به اهمیت بحث، هرکدام از راه‌کارهای تحصیل محبت به خدا جداگانه توضیح داده می‌شود:

#### ۴.۱. راه کمال جویی

بدون شک هر انسان کمال را دوست دارد، مثلاً: تقوی، علم، عدالت، شجاعت، سخاوت و سایر کمالات را دوست دارد و کامل را نیز به خاطر کمالش دوست دارد و به هر اندازه کمالات یک انسان بیشتر باشد، محبوبیت بیشتری دارد. از این رو تمام عدالت‌خواهان دنیا حضرت پیامبرگرامی اسلام صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ و حضرت علی عَلِیُّہٗ السَّلَام را بدون این‌که دیده باشند دوست دارند؛ زیرا عدالت را کمال دانسته و حضرت رسول اکرم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ و حضرت علی عَلِیُّہٗ السَّلَام را کامل می‌دانند و اگر چنان‌چه انسان‌ها بدانند که حضرت پیامبر صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ و علی عَلِیُّہٗ السَّلَام علاوه بر عدالت، الگوی تقوی، شجاعت، سخاوت، زهد و... می‌باشند، یقیناً محبت‌شان به آن دو بزرگوار بیشتر می‌گردد. چنان‌که مسلمانان به خاطر محبت به حضرت پیامبر صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ که معلم حضرت علی عَلِیُّہٗ السَّلَام است از جان‌شان می‌گذرند؛ زیرا حضرت رسول اکرم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمَ را اولین فرد کامل بشر می‌دانند. از آن جایی که تمام کمالات انسان‌ها به خالق کمالات برمی‌گردد و خداوند کمال مطلق است، باید خداوند جَلَّالَہٗ وَاکْبَرُ را از همه بیشتر دوست



داشته باشیم، تمام صفات کمالیه‌ی خداوند از علم، قدرت و... لایتناهی است. این‌که خداوند کمال مطلق بوده و هیچ نقصی در وجود خداوند راه ندارد، سررشته در مباحث کلامی دارد و دانشمندان کلام اسلامی و به ویژه حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در نظریات کلامی شان مسئله‌ی مذکور را مستدل و روشن بحث نموده‌اند. در بحث «علم خداوند» چنین می‌فرمایند: این‌که کیفیت علم خداوند چگونه است از طاق و توان بشر خارج است؛ زیرا ممکنات به شمول انسان محدود است و واجب‌الوجود غیر محدود است و محدود نمی‌تواند غیر محدود را بشناسد. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱، ۱۵۳) بلی، علم و قدرت او عین ذات خدا است؛ از این رو حقیقتش برای بشر محدود قابل درک نیست و او کمال مطلق بوده و هیچ نقصی در وجود او راه ندارد و تنها موجودی که واقعا شایسته‌ی عشق و محبت است، وجود خالق متعال است.

#### ۴، ۲. راه احسان دوستی

بدون شک همه‌ی انسان‌ها احسان و نیکوکاری را دوست دارند و به احسان‌کننده ابراز محبت و دوستی می‌کنند.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در توضیح راه احسان دوستی فرمایشی دارد که خلاصه‌ی آن را تبیین می‌کنیم: «هرکسی به انسان نیکی کند، آدمی او را دوست می‌دارد» الانسان عبید الاحسان؛ انسان با آن‌که پدر و مادر را غریزی دوست دارد، ولی میزان دوستی اش نسبت به پدر و مادری که احسان کرده‌اند، بیشتر است. هم‌چنان استاد را دوست دارد چون درس دادن و آموختن، احسان است و هرکسی را نیکی کرده باشد و در تنگناهای زندگانی او را کمک کرده باشد، او را نیز دوست دارد. انسان نه تنها به صورت فطری دارای این ویژگی است، بلکه حیوان‌ها نیز به انسانی که او را غذا می‌دهند، علاقه پیدا می‌کنند. بنابراین یکی از راه‌های مهرورزی به خداوند مهرورز این است که آدمی بداند که خداوند احسان‌کننده‌ی مطلق است، تمام نعمت‌هایی که ما در اختیار داریم همه از آن خداست، پدر و مادری که برای بزرگ شدن فرزندان از جان مایه می‌گذارند و تمام سختی‌ها را تحمل می‌کنند تا فرزندشان را بزرگ کنند و به کمال برسانند، خداوند مهرورزی به فرزندان را در وجودشان نهادینه کرده است. مادر مهربانی که با گریه‌ی نوزاد، خودش را به در و دیوار می‌زند تا بداند که چرا فرزندش گریه می‌کند و تا او را آرام نکرده و در بغل نگیرد، قرار

نمی‌گیرد. پدر بینوایی که شب و روز در گرما و سرما زحمت می‌کشد و کار می‌کند تا فرزندانش گرسنه نماند، همه از محبتی است که خداوند ﷻ در وجود پدر و مادر قرار داده است. بنابراین صاحب تمام نعمت‌ها خدا است و تمام احسان و نیکوکاری احسان‌کنندگان به او می‌رسد، همان‌طور که دیگر نیکوکاران را دوست داریم، خداوندی که نیکوکار مطلق و بی‌مانند است را باید دوست داشته باشیم». (علوی، ۱۳۹۷: ۱۶۷)

### ۵. برخی از نعمت‌های الهی

برای توضیح بیشتر لازم است به چند مورد از نعمت‌های بی‌پایان منعم مطلق اشاره شود تا علاوه بر درک بیشتر فرمایش معظم‌له و با مطالعه و دقت به برخی نعمت‌های الهی محبت به خدا را تحصیل نماییم. نعمت‌ها طبق بیان قرآن کریم قابل شمارش نیست و دارای انواع مختلفی است. در نوشتار حاضر فقط به ذکر برخی نعمت‌های معنوی و مادی اشاره می‌گردد.

#### ۱.۵. نعمت‌های معنوی

نعمت‌های بزرگ الهی را می‌توان به نعمت‌های معنوی و مادی تقسیم کرد که نخست به ذکر برخی از نعمت‌های معنوی پرداخته می‌شود:

#### ۱.۱.۵. عقل

«عقل» نیرویی است که بد و نیک را تشخیص داده و انسان براساس عقل خدادادی منافع و ضررهایش را تشخیص می‌دهد، بدون شک عقل یکی از نعمت‌های بزرگ الهی بوده و با نبودش، از زندگانی لذت بخش مادی و معنوی و بسیاری از نعمت‌های دیگر خداوند، چون: علم و دانش، انجام تکالیف سعادت بخش دین، محبت به پدر و مادر و فرزندان، آرامش روحی، آسایش زندگانی، کسب مقامات اجتماعی و... محروم می‌گردیم و در یک کلام مرده بودن بهتر از زنده ماندن خواهد بود! مگر تمام پیشرفت‌های صنعتی از اثر تعقل و تفکر نیست؟ مگر نگارش میلیاردها کتاب در رشته‌های مختلف از اثر تعقل نیست؟ مگر سفرهای فضایی و پا گذاشتن در کرات آسمانی از اثر تعقل نیست؟ مگر تبدیل کردن تمام جهان به یک دهکده از اثر تفکر نیست؟ بنابراین در مقابل چنین نعمت

بزرگی باید خداوند قدیر و حکیم را دوست داشت. بدون شک فقط همین نعمت کافی بود که او را از عمق دل دوست داشته و به او عشق می‌ورزیدیم. اگر ما یک شخصی دیوانه می‌بودیم چه سرنوشتی می‌داشتیم؟ چه می‌کردیم؟ چه می‌خوردیم؟ چگونه زندگانی می‌کردیم؟ دیگران با ما چه برخوردی داشتند؟ فقط کافی است سرنوشت دیوانگان را تصور کنیم و از عمق جان، خالق یکتا را دوست داشته باشیم. هرچند آنان که رنج دنیا را می‌بینند، خداوند جَلَّ جَلَالُهُ نیز در آخرت با آنان به مقتضای عدل و حکمتش معامله خواهد کرد.

### ۲،۱،۵ دین

«دین» مجموعه‌ی معارف اعتقادی، اخلاقی و عملی است که راه سعادت دنیا و آخرت را نشان می‌دهد. انسان‌ها اگر واقعا به معارف اسلامی باور و عمل داشته باشند، سرنوشت عالی دنیوی و اخروی را تجربه می‌کنند؛ زیرا کسی که باور به خداوند داشته باشد، از آرامش خاصی برخوردار بوده و به آینده‌ی روشن و هدف‌مند باور دارد. در حالی که بی‌باوران به خداوند، زندگانی دنیا را پوچ دانسته و تنها هدف زنده ماندن را لذت‌های مادی می‌دانند و ناگزیر برخی افراد از روزهای تکراری زندگانی خسته شده و اقدام به خودکشی می‌کنند، چون جهان بینی درستی ندارند.

باورمندی به مسایل اعتقادی مثل عالم آخرت، انسان‌ها را مسئولیت‌پذیر تربیت می‌کند، به گونه‌ای که در برابر هر کاری احساس مسئولیت نموده و کارها را حساب شده انجام می‌دهد؛ زیرا او باورمند به روز حساب‌دهی در محضر پرودگار عالم است و حتی در تاریکی‌های شب، دور از چشم دیگران نیز کار خلافی را انجام نمی‌دهد.

عبادت، عدالت اجتماعی، امینت، اقتصاد، سیاست و... عنوان‌هایی است که در احکام عملی دین به بهترین وجه تبیین گردیده و برای تمام بشر مفید است.

### ۳،۱،۵ سلامت جسمی و روحی

سلامتی جسمی و روحی یکی از بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی است و انسان‌ها باید صحت‌شان را قدر دانسته و همواره سپاس‌گزار باشند.

معمولا انسان‌ها در طول زندگانی فقدان سلامتی را تجربه کرده و قدر این نعمت بزرگ

الهی را از عمق جان حس می‌کنند؛ زیرا می‌دانند که برای سلامتی جسمی و روحی انسان‌ها دستگاه‌های متنوع و دقیقی در جریان کار است که با کوچک‌ترین اختلالی، آسایش را می‌گیرد.

بنابراین در مقابل نعمت سلامت جسمی و روانی، خداوند جَلَّ جَلَلُهُ را دوست داشته باشیم و بدانیم که خیلی از مریضی‌ها از ناپروایایی‌هایی خود ما به وجود می‌آید. هم‌چنان گاهی مصلحت اقتضا دارد تا درد و رنج را تجربه نموده و متوجه مسئولیت‌ها باشیم که این خود لطف دیگری است که شامل بندگان خدا می‌گردد.

#### ۴، ۱، ۵. محبت به خانواده و فرزندان

تشکیل خانواده یکی از مهم‌ترین آرزوهای انسان‌ها است، چنان‌که قرآن کریم نیز یکی از مهم‌ترین اهداف ازدواج را آرامش زندگانی معرفی نموده و زن و شوهر را لباس هم‌دیگر می‌خواند. بدون شک آرامش زندگانی، ابراز عشق و محبت به همسر قانونی، یکی از نعمت‌ها و لذت‌های زندگانی است که باید از راه سالم انجام شود. هم‌چنان داشتن فرزند (دختر و پسر) یکی از شیرین‌ترین لذت‌های زندگانی انسان‌ها بوده و ادامه‌دهنده‌ی نسل انسان‌ها می‌باشد.

#### ۲، ۵. نعمت‌های مادی

نعمت‌های مادی که خداوند در اختیار بشر قرار داده است، قابل شمارش نیست. آب، اکسیجن، خورشید، غذا و میوه‌ها، معادن، حیوانات و... از جمله نعمت‌هایی است که با پیشرفت روز افزون علم، فواید آن‌ها بیش از پیش عیان می‌گردد. اکنون با توجه به ذکر برخی نعمت‌های الهی، به خوبی فرمایش استاد مرحوم را درک کردیم که احسان دوستی یکی از راه‌های تحصیل محبت به خداوند است؛ زیرا با اندیشیدن در فواید هر یک از نعمت‌های الهی محبت به خداوند در قلب انسان جا گرفته و از آثار مهم آن بهره‌مند می‌گردد.

#### جمع بندی و نتیجه‌گیری

از آن‌چه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که محبت به خداوند از دیدگاه آیت الله

محسنی رحمته الله علیه یکی از مهم ترین فضایل اخلاقی بوده و در زندگانی فردی و اجتماعی انسان دارای آثار مهمی چون، اطاعت و پیروی از خدا، دوست داشتن دوستان خدا، دشمنی با دشمنان خدا، انس با ذکر و دعا، اشتیاق به لقای خداوند، صبر در مقابل مصیبت ها و... می باشد. از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه برای تحصیل محبت به خداوند مهربان دوراه مهمی چون: راه کمال جوئی و احسان دوستی وجود دارد که با تعمق در این راه ها محبت به خداوند حاصل می گردد.

### فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، ج ۳، بیروت: انتشارات دار صادر.
۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، قم: انتشارات مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹)، نهج البلاغة، (ترجمه دشتی). قم: انتشارات مشهور.
۴. علوی، سید قیام (۱۳۹۷)، نگاه نوبه اخلاق اسلامی، (سلسله درس های اخلاق حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه)، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم.
۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، ج ۱۱۶، بیروت: انتشارات دار إحياء التراث العربی.
۶. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (۱۳۸۷)، حدود الشریعه، ج ۱، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۷. \_\_\_\_\_ (بی تا)، روش جدید اخلاق اسلامی، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸)، صراط الحق، ج ۱، قم: انتشارات ذوی القربی.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، افق اعلی، ج ۱، قم: انتشارات ادیان.

## معرفت خداوند

### از منظر آیت الله محسنی رحمته علیه و برخی از متکلمان

حجت الاسلام محمدزکی فیاضی

#### چکیده

معرفت خداوند جل جلاله در سلسله‌ی اهداف و علل غایی خلقت نهفته شده است؛ این در حالی است که وحی و فلسفه فرضیه‌ی عمومیت معرفت و هستی‌شمولی آن را بیان می‌دارد، البته معرفت انسان نسبت به خدا مرتبط به شروطی است که بدون آن یا نور معرفت بر سیاره‌ی وجود ما نمی‌تابد و یا ما خود همانند خفاش نمی‌خواهیم و با رغم معرفت وجدانی، از روی عناد و غلبه انکار خالق بر می‌خیزیم و خدا و دین را از زندگانی خویش حذف می‌کنیم. معرفت به خدا مانند نور، مقوله‌ی تشکیکی دارای مراتب و مراحل ضعف و شدت است، تحصیل مراحل اعلای آن بستگی به تعقل، ایجاد ظرفیت و خودسازی دارد. در عین حال معرفت ذات و کُنه صفات حضرت حق از هیمنه‌ی قدرت و حیطة‌ی طاقت ما بیرون است. تفکر در ذات او موجب ضلالت و هلاکت است. وظیفه‌ی ما، طبق عقل و ظواهر نقل، ایمان و معرفت به وجود خداوند و صفات او است نه حقیقت ذات و کنه صفات.

واژگان کلیدی: معرفت خداوند، شرایط، مراحل، حقیقت، آیت الله محسنی.

#### مقدمه

از انبوه حکایات موجودات، شگفت‌انگیزتر از همه، داستان انسان از نگاه تکوین و تشریح است. از حیث تکوین، انسان موجودی است که خداوند چنان استعدادی در او تعبیه نموده که می‌تواند خلعت خلافت اللّهی بر تن نموده، مسجود و مخدوم ملایکه واقع شود، برای شرافت اولیه‌ی انسان همین قدر بس که هستی‌بخش عالم، او را به نیکوترین

صورت و احسن تقویم آفریده، افتخار کرامتِ «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» و تاج فضیلت «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» را بر سر او نهاده است.

از حیث تشریح بر سر دو لبه‌ی تیز و باریک طاعت و عصیان به صورت فاعل مختار قرارش داده و طریقت آن دو راه صعود و سقوط را به او نشان داده است: «فَأَلَّهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوِيَهَا». در قوس صعود و تکامل، انسان می‌تواند تا مقام «مقعد صدقٍ عند ملکٍ مقتدر» اوج گیرد؛ جایی که بالاترین درجات کمال و قرب به حضرت حق محسوب می‌گردد و حضرتش او را با خطاب «یا ایتها النس المطئنة» مخاطب سازد و در ضیافت خاصی، به عطای «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي» بنوازد. از سوی دیگر همین انسانی که مدال احسن تقویم را از خالق هستی به دست آورده، آن‌چنان سقوط می‌کند که به پست‌ترین مراتب هستی و حسیض اسفل سافلین فرو می‌غلطد، در این قوس نزولی تا بدان حدی فرومایه و بی‌مقدار می‌گردد که هم سنگ چهارپایان، بلکه فروتر از آن‌ها قرار می‌گیرد و داغ ننگ «اولئک کالانعام بل هم اضل» بر پیشانی آن ثبت می‌شود و به چنان فلاکتی گرفتار می‌شود که رتبه‌ای بالاتر از «شرالدواب» بدترین جنبندگان نمی‌توان برایش در نظر گرفت. به راستی سرّ این صعود و سقوط چیست؟ چه می‌شود که انسان تا بدان حدّ اوج و بالا گیرد و چه رخ می‌دهد که این چنین سقوط کند؟ چه چیز نهال وجود انسان را شکوفا و بارور می‌سازد و چگونه است که این نهال می‌سوزد و خاکستر می‌شود؟ بلی! سرّ همه‌ی این چراها در یک نکته‌ی کلیدی نهفته است و آن، معرفت و عدم معرفت است، سیر صعودی کمال و نزولی نقصان ناشی از میزان معرفت و عدم آن است؛ ایمان به خدا، عبادت، خودسازی، احساس فقر و نیازمندی به حضرت دائم‌الفضل علی‌البریّه که منشأ بریدن از غیر و توجه به خالق است هم از حیث وجود و عدم، و هم از حیث مراتب نازله و عالیه‌اش، مرتبط به وجود و عدم و یا مراتب معرفت است، اگر در منطق وحی از انسان گمراه تعبیر به عنوان «کالانعام بل هم اضل» شده، حیثیت تعلیلیه‌ی آن را بلافاصله به عبارت فصیح: «اولئک هم الغافلون» تبیین می‌کند، یعنی اگر این‌ها سقوط نموده، در لاک حیوانی فرورفته و بی‌ارزش‌تر از حیوان شده به جهت بی‌معرفتی در اثر غفلت و محوشدن در مظاهر فریبنده‌ی شهوات و مادیات دنیوی است. بنابراین، بحث معرفت، مهم رخ می‌نمایاند. خوب است که در درازنای آن، دمی خیره‌گشته و دروادی‌های آن حیطة، نفس پخته کنیم.

## مفاهیم

### ۱،۱. مفهوم معرفت

این کلمه لغت عربی بروزن «مَفْعِلَة» از ماده عَرَفَ، یعرف و عرفان است، صاحب قاموس قرآن گوید: «معرفت و عرفان به معنی درک و شناختن است». «فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ»؛<sup>۱</sup> بریوسف داخل شدند، یوسف آن‌ها را شناخت در حالی که آن‌ها او را نمی‌شناختند. راغب گفته: معرفت و عرفان، درک و شناختن شیء است با تفکر و تدبیر در اثر آن و آن از علم اخص است...؛ گویند: «فلان یعرف الله» نگویند «یعلم الله»... که معرفت بشر به خدا با تفکر در آثار اوست نه با ادراک ذاتش و گویند: «الله یعلم کذا» نگویند: «یعرف کذا»، زیرا که معرفت از علم قاصر است و در حاصل از تفکر استعمال می‌شود. خلاصه آن‌که: عرفان نسبت به علم شناخت ناقصی است و آن از تفکر در آثار شیء ناشی می‌شود». (قرشی، ۱۳۷۱: ۴، ۳۲۶)

از کتب معاجم (فیومی، بی تا: ۲، ۴۰۵ و جوهری، بی تا: ۴، ۱۴۰۰ و ابن فارس، بی تا: ۴، ۲۸۱) فهمیده می‌شود که واژه‌ی «معرفت» هم مصدر استعمال می‌شود و هم به صورت اسم مصدر (مصدر با اسم مصدر پنج فرق دارد، از جمله: در مصدر جنبه‌ی صدور آن از فاعل ملحوظ است در اسم مصدر شیء مستقل مورد نظر است). در این جستار در بحث «گستره‌ی معرفت، شرایط معرفت، و مراحل معرفت» تناسب دارد که «معرفت» به رنگ اسم مصدری و حصولی ملاحظه شود، و در بحث «حقیقت ذات و کنه صفات» جنبه‌ی مصدری عقلی و تحصیلی آن محراق نظر باشد.

### ۲،۱. مفهوم شرط

به فتح شین و سکون راء مهمله در کتب لغت معانی مختلف برای آن ذکر شده: پیمان، حلف، الزام شیء و التزام به آن، تعلیق کردن چیزی به چیزی، وابستن حصول فعل یا قول به یک امر دیگری.

در اصطلاح نیز معانی مختلف دارد:

الف. در اصطلاح عرف عام، شرط مطلق چیزی است که وجود شیء بر آن توقف دارد، چه این‌که موقوف علیه تمام العله باشد یا اجزاء و شرایط آن.

۱. یوسف: ۵۸.



ب. نزد علمای نحو عبارت است از تعلیق حصول مضمون یک جمله بر حصول مضمون جمله‌ی دیگر همراه با آدات مخصوص و یا سببیت اول و مسببیت دوم در ذهن یا در خارج همراه ادات مخصوص، جمله‌ی اول شرط نامیده می‌شود و دوم جزاء.

ج. در اصطلاح حکماء قسمی از علت است و آن امر وجودی است که وجود خارجی معلول بر آن متوقف است، بدون این‌که وجود معلول از او و یا به خاطر او باشد، مقابل شرط، مانع است که امری عدمی است، یعنی عدم آن معتبر است.

د. در اصطلاح فقهاء و اصولیین، شرط عبارت است از چیزی که خارج از شیء مشروط و غیر مؤثر در وجود خارجی آن است، ولی صحت آن متوقف بر شرط است، مانند: طهارت نسبت به نماز. اصطلاح متکلمین نیز همین است. (تهانوی، بی‌تا: ۱، ۱۰۱۳-۱۰۱۴) مراد از شرط در این مقاله شرایط حصول معرفت است و تناسب دارد که شرط مزبور را به معنای لغوی سوم و یا به معنای اصطلاحی عرف عام بگیریم.

### ۱، ۳. مفهوم مراحل

این واژه جمع «مرحله» و به معنای مسافتی است که مسافر آن را در طول یک روز رهروی می‌کند: «الْمَرْحَلَةُ: الْمَسَافَةُ الَّتِي يَقْطَعُهَا الْمُسَافِرُ فِي نَحْوِ يَوْمٍ وَالْجَمْعُ: الْمَرَاجِلُ» (فیومی، بی‌تا: ۲، ۲۲۳) و هم چنین به معنای منزل بین دو منزل «وَهُوَ الْمَنْزِلُ بَيْنَ الْمَنْزِلَيْنِ، يُقَالُ: بَيْنِي وَبَيْنَ كَذَا مَرْحَلَةٌ أَوْ مَرْحَلَتَانِ»؛ (مرتضی زبیدی، بی‌تا: ۱۴، ۲۷۶) منزل‌گاه، منزلی که از آن جا بار می‌بندند و حرکت می‌کنند، نیز می‌باشد. در این نبشته منظور از این واژه، مراحل معرفت خداوند است که بین معنای لغوی حسی کلمه و معنای مجازی عقلی معنوی آن تناسب نزدیک وجود دارد.

### ۱، ۴. مفهوم حقیقت

این واژه از ماده‌ی حق گرفته شده و حق به معنای ثابت مقابل باطل است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۵، ۱۴۹) در لغت، واژه‌ی «حقیقت» معانی مختلفی دارد: چیزی که به سوی آن میل می‌شود، چیزی که به طور قطع و یقین ثابت است، واقع و نفس الامر.

در اصطلاح فلسفه و کلام «حقیقت» عبارت است از: ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو و تسمی بالذات أيضا» یعنی چیزی که شیئیت شیء به وسیله‌ی آن متقوم است، حقیقت را بدین معنا «ذات» نیز نامند و اعم از موجود و معدوم است. (تهانوی، بی‌تا: ۱،

۶۸۵) توضیح مطلب آن‌که:

ماهیت در اصطلاح فلسفه به دو معنا استعمال می‌شود که یکی از آن‌ها اعم از دیگری است:

الف. اصطلاح خاص آن‌را به این صورت تعریف می‌کنند: «ما يقال فی جواب ما هو»؛ یعنی مفهومی که در پاسخ از سوال درباره‌ی چیستی شیئی گفته می‌شود، طبعاً در مورد موجوداتی به کار می‌رود که قابل شناخت ذهنی باشند و به اصطلاح، دارای حدود وجودی خاصی باشند که به صورت معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) در ذهن، منعکس گردند. از این روی در مورد خدای متعال گفته می‌شود که ماهیت ندارد (لا ماهیة لواجب الوجود)، چنان‌که قایلین به اصالت وجود، درباره‌ی حقیقت عینی وجود نیز می‌گویند که خود وجود، ماهیت ندارد و گاهی به این شکل تعبیر می‌کنند که «صورت عقلانی ندارد».

ب. اصطلاح اعم آن‌را به این صورت تعریف می‌کنند: «ما به الشیء هو هو» و آن‌را شامل حقیقت عینی وجود و شامل ذات مقدّس الهی نیز می‌دانند. طبق این اصطلاح است که در مورد خدای متعال می‌گویند: «الحقّ ماهیة ائیّته»؛ یعنی ماهیت خدا همان هستی او است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱، ۳۳۶) از این اصطلاح تعبیر به «حقیقت و ذات» نیز می‌شود، در این مقاله هرگاه در زیر عنوان «معرفت حقیقت خدا و کنه صفات» تعبیر به حقیقت و یا ذات می‌شود، مراد «ما به الشیء هو هو» است.

## ۲. معرفت در سلسله‌ی اهداف آفرینش

هدف از آفرینش بشریت، رسیدن به کمال و بهره‌مند شدن از رحمت رحیمیه‌ی الهی از روزنه‌ی معرفت و عبودیت است؛ رسیدن به رفعت کمال و صعود ملکوتی عبد متوقف به عبودیت و سرساییدن بر تراب در آستانه‌ی حضرت ربّ الأرباب است. به همین جهت است که در تشهد نماز مقام عبودیت مقدم بر کمال رسالت شده است: «وَأَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَبِّي عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ»؛ مسلم است که اگر پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عبد خدا نمی‌شد، به کمال رسالت «وما ارسلناک الا رحمةً للعالمین» نمی‌رسید، پس رسیدن به کمال متوقف به عبودیت است و عبودیت نیز متوقف بر معرفت است، زیرا عبد تا معبود را نشناسد، نمی‌تواند او را عبادت کند، عبادت مجهول مطلق امکان ندارد. از این جهت است که از حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده است: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ»؛ (سید رضی، ۱۴۱۴: ۳۹) اولین قدم دین‌داری، معرفت خدا است.

### ۳. گستره‌ی معرفت

آن چه مسلم است این است که انسان، ملایکه و اجنه علم و معرفت به خدا دارند؛ آیا بقیه‌ی موجودات: حیوانات اعم از حیوانات دریایی، خشکی، پرنده و خزنده، نباتات، جمادات و در یک کلام تمام هستی و کاینات از ذرات اتم و اجزای آن (پروتون‌ها، نیوترون‌ها و الکترون‌ها، و اجزای این سه) ملکول‌ها، مکروب‌ها، سلول‌ها تا سیارات، ستاره‌ها، منظومه‌ها و تمام کهکشان‌ها درک و معرفت به خدا دارند یا نه؟

پاسخ آن است که در مقام ثبوت، می‌توان سه فرضیه را مطرح کرد:

الف. تنها انسان، ملایکه و اجنه علم و معرفت به خدا دارند.

ب. به علاوه آنان، حیوانات نیز معرفت به خدا داشته باشند.

ج. علاوه بر انسان، ملایکه، اجنه و حیوانات، جمادات و تمام هستی نیز دارای درک و معرفت هستند.

نوشتار حاضر فرضیه‌ی اخیر را اثبات و مدلل می‌سازد و بر این است که جواب سوال فوق از منظر وحی، فلسفه و کلام مثبت است و این که تمام مخلوقات علم، معرفت و آشنایی به خالق شان دارند. تبیین این مطلب از کتاب تفسیری «افق اعلی» تالیف آیت الله محسنی رحمته الله علیه نقل شده، اول از دیدگاه وحی و سپس از دید فلسفه:

۱، ۳. وحی و هستی شمولی معرفت

۱، ۱، ۳. به این آیات توجه فرمایید:

﴿وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ﴾؛ رعد، (صدایی که در زمستان زیاد شنیده می‌شود) خدا را

تسبیح و حمد می‌کند.

﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظُلْماً بِالْعُدْوِ وَالْأَصَالِ﴾؛<sup>۲</sup>

برای خداوند سجده می‌کنند کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند به اختیار و کراهت و (هم چنین) سایه‌های آنان، در صبح و شام.

﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا

۱. الرعد: ۱۳.

۲. الرعد: ۱۵.

يَسْتَكْبِرُونَ»<sup>۱</sup>؛ و برای خدا سجده می‌کنند آن چه که در آسمان‌ها و آن چه که در زمین است از جنبنده و ملایکه.

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾؛<sup>۲</sup> آیا نمی‌بینی که برای خداوند سجده می‌کنند کسانی که در آسمان‌ها و کسانی که در زمین هستند و خورشید و ماه و ستارگان و کوه‌ها و درخت و جنبنده‌ها و کثیری از مردم و کثیری عذاب بر آنان ثابت است.

﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾؛<sup>۳</sup> «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»؛<sup>۴</sup> «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»<sup>۵</sup>.

﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾؛<sup>۶</sup> تسبیح می‌کند برای خداوند آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و آن چه که در آسمان‌ها و زمین است و کسانی که در هفت آسمان و زمین هستند. هیچ چیزی نیست مگر این که تسبیح و حمد خدا را می‌نماید، لکن شما تسبیح آنان را نمی‌فهمید.

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾؛<sup>۷</sup> آیا نمی‌بینی که برای خداوند تسبیح می‌کند کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند و پرندگان در حالی که بال‌هایشان را کشیده‌اند هر یک نماز و تسبیح خود را می‌دانند.

۱. النحل: ۴۹.

۲. الحج: ۱۸.

۳. الصف: ۱.

۴. الحشر: ۱.

۵. التغابن: ۱.

۶. الاسراء: ۴۴.

۷. النور: ۴۱.

﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ﴾؛<sup>۱</sup> با داود کوه‌ها را مسخر کردیم که تسبیح می‌کردند و پرندگان را (نیز).

﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ؛ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً؛ كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ﴾؛ ما کوه‌ها را با داود مسخر کردیم تا کوه‌ها شب و روز با داود تسبیح کنند و پرندگان را (مسخر کردیم) که با داود جمع شوند.

آیات دیگری هم به تسبیح اشیاء دلالت دارد.

﴿وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.<sup>۲</sup>

﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾؛<sup>۳</sup> سلیمان از داود ارث برد و گفت: ای مردم، به ما نطق پرندگان تعلیم داده شده است.

﴿قَالَتْ نَمَلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ؛ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً مِّن قَوْلِهَا﴾؛<sup>۴</sup> مورچه‌ای گفت: ای مورچه‌گان! به خانه‌های خود بروید تا سلیمان و لشکریانش شما را در ناآگاهی خورد نکنند سلیمان از قول مورچه به تبسم خندید.

﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ؛ لِأَعَدَّ بَنُو عَدَا بَأً شَدِيداً أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ؛ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ؛ إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ؛ وَجَدْتُهَا وَ قَوْمَهَا يُسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾.<sup>۵</sup>

﴿قَالَ سَتَنُنظُرُكَ صَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ؛ اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾؛<sup>۶</sup> سلیمان از پرندگان جست و جو کرد و گفت: چرا مرغ «هدهد» را نمی‌بینم؟ او غایب است. حتما او را سخت عذاب می‌کنم یا این که (در مورد غیبت

۱. الانبیاء: ۷۹.

۲. فصلت: ۲۱.

۳. النمل: ۱۶.

۴. النمل: ۱۸ و ۱۹.

۵. همان: ۲۲-۲۰.

۶. همان: ۲۷ و ۲۸.

خود) دلیل روشنی بیاورد. کمی بعد (پرنده آمد) گفت: به چیزی احاطه پیدا کردم که توبه آن احاطه پیدا نکرده‌ای؛ برای تو خبر یقینی از (شهر) سبأ آورده‌ام، زنی را یابیدم که بر مردم (آن جا) زمام داری می‌کرد و همه چیز داشت و برای او تخت بزرگی بود او و قوم (ملت) او خورشید را به جای خدا می‌پرستیدند و شیطان کارهای آنان را به نظرشان زینت داده و آنان را از راه (خدا) باز داشته بود، سلیمان گفت: زود نگاه می‌کنم که راست گفته‌ای یا از دورغ گویان هستی، این نامه‌ی مرا ببر برای او بینداز و از آنان روگردان، نگاه کن چگونه بر می‌گردند.

### ۳، ۱، ۲. مطالب مستفاد از این آیات درباره‌ی کاینات

از این آیات مطالبی که درباره‌ی هوش و تسبیح و حمد و نطق حیوانات؛ بلکه نباتات و جمادات و جن و انس به نظر می‌رسد امور زیر است:

۳، ۱، ۲، ۱. آسمان‌ها و زمین (که همه جماد هستند) تسبیح خداوند را به جا می‌آورند.

۳، ۱، ۲، ۲. همه چیز و همه کس بدون استثناء (از همه‌ی انواع متعدد جمادات و نباتات و حیوانات و انسان و سایر انواع، حقایقی که در جهان امکانی در آسمان‌ها و زمین‌ها وجود دارند و ما از تصور آن‌ها بدوریم) تسبیح و حمد- ستایش- او را به جا می‌آورند.

۳، ۱، ۲، ۳. در تفسیر این حمد و تسبیح عمومی مخلوقات می‌شود، سه احتمال و حتی سه قول را بیان داشت:

الف. تسبیح و حمد مذکور بیان حال اشیای معلول و مخلوق است؛ یعنی هر معلول و مسبب حکایت از وجود علت و سبب خود می‌کند و به تعبیر دیگر این تسبیح و تحمید تکوینی، زبان حال وجود اثر برای مؤثر است، خصوصاً اثر سببی که حدوثاً و بقاءً از جانب مؤثرش بر او افزوده می‌شود.

ب. باز هم تسبیح و تحمید تکوینی می‌باشد، ولی نه تنها از ناحیه‌ی ارتباط علی و معلولی و افاضه‌ی وجود؛ بلکه از نظر علم، قدرت، احاطه، حکمت و عظمت. خصوصاً در زمان ما؛ قرن بیست و یکم و حتی در سراسر قرن بیستم، علوم تجربی آن قدر توسعه یافت که جهان مادی را به نحوی معرفی کرد که مانند آینه‌ی صاف و شفاف علم و قدرت و حکمت و عزت و عظمت لایتناهی حق را برای همه به نمایش گذاشت و این وعدوی

پانزده قرن قبل قرآن بود که در قرن بیست کاملاً جامه‌ی عمل پوشید و مسلماً آینده آن را به شکل شگفت‌انگیزی توسعه خواهد بخشید. این وعده‌ی قرآن را باهم بخوانیم: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»؛ ما به زودی نشانه‌های (عظمت) خود را در خارج و داخل جان‌های مردم نشان خواهیم داد.

البته این وعده با هر دو نظریه و نظریه‌ی سوم بعدی سازگار است. (دقت شود)

ج. تسبیح و حمد همه‌ی اشیای تشریحی و اختیاری، از روی علم و معرفت می‌باشد. بلی! علم و اختیار اشیاء؛ مانند علم و اختیار انسان و جن و ملک نیست، حیوان که مسلماً فاعل مختار است، ولی علم او به مراتب از انسان کم‌تر است، حتی در محسوسات. بلی! بعضی از انواع حیوان دارای حواس قوی‌تر از بعض حواس انسان است.

۳، ۱، ۲، ۴. امروز دانشمندان شواهد زیادی بر علم حیوانات اقامه کرده‌اند که در مجموع قابل انکار نیست و بعضی کتاب‌ها در این مورد تألیف کرده‌اند.

درست است تجربه نمی‌تواند حتی علم ضعیف را برای همه‌ی حیوانات ثابت دارد، ولی کسی نمی‌تواند از مشاهده نظام اجتماعی زنبور عسل، مورچه‌گان و موریانه، به علم آنان اقرار نکند! از مجموع قصه‌ها، تجربه‌های فردی و آزمایش‌های دانشمندان می‌شود مطمئن شد که کثیری از حیوانات علم مناسب خصوصیات وجودی خود را دارند.

۳، ۱، ۲، ۵. قرآن چه خبر می‌دهد؟ آن چه در سوره‌ی نمل در مورد مورچه و صحبت او با موران فرمان‌براو، بیان شده به خوبی علم او را اثبات می‌کند با آن که جُثه‌ی کوچکی دارد در غایت کوچکی.

۳، ۱، ۲، ۶. پرندگان به نماز و تسبیح خود علم دارند «كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ»؛ تسبیح، تنزیه کردن و تبرئه نمودن خداوند از صفات نقص و افعال زشت است. «كُلُّ لَهُ أَوَابٌ»؛ پرندگان به سوی خدا رجوع دارند.

به هر حال علم پرندگان به تسبیح، مقام آنان را بالاتر از انسان‌های کافریا مسلمانانی که برای خدا صفات مادی می‌تراشند و یا افعال بد را به او نسبت می‌دهند می‌گرداند و هیچ شاهده‌ی نداریم که تسبیح مخصوص پرندگان باشد و شامل سایر حیوانات ریز و کوچک و

۱. فصلت: ۵۳.

۲. النور: ۴۱.

بزرگ نگردد؛ بلکه دلیل بر اثبات عموم آن ارایه شده است که می‌آید.

۳، ۱، ۲، ۷. آن چه که بین سلیمان نبی و بین پرنده‌ی هُدُود گذشت و آن چه که هُدُود از چشم دید و برداشت خود را بیان کرد و حتی نفس تهدید سلیمان، هُدُود را به عذاب سخت و کشتن؛ بلکه نسبت دادن صدق و کذب در گفتار او، همه دلیل علم و عقل و هوش و استنباط این پرنده و معرفت او به خداوند و فهم او به قبح شرک و عبادت خورشید است، که هر چه در آیه بیشتر فکر کنیم، تعجب ما زیادتر می‌شود.

۳، ۱، ۲، ۸. قول عجیب‌تر در تسبیح کوه‌ها؛ قرآن در سوره‌ی انبیاء نسبت تسبیح را به کوه‌ها می‌دهد و نمی‌شود آن را تسبیح تکوینی دانست؛ چون که تسبیح تکوینی، دایمی است و تسبیح کوه‌ها مخصوص به عشی و اشراق (شب و روز) دو وقت مخصوص است، مگر این که تسبیح کوه‌ها را به ایجاد تلفظ تسبیح در کوه از جانب خدا بدانیم که یک نوع تأویل بردن و حتی خلاف عموم آتی قرآن است.

۳، ۱، ۲، ۹. مهم‌ترین آیه‌ای که تسبیح و حمد جمیع موجودات جهان (ماسوی الله) را به نحو حصر بیان می‌کند که شامل سراسر انواع مخلوقات در همه‌ی کهکشان‌ها و سموات می‌شود، آیه‌ی ۴۴ سوره‌ی اسراء است که به شماره‌ی ۶ ذکر کردیم: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا»؛ چون کلمه‌ی «شیء» در آیه‌ی مبارکه به صورت نکره بعد از نفی آمده، نکره در سیاق نفی مفید عموم است.

۳، ۱، ۲، ۱۰. در این آیه یک مطلب تازه نیز است در آن شده که شما (انسان‌ها) تسبیح اشیاء را نمی‌دانید، این آیه تقریباً نص است که مراد از تسبیح و حمد آن‌ها تسبیح تشریحی خاص به استعداد وجودی آن‌ها است که برای ما قابل فهم نیست. نه تسبیح و حمد تکوینی که هر دو قسم آن را عقلا و علمای انسان می‌دانند، بلی! گفته شده که کلمه‌ی «تفقهون»، به نحو دیگری «یفقهون» نیز قرائت شده که معنای آیه چنین می‌شود: «هر چیز خدای خود را تسبیح و حمد می‌نمایند ولی تسبیح خود را نمی‌فهمند» و این جمله تسبیح و حمد تکوینی آنان را اثبات می‌دارد، ولی آیه‌ی شماره‌ی دهم بنابر این که «طیر- پرنده» هم در ذیل آن «كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» داخل باشد، قرائت تفقهون را تقویت می‌کند.

۳، ۱، ۲، ۱۱. تسخیر کوه‌ها ممکن است تنها در معیت و همراهی با داود باشد تا این که



تسبیح کوه‌ها اختیاری و مستند به علم آن‌ها باشد و مؤید احتمال دومی، این است که در آیه‌ی نهم تسبیح و حمد کوه‌ها به صبح و شام قید شده است.

۱، ۲، ۱۲. آیه‌ی دهم، نطق و بیان همه‌ی اشیاء را ثابت می‌دارد. آیه‌ی یازدهم منطق پرندگان را در همین دنیا اثبات می‌سازد و آیه‌ی ۱۲ علم مورچه را بیان می‌دارد.

۱، ۲، ۱۳. چند آیه‌ی سوره‌ی نمل به شماره‌ی نهم، نطق، علم، فهم و تکلیف پرنده‌ای به نام هُدْهُد را بیان می‌دارد که احاطه‌ی خود را از احاطه‌ی نبی‌الله حضرت سلیمان وسیع‌تر می‌داند!!

خلاصه‌ی بحث آن‌که از علوم تجربی هوش و فکر جمله‌ای از حیوانات امروز ثابت شده است. قرآن مجید به تفصیلی که گذشت از تسبیح و حمد کاینات و از علم حیوانات و نطق آنان؛ بلکه از نطق همه‌ی اشیاء خبر می‌دهد و در مورد جهان باقی می‌گوید: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»<sup>۱</sup>؛ حیات و نطق را برای همه‌ی جهان آخرت ثابت می‌سازد. (محسنی، ۱۳۹۶: ۱، ۹۲-۹۹)

مؤلف مرحوم در کتاب «فوائد دمشقیه» به صورت قاطع با استناد به برخ آیاتی که این‌جا ذکر شد، جهان بینی قرآنی را چنین بیان می‌کند:

الف. تمام کایناتی که در حلقه‌ی هستی داخل شده‌اند، از شعور، ادراک و نطق برخوردارند.

ب. همه‌ی موجودات به تسبیح و عبادت حضرت حق ﷻ مشغول هستند. بعد از ذکر آیات، در مقام ردّ دو قول اول درباره‌ی معنای تسبیح موجودات و تقویت قول سوم که در مطلب سوم بدان اشارت رفت چنین می‌گوید: «مفاد این آیات، اثبات تسبیح، حمد، نطق، شهادت، سجده، علم و دانایی به نماز برای موجودات است (البته اثبات علم به نماز برای زنده جان‌ها است نه برای همه). و درست نیست که تسبیح را به امکان ذاتی اشیاء یا حدوث و یا اتقان و انتظام آن‌ها که مستلزم وجود و یا صفات خداوند است تفسیر نمود؛ زیرا در بعضی از این آیات تسبیح کوه‌ها مثلاً موقت به وقت خاصی (مانند بامداد و پسین) شده است در حالی که امکان، حدوث، نظم و دلالت آن‌ها بر ذات و یا صفات خدا دایمی می‌باشد. به علاوه قرآن می‌گوید: شما تسبیح موجودات را نمی‌فهمید و چنان‌چه

مراد از آن، امکان یا حدوث و یا نظم اشیاء می‌بود قابل فهم بود، وقتی اشیاء و موجودات جهان نطق، تسبیح و حتی پرندگان نماز داشته باشند، مسلماً ادراک، شعور و قصد نیز دارند؛ هرچند در برابر ادراک و اراده‌ی انسان خیلی ضعیف باشد و یا نطق آنان متفاوت با نطق انسان باشد». (محسنی، ۱۳۸۴: ۵-۷)

### ۲، ۳. فلسفه و هستی‌شمولی معرفت

از نظر عقلی «وجود» اصالت دارد و «ماهیات» اعتباری و انتزاعی است و حقیقت وجود در ذات واجب الوجود، مطابق براهین متعددی که در جزء دوم «صراط‌الحق» در مباحث توحید بیان شده است، عین علم، قدرت و حیات است و ممکن است بگوییم: ایجاد وجودات اشیای ممکنه‌ی محدوده نیز حقیقت آن‌ها با علم و قدرت و حیات محدوده مقرون است و علم اکتسابی انسان و ملائکه و جن و سایر موجودات عاقل با علم محدود و ضعیف انسان و حیوان و نبات و جماد با اختلاف مراتب وجودی آن‌ها منافاتی با علم ذاتی اجمالی آنان ندارد.

بنابراین فرمایش قرآن را می‌شود مؤکد به علوم تجربی و استدلال عقلی نیز نمود، عرفا نیز مدعی کشف این مقوله هستند؛ یکی از آنان می‌گوید:

|                             |                           |
|-----------------------------|---------------------------|
| گرتورا از غیب چشمی باز شد   | باتو ذرات جهان هم‌راز شد  |
| نطق آب و نطق خاک و نطق گِل  | است محسوس حواس اهل دل     |
| جمله ذرات در عالم نهان      | باتومی‌گویند روزان و شبان |
| ما سمعییم و بصیرو باهشیم    | با شما نامحرمان ما خامشیم |
| از جمادی سوی جانان جان شوید | غلغل اجزای عالم بشنوید    |
| فاش تسبیح جمادات آیدت       | غلغله تعویذها بزدایدت     |
| هر گیاهی که از زمین روید    | وحده لا شریک له گوید      |

عمده در اثبات مطلب، آیات قرآن و اصالت وجود است؛ قول عرفا مجرد تأیید بود.

(محسنی، ۱۳۹۶: ۱۰۰)

### ۴. شرایط حصول معرفت

خورشید تابان معرفتِ خدا، از دو روزنه در خانه‌ی قلب عارف می‌تابد: «سنرِیهم آیاتنا

فی الآفاقِ وفي أنفُسِهِمْ حتى يتبيَّنَ أَنَّهُ الحقُّ؛ یکی از روزنه‌ی کوتاه انفسی (سرزدن به عمق جان، گوش دادن و توجه به ندای بی‌آلایش فطرت) و آن دیگری پنجره‌ی آفاقی و تعمق در تک تک کلمات کتاب عظیم تکوین: «إذ قالت الملائكةُ يا مريمُ إِنَّ اللهَ يُبشِّرُكِ بكلمةٍ منه اسمُهُ المسيحُ عيسى ابنُ مريمَ»<sup>۱</sup>.

از منظر وحی وجود یک پیامبر به مثابه‌ی یک کلمه کتاب تکوینی الهی است که بشریت را به سوی خدای یکتا دلالت و رهنمایی می‌کند، همین‌طور به عنوان مثال یک برگ درخت یا یک اتم و اجزای آن نیز یک کلمه است که زبان حال آن، عقل انسان را به سوی خدا هدایت می‌کند، اگر پیامبران الهی «عالم» و «معلم» هستند، جهان و کاینات، «عالم» و وسیله‌ی علم پیدا کردن به خالق است. این‌که ما در هر روزی ده مرتبه در نمازهای واجب «الحمد لله رب العالمین» می‌گوییم، بنابه گفته‌ی آیت‌الله محسنی و شهید ثانی (رحمهما الله) در «افق اعلی» و «روضه البهیة»، کلمه‌ی «العالمین» جمع «عالم» است و عالم اسم آله است؛ یعنی چیزی که آله دانستن چیز دیگر است، مانند کلمه‌های «خاتم، قالب و طابع» که اسم هستند برای وسیله‌ی ختم کردن امری، قالب زدن چیزی و مهر نمودن مطلبی. همان‌گونه که دود وسیله‌ی علم پیدا کردن به وجود آتش است، کاینات وسیله‌ی علم پیدا کردن به وجود خداوند است، پس عالم و عالمین اسم برای «مأیعلم به الصانع» است، اما این‌که چگونه کاینات (عالم) کشف از صانع دارد و ثانیاً چرا جمع بسته شده و ثالثاً چرا جمع آن به صورت جمع سالم عاقل - جمع به یاء ونون - آمده؟ شهید ثانی در شرح خطبه‌ی شهید اول رحمته الله علیه چنین می‌گوید: «العالمین جمع «العالم»، و هو اسم لما یعلم به كالخاتم، والقالب غلب فیما یعلم به الصانع، و هو كل ما سواه من الجواهر والأعراض، فإنها لإمكانها وافتقارها إلى مؤثر واجب لذاته تدل علی وجوده، و جمعه لیشمَل ما تحته من الأجناس المختلفة، و غلب العقلاء منهم، فجمعه بالياء والنون كسائر أوصافهم».

(شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۹)

به نظر می‌رسد نیازی به توجیه شهید ثانی رحمته الله علیه نیست؛ چون در بحث «گستره‌ی معرفت» ثابت شد که بنا بر آیات و حیانی و مسئله‌ی اصالت وجود، هر چیزی که در حلقه‌ی هستی داخل شده به تناسب سعه‌ی وجودی اش دارای درک و شعور، علم و

معرفت نیز هستند. پس همه، ذوی العِلْم هستند و موضوع تغلیبِ عالم بر غیر عالم منتفی است، پس هر موجودی هم «عالم» هست و هم «عالم»، اگر کهکشان راه شیری ما یک عالم است هر انسانی نیز به نوبه‌ی خود - بنا به گفته‌ی ادیب پیامبر حضرت امیر علیه السلام در دیوان منسوب به آن - عالم اکبر است:

أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ؟ وَفِيكَ انْظُورِي الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ!

البته حصول معرفت و ایمان به خدا از کانال کتاب تکوین، به دیگر سخن عالم شدن از طریق عالم متوقف به این شروط است:

۱، ۴. ۱. انتباه و توجه؛ «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُسْمَعُونَ»؛<sup>۱</sup> زیرا واضح است که اگر انسان توجه به چیزی نداشته باشد، حتی نسبت به ضروریات جاهل می ماند چه رسد به اموری که نظر در آن لازم است.

۲، ۴. ۲. عاقل باشد؛ «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ»؛<sup>۲</sup> همانا در خلقت آسمان‌ها و زمین و رفت و آمد شب و روز دلایل روشنی است (بر وجود خدا و علم و قدرت و حکمت او) برای صاحبان خرد. به گفته‌ی شاعر:

کفر فرعون و هر گبر عنید جمله از نقصان عقل آمد پدید

۳، ۴. ۳. متعقل و متفکر باشد، یعنی بعد از انتباه و عاقل بودن عقلش را به کار اندازد. نظر و سیر عقلی داشته باشد؛ «وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمَنْ كَلَّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجِينَ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»؛<sup>۳</sup> و اوست خدایی که زمین را بگسترده و در آن کوه‌ها برافراشت و نهرها جاری ساخت، شب را به روز روشن بپوشاند، محققا در این امور برای متفکران دلایلی روشن (بر قدرت و علم آفریدگار) است.

۴، ۴. ۴. پژوهنده باشد؛ «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ»؛<sup>۴</sup> در این عبرت‌ها است برای پژوهندگان. چه نیکو گفته است گوینده‌ای: دست از طلب ندارم تا کام من برآید، یا جان

۱. روم: ۲۳.

۲. آل عمران: ۱۹۰.

۳. الرعد: ۳.

۴. الحجز: ۷۵.

رسد به جانان یا جان ز تن برآید.

۴، ۵. ایمان و تقوا داشته باشد؛ «أولم یروا أننا جعلنا اللیل لیسکنوا فیه والنهار مبصراً إن فی ذلک لآیاتٍ لقوم یتقون»؛<sup>۱</sup> «إن فی اختلاف اللیل والنهار وما خلَق فی السماوات والأرض لآیاتٍ لقوم یتقون»؛<sup>۲</sup> «واعبد ربَّک حتی یأتیک الیقین»؛<sup>۳</sup> عبادت کن، عبادت کن، عبادت تا شوی نایل به گنج معرفت.

باید توجه داشت که معرفت و خداشناسی از ریشه و ابتدا متوقف به عبادت و تقوی نیست و گرنه دور باطل لازم می‌آید، بلکه «معرفت» مقوله‌ی تشکیکی و ذی مراتب است؛ معرفت انبیاء و اولیاء با دیگران تفاوت دارد، همین‌طور معرفت سلمان و ابی‌ذر با معرفت ما فرق دارد و....

اگر انسان بخواهد به مرتبه‌ی بلند معرفت برسد و از معرفت علمی، تعلّمی و تعلیمی که در قالب الفاظ و کتابت خلاصه می‌شود، عبور و به معرفت خاصه‌ی قلبی اشراقی و الهامی برسد، بدون خلوص باطن، عبادت و تقوی میسر نیست. تقوی یگانه چیزی است که آینه‌ی روح را غبار روبی می‌کند تا خورشید معرفت شراقت کند، تنها متقی است که طعم توصیف‌ناپذیر معرفت و ایمان را حس می‌کند، اگر عقل آدمی مغلل به زنجیر شهوت شد و جنود هوس آن را به زندان ظلمانی خود انداخت و محصور به دیوار غرور، غفلت، تکبر و لجاجت کرد، دیگر چراغ عقل خاموش و نیروی تحلیل خود را از دست می‌دهد؛ به گفته‌ی شاعر:

إنارة العقل مکسوفاً بطوع هوی      وعقل عاصی الهوی یزداد تنویراً

رابطه‌ی معرفت و عبادت، تعامل در لفافه‌ی تکامل و هر کدام متمم یکدیگر است، بعد از دست‌یابی به یقین از راه عبادت، انسان عاشق خدا می‌شود و عاشقانه عبادت می‌کند نه از ترس میله‌های آتشین جحیم یا چشم دوختن به جنات نعیم، بلکه عارفانه علی‌وار بدون کدام تعارف و ریا چنین می‌گوید: حتی اگر بهشت و جهنمی در کار نباشد: «مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارٍ وَلَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ!!».

۱. النمل: ۸۶.

۲. یونس: ۶.

۳. الحج: ۹۹.

(مجلسی، ۱۳۶۳: ۶۷، ۱۸۶)

بنابراین شرط پنجم (تقوا و خودسازی) شرط برای حصول مرحله‌ی چهارم از معرفت است که آن مراحل از دو کتاب «انوار هدایت» و «مباحث علمی و دینی» نقل و تبیین می‌شود.

## ۵. اقسام و مراحل معرفت

مراحل معرفت خداوند (جل جلاله) از خود راه‌های مختلفی دارد که بعضی از راه‌های آن بیان می‌گردد:

۱، ۵. معرفت فطری؛ یعنی اوست که معرفت خود را فی‌الجمله در فطرت انسان به ودیعه سپرده است. به عنوان مثال هر انسانی فطرتاً به خدا ایمان دارد، ولو این ایمان در مغز لاشعور و مربوط به روان‌کاوی باشد، ولی نتایج تازه‌ترین تحقیقات دانشمندان دانشگاه بریستول انگلیس که جنجالی واقعی در محافل علمی جهان به پا کرده است نشان می‌دهد که ایمان به خدای یگانه تا حدودی از فطریات خود آگاه است، توجه کنید به مطالبی که از مجلد دوم کتاب «مباحث علمی دینی» تألیف آیت الله محسنی رحمته الله علیه انتخاب شده است: الف. خبرگزاری‌ها به نقل از روزنامه اینترنتی روسی ایزوستیا گزارش دادند: این محققان اعلام کرده‌اند ایمان به خداوند از لحظه‌ی تولد با انسان همراه است. پروفیسور بروس هود سرپرست گروه محققان تاکید کرد: بررسی‌ها نشان می‌دهد روند تفکر کودک شامل اعتقاد هوشمندانه به نیروی برتر و ماوراء است.

ب. به گفته‌ی محققان انگلیسی نه انسان معاصرونه جامعه‌ی کنونی بشری بدون ایمان به خداوند نمی‌توانستند روی زمین پدیدار شوند.

ج. آن‌ها تاکید می‌کنند در طول تاریخ بشر، انسان‌های معتقد به وجود خداوند، عدالت، نظم در جهان و روابط اجتماعی محکم‌تری با سایرین ایجاد کرده‌اند و مدت حیات خود را افزایش داده‌اند و همان‌ها پایه‌های تمدن کنونی را بنا نهاده‌اند و زمینه‌ی گسترش آن‌را فراهم کرده‌اند و درست برخلاف آن‌ها قبایل و گروه‌های انسانی فاقد ایمان به خدا از هم فروپاشیده و نابود شده‌اند و هیچ اثری از خود باقی نگذاشته‌اند.

این حقیقتی که امروز علمی می‌شود، چیزی است که پیشتر از هزار چهارصد سال، قرآن آن‌را چنین ترسیم فرمود: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛<sup>۱</sup> دینی که خداوند انسان ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش خداوند نیست، این است دین محکم و استوار، ولی اکثر مردم نمی دانند.

خداجویی و خداپرستی در طول تاریخ بشریت به چشم می خورد، گوا این که انسان های به دور از انبیاء در تشخیص مصداق آفریدگار به اشتباه رفته اند و پاره ای از مخلوقات مادی و یا مصنوعی خود را به خدایی اختیار کرده اند.

آیا فطری بودن ایمان به خدای یگانه که در احادیث معتبر آمده است، همان حکم عقل و قانون عقلی علیت است؟ یا حکم قلب و وجدان آدمی؟ و در فرض دوم آیا این حکم ناخودآگاه در باطن ما وجود دارد و یا همانند سایر فطریات تا حدودی خودآگاه است؟ آن چه که در کشف علمی فوق از قول پروفیسور بروس هود آمده است: «روند تفکر کودک شامل اعتقاد هوشمندانه به نیروی برتر و ماورا است» مؤید احتمال اخیر است. (محسنی، ۱۳۸۸: ۲، ۲۲۶-۲۲۷)

۲، ۵. معرفت عقلی؛ یعنی همان استدلال هایی که در فلسفه و علم کلام راجع به وجود «واجب الوجود» صورت گرفته است. تمام آن استدلال ها از نظر عقلی خدا را برای انسان ثابت می کند. نظم و اتقان عالم، نظام های مخصوصی که در زمین و آسمان وجود دارد، دلیل محکمی برای معرفت خدا است. نظام مخصوصی که در سلول های بدن انسان است، نظام هایی که در ژن های وراثتی و در حرکت خون، در حیات، در چشم و در گوش و هم چنین در ذره ذره ای اجزای بدن وجود دارد، دلیل دیگری بر معرفت واجب الوجود می باشد. بالاترین نظام های متقن و بدیع که برای انسان محیرالعقول است همین نظام هایی است که در وجود انسان قرار دارند. نظام آسمانی (کهکشان ها و منظومه ها و کرات) نظام زمینی، نظام نباتات، نظام حیوانات، نظام حشرات، نظام جمادات و سایر نظام های موجود را اگر انسان با دقت مورد تأمل قرار دهد، می داند که متقن ترین و بدیع ترین نظام هایی است که برای بشر محیرالعقول می باشند. لذا انسان یقین پیدا می کند که خداوند قادر، عالم، حکیم و مدبری وجود دارد که این چنین بر کاینات محیط است و با نظم دقیق تمام آن ها را کنترل می نماید. این موضوعات مربوط به استدلال های عقلی

است که انسان را نسبت به وجود خدا متیقن می سازد.

۳، ۵. معرفت علمی؛ معرفتی است که به علوم تجربی مربوط می شود، علوم تجربی اکنون تا حدود زیادی گسترش یافته است و در واقع جهان را آینه‌ی تمام‌نمای جلال و جمال خدا ساخته است. بشراین را باید قبول کند که علوم تجربی برای معرفت خدا شناسی تاکنون کمک زیادی نموده است. وقتی انسان به جمال و جلال دنیا می بیند، به اتقان صنعی که در آن به کار رفته است جمال و جلال خدا به خوبی مشاهده می شود. اگر انسان لحظه‌ای به اتقان صنع دنیا فکر کند، هیچ شکی نسبت به وجود ذات احدیت که خالق و آفریدگار این جهان پهناور است در قلبش باقی نمی ماند. تا این جا سه قسم معرفت را برای شما معرفی کردم که عبارت از معرفت فطری، معرفت عقلی و معرفت علمی بود؛ معرفت علمی و عقلی از علم حصولی است.

۴، ۵. معرفت شهودی؛ که انسان در قلب خود آن را درک می کند، ولو در زبان، بیان آن را نتواند. معرفت شهودی از خود اقسامی دارد که تمام اقسام آن را انسان‌ها با تفاوت، در باطن خود درک می کند. معرفت عقلی و معرفت علمی نیز چنین است. هر مقدار که معلومات انسان در علم کلام و فلسفه بیشتر باشد، ایمان عقلی انسان نیز بیشتر می شود. هر مقداری که معلومات انسان در علوم تجربی بیشتر باشد، علم، قدرت، عظمت و حکمت خدا را بهتر می تواند درک کند. در معرفت شهودی انسان باید به اصطلاح خانه‌ی روح را خالی کند تا جای بیشتری برای جانان باز شود. خانه‌ی دل انسان باید پاک باشد تا بتواند به راحتی از محبوب خود استقبال کند. در معرفت شهودی لازم است روح انسان از اخلاق و اوصاف و خصایص حیوانی پاک شود، تا نور خدا در آن بیشتر تجلی کند. البته برای انبیاء و اولیای بزرگوار این مقام وجود دارد؛ زیرا روح آنان برای همیشه شفاف است؛ اما برای بقیه‌ی مردم نیز چنین چیزی ممکن است، منتهی بسیار اندک می باشند. برای این که بستگی به اعمال انسان دارد، تا چه مقدار انسان می تواند روح خود را شفاف کند و قلب خود را صیقل بزند، به همان مقدار بهتر و بیشتر می تواند وجود خدا را درک کند. (محسنی، ۱۳۹۴: ۳، ۲۶۱-۲۶۴)

۶. حقیقت خدا و گنه صفات او از قلمروی معرفت ما بیرون است

آن چه برای بشر از طریق آفاق و انفس به هر یک از اقسام و مراحل معرفت ممکن است و



یا آنی که به حکم عقل و نقل وظیفه است، معرفت و ایمان به اصل وجود خداوند متعال و صفات اوست، ولی معرفت ذات و کنه صفات او نه برای مخلوق میسر است و نه از ما خواسته شده است. ما خدا و خالق خویش را به یک سلسله مفاهیم ذهنی و عناوین کلی می‌شناسیم مانند: حی بودن، عالمیت، قادریت، خالقیت، رازقیت، مُحیی و مُمیت بودن، واجب‌الوجود، ضروری‌الوجود، قدیم ازلی، سرمدی و... که تمام این مفاهیم و تمام صفاتی که در دعای جوشن‌کبیر و سایر دعوات مأثوره آمده‌اند بر یک موجود «لا ینتاهی جزیی حقیقی مستجمع جمیع صفات کمالیه و منزّه از هر نقص و عیبی» منطبق می‌شود و تمام این عناوین حاکی از معنوی واحد و مُشیر به حقیقت فارد هستند که ما از او تعبیر به «الله» می‌کنیم و کلمه‌ی «الله» عَلم و جامع و احتواء‌کننده‌ی تمام آن عناوین و مفاهیم صفات است، اما این‌که یک گام فراتر گذاریم: حقیقت و ذات خدا چیست؟ کنه صفات او مثل حیات و علم که عین ذات اوست، چیست؟ هرگز نمی‌دانیم این التراب و ربُّ الأرباب؟. این چیستی عین بی‌خردی است عاید آن جز سقوط و ضلالت نیست، فکر نوابع روزگار از درک آن عاجز، و بال طایر اندیشه از طیران به سوی کوه ذات شکسته می‌شود، پس انسان عاقل نیک فرجام کسی است که معرفت به قلمروی معرفت خود داشته باشد. خوب است که پیش از اقامه‌ی دلیل بر این مطلب، از باب مقدمه، قلمرو معرفت و موارد راهبردی عقل تبیین شود تا تفکر ما که یک ساعت آن به گفته‌ی حدیث معتبر: «تفکر ساعة خیر من عبادة سبعین سنة»؛ بهتر از ۷۰ سال عبادت است یا بنابه نقل از بحار الأنوار از امام صادق علیه السلام: «کان أكثر عبادة أبی زر التفکر والاعتبار»؛ به هدر نرود یا مهم‌تر از آن سبب گرفتاری ما نشود:

حکم عقل قطعی در مواردی ارزش دارد و در مواردی هم اگر از این راه رفتیم و گرفتار خلاف واقع شدیم معذور نیستیم؛ پس در دو مقام باید بحث را تعقیب کنیم: مقام اول، موارد کارایی عقل و مقام دوم، مواردی که نباید از طریق عقل حرکت کرد و عقل اعتباری ندارد.

## ۶، ۱. مقام اول

به طور فهرست‌وار حکم عقل قطعی در موارد ذیل حجّت است:

۱، ۱، ۶. در باب مستقلات عقلیه؛ که خود عقل هم می‌بُرد و هم می‌دوزد، یعنی صغرای استدلال را خود عقل درک می‌کند، مثل: حسن عدالت و کبرای آن را نیز عقل درک می‌کند، یعنی: هر فعلی که به حکم عقل حسن و بایسته باشد عقل حکم می‌کند که نزد شارع نیز باید حسن شرعی داشته باشد «کل فعل یحسن عقلا یلزمه عقلا حسن ذلک الفعل شرعا»؛ سپس نتیجه می‌گیرد که عدالت حسن شرعی نیز دارد.

۲، ۱، ۶. در باب غیرمستقلات عقلیه نیز فی‌الجمله حکم عقل قطعی ارزش دارد؛ در این موارد صغرای استدلال را از دین کمک می‌گیرد و کبرای کلی ملازمه‌ی عقلیه را هم به آن ضمیمه و سپس استنتاج می‌کند.

۳، ۱، ۶. آن دسته از احکام شرعی که به ملاک مصالح و مفاسد نوعی و اجتماعی جعل شده است؛ از قبیل: قصاص، غیبت، زنا و... باز عقل قادر است که مناطات و ملاکات این احکام را ادراک کند یا مستقیماً و یا پس از بیان حکم از ناحیه‌ی شارع و از طریق ادراک مناط به ادراک حکم شرعی راه می‌یابد، به نوع برهان لمّی یعنی از علت به معلول رسیدن، چنان‌که در حسن عدل و قبح ظلم و... مطلب از همین قرار است.

۴، ۱، ۶. مسایلی اعتقادی که عدم اعتقاد به آن‌ها موجب کفر و شرک و هلاک ابدی است؛ در قسمت عمده‌ی مسایلی اعتقادی هم عقل کارایی دارد و می‌توان با پای عقل آن مسایلی را ادراک کرد، یعنی تقریباً تمام مسایلی اعتقادی که عدم اعتقاد به آن‌ها موجب کفر و شرک و هلاک ابدی است با عقل فطری یا استدلالی می‌توان به آن رسید از قبیل: اثبات صانع، اثبات توحید، صفات خداوند، افعال خداوند، عدل خداوند، ضرورت بعثت انبیاء و بیان نبوت خاصه، اثبات اصل معاد که از عشق بشر به بقاء و جاودانگی سرچشمه می‌گیرد و امثال این امور که عموماً با استدلال قابل قبول است و می‌توان درک کرد.

### ۲، ۶. مقام دوّم

مواردی که نباید از طریق عقل حرکت کرد و عقل اعتباری ندارد. به صورت فهرست‌گونه مواردی را که نباید خیلی با عقل بازی کرد و به آن بها داد و برآن تکیه نمود، ذیلاً می‌آوریم:

۱، ۲، ۶. احکام توقیفی محض؛ در بخش عمده‌ی احکام شرعی که از دسترس عقل خارج است و صد در هزار توقیفی است، یعنی توقف بر شنیدن از شارع دارد، میدان کاربرد عقل

نیست. به عنوان مثال: اگر از عقل پرسوی در طول سال، یک ماه روزه واجب است یا کمتری بیشتر؟ جوابی ندارد و نمی‌داند. اگر از عقل پرسوی در یک شبانه روز چند نماز واجب است؟ پنج تا؟ یا کمتر و بیشتر؟ باز نمی‌داند. اگر از عقل پرسوی نماز ظهر آیا چهار رکعت است؟ یا بیشتر؟ یا کمتر؟ باز هم نمی‌داند، و اگر... و اگر... و اگر...؟ باز هم جواب همان است.

این موارد را باید از لسان مبارک وحی و شریعت شنید.

باید توجه داشت که خاموش شدن چراغ عقل در امور توقیفیه اختصاص به احکام شرعی ندارد. در تمام امور توقیفیه قصه از همین قرار است به عنوان نمونه: دانستن زبان یک ملت و کشور با عقل درک نمی‌شود. باید با تقبل زحمت زبان و گرامر آن را آموخت، معانی لغات هر قومی توقف دارد بر شنیدن از اهل همان لغت و یا مراجعه به معاجم لغت آن‌ها و جای مراجعه به عقل نیست و اگر کسی در چنین موردی به عقل متکی شود باید در عقل او شک و یا قطع به عدم پیدا کرد!!

۶، ۲، ۲. ملاکات، مناظرات و فلسفه‌ی احکام؛ هم چنان که در معظم احکام شرعیه، عقل کارآمد نیست، هم چنین در ملاکات و مناظرات و فلسفه‌ی احکام نیز عقل غالباً نمی‌تواند به واقع برسد و راه خطا می‌پیماید. فلسفه‌ی احکام را نیز باید از وحی گرفت، آن مقداری که می‌توان به طور کلی و مجمل ولی قاطعانه با عقل فهمید، این است که خداوند حکیم است و خدای حکیم کار بیهوده انجام نمی‌دهد و لذا قطعاً تمام واجبات و مستحبات شریعت دارای مصالح‌اند و تمام محرمات و مکروهات شرعی دارای مفاسدند و اما به تفصیل نمی‌توانیم بفهمیم که آن مصلحت و یا مفسده‌ی واقعی چیست؟

و این جا از مواردی است که روشن فکری و ادعاهای کودکانه جا ندارد؛ از باب مثال از آقای فلسفه‌باف می‌پرسیم چرا در اسلام روزه‌ی آخر ماه رمضان واجب، ولی روزه‌ی اول ماه شوال حرام است؟ نمی‌فهمد یا مثلاً از آقای روشن فکری می‌پرسیم: چرا اگر تمام بچرها مملو از آب هندوانه باشد، ولی یک سرسوزن نجاست با یک زاویه‌ی آن ملاقات کند تمام این آب‌های مضاف متنجس می‌شوند؟ جوابی ندارد! آری، یک بُعدی فکر کردن و عدم آشنایی عمیق با اسلام موجب می‌شود که این گونه قضاوت‌ها پیش آید و از روایاتی هم این معنا استفاده می‌شود که در مناظرات احکام به عقل‌تان خوشبین نباشید که این جا کمیت عقل می‌لنگد. به عنوان نمونه حدیث می‌گوید: «انَّ دینَ الله لا یصابُ بالعقول لا شیءٌ ابعَد

عن دین الله عن عقول الرجال» و یا حدیث معروف ابان بن تغلب که از فقهای مکتب امام صادق است و امام صادق علیه السلام فرموده: دوست دارم در مسجد بنشینم و برای مردم فتوا بدهم، ولی با همه ی عظمت در دام قیاس و اندیشه های قیاسی افتاده و وقتی امام صادق علیه السلام حکم واقعی را بیان می کند، او می گوید: سبحان الله....

۶، ۲، ۳. مسایل عمیق و دقیق اعتقادی؛ در پاره ای از مسایل عمیق و دقیق اعتقادی هم میدان، میدان حکم عقل نیست و خیلی در آن مسایل غور کردن ای چه بسا موجب کفر یا شرک می گردد، از باب مثال در مسئله ی قضا و قدر الهی که گروهی را به جبر و گروهی را به تفویض و گروهی را به راه وسط هدایت نموده است، امام علیه السلام می فرماید: وارد این دریای ژرف و یا راه بس تاریک نشوید، یا در مسئله ی معاد جسمانی ممکن است کسی با عقل نتواند آن را ادراک کند؛ از باب این که اعاده ی معدوم محال است، یا در مسئله ی علم الهی ممکن است نتواند درک کند که علم خداوند عین ذات اوست و یا زاید بر ذات او؟ علم حصولی است و یا حضوری ذاتی؟ کیفیت تعلق علم خداوند در ازل به تمام اشیاء الی الأبد با حدوث عالم چگونه است؟.

### ۶، ۳. ذات کبریایی خداوند

بالاتر از همه ی این ها مسئله ی ذات خداوند است که طایراندیشه ی کشیشی به آن سمت و سوندارد، فروغ ایزدی و تجلیات ربوی بال و پرضعیف اندیشه را می سوزاند. چه نسبت انسان خاکی محدود و متنهای آمیخته با محسوسات را با ذات مطلق لایتناهی و منزله از تمام عیب ها و نقص ها؟ بزرگان دین و علم با بیانات مختلف به این نکته متعرض شده اند، در روایات می گوید: خورشید یکی از مخلوقات کوچک الهی است، اگر توانستی مستقیماً به جرم شمس نگاه کنی می توانی در ذات حق نیز تأمل کنی، ولی ممکن نیست، آری به برکت نور خورشید ما هر کاری را انجام می دهیم، ولی به خود خورشید نتوان نظر کرد و اگر زیاد به طرف آن نگاه کنیم چشم ما نابینا می شود. (محمدی، ۱۳۸۷: ۱، ۷۹-۸۲)

### ۶، ۴. به دو دلیل نتوان ذات خدا را شناخت

استاد ما حضرت آیت الله محسنی (نورالله مرقده) در مجلد دوم «صراط الحق» دو دلیل بر این مطلب اقامه نموده است:

### ۶، ۴، ۱. لایتناهی بودن ذات

«لا یسع الممكن أن یدرک کنه ذات الواجب تعالی، فإن جمیع قواه العقلية والجسمية محدودة والواجب غیر متناهٍ. فلوأحاط الممكن به ولو اجمالاً لزم الخلف من احد الجانبین»؛ (محسنی، ۱۳۸۵: ۲، ۷۱) واجب الوجود، لایتناهی مجرد، نامحدود و متحرر از قید زمان و مکان است، وجود ممکنات از هر جهت محدود است؛ مثلاً بدن مادی ما محدود، روح مجرد ما محدود، سلول های مغزی ما محدود، عقل دراکه و علم ما محدود و ما از هرنگاهی اسیر زمان، در بند مکان و در قفس جهات شش گانه هستیم. واضح است که موجود محدود مطلق بر موجود نامحدود مطلق احاطه و ادراک ندارد و عقلاً محال است که متناهی ظرفیت و گنجایش نامتناهی را داشته باشد. آب اقیانوسی که کرانه های آن ناپیدا است را نتوان در پیاله ای جای داد، گرچه این تمثیل در نفس خود ناقص است - زیرا اقیانوس هرچه بزرگ باشد باز هم محدود است و ذات خداوند نامحدود حقیقی مطلق است و قیاس این جا درست نیست - ولی از باب تقریب استدلال ذکر شد. خلاصه اگر ممکن احاطه بر واجب الوجود داشته باشد یا لازم می آید که ممکن نامحدود و غیر متناهی باشد و واجب محدود و متناهی گردد و یا عکس آن لازم می آید که هر دو خلاف فرض است.

#### ۶، ۴، ۲. ماهیت نداشتن و وجود خارجی صرف بودن

علم ما به خود ما و تمام صفات نفسانی و روحی ما مثل: شجاعت، بخل و کرم، سیری و گرسنگی، علم حضوری است که معلوم به وجود خارجی اش در نفس ما حاضر است، بدون این که ماهیت واسطه باشد، اما علم ما به غیر نفس و صفات نفسانی ما یعنی به موجودات خارجی علم حصولی است؛ یعنی خود موجودات خارجی مستقیم در ذهن ما نمی آید، بلکه ماهیت و صور آن ها می آید و از حدود و خصوصیات آن ها انتزاع و در ذهن منعکس می شود. پس علم ما به موجودات خارج از خود ما از طریق ماهیات و حدود آنان است، بنابراین هر موجودی که ماهیت و حد ندارد، علم حصولی نیز بدان طریقت ندارد و در فلسفه و کلام اثبات شده که «والحق ماهیته ائیته، إذ مقتضى العروض معلولیه» ذات حق ماهیت ندارد و وجود خارجی صرف است که آمدنش در ذهن ناممکن است. (محسنی، ۱۳۸۵: ۲، ۷۲-۷۳)

به نظر نگارنده این دو دلیل از نظر محتوا گرچه تمام است، ولی به عنوان دو دلیل مستقل از یکدیگر نیستند. دومی به اول برمی گردد، زیرا از لازمه ی لایتناهی بودن، ماهیت و حد نداشتن است. به دیگر سخن اگر در دلیل دوم سوال شود که چرا وجود خداوند

ماهیت ندارد تا علم حصولی بدان تعلق گیرد؟ جواب این است که چون وجود واجب الوجود لا یتناهی است، لذا ماهیت از آن انتزاع نمی شود تا علم ما بدان تعلق گیرد. غرض این که چیزی که معرفت آن از حیثه ی قدرت ما بیرون است، تفکر در آن غلط و هلاکت است، باید موارد تفکر را شناسایی کرد. به گفته ی مرحوم شبستری عارف در گلشن راز:

|   |  |
|---|--|
| کدامین فکر کردن شرط راه است<br>در آلا، فکر کردن شرط راه است<br>بود در ذات حق، اندیشه باطل<br>چو روشن گشته است آیات، از ذات<br>همه عالم ز نور اوست پیدا<br>چو نور او ملک را پر بسوزد<br>چو مُبصر با بصر نزدیک گردد | چرا این طاعت و آن یک گناه است؟<br>ولی در ذات حق محض گناه است<br>محال محض دان تحصیل حاصل<br>نگردد ذات او روشن ز آیات<br>کجا او گردد از عالم هویدا؟<br>خرد را جمله پا و سربسوزد<br>بصر ز ادراک آن تاریک گردد |
|---|--|

و یا به گفته ی دانشمند معروف معتزلی شارح نهج البلاغه ابن ابی الحدید:

|   |  |
|---|--|
| فیک یا أعجوبة الكون عدا الفکر کلّیلا<br>کُلّمَا قَدَمَ فِکْرِی فِیکَ شِبْرًا فَرَمِیلا<br>أنت حَیْرَت ذوی اللُّبِ وَ بَلْبَلَت العُقُولَا<br>ناکِصًا یَخِیْطُ فِی عَمِیَاءَ لَا یَهْدِی سَبِیلا |  |
|---|--|

ای اعجوبه ی هستی! فکر نوابغ بشری درباره ی ذات لایتناهیست مثل شتر طاعون زده در حالت سستی و کندی از راه باز مانده است، تو صاحبان خرد را به عجز و حیرت آورده و عقول را مضطرب، آشفته و به هم ریخته ای. هرگاه فکر من به سوی ذات کبریایی و امر خلقتت به اندازه ی یک وجب قدمی جلومی نهد به اندازه ی میل ها مسافت، دور از حق و در حالت باز ایستادن فرار می کند و در حالت نابینایی بی راهه می رود و راهی به جلو نمی رود. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۵: ۲۲، ۳۴۴)

## ۷. تکلیف انسان چیست؟

با توجه به مطالب گذشته روشن می شود که وظیفه ی عقلی و تکلیف دینی ما این است که ایمان و معرفت به وجود خداوند و صفات او داشته باشیم و هر صفاتی که در واقع و نفس الامر کمال و بایسته ی اوست، اعلی و اشد مراتب آن را اجمالاً برای او ثابت بداریم، گرچه تفصیلاً ندانیم که چه صفتی برای او کمال است. این همان تحمید مطلق است و

هرآن‌چه نقص است در واقع (نقایص امکان و حدوث)، از ذات کبریایی او نفی کنیم، هرچند تفصیلاً ندانیم و یا تصور ما برعکس باشد که این خود همان تسبیح مطلق است. پس ایمان مطلوب و کافی و یا ایمان مقدور و ممکن برای ما، ایمان به اصل وجود خدا و صفات اوست نه کنه ذات و حقیقت صفات.

این مطلب از آیات قرآن نیز استفاده می‌شود؛ سفرای الهی بشریت را به ایمان آوردن به وجود خدا دعوت نموده‌اند نه بیشتر، زیرا ماده‌ی «ایمان» و مشتقات آن مانند: «آمَنَ، یؤمن و مؤمن» یا هم‌رای «لام» استعمال و تعدی می‌شود یا هم‌رای «باء»، در اول به معنای ایمان و اعتقاد به «وجود شیء» است در دوم به معنای ایمان داشتن به «قول شخص» است. (خویی، ۱: ۱۴۲۲، ۲۲۲) ماده‌ی «ایمان» در موارد اعتقاد به خداوند هم‌رای کلمه‌ی «باء» استعمال شده: «والمؤمنون کل آمن بالله»؛<sup>۱</sup> پس مطلوب ایمان آوردن به جود مبدأ است نه بیشتر، چنان‌چه در مورد معاد نیز ایمان به وجود آن معتبر و لازم است نه کیفیت و حقیقت آن: «انَّ الذین لایؤمنون بالآخرة زینا لهم اعمالهم فهم لا یعمهون»؛<sup>۲</sup> در موارد ایمان آوردن به پیامبران که هدف ایمان به نبوت، دعوت و قول آنان است نه وجود فیزیکی آنان، همراه «لام» استعمال شده است: «اذ قلم یا موسیٰ لن نؤمن لک حتیٰ نرالله جهره»؛<sup>۳</sup> در قصه‌ی یوسف و سخن برادران به یعقوب نبی نیز چنین آمده است: «وما انت بمؤمن لنا ولو کنا صادقین».<sup>۴</sup>

### جمع بندی و نتیجه‌گیری

از این نوشتار به این نتایج رسیدیم:

۱. معرفت خداوند یکی از اهداف خلقت است.
۱. همه‌ی هستی و تک تک موجودات به تناسب شعاع وجودی اش به دلیل آیات قرآنی و دلیل فلسفی مبتنی بر اصالت وجود، علم و معرفت به خدا جَلَّ جَلَالُهُ دارند.
۲. همه‌ی هستی و کاینات عبادت و تسبیح خدا جَلَّ جَلَالُهُ را می‌کنند: «وَإِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَکِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ». (الإسراء: ۴۴)

۱. البقره: ۲۸۵.

۲. النمل: ۴.

۳. البقره: ۵۵.

۴. یوسف: ۱۷.

۴. ایمان و معرفت شعوری و وجدانی به خدا، بدون شرایط چهارگانه‌ی آن حاصل نمی‌شود و اگر وجداناً حاصل شد، تقوی از لذایذ غیردینی لازم است تا منجر به جحد و انکار خدا و دین نشود.

۵. معرفت خدا، حقیقتی است تشکیکی و نوری است ذی مراتب که حصول مراتب اعلی و اشد آن بستگی دارد به تعقل بیشتر و تناسب مراتب تقوای دینی و تخلیص درونی.

۶. معرفت ذات و کنه صفات خدا ﷻ به دو دلیل از حیثه‌ی معرفت ما بیرون و تفکر در آن موجب ضلالت است. وظیفه‌ی عقلی و تکلیف دینی ما ایمان و معرفت به وجود خداوند و صفات اوست.



## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد (۱۳۵۸)، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، قم: انتشارات مکتب العلم الاسلامی.
۲. تهنوی، محمدعلی (بی تا)، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، بیروت: انتشارات مکتبه لبنان ناشرین.
۳. جوهری، اسماعیل (۱۴۰۷)، الصحاح، ج ۴، بیروت: انتشارات دارالعلم للملایین.
۴. خویی، ابوالقاسم (۱۴۲۲)، مصباح الأصول، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
۵. رضی، محمد بن ابی احمد حسنی (۱۴۱۴)، نهج البلاغه، قم: انتشارات هجرت.
۶. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، ج ۵، تهران: انتشارات مرتضوی.
۷. عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰)، الروضة البهية فی شرح اللمعة دمشقية، قم: انتشارات داوری.
۸. عاملی، محمد بن مکی (۱۳۸۱)، رسائل الشهيد الأول، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۹. فیومی، احمد بن محمد (۱۳۹۶)، المصباح المنیر، ج ۲، قم: انتشارات دارالهجره.
۱۰. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، ج ۴، تهران: انتشارات دارالکتب اسلامیه.
۱۱. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمدآصف (۱۳۸۵)، صراط الحق، ج ۲، قم: انتشارات ذوی القربی.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، افق اعلی، ج ۱، کابل: انتشارات رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، افق اعلی، ج ۳، کابل: انتشارات رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، فوائد دمشقیه، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، مباحث علمی دینی، ج ۲، کابل، حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۱۶. مرتضی زبیدی، محمد (۱۴۱۴)، تاج العروس، بیروت: انتشارات دارالفکر.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳)، بحار الانوار، ج ۶۷، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۹. محمدی، علی (۱۳۸۷)، شرح رسایل، ج ۱، قم: انتشارات دارالفکر.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۵)، تفسیر نمونه، ج ۲۲، طهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

## قدرتِ خدا

### در دیدگاه آیت الله العظمی محسنی رحمته علیه و برخی از متکلمان و فیلسوفان

حجت الاسلام محمد جمعه حسینی

#### چکیده

قدرت و توانایی از صفات ذاتیه و کمالیه‌ی خداوند است و خداوند که همه‌ی کمالات وجودی را داراست، صفت قدرت را نیز دارد، بنابراین خداوند قادر و توانا است. در ثبوت قدرت برای خداوند میان متکلمان و فیلسوفان اختلافی وجود ندارد؛ ولی در این‌که حقیقت و معنای قدرت چیست؟ اقوال مختلفی به چشم می‌خورد. مشهور متکلمان آن را به «صحت الفعل و الترك» تعریف نموده‌اند، فیلسوفان آن را به «إن شاء فعل و إن لم یسأل لم یفعل»؛ اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر بخواهد انجام نمی‌دهد، تفسیر نموده‌اند. حضرت آیت الله محسنی رحمته علیه به این باور است: همان‌طور که درک حقیقت و ذات باری تعالی برای انسان ممکن نیست، درک قدرت وی که عین ذات او است نیز ممکن نیست، البته از منظر ایشان امکان فعل و ترک - چنان‌چه مشهور متکلمان می‌گویند - از لازمه‌ی قدرت خداوند است. هم‌چنین در این‌که قدرت الاهی عمومیت دارد یا خیر؛ به برخی از طایفه‌ها نسبت داده شده که آن‌ها عمومیت قدرت را قبول ندارند، ولی در دیدگاه حضرت آیت الله محسنی رحمته علیه قدرتِ خداوند، عام است و همه‌ی ممکنات را فرا می‌گیرد و اختلافی که در برخی موارد وجود دارد، صغروی است نه کبروی.

واژگان کلیدی: آیت الله محسنی، متکلمان، فیلسوفان، قدرت، اختیار، اراده.

متکلمان اسلامی صفات خداوند متعال را به دو قسم تقسیم نموده‌اند: صفات ثبوتیه و صفات سلبیه؛ صفات ثبوتیه از دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه آن‌هایی هستند که خداوند به آن‌ها متصف می‌شود و به واسطه‌ی آن‌ها، «کمال» برای وی ثابت می‌شود و مستلزم هیچ‌گونه نقصی برای خداوند نیستند. صفات سلبیه آن‌هایی هستند که خداوند به آن‌ها متصف نمی‌شود، چون مستلزم نقص هستند. طبق دیدگاه ایشان صفات ثبوتیه‌ی خداوند محدود و منحصر به صفات هشت‌گانه - چنان‌چه مشهور و برسر زبان‌ها است - نیست، بلکه نامحدود است. این امر، برای کسی که به روایات و کتاب‌های دعا مراجعه نماید روشن می‌شود. اما این‌که چرا از بین آن‌ها تنها هشت صفت مشهور شده است؟ از دیدگاه ایشان یا به خاطر اهمیت بیشتر آن‌ها است یا به خاطر این است که در مورد آن‌ها اختلاف است و یا از این جهت است که آن‌ها نیاز به استدلال دارند. حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه مجموع صفات خداوند را به پنج قسم به شرح ذیل تقسیم می‌کند:

الف. حقیقیه‌ی محضه؛ صفاتی که برای خداوند بدون ملاحظه نمودن شیء دیگر ثابت است، مانند: حیات، وجوب، حقیقت و نظایر آن‌ها.

ب. اضافه‌ی محضه؛ صفاتی که تحقق آن‌ها متوقف بر وجود یا لحاظ شیء دیگر است، مانند: رزق، خلق، رحمت و امثال آن‌ها چون تا مرزوق، مخلوق و مرحوم نباشند، صفتِ رزق و خلق و رحمت صدق نمی‌کند.

ج. حقیقیه‌ی ذات اضافه؛ صفاتی که در مفهوم آن‌ها اضافه و در تحقق آن‌ها وجود شیء دیگر لازم نیست، اما اضافه بر آن‌ها عارض می‌شود؛ چون ترتب اثر متوقف بر لحاظ شیء دیگر است، مانند: قدرت.

د. صفات سلبیه؛ صفاتی که یا در مفهوم آن‌ها سلب معتبر است، هرچند ظاهراً به شکل ثبوت است، مانند: بساطت، تجرد و امثال آن‌ها، چون در اولی سلب ترکیب و در دومی سلب ماده معتبر است و یا هم ظاهراً و هم واقعا از صفات سلبیه هستند، مانند: جسم، رؤیت، معانی و امثال آن‌ها.

ه. صفات مدحیه؛ صفاتی که به واسطه‌ی آن‌ها خداوند مدح و ستایش می‌شود.

قسم اول و سوم از صفات ذاتیه و کمالیه هستند؛ قسم دوم از صفات فعلیه هستند و به

همه‌ی این‌ها، یعنی قسم اول و دوم و سوم به اضافه‌ی قسم اخیر (یعنی صفات مدحیه) «صفات ثبوتیه» گفته می‌شود و قسم چهارم به هردو نوع خود از صفات سلبیه هستند. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۱۰-۱۱۱) بنابراین، به نظر حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه قدرت از جمله‌ی صفات ثبوتیه و کمالیه‌ی ذات اضافه است. در مورد قدرت خداوند، متکلمان معمولاً از سه زاویه بحث می‌کنند: ثبوت قدرت خداوند، تعریف و تفسیر قدرت و عموم قدرت خداوند. حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه نیز مانند مشهور از این سه ناحیه در مورد قدرت خداوند بحث نموده است. لذا ما در این تحقیق در صدد آن هستیم که هر سه جهت مسئله را از دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه و سایر متکلمان و فیلسوفان مورد بررسی و واکاوی قرار دهیم.

### ۱. ثبوت قدرت خداوند

در مورد اصل قدرت و توانایی خداوند متعال، همه اعم از فیلسوفان و متکلمان اسلامی اتفاق نظر دارند و برای اثبات آن از راه‌ها و شیوه‌های گوناگون استدلال نموده‌اند که در این جا بعضی از آن‌ها را بیان می‌کنیم:

#### ۱،۱. قاعده‌ی ملازمه

یکی از براهینی که برای ثبوت وجود خداوند متعال و ثبوت صفات ثبوتیه‌ی او از جمله قدرت بیان شده، قاعده‌ی ملازمه است. این قاعده هرچند به صورت ضمنی توسط برخی از متکلمین طرح شده است، ولی به صورت یک قاعده و دلیل مستقل، واضح و روشن برای اولین بار توسط حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه بیان شده است. براساس این قاعده هرچیزی که برای خداوند متعال محال و ممتنع نباشد و ممکن به «امکان عام» باشد، واجب و ضروری است. با توجه به این قاعده، ثبوت قدرت که از صفات ثبوتیه‌ی کمالیه و ذاتیه‌ی خداوند متعال است، برای خداوند محال و ممتنع نیست؛ وقتی که محال نباشد، واجب و ضروری است. (محسنی، ۱۴۲۸: ۵۶ و ۱۱۵)

#### ۲،۱. برهان نظم

قوی‌ترین و مهم‌ترین و در عین حال روشن‌ترین دلیلی که متکلمان برای ثبوت قدرت خداوند متعال ارایه نموده‌اند، وجود کاینات، مخلوقات و موجودات عالم است، زیرا کوچک‌ترین اجسام عالم؛ یعنی اتم تا بزرگ‌ترین اجسام عالم یعنی کهکشان‌ها، شاهد و

گواه یک آفریننده‌ی قادر و توانا هستند. وقتی که انسان به خود و موجودات پیرامونش می‌نگرد، وجود یک موجود قادر و توانا را تصدیق می‌کند، چون امکان ندارد آفریننده و صانع کاینات، فاقد قدرت و توانایی باشد. به عبارت دیگر، براساس براهین قطعی ثابت شده است که وجود اثر، دلیل بر وجود مؤثر و وجود معلول دلیل بر وجود علت است، زیرا اگر مؤثر و علت نباشد، ممکن نیست اثر و معلول به خودی خود وجود پیدا کند و از حسیض عدم به عرصه‌ی وجود آید. این از یک سو، و از سوی دیگر هر مقدار که معلول در ترکیب، خلقت، نظم و ویژگی‌های خود متقن و محکم باشد، دلالت بر قدرت و عظمت آفریننده و پدیدآورنده‌ی خود می‌کند، بنابراین وقتی که به نظام آفرینش و عالم هستی و آنچه که در آن هست می‌نگریم، همه حکایت از یک آفریننده‌ی قادر و توانا دارند. (حمود، ۱۴۲۱: ۲۰۸)

حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه این برهان را در قالب شکل منطقی به شرح زیر بیان می‌کند: «کاینات و مخلوقات را که مشاهده می‌کنیم، دلالت بر قدرت و توانایی آفریننده‌ی آن‌ها دارد، آفریننده‌ی کاینات و همه‌ی مخلوقات، خداوند متعال است؛ پس خداوند متعال قادر و توانا است». (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۱۵)

### ۳.۱. قدرت ممکنات

ثبوت قدرت در مورد برخی از موجودات عالم، مانند حیوانات و انسان‌ها یک امر محسوس و وجدانی است؛ ولی قدرتی که برای انسان و سایر حیوانات ثابت است، «ممکن» است. از این رو باید منتهی به قدرت واجب شود، زیرا اگر ما بالغیر منتهی به ما به الغیر نشود، موجب دور و تسلسل می‌شود. از طرف دیگر قدرت واجب تنها برای ذات واجب الوجود معقول است و ذات واجب الوجود، خداوند متعال است؛ نتیجه این که خداوند متعال قادر و توانا است. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۱۵) یا به تعبیر دیگر، در جهان آفرینش کمالات زیادی سراغ داریم که در صورت صفات ظاهر شده‌اند؛ بدون شک و تردید این کمالات را خدا آفریده و داده است و اگر خودش آن‌ها را نداشت، به دیگران نمی‌بخشید و تکمیل‌شان نمی‌کرد. از این رو به قضاوت عقل سلیم باید گفت: خدای آفرینش، علم دارد، قدرت دارد و هر کمالی واقعی را داراست. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۵)

### ۴.۱. اجماع

برخی از متکلمان برای ثبوت قدرت خداوند به اجماع انبیاء، اتفاق ملت‌ها و نحله‌ها،

آیات قرآن کریم و اخبار متواتر استدلال نموده اند؛ ولی به باور حضرت آیت الله محسنی رحمه الله علیه این استدلال صحیح نیست؛ زیرا اجماع و اتفاق وقتی حجت است که تعبدی باشد و از نظر و رأی معصوم کشف نماید. اما اجماع ملل و نحل در مورد قدرت خداوند چنین ویژگی را ندارد، یعنی تعبدی نیست؛ بلکه مدرکی است و مدرک آن‌ها دلایل عقلی است که پیش‌تر ذکر شد. به واسطه‌ی گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله و آیات قرآن نیز نمی‌توان قدرت خداوند را ثابت نمود، چون ثبوت نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله و حجت بودن گفتار وی و هم چنین حجت بودن قرآن منوط و وابسته به این است که خداوند قدرت داشته باشد و یکی از مصادیق قدرت وی انزال کتب و ارسال رسل است. حال اگر ثبوت قدرت خداوند برگفتار پیامبر و آیات قرآن وابسته باشد، موجب دور باطل می‌شود. گذشته از این، قدرت خداوند یک امر حسی نیست تا تواتر در آن صحیح باشد. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۱۶)

## ۲. تعریف قدرت

تعریف و تفسیر قدرت از مهم‌ترین مسایل علم کلام است؛ در این مورد بین متکلمان و فیلسوفان اختلاف شدیدی وجود دارد، به گونه‌ای که به برخی از فرقه‌ها و طایفه‌ها نسبت جهل و ضلالت داده شده و دسته‌ای دیگر هم تکفیر و تفسیق شده‌اند. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۱۶)

«قدرت» در لغت به معنای توانایی است. (قرشی، ۱۴۱۲: ۵، ۲۵۶) قدرت اعم از استطاعت است؛ چون استطاعت تنها بر توانایی به وسیله‌ی اعضا و جوارح اطلاق می‌شود، از این رو استطاعت در مورد خداوند به کار نمی‌رود، به خلاف قدرت. از این جهت است که به خداوند قادر، قدیر و مقتدر گفته می‌شود.

در اصطلاح دو تعریف و تفسیر برای قدرت ارایه شده است:

### ۱، ۲. تعریف قدرت از دیدگاه متکلمان

تعریف و تفسیر معروفی که از سوی متکلمان اسلامی برای قدرت ارایه شده «صحت الفعل والترك» است؛ از این رو قادر کسی است که انجام فعل و ترک آن برای او ممکن باشد، اگر داعی و انگیزه‌ی فعل برای او محقق باشد، آن را انجام می‌دهد و اگر داعی ترک برای او محقق باشد، آن را ترک می‌کند. مثلاً انسان اگر بخواهد حرکت کند توان آن را دارد و اگر بخواهد حرکت نکند، باز هم توان آن را دارد. لیکن تأثیر آتش در گرم کردن و ایجاد حرارت این‌گونه نیست، زیرا آتش در به وجود آوردن حرارت هیچ‌گونه اراده و داعی از خود

ندارد، بلکه حرارت و گرمی برای آتش یک امر لازم و ضروری و غیرقابل تخلف است. (رازی، ۱۹۸۶: ۱۷۴)

بنابراین، قادر مختار از دیدگاه متکلمان کسی است که اگر فعل، مقدور و ممکن باشد و کدام مانع هم وجود نداشته باشد، انجام و ترکش برای او صحیح و ممکن است؛ مانند انسان نسبت به حرکت. در مقابل قادر مختار، فاعل موجب و مضطر است که انجام فعل نسبت به او واجب و ضروری است و ترکش نسبت به او مقدور نیست، مانند آتش نسبت به حرارت و آفتاب نسبت به روشنایی. (فاضل مقداد، ۱۴۱۲: ۵۶) «صحتی» که در تعریف متکلمین آمده (صحت الفعل...) به معنای امکان است، از همین رو لاهیجی به جای کلمه‌ی صحت کلمه‌ی امکان را به کار برده است: «پس قدرت، امکان صدور فعل و ترک باشد، نظریه فاعل به طریق تساوی، پس رجحان احدهما لا محاله محتاج باشد به مرجحی که آن را داعی گویند، یعنی باعث بر فعل یا ترک». (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۹)

## ۲، ۲. تعریف قدرت از دیدگاه فیلسوفان

قدرت از منظر فیلسوفان عبارت است از: بودن فاعل به گونه‌ای که اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر بخواهد ترک می‌کند «إنشاء فعل وإن لم یسأل یفعل». (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۵۱)

این دو تعریف و تفسیر در مورد «قدرت» میان فیلسوفان و متکلمان معروف و مشهور است؛ اما این که آیا بین این دو تعریف تلازم است یا تمایز، به عبارت دیگر آیا یکی به دیگری باز می‌گردد یا خیر؟ لازم است که دیدگاه‌های هر دو طرف مورد بررسی قرار گیرد.

تعریفی که از ناحیه متکلمان برای قدرت ارائه شده از سوی فیلسوفان و حکما مورد اشکال و ایراد قرار گرفته است. فیلسوفان معتقدند که قدرت به این معنا (صحت الفعل و الترتک) تنها در مورد انسان و حیوان صحیح است، اما در مورد خداوند صحیح نیست؛ چون خداوند هم در ذات و هم در صفات خود واجب الوجود است و از این جهت معنای امکان در او راه ندارد. (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۷۴) و (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۵۱) صاحب اسفار در این زمینه چنین می‌گوید: «صحت و جواز و مقابلهش (ترک) به امکان ذاتی بر می‌گردد و فیلسوفان تحقق جهت امکان در واجب الوجود را محال می‌دانند، زیرا واجب الوجود وجوب بدون امکان است». (الأسفار، ۱۴۲۸: ۱۱۷). طبق دیدگاه ایشان تفسیر قدرت به صحت فعل و ترک نسبت به قادری که اراده‌اش زاید بر ذات او است مانند انسان

صحیح است و هم چنین طبق مبنای اشاعره که صفات خداوند را زاید بر ذات می‌دانند و همین‌طور طبق دیدگاه برخی از متکلمان که هرچند صفات خداوند نظیر علم و قدرت را عین ذات او می‌دانند، ولی اراده‌ی او را زاید بر ذاتش می‌دانند صحیح است، چون بنا بر مبنای اشاعره و دیدگاه برخی از متکلمان ذات خداوند با قطع نظر از اراده و مشیت ممکن است فاعل باشد و ممکن است نباشد، یعنی ممکن است فعل از او صادر شود و ممکن است که صادر نشود. اما از منظر فیلسوفان که همه‌ی صفات خداوند به شمول اراده‌ی او را عین ذاتش می‌دانند، تعریف مذکور غلط است. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۱۷)

از نگاه برخی، تعریف متکلمان و فیلسوفان در مورد قدرت باهم تلازم داشته و هر دو دسته در این دو تعریف اتفاق نظر دارند. برای نمونه، علامه قطب الدین رازی پس از نقل دو تعریف و این‌که تعریف نخست به متکلمان، و تعریف دوم به فیلسوفان اختصاص دارد گفته است: «ممکن است گفته شود، معنای اول به معنای دوم باز می‌گردد؛ زیرا (صحت فعل و ترک) صرفاً به لحاظ خود قدرت و پیش از اراده است، اما پس از اراده، فعل واجب می‌شود؛ به این دلیل که اراده جزء اخیر علت است، تخلف معلول از علت تامه محال است». (رازی، ۱۳۸۱: ۲۰۷) صاحب اسفار نیز این مطلب را یادآوری نموده و آن را به بعضی از فضلالی متأخر نسبت داده است که آن‌ها خواسته‌اند بین این دو معنا تلازم ایجاد نمایند، به این معنا که پذیرش معنای دوم مستلزم پذیرش معنای اول هم هست، یعنی فاعل به حسب نفس ذاتش، اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر بخواهد انجام نمی‌دهد و با قطع نظر از مشیت و عدم مشیت، صحیح است که انجام دهد و صحیح است که ترک نماید و وقتی مشیت حتمی شد، فعل از او واجب می‌شود، پس وجوب فعل از ناحیه‌ی مشیت است. (الأسفار، نقل از محسنی، ۱۴۲۸: ۱۱۶-۱۱۷)

به باور حکیم لاهیجی نیز اختلاف و نزاع بین متکلمان و فیلسوفان در مورد معنای قدرت که یک مفهومی شرطی می‌باشد، نیست؛ یعنی دو تعریفی که در بالا ذکر شد، هم مورد قبول متکلمان است و هم مورد قبول حکیمان و فیلسوفان، اختلاف تنها از این ناحیه است که آیا وقوع مفهوم مقدم (انجام فعل از خداوند) واجب است یا نه؟ (لاهیجی، بی‌تا: ۵۰۰-۵۰۱).

از دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه اختلافی که بین متکلمان و فیلسوفان در معنای قدرت



است، تنها اختلاف لفظی نیست؛ بلکه این اختلاف یک اختلاف ماهوی و حقیقی است. زیرا متکلمان، صحت و امکان را در تعریف قدرت معتبر می دانند، ولی فیلسوفان آن را به شدت انکار می کنند، از این رو بین دو تعریف ملازمه نیست. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۱۹) اما تعریف دوم (تعریف فلاسفه) بر هر دو نظر منطبق است؛ زیرا که صحت شرطیت (انشای فعل) با وجود و ضرورت مقدم و امتناع تالی و امکان آن دو منافات ندارد. (همان)

برای رد اشکال و ایراد فیلسوفان جواب های متعددی از سوی متکلمین ارایه شده است، برای نمونه: اشاعره معتقدند که صفات خداوند متعال مانند قدرت، علم، اراده و سایر صفات زاید بر ذات و ممکن هستند؛ از این رو اشکال ندارد که صدور فعل و ترک نسبت به ذات خداوند ممکن باشد. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۲۲) به عبارت دیگر، بر اساس اعتقاد اشاعره واجب الوجود از جمیع جهات واجب نیست، بلکه صفات او زاید بر ذاتش و قدیم هستند. ولی مبنای اشاعره هم از منظر فیلسوفان و هم از منظر متکلمان قابل خدشه و مردود است. به باور حضرت آیت الله محسنی قول به امکان صفات خداوند متعال و زاید بودن آن ها بر ذاتش چنان چه اشاعره ادعا می کنند، به مبنا و مذهب مادیین بر می گردد، زیرا تصور نمودن ذات بدون علم و بدون قدرت و بدون حیات، معنایش این است که آفریننده ی جهان چیزی جز ماده ی بدون شعور نیست. (همان) معتزله معتقدند که خداوند اصلا صفاتی مانند قدرت و علم و اراده ندارد، بلکه ذات او نائب مناب آن ها است و آثار آن ها را انجام می دهد، بنابراین، معنای این که خداوند قادر است، این است که ذات او فعل را انجام می دهد و یا آن را ترک می کند. این مبنا هم مردود است، چون به مذهب و عقیده ی دهریین بازگشت دارد. (همان)

حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه از شبهه ای که فیلسوفان بر تعریف قدرت خداوند - تعریفی که از سوی متکلمان ارایه شده - وارد نموده، جواب دیگری دارد که هیچ یکی از متکلمان متذکر آن نشده است. ایشان معتقد است که اصل قدرت برای خداوند با توجه به دلایل عقلی و قطعی که پیش تر ذکر شد، ثابت است و قدرت خداوند مانند سایر صفات ثبوتیه و ذاتیه ی وی عین ذات او است و هیچ مغایرتی با آن ندارد. این از یک سو، و از سوی دیگر به اتفاق متکلمان و فیلسوفان، عقل و نقل، شناخت ذات خداوند و درک حقیقت او ممتنع است، یعنی انسان نمی تواند کُنه و حقیقت او را آن طوری که هست

درک کند. وقتی که معرفت ذات وی ممکن نباشد، معرفت قدرت او که عین ذات او است، نیز امکان ندارد. لیکن این مقدار برای ما معلوم است و ما آن را می‌دانیم که امکان انجام فعل و ترک آن از لازمه‌ی قدرت خداوند است. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۲۳) علاوه بر آن، متکلمان می‌توانند پاسخ نقضی داشته باشند، به این نحو: تعریفی که فیلسوفان برای قدرت ارایه نموده‌اند، نیز با مبنای عینیت ذات با صفات سازگاری ندارد، زیرا معنای جمله‌ی (إن شاء فعل و إن لم یثألم یفعل) این است که اگر مشیت حتمی و ضروری باشد، فعل هم ضروری و واجب می‌شود و اگر لامشیت حتمی و ضروری باشد، ترک فعل هم ضروری می‌شود. این از یک طرف، و از طرف دیگر فیلسوفان مشیت را به علم به عنایت معنا کرده‌اند و علم هم مفهومی جز کشف نمودن و نشان دادن ندارد، نتیجه این می‌شود که انکشاف عین ذات خدا باشد، حال آن‌که هیچ عاقل هم چون حرفی را نمی‌پذیرد که ذات و حقیقت خداوند کشف باشد. از این روی، فیلسوفان ناگزیر ملتزم به این شوند که کشف از لازمه‌ی علم خداوند است. (همان) بنابراین، همان طوری که ما حقیقت علم خداوند را نمی‌دانیم، حقیقت قدرت خداوند را هم نمی‌دانیم و همان طوری که انکشاف از لازمه‌ی علم خداوند است، امکان فعل و ترک - چنان‌چه که متکلمان می‌گویند - نیز از لازمه‌ی قدرت خداوند است.

اما قدرت به معنای (إن شاء فعل و إن لم یثألم یفعل) که از سوی فیلسوفان ارایه شده است، مورد پذیرش هر دو طرف است؛ یعنی هم فیلسوفان قبول دارند و هم متکلمان. (میر سید شریف، ۱۳۲۵: ۴۹) هرچند تعریف قدرت از منظر فیلسوفان مورد قبول و پذیرش متکلمان نیز می‌باشد، چون صحت و صدق قضیه‌ی شرطیه‌ی (إن شاء فعل) با وجوب و ضرورت مقدم و امتناع تالی منافات ندارد، منتها اختلاف اصلی بین فیلسوفان و متکلمان در جای دیگر است و آن این‌که اولی (فیلسوفان) تخلف فعل از ذات باری را ممتنع و محال دانسته و انجام آن را واجب و ضروری می‌دانند؛ (شرح منظومه: ۱۷۲، نقل از محسنی، ۱۴۲۸: ۱۱۸) ولی دومی (متکلمان) نه تنها انجام فعل را واجب و ضروری نمی‌دانند، بلکه حدوث افعال خداوند و عدم صدور آن‌ها را از وی در ازل در مفهوم قدرت معتبر می‌دانند. (طوسی، ۱۴۱۳: ۳۹) بسیاری از اختلاف‌ها و نزاع‌ها که بین متکلمان و فیلسوفان وجود دارد از قبیل حدوث و قدم عالم، معنای اختیار و معنای اراده، از همین جا ریشه می‌گیرد. مثلاً

در باب خلقت عالم، فیلسوفان به این باورند که اراده و مشیت خداوند در ازل به آفرینش عالم تعلق گرفته است. بنابراین عالم قدیم است و تنها رتبه‌ی آن بعد از رتبه‌ی خداوند متعال است، زیرا معلول او است و رتبه‌ی معلول پس از رتبه‌ی علت و مسبوق به او است. دلیل آن‌ها این است که چون واجب‌الوجود فیاض و جواد مطلق است، هیچ‌گاه فیض و جود از او قطع نمی‌گردد؛ پس نمی‌شود زمانی فرض شود که خداوند افاضه‌ی وجود ننماید. از این رو وجود عالم با وجود او بوده است، زیرا اگر مؤخر از وی باشد، قطع فیض لازم می‌آید و با فیاض مطلق بودن منافات دارد. (طیب، ۱۳۶۲: ۴۰) ولی متکلمان، عالم را حادث می‌دانند و دلیل فیلسوفان را قبول ندارند، زیرا درست است که واجب‌الوجود فیاض مطلق است، لیکن افاضه‌ی فیض محل قابل می‌خواهد و قابلیت هر چیزی منوط و وابسته به وجود مصلحت در ایجاد او است و بسا مصلحت در ایجاد نباشد؛ پس قابلیت وجود نخواهد داشت؛ بنابراین نقص در طرف قابل است نه فاعل. (همان)

بنابراین، از دیدگاه فیلسوفان تخلف فعل از ذات باری ممتنع و محال است و انجام آن ضروری و واجب. با توجه به این سخن، طبعاً این پرسش مطرح می‌شود که چه فرق است بین فاعل مختار و فاعل موجب؟ به عبارت دیگر، آیا سخن فلاسفه مستلزم موجب بودن - به فتح جیم - خداوند متعال نیست؟ برای روشن شدن پاسخ این پرسش لازم است که معنای اختیار خداوند را از دیدگاه فیلسوفان و متکلمان بررسی نمایم. فیلسوفان اختیار خداوند متعال را این‌گونه تفسیر می‌کنند: «صدور الفعل عنه مقارناً للعلم والرضا»؛ اختیار خداوند عبارت است از صدور فعل از وی مقارن با علم و رضا. از این رو معنای ایجاب از دید آن‌ها این است: «صدور الفعل من غیر العلم والرضا» فاعل موجب آن است که به فعل خود علم و رضا ندارد. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۲۰) اما از منظر متکلمان، فاعل مختار آن است که بر انجام دادن یا ترک کاری توانایی داشته باشد؛ یعنی اگر بخواهد انجام بدهد، انجام می‌دهد و اگر بخواهد ترک کند، ترک می‌کند. برخلاف موجب که در کردن یا نکردن کاری دارای اختیار نیست. فرق بین فاعل مختار و موجب از دید آن‌ها به شرح زیر است: یک، معلول و اثر علت موجب از وی تخلف نمی‌پذیرد؛ یعنی به مجرد وجود علت، معلول او نیز بدون تأخر زمان موجود می‌شود، مانند: سوزانیدن آتش که به محض وجود آتش، آن هم موجود می‌شود؛ برخلاف فاعل مختار که ممکن است فعلش مؤخر از وی واقع شود. دو،

علت موجبه مادامی که باقی است، معلول او نیز باقی خواهد بود و زوال معلول بستگی به زوال علت دارد، چنانچه در مثال قبل مادامی که آتش باقی است، دارای سوزندگی است به خلاف فاعل مختار که ممکن است اثر او فانی شود و او باقی باشد، مانند: بنا. سه، ممکن نیست از علت موجبه معلولات متعدد و مختلف صادر شود، بلکه معلول او شی واحد است، چنانچه آتش، فعل او سوزاندن است، ولی خنک کردن از آن صادر نمی شود؛ برخلاف مختار که ممکن است افعال متعدد و مختلف از وی صادر شود. چهار، فعل علت موجبه مسبوق به علم و اراده و قصد نیست، ولی فعل فاعل مختار مسبوق به علم و اراده و قصد است. (طیب، ۱۳۶۲: ۳۸-۳۹)

### ۲، ۳. اراده ی خدا

از آن چه گفته شد این مطلب به دست می آید که میان متکلمان و فیلسوفان در مورد معنا و تفسیر اختیار خداوند نیز اختلاف است. حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه منشأ و ریشه اختلاف و نزاع بین حکما و متکلمان در تفسیر اختیار را اختلاف در معنا و تفسیر «داعی» می داند، زیرا به باور ایشان اگر ثابت شود که «داعی» زاید بر ذات خداوند متعال است، نظر متکلمان در مورد تفسیر و معنای اختیار خداوند متعال صحیح است، چون در این صورت صدور فعل نسبت به ذات خداوند با قطع نظر از اراده و داعی لا اقتضاء است؛ یعنی ممکن است صادر شود و ممکن است صادر نشود. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۲۰)

بنابراین لازم است حقیقت و معنای اراده ی خداوند مورد بحث و بررسی قرار گیرد، تا روشن شود که آیا اراده ی خداوند عین ذات او است یا زاید بر ذات؟ اراده در مورد انسان عبارت است از: کیفیت نفسانی که بین علم جازم و فعل واقع می شود، گاهی از آن تعبیر به قصد و عزم و گاهی تعبیر به اجماع و تصمیم می شود. به عبارت مختصر، اراده عبارت است از: تصمیم و میل قاطع جانب فعل. (سبحانی، بی تا: ۱۵) از دیدگاه حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه نیز اراده در مورد انسان به معنای «قصد» است؛ دلیل ایشان بر صحت معنای مذکور تبادر است و تبادر چنانچه در اصول فقه به صورت مفصل بحث شده، علامت حقیقت است. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۹۸) اما خود قصد یک امر وجدانی و از صفات نفس است از این رو برای همه معلوم است و نیاز به تعریف و ذکر معنا ندارد. (همان)

اراده چه تفسیر به قصد و عزم شود و چه تفسیر به اجماع و تصمیم، به این معنا در مورد

خداوند متعال محال و ممتنع است. (سبحانی، بی تا: ۱۶) آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در پاسخ به این سوال که آیا اراده‌ی خداوند هم به معنای مذکور (قصد) است یا این که کدام معنای دیگری دارد؟ این گونه می‌فرماید: تعریف نمودن اراده‌ی خداوند به معنای مذکور (قصد) به دلایل زیر درست نیست:

الف. قصد از صفات نفسانی بوده و متوقف بر جسم و جسمانیات است؛  
 ب. پیش از قصد باید تصور و تصدیق باشد که از لازمه‌ی آن‌ها جهل سابق است؛  
 ج. اراده به معنای قصد در مورد خداوند باعث حلول حادث در وی بوده و یک نوع استکمال است؛

د. بعد از حاصل شدن مقصود، قصد باقی نمی‌ماند و این امر مستلزم تغییر در خداوند متعال است و حال آن که همه‌ی این امور در مورد خداوند محال است. (محسنی، ۱۹۲۸: ۱۹۸)  
 چون اراده به معنای قصد در مورد خداوند محال و ممتنع است، فیلسوفان و متکلمان در این که حقیقت اراده‌ی خداوند چیست با هم اختلاف دارند و اقوال مختلف و متعدد در این زمینه بیان شده است. فیلسوفان اراده‌ی خداوند را به «علم به نظام اصلح» معنا نموده‌اند. متکلمان اراده‌ی خداوند را به «علم به مصلحت فعل» تفسیر نموده‌اند. (همان: ۱۹۹)  
 آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه بعد از ذکر اقوال در مورد حقیقت اراده‌ی خداوند می‌فرماید: «تعریف دوم (تعریف متکلمان) به تعریف اول (تعریف فیلسوفان) باز می‌گردد، زیرا بین آن دو از این جهت که آن چه که تأثیرگذار است و باعث تخصیص یک فعل بر فعل دیگر می‌شود، علم خداوند به نظام اصلح و احسن است، فرق وجود ندارد؛ تنها فرقی که بین این دو تعریف وجود دارد، این است که مراد از اصلح چیست؟ آیا اصلح همان علت غائیه‌ی فعل خداوند است (چنان چه که متکلمان معتقداند) و یا این که علت غائیه‌ی نفس، ذات اقدس الاهی است، نه غیر آن (چنان چه که فیلسوفان معتقدند). (همان: ۲۰۰)

ایشان در ادامه می‌فرماید: «از مجموع اقوال و انظار که حول حقیقت اراده‌ی خداوند متعال بیان شده، ممکن است اراده‌ی خداوند متعال را به یکی از امور سه‌گانه‌ی زیر تفسیر نماییم:

الف. اراده یکی از صفات خداوند متعال و در قبال سایر صفات او است؛ از این روی به علم بر نمی‌گردد.

ب. اراده‌ی خداوند عبارت است از علم او به نظام اصلح و احسن؛ بنابراین اراده یکی از صفات واجبه‌ی خداوند و عین ذات او است.

ج. اراده‌ی خداوند به معنای ایجاد و احداث است؛ از این رو حادث است. (همان: ۲۰۱)

برخی از بزرگان فیلسوفان و متکلمان، تفسیر اول را پذیرفته‌اند. از باب نمونه، محقق اصفهانی این‌گونه فرموده است: «و من البین أن مفهوم الإرادة - كما هو مختار الاكابر من المحققين - هو الابتهاج والرضا، و ما يقاربهما مفهوما، و يعبر عنه بالشوق الأكيد فينا؛ واضح و روشن است که مفهوم اراده چنانچه بزرگان محققین آن را پذیرفته‌اند، ابتهاج و رضا و چیزی که نزدیک به ابتهاج و رضا از حیث معنا است می‌باشد، که از آن نسبت به انسان تعبیر به شوق اکید می‌شود. (اصفهانی، ۱۴۲۹: ۲۷۹) و صاحب اسفار چنین فرموده: «الارادة و المحبة معنی واحد کالعلم، و هی فی الواجب عین ذاته، و هی بعینها عین الداعی»؛ اراده و محبت دارای معنای واحد است، مانند علم و اراده‌ی خداوند عین ذات او است و اراده هم عین داعی است. در جایی دیگر نیز فرموده: «بل هو مبتهج بذاته و عاشق لذاته...». لیکن صاحب اسفار در مبحث قدرت و اراده به این‌که اراده‌ی خداوند عبارت است از: علم وی به نظام اصلح و اتم، بیش از یک مرتبه تصریح نموده و آن را به حکما نسبت داده است. (الأسفار، نقل از محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۲) اکثر متأخرین هم بعد از صدر المتألهین اراده‌ی خداوند را به علم به اصلح احسن تعریف و تفسیر نموده‌اند. (سبحانی، بی تا: ۱۹)

از منظر حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه تفسیر اول درست نیست، زیرا که اولاً خود شوق و ابتهاج، معنای اراده نیست، بلکه از مقدمات اراده است. ثانیاً تصور ابتهاج و رضا و هر چیزی که شبیه این دو لفظ از نگاه مفهوم و معنا باشد در حق خداوند متعال صحیح نیست؛ زیرا چنانچه قبلاً هم ذکر شد، خداوند متعال از جسم و جسمانیات مبرا است. ثالثاً گوینده‌ی این سخن هیچ دلیل بر اثبات مدعایش ندارد و تشبیه خداوند متعال به ممکنات هم درست نیست. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۲)

تفسیر دوم چنانچه پیش‌تر هم گذشت، از سوی برخی حکما و مشهور متکلمان ارایه شده است. برای صحت تفسیر مذکور به دلایل زیر استدلال شده است:

الف. اراده که همان داعی است، یکی از صفات خداوند متعال و عین ذات او است،

زیرا اگر عین ذات خداوند نباشد، دو محذور را در پی دارد: یکی این‌که اگر اراده حادث باشد، تسلسل لازیم می‌آید. چون هر حادث از جمله خود اراده نیاز به اراده دارد، و دیگر این‌که اگر اراده قدیم باشد، تعدد قدما لازیم می‌آید. (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۲)

این استدلال از منظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه صحیح نمی‌باشد، زیرا مراد از حادث بودن اراده، ایجاد و احداث است نه چیزی دیگر؛ ایجاد و احداث چه در مورد خداوند متعال و چه در مورد انسان نیاز به ایجاد دیگر ندارد. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۲) از دید ایشان علم به اصلح و احسن تنها نقش مرجح برای ایجاد و احداث دارد، (همان) نه این‌که تأثیرگذار باشد. یکی از قوی‌ترین براهین برای این‌که علم به صورت علت تامه، تأثیر در وجود اشیاء ندارد و تنها نقش مرجح را دارد، این است که خداوند متعال به نفس خود و به ضروریات مانند امکان ممکنات، زوجیت اربعه و امثال آن و امتناع ممتنعات علم دارد؛ با این حال علم وی در این‌گونه امورات مؤثر نیست. هم‌چنین، خداوند، همان طوری که به عدل، ایمان، خیر و محاسن علم دارد، به ظلم، کفر، شر و قبایح نیز علم دارد، با این وصف خداوند متعال تنها به خاطر عدل و حکمت خود عدل، ایمان و خیر را اراده می‌کند، ولی ظلم و کفر و شر را اراده نمی‌کند. (همان: ۲۰۴-۲۰۵)

ب. استلال به واسطه‌ی قاعده‌ی ملازمه؛ به این شکل که اراده‌ی واجبه برای خداوند متعال ممکن به امکان عام است، هر چیزی که ممکن به امکان عام برای خداوند باشد واجب و ضروری است، پس «اراده» واجب و ضروری و عین ذات خداوند متعال است. (همان: ۲۰۲)

این دلیل هم مردود است، زیرا که مراد از اراده‌ی واجبه، اگر ابتهاج باشد در حق خداوند به دلیلی که قبلاً ذکرش رفت، معقول نیست و اگر مراد، علم به صلاح و خیر باشد صحیح نیست، چون خاصیت و ویژگی علم تنها کشف اشیاء و روشن نمودن حقایق است نه این‌که تأثیر در به وجود آوردن چیزی داشته باشد، از این رو علم به صلاح و خیر مؤثر نیست. (همان: ۲۰۳) در حالی که اراده وقتی که به چیزی تعلق می‌گیرد، مؤثر است و اگر مراد قصد باشد، چنان‌چه در مورد انسان است، باز هم درست نیست؛ چون اراده به این معنا در حق خداوند متعال محال است. بنابراین هر چند کبرای قیاس مسلم است، ولی صغرای آن باطل است. از این رو استدلالی مخدوش است. (همان: ۲۰۲)

ج. اگر اراده‌ی خداوند متعال زاید بر ذاتش باشد نه عین ذات او، این اراده از دو حال خارج نیست: یا قدیم است و یا حادث، لیکن هر دو شق احتمال باطل است. اما بطلان شق اول: زیرا که قدیم بودن اراده، مستلزم تعدد قدما می‌شود، چنانچه چه که اشعری‌ها قایل به تعدد قدما است؛ ولی «لازم» که تعدد قدما باشد، باطل است و به تبع آن «ملزوم» که قدیم بودن اراده باشد، نیز باطل می‌شود. اما بطلان شق دوم: زیرا که اگر اراده حادث باشد، مستلزم این است که خداوند متعال محل حوادث باشد، ولی «لازم» یعنی محل حوادث بودن خداوند متعال محال و ممتنع است به تبع آن «ملزوم» یعنی حادث بودن اراده نیز ممتنع می‌شود. پس از بطلان هر دو شق، احتمال این نتیجه به دست می‌آید که اراده‌ی خداوند متعال عین ذات او است نه زاید بر ذات. (همان: ۲۰۳) طبق دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه احتمال دوم که حادث بودن اراده است، درست است. منتها قیام اراده بر خداوند متعال از سنخ قیام صدور است نه قیام حلولی تا اشکال فوق را لازم داشته باشد. (همان: ۲۰۳)

از آن‌چه تا این‌جا در مورد حقیقت اراده گفته‌ایم به این نتیجه دست یافتیم که بر اساس دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه تفسیر اول و دوم در مورد حقیقت اراده‌ی خداوند صحیح نیست و ایشان در اخیر تفسیر سوم را پذیرفت. بنابراین، اولاً اراده‌ی خداوند زاید بر ذات وی بوده نه عین ذات او. ثانیاً، حادث است نه قدیم. ثالثاً حدوثش مستلزم محل حوادث بودن ذات باری نمی‌شود. ایشان مهم‌ترین دلایل بر این مهم را عقل، ظهور قرآن و صراحت سنت و اخبار می‌داند. (همان: ۲۰۴)

نتیجه این‌که: بر اساس دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در مورد حقیقت اراده، نظر متکلمان در معنای اختیار صحیح است، یعنی اختیار خداوند به این معنا است که: اگر بخواهد انجام بدهد، انجام می‌دهد و اگر بخواهد ترک کند، ترک می‌کند. اما نظر فیلسوفان که اختیار خداوند را به صدور فعل مقارن با علم و رضا تفسیر می‌کنند، درست نمی‌باشد. پس تخلف فعل از خداوند محال و ممتنع نیست.

### ۳. عموم قدرت خداوند متعال

حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه و سایر متکلمان برای عموم قدرت خداوند متعال به دلایل زیر استدلال نموده‌اند:



۱، ۳. به مقتضای دلایلی که برای اثبات قدرت خدا ارایه شد، قدرت ذات باری نسبت به بعضی ممکنات به صورت فی الجمله ثابت می‌شود، وقتی که برای بعض ممکنات ثابت شود، ثبوت آن برای همه‌ی ممکنات واجب و ضروری است. زیرا، مناظ و ملاک و مقتضی مقدور بودن بعضی ممکنات امکان آن‌ها است و امکان هم وصف مشترک همه‌ی ممکنات و مقدورات است. از این رو همه‌ی ممکنات مقدور خداوند متعال است. (حمود، ۱۴۲۱: ۲۱۰) بنابراین، اگر خداوند متعال نسبت به بعض ممکنات قادر باشد و نسبت به بعض دیگر قادر نباشد، وجه این اختصاص از دو حال بیرون نیست: یا ذات خداوند است یا ذات مقدور، لیکن هر دو احتمال باطل است. اما اول باطل است؛ یعنی ذات خداوند مخصص نیست، چون ذات اقدس الهی مجرد است. از این رو نسبتش به همه‌ی ممکنات مساوی است. اما این که ذات مقدور مخصص نیست، چون مقتضای مقدور بودن یک شی امکان او است و وصف امکان، مشترک بین همه‌ی ممکنات است. (همان)

۲، ۳. همان طوری که ذات اقدس الهی نامحدود است و محدود به حدی و مقید به قیدی نیست، صفات کمالیه و جمالیه‌ی او نیز محدود به حدی و مقید به قیدی نیست؛ بلکه عین ذات او است، چون بین ذات خداوند و صفات او تلازم است. این از یک سو، و از سوی دیگر متنهای بودن و محدود بودن از خواص و ویژگی‌های ممکنات است، از این روی، عدم تناهی در جانب وجود و ذات مستلزم عدم تناهی در جانب کمال و صفات هم هست؛ بنابراین، قدرت که یکی از صفات کمالیه و جمالیه‌ی خداوند متعال است، نامحدود است و اختصاص به بعض دون بعض ندارد، بلکه همه‌ی ممکنات را فرا می‌گیرد. (حمود، ۱۴۲۱: ۲۱۱ و محسنی، ۱۴۲۸: ۱۳۱)

۳، ۳. ممکن فی نفسه نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم؛ یعنی نسبتش به وجود و عدم مساوی است. از این روی، اگر بخواهد موجود شود نیاز به مرجح دارد و اگر معدوم شود، نیاز به عدم مرجح. این از یک سو، و از سوی دیگر در عالم خارج معقول نیست که ممکن به حال استوا باقی بماند؛ یعنی نه موجود شود و نه معدوم، زیرا که موجب ارتفاع نقیضین می‌شود و آن محال است. بنابراین، هر ممکن در عالم خارج یا موجود است یا معدوم و در هر دو صورت محتاج به غیر است، اگر موجود می‌شود به خاطر مرجح است که

اراده ی خداوند است و اگر معدوم می شود، به خاطر عدم مرجح است که عدم تعلق اراده ی خداوند است. پس همه ی ممکنات اعم از موجود و معدوم، مقدر خداوند است. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۳۱)

۳، ۴. بر اساس قاعده ی ملازمه، قدرت عام، فراگیر و نامحدود برای خداوند متعال ممکن به امکان عام است، هر چیزی که برای خداوند ممکن به امکان عام باشد، واجب و ضروری است؛ پس قدرت نامتناهی و نامحدود برای خداوند واجب و ضروری است. (همان)

۳، ۵. عجز؛ هر چند عجز در بعضی موارد، نقص است و نقص برای خداوند متعال محال و ممتنع است. (طیب، ۱۳۶۲: ۴۲)

۳، ۶. اگر قدرت خداوند عمومیت نداشته باشد، معنایش این است که ذات اقدس الاهی به غیر محتاج است - هر چند احتیاج در بعض موارد باشد - چیزی یا کسی که خداوند به او محتاج است یا ممکن است یا واجب، لیکن هر دو فرض باطل است؛ اما فرض اول، چون مستلزم دور است؛ زیرا که ممکن هم در حدوث و هم در بقا، هم در وجود و هم در افعال خود محتاج و نیازمند به واجب الوجود است، حال اگر خداوند محتاج به ممکن باشد، دور لازم می آید. اما فرض دوم، چون با ادله ی توحید سازگاری ندارد. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۳۱) ولی این برهان از دید حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه صحیح نیست، زیرا که به واسطه ی این دلیل تنها محتاج الیه نفی می شود، اما اصل احتیاج کما کان باقی است و از طرف دیگر هیچ ملازمه ای هم بین آن دو نیست. (همان)

۳، ۷. برخی از متکلمان به واسطه ی قرآن کریم، سنت (روایات)، اجماع و ضرورت مذهب برای ثبوت عموم قدرت خداوند استدلال نموده اند.

از منظر و دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه اصل استدلال به واسطه ی دلیل نقلی برای عام بودن قدرت خداوند هیچ محذور ندارد، زیرا که اصل قدرت خداوند به صورت فی الجمله به واسطه ی دلایل قطعی ثابت شده است، از این رو محذور دور که درباره ی اصل ثبوت قدرت به واسطه ی دلیل نقلی وجود دارد، در مورد عموم قدرت لازم نمی آید. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۳۲) لیکن آیاتی که به واسطه ی آن ها برای عام بودن قدرت خداوند، استدلال شده ناتمام است؛ زیرا آیه ی «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»<sup>۱</sup> نظارت به هر شیء (کُلِّ شَيْءٍ) دارد که

فعلا موجود است، نه اشیایی که فعلا معدوم هستند، از این رو دلیل اخص از مدعا می‌شود؛ و آیه‌ی «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» هرچند ظهور دارد، ولی به صورت قطعی و با صراحت دلالت بر مدعا ندارد. (همان)

هم چنین استدلال به واسطه‌ی ضرورت مذهب طبق دیدگاه ایشان صحیح است. اما استدلال به واسطه‌ی اجماع درست نیست، زیرا که یکی از شرایط حجیت اجماع این است که مدرکی یا محتمل المدرك نباشد، ولی این شرط در این جا فراهم نیست، چون که به احتمال قوی مجمعین به یکی یا بعض از ادله‌ای که در پیش ذکر شد، اعتماد کرده باشند. (همان)

با توجه به دلایل فوق، قدرت خداوند عمومیت دارد و همه‌ی ممکنات را فرامی‌گیرد. ولی به باور برخی، بین متکلمان از یک سو و فیلسوفان و بعض طوایف دیگر از سوی دیگر در مورد وسعت و عمومیت قدرت خداوند اختلاف و نزاع است. متکلمان امامیه، اشاعره و بعض معتزله قایل به عموم قدرت خداوند هستند؛ یعنی قدرت خداوند را شامل همه‌ی اشیاء و ممکنات و مقدورات می‌دانند، ولی گروهی دیگر منکر عام بودن قدرت خداوند هستند. (حمود، ۱۴۲۸: ۲۰۹) فیلسوفان معتقدند که به مقتضای قاعده «الواحد لا یصدر منه إلا الواحد» از واجب الوجود بیش از یک شی که همان عقل اول باشد، صادر نمی‌شود. ثنویه معتقد به این هستند که خداوند قدرت بر شرور ندارد. نظام معتزلی می‌گوید: خداوند، قدرت بر فعل قبیح ندارد. بلخی می‌گوید: خداوند قدرت بر مثل مقدور انسان ندارد. (همان-اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۵۱ و مرعشی، ۱۴۰۹، ق، ۱۶۳)

از منظر و دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، اصل عموم قدرت خداوند به عنوان یک کبرای کلی مورد اختلاف نیست؛ زیرا این مسئله هم از نگاه عقل، قطعی و یقینی است و هم همه آن را قبول دارند، ولی صغرای مسئله مورد اختلاف است. چون این مسئله مورد تسالم همه است که آن چه که متعلق قدرت خداوند قرار می‌گیرد، ممکنات هستند نه واجب و ممتنع؛ زیرا به چیزی که وجود یا عدمش ضروری و واجب است، قدرت تعلق نمی‌گیرد و تعریف قدرت: «صحت الصدور و لا صدور» بر آن صدق نمی‌کند. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۳۳) علاوه بر آن، قدرت از صفات ذات اضافه است که دو طرف لازم دارد؛ یعنی

قادر و مقدور می‌خواهد، قادر باید قدرتش تمام و کامل و مقدور هم قابلیت وجود داشته باشد تا اثر قدرت ظاهر شود و چون محال و ممتنع اصلاً قابل وجود نیست و عقل هستی او را تجویز نمی‌کند، لذا قدرت بروی تعلق نمی‌گیرد، بنابراین در قدرت حق تعالی نقصی نیست، بلکه نقص در ممتنع است که قابلیت وجود ندارد. (طیب، ۱۳۶۲: ۴۲) از همین رو است که برخی بعضی موارد را از جمله ممتنع دانسته و گفته‌اند که این‌گونه موارد اصلاً از جمله‌ی ممکنات نیست تا قدرت به آن تعلق بگیرد، ولی دیگران سخن آن‌ها را قبول ندارند. (محسنی، همان)

#### ۴. دیدگاه‌ها پیرامون مستثنیات قدرت خداوند

آن طوایفی که به عقیده‌ی برخی از متکلمان در مورد اصل کبرای مسئله (عموم قدرت خداوند) و به باور حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در مورد صغرا و مصادیق قدرت خداوند متعال اختلاف کرده‌اند و بعضی موارد را از تعلق قدرت خداوند استثنا نموده‌اند، به شرح زیر است:

۱، ۴. فیلسوفان قاعده‌ی (الواحد لا یصدر منه الا الواحد) را در پرسش به این پاسخ که آیا ممکن است دو یا بیش تراز دو معلول به علت واحد مستند شود؟ مطرح نموده‌اند. به باور آن‌ها، ممکن نیست همه‌ی معلول‌ها مانند آسمان، زمین و آن‌چه که در بین آن‌ها است تنها به علت مستند شوند که به واسطه‌ی آن از حسیض عدم به عرصه‌ی وجود آمده‌اند. به عبارت دیگر، از علت واحد، معلول‌های متعدد صادر نمی‌شود. (حمود، ۱۴۲۱: ۲۱۱)

دلایلی که فیلسوفان برای مدعای‌شان مطرح نموده‌اند عبارت‌اند از: یک، خداوند واحد و بسیط از جمیع جهات است، یعنی ذات او بسیط است و صفات کمالیه‌ی او عین ذات او است و مغایرتی که میان ذات و صفات و هم‌چنین در میان خود صفات دیده می‌شود، تنها در مرحله‌ی مفهوم است و به حسب حقیقت یک واحد غیر قابل تقسیم در میان نیست. از همین رو، خداوند نمی‌تواند علت برای کثیر بماهو کثیر باشد، زیرا اگر معلول‌های متعدد از وی صادر شود، موجب تکثر ذات می‌شود و تکثر ذات ترکیب ذات را در پی دارد و در نتیجه ذات محتاج به اجزای خود خواهد بود. بنابراین، قاعده‌ی مزبور در مورد خداوند نیز منطبق است. به باور آن‌ها، آن‌چه که از خداوند بدون واسطه صادر می‌شود، معلول اول است که از آن در نزد آن‌ها تعبیر به عقل اول می‌شود که دارای ویژگی تجرد از ماده و جسم

است. سپس از عقل اول، عقل دوم و از آن عقل سوم صادر می‌شود و همین‌طور به ترتیب تا عقل دهم. عقل دهم عقل فعال نام دارد. (همان، ۲۱۲) دو، به نظر فیلسوفان، اگر معلول‌های متعدد از یک علت صادر شوند، مستلزم این است که بین علت و معلول سنخیت نباشد. در نتیجه، مباین از مباین صادر شود، ولی چنین چیزی محال است! نمی‌شود مثلاً از آتش برودت و سردی تولید شود. (همان)

صاحب اسفار در این زمینه می‌گوید: «وقتی که بسیط از آن حیث که حقیقتش بسیط است، علت برای یک شیء قرار می‌گیرد، تنها ذاتش علت آن شیء است؛ به گونه‌ای که عقل نمی‌تواند آن حقیقت بسیط را به ذات و علت تجزیه و تحلیل نماید، تا علیتش غیر از ذات و به واسطه‌ی یک صفت زاید یا شرط یا غایت یا وقت و یا چیزی دیگر غیر این‌ها باشد، که اگر چنین باشد، دیگر آن حقیقت مبدأ بسیط نخواهد بود، بلکه یک مبدأ مرکب است. بنابراین، مراد از مبدأ بسیط آن است که تنها حقیقت که تشکیل‌دهنده‌ی جوهره ذات مبدأ است، علت برای غیر باشد و منقسم به دو شیء که یکی تشکیل‌دهنده‌ی جوهر او و دیگری که به واسطه‌ی آن شیء دیگر حاصل شود نمی‌شود. از این رو، اگر از ذات بسیط دو شیء صادر شود معنایش این است که ذات متشکل از دو حقیقت مختلف است که یکی مصدر برای یک شیء و دیگری مصدر برای شیء دیگر است. حال آن‌که چنین چیزی بر خلاف فرض ما است... اگر علت حقیقت بسیط باشد، معلولش نیز حقیقتاً بسیط می‌باشد». (الأسفار، نقل از محسنی، ۱۴۲۸: ۱۳۳)

حکیم لاهیجی نیز چنین گفته است: «فاعل مستقل که از جمیع جهات واحد باشد، به گونه‌ای که نه مرکب از اجزاء است و نه مرکب از وجود و ماهیت و نه متصف است به صفت حقیقیه که زاید بر ذات و در خارج است و نه متصف است به صفت اعتباریه که زاید بر ذات و در عقل است، و فعلش هم متوقف بر شرط و آلت و قابلیت نیست، ممکن نیست که از او در مرتبه‌ی واحد بیش از یک معلول صادر شود. در این جهت فرق بین فاعل مضطر و فاعل مختار که اختیار و اراده‌اش عین ذات است و فیلسوفان آن را فاعل بالرضاء می‌نامند نیست، اما اگر فاعل به گونه‌ای باشد که اراده‌اش زاید بر ذات است که فیلسوفان از آن تعبیر به فاعل بالقصد می‌کنند، مانند انسان قاعده‌ی الواحد بر او منطبق نمی‌شود». (لاهیجی، بی تا: ۱، ۲۰۶)

ولی متکلمان این حرف را قبول ندارند و آن را به شدت انکار می کنند (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۳۳) و برای آن جواب هایی داده اند. برای نمونه، اگر سخن فیلسوفان پذیرفته شود، مستلزم عجز خداوند است و معنایش این است که خداوند بر ایجاد بیش تر از یک شیء قدرت ندارد. (حمود، ۱۴۲۱: ۲۱۲) بر فرض اگر مفاد قاعده ی الواحد درست باشد، تنها در مورد فاعل موجب و مضطر صادق است، اما فاعلی که دارای اختیار و اراده است، مانند خداوند متعال می تواند از وی آثار متعددی صادر شود و هیچ محذوری وجود ندارد. (همان)

از دیدگاه حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه اصل قاعده صحیح است، اما تطبیق آن بر خداوند درست نیست، زیرا اولاً افعال خداوند معلل به اغراض و غایات هستند که زاید بر ذات وی می باشد؛ به عبارت دیگر، ممکن که وجودش مسبوق به عدم است، به واسطه ی واجب الوجود از حسیض عدم به عرصه ی وجود می آید و بر آن لباس وجود پوشانده می شود، به خاطر یک سلسله مصالح و غایات است وگرنه بین وجود صرف و عدم محض هیچ نوع سنخیت و ارتباط وجود ندارد. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۳۴-۱۳۵) ثانیاً فیلسوفان این مسئله را که ماهیت واجب الوجود همان انیت و وجود او است، ثابت نتوانسته اند، (همان: ۶۸-۶۹) از این جهت هم قاعده بر واجب منطبق نمی شود.

۲، ۴. به نظام و پیروانش نسبت داده شده است که آن ها خداوند را قادر بر انجام افعال قبیح و زشت نمی دانند، زیرا به باور آن ها، اگر انجام کارهای قبیح، زشت و ناپسند با علم و آگاهی به قباحت و زشتی آن ها باشد یک نوع سفاهت است و اگر بدون علم و آگاهی باشد مستلزم جهل فاعل است؛ و نسبت به خداوند سفاهت و جهل هر دو محال و ممتنع است. (همان: ۱۳۵) اشاعره معتقدند که نسبت به خداوند کارهای زشت و قبیح هیچ معنا ندارد، بلکه همه ی کارها نسبت به او حسن و نیکو و شایسته است، چون همه ی کاینات، زمین و آسمان و هرآن چه که در آن هست از آن او است، او می تواند در ملک خود هر جوری که بخواهد تصرف نماید. ولی این پاسخ بر اساس اعتقاد عدلیه و امامیه که قایل به حسن و قبح ذاتی اشیا هستند صحیح نیست. (همان) از منظر حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه خداوند همان طوری که قدرت بر انجام کارهای حسن و نیکو دارد، قدرت بر انجام افعال زشت و قبیح نیز دارد. از باب نمونه، خداوند می تواند همه ی انبیاء را به آتش

جهنم بیفکند، اما وی به خاطر حکمت بالغه‌ی خود کارهای قبیح را انجام نمی‌دهد. (همان)

۳، ۴. بلخی و پیروانش به این باورند که خداوند قدرت ندارد مثل افعال و کارهای انسان‌ها را انجام دهد، چون افعال و کارهایی را که انسان‌ها انجام می‌دهند یا از روی اطاعت است و یا از روی معصیت و یا هم کارهای سفیهانه و ابلهانه است. ولی نسبت به خداوند همه‌ی این‌ها محال است. (همان) ولی از دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه این اعتقاد، باطل است. چون آن چه نسبت به خداوند محال است صدق عناوین از قبیل اطاعت، معصیت و سفاهت است؛ زیرا نسبت به خداوند امری و ناهی وجود ندارد تا در صورت انجام امر اطاعت و در صورت ترک و سرپیچی آن معصیت و نافرمانی صدق کند و از طرف دیگر خداوند به همه‌ی افعال خود علم دارد. از این رو نمی‌توان کارهای او را سفیهانه و ابلهانه پنداشت. اما نفس افعال مقدور خداوند است و در صورتی که دارای مصلحت باشد، خداوند آن را انجام می‌دهد. البته بعضی افعال و کارهایی که انسان آن‌ها را انجام می‌دهد، نظیر تفکر، تکلم، تحرک، رکوع، سجود و امثال این‌ها نسبت به خداوند غیرمقدور است، چون خداوند جسم ندارد، ولی انجام این‌گونه افعال محتاج جسم و جسمانیات است. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۳۵)

۴، ۴. مجوسی‌ها خداوند را قادر بر انجام شرور نمی‌دانند، زیرا به اعتقاد آن‌ها، اگر خداوند همان طوری که قادر بر انجام کارهای خوب و افعال خیر است، بر انجام کارهای بد و افعال که شرهستند نیز قدرت داشته باشد، مستلزم این است که او هم خیر باشد و هم شریر. (همان)

از نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه خداوند هم قدرت بر خیر دارد و هم قدرت بر شر، ولی شر را انجام نمی‌دهد، و بین قدرت داشتن بر انجام شر و شریر بودن، هیچ ملازمه‌ای وجود ندارد، چون شریر کسی است که شر را انجام می‌دهد. (همان: ۱۳۶)

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آن چه در این نوشتار گفته شد به نتایج و نکات زیر دست می‌یابیم:

۱. قدرت یکی از صفات ثبوتیه و کمالیه‌ی خداوند است. در این که خداوند قادر و توانا است، اختلاف وجود ندارد و برای ثبوت آن به واسطه‌ی راه‌ها و شیوه‌های گوناگون

استدلال شده است. البته نسبت به بعضی از دلایل که برای ثبوت این صفت برای خداوند استدلال شده، اشکال شده است.

۲. در این که حقیقت و معنای قدرت خداوند چیست؟ اختلاف است. متکلمان قدرت را به صحت فعل و ترک تفسیر نموده، ولی فیلسوفان آن را مورد اشکال قرار داده است، چون در تعریف مزبور که واژه ی صحت به کار برده شده به معنای امکان است و امکان برای خداوند که از جمیع جهات واجب الوجود است، راه ندارد. فیلسوفان قدرت را به «إن شاء فعل وإن لم یثأ لم یفعل» تفسیر نموده، و این معنا مورد پذیرش متکلمان نیز هست. حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه تفسیر و تعریفی را که از سوی متکلمان برای قدرت ارایه شده است، از لازمه ی قدرت می داند، نه معنای قدرت؛ زیرا درک حقیقت قدرت خداوند همانند درک ذات وی برای انسان ها ممکن نیست.

۳. فیلسوفان تخلف فعل از خداوند را جایز نمی دانند و به این باورند که خداوند از آن حیث که فیاض مطلق هست، بایستی همیشه فیض وجود نماید. ولی متکلمان این سخن را قبول ندارند و حدوث افعال خداوند را در معنای قدرت و اختیار وی معتبر می دانند. از همین رو میان این دو دسته در معنای اختیار اختلاف است. به نظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه ریشه ی اختلاف در معنای اختیار بر می گردد به وجود اختلاف در حقیقت اراده ی خداوند. چون فیلسوفان اراده ی خداوند را به علم به نظام اصلح تفسیر نموده و آن را عین ذات وی می دانند، قایل به حتمی بودن صدور فعل از ناحیه خداوند شده اند؛ ولی از دیدگاه حضرت آیت الله محسنی اراده ی خداوند حادث و زاید بر ذات او است، از این رو افعال وی حادث می باشد.

۴. به نظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه قدرت خداوند عام است و همه ی ممکنات را شامل می شود. اختلافی که در برخی موارد است، اختلاف صغروی است نه کبروی؛ یعنی بعضی از طایفه ها برخی موارد را از زمره ی ممکنات نمی دانند تا قدرت خداوند به آن ها تعلق گیرد، بلکه آن ها را از جمله ی ممتنعات می دانند که اصلاً متعلق قدرت خداوند قرار نمی گیرد.



## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹)، *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، ج ۱، بیروت: بی نا.
۲. ایجی، میرسید شریف (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، ج ۱، قم: بی نا.
۳. اسفراینی، ملا اسماعیل، توکلی، نظری (۱۳۸۲)، *أنوار العرفان*، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۴. حمود، محمد جمیل (۱۴۲۱)، *الفوائد البهية فی شرح عقائد الإمامية*، ج ۱، بیروت: انتشارات فقه.
۵. رازی، فخرالدین (۱۹۸۶)، *الأربعین فی أصول الدین*، ج ۱، بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیه.
۶. سبحانی، شیخ جعفر (بی تا)، *سلسلة المسائل العقائدية*، ج ۴، قم: بی نا.
۷. سبزواری، هادی (۱۳۸۳)، *أسرار الحكم*، ج ۱، قم: انتشارات مولی.
۸. طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۳)، *قواعد العقائد*، بیروت: انتشارات لوح محفوظ.
۹. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷)، *تجريد الاعتقاد*، بی جا: انتشارات فرهنگي دارالحدیث.
۱۰. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۶۳)، *کلم الطیب در تقرير عقاید اسلام*، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلام.
۱۱. طباطبایی: سید حسین (۱۳۷۸)، *شیعه در اسلام*، قم: انتشارات النشر الاسلامی.
۱۲. قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲)، *قاموس قرآن*، ج ۵، تهران: انتشارات دارالکتب الإسلامیة.
۱۳. لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. \_\_\_\_\_ (بی تا)، *شوارق الإلهام فی شرح تجريد الکلام*، اصفهان: انتشارات موسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق علیه السلام.
۱۵. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۴۲۸)، *صراط الحق*، ج ۱، قم: انتشارات سلسله الذهب.
۱۶. مرعشی، قاضی نورالله (۱۴۰۹)، *إحقاق الحق وإزهاق الباطل*، ج ۱، قم: انتشارات مرکز احیاء بزرگوار.
۱۷. مقداد، فاضل (۱۴۱۲)، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، بی جا: انتشارات مجمع البحوث الاسلامیه.

## تحلیل و بررسی علم ائمه علیهم السلام

### از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته علیه

داکتر سید شیر آقا حسینی

#### چکیده

«علم امام» از مهم ترین مباحث کلامی است که از دیرباز مورد بحث و گفت و گوی اندیشمندان بوده است، در این باره در میان محققان و اندیشمندان دو گرایش مهم وجود دارد: یکی این که علم امام فقط محدود به احکام شرعی است و بیشتر از آن نه لازم است و نه امام عالم به آن بوده و نه شرط امامت هست، حتی برخی اعتقاد به علم بیشتر از آن را منجر به شرک می دانند. نگاه دیگر این است که امام عالم به تمام امور یعنی ماکان و مایکون و مافیه کائن می باشد و علم این گونه لازمه امامت است. از نگاه آیت الله محسنی امکان عالم بودن ائمه به ماکان و مایکون و ما هو کائن محذور عقلی ندارد و هیچ گونه شرکی هم به وجود نمی آید، چون علم خداوند اصلی است و از ائمه تبعی و افاضی، اما در عالم خارج چنین چیزی تحقق پیدا نکرده است. قرآن کریم، روایات و عقل انسانی به اضافه ی تدریجی و ارادی بودن علم امام، تثبیت کننده ی همین مدعا هست؛ یعنی تمام ادله ی فوق بیان گر محدودیت علم امام است و آن را شامل تمام موضوعات خارجی و جزئی و لغات دنیا نمی داند؛ اما در مورد علم امام به زمان و مکان مرگ شان آن را می پذیرد و شبهه ی القاء به تهلکه را نیز پاسخ می دهد، به این صورت که امام علم دارد که عمرش به پایان آمده، پس اگر کاری کند که منجر به شهادتش شود، جلب ضرر ممکن الدفع نیست، بلکه حتی اقدام بر تحصیل نفع ابدی و زیاد نمودن درجات اخروی می باشد.

واژگان کلیدی: علم امام، محدوده ی علم امام، تدریجی بودن علم امام، آیت الله

محسنی.

یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی و حدیثی مسئله‌ی علم امام است که از دیرزمان مورد بحث بوده است. تقریباً تمام علما و دانشمندان به آن پرداخته‌اند و اکنون نیز از جایگاه بلندی برخوردار است. سوالی که در این باره مطرح است، این است که آیا وسعت علم امام شامل تمام احکام دینی، موضوعات خارجی شخصی، حوادث گذشته و آینده، ضمائر انسان‌ها، زبان‌ها و... می‌شود؟ یا این که علم معصوم علیه السلام منحصر به احکام شرعی هست؟ در طول تاریخ درباره‌ی این مسئله دو گرایش مهم وجود داشته است:

۱. اعتقاد به علم گسترده‌ی امام به تمام ماکان و مایکون و ما فیه کائن، یعنی علم امام را حتی شامل نهان و ضمائر آدمیان، زبان‌ها، لهجه‌ها، صناعات و... می‌دانستند.
۲. اعتقاد به علم محدود امام؛ این نگرش، علم غیب را لازم عقلی برای ائمه نمی‌داند، بلکه معتقدند علم غیب فقط از آن کسی است که این ویژگی برای او ذاتی باشد، یعنی خداوند.

با توجه به اهمیت بحث لازم دیده شد که این موضوع از نگاه یکی از دانشمندان معاصر که از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، یعنی آیت‌الله محسنی به شیوه‌ای کلامی - تحلیلی، مورد بررسی قرار گیرد تا دیده شود که نظرایشان در این باره چیست؟ با توجه به نگاه خاص ایشان به علوم حدیث و کلام اسلامی اهمیت بررسی این مسئله برکسی پوشیده نیست.

#### ۱. مختصری از زندگی‌نامه‌ی علمی آیت‌الله محسنی

محمد آصف محسنی فرزند محمد میرزا محسنی در پنجم ثور سال ۱۳۱۴ شمسی در شهر قندهار افغانستان دیده به جهان گشود. (جوادی، ۱۳۸۷: ۱۱) او آموزش ابتدایی را در زادگاه خود نزد پدر آغاز کرد؛ در سال ۱۳۲۸ با پدرش به پاکستان رفت و در شهر کوئته مرکز ایالت بلوچستان زبان اردو را آموخت، در سال ۱۳۳۱ کارمند اتاق‌های تجارت شهر قندهار شد، اما از آن جا که علاقه‌ی شدیدی به تحصیل علوم دینی داشت، این شغل را رها کرد و به تحصیل مقدمات علوم دینی پرداخت. سپس به ولسوالی (شهرستان) جاغوری رفت و مدت هشت ماه در آن جا ادبیات و منطق را فرا گرفت. در سال ۱۳۳۲ به نجف اشرف رفت و در مدت دو سال و نیم دروس سطوح را به پایان رساند. سپس به فراگیری دروس خارج فقه و اصول ادامه داد و نزد

آیت الله العظمی سید محسن حکیم و آیت الله شیخ حسین حلی و آیت الله سید عبدالاعلی سبزواری و آیت الله العظمی خوبی به شاگردی پرداخت. (همان: ۱۲)

آیت الله محسنی پس از دوازده سال تحصیل در نجف به افغانستان بازگشت و حسینیه ی بزرگ قندهار و مدرسه ی علمیه ی آن شهر را تأسیس کرد و به تدریس علوم دینی اشتغال ورزید. آیت الله محسنی بیش از ۱۰۰ جلد کتاب نوشته است که ۶۵ جلد آن به چاپ رسیده است. به استناد بررسی همین آثار بود که آکادمی علوم افغانستان، عنوان آکادمیسین را برای ایشان اعطا کرد. برخی از مهم ترین آثارشان عبارت اند از:

۱. کتاب صراط الحق - در سه جلد در علم کلام؛
۲. کتاب حدود الشریعة فی محرّماتها و واجباتها - در چهار جلد مربوط به علم فقه؛
۳. فوائد رجالية؛
۴. متافیزیک؛
۵. قرآن یا سند اسلام؛
۶. فواید دین در زندگانی و عقاید اسلامی؛
۷. اقتصاد معتدل؛
۸. معجم الاحادیث المعتمدة - در شش جلد؛
۹. الضمانات الفقهية و اسبابها؛
۱۰. القواعد الاصولية و الفقهية؛
۱۱. روح از نظر دین؛
۱۲. الفقه و مسائل طبية؛
۱۳. تصویری از حکومت اسلامی؛
۱۴. مشرعة بحار الانوار - در دو جلد.

آن چه مسلم است این که آیت الله محسنی را می توان به عنوان یک اندیشمند جامع نگر در عرصه های مختلف علوم اسلامی و انسانی معرفی کرد؛ چون ایشان به عنوان یک عالم دینی با رویکرد اسلامی به تحلیل مسایل سیاسی و اجتماعی جامعه ی خود و جهان اسلام می پردازد. به عنوان یک فقیه نواندیش به طرح دیدگاه های تازه و بدیع در زمینه ی مباحث

۱. کتاب معجم الاحادیث المعتمدة در شانزدهمین همایش کتاب برتر حوزه، به عنوان کتاب سال ۱۳۹۳ برگزیده شد.

فقهی همت می‌گمارد. طرح مسایل مستحدثه و عصری از نظر فقهی از ابتکارات این اندیشمند محسوب می‌شود که کتاب «الفقه و مسائل الطبیه» و کتاب «توضیح المسایل سیاسی» بهترین گواه این مطلب است. آثار تفسیری و قرآنی ایشان نیز با توجه به علایق شخصی و نیازهای هر عصر نگاشته شده است. «قوانین زندگانی انسان در قرآن» کتابی است که به روشنی دغدغه‌ی نویسنده را برای تبیین جهانی و جاودانی بودن پیام‌های قرآن به تصویر می‌کشد و در صدد پاسخگویی به این پرسش برمی‌آید که آیا قرآن در قرن ۲۱ برای زندگی فردی و اجتماعی فایده‌مند است یا خیر؟

## ۲. منبع علم ائمه علیهم‌السلام

از بحث‌های مهم و پرثمر درباره‌ی منشأ علم امام آن است که در طول تاریخ تشیع درباره‌ی آن بحث شده است، با توجه به روایات موجود در کتب روایی و تاریخی درباره‌ی منبع علم ائمه گزاره‌های ذیل را برشمرده‌اند:

### ۱، ۲. امام پیشین

برخی از روایات دلالت بر آن دارند که هر امامی از امام پیشین، دانش‌هایی را فرا می‌گرفته است که در صدر این سلسله، شخصیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قرار دارد؛ یعنی علوم ائمه از طریق امام قبلی و از شخص پیامبر گرفته شده است. روایات زیادی در این باره وجود دارد، از جمله حدیث شریف: «أنا مدینه العلم و علی بابها فمن اراد المدینه فلیأتها من بابها». (محسنی، ۱۳۹۵: ۳، ۲۳۸) این گزینه را تأیید می‌کند، یعنی منشأ علوم اهل بیت، پیامبر است و پس از آن امام علی علیه‌السلام و سپس ائمه‌ی بعدی از امام قبلی گرفته‌اند، چون روایات دیگری نیز وجود دارد که تصریح نموده است به این که علم هر امام از امام پیشین و از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اخذ شده است.

سیف تمار می‌گوید: با حضرت صادق علیه‌السلام در حجر بودیم فرمود: یک نفر مراقب ما است، ما متوجه چپ و راست شدیم و کسی را ندیدیم، عرض کردم: کسی مراقب ما نیست. فرمود: چرا قسم به پروردگار کعبه و پروردگار خانه! سه مرتبه تکرار کرد، اگر من بین موسی و خضر بودم به آن دو می‌گفتم که از شما دو تا عالم‌ترم و به آن‌ها اطلاع می‌دادم که چیزی در دست ندارند. زیرا موسی و خضر علم گذشته را داشتند، ولی به آن‌ها علم آینده را نداده بودند. به پیامبر اکرم علم گذشته و آینده را تا روز قیامت داده‌اند و به ما از جانب

پیامبر به ارث رسیده است. (خسروی، ۱۳۶۳: ۴، ۸۲)

## ۲، ۲. کتب انبیای گذشته (الواح)

در برخی از روایات منشأ علم ائمه را کتب انبیای گذشته دانسته اند:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ لِي يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُعْطِ الْأَنْبِيَاءَ شَيْئاً إِلَّا وَ قَدْ أَعْطَاهُ مُحَمَّدًا ص قَالَ وَقَدْ أَعْطَى مُحَمَّدًا ص جَمِيعَ مَا أُعْطِيَ الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ عِنْدَنَا الصُّحُفُ الَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صُحُفَ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ هِيَ الْأُلُوحُ قَالَ نَعَمْ»؛ (محسنی، ۱۳۹۲: ۱، ۴۸۱) ابوبصیر از امام صادق روایت می کند که امام به من فرمود: ای ابا محمد! به راستی خدا به هیچ کدام از پیغمبران چیزی نداده جز آن که او را به محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ داده، فرمود: محققاً خدا به محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همه ی آن چه را به انبیاء عطا کرده داده است، نزد ما است همان صحیفی که خدای (عزوجل) فرموده: «صُحُفَ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى» عرض کردم: قربانت، این ها همان الواح است؟ فرمود: آری.

## ۲، ۳. بهره مندی از میراث مکتوب ویژه ی ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

روایات متعددی نشان می دهد که کتاب ها و نوشته های محرمانه ای در اختیار ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بوده که نسل به نسل در میان آنان منتقل شده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۲۷۵) گذشته از روایاتی که در بحارالانوار در این باره آمده است، در احتجاج طبرسی نیز روایتی در این باره وجود دارد:

پیوسته امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ می فرمود: «علم ما یا مربوط به گذشته است یا نوشته شده و یا وارد شدن در دل و تأثیر در گوش؛ و به راستی که «جفر سرخ» و «جفر سفید» و «مصحف» فاطمه (علیها السلام) و «جامعه» نزد ما است که نیازمندی های مردم همه در آن است... و در مصحف فاطمه (علیها السلام) تمام پیش آمده های آینده موجود است، و نیز اسامی تمام حاکمان تا روز قیامت ثبت است. «جامعه» طوماری است به طول هفتاد ذراع به املاء زبانی رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و دستخط علی عَلَيْهِ السَّلَامُ. به خدا تمام احتیاجات مردم تا روز قیامت، حتی جریمه ی خراش و یک تازیانه و نیم تازیانه (در حلال و حرام خدا) در آن معین شده است.» (جعفری، ۱۳۸۱: ۱۸۷)

## ۲، ۴. دریافت از روح القدس

در روایات دیگر بر این مطلب تأکید شده است که هرگاه علم به چیزی نزد ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

نباشد، روح القدس آن را برای ایشان می‌آورد. (کلینی، ۱:۱۴۰۷، ۲۷۴)

### ۲، ۵. دریافت از مخلوقی برتر (جبرئیل و میکائیل)

طبق برخی روایات، ائمه علیهم‌السلام افزون بر روح القدس، به وسیله‌ی افکندن در دل یا شنیدن صدا توسط گوش از علوم مختلفی بهره‌مند می‌شدند. آنان از امداد «روح» که مخلوقی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل است بهره می‌برند. این روح، مأمور راهنمایی علمی ائمه علیهم‌السلام است و از ایشان جدا نمی‌شود.

### ۲، ۶. دریافت قلبی و شنیدن

منابع فوق در کتاب‌های روایی به عنوان منبع علم امام برشمرده شده است که آیت‌الله محسنی مجموع آن‌ها را این‌گونه بیان نموده است:

جغرافیایض (کتاب انبیای گذشته)؛ مصحف فاطمه که بزرگ‌تر از قرآن کریم است و در آن بعضی از وقایعی که در آینده انجام می‌شود آمده است؛ الجامعه؛ که به املائی رسول خدا بوده و خط امام علی که در آن حتی ارش الخدش نیز آمده است؛ کتابی که در آن اسامی شیعه و دشمنان ائمه است؛ قرآن کریم و بطون آن؛ الهام (النقر فی الاذن والنکت فی القلب) یعنی الهام بدون صوت و صدا یا همراه با صوت و صدا. این نوع از الهام از جانب خداوند به روح رسول خدا و سپس به سایر ائمه تا امام زمان می‌رسد.

آیت‌الله محسنی قسم اخیر را اشرف علوم می‌داند و در این باره می‌نویسد: «وهذا القسم الاخیرای المفاض علیهم من الله تعالی، الهاما بتوسط الملک او بدونه هواشرف العلوم بحسب الاعتبار العقلی ودلاله الروایات»؛ (محسنی، ۱:۱۳۸۱، ۴۶۶) یعنی این قسم اخیر که از جانب خداوند به صورت الهام به واسطه‌ی ملک یا بدون آن برائمه افاضه می‌شود، شریف‌ترین علوم است از نظر عقل و دلالت روایت. در واقع منبع علم امام، می‌تواند مجموع چیزهایی باشد که ذکر شد، ولی آن‌که از همه مهم‌تر است و با عقل و روایات سازگارتر است، الهام الهی به ائمه علیهم‌السلام می‌باشد.

### ۳. محدوده‌ی علم ائمه

از دیگر بحث‌هایی که در حوزه‌ی علم ائمه مطرح است، گستره و محدوده‌ی آن می‌باشد که آیا ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام به تمام امور همانند خداوند تبارک و تعالی علم تفصیلی دارند یا این‌که علم ائمه محدود به احکام شرعی است؟ آیا علم آن‌ها شامل تمام زبان‌ها و لغات

دنیای می شود و به تمام لهجه ها آگاهی دارند؟ آیا ائمه از زمان مرگ و مکان آن باخبرند؟ این ها سوال هایی است که در محدوده ی علم امام مطرح است و باید بدان ها پاسخ داده شود.

### ۱،۳. موضوعات خارجی

همان طور که در مقدمه ذکر شد، درباره ی علم ائمه و محدوده ی آن اتفاق نظر وجود ندارد، برخی ائمه را عالم به ماکان و مایکون و مافیه کائن می دانند. نخستین سخن گوی این گروه در جامعه ی شیعه «مفضل جعفی» متوفای پیش از ۵۱۷۹ ه.ق بود، (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۷۱) اما اگر او را به عنوان یک غالی و سردسته ی مفوضه بدانیم، می توان گفت: که در میان متکلمان، قدیمی ترین دانشمند مورد اعتماد که به این گرایش تعلق داشت، «ابواسحاق اسماعیل بن اسحاق نوبختی» متوفای ۳۱۱ ه.ق بوده است. این نگرش در طول تاریخ وجود داشته است و در زمان معاصر نیز طرفداران فراوانی دارد، «شیخ محمدحسین مظفر» و «علامه طباطبایی» نیز از کسانی هستند که از علم امام به تمام امور دفاع می کنند. مرحوم مظفر در این باره می نویسد: «فإذا كان أهل البيت هم الأئمة حقاً والخلفاء صدقاً، فلا بد أن يكونوا علماء بكل شيء علماء حضورياً مما كان ويكون وما هو كائن وفي كل فنّ وحكم وأمر»؛ (مظفر، ۱۳۸۹: ۲۴) وقتی اهل بیت حقیقتاً ائمه هستند و خلفای راستین می باشند، پس حتماً به همه چیز علم حضوری دارند، حتی به تمام فنون، احکام و امور. طبق این نظریه لازمه ی امامت، علم حضوری داشتن به همه چیز است.

علامه طباطبایی نیز در این باره می نویسد: «تظافت الأخبار من طرق أئمة أهل البيت أن الله سبحانه علم النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام علم كل شيء وفسر ذلك في بعضها أن علم النبي ﷺ من طريق الوحي وأن علم الأئمة عليهم السلام ينتهي إلى النبي ﷺ؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸، ۱۹۲) روایات بسیاری از طرق ائمه ی اهل بیت علیهم السلام رسیده که خدای سبحان پیامبر اسلام و ائمه علیهم السلام را تعلیم داده و هر چیزی را به ایشان آموخته؛ در بعضی از همان روایات این معنا تفسیر شده به این که علم رسول خدا ﷺ از طریق وحی و علم ائمه علیهم السلام از طریق رسول خدا ﷺ بوده است. (همدانی، ۱۳۷۴: ۱۸، ۲۹۲)

علامه با استفاده از روایات به صراحت تصریح می کند که ائمه عالم به تمام امور هستند و علم هر چیزی را خداوند به آن ها داده است.



مرحوم سید عبدالحسین لاری (متوفای ۱۳۸۸ ه. ق.) از معتقدان به جامعیت علم امام است و تلاش می‌کند تا اثبات نماید که امام به تمام علوم گذشته و آینده و حتی زمان قیامت به طور بالفعل آگاه است و در این باره می‌نویسد: «ان المراد من عموم کمیت علم الامام، علی القول بعمومه انما هو عمومه لكل ماکان و ما یكون علی وجه الایجاب الکلّی الشامل لعلم الساعه و علم المنايا و الآجال». (مظفر، ۱۳۸۹: ۲۳)

روایات فراوان در این باره وجود دارد که ائمه علیهم السلام به تمام رخدادهای گذشته و حال و آینده تا روز قیامت آگاه هستند، به عبارت دیگر به تمام ذرات عالم علم دارند. از تعدادی روایات، روایت امام صادق علیه السلام است که حماد نقل نموده است که امام صادق فرمود: «نَحْنُ وَ اللهُ نَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ مَا فِي الْجَنَّةِ وَ مَا فِي النَّارِ وَ مَا بَيْنَ ذَلِكَ»؛ (صفار، ۱۴۰۴: ۱۲۸) به خدا قسم که ما به تمام آنچه در آسمان‌ها و زمین اتفاق می‌افتد و به وقایع بهشت و جهنم و رخدادهایی که در این میان پدید می‌آید، آگاهیم. حماد می‌گوید: من از این فرمایش حضرت مبهوت شدم و به ایشان نگریستم که حضرت خطاب به من سه بار فرمود: «ان ذلک من کتاب الله»؛ همه‌ی این‌ها را از کتاب خدا می‌دانم.

اما برخی دیگر این عقیده را عقیده‌ی اهل ضال معرفی نموده‌اند. نخستین کسی که دارای این نگرش بود، عبدالله بن یعفور (متوفای ۱۳۱ ه. ق.) از شاگردان امام صادق علیه السلام است. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۷۴) اندک اندک در دوران اولیه‌ی غیبت این عقیده رشد کرد تا جای که شخصیت‌هایی چون شیخ مفید و شاگردان او از این دیدگاه دفاع کردند، شاید بتوان گفت دیدگاه مسلط کلامی در قرون اولیه پس از غیبت کبری بوده است. بنا بر نقل شیخ صدوق «ابن قبه رازی» معتقد بود که امام علم به غیب و علم غیر عادی به شیعیان ندارد. (کمال‌الدین، بی تا، ۱، ۱۱۰) البته علم امام را به علوم دینی کامل می‌دانست، بر خلاف برخی گرایش‌های دیگری که حتی علم امام را در قلمروی علوم دینی نیز کامل نمی‌داند. این دیدگاه به ابن جنید اسکافی نسبت داده شده است. (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۳، ۲۲۳-۲۱۳) دانشمند معاصر آشتیانی در این باره نوشته است: «بعضی از اهل ضلالت گفته‌اند: امام علم حضوری به همه‌ی افعال مردم دارد و علم غیب می‌داند، کدام مدعی در ادعای خود راست می‌گوید و کدام مدعی دروغ می‌گوید». (آشتیانی، ۱۴۲۵: ۱، ۱۶۵)

البته غیر از دو دیدگاه غالب، دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد، مثلاً: مرحوم شیخ انصاری (متوفای ۱۳۴۲ ه.ق) معتقد است که در مورد گستره و چگونگی علم امام نمی‌توان به اطمینان رسید، زیرا روایات آن مختلف است. بنابراین در این مسئله توقف کرده است و علم آن را به خود ائمه واگذار نموده است. (انصاری، بی‌تا: ۱، ۳۷۸)

برخی علم ائمه را قبل از وصول به امامت می‌دانند و برخی بعد از وصول و تدریجی؛ اما دانشمند مورد بحث ما آیت الله محسنی در کتاب «صراط‌الحق» مجموع روایاتی که مربوط به علم ائمه می‌شود را برمی‌شمارد و در سی و یک دسته تقسیم می‌کند و در ادامه می‌نویسد: «امکان عالم بودن ائمه به ماکان و ما یکون و ما هو کائن همانند خداوند تبارک و تعالی، محذور عقلی ندارد و هیچ‌گونه شرکی هم به وجود نمی‌آید؛ چنانچه برخی از کم‌سوادان «بسطاء المعاندین» خیال نموده‌اند. تنها فرقی که علم ائمه با خداوند دارد، این است که علم خداوند ذاتی، غیر محدود و غیر مفاض است، اما علم ائمه حادث، مفاض از جانب خداوند و محدود هست به گونه‌ای که اگر افاضه‌ی خداوند نباشد، آن‌ها هیچ چیزی نمی‌دانند». (محسنی، ۱۳۷۱: ۳، ۳۵۴)

اما بحث در وقوع و تحقق آن است که آیا حقیقتاً چنین بوده است؛ یعنی ائمه از چنین علمی برخوردار بوده‌اند؟ آیا دلیل برداشتن چنین علمی وجود دارد؟ آیت الله محسنی در پاسخ به این سوال می‌نویسد: برای اثبات این نظریه به چند دلیل تمسک شده است که تمام آن‌ها دارای خدشه می‌باشد.

الف. علم نور است و حقیقت ائمه نیز نور می‌باشد، در نتیجه علم حقیقت ائمه هست.

ب. جهل ظلمت است و ائمه نور، چون اجتماع نور و ظلمت ممکن نیست، در نتیجه در وجود ائمه جهل قابل تحقق نیست.

ج. جهل خبیث است و ائمه‌ی طاهرین پاکیزه، لذا این دو قابل جمع نیستند.<sup>۱</sup>

د. قاعده‌ی امکان اشرف که عقل حکم می‌کند به عمومیت علم ائمه.

۱. این استدلال اشاره به آیه‌ی تطهیر دارد که قاضی طباطبایی با بهره‌گیری از همین آیه رساله‌ای در دلالت آیه‌ی تطهیر بر علم گسترده‌ی پیامبر و امام نوشته است. این رساله در مجموعه مقالات علم امام انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب به کوشش محمدحسن نادم آورده شده است.

ه. ائمه شاهدین بر بندگان هستند به دلیل قاعده‌ی لطف.

و. ائمه باید از تمام صفات نقص پاک و مطهر باشند، لذا باید به همه چیز عالم باشند.

(محسنی، ۱۳۷۱: ۳، ۳۵۴)

تمام این استدلال از نگاه ایشان مردود می‌باشد و در این باره می‌نویسد: «اقول هذه الوجوه عندی ضعیفه لا تثبت مرام المستدل»؛ (همان: ۳۵۵) یعنی همه‌ی این استدلال‌ها نزد من ضعیف است و مراد مستدلی که علم گسترده‌ی امام باشد را نمی‌رساند. فقط چیزی که می‌ماند روایات این باب از قبیل روایت حسن بن راشد، ابن نباته و ابی بصیر و روایت صفوان: «الداله علی انهم یعلمون علم اولین والآخرین و...» به ضمیمه‌ی آیات: «ولا رطب ولا یابس»؛<sup>۱</sup> «ما فرطنا فی الكتاب»؛<sup>۲</sup> «و ثم اورثنا الكتاب»؛<sup>۳</sup> ولی همین هم دچار مشکل است، چون ممکن است مقصود از کتاب لوح محفوظ باشد و کتاب معلوم موروث قرآن کریم است، از طرف دیگر در قرآن کریم نیز تمام اشیاء تفصیلاً بیان نشده است؛ و اجمالاً نتیجه‌ی مطلوب (علم گسترده‌ی ائمه به همه چیز) را نمی‌رساند. روایتی که در این باب آمده است، نیز شامل تمام موضوعات خارجی نمی‌شود. (محسنی، ۱۳۷۱: ۳، ۳۵۵)

درباره‌ی آیات و روایاتی که به آن‌ها استدلال شده است چنین می‌نویسد: «ان الآيات القرآنیة و الروایات لا تشتمل جمیع الموضوعات الخارجیة حتی سقوط ورقه و حرکه ید احد و جریان ماء فی نهر خاص فی وقت خاص و امثال ذلك (فتدیر)». (همان: ۳۵۷)

در جای دیگر می‌نویسد:

«و المتحصل ان للنبی الخاتم و اوصیائه الکرام عَلَيْهِمُ السَّلَامُ علوما کثیره، لم یعطیها الله احدا غیرهم... لکن مع ذالک لیس علمهم کعلم الله تعالی فی تعلقه بکل شیء من الاشیاء الممكنه فی جمیع العوالم فی الازمنه الماضیه و الحالیه و المستقبله». (همان: ۳۶۱)

باز هم در این باره می‌نویسد: «علم امام بر امورات عالم از طریق اعلام خداوند یا اعجاز فی الجمله مورد قبول است و حتی از ضروریات مذهب هست «ولکن کونه بالنسبه الی الموضوعات الخارجیه الغير المحصوره و الوقایع الشخصیه الغير المتناهیة التي تتفق

۱. الانعام: ۴۵.

۲. همان: ۱۶۵.

۳. فاطر: ۳۲.

لعموم الناس فی منازلهم و مساکنهم و سایر حالاتهم الغیرالمحصوره فی عهد کل امام علی وجه الایجاب الکلّی بایقاف من الله سبحانه و اعلامه . و لوفی غیرمقام المعجزه و اظهارالکرامه و اعلان الفضیله . غیرواضح ، حیث لم یساعد علیه برهان من طریق العقل و النقل؛ علم ائمه به تمام امور جزئی و شخصی مردم بدون اطلاع دادن خداوند و بدون اظهار معجزه قابل قبول نیست و دلیل عقلی و نقلی نیز آن را نمی پذیرد. (همان: ۳۵۸)

آن چه از مجموع گفته های آیت الله محسنی به دست می آید این است: منابع علمی ائمه، لدنی و از جانب خداوند است. علم امام محدود به احکام شرعی نیست، بلکه به صورت موجهی جزئیة موضوعات خارجی را نیز شامل می شود. ادلهی شمول علم امام به تمام مسایل، کافی نیست. (محسنی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۶۶)

### ۳، ۲. علم زبان ها و لغات

در حوزهی دیگری که بحث علم امام مطرح است، علم به زبان ها و لغات دنیا است که آیا امام به تمام زبان ها و لغات دنیا آشنا است؟ در پاسخ به این سوال باید گفت: مانند اصل علم امام در این رابطه نیز اتحاد نظر وجود ندارد؛ عده ای از علمای شیعه معتقدند که ائمه به تمامی لغات، حرفه ها و صنعت ها به حکم عقل، علم و آگاهی دارند. این دیدگاه نوبختی ها است که شیخ مفید بیان نموده است. (مفید، ۱۴۱۴: ۷۷) روایت بسیار جالبی در این باره از زبان یکی از خادمان امام هادی دربارهی سخن گفتن امام حسن عسکری علیه السلام به تمام زبان ها و لغات و لهجه ها نقل شده است که مرحوم شیخ مفید، کلینی، راوندی و بعضی دیگر از بزرگان در کتاب های خود آورده اند.

یکی از خادمان حضرت ابوالحسن، امام علیّ هادی علیه السلام - به نام نصیرخادم - حکایت کند: بارها به طور مکرّر می دیدم و می شنیدم که حضرت ابومحمّد، امام حسن عسکری علیه السلام در حیات پدر بزرگوارش با افراد مختلف، به لغت و لهجهی ترکی، رومی، خزری و... سخن می گوید.

مشاهدهی این حالات، برای من بسیار تعجب آور و حیرت انگیز بود و با خود می گفتم: این شخص؛ یعنی امام عسکری علیه السلام در شهر مدینه به دنیا آمده و خانواده و آشنایان او نیز عرب بوده و هستند، جایی هم که نرفته است، پس چگونه به تمام لغت ها و زبان ها آشنا است و بر همه ی آن ها تسلط کامل دارد؟! تا آن که پدرش امام هادی علیه السلام به شهادت رسید و

باز هم می‌دیدم که فرزندش، حضرت ابومحمد عسکری علیه السلام با طبقات مختلف و زبان‌ها و لهجه‌های گوناگون سخن می‌گوید. روز به روز بر تعجب من افزوده می‌گشت که از چه طریقی و به چه وسیله‌ای حضرت به همه‌ی زبان‌ها آشنا شده است؟

تا آن‌که روزی در محضر مبارک آن حضرت نشسته بودم و بدون آن‌که حرفی بزنم، فقط در درون خود، این فکر را گذراندم که حضرت چگونه به همه‌ی لغت‌ها و زبان‌ها آگاه و آشنا شده است؟ که ناگهان امام حسن عسکری به من روی کرده و مرا مورد خطاب قرار داد و فرمود: خداوند تبارک و تعالی حجّت و خلیفه‌ی خود را که برای هدایت و سعادت بندگانش تعیین نموده است، دارای خصوصیات و امتیازهای ویژه‌ای می‌باشند، هم چنین علم و آشنایی به تمام لهجه‌ها و لغت‌ها حتّی به زبان حیوانات را دارند و نیز معرفت به نَسَب‌شناسی و آشنایی به تمام حوادث و جریانات گذشته و آینده را که خداوند متعال از باب لطف به حجّت و خلیفه‌ی خود عطا کرده است، دارند به طوری که هر لحظه اراده کنند، همه چیز و تمام جریانات را می‌داند. سپس امام حسن عسکری علیه السلام در ادامه‌ی فرمایش‌ها افزود: چنان‌چه این امتیازها و ویژگی‌ها نبود، آن وقت فرقی بین آن‌ها و دیگر مخلوق وجود نداشت؛ و حال آن‌که امام و حجّت خداوند باید در تمام جهات از دیگران برتر و والاتر باشد. (کلینی، ۱۳۶۲: ۱، ۵۰۹)

گذشته از کتاب‌های فوق در کتاب‌های دیگر نیز علم گسترده‌ی امام مورد پذیرش است، از جمله در کتاب بصایرالدرجات روایات فراوان در این باره آمده است: «زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام لِابْنِ عَبَّاسٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ كَمَا عَلَّمَهُ سُلَيْمَانَ بْنَ دَاوُدَ وَ مَنْطِقَ كُلِّ دَابَّةٍ فِي بَرٍّ أَوْ بَحْرٍ»؛ (صفار، ۱۴۰۴: ۳۴۳) زراره از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: که امیرالمؤمنین علیه السلام به ابن عباس فرمود: خداوند به ما زبان پرنده‌ها را آموخته همان‌طور که به سلیمان بن داود زبان همه‌ی جنبنده‌های بیابانی و دریایی را آموخت.

مجموعه‌ای از روایات که در این کتاب آمده است: تاکید بر این دارد که آنان (ائمه) نه تنها زبان همه‌ی انسان‌ها را می‌فهمند، بلکه زبان پرنندگان و حیوانات را هم می‌شناسند. (همان: ۳۳۵)

در مقابل عده‌ای دیگر از علماء چون شیخ مفید، علم امام را در محدوده‌ی احکام

شرعی واجب و الزامی دانسته و از لزوم دانش وسیع امام حتی به لهجه‌ها و پیشه‌ها... بحثی به میان نیاورده است. (نادم، ۱۳۸۸: ۶۵۸)

در کتاب «الیاقوت» نیز در بحث علم امام از روش شیخ مفید و شاگردانش پیروی شده است، علم امام را در محدوده‌ی احکام شرعی واجب و الزامی دانسته است و از لزوم دانش وسیع امام به لهجه‌ها و پیشه‌ها و... بحثی به میان نیاورده است. (همان)

شیخ طوسی نیز می‌نویسد: ما لازم نمی‌دانیم، امام غیر از احکام، چیزهای دیگر را که مربوط به احکام شرعی نیست، بداند. (طوسی، ۱۳۸۲: ۲۵۲)

از نگاه آیت الله محسنی نیز علم مطلق از آن خدا است و قطعاً ائمه از علم مطلق و نامحدود برخوردار نبوده‌اند؛ یعنی ائمه در موارد خاص اگر می‌خواستند به اذن خداوند می‌توانستند علم داشته باشند، ولی در بحث علم امام به لغات و زبان‌ها ایشان می‌نویسد: «فیه سبع روایات أولها معتبرة سنداً وأنا كجماعة من الامامية و علی رأسهم الشیخ المفید متوقف فی ذلك و أقول والله العالم. وفي الرواية المعتبرة الاولى يقول الراوی: و كان الامام و الله افصح الناس و اعلمهم بكل لسان و لغة...»؛ درباره‌ی این‌که آیا ائمه به تمام لغات و زبان‌ها عالم بودند و به همه‌ی آن‌ها صحبت می‌کردند، هفت روایت وجود دارد که اولی آن‌ها از نظر سند معتبر است و من مثل جماعت از امامیه که در رأس همه شیخ مفید قرار دارد، در این باره قایل به توقف هستم. در ادامه درباره‌ی علت توقفش می‌نویسد: هم چنان‌که می‌بینی در این روایت مبالغه صورت گرفته است، چون راوی به چیزی قسم می‌خورد که نمی‌داند، هرچند راوی دیده است که امام به بعضی از لغات صحبت می‌کند؛ ولی قطعاً او ندیده که امام به تمام لغات صحبت کرده باشد و برای او ثابت نمی‌شود که امام در تمام لغات صحبت کرده باشد. فالحب اداه الی المبالغه، پس در نتیجه نظر نهایی ایشان در این باره توقف است. (محسنی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۷۶)

### ۳، ۳. علم به زمان و مکان مرگ

اما در مورد این‌که آیا ائمه زمان و مکان مرگ‌شان را می‌دانند یا نمی‌دانند، باز هم اتحاد نظری وجود ندارد. عالمانی چون شیخ مفید آن را نمی‌پذیرند، ولی در مقابل آنان کسانی هستند که علم امام را نامتناهی و لایتغیر می‌دانند، یعنی این‌که امام به‌طور نامحدود از همه‌ی امور غیبی و حوادث آگاهی دارد، از جمله زمان و مکان مرگ و شهادت‌شان.

در این میان نظر آیت الله محسنی در این باره جالب است ایشان علی رغم این که در برخی موارد با شیخ مفید هم نظر است، اما درباره ی علم ائمه به زمان و مکان مرگ شان با ایشان اختلاف نظر دارد؛ چون شیخ مفید در این باره منکر علم ائمه شده است، مخصوصاً به علم امیرالمومنین و امام حسین استشهاد نموده است.

آیت الله محسنی می نویسد: «ما ذکره من اختصاص علم الامام بالاحکام غیر متین»؛ یعنی علم امام را مختص به احکام شرعی و منحصر دانستن در آن درست نیست، با وجود این دیدگاه ایشان می نویسد: اما در مورد علم امام به زمان مرگ شان این مسئله را می پذیرد و قایل به داشتن چنین علمی می باشد و درباره ی شیخ مفید که منکر این علم است، تعجب می کند و می نویسد: «فان الجواد قد یکبوا» (محسنی، ۱۳۷۱: ۳۷۶) و بالاخره می نویسد: «والمتخصص من جمیع ما مرانهم عالمون بوقت ارتحالهم و شهاداتهم»؛ (همان) یعنی از جمیع آن چه گفته شد به دست می آید که ائمه علیهم السلام عالم به زمان مرگ و شهادت خود بودند، از همین جا نیز شبهه القاء به تهلکه را نیز جواب می دهد؛ به این شرح که: امام هم چنان که علم دارد به سبب شهادت و زمان آن، همین طور علم دارد به این که عمر طبیعی اش به پایان آمده است و دیگر خدای تعالی برای او عمر مقدر ندارد، لذا اگر اقدام به کاری کند که سبب شهادتش می شود، اقدام به جلب ضرر ممکن الدفع نیست. بلکه حتی اقدام بر تحصیل نفع ابدی و زیاد نمودن درجات اخروی می باشد. حفظ نفس وقتی پسندیده است که نتیجه داشته باشد، وقتی هم که نتیجه نداشته باشد تحفظ نفس عن التهلکه لغو می باشد. (همان: ۳، ۳۷۷)

این تعبیر ایشان خیلی جالب است اگر امام حسین علیه السلام در کربلا می آید با وجود این که می داند به درجه ی رفیعه ی شهادت می رسد، باز هم القاء نفس به تهلکه محسوب نمی شود؛ چون امام می داند که در هر صورت عمرش به پایان آمده و با سفر در کربلا خود را به تحصیل نفع ابدی نزدیک می کند. به عبارت دیگر وقتی امام یقین دارد که قطعاً باید دار فانی را وداع بگوید، دیگر حفظ نفس معنایش را از دست می دهد.

لازم به تذکر است که علمایی که صاحبان فکر معتدل اند، چون: شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۴: ۳۸) و شاگردانش سید مرتضی و شیخ طوسی که علم ائمه را بر مدار احکام شرعی می دانند، اصولاً داشتن علم غیب و علم مطلق را شرط امامت نمی دانند.

آیت الله محسنی درباره ی عدم گستردگی علم امام علاوه بر مطالب فوق به ادله ی ذیل نیز تمسک جسته است.

#### ۴. برهان بر عدم شمول علم امام

در قرآن کریم و کتاب های روایی و کلامی آیات و روایات زیادی بر عدم شمول علم امام به تمام امور و اختصاص علم غیب به خداوند بیان شده است که اکثر آن ها در آثار آیت الله محسنی آورده شده و می توان آن را به شکل ذیل دسته بندی نمود:

#### ۴، ۱. آیات نافی علم غیب ائمه

از نگاه آیت الله محسنی آیاتی که درباره ی نفی علم غیب از ائمه و اختصاص آن به خداوند می باشد، به پنج دسته تقسیم می شود که عبارت اند از:

۴، ۱، ۱. مایدل علی اختصاص الغیب بالله تعالی.

۴، ۱، ۲. آیاتی که بر سلب علم غیب از بعضی انبیاء مانند نوح و پیامبر اکرم و از غیر خداوند دلالت می کند: «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ»<sup>۱</sup>.

۴، ۱، ۳. تعلیم غیب بر بعضی از پیامبران: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ»<sup>۲</sup> در ادامه ی این آیه می نویسد: «فلا يعلم النبیین و بعض الرسل الغیب الا بتوسط تلك الرسل»؛ یعنی این که علم غیب اصالتاً از آن خداوند است و اگر قرار باشد که برخی از پیامبران غیب بدانند از طریق خداوند به او ابلاغ می شود.

۴، ۱، ۴. آیاتی که بیان گران هستند که حتی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز تمام غیب را نمی داند، مانند: «و لو كنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر و ما مسنی السوء»<sup>۳</sup>؛ اگر غیب می دانستم، یقیناً برای خود از هر خیری فراوان و بسیار فراهم می کردم و هیچ گزند و آسیبی به من نمی رسید. در ذیل این آیه ی شریفه می نویسد: «والآیه خیر دلیل علی انه لا مخلوق یعلم الغیب کله و انما یعلم بعض الرسل بعض الغیب باعلام الله تعالی و اظهاره».

(محسنی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۷۱)

۱. النمل: ۶۵.

۲. جن: ۲۶ و ۲۷.

۳. الاعراف: ۱۸۸.



۴، ۱، ۵. آیاتی که براختصاص برخی علوم فقط برای خداوند دلالت دارد. «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ، وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»<sup>۱</sup>.

هرچند ایشان دلالت برخی از آیات را بر نفی علم غیب بر غیر خدا، ناقص می داند؛ مثلاً درباره ی آیه ی فوق می نویسد: آیه دلالتی ندارد بر نفی علم غیر به پنج چیزی که ذکر شده؛ چون امروز ما می دانیم که در ارحام چه چیزی قرار دارد، ولی در مجموع علم غیب را فقط از آن خدا می داند که برای او ذاتی است. (محسنی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۷۲)

#### ۴، ۲. روایات نافی عموم علم ائمه و علم غیب

ایشان درباره ی عدم عمومیت علم ائمه روایات فراوان را نیز ذکر می کند که برای نمونه به برخی از آن ها اشاره می شود:

۴، ۲، ۱. برخی علوم مخصوص خداوند است: «مادل علی ان لله علما مخصوصاً لا یعلمه غیره». (محسنی، ۱۳۷۱: ۳، ۳۹۵)

۴، ۲، ۲. روایت عبدالحمید بن سعید قال قال: «بَعَثَ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيًّا غَلَامًا يَشْتَرِي لَهُ بَيْضًا فَأَخَذَ الْغَلَامُ بَيْضَةً أَوْ بَيْضَتَيْنِ فَقَامَ رَبُّهَا فَلَمَّا أَتَى بِهِ أَكَلَهُ فَقَالَ لَهُ مَوْلَى لَهُ إِنَّ فِيهِ مِنْ الْقِمَارِ قَالَ فَدَعَا بِطَشْتٍ فَتَقَيَّأَهُ»؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۱۲۳) راوی (عبدالحمید) روایت می کند: حضرت امام رضا علیه السلام خادمی را برای خریدن تخم مرغ فرستاد. غلام با تخم مرغ قمار کرد و حضرت علیه السلام آن را خورد. یکی دیگر از غلامان به حضرت گفت، این تخم مرغ ها از راه قمار به دست آمده است. حضرت علیه السلام ظرفی را طلب کردند و استفراغ کردند تا تخم مرغ در وجود شریف شان نباشد.

۴، ۲، ۳. «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّهُمْ يَقُولُونَ قَالَ وَمَا يَقُولُونَ قُلْتُ يَقُولُونَ يَعْلَمُ قَطْرَ الْمَطْرِ وَعَدَدَ التُّجُومِ وَوَرَقَ الشَّجَرِ وَوِزْنَ مَا فِي الْبَحْرِ وَعَدَدَ التُّرَابِ فَرَفَعَ يَدَهُ إِلَى السَّمَاءِ وَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ لَا وَاللَّهِ مَا يَعْلَمُ هَذَا إِلَّا اللَّهُ»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵، ۲۹۴) یعنی ابا بصیر از امام صادق علیه السلام سوال می کند که مردم می گویند: امام تعداد قطره های باران، ستاره های آسمان، برگ درختان و وزن آب دریا و عدد خاک را می داند که

امام در پاسخ می فرماید: قسم بر خدا این علوم مربوط به خداوند می باشد. (محسنی، ۱۳۷۱: ۳۵۹)

در این گونه احادیث به صراحت از علم غیب امام و از گسترش آن منع شده است و برخی از امور را از حیطة علم امام خارج می داند.

#### ۴، ۳. دلیل عقلی بر محال بودن علم غیب بر غیر خداوند

درباره ی عدم تعلق علم غیب برای غیر خداوند، علاوه بر آیات و روایت فوق به برهان عقلی نیز تمسک نموده است و در این باره می نویسد: «تعلق علم به غیب محال است، چون علم یا حصولی است که از طریق ارتسام صورت ها نزد عقل یا قوه ی مدرکه حاصل می شود و یا حضوری است که به حضور و وجود شیء به دست می آید؛ فلا بد من وجود شیء حتی یمكن العلم به بحضوره او بحصول صورته؛ یعنی حتماً باید چیزی باشد که علم به او تعلق گیرد، تا زمانی که شیء حاضر نباشد؛ با وجود و یا صورت، تعلق علم به آن محال است. این مطلب درباره ی انسان و چیزهای دیگری که مثل انسان است، از لحاظ درک مطلب واضح است. پس علم غیب منحصر برای خداوند است که علم او فراتراز حصولی و حضوری هست، نکته ی قابل توجه این که در محال بودن علم غیب برای انسان فرقی بین رسول و غیر رسول حتی خاتم پیامبران نیز نیست». (محسنی، ۱۳۸۱: ۱، ۴۷۱)

از عبارات فوق به دست می آید که علم ائمه در تمام مواضع خارجی و در تمام امور زندگی مردم قابل اثبات نیست و علم غیب و گسترده ی امام منوط به اعلام خداوند است، اما اگر خدا بخواهد یا در مقام اعجاز و کرامت باشد، می تواند از امور زندگی مردم اطلاع پیدا کند که از موضوع بحث خارج است.

لذا با قاطعیت می توان گفت از نگاه آیت الله محسنی پیامبر و ائمه ی معصومین دارای علومی هستند که هیچ کسی به جز آن ها از آن علوم برخوردار نیستند، یعنی ائمه ی معصومین داناترین مردمان بر روی کره ی زمین بودند و در شرایط کنونی نیز امام غایب، داناترین فرد در روی کره ی زمین می باشد؛ اما با این وجود، علم ائمه مانند علم خداوند نیست که متعلق به تمام اشیای ممکن در تمام عوالم و زمان ها و مکان ها باشد، یعنی به ماکان و مایکون و ما هوکائن.

یکی از بحث‌هایی که در مورد علم امام مطرح است، این است که آیا علم امام به صورت دفعی به آن‌ها داده شده است یا به صورت تدریجی؟ هرچند در میان علما کسانی هستند که علم ائمه را دفعی می‌دانند و در این باره به روایاتی تمسک می‌نمایند، ولی آیت‌الله محسنی در این باره می‌نویسد:

«هل علم النبى و الامام فاض عليهم دفعه او تدريجا و مستمرا؟ الحق هو الثانى لقوله ﷺ: رب زدنى علما و عملا و يقينا»؛ (محسنی، ۱۳۷۱: ۳۶۱) آیا علم پیامبر و ائمه دفعی است یا تدریجی و در طول حیات آن را کسب می‌کنند؟ حق این است که علم آن‌ها تدریجی است به دلیل درخواست آن‌ها بر افزایش علم از خداوند، یعنی وقتی پیامبر و امام از خداوند درخواست می‌کنند که پروردگارا! علم ما را زیاد کن؛ این درخواست تصریح دارد که پیامبر و امام چیزی را که ندارند درخواست می‌کنند، اگر داشته باشند و درخواست بکنند، این درخواست لغو خواهد بود. در تأیید این ادعا افزون بر دلیل فوق به آیه‌ای از قرآن کریم و روایات متواتر نیز استناد شده است:

«وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا»؛<sup>۱</sup> و خدا بر تو کتاب و حکمت نازل کرد و چیزهایی به تو آموخت که از این پیش نمی‌دانستی و خدا لطف بزرگ خود را بر تو ارزانی داشت. در این آیه تصریح شده است برای آن که خداوند بر تو علم و حکمت داده است و این فضل الهی است که شامل حال تو شده است، یعنی این که تو در ابتدا چیزی را نمی‌دانستی و خداوند به مرور به تو عنایت فرمود. در ادامه می‌نویسد: «و للروایة المتواترة الداله على العلم الحادث. فدعوى ان الامام واجد لتمام علمه المقدر له من حين ولادته او بلوغه او امامته بحيث لا يحصل له شىء باطل جزما»؛ (همان: ۳۶۲) روایاتی متواتر وجود دارد بر این که علم امام علم حادث است؛ یعنی زمانی نبوده و سپس به وجود آمده است، پس ادعای این که امام در ابتدای تولد، یا بلوغ و یا امامتش واجد تمام علوم مقدر است به قسمی که هیچ چیزی بر آن افزوده نمی‌شود، ادعای باطلی است قطعاً.

در جای دیگر می‌نویسد: «على ان العلم الحادث لا يصل الى الامام ابتداء بل بعد عرضه من قبل الروح على روح رسول الله ﷺ ثم الائمة الاموات ثم على الامام الحى»؛

(محسنی، ۱۳۸۱: ۴۶۹) علم حادث یعنی علم به موضوعات خارجی و جدید ابتداء از جانب خداوند به امام معصوم نمی‌رسد، بلکه یک مسیر را طی می‌کند و تدریجاً از جانب خداوند به پیامبر توسط جبرئیل و از طریق پیامبر به امام قبل تا به امام زنده می‌رسد.

از این عبارت نیز به خوبی فهمیده می‌شود که طبق دیدگاه آیت الله محسنی علم ائمه تدریجی است، یعنی این که برخی از علوم ائمه از لحاظ منبع و منشأ از مجرای پیامبر و جبرئیل است و برخی هم به مرور زمان، طبق نیاز و درخواست امام معصوم به آن‌ها افزوده می‌شود و این که در برخی روایات آمده است که ائمه بعد از انعقاد نطفه در رحم مادر چهل روز بعد همه چیز را می‌دانند و یا این که بعد از تولد دفعتاً به تمام ماکان و مایکون و ما هوکائن عالم اند، قابل قبول نیست.

روشن است که تدریجی بودن علم امام نیز می‌تواند، دلیلی دیگر بر عدم گستردگی علم اما باشد. وقتی که علم امام به مرور زمان برایش داده شود و به مرور به آن افزوده شود، طبیعی است که گسترده نیست؛ چون اگر گسترده باشد، اضافه شدن آن معنا ندارد.

#### ۴، ۵. ارادی بودن علم امام

مسئله‌ی دیگری که در حوزه‌ی علم امام مطرح است، ارادی بودن و فعلی بودن علم امام است. سوال مطرح در این جا این است که آیا علم امام ارادی است یا فعلی؟ یعنی این که آیا امام معصوم تمام علوم را بالفعل می‌داند یا اگر بخواهد و اراده کند می‌تواند به چیزی علم پیدا کند؟ قبل از پاسخ لازم است واژه‌های فعلی و ارادی توضیح داده شود. مقصود از «علم فعلی» در این جا وضوح و انکشاف بالفعل معلومات نزد عالم است. به این معنا که شخصی همواره و در همه حال از چنین علمی برخوردار بوده و نیازی به تأمل، توجه، اراده و امثال این‌ها ندارد؛ بنابراین علم فعلی (بالفعل) در برابر علم ارادی (بالقوه) است نه علم فعلی در مقابل علم انفعالی که در مورد ذات حق تعالی مطرح شده و منشأ فیضان در خارج است و مقصود از علم ارادی، علمی است که منوط به خواست و اراده‌ی شخص باشد که در برابر علم فعلی به کار می‌رود. آیت الله محسنی در این باره می‌نویسد: «معنی العلم الارادی ان الامام متی اراد فهم شیء یعلمه الله و لا یعلمه قبل الاراده ولیس المراد بالفعلی والحضورى ما هو المصطلح لاهل المعقول بل المراد بهما ما هو مقابل الارادی، من تفهم شیء بلا ارادته بل بافاضه الله تعالی ابتداءً». (محسنی، ۱۳۷۱: ۳۷۱)

طبیعی است کسانی که علم امام را نامحدود می‌دانند و معتقدند که امام در بدو تولد و حتی در شکم مادر به تمام امور آگاهی دارد، این عده علم امام را فعلی بدانند. برخی از علماء و بزرگان دین بر این باورند که بندگان برگزیده‌ی الهی، همواره از همه‌ی امور مربوط به گذشته، حال و آینده آگاهند و چیزی از رویدادهای جهان بر آنان پوشیده نمی‌ماند.<sup>۱</sup> از نظر این گروه احادیث فراوانی که ناظر به آگاهی امام از «علم ماکان و مایکون» می‌باشد و گستره‌ی علم غیب امام علیه السلام را بیان می‌دارد، تنها بر اساس این دیدگاه معنایی روشن می‌یابد. از منظر این گروه مقصود روایاتی که آگاهی امام را وابسته به خواست او می‌داند، نه این است که امام گاهی از اوقات نمی‌خواهد و در نتیجه نمی‌داند، بلکه این خواستن و دانستن همیشگی است. (مظفر، ۱۳۸۹: ۱۲۶)

این دیدگاه غالباً از سوی فلاسفه و عرفا مطرح شده و برای اثبات و تبیین آن به مبانی فلسفی و عرفانی خویش تمسک می‌جویند، در این میان فیلسوف الهی و حکیم ربانی، صدرالمتألهین شیرازی، با توجه به مشرب خاص خود که آمیخته‌ای از برهان و عرفان است، به بررسی این مسئله پرداخته است. به عقیده‌ی وی انبیا و اولیا صاحب نفوس قدسیه‌اند (شیرازی، ۱۴۱۰: ۳، ۳۰۲) و صاحب چنین نفسی به خاطر شدت نورانیت و تمامیت استعداد، جهانی عقلی است که همه‌ی موجودات عقلی و معانی در درون او موجودند. بر این اساس، نفس پاک نبی و ولی به علت صفای باطن، اگر بخواهد از غیب خبر دهد، درون خویش را مشاهده نموده و خبر از غیب عالم می‌دهد. چراکه هرآنچه در عالم عقل به وجود عقلی موجود است، در درون آن نفس قدسیه نیز به وجود عقلی موجود است، بدون کم و زیاد؛ (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳، ۲۶۵) اما عده‌ی فراوانی از علماء<sup>۲</sup> علم امام را فعلی نمی‌دانند. صاحب حقایق الاصول می‌نویسد: «والحق کون علم المعصوم ارادیا لا فعلیا حضوریا». (محسنی، ۱۳۷۱: ۳، ۳۷۰)

در این میان آیت‌الله محسنی قایل به تفصیل است و در این باره می‌نویسد: «نمی‌شود به نحو موجب‌ه‌ی کلیه حکم کرد و گفت: علم امام بتمامه فعلی است، چون برخی از معلومات حادث است؛ لذا معنا ندارد که علم ائمه به آن‌ها فعلی باشد و از طرف دیگر نیز

۱. برای آشنایی با دلایل عقلی و نقلی این دیدگاه، نک: علم الامام، مجموعه مقالات، به کوشش محمدحسین نادم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، اول، ۱۳۸۸، ص ۲۳.

۲. از جمله‌ی آن علماء شیخ صدوق و صاحب حقایق الاصول می‌باشد، به نقل از «علم امام» به کوشش محمدحسین نادم، ص ۲۴.

نمی شود گفت: تمام علم ائمه ارادی است، چون علم ائمه به برخی از امور به واسطه ی ارث و تعلیم از امام سابق یا به الهام از جانب خدای تعالی به واسطه ی روح القدس است که این نوع از علم در دایره ی علم ارادی مصطلح نمی گنجد. فالحق هو التفصیل، یعنی برخی از علوم ائمه فعلی است و برخی دیگر ارادی. (همان: ۳۷۱)

نکته ی قابل یادآوری این که تمامی علما و اندیشمندان برالفعل بودن دانش غیبی امام علیه السلام در بُعد تشریح اتفاق نظر دارند، چراکه به عقیده ی آن ها این علوم لازمه ی مقام امامت و ضروری آن است و امام باید همیشه و در همه حال از چنین علمی برخوردار باشد؛ (مظفر، بی تا: ۴۹) بنابراین اختلاف نظر در این مسئله برسر علوم غیبی فراتر از بعد تشریح است که آیا اطلاع امام علیه السلام از آن ها فعلی است یا ارادی؟ آیت الله محسنی در این باره می نویسد: «الظاهر من اخبار الجامعه و غیرها أن الاحکام الفقهیة من الحلال و الحرام کلها معلومه لهم تفصیلا و مذکوره فی الجامعه حتی ارش الخدش». (محسنی، ۱۳۷۱: ۳، ۳۶۶) یعنی تمام احکام فقهی و احکام شرعی به طور تفصیلی نزد ائمه معلوم است و در جامعه که نزد ائمه ی معصومین است آمده است. هر چند که درباره ی طول جامعه که در زبان روایات هفتاد ذراع آمده است ایشان تردید می کند، ولی اصل جامعه را می پذیرد. (همان: ۳۶۷)

### جمع بندی و نتیجه گیری

از مجموع مطالب گذشته به دست می آید که از نگاه آیت الله محسنی، ائمه ی معصومین علی رغم این که عالم ترین فرد زمان خود بوده اند، اما در عین حال علم آن ها محدود بوده است. آیات و روایات فراوانی وجود دارد که علم مطلق و غیب مطلق را از ائمه نفی می کند. هیچ آیه ای وجود ندارد که به صراحت اعلام کند که ائمه از علم غیب مطلق برخوردار باشند. از روایات نیز علم مطلق و نامحدود به تمام موضوعات خارجی استفاده نمی شود. گذشته از آیات و روایات، دلیل عقلی نیز وجود دارد که علم ائمه محدود است، تدریجی بودن علم امام و درخواست امام برافزایش علم خود نیز همین مدعا را تأیید می کند، در بحث ارادی یا فعلی بودن نیز ایشان قایل به تفصیل است؛ یعنی برخی علوم را برای امام ارادی و برخی را فعلی می داند. با توجه به ادله ی فوق، طبیعی است که ابعاد علم ائمه از نظر ایشان محدود می باشد و علم آن ها را شامل همه ی جزئیات و موضوعات خارجی نداند. ایشان درباره ی علم امام به زبان ها و لغات دنیا قایل به توقف است. تنها نکته ی قابل توجه در دیدگاه ایشان این است که امام را عالم به زمان مکان مرگش می داند.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. آشتیانی، میرزا محمد حسن (۱۴۲۵)، کتاب القضاء، (مصحح علی اکبر زمانی نژاد). ج ۱، قم: بی نا.
۲. انصاری، مرتضی بن محمد، نورانی، عبدالله (۱۳۹۴)، فرائد الاصول ج ۱، قم، انتشارات اسلامی.
۳. بحر العلوم، محمد مهدی (۱۳۶۳)، الفوائد الرجالیه، ج ۳، تهران، انتشارات مکتبه الصادق.
۴. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۹)، الخرائج و الجرائح، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی عجله الله تعالی فرجه الشریف.
۵. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴)، اوایل المقالات، بیروت: انتشارات دارالمفید.
۶. شیرازی، صدرالدین (۱۴۱۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، بیروت: انتشارات دار احیا التراث العربی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- ۸.
۹. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۱)، الاحتجاج، ج ۱، (ترجمه بهراد جعفری). تهران: انتشارات اسلامی.
۱۰. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳)، بحار الأنوار، ج ۴، یخشامات، (ترجمه موسی خسروی). تهران: انتشارات اسلامی.
۱۱. مظفر، محمد حسین (۱۳۵۶)، امامت از دیدگاه تشیع، (ترجمه حبیب الله رهبر اصفهانی). تهران: انتشارات علمی.
۱۲. صفار قمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، بی جا: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی النجفی.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، (مصحح حسین بحر العلوم)، قم، انتشارات المحبین.
۱۴. طباطبای، محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر علوم قرآن، ج ۱۸، قم: انتشارات اسلامی.
۱۵. غزنوی، جوادی (۱۳۸۷)، اندیشه های کلامی، فقهی و سیاسی آیت الله محسنی، قم: انتشارات وحدت بخش.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، اصول کافی ج ۵، تهران: انتشارات دار الکتب الإسلامیه.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷)، الکافی، (مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی). ج ۱، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۱۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، ج ۲۵، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۱۹. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (۱۳۹۲)، معجم الاحادیث المعتمره، ج ۱، قم: انتشارات ادیان.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، صراط الحق، ج ۳، قم: انتشارات ذوی القربی.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، مشرعه البحار، ج ۱، قم: انتشارات مکتبه عزیزی.
۲۲. مدرسی طباطبای، سید حسین (۱۳۸۶)، مکتب در فرایند تکامل، (ترجمه ایزدپناه). تهران: انتشارات کویر.
۲۳. مظفر، محمد حسین (۱۳۹۳)، علم الإمام، نرم افزار نور: کتابخانه کلام اسلامی.
۲۴. موسوی همدانی، محمد باقر (۱۳۷۴)، ترجمه المیزان، ج ۱۸، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۵. نادم، محمد حسین (۱۳۸۸)، علم امام، مجموعه مقالات: سال اول، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

## بررسی ضوابط تفسیری

### از منظر آیت الله محسنی رحمته‌الله‌علیه

حجت الاسلام محمدعلی شریفی

#### چکیده

کشف مقصود خداوند توسط تفسیر قرآن کریم، یکی از مسایل بسیار مهم در زندگانی هر انسان خدا پرست می باشد. هر مقدار کشف مقصود خداوند، روش مند و با ضوابط علمی مورد پسند عقل و شرع انجام شود، ما را بر فهم کلام خداوند نزدیک تر می کند؛ پس بحث از ضوابط و اصول تفسیری که ما را برای رسیدن به این مهم کمک می کند، از اهمیت خاص برخوردار می باشد. این نوشته که به هدف بررسی ضوابط تفسیری از منظر مرحوم آیت الله<sup>۱</sup> محسنی ارایه گردیده است، به روش توصیفی و در برخی موارد تحلیلی به فرجام رسیده و به این نتیجه دست یافته است که: تفسیر قرآن بدون رعایت ضوابط تفسیری، نه تنها مقصود خداوند را کشف نمی کند؛ بلکه گاهی عملیه‌ی مفسر از مصادیق روشن تفسیر به رأی می باشد. مرحوم آیت الله محسنی در حدود ۲۲ ضابطه‌ی تفسیری را ارایه کرده است. از مهم ترین ضوابطی که ایشان ذکر می کند، این است که تفسیر قرآن توسط: «روایات غیر معتبر، عدم رعایت ظهور عرفی، عدم ملاحظه‌ی سیاق آیات، پذیرش افراطی نظریه‌ی مفسران، دخیل کردن افکار فلسفی، کلامی و عرفانی، عدم تفاوت گذاری بین تفسیر تطبیقی و حصر مفهومی و عدم رعایت روش برقرار کردن سازش بین روایت و درایت» درست نمی باشد. در این نوشته تلاش شده است که هریک از ضابطه‌های مزبور، به طور دقیق و خلاصه توصیف گردد؛ سپس تحلیل و مستندسازی. واژگان کلیدی: تفسیر به رأی، روایات ضعیف‌السند، ضوابط تفسیری، آیت الله محسنی.

۱. گرچه در نوشته‌های علمی - پژوهشی مرسوم حذف عناوینی مثل آیت الله و امثال آن است؛ ولی بنده جرأت نتوانستم این عنوان را از کنار نام استاد معظم، حذف نمایم. العذر عند کرام الناس مقبول.



فهم مقصود خداوند علیم در قرآن کریم، یکی از مهم ترین اهداف جامعه‌ی انسانی - اسلامی است. بر همین اساس هر پژوهش‌گرو مفسری تلاش می‌کند، ضابطه‌مندترین بیان را برای فهم آیات شریفه، ارایه نماید. در این راستا، تفسیرهای متعددی نگاشته شده است و هر مفسری تلاش می‌کند، مقصود خداوند را برای مخاطبان قرآن کریم بیان نماید. سخن در این است که برای فهم مقصود خداوند متعال در قرآن کریم، کدام معیار و اصول خاصی وجود دارد یا این‌که هر مفسری طبق سلیقه و ذوق شخصی خودش، می‌تواند قرآن کریم را تفسیر نماید؟

بدون شک برای تفسیر قرآن کریم باید ضوابط و اصول خاصی در نظر گرفته شود. هیچ مفسری حق ندارد با محوریت ذوق و گرایش‌های شخصی خودش، آیات مبارکه را تفسیر نماید؛ زیرا غیر ضابطه‌مند بودن تفسیر باعث می‌شود که به جای فهم مقصود اصلی خداوند متعال، مفسر باورها و افکار خودش را بر قرآن تحمیل نماید.

منتها کلام در این است که چه نوع ضوابطی باید رعایت گردد؟ آیا تفسیر و یا تأویل قرآن با هر نوع روایتی ولو ضعیف‌السند، جایز است؟ می‌توان با یک روایت ضعیف یا برداشت عارفانه، برخلاف ظهور عرفی آیه برداشتی را به عنوان مقصود خداوند مطرح کرد؟ آیا تفسیرِ اطلاق یا عموم آیه توسط روایت معتبر در فرد یا مورد خاص، باعث زوال اطلاق و عموم آیه می‌گردد؟ آیا تا کنون مفسران قرآن کریم، ضوابط مشخصی را برای تفکیک تفسیر به رأی از تفسیر صحیح ارایه کرده‌اند؟ آیا در تعارض بین ظهور آیه و عقل، ضابطه‌ای وجود دارد؟ همچنین سوال‌های متعددی در این زمینه مطرح می‌باشد؛ اما پرسش اصلی که این نوشته به دنبال آن می‌باشد، این است که از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی، چه ضوابطی باید در تفسیر رعایت شود؟ روشن است که پاسخ به سوال اصلی باعث می‌شود که بخش زیادی از سوال‌های مطرح شده در تبیین مسأله، نیز پاسخ داده شود. مثلاً وقتی ثابت شود که از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی، تفسیر قرآن توسط روایت غیر معتبر، از مصادیق تفسیر به رأی است، جواب یکی از سوال‌های قبل روشن می‌گردد؛ هرچند ممکن است پاسخ برخی سوال‌ها به دست نیاید.

اصل تفسیر قرآن به معنای واقعی آن، از همان زمان نبی مکرم اسلام ﷺ مطرح بوده

است. منتها تفسیر به عنوان یک «علم مدوّن» طبق گفته‌ی برخی محققان از زمان امام علی علیه السلام آغاز شده است (مکارم، ۱۳۷۱: ۲۰)؛ اما فعلا کلام در این است که ضوابط تفسیری به عنوان یکی از مسایل مهم تفسیر، از چه زمانی آغاز شده است؟ تاجایی که نگارنده بررسی کرده است، هر مفسری در آغاز یا لابه لای مباحث تفسیری خودش، مطالبی را تحت عنوان «روش تفسیری» و امثال آن، بیان کرده است؛ ولی هیچ مفسری نوشته‌ی مستقلی را به عنوان اصول، روش و یا ضوابط تفسیری، ارایه نکرده است؛ اما در اواخر برخی مفسران تلاش کرده‌اند در ضمن مباحث شان، مسأله ضوابط تفسیری را نیز به طور پراکنده مطرح نمایند؛ ولی باز هم آن طوری که لازم است به این مهم توجه نشده است. به نظر نگارنده، یکی از محققانی که در این بخش توجه جدی داشته است، مرحوم آیت‌الله محسنی است. ایشان این ضوابط را تحت عنوان «رساله‌ی ضوابط تفسیری» مطرح کرده است که در ضمن چند اثر ایشان به چاپ رسیده است.

از بیان فوق معلوم شد که تحقیق در مورد ضوابط تفسیری، مخصوصا از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی، ضروری است؛ زیرا اولاً، اصل این مسأله در بین مفسران آن طور که بایسته است، انجام نشده است. ثانیاً، این ضوابط در آثار ایشان، به طور جامع و بایسته مطرح شده است و نیاز است همه‌ی این ضوابط موشکافی و زیر ذره بین نقد قرار گیرد. بعد از نقد و ابرام است که ضوابط تفسیری متقن به دست می‌آید. طرح مستقل این مباحث و نقد تک تک ضابطه‌ها باعث می‌شود که هم صحت و سقم آن ضابطه مشخص شود و هم در بین مفسران نسبت به پذیرش و عدم پذیرش آن ضابطه، توافق نسبی به دست بیاید. شاید خیلی از مفسران، برخی ضوابطی را که مرحوم آیت‌الله محسنی مطرح کرده‌اند، توجه نداشته باشند و به محض توجه، به رعایت یا نقد آن پردازند. به هر حال، در این نوشته تلاش می‌کنیم ان شاء الله بعد از بررسی مفاهیم دخیل در بحث، مهم‌ترین ضوابط تفسیری از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی را دست کم به گونه‌ای توصیفی مرور نماییم.

### ۱. مفهوم‌شناسی

مناسب است قبل از بررسی ضابطه‌های تفسیری، برخی واژگان را که نقش اساسی در بحث دارد، واکاوی نماییم:

## ۱.۱.۱. تفسیر

بررسی مفهوم لغوی و اصطلاحی واژه «تفسیر» در این نوشته مهم است؛ از این رو تا حد امکان به توضیح آن پرداخت می‌شود.

## ۱.۱.۱. تفسیر در لغت

تفسیر در لغت به معانی چون: «شرح کردن، بیان کردن، بیان و تشریح معنی و لفظ آیات قرآن، آشکار ساختن معنای سخن و برگرفتن نقاب از چهره» استعمال شده است. (فرهنگ معین، ذیل واژه تفسیر؛ فرهنگ عمید، ذیل واژه تفسیر؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۱۹)

همین مفهوم در منابع متعدد لغوی ذکر شده است. به طور نمونه برخی‌ها فرموده‌اند: «فسر: ایضاح و تبیین. «فَسَّرَ الشَّيْءَ بَيِّنَةً وَأَوْضَحَهُ» تفسیر نیز بدان معنی است با مبالغه. «فسر الطَّيِّب» آن‌گاه گویند که دکتربه بول مریض برای استعمال مریض نگاه کند. تفسیر قرآن نیز از این معنی است که مراد خدا را بیان و روشن می‌کند و آن اگر مبتنی به قرآن و سنت قطعیه باشد، یعنی قرآن را با قرآن و حدیث مقطوع تفسیر کند درست و صحیح است». (قرشی، ۱۴۱۲: ۵، ۱۷۵؛ رک: مصطفوی، ۱۴۰۲: ۹، ۸۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۶)

از مجموع آنچه در لغت ذکر شده، می‌توان به دست آورد که عنصر اصلی در تفسیر، بر طرف کردن ابهام، شرح و توضیح است؛ تا مقصود اصلی کلام خداوند روشن گردد. بر همین اساس است که هرگاه مثلاً شخصی در محکمه به طلاق زن خودش اقرار کند و مشخص نباشد که کدام یک از خانم‌هایش را قصد کرده است؛ حاکم و قاضی از شخص اقرارکننده، تفسیر کلامش را می‌خواهد تا مقصود خودش را به طور واضح بیان نماید. خود قرآن کریم نیز در یک مورد واژه «تفسیر» را به کار برده است، در آن جا که می‌فرماید: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً وَ لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيرًا»؛ «کافران گفتند: چرا قرآن یک جا بر او نازل نمی‌شود؟ ما قرآن را تدریجاً نازل کردیم تا قلب تو را محکم داریم و آن را به صورت آیات جداگانه و آرام، اما پشت سرهم بر تو وحی کردیم. آن‌ها هیچ مثلی برای تو نمی‌آورند و هیچ بحث و سخنی را برای تضعیف دعوت تو طرح نمی‌کنند؛ مگر این‌که ما سخن حقی را که دلایل سست آن‌ها را درهم می‌شکنند و به

قاطع ترین وجهی به آن ها پاسخ می گوید در اختیار تومی گذاریم و تفسیر بهتر و بیانی جالب تر برای تومی گوئیم. (مکارم، ۱۳۷۴: ۱۵، ۷۹)

### ۲، ۱، ۱. تفسیر در اصطلاح

در اصطلاح مفسران، برای تفسیر تعریف های متعددی ارایه شده است. به عنوان نمونه به چند تعریف اشاره می کنیم:

طبق آنچه به فخر رازی نسبت داده اند تفسیر عبارت از: «علمی است که می خواهد مراد خدا را از قرآن مجید روشن کند». (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱، ۲)

برخی دیگر گفته اند: «تفسیر علمی است که به وسیله ی آن، کتاب نازل بر قلب محمد ﷺ دانسته می شود و با شناسایی اسباب نزول آیات و ناسخ و منسوخ و در دست داشتن قواعد صرف و نحو و قرائت می توان معانی و احکام و حکم آن را فهمید». (همان) همچنین در تعریف آن گفته شده است: «تفسیر شناختن کلام خدا است از نظر قرآن بودن و دلالت آن بر آنچه به طور یقین و یا به صورت گمان مراد و مقصود خدا است». (همان) همچنین برخی محققان تعریف های متعددی را برای تفسیر نقل می کنند که نیاز به تکرار شان نیست. (نجارزادگان، ۲۱: ۱۳۸۳)

همچنین برخی دیگر از محققان گفته اند، کسی می تواند مفسر قرآن کریم باشد که به قواعد مدون چندین علم آشنا باشد؛ تا جایی که برخی ها فراگیری علوم ذیل را در تفسیر لازم دانسته اند: «نحو؛ صرف؛ اشتقاق؛ معانی؛ بیان؛ بدیع؛ قرائت؛ اصول دین؛ اصول فقه؛ اسباب نزول؛ قصص؛ ناسخ و منسوخ؛ فقه؛ آگاهی و احاطه به خصوص احادیثی که مجملات و مبهمات قرآن را بیان می کند و علم موهبت». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳، ۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳، ۱۱۹) این بزرگان فرموده اند، اگر کسی این دانش ها را نداند و قرآن را تفسیر نماید، تفسیر به رأی خواهد بود.

هر چند در تعریف های ذکر شده، به گونه ای تفسیر به رأی، از تفسیر صحیح تفکیک شده است؛ ولی بهتر است برای تفکیک تفسیر درست از تفسیر به رأی، آن را چنین تعریف نماییم: «تفسیر عبارت است از کشف، توضیح و بیان مقصود خداوند متعال در قرآن کریم با در نظر داشت ظهور عرفی آیات مبارکه، روایات معتبر و ضابطه های معین دیگر؛ بدون تحمیل کردن هر نوع طرز فکر و باورهای شخصی تفسیرکننده در مفهوم آیات شریفه»؛ بر

اساس این تعریف کسی حق ندارد با توجه به قوانین مسلم فلسفی، از ظاهر آیات قرآن کریم دست بردارد. به طور نمونه آیه‌ی مبارکه می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>۱</sup>، ظاهر و اطلاق آن بر این معنا دلالت می‌کند که از خدای تبارک و تعالی در آن واحد می‌تواند اشیای کثیر صادر شود؛ در نتیجه نمی‌توانیم بر اساس «قاعده الواحد» بگوییم مراد از «شیئاً» فقط عقل اول، معلول اول یا صادر اول است (لنکرانی، ۱۳۹۹: ۱۲)؛ مگر این که یک دلیل معتبر و یا روایت معتبر بر آن دلالت نماید. بلی! دخالت عقل به عنوان یکی از ارکان تفسیر مطرح است؛ ولی این غیر از تحمیل کردن افکار مخصوص فیلسوفان، عارفان یا صوفیان، در فهم قرآن کریم می‌باشد. با توجه به مجموع تعریف‌های ارائه شده از منظر دانشمندان شیعه و سنی برای تفسیر، می‌توان نتیجه گرفت که تفسیر دست کم دارای دو شاخصه‌ی ذیل است:

الف. تفسیر در حیطه‌ی الفاظ و ظواهر قرآن برای درک مراد و مقصود خداوند می‌باشد. بنابراین، هرگاه دانشمندی تمام هدفش این باشد که با آیات قرآن باور و اعتقاد شخصی خودش را به کرسی بنشاند، تفسیر نیست.

ب. تفسیر در جایی صدق می‌کند که نوعی ابهام در کلام احساس شود و مفسران ابهام را از کلام خداوند کشف نمایند. بنابراین، در جایی که مراد از آیات به طور کامل واضح باشد، تفسیر اصطلاحی صدق نمی‌کند. (نجازادگان، ۱۳۸۳: ۲۲)

## ۲.۱. تأویل

باتوجه به مهم بودن بحث تأویل در آیات مبارکه و ریشه‌ای بودن این بحث، مناسب است معنای لغوی و اصطلاحی آن را به طور مختصر مرور نماییم.

### ۱-۲-۱. تأویل در لغت

تأویل از ریشه «اول» است. اکثر لغت‌شناسان اول را به رجوع و بازگشت معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱، ۳۲؛ اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۹؛ قرشی، ۱۴۱۲: ۱، ۱۴۱؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۵، ۳۱۲)؛ اما احمد بن فارس معنای متفاوتی را بیان می‌کند که خلاصه‌اش را عرض می‌کنیم. ایشان می‌فرماید اول دارای دو اصل است:

الف. ابتدای امر؛ واژه‌ی اول به معنای آغاز از این اصل مشتق شده است.  
 ب. انتهای امر. (احمد بن فارس، ۱۴۰۴: ۱، ۱۵۸) طبق این معنا، تأویل در مورد هر کلامی از جمله قرآن کریم، ممکن است یکی از این دو معنا را داشته باشد: یکی به معنای ابتدای امر؛ در این فرض آن چه متکلم قبل از سخن گفتن قصد کرده است، اطلاق می‌شود و آن را مراد متکلم می‌نامیم. دیگری تأویل به معنای انتهای امر است؛ در این صورت به تحقق مفاد کلام اطلاق می‌شود. بنابراین، تأویل قرآن طبق معنای اول؛ یعنی مراد خداوند از آیات قرآن. طبق معنای دوم؛ یعنی وقوع وعده‌ها و وعیدهای قرآن کریم. البته توجه به این نکته نیز ضروری است که طبق گفته‌ی برخی محققان (شاکر، ۱۳۸۱: ۲۰-۱۹) تأویل در قرآن کریم در هفده مورد به کار رفته است و همه‌ی این هفده مورد به سه دسته‌ی ذیل قابل تقسیم است:

الف. تأویل کلام: این مفهوم در آیات متعدد به کار رفته است. (آل عمران / ۷؛ اعراف / ۵۳؛ یونس / ۳۶)

ب. تأویل رؤیا: تأویل رؤیا نیز در آیات متعدد به کار رفته است. (یوسف / ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۱۰۰ و ۱۰۱)

ج. تأویل فعل: (کهف / ۷۸، ۸۲؛ نساء / ۵۹؛ اسراء / ۳۵). (شاکر، ۱۳۸۱: ۲۰-۱۹)  
 از مجموعه‌ی آن چه بیان شد، به این نتیجه می‌رسیم که مفهوم لغوی تأویل همان رجوع و برگشت دادن است؛ هر چند معنای جامع و مناسب برای تأویل، همان دو معنای است که مرحوم صاحب مقایس، ذکر کرده است.

## ۲.۲.۱. تأویل در اصطلاح

در معنای اصطلاحی تأویل بین دانشمندان تفاوت‌های جدی به چشم می‌خورد که فرصت پرداختن به همه‌ی آن‌ها نیست. در این جا دو معنای مهم تأویل را که برخی محققان ارایه کرده‌اند، مرور می‌کنیم.

یک. توجیه متشابه به یک وجه صحیح؛ ایشان فرموده‌اند: «اما تأویل المتشابه فهو بمعنی توجیهه حیث یقبله العقل و یرتضیه الشرع و هذا قد یكون فی عمل متشابه»؛ تأویل آیات متشابه عبارت است از توجیه آن به گونه‌ای که مورد قبول عقل و مورد پسند شرع باشد و این توجیه گاهی در فعل نیز می‌باشد. (معرفت، ۱۴۲۷: ۱۳)

بنابراین، هرگاه کلام و یا عملی متشابه و شبهه برانگیز باشد و کسی آن را بوجه صحیحی حمل کند؛ به گونه‌ای که شک و شبهه را از آن برطرف کند، آن را تأویل نام می‌گذارند. به طور مثال کارهای حضرت خضر علیه السلام برای حضرت موسی علیه السلام شبهه برانگیز بود و بعد از توضیحات حضرت خضر، این شبهه رفع گردید. این توجیه حضرت خضر راجع به سوراخ کردن کشتی، کشتن جوان و ترمیم دیوار، تأویل این اعمالش به شمار می‌رود.

در مورد آیات متشابه وقتی گفته می‌شود نیاز به تأویل دارد، مقصود همین معنا و مفهوم می‌باشد. بر همین اساس مرحوم معرفت بعد از توضیحاتی نتیجه می‌گیرند که تأویل در باب متشابهات نوعی تفسیر است که برای رفع ابهام از آیه ضمیمه می‌شود. (همان، ۱۴)

دو. تأویل به معنای تبیین مفهوم عام برای آیه / بطن در مقابل ظهر: خلاصه‌ی سخن ایشان این است که این معنای تأویل شامل همه‌ی آیات قرآن می‌شود و مراد از بطن معنای کلی است که شامل همه‌ی زمان‌ها و مکلفان می‌گردد. دلیل این‌که این معنای عام را بطن نام‌گذاری کرده‌اند این است که این نوع معنا از ظاهر به دست نمی‌آید و در بطن آیات مبارکه نهفته است. (همان، ۳۳-۳۴) بر اساس این معنای تأویل، آیاتی که شأن نزول خاص دارند یا در مورد افراد و یا واقعه‌ی خاص نازل شده‌اند و در ظاهر به این موارد اختصاص دارند به همه‌ی زمان‌ها و مکلفان تعمیم داده می‌شود. با توجه به دقیق و فنی بودن تأویل آیات قرآن کریم، سوال اساسی این است که تأویل قرآن کریم دارای معیار مشخصی هست یا خیر؟ آیا جایز است مفسر و یا دانشمندی بر اساس برداشت خودش، آیات قرآن را تأویل ببرد؟ بدون شک، تأویل نیاز به دلیل معتبر دارد و هرکسی حق ندارد با برداشت‌های شخصی، آیات را تأویل ببرد. بر همین اساس است که مرحوم آیت‌الله محسنی در این زمینه می‌فرماید: «... تأویل بردن قرآن بر خلاف ظاهر و یا نصوص الفاظ قرآن - همان‌گونه که در جلد ۱ «حدود الشریعه فی محرماتها» نوشته‌ام، حرام است و عمل به متشابهات قرآن ممنوع و گمراه‌کننده است. مفسر 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 ذکر نکند و روایات ضعیف یا مجهول‌السند؛ مانند آرای مفسرین متقدمین و یا متأخرین، قابلیت اعتماد را در تفسیر آیات قرآن ندارند...».

(محسنی، ۱۳۹۶: ۳، ۱۴۸) می‌توان ادعا کرد که در مقام تئوری و نظریه پردازی، هیچ مفسری،

تأویل آیات را بدون دلیل و ضابطه‌ی خاص، جایز نمی‌دانند؛ ولی متأسفانه در عمل آن را رعایت نمی‌کنند و تعداد زیاد از مفسران - اعم از مفسران شیعه و سنی - با تکیه به مبانی فلسفی، عرفانی و برداشت‌های ظنی‌شان، آیات خدا را تأویل می‌برند. لذا برخی محققان از جمله مرحوم معرفت برای تأویل آیات مبارکه سه تا ضابطه یا شرط مهم را ذکر می‌کند تا از تأویلاتی که منجر به تفسیر به رأی می‌شود، اجتناب شود. (معرفت، ۱۴۲۷: ۳۹؛ معرفت، ۱۳۸۷: ۳۳، ۱)

### ۳. ۱. تفسیر به رأی

واژه «رأی» در لغت به معنای اعتقاد می‌باشد. در اصطلاح محدثان به معنای قیاس نیز به کار می‌رود؛ از این رو به قیاس‌کنندگان، اصحاب‌الرأی هم می‌گویند. واژه‌ی رأی شامل هر نوع اعتقاد می‌باشد؛ اعم از این‌که از طریق عقل به دست بیاید یا از غیر آن؛ مطابق با واقع باشد و یا اعتقاد جازم غیر مطابق با واقع.

واژه‌ی «رأی» در حدیث‌های نهی‌کننده از تفسیر به رأی، به معنای باور و دیدگاهی است که شخص آن را بر اثر تلاش فکری‌اش برگزیده است. (نجارزادگان، ۱۳۸۳: ۴۱-۴۲)

چنان‌که برخی محققان گفته‌اند (همان) روایات دال بر حرمت تفسیر به رأی در مصادر فریقین، در حد استفاضه یا تواتر می‌باشند. در بین این روایات، روایتی که از نظر سند معتبر باشد نیز وجود دارد؛ مانند روایت ریان از امام رضا علیه السلام که چنین نقل شده است: «التوحید والعیون والامالی: عن ابن المتوکل عن علی عن ابیه عن الریان عن الرضا علیه السلام عن آبائه عن امیرالمؤمنین علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: قال الله جل جلاله: مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بَرَأْيِهِ كَلَامِي وَمَا عَرَفَنِي مَنْ شَبَّهَنِي بِخَلْقِي وَمَا عَلَى دِينِي مَنْ اسْتَعْمَلَ الْقِيَّاسَ فِي دِينِي»؛ ایمان نیاورده است به من، کسی که کلام مرا با رأی خودش تفسیر کند...».

(محسنی، ۱۴۳۴: ۱، ۱۰۲)

در بین فریقین دو برداشت عمده از احادیث مزبور وجود دارد. تعداد اندک‌شان با استناد به روایات مذکور، تفسیر قرآن را به طور مطلق نهی کرده‌اند و هر نوع تلاشی برای استنباط از قرآن کریم، بدون قول معصوم را حرام می‌دانند. منشأ این باور را چنین ذکر کرده‌اند که هر نوع برداشت و استنباط مفسران ظاهر آیات، آمیخته با نظر و باور مفسر است. همین که پای رأی در میان آمد، نهی به آن تعلق می‌گیرد؛ اعم از این‌که آن رأی و باور از راه



درست به دست آمده باشد یا از راه نادرست؛ ولی اگر مفسر تنها به مآثور اکتفا کند، تفسیرش بر مبنای علم خواهد بود. (نजारزادگان، همان: ۴۴) روشن است که این برداشت که منسوب به اخباریین است، مبنای علمی ندارد و محققان به طور مفصل آن را نقد کرده‌اند و اکثر دانشمندان شیعه و سنی بر این باورند که مفهوم این روایات، نفی مطلق تفسیر نیست؛ اما این که مفهوم و دایره‌ی دقیق تفسیر به رأی چیست؟ در بین دانشمندان اختلاف است که بررسی آن‌ها، نیاز به نوشته‌ی مستقل دارد. آنچه مورد نیاز می‌باشد این است که دست کم از منظر دانشمندان شیعه، یک معیار مشخصی برای تفسیر به رأی ارایه نماییم. مرحوم شیخ انصاری در ردّ اخباریین و مفهوم تفسیر به رأی می‌فرماید که تفسیر به رأی به دو معنا بر می‌گردد:

الف. حمل لفظ برخلاف معنای ظاهری آن و یا حمل آن بر یکی از معانی محتملی که برای لفظ داده می‌شود، بدون دلیل و تنها به خاطر رجحانی است که به ذهن کوتاه و اندیشه‌ی ناچیز شخص خطور می‌کند و این معنا برای تفسیر به رأی با روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است، تأیید می‌شود. آن جا که می‌فرماید: مردم در متشابهات (قرآن) هلاک شدند؛ چون معنایش را ندانستن و به حقیقتش پی نبردند و تنها از جانب خود تأویلی ساختند و از پرسش اوصیا، احساس بی‌نیازی کردند. (انصاری، بی‌تا: ۱، ۵۸)

ب. حمل لفظ بر معنای عرفی یا لغوی که در آغاز به ذهن می‌آید، بدون تأمل و درنگ در ادله‌ی عقلی و یا فحص در قراین نقلی؛ مانند آیات دیگری که دلالت برخلاف این معنا دارد و یا اخباری که در مقام بیان مراد آیه است و یا ناسخ و منسوخ آیه را روشن می‌کند. نهی در این اخبار متوجه کسانی‌اند که خود را با کتاب خدا از اهل بیت بی‌نیاز می‌دانند.

با توجه به گفته‌ی مرحوم شیخ و مفهوم واژه‌ی رأی در احادیث که به معنای مطلق باور است. تفسیر به رأی، عبارت است از تفسیر و تطبیق قرآن بر اساس باور شخص مفسر؛ چنان‌که مشاهده کردیم تعبیر در روایت معتبر این بود که «من فسر کلامی برأیه» این «با» در روایت یا به معنای سببیت است یا به معنای استعانت. اگر به معنای سببیت باشد، مفهومش این است که این تفسیرکننده به سبب رأی خاصی که انتخاب کرده به تفسیر آیه می‌پردازد و آیه را طبق آن برداشت خود معنا می‌کند. روشن است که این مفسر در صدد کشف مقصود خداوند نیست؛ بلکه در مقام تأیید دیدگاه خویش است و آیات قرآن را دلیل

گفته‌های خودش قرار می‌دهد.

اگر «با» به معنای استعانت باشد، معنایش این است که مفسر به جای تفسیر آیات به کمک قواعد محاوره و ضوابط دیگر تفسیری، به کمک رأی خود، آیات را تفسیر می‌کند. این مفسر نیز در صدد فهم مراد خداوند نیست.

خلاصه‌ی حرف این‌که هرگاه هدف اساسی مفسر در تفسیر و تأویل آیات مبارکه، کشف مقصود خداوند باشد، بر اساس ضوابط تفسیری، تفسیر به رأی نیست؛ ولی هرگاه هدف اساسی مفسر تحمیل اندیشه‌های شخصی باشد و آیات قرآن را براندیشه‌ی خودش، بدون در نظر گرفتن ضوابط تطبیق کند، این نوع تفسیر مورد نهی اخبار تفسیر به رأی خواهد بود. (نجار زادگان، ۴۹-۵۰) به تعبیر برخی محققان «خطرناک‌ترین روش در تفسیر قرآن این است که به جای شاگردی در مکتب قرآن، ژست معلمی را در برابر این کتاب بزرگ آسمانی به خود بگیریم؛ یعنی به جای استفاده از قرآن بکوشیم افکار خود را بر قرآن تحمیل کنیم و پیش داوری‌هایی که مولود محیط، تخصص علمی، مذهب خاص، و سلیقه‌ی شخصی ما است، به نام قرآن و به شکل قرآن عرضه کنیم... این طرز بهره‌برداری از قرآن تفسیر نیست، تحمیل است؛ به داوری طلبیدن نیست، داوری کردن است؛ هدایت نیست، ضلالت است و سرانجام دگرگون ساختن همه چیز و تفسیر به رأی است». (مکارم، ۱۳۷۱: ۲۲) با توجه به روشن شدن مفاهیم کلیدی بحث، اکنون مهم‌ترین ضوابط تفسیری را از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی، بررسی می‌کنیم.

## ۲. ضابطه‌های مهم تفسیری از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی

کارنامه‌ی عملی دانشمندان در منقح کردن قواعد ادبیات عرب، اصول فقه... به مراتب بیشتر از قواعد تفسیری می‌باشد؛ در حالی که کاربرد آن، به مراتب بیشتر از ادبیات عرب می‌باشد. با توجه به اهمیت این مسأله، مرحوم آیت‌الله محسنی در حدود ۲۲ ضابطه‌ی تفسیری را بیان کرده‌اند؛ اما با توجه به تداخل برخی این ضوابط و محدود بودن نگارنده به رعایت صفحه‌های تعیین شده نوشته، هفت تا ضابطه‌ی مهم تفسیری را از منظر ایشان مرور می‌کنیم. ان شاء الله خداوند برای نگارنده توفیق بدهد تا برخی ضوابط باقی مانده نیز در فرصت دیگر، بررسی گردد.

## ۱،۲. رعایت ظهور عرفی الفاظ قرآن کریم

یکی از ضوابطی را که مرحوم آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه ذکر می‌کند، معیار قرار دادن ظاهر الفاظ قرآن کریم است. (محسنی، ۱۳۸۴: ۸۵؛ محسنی، ۱۳۹۶: ۱، ۲۲) می‌توان ادعا کرد که هیچ مفسری دست کم در مقام نظریه پردازی، نمی‌تواند این اصل و ضابطه را در تفسیر نادیده بگیرد. منتها سوال این است که مقصود از ظاهر کدام نوع ظهور است؟ آیا مقصود ظهور عرفی است یا هرکسی طبق هر معیاری برایش ظهور ثابت شود، قابل تمسک است؟ مرحوم آیت‌الله محسنی این ضابطه را مقید می‌کند به ظهور عرفی؛ یعنی اساس تفسیر آیه باید بر اساس آن نوع ظهوری باشد که عرف آن را می‌فهمد. بنابراین، اگر مفسری بر اساس مشرب فلسفی، عرفانی و... نسبت به آیه مبارکه‌ای، ادعای ظهور نماید؛ لیکن عرف از آیه چنین ظهوری را نفهمد، این نوع ظهور برای کشف مقصود خداوند ارزش ندارد. مرحوم فاضل لنکرانی نیز تصریح دارند یکی از اصول تفسیر، ظاهر کتاب خدا است. مقصود از ظاهر، آن نوع ظهوری است که عارف به زبان عربی فصیح آن را از لفظ می‌فهمد. این نوع ظهور تا زمانی که دلیل عقلی و نقلی برخلاف آن قایل نگردد، از حجیت برخوردار می‌باشد. (لنکرانی، بی‌تا: ۱۶۰)

دلیل این ضابطه؛ یعنی حجیت ظواهر در اصول، به طور مفصل بحث شده است. مرحوم آیت‌الله محسنی به عصاره‌ی این دلیل اشاره کرده می‌فرماید: «ظواهر أَلْفَاظ 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 می‌دارد». (محسنی، ۱۳۹۶: ۱، ۲۲) یکی از امتیازهای مرحوم آیت‌الله محسنی این است که در عمل نیز مقید به ضابطه‌ی ذکر شده می‌باشد. تاجایی که نگارنده به روش ایشان آگاهی دارد، همیشه تلاش می‌کردند در استنباط از آیات، ظهور عرفی آن، به طور جدی رعایت شود. هرکس به نوشته‌ها؛ مخصوصاً آثار تفسیری ایشان مراجعه کند، این روش در بهره‌گیری از آیات، به طور آشکار، قابل لمس است. لذا یکی از سفارش‌های ایشان مراجعه و مطالعه‌ی تفسیرهایی بود که ظهور عرفی آیات را به طور جدی رعایت می‌کنند.

## ۲،۲. تفسیر قرآن با روایات معتبر

هرچند ایشان این را در یک شماره‌ی جدا ذکر نکرده است؛ ولی از نحوه‌ی بیان معلوم است که آن را یکی از ضوابط مهم تفسیر می‌داند. مرحوم آیت‌الله محسنی نسبت به

ضابطه‌ی مزبور، سه مطلب مهم و طلایی را ذکر می‌کند:

الف. در تفسیر قرآن باید از روایات منقول از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه‌ی معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام استفاده گردد. منتها روایت وارده در تفسیر آیه‌ی مبارکه یا با سند معتبر نقل شده باشد و یا از قراین خارجی به صدور آن روایت اطمینان حاصل گردد.

ب. تفسیر قرآن کریم با روایاتی که از منظر سند ضعیف‌اند، تفسیر کلام خداوند به سخنان راویان بی‌سواد و مجهول‌الحال و احتمالاً دروغ‌گو می‌باشد که مصداق زشت تفسیر به رأی است و از نظر فقهی جایز نمی‌باشد.

ج. جمعی از مفسران، آیات شریفه را توسط روایات ضعیف‌السند تفسیر کرده‌اند و خیال می‌نمایند که قرآن را به سنت تفسیر کرده‌اند و از تفسیر به رأی خودداری نموده‌اند!... 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. 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، ۱۳۹۶: ۲۲)

بر اساس همین ضابطه، مرحوم آیت‌الله محسنی نسبت به برخی از تفسیرهایی که امروزه به عنوان مهم‌ترین تفسیر در بین شیعیان مطرح است، نقد مهمی را ارائه می‌کند. بارها از زبان ایشان شنیده می‌شد که «تفسیر نمونه» و تفسیر «المیزان» با همه خوبی‌های که دارند، یکی از مشکلات اساسی‌شان، نقل روایات ضعیف‌السند می‌باشد. هرچند نگارنده برحافظه‌ی خود به طور کامل اعتماد ندارد؛ ولی در این جا از قراین مشخص است که مقصود استاد معظم از «یکی از مفسرین معاصر» مرحوم علامه طباطبایی می‌باشد؛ زیرا اولاً از ایشان به فیلسوف متدین تعبیر کرده است. ثانیاً، فرموده است که این معاصر، خبر واحد را فقط در احکام فرعی حجت می‌داند. ثالثاً، می‌فرماید این معاصر حُسن و قبح عقلی را در آخرت حجت نمی‌داند. از مجموع این مشخصات، انسان مطمئن می‌شود که مقصود استاد معظم، صاحب تفسیر المیزان است؛ زیرا مرحوم آیت‌الله محسنی در موارد متعددی مبنای علامه را در حجیت خبر واحد و حسن و قبح عقلی، نقد کرده است که بررسی‌شان نیاز به یک نوشته‌ی مستقل دارد. (محسنی، ۱۳۹۶: ۲، ۵۲؛ محسنی، ۱۴۲۳: ۲، ۳۰۴)

همچنین ایشان در برخی جاها از این دو مفسر به طور صریح نام برده است از جمله

می‌فرماید: «آنچه در این چند صفحه در مورد ولادت موسی از یک تفسیر دیگر نقل شد، بسیار جالب بود؛ ولی خوانندگان این کتاب باید متوجه باشند همه‌ی احادیثی را که مؤلفین این تفسیر (تفسیر نمونه) نقل کرده بودند، از نظر اسانید فاقد اعتبار است و نگارنده ضمانتی در برابر آن‌ها ندارد.... به هر حال صاحب المیزان مانند جمع دیگر به این پندار است که خبر واحد فقط در فقه حجت است و در غیر آن حجت نیست. نویسندگان تفسیر نمونه مطلق روایات را نقل می‌کنند و معلوم است که خبر مجهول و ضعیف لیاقت تفسیر قرآن را ندارد». (محسنی، ۱۳۹۶: ۲، ۱۹۵)

خواننده‌ی عزیز! وقتی مفسرانی مثل مرحوم علامه و حضرت آیت‌الله مکارم (دام‌ظله) در عمل این ضابطه را رعایت نکرده باشند، وضعیت خیلی از تفسیرهای دیگر برای مان، روشن می‌گردد. لذا یکی از ضوابط مهم تفسیر که باید در عمل نیز رعایت گردد، تفسیر قرآن توسط روایت معتبر می‌باشد؛ اعم از این که از نظر سند معتبر باشد و یا از راه قراین خارجی اطمینان به صدور آن پیدا شود.

در بررسی سخنان مرحوم آیت‌الله محسنی در این مورد، می‌توان گفت که در فرض نیاز به تفسیر روایی، باید مراد خداوند متعال توسط روایت معتبر کشف شود؛ زیرا توسط روایات ضعیف که حجیت‌شان ثابت نیست، نمی‌توان مطلبی را به خداوند نسبت داد. به ویژه اخباری که در تفسیر آیات مبارکه وارد شده‌اند، اکثرشان جعلی می‌باشند. طبق گفته‌ی برخی محققان، یکی از آفات تفسیر روایی، همین جعل احادیث است که برخی‌شان به خاطر اهداف شوم جعل شده‌اند و بعضی دیگرشان به خاطر حُسن نیت توأم با جهالت، وضع گردیده‌اند. (معرفت، ۱۳۸۷: ۱، ۱۲۹)

اما کلام در این است که مرحوم آیت‌الله محسنی، تفسیر توسط روایات ضعیف را یکی از مصادیق تفسیر به رأی شمرده‌اند. آیا می‌توان به شخصیت‌هایی مثل مرحوم علامه و آیت‌الله مکارم (دام‌ظله) در مواردی که روایات ضعیف را نقل کرده‌اند، تفسیر به رأی را نسبت داد؟!

با توجه به مباحث مطرح شده در مفهوم‌شناسی «رأی» در پاسخ می‌توان گفت که هرگاه هدف اساسی در نقل احادیث ضعیف، تأیید و تثبیت باور خود مفسر باشد، می‌توان آن را از مصادیق روشن تفسیر به رأی حساب کرد؛ زیرا در مفهوم‌شناسی گفتیم هرگاه مفسر تلاش

نماید اعتقادی را که از هر طریق به دست آورده است، بر قرآن تحمیل کند و به نحوی با چینش آیات و روایات ضعیف وارده در تفسیر آن، باور خودش را به کرسی بنشانند، از مصادیق واضح تفسیر به رأی می‌باشد.

اما اگر نقل روایات ضعیفی که در تفسیر یا تأویل آیه وارد شده‌اند، با هدف مزبور توأم نباشد؛ بلکه هدفش صرفاً نقل این روایات باشد؛ تا بتواند به کمک شان مقصود کلام خداوند را واضح سازد، بدون شک از مصادیق تفسیر به رأی نخواهد بود. با توجه به توضیح فوق و مقام علمی مرحوم علامه و مکارم شیرازی (دام ظلّه) می‌توان گفت هرگاه در موردی ثابت شود که روایت وارده در تفسیر یا تأویل آیه‌ی مبارکه، از منظر خود این بزرگان، ضعیف می‌باشد و از قراین به صدور آن اطمینان پیدا نکرده‌اند، هدف شان از ذکر روایت ضعیف، فقط کمک‌گرفتن از آن‌ها برای فهم مقصود خداوند است نه تحمیل رأی و اندیشه‌ی خودشان! والله العالم.

### ۲.۳. اعتدال در اخذ آرای مفسران

یکی دیگر از ضوابط تفسیر از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی، میانه روی در اخذ نظریات مفسران است. به این بیان که هر مفسری نباید در هنگام تفسیر، در اخذ نظر مفسر دیگر افراط و تفریط داشته باشد؛ بلکه لازم است هر جا مفسری بر اساس ضوابط و مبنای متقن، معنایی را ذکر می‌کند، آن را اخذ نماید و از استبداد رأی پرهیز نماید؛ اما در جایی که مفسری بدون دلیل معتبر، آیات مبارکه را تفسیر نماید، باید از پذیرش نظریه‌ی آن پرهیز کرد؛ اعم از این که از قدمات باشد یا از متأخرین؛ زیرا فرض این است که شخص مفسر و یا نویسنده‌ی یک تفسیر، مقلد نیست؛ بلکه خودش با ضوابط مشخص دنبال فهم کلام خداوند است. نباید مثل جمعی از مفسران، نظریات قدماتی از مفسران را مثل آیات قرآن پذیرفت. این ضابطه از منظر ایشان خیلی مهم است و همین ضابطه را با بیان متفاوت، به عنوان شماره‌ی پنجم نیز ذکر می‌کند. خلاصه‌ی حرف این‌که در کشف مراد خداوند لازم است به نظریات مفسران دیگر توجه شود؛ ولی نباید قدامت عصر، شهرت، پرحجم بودن کتاب، مقام عالی در علم خاص و... یک مفسر، باعث تقلید از او گردد. تنها نظریاتی معتبر است که بر اساس ضوابط تفسیری ارایه گردد. (محسنی، ۱۳۹۶: ۱، ۲۵)

می‌توان ادعا کرد که رعایت این ضابطه دست کم در مقام ثنوی، مورد پذیرش اکثر

مفسران است؛ ولی در عمل متأسفانه گاهی مسیر افراط و تفریط طی می‌گردد. دلیل این ضابطه نیز روشن است؛ زیرا همان طوری که مرحوم فاضل لنکرانی فرموده‌اند، در کشف مراد خداوند تنها به اموری اعتماد می‌شود که حجیت آن ثابت شده باشد. بنابراین، اعتماد به ظن غیر حجت، قیاس، استحسان و آرای مفسران قدیم و جدید؛ اعم از شیعه و سنی، جایز نمی‌باشد؛ چون حجیت هیچ کدام این‌ها ثابت نیست و اصل اولی حرمت عمل به ظن می‌باشد. (لنکرانی، بی تا: ۱۵۹)

#### ۲، ۴. عدم زوال اطلاق و عموم آیه توسط تأویل و تطبیق

هرچند اصل این ضابطه در تفسیرهای دیگر از جمله مرحوم علامه طباطبایی نیز به چشم می‌خورد؛ ولی بیان و توضیح مرحوم آیت‌الله محسنی در این ضابطه متفاوت به نظر می‌رسد. خلاصه‌ی ضابطه‌ی مزبور این است که هرگاه یک حدیث معتبر، اطلاق آیه‌ای یا عموم آن را به فرد یا دسته‌ی خاصی تفسیر می‌کند، باز هم اطلاق و یا عموم آیه سر جای خودش باقی است؛ زیرا تفسیر به نحو مزبور بر سه نوع است:

الف. تأویل آیه: گاهی روایت معتبر، تأویل آیه را بیان می‌کند نه تفسیر آن را. در این فرض ظهور لفظی آیه‌ی مبارکه به حال خودش باقی است و هیچ منافاتی بین ظاهر آیه‌ی مبارکه و تأویل آن وجود ندارد. (محسنی، ۱۳۹۶: ۱، ۲۴)

ب. تطبیق آیه: تفسیر تطبیقی را مرحوم آیت‌الله محسنی -طبق تقریرات یکی از شاگردان فاضل‌شان- چنین تعریف می‌کند: «عبارت است از تفسیری که امام علیه السلام یک آیه را بر فرد اکمل آن تفسیر نماید؛ مانند این آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»<sup>۱</sup>، روایت در تفسیر این آیه است که امام علیه السلام می‌فرماید: ما «اولی الامر» هستیم. این تفسیر از باب تطبیق است؛ یعنی فرد اکمل اولی‌الامر استند هستند و گرنه در عصر حاضر مجتهدین نیز اولی‌الامر هستند». (محسنی، ۱۳۹۲: ۷۶) همچنین در یک روایت معتبر و از «الخبائث» را در آیه‌ی مبارکه: «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ»<sup>۲</sup> به قول مخالف تفسیر کرده است؛ لیکن این تفسیر و تطبیق باعث نمی‌شود که مفهوم آن در خصوص قول مخالف منحصر گردد. (محسنی، ۱۴۲۹: ۱، ۵۰)

۱. النساء: ۵۹.

۲. الاعراف: ۱۵۷.

ج. تفسیر حصر مفهومی: این نوع تفسیر را ایشان چنین تعریف می‌کند: «عبارت است از تفسیری که امام علیه السلام مفهوم آیه را در مورد یک چیز حصر می‌کند؛ مانند: این آیه: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرًّا لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...»؛<sup>۱</sup> در تفسیر این آیه امام علیه السلام در یک روایت می‌فرماید: مراد زکات است؛ یعنی کسی اگر از پرداخت زکات بخل ورزد روز قیامت آن به صورت طوق به گردن انسان آویخته می‌شود. (محسنی، ۱۳۹۲: ۵۰)

تنها در قسم سوم از تفسیر است که مفهوم آیه در مورد حصر شده، اختصاص پیدا می‌کند؛ اما در دو مورد اول، اطلاق و عموم آیه به حال خودش باقی است. بر اساس این ضابطه نباید به صرف تفسیر آیات شریفه توسط روایات در امور خاص، از اطلاق و عموم آن دست برداریم؛ چنان‌که برخی مفسران این اشتباه را مرتکب شده‌اند. (محسنی، ۱۳۹۶: ۲۴)

## ۲، ۵. مقدم بودن عقل بر ظهور آیه

یکی دیگر از ضوابط مهم تفسیری، درک و حکم عقل است. به این بیان که هرگاه عقل صریح بر خلاف ظهور آیه‌ای، حکم و درک قطعی و جزمی داشته باشد، باید حکم عقل را بر چنین ظهوری مقدم نماییم. مثلاً آیات مبارکه‌ای که ظهور در جسم بودن خداوند متعال دارد، بر خلاف حکم صریح عقل است که خداوند را جسم نمی‌داند. باید در تعارض این نوع ظهور با حکم عقل، عقل را مقدم نماییم. (محسنی، ۱۳۹۶: ۱، ۲۵؛ لنکرانی، بی‌تا: ۱۷۷) مرحوم آیت الله محسنی برای اثبات این ضابطه و مدعا، دو تا دلیل اقامه کرده است:

الف. تقدم اصل برفوع: به این بیان که حجیت نقل متفرع بر عقل است. روشن است که اصل به خاطر فرع باطل نمی‌گردد؛ وگرنه فرع نیز از ریشه می‌خشکد.

ب. عدم مقاومت دلیل ظنی در مقابل دلیل قطعی: نهایت آنچه از ظهور فی حد نفسه، به دست می‌آید، ظن و گمان می‌باشد. هرگاه این ظهور ظنی با دلیل قطعی معارض شود، ظن مزبور نیز به دست نمی‌آید و طریقت خودش را برای کشف معنای مقصود از دست می‌دهد. (محسنی، ۱۳۹۶: ۲۵)

ج. عدم تعارض دلیل نقلی با عقلی: مرحوم شیخ انصاری، در تعارض بین عقل و نقل



بیان عمیقی را مطرح کرده است که می تواند به عنوان دلیل سوم این ضابطه و یا دست کم بیان دیگری برای وجه مقدم شدن عقل بر نقل باشد. خلاصه ی بیان شیخ اعظم این است که دلیل نقلی با دو نوع عقل، هیچ گاهی تعارض نمی کند. یکی حکم عقل بدیهی؛ مثل این که گفته شود یک نصف دو است. دوم هم حکم عقل فطری خالی از شوائب و اوهام. بنابراین، هرگاه از منظر عقل به امری قطع پیدا کنیم، امکان ندارد که از دلیل نقلی برخلاف آن قطع و یقین پیدا نماییم؛ زیرا ادله ی نقلیه ی نظری و قطعی کاملاً محدود و محصور است و در بین این ها دلیل معارض با عقل بدیهی و فطری وجود ندارد. (انصاری، بی تا: ۱، ۱۸)

باتوجه به بیان مرحوم شیخ، می گوئیم مقصود از عقل صریح در کلام مرحوم آیت الله محسنی و حکم عقلی قطعی در کلام مرحوم آیت الله فاضل لنکرانی، همین عقل فطری خالی از شوائب و اوهام است که هیچ گاهی از دلیل نقلی از جمله ظهور آیه برخلاف آن قطع و یقین حاصل نمی شود تا با هم تعارض کند؛ بلکه نهایتش از ظهور آیه ظن پیدا می شود که در مقابل حکم قطعی عقل، توان معارضه را ندارد. از این ضابطه و اصل در برخی منابع، به جمع بین روایت و درایت، نیز تعبیر شده است. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۱، ۱۳)

## ۲.۶. اجتناب از تفسیر صوفیانه، عارفانه، فیلسوفانه و هرنوع پیش فرض قبلی

به طور کلی یکی از ضوابط مهم تفسیر، این است که مفسر بدون هرنوع پیش فرض قبلی، به کلام خداوند بپردازد؛ تا آنچه مقصود خداوند است از الفاظ قرآن کریم به دست بیاورد. هرگاه مفسری با در نظر گرفتن افکار صوفیانه، ذوق عرفانی، افکار فلسفی، کلامی و یا پیش فرضی از قبل تعیین شده به تفسیر بپردازد، چنین تفسیری ارزش ندارد؛ زیرا دخیل کردن این نوع افکار باعث می شود که مفسر کلام خداوند را بر اساس همان طرز فکر و به دور از رعایت ظهور عرفی آن تفسیر نماید. در نتیجه از کشف مقصود خداوند که هدف اصلی تفسیر است، باز می ماند. (محسنی، ۱۳۹۶: ۱، ۳۶ - ۲۷)

هرچند مرحوم آیت الله محسنی، ضابطه ی مزبور را به عنوان چند ضابطه و در ضمن چند شماره بیان کرده است؛ ولی روح همه ی این ها به این حقیقت بر می گردد که در تفسیر قرآن باید از دخیل کردن هرنوع فکری که حجیت شرعی ندارد و بر اساس قواعد تفسیری، پیش نمی رود؛ پرهیز شود. بهتر است بخشی از عبارت ایشان را مرور نماییم. ایشان می فرماید: «تأکید نگارنده به اهل علم این است که از تفاسیر صوفیانه و به اصطلاح

عارفانه شدیداً اجتناب کنند که کتب آنان غالباً مشتمل بر تأویلات به دور از مراد قرآن مجید است. این کتاب‌های گمراه‌کننده، خیال موهوم مؤلفین خود را بازگو می‌کنند و ربطی به مدالیل کلام‌الله ندارد. مسلمانان باید از اِضاعه‌ی اوقات خود و دیگران و حتی از گمراهی خود و دیگران بر حذر باشد. بلی، بدترین انواع تحریف قرآن تأویلات و تفاسیر به رأی و به دور از دلالت الفاظ می‌باشد. و الله الهادی». (همان، ۳۶)

از عبارت فوق، دلیل این ضابطه نیز به دست می‌آید؛ زیرا دخیل کردن افکار ذکر شده باعث می‌شود که مفسر دچار تفسیر به رأی گردد. علاوه بر این می‌توان اضافه کرد که آنچه از منظر شرع و عقل سلیم، حجیت دارد، کلام خداوند و معصومان علیهم‌السلام اند؛ اما در هیچ جایی از شرع؛ حتی یک روایت ضعیف، حجیت قول و برداشت شخص عارف و امثال آن، بیان نشده است؛ مگر این که این دسته افراد خودشان را از راسخون در علم بدانند! منتها بعید است که کسی از راسخون در علم باشد؛ ولی آیات را بر اساس طرز فکر خود و به دور از ظهور عرفی آن، تفسیر کند و هرگاه دیگران اعتراض کرد، آن‌ها را به پایین بودن رتبه و عدم درک این مقصود عالی که خودش فهمیده است، متهم نمایند!

بلی، اگر شخص فیلسوف، عارف... قواعد تثبیت شده در این علوم و مسالک را خط قرمز خودشان ندانند و بر اساس «قاعده الواحد» و امثال آن، از ظاهر آیات مبارکه که یکی از ضوابط مهم تفسیر است، دست برندارند، بدون شک توانایی‌شان در کشف مقصود خداوند بالاتر از افرادی هستند که به طور فنی به رمز و راز این مسالک آشنا نیستند؛ ولی متأسفانه در عمل چنین کاری امکان پذیر نیست. مخصوصاً آن عده از افرادی که در واقع عارف نیستند و عرفان را به خود بسته‌اند، هر نوع برداشت خودش را از آیات مبارکه مطابق ظاهر آیه می‌داند و دیگران را از فهم چنین معنای ناتوان می‌دانند. حتی مرحوم علامه طباطبایی که خودشان بارها به عدم دخالت این نوع افکار در تفسیر، تأکید می‌کند، در عمل در بسیاری از آیات، نتوانسته است از طرز فکر فلسفی خودش دست بردارد؛ مخصوصاً در بحث معاد، آیات را به گونه‌ای معنا می‌کند که با قواعد فلسفی در تضاد واقع نشود. البته بررسی دقیق نحوه‌ی تفسیر مرحوم علامه در آیات معاد و نقد مرحوم آیت‌الله محسنی برایشان و امثال ایشان - مثل شهید مطهری - یک نوشته‌ی مستقل می‌طلبد.

خلاصه یکی از ضوابط مهم برای کشف مقصود خداوند، عدم دخالت هر نوع فکرو

پیش فرض قبلی است. هرگاه مفسری با پیش فرض قبلی به سراغ آیات برود، این روش تفسیری، تفسیرافکار خود توسط قرآن کریم است نه کشف مقصود خداوند؛ به داوری طلبیدن قرآن نیست؛ بلکه داوری کردن است تا با تمسک به آیات و توجیه خلاف ظاهر آن‌ها، افکار خود را به کرسی بنشانند. به عنوان نمونه یکی از مفسرانی که براساس فکر عارفانه سراغ تفسیررفته است، در تفسیرآیه‌ی مبارکه‌ی «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا»<sup>۱</sup> برای ثابت کردن انحصار هرنوع عبادتی به خداوند، حرف‌هایی را مطرح می‌کند که ذکر آن در یک کتاب تفسیر به عنوان مقصود خداوند، برای انسان منصف و محقق، مایه‌ی ننگ است. این مفسر تا جایی خیالات و مبنای خودش را دخیل می‌کند که می‌فرماید: هرنوع پرستشی؛ حتی عبادت کردن آلت تناسلی مردان و زنان... به دلیل این‌که همه‌ی این معبودها، به عنوان مظاهر خداوند است، عبادت خداوند محسوب می‌شود؛ هرچند این نوع عبادات ثواب ندارد و دارای عقاب است؛ چون مأمور به امر تکلیفی خداوند نیست و در مقام تکلیف برای این نوع عبادت اذن نداده است. (گنابادی، ۱۴۰۸: ۲، ۴۳۸) وقتی با مشرب عارفانه سراغ کلام خداوند می‌رویم، این‌گونه منظور خدا را برای بندگانش بیان و کشف می‌کنیم! با کمال خون‌سردی و بی‌شرمی به نام عرفان اموری راکه به دور از فهم عرفی و ضوابط فهم کلام خداوند است، به خداوند نسبت می‌دهیم! سبحان الله «قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»<sup>۲</sup>!

البته حساب عارف‌های واقعی جدا است. عارفان واقعی و جاه رسیده، تلاش می‌کنند طبق فهم عرفی، کلام خداوند را تفسیر نمایند و خود را در فهم کلام خداوند برتر و بالاتراز دیگران ندانند. منتها تفسیر عرفانی ولواز عارفان جاه رسیده باشد، هرگاه برخلاف موازین و دور از فهم عرفی باشد، برای نوع مردم حجیت ندارد.

## ۲، ۷. رعایت سیاق در فهم آیات

مفسر باید در تفسیر و فهم آیه، تنها به آیه‌ی مورد تفسیر اکتفا نکند؛ بلکه لازم است مطلب مورد نظر را در آیات دیگر نیز تفحص و بررسی نماید. همچنین سیاق و ریخت آیات قبل و بعد این آیه‌ی مبارکه را دقت نماید؛ تا به طور دقیق مقصود کلام به دست بیاید. برای

۱. الاسراء: ۲۳.

۲. یونس: ۵۹.

تفہیم و توضیح این مطلب، ایشان می‌فرمایند: «به طور نمونه عده‌ای از آیات قرآنی می‌فرماید که خدا هر کسی را بخواهد هدایت می‌کند و یا عزّت می‌دهد و هر کسی را بخواهد گمراه و ذلیل می‌گرداند. طبعاً این ایراد یا سوال به وجود می‌آید که خدای حکیم و رحیم چرا بندگان را ذلیل می‌گرداند؟ و لذا مفسرین در جواب این سوال مذاهب مختلفی را اختیار کرده‌اند و جمعی گمراه شده‌اند و عدالت و حکمت حق تعالی را نادیده گرفته‌اند؛ ولی اگر اینان حوصله می‌کردند و همه‌ی آیات متعلق به این مورد را دقت می‌نمودند می‌دانستند که هیچ مشکله‌ی عقلی و شرعی در این آیات وجود ندارد؛ چون قرآن در آیات دیگر، این ذلت را به عنوان انتقام از بدکاران و عاصیان معرفی می‌کند، نه این‌که ذلت مذکور ابتدایی و بی‌سبب باشد تا با عدالت و حتی رحمت حق تعالی منافات پیدا کند. از باب نمونه به این آیات توجه نمایید: «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ». (محسنی، همان)

از این ضابطه در لسان برخی محققان به «تفسیر قرآن با قرآن» تعبیر شده است؛ هرچند اسم آن را روش تفسیر گذاشته‌اند. (قرضاوی، ۱۳۸۲: ۳۶۴) همچنین در ترجمه‌ی المیزان به مرحوم علامه طباطبایی نیز این روش نسبت داده شده و یکی از امتیازات مرحوم علامه دانسته شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸)

تا این جا هفت ضابطه‌ی مهم و کاربردی را از منظر مرحوم آیت‌الله محسنی بررسی کردیم. مهم‌ترین ضوابط باقی مانده عبارت‌اند از: «تفکیک بین معنای لغوی و اصطلاحی؛ تفکیک بین علت‌های طولی و عرضی؛ رعایت اعتدال در اسباب نزول آیات، عدم وجود دلیل معتبر بر وجود هفتاد بطن برای قرآن، منحصر بودن نزول قرآن به تدریجی، عدم جواز تأویل قرآن بدون دلیل معتبر، عدم اعتماد به تفاسیر روایی که اعتبارشان ثابت نیست و...». بررسی تفصیلی این ضوابط، نیاز به یک نوشته‌ی مستقل دیگر دارد و نیاز جدی است که این ضوابط در عمل نیز رعایت گردد. به طور مثال، مرحوم آیت‌الله محسنی می‌فرماید که تأویل آیات قرآن بدون دلیل معتبر، جایز نیست. اگر فقط همین قاعده در عمل تطبیق و به طور جدی رعایت شود، از خیلی گمانه‌زنی‌ها در تفسیر قرآن کریم، نجات پیدا می‌کنیم. بر همین اساس است که ایشان در عدم جواز تفسیر به روایات غیر معتبر فرمودند: «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، ۱۳۹۶: ۱، ۲۲)

### جمع بندی و نتیجه‌گیری

هر چند موفق نشدیم همه‌ی ضوابطی را که مرحوم آیت‌الله محسنی برای تفسیر ارایه کرده‌اند، به طور مفصل مرور نماییم؛ اما از مجموع آنچه تا به حال بررسی کردیم، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. تفسیر به رأی و تحمیل باور شخصی بر قرآن، از منظر مفسران فریقین، حرام است و هیچ مفسری حق ندارد با این روش، قرآن را تفسیر نماید.

۲. مرحوم آیت‌الله محسنی، برای فهم کلام خداوند، ۲۲ ضابطه‌ی مهم را ضروری و لازم می‌داند. در این نوشته تلاش کردیم، اهم این ضوابط را با حذف ضوابط تکراری مطرح نماییم. آنچه این نوشته بر آن موفق شده است، حدود هفت ضابطه‌ی مهم را مورد بررسی قرار داده است.

۳. بر اساس ضوابط ارایه شده، مفسر باید تلاش نماید در کشف مقصود خداوند به امور ذیل پابند و مقید باشد:

الف. هیچ مفسری حق ندارد کلام خداوند را بر اساس روایات غیر معتبر، تفسیر و یا تأویل نماید. اگر مفسری برای به کرسی نشاندن باور و اندیشه‌ی خودش این روش تفسیری را در پیش بگیرد، از مصادیق روشن تفسیر به رأی می‌باشد.

ب. تأویل و همچنین تطبیق اطلاق و یا عموم آیه توسط روایت معتبر در موارد و یا فرد خاص، باعث نمی‌شود که مفسر دست از اطلاق و عموم آیه بردارد؛ لیکن هرگاه روایت تفسیرکننده مفهوم آیه را در مورد خاص به نحو حصر مفهومی تفسیر نماید، دیگر برای آیه‌ی مبارکه اطلاق و یا عمومی باقی نخواهد ماند.

ج. حکم عقل خالی از شوائب و اوهام و درک قطعی آن، یکی از ضوابط و ارکان مهم تفسیر است. باید مفسر، بین روایت و درایت توافق برقرار نماید؛ اما هیچ مفسری حق ندارد با پیش فرض‌های قبلی و تنها تثبیت اندوخته‌های خودش، به تفسیر قرآن بپردازد. بر همین اساس، تنها تفسیری می‌تواند مراد و مقصود خداوند را بیان کند که با رویکرد صوفیانه، کلامی، فلسفی، عرفانی... انجام نشود.

د. یکی از معیارهای مهم تفسیر، رعایت ظهور عرفی قرآن کریم است. هرگاه مفسران، اعم از قدماء و متأخرین، براساس این معیار و ضابط تعیین شده، آیه ای را تفسیر نمایند، حرف شان قابل پذیرش است؛ ولی بدون رعایت موازین علمی تفسیر، حرف شان حجیت ندارد؛ ولو از قدامت عصر، شهرت، حجیم بودن کتاب... برخوردار باشد؛ زیرا هیچ دلیلی نداریم که حرف یک مفسری برای مفسر دیگر حجت باشد؛ مگر این براساس همان ضوابط انجام گردد.

در اخیر از عزیزانی که بدون تعصب در ابعاد مختلف، به دنبال فهم دین هستند، مخصوصاً شاگردان مرحوم آیت الله محسنی انتظار داریم که افکار ناب و خالص ایشان را مثل خیلی از دانشمندان دیگر، بدون کدام پیش فرض قبلی به مطالعه بگیرند، نوآوری های ایشان را برجسته و یا احیاناً، منصفانه نقد نمایند. انصافاً ایشان در هربخشی حرف برای گفتن دارد. خداوند استاد معظم حضرت آیت الله العظمی محسنی را - که امروزه شدیداً جای خالی شان احساس می شود- غریق رحمت خویش گرداند و برای این حقیر نیز توفیق علم و عمل را عنایت فرماید!

### فهرست منابع


#### قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ج ۱۱، بیروت: انتشارات دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. انصاری، مرتضی (بی تا)، فرائد الاصول، قم: انتشارات اسلامی.
۴. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: انتشارات دار الشامیه.
۵. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۱ش)، مبانی و روش های تفسیری، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
۶. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرین، ج ۵، تهران: انتشارات کتاب فروشی مرتضوی.
۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴ش)، ترجمه تفسیر المیزان، (ترجمه محمد باقر موسوی). ج ۳، قم: انتشارات اسلامی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، قم: انتشارات اسلامی.

۹. طبرسی، فضل (۱۳۶۰ش)، ترجمه تفسیر مجمع البیان، (ترجمه رضا ستوده). ج ۳، تهران، انتشارات فراهانی.
۱۰. عمید، حسن (۱۳۴۲ش)، فرهنگ فارسی عمید، بی جا: انتشارات جاویدان.
۱۱. معین، محمد (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی معین، بی جا: انتشارات زرین.
۱۲. قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، ج ۱، تهران: انتشارات دارالکتبه الاسلامیه.
۱۳. فرضاوی، یوسف (۱۳۸۲ش)، قرآن منشور زندگی، تهران: انتشارات احسان.
۱۴. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، ج ۲، بیروت: انتشارات مؤسسة الاعل میل لمطبوعات.
۱۵. لنکرانی، فاضل (بی تا)، مدخل التفسیر، تهران: انتشارات مطبعة الحیدری.
۱۶. لنکرانی، محمد جواد (۱۳۹۹ش)، تقریرات درس خارج اصول، قم، انتشارات فیضیه.
۱۷. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۳۸۴ش)، تفسیر سوره شمس، کابل: بی نا.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ش)، تقریرات درس حدود الشریعه، (مقرر: عبدالله احمدی)، بی جا: بی نا.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶ش)، افق اعلی، ج ۳، کابل: انتشارات ادیان.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق)، مشرعه البحار، ج ۲، قم: انتشارات مکتبه العزیزی.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۹ق)، حدود الشریعه، ج ۱، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۲۲. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ه ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: انتشارات مرکز کتاب للترجمة والنشر.
۲۳. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۷ش)، التفسیر الاثری الجامع، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسة التمهید.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۷ق)، التأویل فی مختلف المذاهب والآراء، تهران: انتشارات مرکز التحقیقات و الدراسات العلمیه.
۲۵. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، تفسیر الکاشف، ج ۱، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. نجارزادگان، فتح الله (۱۳۸۳ش)، تفسیر تطبیقی، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.







**بخش دوم:**  
**رجال و حدیث**



## اعتبار سنجی مهم‌ترین مصادر حدیثی از نگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه و برخی از متأخرین

حجت الاسلام سیدجواد حسینی

### چکیده

برای به دست آوردن حکم یا مطلبی از احادیث شریف، تشخیص اعتبار یا عدم اعتبار مصادر حدیثی برای بررسی احادیث معتبر از غیر معتبر امری اجتناب ناپذیر است و باید از جمیع جهات مورد توجه لازم قرار گیرد. دغدغه‌ی مهم و اساسی در این نوشتار آن است که آیا مصدر حدیثی موجود با نسخه‌ی اصلی آن انطباق دارد یا خیر؟ به عبارت روشن‌تر آیا نسخه‌ی موجود در نزد صاحبان جوامع روایی، دقیقاً همان نسخه‌ای است که مؤلف آن نوشته است و توسطه کسانی تحریف یا کم و زیاد نگردیده است؟ و در صورت اطمینان به انطباق هر دو نسخه - یعنی نسخه‌ی اصلی و نسخه‌ی موجود - حکم به اعتبار آن مصدر می‌شود. از این جهت می‌شود مصادر حدیثی را به دو بخش تقسیم نمود: الف: مصادری که وحدت و انطباق نسخه‌ی موجوده‌ی آن با نسخه‌ی اصلی‌اش ثابت‌اند، مانند: کتب اربعه (الکافی، تهذیب لأحكام، الإستبصار فیما اختلف الأخبار، من لا یحضره الفقیه) و کتاب‌های هشت‌گانه‌ی شیخ صدوق رحمته‌الله‌علیه: (التوحید و الخصال، العیون، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال و العلل و المعانی، الأمالی و إكمال الدین)؛ ب. مصادری که اعتبار و عدم اعتبار نسخه‌ی موجود آن مسلم و ثابت نیست، مانند: کتاب علی بن جعفر (مسائل علی بن جعفر؛ که از برادرش امام موسی کاظم علیه‌السلام سؤالاتی نموده است و امام علیه‌السلام آن‌ها را پاسخ گفته‌اند. اثر مذکور به نام مسائل علی بن جعفر معروف است) و هم چنین نسخه‌های موجود کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسی و کتاب محاسن احمد بن محمد برقی و غیره. ظابطه‌ی کلی اعتبار مصادر حدیثی این است که آن‌ها از طریق سماع، قرائت، مناوله و یا

اجازه با سند معتبر به ما یا به صاحبان جوامع روایی نظیر علامه مجلسی و حر عاملی رحمتهما علیهما، رسیده باشد یا این که به خاطر شهرت یا تواتر نسخه در جمیع طبقات، اطمینان به صحت آن مصدر پیدا کنیم؛ به گونه ای که احتمال عقلایی جعل و دست کاری در نسخه های آن منتفی گردد.

واژگان کلیدی: مصادر حدیثی، آیت الله محسنی، صاحبان کتب، طرق اخذ، اعتبار.

### مقدمه

از آن جایی که پرکاربردترین منبع احکام الهی، احادیث می باشد و تنها راه اثبات درصد زیادی از احکام منحصر به فرمایشات گهربار پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه ی معصومین علیهم السلام است، در طول تاریخ شیعه توجه زیادی به کتابت و حفظ و نشر احادیث در مذهب شیعه انجام شده است. شیعیان از صدر اسلام و از زمان رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله تا کنون توجه خاصی به ضبط، حفظ و کتابت حدیث داشته اند، برخلاف بقیه ی جریان های مذهبی-سیاسی که مدتی زیادی در کتابت احادیث آن ها وقفه ایجاد گردیده بود و چه بسا زوات بسیاری بودند که احادیث زیادی حفظ داشتند و مجال برای نوشتن نیافتند، تا این که دار فانی را وداع گفتند و چه بسیار احادیث نوشته شده ای که از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله جمع آوری گردیده و سوزانده شد. اما در میان شیعه با هدایات و تأکیدات ائمه ی معصومین این مهم همیشه مورد توجه بوده و تا کنون در حفظ و ضبط آن تلاش های بسیار صورت گرفته است. کتاب های زیاد حدیثی و رجالی برای حفظ، تصحیح، تمیز و بیان معیار صحت و عدم صحت روایات تألیف گردیده است.

و در میان معاصرین، آیت الله العظمی محسنی رحمته علیه یکی از شاخص ترین اندیشمندان این دوره بود که تلاش های فراوانی در راستای تمیز روایات معتبر از غیر معتبر و تبیین معیارهای اعتبار و عدم اعتبار روایات نموده است. درین نوشتار نیز بر اساس نظریات این اندیشمند بزرگ، دنبال بررسی و تحقیق پیرامون اعتبار برخی مصادر حدیثی می رویم.

### ۱. روش های دریافت و نقل روایت

اگر یک نگاه اجمالی به نحوه ی اخذ حدیث و نقل آن به نسل بعدی بیندازیم، روشن می گردد که به چند طریق، اخذ و نقل حدیث صورت گرفته است:

### ۱، ۱. ۱. طریقه‌ی سماع

در این طریقه، راوی به صورت مستقیم روایت را از شیخ و روای قبلی شنیده است، یعنی راوی به صورت شفاهی روایت را برای شنونده بیان می‌کند و فرقی هم نمی‌کند که شنونده، مخاطب استاد باشد و یا مخاطب کسی دیگری؛ ولی این راوی، روایت را از شیخ می‌شنود، بدون این‌که مخاطب راوی قبلی باشد.

### ۲، ۱. ۲. طریقه‌ی قرائت

در این طریقه، راوی و شاگرد روایتی را که در کتاب و یا در اصل باشد، بر استاد و شیخ خود قرائت می‌کند و به تعبیر دیگر روایت را بر راوی قبلی عرضه می‌کند و استاد به خواندن شاگرد گوش می‌دهد و در صورت اشتباه، روایت را تصحیح می‌کند.

### ۳، ۱. ۳. طریقه‌ی اجازه

سومین طریق نقل و اخذ روایت؛ طریق اجازه است. در این طریق، شیخ به شاگرد خود می‌گوید که شما از طرف من اجازه دارید که از فلان کتاب روایت را نقل کنید. در حقیقت در طریق مذکور تمام روایت مورد اجازه را راوی به صورت اجمال از شیخ خود دریافت می‌کند.

### ۱، ۳، ۱. ۱. ملحقات طریقه‌ی اجازه

الف. طریقه‌ی مناوَله؛ یعنی دادن یک کتاب از طرف استاد به شاگرد را می‌شود به طریقه‌ی اجازه ملحق نمود، زیرا دادن کتاب به شاگرد، در حقیقت اجازه‌ی دهنده‌ی کتاب (یعنی استاد) را در ضمن دارد و نفسِ دادن کتاب از ناحیه‌ی استاد متضمن اجازه‌ی او بوده و دلالت بر جواز نقل روایت از آن کتاب را دارد. (داوری، ۱۹۹۵: ۳۴۵)

ب. طریقه‌ی اعلام؛ یعنی اعلام نمودن استاد کتابش را به شاگرد که در این طریقه، استاد شاگرد را از کتاب‌های روایی و حدیثی‌اش با خبر می‌سازد که به صورت ضمنی مشعر بر نقل روایت از کتاب‌ها می‌باشد.

ج. طریقه‌ی کتابت؛ یعنی استاد روایات را برای شاگردش بنویسد و به شاگردش تحویل.

د. طریقه‌ی وصیت؛ یعنی استاد کتابش را به شاگردش وصیت نماید. (همان)

در این سه طریقه‌ی اخذ و نقل روایت؛ زمانی یک روایت مقتضی حجیت را دارد و

می‌شود به معصوم علیه السلام نسبت داد و آن را از بیانات معصومین علیهم السلام به حساب آورد که ما اصل صدور روایت را یا به صورت قطعی یا به صورت تعددی از معصوم علیه السلام ثابت نماییم. ما زمانی می‌توانیم قطع به صدور روایات پیدا کنیم که یا تواتر روایت را در همه‌ی طبقات، به گونه‌ای که موجب قطع به صدور آن شود ثابت کنیم یا احتفاء (در برداشتن) روایت را به قرینه‌ی قطعیه ثابت نماییم.

هنگامی می‌شود علم تعددی به صدور روایت پیدا کرد که اتصال روایت را به معصوم از طریق روای‌های ثقه (راست‌گو و امین در گفتار)، ثابت کنیم و تمام روای‌های واقع در سلسله‌ی سند تا معصوم، انسان‌های راست‌گو باشند؛ بنابراین در این سه طریقه، اثبات صدور روایت از معصومین نیازمند دو چیز است: ۱. اتصال روایت و عدم ارسال آن؛ ۲. وثاقت روای‌ها در تمام طبقات سند روایت.

#### ۴، ۱. طریقه‌ی وجاده

طریقه وجاده به این معنا است که انسان یک کتاب حدیثی را که گفته می‌شود از فلان شخص است یا این‌که در آن کتاب اسم شخصی نوشته شده است، می‌یابد که دسترسی به این کتاب از هیچ یک از راه‌های قبلی (راه سماع و یا اجازه یا راه مناو له) حاصل نشده، بلکه این شخص مثلاً از بازار کتاب را می‌خرد و حدیث را از این طریق به دست می‌آورد. احادیثی که از این طریق به دست می‌آید نیز مانند طریقه‌های قبلی زمانی می‌تواند مقتضی حجیت را داشته باشد که علاوه بر دو شرط طریقه‌های قبلی (اثبات اتصال روایات این کتاب به معصومین علیهم السلام و اثبات وثاقت تمام روات این روایت)، دو امر دیگر نیز ثابت گردد:

الف. باید ثابت شود که این کتاب مال فلان مؤلف است تا این‌که بعد از اثبات وثاقت مؤلف، بتوان دنبال وثاقت روات روایات رفت و آن را بررسی نمود. زیرا اگر وثاقت و راست‌گویی مؤلف کتاب ثابت نشود، ولو این‌که تمام روای‌هایی که در سلسله‌ی اسناد روایات این کتاب قرار دارد ثقه باشد، باز هم روایات موجود در کتاب، اعتبار ندارد و این احتمال وجود دارد که مؤلف، تمام این احادیث را جعل کرده باشد و از طریق روای‌های ثقه به معصوم علیه السلام نسبت داده باشد؛ مگر این‌که اعتبار روایات را از طریقه‌ی غیر از سند و بر اساس قراین به دست بیاوریم که این‌گونه موارد بسیار نادر است.

ب. باید ثابت شود که همین نسخه‌ی خریده شده، مطابق به نسخه‌ی اصلی صاحب کتاب می‌باشد، به گونه‌ای که هیچ‌گونه دخل و تصرف در این نسخه نشده است، بلکه این همان چیزی است که مؤلف کتاب تألیف نموده بود و کلمه‌ای (که موجب تغییر معنا شده باشد) از آن کم یا زیاد نگردیده است.

با توجه به مشکلاتی که درباره‌ی تألیف و نسخه‌برداری کتب و آثار نوشتاری در آن زمان وجود داشت؛ جعل و دست‌کاری در آثار حدیثی بسیار آسان بود. ممکن بود شخصی در یک کتاب، حدیث‌های جعلی بسیاری را داخل کند یا این‌که در احادیث موجود به گونه‌ای دست‌کاری کند که معنای آن را تغییر دهد و بعد در جامعه پخش و نشر نماید، در حالی که مؤلف کتاب و تمام روات احادیث آن ثقة می‌باشند.

بنابراین اعتبار حدیث از این طریق نیازمند اثبات چهار امر می‌باشد:

الف. اتصال روایت به معصومین؛ ب. وثاقت سلسله‌ی روات این روایت؛ ج. اثبات نسبت کتاب به مؤلف آن؛ د. اثبات عدم دس و تزویر و عدم تنقیص و تحریف در نسخه‌ای که به دست ما رسیده است.

در نوشتار حاضر سه امر اول را مورد واکاوی و تحقیق قرار نمی‌دهیم و به عبارت دیگر در این نوشتار، مهم برای ما اثبات اعتبار روایات کتب حدیثی موجود از جهت اتصال و عدم اتصال نیست و هم‌چنین ما نمی‌خواهیم وثاقت و عدم وثاقت روایات موجوده را مورد بررسی قرار دهیم و اثبات نسبت کتب حدیثی به مولفینش نیز موضوع نوشتار حاضر نیست، بلکه از این سه جهت در کتب رجالی متعدد به صورت وافی و کافی بحث و بررسی انجام شده است. هر صاحب کتابی در علم رجال، در این زمینه‌ها قلم زده‌اند و تحقیقات مفید بسیاری انجام داده‌اند. آن چه ما می‌خواهیم به آن بپردازیم، بررسی برخی از مهم‌ترین منابع حدیثی است از جهت چهارم (یعنی اثبات سالم بودن نسخه‌های موجود از کمی و زیادی و این‌که نسخه‌ی فعلی موجود در دست ما دقیقاً همان نسخه‌ای است که مؤلف تألیف نموده است و در آن دست‌برد صورت گرفته یا خیر؟) می‌باشد.

این مهم را براساس نظر حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه و عده‌ای از علمای معاصر می‌خواهیم بررسی نماییم که آیا می‌توان ثابت کرد که نسخه‌های کتب حدیثی موجود دقیقاً همان چیزی است که مؤلف آن نوشته است و بدون کمی و کاستی در اختیار

ما قرار گرفته است یا خیر؟ و کدام یک از کتاب‌ها معتبر است؛ یعنی ثابت است که بدون کمی و کاستی به ما رسیده است؟ و در کدام یک از نسخه‌های موجود کتب حدیثی احتمال جعل و دست‌کاری وجود دارد؟

با توجه به آن چه گفته شد پرسش اصلی تحقیق آن است که آیا به نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه و بقیه‌ی محققین احتمال دست‌کاری و جعل و تحریف در نسخه‌های موجود مصادر و منابع روایی منتفی است یا خیر؟ راه اثبات سلامت نسخه‌های موجود از جعل و تحریف چیست؟

## ۲. اهمیت اعتبارسنجی مصادر حدیثی در اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه

از آن جایی که تنها راه به دست آوردن احادیث در زمان ما منحصر به طریق «وجاده» است و طریق‌های قبلی زیاد ارتباطی به ما ندارد و از زمان شیخ طوسی به بعد سه طریق قبلی اخذ حدیث متوقف گردید و احادیث در کتاب‌های متعدد تألیف و در سرتاسر کشورهای اسلامی کتب حدیثی رایج شده است، هرکسی که بخواهد احادیث را به دست بیاورد، چاره‌ای ندارد که به کتب حدیثی مراجعه نماید.

از طرف دیگر تعداد زیادی از نسخه‌های کتاب‌های حدیثی ما که فعلا در دسترس است (به صورت خطی یا چاپی) مسلم و قطعی نیستند که دقیقا همان نسخه‌هایی است که از مؤلفین آن به جا مانده است! و احتمال دَس و تزویر و جعل احادیث و درج احادیث مجعول در آن در هنگام نسخه‌برداری وجود دارد. تا زمانی که نتوانیم سلامت نسخه‌های موجود را از این جهت ثابت کنیم، نمی‌توانیم احادیث موجود در آن کتب را به معصومین نسبت بدهیم و حجت بدانیم، ولو این که روایات آن از طریق روایت ثقه متصلابه ما رسیده باشد و مؤلف کتاب هم ثقه باشد؛ به این دلیل که احتمال می‌رود نسخه‌ی موجود تحریف شده به جای نسخه‌ی اصلی کتاب مؤلف جا زده شده باشد و کتابی که به دست ما رسیده، نسخه‌ی اصلی کتاب مؤلف نباشد.

آن چه اهمیت این تحقیق را بیشتر برجسته می‌سازد این است که عده‌ی زیادی از علمای ما در این جهت به اندازه‌ی کافی بحث نکرده‌اند؛ با این که درصد بالایی از کتاب‌های حدیثی را بالوجاهه به دست آورده‌اند. ولی توجه اساسی آن‌ها به دو امر بوده است: یک سند روایت معتبر باشد و دوم نسبت کتاب به مولفش ثابت شود. مثلاً ثابت



شود کتابی به نام الف، مال زید است (یا از طریق شهرت و تواتر که فلان کتاب، مؤلفش فلانی است یا این که مسند ثابت شود؛ مثلاً: فلان از فلان از فلان از فلان نقل می‌کند که کتاب الف مال زید است) و بعد از اثبات این دو امر، غالباً حکم به اعتبار روایت نموده‌اند.

در برخی موارد صاحبان جوامع رجالی بر اساس قراین حدسی و اجتهادی حکم به صحت نسخه‌ی موجود که به آن‌ها رسیده است، نموده‌اند. حالا ما وقتی می‌خواهیم، از آن نسخه‌ها استفاده کنیم چه این که آن نسخه‌ها در جوامع حدیثی نقل شده باشد یا این که به صورت مستقل چاپ شده باشد؛ ممکن است از قراینی که صاحب جوامع حدیثی اطمینان به صحت نسخه پیدا کرده‌اند ما اطمینان پیدا نکنیم، یا این که اصلاً آن قراین به دست ما نرسیده باشد. بنابراین روایتی که در آن نسخه موجود است، برای ما حجت نمی‌باشد. پس مهم است که نسخه‌ی موجود کتاب‌های حدیثی مورد بررسی قرار گیرد تا اعتبار و عدم اعتبار آن ثابت گردد.

درباره‌ی اهمیت این بحث، حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه می‌فرماید: من در «معجم الأحادیث الامعتبرة» تنها حدیث‌های معتبرالسند را نقل نموده‌ام؛ در اثنای تألیف به صحت انتساب برخی از کتاب‌های حدیثی (نسخه‌های موجود از کتاب‌های حدیثی) که من از آن‌ها حدیث نقل می‌کردم شک حاصل شد، و بعد از تحقیق ثابت شد که انتساب عده‌ای از آن‌ها به سوی مؤلفش ثابت نیست. این بحث بسیار مهم است که به هیچ وجه نباید مورد اهمال واقع شود. (محسنی، ۱۳۸۹: ۴۱۶)

در مقاله‌ی حاضر برخی مصادر حدیثی شیعه را در ضمن دو گفتار مورد بررسی قرار می‌دهیم:

### ۳. کتاب‌های حدیثی با نسخه‌های معتبر

گفتار اول در باره‌ی کتاب‌هایی است که بر اساس نظر حضرت استاد رحمته‌الله علیه دارای اعتبار و ارزش است و آن کتاب‌ها بعد از نوشته شدن توسط مؤلفین بزرگوارشان، در میان مسلمین شایع و رایج گردیده و دست به دست و سینه به سینه در میان آنان معروف بوده است و به صورت متواتر به صاحبان جوامع حدیثی رسیده است. به عبارت دیگر نسخه‌های آن کتاب‌ها در میان مسلمین و در خانه‌های شان به صورت متواتر موجود بوده است و احتمال

کمی و زیادی در نسخه‌ها وجود ندارد و نسخه‌های موجود آن مدار اعتبار می‌باشد. کاملاً واضح است که اعتبار یک کتاب از جهت مطابقت نسخه‌ی فعلی با نسخه‌ی اصلی به معنای صحیح بودن جمیع روایات آن کتاب نیست؛ بلکه اعتبار نسخه‌ی یک کتاب به گونه‌ای که احتمال دخالت از جُعال بعد از مولف در آن وجود نداشته - یعنی این نسخه همان نسخه‌ای باشد که مولف کتاب آن را تألیف کرده است - یک چیز است؛ و این که تمامی روایاتی که در این کتاب جمع‌آوری شده است دارای معیارهای صحت باشد، چیز دیگری است. هیچ‌کدام مستلزم دیگری نیست و هم‌چنان که وثاقت روای‌های موجود در سلسله‌ی روایات کتابی، دلیل بر صحت نسخه‌ی موجود آن نمی‌شود. صحت و مطابقت نسخه‌ی موجود با نسخه‌ی اصلی نیز دلیل بر اعتبار و وثاقت تمام روایات آن کتاب نمی‌گردد. ما در این گفتار کتاب‌هایی را بررسی می‌کنیم که به نظر حضرت آیت‌الله‌العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه، احتمال عقلایی جعل و دست‌کاری از جعل‌کننده‌های حدیث در نسخه‌های خطی آن کتاب‌ها وجود ندارد، اما از جهت دوم: تک تک روایات این کتاب نیاز به بررسی مستقل دارد که بر اساس قواعد موجوده در علم رجال باید مورد ارزش‌یابی قرار گیرد و صحت و سقم آن معلوم گردد.

### ۱،۳. کتب اربعه

به صورت مختصر و گذرا، کتب اربعه را دو بخش مورد بررسی قرار می‌دهیم:

#### الف. معرفی و بیان ویژگی‌های کتب اربعه

کتب اربعه از ستون‌ها و پایه‌های حدیثی مذهب حقه‌ی امامیه است که توسط اساطین علمای امامیه نوشته است.

### ۱،۱،۳. کتاب کافی

خصوصیتی که کتاب کافی را از سایر کتب اربعه متمایز می‌سازد در چند امر خلاصه می‌گردد:

#### ۱،۱،۳. خصوصیت زمانی

از نظر زمان، تألیف این کتاب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. کلینی مرحوم در آخر

عمر خود در بغداد زندگی می نموده و این کتاب را در زمان نواب اربعه تحریر کرده است و این خود می تواند بر ارزش و اعتبار کتاب کافی بیفزاید، چون ارتباط کلینی را با نواب اربعه و امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف نزدیک می سازد و مزیتی است برای کافی که در سایر کتب اربعه وجود ندارد. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۷)

### ۳، ۱، ۱، ۲. جامعیت کافی

به لحاظ جامعیت، کتاب کافی مشتمل بر اصول عقاید و تمام ابواب فقهی - فروع - و اخلاقیات می باشد که خود متضمن روایات زیادی است و در نسخه ای که از طریق انتشارات دارالکتب الاسلامیه - تهران به چاپ رسیده است، ارقام حدیث اصول الکافی را ۱۷۲۵۲ حدیث درج نموده اند، (محسنی، ۱۳۸۹: ۲۷۲) که از مجموع احادیث صحاح سته ی اهل سنت بیشتر می باشد.

### ۳، ۱، ۱، ۳. مدت زمان تألیف کافی

مرحوم کلینی سال های زیادی را در تألیف کتاب کافی صرف نموده و تقریباً حدود بیست سال روی جمع آوری و تدوین این کتاب کار کرده است و این خود مزیت بالایی برای این کتاب است که نویسنده از روی دقت و متانت و تفحص زیاد چنین کتابی را تحریر کرده است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۷)

بر اساس این خصوصیات و ویژگی ها کتاب کافی مرحوم کلینی نزد بزرگان از جایگاه بلندی برخوردار است، تا جایی که مثل مرحوم نائینی فرموده است: خدشه در اسناد روایات کافی حرفه ی عاجزین است.

### ۳، ۱، ۱، ۴. عظمت و مقام رفیع مؤلف

خود مؤلف مرحوم (کلینی) هم از شأنیت و مقام بسیار بالایی برخوردار است و از جمله ی اجلاء، علماء و از جمله ی محققین توانا و کوشا و دانا و اهل خیره در اخبار بوده است.

نجاشی درباره ی کلینی چنین می فرماید: محمد بن یعقوب بن اسحاق أبو جعفر الكلینی شیخ أصحابنا فی وقته و وجههم و كان أوثق الناس فی الحدیث و أثبتهم؛ (همان) محمد بن یعقوب بن اسحاق اسحاق؛ مکنی به ابو جعفر؛ ملقب به کلینی؛ شیخ اصحاب ما در وقت خودش بوده است و آبرومند و دارای اعتبار اصحاب ما، موثق ترین

مردم در حدیث و دقیق ترین آن ها از حیث ثبت حدیث بوده است.

### ۳، ۱، ۲. کتاب من لایحضره الفقیه

معرفی اجمالی، مزایا و ویژگی های کتاب من لایحضره الفقیه:

کتاب «من لایحضره الفقیه» اثر مرحوم شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱) از علمای بزرگ و به نام شیعه است. این کتاب یکی از ارزش مندترین منابع روایی شیعه به شمار می آید و یکی از چهار کتاب معتبر روایی شیعه است که هر مجتهدی در اجتهاد و استنباط احکام شرعی باید به روایات آن تمسک جوید. کتاب «من لایحضره الفقیه» از زمان نگارش مورد توجه و استقبال علمای شیعه قرار گرفته و پیوسته در مجموعه های بزرگ و کوچک روایی به آن استناد نموده و از آن روایت نقل کرده اند.

موضوع این کتاب، مجموعه ی روایات اهل بیت علیهم السلام درباره ی مسایل فقهی و احکام شرعی است و شیخ صدوق روایاتی را که از دیدگاه خود صحیح و معتبر می دانسته، در این کتاب جمع آوری نموده است.

این کتاب، بزرگ ترین و مهم ترین اثر شیخ صدوق به شمار می رود. به اعتراف علماء و دانشمندان، یکی از کتب معتبر شیعه محسوب می شود که تا کنون مرجع و مورد استفاده ی مجتهدین، فقها، خواص و عوام است. ده ها نفر از علما و فقهای شیعه آن را شرح کرده، بر آن حاشیه زده و به فارسی ترجمه کرده اند.

برخی از ویژگی های مهم این کتاب عبارت اند از:

- اعتماد و اطمینان نویسنده به صحت مطالب و روایات آن. (شیخ صدوق، ۱۴۱۳،

ق/۱: ۳).

- دسترسی آسان به مسایل شرعی بر اساس منابع اصلی.

- نگارش به سبک رایج در قرون اولیه ی اسلامی.<sup>۱</sup>

۱. همان گون که بیان شد، شیخ صدوق این کتاب را به عنوان یک کتاب فقهی نوشته است تا در مسایل شرعی بدان عمل کنند، ولی سبک نگارش آن سبک رایج در قرون اولیه ی اسلامی است که فقهای شیعه فقط به روایت و نقل سخنان ائمه علیهم السلام اکتفا می کردند و به خود اجازه ی گفتن سخنی در برابر و یا در کنار سخنان ائمه ی معصوم را نمی دادند؛ چرا که آنان را مرتبط با مرکزوحی و معدن حکمت می دانستند. حتی اگر می خواستند کتابی غیر روایی به نگارش در آورند، سعی می کردند تا از الفاظ روایات استفاده کنند و سخنی غیر از سخن اهل بیت عصمت و طهارت ننویسند.

- گستردگی مباحث و شمول آن نسبت ابواب مختلف فقهی.

- استفاده از منابع دست اول روایی. صدوق در زمانی زندگی می‌نموده که می‌توانست مستقیم و بدون زحمت از اولین کتاب‌های حدیثی شیعه و با واسطه‌ی بسیار کمی، روایات را از معصومین علیهم‌السلام نقل کند که یکی از امتیازات این کتاب به حساب می‌آید.

- این کتاب در چهار مجلد و مشتمل بر ۵۶۶ باب و ۵۹۶۳ حدیث (۳۹۱۳ حدیث آن مسند و ۲۰۵۰ حدیث آن مرسل) می‌باشد. (محسنی، ۱۳۸۹: ۲۸۳)

### ۳، ۱، ۳. کتاب‌های تهذیب الاحکام و الاستبصار

این دو اثر وزین و گران سنگ از شخصیت شاخص و عالم عامل، شیخ الطائفه؛ فقیه الآمة محمد بن الحسن بن علی ابوجعفر الطوسی است که تمام طایفه‌ی امامیه، فقها و مراجع، خود را از شاگردان این مرد بزرگ احساس می‌کنند و داشته‌های خود را مدیون او می‌دانند. بعد از ایشان هر کس که آمده است نتوانسته بدون توصیف و تمجید از این شیخ بزرگ رحمته‌الله بگذرد، به عنوان نمونه قول یکی از شاخص‌ترین علماء بعد از شیخ رحمته‌الله را در این جا نقل می‌کنم:

علامه حلی درباره‌ی شیخ می‌فرماید: شیخ طوسی رحمته‌الله شیخ امامیه و آبرو و مایه‌ی افتخار امامیه، ریس طائفه، جلیل‌القدر، عظیم‌المنزله، ثقه، صدوق، عین، عارف به اخبار رجال، فقه و کلام می‌باشد و جمیع فضایل به سوی او نسبت داده شده است و ایشان در تمام فنون اسلامی تألیفات داشته‌اند.... (علامه حلی، ۱۴۰۴: ۷۲)

### ۱، ۳، ۱. خصوصیات تهذیبین

هدف اصلی از نوشتن این دو کتاب رفع تنافی بین روایات بوده تا روایاتی را که به ظاهر با هم تنافی دارند، اگر قابل جمع‌اند از نظر دلالتی جمع نماید یا اگر سند بعضی از آن‌ها مخدوش و

شیخ صدوق از آخرین علمای این دوره به شمار می‌آید. در تألیفات ایشان همه‌ی کتاب، روایت و یا گرفته شده از الفاظ روایات است، به حدی که برخی از علمای شیعه می‌گویند اگر درباره‌ی مسئله‌ای روایتی نیافتیم به الفاظ شیخ صدوق نیز می‌توانیم استناد کنیم؛ چرا که الفاظ ایشان همه استفاده شده از الفاظ روایات است. بعد از ایشان از زمان شاگردشان «شیخ مفید» کم کم این سبک تغییر کرد؛ زیرا با تغییر نیازهای روز و هجوم شبهات و ایرادات مخالفان و دشمنان اسلام و ورود فلسفه‌ی یونان به جهان اسلام و عقاید و افکار انحرافی، علمای ما مجبور به پاسخ‌گویی شدند و در صدد حل آن شبهات برآمدند و شیوه‌ای نو در تألیفات علما و فقهای شیعه پدیدار گشت.

ضعیف است، خبر راجح را بر مرجوح مقدم نماید. خوانندگان و آیندگان را از سردرگمی تعارض روایات برهانند و طعن طاعنین را خنثی نمایند، لذا از کتاب طهارت شروع می‌کند و در هر مسئله تعداد زیادی از روایات را که درباره‌ی حکم آن مسئله وارد شده است، ذکر می‌نماید و اگر بین آن‌ها اختلاف ظاهری به نظر رسید، وجه جمع و راه علاج را تبیین نموده و روایت صحیح را بر روایات سقیم ترجیح می‌دهد. (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱، ۳)

شیخ رحمته‌الله علیه روایات خود را از کتب و اصول می‌گیرد و راوی بعد از صاحب کتاب تا امام ع را در متن کتاب ذکر نموده، ولی سند خود را تا صاحب کتاب ذکر نمی‌کند و در اخیر کتاب تحت عنوان «مشیخه» سلسله‌ی سند خود را تا صاحبان کتب و ارباب اصول، درج می‌نماید. مثلاً: می‌فرماید: تمام روایاتی را که من از حسین بن سعید روایت کردم، فلانی از فلانی از فلانی از حسین بن سعید برای من روایت نمود. (همان)

مجموع کسانی را که شیخ رحمته‌الله علیه در مشیخه‌ی تهذیب به سوی آن‌ها طریق ذکر نموده است، سی و پنج صاحب کتاب و اصل است. ولی عده‌ی زیادی هم باقی مانده است؛ با این‌که شیخ از آن‌ها روایت نموده است، ولی سند خود را به سوی آن‌ها یادآوری ننموده و تنها در جزء اول از تهذیب نه جلدی، شیخ از بیست دو نفر روایت نقل نموده است که طریق خود را به سوی آن‌ها ذکر نکرده است. (محسنی، ۱۳۸۹: ۳۷)

### ب. اعتبارسنجی کتب اربعه

کتاب‌های اربعه مهم‌ترین مصادر حدیثی و ارکان احادیث شیعه را تشکیل می‌دهد و اعتبار و عدم اعتبار کتب اربعه سرنوشت مذهب را تغییر خواهد داد. لذا برای توضیح بیشتر در ضمن دو مرحله کتب اربعه را اعتبارسنجی می‌نماییم:

### ۳، ۲. اعتبار نسخ موجود کتب اربعه

به نظر حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، نسخه‌های موجود کتب اربعه، همان نسخه‌هایی است که مؤلفین بزرگوار کتب اربعه نوشته‌اند و جای هیچ شک و شبهه در انطباق نسخه‌های فعلی کتب اربعه با نسخه‌های اصلی آن‌ها نیست. انتساب نسخه‌های موجوده‌ی کتب اربعه به سوی مؤلفین این کتب، امر مسلم و قطعی است و بدون کمی و زیادی به ما رسیده است. نسخه‌های خطی فروان از این کتب در نقاط مختلف کشورهای

اسلامی نیز گواه این مدعی است؛ به نقل از سید بحرالعلوم که می‌فرماید: کتب اربعه، در مشهور بودن و اعتبار خود مانند روز روشن هستند. (محسنی، ۱۳۸۹: ۲۸۴-۴۱۷)

شاید کسی را نتوان یافت که در انتساب نسخه‌ی موجود کتب اربعه به سوی مؤلفین آنان و هم‌چنین در انطباق نسخ موجود بر نسخه‌های اصلی آن‌ها شک داشته باشد، زیرا این کتب از زمان تألیف تا کنون از کتاب‌های ارزشمند، مهم و رایج در میان شیعیان بوده و از زمان تألیف تا عصر صنعت چاپ در هر زمان و هر دوره، توسط عده‌ی زیادی از علماء استنساخ شده و در کتاب‌خانه‌های مختلف نگه‌داری گردیده است. این کتب کاملاً در میان علمای امامیه مشهور و معروف بوده و به خاطر تواتر نسخه‌ها با متن واحد، احتمال کمی، زیادی و توان دست‌برد در این کتاب‌ها وجود ندارد؛ لذا این کتاب‌ها بدون شک و شبهه از این جهت معتبر و دارای ارزش صد در صد است.

### ۳، ۳. اعتبار مصادر کتب اربعه

از آن‌جا که نحوه‌ی نگارش کتاب کافی با کتابه‌ای تهذیب و من لایحضر الفقیه و از طرفی روش کتاب تهذیب با من لایحضر الفقیه فرق دارد، باید تک‌تک این‌ها به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گیرد:

#### ۳، ۳، ۱. بررسی مصادر کافی

شیخ ثقة الإسلام کلینی رحمته الله مؤلف کافی، روایات کافی را از اشخاص نقل می‌کند و اولین کسانی که کلینی اسم آن‌ها در سلسله‌ی سند ذکر می‌کند، در حقیقت مروی عنه بی‌واسطه‌ی کلینی رحمته الله می‌باشند و کلینی روایات کتاب خود را از آن‌ها اخذ نموده است. کلینی رحمته الله روایات کتاب کافی را از اشخاص گرفته است، بنابراین برای اثبات حجیت روایات کافی لازم است سند تک‌تک روایات «کافی» بررسی شود و اگر سند صحیح بود و روایت به سند صحیح به کلینی رحمته الله رسیده بود حجت است، در غیر این صورت قابل اعتبار نیست.

صحت و اعتبار کتاب کافی به این معنا است که احتمال وجود روایات جعلی در آن، از طرف مؤلف یا بعد از مؤلف وجود ندارد و احتمال عقلایی خلل در متون و اسناد روایات کافی از جهت سهو، غفلت، جهل و عدم مهارت مؤلف وجود ندارد. (محسنی، ۱۳۸۹: ۲۷۲) اما اعتبار و عدم اعتبار روایات کافی از حیث وثاقت و عدم وثاقت روات، نیازمند

بررسی سندی تک تک روایات آن می باشد.

۳، ۳، ۲. مصادر من لایحضر الفقیه

در کتاب «من لایحضره الفقیه» مرحوم شیخ صدوق رحمته الله علیه سند روایت را تقطیع می کند؛ به این معنا که مقداری از سند را ذکر نمی کند و اولین کسی که در متن کتاب در سلسله ی سند نام می برد، در مشیخه الفقیه سند خود را به سوی او ذکر می کند. گاهی اولین راوی مذکور در من لایحضر کتاب ندارد، تنها راوی بوده و صدوق رحمته الله علیه روایت را از او گرفته است و گاهی صاحب کتاب می باشد و صدوق روایت را از کتاب ایشان گرفته است. (محسنی، ۱۳۸۹: ۲۹۳)

در صورتی که صدوق رحمته الله علیه به سوی راوی سند داشته باشد، وثاقت سلسله ی روایت واقع شده در سند برای اعتبار آن روایت کفایت می کند و اگر سند صدوق رحمته الله علیه به سوی کتاب باشد، باز هم ظاهر مشیخه ی شیخ صدوق رحمته الله علیه این است که ایشان به سوی روایات کتاب سند دارد، یعنی کتاب ها از طریق وجاده به شیخ صدوق رحمته الله علیه نرسیده است که تنها طریق صدوق به سوی اسامی این مصادر و انتساب آن ها به سوی مؤلفینش باشد، بلکه به سوی خود روایات مصادر کتب طریق دارد. ایشان در طریق اول مشیخه، این گونه می فرماید: «کَلَّ ما كان في هذا الكتاب عن... فقد رویته عن...» و در بقیه ی طرق می فرماید: «و ما كان فيه... فقد رویته عن...»؛ یعنی تمام آن چه که در این کتاب نقل شده است، مثلاً ابن ابی عمیر آن ها را روایت کرده از صفوان از زراره... (شیخ صدوق، ۱۳۱۴/۴: ۴۲۳-۴۲۲) مراد از «ما» که در جمله ی «ما كان في هذا الكتاب» می باشد، روایاتی است که صدوق رحمته الله علیه نقل کرده است و هم چنین مراد از «ما» که در «ما كان فيه» است. (محسنی، ۱۳۸۹: ۲۹۳)

بنابراین طریق شیخ صدوق رحمته الله علیه در مشیخه به سوی روایاتی است که در «من لایحضر الفقیه» وجود دارد و اعتبار و عدم اعتبار روایات الفقیه منوط به وثاقت روات سند از شیخ صدوق رحمته الله علیه تا معصوم علیه السلام می باشد.

۳، ۳، ۳. مصادر کتاب های تهذیب الأحكام و الإستبصار فیما اختلف من الأخبار  
 شیخ طوسی رحمته الله علیه روایات تهذیبین را از کتاب ها نقل نموده و در متن کتاب، سند خود را از صاحب کتاب آغاز می کند و سلسله ی سند را از صاحب کتاب تا معصوم علیه السلام نقل



می‌کند و راوی‌های بعد از صاحب کتاب تا خودش را حذف نموده و در آخر کتابش تحت عنوان «مشیخه»، سند خود را به صاحبان کتاب بیان می‌کند. مثلاً می‌فرماید: جمیع روایاتی را که از حسین بن سعید نقل نمودم، به نقل از فلان از فلان از فلان... از حسین بن سعید نقل نمودم. (طوسی، ۱۴۰۷: ۴)

شیخ رحمته الله علیه به روایات مصادر کتاب خود طریق دارد، نه این‌که تنها به سوی اسم مصادر و انتساب آن‌ها به مؤلفینش سند داشته باشد و مصادر را به طریق وجادة به دست آورده باشد تا این‌که به نسخه‌های واصله به سوی شیخ، احتمال جعل و دست‌کاری برود و صحت آن نسخه‌ها نیازمند اثبات اشتهار و معروف بودن مصادر باشد، به گونه‌ای که احتمال عقلایی جعل و دست‌کاری در آن منتفی گردد.

حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه می‌فرماید: ظاهر کلام شیخ رحمته الله علیه در مشیخه این است که راوی‌ها به شیخ، روایات تهذیبین را خبر داده‌اند (نه این‌که تنها اسم مصادر تهذیب را به شیخ روایت کرده و شیخ از طریق وجادة مصادر را به دست آورده باشد)، به دلیل این‌که شیخ می‌فرماید: «و ما ذکرته عن فلان فقد أخبر به... فلان عن فلان...» و واضح است که ضمیر «به» (ضمیر مجرور) رجوع به سوی منقول شیخ می‌کند و منقول شیخ همان روایات است و مرجع ضمیر مفعول در «ذکرته» با مرجع ضمیر «به» یکی است که هر دو روایات می‌باشد. به عبارت دیگر، ظهور کلام شیخ این است: آن روایاتی را که من در این کتاب ذکر کردم، فلان روای آن را خبر داده است عن فلان... (محسنی، ۱۳۸۹: ۳۱۶) بنابراین وقتی سند شیخ معتبر باشد، روایت پذیرفته می‌شود.<sup>۱</sup>

### ۳، ۴. دیدگاه مرحوم تفرشی

مرحوم تفرشی قایل است که ظاهر کلام شیخ طوسی رحمته الله علیه «هذه الأحادیث التي نقلناها من هذه الجماعة اخذت من كتبهم و اصولهم» (تفرشی، ۱۴۱۸/ ۵/ ۴۲۵) و صریح کلام شیخ صدوق رحمته الله علیه «و جمیع ما فيه مستخرج من کتب مشهوره علیها المَعْوَلُ وَ إِلَيْهَا الْمَرْجِعُ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۱، ۳) این است که تمام مصادر کتب این دو بزرگوار، کتاب‌ها و اصول معروف بوده است و همانند کتاب‌های کافی و تهذیب که در زمان ما

۱. حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه در کتاب ارزشمند «بحوث فی علم الرجال» در آخر بحث چهل و پنجم، تحت عنوان «اظهار حقیقت» در این باره نظر دیگری را ارایه می‌هد، فراجع.

نسخ آن به صورت متواتر به ما رسیده است، مصادر کتب الفقیه و تهذیبین نیز همین‌گونه بوده است و به صورت متواتر به شیخ و صدوق رسیده بوده است. بنابراین صحت تمام احادیث این سه کتاب، نیازمند صحت طریق صدوق و شیخ به سوی صاحبان کتب نیست؛ اگر مصنفین مصادر و روای آنها که در طبقه‌ی قبل از او تا امام علیه السلام در سلسله‌ی سند واقع شده است، ثقه باشد روایت آن معتبر می‌باشد.

اما به نظر آیت‌الله محسنی این دیدگاه قابل قبول نیست، به این دلیل که اثبات امر مذکور که تمام مصادر کتب این دو بزرگوار با تمام کثرت آن، از کتاب‌های مشهور و متواتر بوده است، کاری مشکل است. (محسنی، ۱۳۸۹: ۳۱۸)

هم چنان که بعداً می‌آید، خود این بزرگواران در برخی موارد اقرار می‌کنند به این که بعضی از مصادر با اختلاف در نسخه به آن‌ها رسیده است (یعنی متواتر نبوده است)؛ چگونه می‌شود ادعا کرد که نسخه‌ها متواتر بوده است؟ از این جا فهمیده می‌شود که حق با حضرت استاد است و اثبات معروف بودن و مسلم بودن تمام مصادر کتب شیخ و صدوق رحمتهما الله تعالی کاری مشکل است.

### ۳، ۵. اعتبار کتب هشت‌گانه‌ی صدوق

به نظر حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمتهما الله تعالی: هشت اثر دیگر (التوحید و الخصال، و العیون و ثواب الأعمال، و عقاب الأعمال و العلل و المعانی، و الأمالی و إكمال الدین) از نویسنده‌ی کتاب «من لایحضر الفقیه» نیز از کتاب‌هایی است که نسخه‌های آن معروف و مشهور بوده است و نسبت نسخه‌ها به خاطر شهرت و فروانی آن به سوی شیخ صدوق رحمتهما الله تعالی تمام است و نسخه‌های موجود این کتب با نسخه‌های اصلی آن‌ها منطبق می‌باشد. اگر چند اشتها این کتب هشت‌گانه و صحت و ارزش آن به اندازه‌ی کتب اربعه نیست، ولی با این حال خالی از اعتبار و صحت نیز نیستند و می‌شود آن‌ها را نیز از کتاب‌های معتمده و معتبر (از حیث) نسخه دانست. (محسنی، ۱۳۸۹: ۴۱۷)

ولی به نظر علامه مجلسی رحمتهما الله تعالی به جز کتاب‌های -الهدایة و صفات الشیعة و فضائل الشیعة و مصادقة الإخوان و فضائل الأشهر- اشتها و اعتبار بقیه‌ی کتب‌های صدوق به اندازه‌ی کتب اربعه می‌باشد (و احتمال عقلی جعل و دست‌کاری در نسخه‌های آن‌ها منتفی است) و می‌فرماید: «اعلم أن أكثر الكتب التي اعتمدنا عليها في النقل مشهورة

معلومة الانتساب إلى مؤلفيها ككتب الصدوق رحمه الله فإنها سوى الهداية وصفات الشيعة وفضائل الشيعة و مصادقة الإخوان و فضائل الأشهر لا تقصر في الاشتهار عن الكتب الأربعة التي عليها المدار في هذه الأعصار وهي داخلة في إجازاتنا ونقل منها من تأخر عن الصدوق من الأفاضل الأخيار»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ / ۱: ۲۶) بیشتر کتاب هایی که من در نقل روایات به آن اعتماد نمودم، کتاب های مشهور است که انتساب آن به سوی مؤلفینش واضح است، مانند: کتاب های صدوق که - غیر از الهدایة و صفات الشيعة و فضائل الشيعة و مصادقة الإخوان و فضائل الأشهر- در اشتهار چیزی از کتب اربعه کم ندارد و آن کتاب جز کتاب هایی است که من اجازه ی نقل روایت از آن را می دهم، هم چنان که افاضل و اخیار، بعد از صدوق از آن کتب روایت نقل نموده است.

بنابراین نسخه های موجود کتب هشت گانه ی صدوق رحمته الله عليه نیز به نظر علماء از اعتبار و اشتهار لازم برخوردار است و به عنوان مصادر حدیثی معتبر، انطباق آن ها با نسخه های اصلی اش محرز است. در صورتی که روایات این کتب شرایط حجیت را دارا باشد، از ناحیه ی نسخه احتمال عقلایی جعل و دست کاری در آن ها منتفی است و معتبر می باشد.

#### ۴. اعتبار سنجی برخی دیگر از کتب حدیثی

در این گفتار دنبال اعتبار سنجی مصادری می رویم که اعتبار آن مسلم و قطعی نیست و اعتبار نسخه ی موجود فعلی آن و نسخه ی واصله ی آن به صاحبان جوامع احادیثی، نظیر علامه مجلسی صاحب بحار الأنوار، و شیخ حر عاملی صاحب وسایل الشيعة و... نیازمند دقت بیشتری است و باید بر اساس دلایل ببینیم که آیا راهی برای اعتبار بخشیدن به آن مصادر وجود دارد یا خیر؟

برای به دست آوردن اعتبار نسخ این مصادر ما نیازمند یکی از دوره هستیم:

الف. طریق اول اثبات شهرت و تواتر کتب است تا زمان صاحبان جوامع حدیثی یا تا زمان ما (اگر می خواهیم مستقیم روایتی را از یکی از آن مصادر نقل نماییم)؛ آن هم به گونه ای که نسخه های آن به صورت متعدد در اختیار علماء و در کتاب خانه ها بوده باشد و احتمال عقلایی جعل و دست کاری در نسخ این کتب منتفی باشد، مانند: کتب اربعه و کتب هشت گانه ی صدوق رحمته الله عليه، در این صورت نیازمند طریقی به سوی صاحب کتاب یا

صحت طریق به سوی صاحب کتاب نستیم. با شهرت و تواتر کتب، برای ما ثابت می شود که تمام آن چه در این کتاب است از صاحب کتاب صادر شده است و نسخه ی واصله با نسخه ی اصلی منطبق می باشد و جعل و دست کاری، بعد از مؤلف در آن صورت نگرفته است. اگر صاحب کتاب و راوی های قبل از صاحب کتاب ثقه باشند، روایت معتبر است و اگر صاحب کتاب یا یکی از روات قبل از صاحب کتاب، ضعیف یا مجهول بود روایت غیر معتبر می باشد.

ب. طریق دوم به صاحبان جوامع حدیثی این است که (اگر می خواهیم مستقیم روایتی را از یکی از مصادر نقل نماییم) به تمام روایات مصدر طریق داشته باشیم، مانند: شیخ طوسی و صدوق رحمتهما الله نسبت به مصادر تهذیبین و الفقیه؛ که در این صورت نیز با احراز وثاقت روات واقع شده در سلسله ی سند، حکم به اعتبار روایت می شود و در صورت عدم احراز وثاقت تمام روات، حکم به عدم اعتبار آن می شود.

حالا باید دید که آیا یکی از این طریق ها برای صاحبان جوامع روایی، نظیر علامه مجلسی و حر عاملی رحمتهما الله و... نسبت به بعضی از مهم ترین مصادر حدیثی موجود ثابت می شود یا خیر؟

#### ۴، ۱. کتاب علی بن جعفر رحمتهما الله

یکی از منابع مهم حدیثی کتابی است به نام «مسائل علی بن جعفر» و مؤلف آن ابوالحسن علی بن جعفر برادر امام موسی بن جعفر رحمتهما الله می باشد که شیخ رحمتهما الله ایشان را توثیق نموده است. طریق شیخ نیز به سوی ایشان در فهرست معتبر است. (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۶۵) نجاشی در ترجمه ی علی بن جعفر می فرماید: علی، دارای کتابی است درباره ی حلال و حرام که یک مرتبه به صورت مُبْتَوَب روایت شده است و مرتبه ی دیگر به صورت غیر مُبْتَوَب و دنبال این، سند خود را به سوی علی بن جعفر و کتابش بیان می کند که هر دو سند هم غیر معتبر است.

فعلا دو نسخه از کتاب مسائل علی بن جعفر، با دو سند مختلف موجود است که نسخه ی اول به سند: عبدالله بن الحسن عَن جَدِّهِ علی بن جعفر و دیگری به سند: علی بن الحسن بن علی بن عمر بن علی بن الحسين بن علی بن ابی طالب رحمتهما الله عن علی بن جعفر به دست ما رسیده است.

### ۱، ۱، ۴. نسخه‌ی اول

نسخه‌ی اول را عبدالله بن جعفر حمیری در جزء دوم «قرب الإسناد» خود به این سند نقل می‌کند: «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ الْعَلَوِيُّ، عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَخِي مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عليه السلام». (حمیری، ۱۴۱۳/۲: ۱۷۹)

حمیری تمام کتاب علی بن جعفر را از این طریق نقل می‌کند، ولی سند حمیری به مسائل علی بن جعفر معتبر نیست، به این دلیل که علی بن جعفر مجهول است. روایت حمیری از علی بن جعفر در قرب الإسناد برای ما حجت نیست، هرچند اعتبار نسخه‌ی موجود قرب الإسناد برای ما نیازمند بحث جداگانه‌ای است، ولی فعلا حتی اگر فرض کنیم که قرب الإسناد موجود با سند معتبر یا به صورت متواتر و مشهور به ما رسیده است، روایات علی بن جعفر به خاطر ضعف سند حمیری به علی بن جعفر غیر معتبر می‌شود. (رضای سیستانی، ۱۴۳۷: ۲، ۱۴۹)

از طرفی این نسخه از شهرت و تواتر در جمیع اعصار و طبقات نیز برخوردار نیست تا موجب اطمینان به صحت نسخه‌ی موجود و انطباق آن با نسخه‌ی اصلی گردد. بنابراین معلوم نیست که این نسخه‌ی واصله‌ی قرب الإسناد دقیقا بدون کدام جعل و دست‌کاری و کمی و زیاد همان نسخه‌ی اصلی کتاب علی بن جعفر باشد!

### ۲، ۱، ۴. نسخه‌ی دوم

نسخه‌ی دوم را علامه مجلسی در بحار الانوار و هم چنین حرعاملی در وسائل الشیعه آورده است:

علامه مجلسی رحمته الله علیه مجموع کتاب علی بن جعفر را در بحار الانوار نقل نموده است. در کتاب بحار بابی تحت عنوان «باب ما وصل إلینا من أخبار علی بن جعفر عن أخیه موسی عليه السلام» به این سند آورده است: «أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ النَّضْرِ الْخُرَاسَانِيُّ مِنْ كِتَابِهِ فِي جُمَادَى الْآخِرَةِ سَنَةَ إِحْدَى وَ ثَمَانِينَ وَ مِائَتَيْنِ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ:» و هم چنین فرموده است: من روایت حمیری را ازین کتاب (یعنی نسخه‌ای را که قرب الإسناد به سند اول نقل کرده بود) در میان این مجموعه ذکر نکرده‌ام به دلیل اندک

اختلافی که روایت حمیری با این مجموعه داشت. من روایت حمیری را در باب های متعدد ذکر کردم. (مجلسی، ۱۴۰۳/۱۰/۲۴۹) و سند حرعاملی در وسایل الشیعه نیز همین سند است. بنابراین علامه مجلسی دوبار کتاب علی بن جعفر را در بحار آورده است: یک مرتبه به صورت مبوب، تمام روایات علی بن جعفر را به همین سند نقل نموده است و مرتبه ی دیگر به سند حمیری؛ اما در باب های مختلف به صورت پراکنده روایات کتاب علی بن جعفر را نقل نموده است.

به نظر حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه سند مجلسی به سوی این کتاب اولاً مرسل است و ثانیاً صحت طریق شیخ به سوی کتاب علی بن جعفر و صحت طریق مجلسی به سوی شیخ کفایت نمی کند که ما حکم کنیم آن چه که علامه مجلسی رحمته الله علیه در بحار نقل نموده از نسخه ی صحیح گرفته شده است؛ زیرا نسخه ای که به دست علامه رسیده است از بازار خریداری شده و معلوم نیست که این نسخه ایمن از مداخلات و دست کاری ها باشد و ممکن است در نسخه ی واصله به علامه، دست کاری صورت گرفته باشد و کم و زیاد شده باشد، اما این که ما به صورت مسلسل ثابت کنیم که علی بن جعفر یک کتاب داشته است و این که شیخ طوسی سندش به سوی کتاب علی بن جعفر صحیح باشد، دلیل نمی شود نسخه ای را که مجلسی از بازار به دست آورده است، معتبر و صحیح باشد. بنابراین نسخه ی واصله از طریق دوم که مجلسی آن را مبوباً ذکر نموده نیز از اعتبار لازم برخوردار نیست. (محسنی، ۱۳۸۹: ۴۲۰)

حتی بر فرضی که ما بپذیریم که علامه مجلسی رحمته الله علیه کتاب علی بن جعفر را از طریق مناولة گرفته است، باز هم در سند علامه مجلسی و حرعاملی، علی بن الحسن واقع شده که توثیق نشده است و هم چنین ابوجعفر بن یزید النضر خراسانی مجهول است و در کتاب های رجالی توثیق نشده است.

در نتیجه به نظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه سند معتبر به سوی روایات هر دو نسخه ی موجود از کتاب مسائل علی بن جعفر ثابت نشد و از طرفی کتاب علی بن جعفر از بازار و از طریق وجادة به دست مجلسی و حرعاملی رحمته الله علیه قرار گرفته است.

ممکن است ادعا شود که کتاب علی بن جعفر از کتاب های مشهوره و معتمده بوده باشد و احتمال جعل و دست کاری در آن منتفی است؛ ولی این ادعا نیز باطل است،

هم چنان که خود علامه مجلسی در سخنانی که از ایشان در بالا نقل شده تصریح نموده است که نسخه ای را که حمیری از عبدالله بن الحسن نقل نموده با نسخه ای که خود علامه از طریق علی بن الحسن نقل می کند، مختلف است و تعداد مسایلی که از روایت عبدالله بن الحسن در قرب الإسناد موجود است ۵۳۳ مسئله است در حالی که در روایت علی بن الحسن که در بحار الأنوار و وسائل الشیعه نقل شده است ۴۲۹ مسئله می باشد و تنها ۲۵۰ روایت قدر مشترک هر دو است و اندازه ی ۲۸۳ روایت در قرب الإسناد وجود دارد که در روایت علی بن الحسن وجود ندارد و ۱۷۹ روایت در بحار و وسائل الشیعه وجود دارد که در روایت عبدالله بن الحسن وجود ندارد. تعداد زیادی از مسایل به نقل از کتاب علی بن جعفر به روایت «عکرمی بن علی البوفکی» در کتب شیخ و کافی وجود دارد که در این دو نسخه ی موجود، وجود ندارد. (سیستانی، ۱۴۳۷: ۲، ۱۵۲-۱۵۱)

با این حال ادعای شهرت و تواتر «کتاب علی بن جعفر» کاملاً مردود و اعتبار این کتاب ثابت نمی شود. چگونه ممکن است با این همه اختلاف در متن، کتابی مشهور و معروف باشد؟

اما روایاتی را که صدوق و شیخ، از علی بن جعفر نقل می کند، قبول می کنیم و طریق شیخ و صدوق به سوی علی بن جعفر معتبر است. در کتاب کافی هم اگر طریق کلینی رحمته الله علیه به سوی علی بن جعفر معتبر بود، روایت را می پذیریم؛ ولی آن چه که فقط از طریق عبدالله بن الحسن از علی بن جعفر در قرب الإسناد نقل شده است یا در کتاب بحار الأنوار به صورت غیر مبوّب نقل شده است و روایاتی که در بحار و وسائل الشیعه از طریق علی بن الحسن به صورت مبوّب نقل شده است، برای ما معتبر نیست.

#### ۴، ۲. نوادر احمد بن محمد بن عیسی

«نوادر» یکی دیگر از کتاب های مهم حدیثی است و در طبع جدید خود که در سال ۱۴۰۸ ه.ق توسطه مدرسه ی امام مهدی علیه السلام چاپ گردیده، دارای ۴۵۶ حدیث می باشد که از نسخه های موجود نوادر و کتاب های جوامع روایی استخراج گردیده است و اعتبار آن نیاز به دقت و بررسی دارد. معروف این است که مؤلف این کتاب احمد بن محمد بن عیسی اشعری است که نجاشی در توصیفش می فرماید: «أبو جعفر رحمه الله شيخ القميين ووجههم و فقیههم...». (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۲) ولی چهار قول دیگر نیز درباره ی مؤلف

کتاب وجود دارد؛ ۱. مؤلف نوادر، حسین بن سعید أهوازی است؛ ۲. نوادر جزء کتاب زهد است که مال احمد بن محمد بن عیسی است؛ ۳. کتاب، مال حسین بن سعید است و راوی کتاب احمد بن محمد بن عیسی است؛ ۴. بخشی از کتاب فقهی منسوب به امام رضا علیه السلام است. (نوادر، ۱۴۰۸: ۹)

اعتبار نسخه‌ی موجود کتاب نوادر چه این که مستقلاً چاپ شده باشد یا این که روایات آن در مجامع حدیثی متأخرین مانند بحار الأنوار و وسائل الشیعه و... موجود باشد، نیاز به بررسی دارد و زمانی اعتبار آن ثابت می‌شود که کتاب نوادر تا زمان مجلسی و حرعاملی رحمتهما الله تعالی، مشهور و متواتر باشد تا این که اطمینان به صحت آن نسخه برای ما حاصل شود یا این که نسخه از طریق مناوله با سند معتبر به این دو بزرگوار رسیده باشد.

#### ۴، ۲، ۱. بررسی طریق علامه مجلسی نسبت به نوادر

علامه مجلسی رحمته الله تعالی درباره‌ی مؤلف کتاب نوادر تردید دارد که آیا مؤلف کتاب، حسین بن سعید است یا احمد بن محمد بن عیسی؟ و بر اساس قراین می‌گوید: به گمانم کتاب مال حسین بن سعید است با این که احتمال می‌رود مؤلف کتاب احمد بن محمد بن عیسی باشد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱، ۳۴)

از این کلماتِ علامه مجلسی فهمیده می‌شود که نسخه‌ی نوادر به علامه از طریق مناوله به ایشان نرسیده است، در غیر این صورت در مؤلف آن تردید نمی‌کرد، بلکه مجلسی رحمته الله تعالی کتاب را از بازار خریده و از طریق وجادة به دست آورده است. صحت سند مجلسی تا شیخ و از شیخ تا مؤلف نوادر هم موجب صحت نسخه‌هایی که از طریق وجادة به دست آورده نمی‌شود و امکان جعل و دست‌کاری در نسخه‌ی واصله به علامه مجلسی رحمته الله تعالی وجود دارد. مگر این که کسی ادعا کند نوادر در همه‌ی طبقات، مشهور و متواتر بوده و جعل جعل و دست‌کاری در نسخه‌ی آن منتفی است که این ادعا نیز سست و بی‌بنیاد است؛ اگر کتاب مشهور می‌بود، تردید در مؤلفش معنا نداشت.

#### ۴، ۲، ۲. بررسی طریق حرّ عاملی نسبت به نوادر

حضرت آیت‌الله محسنی رحمته الله تعالی می‌فرماید: دست‌خط حرّ عاملی بر یکی از نسخه‌های نوادر که در کتاب‌خانه‌ی سید حکیم رحمته الله تعالی در نجف اشرف موجود می‌باشد؛ وجود دارد و ایشان فرموده است: «مصنف این کتاب (احمد بن محمد بن عیسی) از حسین بن سعید و



از مشایخ حسین بن سعید روایت نموده است و با حسین بن سعید در مشایخ بسیاری مشترک است و در عین حال از پدرش هم بسیار روایت نموده است و این دلیل می‌شود که کتاب مال حسین بن سعید نیست، بلکه کتاب مال احمد بن محمد بن عیسی است. از کتاب نوادر دو نسخه که قراین بر صحت آن موجود است به دست من رسید و در احادیث آن نیز تتبع نمودم، اکثر احادیث این کتب را در کتب اربعه و امثال آنان از کتاب مشهور و معتمد یافته و بقیه‌ی روایات آن از حیث مضمون با روایات که در کتب معتمد موجود است، موافق بود. من احادیث زیادی از کتاب نوادر را دیده‌ام که شیخ و شهید و ابن طاووس و حمیری و طبرسی و بقیه در مصنفات خود نقل نموده‌اند و فعلا هم آن احادیث در آن کتاب‌ها موجود است. خلاصه این که قراین بر اعتبار این کتاب بسیار است و در این کتاب چیزی که مخالف یا منکر احادیث کتب اربعه باشد، هم وجود ندارد و الله اعلم، حرره محمد الحر». (محسنی، ۱۳۸۹: ۴۲۲)

ایشان در ادامه می‌فرماید: از فرمایشات حر عاملی به وضوح فهمیده می‌شود که کتاب نوادر به حر عاملی خارجا به سلسله‌ی مننعة و از طریق مناولة نرسیده است، بنابراین اگر کسی توسط قراینی که حر عاملی بیان کرده، وثوق به صحت نسخه‌ی واصله به حر عاملی پیدا کرد، روایات نسخه‌ی حر عاملی برایش معتبر است و در غیر این صورت روایاتی که حر از نوادر نقل می‌کند، به آن دلیل که اعتبار نسخه‌ی نوادر در زمان حر ثابت نیست، معتبر نمی‌شود. در اخیر ایشان با یک نقل قول از محدث نوری موضع خود را که عدم اعتبار نسخه‌ی موجود نوادر است، تقویت می‌کند. (همان: ۴۲۳)

محقق معاصر، سید رضا سیستانی (دام توفیقاته) نیز قایل به عدم اعتبار نسخه‌های موجود کتاب نوادر است و در مقام ردّ بر آیت‌الله خویی رحمته‌الله علیه - که ایشان کتاب نوادر را همانند صاحب وسایل از کتاب‌های معتمد دانسته - می‌فرماید: «صاحب وسایل بر اساس قراین حکم به صحت نسخه‌ای می‌کند که از طریق وجادة به او رسیده است، نه این که نوادر از کتاب‌های مشهوره باشد که صحت نسخه‌ها از قبل محرز باشد. (سیستانی، ۱۴۳۷: ۲۰۴-۲۰۳)

بنابراین نسخه‌ای از نوادر که به حر عاملی رحمته‌الله علیه رسیده است، برای ما معتبر نمی‌باشد. اعتماد حر عاملی بر نسخه و صحیح دانستن آن نسخه بر اساس قراینی که موجب

اطمینان حرعاملی رحمته الله علیه شده است، تنها به درد خودش می خورد و موجب وثوق ما نمی شود. ممکن است ما از قرآینی که حرعاملی رحمته الله علیه اطمینان به صحت آن نسخه پیدا نموده، اطمینان پیدا نکنیم.

چگونه از قرآین ذکر شده اطمینان به صحت نسخه و مطابقت آن با نسخه ی اصلی برای ما حاصل شود در حالی که حرعاملی و علامه مجلسی با این که سند هر دو یکی بوده اند، ولی در مؤلف کتاب نواذر اختلاف نظر دارد؟ به هر حال «اطمینان» یک امر شخصی است و برای هر کسی که پیدا شد، حجت می باشد.

#### ۴، ۳. محاسن برقی

مؤلف کتاب «محاسن» احمد بن محمد بن خالد البرقی است که شیخ و نجاشی ایشان را توثیق نموده است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۷. طوسی، ۱۳۷۳: ۵۳) آن چه فعلا به اسم محاسن چاپ شده، شامل یازده کتاب<sup>۱</sup> می باشد که با تصحیح و تحقیق محدث جلال الدین، در سال ۱۳۷۱ ه. ق. نشر گردیده است. (محدث جلال الدین، ۱۳۷۱: ۸۷) و دقیقا در بردارنده ی کتاب هایی است که به حرعاملی رحمته الله علیه رسیده است. (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۱۵۵، ۳۰) کتاب محاسن تا زمان شیخ صدوق رحمته الله علیه از کتاب های مشهور و مورد اعتماد بوده است و صدوق در اول کتاب «الفقیه» این کتاب را از کتب مشهوره و معتمده دانسته است و آن را مرجع به حساب می آورد؛ این امر ثابت می کند که کتاب تا زمان شیخ صدوق از مشهورات بوده است و اگر سند برقی تا امام علیه السلام معتبر باشد، روایت صدوق از محاسن پذیرفته می شود.

شیخ طوسی رحمته الله علیه در فهرست خود چهار سند به سوی کتاب و جمیع روایات آن ذکر نموده و می فرماید: در کتاب محاسن کم و زیاد شده است (یعنی در تعداد باب های واصله در نسخه ها اختلاف است، بعضی نسخ کامل است و بعضی ناقص؛ نه این که در روایت آن دست کاری صورت گرفته باشد). (سیستانی: همان) در ادامه می فرماید: و آن چه به من رسیده عبارت است از کتاب های «الإبلاغ کتاب التراحم والتعاطف کتاب أدب النفس

۱. آن یازده کتاب عبارت است از: کتاب القرآین، کتاب ثواب الأعمال، کتاب عقاب الأعمال، کتاب الصفوة و النور و الرحمة، کتاب مصابیح الظلم، کتاب العلل کتاب السفر کتاب المآكل، کتاب الماء، کتاب المنافع، کتاب المرافق.

و...» به عدد هفتاد و هفت کتاب را نام می برد. از مجموع سند شیخ ما اطمینان به وصول همین مقدار از کتاب محاسن به شیخ پیدا می کنیم و موجب اعتبار طریق شیخ به کتاب محاسن می شود. (شیخ طوسی، بی تا: ۵۱)

#### ۴، ۳، ۱. نسخه ی صاحبِ وسایل و علامه مجلسی

حر عاملی رحمته الله علیه می فرماید: کتاب هایی که از محاسن به دست ما رسیده است (مراد باب هایی از کتاب محاسن است)، عبارت است از: کتاب قراین / القرآن بناء به قولی؛ کتاب ثواب الاعمال، کتاب عقاب الاعمال؛ کتاب صفوة والنور والرحمة، کتاب مصابیح الظلم، کتاب العلل، کتاب السفر، کتاب المآکل، کتاب الماء، کتاب المنافع، کتاب المرافق). (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰، ۱۵۵)

علامه مجلسی در بحار الأنوار درباره ی محاسن می فرماید: «و کتاب المحاسن للبرقی من الأصول المعتبرة؛ کتاب محاسن برقی از اصول مورد اعتبار است». (مجلسی، ۱۳۰۴: ۱، ۲۷)

مهم همین سخن مجلسی است که شهادت می دهد بر این که کتاب محاسن در زمان علامه مجلسی از اصول مورد اعتماد بوده است، باید ببینیم که آیا واقعا کتاب محاسن به آن شهرت می رسد که احتمال جعل و دست کاری از نسخه های آن منتفی شود؟ در این صورت اگر سند خود حدیث از مؤلف تا معصوم علیه السلام معتبر باشد، آن چه از محاسن در بحار الأنوار موجود است، معتبر می گردد.

گفته شده است که نوادر یک کتاب بسیار بزرگی بوده و آن چه امروز در دسترس ما قرار گرفته است، نزدیک به یک ثلث آن است. (سیستانی، ۱۴۳۷: ۲، ۱۷۰)

به نظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه با در نظر داشت سخنان حر عاملی و شیخ طوسی رحمته الله علیه که فرموده اند: نسخه های کتاب محاسن مختلف است و بعضی ها ابواب زیاد و بعضی دیگر بسیاری از ابواب را ندارد؛ با وجود این همه نسخ متعدد و با کمیت های متعدد؛ مشکل است که ما اطمینان پیدا کنیم به اشتهار نسخه در زمان علامه مجلسی و حر عاملی به گونه ای که احتمال عقلایی جعل و دست کاری در آن منتفی باشد. (محسنی، ۱۳۸۹: ۴۲۵)

#### ۴، ۳، ۲. راه دیگری برای اعتبار محاسن

بعضی از محققین می فرمایند: قبول داریم که کتاب محاسن از شهرت لازم برخوردار نیست که موجب وثوق به آن شود، ولی از طریق دیگری اطمینان به صحت محاسن پیدا

می‌کنیم. ما می‌توانیم نسخه‌ی موجود را با نسخه‌هایی که در مصادر قدیمی مانند کتب صدوق، شیخ و کلینی نقل شده، مطابقت دهیم. وقتی میان نسخه‌ی موجود و آن چه از محاسن در مصادر قدیمی موجود است در موارد زیادی مطابقت حاصل شده و اختلافی وجود نداشت، ما وثوق به صحت کتاب حاصل می‌کنیم. هر کسی اگر مانند من نسخه‌ی موجود کتاب محاسن را با آن چه از محاسن در کتب قدیمی نقل شده، تطبیق دهد وثوق و اطمینان به صحت نسخه‌ی فعلی کتاب محاسن پیدا می‌کند، هر چند اگر نسخه‌ی موجود ناقص باشد؛ یعنی مقدار زیادی آن تلف شده باشد و به ما نرسیده باشد. (سیستانی، ۱۴۳۷: ۲، ۱۷۲)

مطمئن‌ا مراد این محقق این نیست که تمام نسخه را با آن چه در مصادر قدیمی وجود دارد تطبیق دهیم، اگر مطابقت تام وجود داشت، اطمینان به وثوق نسخه‌ی موجود حاصل می‌شود؛ به دلیل این که اگر تمام روایات نسخه‌ی موجود در کتاب‌های کلینی و صدوق و شیخ باشد، ما روایات را از کتاب‌های آن‌ها می‌گیریم و اصلاً بحث اعتبار نسخه‌ی موجود در بحار و وسائل مطرح نمی‌شود. بنابراین مراد این است که ما نسخه‌ی موجود را با آن چه از آن، در مصادر قدیمی نقل شده تطبیق می‌دهیم، وقتی مقدار زیادی از احادیث از هر دو نسخه بدون کمی و کاستی با هم مطابقت داشت، ما اطمینان پیدا می‌کنیم که جعل و دست‌کاری در این نسخه حتی بالنسبه به بقیه‌ی روایات، صورت نگرفته است.

در نتیجه می‌توان گفت: اعتبار کتاب محاسن در بحار الأنوار و وسائل الشیعه متوقف بر این است که اطمینان به صحت نسخه در زمان علامه مجلسی و حرعاملی پیدا شود. حصول اطمینان هم برای هر شخص مختلف است، برای بعضی زود اطمینان حاصل می‌شود و برای بعضی دیگر به آسانی اطمینان حاصل نمی‌شود.

### جمع بندی و نتیجه‌گیری

از آن جایی که بررسی همه جانبه و گسترده‌ی اعتبار تمام مصادر حدیثی موجود، نیازمند وقتی به مراتب بیشتر و تبحر علمی وسیع است که از توان نویسنده و ظرفیت این نوشتار خارج است؛ در این نوشتار فقط به صورت مختصر و گذرا چند مورد محدود را مورد بررسی قرار دادیم، تا بتوانیم با بررسی و تحقیق درباره‌ی آن‌ها ظابطه‌ی کلی اعتبار و عدم اعتبار مصادر حدیثی را استخراج نماییم. در نتیجه می‌توان گفت: برای احراز اعتبار

مصادر حدیثی موجود، دو طریق قابل تصور است:

### الف. طریق اول

راه اول این است که مصادر از طریق سماع، قرائت، مناوله و یا اجازه با سند معتبر به ما یا به صاحبان جوامع روایی نظیر: مجلسی و حرعاملی رحمتهما الله تعالی، رسیده باشد. هم‌چنان که مصادر کتاب شیخ طوسی و شیخ صدوق رحمتهما الله تعالی به آن‌ها از این طرق رسیده بود. متأسفانه فعلا این راه منتفی است و حتی نسبت به صاحبان جوامع روایی، هم‌چنان که در موارد متعدد از کلمات آن‌ها استفاده گردید، رسیدن کتب از این طرق منتفی است.

### ب. طریق دوم

راه دوم اعتبار مصادر موجود این است که ما اطمینان به صحت مصدري پیدا کنیم، به گونه‌ای که احتمال عقلایی جعل و دست‌کاری در نسخه‌ی آن منتفی گردد. آیت‌الله العظمی محسنی رحمته الله تعالی حصول اطمینان را منوط به فراهم شدن این شروط می‌داند:

۱. نسبت کتاب به سوی مؤلف آن معلوم باشد؛

۲. کتاب بین علماء از زمان حیات مؤلف تا زمان مجلسی و حرعاملی مشهور باشد، به گونه‌ای که ایمن از جعل و دست‌کاری باشد و شهرت نسخه‌ی مصدر در شهرهای مختلف، نسل به نسل تا رسیدن به صاحبان جوامع روایی، ثابت شود، همانند کتاب‌های اربعه و کتاب‌های هشت‌گانه‌ی صدوق رحمته الله تعالی که از این طریق ما اطمینان به صحت مصادر موجود آن حاصل نمودیم؛

۳. ادعای تغییر، زیاده و نقصان در آن کتاب از طرف محققین و اهل تتبع صورت نگرفته باشد. (محسنی، ۱۳۸۹: ۴۳۸)

ممکن است در بعضی موارد ما از بررسی بعضی قراین دیگر اطمینان به صحت نسخه‌ی موجود حاصل نماییم، مثلاً از طریق مقابله‌ی نسخه‌ی موجود در جوامع روایی یا در نزد ما، با منقول از این نسخه در کتاب‌های اربعه و کتاب‌های هشت‌گانه‌ی صدوق، اطمینان حاصل شود که احتمال عقلایی جعل و دست‌کاری در این نسخه منتفی است؛ همانند کتاب محاسن که بعضی از محققین از این طریق ادعای صحت آن را نموده‌اند.

(سیستانی، ۱۴۳۷: ۲، ۱۷۲)

## فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا)، الأمالی، تهران: انتشارات کتابچی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات اسلامی.
۳. اشعری قمی، احمد (۱۴۰۸ ق)، النوادر، قم: انتشارات مدرسه الإمام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف
۴. برقی، احمد (۱۳۷۱)، المحاسن، قم: انتشارات دارالکتب الإسلامیه.
۵. تفریشی، مصطفی (۱۴۱۸)، نقد الرجال، قم: انتشارات آل البيت.
۶. حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ ق)، قرب الإسناد، قم: انتشارات آل البيت.
۷. رضاسیستانی، محمد (۱۴۳۷ ق)، قبسات فی علم الرجال، بیروت: دار المؤرخ العربی.
۸. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷)، تهذیب الأحکام، تهران: انتشارات دارالکتب الإسلامیه.
۹. \_\_\_\_\_ (بی تا)، فهرست کتب الشیعه وأصولهم وأسماء المصنّفین وأصحاب الأصول، قم: انتشارات مکتبه المحقق الطباطبائی.
۱۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، ج ۱، بیروت: انتشارات دار إحياء التراث العربی.
۱۱. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (۱۴۳۲)، بحوث فی علم الرجال، قم: مرکز المصطفی العالمی للترجمه والنشر.
۱۲. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، قم: انتشارات اسلامی.

## جایگاه خبر واحد در موضوعات از دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه و مشهور فقهاء

حجت الاسلام نقیب‌الله کریمی

### چکیده

یکی از مباحث مهم در فقه، مسئله‌ی اعتبار خبر واحد ثقه در باب موضوعات احکام است، پرسش اصلی پژوهش این است که آیا خبر واحد ثقه در اثبات موضوعات احکام اعتبار دارد و یا خیر؟ یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که فقهاء در این مسئله اختلافاتی زیادی دارند، مشهور فقهاء خبر واحد را در باب موضوعات حجت نمی‌دانند و تعدادی از فقهاء در این مسئله توقف کرده و جانب احتیاط را گرفته‌اند و تعدادی هم خبر واحد را یکی از راه‌های اثبات‌کننده‌ی موضوعات احکام دانسته‌اند که آیت‌الله محسنی از جمله‌ی آنان است، نتیجه‌ی تحقیق این است که عمده دلیل مشهور برای مدعای شان خبر مسعده ابن صدقه است که در باب موضوعات، وجود علم و بیینه را برای اثبات موضوعات احکام، لازم و ضروری می‌داند، ولی این روایت از سویی آیت‌الله محسنی و موافقین ایشان مورد اشکال‌های سندی و دلالی قرار گرفته و آن را قاصر از اثبات مدعای مشهور دانسته‌اند و در مقابل، بنای عقلا را بر اعتبار خبر واحد ثقه در جمیع امور عقلایی به عنوان عمده دلیل در این مسئله اقامه کرده‌اند و امضای شارع را که در بعضی از روایات وارد شده، معزز دانسته و اعتبار بیینه را مخصوص مواردی می‌دانند که دلیل بالخصوص در آن موارد وجود داشته باشد.

واژگان کلیدی: آیت‌الله محسنی، مشهور، خبر واحد، خبر ثقه، موضوعات، حجت.

## مقدمه

یکی از بحث های مهم اختلافی بین علمای فقه و اصول از دیرزمان تاکنون، اعتبار خبر واحد در موضوعات خارجی می باشد. علمای امامی در این بحث به سه گروه مثبتین، منکرین و متوقفین تقسیم شده اند و منشأ این اختلاف از سویی، استقرار بنای عقلا بر اعتماد به خبر واحد ثقه و امضای این سیره به واسطه ی بعضی از روایات معتبر می باشد و از سوی دیگر در خیلی از موارد در موضوعات خارجی، طبق دستورات شرع، شهادت دو شاهد عادل که از آن تعبیر به «بینه» شده، لازم گردیده است. براین اساس مشهور فقهای امامی به عدم اعتبار خبر واحد در موضوعات، نظر داده اند مگر این که در یک مورد خاص دلیل بالخصوص بر اعتبار خبر واحد در یک موضوع وجود داشته باشد که چنین موردی از این قاعده مستثناست و عده ی زیادی از علمای متاخر من جمله آیت الله محسنی رحمته الله معتقد به اعتبار خبر واحد در موضوعات هستند مگر این که در موردی مثل مرافعات نصی بالخصوص بر عدم اعتبار خبر واحد به دست باشد، پس مورد اختلاف در جایی است که بر اعتبار خبر واحد و یا عدم اعتبار خبر واحد، نصی بالخصوص وجود نداشته باشد.

سوال این است که آیا خبر واحد ثقه در موضوعات خارجی معتبر است و یا خیر؟ به عنوان مثال: شخص مورد وثوقی از نجاست ظرف آبی خبر می دهد، حال اگر خبر این شخص به نظر ما حجت باشد، تمام احکام نجاست مثل حرمت نوشیدن آن، عدم جواز استفاده ی آن در طهارت و... بر خبر این شخص مترتب می شود و اگر خبر واحد را در موضوعات حجت ندانیم، هیچ یک از احکام نجاست بر این ظرف آب، صرف به خاطر خبر واحد ثقه، مترتب نمی شود؛ بلکه باید از اصول شرعی دیگر مثل استصحاب و یا اصالت الطهارت استفاده کرد تا حکم این آب روشن گردد.

بحث پیرامون این مسئله، از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا در امور زندگانی زیاد به این امر برخورد می کنیم؛ هم چنان برای یک فقیه لازم است در این مسئله موضع و مبنای مناسبی را اتخاذ کند تا در فتواهایش دارای مبنای مشخص باشد، به عنوان مثال: می خواهیم وضوء بگیریم و ظرف آبی است و نمی دانیم پاک است یا نجس؛ لباست قبلا نجس شده بود و زنت خبر می دهد که آن را تطهیر کرده است؛ غذایت را در جایی می گذاری و مدت زمانی از آن فاصله می گیری و حال می خواهی آن را میل کنی، شخص



مورد اطمینانی خبر از نجاست آن می‌دهد و... حال تکلیف ما در امثال این موارد چیست؟ باید بدانیم که چه موضعی را اتخاذ کنیم.

ناگفته نماند که در اصل اعتبار خبر واحد ثقه در مورد احکام کلی شرعی نیز اختلاف است، و به بعضی از اعلام<sup>۱</sup> نسبت داده شده که خبر واحد ثقه را حتی در احکام کلی شرعی حجت نمی‌دانند، (مظفر، ۱۳۸۸: ۲، ۷۱) پس اختلاف در اعتبار و عدم اعتبار خبر واحد ثقه در موضوعات فقط در بین کسانی است که خبر واحد را در احکام کلی شرعی حجت می‌دانند.

ما در این مقاله بر آنیم که نظر مشهور را مطرح و به ادله‌ی آن‌ها اشاره کنیم؛ بعد نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه را با دلیل و جواب ایشان از ادله‌ی مشهور نقل و بررسی کرده و در اخیر نظر موافقین آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه را به عنوان تایید از نظر ایشان ذکر کنیم.

## ۱. مفاهیم

لازم می‌بینیم بعضی از واژگان کلیدی این مقاله، در قدم اول معنا شود تا خواننده در فهم مطالب به مشکل برخورد نکند.

### ۱.۱. خبر واحد

از مفاهیمی که در این مقاله زیاد به کار می‌رود، اصطلاح «خبر واحد» است، این واژه در اصطلاح فقهاء و اصولیین به خبری اطلاق می‌شود که سند آن به حدّ تواتر نرسد. (مظفر، ۱۳۸۸: ۲، ۷۱) از این تعریف و تعاریف دیگر علمای علم اصول فهمیده می‌شود که خبر واحد در مقابل خبر متواتر است؛ یعنی اخبار به طور کلی به دو قسم تقسیم می‌شود: خبر واحد و خبر متواتر و اخبار موجود از این دو قسم خارج نیست، یا خبر واحد است و یا متواتر. خبر متواتر را چنین تعریف کرده‌اند: متواتر، خبری است که سکون نفس را افاده می‌کند به قسمی که دیگر شکی در نفس نسبت به مضمون خبر باقی نمی‌ماند و از آن جزم قاطع به وجود می‌آید و این جزم از جهت خبر دادن جماعتی است که توافق شان بر کذب امتناع دارد، (مظفر، ۱۳۸۸: ۲، ۶۹) پس در خبر متواتر دو ویژگی است: ۱. خبر دهنندگان به تعدادی است که توافق شان بر دروغ گفتن ممتنع باشد؛ ۲. از خبر آن‌ها قطع به مضمون خبر حاصل

۱. به سید مرتضی، قاضی، ابن زهره، طبرسی و ابن ادریس نسبت داده شده که این اعلام خبر واحد را حجت نمی‌داند. (کفایة الاصول، ج ۲، ۶۷)

شود. پس هر خبری که این دو ویژگی را دارا نبود در ضمیره ی خبر واحد به حساب می آید هر چند که خبر دهندگان آن یک شخص نباشد و بیشتر از یک نفر باشد.

### ۱، ۲. ثقه

واژه ی ثقه از واژگان اختلافی میان علمای رجال است، آیت الله محسنی رحمته الله علیه از کتاب شهید ثانی نقل می کند که لفظ «ثقه» از الفاظ تعدیل است و بر تعدیل با صراحت دلالت می کند (محسنی، ۱۳۸۹: ۱۸۰) و هم چنان از صاحب مقباس الهدایه نقل می کند که همه بر اثبات عدالت توسط این کلمه «ثقه» اتفاق نظر دارند و این کلمه به اصطلاح متاخرین برای اثبات عدالت راوی، امامی و ضابط بودن او کفایت می کند و حتی از کلمه ی «عدل» هم در دلالت بر تزکیه ی راوی قوی تر است؛ زیرا این لفظ بر ضابط بودن راوی به دلالت لفظی دلالت می کند و در لفظ «عدل» اثبات ضابط بودن راوی توسط اصل صورت می گیرد (همان) و هم چنان از وحید بهبهانی نقل می کند: پوشیده نیست که رویه ی متعارف و پذیرفته شده در نزد همه، این است که اگر رجالی عادل و امامی بگوید: فلان راوی ثقه است، در واقع از عدالت و امامی بودن راوی حکایت کرده است، (همان) اما این استفاده از لفظ «ثقه» درست نیست؛ زیرا معظم توثیقات از ناحیه ی نجاشی و شیخ رحمته الله علیه وارد شده و استفاده ی «عدالت» از لفظ «ثقه» به محض توثیق این دو رجالی گران سنگ به صرف اصطلاح متاخرین بر این تعدیل، غلط است و این استفاده موقوف است که این رجالی هم چنین اصطلاحی نسبت به لفظ ثقه را داشته باشد و بنده با فحوصی که در کلمات این ها کرده ام، قرینه ای نیافتم که دلالت بر وجود چنین اصطلاحی در نزد آن ها کند. فاضل ماماقانی هر چند برای اثبات وجود چنین اصطلاحی تلاش کرده است، ولی دلیل قانع کننده ای برای اثبات مدعای خود نیاورده است. (همان، ۱۸۱)

ایشان در ادامه ی بحث با استفاده از کلمات بعضی رجالی ها و قرآینی که در کلمات مرحوم شیخ وجود دارد، این استفاده را می کند که از کلمه ی «ثقه» فقط صدق در گفتار راوی فهمیده می شود و بس. (همان، ۱۸۲) به نظر ایشان واژه ی «ثقه» در نزد متاخرین اصطلاحی دارد بر خلاف قدما، که همان عدل امامی ضابط است و اما در نزد شیخ طوسی و نجاشی این اصطلاح محرز نیست و مهم هم احراز اصطلاح این دو رجالی است؛ زیرا عمده ی توثیقات روات احادیث از همین دو به ما رسیده است. آن چه از کلمات مرحوم

شیخ طوسی استفاده می‌شود این نکته است که واژه‌ی «ثقه» صرف صداقت در گفتار راوی را افاده می‌کند، نه بیشتر از آن.

### ۱، ۳. حجّت

حجّت در لغت به معنای هر چیزی است که صلاحیت احتجاج را بر غیر داشته باشد، (مظفر، ۱۳۸۸: ۲، ۱۸) اما در اصطلاح علمی دو تعریف نقل شده است:

الف. اصطلاح منطقی‌ها و معنایش در نزد آن‌ها عبارت از قضایایی است که با هم تالیف می‌شود و مطلوبی را نتیجه می‌دهد و گاهی هم بر نفس حدّ وسط آن را اطلاق می‌کنند.

ب. اصطلاح اصولی‌ها و معنایش در نزد آن‌ها عبارت از چیزی است که متعلق خود را به اثبات می‌رساند، ولی به درجه‌ی قطع نمی‌رسد و یا به عبارت دیگر هر چیزی که کشف و حکایت از چیزی دیگر کند به وجهی که مثبت آن باشد و اثبات آن هم قراردادی باشد نه به حسب ذاتش. (همان)

### ۲. جایگاه خبر واحد در موضوعات از دیدگاه مشهور

پس از فراغت از توضیح واژگان کلیدی این تحقیق، وارد اصل بحث می‌شویم. سوال این بود که آیا خبر واحد ثقه در اثبات موضوعات احکام اعتبار دارد یا خیر؟ مشهور فقهای امامی عقیده دارند که خبر واحد ثقه در موضوعات خارجی اعتبار ندارد، بلکه لازم است دو عادل که از آن تعبیر به بیّنه می‌شود، شهادت دهد تا یک موضوع ثابت شود و این یک اصل در نزد مشهور است مگر این که در یک مورد بالخصوص دلیل خاصی وجود داشته باشد که به خبر واحد ثقه می‌شود اعتماد کرد، مثل ثبوت اول وقت نماز توسط اذان‌گویی وقت شناس. استدلال مشهور در این موضع‌گیری‌شان آن است که ادله‌ی اعتبار خبر واحد ثقه بعد از تمامیت آن، اختصاص به جایی دارد که مفاد خبر «حکم شرعی» باشد، اما موردی که مفاد خبر واحد «موضوع خارجی» باشد، به هیچ وجه ادله چنین موردی را شامل نمی‌شود. (روحانی، ۱۴۱۳: ۴، ۲۹۷)

هرچند تعدادی از مشهور در موضوعات خارجی قاعده‌ی اولیه را عدم اعتبار مطلق ظن می‌دانند، حتی اگر این ظنّ از خبر دو شخص عادل به وجود بیاید چه رسد به یک شخص عادل؛ ولی ما فعلا در مقام اعتبار و عدم اعتبار خبر دو شخص عادل نیستیم و

می‌خواهیم اعتبار و یا عدم اعتبار خبریک شخص عادل را در موضوعات بررسی کنیم و این نظر در تصریح بسیاری از فقهاء که از آن‌ها تعبیر به «مشهور» می‌شود، در باب ثبوت و یا عدم ثبوت نجاست و یا مسافت شرعی و موضوعات دیگر به چشم می‌خورد. محقق اردبیلی در «مجمع الفائده» در بحث تحصیل وقت نماز، اظهار می‌کند: «در صورت امکان تحصیل علم نباید به گمان اکتفا کرد و براین اساس بر خبر عدل واحد نمی‌شود اعتماد کرد، هر چند که از روی علم خبر دهد. مگر این‌که فراین مفید علم ضمیمه‌ی آن شود.» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲، ۵۲) نراقی در «مستند الشیعه» در بحث از راه‌های اثبات نجاست، بعد از اشاره به تعدادی از روایات حجیت خبر واحد، می‌فرماید: «براین اساس، اعتباری به مطلق گمان در حکم کردن به نجاست - در مقابل اصالت الطهارت - نیست، هم‌چنان که اگر این گمان مستند به شهادت دو عادل و یا یک عادل باشد، نیز اعتباری ندارد. (نراقی، ۱۴۱۵: ۱، ۲۴۷) و نیز در «عوائد الایام» در مقام تأسیس اصل در باب شهادت در موضوعات، پس از ارزیابی ادله‌ی حجیت خبر واحد، می‌نویسد: «در کل، ما برای اعتبار خبر واحد عادل به نحو مطلق، دلیل تام نیافتیم، تا یک اصل و قاعده‌ی کلی قرار بدهیم و در موارد جزئی به آن مراجعه کنیم». (نراقی، ۱۳۷۵: ۸۲۳) شایان ذکر است که مرحوم نراقی جزئی از فقهایی است که کلیت اعتبار بی‌تنه را هم نپذیرفته است. (همان)

میرزای قمی در باب ثبوت نجاست می‌نویسد: «اعتماد بر خبر عادل واحد دلیلی ندارد، جز قیاس به روایت و ضعف این استدلال آشکار است». (میرزای قمی، ۱۴۲۰: ۱، ۴۸۱)

مرحوم شیخ انصاری در مسئله‌ی روش شناخت ارزش کالای معیوب در صورتی که قیمت صحیح و معیوب آن معلوم نباشد و لازم است که به شخص آشنا به قیمت بازار مراجعه شود؛ معتقد است: اگر آن شخص از قیمت متعارف و معلوم و ثبت شده در نزد اهل شهر و یا اهل خیره خبر دهد، چنین خبری داخل در شهادت است و تمام شروطی که در شهادت بر سایر محسوسات شرط است، در قبول خبر این شخص هم شرط است، از قبیل: عدالت و تعدد و خبر دادن از حس (انصاری، ۱۴۳۴: ۵، ۴۰۳) و نیز در بحث حجیت خبر واحد در دفع اشکال پنجم بر استدلال به آیه‌ی نبأ، آن‌جا که مُستشکل گفته: «به مفهوم آیه در موضوعات خارجی - که مورد آیه از موضوعات خارجی است - نمی‌توان عمل کرد؛ زیرا مورد آیه اخبار ولید از ارتداد طایفه‌ی بنی مصطلق است و معلوم است که خبر

عادل واحد در اثبات موضوعات کفایت نمی‌کند، بلکه باید دو عادل خبر دهد تا یک موضوع ثابت شود، پس ناگزیر باید مفهوم آیه را کنار گذاشت، زیرا اخراج مورد جایز نیست؛ در پاسخ این اشکال می‌فرماید: مفهوم آیه به قوت خود باقی است. نهایت امر مفهوم آیه نسبت به موضوعات به متعدد بودن مخبر عادل تقیید می‌خورد و در نتیجه در خبر هریک از دو عادل، تبیین و تحقیق لازم نیست. (انصاری، ۱: ۱۴۳۳، ۲۷۱) از ظاهر جواب ایشان، فهمیده می‌شود که اصل عدم اعتبار خبر واحد در موضوعات خارجی، امری پذیرفته شده است.

نایینی رحمته الله علیه در بحث تعیین اوقات نماز، پس از فراغ از اثبات عموم حجیت بیّنه می‌فرماید: «اقوی عدم اعتبار خبر عدل واحد در موضوعات است مطلقا، مگر این که دلیل خاص در موردی بالخصوص بر اعتبارش قایم شود؛ زیرا ادله‌ای که بر اعتبار خبر عدل واحد وجود دارد، مخصوص به احکام کلی شرعی است و شامل موضوعات نمی‌شود به جز مفهوم آیه‌ی نبا؛ ولی در دلالت مفهوم آیه‌ی نبا هم تأمل است و بر فرض دلالت و شمولش بر موضوعات مثل سایر ادله بر فرض عمومیتش، توسط ادله‌ی دیگری - مانند روایت مسعدة ابن صدقه - که بر اعتبار تعدد مخبر در موضوعات دلالت می‌کند، تخصیص زده می‌شود؛ زیرا در آن روایت، امام علیه السلام طریق اثبات موضوعات را در علم و بیّنه منحصر کرده است. از این رو خبر واحد در اثبات موضوعات کفایت نمی‌کند. (نایینی، ۱: ۱۴۱۱، ۱۳۳) از این کلام دو نکته استفاده می‌شود: اول طبق مبنای ادله‌ی حجیت خبر واحد که در اصول بررسی شده است، خبر واحد صرف در اثبات احکام کلی اعتبار دارد نه موضوعات احکام؛ دوم مهم‌ترین اشکال بر حجیت خبر واحد در موضوعات، روایت مسعدة ابن صدقه می‌باشد که در بحث‌های بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

آقای حکیم نیز همین مبنا را دارد (حکیم، ۱: ۱۴۲۱، ۲۰۶) برای نمونه، در بحث از راه‌های اثبات نجاست، نسبت به اثبات نجاست به خبر عدل واحد که سید یزدی رحمته الله علیه می‌فرماید: نجاست آب مثل غیر آب، با علم، بیّنه و خبر عدل واحد ثابت می‌شود، بنابر اشکال در اخیر که باید جانب احتیاط در آن رعایت شود، (بعد از تایید کلام سید یزدی، با نظر علامه در تذکره و تقویت که صاحب حدائق به سبب ادله‌ای که نماز را با اذان ثقه تجویز می‌کند و ادله‌ای که عزل وکیل را با خبر ثقه ثابت می‌کند و هم چنین ثبوت وصیت با

خبرثقه و غیراین موارد که دلیل خاص بر اثبات موضوع به خبرثقه قایم شده است)، می فرمایند: اولاً، موارد مذکور موضوعش خبر واحد ثقه است و بین خبرثقه و خبر عدل واحد، عموم من وجه است و ثانیاً، موارد مذکور دلیل خاص در آن وجود دارد و از این موارد خاص نمی توان استفاده ی کلی کرد و این استفاده ی کلیت خلاف ظاهر حصر در روایت مسعده ابن صدقه است و از سویی دیگر تخصیص عموم ادله ی حجیت خبرثقه را بهتر از تخصیص روایت مسعده می داند - با استدلالی که دارند - و بالاتر از این روایت مسعده نسبت به بنای عقلا و غیر آن بر فرض عمومیت نسبت به احکام و موضوعات، روایت را رادع و وارد بر این ادله دانسته و جلوی عمومیت بنای عقلا و سایر ادله را نسبت به موضوعات می گیرد. (حکیم، ۱۴۲۱: ۱، ۲۰۶) هم چنین در ثبوت مسافت شرعی به واسطه ی خبر عدل واحد، در آن جایی که صاحب می فرماید: و در ثبوت مسافت شرعی به واسطه ی خبر عدل واحد اشکال است و باید جانب احتیاط در آن رعایت شود، پس از نقل احتمال آن از شهید اول و شهید ثانی، به دلیل نزدیک بودن دعوای بنای عقلا بر حجیت خبر عدل واحد به طور مطلق، بلکه حجیت مطلق خبرثقه، می فرماید: لکن اگر دلالت روایت مسعده بر عمومیت حجیت بیّنه تمام باشد، این روایت رادع از بنای عقلا خواهد بود و حجیت خبر عدل واحد را به طور عموم نمی توان ثابت کرد و جای برای اعتماد به خبر واحد در موضوعات باقی نمی ماند. (حکیم، ۱۴۲۱: ۸، ۱۹) هر چند در این قسمت ایشان به طور قطع حجیت خبر عدل واحد را در موضوعات ردّ نکرده است، چنان چه از کلام ایشان واضح است.

در مجموع با مراجعه به کلمات این دسته اعلام و فقهاء روشن می شود که این ها خبر واحد را در موضوعات حجت نمی دانند و دلیل آن ها در سه وجه خلاصه می شود: الف. نبود دلیل و یا ضعف ادله؛ ب. اعتبار بیّنه در تمام موضوعات؛ ج. برخی از احادیثی که عمده اش روایت مسعده ابن صدقه از امام صادق علیه السلام است.

### ۳. دیدگاه آیت الله محسنی رحمته پیرامون خبر واحد در موضوعات

ما تا به حال نظر مشهور فقهای امامی را در این موضوع بیان کردیم و در اخیر نتیجه گرفتیم که مشهور فقهاء قایل به عدم اعتبار خبر واحد در موضوعات خارجی می باشند، مگر این که در یک مورد خاص دلیلی بالخصوص در دست باشد. چنان چه در بعضی

موارد وجود دارد و این نظر مبتنی بر یکی از سه دلیل متقدم بود. حال بینیم آیت الله محسنی در این موضوع چی موضعی را اتخاذ کرده‌اند، آیا با مشهور موافق است یا نظری دیگر دارند؟ و بر فرضی که ایشان برخلاف مشهور معتقد به اعتبار خبر واحد ثقه در موضوعات باشند، باید برای هر سه دلیلی که مشهور برای نظر خودشان قایم کرده بودند، جواب قانع‌کننده‌ی ارایه کنند.

### ۳، ۱. دیدگاهی برخلاف مشهور

ما با مراجعه به کلمات آیت الله محسنی به این نتیجه رسیده‌ایم که ایشان برخلاف مشهور قایل به عموم حجیت خبر واحد ثقه در موضوعات می‌باشند، مگر این‌که در یک مورد خاص دلیل بالخصوص بر عدم کفایت یک شخص قایم شده باشد، مثل: باب مرافعات در مسایل قضایی و این نظر در کلمات ایشان چنین تعلیل شده است:

«هیچ شکی نیست که بنای عقلا بر قبول خبر واحد ثقه در احکام کلی عرفی و موضوعات خارجی و در جمیع امورشان، حتی امور خطیر برقرار است و شارع مقدس از این سیره منع نکرده است؛ پس این سیره مورد امضای شارع مقدس قرار گرفته است، بلکه اخبار زیادی در مورد اعتبار خبر واحد ثقه در احکام شرعی کلی وارد شده است. هم‌چنان اخبار معتبری در مورد اعتبار خبر واحد ثقه در بعض موضوعات خارجی برای احکام جزئی وارد شده است و در بعضی دیگر، تعددِ مُخبر معتبر دانسته شده است. (محسنی، ۱۳۸۹: ۴۷) و ایشان این کلام را در مباحث رجالی در رابطه به وجه قبول قول رجالی در باب تعدیل و جرح فرموده‌اند: که قول رجالی از باب حجیت خبر ثقه حجت است و این قول مبتنی بر اعتبار خبر واحد ثقه در موضوعات به طور مطلق می‌باشد.

### ۳، ۲. بررسی دیدگاه مشهور و دلیل آن‌ها

ایشان می‌فرمایند: به مشهور نسبت داده شده که خبر عدل واحد در موضوعات خارجی حجت نمی‌باشد، مگر این‌که دلیل خاصی در مورد خاصی وجود داشته باشد.

دلیل مشهور، روایت مسعدة ابن صدقة می‌باشد که در موضوعات خارجی علم و بینة را معتبر می‌داند و این روایت را مشایخ سه‌گانه (کلینی رحمته‌الله، صدوق رحمته‌الله و شیخ طوسی رحمته‌الله) همه از مسعدة ابن صدقة از ابی عبدالله، امام صادق علیه‌السلام نقل کرده‌اند و متن روایت چنین است:

«هر چیزی برای تو حلال است، تا این که بدانی که آن چیز بعینه حرام است که تواز آن دست برداری و واگذار کنی. مثل پیراهنی که بر تن توست و آن را خریدی و (احتمال می دهی) که مال دزدی باشد و مثل بنده ای که مملوک تو و در نزد توست و (احتمال می دهی) که شخصی آزاد باشد و خودش را فروخته باشد و یا به قهر و خدعه فروخته شده باشد و مثل زنی که در تحت زوجیت تو است و (احتمال می دهی) خواهر تو و یا دختری باشد که از زن توشیر خورده باشد و اشیا همه از همین قبیل و بر همین اساس است (یعنی برای تو حلال است)؛ مگر این که غیر آن برای تو آشکار شود و یا بیئنه ای بر غیر آن قایم شود. (حرعاملی، ۱۴۱۴: ۱۲، ۶۰)

پس ذیل این روایت تنها علم و بیئنه را غایت قرار داده و تا این دو، بر خلاف قاعده ی حلیت قایم نشده، قاعده ی حلیت جاری می شود (حتی اگر خبر واحد ثقه بر خلاف قاعده ی حلیت قایم شود، باز هم قاعده جاری می شود و حجت است). پس طبق این روایت خبر واحد در موضوعات حجت نمی باشد. (محسنی، ۱۳۸۹: ۴۸)

### ۳، ۳. نقد دیدگاه مشهور

نظر مشهور متکی به همین روایت است و این روایت صلاحیت ردع از سیره ی عقلا نسبت به اعتبار خبر واحد ثقه در موضوعات خارجی را ندارد و این روایت هم از لحاظ سند و هم از لحاظ دلالت چند مشکل دارد:

### ۳، ۳، ۱. اما مشکل سندی این روایت:

الف. مسعدة ابن صدقة فردی مجهول است و هیچ مدح معتبری در موردش وارد نشده تا بتوان حد اقل حُسنش را ثابت کرد و چیزی که مرحوم مجلسی اول در وجه توثیق این شخص بیان کرده، اجتهاد خودش می باشد و ضعیف است و از همین جهت جمعی این شخص را تضعیف کرده که یکی از آن ها پسر مجلسی یعنی مجلسی دوم در «وجیزه» می باشد چنان چه گفته شده است؛ اما جبران ضعف سند این روایت توسط شهرت، ما این سخن را قبول نداریم.

ب. این روایت مرسل است؛ زیرا راوی ای که این روایت را از مسعدة نقل می کند، هارون ابن مسلم است و این شخص فاصله ی زمانی زیادی با مسعدة دارد و نمی تواند بدون واسطه از ایشان روایت نقل کند.<sup>۱</sup>

۱. درس های خارج حضرت آیت الله محسنی، اجتهاد و تقلید، نوار سی و پنچ و سی و شش.



### ۲، ۳، ۴. اما مشکل دلالی این روایت:

الف. این روایت ظهور قوی در حصر ندارد. بلی، صریح روایت اختصار بر همان دو امر است: یعنی علم و بینه. ولی این اکتفاء بردو امر بدون حصر، منافاتی با حجیت غیر این دو که توسط دلیلی دیگر ثابت شود، ندارد. مثل: استصحاب، قاعده‌ی ید، اقرار و قسم؛ پس خبر ثقه بر علاوه‌ی این دو امر با پشتوانه‌ی بنای عقلانیز حجت است و در موضوعات از جمله‌ی ادله‌ی معتبر می‌باشد و روایت مسعده نمی‌تواند از بنای عقلار دع کند (بر خلاف آقای حکیم که روایت را رادع بنای عقلای دانست).

ب. استدلال به این روایت متوقف است بر این که مراد از بینه، همان بینه‌ی اصطلاحی باشد؛ یعنی دو شخص عادل، چنانچه آقای حکیم بر آن اصرار دارند و اما اگر گفتیم که این لفظ در زمان امام صادق علیه السلام حقیقت شرعی و متشرعی پیدا نکرده، بلکه در همان معنای لغوی عام خود اطلاق شده است، این روایت طبق این معنا شامل خبر واحد هم می‌شود؛ زیرا خبر واحد هم بینه‌ی عرفی می‌باشد. (محسنی، ۱۳۸۹: ۴۸)

ما دلیل مشهور را در سه وجه خلاصه کردیم، ولی در واقع وجه دوم و سوم بیشتر از یک وجه نیست؛ زیرا مستند اعتبار بینه در تمام موارد موضوعات خارجی، همان روایت مسعده است و از استدلال آیت‌الله محسنی و جواب ایشان به مشهور، به این نتیجه رسیدیم که ادله‌ی مشهور مردود است؛ زیرا حجیت خبر واحد ثقه در موضوعات خارجی هم دلیل دارد که همان بنای عقلای باشد و این سیره از ناحیه‌ی شارع هم مورد امضا قرار گرفته و مشکل ضعف این دلیل هم از جهت روایت مسعده بود که با اشکال‌های سندی و دلالی نسبت به این روایت، بر طرف شد؛ زیرا این روایت تنها دلیلی بود که به عنوان رادع از سیره‌ی عقلای اقامه شده و با وجود این اشکال‌ها دیگر جایی برای استدلال توسط این روایت باقی نمی‌ماند و با خدشه نسبت به این روایت عمومیت اعتبار بینه در موضوعات خارجی بدون دلیل باقی مانده و در نهایت به نظر آیت‌الله محسنی رحمته علیه خبر واحد ثقه در موضوعات خارجی معتبر می‌باشد و نظر مشهور قابل قبول نیست.

### ۴. دیدگاه موافقین آیت‌الله محسنی رحمته علیه

ما تا به حال نظر آیت‌الله محسنی را در مقابل نظر مشهور بررسی کردیم و به جاست که نظر موافقین و هم مسلکان آیت‌الله محسنی را نیز متذکر شویم و ببینیم که چی کسانی از

علما و فقها با ایشان هم عقیده و هم نظر هستند.

۱، ۴. کاشف الغطاء: یکی از کسانی که مخالف مشهور و هم عقیده با آیت الله محسنی در این مسئله می باشد، مرحوم کاشف الغطاء است، ایشان در جایی از کشف الغطاء چنین می فرمایند: و بر اکتفا کردن به خبر عدل واحد فضلا از دو عادل و یا بیشتر از دو، در ثبوت موضوعات و احکام در جایی که از روی علم و یقین خبر می دهد، دلیل دلالت کرده است، (کاشف الغطاء، ۱: ۱۴۲۲، ۲۲۶) و هم چنان در باب طهارت در اثبات کُربودن آب می نویسید: در اثبات کُر، خبر دو عادل بلکه خبر یک عادل - چپی مرد و چپی زن - کفایت می کند. (همان، ۲، ۴۰۵) و همین طور در ثبوت نسب می نویسید: نسبت با قراین مفید علم و با شیعاع و شهادت دو عادل ثابت می شود و در اکتفا به شهادت یک عادل هر چند که زن باشد، وجهی قوی است. (همان، ۲، ۱۹۵)

۲، ۴. آقا رضا همدانی در حجیت خبر واحد در موضوعات تردیدی ندارد و در مباحث متعدد کتاب «مصباح الفقیه» به این عقیده‌ی خود تصریح می کند. در باب ثبوت نجاست با خبر واحد ثقه می نویسید: مشهور قایل به عدم ثبوت است و از بعضی حکایت شده، قول به ثبوت نجاست و همین قول بعض، اقوی است. بلکه اظهار این است که عدالت مصطلحه هم شرط نیست و همان وثاقت و احتراز از دروغ کفایت می کند و این، به دلیل استقرار بنای عقلا به اعتماد کردن به خبر ثقه در امور حسسی است؛ البته در صورتی که احتمال خلاف به وجهی که قابل اعتنا باشد در آن راه نداشته باشد، از چیزهایی که به امور معاش شان برگشت می کند و از همین جا سیره‌ی متشرعه نسبت اعتماد به خبر واحد در اخذ معالم دین شان به وجود آمده و شارع هم از آن ردع نکرده است، بلکه آن را امضا کرده است و این امضا از مراجعه کردن به روایات زیادی که در جاهای مختلف وجود دارد، به دست می آید و عمل به خبر ثقه در نزد عقلا مثل عمل ظواهر است. (همدانی، ۱۴۱۶: ۸، ۱۶۹) و این نظر در موضوع وقت نماز نیز از ایشان به صراحت وجود دارد. (همان، ۹، ۳۶۹)

۳، ۴. مرحوم خویی هم از کسانی است که خبر واحد را مطلقا یعنی هم در احکام و هم در موضوعات حجت می داند، مگر در بعضی از موارد که دلیل خاص به عدم اعتبار خبر واحد قایل شده باشد و بی‌توجهی را لازم کرده باشد، مثل مرافعات. (خویی، ۱۳۷۲: ۱، ۴۱) به عنوان مثال در باب ثبوت نجاست به وسیله‌ی خبر واحد چنین می نویسید: معروف این است که خبر واحد

ثقه در باب موضوعات احکام حجت نیست و بعضی قایل به اعتبار آن در باب موضوعات شده‌اند و همین نظر صحیح است و همان دلیل که خبر واحد را در احکام حجت می‌کند، در موضوعات هم معتبر می‌داند و عمده دلیل بر اعتبار آن سیره‌ی قطعی عقلایی می‌باشد که از طرف شرع ردع نشده و مورد امضا قرار گرفته است. (خویی، ۱۴۰۴: ۱، ۳۱۹) پس ایشان نیز معتقد هستند که دلیل بر اعتبار خبر واحد در موضوعات هم وجود دارد و هم به قوت خود باقی است برخلاف مشهور که یکی از ادله‌ی آن‌ها عدم دلیل و یا ضعف ادله بود. در باب روزه نیز، آن‌جا که یک شخص عادل به طلوع فجر خبر می‌دهد و سید یزدی احتیاط می‌کند که باید در صورت افطار قضا کند و کفاره هم بدهد، چنین می‌نویسد: سید یزدی احتیاط کرده، ولی این احتیاطش چنان‌چه در مسئله‌ی دوم به آن تصریح می‌کند استحبابی است، ولی ظاهراً این است که خبر واحد در موضوعات هم معتبر است و بر این اساس در صورت خبر شخص عادل از طلوع فجر و تناول مفطر بعد از آن، باید روزه‌اش را قضا کند و کفاره هم بدهد و عمده دلیل بر اعتبار خبر واحد سیره‌ی عقلایی است و مفاد آن عام است و شامل موضوعات هم می‌شود؛ مگر در مواردی که دلیل خاص وجود دارد که خبریک شخص عادل کفایت نمی‌کند، بلکه لازم است در کنارش چیزهای دیگر هم مثل قسم و یا شهادت شخص دیگر ضمیمه شود. (خویی، ۱۳۸۴: ۱، ۴۰۶)

۴، ۴. شهید صدر هم در این مسئله از موافقین و مثبتین حجیت خبر ثقه در باب موضوعات احکام است، ایشان در مسئله‌ی ثبوت نجاست به خبر واحد ثقه پس از بحث مفصل حول موضوع و ادله‌ی آن و ایرادات و پاسخ‌هایی که ارائه می‌کند، بنای عقلا را مهم‌ترین دلیل بر حجیت خبر واحد ثقه در شبهات موضوعیه دانسته و در اخیر می‌نویسد: از آن‌چه که تا حال بیان کردیم، به این نتیجه می‌رسیم که خبر واحد ثقه در موضوعات حجت است، مگر در موردی که دلیل بالخصوص بر عدم حجیت داشته باشیم. (صدر، ۱۳۹۱: ۲، ۱۰۲) و نیز در بحث اثبات گُر بودن آب، چنین بیان می‌کند: با تمسک به اطلاق بنای عقلا بر حجیت خبر واحد ثقه، اظهار اعتبار خبر واحد ثقه در اثبات گُر بودن آب است. (همان، ۱۲۹)

از مجموع کلمات این اعلام می‌توان نتیجه گرفت که خبر واحد ثقه در موضوعات احکام معتبر است و عمده‌ی دلیل آن اطلاق بنای عقلا می‌باشد و روایت‌هایی که در

بعضی از موضوعات وارد شده، جنبه‌ی امضا نسبت به سیره را دارد و روایاتی که به عنوان رادع نسبت به سیره‌ی عقلا مطرح شده که روایت مسعده عمده‌ی آنها است، به جهت اشکالات سندی و دلالتی نمی‌تواند از اطلاق این سیره ردع کند و این دلیل هم‌چنان بر قوت خود باقی است.

### ۵. بررسی دیدگاه متوقفین و ادله‌ی آنها

ما تا به حال نظر دو گروه از فقها را در این مسئله بررسی کردیم و اکنون که در پایان بحث رسیده‌ایم، جا دارد گروه دیگری از فقها را که در این مسئله متوقف کرده و جانب احتیاط را در پیش گرفته‌اند، بررسی کنیم. بسیاری از فقها در مسئله‌ی حجیت خبرثقه در موضوعات احکام توقف و یا تردید کرده‌اند و به تبع آن در مقام عمل به احتیاط حکم داده‌اند.

۱، ۵. صاحب جواهر از کسانی است که بعد از استدلال‌های زیادی در رابطه به حجیت خبرثقه در موضوعات، می‌نویسد: ولی انصاف این است که به علت تأمل در مطالب گذشته، به جهت ممنوع بودن بعضی و ثابت نشدن مطلوب با بعضی دیگر، مسئله در حیث اشکال باقی می‌ماند. (نجفی، ۱۴۰۴: ۶، ۱۷۲) و این‌که فرموده: مسئله در حیث اشکال است، خود نشان‌گر توقفش در مسئله است. بر همین اساس در رساله‌ی فارسی «مجمع الرسائل» ثبوت نجاست با خبریک عادل را مبتنی بر احتیاط دانسته است (نجفی، ۱۳۷۳: ۷۹) و هم‌چنان در بحث وقت نماز، پس از بررسی ادله‌ی نفی و اثبات حجیت خبر واحد در اخبار به دخول وقت، چنین نتیجه می‌گیرد که به هر حال شکی نیست که احوط اگر اقوی نباشد، اعتبار علم به دخول وقت و اکتفا نکردن به شهادت چه رسد به خبر، می‌باشد. (نجفی، ۱۴۰۴: ۷، ۲۶۹) و هم‌چنان در موارد دیگری هم به این عقیده‌ی خود تصریح دارد.

۲، ۵. سید یزدی در مسایل مختلف از ابواب کتاب «عروة الوثقی» تصریح کرده‌اند که ثبوت موضوعات با خبر عادل محل اشکال است، چنان‌چه ما در بعضی از قسمت‌های این تحقیق به آن اشاره کرده‌ایم، به عنوان نمونه در مسئله‌ی ثبوت نجاست، چنین می‌نویسد: نجاست آب و غیر آب، توسط علم و بی‌تنبه ثابت می‌شود و در ثبوت نجاست به خبر عدل واحد محل اشکال است و احتیاط در آن ترک نشود. (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹: ۱، ۹۸) در ثبوت گرنیز

می‌نویسد: گریه کردن آب با علم و بینه ثابت می‌شود و در اثبات آن به خبر عدل واحد اشکال است (همان، ۱، ۱۰۱) و در ثبوت تطهیر نیز بیان می‌کند: هفتمین طریق ثبوت تطهیر نزد برخی فقهاء، اخبار عدل واحد است، ولی این محل اشکال است. (همان، ۱، ۲۹۸)

۳، ۵. امام خمینی هم از کسانی هستند که در این مسئله توقف کرده و حکم به احتیاط می‌کند، در مسئله‌ی ثبوت نجاست و طهارت پیرامون چیزی که حالت سابقه‌اش نجاست است، چنین می‌نویسد: و در اکتفاء کردن به شهادت عدل واحد، اشکال است پس باید جانب احتیاط در هر دو صورت رعایت شود. (خمینی، ۴: ۱۴۲۲، ۲۷۱)

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از بحث‌هایی که تا به حال حول این موضوع انجام شد، به این نتیجه می‌رسیم که فقهاء و اصولیین - البته فقهای که حجیت خبر واحد ثقه را فی الجمله قبول دارند - در رابطه به حجیت خبر واحد ثقه در موضوعات به سه نظر هستند: ۱. مشهور فقها که قایل به عدم حجیت خبر واحد در باب موضوعات هستند؛ ۲. فقهای که اصل را بر حجیت خبر واحد ثقه در باب موضوعات بناگذاری کرده‌اند؛ ۳. برخی از فقهاء که قایل به احتیاط در باب اثبات موضوعات به خبر واحد ثقه هستند.

با مراجعه به کلمات آیت‌الله محسنی به این مطلب دست می‌یابیم که ایشان در زمره‌ی فقهای هستند که خبر واحد ثقه را در موضوعات احکام شرعی حجت می‌دانند و دلیل ایشان هم وجود سیره‌ی عقلا می‌باشد. این سیره مورد امضای شارع قرار دارد و روایت مسعده ابن صدقه که از طرف مشهور به عنوان دلیل بر اعتبار بینه در موضوعات احکام و رادع نسبت به سیره‌ی عقلا اقامه شده، به نظرایشان دچار مشکل سندی و دلالتی است و نمی‌تواند مدعای مشهور را به اثبات رساند.

به نظرایشان خبر واحد ثقه به عنوان یک قاعده در باب موضوعات احکام حجیت دارد، مگر این که دلیل خاصی در موردی خاص بر اعتبار بینه و تعدد مخبر وجود داشته باشد، چنان چه در باب مرافعات و مسایل قضایی این دلیل خاص وجود دارد.

### فهرست منابع

۱. انصاری، مرتضی (۱۴۳۴)، المکاسب، قم: انتشارات الفکر اسلامی.

۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۳)، فرائد الاصول، قم: انتشارات الفکر اسلامی.

۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵)، کتاب الصلاة، قم: انتشارات کنگره.
۴. اردبیلی، احمد (۱۴۰۳)، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم: انتشارات اسلامی.
۵. حکیم، سید محسن طباطبایی (۱۴۲۱)، مستمسک العروة الوثقی، قم: انتشارات دارالتفسیر.
۶. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۴)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم: انتشارات لطفی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، المستند فی شرح العروة الوثقی، قم: انتشارات مؤسسة احیاء آثار امام خویی.
۸. خمینی رحمته الله علیه، سید روح الله (۱۴۲۲)، کتاب الطهارة، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۹. روحانی، محمد (۱۴۱۳)، منتقى الاصول، (مقرن: حکیم، عبد الصاحب). قم: انتشارات دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
۱۰. صدر، محمد باقر (۱۳۹۱)، بحوث فی شرح العروة الوثقی، نجف: انتشارات مطبعة الاداب.
۱۱. طباطبایی یزدی، محمد حسین (۱۴۱۹)، العروة الوثقی، قم: انتشارات نشر اسلامی.
۱۲. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۱۹)، العروة الوثقی، قم: انتشارات نشر اسلامی.
۱۳. کاشف الغطاء، جعفر ابن خضر (۱۴۲۲)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۴. کرمی، محمد (۱۳۹۵)، تحلیلی بر حجیت خبرثقه در موضوعات با تاکید بر دیدگاه سید احمد خوانساری، نشریه پژوهش های فقهی، دوره ۱۲، شماره ۳.
۱۵. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۸)، اصول الفقه، قم: انتشارات دارالفکر.
۱۶. میرزای قمی، محمد حسن (۱۴۲۰)، غنائم الايام فی مسائل الحلال والحرام، قم: انتشارات مکتب الاعلام السلامی.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، قوانین الاصول، تهران: انتشارات اسلامیة.
۱۸. آیت الله محسنی رحمته الله علیه محمد آصف (۱۳۸۹)، بحوث فی علم الرجال، قم: انتشارات مرکز المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم العالمی للترجمة والنشر.
۱۹. نایینی، محمد حسین (۱۴۱۳)، المكاسب والبیع، قم: انتشارات اسلامی.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱)، کتاب الصلاة، قم: انتشارات اسلامی.
۲۱. نراقی، احمد (۱۳۷۵)، عوائد الايام، قم: انتشارات اسلامی.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵)، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، قم: انتشارات آل البيت علمهم السلام.
۲۳. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت: انتشارات دار الاحیاء التراث.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، مجمع الرسائل، مشهد: انتشارات مؤسسه حضرت صاحب الزمان عجل الله فرجه.

## صحت اسناد احادیث اصول و فروع کافی

### از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه و دانشمندان علم رجال

حجت الاسلام سید محمد نقوی

#### چکیده

شناخت حدیث صحیح از ناصحیح، از پدیده‌های بنیادی و اساسی در عرصه‌ی تدوین و نقل حدیث است، به گونه‌ای که این مهم، سبب پیدایش «علم رجال» گردیده است. کتاب شریف «کافی» که از کتاب‌های گران سنگ حدیثی به حساب می‌آید، در نقل حدیث از شیوه‌ی نقل سلسله‌ی اسناد در تمام روایات استفاده نموده است؛ بدین جهت این بحث مطرح است که آیا تمام روایات این کتاب معتبرالسند می‌باشد یا خیر؟ برخی قایل به صحت تمام اسناد آن است، اما گروه دیگر علماء اطلاق ادعای دسته‌ی اول را مردود می‌دانند. «آکادمیسین کشور» نیز با حمایت از دسته‌ی دوم؛ تمام مستندات گروه اول را نقد نموده است و در اخیر نتیجه گرفته‌اند که هرچند تمام احادیث کتاب شریف کافی در اسناد این کتاب معتبر نیست، ولی روایات زیادی که در سند این کتاب عدم صحتش ثابت است در کتاب‌های تهذیبین و استبصار، اعتبارش ثابت گردیده است. و ازگان کلیدی: اصول و فروع کافی، علم رجال، حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، حدیث و سند.

#### مقدمه

با واکاوی تاریخ زندگانی پرمهرو نورانی پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله، می‌بینیم بخش عمده‌ی فعالیت‌ها، سخنان و فرموده‌های آن حضرت در مدت ۱۳ سال در مدینه‌ی منوره صورت گرفته است. برای آن حضرت صلی‌الله علیه و آله مجال کافی باقی نماند تا آیات قرآن کریم را تفسیر و تمام معارف اسلامی و جزئیات مسایل فقهی، اخلاقی، اعتقادی، آداب و... مبتلابه مسلمانان

را در این مدت کوتاه بیان کند. از این رو بسیار نیاز و مهم بود که بعد از ایشان، معارف اسلامی توسط اهل بیت آن حضرت علیهم السلام به مردم ارایه گردد؛ لذا با توجه فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله «اِنّی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی»؛ همانا دو چیز گران بها نزد شما گذاشتم، یکی کتاب و دیگر اهل بیتم، تا زمانی که به این دو تمسک نمایید هرگز گمراه نخواهید شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۲۹۴)، پیشوایان معصوم علیهم السلام، علی رغم شرایط خفقان سیاسی، احکام شریعت و معارف ناب اسلامی را بیان نمودند. البته بدون تردید بیانات آن ها علیهم السلام، به منزله ی فرموده های رسول خدا صلی الله علیه و آله است و از لحاظ حجیت، تفاوتی با هم ندارد.

علی رغم موجودیت شرایط و خفقان اجتماعی و سیاسی عصرنامه ی معصومین علیهم السلام، هریک از امامان شیعه از شرایط مناسب زمانی خویش استفاده نموده و معارف اسلامی را برای تشنگان علم و معرفت بیان نمودند؛ لذا در عصر صادقین علیهم السلام با پیدایش بستر مناسب برای ترویج فرهنگ و معارف اسلامی زمینه ی ترویج حدیث بیشتر فراهم گردید. از این لحاظ به گفته ی شیخ مفید رحمته الله علیه، امام صادق علیه السلام بیش از چهارهزار شاگرد و راوی حدیث داشت. (مفید، ۱۴۱۳: ۱۷۹) سایر پیشوایان معصوم علیهم السلام نیز با در نظر داشت زمان، روایات زیادی را برای نسل های آینده بیان نموده اند.

اصحاب امامان معصوم علیهم السلام نیز احساس مسئولیت نمودند؛ احادیث پیشوایان معصوم علیهم السلام را غالبا با نقل عین الفاظ، یادداشت می نمودند و در آن زمان، صحابی و روایان احادیث در ضمن نقل روایات از معصومین علیهم السلام، آن را نزد خود نیز جمع آوری نموده و به صورت کتابی تنظیم می نمودند. از این میان می توان به کتاب یونس بن عبدالرحمن، فضل بن شاذان و همچنین اصول اربعه مائه (اصول چهارصدگانه) اشاره کرد. (محسنی، ۱۴۲۱: ۲۹۳)

از این رو مجموع کتاب های حدیثی که از عصر امام صادق علیه السلام تا امام عسکری علیه السلام تألیف گردیده بود، به نام اصول اربعه مائه معروف شدند، اما تالیفاتی بدون ترتیب بودند؛ به طور مثال: در یک حدیث پیرامون موضوعات مختلف فقهی نماز، روزه، سایر واجبات و محرمات و... سخن بود؛ زیرا بیشتر اصول در محضر امامان و در پاسخ به پرسش های گوناگون مطرح شده، نگاشته می شدند، لذا این کاستی موجب شد که به تدریج از رونق بیفتند. برای تسهیل



استفاده از احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، محدثین و قدمای امامیه، روایات را تقطیع و تبویب نمودند و مجموعه‌هایی هم چون «کافی»، «من لایحضره الفقیه»، تهذیب و استبصار»، ترتیب دادند که به عنوان جایگزین اصول اربعه مائه شناخته شوند. البته بیشتر اصول تا زمان محمد بن ادریس به صورت اولیه‌ی خود باقی بوده‌اند، وی در آخر «سرائر»، احادیثی از آن‌ها را با عنوان مستطرفات «سرائر» نقل کرده است. (آقایزگ تهرانی، بی تا، ۲، ۱۳۴)

از آن جایی که موضوعات فقهی، تفسیری، اخلاقی و... اسلامی را به زودترین فرصت می‌توان از این مجموعه‌های چهارگانه‌ی حدیثی پیدا نمود، کاری نیک محسوب می‌شد، اما مشکل عمده‌ای که باقی ماند شناخت حدیث تقطیع شده از ناتقطیع، با نظر داشت فاصله‌ی زمانی در نقل احادیث با چندین واسطه و سلسله‌ی اسناد از مصنفین اصول اربعه مائه از معصوم علیه‌السلام و موجودیت برخی راویان ضعیف، مجهول، مهمل و... در سلسله‌ی اسناد روایات این کتب، سبب بسط و واکاوی بیشتر علم الرجال گردید. کتاب‌های فراوان در زمینه‌ی شناخت احادیث صحیح از ناصحیح، توثیق راویان و مؤلفین کتاب‌های حدیثی تألیف شد. هرچند مسئله‌ی توثیق و تضعیف در عصر معصوم علیه‌السلام نیز وجود داشت، اما این پدیده بعد در زمان غیبت، مورد توجه بیشتری واقع شد؛ لذا حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه که در رشته‌ی دانش رجال نیز از تبحر رفیع برخوردار بود، کتاب مفیدی تحت عنوان «بحوث فی علم الرجال» تصنیف کرد.

با نظر داشت تصنیف کتاب‌های رجالی، مبانی رجالیین در مورد توثیق و تضعیف راویان، مختلف گردیده است. نمونه‌ی بارز آن نظریات اندیشمندان علم الرجال در مورد توثیق احادیث کتاب شریف کافی است که از دیدگاه برخی تمام روایات این کتاب صحیح است، اما برخی دیگر قایل به تفصیل گردیده‌اند. از این رو در تحقیق حاضر به این پرسش پرداخته می‌شود که آیا اسناد تمام احادیث کافی معتبر است یا خیر؟

## ۱. مفاهیم

در این جا لازم است به برخی از مفاهیم مهم و اصلی اشاره کنیم که شناخت آن‌ها در تبیین موضوع نقش مهمی دارند:

## ۱.۱. مفهوم حدیث

حدیث، اسم مصدر «تحدیث»، به معنای جدید و خبررساندن (راغب، بی تا: ۱، ۲۹۴) در اصطلاح عموم مسلمانان به سخنان پیامبران گفته می شود. به باور مذهب امامیه، به سخنان اهل بیت نیز حدیث می گویند. از این رو می توان گفت: «حدیث» به دلیل انتساب آن به معصوم و وحیانی بودن محتوای آن، حجت بوده و می تواند مبنای عمل قرار گیرد. به گفته ی برخی از پژوهشگران، «علم حدیث» دانشی است که توسط آن اقوال، افعال و احوال یا تقریر پیامبر اسلام ﷺ و امامان علیهم السلام شناخته می شود؛ چون احادیث رسیده از ایشان شامل گفته های آنان هم می شود، شامل گفته و نیز نام وسایطی است که کلام مزبور را از وی روایت کرده اند.

ولی این تعریف، مانع نیست؛ چون اقوال و احوال را نیز بخشی از علم حدیث دانسته است در حالی که ثابت گردیده احوال و افعال، از دانش حدیث نیست، بلکه اگر از حجیت و اعتبارش بحث شود، از علم اصول (تحت عنوان فعل یا تقریر معصوم) است نه در علم حدیث.

از این رو تعریف ذیل بهتر به نظر می رسد: «علم حدیث» علم به قوانینی است که به وسیله ی آن احوال سند و متن حدیث شناخته می شود. (مدیرشانه چی، ۱۳۸۴: ۲۳)

## ۲.۱. علم رجال

در این زمینه تعاریف گوناگونی مطرح گردیده است؛ اما جامع ترین تعریف را آکادمیسین کشور در رجال خویش ارایه نموده و می نگارد: «علم رجال» علمی است که در آن از احوال راویان احادیث بحث می شود که حالات راویان در اعتبار روایات و عدم اعتبار آن از قبیل وثاقت، صادق بودن، ضعیف بودن، تمییز، اشتراک و... دخالت دارد. (محسنی، ۱۴۲۱: ۹)

## ۲. شناخت اجمالی از اصول و فروع کافی و «بحوث فی علم الرجال»

کتاب «بحوث فی علم الرجال»، یکی از تالیفات گران سنگ مرحوم حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه، پیرامون دانش رجال است که حاوی ۴۵ بحث پیرامون موضوعات مختلف: راوی شناسی، قواعد کلی توثیق و تضعیف راویان احادیث، نقد و بررسی

توثیقات کتب اربعه و سایر کتاب‌های حدیثی شیعه است. با نظر داشت تبخرو مبانی ویژه‌ی مؤلف آن رحمته الله علیه در علم رجال، نظریات متفاوت تری از بیشتر رجالیین در زمینه‌های مختلف قواعد کلی استنباط توثیقات راویان، داشته و تغییرات عمده‌ای در زمینه‌ی توثیق و تضعیف احادیث به وجود آورده است. البته نظریات جدید، نقادانه و ژرف‌نگری‌های ایشان پیرامون موضوعات مختلف علم‌الرجال، در این کتاب باعث گردید که برای پنجمین بار به زیور طبع آراسته گردد. کتاب مذکور نه تنها به عنوان یکی از کتاب‌های وزین درسی در حوزات علمیه‌ی کابل، قم و نجف اشرف و... تبدیل گردیده است، بلکه یکی از منابع تحقیق برای پژوهش‌گران این فن به حساب می‌آید.

مؤلف مهم‌ترین و قدیمی‌ترین کتاب حدیثی یعنی الکافی، شیخ محمد بن جعفر کلینی رحمته الله علیه متوفای ۳۲۹ هـ ق می‌باشد. نجاشی در مورد مرحوم کلینی که از بزرگ‌ترین محدثین مذهب می‌باشد، گوید: شیخ کلینی رحمته الله علیه، شیخ و بزرگ امامیه در حوزه‌ی نظرو دیدگاه، در عصر خودش به حساب می‌آمد، ثابت‌ترین، مطمئن‌ترین و ثقه‌ترین فرد در نقل حدیث بوده و کتاب بزرگ کافی را در مدت ۲۰ سال به رشته‌ی تحریر درآورد. به گفته‌ی شیخ طوسی رحمته الله علیه، مجموع کتاب‌های کافی به ۳۰ عنوان کتاب در بخش‌هایی از اصول و فروع دین، اخلاق و آداب اسلامی می‌باشد. (خوبی، ۱۴۱۳: ۱۸-۵۱)

چنانچه «معلم افغانستان» در وصف محدث بزرگ اسلام، می‌نویسد: عده‌ی زیادی از محققین مشهور، جهابذه تمحیص و تدقیق به گونه‌ی کافی و تمام، ستایش و مدح ثقه الاسلام کلینی را بیان کرده‌اند؛ به گونه‌ای که ایشان در عصر حاضر نیاز به مدح و ستایش ما ندارد. (محسنی، ۱۳۷۹: ۳۱۲) بدین مفهوم که جایگاه رفیع شیخ کلینی به حدی بزرگ بوده که استوانه‌ی مذهب، دانشمندان مفتخر جهان تشیع به ثنای والا و رفیع ایشان پرداخته‌اند که دیگر جایی برای مدح ایشان باقی نمانده است.

ایشان به علاوه‌ی کتاب الکافی، کتاب‌های دیگری نیز داشته است که از آن میان به کتاب الرد علی القرامطه، کتاب رسائل الاثمه علیه السلام، کتاب تعبیر الرؤیا، کتاب الرجال، کتاب ما قبل فی الاثمه علیه السلام من الشعر و... نام برد. (خوبی، پیشین: ۵۱)

### ۳. نیم‌نگاهی به شخصیت آکادمیک حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته الله علیه

آکادمیسین کشور، حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته الله علیه یکی از دانشمندان پراوازه‌ی

جهان اسلام در قرن معاصر به حساب می‌آید، معظم له در عرصه‌های گوناگون علوم انسانی و اسلامی قلم‌فرسایی نمود به گونه‌ای که در سال ۱۳۹۶ ه. ش علی‌رغم این‌که در جمهوری اسلامی ایران، مؤلف برترین کتاب سال، شناخته شد؛ توجه سازمان جهانی یونسکو و سازمان اسلامی آیسسکورا به خود جلب کرد و افتخار عنوان پژوهش‌گر برتر جهان در علوم انسانی را از آن خود ساخت. (شفقنا، ۱۳۹۶)

این در حالی است که پیش از اکتساب لقب افتخارانه‌ی مزبور، در سال ۱۳۸۶ ه. ش در محفلی از جانب دولت جمهوری اسلامی افغانستان، عنوان افتخاری آکادمیسین را به خود اختصاص داده بود. معلم افغانستان در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی و انسانی، بیش از صد اثر ارزنده را میراث گذاشت، به گونه‌ای که برخی از آثار گران‌بهای ایشان در جمهوری اسلامی ایران، به عنوان کتاب سال، شایسته‌ی جایزه و در جایگاه نخست قرار گرفته بود. چنانچه کتاب معجم الاحادیث المعتمره، بزرگ‌ترین، جامع‌ترین و متقن‌ترین کتاب ایشان در سال ۱۳۹۶ ه. ش به عنوان کتاب اول سال تعیین گردید. هنوز نه تنها در تاریخ تشیع، بلکه در تاریخ اسلام، کتابی از لحاظ اتقان و اعتبار به شیوه‌ی مزبور، تالیف و تصنیف نگردیده است.

آکادمیسین کشور رحمته‌الله علیه، در دوران حیات با برکت خویش، از دقایق فرصت‌ها استفاده نمود، همواره به تدریس، تصنیف، تعلیم، موعظه و عبادت پرداخت، گواه سخن ما هزاران فایل درس‌های صوتی، تصویری از علوم فقه، تفسیر، کلام، اخلاق اسلامی معظم له و تصنیف بیش از صد جلد کتاب ایشان است.

از این رو، تضييع وقت، استفاده نکردن از عمر را بدتر از قمار، می‌دانست. (محسنی، ۱۳۸۷: ۲، ۱۸۸) به گفته‌ی ایشان: در قمار، انسان مال خود را از دست می‌دهد که می‌توان بعداً بدیل آن را به دست آورد، اما با بیکاری و تضييع وقت، عمر انسان به هدر می‌رود که قابل بازگشت نیست. ناگفته پیداست که این بخش حیات علمی پژوهش‌گر برتر، برای نسل جوان نوید می‌دهد که تنها راه موفقیت، تحصیل کمال، علم و دانش و تلاش نمودن در این راستا است.

با نظر داشت نکات مزبور؛ یکی از آثار ارزنده‌ی ایشان، «بحوث فی علم الرجال» است. پژوهش‌گران عرصه‌ی رجال با مطالعه‌ی این کتاب متوجه نکات جدید و دیدگاه‌های

متفاوت و عالمانه‌ی آکادمیسین کشور می‌شود. با غور در آن متوجه می‌گردد که در موارد مختلف قواعد کلی توثیق و تضعیف راویان حدیث، مبنای ایشان همانند استادش علامه خوبی رحمته الله علیه، با سایر دانشمندان رجال تفاوت دارد، حتی در موارد متعددی، با نظریات استادش نیز فرق می‌کند، البته با نظر داشت استماع و استفاده از درس‌های خارج فقه ایشان از نظریات رجالی معلم افغانستان با دیدگاه‌های رجالی مرجع اعلی جهان تشیع آیت الله سیستانی، نزدیک است.

#### ۴. روش آیت الله محسنی رحمته الله علیه و دیگران در جمع‌آوری حدیث

با نظر داشت شواهد تاریخ اسلام، قدامت نقل حدیث به عصر پیامبر رحمت صلی الله علیه و آله بر می‌گردد، اما بعد از وفات آن حضرت صلی الله علیه و آله، چالشی در قبال تدوین، نقل، نگارش و نشر احادیث نبوی به وجود آمد. به گفته‌ی برخی تاریخ‌نویسان، تا عصر خلافت عمر بن عبدالعزیز اموی، پدیده‌ی ممنوعیت نقل حدیث نبوی ادامه یافت. با فرمان وی محدثین و ناقلین حدیث، به بیان و نگارش احادیث آن حضرت صلی الله علیه و آله پرداخته‌اند. (عسکری، ۱۳۸۶: ۳۴)

نقل و نگارش حدیث در مذاهب اسلامی از لحاظ اصل منبع و شیوه‌ی نگارش به گونه‌های مختلف دیده می‌شود، اما تشیع که قول، فعل و تقریر امامان معصوم علیهم السلام و حضرت زهرا علیها السلام را همانند سیره‌ی رفتاری و گفتاری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حجت می‌دانند، فرموده‌های آن‌ها را اصل منبع، قلمداد نموده و در کتاب‌های حدیثی نقل می‌نمایند. در حالی که برادران اهل تسنن، فقط فرموده‌های حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و آله را اصل منبع حدیث، دانسته و فرموده‌های اهل بیت علیهم السلام را به عنوان راویان حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله پذیرفته‌اند. از این لحاظ، شیعه در تدوین، تألیف و نشر کتاب‌های حدیثی پیش‌تاز بوده است. گواه مدعا، فهرست شیخ طوسی، الذریعه‌ی آقابزرگ تهرانی و ده‌ها کتاب دیگری که فقط به مؤلفین شیعه پرداخته و فهرست صدها تن از مؤلفین را در کتاب‌های شان بیان کرده‌اند، می‌باشد.

نکته‌ی مهم در این راستا شیوه‌ی نقل روایت در کتاب‌های حدیثی امامیه است؛ لذا محدثین از دوروش متفاوت استفاده کرده‌اند که به تلخیص به آن‌ها اشاره می‌گردد:

#### ۱، ۴. جمع آوری روایات با حذف سلسله‌ی اسناد و آوردن مشیخه

باید توجه داشت که مشیخه در لغت، جمع شیخ است. (فیومی؛ ۱۴۱۴: ۲، ۳۲۹) در علم حدیث‌شناسی، مشیخه به معنای اساتید در روایت و کسی که از او حدیث گرفته شده است، معنا می‌شود. معنای مشیخه‌ی صدوق و مشیخه‌ی شیخ طوسی نیز به همین معنا است؛ یعنی مشایخی (اساتیدی) که شیخ طوسی یا شیخ صدوق از آنان روایت می‌گرفتند.

بنائاً قدمای اصحاب، همانند شیخ طوسی رحمته‌الله علیه در تهذیبین و شیخ صدوق رحمته‌الله علیه در فقیه، از روش آوردن مشیخه استفاده نموده‌اند، بدین مفهوم که سلسله‌ی اسناد روایات را تا راوی‌ای که بلاواسطه یا یک واسطه از معصوم نقل کرده، حذف نمودند، سپس در اخیر کتاب، عنوانی به نام «مشیخه» باز نمودند که طریق نقل خود به هر یکی از راویان اول که از آن‌ها بلاواسطه نقل کردند را بیان نمودند. اگر طریق ایشان نسبت به آن راوی بلاواسطه، معتبر باشد تمام روایات وی معتبر می‌گردد و الا از اعتبار خارج است. به طور مثال در مشیخه‌ی استبصار، شیخ طوسی رحمته‌الله علیه از ابن ابی عمیر روایاتی را بدون این که سلسله‌ی سند را در هنگام نقل حدیث از وی بیاورد نقل کرده، ولی در مشیخه‌ی خود گفته است: «و ما ذکرته عن ابن ابی عمیر فقد رویته بهذا الإسناد عن ابی القاسم جعفر بن محمد بن قولویه عن ابی القاسم جعفر بن محمد العلوی الموسوی عن عبید الله»؛ (شیخ طوسی، ۱۳۹۰: ۳۳۳) یعنی احادیثی را که من از ابن ابی عمیر نقل کردم از طریق ابی القاسم جعفر بن محمد قولویه از ابی القاسم جعفر بن محمد علوی موسوی از عبید الله (از ابن ابی عمیر) بوده است. از این روش بررسی می‌شود که آیا طریق شیخ به ابن ابی عمیر معتبر بوده یا خیر، اگر تمام راویان مزبور به ابن ابی عمیر معتبر بودند، نتیجه می‌گیریم که تمام روایاتی که شیخ در تهذیب از ابن ابی عمیر نقل کرده معتبر است؛ چون طریقش نسبت به وی معتبر می‌باشد. اگر طریق مذکور ضعیف باشد، تمام روایات وی در همان کتاب ضعیف می‌گردد.

همچنین شیخ صدوق در فقیه روایات را بدون سند ذکر کرده است؛ یعنی راوی بلا واسطه از امام علیه‌السلام را فقط ذکر کرده است. به طور مثال احادیث را چنین نقل نموده است: «سَأَلَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ الْحَلَبِيُّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام...» (صدوق، ۱۴۱۳: ۲، ۴۰)، ولی در

مشيخه‌ی فقيه طريق خود به عبید الله را بیان کرده است.

#### ۲، ۴. جمع آوری احادیث با آوردن سلسله‌ی اسناد بدون مشيخه

اما برخی از محدثین، هر حدیثی را که در کتاب خود نقل نموده، تمام اسنادش را بدون آوردن مشيخه در اخیر کتاب، ذکر کرده است. چنانچه مرحوم کلینی در کتاب خود این روش را استفاده کرده است، به طور مثال به این سند حدیث کتاب شریف کافی توجه کنید: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيُّ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ رَحِمَهُ اللهُ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۶۴)، دیده می‌شود که تمام اسناد در روایت ذکر گردیده است.

#### ۳، ۴. روش انتخابی حضرت آیت الله محسنی رحمته الله عليه در جمع آوری احادیث

حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله عليه، روش دوم را نیکوترین شیوه‌ی نگارش حدیث می‌دانست. به باور ایشان، این شیوه بهترین شیوه‌ی تدوین حدیث است. (محسنی، ۱۳۹۵: ۱۳۷) پیدا نمودن طرق و تحقیق در آن زمینه در روش اولی (به گونه‌ی مشيخه‌ای)، زمان برو و جنجال برانگیز است. از این لحاظ، پژوهش‌گر برتر (که درود خدا بر روانش باد) در تدوین و نقل احادیث کتاب المعجم الاحادیث المعتبره، از شیوه‌ی دوم کار گرفته و هر روایت را همراه سلسله‌ی سندش نقل کرده است. با نظر داشت جمع آوری احادیث، نگارش احادیث کافی به همین روش دوم است که با نقل هر روایت، تمام راویان سلسله‌ی سند، آورده شده و کار پژوهش‌گران را آسان نموده است.

#### ۵. چگونگی اعتبار احادیث اصول و فروع کافی از منظر بزرگان علم رجال و حضرت آیت الله محسنی رحمته الله عليه

با توجه به این که کتاب کافی از مطمئن ترین و آسان ترین شیوه‌ی نگارش حدیثی برخوردار می‌باشد؛ مهم ترین و مثمرترین نکته‌ی قابل توجه در این راستا اعتبار و عدم اعتبار تمام احادیث این کتاب است. در این زمینه نظریات اندیشمندان علم رجال گوناگون به نظر می‌رسد؛ لذا به طرح دیدگاه‌ها با تأکید به نظریات رجالی آکادمیسین کشور، در این مورد پرداخته می‌شود.

## ۱،۵. عدم صحت اکثریت احادیث کافی

صاحب مستدرک در خاتمه ی کتاب خود بعد از گزارش صاحب کتاب «لواء المبین» مبنی بر این که بیشتر از نصف احادیث کتاب شریف کافی، ضعیف است و عمل به آن جایز نیست، مگر این که ضعف سند توسط عمل مشهور جبران گردد، می نویسد: این کتاب مرحوم کلینی، بزرگ ترین و جلیل القدرترین کتاب های شیعه است و مؤلفش از ثقه ترین، مطمئن ترین و استوارترین مردم در حدیث بوده است، نمی توان گفت که بیشتر از نصف کتاب ایشان روایات ضعیف باشد، از کتاب تکلیف شلمغانی معاصر مرحوم کلینی رحمته الله علیه، فقط دو حدیث مردود واقع شد. (نوری، ۱۴۰۸: ۳، ۵۰۵). چگونه ممکن است که در کتاب شلمغانی فقط دو حدیثی که ضعیف بود، مردود گردید و بقیه مورد تأیید علمای حدیث واقع شده است؟ اما نسبت به کتاب شریف کافی که از بزرگ ترین کتاب های شیعه است، بیشتر از نصف احادیث آن ضعیف باشد! از این بیان استفاده می شود که ادعای قایل به ضعف معظم روایات این کتاب، قابل اعتماد و اعتبار نیست، بلکه به باور محدث نوری، تمام احادیث کافی معتبر می باشد. اما در رابطه با نقد این نظریه، صاحب کتاب بحوث می گوید: این که کتاب شریف کافی از عظیم القدرترین کتاب های شیعه است، اجلیت و عظمتش به دلیل جامعیت آن است؛ زیرا در این کتاب روایات فراوان پیرامون موضوعات مختلف معارف اسلامی، عقاید، اخلاق، آداب، فقه و غیره وجود دارد. (محسنی، پیشین) در حالی که سه کتاب بزرگ حدیثی دیگر شیعه: تهذیبین و فقیه، اغلبا حاوی احادیث فقهی است. از جانب دیگر، احتمال جعل احادیث توسط شخص مؤلف یا کسانی دیگر یا احتمال دست خورد در متن یا اسناد روایات به دلیل سهو، غفلت، جهل یا عدم مهارت مؤلف، منتفی ست. از این جهات کتاب مزبور از اجل کتاب های امامیه است.

اما ثقه ترین و استوارترین بودن مرحوم کلینی در نقل حدیث، بیان گروثاقت تمام روایات و راویان احادیث کافی نیست. (همان) این که مرحوم کلینی ثقه ترین است، بدین مفهوم نیست که روایاتش نیز تماما از ثقات باشد و این دو مسئله ربطی با هم ندارند.

با این وجود، دو حدیثی که از کتاب شلمغانی استثناء گردیده و کذب و جعل این دو روایت معلوم و آشکار بوده است، به جهت ضعف سند آن نیست، در حالی که ادعای مورد بحث ضعف سندی است.



اما مشخص نمودن تعداد احادیث صحیح کتاب شریف کافی از ضعف و سایر اقسام دیگر آن، پدیده‌ای است که دانش‌وران علم الرجال به آن اتفاق نظر ندارند، بلکه دیدگاه علما در این زمینه گوناگون است بدون تردید با اختلاف مبانی و دیدگاه‌ها در عرصه‌ی توثیق و تضعیف، تعداد احادیث صحیح این کتاب نیز مختلف می‌شود. همین‌طور این‌که چه تعدادی از احادیث آن از حجیت و اعتبار برخوردار است؟ از لحاظ مبانی، مختلف و متفاوت است. (همان: ۲۷۲)

به هر صورت، صحت بخش عمده‌ای از احادیثی که از لحاظ سند کافی ضعیف است به سند فقیه و تهذیبین و سایر کتاب‌های صدوق و غیرایشان اثبات می‌شود. عده‌ی زیادی از روایات مزبور، مطابق عقل بوده و نیاز به سند ندارد و متن گواه سند است و تعداد دیگر در مورد اصول دین و عقاید است که مسایل اعتقادی به خبر واحد ثابت نمی‌شود، ولو این‌که سندشان معتبر باشد و تعداد دیگر آن پیرامون اخلاق و آداب است. بنائاً از سخن محدث مزبور (مبنی بر ضعیف بودن بیشتر از نصف احادیث کافی) جای وحشت نیست؛ زیرا از پیروی نمودن دلیل، وحشت ایجاد نمی‌شود. (همان)

۲، ۵. نظریه‌ی صحیح بودن تمام احادیث اصول کافی و دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه هرچند برخی از دانشوران علم رجال، قایل به اعتبار تمام احادیث کافی گردیده و در این زمینه به دلیل‌های مختلف، استناد نموده‌اند، اما آکادمیسین کشور رحمته‌الله علیه، تمام ادله‌ی متذکره‌ی رجالیین را در کاسه‌ی نقد گذاشته و قابل اعتبار نمی‌داند. در این جا به گونه‌ی اختصار به آرایه‌ی دلایل و نقد آن‌ها می‌پردازیم. مرحوم کلینی در مقدمه کتاب الکافی در پاسخ کسی که از وی چنین درخواست نموده بود: «دوست دارم کتابی داشته باشم که در آن تمام فنون علوم دینی موجود باشد به گونه‌ای که برای دانشجو و یادگیرنده کافی باشد و هرکسی که دنبال رشد و بالندگی دانش است به آن رجوع نموده از آن علم دین و عمل به آن را توسط احادیث صحیح‌ه صادقین علیهم‌السلام برتابد»، می‌نویسد: خداوند را سپاس می‌نمایم، او برایم توفیق عنایت کرد: تالیف آنچه را که تو درخواست نمودی و امیدوارم به گونه‌ای باشد که آن را قصد نمودم. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۹)

از این بیان، صحت تمام احادیث کافی استفاده می‌شود؛ زیرا سائل کتابی از کلینی درخواست نموده که مرجع تمام اهل علم بوده و بیان‌گر تمام نیازهای دینی جامعه‌ی

اسلامی باشد و روایات صحیحه از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) در آن نقل شده باشد. مرحوم کلینی نیز در پاسخ فرمود: هرآنچه را که تو درخواست کردی خداوند به من توفیق عنایت کرد که تألیف نمایم و امیدوارم که به چنین اراده ام موفق شده باشم؛ این بیان یعنی این که کلینی به اعتبار تمام احادیث کافی اعتراف نموده است. اما حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه - با تأیید نظر استادش علامه خوئی رحمته الله علیه که استدلال مزبور را نپذیرفته، درخواست سائل را دلیل بر صحیح بودن تمام احادیث کافی نمی داند، (خوئی، ۱۴۱۳: ۱، ۸۹). می گوید: در پاسخ استدلال مذکور گفته شده: اصطلاح صحّت (یک روایت) نزد قدما (عالمان عصر شیخ طوسی و قبل ایشان، قرن ۳ و ۴ ه.ق)، نسبت به عالمان متأخرین، دایره ی وسیع تر و عمومی تر داشته است؛ زیرا این که قدما حدیثی را توثیق می نمایند، فقط به خاطر وثاقت راویان آن حدیث نبوده، بلکه برخی روایات را به دلیل داشتن قراین دیگر غیر از وثاقت راوی، معتبر می شمردند. قراین مزبور امروزه دست ما نرسیده و کلینی رحمته الله علیه احادیث زیادی را به خاطر وجود همان قراین معتبر می دانست که به نظر ما موجودیت قراین مزبور، بیان گر معتبر شدن حدیث نمی شود و تصحیحات کلینی برای ما کفایت نمی کند. (محسنی، پیشین)

از این پاسخ، دیدگاه کسانی که از استدلال مزبور دفاع نموده نیز روشن می شود. مدافع می گوید: ظاهر کلام کلینی را بردو وجه می توان حمل کرد: اول این که او کتابی بنگارد که تنها روایات معتبر در آن جمع شود، دوم این که تمام احادیث صحیح را در کتابی جمع کند؛ هر چند برداشت اول از این جمله ی کلینی صحیح تر است در هر صورت استفاده می شود که کلینی روایات کافی را صحیح می داند. برای تقویت این مدعا باید گفت که درخواست کننده ی این کتاب از کلینی به دلیل احتیاج به مجموعه ای جهت مراجعت و راهنمایی جویندگان هدایت، بوده تا معضلات خود را از طریق روایات یک راوی موثق رفع نماید، آیا برای رفع این احتیاج، معقول است کلینی کتابی بنویسد که مشتمل بر روایات صحیح و غیر صحیح باشد؟ ضمن آن که در زمان این درخواست، جوامع دیگری از این روایات موجود بوده، اما در رفع نیاز درخواست کننده، فایده ی کاملی نداشته است؛ زیرا برخی روایات غیر صحیح در آن ها با روایات صحیح مخلوط شده بود و این درخواست، نشان دهنده ی نیاز سائل به یک مجموعه ای صحیح است. درخواست کلینی از خداوند

در ادامه‌ی همین مقدمه در شریک شدن در ثواب عمل به روایات الکافی نیز نشان‌گراعتقاد او به صحت تمامی احادیث این کتاب است. (داوری، ۱۴۲۳: ۱، ۶۸)

این استدلال نیز روشن نیست؛ زیرا بر فرض پذیرش صحت تمام احادیث کافی از منظر کلینی؛ با توجه به احادیث مرسل، مرفوعه و راویان ضعیفی که در سلسله‌ی سندهای احادیث این کتاب وجود دارد و نه از جهت وثاقت راویان حدیث، استفاده می‌شود که تصحیح احادیث با توجه به قراین موجود عصر کلینی و به استنباط شخصی ایشان بوده است. اما در عصر حاضر، جز وثاقت راوی، قراین دیگر کافی نیست؛ زیرا استنباط مجتهد بر مجتهدین دیگر هم جایز نمی‌باشد.

به تعبیر اوضح می‌توان گفت: اگر حدیثی حاوی قراین قطعی باشد که موجب اطمینان ذهن به مطابقت آن به واقع گردد، بدون تردید معتبر و قابل پذیرش است؛ زیرا «اطمینان» خود حجت عقلایی است، ولی امروزه از قدمای اصحاب برای ما جز صداقت راویان، قرینه‌ی مطمئنه‌ی دیگری باقی نمانده است، از این رو به شهادت کلینی و مانند ایشان از بزرگان دیگر به موجودیت چنین قرآنی غیر از وثاقت روات، نمی‌توان اعتماد کرد؛ زیرا قراین نزد قدما با نظرداشت اختلاف دیدگاه‌ها، روش‌ها، فتاوی و وضعیت‌های روحی‌شان گوناگون، متفاوت و پراکنده بوده است. با توجه به این‌که فتوای مجتهد بر مجتهد دیگر جایز نیست، می‌توان گفت: فتاوی و استنباط کلینی نسبت به صحت روایات «کافی» برای ما (مجتهدین معاصر) قابل اعتماد نیست؛ (محسنی، ۱۳۸۹: ۲۷۳) زیرا ایشان با استفاده از قراین موجود زمان خویش، معتبر بودن راوی را استنباط می‌نموده و استنباط وی برای مجتهدین معاصر حجت نیست، چه بسا اگر آن قراین نزد مجتهدین دیگر می‌بود، اطمینان‌آور نبوده، باعث تصحیح روایت و توثیق آن نمی‌شد. اما این‌که فقط صداقت و حُسنیت راوی، به عنوان قرینه‌ی مطمئنه و قابل اعتماد، باقی مانده و بقیه‌ی قراین قدما مردود گردیده یکی از جهاتش اطلاق ادله‌ی وجوب عمل به خبر واحد ثقه است که در علم اصول بیان گردیده است.

از جانب دیگر، علامه خویی می‌گوید: کلینی روایاتی از غیر معصومین در کتاب خود نقل کرده که فاقد حجیت بوده و ضعیف است، وی یازده مورد را اشاره می‌کند که در ظاهر، سند روایت به امام نمی‌رسد. (خویی، پیشین: ۹۱) با این وجود چگونه می‌توان ادعا

کرد که استدلال مزبور، تمام است؟!

### ۳، ۵. نظریه‌ی ارجاع کتاب کافی به نواب اربعه‌ی حضرت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف

محدث نوری از بیان سخن سید بن طاووس رحمته الله علیه، مبنی بر این که کتاب کافی در عصر غیبت صغری و حضور سفرای اربعه نوشته شده است، می‌گوید: «این کتاب را به یکی از نواب اربعه امام عجل الله تعالی فرجه الشریف عرضه نمود، آن را امضا و به صحتش حکم نموده است در حالی که امضای آن‌ها دقیقاً امضای امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌باشد»؛ می‌افزاید: این سخن هرچند حدس غیر قطعی و احتمال موافقت و مخالفت با واقع در آن می‌رود؛ نمی‌توان به آن پابند بود، ولی دقت در مقدمات بیان مذکور، گمان قوی و اطمینان تمام و وثوق را در قبال بیان مذکور به وجود می‌آورد؛ زیرا بسیار بعید است که مرحوم کلینی رحمته الله علیه در مدت ۲۰ سال تالیف کتاب خود، نواب اربعه را به نوشتن چنین کتابی، آگاه نساخته باشد، آن را به ایشان عرضه نکرده باشد؛ در حالی که بین‌شان رفت و آمد و ارتباط بوده است. ناگفته نماند منظور ما از این بیان، اثبات روایت منقول از ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف؛ «الکافی کافی لشیعتنا»؛ کتاب کافی برای شیعیانم کافی است؛ نمی‌باشد؛ زیرا این حدیث مدرک معتبر نداشته و تأثیری در تالیفات علمای ما ندارد، بلکه محدث استرآبادی تصریح به عدم آن نموده است. (نوری؛ ۱۴۰۸: ۳، ۴۶۸) اما طبق نظر حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه علی‌رغم پذیرش باور کلینی مبنی بر صحیح بودن تمام روایات کتابش، لازم به پرسش اعتبار و صحت روایات، از یکی از نوابان خاصه‌ی امام عجل الله تعالی فرجه الشریف نبود، مضاف بر این که اگر امام عجل الله تعالی فرجه الشریف آن را تأیید می‌نمود یا به تصحیحش خبر می‌داد، یقیناً شایع می‌شد و گزارش تأییدش همه جا پخش می‌گردید. حداقل توسط روایت ضعیف، گزارشش به ما نیز می‌رسید. در حالی که هیچ گزارش و یا روایت ضعیف در این زمینه نداریم، پس دلیلی بر اعتبار نمی‌باشد. اگر کسی از این سخن، ظن به اعتبار احادیث پیدا نماید، إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً؛<sup>۱</sup> توسط گمان، دلیل شرعی، حجیت و اعتبار احادیث ثابت نمی‌شد؛ زیرا در قاموس شریعت، ظن ارزش ندارد. به علاوه این که اگر این دلیل تمام بود، کتاب‌های حدیثی زیادی که در عصر ائمه عجل الله تعالی فرجه الشریف نوشته شده بود به طریق اولی باید آن‌ها نیز معتبر می‌بودند؛ زیرا که مولفین آن‌ها نیز از ثقات

هستند، در حالی که چنین نبوده است. (محسنی، پیشین: ۳۱۷) مرحوم محدث نوری در مورد کلینی به گفته ی نجاشی استناد کرده است؛ زیرا نجاشی پیرامون صاحب کتاب شریف کافی می نویسد: «او از استوانه های دانش رجال و از ثقه ترین و مطمئن ترین مردم در حدیث بوده است». (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۷) نوری بعد از این که ترجمه و زندگی نامه ی جمععی از راویان حدیث را شرح داده و آن ها را صحیح الحدیث دانسته؛ در مورد ایشان می گوید: «معنای سخن ما در مورد این جماعت این که تمام کسانی که این جمع از ایشان حدیثی نقل کند، ثقه اند و کلینی به طریق اولی چنین است...». (نوری، پیشین: ۴۷۴) آکادمسین کشور می گوید: مرحوم نوری رحمته الله علیه این نظر را تفصیل داده است به گونه ای که از حد انصاف خارج گردیده و دیدگاه ایشان از واقع به دور است، حق این که این سخن وی نیز ضعیف بوده، پاسخ تفصیلی به آن تزییع وقت است. (محسنی، پیشین: ۳۱۸)

بدین توضیح که مرحوم نجاشی تصریح نکرده که تمام کسانی که کلینی از آن ها حدیث کرده ثقه اند؛ فقط گفته است از مطمئن ترین مردم در نقل حدیث است، این سخن نجاشی بدین معنی نیست که تمام روایات کتاب شریف کافی معتبر و روایانش ثقه باشد، چون به وضاحت در اسناد این کتاب، ضعفای زیادی دیده می شود، مانند سهل بن زیاد، محمد بن سنان و غیر این ها نیز وجود دارد، حتی نجاشی با مستندات محکم، ضعف شان را ثابت نموده است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۸) بلکه منظور نجاشی، شخص کلینی است که از ثقه ترین ثقات است، اگر بقیه ی سلسله ی سند حدیث کافی مورد قبول باشد، شخص کلینی به طریق اولی مورد تایید و ثقه است.

هرچند برخی بزرگان دیگر شیعه نیز به اهمیت کتاب شریف کافی تاکید کردند، چنانچه شیخ مفید معتقد است بهترین و پرفایده ترین کتاب شیعه، کتاب کافی مرحوم کلینی رحمته الله علیه است. سید مرتضی رحمته الله علیه می گوید: بسیاری از روایات کتب اربعه شاید خبر واحد بوده باشد، ولی ما از راه های مختلف قطع به صدور آن از ائمه علیهم السلام داریم: ۱. تواتر از طریق شیوع و کثرت انتشار آن؛ ۲. قرآینی که دال بر صحت آن روایات می باشد، شهید اول، محقق کرکی و محمد امین استرآبادی بر این باورند که مثل کتاب کافی در جهان تشیع نوشته نشده است. (مجلسی، بی تا: ۱۰۵، ۶۷) با غور بیشتر در گفتار دانشمندان امامیه استفاده می شود که ایشان تصریح به صحت اسناد این کتاب نکردند، اگر آن ها

احادیث کتاب مزبور را معتبر می‌دانند به خاطر وجود برخی قراین دیگر غیر از وثاقت روات آن بوده است، چنانچه سید مرتضی تصریح هم کرده است. با نظر داشت آنچه گذشت موجودیت قراین (که دلیل حدسی است) برای فقیهانی که اطمئنان آور باشد، حجت است و برای مجتهدین معاصر که اطمئنان آور نیست، حجت ندارد و تقلید مجتهد بر مجتهد دیگر جایز نیست. برخلاف توثیق راوی که دلیل حسی و از باب شهادت بر وثاقت راوی حجت می‌شود؛ از این رو رجالیین فقط توثیقات قدمایی چون شیخ طوسی، نجاشی و کشی را پذیرفتند، اما استنباطات شان را مورد نقد و طرد قرار داده‌اند.

### جمع بندی و نتیجه‌گیری

با نظر داشت مطالب فوق، پیرامون اسناد احادیث کافی از دیدگاه‌های رجالی حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه و دیگر دانشمندان علم رجال به نکات ذیل دست یافتیم:

۱. به نظر حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه کتاب شریف «کافی» از بهترین شیوه‌ی نگارش حدیث برخوردار می‌باشد که سند هر روایت را با خود آن آورده است و دیگر نیازی به آوردن مشیخه و پیچیدگی‌های آن نیست.

۲. نمی‌توان گفت تمام اسناد احادیث کافی، صحیح و معتبر است؛ بلکه سخن در این راستا مبنی بر پذیرش قطعی بودن یا اطمینان پیدا نمودن صدور و یا پذیرش صحت و حجیت جمیع احادیث «کافی» تماما غلو، زیاده‌روی و خوش‌گمانی است و مستند و برهان محکمی پشتیبانی‌اش نمی‌کند. از این رو، می‌توان اثبات کرد که از دیدگاه «معلم افغانستان» بخش زیادی از احادیث کافی معتبرالسنند است نه این‌که تمام روایاتش معتبر باشد. در ضعیف بودن روایات دیگر آن نباید گرفتار ترس و وحشت گردید؛ چون تعداد زیادی از احادیثی که در سند کافی ضعیف است، در اسناد «فقیه» و «تهذیبین» معتبر می‌باشد.

۳. مستندات مبنی به صحت اسناد تمام روایات «کافی» ضعیف، مبالغه آمیز و مثبت حقیقت و ادعای مستدل نیست.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳)، معجم الرجال الحديث، ج ۱۸، بی جا: بی نا.
۲. داوری، مسلم (۱۴۲۳)، اصول علم الرجال بین النظریه و التطبيق، قم، بی نا.
۳. راغب، محمد حسین (۱۴۱۲)، المفردات، بیروت: انتشارات دارالقلم.
۴. صدوق، محمد (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقیه، (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری)، ج ۲، قم: انتشارات اسلامی.
۵. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۰)، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: ناشر متعدد.
۶. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، ج ۲، قم: انتشارات طلیعه نور.
۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، ج ۱، تهران: انتشارات دارالکتب الإسلامیة.
۸. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۳۸۷)، مباحث علمی و دینی، ج ۲، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین ﷺ.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، بحوث فی علم الرجال، قم: انتشارات المصطفی العالمی للترجمة و النشر.
۱۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم: انتشارات دارالمفید.
۱۱. مجلسی، محمد باقر (بی تا)، بحار الانوار، ج ۱۰۵، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۲. محسن، محمد (بی تا)، الذریعه، نجف: انتشارات مطبعه الغری.
۱۳. مدیرشانه چی، کاظم (۱۳۸۴)، درایة الحديث، قم: انتشارات اسلامی.
۱۴. مجله خبری شفقنا، ۱۳۹۶، کد خبر ۲۵۲۷۲۷.
۱۵. نجمی، محمد صادق، (۱۳۸۶)، سیری در صحیحین، قم: انتشارات اسلامی.
۱۶. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، قم: انتشارات اسلامی.
۱۷. نوری، حسین (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۳، قم: انتشارات آل البيت.

## نقش مبانی حدیثی آیت الله العظمی محسنی رحمته علیه

### در تقریب مذاهب

حجت الاسلام محمدعلی رجایی

#### چکیده

نوشتار حاضر ابتدا شخصیت علمی آکادمسین کشور حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته علیه را به نحو مختصر معرفی می نماید و در ضمن معرفی ایشان مهم ترین دستاوردهای علمی معظم له را به شمارش می گیرد.

سپس مبانی حدیثی حضرت آیت الله العظمی محسنی به بحث گرفته می شود. در ابتدای بحث به این موضوع اشاره می گردد که هدف از مبانی هر علم اموری است که خارج از مسایل علم است، ولی در عین حال به آن علم مشروعیت و اعتبار می بخشد و ارزش علم را تعیین می کند.

در ادامه روشن می گردد که حضرت آیت الله العظمی محسنی در پذیرش سند احادیث براین مبنا باور دارد که احادیث دارای سند متصل اگر تمام روایات آن ثقة باشند معتبر است، البته در اعتبار حدیث اختلاف مذهب راوی و مروی الیه ضرر ندارد؛ پس احادیث راویان ثقة ی پیروان مذاهب چهارگانه ی اهل سنت برای اهل تشیع نیز حجت است.

در بخش دلالت حدیث، مبنای حضرت آیت الله العظمی محسنی این است که احادیث اگر دارای قراین متنی باشد و از این قراین علم به صحّت روایات حاصل گردد، این علم حجت معتبره می باشد.

یکی از ممیزه های مبانی حدیثی حضرت آیت الله العظمی محسنی این است که ایشان علاوه بر صحت سند بر صحت مصادر حدیثی نیز تاکید دارد و علاوه بر آن بسیاری از امارات توثیق را نیز معتبر نمی داند.



در پایان، تأثیرگذاری مبانی حدیثی حضرت آیت‌الله العظمی محسنی بر تقریب مذاهب به بحث گرفته می‌شود و روشن می‌گردد که مبنای سخت‌گیرانه و روش احتیاط‌آمیز ایشان از ورود اخبار مجعول جلوگیری می‌کند که این امر در تقریب مذاهب تأثیر برجسته و بارزی دارد، هم‌چنین روشن می‌گردد که مبنای معظم‌له در قبال مذهب فقهی راوی، یکی دیگر از امور مؤثر در تقریب مذاهب می‌باشد.

واژگان کلیدی: آیت‌الله محسنی، مبانی حدیثی، دلالت و سند، تقریب مذاهب.

### مقدمه

آکادمیسین کشور، حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه از محققین و نظریه‌پردازان پیشتاز در علوم اسلامی و انسانی است که تربیت یافته‌ی مکتب نجف اشرف و از شاگردان ممتاز مرجع فقیه شیعیان جهان حضرت آیت‌الله العظمی خویی (قدس سره الشریف) می‌باشد.

معظم‌له از محدود کسانی است که مقاطع تحصیلی خویش را موفقانه پیمودند، تا آن‌که به مدارج بالای علمی راه یافته و زمینه‌ی تحقیق و استنباط برایش فراهم گردید. ایشان در عرصه‌ی تحقیق و نظریه‌پردازی از نظریه‌پردازان پیشتازی است که با ارایه‌ی نظریات ناب، دقیق و علمی شهرت جهانی یافت.

حضرت آیت‌الله العظمی محسنی درس‌های علوم دینی و معارف اسلامی را در محضر مراجع حوزه‌ی علمیه نجف اشرف تا مرحله‌ی اجتهاد و تخصص فراگرفت و بعد از دریافت اجازه‌ی استنباط و اجتهاد از سوی حضرت آیت‌الله العظمی خویی رحمته‌الله علیه، عالی‌ترین لقب علمی در حوزات علمیه‌ی اهل تشیع را که «آیت‌الله العظمی» است از آن خود نمود.

ایشان بعد از یک دوره‌ی تحقیق زمان‌گیر و سنگین و تالیف آثار ارزشمند و علمی؛ عالی‌ترین لقب علمی رسمی را از سوی معتبرترین نهاد علمی کشور دریافت نمود و توسط آکادمی علوم افغانستان به عنوان آکادمیسین معرفی شد.

حضرت آیت‌الله العظمی محسنی آثار گران سنگی چون: «حدود الشریعه»، «بحوث فی علم الرجال»، «الفقه و مسائل الطبیه»، «الارض فی الفقه»، «القضا و الشهاده»، «مشرعة البحار» و مهم‌تر از همه «معجم الاحادیث المعتمره» را به دست نشر سپرده است که اثر اخیر

ایشان با استقبال بی‌نظیر از سوی مجامع علمی رو به رو گردید و در سه رقابت به عنوان کتاب برتر و کتاب سال شناخته شد. (خبرگزاری کتاب ایران، ۱۳۹۳)

حضرت آیت‌الله العظمی محسنی در نهمین جشنواره‌ی بین‌المللی فارابی از سوی دبیرخانه‌ی جشنواره-نهاد-های معتبر بین‌المللی چون یونسکو و آیسسکو به عنوان پژوهش‌گر برتر در علوم اسلامی و انسانی شناخته شد و در صدر محققین جهان قرار گرفت. (خبرگزاری رشد، ۱۳۹۶)

قرار گرفتن معظم‌له در صدر محققین و پژوهش‌گران دنیا یک دستاورد بزرگ علمی است که باعث افتخار علمای کشور، نهادهای علمی و کافه‌ی ملت شریف افغانستان گردید، این همه در حالی است که حضور درخشان ایشان در سیاست و جهاد نیز قابل سپاس و ستایش است.

### ۱. هدف از مبانی حدیثی

مبنای هردانش به آن اموری اطلاق می‌گردد که خارج از مسایل مورد بحث در آن دانش است، ولی در عین حال از اهمیت فوق‌العاده برخوردار است، چون در واقع مشروعیت و اعتبار هردانش در گروی مبانی آن دانش است.

نظربه اهمیت فوق است که مبانی یک علم بیش از هر چیز دیگر در معرض اختلاف دیدگاه و تفاوت انظار قرار دارد، میزان اختلافات مبنایی به حدی است که می‌توان گفت بیشترین اختلافات در انظار علمی و تفاوت آراء ناشی از اختلاف مبانی می‌باشد.

علم حدیث و دانش روایی به عنوان یک دانش تاثیرگذار در حوزه‌ی علوم اسلامی از این قاعده مستثنا نیست، این دانش هم دارای مبانی خاص است که از علم اصول فقه یا قواعد استنباط، علم رجال و علم درایه حاصل می‌گردد؛ در مبانی علم الحدیث نیز مثل باقی علوم تفاوت انظار و اختلاف آراء موجود است که این دیدگاه‌های متفاوت در مبانی سبب اختلاف در رویکرد حدیث‌شناختی و نظریات فقهی می‌گردد.

از آن جهت که در میزان اعتبار و ارزش حدیث، مطالب متفاوت مثل: سند حدیث، دلالت حدیث، مصادر حدیث و قراین موجود در حدیث دخالت دارد و در هریک از مطالب فوق مبنای خاصی از سوی دانشمندان اتخاذ گردیده، لذا ما به جای مبنای حدیثی از کلمه‌ی مبانی حدیثی استفاده کردیم.

حضرت آیت‌الله العظمی محسنی که یکی از علمای مطرح در علوم اسلامی و علم حدیث است با توجه به تخصصی که در علم اصول فقه و علم رجال دارد؛ خصوصاً در علم رجال که از نظریه پردازان پیش‌تاز عصر خویش محسوب می‌گردد، یقیناً دارای مبانی حدیثی خاص است که این مبانی، نظریات ایشان را در حوزه‌ی فقهی و روایی از نظریات دیگران متمایز می‌سازد.

## ۲. مبنای حضرت آیت‌الله العظمی محسنی در اسناد حدیث

روایات وارده از پیامبر عالی‌قدر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه‌ی معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام به لحاظ‌های مختلف قابل تقسیم است که بخشی از این تقسیمات با در نظر داشت اسناد حدیث می‌باشد. احادیث نظر به تعدد روایت‌گران و کیفیت روایت به دو قسم اصلی: خبر واحد و خبر متواتر قابل تقسیم است. (مظفر، ۱۴۰۵: ۳، ۷۱)

خبر متواتر به خبر عده‌ای گویند که تبانی و توافق آن عده بر کذب محال باشد و از قول آنان علم حاصل گردد. (منتظری، ۱۴۰۹: ۸، ۴۱۴)

در علم منطق متواترات به قضایا و اخباری اطلاق می‌گردد که موجب اطمینان و آرامش نفس می‌گردد و شک و تردید را زایل می‌نماید، این‌گونه اخبار از اصول یقینیات و مبادی استدلال شمرده می‌شود؛ یعنی اعتبار ذاتی و بنفسه دارد که اعتبار آن نیاز به استدلال و اقامه‌ی برهان ندارد. (مظفر، ۱۴۳۳: ۲۱۵)

از آن جایی که حجیت و اعتبار خبر متواتر مورد اتفاق و اجماع علمای امت است، حضرت آیت‌الله العظمی محسنی نیز تواتر سند را موجب اطمینان به صدور خبر می‌داند، منتها از نظرایشان حصول تواتر مشروط به تحقق امور ذیل است:

الف. خبر باید از حس باشد؛ یعنی مخبرینی که به حد تواتر رسیده‌اند، همه از «حس» خبر دهند. تواتر خبر در امور حدسی موجب اطمینان نمی‌گردد، چون ممکن است استناد همگی به دلیلی باشد که در نزد ما اعتبار ندارد.

ب. علم به مُخبر عنه پیش از تواتر حاصل نشده باشد، چون در این صورت تحصیل حاصل لازم می‌آید.

ج. تواتر باید در تمام طبقات راویان محفوظ باشد، اگر در یک طبقه تعداد راویان به حدی کاهش یابد که احتمال توافق آنان بر کذب پیدا شود، تواتر حاصل نمی‌گردد.

د. اعتقاد بر خلاف مخبرعنه نباشد. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱، ۱۹)

خبر واحد به خبری اطلاق می شود که از سند آن اطمینان به صدور روایت از معصوم حاصل نگردد، تفاوت نمی کند که تعداد راوی ها یکی یا بیشتر باشد، در میزان اعتبار خبر واحد مباحث زیادی وجود دارد که در علم اصول فقه و رجال مورد بحث است.

به نظر جمهور علمای امت، خبر واحد در بعض موارد و تحت شرایط خاصی معتبر است که حضرت آیت الله العظمی محسنی نیز این نظر را می پذیرد. ایشان بر این باور است که دلیل حجیت و اعتبار خبر واحد تحت شرایط خاص، بنای عقلا و روایات متواتر به تواتر اجمالی یا معنوی می باشد. (محسنی، ۱۳۸۹: ۱۹۱)

اگر خبر واحد دارای سند متصل نباشد، یعنی اسامی روایت گران روایت در تمام طبقات یا بعض طبقات ذکر نگردد، به این گونه روایات، روایات مرسله، مقطعه یا مضمهره گفته می شود که هیچ کدام حجیت و اعتبار سندی ندارد.

اگر خبر واحد دارای سند متصل باشد و اسامی تمام راویان، ذکر شده باشد در این صورت با توجه به احوال راویان مورد بحث قرار می گیرد. مبنای حضرت آیت الله العظمی محسنی در قبال این گونه اخبار این است که اگر روایت گران انسان های صادق، راستگو و در گفتار خود ثقه باشند، روایات شان حجیت و اعتبار دارد.

از نظر ایشان راویانی که در عمل اشتباه یا عصیان می کنند یا در مسایل ثنوری و نظری با ما اختلاف نظر دارند، اگر راست گو و ثقه باشند روایت شان معتبر است و حجیت دارد. هم چنین دیدگاه ایشان بر این است که اختلاف در مذهب، ضرری به اعتبار روایت ندارد، لذا از منظر ایشان روایت راویان پیروی مذاهب اربعه ی اهل سنت برای پیروان مذهب جعفری نیز اعتبار دارند. (همان، ۱۹۲ و ۱۹۴)

نظر ایشان به تبع جمهور علمای امت بر این است که اگر راوی های روایت در تمام طبقات یا بعضی از طبقات، انسان های کاذب یا مجهول الحال باشند؛ این روایت از نظر سند ضعیف است، پس حجیت و اعتبار ندارد، مگر این که از نظر دلالت قرینه ای بر صحت روایت موجود باشد.

هر چند مشهور علمای امامیه بر این نظر است که عمل مشهور قدما به یک روایت، ضعف سند روایت را جبران می کند؛ اما حضرت آیت الله العظمی محسنی هم بر صغرا و

هم برکبرای این استدلال اشکال دارد.

اشکال صغروی این است که کشف عمل مشهور قدما و دریافت فتوای آنان برای ما ممکن نیست، چون آثار اندکی از قدما به جای مانده است؛ اشکال کبروی این است که عمل مشهور برای ما حجیت و اعتبار ندارد، چون ممکن است آنان به دلایلی عمل کرده باشند که ما التزامی به آن دلایل نداریم. وظیفه‌ی ما این است که از ظاهر ادله و روایات پیروی کنیم.<sup>۱</sup>

نتیجه‌ی سخن این‌که از نظرایشان خبر واحد متصل و ثقّه اعتبار دارد و پیروی راوی از یک مذهب فقهی هیچ‌زیانی به اعتبار روایت برای پیروان باقی مذهب ندارد.

### ۳. مبنای حضرت آیت الله العظمی محسنی در دلالت حدیث

در بعضی روایات و احادیث، امارات، اسباب و قراینی وجود دارد که سبب اطمینان به صحت حدیث می‌گردد. علما و دانشمندانی که سروکار با احادیث دارند می‌دانند که در متن بعضی احادیث قراین روشن بر صحت حدیث وجود دارد و از وجود این قراین اطمینان به صدور حدیث از معصوم علیه السلام حاصل می‌گردد.

بنابر بعضی مبانی که در تقسیم علوم حدیثی وجود دارد، این قراین بیشتر در علم درایه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و به خبری که دارای این‌گونه قراین باشد، خبر «موثوق به» یا «خبر مقبول» اطلاق می‌گردد.

اعتبار و ارزش خبر موثوق به، که از نظر متن قوت دارد و همراه با قرینه است، بالاتراز اعتبار خبر واحد معتبری است که از نظر سند صحیح است، چون اعتبار خبر واحد معتبرالسند ناشی از صدق راوی و پرهیزاواز کذب است، در حالی که این احتمال باقی می‌ماند که راوی، غفلت و اشتباه کرده باشد که علما این احتمال را به واسطه‌ی اصل عدم غفلت بر می‌دارد؛ اما در روایات موثوق به، که از نظر دلالت قوی است و قراین بر صحت حدیث در متن روایت موجود است، چنین احتمالات وجود ندارد و اطمینان به صدور خبر از معصوم علیه السلام حاصل است و نیازی به اصل عدم غفلت و امثال آن موجود نیست.

اما قراین موجود در متون حدیث دارای قاعده و ضابطه نیست، بلکه دایر مدار حصول

۱. ایشان این مطلب را در درس خارج فقه به گونه‌ای مکرر بیان داشته‌اند.

قطع و اطمینان شخصی از این قراین است که نظریه حالات نفسانی و روانی افراد متفاوت است. (مرعی، ۱۴۱۷: ۳۰)

حضرت آیت الله العظمی محسنی (رحمت الله علیه) براین مبنا است که اگر قراین موجود در حدیث موجب اطمینان به صحت حدیث گردد، این اطمینان حجت عقلایی است و معتبر می باشد، منتهی حصول اطمینان از این قراین، نظریه افراد متفاوت است. ایشان معتقد است که اگر کسی از شهرت فتوائیه و عمل مشهور، اطمینان به صحت حدیث پیدا کند، باز هم این اطمینان در حق او معتبر است. (محسنی، ۱۳۸۹: ۱۹۴)

بحث جدی دیگر در دلالت حدیث، درک و دریافت ظاهر حدیث است. الفاظ حدیث به هر معنایی که ظهور داشته باشد، به همان معنا حمل می گردد و ظاهر روایات مثل بقیه ی ظواهر الفاظ حجیت و اعتبار دارد که این اعتبار و ارزش در نزد علما از اصول مسلم عقلائیه شمرده می شود و نیاز به استدلال و اقامه ی برهان ندارد. (واعظ، ۱۴۰۲: ۱، ۱۳۷)

حضرت آیت الله العظمی محسنی نیز قایل به اعتبار ظهور روایت است، منتها ایشان بر این نکته تاکید دارد که الفاظ روایات باید به معانی ظاهر در زمان صدور حمل گردد؛ معانی ظاهر در عصر حاضر مدار اعتبار نیست. دلیل تاکید ایشان آن است که بعضی الفاظ در صدر اسلام و زمان صدور روایات دارای معنای خاصی بوده که حالا به معنای دیگری نقل یافته است؛ پس جهت تشخیص ظهور روایات لازم است که معانی ظاهری الفاظ در عصر صدور روشن گردد.<sup>۱</sup>

#### ۴. مبنای حضرت آیت الله العظمی محسنی در مصادر حدیث

یکی از ممیزات دیدگاه های حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه، دقت های ایشان در مصادر حدیث است، مبحث مصادر حدیث یکی از مباحث مهم در کشف اعتبار و ارزش احادیث است، ولی علی رغم اهمیتی که دارد، در بسیاری از کتب رجالی و حدیثی مورد بحث قرار نگرفته است.

حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه براین باور است که در صحت سند حدیث دو چیز شرط است:

الف. وثاقت راویانی که روایت را از معصوم تا صاحب کتاب نسل به نسل نقل می کنند.

۱. این مطلب نیز در درس خارج ایشان مکرر بیان شده است.

ب. وصول کتب و مصادر حدیثی برای اصحاب جوامع به طریق معتبر. باور ایشان بر این است که امر دوم، مهم‌تر از امر اول است و در صحت سند روایت لازم است که پیش از وثاقت راوی، کتابی که متضمن روایت است، باید به طریق معتبر رسیده باشد. پس اگر کتاب حدیثی به سند معتبر نرسیده باشد، احتمال وضع و جعل موجود است و اطمینان به صحت روایت حاصل نمی‌گردد.

مطابق دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی محسنی مصادر حدیثی زمانی معتبر است که نسخه‌ی خطی کتاب از مؤلف آن به طرز متصل، معتبر و صحیح از ثقه به ثقه به ارباب جوامع، مثل: علامه مجلسی، حر عاملی و فیض کاشانی رسیده باشد، صرف روایت و نام کتاب توسط ثقات بدون نسخه‌ی خطی کفایت نمی‌کند. (محسنی، ۱۳۹۳: ۲۵)

به عنوان مثال می‌توان گفت: کتاب «علی بن جعفر» وقتی مورد وثوق و اعتبار است که ثابت شود نسخه‌ی خطی آن طی چند نسل از یک ثقه به ثقه دیگر رسیده تا این‌که به دست «حر عاملی» قرار گرفته است، اگر وصول نسخه‌ی خطی توسط ثقات ثابت نگردد، ولو که نام کتاب ثقه به ثقه نقل گردد، باز هم روایات منسوب به این کتاب معتبر نمی‌گردد، چون در آن زمان صنعت چاپ نبود، بلکه نسخه‌های خطی دست به دست می‌شد و امکان جعل در این نسخه‌ها زیاد است.

#### ۵. مبنای حضرت آیت‌الله العظمی محسنی در امارات توثیق

از اصول مسلم در دانش رجال این است که ارزش سندی روایت وابسته به اثبات وثاقت راوی است، لذا تمرکز اصلی علم رجال بر اثبات وثاقت روات است و در این علم امارات زیادی برای توثیق راوی بیان شده است.

حضرت آیت‌الله العظمی محسنی در این قسمت نیز بسیار محتاط و دارای مبنای سخت‌گیرانه است، که در نتیجه این احتیاط و سخت‌گیری بخش زیادی از امارات توثیق را که در علم رجال طرح گردیده نمی‌پذیرد، بلکه تنها به امارات معتبر توثیق اکتفا می‌کند.

امارات توثیق که در علم رجال مطرح شده است، عبارتند از: ترجم و رضایت پیامبر ﷺ یا امام نسبت به یک راوی، دادن پرچم از سوی پیامبر یا امام در یکی از جنگ‌ها به دست راوی، متولی شدن راوی بر اوقاف از سوی پیامبر یا امام، فرستادن پیامبر یا امام راوی را در نزد کسی، تالیف کتاب روایی و... .

حضرت آیت الله العظمی محسنی برهمه‌ی امارات فوق و امارات مشابه اشکال وارد می‌کند و هیچ یک از این گونه امارات را نشانه‌ی وثاقت راوی نمی‌داند. ایشان به این باور است که حتی شهادت راوی در رکاب پیامبر ﷺ یا امام معصوم علامت وثاقت راوی نیست، بلکه شهادت در راه خدا فقط دلیل بر این است که این شخص دارای عاقبت خیر و حُسن ختام است، ولی بر نیکویی شخص در تمام عمر دلالت نمی‌کند. ممکن است کسی در اوایل عمر خود پیش از شهادت، دارای فضیلت و حُسن نباشد، ولی در آخر عمر بر سبیل نجات گام بگذارد و اصلاح شود و به شهادت برسد.

حضرت آیت الله العظمی محسنی از میان امارات توثیق فقط دو نشانه‌ی معتبر توثیق را می‌پذیرد که عبارت است از: تصریح پیامبر ﷺ یا امام معصوم به وثاقت یک راوی، یا توثیق راوی از سوی قدمای رجالیین که از حس شهادت می‌دهند، مثل: توثیق یک راوی از سوی شیخ طوسی، کشی و نجاشی.

حضرت آیت الله العظمی محسنی به توثیقات نجاشی و شیخ طوسی اهتمام زیاد دارد، به نحوی که نجاشی و شیخ طوسی را قطب علم رجال می‌داند. (محسنی، ۱۳۸۹: ۳۷)

### ۶. تأثیر مبانی حدیثی حضرت آیت الله العظمی محسنی در تقریب مذاهب

از آن جایی که حضرت آیت الله العظمی محسنی دارای مبانی سخت‌گیرانه‌ی حدیثی می‌باشد و در پذیرش و اعتباردهی روایات موجود در جوامع حدیثی از نهایت احتیاط استفاده می‌کند؛ طبعاً این سخت‌گیری و احتیاط موجب حذف مطالب اختلافی می‌گردد؛ هدف ایشان از سخت‌گیری و احتیاط در پذیرش احادیث جلوگیری از روایات جعلی و پالایش احادیث از جعلیات است.

حضرت آیت الله العظمی محسنی، سایه‌ی شوم روایات مجعول را در جوامع حدیثی از امور مشکل‌ساز در توسعه و گسترش معارف اسلامی می‌داند. معظم‌له از تأثیرگذاری احادیث غیر معتبر در معارف اسلامی بسیار هراس دارد و در مقدمه‌ی «مشرعة بحار الانوار» هراس خویش را چنین تقریر می‌دارد: «... جای تأسف است که مسئله‌ی تألیف و تبلیغ در برخی موارد به دست افرادی افتاده است که استحقاق آن را نداشته و تنها قصد کسب درآمد دارند.» «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ رُؤَا بِهِ



ثَمَّنَا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ؛<sup>۱</sup> پس وای بر کسانی که کتاب را به دست خود می‌نویسند و سپس می‌گویند: این از جانب خداست تا آن را به اندک مالی بفروشند. وای بر آنان از آن چه دست‌شان می‌نویسد و وای بر آنان از آن چه کسب می‌کنند. تا این‌که کار بدان جا رسید که مجموعه‌ای از معارف و اخلاق و فروع اعتقادی تحریف شده پدید آمد و در ذهن عوام و متوسطین از اهل علم رخنه کرد، به گونه‌ای که ترس از برانگیختن عوام، جرأت و جسارت مقابله را از خواص گرفت. همان عوامی که تحت تأثیر خواص متوسط و بی‌توجهی حوزه‌های علمیه و مسؤولان دینی جامعه در پیراستن روایات و معارف عمومی اسلامی، به انحراف کشیده شدند و این همان خطر بزرگ برای دین و اهل آن است، «إِنَّ اللَّهَ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». به همین خاطر این فقیر، اقدام به نگارش این حاشیه و بنای این «مشرعه» کرد تا متوسطین از اهل علم بدانند که در «بحار» دریای علامه مجلسی (رضوان الله علیه)، با این‌که بحارالانوار، دریاهایی از نور است، آلودگی‌هایی است که به نوشنده‌اش آسیب می‌زند.» (محسنی، ۱۴۲۶: ۱، ۱۰)

تمام تلاش‌های معظم‌له در حوزه‌ی رجال، درایه و حدیث معطوف به پالایش احادیث و جداسازی احادیث معتبر از غیرمعتبر است که تمام آثار حدیثی معظم‌له به همین منظور خلق گردیده است. هدف کتاب «معجم الاحادیث المعتمره» که از بزرگ‌ترین آثار ایشان است نیز جمع‌آوری روایات صحیح‌السند و جلوگیری از روایات جعلی می‌باشد که مؤلف به منظور رسیدن به این هدف از احتیاط و سخت‌گیری در پذیرش احادیث کار می‌گیرد که خود نیز در مقدمه‌ی کتاب به سخت‌گیری خویش در پذیرش احادیث اعتراف می‌کند. (محسنی، ۱۳۹۶: ۲، ۲۷)

مبنای سخت‌گیرانه‌ی حضرت آیت‌الله العظمی محسنی در پذیرش احادیث و اهتمام معظم‌له به جداسازی حدیث معتبر از غیرمعتبر در تمام ابعاد معارف اسلامی تأثیر مستقیمی دارد که این تأثیر در تقریب مذاهب و انسجام جوامع اسلامی از برجستگی بیشتر برخوردار است.

دلیل این مدعا واضح است، چون جاعلین حدیث به منظور ایجاد نفاق بین مسلمین و نابودی اسلام، احادیث تفرقه‌افکن زیادی را جعل کرده است که متأسفانه بخشی از این

احادیث جعلی در کتب حدیثی نیزراه یافته است.

### جمع بندی و نتیجه گیری

با دقت حضرت آیت الله العظمی محسنی در ارزش یابی احادیث و تلاش های معظم له در پالایش احادیث از ورود احادیث جعلی و تفرقه افکن در معارف اسلامی جلوگیری می شود که در نتیجه، عملاً زمینه برای تقریب مذاهب پیدا می شود.

یکی از مبانی حدیثی معظم له این بود که پیروی از مذهب فقهی خاص ضرر به اعتبار روایت برای پیروان باقی مذاهب ندارد، ایشان تصریح می کند که روایات راویان ثقه ی حنفی مذهب و پیروان باقی مذاهب اهل سنت برای علمای شیعه حجیت و اعتبار دارد. این مبنای معظم له در ایجاد رابطه ی علمی بین علمای شیعه و سنی نقش برجسته ای دارد و سبب می شود که علمای شیعه آثار علما و دانشمندان اهل سنت را نیز مطالعه نمایند که در نتیجه رابطه ی فرهنگی بین فریقین ایجاد می شود و در ایجاد هم دلی بین پیروان مذاهب تأثیر مستقیم دارد.

مبنای حضرت آیت الله العظمی محسنی در قبال مصادر حدیثی نیز سخت گیرانه و توأم با احتیاط است. ایشان معتقد است که شرط اعتبار احادیث این است که دارای سند و مصادر معتبر باشد، به این معنا که مصدر حدیثی نیز با سند متصل و مطمئن به ارباب جوامع رسیده باشد.

بنابر مبنای فوق، یک دقت دیگر از ناحیه ی مصدر در اعتبارسنجی احادیث پیدا می شود. معلوم است که هر چه دقت بیشتر گردد به همان میزان از ورود احادیث جعلی جلوگیری می شود و جلوگیری از احادیث جعلی تأثیر مستقیم بر تقریب مذاهب دارد، چون دانسته شد که بخشی عمده ی احادیث جعلی به منظور ایجاد نفاق بین مسلمین و نابودی اسلام جعل گردیده است. پس جلوگیری از احادیث غیر معتبر سبب جلوگیری از احادیث جعلی می گردد و به همان میزان خطر ایجاد اختلاف بین مسلمین دفع می گردد.


نتیجه ی بحث این که مبانی حدیثی حضرت آیت الله العظمی محسنی به خاطر خصوصیات موجود در این مبانی تأثیر عمیق بر تقریب مذاهب دارد. بعضی از این مبانی تأثیر مستقیمی بر تقریب مذاهب دارد، مثل: مبنای ایشان بر حجیت روایات راویان ثقه ی اهل سنت برای اهل تشیع و بعضی دیگر تأثیر غیر مستقیم بر تقریب مذاهب دارد، مثل:

مبنای ایشان در امارات توثیق و مصادر حدیث؛ چون احتیاط معظم له سبب جلوگیری از روایات غیر معتبر در معارف دینی می‌گردد که در بین روایات غیر معتبر، روایات تفرقه افکن زیادی وجود دارد.

### فهرست منابع

۱. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (۱۴۲۸)، صراط الحق، ج ۱، قم: انتشارات ذوی القربی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، بحوث فی علم الرجال، قم: انتشارات مرکز المصطفی صلی الله علیه و آله العالمی للترجمة والنشر.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، بداية علم الرجال، قم: انتشارات ادیان.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶)، مشرعة البحار الانوار، ج ۱، بیروت: انتشارات مؤسسة العارف.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، معجم الاحادیث المعتمره، ج ۲، قم: انتشارات ادیان،
۶. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۶)، اصول الفقه، قم: انتشارات اسلامی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۳۳)، تلخیص المنطق، قم: انتشارات دارالعلم.
۸. منتظری، حسین علی (۱۴۰۹)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، (ترجمه صلواتی و شکوری). قم: انتشارات مؤسسه کیهان.
۹. مرعی، حسین عبدالله (۱۴۱۷)، منتهی المقال فی درایه و رجال، بیروت: انتشارات مؤسسه عروة الوثقی،
۱۰. واعظ، سید محمد سرور (۱۳۸۱)، مصباح الاصول، ج ۱، قم: انتشارات احیاء الآثار الامام خویی رحمته الله علیه.
۱۱. ایبنا- خبرگزاری کتاب ایران، ۲۸/۱۲/۱۳۹۳ ه.ش.
۱۲. خبرگزاری رشد، ۲۵/۱۰/۱۳۹۶ ه.ش.





**بخش سوم:**  
**فقه و سیاست**



## رابطه‌ی شریعت و سیاست

### از دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه

داکتر محمد قاسم الیاسی

#### چکیده

از دیرباز رابطه‌ی شریعت و سیاست در اندیشه‌ی فیلسوفان، دانشمندان و فقیهان دغدغه‌ی خاطر بوده است، تا آن جایی که در دنیای شرق و غرب از سقراط، افلاطون و ارسطو تا فارابی، ابن سینا و صدرا، فقیهان بزرگ از گذشته تا به امروز مورد توجه و به عنوان پرسش اساسی مطرح بوده است؛ این پرسش‌ها: بر فرض وجود رابطه‌ی میان شریعت و سیاست، نسبت «عینیت-وحدت»، «تعامل-تکامل»، «غایی-ابزاری» یا «هدف-وسیله» است؟! در این ضمن رد ادعاهای «تضاد-تعارض» و «تفکیک-تمایز» با تکیه بر مبانی وحدانیت، خیریت، عدالت، اراده‌ی تشریعی، تعامل و تکامل... به پرسش‌های فوق پاسخ داده شده است و دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی محسنی با چهار رویکرد اول مثبت تلقی شده و دو رویکرد تضاد و تمایز که به پوزیتیویسم و سکولاریسم نسب می‌رساند، مورد نقد قرار گرفته است. بدین معنا که شریعت و سیاست در بسیاری از قلمروها، اشتراک دارند و در برخی موارد که تفاوت وجود دارد یا تعامل و تکامل برقرار است، یا شریعت بسان روح حاکم و سیاست به منزله‌ی خادم و صدف آن است یا این‌که سیاست همیشه ابزار و وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف شریعت می‌باشد.

واژگان کلیدی: سیاست، شریعت، رویکرد، آیت‌الله محسنی.

#### مقدمه

گفتمان «رابطه‌ی شریعت و سیاست» قدمتی به اندازه‌ی قامت تاریخ «سیاست و شریعت» دارد؛ اگر بشر از بدو تولد بدون شریعت و سیاست نبوده است، پس تنازع یا تعامل

این دو واژه‌ی تنومند و پربار نیز میان فیلسوفان و دین‌پژوهان به صورت شفاهی و کتبی مطرح بوده و خواهد بود. وقتی به تاریخ پیامبران، راهبان، کشیشان، متولیان دین در متون دینی مراجعه می‌کنیم که از حکومت حضرت سلیمان و تسلیم شدن ملکه‌ی سبا به وی گرفته تا سایر پیامبران و آثار مکتوب مشاهده می‌شود که نوع رابطه‌ی سیاست و شریعت را به نمایش و خوانش می‌گیرد. در دنیای اسلام، نخستین بار فارابی فیلسوف مسلمان، از پیوند این دو مقوله به تفصیل سخن گفت؛ به پیروی از ایشان سایر فیلسوفان و فقیهان مسلمان این مسئله را از جمله‌ی مهم‌ترین مباحث در حکمت عملی می‌آوردند. در این میان حضرت آیت‌الله محسنی، علی‌رغم تصور صوفی مسلکان از یک سو، و دنیاگرایان از سوی دیگر که قایل به جدایی محسوس از معقول و دنیا از آخرت می‌باشند، به خوبی توانسته بین این‌ها پیوند ایجاد کند؛ و بر این اساس «رابطه‌ی شریعت و سیاست» را از هم ناگسستنی بداند؛ و فرضیه‌های «عینیت-وحدت»، «عینیت-تعامل» و بالاخره «غایی-ابزاری» را در اذهان تقویت کرده و با اصول و مبانی محکمی این رابطه را تثبیت کند.

در این مقاله بر فرض پذیرش رابطه‌ی شریعت و سیاست، پرسش‌های زیر مطرح می‌گردد:

۱. رابطه‌ی بایدها و نبایدهای سیاست و شریعت با هم دیگر چگونه است؟
۲. آیا گزاره‌های سیاسی و دینی با هم دیگر هم‌پوشی و همکاری دارند؟ یا بایدها و نبایدهای سیاسی هم چون خادم، همواره در خدمت شریعت بوده و شریعت بسان روح، غایت و گوهر سیاست می‌باشد؟ یا این‌که بالعکس، شریعت نردبانی است برای رسیدن به قدرت و سیاست؟

پاسخ حضرت آیت‌الله العظمی محسنی با توجه به مبانی و اصول و عبارات و تعبیرهای ایشان نسبت به هر سه پرسش قابل تصویر است؛ اما اگر سیاست «فرد محور» یا «مردم محور» باشد، در این صورت رهیافت سوم «غایی-ابزاری» نظر نهایی خواهد بود و اگر سیاست «خدا محور» باشد، در این صورت با شریعت «وحدت-تعامل» خواهند داشت؛ زیرا از تحلیل مبانی نظری رابطه‌ی شریعت و سیاست به راحتی می‌توان هر سه رهیافت را به دست آورد؛ اما با تعمق و کاویدن مبانی مزبور و تحقیق و کاوش در ظاهر عبارات و تعبیرهای صریح ایشان رهیافت سوم را تأیید می‌کند.



## ۱. مفاهیم و رهیافت‌ها

پیش از پرداختن به مبانی، رویکردها و مسایل اساسی و بنیادی لازم و ضروری است که مفاهیم شریعت و سیاست و رهیافت‌ها تا حدودی روشن شود؛ زیرا تا زمانی که این مفاهیم و رهیافت‌ها روشن نشود، مسایل پیرامون به سامانه‌ی تحقیق نتیجه نخواهد داد.

### ۱،۱. رهیافت‌ها

رهیافت‌های به دست آمده از فرضیه‌های هم‌سو و رقیب به دست می‌آید که در این جا بیشتر به رهیافت‌ها و فرضیه‌های موافق پرداخته می‌شود و از نقد و بررسی فرضیه‌های رقیب به طور تفصیلی چشم‌پوشی می‌شود و تنها به اختصار مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد؛ زیرا این مقاله گنجایش تمام مباحث را ندارد.

### ۱،۱،۱. رهیافت «وحدت-عینیت»

دو پدیده یا دانش زمانی از هم دیگر متمایزند که یا در موضوع، یا در هدف یا در روش از هم دیگر متمایز باشند. هرگاه دست‌کم در یکی از موارد مزبور با هم دیگر تفاوت نداشته باشند، پس دو دانش متفاوت یا پدیده‌ی متغایر نخواهند بود. با توجه به این معیار، اگر میان «شریعت و سیاست» در مهم‌ترین قوانین و مقررات شریک باشند و هر دو از روح واحد و هدف یکسان برخوردار باشند؛ پس «رهیافت وحدت-عینیت» برقرار خواهد بود.

### ۱،۱،۲. رهیافت «تعامل-تکامل»

دو مفهوم و پدیده هرگاه دارای ابعاد سه‌گانه و لایه‌های متعددی باشند، به گونه‌ای که از زاویه‌ی با هم دیگر شریک و از زوایای با هم دیگر متفاوت باشند، در این صورت، اگر از زوایای متفاوت با هم دیگر تعارض داشته باشند «رابطه عموم و خصوص من وجه» خواهند داشت، اگر از زوایای متفاوت با هم دیگر تعامل داشته باشند، «رابطه‌ی وحدت-تعامل» خواهند داشت. با توجه به این معیار، اگر میان بایدها و نبایدهای «شریعت و سیاست» هم اشتراکاتی وجود دارد و هم تفاوتی، در این صورت رهیافت «عینیت-تعامل» یا «تعامل-تکامل» برقرار است، تعامل وجود خواهد داشت، چون در برخی قوانین و مسایل ضمن این‌که با هم دیگر تفاوت دارند، اما در عین حال تعامل و همکاری دارند.

### ۱،۱،۳. رهیافت «غایی-ابزاری»

هرگاه میان دو پدیده هم‌پوشی باشد، به گونه‌ای که یکی در طول دیگری باشد، یا یکی

جامع دیگری آن را «رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق» گویند. با توجه به این معیار، اگر سیاست هم از اصول و تکنیک‌های مدرن و هم از کلیه‌ی بایدها و نبایدهای شرعی برخوردار باشد، در این صورت «سیاست عام» و «شریعت خاص» خواهد بود؛ اگر شریعت افزون بر تمام مقررات عبادی، اخلاقی، از کلیه‌ی بایدها و نبایدهای سیاسی نیز برخوردار باشد، در این صورت «شریعت عام» و «سیاست خاص» خواهد بود. در این رهیافت «عموم و خصوص مطلق»، دورهیافت «غایی ابزاری» و رهیافت «هدف - وسیله» می‌گنجد.

الف. رهیافت «غایی - ابزاری»؛ بدین معنا است که سیاست در خدمت شریعت می‌باشد؛ یعنی تدبیرهای سیاسی و شیوه‌های گوناگون سیاست و حکومت‌داری برای رسیدن به اهداف شرعی و سعادت اخروی باشد.

ب. رهیافت «هدف - وسیله»؛ سیاست، قدرت، حکومت، منافع طبقه حاکم و... هدف دانسته و شریعت را وسیله‌ی آن؛ یعنی شریعت تابع و خادم سیاست می‌باشد. هر آن چه که سیاست اقتضاء کند، باید شریعت نیز هم‌گام با تحولات و نیازهای سیاسی متحول شده و خادم آن باشد. خاستگاه این تز، هر چند غرب به شمار می‌آید؛ ولی بیشتر حکومت‌های اسلامی را اگر فاسد شوند مورد تهدید قرار خواهد داد. این مورد همان تز «بناکردن سقف معیشت، قدرت و سیاست بر ستون‌های شریعت» خواهد بود. البته این رهیافت را می‌توان به عکس نیز تصویر نمود: یعنی سیاست وسیله‌ی رسیدن به اهداف شریعت فرض شود.

#### ۱، ۱، ۴. رهیافت «تمایز- تفکیک»

هرگاه میان دو پدیده یا دو مفهوم به لحاظ مصداقی به گونه‌ای باشند که یا هیچ‌کدام دیگری را برنتابد، یا یکی به دیگری مداخله نداشته باشد؛ در این صورت در منطق اولی را «تباین و تعارض» و دومی را «تمایز و تفکیک» می‌نامند. تعارض درجایی است که نه تنها شریعت و سیاست با هم دیگر ناسازگارند، بلکه طرف‌دار یکی، از بنیاد دیگری را قبول ندارد، مثل پوزیتویسم، کمونیسم و سوسیالیسم. تمایز در جای است که شریعت و سیاست با هم دیگر نه ستیز دارند و نه سازگاری، بلکه نه شریعت را با سیاست کاری است و نه سیاست را با شریعت، و هیچ‌کدام دیگری را بر نمی‌تابد. این تز جدایی دین از سیاست

به عنوان سکولاریسم «secularism»<sup>۱</sup> به صورت های گوناگون همچون: تضاد، جدایی و تمایز مطرح می شود. (الیاسی، ۱۳۹۷: ۱۱۶)

به نظر می رسد که نظر نهایی رهیافت «غایی- ابزاری» باشد؛ زیرا اولاً با تحلیل مبانی، عبارات و آثار ایشان به ویژه «تصویری از حکومت اسلامی» و «نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی اجتماعی»، می رساند که «غایی- ابزاری» یا «تعامل- تکامل» خواهد بود. ثانیاً اگر سیاست به منزله ی خادم است و شریعت به مرتبه ی مخدوم، پس سیاست وسیله و ابزار شریعت خواهد بود. ثالثاً اگر شریعت بسان روح است و ثابت، هدف است و غایت، سیاست به منزله ی پیکر است و متغیر، ابزار است و زمینه ساز. پس از دیدگاه حضرت آیت الله العظمی محسنی در ارتباط با شریعت و سیاست می توان از فرضیه های «عینیت- وحدت»، «عینیت- تعامل» و «غایی- ابزاری» گفت و گو کرد، ولی رهیافت «غایی- ابزاری» فرضیه ی اصلی تحقیق، آن دو رهیافت دیگر فرضیه های فرعی و رهیافت های «تعارض» و «تمایز» به عنوان فرضیه های رقیب بررسی خواهد شد.

## ۲،۱. مفاهیم

در این جا تنها چند مفهوم به ویژه مفهوم «شریعت» و «سیاست» بررسی می شود، تا ساحت های رابطه ی آن ها به خوبی روشن شود.

### ۱،۲،۱. تعریف شریعت

«الشرع والشریعت والشرعة» در لغت به معنای راه روشن و آشکاری است که تشنه کام را به آب می رساند و در اصطلاح: شریعت باید ها و نبایدهای سنتی است که برای بندگانی خداوند در متن دین آمده است و به پیروی از آن ها دستور داده شده است. «ما سنه الله لعباده من

۱. در یک جمع بندی می توان گفت سکولاریسم عبارت است از: گرایشی که طرف دار یا مروج حذف یا بی اعتنایی و به حاشیه راندن نقش دین در ساحت های مختلف حیات انسانی از قبیل سیاست، حکومت، علم، عقلانیت، اخلاق و... است. واژگان: «دنیاگرایی»، «جدانگاری دین و دنیا»، «دین گرایی»، «عرفی گرایی»، و در زبان عربی «علمانیة» را معادل آن قرار داده اند. سکولاریسم با سکولاریزاسیون فرق دارد، سکولاریزاسیون یعنی یک فرایند یا جریان که در طی آن شئون سیاسی، اجتماعی و اخلاقی جامعه، دیانت زدایی یا قداست زدایی می شوند. رک: مبروک، محمد ابراهیم، حقیقة العلمانیة، جزء الاول، بی جا، دار التوزیع والنشر الاسلامیة، بی جا، ص ۳؛ و نیز رک: بیات، عبدالرسول و جمعی از نویسندگان، فرهنگ واژه ها، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۹؛ و همچنین رک: قرضوای، یوسف، الاسلام و العلمانیة وجهاً لوجه، قاهره: مکتبة وهبة، ۱۴۱۷، ص ۵۷ به بعد.

الدین و امرهم باتباعه». (الموسوعه الفقهيه، ۲۰۱۲: ۲۶، ۱۶) مطابق با معنای لغوی شریعت جویباری است که تشنه کامان از آن جرعه می نوشند و لبریز از شادی و سیراب می شوند، یا شریعت راهی را می گویند که به سوی آب می رود و به آن منتهی می شود، پس دین را شریعت می گویند چون که به حقایق و تعلیماتی منتهی می گردد که مایه‌ی پاکیزگی آدمی و طهارت ظاهری و باطنی در حیات انسانی است. (شیرازی، ۱۳۸۱: ۴۰۲، ۴)

آیت الله جوادی آملی شریعت را چنین تعریف می کند:

«معنای لغوی شریعت را آن شیب ملایم که گذار نامیده شده و تشنه کام را به آب می رساند.

معنای اصطلاحی آن، همان راه مناسب است که برای رسیدن به آب حیات انسانی در بستر آفرینش جریان دارد»؛ (آملی، ۱۳۷۳: ۱۰۱) یعنی مجموعه‌ی معارف، قوانین و مقرراتی که برای رسیدن به سعادت و تکامل انسان در بستر زندگی باید جاری باشد و متناسب با نیازهای واقعی و اقتضائات عصری، هماهنگی و تطابق داشته باشد.

علامه طباطبایی شریعت را تعریف می کند: «بَیِّن و اوضح لکم من الدین و هوسنة الحیاة». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸، ۲۸)

به نظر می رسد که بین دین و شریعت نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار باشد، یعنی شریعت به آن دسته از قوانین و مقررات عملی گفته می شود که بعد اجتماعی انسان را زیر پوشش قرار داده در حالی که دین مجموعه‌ی عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات می باشد. چنان که ابن سینا شریعت را چنین تعریف می کند:

«مجموعه قوانین و مقرراتی که برای حفظ اجتماع از جانب خداوند بر پیامبرانازل شده است و دلیل نامیده شدن آن به شریعت این است که همه‌ی جامعه انسانی در بهره مندی از آن، مانند آبشخور مساوی هستند». (اشکوری، ۱۳۸۴: ۳۰۸) تعریف مزبور چون شامل قوانین و مقرراتی می شود که برای حفظ اجتماع است، نشان‌گر آن بخش از دین می شود که باید‌ها و نبایدهای عملی را شامل می شود.

در عرف قرآن نیز شریعت می تواند از سه جهت معنای خاص از دین داشته باشد:

الف. شریعت طریقه‌ی باید‌ها و نبایدهای زندگی بشر است؛ زیرا شرایع پنج‌گانه‌ی پیامبران اولوالعزم (نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد ﷺ) است که آنان را با دستورات

عملی دین، از سایر پیامبران متمایز می‌سازد.

ب. «شریعت یک راه خاص و آماده برای امتی از امت‌ها و یا پیامبری از پیامبران است، مانند: شریعت نوح، ابراهیم و... ولی دین عبارت از سنت و طریقه الهی که برای همه‌ی امت‌ها و انبیا قرار داده شده است.

ج. «کلمه‌ی دین را هم می‌توان به یک نفر اطلاق کرد و هم به جماعتی، ولی کلمه شریعت را نمی‌توان به یک نفر نسبت داد». (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۵، ۳۵۰)

حضرت آیت‌الله محسنی در کتاب «حدود الشریعه» حدود یک هزار و صد و ده حکم از احکام شریعت را که شامل محرمات و واجبات اعم از حق‌الله و حق‌الناس جمع‌آوری نموده است که حدود هفت صد و هجده مورد محرمات و حدود چهار صد و پنجاه و سه مورد واجبات را تشکیل می‌دهد. وظایفی را که خداوند برای بندگانش مقرر داشته است، دارای مصالح و منافع است که برای بهبود وضعیت بشر فراهم شده است. (جوادی، ۱۳۸۷: ۲۰۱) این احکام را از اسناد و منابع معتبره ذکر فرموده است «لم نذکرفی الکتاب الا ماله دلیل معتبر سندا و صالحا دلاله...». (محسنی، ۱۳۸۷: ۱، ۷)

پس شریعت آن بخش خاص از دین است که هم به پیامبری از پیامبران اختصاص دارد و هم مربوط به احکام و برنامه‌های عملی دین از قبیل رابطه‌ی انسان با خویشتن و خدا، و رابطه‌ی انسان با دیگران و جامعه می‌باشد.

## ۲، ۲، ۱. مفهوم سیاست

تعاریف گوناگون برای سیاست ارائه داده‌اند که در مباحث پیشین بیان گردید، تنها به دو تعریف اشاره‌ی مختصر می‌کنیم:

سیاست به مفهوم عام؛ عبارت است از «هرگونه تصمیم‌گیری، خط مشی، طرح و برنامه داشتن، جهت اداره یا بهبود امور اجتماعی و فردی و هدایت آنان به سوی اهداف از پیش تعیین شده». (دارابکلایی، ۱۳۸۰: ۱۹)

سیاست به مفهوم خاص عبارت است از «تدبیر و چاره‌جویی در اداره‌ی کشور، جهت حفظ حاکمیت در دو مرحله‌ی امنیت داخلی و استقلال خارجی». (همان: ۲۱) از دیدگاه آیت‌الله محسنی «سیاست یعنی تدبیر، و تدبیریکی از وظایف مهم هر فرد مسلمان است که به حدود دانایی و توانایی خود، باید آن را انجام داد». (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۸۱)

حاصل آن‌که خواه سیاست به معنای عام یا خاص، به عنوان علم سیاست یا فن سیاست مراد باشد، مقصود ما از سیاست همان معنایی است که با اندیشه‌های آیت‌الله محسنی سازگاری داشته باشد.

به نظر می‌رسد که می‌توان به هر دو معنا، از رابطه‌ی شریعت و سیاست بحث کرد، هر چند که به معنای خاص آن بیشتر باید توجه داشته باشیم.

## ۲. زمینه‌ها و مبانی رابطه‌ی شریعت و سیاست

### ۲، ۱. پیشینه‌ی تاریخی شریعت و سیاست

به نظر می‌رسد بیشترین و بهترین بحث را در این رابطه، فارابی طرح و مبانی نظری مربوط به آن را بیان کرده است. ایشان با طرح مدینه‌ی فاضله، نیازمندی جامعه به قوانین، ضرورت بعثت، اوصاف رئیس مدینه، ویژگی‌های مدینه‌ی فاضله این پیوند شریعت و سیاست را به خوبی به تصویر کشیده است، (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۸-۹۰) و رئیس مدینه‌ی فاضله را شخصی هدایت یافته می‌داند که از کمالات برتر انسانیت، علوم و فنون، و روش‌های رسیدن به سعادت برخوردار می‌باشد، و جامعه‌ی انسانی را به چنین شخصی نیازمند می‌داند، از این رو بعثت پیامبران را که شایستگی هدایت مردم را دارد برای سعادت دنیا و آخرت لازم می‌داند. این شخص که شایستگی ریاست و اداره‌ی جامعه را دارد با عقل فعال اتصال یافته و از منبع فیض الهی وحی و شریعت را برای تدبیر نظم و سرو سامان دادن مدینه‌ی فاضله دریافت می‌کند و بر آن اساس جامعه‌ی آرمانی می‌سازد و اداره می‌کند.<sup>۱</sup>

ابن سینا نیز مدینه را نیازمند، نظم و قانون می‌داند که این نظم و قانون خود در گروهی مشوره و وضع قوانین می‌باشد. قانونی که برای جامعه وضع می‌شود از آبشخور شریعت سیراب شده باشد. (ابن سینا، ۱۲۲۸: ۶۱) و شریعت را مجموعه‌ای از قوانین و مقرراتی می‌داند که برای حفظ اجتماع از سوی خداوند نازل شده و چون جامعه‌ی انسانی در

۱. فارابی، ابی نصر، فصوص الحکمة، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲؛ فارابی، السیاسة المدینة، ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی، پیشین، ص ۲۰۳: «و هذا الانسان هو الملك فی الحقیقه عند القدماء و هو الذی ینبغی ان یقال فیہ انه یوحی الیه... رئاسة هذا الانسان هی رئاسة الاولى و سائر الرئاسة الانسانیة متأخرة عن هذه و کائنة عنها... و الناس الذین یدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون و الاخیار و اسعد!... فیکون الرئيس الذی یدبر المدینة بالشراعیة المکتوبة...».

بهره‌مندی از منبع شریعت یکسان و برابرند آن را شریعت نامیده‌اند. در پاسخ به این پرسش که چرا منشأ همه‌ی قوانین شریعت می‌باشد؟ می‌گوید: حدود و کمالات قسم دیگر از حکمت عمل - تدبیر نفس، تدبیر منزل و تدبیر جامعه - در گروهی اهمیت داشتن قسم چهارم از حکمت عملی یعنی شریعت می‌باشد و آن‌ها باید از این رهگذر معین شوند.<sup>۱</sup>

ایشان بر منشأیت شرایع الهی برای قوانین مدینه حتی در حکمت‌های یونان تأکید کرده و آثار حکمای یونان را برگرفته از تعالیم ادیان الهی دانسته است. (اشکوری، ۱۳۸۴: ۳۰۸)

محقق طوسی فلسفه‌ی عملی و مدنی خویش را مبتنی بر حکمت نظری دانسته و باور دارد که رابطه‌ی مستقیم بین هست و نیست‌ها و باید‌ها و نبایدها وجود دارد و با تأمل در این رابطه می‌توان از طریق قوه‌ی عملی در حکمت عملی به ارزش‌های فردی و اجتماعی و حسن و قبح‌های عقلی دست یافت و حکیم الهی می‌تواند در حکمت نظری از منبع وحی الهام بگیرد و در حکمت عملی آن را برای خود و دیگران به کار ببندد.

خواجه با ذکر مبانی فلاسفه‌ی پیشین برای فلسفه‌ی سیاسی خویش به پیروی از لزوم بعثت انبیا، پیامبران را برای تحقق عدالت اجتماعی، اعتدال مدنی، ضروری دانسته و سیاست را ابزاری برای رسیدن به سعادت اخروی لازم و ضروری می‌داند و سرانجام سیاست را دارای سه منشأ غریزه، عقل و شرع می‌داند. (همان: ۳۰۴)

بنابراین از دیرباز میان فیلسوفان اسلامی این دغدغه رابطه‌ی عقل و شرع و شریعت و سیاست مطرح بوده است و ما در این تحقیق به همین نمونه‌هایی که ذکر شد بسنده می‌کنیم، چون مجال برای بررسی تمام دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی وجود ندارد.

## ۲، ۲. جایگاه سیاست در اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی

اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی آیت‌الله محسنی در تمام کتب و آثار علمی ایشان بر کسی پوشیده نیست. این جا تنها به گوشه‌های دیدگاه سیاسی ایشان اشاره می‌شود: «پیداست که سیاست، تمامی امور، حتی دین را فرا می‌گیرد. بدین روی اگر سیاست پاک و بی‌عیب گردید، دین و متدین سالم خواهد ماند و اگر سیاست فاسد و ناسالم شد، دین

۳. «و هذا الانسان اذا وجد يجب ان يسنّ الانسان في امورهم سننا باذن الله تعالى وامره وحيه»... قصد الاول للسان في وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء ثلاثة: المدبرون واصناع والحفظة» ابن سینا، الالهيات من كتاب الشفاء، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۶، صص ۴۸۹-۴۸۸؛ رک: ابن سینا، النجاة، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، ص ۷۰۸ و نیز رک: ابن سینا، مجموعه رسایل (رساله عیون الحکمه)، قم: انتشارات بیدار، ص ۳۰.

ضعیف گردیده و مسلمانان فاسد می شوند». (فجر امید، ۱۳۶۰: ۵۰، ۵) از عبارت فوق به راحتی چند مطلب فهمیده می شود: اول این که رابطه ی میان شریعت و سیاست اجتناب ناپذیر است، دوم این که منظور ایشان از سیاست، الهی و متعالیه است، نه خود محوری و سیاست متدانیه؛ سوم این که سیاست فاسد، وقتی منجر به تضعیف دین می شود که رابطه ی میان سیاست و شریعت برقرار باشد. ایشان از صوفی مسلکان حاشیه نشین که از امور دنیایی و سیاسی فرار می کنند و تقوایی گریز را بر مسند تقوایی ستیز می نشانند بیزاری می جوید: «تقوی این نیست که صدای رادیو را نشنویید و مجلات را مطالعه نکنید؛ بلکه این عمل مخالف تقوا و نقص در مرجعیت است. پرورش دادن این تفکر که قداست و پاکی مرجعیت لازمه اش دوری نمودن از سیاست است، خیالی و مخصوص کم خردان». (همان) از دیدگاه ایشان، ورود در مباحث «سیاست» خواه سیاست الهی باشد یا نباشد، مشروط بر این که پاک باشد از وظایف فقیهان است. رابطه ی میان سیاست و شریعت امر اجتناب ناپذیر است؛ «امروز با این که یک میلیارد مسلمان داریم،... ولی ذلیل و بیچاره و بد بختیم! دلیل این است که خلافت و امامت از سیاست فاصله گرفت، یعنی آمدند سیاست و حکومت را از ما جدا کردند، از آن روز ذلت مسلمانان آمد». (فجر امید، ۱۳۶۰: ۲۶، ۱۱) برای ایشان جدایی دین از سیاست هرگز قابل قبول نبوده است: «اصرار بر جدایی دین از سیاست و این که دین فقط بر حریم خصوصی افراد مربوط است، و این که دین با حکومت سازگار نیست، این دستورات هزار و چند صد سال قبل در قرن بیست و یک ما عملی نیست، و امثال این بیهوده گویی ها ناشی از عدم اعتقاد به دین است». (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۰)

بنابراین از دیدگاه آیت الله میان سیاست و شریعت نمی توان جدایی انداخت، بلکه میان شان یکی از رهیافت های چهارگانه برقرار خواهد بود که مورد بررسی قرار می گیرند.

### ۳. مبانی نظری رابطه ی شریعت و سیاست

مبانی آن منابع پنهانی و نیرومندی است که ضمانت اجرایی درونی قواعد و مقررات سیاسی و حقوقی را به عهده دارد، بدین روی در آغاز مبانی مانند «خیر و مصلحت»، «انصاف و عدالت»، «وحدت و توحید»، «حاکمیت دینی و حکومت نبوی»، «مدنی بودن انسان...» را از دیدگاه آیت الله محسنی مورد بررسی قرار می دهیم.



### ۱،۳. وحدت اعتقادی و وحدت اجتماعی

وحدت اعتقادی و وحدت اجتماعی دو لایه‌ی به هم پیوسته‌ای هستند، که یکی آبشخور دیگری است؛ اصول اعتقادی که در ذیل بیان می‌شوند از مشترکات مذاهب اسلامی است، اصول بنیادین وحدت اجتماعی امت اسلامی را تشکیل می‌دهند؛ این اصول که وحدت اعتقادی را به نمایش می‌گذارند، به عنوان مبانی کلامی و اعتقادی رابطه‌ی شریعت و سیاست، شناخته می‌شوند.

#### ۱،۱،۳. وحدت اعتقادی

توحید از مهم‌ترین مبانی رابطه‌ی شریعت و سیاست است. واژه‌ی «توحید» در لغت به معنای یکتاکردن و یکتا دانستن آمده نه به معنای یکتایی و یگانگی. (ابن منظور، ۲۰۰۴: ۱۵، ۱۶۶) در کتب کلامی و فلسفی، توحید را مرادف با معنای یکتایی، یگانگی، تنهایی و نفی کثرت به کار برده‌اند. این کاربرد امروزه به گونه‌ای رایج شده است که آن را از مهم‌ترین صفات خداوند می‌شمارند. با توجه به معنای یکتایی و نفی کثرت، نفی مطلق کثرت تنها از واجب بالذات ممکن است، حال چه نفی کثرت درونی باشد، مانند نفی ترکیب (=بساطت وجود)، یا نفی کثرت بیرونی که ناشی از مثل و مانند نداشتن و شریک نداشتن باشد. متکلمان گاهی نفی کثرت درونی را توحید احدی و نفی کثرت بیرونی را توحید واحدی می‌نامند (سبحانی، ۱۴۱۷: ۲، ۱۱) و فیلسوفان آن را به ترتیب بساطت ذات و توحید ذات می‌گویند. پس این مسئله شامل دو مرحله است: بساطت ذات و توحید ذات.

۱. آفریدگار و مدبر جهان خداوند است؛ ۲. یگانه معبود خداوند است؛ ۳. خداوند شریک ندارد؛ ۴. ذات خداوند قابل درک نیست؛ ۵. خداوند ازلی و ابدی و سرمدی است؛ ۶. خداوند عالم، قادر، مرید، مختار، سمیع، بصیر و مدرک است؛ ۷. همه‌ی موجودات مخلوق خداوند است؛ ۸. خداوند، حی و زنده است؛ ۹. خداوند متکلم و صادق است؛ ۱۰. خداوند مرکب از اجزا نیست؛ ۱۱. خداوند دارای جسم و جسمانی نیست؛ ۱۲. خداوند محل حوادث نیست؛ ۱۳. خداوند در چیزی حلول نمی‌کند؛ ۱۴. خداوند غنی و بی‌نیاز است؛ ۱۵. مخلوقات به خداوند محتاج است؛ ۱۶. صفات خداوند در قرآن و سنت درست است؛ ۱۷. عرش و کرسی و لوح محفوظ برحق است؛ ۱۸. ملائکه و کتب آسمانی نازل شده بر انبیای کرام؛ ۱۹. خداوند با مخلوقات خود متحد نیست؛ ۲۰. وحی بر انبیا حق

است؛ ۲۱. قرآن کلام خداوند است؛ ۲۲. اسلام دین جهانی و ابدی است؛ ۲۳. خداوند برای هدایت انسان افراد پاکی برگزیده است؛ ۲۴. همه ی انبیا در قرب و مقام، یکسان نیستند؛ ۲۵. همه ی رسولان مورد احترام هستند؛ ۲۶. تحول زمان، تغییر در شریعت پدید نمی آورد؛ ۲۷. جمعی از انبیاء، الولعزم هستند؛ ۲۸. روز قیامت و پیامدهای آن، برحق است؛ ۲۹. معاد تنها روحانی نیست؛ ۳۰. بهشت برای مومن و دوزخ برای کافر معاند است؛ ۳۱. عالم برزخ، برحق است؛ ۳۲. شفاعت صحیح است؛ ۳۳. جان و مال مسلمان، محترم است؛ ۳۴. اقرار و اعتراف به کلمه ی شهادتین؛ ۳۵. خداوند زنده و میراننده است؛ ۳۶. معجزات انبیا و کرامات آن ها، برحق است. (محسنی، ۱۳۸۶: ۴۰)

### ۲، ۱، ۳. وحدت اجتماعی

اگر اصول اعتقادی و اسمای حسنا ی الهی از عالم ملکوت پایین تریابید به عالم مُلک گسترش یابد، به تناسب آن اصول اجتماعی ثابت شکل می گیرد. در ارتباط با اصول بنیادین، ثابت و وحدت بخش اجتماعی بیان می کند: احتیاج انسان به «غذا و آب»، «لباس و مسکن»، «همسرو همدم»، «مال و ثروت»، «ریاست و عزت»، «عدالت و خوبی»، «تنفر انسان از بدی ها»، «محبت به اولاد، پدر، مادر و اقارب»، «احتیاج انسان به معامله و داد و گرفت»، «همکاری دیگران در زندگی غیر ابتدایی»، «وسایل در سفرهای طولانی»، «علاقه به انتقام»، «ضرورت به حفظ خود و مربوطین خود»، «علاقه به علم و کمال و دانستن»، «صحت و تنفر از بیماری»، «تنفر از مستمندی»، «علاقه به امنیت و آسایش»، «خضوع و پرستش خداوند»، «دلسوزی به هم نوعان ستم دیده»، «دوست داشتن چیزهای خوب»، «لزوم فرار از ضرر و دشمن دفع آن». (محسنی، ۱۳۹۹: ۷۸)

این امور و موارد مشابه که در طبیعت و فطرت آدمیان وجود دارند، قوانین ثابت هستند که وحدت اجتماعی را رقم می زنند و تمام بشر در آن شریک هستند. قوانین دایمی که متوجه فطرت و تمایلات طبیعی انسان باشند و قوانین متغیر که تابع و متناسب با شرایط زمان باشد، هیچ مشکلی پدید نخواهد آورد.

قدرت سیاسی یکی از مفاهیم اساسی دوره ی جدید است. مفاهیمی مانند توان، توانایی و توانمندی، انرژی، نیرو، قوت و زور، نیرومندی، نفوذ، مهار و کنترل، سلطه و اقتدار، قهر و اجبار از خویشاوندان قدرت است. تمام این مفاهیم به گونه ای در قدرت

سیاسی هم تجلی پیدا می‌کنند. از آن جایی که قادر صفات ذاتی خداوند است و لفظ «قادر» و «قدیر» در قرآن کریم تنها در مورد خداوند به کار رفته است.<sup>۱</sup>

بنابراین اولاً سازمان‌دهی جامعه‌ی انسانی بدون سازمان‌دهی اراده‌های فردی تحت یک اراده‌ی برتر ممکن نیست و قدرت سیاسی ظهور اجتماعی این اراده‌ی برتر است. قدرت حقیقی مبدأ اعتبار قدرت سیاسی است که هم پیامبران و امامان و هم به مردم به نام خلافت عطا شده است. از این روی، مقبولیت از آن مردم است و مشروعیت (اقتدار و عزت) از آن خداوند.

علم یکی دیگر از صفات ذاتی خداوند است که از راه وحی، قلب، عقل و حس برای بشر جاری و ساری شده است: علم حقیقی که منشأ قدرت، خلافت و قانون است، گاهی از طریق اراده‌ی تکوینی در متن طبیعت، عقل، وجدان، و فطرت تعبیه می‌شود. آن‌گاه با عقل خود می‌توانیم این قوانین طبیعی را در قالب حقوق بشرمانند: حرمت حیات، کرامت انسان، آزادی‌ها، برابری‌ها و... به دست می‌آوریم، یا با اراده‌ی تشریحی خداوند از طریق ارسال پیامبران برای شکوفایی عقلانی، اخلاق‌مداری و قانون‌مندی ارسال می‌شود. حکمت نیز از صفات ذاتی خداوند است و به‌گونه‌ای به علم خداوند باز می‌گردد. حکمت به معنای «علم به نظام أحسن» یا فعل که از روی اتقان و احکام انجام می‌شود که در سیرت آدمی و هم در صورت آدمی و هم در جامعه‌ی انسانی به گونه‌ی نظام‌مند و قراردادن هر چیز در جای خودش تجلی کرده است.

حیات هم از صفات ذاتی خداوند است. زیرا قدرت و علم بدون حیات معنا ندارد. حیات خداوند منشأ حیات تمام موجودات است؛ انسانی که فرداً اکمل مخلوقات است، از حیات‌های گوناگونی برخوردار است: حیات عقلی، حیات مثالی، حیات حسی و فیزیکی، و حیات اجتماعی. حیات اجتماعی باعث توسعه‌ی فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی، مدنی و سیاسی و پیشرفت علوم و عمل، دانش و ارزش و پدید آمدن مدینه‌ی فاضله می‌گردد. آغاز و انجام تمام این حیات به دست خدای واحد متعال است.

اکنون با این استدلال «الأمر بین الأمرین لاجبر ولاختیار» بیشتر روشن می‌شود. زیرا نسبت خداوند به افعال انسان، نه مانند دیدگاه اشاعره است که تمام افعال و اعمال ارادی

۱. الانعام: ۳۷ و الکهف: ۴۵.

بدون اسباب و مسببات از خداوند صادر شوند تا به خاطر رعایت توحید تمام افعال خوب و بد، ثواب و عذاب، بهشت و جهنم را بدون دلیل به خداوند نسبت بدهیم و کارهای خداوند را عالمانه، حکیمانه و عادلانه ندانیم. از سوی دیگر، چون تمام اعمال و افعال ارادی انسان همانند خود انسان از شؤونات این هستی محسوب می شود، مانند معتزله نیستیم که به خاطر رعایت عدالت خداوند، توحید افعالی را زیر سوال ببریم. از این روی، اخلاق و سیاست الهی با اخلاق و سیاست سکولاریسم در این نکته تفاوت دارد که اخلاق و سیاست الهی به هر دلیلی رنگ الهی می گیرد: اولاً مفاهیم و اصطلاحات اخلاقی و سیاسی در صورتی خوب است که مبتنی بر مفروض دانستن گزاره های دینی باشد. مثل این که بگوییم: «عدالت خوب است»، چون متعلق اراده و رضایت خداوند است، یا کار عادلانه و سیاست عادلانه و حکیمانه خوب است، چون سعادت مندانه است و هر چیزی که سعادت مندانه باشد، شامل زندگی دنیوی و اخروی بهشتی است. ثانیاً گزاره ها و رفتارهای اخلاقی و سیاسی در صورتی خوب اند که مبتنی بر گزاره های دینی باشند. مثل این که عدالت از نظر عقل خوب است و سیاست عادلانه پسندیده است، چون هدف تمام پیامبران اقامه ی قسط و عدل بود.<sup>۱</sup> در گزاره های دینی گفته اند: «عدالت پیشه کنید که عدالت نزدیک تر به تقوی است». ثالثاً علم به گزاره ها و رفتارهای اخلاقی و سیاسی در صورتی بایسته است که مبتنی بر علم به گزاره های دینی باشد. مثل اینکه عدالت و سیاست عادلانه بایسته است، عقل خوبی آن ها را می فهمد، هرگاه عقل چیزی را فهمید، شرع نیز آن را تأیید می کند.<sup>۲</sup> این یگانه راه جمع میان دیدگاه های متکلمان اشعری و معتزلی است که به خاطر رعایت توحید افعالی، هم اراده و اختیار انسان نادیده انگاشته نمی شود و هم به خاطر رعایت عدالت و حکمت خداوند، انسان به گونه ای مستقل نخواهد بود که توحید افعالی نادیده انگاشته شود.

تدبیریکی از مفاهیم سیاست شمرده می شود. مفاهیمی همانند هدایت، مدیریت، برنامه ریزی، سیاست گذاری و تصمیم های کلان مدیریتی از مفاهیم همگون تدبیر به شمار می آیند. تدبیر به معنای هنر و فرایند به کارگیری منابع انسانی و امکانات مادی و معنوی

۱. الحدید: ۲۵.

۲. قاعده اصولی «اذا حکم به العقل، حکم به الشرع».

برای تحقق اهداف سازمانی است. (حسنی، ۱۳۸۹: ۳۲۳)، (توکلی، ۱۳۸۳: ۱۶) مدبر و رب حقیقی خداوند است که همه‌ی موجودات را لحظه به لحظه تدبیر می‌کند، ولی انسان با قدرت، علم، اراده و اختیار نیز به گونه‌ای برنامه‌ریزی می‌کند تا هم تزکیه و تربیت خویش را به سوی هدف و کمال هدایت کند و هم برای جامعه‌ی خویش برنامه‌ریزی می‌کند تا آن را از وضعیت نامطلوب به سوی وضعیت مطلوب سوق دهد.

### ۲، ۳. حاکمیت توحیدی و حکومت نبوی

تمام موجودات فریاد توحید و یکتاپرستی سر می‌دهند.<sup>۱</sup> توحید سرچشمه‌ی تمام هستی است و تمام هستی جلوه‌ای از جلوه‌های او، شأنی از شئون او، آینه و آیه‌ی معرفت او است. توحید نخستین مبدأ و آخرین هدف، گوهر دین، اصلی‌ترین و عالی‌ترین مقصد انبیا است.<sup>۲</sup>

از دیدگاه آیت‌الله ضرورت حکومت در دین مقدس اسلام به خوبی به تصویر کشیده شده است: «در دین مقدس اسلام احکامی وجود دارد که بدون حکومت به طور کامل تطبیق نمی‌شود و من باب نمونه به پاره‌ای از این احکام اشاره می‌شود: «وجوب امر به معروف و نهی از منکر»، «لزوم جلوگیری از فساد...»، «لزوم حفظ مملکت اسلامی از هجوم دشمنان»، «وجوب اخذ مالیات اسلامی...»، «وجوب اجریا حدود و تعزیرات و اخذ دیات»، «لزوم تعلیم و تربیت اسلامی برای جوانان»، «لزوم قضاوت و حل دعاوی مردم»، «تطبیق قصاص و اجزای ضمانات»، «... ادای دیه...». (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۲)

بدین روی، اصول فوق، ضرورت اقدام به سیاست و تشکیل حکومت را روشن می‌سازند و ایشان باور دارند که دین به تمام شئون زندگی پاسخ‌های منطقی دارد: «در زمان ما دولت‌ها در همه‌ی شئون زندگی ملت‌ها مداخله می‌نمایند. امر مسلمانان در تمام کشورهای اسلامی دایر بین این است که یا اقدام به اقامه‌ی حکومت اسلامی نمایند» (همان) یا خار و ذلیل شوند. در عمل نیز مسلمانان حکومت اسلامی تشکیل دادند و بهترین نوع حکومت را پدید آوردند: «قابل یادآوری است که پیامبر اکرم اسلام در بدو ورود خود به مدینه، عملاً حکومت را تشکیل نمود و به مناطق مسلمان‌نشین والی فرستاد،

۱. «سَنَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳)

۲. چنان‌که خدای سبحان فرمود: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاَ أَنْ أُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ». (النحل: ۳۶)

سفرای به دربار پادشاهان بزرگ اعزام داشت، پیمان‌ها را به سران قبایل امضاء کرد، فرماندهی جنگ‌ها را به عهده گرفت، قراردادهای مهادنه و متارکه امضاء نمود، سفیران را به حضور می‌پذیرفت،...» (همان)

بنابراین حاکمیت توحیدی و حکومت نبوی در نظر و عمل به لحاظ جهان‌بینی و ایدئولوژی، حکومت و سیاست را در جوامع ضروری می‌داند و برای آن اصول نظری و راهکاری عملی ارائه نموده است.

### ۳، ۳. خلافت و کرامت انسان

بر اساس دستورات قرآن و آموزه‌های دینی آدمیان خلیفه‌ی خدا در زمین می‌باشند و در بین آدمیان، مؤمنین شایسته‌ی این جانشینی خواهند بود و در میان مؤمنین این مقام بزرگ و ارزشمند از پیامبران و انسان‌های کامل می‌باشد.<sup>۱</sup>

کرامت در لغت عبارتند از: ارزش، حرمت، حیثیت، بزرگواری، عزت، شرافت، انسانیت، شأن، مقام، نزهت از فرومایگی و پاک بودن از آلودگی‌ها. کرم: (بروزن فرس) و کرامت به معنی سخاوت، شرافت، نفاست و عزت است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۶، ۱۰۳) در اصطلاح یعنی «جایگاه انسان‌ها که آنان را سزاوار احترام می‌کند» (احمدی، ۱۳۹۰: ۴۰) به قول کانت: «کرامت انسانی، حیثیت و ارزشی است که تمام انسان‌ها به جهت استقلال ذاتی و توانایی اخلاقی که دارند، به طور ذاتی و یکسان از آن برخوردارند». یا «کرامت انسانی به آن نوع حرمت و ارزشی گفته می‌شود که انسان از آن جهت که انسان است از آن برخوردار است». به نظر می‌رسد تعریف‌های مزبور با جامع افراد نیست یا مانع اغیار؛ (رحیمی نژاد، ۱۳۸۷: ۲۸) پس بهتر است که بگوییم کرامت: یعنی عزت، ارزش و بزرگواری است که از روز آفرینش به منزله‌ی استعداد و توانایی برای تمام آدمیان به ودیعت گذاشته شده است. (الیاسی، ۱۳۹۴: ۱۶۱) تعریف روشن آن در ضمن مفهوم کرامت ذاتی و اکتسابی روشن می‌شود.

آیت الله محسنی می‌گوید: «قابل توجه است که مقام والای تکوینی انسان (= و لقد کرمننا بنی آدم) قابل زوال نیست و کفر و فسق او به استعداد عالی او ضرر نمی‌رساند، ولی او

۱. «وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم...» (النور:

را مستحق مجازات شدید می‌گرداند که چرا از سرمایه‌ی ذاتی خود در راه تکامل و هدفمندی وجود خود استفاده نبرده و خود را به اراده‌ی خود تا سرحد یک حیوان تنزل داده است». (محسنی، ۱۳۸۴: ۳۷)

### ۳، ۴. مدنی بودن انسان و نیازمندی آدمیان به قانون الهی

آیت‌الله محسنی همانند سایر حکیمان و فقیهان اسلامی، بر اصل مدنی بالطبع بودن انسان تأکید ورزیده و از این طریق جامعه‌ی انسانی را نیازمند پیامبران می‌داند؛ به نظر ایشان، انسان که موجود کمال خواه می‌باشد، رسیدن به کمال را در گرو گرایش هم‌نوعان به سوی تشکیل جامعه‌ی انسانی، ایجاد همکاری و هم‌یاری، با انگیزه‌ی خیرخواهی و غیرخواهی میسر می‌داند. رسیدن به کمالات برتر انسانیت را در حیات دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی، در راستای طبیعی بودن حیات جمعی می‌داند. جامعه‌ی انسانی که نیازمند نظم و قانون، تدبیر و سیاست است، نظم و قانون که با فطرت و سرشت آدمیان سازگاری داشته و نیازهای اصلی و اساسی آن‌ها را پاسخگو باشد، بعثت پیامبران را در جامعه ضروری می‌کند.

«واقعیت عین خارجی آن است که انسان دارای روح و بدن است، زندگانی و تکامل نفسانی به مراتب از زندگانی جسمانی، مهم‌تر، مفصل‌تر و حتی غیرمتناهی است و براهین عقلی و ادله‌ی شرعی بر آن دلالت دارد، لذا ادیان الهی تشریح احکام را بر اساس روح و ماده قرار داده و برای هر کدام به اندازه‌ی واقعیت آن اهمیت داده است». (محسنی، ۱۳۷۱: ۲۱)

«نتیجه این که مسلمانان باید عبادات، معاملات، اقتصاد، سیاست داخلی و خارجی، تادیبات و حقوق مدنی... خود را از اسلام بگیرند». (همان: ۲۳) زیرا پیامبران با اتصال به منبع وحی و سرچشمه‌ی اراده‌ی تشریحی خداوند، به تدبیر و تقنین جامعه‌ی انسانی پرداخته و با جریان دهی آن در بعد اجتماعی و سیاسی، حیات انسانی، سعادت اخروی و کمالات معنوی افراد انسانی را تأمین می‌کند.

### ۳، ۵. خیر، عدالت و مصلحت

خیر همان کمال وجودی است که هر موجودی به سوی آن اشتیاق یافته و آن را گزینش می‌کند، چنان‌که کمال چیزی است که هر شیئی به سوی آن حرکت اشتدادی و تکاملی پیدا می‌کند. عدالت تعریف‌های زیادی دارد: مانند «قراردادن هر چیز در جای خود»،

«دادن حق و امتیاز برای کسی که لیاقت و شایستگی آن را دارد»؛ ولی از دیدگاه آیت الله محسنی عدالت «ملکه‌ی نفسانی که غالباً، نه دایماً، باعث و محرک انجام واجبات و ترک محرمات به جهت امتثال حکم خداوند، می باشد». (محسنی، ۱۳۷۵: ۲) اصل عدالت، تحقق اراده‌ی تشریحی خداوند است، همان‌گونه که مهم‌ترین فلسفه‌ی پیامبران می باشد. عدالت تشریحی خداوند پایه‌های اساسی نظم، سامان‌دهی جامعه و مبنای نظام حکومت اسلامی را تشکیل می دهد. عدالت تشریحی محوری‌ترین مبنای حکومت و سیاست است که از هرگونه تحمیل و تحکم پیراسته و با تمام جوامع تکامل یافته‌ی بشری سازگاری دارد و چون بزرگ‌ترین اهداف رسالت، تحقق عدالت می باشد، بدین روی، آیت الله محسنی، عدالت را یکی از مبانی شریعت و سیاست می داند.

مصلحت یکی از مهم‌ترین مبنای شریعت و سیاست است. وظایفی را که خداوند برای بندگانش مقرر داشته است، دارای مصالح و منافع است که برای بهبود وضعیت بشر فراهم شده است. (جوادی، ۱۳۸۷: ۲۰۱) و «دین برای سعادت بشر است». (محسنی، ۱۳۸۷: ۴، ۳۶۰)

خیر و کمال یکی از اهداف تحقق حکومت اسلامی می باشد؛ درباره‌ی انسان به هر میزانی که از ارزش‌های انسانی، کمالات عقلانی برخوردار باشد، به همان میزان از خیر و کمال برخوردارند و به سعادت و لذت واقعی نزدیک‌تر می شوند. هر جامعه‌ای که به مدنیت و عقلانیت رسیده باشد به همان میزان به سعادت واقعی و مدینه‌ی فاضله بودن خود را نزدیک کرده است.

این که در قرآن کریم آمده است: «خداوند، ولی و سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند، آن‌ها را از ظلمت‌ها به سوی نور بیرون می برد»،<sup>۱</sup> به این معنا است که خداوند در بُعد تکوینی و تشریحی، و بُعد نظری و عملی به آدمیان خیر و سعادت، هستی و کمال عطا می کند. پس میان خیر، عدالت و مصلحت مبانی رابطه‌ی شریعت و سیاست می باشند.

از این رو است که بهترین راه رسیدن به سعادت واقعی و خیر و کمال حقیقی این است که در سیاست، پیروی از شریعت شود. پس همان‌گونه که علم، نیت و عمل انسانی به تبع وجود نفس انسانی به «خیر و شر»، «حق و باطل»، «مصلحت و مفسده»، «حسن و



قبح» و «واجب و حرام» متّصف می‌شود، اعمال اجتماعی و رفتارهای سیاسی آدمیان هم در مقام علم، نیت و عمل به حسن علمی، حسن فاعلی و حسن فعلی متّصف به خیر و شر، وجود و عدم می‌شوند. (الیاسی، ۱۳۹۶: ۲۱۰) «خدای تعالی فعل را برای غرض و حکمت و فایده و مصلحت مکلفین انجام می‌دهد». (محسنی، ۱۳۸۵: ۲، ۲۱۳) به هر میزانی که این رفتارهای فردی و جمعی شأن انسانی و سعادت بیشتری داشته باشد، به همان میزان خیر و مصلحت در آن شدیدتر خواهد بود.

#### ۴. نقد و بررسی رهیافت‌های رابطه‌ی شریعت و سیاست

اکنون زمان آن فرا رسیده است که رهیافت‌های ارایه شده مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد، تا بدانیم که مبانی مزبور در دامن خود کدام رویکرد را پرورش داده و به بار می‌نشینند.

#### ۴، ۱. رهیافت تعامل و تکامل شریعت و سیاست

برخی تعارض میان «علم و دین» را مطرح کرده‌اند و به تبع آن تعارض میان «شریعت و سیاست» را ناگزیر دانسته‌اند، برخی تمایز میان «علم و دین» را بیان کرده‌اند و پیرو آن تمایز میان «سیاست و شریعت» را اجتناب ناپذیر دانسته‌اند و سرانجام اصلاح طلبان دینی از جمله حضرت آیت الله محسنی تعامل میان «علم و دین» و «شریعت و سیاست» را می‌پذیرد.

#### ۴، ۱، ۱. نقد تعارض میان شریعت و سیاست

تعارض «شریعت و سیاست» پیرو تعارض میان «علم و دین» است. تعارض میان آن‌ها زمانی پیش می‌آید که هر دو درباره‌ی موضوع و متعلق شناسایی واحد، با دو روش متفاوت (روش نقلی و روش تجربی) اظهار نظر کنند و یکی آن را اثبات کرده و دیگری دیدگاه مقابل آن را بیان کند؛ مانند فیزیکی‌الی بودن نفس با روش تجربی یا روحانی بودن نفس با روش نقلی، یا جواز دروغ در سیاست و عدم جواز آن در شریعت. بدین روی، این رهیافت خود به دورویکرد فرعی تقسیم می‌شود:

رویکرد اول. دین ستیزی و پوزیتویسم؛ بدین معنا که شخص، بدون این که نیم‌نگاه و گوشه‌ی چشمی به دین و متون دینی داشته باشد، به سراغ مسلک‌ها و مکتب‌های بشری می‌رود و از میان آن‌ها مکتبی را برمی‌گزیند، آن‌گاه با عینک آن مکتب، نسبت به دین و شریعت داوری کرده و احیاناً آن را قبول یا رد کند. در این رویکرد به جز سیاست برآمده از

علم، هیچ شریعت و سیاست برآمده از آموزه‌های وحیانی را نمی‌پذیرد. پوزیتیویست‌ها طرف‌دار این نظریه است و مکاتب حقوقی پوزیتیویستی به کمک آن می‌شتابد.

رویکرد دوم، ایمان‌گرایی و علم‌گریزی؛ با تکیه بر مکتب توحیدی، به علم، مکاتب و فلسفه‌های بشری بی‌اعتنا می‌باشد. برخی افراطیون که گوش به فرامین آیات و روایات‌اند بدون آن‌که عقل را در تفسیر، تحلیل و تبیین آن‌ها رسماً دخالت بدهد. این رویکرد در مقابل رویکرد نخست قرار دارد، اولویت و تقدم را به دین داده و ادعا می‌کنند که هیچ فلسفه یا جهان بینی حق ندارد که برای ما تعیین کند که مفاهیم و آموزه‌های دین را چگونه بفهمیم و تفسیر کنیم. اینان تنها و تنها جهان بینی توحیدی و نظام حقوقی را می‌پذیرند که مشروعیت و مقبولیت خود را از دین می‌ستانند. آیت الله محسنی در مورد سیاست و حکومت به نفی تعارض علم و دین یا نفی تعارض سیاست و دیانت می‌پردازد:

«جمعی نه تنها اعتقادی نسبت به نبوت‌ها ندارند، که دین را مانع تمدن و ترقی دنیا می‌دانند و ادعا دارند که آدمی یا باید جانب دین را بگیرد و یا جانب دنیا را چون آخرت فعلا از نظرها غایب و وسایل زندگی شدیداً مورد احتیاج است... مارکسیست‌ها می‌گفتند: دین را سرمایه‌داران برای فریب مستمندان وضع کرده‌اند و گاهی می‌گفتند: دین ساخته و پرداخته‌ی فقرا و بینوایان است که ثروت‌مندان را وادار به کمک کنند و یا خود را تسلی دهند. جماعتی روش پاپ و اصحاب کلیسا را در قرون وسطی مثال می‌آوردند که به زورگویی و ترویج خرافات و جلوگیری از ترقی و انکشاف علوم می‌پرداختند و دانشمندان مخترع را شکنجه و می‌کشتند و هر مطلب حقی را مخالف انجیل می‌دانستند و انکار می‌کردند... عده‌ای که بدبینی بیشتری به دین دارند، مسایل دینی را غالباً خرافاتی می‌پندارند، مثلاً می‌گویند که فلان دین زمین را ساکن و غیر متحرک می‌داند در حالی که امروز حرکت زمین مسلم است... بالاخره به این نتیجه رسیدند که دین را از سیاست و حکومت جدا کنند و به او حق مداخله و فتوا را در تقنین و سیاست و آزمایشات علمی ندهند...». (محسنی، ۱۳۹۹: ۷۵)

حضرت آیت الله با طرح این نوع دیدگاه‌ها و رویکردهای که تعارض یا تمایز میان علم و دین را دامن می‌زنند، مخالف است و باور دارد که ناآگاهان به علم و دین، یا معاندان این‌گونه مباحث را طرح می‌کنند و آن‌گاه به پاسخ تفصیلی آن می‌پردازد که در مباحث پیشین به تفصیل بیان گردید. پس دین برای تربیت، فرهنگ،

تمدن، سیاست، حکومت، اجتماع، تدبیر جامعه‌ی انسانی، و حیات اجتماعی راه‌کار و برنامه‌ی منظم دارد.

«در این جا ممکن است بعضی‌ها با این بهانه‌پردازی بپردازد که در حکومت اسلامی رأی مردم نادیده گرفته می‌شود... درحالی‌که در حکومت دموکراسی خود مردم واضع قانون کشورند. باید متوجه باشیم که حکومت اسلامی در میان کفار پیاده نمی‌شود، بلکه در کشور اسلامی و برای مردم مسلمان اقامه می‌گردد و مسلمانان به خدا ایمان دارند احکام او را با جان و دل می‌پذیرند و حتی برای حفظ آن از جان و مال خود می‌گذرند». (محسنی، ۱۳۷۱: ۲۶) از دید ایشان آدمیان اصول ثابت و اصول متغیری دارند، که در مباحث پیشین به روشنی بیان گردید. (محسنی، ۱۳۹۹: ۷۸) اموری که در طبیعت و فطرت آدمیان وجود دارند، قوانین ثابت هستند که وحدت اجتماعی را رقم می‌زنند و تمام بشر در آن شریکند، اما قوانین متغیر مطابق نیازها و مقتضیات زمان، از روح قوانین ثابت به دست می‌آیند. قوانین دایمی که متوجه فطرت و تمایلات طبیعی انسان باشند و قوانین متغیر که تابع و متناسب با شرایط زمان باشد هیچ مشکلی پدید نخواهد آمد. آن‌چه که در دموکراسی و قوانین بشری مورد ادعای بشر است، قوانین متغیرند نه قوانین ثابت که تنها و تنها قانون‌گذار واقعی خداوند است؛ زیرا خداوند یگانه عالم و حکیم مطلق بوده و از تمام اسمای حسنی برخوردار می‌باشد.

بنابراین، میان علم و دین تعارض نیست، اگر تعارض باشد، یا به پوزیتویسم علم‌گرا، دنیاگرا، انسان‌گرایی شریعت‌ستیز ختم می‌شود یا به بنیادگرایی شریعت‌گرا، آخرت‌گرا، خداگرایی علم‌ستیز ختم خواهد شد. تقابل میان علم و دین در جایی مطرح می‌شود که رابطه‌ی میان علم و دین رابطه‌ی معیار و میزان باشد، یعنی علم‌گرایان، علم را معیار و میزان برای دین و آموزه‌های دینی بدانند و چنین تصور کنند که تنها آموزه‌های دینی پذیرفته‌اند که با معیار عقل‌سنجش و سازگار باشند؛ از سوی دیگر بنیادگرایان چنین تصور کنند که تنها دست‌آوردهای علمی بشر قابل پذیرش می‌باشند که با میزان نقل‌سازگار باشند. پس تعارض علم و دین با این تلقی که یکی معیار برای دیگری باشد، به پوزیتویسم علم‌گرا و بنیادگرای شریعت‌گرا منجر می‌شود. همان‌گونه که بیان شد میان علم و دین تعارض نیست، برفرض تعارض یا فهم ما از دین یا درک ما از علم ناقص است که باید

اصلاح شود. (الیاسی، ۱۳۹۷: ۲۱۶) بدین‌روی، به تبع عدم تعارض میان علم و دین، میان سیاست و شریعت نیز تعارض و تباین نخواهد بود.

#### ۴، ۱، ۲. نقد تمایز میان شریعت و سیاست

برخی دانشمندان علم از یک سو، و اندیشمندان دین از سوی دیگر، راه‌حلی برای رفع تعارض میان «علم و دین» و «شریعت و سیاست» پیشنهاد کرده‌اند که به عنوان «تفکیک یا تمایز» قلمروها بیان می‌شود. نتیجه‌ای که از این دیدگاه به دست می‌آید گرچه تعارض میان علم و دین را برطرف می‌سازد و نسبت به آموزه‌های مسیحیت با چالش‌های مواجهه نمی‌شود؛ ولی پیامدهای آن اولاً: جدایی دین از دنیا و شریعت از سیاست افتادن در دام سکولاریسم و لائیک است؛ زیرا: آموزه‌های دینی و شرعی را در عرصه‌ی اجتماع، مادیات و دنیا نادیده می‌انگارد و این تفکر، خواسته و ناخواسته به سکولاریسم منجر می‌شود. ثانیاً: دین و شریعت را محدود کردن به نیازهای معنوی، احساسی و اخروی، ضمن آن‌که به تحدید و تقیید قلمروهای دین و شریعت می‌انجامد، به کمال انسان و سعادت ابدی آدمیان نیز جفا می‌شود؛ زیرا با محدودیت عقل آدمی، دین برای شکوفایی و تایید آن آمده است. ثالثاً: رابطه‌ی انسان با دیگران در آموزه‌های دینی مهم‌ترین دغدغه بوده است که گزاره‌های دینی برای تنظیم روابط آدمیان آمده‌اند؛ بر فرض قبول این دیدگاه و تمایز و تفکیک قلمروها، دین و شریعت تنها روابط آدمی را با خدا و آخرت تنظیم می‌کند و نیازهای اجتماعی، سیاسی، دنیایی و مادی را نادیده انگاشته و فقط به نیازهای فردی، معنوی و اخروی توجه می‌کند در حالی که این تفکر برخلاف گزاره‌ها و آموزه‌های اسلامی می‌باشند؛ زیرا در شریعت اسلامی هدف تمام پیامبران را افزون بردعوت به توحید، اقامه‌ی قسط و عدل بیان کرده‌اند. بنابراین در فرض پذیرش این تفکر، عرصه‌ی سیاست برآمده از عقل بشری روز به روز بسط یافته و قلمروی حقوق دینی با قبض یافتگی به شدت محدود و لاغرمی‌شود. (همان: ۲۲۲) چنان‌چه آیت‌الله محسنی می‌گوید که بدبینان و ناآگاهان که سوء فهم از دین دارند: «بالاخره به این نتیجه رسیدند که دین را از سیاست و حکومت جدا کنند و به او حق مداخله و فتوا را در تقنین و سیاست و آزمایشات علمی ندهند...».

(محسنی، ۱۳۹۹: ۷۵)

بنابراین، راه حل‌های یادشده به رفع تعارض «علم و دین» و «شریعت و سیاست» در

دنیای غرب کمک می‌کند، لکن نسبت به آموزه‌های اسلامی مشکلات زیادی را پدید می‌آورد؛ در دنیای غرب به دلیل عدم قابلیت و ظرفیت آموزه‌های دینی در عرصه‌ی سیاست‌گذاری‌ها، و تنظیم روابط آدمیان با دیگری، با طرح کردن بحث‌های «تمایزو تفکیک» به راحتی می‌توانند به تعارض علم و دین خاتمه دهند؛ چون «فاقد شیء معطی شیء» شده نمی‌تواند. اما آموزه‌های دین مقدس اسلام در این باره غنی است، در باره‌ی سیاست سخن‌هایی دارد که با تامل و تفکر به راحتی می‌توانیم قوانینی را که با فطرت انسانی سازگاری دارد تشخیص داده و استنباط کنیم. و چون گزاره‌های دین اسلامی «واجد شیء است پس می‌تواند موجد شیء» نیز باشد.

### ۱، ۴، ۳. تعامل و تکامل میان شریعت و سیاست

رهیافت تعامل و تکامل علم و دین؛ بدین معنا که گاهی علم به کمک دین می‌آید و آن را تبیین و تحلیل می‌کند و گاهی دین گزاره‌های علمی را تایید و تبیین می‌کند. در این صورت کمال همکاری و دست‌گیری میان علم و دین برقرار است. نتیجه‌ی آن اصلاح‌گرایی دینی خواهد بود.

به نظر می‌رسد که دیدگاه آیت‌الله در مورد رابطه‌ی علم و دین «تعامل» و «تکامل» است؛ زیرا: ایشان ضمن نقد و بیزاری از پوزیتویسم، سکولاریزم و بنیادگرایی افراطی، با استدلال به این‌که عالمان بیالوژی، ترمودینامیک، شیمی، فیزیولوژی، گیاه‌شناسی، زمین‌شناسی، فیزیک، فلسفه تماماً برای ایمان به خداوند اعتراف کرده‌اند و دلایل و شواهد بیان نموده‌اند، علم و عقل را، طریق شناخت دین و خداوند می‌داند. (محسنی، ۱۳۹۹: ۸۲ و ۹۶) اگر تعارض یا تمایز میان علم و دین باشد، در این صورت علم به کمک دین، دینداری و اثبات ایمان نمی‌شتابد. از سوی دیگر هیچ‌گاه دین با علم سرستیز نداشته است، بلکه فرضیه‌ها و سوژه‌های کلان برای علم ارایه می‌کند و دست‌آوردهای علم را تایید می‌کند.

بنابراین تعامل و تکامل میان علم و دین، نه تنها به خویشاوندی دست‌آوردهای علمی و دینی حکم می‌کند، بلکه به آشتی و تقریب میان شریعت و سیاست نیز کمک می‌کند. ایشان با استناد به آیات «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ»<sup>۱</sup> و «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَتَقْوَى...»<sup>۱</sup> استدلال

۱. الحجرات: ۱۰.

می‌کند که آدمیان به ویژه مومنان در تمام ساحت‌های زندگی به همدیگر نیاز دارند و باید راه تعامل و تکامل را در پیش گیرند؛ زیرا دین اسلام براساس اصل محبت و ظایف به دوش مردم گذاشته است که باید اجابت کنند؛ از باب نمونه: «حقوق مالی به نفع مستمندان به دوش ثروتمندان»، «تشویق به اوقاف و صدقات»، «لزوم حفظ نفس محترمه»، «تشویق به رفت و آمد، عفو، اغماض، تساهل و مدارا»، «تحریم دشنام، بدگویی، تهمت، بهتان، غصب اموال»، «تحریم قطع صله‌ی رحم و مذمت دشمنی با مردم»، «برآورده کردن احتیاجات مومنین»، «تحریم تکبر و تشویق به تواضع»، «اصلاح بین مومنین و تحریم سخن چینی»، «تشویق به یک جا شدن همبستگی»، «تشویق به شرکت مهمانی‌ها، عروسی‌ها، سوگواری‌ها و عیادت‌ها». این موارد مشترک، و سایر اصول که در مباحث پیشین بیان گردید، نشان می‌دهد که تعارض و تمایز میان عقل و نقل مورد پذیرش نیست، بلکه تعامل مورد پذیرش است.

#### ۴، ۲. رهیافت عموم و خصوص من وجه

به نظر می‌رسد میان «علم و دین» یا «شریعت و سیاست» در مصادیق عموم و خصوص من وجه باشد؛ در مباحث پیشین بیان گردید که عموم و خصوص من وجه در مواردی است که هم وجوه اشتراک داشته باشند و هم وجوه افتراق. اکنون «عموم و خصوص من وجه» بودن شریعت و سیاست را در قالب «حقوق سیاسی زنان»، به عنوان نمونه‌ای از سایر نهادهای حقوقی بررسی می‌کنیم؛ یعنی با روش استقراء به محروم‌ترین قشر جامعه در طول تاریخ در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی می‌پردازیم تا روشن شود که شریعت در مورد حیات سیاسی شان هزار و چهار صد سال قبل دیدگاه مثبت داشته است؛ زیرا در برخی موارد زن و مرد در ویژگی‌ها، حقوق و آزادی‌ها مشترک هستند و در برخی موارد دیگر نیز تفاوت‌های دارند، علم به تساوی حقوق سیاسی هر دو حکم می‌کند و فقه و شریعت به تفاوت با در نظر داشت مصلحت‌ها و حکمت‌های آنان.

#### ۴، ۲، ۱. وجه اشتراک

زن و مرد اولاً: از نظر مبدأ آفرینش با هم دیگر یکسان آفریده شده‌اند؛ ثانیاً: در غایت و هدف آفرینش به سوی مقصدی واحدی که همان کمال انسانی باشد روان‌اند. ثالثاً: هر دو

دارای فطرت الهی و وجدان انسانی می‌باشند. رابعاً: هردو از استعدادها، ظرفیت‌ها، منابع و ابزارهای شناختی مساوی برخوردارند؛ خامساً: هردو از روح الهی برخوردارند که از خاک تیره بشر آفرید ز روحش در او جوهر جان دمید. سادساً: هردو از کرامت و منزلت ذاتی برخوردارند و مسئولیت‌پذیر و امانت‌داری الهی‌اند. بشر را به هستی کرامت نهاد به حکمت ز فضلش او را برگشاد. سابعاً: زنان مسلمان همانند مردان مسلمان‌اند. در ایمان، در احترام و اطاعت به خدای سبحان، در صداقت و وفاء، در صبر و بردباری، خشوع و خضوع، در صدقه دادن‌ها و خیرها، در روزه گرفتن‌ها، در ذکر خدا، حیا و پاکدامنی و در ذکر خدا همانند مردانند. به راستی زنان همانند مردان آن استعدادها و امکانات می‌طلبند تا قلّه‌های رفیع کمال و انسانیت را فتح کنند و خود را اخلاق الهی آراسته کنند. ثامناً: همان‌گونه که مردان می‌توانند حقوقی داشته باشند، زنان نیز در مقابل حقوقی دارند، همان‌گونه که مردان در قبال حقوق‌شان مسئول و مکلف‌اند، زنان نیز وظایفی دارند؛ تاسعاً: هم مردان حق مالکیت دارند هم زنان می‌توانند مالک اموال و منفعت باشند. سرمایه‌گذاری کنند و درآمد داشته باشند و از ارث برخوردار باشند. عاشراً: زنان مانند مردان حق انتخاب کردن و انتخاب شدن و مشارکت سیاسی دارند. هم‌چنین از حقوق و آزادی‌های اساسی، برابری در مقابل قانون، دادگاه‌ها، (الیاسی، ۱۳۹۹: ۳۱۷ و ۳۳۷)

آیت‌الله محسنی به خاطر اهمیت موضوع کتاب مستقلی تحت عنوان «زن در شریعت اسلامی» نوشته است که در آن کتاب فصل جداگانه‌ی را به زن و سیاست اختصاص داده است. گرچند برخی تفاوت‌های طبیعی را میان زنان و مردان می‌پذیرد، ولی تبعیض را نمی‌پذیرد: «اگر زن جامع‌الشرایطی برای اداره‌ی حکومت اسلامی پیدا شود، دلیل قاطعی بر عدم استحقاق این مقام برای او در شریعت وجود ندارد و روایات ضعیفه را نمی‌توان مدرک قرار داد». (محسنی، ۱۳۹۱: ۸۷) «واقعیت این است که منع شرعی صریحی که مورد قبول همه‌ی مذاهب باشد در دست نداریم، حدیثی که در بعضی از صحاح شش‌گانه وارد شده که هیچ قومی از ولایت زن برآنان رستگار نشده است، دلالت روشنی بر حرمت و ممنوعیت ریاست عمومی زن ندارد؛ پس «رسیدن او به مقامات سیاسی، و اجتماعی... بلا مانع می‌باشد. مثلاً زن وزیر بعضی وزارتخانه بشود، زن رئیس یک ریاست بشود، انتخاب کند و انتخاب شود. روزنامه و مجله نشر کند. رهبر حزب باشد...». (همان: ۸۷)

از دیرباز گفته اند که «مُشت نمونه‌ی خروار است»، در این جا به گوشه‌ی از حقوق زنان که در طول تاریخ میان ملیت‌ها، ادیان و اندیشه‌ها محروم بوده‌اند، اشاره شد، که در دین مقدس اسلام هزار و چهارصد سال قبل از حقوق سیاسی برخوردار شده‌اند. پس چگونه دین اسلام را متهم به عدم تدبیر می‌توان کرد! درحالی‌که نه تنها برای مردان، بلکه برای زنان نیز در عرصه‌ی اجتماع و حیات سیاسی قرن‌ها پیش از دیگران برنامه‌ارایه نموده است.

#### ۴، ۲، ۲. وجه افتراق و تمایزات

در موارد ذیل «علم و دین» و به تبع آن‌ها «شریعت و سیاست» دیدگاه‌های متفاوتی دارند؛ از باب نمونه برخی مقام فتوی، ولایت و قضاوت زنان را مورد تردید قرار داده‌اند: «در فقه جعفری هر چند نفی روشنی بر منع قضای زن وجود ندارد، ولی فتوای علمای شیعه بر منع آن می‌باشد...». (جوادی، ۱۳۸۷: ۲۷۸) دلیل آن «مذاق متشرعه چنین مقامی را برای زن نمی‌پذیرد، و این ارتکاز موجب شک در نفوذ حکومت (صدور حکم) او می‌باشد... ولی رسیدن او به سایر مقامات سیاسی و اجتماعی به استثنای مقام افتاء و قضاء بلامانع می‌باشد. اگر از جانب آن حضرت سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زنی دارای منصب نشده ممکن است که زنی دارای شرایط مناصب مذکور در آن زمان وجود نداشته و یا مانع دیگری وجود داشته است غیر از ن بودن». (محسنی، ۱۳۹۱: ۸۶) در حالی‌که از نظر کنوانسیون‌های حقوقی به ویژه کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان در تمام امور حکومت‌داری در صحنه‌ی ملی و بین‌المللی زنان از تمام حقوق سیاسی، رهبری سیاسی و حتی مسئولیت قضاء برخوردارند.

#### ۴، ۳. رهیافت «عینیت - وحدت»

در نگاه نخست به نظر می‌رسد که آیت‌الله محسنی بین شریعت و سیاست رابطه‌ی «عینیت - وحدت» را می‌پذیرد؛ چون اولاً با تأمل در مبانی نظری رابطه‌ی سیاست و شریعت که بیان گردید و با توجه به ضرورت و جایگاه سیاست در اندیشه‌ی سیاسی ایشان این ایده را تقویت می‌کند که رابطه‌ی شریعت و سیاست یک نوع رابطه‌ی خاص است یعنی از نوع «عینیت - وحدت» خواهد بود.

ثانیاً اگر در باره‌ی فلسفه‌ی نیازمندی انسان به دین توجه جدی شود در می‌یابیم «انسان که برتر از اکثر موجودات و دارای بدن پیچیده و مغز کم نظیر و روح برتر از فهم است، در



رسیدن به کمال لایق خود به دین آسمانی که به وسیله‌ی وحی به زمین می‌رسد، محتاج می‌باشد. احتیاج انسان به دین برای رشد روحی و تحصیل کمالات و رفای زندگانی آخرت و ایجاد برنامه‌ریزی برای عدالت اجتماعی و کرامت مقام خود در حد احتیاج او به آب و غذا و هوا می‌باشد...» (محسنی، ۱۳۸۷: ۲۰)

بنابراین یک نوع نسبت «عینیت- وحدت» برقرار می‌شود. عینیت برقرار است، چون از قوانین مشترکی برخوردارند، قوانین که برای نیازمندی آدمیان آمده است هم در عرصه‌ی سیاست الهی و هم در حوزه‌ی شریعت محمدی شریکند؛ و وحدت برقرار است، چون سیاست و شریعت همانند ماده و صورتی است که از وحدت و یگانگی برخوردارند و در خارج به یک وجود و یک حقیقت موجودند هر چند که عینیت و وحدت در این جا یک نوع تسامح به نظر خواهد رسید.

ثالثاً مقصود از «عینیت- وحدت» بدین معنا است که اگر مراد از سیاست همان تدبیر منزل و تدبیر مدینه و مقصود از شریعت نیز همان معنای خاص، یعنی برنامه‌ها و احکام عملی مربوط به امور اجتماعی و سیاسی باشد، در این صورت شریعت بسان روح برای سیاست است: «قلمروی نفوذ دین، اراده و اخلاق و حتی تصورات آدمی را نیز شامل می‌شود... وحدت انسان‌ها به هر مقدار که میسر باشد، به هر عنوان که ممکن گردد، مطلوب همه‌ی خردمندان و هوشمندان است، زیرا هر اندازه عناوین اختلاف‌زا از میان اجتماع انسانی حذف شود، به همان نسبت درگیری‌ها و کشمکش‌ها و ناراحتی‌ها کمتر و عدالت اجتماعی آرامش روانی ظاهرتر می‌گردد». (همان: ۲۰) ایشان وحدت آدمیان را در گروه پیروی از امور طبیعی ثابت می‌داند که حدود چهل و یک مورد را در مباحث علمی بیان می‌کند؛ از باب نمونه «اصل محبت و خویشاوندان»، «علاقه به خوردنی و نوشیدنی»، «با دوستان دوستی و با دشمنان دوشمنی»، «احسان و بخشش»، «تمایل به ازدواج»، «تمایل به اولاد»، «احساس مسئولیت نسبت به اقارب»، «جمال خواهی»، «حب ذات و دفع مضار و جلب منافع»، «دوست دار احترام متقابل»، «دوست دار ثروت و قدرت»، «دوست دار سلامتی جسمی و روانی»، «علم خواهی و تنفر از جهل»، «حس برتری جویی و خود خواهی»، «ترس از مرگ»، «تمایل به کارهای مطابق طبع و تنفر از کارهای منافرت‌طلب»، «خیرخواه و کمال خواه»، «ستایش‌گر و پرستش‌گر»، «دوست دار نیک‌نامی و خوش فکری».

این موارد و موارد دیگری بیان می‌کند و سرانجام نتیجه می‌گیرد که «از آغاز تاکنون و تا آخر دنیا تغییر نکرده و ثابت باقی خواهد ماند» (همان: ۳۲) و احکام ثابت متناسب با خواست‌های ثابت از سوی دین نازل شده است.

#### ۴، ۴. رهیافت «عینیت- تعامل»

در این نگاه به نظر می‌رسد، رهیافت «عینیت- تعامل» را بر اساس دیدگاه آیت‌الله تقویت کرد: «آن چه مهم است و اسلام از آن چشم‌پوشی نمی‌تواند دو چیز دیگر است که در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها باید مسلمانان آن را رعایت نمایند: اول. تحقق شرایط در وجود حاکم اسلامی؛ دوم. پیاده‌کردن دستورات اسلامی در اجتماع و اجتناب از تطبیق احکام غیر اسلامی. بنابراین اسلام محتوی و قلب را مد نظر قرار می‌دهد نه شکل و قالب را...» (محسنی، ۱۳۷۱: ۴۶) پس در بسیاری از احکام ثابت عقلی و نقلی در عرصه‌ی سیاست در می‌یابیم که میان شریعت و سیاست عینیت و اشتراک وجود دارد.

از سوی دیگر، سیاست از اهداف و انگیزه‌ها، مقررات و تدبیرها و مهارت‌های ویژه برخوردار است، روش‌های مدرن را می‌طلبد که حداقل نمی‌توان از متن شریعت یا از اصول استنباطی آن به دست آورد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ممکن است میان «شریعت و سیاست» رابطه‌ی «عینیت- تعامل» باشد، در حالی که در مکاتب کمونیستی و لیبرالیستی هر کدام از شیوه‌های حکومت‌داری مدرن استفاده می‌کنند؟ در پاسخ در گام نخست می‌توان گفت که بسیاری احکام و قوانین ماهوی سیاسی و شرعی در دین اسلام یکی است؛ در گام دوم، میان «حکومت اسلامی و حکومت دموکراسی» یا سایر روش‌های حکومت‌داری تضاد و تمایز نیست، بلکه رابطه‌ی تعامل است: «حکومت‌های امروزی دارای کیفیاتی مختلفی می‌باشند: (۱) سلطنت استبدادی؛ (۲) سلطنت مشروطه؛ (۳) جمهوری که تنها رئیس‌جمهور دارد؛ (۴) جمهوری که رئیس‌جمهور و رئیس‌وزرا دارد، ولی هر دو اختیاراتی دارند؛ (۵) رئیس‌جمهوری که رئیس‌وزراء دارد، ولی اختیارات از صدر اعظم است و دیگری جنبه‌ی تشریفاتی دارد؛ (۶) جمهوری که قدرت عمده‌ی کشور به دست کادر مرکزی حزب است... در تاریخ اسلام مسلمانان نیز حکومت‌های گوناگونی داشته‌اند... بعید نیست که ادعا شود در اسلام کیفیتی خاص برای حکومت در نظر گرفته نشده است که بر مسلمانان تحفظ بر آن لازم باشد، بلکه این کار به خود مسلمانان واگذار

شده است تا مطابق تحولات و نیازمندی‌ها حکومت را به وجود بیاورد چه به نام امامت و چه به نام خلافت و چه به نام ولایت فقیه و چه به نام سلطنت غیر موروثی و به چه به نام جمهوری و غیرذالک و این‌گونه قالب‌بندی‌ها در اسلام موضوعیت ندارد». (همان: ۴۴)

بنابراین اسلام به قلب توجه دارد نه به شکل حکومت‌داری، گرچند حکومت‌داری استبدادی و سلطنت از دید اسلام زیاد قابل قبول نیست، اما در «کتاب و سنت» دلیل معتبری سراغ نداریم که اسلام طرز مخصوصی از حکومت را معین نموده باشد؛ بنابراین مسلمانان در انتخاب کیفیت آن اختیار کامل دارند و شاید در آینده انواع حکومت‌های دیگری بیایند و مسلمان‌ها می‌توانند هرکدام که اصلح باشد آن را انتخاب نمایند.

بنابراین در احکام مشترک، چون سیاست و شریعت از قوانین واحد، روح یگانه، هدف مشترک و برنامه‌های یکسان برخوردارند، طبعاً عینیت برقرار خواهد بود، اما از سوی دیگر روش‌های مدرن و تجربه‌های نوین حکومت‌داری و سیاست، در خدمت اهداف شریعت، سعادت جامعه، برپایی عدالت، رفع نیازمندی‌های اجتماعی خواهد بود، از آن طرف، برنامه‌های عبادی و فردی، موجب عدالت درونی، آزادی درونی، تقوی که ضمانت اجرایی درونی قوانین در جامعه، تکامل افراد و تربیت کارگزاران متعهد و با نشاط و باعث امیدبخشی و آرامش فردی و اجتماعی می‌شود. پس شریعت با سیاست در این موارد با هم تعامل دارند.

#### ۴، ۵. رهیافت «غایی- ابزاری»

در این نگاه به نظر می‌رسد که آیت‌الله محسنی بین سیاست و شریعت، رهیافت «غایی- ابزاری» را پذیرفته چنان که از ظاهر عباراتش و تفاوت‌هایی که بین آن‌ها گذاشته نیز پیداست. همان‌گونه که در بحث‌های پیشین گفته آمد که علی‌رغم میل صوفی مسلکان به خوبی توانسته دنیا و آخرت، معقول و محسوس جمع کند؛ و هرکدام از این دو نشئه را مربوط به نوع حیات آدمی می‌داند که هرکدام در مرتبه‌ی خود از اهمیت ویژه برخوردارند، لذا در عین حال که حیات اخروی انسان را مهم‌تر می‌داند، حیات دنیایی را نیز ضروری دانسته است.

در بحث تشکیل حکومت در جوامع انسانی بیان گردید که یک امر ضروری و بدیهی است که تمام آدمیان آن را درک می‌کنند و از باب تشبیه باید گفت که آدمیان بدون اجتماع

و تعاون هم‌دیگر قادر به ادامه‌ی حیات نیست و زندگی اجتماعی بدون قانون میسر نیست و انفاذ قانون نیز بدون قوه‌ی مجریه، مقننه و قضائیه ناممکن است. اصولی که باید در حکومت اسلامی رعایت شود در مباحث پیشین بیان گردید که روح قانون را تشکیل می‌دهد و فلسفه‌ی خلقت، بعثت پیامبران، فلسفه‌ی تشکیل حکومت اسلامی این پیام بنیادین را می‌رساند که حکومت و سیاست در خدمت دیانت، کمال، تربیت، معرفت و فضیلت آدمیان می‌باشد. قسمت عمده‌ی قوانین را خداوند تشریح نموده و هیچ‌کسی توانایی نسخ و یا تعدیل آن را ندارد و مردم باید از آن پیروی کنند، اما در جزئیات زندگانی، مردم یا نمایندگان آنان می‌توانند قوانینی را که مخالف دستورات اسلامی نباشد وضع کنند. اکنون پرسش این جاست که ماهیت و حقیقت دموکراسی یا سایر شیوه‌های حکومت و سیاست، وضع، تدوین و تصویب قوانین برای مردم و یا نمایندگان آن باشد یا این‌که مردم به آن قانون راضی باشند و از صمیم قلب آن را پذیرا باشند؟ به نظر می‌رسد که قوام دموکراسی به تدوین قانون توسط مردم است، نه به تصدیق قلبی. درحالی‌که روح قوانین الهی به تصدیق قلبی مردم و باورهای اعتقادی آنان وابسته است. قوانین موضوعه‌ی بشری توسط عده‌ای خاصی تدوین و توسط نمایندگان مردم تصویب می‌گردد و به همین دلیل مورد پذیرش مردم نیز قرار می‌گیرد. (محسنی، ۱۳۷۱: ۷۸)

بنابراین دموکراسی و مردم‌سالاری در اسلام پذیرفته شده است، زیرا مردم مسلمان، پیش از تشکیل حکومت، قوانین اسلام را با جان و دل پذیرفته‌اند. پس قوانین، اصول، تکنیک‌ها و شیوه‌های سیاست و حکومت‌داری از هر نوع که باشند، مشروط بر آن مخالف روح قوانین اسلامی نباشد، ابزار و وسیله‌ی رسیدن به کمال انسانی و سعادت ابدی و تطبیق قوانین الهی است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با تحلیل و کاویدن عبارات حضرت آیت‌الله محسنی درباره‌ی سیاست و رابطه‌ی «سیاست و شریعت» و با ارزیابی و تحلیل مبانی نظری سیاسی ایشان می‌توان از میان شش رهیافت پنج رهیافت را با اندکی قبض و بسط در اندیشه‌ی ایشان یافت. به عبارتی دیگر با توجه به مبانی نظری «شریعت و سیاست» و با توجه به این‌که قوانین اساسی و مهم سیاست را شریعت تشکیل می‌دهد و گوهر سیاست شریعت می‌باشد رابطه‌ی «عینیت -

وحدت» را نمی‌توان نادیده انگاشت. هم‌چنین براساس تحلیل رهیافت دوم که رابطه‌ی شریعت و سیاست را به گونه‌ی «عموم و خصوص من وجه» به تصویر می‌کشد با این تفاوت که در موارد اختلافی نه تنها بین آن‌ها تضاد برقرار است، بلکه تعامل برقرار می‌باشد، به ویژه آن‌که منظور از سیاست «متعارفه یا الهی» باشد؛ بدین روی، از تعامل میان موارد افتراق، رابطه‌ی «عینیت - تعامل» را می‌توان تقویت کرد. اما به نظر می‌رسد: نقش رهیافت «غایی - ابزاری» مشروط بر آن‌که سیاست را تدبیر امور مردم با رویکرد مردم‌سالاری در نظر بگیریم، نمی‌توان نادیده گرفت. به هر حال تمام فرضیه‌ها به گونه‌ای موافق است، اما بستگی به این دارد که سیاست را به کدام معنا، در نظر می‌گیرید.

### فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن المنظور، محمد (۲۰۰۴)، لسان العرب، ج ۱۵، بیروت: انتشارات دارالصادر.
۲. اشکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴)، فلسفه سیاسی ابن سینا، قم: انتشارات عقل سرخ.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۸)، الشفاء، قم: انتشارات ذوی القربی.
۴. احمدی، عید محمد (۱۳۹۰)، کرامت انسانی و مجازلت های بدنی از منظر اسلام و حقوق بشر غربی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.
۵. الیاسی، محمد قاسم (۱۳۹۴)، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در قانون اساسی افغانستان، کابل: انتشارات خاتم النبیین صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، مبانی نظری حکمت سیاسی متعالیه، کابل: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷)، فلسفه سیاسی متعالیه، کابل: انتشارات واژه.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹)، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، کابل، انتشارات عرفان.
۹. توکلی، عبدالله (۱۳۸۳)، اصول و مبانی مدیریت، قم: انتشارات زمزم هدایت.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳)، شریعت در آینه معرفت، قم: انتشارات فرهنگی رجا.
۱۱. حسنی، ابوالحسن (۱۳۹۰)، حکمت سیاسی متعالیه، بی‌جا: انتشارات اندیشه اسلامی.
۱۲. دارابکلایی، اسماعیل (۱۳۸۰)، نگرشی بر فلسفه سیاسی اسلام، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۳. رحیمی نژاد، اسماعیل (۱۳۸۷)، کرامت انسانی در حقوق کیفری، تهران: انتشارات میزان.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۴۱۷)، الالهیات، قم: انتشارات مؤسسه الامام الصادق.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۰۲)، المیزان، ج ۵ و ۶، بیروت: انتشارات مؤسسه الأعلمی

للمطبوعات.

۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷)، المیزان، ج ۱۸، بیروت، انتشارات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۷. غزنوی، جوادی (۱۳۸۷)، اندیشه های کلامی، فقهی و سیاسی آیت الله محسنی، قم: انتشارات وحدت بخش.
۱۸. فارابی، ابی نصر (۱۹۹۶)، السياسة المدینة، بیروت: انتشارات دارو مكتبة الهلال.
۱۹. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، ج ۶، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۱)، تفسیر نمونه، ج ۴، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. \_\_\_\_\_
۲۲. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (۱۳۸۷)، حدود الشریعه، ج ۱، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، مباحث علمی، ج ۲، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، تقریب المذاهب از نظرتا عمل، قم: انتشارات ادیان.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲)، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، کابل: انتشارات بخش تحقیقات حوزه ی علمیه ی ام المومنین خدیجه کبری علیها السلام.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی افغانستان، بی جا: انتشارات شعبه فرهنگی.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، فواید دمشقیه، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، بحوث علم الرجال، قم: مرکز المصطفی صلی الله علیه و آله العالمی للترجمة و النشر.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، صراط الحق فی معارف الاسلامیه و الاصول الاعتقادیه، ج ۲، قم: انتشارات ذوی القربی.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹)، متافیزیک از نظر ریالیزم یا معارف اسلامی از نگاه علم و فلسفه، کابل: انتشارات بخش تحقیقات حوزه ی علمیه ی ام المومنین خدیجه کبری علیها السلام.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، زن در شریعت اسلامی، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۳۲. وزارت الأوقاف وشئون الاسلامیه (۱۳۸۳)، الموسوعة الفقهیه، ج ۲۶، بی جا: انتشارات وزارت الأوقاف وشئون الاسلامیه.

## شاخصه‌های حکومت اسلامی

### از دیدگاه آیت‌الله العظمی محسنی مازنی

حجت الاسلام محمد علی فاضلی

#### چکیده

جامعه‌ی انسانی و افراد بشر نیاز به برقراری امنیت، هدایت و مدیریت دارند، تا بدین ترتیب مجموعه‌ای از افراد بشر به کمال انسانی رسیده و به اهداف معینی دست پیدا کنند. نیاز به حاکم قدرتمند، لایق و حکیم امری روشن است؛ در ارتباط به این‌که چه کسی صلاحیت حاکمیت و زمام‌داری جامعه را به عهده دارد، نظریات مختلفی وجود دارد. محور نوشتار حاضر به این امر می‌پردازد که: حق حاکمیت و رهبری امت را اسلام شناس عادل بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و بعد از ائمه‌ی معصومین علیهم السلام در زمان غیبت و شرایط فعلی بر عهده خواهد داشت. پس از تشریح دو واژه‌ی حکومت و مشروعیت در قسمت‌های آغازین این مقاله، به بررسی شاخصه‌های حکومت اسلامی از دیدگاه آیت‌الله محسنی مازنی رحمته الله علیه پرداخته‌ایم، در این نوشتار تا اندازه‌ی توان به فرایند شکل‌گیری حکومت دینی، منبع مشروعیت آن، شرایط و اوصاف حاکم اسلامی، اهمیت و ضرورت حکومت دینی و در نهایت به بررسی اهداف حکومت دینی اشاره شده است.

واژگان کلیدی: شاخصه، آیت‌الله محسنی، مشروعیت، حاکمیت دینی، عدالت، حق، صلاحیت.

#### مقدمه

بررسی دیدگاه‌ها و اندیشه‌های بسیاری از بزرگان و پیشتاژان ما از امور شایسته‌ای است که نیکو است به آن اهتمام ورزیده شود. متأسفانه امروزه همت صاحبان اندیشه، مصروف

فهم و طرح اندیشه‌های دانشمندان غربی می‌شود؛ طرح اندیشه‌های غربی با پرستیژ روشن‌فکری‌ای به همراه دارد، که موجب مظلومیت دانشمندان شرقی و به خصوص اندیشمندان اسلامی می‌شود، زیرا که اندیشه‌های ژرف و والای آنان را به انزوا می‌کشاند و حتی چه بسا مطرح کردن افکار و اندیشه‌های عالمان و دانشمندان اسلامی، عقب ماندگی و واپس‌گرایی تلقی شود.

در این میان عالمان و دانشمندان افغانستان مظلومیت مضاعف دارند که حتی از طرف عده‌ای از اهل فرهنگ و دانش افغانستانی مورد بی‌مهری و کم‌توجهی قرار می‌گیرند. یکی از این اندیشمندان که طعم رنج بی‌مهری را چشیده، آکادمیسین کشور و فقیه فقید حضرت آیت الله العظمی محسنی (قدس سره شریف) می‌باشد، که ایشان هم در زمان حیات‌شان از سوی عده‌ای مورد بی‌مهری و کم‌توجهی قرار گرفته است و همین‌طور بعد از حیات‌شان نیز اندیشه‌های بلندشان طرح نمی‌شود؛ در حالی که دیدگاه‌های فقهی، اصولی، کلامی و رجالی ایشان بدیع، قوی و کم‌نظیر است.

متأسفانه تا کنون کارچندانی در ارتباط با طرح، تحقیق و معرفی نظریات اصولی، فقهی، رجالی و کلامی حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته در عرصه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، حقوقی، سیاسی و... صورت نگرفته است و این وظیفه هنوز مغفول مانده؛ که امید می‌رود مورد توجه قرار گیرد. آن چه مربوط به این نوشتار است، طرح گوشه‌ای از نظریات و اجتهادات عمیق، ابتکاری، روشن و بی‌مانند ایشان در زمینه‌ی فقه سیاسی و به خصوص بحث‌های مربوط به سیاست و حکومت است.

در این ارتباط، تمرکز اصلی نوشتار حاضر پرداختن به این سوال است که: با توجه به مبانی فقهی اسلام، از نظر آیت الله العظمی محسنی رحمته چه نوع حکومتی را می‌توان حکومت اسلامی نامید؟ نقطه‌ی اساسی و مهم در پرسش، دست‌یابی به حکومت مشروع است. طبعاً برای رسیدن به جواب این سوال، توجه به مبانی یا مشروعیت حکومت حاکم، انواع حکومت، ویژگی‌های حکومت، شرایط فقهی حاکم مشروع، اهداف و وظایف آن نیز ضرورت می‌یابد. از آن جهت که سوالات فرعی این نوشتار نیز می‌تواند حول این محورها طرح شود، در این راستا به معرفی گرفتن متون علمی‌شان در خصوص این موضوع مناسب‌ترین روش برای رسیدن به جواب این سوال خواهد بود.



## ۱. تعریف حکومت

تعریف آیت‌الله محسنی از حکومت دینی چنین است: «حکومت دینی آن است که که مسئولین رده بالای آن، مؤمنین متدین بوده و قوانین متنوع اساسی را مطابق احکام و جهان بینی دینی به رسمیت رسانیده و به آن عمل نمایند و در یک جمله: هیچ قانونی از قوانین آن مخالف دین نباشد و در عمل، از آن تخلف صورت نگیرد». (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۵)

در این تعریف چند محور، مهم تلقی شده است که به نظر می‌رسد برای فهم برخی خوانندگان عزیز مورد ارزیابی و توضیح قرار گیرد:

۱،۱. حکومت دینی؛ در حکومت دینی مسئولین رده بالای آن (مانند: وزیران، رئیس‌های مستقل، اعضای شورای عالی قضاء، قاضیان و جمع زیادی از نمایندگان مجلس)، باید مؤمن و پای‌بندی به دین و مسایل دینی داشته باشند، تا دیگران زبردستان آنان از عمل‌کرد و رفتار آنان الگوبگیرند و این بهترین ضمانت اجراء در حکومت‌های دینی است. چنان‌که آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در مسئله‌ی دیگری از «توضیح المسایل سیاسی» خود برای مسؤلین بلند پایه، اوصافی را بیان می‌دارد:

مسلمان و متدین باشند؛ تا حدودی به اسلام آشنا و عملاً به آن ملتزم و با تقوا باشند؛ تا حدودی استعداد او در احاطه‌ی او به عمل محرز باشد و به وظایف خود نیز احاطه‌ی مناسبی داشته باشند؛ قدرت در انجام دادن کار، امانت داری، به وظایف خود پایبندی داشته تا این‌که موجب ناراحتی مراجعین نگردد؛ مردم کشور نسبت به زمام‌داری و حکومت‌داری او راضی باشند که احراز چنین شرط به سیستم ریاستی بهتر صورت می‌پذیرد. (همان: ۱۶)

۲،۱. رسمیت قانون‌ها؛ در حکومت دینی که ماهیت اصلی آن فقهی بوده، از وظایف مهم حکومت دینی آن است که قانون‌های متنوع و قانون اساسی را مطابق احکام و جهان بینی دینی به رسمیت برساند، مراد از به رسمیت رسانیدن قانون آن است که در تمام عمل‌کردهای حکومت، قوانینی عملی شود که بازتاب‌دهنده‌ی فقه اسلامی باشد، نه این‌که فقط احکام در مرحله‌ی صفحه‌ی کاغذ باقی بماند و از عمل کردن به آن خبری نباشد.

## ۲. فرایند شکل‌گیری حکومت دینی

یکی از مسایل کلیدی و قابل بحث در اندیشه‌ی سیاسی آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله روند شکل‌گیری حکومت اسلامی است. دین اسلام یک نظام اعتقادی، حقوقی، اخلاقی و تکاملی همه جانبه است و پیاده‌کردن چنین نظامی بدون حکومت صالح و تابع دستورات الهی میسر نیست. ایشان به عنوان یکی از متفکران جهان اسلام برای ریشه‌یابی فرایند حکومت اسلامی به تاریخ صدر اسلام استناد نموده چنین می‌نویسد:

«اداره‌ی امور در زمان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مختص به حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است، البته این واضح است که خود حضرت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به عنوان حاکم اسلامی در تمام سرزمین‌های اسلامی رسیدگی نمی‌توانند و به ناچار به توظیف دیگران می‌پردازند و همین است معنای حکومت اسلامی و اطلاق اولی‌الامر. همان‌گونه که فرماندگان زمان رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را شامل می‌شود، مسئولین حکومت‌های اسلامی را که توسط زمام‌دار و یا حاکم جامع‌الشرایط شرعی تعیین می‌شوند، نیز شامل می‌شود و خود حاکم را نیز در بر می‌گیرد. احادیثی از طریق شیعه که اولی‌الامر را به امامان معصوم علیهم‌السلام، تفسیر کرده است، بر بیان فرد اکمل حمل می‌شود نه این‌که بر انحصار مفهومی باشد. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱، ۴۲)

البته باید گفت که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را مسلمانان انتخاب نکرد بودند، بلکه آن حضرت را خداوند تعالی از میان بندگان خود به عنوان فرد اکمل، برای ادای وظیفه‌ی رسالت انتخاب نموده و کار مهم حکومت را هم به او تفویض فرمودند.

## ۳. ضرورت حکومت

فقه غنی اسلامی، فقهی پویا و متحرک است، به زمان و مکان خاص محدود نیست، همچنین به مردمی خاص اختصاص ندارد، بلکه می‌تواند در همه‌ی زمینه‌ها مانند: اخلاق، احکام اجتماعی و سیاسی، اقتصاد، حکومت و... برای رفع نیازمندی‌های بشر راه‌کارهایی را ارائه دهد. حال در زمینه‌ی حکومت‌داری نیز پاسخ‌گوی نیازمندی‌های انسان در تمام اعصار و آژمنه بوده است. اگر کسی بگوید که فقه اسلامی در تشخیص زوایای حکومت‌داری خوب ضعیف و ناتوان است، باید گفت: چنین طرز تفکر جفای به فقه و رفتار نابخردانه است و حکایت از عدم آگاهی او دارد.

بنابراین ضرورت حکومت در یک جامعه برای تأمین امنیت و حفظ مال، جان و برای

جلوگیری از سرقت، تجاوز به عنف و ده‌ها ناگواری‌های دیگر که امروزه ما در جامعه‌ی خود عیناً مشاهده می‌نماییم، ضروری می‌باشد و این ناگواری‌ها را مردم یا حساً چشیده‌اند و یا این‌که در جوامع دیگر می‌بینند و کسی ضرورت آن را نادیده نمی‌گیرد.

همین‌طور در مورد ضرورت حکومت در جامعه، آیت‌الله العظمی محسنی، آکادمیسین کشور چنین فرمایش دارد: «عقل» انسانی و هم «تجربه»ی انسانی نشان داده که با ملاحظه‌ی اخلاق اکثر افراد، اقامه‌ی حکومت حتی توسط افراد نالایق لازم است، زیرا در جامعه‌ای که قانونی وجود نداشته باشد و ضمانت اجرایی نیز حاکم نباشد، روزانه ده‌ها قتل، غارت، سرقت، غصب اموال، تجاوز به عنف و ده‌ها ظلم و ستم‌گری رخ می‌دهد، ولی اگر افراد لایق و شایسته در اداره‌ی حکومت قرار بگیرد که چه بهتر و به مراتب جلوی چنین مظالمی گرفته خواهد شد. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱، ۴۰)

معلوم است در جامعه‌ای که حکومتی وجود نداشته باشد و قانونی حاکم نباشد (ولو این‌که به صورت ضعیف به آن عمل شود و اداره‌کنندگان آن حکومت، افراد ناتوان باشند که اگر به همین مقدار هم نباشد، چنین جامعه‌ای به بی‌نظمی گرفتار می‌شود)، مردم در چنین جامعه‌ای شاهد قتل و خون‌ریزی، چپاول و غارت‌گری‌ای به مراتب بیشتر از زمان حاضر (همانند آن‌چه در افغانستان داریم) خواهند بود. بنابراین مصالح عمومی ایجاب می‌کند که برای حفظ امنیت جامعه، ولو به صورت نسبی مردم به یک حکومت تن بدهند. اگر به حکومت خوبی دست پیدا نکردیم، باز هم حکومتی که توسط افراد ضعیف و ناتوان و یا نالایق اداره شود، به مراتب از نبود آن بهتر است. آیت‌الله العظمی محسنی (قدس سره شریف) در این رابطه مطلبی را از نهج البلاغه نقل می‌کند: «از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که مردم ناچارند حکومتی داشته باشند؛ چه فاجر باشد و چه صالح». (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۱) هرچند آن‌چه مسلم است این امر است که پیامد ناگواری فقدان حکومت به مراتب از پیامد و آثار منفی حکومت حاکمان فاجر ضررآورتر است. (همان)

ضرورت حکومت اسلامی در بین مسلمانان از آیات قرآن مجید و هم از احادیث وارده استفاده می‌شود، چنان‌که قرآن مجید می‌فرماید: «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»<sup>۱</sup>. مفسرین، اطاعت را به پیروی از حاکم اسلامی که همان پیامبر صلی الله علیه و آله و جانشینان

معصوم‌شان هستند و در ادامه‌ی آنان افراد صالح و شایسته را به عنوان «حاکم اسلامی» تفسیر می‌کنند. شاید کسی بگوید که این آیه فقط حکومت زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و جانشینان معصوم او را شامل می‌شود، در پاسخ می‌گوییم: در زمان خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تمام سرزمین‌های اسلامی را خود ایشان اداره نمی‌کرد، بلکه افرادی بودند که به نمایندگی از حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله مردم را در سرزمین‌های مختلف اسلامی اداره می‌کردند. در قرآن جمله‌ی «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول...» مکرر بیان شده است. هم چنین حدیث: «النبیّ اولى بالمؤمنین من انفسهم...» پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سزاوارتر به مؤمنان از خودشان است، و دیگر احادیث مرتبط در منابع روایی، بر ضرورت حکومت دلالت دارد.

اما احادیثی که در مورد اطاعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و پیروی از جانشینان آن حضرت نقل شده است، مواردی زیادی می‌باشد که اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله و جانشینان او را واجب و لازم می‌داند، مانند: حدیث منزلت و حدیث متواتر که در غدیر خم از زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «من كنت مولاة فهذا علی مولاة». باید گفت که در نظر شیعه اطاعت از اوصیای حضرت رسول صلی الله علیه و آله ثابت است. اما اهل سنت نیز در وجوب اطاعت از خلفای راشدین متفق القول هستند. چنان‌که حضرت علامه محسنی رحمته الله در اثر دیگر خود به این موضوع اشاره می‌نماید: «جانشینی حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که اهل سنت آن را خلفای چهارگانه دانسته و شیعه، جانشینی را به ائمه‌ی معصومین دوازده‌گانه علیهم السلام که از عترت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هستند، مخصوص می‌دانند». (محسنی، ۱۳۸۲: ۱۴)

با مراجعه به کتاب و سنت، بحث از ضرورت حکومت در اجتماع، ضرورت حاکم اسلامی در بین مسلمان‌ها، لزوم حکومت در منابع اسلامی بیان شده است که ذکر دلایل بیشتر از آیات قرآن و یا احادیث موجب طولانی شدن نوشتار حاضر خواهد شد.

#### ۴. حکومت در اسلام

جهان امروز شاهد انواع حکومت می‌باشد. بسیاری از مردم خواسته و ناخواسته در پیروی از چنین حکومت‌هایی ملزم هستند و حاکمان‌شان بر اساس قوانین وضعی و پوشالی، خودشان را قانونی دانسته و تحت عنوان گمراه‌کننده‌ی (دموکراسی) میلیون‌ها انسان را بدبخت نمودند. اشاره به پیامد چنین حکومت‌هایی از حوصله‌ی نوشتار حاضر بیرون است؛ حکومت مبنی بر لیبرالیسم که مخالف عقل و مخالف تجربه‌ی قطعی انسانی

می‌باشد و پیروی از آن به افراط و تفریط منجر شده که ده‌ها بلای مشهود را به بار آورده است؛ گرفتار نمودن میلیون‌ها انسان به مرض ایدز، ابتلای صدها هزار زن به سرطان رحم، اختصاص سه یکم درآمد کشورهای بزرگ به نوشیدن شراب، فروش اسلحه، تجارت زنان و به راه انداختن جنگ‌های مهلک اول و دوم جهانی را می‌توان از پیامدهای ناگوار لیبرالیسم برشمرد. ناسیونالیسم نیز که موجب استثمار و استعمار ملت‌های دیگر می‌شود در اسلام وجود ندارد، حتی دموکراسی (حکومت مردم بر مردم) که امروزه گوش و ذهن مردم را کور و کر نموده و یک شعار دروغین و درون خالی است در اسلام وجود ندارد، بلکه دموکراسی اسلامی بر اساس قواعد و اصول مشخص صورت می‌گیرد که از مجرای آن تشکیل حکومت اسلامی صورت انجام می‌پذیرد.

اصول کلی‌ای که در تشکیل «حکومت اسلامی» نقش دارد، از دیدگاه علامه حضرت آیت‌الله العظمی محسنی (قدس سره شریف) مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱، ۴. عدالت و رعایت حقوق؛ از نظر اسلام حکومت‌ها مأمور اجرای عدالت و مراعات نمودن حقوق مردم در داخل کشور هستند، بلکه باید حکومت را مأمور اجرای عدالت و رعایت حقوق مردم در بین همه‌ی انسان‌های کوهی زمین دانست. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره و همیشه قیام به عدالت کنید؛ برای خدا گواهی دهید»؛ «ما رسولان خود را با دلایل آشکار فرستادیم و با آنان کتاب و میزان» اصول عدالت اجتماعی را نازل کردیم تا مردم به قسط و عدل قیام کنند»، از آیه‌ی اخیر به دست می‌آید که علت ارسال رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی برپایه‌ی عدالت اجتماعی در بین همه‌ی مردم است. اصل مذکور، بزرگ‌ترین تفاوت بین فرهنگ مادی ناسیونالیسم و فرهنگ الهی را بیان می‌کند. این اصل ریشه‌ی استثمار و استثمار داخلی و خارجی را خشکانده و حقوق همه‌ی انسان‌ها را بیمه می‌کند.

۲، ۴. کلی و دایمی بودن قوانین الهی؛ خداوند ﷻ خالق همه‌ی انسان‌ها است و از وضع انسان‌ها به صورت کامل آگاه است و برای انسان‌ها قوانین کلی و دایمی را وضع نموده است؛ این قانون به ضرر هیچ کشور و ملت ضعیفی وضع نشده و نه در آن نقص قانونی وجود دارد. در حالی که در بسیاری از قوانین وضعی نواقصی دارد که ناشی از جهل،

غفلت و غرض ورزی غالب اعضای هر دو اطاق قوه ی مقننه - سنا و شورا- می باشد. قابل ذکر است که در موارد مباحثات، قوه ی مقننه (با وجود شرایطی که در آثار دیگر فقیه فقید بیان شده) می تواند قانون گذاری نماید.

۳، ۴. شرایط رئیس حکومت اسلامی؛ از نظر اسلام شرایط زمام دار و یا رئیس حکومت اسلامی مشخص است که در عنوان بعدی (شرایط فقهی حاکم مشروع) بیان خواهد شد.

۴، ۴. مشورت و بیعت؛ در ارتباط به مشورت، قرآن می فرماید: «و امرهم شوری بینهم»<sup>۱</sup>. موضوع ریاست جمهوری و انتخاب رئیس جمهور، خلیفه و امام در دو مرحله حل می گردد که شباهت به نظام پارلمانی دارد. برای فهم تفصیلی موضوع مذکور به دیگر آثار آیت الله محسنی رحمته الله علیه (توضیح المسائل سیاسی، مباحث علمی دینی و تصویب قانون اساسی و...) مراجعه نمایید.

۵، ۴. مسؤلیت نمایندگان و انتخاب رئیس حکومت؛ نمایندگان مسؤلیت دارند که از بین کاندیدان ریاست جمهوری به فردی که واجد شرایط است، رأی دهند که از این طریق رئیس حکومت انتخاب شده و ایفای وظیفه می نماید.

۶، ۴. وزیران و رئیسان مستقل حکومت اسلامی؛ وزیران جامع الشرایط توسط همین نمایندگان تشخیص داده شده و رئیس جمهور آنان را انتخاب می کنند. مسؤلین عالی رتبه ی قوه ی قضائیه در حکم وزیران می باشند. (محسنی، ۱۳۹۱: ۲۶۵ - ۲۶۸)

### ۵. اوصاف و شرایط فقهی حاکم اسلامی

هر جامعه ای که در آن تجمع انسانی ولو در کمترین مقیاس ها وجود داشته باشد، برای حفظ مصالح و امنیت مال، جان و ناموس آنان یک سری قواعد تعریف شده است؛ تا چه رسد به تجمعات بزرگی که در یک کشور زندگانی می کنند. حفظ امنیت از نظر اسلام در زمینه هایی چون مال، جان و ناموس و... بسیار اهمیت دارد و این آرزو برآورده نمی شود مگر از طریق حاکمان جامع الشرایط و زمام دارانی که برخوردار از اوصاف پسندیده باشند.

در این زمینه آیت الله العظمی محسنی آکادمسین کشور (رحمة الله علیه) برای زمام دار، حاکم و یا رئیس جمهور که از نظرایشان مراد از همه ی آنها یک شخص است، اوصاف فقهی بیان شده است:

۱، ۵. مسلمان متدین باشند.

۲، ۵. احاطه‌ی مناسب به وظایف خود داشته باشند، یا حداقل استعداد او در داشتن احاطه به عمل او محرز باشد.

۳، ۵. پایبندی به وظایف خود داشته باشند و کم‌کاری آنان موجب ناراحتی مراجعین نگردند.

۴، ۵. به معارف دینی، احکام شرعی و جهان بینی دینی علم و آگاهی خوبی داشته باشند، تا کج اندیشی و ندانم‌کاری‌های آنان (افراط و تفریط) به حکومت دینی آسیبی نرساند و در نتیجه موجب بدنامی دین نگردد.

۵، ۵. اوضاع اجتماعی کشور خود و سایر کشورها را به اندازه‌ی لازم بداند؛ از خطوط کلی سیاست جهان امروز آگاهی داشته باشد.

۶، ۵. دوران‌دیش، نترس و شجاع باشد (که از اوصاف خوب یک حاکم همین‌ها است) تا در برابر خطرات نه تسلیم شود و نه بی تفاوت باشد.

۷، ۵. از نظر جسمی، توانایی فکری مناسبی برای اداره‌ی کشور داشته و از تسلط داشتن بالای کارگزاران و کارمندان بلند پایه‌ی دولتی برخوردار باشد.

۸، ۵. عادل باشد؛ یعنی از ارتکاب گناهان و ترک واجبات به دور باشد و ایمان او مانع از خیانت و اختلاس و تقرر افراد فاسد و نادیده‌گرفتن شایسته سالاری و حقوق اصناف مختلف شهروندان باشد.

۹، ۵. سن او به حدی رسیده باشد که نیروهای بدنی و فکری او به مرتبه‌ی رشد کافی و یا لازم رسیده باشد که ظاهراً در چهل سالگی به این رشد می‌رسد. (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۸)

ممکن است کسی بگوید تشخیص اوصاف فوق در نامزدان ریاست جمهوری برای همه‌ی افراد یک کشور میسر نیست، مردم از چه راه به این اوصاف در نامزدان ریاست جمهوری آگاهی پیدا کنند؟ تا آنان را به عنوان حاکم خود انتخاب نمایند؟

این موضوع را نیز علامه محسنی رحمته‌الله در «توضیح المسائل سیاسی» در ضمن مسئله‌ی هشتم چنین بیان داشته است: «اوصاف فوق در نامزدان ریاست جمهوری باید توسط جماعتی از اهل حلّ و عقد از علمای جید کشور و رئیس قوه‌ی قضائیه و رئیس مجلس نمایندگان و غیره احراز گردد». (همان: ۱۹) برای تفصیل بحث مذکور، به همین رساله و مسئله‌ی نهم و دهم آن مراجعه شود.

## ۶. ویژگی های حکومت و وظایف آن

از ویژگی های حکومت اسلامی آن است که شریعت اسلامی در سایه ی آن تطبیق شود. در این زمینه اگر به آیات قرآن مراجعه نماییم که دستورات صریح برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله داده شده است، می دانیم که در حکومت اسلامی چه ویژگی و وظایفی را متذکر شده است. آیاتی وجود دارد که شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مورد خطاب قرار داده است و وظیفه ی پیامبر صلی الله علیه و آله را به عنوان حاکم اسلامی، نوع ارتباطات آن حضرت با مردم، ایستادگی در برابر هوس های آنان و ده ها دستورات الهی که همه ی آن برای تطبیق احکام شرعی، برای جلوگیری از استعمار و استثمار بین ملت ها و همین طور جلوگیری از خون ریزی ها، تجاوزها و ده ها جور و ستم دیگری که امروزه در سطح بین المللی وجود دارد، نیز به چشم می خورد. این است عدالت الهی که باید توسط حکومت اسلامی در جامعه تطبیق شود. حکومتی که این ویژگی ها را نداشته باشد، معلوم است که در آن حکومت مردم گرفتار شهوت ها و هوس های حیوانی شده و مردم آن از رشد فکری، عقلانی و روحانی باز می ماند، که فراهم نمودن چنین زمینه از ویژگی حکومت حاکمان شایسته و بلکه از وظایف آن است. قرآن کریم در این رابطه آیاتی دارد که به خوبی وظایف حاکم و حکومت اسلامی را بیان می دارد: «خدایی که کتاب را به حق و میزان (اصول عدالت اجتماعی) نازل فرموده است»؛<sup>۱</sup> «خدایی که رسول خود را به هدایت و دین حق فرستاده است»؛<sup>۲</sup> دین اسلام حق است، اگر کلمه ی حق را با تمام مباحث آن که در تفاسیر آمده، مورد بررسی قرار دهیم، دامنه ی بحث گسترده می شود، ولی باید به طور خلاصه گفت: «حق» و در کنار آن «میزان» شامل اصول کلی عدالت اجتماعی می شود. در آیه ی دیگری قرآن می فرماید: «اگر حق از هوس های آنان پیروی کند، آسمان ها و زمین و کسانی که در آن ها است، فاسد می شود»؛<sup>۳</sup> «پیروی از هوس های آنان از حقی که برای تو (از جانب خداوند) آمده نکنی».<sup>۴</sup> می بینیم که مکرراً به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داده شده است که از هوس های مردم پیروی نکند که از ستم گران می شود و ولایت خدایی را نخواهد داشت. دستورات قرآن به صورت کلی است،

۱. الشوری: ۱۷.

۲. الفتح: ۲۸.

۳. المومنون: ۷۱.

۴. المائده: ۴۸.



لذا حکومت اسلامی موظف است در مقابل مسلمان و کافر، به حق عمل کند و از عدالت اجتماعی نگذرد و به سوی باطل نرود. در سوره الرحمن در آیات (۸، ۷ و ۹) پی هم کلمه‌ی «المیزان» آمده که سه بار تکرار شده و یک مرتبه کلمه‌ی (قسط) آمده که آن نیز به معنای عدالت است، یعنی در مجموع چهار بار تکرار آن در همین سه آیه، اهمیت مسئله‌ی عدالت اجتماعی را در جامعه بیان می‌دارد که برای حکومت‌ها خطاب آن شدیدتر است. پس برقراری عدالت در تمام زمینه‌ها، خدمات اقتصادی، صحتی، عمران و آبادی، امنیت، ترویج فرهنگ اسلامی و... از وظایف و ویژگی‌های حکومتی است که مورد نظر اسلام می‌باشد. آیاتی دیگری نیز وجود دارد که بیان‌گر وظایف و مسئولیت‌ها در سطح فردی و عمومی است. احادیثی وجود دارد که از زبان حضرت علی علیه السلام در رابطه با عدالت، مسئولیت‌ها، تقسیم بیت‌المال، امنیت، اسراف نکردن، جلوگیری از ول‌خرجی‌های مسئولین اداری و ده‌ها عناوین که برای تطبیق عدالت اجتماعی به عنوان حاکم اسلامی وجود دارد، نقل شده است. دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی محسنی آکادمیسین کشور رحمته الله به صورت کلی و خلاصه در این زمینه چنین است: «به هر حال وظیفه‌ی مردم در مقابل دولت منتخب و وظیفه‌ی حکومت در مقابل ملت به مقداری است که در موقع رأی‌دهی بین طرفین معین شده است و این قرار داد مانند سایر قراردادهای سیاسی و اجتماعی بر طرفین الزام‌آور است. طبعاً مرجعی که حدود الزامات دولت و ملت را مشخص و معین می‌کند، «قانون اساسی» است که توسط نمایندگان مردم تعیین شده است و رئیس کشور موقع کاندیدا شدن آن را می‌پذیرد. گاهی می‌شود که رئیس دولت در موقع رأی‌گیری از مردم، وعده‌های دیگری هم به مردم می‌دهد که مردم با اعتماد بر همان وعده‌ها به او رأی می‌دهند. عمل به آن مواعید بر رئیس جمهور، واجب می‌شود و چنان‌چه رئیس دولت عمداً به آن وعده‌ها و مطلق وظایف خود عمل نکند، خود به خود از مقام ریاست منعزل می‌شود و دیگر دستورات او لازم‌العمل نیست و بر او جایز نیست که در حقوق عامه تصرف کند. به هر حال بر حاکم اسلامی واجب است که در فرض قدرت برای حفظ و تقویت مبانی اسلامی تلاش کند، ولو در قانون اساسی ذکر نشده باشد. وجوب این تلاش نه از باب لزوم عمل به قرارداد است، بلکه از باب الزام الهی است مانند: لزوم نماز، روزه، زکات، حج و امثال این‌ها. در این‌که اخلال و کوتاهی در این مورد، موجب برکناری یا مجوز عزل او

می شود یانه؟ باید به این مطلب توجه کرد که تقصیر در این مورد آیا به یکی از شرایط ولی امر و حاکم اسلامی ضرر می رساند یانه؟ شق اول متعین است؛ زیرا عدالت او از بین می رود، لذا از مقامش منعزل می شود». (محسنی، ۱۳۸۷: ۶۶، ۶۷)

این کلیات از دیدگاه علامه محسنی رحمته الله علیه از جمله ی وظایف حکومت بود که مختصراً بیان شد. ذکر تفصیلی موارد مذکور در تالیفات معظم له ذکر شده است.

### ۷. منبع مشروعیت حکومت دینی

وقتی پرسش از چرایی الزام و التزام سیاسی صورت می گیرد، همان پرسش از مشروعیت است که هر نوع پاسخ به آن، علاوه بر تبیین حقانیت و توجیه سلطه ی حاکمان، متضمن ازایه ی روش اجتماعی جهت گزینش و تعیین آنان می باشد.

هرگاه این پاسخ بتواند قدرت را توجیه نموده و از اعمال آن دفاع نماید هرگونه دخل و تصرف اجتماعی دولت در قالب «سلطه ی مشروع» تحلیل می گردد. سوال از مشروعیت، پاسخ های متفاوتی را برمی تابد و این پاسخ ها البته باید به گونه ای باشد که مردم به عنوان رکن اصلی قدرت سیاسی که با پذیرش و قبول آنان، سلطه ی مشروع عینیت می یابد را قانع نموده و اعمال قدرت را از سوی حاکمان نزد آنان دفاع پذیر نماید.

به گفته ی برخی نویسندگان، سوال از مشروعیت و چرایی قدرت سیاسی، در واقع سوال از «حق» است، چه کسی به فرد یا مجموعه ای، حق تصرف و تأثیر در رفتار اجتماعی دیگران را داده است؟ چگونه است که دیگران، برای آنان چنین حقی را قایل اند؟ در پاسخ، حق را برای هر کسی که دانستیم، او مرکز اصلی قدرت است و ساختار آن نیز بر همان اساس شکل می گیرد. (حسینی، ۱۳۷۹: ۹۱)

آیت الله العظمی محسنی در رابطه به منبع مشروعیت حکومت دینی می نویسد:

«حکم و فرمان به دوگونه است: یکی «تکوینی» که به معنای ایجاد و تصرف در عالم کاینات است. تعدادی از آیات قرآن کریم که در بردارنده ی کلمه ی حکم است، ناظر به همین معنی است که به طور نمونه به این آیه توجه شود: «وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»؛<sup>۱</sup> من هیچ گونه شما را از جانب خداوند بی نیاز نمی توانم و حکمی نیست مگر برای خدا (و کارها به دست اوست). آیاتی دیگری نیز در این رابطه وجود دارد مانند

۱. یوسف: ۶۷.

آیه‌ی پنجاه و هفتم از سوره‌ی انعام. دیگری حکم «تشریحی» است که مراد، جعل قانون است و پاره‌ای از آیات به این معنی دلالت دارد، مانند: «إِنَّ الْحَكْمَ لِلَّهِ أَمْرًا لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...». شاید گاهی هردو معنی از کلمه‌ی «حکم» قصد شده باشد مانند: «لَهُ الْحَكْمُ...» یعنی حکم و فرمان برای خداوند ﷻ است. قرآن مجید هردو گونه حکم را مخصوص به خداوند می‌داند و این معنی از حصری که در سه آیه‌ی گذشته وجود دارد به روشنی استفاده می‌شود». (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۵)

در دو آیه‌ای که ذکر شد و آیات دیگری از قرآن که بیان‌گر این موضوع می‌باشد، می‌بینیم که اعطای حکم در عرض اعطای کتاب بیان شده است. از این آیه تفویض حکم در پاره‌ای از موارد به انبیای کرام ﷺ نیز استفاده می‌شود و روایات معتبری در اصول کافی و غیره وجود دارد که برخی از احکام به شخص حضرت پیامبر اکرم ﷺ تفویض شده است. خلاصه از دیدگاه این متفکر بزرگ و آکادمیسین کشور، فرمان‌بری مسلمانان از خدا و پیامبر، فرمان‌بری بالاصالة است و فرمان‌بری حاکمان از قدرت حاکم مشروع بالتبع می‌باشد.

باید متذکر شد حکومت‌ها همان‌گونه مشروعیت و مسؤولیت شرعی پیدا می‌کنند که اراده‌ی تشریحی خداوند ﷻ می‌باشد، اما نظارت بر عمل کرد قدرت حاکمان به عهده‌ی مردم می‌باشد. همان‌گونه که مردم مکلف‌اند از فرمان‌های حکومت اسلامی اطاعت کنند، متقابلاً حق دارند که ناظر بر اعمال حاکمان نیز باشند. چنان‌که آیت‌الله العظمی محسنی ﷻ می‌فرماید: «ملت مکلف است رئیس دولت را زیر نظر داشته باشد تا حقوق مردم را نادیده نگیرد و به غرور، تکبر، به تخلف از وظیفه مبتلانگردد». (محسنی، ۱۳۹۱: ۲۳۹)

ما در این جا جهت اختصار برای هردو مورد (تشریحی و تکوینی) به یک نمونه از آیات قرآن اکتفا نمودیم. آنانی که خواهان تفصیل مطالب در این موضوع هستند به اثر فوق‌الذکر «تصویری از حکومت اسلامی» مراجعه نمایند که آیات زیادی همراه با احادیث مورد بحث قرار گرفته است.

## ۸. اهداف حکومت اسلامی

آیت‌الله محسنی ﷻ در رابطه با اهداف حکومت دینی، روی برقراری نظم عمومی، عدالت، پرورش اخلاق و فضایل انسانی توجه می‌کند و هدف از ارسال رسل و نزول کتاب

را برقراری عدالت می داند و در مورد تبیین حکومت دینی به آیات قرآن کریم استناد می کند. (محسنی، ۱۳۸۸: ۲، ۲۰۸)

در جای دیگر نیز چنین می فرماید: «دین اسلام خواهان یک نظام عقلانی، روحانی، اخلاقی مقرون با عدالت اجتماعی و برادری است و هر عاقلی می داند که اقامه و ادامه ی چنین نظامی جز به وسیله ی حکومت قوی، میسر نیست و در فرض فقدان حکومت، نقض غرض لازم می آید و نقض غرض بر شارع حکیم محال است». (همان: ۴۴)

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است: «خداوند جل جلاله چیزهایی را با حکومت، تدبیر می کند که با قرآن تدبیر نمی کند؛ یعنی اسلام به یک قوه و نیروی حکومتی نیاز دارد تا منکراتی که با نصیحت، مواظب قرآنی و نهی از منکر از بین نمی رود و جلوی آن گرفته نمی شود تا با زور از بین برود. از این ها روشن می شود آن چه که مهم است، تحقق امنیت داخلی و دفاع از حدود شهرها، بالابردن سطح زندگی اهالی است که همان مقصود نهایی دولت های معمولی دینی است». (مودودی، بی تا: ۹۳)

#### ۹. اقلیت های دینی در حکومت اسلامی

شاید در ذهن بسیاری از خوانندگان این سوال خلق شود که جایگاه اقلیت های دینی در حکومت اسلامی کجا است و اسلام برای اقلیت های موجود در پناه حکومت دینی چه طرح و برنامه دارد؟ آیا اصلاً این اقلیت ها در پناه حکومت های دینی جایگاهی دارند یا خیر؟

حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه در مورد جایگاه اقلیت ها چنین می نویسد: «در فقه امامیه و برخی از مذاهب اهل سنت، کفار غیر مسلمان به دو دسته تقسیم می شوند: ۱. اهل کتاب، مانند: یهود و نصاری و مجوس، که شرایط ذمه را می پذیرند و به آن عمل می کنند و به آنان کفار ذمی گفته می شود. ۲. کفار غیر اهل کتاب و یا اهل کتابی که در ذمه ی مسلمانان نیستند و به آنان کفار حربی گفته می شود. کفار ذمی می توانند در پناه حکومت اسلامی به زندگانی خود ادامه دهند». (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۷۹)

از بیان مذکور فهمیده می شود که جایگاه اقلیت های دینی در حکومت اسلامی مشخص است، وقتی می گوید که در پناه حکومت اسلامی به زندگانی خود ادامه دهند، مزایایی مانند: حفظ جان، مال و ناموس آنان در امان و محفوظ است و کسی حق تعرض

به آنان را ندارند؛ اما حکم کفارِ حربی فرق می‌کند که تفصیل آن را در همین اثرایشان می‌توانید مطالعه نمایید.

### ۱۰. نشانه‌های حکومت اسلامی

در این قسمت به طور خلاصه، برخی نشانه‌های حکومت اسلامی را از نظر می‌گذرانیم تا هم آشنایی به دیدگاه آیت‌الله العظمی محسنی رحمته صورت گیرد و هم بدانیم که واقعاً حکومت اسلامی چه مقدار آزادی‌ها را برای افراد و ملت داده است؟ و با دموکراسی دروغین و فریبنده‌ای که امروزه غالب حاکمان در کشورهای اسلامی از آن استفاده می‌کنند چه تفاوتی دارد و دموکراسی واقعی کدام است؟

۱، ۱۰. استیضاح خلیفه؛ خلیفه‌ی دوم (رض) با آن همه هیبتی که داشت، یک موقع به خاطر لباسی که از حله‌ی یمانیه پوشیده بود، بالای منبر مورد اعتراض حاضرین قرار گرفت، تا آن را برای مردم توضیح کامل نداد و قناعت مردم و حاضرین را به دست نیاورد، مردم حرف او را گوش ندادند و بعد از توضیحات در همان مجلس اعتراض ملت بر طرف شد.

۲، ۱۰. حق اعتراض دادن به مردم؛ خلیفه‌ی دوم یک موقع بالای منبر به مردم گفت: اگر من از راه حق و عدالت کج شدم شما مرا راست کنید.

۳، ۱۰. شرافت و آزادی؛ استبداد را هیچ کسی نمی‌پذیرد، اما حکومت‌ها نیز آن را به زور و جبر بالای مردم نباید تحمیل کند. از امام حسین علیه السلام نقل شده است: «آزادی خیلی شرف دارد، امام حسین علیه السلام روز عاشورا به حُربن بیزید در موقع شهادتش فرمود: حُر! تو آزادی هم چنان که مادرت تورا حُر نام نهاده، تو در دنیا آزادی و تو در آخرت نیز آزادی. این جمله می‌فهماند که مردم باید استبداد حکومت را از بین ببرند و در مقابل حاکمان، حتی در برابر علماء و مراجع دینی بیشتر از حد معقول نباید خضوع کرد.

۴، ۱۰. گشایش در عدالت است؛ از حضرت علی علیه السلام نقل شده است: «به خدا قسم اگر آن را (اموال بیت‌المال را که بدون موازین شرعی به دست کسانی رسیده باشد) بیابم که به آن زنان را تزویج کرده باشند (به مهرزنان داده باشند) و کنیزان خریده باشند، آن را بر می‌گردانم، زیرا گشایش در عدالت است، کسی را که عدل به تنگی آورد، ظلم بیشتر او را به تنگی می‌آورد».

۱۰، ۵. مجازات خاین؛ حضرت علی علیه السلام به پسر عموی خود عباس که والی بصره بود، نامه نوشت: «به خدا سوگند! اگر خبر برسد که از حق مسلمان ها کم یا زیاد خیانت کرده باشی، آن چنان برتوسخت بگیرم (مجازات کنم) که کم مایه و پست و ذلیل گردی».

۱۰، ۶. ردّ تحفه‌ی حاکم؛ مردی که می‌خواست در زمان خلافت به حضرت علی علیه السلام تحفه بدهد، چنین می‌فرماید: «به خدا قسم اگر هفت اقلیم با آن چه در زیر افلاک آن است به من بدهند که پوست جوی را از دهان مورچه‌ای بگیرم و خدا را معصیت کنم، نخواهم کرد و دنیای شما پیش من از برگی که ملخ آن را می‌جود پست‌تر است».

۱۰، ۷. احتیاط در مصرف بیت‌المال؛ حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در احتیاط کردن مصرف بیت‌المال به زمام‌داران و مأمورین دولتی این‌گونه درس می‌دهد: «قلم‌های خود را نازک کنید و نزدیک به هم بنویسید که مال‌های مسلمانان تحمل ضرر را ندارد». (مجلسی، ۱۴۱۰: ۴۱، ۱۰۵)

۱۰، ۸. حکومت از کفش کهنه بی‌ارزش‌تر است؛ در راه جنگ جمل در ذی قار عبد الله پسر عباس بر علی علیه السلام داخل شد که کفش خود را وصله می‌زد، به او فرمود: ارزش این این کفش چند است؟ عرض کرد: (از بس کهنه بود) هیچ قیمتی ندارد، علی علیه السلام فرمود: به خدا این کفش در نظرم بهتر از حکومت شما است، مگر این که حقی را برپا دارم یا باطلی را دفع کنم. (محسنی، ۱۳۷۱: ۲۱۲)

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. در حکومت‌های دینی افرادی این مسؤولیت مهم را عهده‌دار می‌شوند که متدین بوده باشند. قوانین را مطابق جهان بینی دینی بالای مردم تطبیق نمایند. بهترین ضمانت اجراء در حکومت‌های دینی عمل کرد خود زمام‌داران است که حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بهترین نمونه برای تمام زمام‌داران دنیا است.

۲. در حکومت‌های دینی فقط شریعت و قوانین اسلامی تطبیق می‌شود. ضرورت حکومت اسلامی و حاکمان جامع‌الشرایط از مواردی است که با استفاده از کتاب و سنت یک امر انکارناپذیر و یک ضرورت اجتماعی است که حیات جامعه و آرامش افراد به آن بستگی دارد.

۳. حاکمان دینی بر اساس یک سلسله شرایط و بر اساس منبع دینی مشروعیت پیدا

می‌کنند که فقهاء از منظر فقهی نیز در این رابطه طرح‌هایی را ارائه می‌دهند که ریشه در فقه اسلامی و بلکه در کتاب و سنت دارد.

۴. برقراری نظم عمومی، عدالت اجتماعی، حفظ حقوق در تمام زمینه‌ها، رسیدن به کمالات عالی و انسانی از اهداف اساسی و مهم حکومت‌های دینی می‌باشد که هدف از ارسال پیامبران نیز رسیدن به چنین مقاصدی می‌باشد.

۵. در حکومت دینی، اقلیت‌های دینی از حفظ حقوق همه جانبه برخوردار می‌باشند. حقیقتاً از نشانه‌های حکومت اسلامی، آزادی انسانی، برخورداری از عزت و شرف، آزادی بیان در مقابل حاکمان و زمام‌داران و نظارت بر عمل‌کرد آنان جایگاه قابل توجهی دارد.

### فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۰)، بحار الانوار، ج ۴۱، بیروت: انتشارات دار إحياء التراث العربی.
۲. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی کابل: انتشارات چاپخانه مسلکی افغان.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، ج ۱، کابل: مطبوعه مسلکی افغان.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، جنگ در تاریکی / شیعه و سنی چه فرقی دارند، قم: انتشارات مرکز الأبحاث العقائدية.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی، بی‌نا: انتشارات حرکت اسلامی افغانستان شعبه فرهنگی.
۶. حسینی، عباس (۱۳۷۹)، قدرت و مشروعیت، تهران: انتشارات سوره.
۷. مودودی، ابوالاعلی (بی‌تا)، قانون اساسی در اسلام، (ترجمه محمد علی گرامی). قم: انتشارات دارالفکر.

## کارویژه‌های دولت

### در اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی و اندیشه‌ی سیاسی غرب

حجت الاسلام سیدجعفر سجادی

#### چکیده

چیستی دولت و کارویژه‌های اساسی آن از مباحث دامنه‌دار علم سیاست است. در این پژوهش این مسئله از منظر اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی و اندیشه‌ی سیاسی غرب به بحث گرفته شده است. پرسش اساسی بحث این است که «کارویژه‌های دولت در اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی و اندیشه‌ی سیاسی غرب کدام‌اند؟» یافته‌های این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای - اسنادی صورت گرفته، این است که با توجه به نگاه حداقلی در اندیشه‌ی سیاسی مدرن غرب نسبت به دولت و ماهیت قراردادی آن، کارویژه‌هایی چون: تامین امنیت، آزادی و رفاه جزو کارکردهای دولت است؛ ولی در اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی دولت پدیده‌ای است که بر اساس ضرورت عقل و شرع تشکل یافته و برای رسیدن انسان به کمال مطلوب، دو کارویژه‌ی اساسی استقرار امنیت و عدالت اجتماعی را در دستور کار دارد.

واژگان کلیدی: کارویژه‌های دولت، اهداف دولت، اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی، اندیشه سیاسی غرب.

#### مقدمه

هم‌سویی و ناهم‌سویی دیانت و سیاست و یا دین و دولت از مقولاتی است که از دیرباز در مجامع علمی و آکادمیک در محراق و جولان‌گاه اندیشه قرار داشته است. هرچند مغرب زمین زادگاه این بحث و مباحث هم‌تبار آن است، اما پس از گستره‌ی استعمار



غربی در شرق و کشورهای اسلامی، این بحث به شکل سامان مند و هدف مندانه و به منظور هموار ساختن مسیر سلطه و استعمار، توسط دانش پژوهان مستشرق و گاهی دانشمندان دگراندیش بومی در شرق و کشورهای اسلامی کشانده شده است. با آن که این تفکر وارداتی در برخی از کشورهای اسلامی پا گرفته و مبنای رفتار سیاسی گردیده، ولی در افغانستان حکایت چیز دیگری است؛ چنان که گذشته‌ی تاریخی نشان می‌دهد، در این کشور رویکرد غالب رفتاری نه تنها که هم سویی دو نهاد دین و سیاست بوده، بلکه نهاد سیاست همواره مشروعیت و مقبولیت خود را از نهاد دین وام گرفته است. از این روی هرگاه نهاد دولت و سیاست فکر استقلال در خیال پرورانیده، با واکنش تند افکار عمومی مواجه شده و سرنگون شده است. با وجود این عقبه‌ی تاریخی و پشتوانه‌ی رفتاری در حوزه‌ی هم سویی دو نهاد دین و سیاست، کم‌تر دانشمندی در این مرزوبوم به چشم می‌خورد که نگاه دین به سیاست و دولت را در مباحث علمی و آکادمیک تئوریزه کرده باشد. بی‌اغراق می‌توان گفت: این مسئله در نگاه غالب دانشمندان اسلامی به عنوان یک مسئله و دغدغه مطرح نبوده و نیست. اما حضرت آیت الله محسنی یکی از نوادر این دیار در تاریخ معاصر است که در کنار کار عملی در این حوزه، نگاه دین به سیاست را به طور دقیق و علمی تئوریزه کرده و در این راستا کتاب‌هایی را به زیور طبع، آراسته است.

از این روی در این نوشتار برآنیم تا کارویژه‌های اساسی دولت را به مثابه‌ی عنصر اساسی و محوری در حوزه‌ی سیاست، از نگاه حضرت آیت الله محسنی و اندیشه‌ی سیاسی غرب به بحث گیریم، تا به عنایت تطبیق و مقایسه به کاستی و یا پویایی هر کدام دست یازیم. بدین منظور در گام نخست مفاهیم اساسی و کلیات نظری پژوهش را مورد واکاوی و ارزیابی قرار می‌دهیم تا زمینه‌های ورود و فهم مباحث آتی را فراهم سازد.

### ۱. مفهوم‌شناسی پژوهش

مفاهیم علوم اجتماعی دارای سرشت سیال و پویاست، از این روی در این حوزه مفهوم واحد می‌تواند به طور هم‌زمان چندین معنا را به دوش کشد، تکثر معنایی هر واژه خواه ناخواه فرایند تفهیم و تفاهم را با چالش جدی مواجه می‌سازد. از این ره‌گذر ضروری می‌نماید تا مقصود خویش از مفاهیم اساسی پژوهش را بیان کنیم.

## ۱.۱. مفهوم و ماهیت دولت

دانش واژه‌ی دولت از مفاهیم بنیادی و اساسی بحث سیاست است. به طوری که دانشمندان و پیش‌قراولان این عرصه سیاست را چیزی جز تفسیر، تجزیه و تحلیل دولت نمی‌دانند. از این منظر سیاست یعنی تفسیر دولت و تحلیل نهادی آن، حتی مباحث ایدئولوژیک یکی از بخش‌های اساسی سیاست قلمداد می‌شود، در حقیقت چیزی جز بازتفسیر نوع عمل‌کرد دولت نیست. (هیوود، ۱۳۸۹: ۱۲۸) علی‌رغم جایگاه محوری دولت در این عرصه، متاسفانه دیدگاه معینی نسبت به ماهیت و چیستی دولت وجود ندارد. برخی با دید هستی‌شناسانه نگاه انتقادی به این مفهوم داشته و هستی این مفهوم را به چالش می‌کشند. از این منظر دولت مفهوم انتزاعی بوده و مابازای واقعی و عینی ندارد. برخی دیگر با اذعان به هستی‌مندی این پدیده، به دلیل شناور بودن این مفهوم، تعریف‌پذیری آن را بر نمی‌تابند. در میان این کشاکش نظری دسته‌ی سوم ضمن باور به هستی‌مندی این مفهوم آن را قابل تعریف می‌دانند. (گل‌محمدی، ۱۳۹۴: ۶۰-۶۳) اما تعریف‌های موجود این دسته از دانشمندان برخلاف انتظار، واحد و یک دست نیست، از این‌رویی عبدالرحمن عالم این تعریف‌ها را در سه دسته طبقه‌بندی می‌کند: تعریف فلسفی، حقوق و سیاسی. (عالم، ۱۳۸۳: ۱۳۷)

تعریف فلسفی دولت بیشتر متناظر به کارویژه‌ی اساسی دولت یا چگونگی پیدایی آن است. به مثل دانشمندانی چون افلاطون، ارسطو، اکویناس، آگوستین و سیسرو از دولت به‌عنوان عنصر هماهنگ‌کننده‌ی میان اجزای مختلف جامعه تعبیر کرده‌اند. (عالم، ۱۳۸۳: ۱۳۸) در مقابل در رویکرد فلسفی توماس هابز، جان لاک و روسو چگونگی پیدایش دولت مطمح نظر است، از این منظر دولت پدیده‌ای است که بر اساس قرار اجتماعی تحقق یافته است. در فلسفه‌ی مارکسیستی دولت محصول مبارزه‌ی طبقات اجتماعی است، از این منظر دولت ابزاری برای طبقه‌ی بورژوا است که از طریق آن طبقه‌ی کارگرو پرولتاریا را دربند می‌کشد. (همان) تعریف سیاسی دولت نیز برخاسته از ایدئولوژی مارکسیستی که دولت را نهادی برای کنترل طبقه‌ی دولت می‌داند، بیان شده است.

در تعریف حقوقی دولت یک نهاد اجتماعی با عناصر چهارگانه‌ی جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت است. این تعریف از دولت توسط ماکس وبر جامعه‌شناس معروف

صورت گرفته و تا حدودی مورد اتفاق دانشمندان حوزه‌ی علوم انسانی قرار گرفته است. بر اساس این تعریف دولت عبارت است: از نهاد و یا اجتماع انسانی که مدعی انحصار استفاده‌ی مشروع از زور فیزیکی در چارچوب قلمرو معین است». (گل محمدی، ۱۳۹۴: ۶۳)

در این پژوهش منظور از دولت مفهوم تلفیق یافته از مفاهیم فلسفی و حقوقی است. بنابراین دولت عبارت است از نهادی که به منظور هماهنگی میان اجزای مختلف جامعه به طور مشروع از زور فیزیکی استفاده می‌برد.

### ۱، ۲. مفهوم و ماهیت حکومت

به طور معمول در ادبیات عمومی و غیرتخصصی، دو واژه‌ی دولت و حکومت به شکل مترادف به کار برده می‌شوند؛ در نتیجه چنین القا می‌گردد که هر دو واژه اشاره به مفهوم و حقیقت واحدی دارد. در حالی که چنین نیست! در نگاه علمی و آکادمیک حکومت خود عنصری از عناصر دولت است. به دیگر سخن نسبت این دو مفهوم از لحاظ منطقی نسبت عام و خاص مطلق است، به این معنا که هیچ دولتی بدون حکومت نمی‌شود، اما ممکن است حکومتی بدون دولت تحقق یابد. چنان‌که امروزه از حکومت طالبان در بخش‌هایی از خاک افغانستان سخن رانده می‌شود، ولی نمی‌توان از دولت طالبان سخن گفت.

حکومت به معنای عمل حکمرانی بوده و از لحاظ ساختاری شامل تمامی نهادهای اجرایی دولت می‌گردد. کارویژه‌های حکومت عبارت است از: وضع قوانین، اجرای آن، حفظ نظم و امنیت، تامین عدالت قضایی، توسعه و تامین رفاه اجتماعی. (بشیریه، ۱۳۸۱: ۲۷) رابرت دال در این زمینه گفته است: «هر حکمرانی بتواند در محدوده‌ی ارضی معین، به منظور اجرای مقررات خویش دعوی انحصاری استفاده‌ی مشروع از زور را با موفقیت به کرسی نشاند، حکومت خوانده می‌شود». (عالم، ۱۳۸۳: ۱۴۴)

### ۱، ۳. کارویژه‌های دولت

پرسش از کارویژه‌ی دولت هم‌زاد با پیدایش این پدیده است. در حقیقت پرسش از کارویژه‌ی دولت اشاره به فلسفه‌ی وجودی این پدیده دارد؛ یعنی این‌که دولت برای انجام چه کاری ساخته شده یا پدید آمده است. به طور طبیعی پاسخ این پرسش بستگی به نوع

نگاه به سرشت و ماهیت دولت دارد. جالب این جاست با آن‌که دولت مفهوم کانونی و اساسی در بحث علم سیاست است، ولی در مورد سرشت و ماهیت آن هماهنگی و هم‌سوئی نظری وجود ندارد، بلکه کانون‌های نظری هرکدام تفسیر خاصی از این پدیده ارایه کرده‌اند که در نتیجه آن هرکدام کارویژه‌ی خاصی را برای دولت تعریف می‌کند.

زیست‌شناسان، دولت را یک موجود زنده و ارگانیسم تلقی می‌کنند؛ جامعه‌شناسان به مثابه‌ی یک پدیده‌ی اجتماعی به آن نگاه دارند؛ در روان‌شناسی دولت یک ساختار ذهنی تلقی می‌شود؛ تاریخ‌دان‌ها دولت را محصول نیروهای تاریخی می‌دانند؛ آرمان‌گرایان دولت را تجسم عینی اراده‌ی مردم تفسیر می‌کنند. واقع‌گرایان دولت را نهاد قدرت اعلام می‌دارند؛ کمونیست‌ها دولت را مکانیسم حفظ و تداوم سلطه‌ی یک طبقه علیه طبقه‌ی دیگر می‌دانند. (عالم، ۱۳۸۳: ۲۲۹) به این تناسب کارویژه‌هایی که برای دولت تعریف می‌شود، بسته به تعریف از سرشت این پدیده متفاوت است.

به هر حال منظور از کارویژه‌های دولت مجموعه‌ی رفتارها و اقدام‌هایی است که بر اساس نوع نگاه به دولت، انتظار می‌رود که در دستور کار دولت قرار گرفته و این نهاد در برابر آن پاسخ‌گو باشد. طبیعی می‌نماید که به پیروی اختلاف نظر درباره‌ی ماهیت دولت، کارویژه‌های اساسی آن نیز در معرکه و محراق نظریه‌های مختلف و متعدد قرار دارد. از این رو نمی‌توان در این زمینه به اجماع نظری دست یافت. لذا تلاش بر این است تا در این پژوهش از میان نظریه‌ها، دو نظریه‌گزینه‌ی براساس آن به داوری کارویژه‌های دولت بنشینیم.

## ۲. کلیات پژوهش

### ۱.۲. پیشینه‌ی تاریخی دولت

در نظر ابتدایی چنین می‌نماید که دولت<sup>۱</sup> هم‌زاد با شکل‌گیری جوامع انسانی بوده و یکی از مولفه‌های اساسی و ضروری جامعه‌ی بشری است. این پندار زمانی جدی‌تر می‌شود که به نقش ضروری و حیاتی دولت در جامعه نگاه شود که بقا و تداوم حیات جوامع انسانی در گروی ایجاد و حفظ چنین سازمانی است، لذا این مهم هم‌زادی دولت و اولین تشکل اجتماع انسانی را بدیهی می‌نمایاند. لیکن حقیقت امر این است که تاریخ

۱. State

دولت در مقایسه با تاریخ زندگی اجتماعی انسان به مراتب کم و کوتاه است. البته این سخن به معنای انکار هرگونه سازمان اجتماعی سامان بخش در جامعه نیست، بلکه مراد بیان این نکته است که دولت به مفهوم امروزی خود در مقایسه با زندگی اجتماعی انسان از سابقه‌ی بلند تاریخی بی بهره است.

عقبه‌ی تاریخ تمدن غربی به یونان باستان برگشته و از آن مایه می‌گیرد، هم چنین این سرزمین خاستگاه اولیه‌ی مفاهیم اساسی سیاسی به حساب می‌آید، در این جغرافیا نیز تا سده‌ی شانزدهم مفهوم دولت رواج سیاسی نیافته بود. بلکه ورود این مفهوم در بورس مفاهیم سیاسی مرهون تلاش‌های فکری نیکولای ماکیاولی نظریه پرداز حوزه‌ی سیاست است. (همان: ۱۳۳) در سده‌های قبل از سده‌ی شانزدهم مهم ترین مفهوم در آن سرزمین مفهوم «پولیس» بود، این مفهوم اشاره به سازمان اجتماعی داشت که در آن صرفاً به برخورداری از یک سری حقوق و مزایا تاکید می‌شد و خبری از مسئله‌ی سلطه و اطاعت که از ارکان دولت به حساب می‌آید نبود. (همان) اتفاقات پس از سده‌ی شانزدهم و حوادث تاریخ به قسمی رقم خورد که زمینه‌ی تولد، رشد و شکوفایی دولت مدرن را فراهم ساخت. با زوال حاکمیت کلیسا و اربابان معابد در مغرب زمین، مسیر شکل‌گیری دولت مدرن هموار گردید، در طی پیمان وستفالیاً<sup>۱</sup> در ۱۶۴۸ م حکومت‌های متمرکز پادشاهی شکل گرفت. (هیوود، ۱۳۸۹: ۱۳۰) پس از انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹ حکومت پادشاهی از بین رفت و رسماً دولت - ملت‌ها با محوریت اصل شهروندی به وجود آمدند. بنابراین می‌توان گفت تاریخ تولد دولت‌های مدرن به اواخر سده‌ی هجدهم برمی‌گردد.

## ۲،۲. نظریه‌های دولت

چنان‌که اشاره رفت، دولت از اساسی‌ترین مفهوم در علم سیاست است، لذا برخی علم سیاست را چیزی جز توضیح و تفسیر دولت، کارویژه و اهداف آن نمی‌دانند. در بررسی و واکاوی دولت، بحث از خاستگاه و منشأ پیدایش آن یکی از کلیدی‌ترین مباحث علم سیاست است؛ چراکه مباحثی چون منابع مشروعیت دولت، کارویژه‌های دولت، حدود و اختیارات دولت و بالاخره غایت و هدف دولت ارتباط مستقیم با این بحث دارد.

در فلسفه‌ی سیاسی نظریه‌های گوناگونی در این زمینه مطرح است که برخی آن‌ها به‌طور گذرا اشاره می‌شود.

## ۱.۲.۲. نظریه طبیعی - فطری دولت

در نظریه‌ی طبیعی دولت، به دولت به‌مثابه‌ی یک پدیده‌ی طبیعی تکیه و تأکید می‌شود. این نظریه به نظریه‌ی فلسفه‌ی سیاسی ارسطو<sup>۱</sup> برمی‌گردد. ارسطو معتقد است آدمی به‌طور طبیعی و فطری اجتماعی است، انسانی که در اجتماع زندگی نمی‌کند از دو حال خارج نیست یا فراتر از انسان و یا حیوان وحشی است. به باور ایشان دولت جزو غیر مجزای زندگی اجتماعی انسان است. انسان براساس قوه‌ی دراکه و ناطقه‌ای که دارد از این نعمت برخوردار است که با دیگران به تفهیم و تفاهم پردازد، لذا می‌تواند نیاز خود را به دیگری فهمانده و نیاز دیگران را بفهمد از این‌روی به‌طوری طبیعی و خودبنیاد از فرد، خانواده تشکیل می‌گردد، خانواده باعث شکل‌گیری چندین خانواده می‌شود، چندین خانواده منجر به دهکده می‌شود، دهکده منجر به دولت (پولیس / شهر) می‌گردد؛ بنابراین همان‌طور که شکل‌گیری خانواده بدون عامل فشار و به‌طور طبیعی شکل گرفته است، دولت نیز این فرایند را طی می‌کند؛ لذا دولت یک امر طبیعی است. هم‌چنین مشکلات برآورده‌سازی نیازها (مادی و عاطفی) طبیعی هستند، پس ابزار تأمین آن نیازها (دولت) نیز طبیعی است. (طاهری، ۱۳۸۹: ۶۲-۷۰)

تشبیه و مقایسه‌ی دولت با خانواده توسط ارسطو علاوه بر استنتاج طبیعی بودن دولت، این امکان را می‌دهد که کارویژه‌های اساسی دولت را نیز از کارویژه‌های خانواده اقتباس کند. خانواده ضمن برآورده‌ساختن نیازهای مادی اعضای خانواده، نیازهای عاطفی و اخلاقی اعضا را نیز ارضا و اشباع می‌کند. ارسطو از تشبیه این دو نهاد به هم دیگر چنین استنباط می‌کند که دولت نیز دو کارویژه دارد: رسالت نخست دولت برآورده‌ساختن نیازهای مادی افراد جامعه است، اما رسالت بعدی دولت به مراتب اهمیت بیشتری دارد و آن عبارت است از ارضای نیازهای اخلاقی و عاطفی شهروندان.

به باور ارسطو مهم‌ترین کارویژه‌ی دولت تربیت اخلاقی شهروندان است، تربیت

۱. Aristotle.

اخلاقی شهروندان به‌طور مشخص اشاره به رفع عیب‌های اخلاقی و نهادینه‌کردن فضایل نفسانی در شهروندان است. تربیت اخلاقی بدین معناست که شهروندان به مرحله‌ای برسند که به‌طور فطری تمایلی به ارتکاب جرایم نداشته باشند، در صورتی که شهروندی از ترس کیفر، جرمی را مرتکب نشود، حاکی از ضعف دولت و بی‌مسئولیتی آن است. (فاستر، ۱۳۶۱: ۲۱۱)

## ۲، ۲، ۲. نظریه‌ی الهی دولت

بر اساس نظریه‌ی الهی دولت، خاستگاه و منشأ پدیده‌ی دولت به خداوند برمی‌گردد. از این‌روی ضمن ضرورت وجود آن، بر جنبه‌های قدسی آن نیز تاکید صورت می‌گیرد. این نظریه از قدمت بلند تاریخی برخوردار است. بر اساس شواهد و گزارش‌های تاریخی در کشورهای چون مصر، چین، روم، یونان و... نسبت به دولت چنین طرز تفکری وجود داشته است. (طاهری، ۱۳۸۹: ۷۰) از این‌ره‌گذر دولت‌مردان که در آن زمان در قالب شاهان و امپراتوران تبلور می‌یافتند، در نازل‌ترین مرحله به مثابه‌ی نمایندگان خداوند و در حالت عادی به‌عنوان خدا و یا خدازادگان محسوب می‌شدند. به‌هر حال اندیشه‌ی خاستگاه الهی دولت از عهد باستان تا قرون وسطا به‌عنوان پارادایم غالب بود.

با ظهور مسیحیت، اندیشه‌ها و آموزه‌های مسیحیت نه تنها که در برابر این نوع تفکر قرار نگرفت، بلکه مهر تایید بر آن زد و این تفکر را با توجیه دینی تبلیغ و ترویج کرد. (عالم، ۱۳۸۹: ۱۶۴) سن پل یکی از کشیشان پرآوازه‌ی مسیحیت در تایید نظریه‌ی الهی دولت و توجیه مقام ویژه و قدسی حاکمان طی نامه‌ای به رومیان به‌طور صریح و واضح می‌گوید:

«بگذارید هر روح (هر فرد) مطیع قدرت‌های بالاتر باشند؛ زیرا هیچ قدرتی در جهان به جز قدرت خدایی وجود ندارد. قدرت‌هایی که موجودند همه محکوم به حکم خدایند، لذا هر کس که مقاومت با قدرت نماید، مقاومت با مشیت الهی و فرمان خداوند کرده و آن‌ها که مقاومت می‌کنند، برای شان لعنت خواهد آمد؛ زیرا زمام‌دار خطری برای کار نیک نیست... وی وزیر خداوند است و مأمور انتقام، تا خشم خدا را بر آن کس که بد می‌کند، وارد سازد هر کجا که لازم است، اطاعت کنی مطیع باش نه تنها از ترس خشم، بلکه به خاطر وجدان و به همین سبب نیز خرج‌گذار باش و مالیات خود را پرداز، زیرا ایشان وزرای پروردگارتند و مدام مراقب و مأمور وصول خراج می‌باشند؛ لذا مطالبات شان را ادا کن...». (پازرگاد، ۱۳۵۹: ۲۶۰)

چنین سخنانی با رنگ و لثاب دینی و از آدرس مذهب، به‌طورجدی خاستگاه الهی دولت در جوامع مغرب زمین را نهادینه کرد و در تمام سده‌های میانه این طرز تفکر حاکم بود. گذشته از صحت و سقم چنین طرز تفکری، این نوع نگاه دست‌مایه‌ی خیلی از فرصت‌طلبان در طول تاریخ شده و ردای قدرت را با چنین دست‌آویزهایی به دوش کشیدند. کشورهای اسلامی نیز متأسفانه از گزند چنین حيله‌ای در امان نبوده، سلسله‌ی بنی سفیان و در رأس آن معاویه یکی از پیشگامان استفاده از این توجیه در راستای استحکام پایه‌های حکومت خویش بود. بخشی از احادیثی که دستگاه تبلیغاتی معاویه جعل کرده است، مستقیماً در همین رابطه است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف. حذیفه به نقل از حضرت پیامبر ﷺ: «فرمود: بشنو و اطاعت کن از آن امیر. اگر او بر پشتت بکوبد و مالت را ببرد، تو باید فرمان ببری و گوش به دستورش بسپاری».<sup>۱</sup> (نیشابوری، ۱۳۳۴: ۲۰، ۲۲)

ب. از ابن عباس نقل کرده‌اند که ایشان از حضرت پیامبر ﷺ شنیده است: «اگر کسی از مردم از اطاعت حاکم (حتی یک وجب) بیرون رود و براین حال بمیرد به مرگ جاهلیت مرده است».<sup>۲</sup> (همان: ۲۲)

تبلیغ و ترویج چنین احادیث مجعول که برای حاکمان مشروعیت مطلق داده و حتی ظلم آن‌ها را نیز توجیه و مشروعیت می‌بخشید، برای سال‌های متمادی پرچم حکومت استبدادی این قبیله را استوار نگاه داشت. البته باید در نظر داشت که مسئله‌ی امامت و رهبری در تشیع تفاوت اساسی با مسئله‌ی خاستگاه الهی دولت دارد. براساس این اندیشه هر حاکمی که بر کرسی قدرت تکیه زند، نماینده‌ی مستقیم خداوند بوده و از مشروعیت مطلق برخوردار است، درحالی‌که در اندیشه‌ی سیاسی تشیع، صرفاً معصوم از چنین ویژگی برخوردار است.

### ۲، ۲، ۳. نظریه‌ی قرارداد اجتماعی دولت

نظریه‌ی خاستگاه الهی دولت، برای چندین سده پی‌درپی در نقاط مختلف دنیا به‌ویژه در دنیای غرب حاکم بود. اربابان معابد و پسران شاهان و امپراتوران در طول قرون وسطا

۱. «قال: تسمع و تطع للامیر و ان ضرب ظهرك و اخذ مالک فاسمع و اطع».

۲. «لیس احد من الناس خرج من السلطان شبرافمات علیه الامات میتة جاهلیة».



پایه‌ی تئوریک حکومت‌شان را براین مبنا استوار کردند. در قرن‌های هفده و هجده بود که نظریه‌ی خاستگاه الهی دولت با پایه‌گرفتن نظریه‌ی قرارداد اجتماعی فروکش کرد. براساس نظریه‌ی قرارداد اجتماعی دولت نه ریشه در فترت آدمی و امرطبیعی است و نه هم ارتباط با آسمان و عالم بالا دارد. بلکه دولت براساس یک قرارداد اجتماعی فرضی یا واقعی شکل گرفته است. از این منظر انسان ابتدا در وضع طبیعی<sup>۱</sup> قرار داشتند، در این حالت جنگ همه علیه همه در جریان بود و انسان‌ها گرگ هم‌دیگر. به سخن دیگر در حالت طبیعی قانون جنگل حاکم بود، با خستگی و سرخوردگی از این وضعیت انسان‌ها برآن شدند طی یک قراری بخشی از قدرت و اختیارشان برای مرجعی والاتر واگذار کرده و از آن اطاعت کنند. از این جا بود که پدیده‌ای به نام دولت شکل گرفت. (عالم، ۱۳۸۳: ۱۸۰)

از لحاظ تاریخی می‌توان عقبه‌های چنین تفرکی را در قرن‌های قبل از میلاد ره‌گیری کرد. براساس اسناد و شواهد، سوفسطائیان یونان باستان از این نظریه پاس‌داری می‌کردند؛ لذا دو فیلسوف یونانی افلاطون و ارسطو به‌طور تمام‌قد در برابر این پندار ایستادند و از اندیشه‌ی طبیعی و فطری بودن دولت دفاع و حمایت کردند. (همان: ۱۸۱) اما بازتولید این نظریه در عصر جدید در ابتدا توسط حقوق‌دان هالندی هوگو کروسیوس مطرح شد و دانشمندانی چون توماس هابز، جان لاک و امانوئل کانت آن را بازتفسیر کرده و توضیح بیشتری دادند. (طاهری، ۱۳۸۹: ۷۳)

از منظر تئوری قرارداد اجتماعی، دولت نه یک پدیده‌ی طبیعی و پیشا انسانی، بلکه یک امر برساخته‌ی اجتماعی و محصول روابط اجتماعی انسان است که به هدف برآورده‌ساختن نیازهای متعدد اجتماعی انسان شکل گرفته است. از این روی جایگاه قدسی و ویژه‌ای که در دیگر نظریه‌ها برای دولت مطرح است در این نظریه، مطمح نظر نیست. این تئوری نگاه ابزاری به دولت داشته و اهمیت آن را بسته به میزان موفقیت آن در انجام کارویژه‌های اساسی آن تعریف می‌کند، لذا در صورتی ناکارآمدی دولت در انجام کارویژه‌های آن، مقابله در برابر آن نه تنها که نامشروع نیست، بلکه لازم و ضروری است. در این رهیافت نظریه‌ی تامین صلح، امنیت و آزادی‌های مدنی از حیاتی‌ترین کارکردهای دولت به شمار می‌رود. (بشیریه، ۱۳۸۱: ۸۱)

امروزه نظریه‌ی قرارداد اجتماعی یا نظریه‌ی ابزاری دولت، از مهم‌ترین نظریه‌ها در تبیین خاستگاه دولت است. گفتمان‌های لیبرالیستی و کمونیستی هرکدام وام‌دار این نظریه در تفسیر دولت هستند. در گفتمان کمونیستی دولت ماهیت ابزاری داشته در اختیار یک طبقه‌ی خاصی است که از آن در راستای اهداف خود از جمله استثمار طبقه‌ی دیگر استفاده می‌برند. گفتمان لیبرالیستی امروزه به‌عنوان گفتمان غالب پیشگام در تفسیر و تبیین پدیده‌های اجتماعی است، در این گفتمان نیز دولت به‌مثابه‌ی امر قراردادی دانسته شده و دارای ماهیت ابزاری است. دولت در این پندار پدیده است که برای برآورده ساختن نیازهای اساسی انسان پدید آمده و مشروعیت خویش را نیز از مردم به دست می‌آورد. در پژوهش حاضر وقتی سخن از کارویژه‌ی دولت در اندیشه‌ی سیاسی غرب مطرح می‌شود در حقیقت دولت را از منظر تئوری قرارداد اجتماعی و با پشتوانه‌ی نظری لیبرالیسم در نظر گرفته‌ایم.

#### ۲، ۲، ۴. خاستگاه دولت در اندیشه‌ی سیاسی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

برخی از دانشمندان علم سیاست مجموع نظریه‌های دولت را در دو دسته‌ی کلان مفصل‌بندی کرده‌اند. نخست نظریه‌ی ارگانیک و یا اندام‌وار دولت، دوم نظریه‌ی ابزاری دولت. (بشیریه، ۱۳۸۱: ۸۱) منطق این مفصل‌بندی این است که با وجود برخی اختلاف اندک در تفسیرهای موجود از خاستگاه و مبدأ دولت می‌توان همه‌ی آن را در دو دسته‌ی مذکور جای داد. به این معنا در بخشی از این تفسیرها، دولت دارای ماهیت طبیعی و پیشا انسانی است؛ لذا به‌مثل یک پدیده‌ی طبیعی رشد، تکامل و انقراض دارند. هم‌چنین کارویژه‌های ارگانیک را نیز می‌توان در درون دولت‌ها مشاهده کرد. بخش دیگر از نظریه‌ها بر ماهیت برساخته بودن دولت‌ها اشاره دارد، به این معنا که دولت‌ها پس از شکل‌گیری جوامع انسانی و در مرور زمان و براساس ضرورت شکل یافته و در درازای تاریخ براساس نیازهای جدید، به‌روز گردیده است. براین اساس می‌توان در رابطه‌ی خاستگاه دولت، از دو نظریه‌ی کلان سخن گفت: یکی نظریه‌ی اندام‌وارگی دولت، دوم نظریه‌ی ابزاری و قراردادی دولت.

با توجه به این مفصل‌بندی می‌توان گفت: حضرت آیت‌الله، قایل به ماهیت ابزاری دولت هستند، یعنی نظرایشان جزو نظریه‌ی ابزاری دولت است. مشعل‌دار نظریه‌ی

طبیعی دولت افلاطون است و از ایشان جمله‌ی معروفی به یادگار مانده است که گفته انسان مدنی بالطبع است. منظور افلاطون از این سخن دقیقاً اشاره به سرشت طبیعی دولت است و آن را دست‌مایه‌ی توجیه و تفسیر دولت قرار می‌دهد، شاگرد ایشان ارسطو نیز به تبع استادش این شعار را سرمی‌داد که آدمی بالطبع مدنی و اجتماعی است. به باور وی کسی که از اجتماع گریزان است یا فراتراز آدمی و یا فروتر از آن است به‌رحال انسان نیست. حضرت آیت‌الله شدیداً بر این سخن خرده می‌گرفت و آن را رد می‌کرد. نگارنده که خود مدت مدیدی افتخار شاگردی حضرت آیت‌الله را دارم، بارها در جلسات درسی ایشان این جمله را از حضرت استاد شنیدم که می‌فرمودند: انسان مدنی بالطبع نیست، بلکه مدنی بالضرورة است. (محسنی، ۱۳۸۴: ۹۰) این سخن بدین معناست که تسلیم در برابر دولت و اطاعت از آن به معنای آن نیست که دولت امری برخاسته از فطرت آدمی و طبیعی باشد، بلکه ضرورت‌هایی آدمی را ملزم می‌کند که خود را در حصار دولت و اجتماع محصور کند.

ایشان در تبیین خاستگاه و منشأ دولت اشاره به دو سطح و بُعد از دولت دارند، نخست خاستگاه و مبدأ دولت در سطح عموم را مطرح می‌کند و در گام بعدی مبنای دولت و حکومت دینی را توضیح می‌دهند. به باور وی دولت به‌طور کلی یک برساخته‌ی اجتماعی است. مهم‌ترین عنصر در تشکیل دولت نیازهای بی‌حد و حصری است که آدمی به‌تنهایی از ارضای آن عاجز است. ایشان در این زمینه می‌فرمایند:

«لزوم تشکیل حکومت در جوامع انسانی یک امر نظری و مخفی نیست تا نیازی به استدلال داشته باشد، بلکه یک امر ضروری و بدیهی است که همه‌کس آن را درک می‌کند و از باب تشبیه باید گفت که انسان بدون اجتماع و تعاون هم‌دیگر، قادر به ادامه‌ی حیات نیست و زندگانی اجتماعی بدون قانون میسر نیست و انفاذ قانون هم بدون قوه‌ی مجریه و حکومت ناممکن است.» (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۰)

بنابراین از منظر ایشان، دولت یک برساخته‌ی اجتماعی و به‌منظور برآورده‌ساختن نیازهای حیاتی است که آدمی به‌تنهایی توانایی تامین آن را ندارد. اما در تبیین خاستگاه دولت دینی علاوه بر این عامل دو عنصر دیگر را نیز مطرح می‌کنند:

«در دین مقدس اسلام احکامی وجود دارد که بدون حکومت به‌طور کامل تطبیق

نمی‌شود و من باب نمونه به پاره‌ای از این احکام اشاره می‌شود: وجوب امر به معروف و نهی از منکر... در پایان قابل یادآوری است که پیامبر اکرم اسلام در بدو ورود خود به مدینه عملاً حکومت را تشکیل نمود و به مناطق مسلمان نشین والی فرستاد، سفرایی به دربار پادشاهان بزرگ اعزام داشت، پیمان‌ها را با سران قبایل امضاء کرد... و مسلمانان صدر اسلام نیز روی همین دلیل در لزوم حکومت اسلامی تردید نکردند. بنابراین اقامه‌ی حکومت اسلامی بر همه‌ی مردم واجب کفایی است که در فرض تهاون و بی‌توجهی همه‌ی آنان مسئول و مستحق عقاب اخروی خواهند بود). (همان: ۱۰، ۱۳)

بر اساس این فرموده‌ی ایشان دولتی اسلامی علاوه بر دلیل نخستین، بر اساس ضرورت درون دینی و تبعیت از سیره‌ی سیاسی حضرت رسول، نیز بایسته و ضروری است. بنابراین از منظر ایشان دولت ماهیت ابزاری داشته و بر اساس ضرورت‌های عقلی و دینی تأسیس گردیده است.

### ۳. کارویژه‌های دولت در اندیشه‌ی سیاسی غرب

در تبیین کارویژه‌ها و نقش اساسی دولت باید مسئله‌ی اهداف و غایات دولت را مورد تحقیق و واریسی قرارداد؛ چراکه کارکرد دولت‌ها و وظایف‌شان در پرتوی اهدافی که برای آن‌ها تعریف می‌شود، شکل می‌گیرد. همان‌طور که در رابطه‌ی چیستی و ماهیت دولت وحدت نظر وجود نداشت، در رابطه به هدف و غایت دولت نیز اتحاد و هم‌سویی نظری وجود ندارد. در فلسفه‌ی سیاسی غرب دیدگاه‌ها در رابطه به غایت دولت فراز و فرود جالبی داشته است.

در اندیشه‌ی سیاسی افلاطون رسیدن به فضیلت و معرفت، تشکیل دهنده‌ی فلسفه‌ی وجودی انسان است، از طرفی دستیابی به معرفت و فضیلت صرفاً از طریق زندگی اجتماعی امکان پذیر است که خود خاستگاه دولت است. در نتیجه غایت و هدف دولت از منظر او رساندن انسان به فضیلت و معرفت است. (وفاجو و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۷۳، ۱۷۴) ارسطو «تحقق زندگی خوب» را به عنوان هدف و غایت دولت بر شمرده است. (عالم، ۱۳۸۳: ۲۳۹) جان لاک و ژان ژاک روسو «خیر عمومی» و «خیر نوع بشر» را هدف دولت می‌دانستند. به باور آن‌ها منظور از خیر عمومی همان امری است که در قرارداد اجتماعی و تشکیل دولت مدنظر است. (صدرحسینی، ۱۳۸۷: ۲۰)

پس از روسو و لاک، نگرش‌ها به دولت و غایت آن به سمت سطحی شدن گرایش پیدا می‌کند و نظریاتی که در دوره‌های بعدی مطرح می‌شود، عمق این سطحی‌نگری را نشان می‌دهد. جان استوارت میل و جرمی بنتام تحت تأثیر فلسفه‌ی لیبرالی و با نگاه حداقلی به دولت، هدف و غایت دولت را در حد دسترسی افراد به بیشترین لذت، تقلیل می‌دهند. این دو فیلسوف سیاسی لیبرال معتقدند فلسفه‌ی وجودی دولت تامین بیشترین حد ممکن برای دستیابی به لذت است. (همان)

با چنین فروکاست تئوریک در عرصه‌ی فلسفه و غایت دولت، کارویژه‌های چندانی به دوش دولت باقی نمی‌ماند. از همین رو در برخی از افراطی‌ترین نظریه‌ها درباره‌ی کارویژه‌های دولت، از این پدیده به «نگهبان شب» تعبیر و تفسیر می‌شود، این تفسیر در حقیقت اشاره به کارکرد حاشیه‌ای و انتزاعی دولت دارد. به هر حال با توجه به چنین مبانی مهم‌ترین کارویژه‌های دولت در اندیشه‌ی سیاسی غرب، تامین امنیت، آزادی و رفاه است.

### ۳.۱. کارویژه‌ی تامین امنیت

امنیت<sup>۱</sup> یک مفهوم کلیدی و در حوزه‌ی روابط بین‌الملل به عنوان یکی از ارزش‌های اساسی به شمار می‌رود که به رفتار و جهت‌گیری‌های واحدهای ملی در عرصه‌ی نظام بین‌الملل شکل می‌بخشد. از لحاظ مفهومی در سرشت واژه‌ی امنیت، مسئله‌ی «تهدید» مطرح است به قسمی که این واژه بدون در نظر داشت مسئله‌ی تهدید در اساس فاقد معنای عملیاتی و کاربردی خواهد بود. (آذر، ۱۳۸۸: ۲۷۴) بر این اساس می‌توان گفت: امنیت عبارت است از «اصطلاحی که بر فقدان تهدید نسبت به ارزش‌های نادر دلالت می‌کند». (ایوانز، ۱۳۸۱: ۷۴۲) امنیت در مفهوم سنتی و مضیق خود (سیاسی - نظامی) متناظر با بقا و موجودیت معنا می‌یابد و در نتیجه امنیت به معنای نبود تهدید بقا و موجودیت موضوع امنیت تفسیر و تبیین می‌شود. (بوزان، ۱۳۹۲: ۴۷-۴۸) لیکن در نگاه مدرن و فراخ‌نگرانه به مسئله‌ی امنیت که توسط مکتب کپنهاگ مطرح شده است، ما شاهد ورود موضوعات جدیدی در دستور کار امنیت هستیم. بدین ترتیب در این نگاه سخن از امنیت اقتصادی، زیست‌محیطی و جامعگانی در کنار امنیت سیاسی و نظامی

مطرح است. (همان: ۲۴)

یکی از مباحث اساسی در بحث امنیت، تعیین سطح امنیت است، بنابراین وقتی گفته می‌شود کارویژه‌ی دولت تامین امنیت است، به‌طور طبیعی این پرسش مایه می‌گیرد که تامین امنیت در چه سطحی مدنظر است. بوزان به‌عنوان یکی از دانشمندان مطرح در مطالعات امنیتی در آخرین نظریه‌های خویش در این حوزه پنج سطح از امنیت را مطرح می‌کند: امنیت بین‌المللی، منطقه‌ای، ملی، اجتماعی و فردی. (سجادی، ۱۳۹۹: ۳۷)

از آن جایی که دولت موردنظر در این پژوهش دولت مدرن و با قرائت لیبرالی است، طبیعتاً کارویژه‌ی آن نیز در رهیافت نظری لیبرالیسم تعریف می‌گردد. در رهیافت لیبرالیسم امنیت در سطح فردی مورد تاکید قرار می‌گیرد. از این‌رو در این رهیافت تلاش برای تامین امنیت در این سطح است. اساساً از منظر رهیافت لیبرالیسم تامین امنیت فردی به‌مثابه‌ی تامین امنیت در دیگر سطوح به‌شمار می‌رود؛ بنابراین تامین امنیت فرد یکی از کارویژه‌های اساسی دولت است.

### ۳، ۲. کارویژه‌ی تامین آزادی‌های فردی

در گفتمان لیبرالیسم که مبنای ایدئولوژیک دولت مدرن به‌شمار می‌رود، آزادی<sup>۱</sup> دال مرکزی است و سایر مفاهیم دال‌های شناوری است که با ارجاع به این مفهوم هویت یافته و ثبات معنایی پیدا می‌کند. به‌مثل سکولاریسم یکی از دال‌های شناور گفتمان لیبرالیسم و با ارجاع به آزادی معنا می‌یابد، از این‌رو گذر سکولاریسم یعنی رهایی انسان از حد و حصر دین در امر حکومت‌داری و رفتار سیاسی. بدین ترتیب تمامی مفاهیم کلیدی در این گفتمان، مفاهیمی چون دموکراسی، حقوق بشر، امنیت، اقتصاد، عدالت، سیاست، صلح، حقوق شهروندی و... با ارجاع به دال مرکزی یعنی آزادی معنا می‌یابد. بنابراین آزادی اصل اساسی و فلسفه‌ی غایی حکومت است که باید به هر قیمتی آن را تامین کند؛ چراکه در نبود آزادی به‌مثابه‌ی زیربنای سایر ساحت‌های زندگی اجتماعی، تمامی عرصه‌های زندگی اجتماعی متزلزل و بی‌ثبات خواهد شد.

این رهیافت در توضیح دلایل ناامنی در سطح ملی و بین‌المللی، به مسئله‌ی نبود و

محرومیت از آزادی‌های فردی تکیه و تاکید می‌کنند و تامین آزادی‌های فردی را مکانیسم تامین امنیت بین‌المللی می‌داند؛ چراکه از این منظر: رهایی از حکومت‌های خودکامه، آزادی انتخاب و رفتار در مناسبات اجتماعی و نبود محدودیت و موانع بر سر راه انتخاب آزادانه انسان، در روابط بین‌الملل به مناسبات مبتنی بر همکاری، صلح و امنیت می‌انجامد. (سجادی، ۱۳۹۹: ۱۳۳)

### ۳، ۳. کارویژه‌ی تامین رفاه

دولت رفاه، اصطلاحی است که در قرن بیستم وارد بورس مباحث علمی و آکادمیک شد؛ چراکه در این سده نهاد دولت مدرن، به سمت انجام کارویژه‌هایی رفاهی تمایل پیدا کرد. (بو، ۱۳۸۴: ۸) ریشه‌های شکل‌گیری چنین نهادی را می‌توان در برنامه‌های بیسمارک صدراعظم قرن بیست آلمان ره‌گیری کرد. در این سده رقابت شدید بین دوایدئولوژی لیبرالیسم و کمونیسم جریان داشت و آموزه‌های کلاسیک لیبرالیسم با الهام از اندیشه‌های اقتصادی آدام اسمیت بر رویه‌های افراطی بازار و اقتصاد آزاد تاکید می‌کرد، پیامد آن شکاف عمیق طبقاتی در جوامع غربی بود. چنین وضعیتی دستمایه و دست‌آویز خوبی برای هجمه‌های تبلیغاتی کمونیست‌های علیه نظام لیبرالی بود. در نتیجه بیسمارک در تلاش بود تا در رقابت پایاپای با کمونیسم کم نیاورد. ایشان در زمان سفارت خود در پاریس از ناپلئون سوم، امپراتور فرانسه، آموخته بود که وفاداری شهروندان حتی به رژیم مقتدرگرا نظیر امپراتوری روم را می‌توان با توزیع وسیع مستمری‌های اندک دولتی کسب کرد. لذا پس از بازگشت به وطن، تلاش کرد که در آن جا نیز برنامه‌ای مشابه عملی کند. بیسمارک، با اعطای بیمه اجتماعی به کارگران، امیدوار بود که نگرانی دولت در مورد رفاه آنان را نشان دهد. قصدش این بود که کارگران را از آغوش سوسیال‌دموکرات‌ها بیرون بکشد. (مارتین لیپست، ۱۳۸۳: ۷۸۲)

به‌هر حال در دولت رفاه بر چند کارویژه‌ی مشخص تاکید می‌شود و انتظار می‌رود دولت از انجام آن دریغ نرزد. نخست سازمان‌دهی کمک‌های اجتماعی<sup>۱</sup> و اجرای برنامه‌ی تامین اجتماعی<sup>۲</sup>، منظور از کمک‌های اجتماعی انواع و اقسام خدمات و کمک‌هایی است که

1. Social Aids

2 Social Security

در جامعه‌ی مدرن به دلیل پیدایش بعضی از نیازهای اجتماعی و سیاسی جدید اهمیت پیدا کرده و به دلیل آن که در انجام آن هیچ سود قابل انتظاری وجود ندارد و در نتیجه بخش خصوصی متمایل به انجام آن نیست، انتظار می‌رود که دولت آن را انجام دهد. مثل کمک به سال‌مندان، کمک به کودکان مطرود از خانواده، کمک به معلولین. منظور از تامین اجتماعی، برنامه‌های رفاهی است که به‌طور کلی به منظور کاهش مخاطرات در زندگی و حمایت از افراد جامعه صورت می‌پذیرد. (زاهدی مازندرانی، بی تا: ۹۱۵)

#### ۴. کارویژه‌های دولت در اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی

قبل از بحث و واریسی کارویژه‌های اساسی دولت در اندیشه‌ی سیاسی حضرت آیت الله، لازم است بحث ساختار و غایت حکومت و دولت در اندیشه‌ی ایشان مورد واکاوی قرار گیرد؛ چراکه سرشت و ماهیت کارویژه‌های دولت پیروی چستی و چگونگی ساختار و غایت دولت است.

#### ۴، ۱. ساختار دولت در اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی

در بحث از کارویژه‌های دولت در اندیشه‌ی آیت الله محسنی، ممکن است این پرسش به ذهن خطور کند که آیا شکل و ساختار دولت دینی در نظر ایشان، مثل دولت مدرن است یا خیر؟ مهم‌ترین شاخصه‌ی دولت مدرن تفکیک قوای سه‌گانه‌ی مقننه، مجریه و قضائیه است. آیا حضرت آیت الله در کتاب «تصویر حکومت اسلامی» نیز چنین ساختاری را مدنظر دارند یا ساختار متفاوتی را پیشنهاد می‌کنند؟

باید گفت که در اندیشه‌ی سیاسی اسلام لزوماً بر ساختار خاصی تاکید نشده است. (محسنی، ۱۳۷۱: ۳۹) در اساس، دین اسلام بحث محتوا را بیشتر از ساختار اهمیت می‌دهد، منظور از محتوا در نظر گرفتن بعضی از اصول و مقرراتی است که به‌عنوان خط سرخ اعتقاد اسلامی است. از این ره‌گذر حضرت آیت الله نیز بر ساختار خاصی تاکید ندارد، بلکه رویکرد ایشان در این زمینه ملهم از شأن امضایی شریعت اسلامی است. بدین معنا که شریعت اسلامی در قبال پدیده‌های اجتماعی دو شأن متفاوت دارد: گاهی خود اقدام به تأسیس برخی امور می‌کند و در برخی موارد وضعیت موجود را تایید می‌کند. از آنجایی که ساختار دولت مدرن نظام تکامل یافته‌ی تاریخ زندگانی اجتماعی و در



حقیقت محصول چندین قرن تجربه ی نوع بشر است، لذا به طور ضمنی و با رعایت خطوط سرخ اعتقادات اسلامی مورد تایید قرار می گیرد. از این روی حضرت آیت الله نیز همین ساختار را با برخی از ملاحظات تایید کرده است. ایشان دو قوه ی قضایی و اجرایی که در دولت مدرن وجود دارد را در نظام اسلامی نیز قبول دارد، البته با این ملاحظه که تاکید بر استقلال قوه ی قضایی از اجرایی را در حکومت اسلامی قبول نداشتند. (محسنی، ۱۳۸۴: ۹۶) به باور ایشان سیره ی سیاسی در اسلام نشان داده که رئیس قوه ی اجرایی می تواند هم زمان، سمت قضایی نیز داشته باشد. اما در مورد قوه ی مقننه که امروزه در قالب شورای ملی یا پارلمان مطرح است را به طور کلی و بر اساس عرف سیاسی امروز وجود دارد نمی پذیرد، ایشان در این زمینه چنین بیان دارند: «قوه ی تقنینیه به این معنایی که در عرف سیاسی امروز رایج است در اسلام وجود ندارد؛ زیرا اصول قوانین اسلامی به طور کلی در دو منبع اصیل اسلامی (کتاب و سنت) بیان شده که برای توضیح آن علم فقه از طرف فقهای اسلامی پی ریزی گردیده است. بلی تدوین قوانین حسب نیاز جامعه امری است ضروری که باید توسط جمعی از متخصصین پاک دامن و آگاه مسلمان به وجود آید». (محسنی، ۱۳۸۴: ۹۷)

از این سخن چنین برمی آید که ایشان قوه ی مقننه را به طور حداقلی می پذیرند، به این معنا که قوانین کلی جامعه در اسلام بیان شده که متخصصان از طریق علم فقه در صدد پی ریزی آن هستند و نباید در این زمینه اقدام به جعل و وضع قانون نمود. اما در برخی موارد و به تناسب نیاز جامعه، قوه ی مقننه ای باشد تا در نظر گرفتن معیارهای اسلامی و ضرورت جامعه قانون وضع کند. در مجموع چنین برمی آید که حضرت آیت الله ساختار حکومت و دولت مدرن را برخی از اصلاحات و ملاحظات تایید می کند.

۲، ۴. هدف و غایت دولت در اندیشه ی سیاسی آیت الله

۱، ۲، ۴. تکامل همه جانبه ی انسان

هدف و غایت دولت را باید در جهان بینی اسلامی ره گیری کرد. در این جهان بینی یک اصل اساسی و محور تحت عنوان «از اوایی و به سوی اوایی»<sup>۱</sup> وجود دارد و تمام شئون و

۱. انا لله و انا الیه راجعون. البقره: ۱۵۶.

ساحت های زندگی در ذیل این اصل معنا می یابد. براساس این اصل آفرینش تمام هستی و به ویژه انسان حرکت در مسیر تکامل و رسیدن به تکاملی است که برای آن آفریده شده است. حضرت آیت الله در این زمینه چنین بیان دارند: «موجودات دارای تکامل اند و هر چیز به سوی کمال لایق خود در حرکت است و اساساً فلسفه ی آفرینش همین تکامل و رسیدن به کمال است». (محسنی، ۱۳۸۴: ۹) بنابراین نخستین هدف دولت و حکومت حرکت در مسیری است که زمینه های تکامل مادی و معنوی انسان را فراهم سازد.

#### ۴، ۲، ۲. تامین عدالت

به نظر حضرت آیت الله عدالت از لوازم غیرقابل انفکاک زندگانی اجتماعی است. به باور وی هدف از آفرینش انسان رسیدن به کمال مطلوب است و رسیدن به این هدف درگروی زندگانی اجتماعی است، از طرفی بقا و تداوم زندگانی اجتماعی درگروی حفظ اجرای عدالت است. از این روی در قرآن بر اقامه ی عدل تاکید فراوان گشته و اساساً ارسال پیامبران و تشکیل حکومت از سوی آن ها را در راستای تحقق همین هدف تبیین کرده است. ایشان می فرمایند: پیامبران الهی برای از بین بردن نابرابری ها و تحکیم عدالت همگانی آمده اند، قرآن می گوید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»<sup>۱</sup>. (همان: ۹۰، ۹۱)

البته اهداف متعددی را می توان به عنوان اهداف حکومت و دولت در اندیشه ی سیاسی آیت الله پیگیری کرد، ولی در این نوشتار به همین دو هدف بسنده می شود. در ادامه به کارویژه های دولت براساس دو هدف یاد شده می پردازیم.

#### ۴، ۳، ۳. کارویژه های دولت در اندیشه ی سیاسی آیت الله

##### ۴، ۳، ۱. ایجاد و استقرار امنیت

تامین امنیت یکی از کارویژه های همگانی تمامی نظام های سیاسی در درازای تاریخ است. اساساً براساس نظریه ی رئالیسم در روابط بین الملل امنیت و بقا تنها وظیفه ی دولت های ملی به شمار می رود. ابن خلدون نیز بر این اصل اشاره دارد، ایشان در ادامه تشریح و تبیین فلسفه و چرایی شکل گیری دولت و نظامی سیاسی می گوید: «هرگاه این

اجتماع برای بشر حاصل آید و آبادانی ها به وسیله ی آن انجام پذیرد، ناگزیر باید حاکم در میان آنان باشد تا از تجاوز دسته ای به دسته ی دیگر جلوگیری کند؛ زیرا تجاوز در طبایع حیوانی بشر، مخمر است». (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۷۷-۷۹)

حضرت آیت الله در رابطه به این کارویژه می فرمایند: «مهم ترین وظایف دولت ها در مقابل رأیی که از مردم می گیرند و در مقابل حقوقی که برای خود از بیت المال هر ماه برمی دارند، اموری است که به چندتای مهم تر آن ها اشاره می شود: ۱. حفظ امنیت...». (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۱۹) ایشان در راستای انجام هرچه بهتر این کارویژه ایجاد تشکل های امنیتی را نیز مورد تایید قرار می دهد، البته مشروط بر این که در انجام وظیفه ی خویش خطوط سرخ شریعت را رعایت کنند. «گاهی دولت ها در سطح بالا، شورای عالی امنیت دارند که قضایای امنیت ملی را به طور کلی تجزیه و تحلیل می کنند که این امر در حد ذات خود از نظر شرعی در مورد عوامل داخلی و خارجی اشکالی ندارد و حتی گاهی برای حفظ مصالح ملی واجب می شود، مگر این که تصمیمات مخالف شریعت اتخاذ گردد». (همان: ۲۰۸)

بدون شک اهداف یاد شده از جمله رسیدن به کمال مطلوب در بسترزندگانی اجتماعی، منوط و مشروط به انجام این کارویژه است. در این راستا احادیث فراوانی نیز رسیده است. از حضرت علی نقل شده است که فرمود: «مردم به زمام دار خوب یا بد نیازمندند تا در حکومت او مرد با ایمان کار خویش کند و کافر بهره ی خود برد، در سایه ی حکومت او...، با دشمنان پیکار کنند و راه ها ایمن سازند و به نیروی او حق ناتوان را از توانا بستانند».<sup>۱</sup> در جای دیگر دلیل جنگ های خود با دشمنان را چنین بیان می فرماید: «خدایا، تومی دانی که جنگ و درگیری ما برای به دست آوردن قدرت و حکومت دنیا و ثروت نبود، بلکه خواستیم نشانه های حق و دین تورا بر جایگاه خویش برگردانیم و در سرزمین های تو اصلاح را ظاهر کنیم تا بندگان ستم دیده ات در امن و امان زندگی کنند».<sup>۲</sup>

بنابراین تامین امنیت یکی از کارویژه های اساسی دولت است که حتی سایر رفتار و تصمیمات دولت در راستای تحقق و تامین آن انجام می پذیرد.

۱. نهج البلاغه: خطبه ی ۴۰.

۲. نهج البلاغه: خطبه ی ۱۳۱.

#### ۴، ۳، ۲. تامین عدالت اجتماعی

عدالت اجتماعی یکی دیگر از کارویژه‌های اساسی در دولت اسلامی است؛ چنان‌که اشاره شد در قرآن فلسفه‌ی ارسال همه‌ی پیامبران را اقامه‌ی قسط و عدل معرفت کرده است. این سخن قرآن در واقع یکی از مبانی اساسی لایحه‌ی وظایف دولت اسلامی را تشکیل می‌دهد که باید بر اساس اصل عدالت اجتماعی به عنوان یک عنصر اساسی در راستای رسیدن به اهداف اساسی خلقت تعقیب کند.

برای تحقق این اصل در حکومت اسلامی، پیش شرط‌هایی در نظر گرفته شده است تا بسترهای تحقق عدالت اجتماعی فراهم گردد.

نخست؛ «عادل بودن» شخص اول مملکت و یا رهبر سیاسی؛ حضرت آیت الله در بیان ویژگی‌ها و شاخصه‌های حاکم غیر معصوم می‌نگارد: «علمای امامیه برای مجتهدی که مرجع تقلید مردم عوام گردد، شرایط زیر را ذکر کرده‌اند: ... ۶ عدالت ... و مسلماً درباره‌ی حاکم [علاوه بر شرایط مذکور] باید شرط یازدهمی را علاوه نمود که تدبیر و اداره و نیز شرط دوازدهمی را که عبارت از آگاهی کافی به اوضاع جهان معاصر او باشد». (محسنی، ۱۳۷۱: ۴۷) برای اساس حضرت آیت الله شرط عادل بودن را برای رهبر و حاکم سیاسی نیز در نظر دارند. اتخاذ چنین شرطی دقیقاً در راستای تحقق کارویژه‌ی عدالت در نظام سیاسی اسلامی است، کسی که خود از نعمت عدالت بی بهره باشد، چطور می‌تواند عامل تحقق آن در سطح اجتماع باشد؟

دوم؛ مقررات عادلانه؛ وجود رهبری عادل در رأس زمام امور به تنهایی نمی‌تواند کارویژه‌ی عدالت اجتماعی را تحقق بخشد. رهبری عادل در حقیقت یک بخش ماجراست، بخش دیگر مربوط به وجود مقررات عادلانه است. یکی از شاخص‌های دولت مدرن داشتن قانون اساسی مدون و یا غیرمدون است که کارگزاران نظام بر اساس آن رفتار می‌کند. این ویژگی دولت مدرن را در نقطه‌ی مقابل دولت‌های مطلقه و شاهی قرار می‌دهد که هیچ‌گونه قانون مافوق رهبر و زعیم سیاسی وجود ندارد. در اندیشه‌ی سیاسی آیت الله محسنی این مسئله یکی از تفاوت‌های کلیدی و اساسی است ایشان وجود قرآن و سنت در اسلام را به عنوان جامع‌ترین کامل‌ترین قانون دانسته و جعل و تشریح قوانین دیگر توسط قوه‌ی مقننه را بر نمی‌تابد؛ چنان‌که اشاره رفت ایشان وجود قوه‌ی مقننه به معنای مصطلح و

عرف سیاسی امروز را در نظام اسلامی نمی پذیرند، بلکه بر اصل و محوریت قرآن و سنت تاکید دارند.

این تاکید و تایید از این جا مایه می گیرد که در قوانین موضوعه ی بشری، مسئله ی «عادلانه بودن مقررات» رعایت نمی گردد، بدون شک امیال و اغراض انسانی در وضع قوانین تأثیر داشته و حالت بی طرفی وضع قوانین را از بین می برد. از این روی در تدوین و تصویب قانون اساسی کشور حضرت ایشان تلاش های جان فرسایی را انجام داد که این قانون در مطابقت قرآن و سنت باشد و در ماده ی سوم آن به طور صریح بیان شده است که هیچ قانونی در این کشور نمی تواند در تعارض با اسلام باشد.

بنابراین در تحقق کارویژه ی تامین عدالت اجتماعی، وجود رهبری عادل و مقررات عادلانه از پیش شرط های اساسی است که در سخنان حضرت آیت الله باذتاب یافته است. در نتیجه می توان گفت یکی دیگر از کارویژه های دولت در اندیشه ی سیاسی آیت الله محسنی اجرا و تامین عدالت اجتماعی است.

پرواضح است که کارویژه های دولت در دو مقوله ی مزبور خلاصه نمی شود، و در این نوشتار نیز بنا نیست تا تمام کارویژه های دولت در اندیشه ی سیاسی آیت الله محسنی و اندیشه ی سیاسی غرب به بحث و بررسی گرفته شود. هدف بررسی کارویژه های اساسی دولت است. به باور نویسنده تامین امنیت و تحقق عدالت اجتماعی دو اصل اساسی در اندیشه ی سیاسی اسلام است که در سخنان حضرت آیت الله نیز باذتاب یافته است. به یقین تحقق این دو کارویژه زمینه های تحقق درست سایر کارویژه های دولت را فراهم می سازد.

### جمع بندی و نتیجه گیری

در اندیشه ی سیاسی غرب، دولت خاستگاه قراردادی و جعلی دارد، از این روی کارویژه هایی که از آن توقع می رود، نیز بسته به خواست طرف های قرارداد آن یعنی شهروندان تعریف می گردد. بر اساس این نگاه و جهان بینی مادی حاکم در جوامع غربی دولت صرفاً موظف است تا کارویژه هایی چون تامین امنیت، آزادی های فردی و رفاه را در دستور کار خویش قرار دهد. البته بر مبنای نگاه مادی حاکم بر این رویکرد، امنیت و آزادی صرفاً در بعد مادی و جسمانی شهروندان تفسیر می گردد. اما در اندیشه ی سیاسی آیت الله محسنی که

مبتنی بر جهان بینی اسلامی است، دولت ابزاری است که براساس ضرورت عقل و شرع تکوین یافته و باید جامعه‌ی بشری را به سمت اهداف متعالی آن هدایت کند. از آن جایی که رسیدن به کمال مطلوب در سایه‌ی زندگانی اجتماعی عادلانه جزو اهداف استعلایی حکومت به شمار می‌رود، دولت نیز موظف است تا امنیت و عدالت اجتماعی را به منظور رساندن بشر به کمال مطلوب، محقق سازد. طبیعی است که امنیت و عدالت از این منظر در بُعد مادی صرف خلاصه نمی‌گردد؛ بلکه ابعاد متافیزیکی نیز مطرح نظر است.

### فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۹)، مقدمه ابن خلدون، (ترجمه پروین گنابادی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ادوارد ای. آذر و چونگ این مون (۱۳۸۸)، امنیت ملی در جهان سوم، (ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی). تهران: انتشارات مطالعات راهبردی.
۳. بشیریه، حسین (۱۳۸۱)، آموزش دانش سیاسی، تهران: انتشارات پژوهشی نگاه معاصر.
۴. بوزان، باری و دیگران (۱۳۹۲)، چارچوبی تازه برای تحلیل امنیت، (ترجمه علیرضا طیب). تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۵. بازارگاد، بهاء‌الدین (۱۳۵۹)، تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱، تهران: انتشارات نشر زوار.
۶. زاهدی مازندرانی، محمدجواد (بی تا)، ظهور و افول دولت رفاه، فصلنامه تامین اجتماعی، سال دوم، شماره سوم.
۷. سجادی، عبدالقیوم (۱۳۹۹)، گفتمان‌های امنیتی در روابط بین‌الملل، کابل: انتشارات سراج و صبح امید.
۸. سودرستن، بو (۱۳۸۴)، جهانی شدن و دولت رفاه، (ترجمه: هرمز همایون پور). تهران: انتشارات پژوهش تأمین اجتماعی.
۹. شهیدی، سید جعفر (۱۳۶۹)، ترجمه نهج البلاغه، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۰. صدرحسینی، سیدعلیرضا (۱۳۸۷)، مباحثی در اندیشه سیاسی غرب، قم: انتشارات تبیان.
۱۱. طاهری، ابوالقاسم (۱۳۸۹)، اصول علم سیاست، تهران: انتشارات پیام نور.
۱۲. عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۳)، بنیادهای علم سیاست، تهران: انتشارات نی.
۱۳. فاستر، مایکل. ب (۱۳۶۱)، خداوندان اندیشه سیاسی، (ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۴. گراهام، ایوانز، نونام، جفری (۱۳۸۱)، فرهنگ روابط بین‌الملل، (ترجمه حمیرا مشیرزاده و حسین

شریفی). تهران: انتشارات میزان.

۱۵. گل محمدی، احمد (۱۳۹۴)، مفهوم بندی وبری دولت، فصل نامه دولت پژوهی.
۱۶. مارتین لیپست، سیمور (۱۳۸۳)، دائرةالمعارف دموکراسی، ج ۲، (ترجمه کامران فانی و نورالله مرادی). تهران: انتشارات کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه.
۱۸. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمدآصف (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، بی جا: انتشارات اسلامی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، توضیح المسایل سیاسی، کابل: انتشارات کمیسیون فرهنگی شورای علمای شیعه افغانستان.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، فواید دمشقیه، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۲۱. نیشابوری، مسلم (۱۳۳۴)، صحیح مسلم، (تصحیح محمدعلی صبیح). ج ۶، مصر: انتشارات میدان الازهر.
۲۲. وفاجو، فریبرز و دیگران (۱۳۹۹)، غایت دولت و ساخت قدرت، فصلنامه راهبرد سیاسی.
۲۳. هیوود، اندرو (۱۳۸۹)، سیاست، (ترجمه عبدالرحمن عالم). تهران: انتشارات نی.

## جایگاه اجتماعی زن

### از منظر آیت الله العظمی محسنی رحمته علیه

طیبه حسنی

#### چکیده

از منظر دیدی ژرف نگر و آرا و اندیشه های حکمیانه و مدیرانه ی آیت الله العظمی محسنی رحمته علیه، زن در ابعاد مختلف حیات خویش اعم از خلقت و در بُعد دیگر انجام فعالیت های اجتماعی که همانا حوزه های سیاست و سهم فعالانه در مدیریت بحران و انسجام امورات در یک جامعه است، هیچ فرقی با مرد ندارد؛ به شرط این که آن امور در دایره ی قانون و نظام اسلامی انجام پذیرد و نهاد بسا عظیمی به نام (خانواده) آسیبی نبیند. از منظر معظم له فعالیت زنان به استثنای (قضاوت و حکومت) که دلایل آن خواهد آمد، در دیگر فعالیت ها می تواند هم تراز مردان سهم فعالانه داشته باشند. واژگان کلیدی: آیت الله محسنی، فعالیت اجتماعی، زن، سیاست.

#### مقدمه

در نظام آفرینش که خلقت انسان از شگفتی های بی بدیل و شاه کارانه خدای حکیم است، انسان ها در قالب مردان و زنان به نیکوترین شکل و صورت آفریده شده اند و به هر یک جایگاه خاصی داده شده است، چنان که جایگاه هر موجود در جهان هستی، تابع اصل عدل و حکمت الهی است. به طور کلی در نظام هستی، هر موجودی دارای دو جایگاه است: جایگاه «عام» و «خاص»؛ جایگاه عام زن، همان جایگاه موجودات دیگر به عنوان آفریده ی خدای متعال است. به لحاظ جایگاه خاصی که زن در این جهان دارد می توان گفت او به مقتضای خلقت خویش از جایگاه ممتازی نیز برخوردار است که مرد



قابلیت جانشینی آن را ندارد. جایگاهی که اگر آن را به عنوان یک امر الهی و عقلی، به انجام رساند به کمال انسانی خویش خواهد رسید.

از بُعدهای مهم جایگاه «خاص» یک زن می توان به فعالیت های روزمره ی وی در عرصه ی اجتماع و خانواده اشاره کرد که بدون تردید نظام جامع و عقلانی اسلام در هر دو زمینه به ارشادات و راهنمایی های ارزنده ای پرداخته و محورهای اساسی آن را در قالب رعایت بعضی ملاک های ارزشی بلا مانع دانسته است.

در رویکرد دینی، هرانسانی در وهله ی نخست در قبال سلامت روانی و سعادت اخروی خود و خانواده اش وظیفه دارد و پس از آن در قبال جامعه. از آن جا که زنان از جایگاهی ویژه در خانواده برخوردارند، لذا مشارکت اجتماعی آنان زمانی اولویت می یابد که در عرصه ی وظایف آنان در خانواده و مقام مادری و همسری خللی وارد نشود. حال سوال این جاست که یک زن، با موفقیت در وظایف خانه داری و مادری و داشتن تمایل حضور در فعالیت های اجتماعی، چه فعالیت هایی را می تواند اجرا نماید؟ پاسخ این پرسش را در آرا و نظریات اندیشمند متفکر آیت الله محسنی رحمته الله علیه به بررسی گرفته و فعالیت های اجتماعی و سیاسی زنان را از منظر معظم له بیان می گردد.

### ۱. ارزش انسان در اسلام

از منظر الهی انسان فارغ از جنسیت و نژاد و تمایزهای فیزیکی، دارای کرامت بوده و ارزش و جایگاه بلندی را دارا می باشد. ارزش انسان در تقوای الهی است نه ثروت و جنسیت؛ قرآن کریم به صراحت بیان می دارد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و تیره ها و قبیله ها را به این خاطر قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، اما بدانید که بهترین شما نزد خداوند با تقواترین شما است خداوند دانا و خبیر است»<sup>۱</sup>.

مفسران در ذیل آیه ی مذکور بیان نموده اند که فطرت و بزرگ منشی در هر فردی است که دنبال کمال می گردد و تفاوتی بین زن و مرد در این امر وجود ندارد چه آن که خداوند،

کمال خواهی را به طور یکسان در فطرت زن ومرد، قرار داده تا هر دو در پی تحصیل کمال تلاش نمایند و با کسب آن از دیگران سبقت گرفته و در بین دوستان خود، دارای شرافت و کرامت خاص گردد. ولی از آن جایی که عموم مردم با زندگی مادی دنیا در ارتباط اند، قهراً مزایای زندگی دنیا را در مال و جمال و حسب و نسب و امثال آن جست و جوی می کنند، درحالی که این گونه مزایا، مزیت هایی موهوم و خالی از حقیقت اند و ذره ای از شرف و کرامت به آنان نمی دهد. مزیتی که انسان را بالا می برد و به سعادت حقیقی اش که همان زندگی طیبه و ابدی در جوار رحمت پروردگار است، می رساند، عبارت است از: «فان خیر الزاد التقوی»؛ تقوای الهی که می تواند بهترین زاد راه سعادت انسان گردد.

بنابراین وقتی معلوم شد که ملاک برتری تقوا است، فرقی نمی کند که صاحب تقوا سیاه باشد یا سفید، زرد باشد یا سرخ، زن باشد یا مرد. زن به همان اندازه می تواند تحصیل کمال کند که مرد می تواند. به قول دانشمندان مسلمان «اسلام در سیراز خلق به حق هیچ تفاوتی میان زن و مرد قایل نیست، تفاوتی که اسلام قایل است در بازگشت از حق به سوی مردم و تحمل مسئولیت پیغمبری است. خداوند برای این کار مرد را مناسب تر دانسته است.» (مرضی مطهری، ۱۳۴۵: ۱۵۰)

از منظر اسلام زن از جایگاه بسیار ارزشمندی برخوردار است. این اسلام بود که با اندیشه های خرافی درباره ی زن مبارزه کرد. جامعه ی قبل از اسلام از داشتن دختر ننگ داشت. عده ای سنگ دل، وقتی در خانه اش نوزاد دختر به دنیا می آمد، از خجالت و ناراحتی چهره اش سیاه می شد. در زمان جاهلیت عرب و قبل از طلوع خورشید پرفروغ اسلام زن از ابتدایی ترین حقوق خویش نیز محروم مانده بودند. آنان زن را به شمار حیوانات قرار داده و مانند کالایی خرید و فروش می کردند. (علی ربانی، ۱۳۲۵: ۲۱)

از آن جا که زنان از نظر جسمانی نسبت به جنس خشن مرد ضعیف تر بودند، به همین دلیل زورگویان و ظالمان در طول تاریخ سعی داشتند، شخصیت شان را لگد مال نمایند و چه جنایاتی را که در این راه روا نداشتند؛ به خصوص در محیط عربستان و در عصر جاهلیت هر چند تمام دنیا در آن زمان به جهالت فرو رفته بود، بیش از همه جا شخصیت زن پایمال شد، تا آن جا که زن را هم چون کالایی مبادله می کردند و سهمی از ارث هم

برایشان قایل نمی‌شدند و تولد دختر را ننگ می‌پنداشتند و حتی دختران را زنده به گور می‌کردند، ولی اسلام با این تفکر جاهلی به مبارزه پرداخت و در راستای احیای ارزش‌های زن گام گذاشته و برای شخصیت زن قیام کرد. (سبحانی تبریزی، ۱۳۰۸: ۸۸)

در مورد احیای شخصیت زن در قرآن کریم مطالب فراوانی آمده است، ولی باز هم برای تاکید بیشتر آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی احزاب نیز نازل شد؛ آیه‌ای که در حقیقت بیان‌گر همه‌ی ارزش‌هاست؛ ارزش‌هایی که در زنان و مردان یکسان است و از برترین موقعیت برخوردار می‌باشد: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»؛ به یقین مردان مسلمان و زنان مسلمان و مردان با ایمان و زنان با ایمان و مردان مطیع فرمان خدا و زنان مطیع فرمان خدا و... خداوند برای همه‌ی آنان مغفرت و پاداش عظیمی فراهم ساخته است. به این ترتیب اسلام آخرین سخن را در این زمینه بیان کرد و نشان داد که زنان و مردان دوش به دوش هم‌دیگر در مسیر زندگی به سوی خدا و به سوی ارزش‌های انسانی گام برمی‌دارد؛ البته در صورتی که از شرایط یکسانی در زندگی برخوردار باشند. (شیرازی، ۱۳۹۵: ۱۴)

#### ۱.۱. مقام زن از منظر آیات

خداوند مهربان می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛ هر کس کار شایسته انجام دهد، فرق نمی‌کند آن کس مرد باشد یا زن، اگر ایمان داشته باشد زندگی پاکیزه و پاداش ارزشمندی به او می‌بخشیم.

و یا در آیه‌ی دیگر که چنین آمده: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»<sup>۲</sup>؛ کسانی که ایمان آورده‌اند از مسلمان و یهود و نصاری و صابئان که از روی حقیقت به خدا و روز قیامت ایمان آورد و نیکوکاری پیشه کند، البته برای آنان پاداش نیک نزد پروردگارشان است و هیچ‌گاه اندوهگین و بیم‌ناک نخواهند بود. و یا چنان‌چه که در جای دیگر چنین می‌فرماید: «مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَ

۱. النحل: ۹۷.

۲. البقره: ۶۲.

لَا يُظَلَّمُونَ شَيْئًا؛<sup>۱</sup> آن کس که توبه کند و ایمان آرد و نیک کار شود، که آنان در این صورت بی هیچ ستم به بهشت جاویدان داخل خواهند شد. که در این آیه‌ی مبارکه نیز عمل صالح از انسان بدون توجه به جنسیت و یا طبقه‌ی خاصی، دارای امتیاز دانسته شده و همه را یکسان دانسته است. و یا در جای دیگر که خداوند مهربان می‌فرماید: «أَنْتَى لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ»<sup>۲</sup>؛ من عمل هیچ یک از مرد و زن را بی‌مزد نمی‌گذارم.

در نخستین آیه‌ی سوره‌ی مبارکه‌ی نساء خداوند مهربان می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا»؛ ای مردم! بترسید از پروردگار خود، آن خدایی که همه‌ی شما را از یک تن بیافرید و هم از آن، جفت او را خلق کرد و از آن دو تن خلقی بسیار در اطراف عالم از زن و مرد پراکند، و بترسید از آن خدایی که بنام او از یکدیگر مسئلت و درخواست می‌کنید و درباره‌ی ارحام کوتاهی نکنید، که خدا مراقب اعمال شماست.

در این آیه‌ی مبارکه روی سخن با تمام انسان‌ها است، خداوند همگان را به تقوای الهی و ترس از مخالفت با پروردگار سفارش می‌کند. آن‌گاه در توصیف خداوند به صفت خالقیت خدا اشاره کرده و می‌فرماید: زن و مرد از نفسی واحد پدید آمده و از این دو صنف، مردان و زنان فراوانی پدید آمدند. در واقع این آیه به خلقت انسان و ریشه‌ی آفرینش و گسترش نسل انسانی اشاره دارد. به گفته‌ی مرحوم طبرسی: «مراد از نفس در این آیه، به اجماع همه‌ی مفسران، آدم عليه السلام است. (طبرسی، ۱۳۸۴: ۴، ۸)

ادامه‌ی آیه نیز قرینه به همین مطلب است، چرا که فرمود: «همسر آن (نفس) را از جنس او قرار داد و از آن دو «مرد و زن» مردان و زنان فراوانی را منتشر ساخت». از برخی روایات استفاده می‌شود که زن از دنده‌ی چپ حضرت آدم آفریده شده، مثلاً روایت شده از رسول اکرم صلی الله علیه و آله که فرمودند: «خُلِقَتِ الْمَرْأَةُ مِنْ ضِلْعِ آدَمَ إِنْ أَقَمْتَهَا كَسَرْتَهَا وَإِنْ تَرَكْتَهَا وَفِيهَا عَوَجٌ إِسْتَمْتَعَتْ بِهَا»؛ زن آدم از قسمتی از دنده‌هایش آفریده شد (و از این رو کمی کج خلق و

۱. مریم: ۶۰.

۲. آل عمران: ۱۹۵.

ناسازگار است؛ لذا) اگر بخواهی وی را راست کنی می‌شکند، ولی اگر به همان صورت رهایش سازی از او بهره‌مند خواهی شد.» (طبرسی، ۱۳۸۴: ۳) و روایات دیگری که با همین مضامین آمده است، این سوال را خلق می‌کند که آیا زن در آفرینش خویش دچار نقص است و وجودش طفیلی و فرع است؟ در پاسخ به این پرسش و بیان چگونگی خلقت حوّا (علیها السلام) باید گفت:

اولاً: هر چند مصداق «نفس واحده» در این آیه آدم عَلَيْهِ السَّلَام است، ولی به کار بردن واژه‌ی «نفس» و انتساب خلقت همه‌ی انسان‌ها به آن «نفس» در واقع نکته‌ی مهم دیگری را در بردارد و آن این که همه‌ی افراد بشر اعم از زن و مرد از یک ریشه و اصل، سرچشمه می‌گیرند و گوهر آفرینش آن‌ها به یک گوهر و یک نفس برمی‌گردد.

ثانیاً: واقعیت این است که نه زن ناقص است و نه مرد، خلقت هر دو کامل است «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ»<sup>۱</sup>؛ تفاوت‌های آنان ربطی به نقص و کمال ندارد، اگر هر دو یکسان می‌بودند، هیچ‌گاه با هم جوش نمی‌خوردند و تناسل از تسلسل خود می‌افتاد و زندگانی خانوادگی تحقق یا دوام نمی‌یافت و شیرینی زندگانی به تلخی تبدیل می‌شد و هیچ‌گاه بین زن و شوهر- ولو با مصرف کردن تمام آن چه در روی زمین است- الفت پدید نمی‌آمد، ولی خداوند در اثر همین تفاوت‌ها الفت و محبت و اتصال را بین آنان ایجاد نموده است. (محسنی، ۱۳۹۴: ۲۲)

همه‌ی آیات فوق بیان‌گر این حقیقت‌اند که زن و مرد در ماهیت انسانی و بدون در نظر گرفتن سنخیت و جنس مشترک‌اند؛ یعنی همان‌طور که مردان از استعدادهاى متنوع برخوردارند و طبعاً می‌توانند این استعدادها را به فعلیت برسانند، زنان نیز بدون هیچ کاستی دارای این استعدادها هستند و می‌توانند این استعدادها را به فعلیت رسانند. به عبارت دیگر، زن و مرد در فطرت خداشناسی، کسب معرفت، رسیدن به قرب الهی و دیگر استعدادها، همسان هستند و قابلیت این را دارند که به کمال و درجه‌ی نهایی انسانیت دست یابند.

## ۲، ۱. مقام زن از منظر روایات

در مورد جایگاه زن که مرتبه‌ی رفیعی را از منظر اسلام دارد، روایات متعددی وارد شده که در واقع به صورت کل می‌شود گفت: به دو دسته تقسیم می‌شود. برخی موافق با تساوی زن و مرد و قایل به کرامت ذاتی و شایستگی اوست و دسته‌ی دیگر مقام زن را فروتر دانسته و زنان را به منزله‌ی موجود درجه‌ی دوم و طفیلی دانسته‌اند که مفسران از جمله سید قطب (قطب، ۱۴۱۲: ۵۷۴) و آیت الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۵۲) و رشید رضا (رضا، ۱۳۲۳: ۲۷۹) آن را از جمله‌ی اسرائیلیات دانسته‌اند. چنانچه علامه طباطبایی نیز می‌فرماید: «این روایات مطابق آن چیزی است که در تورات آمده است در حالی که روایات اهل بیت علیهم‌السلام آن را تکذیب می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۷)

به چند نمونه از هر دو دسته روایات می‌پردازیم:

### ۱، ۲، ۱. روایات موافق

در روایتی آمده که مردی نزد رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) آمد و عرض کرد: «مَنْ أَبْر؟ قَالَ امُّكَ قَالَ ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ امُّكَ. قَالَ ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: ابَاكَ»؛ ای رسول خدا! به چه کسی نیکی کنم؟ فرمود: به مادرت، عرض کرد: بعد از او به چه کسی؟ فرمود: به مادرت! برای سومین بار عرض کرد: بعد از او؟ فرمود: به مادرت و در چهارمین بار وقتی این سؤال را تکرار کرد فرمود: به پدرت. (کلینی، ۱۳۷۷: ۵، ۱۵۹) در واقع این روایت به مقام بلند مادر اشاره دارد که یک زن است و این برزندگی را دریافت کرده است.

یا در جای دیگر از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه وآله وسلم نقل شده است: «مِنْ اخْلَاقِ الانْبِيَاءِ حُبُّ النِّسَاءِ»؛ زن دوستی را از اخلاق پیامبران دانسته است. (همان: ۳۲۰)

باز هم از وجود مبارک نبی مکرم اسلام صلی الله علیه وآله وسلم نقل شده است که فرمودند: «ما احب من دنياکم الا النساء والطيب»؛ از دنیای شما جز زن و بوی خوش را دوست ندارم. (همان: ۳۲۱)

### ۲، ۲، ۱. روایات مخالف

اشاره به نقص ایمان زن در خطبه‌ی هشتم نهدج البلاغه، یکی از این موارد است. در این خطبه زنان (ناقص الایمان) دانسته شده و نقص ایمان آن‌ها به کناره‌گیری از نماز هنگام عادت ماهانه مستند شده است. از آن جا که ایمان یکی از ارزش‌های انسانی و عاملی برای فلاح و رستگاری است، نقص ایمان زنان به معنای نفی برابری زن و مرد در

ارزشمندی و وجود رابطه بین جنسیت و ارزش خواهد بود. (علاسوند، ۱۳۹۷: ۵۵)

در مورد سند و متن این خطبه نکاتی وجود دارد که ذیلابیان می‌داریم:

الف. از نظر سند این روایت مرسل است. سید رضی رحمته‌الله‌علیه سند این خطبه را مانند دیگر سخنان موجود در نهج البلاغه بیان نکرده است. معنای این سخن آن نیست که آن چه در کتاب شریف نهج البلاغه آمده معتبر نیست، زیرا اکثر قریب به اتفاق خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات کوتاه در کتاب‌های پیشین وجود داشته و اسناد جداگانه‌ای برای آن‌ها ذکر شده است، اما کسانی که کوشیده‌اند اسناد نهج البلاغه را استخراج کنند سند بی‌عیبی برای این خطبه ذکر نکرده‌اند. (حسینی، ۱۳۶۴: ۸۲)

ب. با آن‌که این خطبه در تنقیص زنان ظهور دارد، فقره «نواقص الحظوظ» نقص مال را دلیل و شاهدی بر تنقیص گرفته است. این در حالی است که نقص مال، نقطه‌ی ضعف و دارایی، نقطه‌ی قوتی برای شخصیت انسان به شمار نمی‌آید. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فقرا را فخر خود نامید. (مجلسی، ۱۳۸۶: ۳۲) افزون بر آن‌که اصولاً بندگان شایسته‌ی خدا از انبیاء و اولیا، اغلب دارایی چندانی نداشتند.

ج. علاوه بر نکات فوق، این حدیث نقصان عقل را نیز به زنان نسبت داده و آن را با قانون اسلامی درباره‌ی چگونگی شهادت زنان (دو زن در برابر یک مرد) به امکان فراموشی حادثه نسبت داده، نه ضعف عقل و خرد که دست‌آویز گروهی برای طعن زدن به زنان گشته است و از نظر بسیاری از مفسران منشاء این حکم نسیان است نه ضعف عقل. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱، ۳۷۳)

## ۲. حقوق و تکالیف اجتماعی زن

زن به عنوان نیمی از پیکره‌ی اجتماع، در تحولات و نقش‌آفرینی‌های مثبت و تاثیرگذار پیرامون خویش می‌تواند سهم فعال داشته باشد. در واقع اگر رُژف‌ترین‌گریم اهمیت این فعالیت‌ها شاید به مراتب کارآتر و حیاتی‌تر نسبت به مردان باشد، زیرا تجربه ثابت کرده است در جوامعی که به آنان کم‌تر سهم داده شده است و فعالیت چشم‌گیری ندارند، آن‌چنان که شاید و باید رشد ندارند. از منظر دین مقدس اسلام نیز فعالیت زنان در چارچوب رعایت نکات اخلاقی و عدم تعارض و ایجاد اختلال در مقابل وظایف خانوادگی، هیچ مانعی ندارد. در ادامه به ابعاد مختلف این مشارکت‌ها می‌پردازیم:

## ۱.۲. مشارکت سیاسی زن

در علوم اجتماعی، مشارکت سیاسی به دخالت مستقیم در مسایل سیاسی مثل حضور در انتخابات چه به منزله‌ی رأی‌دهنده و چه به منزله‌ی انتخاب‌شونده، فعالیت سیاسی در قالب احزاب و گروه‌های سیاسی برای تأیید یا اعتراض به روندها یا اشخاص سیاسی و... می‌گویند. (علاسوند، ۱۳۹۷: ۳۵۷)

### ۱.۱.۲. دلایل جواز مشارکت سیاسی زنان

از دلایل عمده در امر مشارکت سیاسی زنان با نگاهی به تاریخ پرافتخار اسلام می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف. بیعت؛ بیعت پیمانی است که بیعت‌کننده با آن خود را در اطاعت و تحت امر بیعت‌شونده قرار می‌دهد. در تاریخ صدر اسلام، آن‌گاه که حکومت در اختیار معصومان بود، این اتفاق میان حاکم معصوم و زنان تکرار شده است. بیعت زنان با پیامبر ﷺ در بیعت رضوان نیز نمونه‌ی دیگری از این مشارکت است؛ ابن سعد در جلد هشتم «الطبقات الکبری» نام ۴۸۹ زن را آورده که با پیامبر بیعت نمودند. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹، ۴۶۲)

ب. هجرت؛ اتفاق مؤثر دیگر در صدر اسلام که خود مبارزه‌ی منفی با حاکمیت کفر و شرک و عملی سیاسی برای حفظ عقیده بود و به راهی برای اتحاد ملل تبدیل شد، هجرت مسلمانان به حبشه بود. البته قرآن کریم همواره مسلمانان را به هجرت از سرزمین‌هایی که نمی‌توانند در آن‌ها آزادانه به مسلمانی بپردازند دعوت می‌کند، ولی رسول خدا ﷺ به طور مشخص از مسلمانان مکه خواست که برای حفظ جان و عقاید خویش به حبشه هجرت کنند؛ که در هجرت نخست به حبشه یازده مرد و چهار زن شرکت داشتند. (ابن هشام، ۱۳۶۹: ۳۵۹)

ج. کوشش در راه اسلام و ولایت؛ زنان زیادی در صدر اسلام با حاکمیت کفر و ستم مبارزه کرده و برای استقرار حاکمیت معصومان کوشیدند. خدیجه‌ی کبری رضی الله عنها نخستین بانویی بود که ثروت خود را در اختیار رسول خدا ﷺ نهاد و پا به پای آن جناب مرارت‌های بی‌شماری را در راه حفظ عقیده تحمل کرد. (ابن اثیر، ۶۳۰: ۸۰)

به هر حال از دیدگاه اکثر علما و اندیشمندان اسلامی اشتراک زنان در امورات سیاسی مباح بوده و مشکلی ندارد، چنان‌چه از نظر آیت‌الله خمینی رحمته الله علیه زنان و مردان باید در فعالیت‌های



سیاسی و اجتماعی هم‌دوش مردان باشند؛ البته با حفظ فرمایشات اسلامی. (خمینی، ۱۳۶۸: ۲۶۴) ایشان در جای دیگر مشارکت‌های سیاسی نظیر حق رأی دادن و گرفتن را از حقوق زنان در نظام اسلامی دانسته‌اند و تفاوت‌های میان زنان و مردان را در برخی از عرصه‌ها به صلاح آن دو و ناشی از طبیعت ایشان می‌دانند. (خمینی، ۱۳۹۳: ۶۰)

از منظر حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه اگر زن جامع‌الشرایطی 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 همه‌ی علمای اسلام می‌باشد؛ ولی رسیدن او به سایر مقامات سیاسی و اجتماعی به استثنای مقام قضا (نفوذ قضا و حکم یک فرد بر دیگران، باید به وسیله‌ی دلیل معتبر ثابت شود و با فقد دلیل، شک در نفوذ قضا مساوی با عدم نفوذ آن است و اما منصب ندادن به زن در حیات حضرت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و خلفای چهارگانه ممکن است، معلول ناتوانی آنان در آن زمان بوده باشد. مثلاً پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اگر به غیر عرب منصب نداده باشد، به خاطر دلیل دیگری بوده، نه این‌که غیر عرب مستحق منصب نیست) بلا مانع می‌باشد. مثلاً:

۱. زن وزیر بعضی از وزارتخانه‌ها شود؛
۲. زن رئیس یک ریاست بشود؛
۳. انتخاب کند؛
۴. روزنامه و مجله نشر کند؛
۵. در شورای ملی انتخاب شود؛
۶. درس بخواند و استادی کند؛
۷. دکتور باشد و براساس بعضی از روایات زنان در جبهات جنگ در زمان حیات پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به تداوی مجروحان می‌پرداختند، بلکه می‌شود گفت که آموختن طب بر زنان واجب کفایی می‌باشد تا زنان مریض در موقع عملیات و امثال آن توسط آنان تداوی شود؛
۸. رانندگی کند؛

۹. عضو فعال و حتی رهبر حزب باشد؛

۱۰. ریاست شرکت تجاری را برعهده بگیرد و امثال ذلک، ولی درست است که در بیرون رفتن خود از منزل چنانچه شوهردار باشد، باید اجازه‌ی وی را به همراه داشته باشد. (محسنی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۰)

## ۲، ۲. حکومت و ولایت

در متون فقهی از این موقعیت با تعبیر ولایت عامه یا امارت نام برده می‌شود. به نظر فقها، ولایت عامه بر مسلمانان به «ذکورت» مشروط است. ابن قدامه نیز در مغنی جلد ۱۵ از صفحه‌ی ۱۲۷ تا ۳۳۴ می‌گوید: «زن شایستگی امامت عظمی را ندارد و نمی‌تواند ولایت شهرها را برعهده بگیرد و لذا نه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نه خلفای او و نه امرای بعدی زنی را منصب قضا دادند و نه والی بلدی مقرر داشتند». از نظر مرحوم آیت الله العظمی محسنی رحمته 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 همه‌ی علمای اسلام می‌باشد. (محسنی، ۱۳۹۱: ۸۶)

## ۳، ۲. قضاوت

قضاوت نیز بُعدی از ولایت است. (منتظری، ۱۳۸۸: ۱۴۰) درباره‌ی جواز و عدم جواز قضاوت زنان میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. منشاء این اختلاف نیز به ادله‌ی مربوط به ویژگی‌های قاضی برمی‌گردد. از میان فقهای گذشته شیخ مفید، ابن زهره، شیخ طوسی و ادریس حلی مرد بودن را جز شرایط قضاوت نمی‌دانند. (علاسوند، ۱۳۹۷: ۳۷۲) آن چه که از آرا و نظر اکثر فقهاء همانند آیت الله فیاض نیز برمی‌آید این است که «قضاوت» مخصوص مرد مسلمانی است که واجد شرایط آن باشد و زن نمی‌تواند قاضی شود. اما در قضاوت عرفی بین مردم که مبتنی بر ثبوت ولایت و زعامت دینی برای قاضی نیست، زن هم می‌تواند مانند مرد قضاوت نماید. حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته نیز چنان که قبلاً بیان کردیم دیگر نقش‌های سیاسی را به جز قضا برای زن بلامانع می‌داند و دلیل عدم جواز قاضی شدن برای زن را چنین بیان می‌دارند: «نفوذ قضا و حکم یک فرد بردیگران، باید به وسیله‌ی دلیل معتبر ثابت شود و با فقد دلیل، شک در نفوذ قضا مساوق با عدم نفوذ آن

است؛ اما منصب ندادن به زن در حیات حضرت پیامبر ﷺ و خلفای چهارگانه ممکن است معلول ناتوانی آنان در آن زمان بوده باشد. مثلاً پیامبر ﷺ اگر به غیر عرب منصب نداده باشد، به خاطر دلیل دیگری بوده، نه این‌که غیر عرب مستحق منصب نیست.» (محسنی، ۱۳۹۱: ۸۶)

#### ۲، ۴. فعالیت اجتماعی

فعالیت‌های اجتماعی زنان می‌تواند دامنه‌ی گسترده‌ای از کارها را در برگیرد، هم‌چون فعالیت در انجمن‌ها، شوراهای محلی، مساجد و حسینیه‌ها، امورات خیریه، ساخت مدارس، شفاخانه‌ها، مساجد، خانه‌های سال‌مندان و غیره. در واقع در مسیر انجام فعالیت‌های اجتماعی دو الگوی مشخص را زنان می‌توانند در مقابل خود داشته باشند و یکی را انتخاب نمایند، یکی توسعه‌طلبی به هر قیمتی، حتی به منزله‌ی جایگزینی زندگی خانوادگی که آسیب‌های آن در جوامع مدرن مشهود است، چنان‌چه حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه حضور زن در عرصه‌ی اجتماع را با حفظ حدود اسلامی و عدم آسیب زدن به نظام خانوادگی بلا مانع می‌داند، ولی در کنار آن به این امر اشاره دارد که: «همان‌گونه که تحقیر زن و محروم کردن او از فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی برای کشور خوب نیست، بی‌بندوباری زن‌ها مهلک‌ترین ضربه را بر پیکر سلامتی اجتماع وارد می‌سازد، جمعی از زنان ما به تقلید زنان غربی هوس دارند نیمه برهنه به کوچه و بازار ظاهر شوند و معاشرت آزاد با مردان را داشته باشند و جمعی از بی‌تجربه‌گان به وسوسه‌ی خارجی‌ها می‌گویند: آزادی مطلق زنان علامت ترقی و شکوفایی اقتصاد کشور است و رسانه‌های گروهی غربی-رادیوها، تلویزیون‌ها، اینترنت- آن را علامت تمدن می‌دانند که همه‌اش نیرنگ و فریب است و غرض از این تبلیغات سلب هویت ملی و مغلوب کردن و از بین بردن فرهنگ شرقی‌ها و حاکمیت فرهنگ غربی‌ها به عنوان ملت غالب می‌باشد. زن در غرب هم مظلوم است. او را به اجرت کم به کارهای شاق استخدام می‌کنند و از شیرینی تربیت فرزندان سالم محروم ساخته‌اند. محبت مادر و اولاد در غرب بسیار کاهش یافته؛ در پیری باید در اماکن سال‌مندان و پیران به تنهایی زندگی کنند و تنها سالی یکی دو مرتبه فرزندان به دیدن آن‌ها می‌روند و همین. این کار جزای عمل خود زن است که در جوانی بچه‌ها را به پرورش‌گاه‌های عمومی می‌دهد و خود در خارج منزل به کارهای دیگری

از قبیل کسب و کار و شرکت در جلسات رقص و عیش و نوش شبانه مشغول است». (محسنی، ۱۳۸۰: ۱۰)

از منظر معظم له: «به طور قطعی راه یافتن زن به رفاصه خانه ها و برهنه گی بدن او و رفتن به مراکز فساد باعث ترقی مادی غرب نشده و این ادعا نیرنگ و فریب محض است، بلکه باعث بدبختی های کمرشکن اجتماع غربی ها می باشد. ترقی صنعت غرب از دانشگاه ها و پوهنتون ها و معاهد علمی و لابراتورها و آزمایشگاه ها و کتابخانه های چند میلیون کتابی به دست آمده و اگر روزی بشریت به جهان بینی و اخلاق اسلامی و علم و تکنالوژی غربی دست پیدا کند، تمدن انسانی به کمال خود خواهد رسید». (محسنی، ۱۳۸۰: ۱۲)

چنان چه آیت الله محسنی رحمته الله علیه در جای دیگر می فرماید: «اگر عفت زن محفوظ باشد، اشتراک او در وظایف اجتماعی و سیاسی و مکاسب اقتصادی مانعی ندارد. آنانی که طرف دار خانه نشینی زن هستند، اگر مشارکت آنان را با مردان در کارهای بیرون منزل حرام می دانند، بی دلیل سخن می گویند و اگر آن را حرام نمی دانند، بلکه مخالف احتیاط و دور از تقوا می دانند باید متوجه باشند که در شرایط امروری نشستن دختران و زنان به خانه ممکن نیست. وقتی ما درب منزل را ببندیم و به آنان اجازه ی فعالیت مشروع ندهیم، دزدان و مزدوران بیگانه نه تنها آنان را از منزل به بیرون می کشند، که دین و عفت و اخلاق آنان را در سینماها و اماکن فساد از آنان می دزدند و بالاخره به بهانه ی تمدن و فرار از اسارت خانه و ارتجاع، زنان مسلمان را به عنوان بازیچه ی شهوت خویش در می آورند و اساس خانواده از هم می پاشد و فحشاء و فجور شیوع می یابد. بچه ها فاقد تربیت اسلامی می شوند و بالاخره آزادی و بی بند و باری رایج دنیای کفر که لازمه ی لاینفک سخت گیری های خشکه مقدسان متعصب است، هیبت و وقار جامعه ی اسلامی را تا حدود زیادی از بین می برد. بنابراین چاره ای جز دادن آزادی معقول اسلامی به زنان خود نداریم. (محسنی، ۱۳۸۰: ۲۹۹) ایشان در سخنی دیگر روی موضوع جایگاه زنان چنین بیان می دارند:

الف. زن و مرد در اصل حقوق انسانی متساوی می باشند، چون هم زن انسان است و هم مرد، ولی غربی ها در قرون وسطی زن را از نوع انسان ندانسته و تقریباً با آنان معامله ی حیوان و کالا را می کردند.

ب. زن، زن است و مرد نیست و مرد، مرد است و زن نیست. این ماده با این که ضروری و محسوس است از نظر علمی نیز مسلم است. زن و مرد در حدود بیست فرق طبیعی و فیزیکی و بیست فرق روان‌شناسی دارد. به هر حال دو ماده‌ی فوق قطعی است و هر ماده یک نتیجه‌ی قطعی هم دارد. نتیجه‌ی ماده‌ی اول تساوی زن و مرد در اصل حقوق انسانی است و نتیجه‌ی ماده‌ی دوم عدم اشتراک مرد در حقوق و وظایف مخصوص به جنس زن و عدم اشتراک زن در حقوق و وظایف مختص به جنس مرد است. در اسلام تبعیض وجود ندارد، نه درباره‌ی زن و نه درباره‌ی مرد و نه دیگر اصناف اجتماعی، ولی تفاوت وجود دارد. (محسنی، ۱۳۸۱: ۴۸)

### جمع بندی و نتیجه‌گیری

از تحقیق حاضر مطالب فوق به دست آمد:

۱. اسلام دین مهربانی است و از منظر این آیین مقدس، بین زن و مرد هیچ تفاوتی در انسانیت و معنویت و رسیدن به مدارج بالای علمی وجود ندارد.
۲. آن چه از آثار و گفته‌های حضرت آیت‌الله العظمی رحمته‌الله علیه استفاده می‌شود این است که زن می‌تواند به مدارج بالای علمی برسد و هم چنین نقش ایفاء کردن در مناصب مختلف حکومتی به جز قضا که با دلیل به آن پرداخته شده، نیز برای زنان مقدور و ممکن است.
۳. آن چه که دین به عنوان کلیدی‌ترین راه برای نقش اجتماعی زنان در نظر گرفته است، این است که مسئولیت‌های مادری و همسری زن به خاطر فعالیت‌های اجتماعی آسیب نبیند و نظام خانواده از هم نپاشد؛ لذا اگر در کنار موفق بودن در وظیفه‌ی خانه‌داری بتواند سهم فعالانه در اجتماع نیز بگیرد، اسلام هیچ مانعی در مقابل آن ندیده و از منظر دین مشکلی ندارد.
۴. سرانجام این که زن با حفظ حدود اسلامی و عفت‌ورزی باید در فضای جامعه ظاهر شود تا هم سلامت نظام خانواده و هم سلامت جامعه محفوظ بماند.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر (۱۳۸۴)، النهایة فی قریب الحدیث، بی جا: انتشارات دارالتفسیر.
۲. ابن اثیر (بی تا)، اسدالغابه فی معرفه الصحابه، بی جا: بی نا.
۳. ابن هشام، عبدالمملک (۱۳۶۹)، السیره النبویه، بیروت: بی نا.
۴. ابراهیم حسین الشارابی، سید قطب (۱۳۹۴)، فی ظلال القرآن، (ترجمه آیت الله خامنه ای)، بی جا: انتشارات احسان.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، زن در آیین جلال و جمال، بی جا: انتشارات اسراء.
۶. \_\_\_\_\_ (بی تا)، تسنیم، بی جا: انتشارات اسراء.
۷. حسینی، سید عبدالزهرا (۱۳۶۴)، مصادر نهج البلاغه، بی جا: انتشارات بیروت.
۸. خمینی، روح الله (۱۳۹۳)، جایگاه زن در اندیشه امام خمینی، بی جا، بی نا.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸)، صحیفه نور، بی جا: بی نا.
۱۰. ربانی، علی، (۱۳۲۵)، زن از دیدگاه اسلام، قم: بی نا.
۱۱. رضا، محمد رشید (۱۳۹۵)، المنار، بی جا: بی نا.
۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۰۸)، اندیشه اسلامی، قم: بی نا.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، (ترجمه محمد باقر موسوی). ج ۱، بی جا: بی نا.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۴)، مجمع البیان، ج ۳، بی جا، نشر ناصر خسرو.
۱۵. علاسوند، فریبا (۱۳۹۷)، زن در اسلام، بی جا، بی نا.
۱۶. کلینی، یعقوب (۱۳۷۷)، کافی، ج ۴، بی جا: انتشارات دارالکتب.
۱۷. مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۶)، بحار الانوار، بی جا، انتشارات دارالکتاب اسلامیه.
۱۸. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (بی تا)، روش جدید اخلاق اسلامی، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، راه ترقی ما، کابل: بی نا.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، جوانان و دوره جوانی، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، ج ۱، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، زن در شریعت، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۲۳. مرتضی، مطهری (۱۳۴۵)، نظام حقوق زن در اسلام، بی جا: انتشارات امیرکبیر.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۵)، تفسیر نمونه، بی جا، انتشارات دارالکتاب اسلامیه.
۲۵. منتظری، حسین علی (۱۳۶۶)، دراسات فی ولایه الفقیه، بی جا: انتشارات تفکر.

## جهان شمولی اسلام و موانع آن از دیدگاه علامه محسنی رحمته‌الله علیه

حجت الاسلام سید عبدالحسین عارفی

### چکیده

جهانی شدن و جهانی سازی دومقوله‌ی جدای از هم‌اند که اولی به معنای یک روند و حرکت تدریجی و طبیعی به سوی هدف مشخص و دومی به معنای برنامه‌ریزی ارادی است؛ فعلاً آن چه قابل اهمیت است، جهانی سازی و برنامه‌ریزی برای آینده است. جهانی شدن از نگاه علامه محسنی رحمته‌الله علیه معلوم نیست سرانجامش به کجا می‌انجامد؛ از این رو مسلمانان را به جهانی سازی و هوشیاری در این باره ترغیب می‌کند. از آن جایی که آیین اسلام یک آیین فطری و جامع برای همه‌ی انسان‌ها است، استعداد جهانی شدن را دارد و بدین جهت خطاباتش برای همه‌ی انسان‌های روی کره‌ی زمین است و تا قیامت ادامه دارد و بعد از آن دین دیگری نخواهد آمد. تحقق جهان شمولی از دیدگاه علامه محسنی رحمته‌الله علیه فقط در زمان ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه‌الشریف امکان پذیر است و در شرایط فعلی جهانی شدن به معنای حکومت واحد جهانی بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا موانعی متعددی وجود دارد که جلوی تحقق جهانی شدن اسلام را می‌گیرد؛ گرچه جهانی شدن به معنای نفوذ تدریجی اسلام در کشورهای غیراسلامی امکان دارد.

با این‌که ماهیت اسلام استعداد جهانی شدن را دارد، اما در مقابل ادیان دیگری مانند یهودیت و مسیحیت که این قابلیت را نداشته و از درون پوسیده و برخلاف عقل روان است، توانسته‌اند مانعی برای تحقق جهانی شدن اسلام باشند. موانع جهانی شدن اسلام به موانع داخلی و خارجی تقسیم می‌شود: موانع خارجی مانند: ملحدان، کافران، یهودیان، مسیحیان، مشرکان و بت پرستان و قدرت‌های استکباری که همواره برای جلوگیری از پیشرفت و گسترش اسلام سدّ راه بوده و هستند. موانع داخلی مانند: عقب‌ماندن

مسلمانان از علم و تکنولوژی، علاقه‌ی شدید اکثر مردم به مادیات و سرگرم شدن به شبکه‌های ماهواره‌ای که حاوی فیلم‌های مستهجن و ضد اخلاقی... است، وجود برخی فرقه‌های افراطی مانند وهابیت که مسلمانان را به اندک چیزی تکفیر می‌کنند و همچنین انواع خرافاتی که بین مسلمانان رواج دارد، مانع دیگری برای جهانی شدن اسلام است. واژگان کلیدی: جهانی شدن، جهانی سازی، جهان شمولی، ادیان، موانع، تحقق و خرافات.

### مقدمه

«جهان شمولی اسلام و موانع آن از دیدگاه علامه محسنی رحمته‌الله علیه» عنوان نوشتار پیش رو است که سعی و تلاش دارد بیشتر به دیدگاه‌های این عالم رجالی و فقیه زمان شناس و سیاست مدار اسلامی بپردازد تا از نظرات او به عنوان اسلام شناس و عالم دین در راستای فهم درست از جهان شمولی اسلام و موانع آن بهترین و بیشترین بهره برداری به عمل آید. پیش از آن لازم است به عنوان مقدمه نیم‌نگاهی به تعریف یا تعاریف جهانی شدن و جهانی سازی بیندازیم تا روشن شود جهان شمولی اسلام به چه معنا است؟ آیا جهانی شدن اسلام امکان دارد یا نه؟

البته ضرورت بحث در این است که ما چه بخواهیم و چه نخواهیم جهانی سازی در حال انجام است و آثار منفی جهانی سازی، جهانی کردن سلطه و استثمار و غارت منابع طبیعی و تحمیل یک فرهنگ بر کل جهان و مانند آن است. جهانی شدن به این معنا خطر بزرگ برای ملت‌ها و دولت‌های ضعیف مخصوصاً جهان اسلام است و ما این واقعیت را در این عصر ارتباطات به خوبی درک می‌کنیم و می‌بینیم. به بهانه‌هایی نظیر دفاع از آزادی بیان، عدالت اجتماعی، حقوق بشر، آزادی اندیشه و فقرزدایی از جوامع بشری، ملل مسلمان را به سوی بی‌حجابی، بی‌بندوباری، لابی‌گری و فرهنگ منحط غربی و امثال آن سوق می‌دهند تا فرهنگ واحد جهانی مبتنی با آموزه‌های غربی آمریکایی و ضد اسلامی را بر ملت‌ها و دولت‌های ضعیف تحمیل کنند. از این رو، بر فرد و جمع و دولت و ملت هر مسلمانی لازم و ضروری است که نقشه‌های شوم استکباری را در سایه‌ی اتحاد و همبستگی درک نموده و برای مقابله با آن طرح و برنامه داشته باشند. گرچه از جنبه‌های مثبت جهانی شدن نیز نمی‌توان چشم پوشی کرد و آن را نادیده گرفت؛ مثلاً: رونق



اقتصادی و فقرزدایی که بر اثر ابزارهای نوین امروزی نصیب جوامع مختلف شده است، یکی از آثار مثبت جهانی شدن است. به لحاظ آثار مثبت و منفی ای که این پدیده دارد، مخالفان و موافقانی نیز به همراه دارد که در مقاله ای جداگانه بایستی مورد کنکاش و بررسی قرار گیرد.

نسبت به تعریف جهانی شدن باید گفت: محققانی که درباره ی جهانی شدن و جهانی سازی تحقیق کرده اند، معتقدند: جهانی شدن تعریف جامع و مانعی ندارد، یعنی تا به حال یک تعریف جامع و فراگیر که مانع از حشو و زواید باشد، ارایه نشده است. این امر بدان جهت است که پدیده ی مذکور هنوز به تکامل نهانی خود نرسیده و هنوز دست خوش تغییر و تحوّل و دگرگونی است. کسانی که این پدیده را تعریف کرده اند به تمام زوایای آن نپرداخته، بلکه هر کدام از زاویه ای یا اشاره به برخی آثار آن به تبیین جهانی شدن اشاره کرده اند که «مطالعه کنندگان دانشمند از مجموع آن ها مفهوم جهانی شدن را تا حد زیادی به دست می آورند». (محسنی، ۱۳۸۷ الف: ۱۶)

### ۱. تعاریف جهانی شدن

برای روشن شدن مفهوم جهانی شدن و جهانی سازی و فرق آن دوازدهم دیگر به برخی از تعاریف یا آثار آن اشاره می شود:

در کتاب «جهانی شدن و جهانی سازی» تعریف های زیادی برای جهانی شدن از سوی دانشمندان متذکر شده است که از باب اختصار به چند نمونه بسنده می کنیم:

۱، ۱. جهانی شدن فرایندی است اجتماعی که در آن قید و بندهای جغرافیایی که بر روابط اجتماعی و فرهنگی سایه افکنده است، از بین می رود و مردم به طور فزاینده از کاهش این قید و بندها آگاه می شوند.

۱، ۲. افزایش شمار پیوندها و ارتباطات متقابلی که فراتر از دولت ها و در نتیجه فراتر از جوامع دامن می گستراند و نظام جهانی را می سازند. وابستگی حاصل از ارتباطات متقابل را که در بین جوامع هم گرای اقتصادی و یا فرهنگی و یا حتی سیاسی ایجاد می شود، یکی از ویژگی های اصلی جهانی شدن ارتباطات متقابل است.

۱، ۳. در جهانی شدن الگوی فعالیت های مختلف بشری به سوی فراقاره ای و بین منطقه ای شدن در حرکت است و جهانی شدن در تمام حوزه های مدرن در ابعاد مختلف

ظهور دارد و یک فرایند چند بعدی است (بعد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و...).

۴، ۱. جهانی شدن اغلب به جای بین‌المللی شدن و فراملی شدن به کار می‌رود که به گستره‌ی وسیعی از تغییرات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دلالت می‌کند.

۵، ۱. تقویت و تشدید روابط اجتماعی در سطح جهان. (همان: ۱۳)

این تعاریف و مانند آن می‌تواند دورنمایی از مفهوم جهانی شدن برای خواننده باشد، لکن به هیچ وجه نمی‌تواند تعاریف حقیقی و جامعی باشند. ولی می‌توان یک مفهوم وسیع و کلی از آن به دست آورد. به این معنی که جهانی شدن یک فرایند و تغییرات طبیعی و پیشرفت گام به گامی است که مرزهای جغرافیایی را روز به روز کم رنگ نموده و معادلات و ارتباطاتی فراتر از ملت‌ها در سطح جهان گسترش می‌یابد و محدودیت مکانی و زمانی و مانند آن از بین می‌رود و یاکم رنگ می‌شود.

جهانی شدن با ابعاد گوناگون سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... اگر به معنای تشکیل حکومت واحد جهانی، استیلای فرهنگ واحد جهانی و اقتصاد جهانی و مانند آن باشد، فعلا امکان ندارد؛ زیرا دولت‌ها هیچ علاقه‌ای برای ادغام دولت‌های شان ندارند و ملت‌ها نیز به راحتی دست از فرهنگ‌های شان بر نمی‌دارند، ولی جهانی شدن به معنای اندیشه‌ی جهانی شدن امکان دارد. به تعبیر علامه محسنی رحمته‌الله علیه «اگر تصوّر شود که اندیشه‌ی جهانی شدن حتی به مراتب محدودتر آن نیز واقع شدنی نیست، باید آن را نشانه‌ی کم‌عقلی دانست، لذا ملت‌هایی که در جهانی شدن نقشی ندارند، باید طرحی برای جهانی سازی داشته باشند». (همان: ۴۲)

## ۲. تعریف جهانی سازی

جهانی سازی همانند جهانی شدن تعاریف گوناگونی دارد که به پاره‌ای از آن‌ها بسنده می‌شود.

۱، ۲. در هم آمیزی اقتصاد، جامعه‌شناسی، سیاست، فرهنگ، رفتارها از طریق نفی مرزها و حذف پیوستگی‌های ملی و اقدام‌های دولتی. این تعریف کمیته‌ی بین‌المللی در سال ۱۹۹۵ م می‌باشد.

۲، ۲. حقیقت تکامل سرمایه‌داری در پرتوی سلطه‌ی کشورهای مرکز و حاکمیت نظم نابرابر جهانی.

۲، ۳. کوششی در راستای نفی تمدن‌های غیرغربی، تحمیل سرمایه‌داری و تلاش در جهت آمریکایی‌سازی و تسلط بر جهان.  
 ۲، ۴. کوشش برای ساختن جهان اسلام. (همان: ۱۶)

### فرق جهانی‌شدن و جهانی‌سازی

همان‌گونه که اشاره شد جهانی‌شدن به اعتبار داشتن آثار مثبت و منفی مخالفان و موافقانی دارد، اما علامه محسنی رحمته‌الله علیه نه مطلقاً مخالف و نه مطلقاً موافق جهانی‌شدن است، بلکه معتقد است باید با جهانی‌سازی مثبت جلوی جهانی‌شدن منفی گرفته و کرامت انسانی حفظ شود و از این رو، ضمن فرق گذاشتن بین آن دو، بحث عمده در باب جهانی‌سازی جهت‌دهی به سمت جهانی‌شدن را می‌داند و در این باره می‌فرماید:

«جهانی‌شدن به عنوان یک پدیده و فرآیند (طبیعی) و جهانی‌سازی به عنوان یک پروژه و طرح ارادی می‌باشد که از معرفت به اولی، معرفت به دومی به دست می‌آید. جهانی‌شدن با این‌که اسباب آن غالباً و یا کلاً ارادی و انتخابی است، از پایین به بالا «پروسه» و از بالا به پایین «پروژه» است. به عبارت روشن‌تر، جهانی‌شدن با قطع نظر از اسباب آن، یک پدیده (پروسه) است که در پناه اسباب خود تحقق یافتنی است، ولی جهانی‌سازی (پروژه) طرح و برنامه‌ریزی است.

بحث عمده در باب جهانی‌سازی جهت‌دهی به سمت جهانی‌شدن است که از نواقص فرهنگی، سیاسی و استثمارپاک گردد و برای ملت‌های متعدد که دارای عقاید و آرای مختلف و منافع خاص به خود هستند، قابل قبول باشد. این موضوع برای اسلام با یک و نیم میلیارد مسلمان، از اهمیت حیاتی برخوردار است». (همان)

ایشان سرانجام جهانی‌شدن را نامعلوم و جوابی برای آن ندارد و از این رو، می‌فرماید: «جهانی‌شدن تا به کجا می‌انجامد؟ و سرنوشت آینده‌ی آن در این جهان متلاطم و در حال تحول به کجا می‌رسد؟ سوالی است که جواب دقیق آن را فعلاً نمی‌توان داد». (همان)

ولی جهانی‌سازی را وظیفه‌ی مهم و خطیر دولت‌ها و ملت‌های کوچک و بزرگ و دانشمندان و پژوهش‌گران می‌داند که از هم اکنون به عنوان یک وظیفه‌ی بسیار مهم در این راستا تلاش کنند و «در چهارچوب فطرت انسانی، عدالت اجتماعی و توجه به مصالح همگانی، راه‌کارهای معقول و عملی برای آن پیدا کنند، تا فردا مجبور به روش‌های انفعالی

نگردند». (همان)

در ادامه مسلمانان را به خاطر ماهیت جهان‌شمولی اسلام بیش از دیگران به تلاش و کوشش برای جهانی‌سازی توصیه نموده و در این باره می‌فرماید: «مسلمانان... از همه بیشتر موظفند برای خود و جهان انسانی در این راستا تلاش ورزند و به وسیله‌ی سمینارهای علمی، مطابق واقعیت‌های عینی و به دور از افراط و تفریط، غرور و خودباختگی، طرح‌های درستی را رایج دهند تا گذشته از این که از آسیب چالش‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی آن در امان بمانند، حداکثر استفاده را ببرند، زیرا جهانی شدن همانند شمشیر دوسره است و تنها بیداری، هوشیاری هوشمندی است که سرنوشت‌ساز است». (همان: ۱۶ و ۲۸)

در جواب از این سوال که آیا اسلام قابلیت و استعداد جهانی شدن را دارد تا درباره‌ی آن بحث کنیم یا نه؟ باید گفت: با توجه به ماهیت و محتوای آرایه شده از سوی اسلام، به نظر می‌رسد اسلام چنین استعدادی دارد و در تمام زمینه‌های اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، اخلاقی و مانند آن می‌تواند حرف‌هایی برای گفتن داشته باشد، ولی اگر موانعی وجود دارد بایستی بررسی و برای رفع آن تلاش بی‌وقفه صورت گیرد تا جهانی شدن اسلام تحقق عینی پیدا کند. از این رو، مقاله‌ی پیش‌رو در صدد است جهان‌شمولی اسلام و موانع آن را از دیدگاه اندیشمندان جهان اسلام مرحوم علامه محسنی (رحمة الله علیه) در دو بخش یاد شده بررسی کند تا به پاس سال‌ها خدمات مخلصانه‌ی علمی، فرهنگی، سیاسی و جهادی آن مرد بزرگ، ران ملخی تحفه‌ای درویش، در خدمت سلیمان باشد.

نکته‌ی دیگری که لازم به ذکر است این‌که در نقل قول‌ها ممکن است گاهی عین عبارات نقل نشده باشد، بلکه نقل به مضمون باشد اما سعی شده است که به اصل مطلب خدشه‌ای وارد نشود.

نکته‌ی اخیری که لازم به ذکر و یادآوری است، این‌که سعی شده در این مقاله بیشتر از آثار مرحوم آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه استفاده شود تا ضمن آشنایی بیشتر با آثار و نظریات دقیق ایشان در این زمینه، تناسبی با عنوان مقاله نیز حفظ شود.

### ۳. جهان‌شمولی اسلام

دین مقدس اسلام دین فطری، فرازمانی، فرامکانی، فراافرادی و فرانژادی است که

اختصاص به زمان و مکان و نژاد خاصی ندارد و گستره‌ی آن در طول و عرض، جهان شمول و فراگیر است، «و جهان شمولی دین اسلام از نظر طولی و عرضی از مسلمات، بلکه از ضروریات مسلمان‌ها است. مراد از جهان شمولی طولی بقای اعتبار اسلام تا آخر دنیا یعنی تا آخر عمر بشر در کره‌ی زمین است و این که بعد از دین اسلام دین دیگری از جانب خداوند برای انسان‌ها نمی‌آید و حضرت محمد ﷺ، خاتم النبیین است. مراد از جهان شمولی عرضی، شمول اوامر، نواهی، خطابات، احکام و مقررات دین، حداقل برای تمام انسان‌هاست و این موضوع از نظرایات و روایات و برداشت دانشمندان اسلامی قطعی و مسلم است». (همان: ۱۲۸)

قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام به خوبی بیان‌گر جهان شمولی و فراگیری دین مقدس اسلام است که به نمونه‌هایی از آن به طور فشرده اشاره می‌شود:

﴿نَذِيرًا لِلْبَشَرِ﴾<sup>۱</sup>

نذیر به معنای ترساننده و بیم‌دهنده است و هر پیامبری مردم را از گناہانی که موجب عذاب الهی می‌شود، بر حذر می‌دارد و دستور به دوری از آن می‌دهد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۵۹۰) حالا این «نذیرا» بنا بر اختلافی که بین اهل تفسیر وجود دارد چه صفت خداوند یا صفت پیامبر و یا صفت آتش باشد در اصل موضوع که بشر و همه‌ی انسان‌ها مورد انذار خداوند و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

ثعالبی از ابن زید نقل می‌کند که منظور از «نذیرا» حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است. (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵، ۵۱۵) یعنی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ترساننده و بیم‌دهنده‌ی همه‌ی انسان‌ها و به سوی همه مبعوث شده است، پس رسالت او همه شمول و فراگیر است که اختصاصی به قوم و نژاد خاصی ندارد.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَکِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ﴾<sup>۲</sup>

این آیه‌ی شریفه نیز دلالت می‌کند بر این که رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به سوی همه‌ی انسان‌ها اعم از عرب و عجم فرستاده شده است، زیرا «کافه» به معنای جمیع است یعنی: ای محمد! تو را نفرستادیم به رسالتی که به دوش می‌کشی مگر برای همه‌ی مردم. مرحوم طبرسی روایتی

۱. المدثر: ۳۶.

۲. سبأ: ۲۸.

در ذیل آیه‌ی شریفه از ابن عباس از رسول خدا نقل کرده است که حضرت فرمود: «بعثت إلى الأحمر والأسود» یعنی من به سوی سیاه‌پوست و سرخ‌پوست مبعوث شده‌ام. (طبرسی، ۱۴۱۵: ۸، ۲۱۷)

همان‌گونه که بیان شد رسالت پیامبر، جاویدان و تا آخر دنیا تداوم دارد و بعد از آن دینی نخواهد آمد و همچنین عمومیت و گستره‌ی آن شامل تمام بشریت و طایفه‌ی جن نیز می‌شود.

قرآن کریم نسبت به خاتمیت می‌فرماید: «ما كان مُحَمَّدٌ أباً أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ»؛<sup>۱</sup> علامه طباطبایی در توضیح آیه‌ی شریفه می‌فرماید: رسول کسی است که رسالت را از خدا به سوی مردم به دوش می‌کشد و نبی کسی است که اخبار غیبی یعنی دین و حقایق آن را حمل نموده و به دوش می‌کشد (منظور، بار معنوی است) و لازمه‌ی آن این است که وقتی نبوت منتفی شد و خاتمه پیدا کرد، رسالت نیز خاتمه پیدا می‌کند چون رسالت، خود از اخبار غیبی است و وقتی اخبار غیبی منقطع شد، رسالت نیز منقطع می‌شود؛ پس وقتی حضرت، خاتم انبیاء باشد خاتم رسولان نیز می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶، ۳۲۵)

به تعبیر اهل منطق از نفی اعم، نفی اخص لازم می‌آید؛ مانند این که می‌گویند: «کل انسان حیوان» هر انسانی حیوان است. وقتی حیوانیت (عام) صدق نکند، انسانیت (خاص) نیز صدق نمی‌کند، اما برعکسش معقول نیست؛ زیرا ممکن است حیوانیت صدق کند اما انسانیت خیر. در مسئله‌ی مورد بحث نیز از این قبیل است؛ برای این که «نبوت» عام و «رسالت» خاص است، وقتی عام صدق نکند خاص نیز صدق نمی‌کند.

از آیه‌ی شریفه استفاده می‌شود که کتاب حدوداً ۱۲۴۰۰۰ هزار صفحه‌ای نبوت با مبعوث شدن حضرت محمد ﷺ خاتمه پیدا کرده و مهرزده شده است و دیگر آن کتاب قابل گشودن نیست، زیرا خاتم به فتح تاء به معنای آخر و انتهی است. جوهری در صحاح می‌گوید: «ختمت القرآن: بلغت آخره» قرآن را ختم کردم: یعنی به آخر رساندم... خاتمه‌ی چیزی: آخر آن است. (جوهری، ۱۴۰۷-۱۹۸۷ م: ۵، ۱۹۰۸) ابن فارس نیز می‌گوید: ماده‌ی «ختم» (خ، ت، م) فقط یک ریشه دارد و به معنای رسیدن به آخر چیزی است. تاپه و مهربر

چیزی زدن نیز یک نوع پایان دادن است، زیرا بعد از مُهرزدن چیزی اضافه نمی شود. خاتم نیز از ماده ی ختم مشتق شده است، زیرا به واسطه ی او ختم می شود. پیامبر اسلام را خاتم انبیاء می گویند برای این که آخرین آنان می باشد. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲، ۲۴۵)

علاوه بر آیه ی شریفه، روایت متواتری بین مسلمانان داریم که دلالت بر خاتمیت می کند، زیرا پیامبر ﷺ فرمودند: «یا علی أنت مَنی بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبی بعدی»؛ فرمود: منزلت تو در نزد من، برابر با منزلت هارون علیاً در نزد موسی علیاً است؛ جز این که بعد از من پیامبری نخواهد آمد. (ترمذی، ۱۴۰۳-۱۹۸۳م: ۵، ۳۰۴- مسلم، بی تا: ۱۲۰، ۵)

علامه محسنی رحمته الله علیه بعد از ذکر آیه ی خاتمیت و حدیث منزلت می فرماید: این مسئله (خاتمیت) بیش از این نیاز به بیان و توضیح ندارد، زیرا مسئله ی خاتمیت از ضروریات دین اسلام و در نزد مسلمانان واضح و روشن است و اما نسبت به عمومیت رسالت حضرت برای همه ی بشر تا پایان عالم آیات بی شماری وجود دارد که علمای تفسیر از جمله آقای محسنی رحمته الله علیه از آن عموم فهمیده اند. (محسنی، ۱۴۲۸: ۳، ۸۳)

﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ﴾؛ این قرآن به من وحی شده تا شما و تمام کسانی را که این قرآن به آن ها می رسد، انذار کنم.

«با ذکر کلمه «و من بلغ» (تمام کسانی که این سخن به آن ها می رسد) رسالت جهانی قرآن و دعوت عمومی و همگانی آن را اعلام می دارد، در حقیقت تعبیری از این کوتاه تر و جامع تر برای ادای این منظور تصور نمی شود و دقت در وسعت آن می تواند هر گونه ابهامی را در مورد عدم اختصاص دعوت قرآن به نژاد عرب و یا زمان و منطقه ی خاصی برطرف سازد. جمعی از دانشمندان از تعبیراتی مانند تعبیر فوق، مسئله ی خاتمیت پیامبر را نیز استفاده کرده اند، زیرا طبق تعبیر بالا، پیامبر مبعوث بوده به تمام کسانی که گفتارش به آن ها می رسد و این شامل تمام کسانی می شود که تا پایان این جهان به دنیا قدم می گذارند». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۵، ۱۸۰)

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾؛<sup>۲</sup> و کسی

۱. الانعام: ۱۹.

۲. آل عمران: ۸۵.

که غیر از اسلام دینی را طلب می کند، هرگز از او پذیرفته نمی شود و او در قیامت از زیان کاران است.

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾<sup>۱</sup>؛ همانا دین در نزد خدا، اسلام است.

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾<sup>۲</sup> بگو: ای مردم! من فرستاده ی خدا به سوی همه ی شما هستم.

این آیات به خوبی عموم رسالت پیامبر ﷺ و دین جهانی اسلام را می رساند و نیازی به هیچ گونه تفسیری نیست.

#### ۴. شمول اسلام بر جن و انس

در این که پیش از مبعوث شدن خاتم پیامبران طایفه ی جن از جنس خود پیامبرانی داشته یا پیامبران آن ها نیز از جنس انسان بوده، میان اهل تفسیر اختلاف است به دلیل این که قرآن کریم می فرماید: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يُقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا»<sup>۳</sup>. برخی گفته اند این آیه گواهی می دهد بر این که جن از جنس خود و انسان از جنس خود پیامبرانی دارند. (سیوطی، بی تا: ۳، ۳۲۳)

عده ای گفته اند هیچ پیامبری از جنس جن مبعوث به رسالت نشده است، بلکه تمام انبیاء از بشر هستند. برای این که طایفه ی جن می توانند تماس با انبیای انسی بگیرند و احکام دین خود را اخذ کنند، ولی بشر نمی تواند با آن ها تماس بگیرد و از آن ها اخذ کند. برخی به این صورت قایل به تفصیل شدند که قبل از خلقت انسان، جن از خود پیامبر یا پیامبرانی داشتند و بعد از خلقت انسان همه ی جن و انس از پیامبران انسی پیروی می کردند، زیرا جن مانند انسان مکلف به تکالیفی است و چندین هزار سال پیش از خلقت انسان بوده اند و بشری نبوده که رسول آن ها باشد. از این رو، از خود آن ها رسولانی بوده اند، اما بعد از قرار دادن خلیفه (که معنای خلیفه در زمین یعنی بر تمام اهل زمین که جن و انس باشند) در زمین و بعد از خلقت بشر، رسولان بشری بر جن و انس مبعوث شدند.

۱. همان: ۱۹.

۲. الاعراف: ۱۵۸.

۳. الانعام: ۱۳۰.



دیگران که استعداد بشر و قابلیت آن در تعالی و ترقی علمی و عملی و اخلاقی بیشتر از جن است (طیب، ۱۳۶۹: ۵، ۲۰۶)، از این رو، «انسان» شایسته‌ی پیامبری است نه طایفه‌ی جن.

به هر صورت در این‌که طایفه‌ی جن قبل از بعثت خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله از جنس خودشان پیامبری داشته یا نه، اختلاف است؛ اما در این‌که حضرت محمد صلی الله علیه و آله به سوی جن و انس فرستاده شده است، اختلاف قابل اعتنایی وجود ندارد، زیرا آیات شریفه‌ی قرآن نشان‌گران است که رسالت حضرت خاتم فراتر از انسان می‌باشد و حداقل شامل گروهی از جن نیز می‌شود، زیرا قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

«وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُّندِرِينَ»؛ خداوند به رسولش می‌فرماید: به یاد آور هنگامی را که گروهی از جن را متوجه تو گردانیدیم که قرآن را گوش دهند، وقتی در محضر قرآن حضور به هم رساندند، به هم دیگر گفتند: ساکت باشید و هنگامی که تلاوت قرآن پایان یافت به سوی قوم خود رفتند و آن‌ها را انذار کردند.

و نیز در سوره‌ی جن آمده که گروهی از جنیان به قرآن و پیامبرایمان آوردند و مسلمان شدند: «وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَىٰ (قرآن) آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا ﴿٥٠﴾ وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا»؛ وقتی ما قرآن را شنیدیم به آن ایمان آوردیم و کسی که به پروردگارش ایمان بیاورد از نقص و ظلم نمی‌هراسد. برخی از ما مسلمان و برخی دیگر ظالم هستیم و کسی که اسلام اختیار کرده باشد، هدایت را قصد کرده است.

بلکه تمام سوره‌ی جن به روشنی دلالت می‌کند بر این‌که حضرت محمد صلی الله علیه و آله به سوی جن نیز مبعوث شده است و روایات نیز در این باره زیاد است از جمله: مرحوم کلینی در اصول کافی روایاتی را آورده که جنیان خدمت ائمه علیهم السلام می‌آمدند تا حلال و حرام و مسایل اسلامی خود را از ایشان بپرسند؛ از باب نمونه به یک روایت بسنده می‌کنم:

سعد اسکاف گوید: خدمت امام باقر علیه السلام رهسپار شدم و می‌خواستم اجازه‌ی ورود

۱. الاحقاف: ۲۹.

۲. الجن: ۱۴ و ۱۳.

بگیریم که دیدم جهازهای شتر در خانه صف کشیده است، ناگاه صداهایی برخاست و سپس مردمی عمامه به سر شبیه سودانی ها بیرون آمدند، من خدمت حضرت رسیدم و عرض کردم: قربانت، امروز به من دیراجازه فرمودید و من اشخاصی عمامه به سری دیدم که بیرون آمدند و آن ها را نشناختم، فرمود: ندانستی آن ها کیانند؟ عرض کردم: نه، فرمود: آن ها برادران جن شما هستند که نزد ما می آیند و حلال و حرام و مسایل دینی خود را از ما می پرسند. (کلینی، ۱۳۶۹: ۲، ۲۴۳)

نتیجه این که اسلام مکان و زمان خاص و مشخصی را نمی شناسد و در همه ی دوران حیات انسان، جایگاه ارزشی و مشروعیت خود را حفظ می کند و نیز قوم، ملیت، نژاد و رنگ خاصی را نشناخته و مخاطب او همه ی انسان ها است؛ بنابراین هیچ دسته ای از انسان ها در اسلام مورد استعمار و استثمار قرار نمی گیرند، زیرا که الهی و فطری بودن وی چنین چیزی را نمی پذیرد». (محسنی، ۱۳۸۷ الف: ۱۲۹) اما با هزار تأسف که امروزه دولت های اسلامی مورد استثمار و استعمار قدرت های ظالم و فاسد قرار گرفته اند و با ساز و آواز آن ها می رقصدند.

سوال: مقتضیات زمان همواره در حال تغییر است، انسان اگر بخواهد در این دنیا پیشرفت داشته باشد، باید با این تغییرات و دگرگونی ها، هماهنگ و تجدّد طلب باشد؛ در حالی که دین امر ثابتی است با تجدّد و نوگرایی سازگاری ندارد. پس چطور بگوییم که دین اسلام در تمام دوران حیات بشر کاربرد دارد؟

شهید مطهری و دیگران این پرسش یا اشکال را مطرح نموده و به آن جواب داده اند. مثلاً آقای مطهری در کتاب اسلام و مقتضیات زمان اشکال مذکور را این گونه بیان می کند: «افراد و طبقاتی هستند که این مسئله را واقعا به صورت یک معمای لاینحل و به صورت یک تضاد آشتی ناپذیر می نگرند و معتقدند «اسلام» و «مقتضیات زمان» دو پدیده ی غیر متوافق و ناسازگارند و از این دو حتما یکی را باید انتخاب کرد، یا باید به اسلام و تعلیمات اسلامی گردن نهاد و از هر گونه نوجویی و نوگرایی پرهیز کرد و زمان را از حرکت بازداشت و یا باید تسلیم مقتضیات متغیر زمان شد و اسلام را به عنوان پدیده ای متعلق به گذشته به بایگانی تاریخ سپرد... استدلال این گروه این است که اسلام به حکم این که دین است به ویژه که دین خاتم است و دستوراتش جنبه ی جاودانگی دارد، باید همان طور

که روز اول بوده برای همیشه باقی بماند. دین یک پدیده‌ی ثابت و لایتغیر است و اما زمان در طبع خود متغیر و کهنه و نوکن است، طبیعت زمان اقتضای دگرگونی دارد و هرروز اوضاع و احوال و شرایط جدیدی خلق می‌کند که مغایر با شرایط پیشین است. چگونه ممکن است چیزی که در ذات خود ثابت و لایتغیر است با چیزی که در ذات خویش متغیر و سیال است توافق و هماهنگی داشته باشند؟  
در جواب می‌گوید:

اولا در استدلال بالا درباره‌ی عدم توافق میان اسلام و مقتضیات زمان، نوعی مغالطه به کار رفته است، هم در ناحیه‌ی اسلام و هم در ناحیه‌ی مقتضیات زمان؛ زیرا از ناحیه‌ی اسلام از آن نظر که جاودانگی قوانین اسلام و نسخ ناپذیری آن که امری قطعی و از ضروریات اسلام است با قابلیت انعطاف که امری است مربوط به سیستم قانون‌گذاری اسلام، یکی فرض شده است و حال این که این دو کاملاً از یکدیگر جدا هستند. قدرت شگرف جوابگویی فقه اسلامی به مسایل جدید هر دوره، نکته‌ای است که اعجاب جهانیان را برانگیخته است. تنها در زمان ما مسایل جدید رخ نموده است؛ از آغاز طلوع اسلام تا قرن هفتم و هشتم که تمدن اسلامی در حال توسعه بود و هرروز مسایل جدید خلق می‌کرد، فقه اسلامی بدون استمداد از هیچ منبع دیگر وظیفه‌ی خطیر خویش را انجام داده است.

اما از ناحیه‌ی مقتضیات زمان: مغالطه‌ای که از این ناحیه به کار رفته از آن جهت است که چنین فرض شده که خاصیت زمان این است که همه چیز حتی حقایق جهان را نیز فرسوده و کهنه نماید و حال آن که آن چه در زمان کهنه و نومی شود، ماده و ترکیبات مادی است. مثلاً یک ساختمان، یک گیاه، یک حیوان، یک انسان محکوم به کهنگی و زوال است. اما حقایق جهان ثابت و لایتغیر است. آیا گفته‌ی سعدی: «بنی آدم اعضای یک پیکرند»... چون هفت صد سال از عمرش می‌گذرد منسوخ و غیر قابل عمل است؟ آیا به دلیل این که عدالت و مرآت و وفا و نیکی چندین هزار سال است که دهان به دهان می‌گردد مندرس شده است؟ بلکه گفتن این که گفته‌ی سعدی عمرش هفت صد سال است، غلط است؛ بلکه شعر سعدی حقایقی ازلی و ابدی می‌باشد و او بازگوکننده‌ی آن حقیقت است و بس.

ثانیاً تنها اسلام نیست که به عنوان یک ایدئولوژی و یک فلسفه‌ی اجتماعی و یک راهنمای سفر و حرکت و تکامل مدعی جاودانگی است، بلکه دیگر مکاتب نیز چنین هستند، مثلاً: لنین درباره‌ی مارکسیسم می‌گوید: شما نمی‌توانید حتی یکی از فرضیات اساسی یا یک جزء ذاتی از فلسفه‌ی مارکسیسم را حذف کنید بدون آن‌که ترک حقیقت واقعی کرده باشید و بدون آن‌که در آغوش دروغ‌های ارتجاعیون بورژوا قرار گرفته باشید. فلسفه‌ی مارکس مانند یک قطعه‌ی محکم پولاد است، چرا؟ آیا استثنایی در جهان رخ داده است یا خیر؟ مارکسیسم از آن جهت این ادعا را دارد که یک فلسفه است نه یک پدیده و به علاوه فلسفه‌ای است که به حسب ادعای خود قوانین واقعی زندگی بشر را شناخته است.

بدیهی است که مارکسیسم نمی‌تواند این ادعا را در انحصار خود قرار دهد. هر فلسفه‌ی اجتماعی می‌تواند این ادعا را اظهار کند و دلیل خود را ارایه دهد. هیچ مکتب اجتماعی را به دلیل شناسنامه و تاریخ تولد نمی‌توان محکوم به زوال و فنا دانست.

از این رو ما اگر بخواهیم درباره‌ی اسلام و مقتضیات زمان قضاوت کنیم، تنها راه این است که با معارف اسلامی آشنا شویم. (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۱، ۲۲)

علامه محسنی رحمته‌الله علیه نیز این شبهه را تحت عنوان «دین ثابت در جهان متحول» مطرح نموده و از آن به تفصیل جواب می‌دهد و در ضمن نیز اشاره می‌کند که این ایراد به عبارات گوناگون و مضامین رنگارنگ بیان شده است. خلاصه‌ی جواب ایشان از این قرار است:

اولاً طبیعت و روان انسان از اول تا کنون تقریباً ثابت و در قسمت‌های عمده‌ی خود دست‌نخورده باقیمانده است. مثلاً انسان، فرزندان، پدر، مادر و خویشاوندان خود را دوست دارد. در موقع گرسنگی و تشنگی به آشامیدن آب یا مطلق مایعات و خوردن غذای مناسب علاقه پیدا می‌کند. خوردن و آشامیدن کافی، گرسنگی و تشنگی او را برطرف می‌کند. حُسن و جمال و زیبایی مطلوب آدمی است. محبت به ذات و جلب منفعت و دفع ضرر، امر طبیعی بنی آدم است. دوست دارد همه‌ی امکانات مادی او فراهم باشد. به علم و کمال علاقه‌مند است. از نسبت دادن جهل و عیب به خود نفرت دارد. از کثافات و قاذورات نفرت دارد. هرچه را که کمال بداند، می‌خواهدش و هرچه را نقص بداند از آن بیزار است. نیاز به خواب دارد و در حالت عادی به خواب می‌رود... و ده‌ها موارد دیگر از

امور طبیعی و روانی و اخلاقی که معلوم است از آغاز تاکنون و تا آخر دنیا تغییر نکرده و ثابت باقی خواهد ماند.

ولی شکی نیست که جزئیات عده‌ای از این اصول به مرور زمان و مکان تغییر می‌یابد. کیفیت غذا و لباس و وسایل نقلیه از پیاده رفتن و سواری اسب و شتر و خر به دوچرخه و ماشین‌های مختلف و طیاره تحول یافته است و آینده هم در تحول است، ولی این تحول عارضی محیط او است و ربطی به ثبات طبیعت او ندارد. مثلاً انسان طبیعتاً موجود دفاع‌کننده از خود است. وسایل دفاع از «دست» گرفته تا «بمب اتم و بمب هیدروژنی» در تغییر و تحول بوده، ولی این تحول هیچ ربطی به ثبات طبیعت دفاعی او ندارد. به هر حال بسیار روشن شد که طبیعت انسان ثابت است و تغییر در ارتباط طبیعت انسان با وسایل و جزئیات و مصادیق کلیات است.

ثانیا احکام شرعی بر چهار گونه است: الف. احکامی که برای طبیعت موضوع با قطع نظر از حالات فوق‌العاده ثابت می‌شود، مانند: وجوب نماز و روزه و زکات و...؛ ب. احکامی که برای موضوعات خود با ملاحظه‌ی حالات فوق‌العاده و عروض عناوین ثانوی عارض می‌گردد، مانند: حکم یک موضوع نه به ملاحظه‌ی ذات او، بلکه به ملاحظه‌ی عناوین ثانوی مانند مرض و عجز؛ مثلاً آب برای تطهیر یا برای وضو و غسل پیدا نتواند یا استعمال آن مرض‌زا باشد و مانند حرج و مشقت، مانند صرف پول در حج که او را پس از ادای حج تنگ دست کند و زندگانی او را حرجی بسازد که وجوب را از حج ساقط می‌کند و امثال این عناوین مانند اضطرار که حرمت و وجوب را برطرف می‌کند. این عناوین ثانویه در متن قرآن و سنت و عقل و اجماع جای دارد و مشکلات را در زندگی متغیر از سر راه مسلمان برمی‌دارد و احکام فقهی را پویایی می‌بخشد؛ ج. مواردی که شارع متعرض حکم آن‌ها نشده و گویا اختیار آن‌ها را برای مکلفین و تصمیم‌دسته جمعی (شورایی) یا تصمیم افراد گذشته است، می‌شود اسم آن را منطقه‌الفراغ نامید؛ مثلاً: وسایل نقلیه‌ی زمینی از طرف راست بروند یا از طرف چپ؟... اختیار آن‌ها به دست خود مکلفین سپرده شده است که با در نظر داشت قواعد کلی فقهی تصمیم بگیرند؛ د. حکم ولایی یا حکم سلطانی که توسط زمام‌دار جامع‌الشرایط اسلامی در چهارچوب اصول فقهی با در نظر داشت مصالح روزگار متغیر، صادر می‌گردد. می‌شود حکم ولایی را که حتی گاهی عنداللزوم و به طور

موقت بر احکام قسم اول هم مقدم می شود در قسم دوم داخل نمود، زیرا حاکم شرع با ملاحظه ی عناوین مهم ثانوی آن را صادر می کند.

با توجه به این چهار دسته از احکام می بینید که احکام شرعی همه اش دوام و ثبات ندارند. اصولاً در قسم سوم (منطقه الفراغ) حکم خاصی وجود ندارد و از ابتدا و در مرحله ی استمرار به تشخیص خود مسلمانان واگذار شده است که ممکن است، هر ماه مثلاً آن احکام را مطابق مصلحت خود تغییر بدهند.

قسم چهارم در اختیار زمام دار حکومت اسلامی قرار دارد.

قسم دوم احکامی است که در فرض حالات غیر عادی (مانند اضطرار، مشقت، حرج، ضرر مالی، بدنی، عجز، مرض، مزاحمت بامهم تر...) جای احکام ثابت در قسم اول را می گیرد. وقتی مکلف به حالت عادی برگشت، حکم اولی هم برمی گردد؛ بنابراین می بینید که احکام شرعی تا چه اندازه در حال تغییر هستند. (محسنی، ۱۳۷۸: ۱، ۲۸)

ایشان این شبهه را در کتاب دیگرش به گونه ی سر بسته و کلی تر تحت عنوان جهانی سازی به این صورت جواب داده اند:

«اصول کلی عقاید، اخلاق و احکام فرعی اسلام از جانب خداوند که آفریدگار جهان و طبیعت انسانی است، تشریح گردیده است. باید پذیریم که اسلام مطابق فطرت و سرشت آدمی می باشد و شکی نیست که ما در جهان متحول زندگانی می کنیم و سکون و جمود در زندگانی انسان ها برخلاف زندگانی حیوانات، راهی ندارد. ولی این تحولات به فطرت آدمی تغییری وارد نمی سازد تا اصول کلی دین را متزلزل گرداند، بلکه مربوط به عادات و محیط بشر برمی گردد که اسلام هم برای همراهی با آن تحولات احکام متغیری دارد، تا حرکت انسان در روند تحولات به بن بست نرسد؛ بنابراین اسلام زمینه ی جهانی شدن را دارد و با تکیه بر فطرت انسان ها می تواند، اداره ی روحانی، معنوی، اجتماعی، دینی و سیاسی بشر را در همه ی زمان ها و مکان ها به عهده بگیرد.

با توجه به دستورات جهانی سازی که در شریعت اسلامی نهفته است بر همه ی مسلمانان واجب اکید کفایی می باشد، ولی باید دانست که معنای این مطلب نفی نقش مهم تکنالوژی در جهانی سازی نیست، یعنی این دو سبب با هم و در عرض واحد، نقش جهانی سازی را بر عهده می گیرند و به عبارت دیگر جهان بینی و فرهنگ اسلامی با

تکنالوژی و صنعت و در پناه تلاش انسانی، تمدن بشری را به وجود می‌آورد. به تعبیر دیگر جهانی سازی که برای جهان بشریت با خیر، صلاح، بهبودی و خالی از استثمار، استعمار، خون‌ریزی و ناهنجاری باشد، بلکه همه‌ی ابعاد وجودی انسان را تا حدی اشباع کند و از تاریکی‌ها و گمراهی‌ها و باورهای افراطی و تفریطی در امان باشد بر دو رکن اساسی استوار است:

الف. جهان بینی و ایده‌آل‌وژی اسلامی؛

ب. ساینس و تکنالوژی غربی». (محسنی، ۱۳۸۷ الف: ۱۳۰)

اگر تکنولوژی و یافته‌های نوین علمی غربی با جهان بینی و ایدئولوژی اسلامی (مجموعه رهنمودهای مکتب اسلام چه در بُعد اندیشه و چه در بُعد عمل) همراه شود، تمدن بشری را به وجود می‌آورد، تمدنی که در سایه‌ی رهنمودهای اسلام خالی از استثمار، استعمار، خون‌ریزی و مانند آن باشد. اگر تکنولوژی هم سو، همگام و هماهنگ با ایدئولوژی اسلامی نباشد، برای بشر فاجعه و مصیبت بار خواهد بود، همان گونه که امروزه در سراسر دنیا مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم که چه‌طور سلاح‌های کشتار جمعی که زایده‌ی تکنولوژی و یافته‌های نوین علمی است، روزانه جان صدها و هزاران انسان بی‌گناه را می‌گیرد و کسی اعتراضی هم نمی‌کند. نمونه‌ی بارز آن را در کشور خودمان افغانستان مشاهده می‌کنیم. از باب نمونه طبق گزارش‌های متقن دیروز ۱۸ تیر ۱۴۰۰ در انفجار تروریستی نزدیک مدرسه (مکتب) سیدالشهداء در منطقه‌ی دشت برچی - شهرک اتفاق بیش از پنجاه کودک شهید و بیش از صد نفر دیگر زخمی شدند. این است تکنولوژی بدون قید و شرط و منهای اسلام و لوتورستان داعیه‌ی مسلمانی داشته باشند.

به عبارت دیگر تکنولوژی با این‌که نعمتی است که بشر به آن دست پیدا کرده و وسیله‌ی رفاه و آسایش انسان‌ها توسط پیش‌رفت‌های علمی دانشمندان فراهم شده است؛ به گونه‌ای که بشر امروز دغدغه‌ی مسافرت از شهری به شهر دیگر و از قاره‌ای به قاره‌ی دیگر را ندارد و هم چنین ارتباط صوتی و تصویری با تمام دنیا به سهولت انجام می‌گیرد و نیز وسایل سرمایشی و گرمایشی و مانند آن برای بسیاری از انسان‌های کره‌ی زمین با عنایات تکنولوژی فراهم شده است. از سوی دیگر اما تکنولوژی باعث شده که سلاح‌های کشتار جمعی به وفور تولید شوند و ملت‌ها و کشورهای ضعیف را به کلی از هستی ساقط

نموده و نعمت های فراهم شده را از آنان بگیرد. مثلاً در سال ۱۳۹۹ ه. ش ویروس کرونا که گفته می شود از وهان چین شروع شد و به سرعت تمام دنیا را فراگرفت و تا حالا که سال ۱۴۰۰ ه. ش است ادامه دارد و در تمام جهان تاکنون صدها هزار نفر را به کام مرگ فرستاده و میلیون ها انسان را گرفتار خود کرده است و گفته می شود که این ویروس ساخته ی دست بشر و قدرت های بزرگ جهان است و اگر این مطلب صحت داشته باشد که کووید ۱۹ یا همان ویروس کرونا ساخته ی دست بشر باشد، می توان گفت که یک نوع از سلاح های مکرربی و بسیار خطرناکی است که بشر به آن دست پیدا کرده است. از این رو، لازم و ضروری است که تکنولوژی در خدمت دین و هماهنگ با ایدئولوژی اسلامی راه بییماید تا از انحرافات و کج روی ها مصون بماند و در غیر این صورت تکنولوژی جز تخریب، ویران گری، استعمار، استثمار و آدم کشی چیزی دیگری به ارمغان نمی آورد.

## ۵. جامع ترین دین

قال الله تعالی: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»؛ از دین تشریح فرمود برای شما چیزی که به آن نوح را سفارش و توصیه نمود و چیزی را که به سوی تو وحی نمودیم و چیزی که به آن ابراهیم و موسی و عیسی را توصیه کردیم، این که اقامه ی دین نمایید و در آن پراکنده نشوید.

از این آیه فهمیده می شود که دین اسلام مشتمل بر تمام دستورات کامل همه ی شرایع بزرگی که توسط انبیای چهارگانه ی اولی العزم عليهم السلام فرستاده شده، می باشد و جامع ترین دین آسمانی برای انسان ها است. (محسنی، ۱۳۸۷ ب: ۱۰۱)

به عبارت دیگر جامعیت اسلام هم درون دینی و هم بیرون دینی است. درون دینی به این معنا که در دایره ی ادیان الهی که پیامبران از جانب خداوند برای بشر آورده اند، جامع ترینش دین اسلام است به قسمی که اگر از اسلام پیروی و به آن عمل شود، به تمام ادیان الهی عمل شده است. از باب این که وقتی صد آمد نود هم پیش ما است؛ بنابراین پیروان تمام ادیان موظف به پیروی از دین خاتم هستند و اگر جز اسلام دینی برگزینند، مورد



پذیرش خداوند نخواهد بود.

بیرون دینی به این معنا است که اسلام همان‌گونه که بیان شد برای همه‌ی بشراعم از دین‌دار و بی‌دین و مطابق با فطرت و خلقت الهی است، پس استعداد جهانی شدن را دارد. به عبارت دیگر با توجه به ماهیت اسلام مقتضی برای جهانی شدن اسلام موجود است، اما مانعی سرراه آن وجود دارد یا خیر؟ بایستی بررسی شود.

## ۶. ادیان بزرگ فعلی: یهودیت، نصرانیت و اسلام

ممکن است گفته شود: دین یهودیت و مسیحیت که از ادیان بزرگ فعلی است، مانند دین اسلام استعداد جهانی شدن را دارد؛ مخصوصاً مسیحیت که پیروان بیشتری هم نسبت به اسلام دارد، پس اسلام امتیازی نسبت به آن دو نخواهد داشت. در جواب باید گفت: دین یهودیت و مسیحیت از درون و ماهیت خود استعداد جهانی شدن را ندارد، زیرا دین یهودیت بر محور قومیت و برتری قوم بنی اسرائیل می‌چرخد و برتری طلبی، خود مانع از جهانی شدن است و ملت‌های دیگر زیر بار آن نخواهد رفت، زیرا یهود بقیه‌ی انسان‌ها را از سگ کمتر می‌داند. در کتاب مقدس به برتری یهود اشاره می‌کند: «شما قوم خداوند هستید، پس هنگام عزاداری برای مردگان خود، مثل بت پرستان، خود را زخمی نکنید و موی جلوی سرتان را تراشید، شما منحصرأ به خداوند، خدای تان تعلق دارید و او شما را از میان قوم‌های روی زمین برگزیده است تا قوم خاص او باشید. (تثنیه ۱۴/۱، ۱۸۷)

برای روشن شدن مطلب به برخی باورهای غلط و ضد انسانی و درنده خویی این قوم کودک‌کش اشاره می‌کنم:

«ارواح یهود از ارواح دیگران افضل است، زیرا ارواح یهود جزء خداوند است، هم‌چنان که فرزند جزء پدرش می‌باشد، روح‌های یهود نزد خدا عزیزتر است، زیرا ارواح دیگران شیطانی و مانند ارواح حیوانات است. نطفه‌ی غیر یهودی، مثل نطفه‌ی بقیه‌ی حیوانات است. بهشت مخصوص یهود است و هیچ کس به جز آن‌ها داخل آن نمی‌شود، ولی جهنم جایگاه مسیحیان و مسلمانان است و جز گریه و زاری چیزی عاید آن‌ها نمی‌گردد، زیرا زمینش از گِل و بسیار تاریک و بد بو است.

اسرائیلی در نزد خداوند بیش از ملایکه محبوب و معتبر است. اگر غیر یهودی، یک

یهودی را بزند چنان است که به عزت الهیه جسارت کرده است و جزای چنین شخصی جز مرگ چیز دیگری نیست و باید او را کشت. همچنان که انسان بر حیوان فضیلت دارد، یهود بر اقوام دیگر فضیلت دارند. نطفه ای که از غیر یهود منعقد می شود، نطفه ای اسب است... سگ، افضل از غیر یهودی است، زیرا در اعیاد باید به سگ نان و گوشت داد، ولی نان دادن به اجنبی حرام است. خانه های غیر یهودی به منزل تویله است. یهودی مانند زن شوهردار هستند و هم چنان که زن در منزل به استراحت می پردازد و شوهر، خرجی او را می دهد بی آن که در کارهای خارج از منزل با او شرکت کند، یهود هم به استراحت پرداخته و دیگران باید آن ها را روزی بدهند. تا می توانید از غیر یهود بکشید و اگر دست تان به کشتن او رسید و او را نکشتید، مرتکب خلاف شده اید... تعدی کردن به ناموس غیر یهودی مانعی ندارد، زیرا کفار حیوانات هستند و حیوانات را زناشویی نیست.

ملت برگزیده ی خداوند ماییم و لذا برای ما حیوانات انسانی خلق کرده است، زیرا خدا می دانست که ما احتیاج به دو قسم حیوان داریم، یکی حیوانات بی شعور مانند بهایم و دیگری حیوانات باشعور مانند مسیحیان و مسلمانان... و اگر غیر یهود در دریا در حال غرق شدن است، نباید نجاتش بدهی، زیرا آن هفت ملتی که در زمین (کنعان) بودند و بنا بود یهود آن ها را به قتل برسانند، همه ی آن ها نابود نشدند و ممکن است آن شخصی که در حال غرق شدن است از آن ها باشد». (شیرازی، ۱۳۷۸: ۹۸)

در کتاب مقدس در بخش عهد عتیق (تورات) آن هفت قومی که بنی اسرائیل در صدد نابودی آن ها هستند عبارتند از: «حیتی ها، جرجاشی ها، اموری ها، کنعانی ها، فرزی ها، حوی ها و یبوسی ها». درباره ی آن هفت قوم می گوید: «زمانی که خداوند، خدای تان آن ها را به شما تسلیم کند و شما آن ها را مغلوب نمایید، باید همه ی آن ها را بکشید، با آن ها معاهده ای نبندید و به آن ها رحم نکنید، بلکه ایشان را به کلی نابود سازید». (تثنیه- ۱/۷-۲، ۱۸۷)

به هر صورت دین تحریف شده ی یهود که بر محور قوم خاص معنا پیدا می کند و از درون پوسیده و در اختیار استعمار قرار گرفته است، قابلیت جهانی شدن را ندارد.

همان گونه که بیان شد در تورات قوم بنی اسرائیل را قوم خدا می داند و تمام بنی اسرائیل فرزندان خدا، خوانده شده است. قرآن کریم نیز از قول آنان می فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ

وَاللَّصَّارِي نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ؛<sup>۱</sup> یهود و نصارا گفتند: ما فرزندان و دوستان خدا هستیم. آن‌ها حتی معجزات حضرت موسی را نیز برای برتری قوم بنی اسرائیل می‌دانند. به عبارت دیگر، این دین به بنی اسرائیل منحصر شده؛ همان‌هایی که امروزه ظلم‌ها و جنایات‌هایی نسبت به فلسطینی‌های مظلوم روا می‌دارند، گرچه الحمدلله روز به روز از قدرت و هیمنه‌ی آن‌ها کاسته شده و در مقابل، جبهه‌ی مقاومت هر چه زمان می‌گذرد، قوی‌تر و متحدتر می‌شوند.

اما محور دین مسیحیت شخص عیسی مسیح عَلَيْهِ السَّلَام و اناجیل اربعه، سیره‌ی او است. ایمان مسیحی یعنی ایمان به شخص عیسی مسیح؛ پس مهم‌ترین مسئله در مسیحیت شناخت مسیح است و همین باعث شده که شریعت را از دین خود حذف کنند. حضرت عیسی در اعتقاد آن‌ها یکی از اقانیم ثلاثه است که او را از حدّ انسانی خارج نموده و به مرتبه‌ی خدایی رسانده‌اند.

«لفظ اَقْنوم که در آموزه‌ی تثلیث فراوان به کار گرفته می‌شود، کلمه‌ای سریانی و به معنای شخص یا اصل است. بنا بر نظر مسیحیان پدر، پسر و روح القدس هر یک، شخص اَقْنوم است... و از اَقْنوم دوم تثلیث (پسر) به کلمه، تعبیر آورده‌اند. لفظ کلمه در آن هنگام که برای نامیدن پسر به کار می‌رود، اشاره به مسیح از پیش موجود (قدیم و ازلی) است و نباید آن را با کلمه به معنای اصوات و صداها اشتباه گرفت. آنان، مسیح از پیش موجود را به عنوان اَقْنوم دوم تثلیث مورد پرستش قرار می‌دهند، نه عیسی متولد شده را. چون عیسی عَلَيْهِ السَّلَام از طرفی دارای جنبه‌ای انسانی و متولد شده از زنی باکره است و از طرفی پری (فرشته) الوهیت در وی حلول نموده است. جنبه‌ی الهی عیسی عَلَيْهِ السَّلَام است که به عنوان اَقْنوم دوم تثلیث شناخته شده و پرستش می‌شود.»  
(زیبایی نژاد، ۱۳۷۶: ۱۳۱)

«رابرت ا. هیوم» وقتی ادیان زنده‌ی جهان را بررسی می‌کند نسبت به مسیحیت می‌گوید: سه خصیصه در مسیحیت وجود دارد که معادل آن در هیچ یک از ادیان دیگر جهان دیده نمی‌شود...، این سه خصلت ممیز مسیحیت توسط خود مسیحیان در طول تاریخ به عنوان اوصاف اساسی این دین ملحوظ گردیده‌اند و عبارتند از:

۱. خدا به عنوان یک پدر آسمانی دلسوز؛

۲. شخصیت بنیان‌گذار مسیحیت به عنوان پسر خدا و برادر همه ی افراد انسانی؛

۳. کار یک روح القدس الهی وکلی.

در اعتقاد و تجربه ی دینی ویژه ی مسیحیت، در کار شخصیت خدا و شخصیت بنیانگ‌ذار، جزء سومی نیز وجود دارد... این هر سه جزء توسط شخص بنیان‌گذار (عیسی مسیح علیه السلام) تعلیم داده شده‌اند. (هیوم، ۱۳۶۹: ۳۸۲)

نویسنده ی کتاب این سه خصلت را که از ویژگی‌های منحصر به فرد دین مسیحیت می‌داند و آن‌ها را از باب نقاط قوت این دین بیان کرده است و حال آن‌که داستان، برعکس پندار غلط آن‌ها است، زیرا تثلیث مسیحیت یعنی ۳=۱ همان تناقضی است که همه بر بطلان آن اذعان دارند، زیرا برخلاف بدیهیات و حکم عقل است. با وجود این‌گونه خرافات در دین مسیحیت استعداد جهانی شدن عملاً از آن گرفته شده است.

اما در اسلام تمام دین از عبادات و معاملات گرفته تا رفتارهای اجتماعی و سیاسی و... همه و همه در سایه ی توحید معنی می‌شود. نه انسانی به درجه ی الوهیت صعود و نه خدا به مرحله ی انسانیت سقوط می‌کند، هرکدام به جای خود معنا دارد.

البته مطالب بالا از انتخاب این سه اسم (اسلام، مسیحیت، و یهودیت) برای این سه شریعت نیز روشن است، زیرا اسلام به معنی عام یعنی تسلیم در برابر خدای واحد؛ مسیحیت یعنی محور دین، مسیح به عنوان پسر خدا است؛ یهودیت یعنی محور قوم یهود است.

## ۷. تحقق جهان شمولی اسلام در عصر ظهور

از مهم‌ترین مباحثی که از دیرباز مورد توجه مسلمانان (بلکه غیرمسلمانان) بوده و هست، مسئله ی مهدویت است، زیرا طبق روایات متواتر کسی که امام زمانش را شناسد و از دنیا برود به مرگ جاهلی از دنیا رفته است، یعنی غیرمسلمان و کافر و گمراه از دنیا رفته است.

ممکن است روایات تواتر لفظی نداشته باشند، اما به طور قطع تواتر معنوی دارند. یعنی روایات زیادی به همین مضمون از سوی ائمه ی معصومین علیهم السلام صادر شده است، از باب نمونه به چند روایت از کتاب کمال الدین شیخ صدوق رحمته الله علیه بسنده می‌کنیم:

۱، ۷. رسول اکرم ﷺ: «مَنْ أَنْكَرَ الْقَائِمَ مِنْ وُلْدِي فِي زَمَانِ غَيْبَتِهِ فَمَاتَ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً». (صدوق، ۱۳۹۵: ۲، ۴۱۳) پیامبر فرمود: کسی که قائم از فرزندان مرا در زمان غیبتش انکار کند و پس از آن بمیرد به مگر جاهلی مرده است.

۲، ۷. امام رضا علیه السلام: «مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً فَقُلْتُ لَهُ كُلُّ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً قَالَ نَعَمْ وَ الْوَأَقِفُ كَافِرٌ وَ النَّاصِبُ مُشْرِكٌ». (صدوق، ۱۳۹۵: ۲، ۶۶۸) کسی که بمیرد و امامی برایش نباشد (منظور امام حق است) به مرگ جاهلی مرده است (راوی) گفت: به امام عرض کردم: هرکسی که بمیرد و امامی نداشته باشد به مرگ جاهلی مرده است؟ فرمود: بلی. و توقف کننده (کسی که در این باره هیچ نظری نداشته باشد) کافر است و کسی که با آن دشمنی کند مشرک است.

۳، ۷. امام باقر علیه السلام: «مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً وَ لَا يُعَدُّ النَّاسُ حَتَّى يَعْرِفُوا إِمَامَهُمْ». (صدوق، ۱۳۹۵: ۲، ۴۱۲) کسی که بمیرد و برایش امامی نباشد به مرگ جاهلی مرده است، هیچ عذری از مردم پذیرفته نیست تا این که امامش را بشناسند.

۴، ۷. امام صادق علیه السلام: «مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً كُفْرًا وَ شِرْكًا وَ ضَلَالَةً». (همان) کسی که بمیرد و امامی نداشته باشد به مرگ کفر و شرک و گمراهی جاهلی مرده است.

۵، ۷. امام حسن عسکری علیه السلام: ... محمد بن عثمان عمیری دومین نایب خاص امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشريف می گوید: از پدرم شنیدم که می گفت: در خدمت امام ابو محمد امام حسن عسکری علیه السلام بودم. از ایشان راجع به روایتی که از پدران ایشان نقل شده که زمین از حجت خدا بر خلقش تا روز قیامت خالی نمی ماند و کسی که امامش را نشناسد به مرگ جاهلی مرده است، پرسش شد، امام فرمود: این مطلب حقی است، همان گونه که روز حق است (یعنی مانند روز روشن است)؛ عرض شد: ای فرزند رسول خدا! حجت و امام بعد از شما چه کسی است؟ فرمود: فرزندان محمد حجت و امام بعد از من است، کسی که بمیرد و او را نشناسد به مرگ جاهلی مرده است... (همان: ۴۰۹)

روایات فوق از این جهت ذکر شد که حکومت عدل جهانی، رهبر عادل و جهانی می خواهد تا بتواند حکومت را که یک کار جمعی است از انحرافات احتمالی مصون و محفوظ بدارد. از این روشناخت آن رهبر جهانی هم از جهت شخص و هم از جهت

شخصیت ایشان از اهمیت بس بالایی برخوردار است؛ زیرا مدعیان دروغین مهدویت در طول تاریخ ظهور کردند و رفتند و در زمان ظهور آن حضرت نیز ممکن است این‌گونه افراد ظهور و بروز کنند؛ مانند دجال که در روایات به آن اشاره شده است و مردم در مصداق، دچار حیرت و سردرگمی شدند. بنابراین از مهم‌ترین وظایف منتظران در عصر غیبت کسب معرفت و شناخت نسبت به آن حضرت است، زیرا زندگی واقعی ما (دنیوی و اخروی) در این دنیای پراز دغل و فریب و نیرنگ در گروی آن است و زندگی مهدوی ضامن سعادت دنیا و آخرت است.

شناخت شخص حضرت یعنی نسب نامه‌ی او را بدانیم که فاطمی نسب و فرزند امام حسن عسکری علیه السلام... است و اگر غیر آن باشد مهدی‌امت از جانب خدا و خلیفه‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله نخواهد بود. شخصیت و اوصاف او را نیز بشناسیم مثل: عصمت، عدالت، شجاعت، مهربانی، اخلاق نیکو و... و از جمله‌ی ویژگی بارز حکومت آن حضرت که در روایات به آن اشاره شده است، حکومت عادلانه است. یعنی در حکومت ایشان حقی از کسی پای مال و ظلمی به کسی روا داشته نخواهد شد و آن هنگام اقتدار اسلام و پیروزی حق بر باطل به رهبری صالحان و پرهیزکاران برای همه‌ی جهانیان معلوم و روشن خواهد شد.

و هم‌چنین روایات متواتر از سوی فریقین ظهور حضرت مهدی از فرزندان فاطمه علیها السلام در آخرالزمان را مؤده و نوید داده است و آن نشان آینده‌ای روشن با صلح و صفا و صمیمیت و عدالت برای مسلمانان است. شیعیان امامیه معتقدند حضرت مهدی از فرزند امام حسن عسکری علیه السلام است که بعد از ولادت از نظرها غایب شد و از سال ۲۵۵ یا ۲۵۶ ه.ق که زمان تولد آن حضرت است تا به حال زنده می‌باشد و در آخرالزمان ظهور نموده و سراسر زمین را پس از آن که پراز ظلم و جور شده، پراز عدل و داد می‌کند.

۶، ۷. امام حسن عسکری علیه السلام: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يُخْرِجْنِي مِنَ الدُّنْيَا حَتَّى أُرَانِي الْخَلْفَ مِنْ بَعْدِي أَشْبَهَ النَّاسِ بِرَسُولِ اللَّهِ ص خَلْقاً وَ خُلُقاً يَحْفَظُهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي غَيْبَتِهِ ثُمَّ يُظْهِرُهُ فَيَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطًا كَمَا مَلِئْتُ جَوْراً وَ ظُلْماً». (صدوق، ۲: ۱۳۹۵، ۴۰۹). از امام حسن عسکری علیه السلام نقل شده است: خدا را سپاسگذارم که مرا از دنیا نبرد تا این‌که جانشینی بعد از خودم را که شبیه‌ترین مردم از جهت خلقت ظاهری و اخلاق به

پیامبراست، به من نشان داد و خداوند او را در زمان غیبتش حفظ کرد و بعد از آن ظاهر می کند و زمین را همان گونه که پراز ظلم و ستم شده بود پراز عدل و داد می فرماید.

«بشر از روزی که در بسیط زمین سکنا ورزیده، پیوسته در آرزوی یک زندگی اجتماعی مقرون به سعادت می باشد و به امید رسیدن چنین روزی قدم بر می دارد و اگر این خواسته تحقق خارجی نداشت، هرگز چنین آرزو و امیدی در نهاد وی نقش نمی بست، چنان که اگر غذایی نبود، گرسنگی نبود، و اگر آبی نبود، تشنگی تحقق نمی گرفت... از این روی، به حکم ضرورت، آینده ی جهان روزی را در بر خواهد داشت که در آن روز جامعه ی بشری پراز عدل و داد شده و با صلح و صفا هم زیستی نمایند و افراد انسانی غرق فضیلت و کمال شوند... در ادیان و مذاهب گوناگون که در جهان حکومت می کنند، مانند: وثنیت، کلیمیت، مسیحیت، مجوسیت و اسلام، از کسی که نجات دهنده ی بشریت است، سخن به میان آمده و عموماً ظهور او را نوید داده اند، اگرچه در تطبیق اختلاف دارند.» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۱۷)

«به اعتقاد مسلمانان، روزی می رسد که اسلام بر همه ی ادیان غالب می آید و بشریت به دین اسلام گردن می نهد و جهان شمولی عمومی آن تکمیل می گردد و آن روز، روز حکومت مهدی موعود است که شرایط خاص زمانی، مادی و معنوی به خود را دارد.» (محسنی، ۱۳۷۸ الف: ۱۴۱)؛ زیرا شرک و کفر یک نوع ظلم است که در حکومت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف جایگاه ندارد. طبق روایات متواتر حضرت زمین را پراز عدل و داد می کند... و قرآن کریم می فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»<sup>۱</sup>.

از آیه ی شریفه فهمیده می شود، دین اسلام بر همه ی ادیان غالب می گردد، ولی تا هنوز این اتفاق نیفتاده است و طبق روایات در زمان حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف دین اسلام بر همه ی ادیان غالب می گردد.

۷، ۷. مفضل از امام صادق علیه السلام از تفسیر آیه ی «ليظهره على الدين كله» پرسید: ای مولایم! آیا رسول خدا بر همه ی ادیان پیروز نشد؟ حضرت فرمود: «ای مفضل! اگر پیامبر صلی الله علیه و آله بر همه ی دین ها غالب شده بود، مجوسیان (آتش پرستان)، یهودیان، مسیحیان، صابئیان (ستاره پرستان)، تفرقه، نفاق، شرک، عبادت کنندگان اصنام، اوثنان، لات و عزی، خورشید

و ماه... وجود نداشتند. این که خداوند فرموده: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» مربوط به روز ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و روز رجعت است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۳، ۳۳). طبق روایات اهل بیت علیهم السلام رجعت در زمان حکومت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف اتفاق می افتد.

به عبارت دیگر «روزی می آید که بشر به رشد بالای عقلی خود برسد که معایب و نواقص یهودیت و نصرانیت را بفهمند و خرافات مسالک غیر آسمانی در نظر آنان به طور روشن ظاهر شود، در این هنگام علاقه ی جدی برای آنان بگرویدن به دین اسلام پیدا شود (جهانی شدن) و در همین اثنا مهدی موعود (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ظهور کند و دین اسلام را جهانی نماید (جهانی سازی). بشر امروز به لذت جویی سرگرم هستند و وقتی برای تفکر در معنویت و رابطه ی خود با خداوند ندارند، ولی ممکن است اوضاع در آینده تغییر پیدا کند و مردم در سرنوشت ابدی خود تعقل بیش تر نمایند و بالاخره اسلام را به عنوان دین برتر بپذیرند». (محسنی، ۱۳۸۷ ب: ۱۰۹)

خلاصه ی سخن این که در زمان ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف دین اسلام به اوج قدرت و اقتدار خود رسیده و جهان شمولی اسلام در روی زمین محقق خواهد شد و در آن زمان هیچ دینی در برابر دین اسلام تاب مقاومت نخواهد داشت، اما بحث در این است که در زمان و شرایط عادی و فعلی و در عصر غیبت کبرا چنین خواهد شد؟ آیا در شرایط فعلی امکان تحقق جهان شمولی اسلام (با این که استعداد آن را دارد) وجود دارد یا نه؟ در ادامه به آن می پردازیم.

## ۸. تحقق جهان شمولی اسلام در عصر غیبت

در شرایط عادی فعلی، ظاهراً جهان شمولی اسلامی به معنای از بین رفتن همه ی ادیان و حاکمیت اسلام بر همه ی انسان ها امکان پذیر نیست...، چنان نفوذی نه برای دینی از ادیان الهی و نه برای مسلکی از مسلک های بشری میسر نشده است. نه به زور فیزیکی و نه به زور استدلال عقلی و نه این کار را تکنولوژی و مدرنیته ی غربی می تواند انجام دهد، زیرا آرای انسان ها همانند صورت های آنان مختلف است. پیروی از طریقه ی پدران، اجداد و گذشتگان، به آسانی قابل زوال نیست.

و خرافی ترین اندیشه ها و روش ها پس از دو سه نسل به شکل مقدسات قومی و ملی در می آید که به نظر آنان همانند: دو دو تا چهارتا تردید ناپذیر در می آید. قرآن مجید این



واقعیت تلخ را چنین تصریح می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ»<sup>۱</sup> اگر ما به سوی کفار فرشتگان را نازل می‌کردیم و مردگان با آنان سخن می‌گفتند و همه چیز را بر آنان روبه رو (یا دسته دسته) جمع می‌کردیم، ایمان آوردنی نبودند، مگر این‌که خدا می‌خواست، ولیکن اکثر آنان جاهل‌اند.

بنابراین نه همه‌ی دین‌ها و نه اکثر آن‌ها از بین نخواهد رفت و حتی بعید به نظر می‌رسد که اکثریت انسان‌های روی کره‌ی زمین بر محور دین واحد، چه اسلام و چه غیر اسلام و یا بر مسلک واحد چه به زور و چه به رضا جمع شوند.

آن چه که با ملاحظه‌ی اوضاع کنونی ممکن است تحقق یابد، گرایش قسمت مهم مسلمانان به دستورات اسلام در زندگانی دنیا است و نیز نفوذ اسلام در کشورهای غیر اسلامی به طور آهسته و تدریجی با روش و ابزار و با ریزش و رویش که تا کنون محسوس بوده است (و کمی تندتر) در فرض اجرای برنامه‌های معقول و ثمربخش ادامه یابد.

خوش بینانه‌ترین فرض این است که در اثر جهانی شدن، دولت واحدی بر همه‌ی کره‌ی زمین و یا بر قسمت مهمی از آن تشکیل گردد و اسلام دین رسمی آن دولت گردد، هر چند که پیروان سایر ادیان هم در آن کشور نو تأسیس به دین‌های خود عمل نمایند. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۴۱)

پس جهانی شدن اسلام در شرایط کنون به معنای تشکیل حکومت جهانی که همه آن را به رسمیت بشناسند و از دستورات اسلام پیروی کنند، بعید به نظر می‌رسد، اما جهانی شدن به معنای نفوذ تدریجی اسلام در کشورهای غیر اسلامی شدنی و ممکن است.

در طول تاریخ بشر حق و باطل در برابر هم بوده و هست و خواهد بود و در هر زمانی هابیل و قابیل، موسی و فرعون، ابراهیم و نمرود، محمد ﷺ و ابوسفیان، علی علیه السلام و فلان کس و حسین علیه السلام و یزید و ده‌ها مصداق حق و باطل دیگری وجود داشته و دارند. باطل‌گرایان هیچ‌گاه نمی‌خواهند حکومت عادلانه در جوامع به وجود بیاید تا بساط آن‌ها را از بساط زمین برچینند. از این رو، در برابر حق طلبان تمام قد و با تمام توان با زر و زور و تزویر

می ایستند و برای بقای خودشان به هر جنایتی دست می یازند. اسلام که یک دین حق و الهی و فطری است و برای سعادت همه ی بشر آمده است، از ابتدای ظهورش با موانع بی شماری مواجه بوده و هست، موانعی که حتی در کشورهای اسلامی دشمنان دین و اسلام نفوذ نموده و در صدد جلوگیری گسترش و جهان شمولی اسلام هستند و لذا در بخش پایانی به برخی از موانع جهانی شدن اسلام می پردازیم.

## ۹. موانع جهانی شدن اسلام

موانعی که سر راه جهانی شدن اسلام وجود دارد، هم درون دینی و هم بیرون دینی است، موانع درون دینی به مراتب خطرناک تر و مؤثرتر از بیرون دینی است، مانند: گروه های افراطی و تکفیری که مسلمانان را به کوچک ترین چیز تکفیر نموده و حکم قتل شان را صادر می نمایند و با اعمال ضد انسانی و بشری، اما به ظاهر مسلمان موجب بدنامی اسلام را فراهم می کنند؛ زیرا اکثر مردم دنیا (به جز محققان شان) اسلام را از اعمال و رفتار مسلمانان می شناسند و متوجه این مطلب نیستند که اسلام در ذات خود ندارد عیبی، هر عیبی که هست از مسلمانی ما است و اعمال و رفتار مسلمانان را آینه ی قدنمای اسلام می دانند.

برخی از گروه های تندرو و افراطی اسلامی با شعارهای «الله اکبر و لا اله الا الله» که با توخّش و بربریت، انتحار و انفجار، خون خواری و آدم کشی، دزدی و غارتگری خو گرفته اند، یکی از موانع جهانی شدن اسلام است و ده ها مانع دیگری که از درون خود مسلمانان سر در آورده و چهره ی بدمنظر و زشتی از دین مقدس اسلام به مردم دنیا نشان می دهند و حال آن که ربطی به دین ندارد. مگر تاریخ از یاد برده است زمانی را که با شعار تکفیر سر مولود کعبه را در محراب عبادت در حال راز و نیاز به درگاه خالق بی نیاز شکافتند و فرزند دل بندش امام حسین علیه السلام و یاران با وفایش را به مسلخ کشانده و سر بریدند؟ هیچ کس به دینی که با چهره ی توخّش و بربریت و با قساوت تمام ظاهر می شود، روی خوش نشان نخواهد داد. موانع دیگری از این قبیل وجود دارد که به برخی از آن در ذیل اشاره می شود.

## ۹.۱. موانع بیرونی

برخی از موانع جهانی شدن اسلام بیرونی و خارج از دین مقدس اسلام هستند، مانند: ملحدان، کافران، یهودیان، مسیحیان، مشرکان و بت پرستان و قدرت های استکباری که

همواره برای جلوگیری از پیشرفت و گسترش اسلام سدّ راه بوده و هستند، اما برخی دیگر از موانع متأسفانه داخلی و درون دینی است، مانند: اعمال زشت و ناپسند بسیاری از مسلمانان به نام اسلام و هم‌چنین تفسیرهای غلطی از دین از سوی برخی دیگری از آنان. علامه محسنی رحمته‌الله علیه به هردو مانع اشاره دارد گرچه به تفکیک بیان نکرده است:

الف. اعتقاد محکم و یا تعصب شدید جمع زیادی از دانشمندان دینی یهود و نصاری و بودا و زردشتی و سایر مسالک باطله به روش‌های خویش.

ب. ضعف فکری کثیری از پیروان ادیان و مسالک دیگر و نداشتن توانایی تمییز بین حق و باطل و بین خرافات و حقایق.

ج. مشکل بودن اثبات یک دین آسمانی از بین ادیان و مسالک منسوخه و باطله، برای اکثر اهل علم غیر متخصص.

#### ۲،۹. موانع درونی

۱،۲،۹. عقب ماندن مسلمانان از علم و تکنولوژی و صنعت که سبب کم‌توجهی سرمایه داران و اکثر دانشمندان غیر مسلمان به فرهنگ آنان می‌شود. و این اثر روانی، قابل انکار نیست (خیال می‌کنند اسلام مخالف پیشرفت‌های علمی و تکنولوژی است و گرنه مسلمانان باید به دنبال آن رفته و دست آوردهای علمی می‌داشتند که ندارند).

۲،۲،۹. حرص و علاقه‌ی شدید اکثر مردم به مادیات و سرگرم شدنشان به شراب‌نوشی و قماربازی و تماشای ده‌ها و یا صدها شبکه‌های تلویزیونی مشتمل بر فیلم‌های سکسی و نیمه‌سکسی و فیلم‌های جنگی و تخیلی و صحنه‌های ورزش و سریال‌های پوچ سرگرم‌کننده که دیگر وقتی برای تحقیق در موضوعات دینی و روحانی برای آنان باقی نمی‌ماند. گفته می‌شود صهیونزم نقش مهم در تخریب مکارم اخلاقی عمومی دارد، به هر حال فحشاء لهو و لعب بر بصر امروز مسلط شده و اکثریت را از تفکر در معنویت دور نموده است. در شرایط فعلی که مرحله‌ی طغیان فرهنگ مادی است، از اکثریت مردم دنیا پذیرش دین اسلام متوقع نیست، ولی جمعی از مردم هشیار و حقیقت خواه غرب از سال‌های قبل به شکل انفرادی و تدریجی به اسلام گرویده و می‌گروند؛ (این عامل از جهت علاقه‌ی مردم به مادیات... داخلی و از جهت وارداتی بودن فساد در جوامع اسلامی، خارجی است).

۹، ۲، ۳. وجود بعضی از مسالک افراطی که مسلمانان را بر امور جزئی تکفیر می کنند و به قتل آنان فتوی می دهند و دین اسلام را بدنام می سازند؛ (منشأ تکفیر، وهابیت و به تبع آن مسلمانان وهابی زده هستند که معنی توحید و شرک را به درستی نفهمیده و نمی فهمند و خیال می کنند زیارت قبور و اماکن متبرکه و مانند آن شرک است).

۹، ۲، ۴. خرافاتی که بین مسلمانان جاهل به نام احکام اسلامی رواج دارد، مانع دیگری از گرایش جمعی از غیر مسلمانان به اسلام است و هم چنین پسمانی مسلمانان از علوم روز و یا رشوت خوری و مفساد اخلاقی آنان.

۹، ۲، ۵. تقصیر ما از معرفی اسلام در سطح بین المللی به نحو شایسته و به دور از افراط و تفریط.

۹، ۲، ۶. عمل نکردن خود مسلمانان غالباً به همه ی دستورات اسلامی. (محسنی، ۱۳۸۷ ب: ۱۰۱)

در تنفّر و محکومیت خرافات، همه ی انسان ها اتفاق نظر دارند و همه می گویند: باید از خرافات و افعال و عادات و رسوم غیر عقلایی دوری جست و با آن ها مبارزه نمود و تنها عده ای که منافع شخصی و یا سیاسی استعماری دارند، با علم و عمد آن را ترویج می کنند، ولی وقتی سوال به تعیین مصادیق و پندارها و اعمال و گفتار خرافی می رسد، اختلاف نظرها به حسب ادیان و عادات و میراث های فرهنگی و ایجابات محیط پدید می آید و مشکل می توان اتفاق نظر عقلا را به دست آورد و مشکل همین جا است.

ولی شاید ما مسلمان ها تا حدود زیادی در پناه تعلیمات دین اسلام در تشخیص خرافات به توافق برسیم که مشترکات دینی ما بحمد الله زیاد است. (محسنی ۱۳۷۲ / ۱۴۱۴: ۱۰۸)

البته بسیاری از کتابهای که علامه محسنی رحمته نوشته بارویکرد و ملاحظات اتحاد و همبستگی بین فریقین بوده و گرنه بسیاری از اسرائیلیات و خرافاتی که مخالف عقل و شرع اند در منابع دست اول بسیاری از مذاهب اسلامی آمده و ایشان برای حفظ انسجام و یک رنگی بین مسلمانان نامی از آن نبرده است ولی مواردی از خرافات که خدشه به اتحاد و انسجام مسلمانان وارد نمی کند با جزئیات بیان کرده است که در ادامه به برخی از آن اشاره می شود.

از دیدگاه علامه محسنی رحمته الله علیه در یک تقسیم، خرافات یا منتسب به دین است یا خارج از دین؛ یعنی خرافاتی که عادات و رسومات و محیط بر مردم مسلمان، آن‌ها را تحمیل کرده است و حتی پاره‌ای از آن‌ها به صورت حقیقت انکارناپذیر و جزء زندگانی مردم در آمده است و این خرافات در بین اهل قریه بیشتر از مردم شهری و بین زنان بیشتر از مردان است. گاهی خرافات، زندگانی افراد را تباه می‌کند، از این رو برخی از خرافاتی (هر دو قسمش) که ایشان متذکر شده به طور اختصار و خلاصه بیان می‌گردد:

- آتش بازی در شب نیمه‌ی شعبان یک عمل خرافی است و ربطی به دین ندارد و اسراف‌ی است که صورت می‌گیرد، گاهی این آتش بازی‌ها موجب خسارات جانی و مالی شده و می‌شود و همچنین این سرو صداهای برای جمعی خصوصاً مریضان اسباب اذیت است و در اصل احتمال می‌رود که این عادت از مجوس آتش پرست سرایت کرده باشد.

- یک نوع از خرافات سرو صداهای روضه‌خوان‌ها و منبری‌هایی است که تا نیمه‌های شب صداهای گوناگون خود را توسط بلندگوها بلند می‌کنند و مردم را به خواب نمی‌گذارند و مانع خواب مریضان و اطفال و کارگران خسته و پیران افسرده می‌شوند، می‌باشد؛ هر کسی هم اعتراض کند به عنوان دشمن امام حسین علیه السلام معرفی می‌شود.

- نوع دیگری از خرافات، حلقه‌های ذکر صوفی‌نماهای ریاکار است که گاهی در حلقه‌ی ذکر کذایی آب دهان و دماغ‌شان سرازیر می‌شود، وضع مشمئزکننده‌ای پیدا می‌کنند و همه‌ی همت‌شان این است که از رفیق هم پهلوی خود ضعیف‌تر نشان داده نشود، ولی در خلوت حوصله‌ی هیچ‌ذکری را ندارند.

- من منکر کرامات اولیای واقعی نیستم، ولی غالب متصوفان فعلی را جز ریاکاران بی‌عار نمی‌دانم. عمل اینان مصداق اظهار خرافات است. آنان بسیار مقیدند و برای هر شیخ خود کرامت یا کرامت‌هایی را می‌تراشند و ساده‌لوحان را بدان مشغول می‌دارند. آن قدر کرامات صوفیه زیاد است که شخص اول اسلام صلی الله علیه و آله هم آن قدر معجزات نداشته است.

میریدان این طایفه غالباً مردم کم‌عقل و خوش‌باورند، انسان زرنگ پیرو خرافات و خرافه‌پرستان نمی‌شود. در مورد درویشی و ملنگی و تصوف باید به وهابی‌ها حق داد که

مخالفت می کنند، بسیاری از این درویشان مورد احترام عوام، نماز نمی خوانند و به وظایف شرعی خود نه آشنا و نه مقتیدند، کثافت همه ی ظاهر و باطن شان را گرفته است، ولی حماقت عوام الناس انگیزه می شود که دست های آنان را ببوسند و از آنان امید شفاعت اخروی و انتظار کرامت در دنیا را داشته باشند، باید مردم را بیدار کنیم که جهاد اکبر همین است.

- خرافه ی دیگر از نظرایشان مسئله ی پیرومردی است که در افغانستان رواج داشته و فعلا کم رنگ شده است و آن این که سید، کمر غیر سید را به هدف پیرومردی می بسته و می شده پیر! و غیر سید که کمرش بسته شده می شده مرید.

- یکی از خرافات، تعویذ نویسی و تعویذ دهی است که به دو گونه است: تعویذ از آیات قرآن و دعا و اذکار که خوب و متبرک است، ولی این موضوع باید معلوم باشد که وظیفه ی اصلی مریض از نظر عقل و شرع مراجعه به دکتر و تداوی است و بستن تعویذ این وظیفه را ساقط نمی تواند، مگر این که خداوند مریض را شفا دهد و تعویذ به جملات مهمل و عبارات غیر مفهوم که در روایات معتبر از آن نهی به عمل آمده است و شاید علت نهی احتمال تعویذ به اسامی شیاطین و جملات شرک آمیز باشد که حرام است و هم چنین تعویذ به خطوط و نقوشی که خرافات است، مراجعه به فال بین و طالع بین و جادوگر اگرچه در پاره ای از موارد به حل مشکل مراجعین - مثلا در یافتن دزد - کمک می کند، ولی در مجموع خرافاتی و موجب اتهام افراد بی گناه و سوء ظن به مؤمنین می شود که حرام است.

- این که وهابیت، اکثر مسلمانان را مشرک می دانند، خود خرافاتی بیش نیست و خرافات وهابی ها از جایی شروع می شود که معنای عبادت را نفهمیده اند و مطلق تعظیم و تعلق قلبی را عبادت به حساب آورده اند و تعظیم انبیاء و اولیای متوفی و شهداء را شرک به حساب آورده اند و حال آن که قرآن می فرماید: «وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ»<sup>۱</sup>.

- توسل جستن به خداوند بر سر قبر انبیاء و اولیاء شرک نیست، بلکه عبادت است. ولی باید باز هم مواظب باشی که خرافاتی نشوی، بر سر هر قبر کهنه نرفته از صاحب آن حاجت نخواهی و هر جا که بیرقی بلند بود، دلیل بر ولی بودن صاحب قبر نیست.

شکم پرستان برای مردم، مزارهای جعلی درست می‌کنند و فضایل و مناقب دروغی برای آن‌ها می‌تراشند تا لقمه‌ی نانی پیدا کنند، بعضی از اولیای شهیر فعلا دارای چند قبر و بارگاه در شهرهای مختلف هستند که باید آن را هنرشیادان دانست نه عظمت اولیاء؛ مثلا هر کسی قبر مشهور شهر مزار شریف را به حضرت علی علیه السلام منتسب کرده، واقعا دکان خوبی را برای خود و اخلاف خود باز کرده است (خرافه بودنش فقط در نسبت آن به حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام است نه از جهات دیگر). مدفن حضرت علی در نجف است. در قبرستان دمشق قبرهایی به نام جمعی از صحابه مورد زیارت قرار می‌گیرند که در مدینه‌ی منوره نیز چنین می‌شود و مسلما یکی از آن‌ها جعلی است و این هم نوع دیگری از خرافه است.

- گاهی برای زنده‌ها هم برخلاف حکم عقل چند جا قایل می‌شوند؛ پاره‌ای از سخنرانان و مؤلفین نادان می‌گویند: حضرت علی در یک شب چهل جا دعوت بود و صبح این چهل نفر هر کدام مدعی مهمانی آن حضرت بودند که رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: علی دیشب در خانه‌ی من مهمان بود و.... جمعی از بی‌عقلان با کمال عقیده و خلوص می‌گویند: واقعا که مظهرالعجایب بود! راست است که علی مظهرالعجایب بود، شجاعت فوق‌العاده، سخاوت خارق‌العاده، عبادت ممتاز، دلسوزی کامل و اخلاق عالی داشت و همین است معنای مظهرالعجایب، نه این‌که بدن او در یک وقت در چند مکان باشد که محال عقلی است.

خرافات در عقاید، در اخلاق، در اعمال و گفتار مردم و حتی برخی از علماء نفوذ و رسوخ کرده است. من ده‌ها دانشمند مبتلا به خرافات را می‌شناسم، ولی جرأت معرفی آنان را ندارم.

- شمع روشن کردن در مکان‌های مقدس با وجود برق، خرافه‌ی دیگری است. مردم امروز فکر می‌کنند شمع جنبه‌ی دینی دارد و باید در اماکن مذهبی روشن گردد، البته این خرافه بعدها شکل گرفته، چون در زمان قدیم که برق نبوده شمع به عنوان روشنی‌دهنده مورد استفاده‌ی مردم بوده است. (این‌ها خرافاتی است که ممکن منتسب به دین باشد)

- خرافات دیگری وجود دارد که منتسب به دین نیست، اما مردم به آن ترتیب اثر می‌دهند مانند: فلان وقت به خانه‌ی دیگران نباید رفت، صدای فلان حیوان در فلان وقت،

خارش کف دست و عطسه علایم فلان و فلان چیز است. (محسنی، ۱۳۷۲/۱۴۱۴: ۱۰۸) - به نظرمی رسد بزرگ‌ترین مانعی که فعلا سرراه تحقق جهانی شدن اسلام قرار دارد، عدم اتحاد کشورهای اسلامی است از این رو بسیاری از حکومت‌های اسلامی به جای این‌که به خودی تکیه کنند به دشمنان اسلام تکیه می‌کنند. به تعبیر استاد جوادی آملی که در درس تفسیر خویش به این مضمون می‌فرمود: مسلمانان باید مثل بوته‌های گندم متکی به هم باشند، نه مثل نهال درخت که نیاز به خارج از خود دارد تا باد آن را نشکند. وقتی نهال درخت در زمین کاشته می‌شود، باید یک میله از آهن یا از چوب در کنارش در زمین بکوبد تا تکیه‌گاهی باشد برای نهال. امروزه مثل حکومت‌های اسلامی متأسفانه مثل نهال درختی است که در زمین کاشته شده و از این رو، در کنار هر حکومت اسلامی ناگزیر یک ابرقدرت شرق یا غرب باید قرار گیرد.

### جمع بندی و نتیجه‌گیری

نتیجه این‌که اسلام با توجه با جامعیت و فطری بودنش استعداد جهانی شدن را دارد و ادیان دیگر مانند مسیحیت، یهودیت و... از این ویژگی برخوردار نیستند، اما موانعی وجود دارد که بایستی برای رفع آن تا حد امکان تلاش بی‌وقفه و برنامه‌ریزی (جهانی‌سازی) صورت گیرد و در دنیای پراز فریب و نیرنگ امروز خوش‌باوری کنار گذاشته شود.

### فهرست منابع

#### قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغه، ج ۲، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲. اشکوری، محمد (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: بی‌نا.
۳. انجمن بین‌المللی کتاب مقدس (۲۰۰۲-۱۳۹۷)، ترجمه تفسیری کتاب مقدس، ایران: انتشارات انجمن بین‌المللی کتاب مقدس.
۴. ترمذی، محمد، (۱۴۰۳)، ترجمه فارسی الجامع الصحیح و هوسنن الترمذی، (ترجمه محمد رضا رخشانی). ج ۵، بیروت، انتشارات حسینی اصل.
۵. ثعالبی، عبدالرحمن (۱۴۱۸)، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، (جمعی از مترجمان). ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. جوهری، أبونصر اسماعیل (۱۴۰۷)، الصحاح تاج اله و صحاح العربیة، (ترجمه احمد عبدالغفور



- عطار). ۵، بیروت: انتشارات دار العلم للملایین.
۷. زیبایی نژاد، محمدرضا (۱۳۷۵)، در آمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت، قم، انتشارات اشراق.
۸. سیوطی، جلال‌الدین (بی تا)، الدورالمنثور، ج ۳، بیروت: انتشارات دارالفکر.
۹. شیرازی، سیدمحمد (۱۳۷۸)، دنیا بازیچه یهود، (ترجمه هادی مدرسی). اصفهان: انتشارات سلسله.
۱۰. صدوق، محمد (۱۳۹۵)، کمال‌الدین، ج ۲، تهران: جامعه مدرسین.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت: بی نا.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵)، مجمع البیان، ج ۱۰، بیروت: بی نا.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲)، مجمع البیان، ج ۸، تهران: بی جا: بی نا.
۱۵. طیب، سیدعبدالحسین (۱۳۶۹)، أطیب البیان، ج ۵، تهران: موسسه سبّطین.
۱۶. کلینی، محمد (۱۳۶۹)، أصول کافی، (ترجمه مصطفوی). ج ۲، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیة.
۱۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحارالانوار، ج ۵۳، بیروت: انتشارات داراحیاء التراث العربی.
۱۸. آیت الله محسنی، محمدآصف (۱۳۸۷)، جهانی شدن و جهانی سازی، بی جا: بی نا.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸)، صراط الحق، ج ۳، قم: ذوی القربی.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین علیه السلام.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲)، نظریات سیاسی - علمی و اخلاقی، بی جا: انتشارات ولایت.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، نقش اسلام در عصر حاضر، کابل: بی نا.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، ج ۲۱، قم: انتشارات صدرا.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیرنمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. نیشابوری، مسلم (بی تا)، الجامع الصحیح، بیروت: انتشارات دارالطباعة العامره.
۲۶. هیوم، رابرت ارنست (۱۳۶۹)، ادیان زنده جهان، (ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی). تهران: انتشارات علم.

## حبس

### از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه و مشهور علماء

حجت الاسلام سیدعلی اخلاقی

#### چکیده

توبیخ و مجازات برای مجرمین یک روال طبیعی در میان بشر بوده و هست؛ ادیان آسمانی نیز برای مهار جرم یا تقلیل جرایم در جامعه، مجازاتی را وضع و تعیین نموده اند. اسلام به نوبه ی خود مجازاتی را برای مجرمین در نظر گرفته است که یکی از آن زندان است؛ اما نه منحصر به آن. در حالی که متاسفانه در عصر حاضر مجازات، منحصر به زندان شده است. بدین جهت مطالب مهم و اساسی در مورد «حبس» از قبیل تعریف زندان، مضرات و پیامدهای ناشی از زندان، مواردی که در اسلام، زندان به عنوان مجازات تعیین شده است، احکام زندان و حقوق زندانی مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است. وازگان کلیدی: حبس، دیدگاه فقهی، آیت الله محسنی، مشهور علماء.

#### مقدمه

با توجه به وضعیت فعلی جهان خصوصا کشورهای اسلامی از یک سو و در میان آن ها کشور خود ما که آمار و ارقام جرم و جنایت در آن روز افزون می شود و از طرفی دولت های غیر اسلامی که همواره تلاش کردند نه تنها در کشور خودشان بلکه بر کشورهای اسلامی مجازات را منحصر در زندان نمایند؛ و در نهایت عدم تاثیر مجازات زندان بر کاهش جرم و وارد نمودن خسارات هنگفت به بودجه ی ملت و دولت و سایر پیامدهای مضر ناشی از زندان، بر آن شدیم که حبس و زندان را به عنوان یکی از شیوه های مجازات در اسلام مورد بررسی قرار داده و از زوایای مختلف در چهار بخش آتی مورد تحقیق قرار دهیم.

## ۱. تعریف حبس

«حبس» در لغت به معنای منع می‌آید (سعدی، ۱۴۰۸: ۷۵) و در اصطلاح به جایی گویند که مجرم در آن نگاهداری می‌شود و حق آزادی از آن سلب می‌گردد.

## ۲. مضرات و پیامدهای حبس برای شخص زندانی و جامعه

در زمان فعلی مجازات مجرمین تقریباً منحصر به زندان شده است، در حالی که انحصار مجازات در زندان پیامدهای ناگواری هم برای جامعه و هم برای مجرمین به بار می‌آورد که اینک مورد بررسی قرار می‌گیرد:

### ۱.۲. پیامدهای ناشی از زندان برای شخص زندانی

آنچه که حایز اهمیت است، این است که جرایم و مجازات باید سبب اصلاح مجرم و پایین آمدن آمار و ارقام جرم در جامعه گردد و این فلسفه‌ی تعیین مجازات است و الا اگر این مهم مد نظر نباشد، مجازات بی‌اثر و بی‌مفهوم می‌گردد، لذا در مورد زندان نیز این مورد باید بسیار مورد دقت و توجه قرار گیرد و مسئولین زندان باید نهایت تلاش خود را در راستای هدایت زندانی و اصلاح او و زدودن صفات رذیله‌ی او نمایند، ولی متأسفانه این مهم در بسیاری از زندان‌ها مورد توجه و دقت نیست، بلکه به جای اصلاح مجرم زمینه‌ی فسق و فساد بیشتر گردیده و نتیجه‌ی معکوس می‌دهد که اینک پاره‌ای از آن ذکر می‌شود:

### ۱.۱.۲. ارتکاب مجدد جرم بعد از رهایی از زندان

یکی از معضلات و چالش‌هایی که فرا روی زندانی و زندان می‌باشد، این است که در اثر عدم مدیریت درست از زندانی و عدم تخصص مسئولین زندان، بند و زندان برای مجرم اثر معکوس می‌گذارد و به جای اصلاح آن می‌بینیم که خطرناک‌تر از گذشته، وارد جامعه شده و جرم‌های خطرناک‌تر و بیش‌تر از گذشته را انجام می‌دهند. اگر نگاهی به مجرمین رها شده از زندان در کشور خود بیندازیم، به خوبی این معضله را درک می‌کنیم.

### ۲.۱.۲. زوال موقعیت شغلی زندانی

یکی دیگر از پیامدهای ناگواری زندان برای شخص زندانی، از دست دادن موقعیت

شغلی وی است که برخی موارد موجب ابراز تخلفات و جرایم از زندانی می شود؛ یعنی زندانی وقتی فرصت شغلی خوبی داشته باشد و در اثر زندانی شدن موقعیتش از دستش برود، بعد از رهایی خودش را در دنیای تنگ و تاریک می بیند و وظیفه ی قبلی خود را دوباره به دست آورده نمی تواند. لذا وادار می شود به ارتکاب اعمال خلاف اخلاق در جامعه که ممکن گاهی دست به سرقت و بقیه ی اعمال خلاف بزند و این به نوبه ی خود چالشی قابل تاّمل است.

### ۲، ۱، ۳. زوال موقعیت اجتماعی

ناگفته پیدا است که زندانی بعد از رهایی از زندان، موقعیت اجتماعی قبلی خود را در میان مردم و جامعه ندارد، بلکه مردم به او به دید یک مجرم و به دید یک شخص متخلف زندانی نگاه می کنند. در برخی موارد همین نوع نگاه مردم به او باعث بروز عقده شده و به انجام رفتار های ناهنجار وادار می شود، زیرا که خود را از جامعه و مردم جدا فکرمی کند و نگاه مردم را به خود تحقیرآمیز می بیند. این امر باعث انزوای وی شده و در نهایت ممکن است که سبب ارتکاب جرم شود، لذا توصیه این است که در مورد زندانی ساختن اشخاص و افراد دقت لازم صورت گیرد و قبل از اثبات جرم، زندان توصیه نشود. اسلام با توجه به پیامدهای ناشی از زندان به اقل موارد اکتفا نموده است و دقت لازم را توصیه نموده است.

### ۲، ۱، ۴. حرفه ای شدن مجرم در زندان

در برخی موارد و یا حتی در غالب موارد در اثر سهل انگاری مسئولین زندان، زندان برای مجرمین تبدیل به آموزشگاه حرفه ای و مسلکی جرم می گردد و می بینیم که شخص زندانی بعد از رهایی از زندان به یک مجرم تمام عیار و حرفه ای تبدیل شده است، زیرا که در زندان با افراد متخلف زیادی ملاقات می کند و از آن ها می آموزد.

### ۲، ۱، ۵. افزایش میزان جرایم در جامعه و عدم تأثیر زندان

ناگفته پیدا است که میزان تأثیر حبس و زندان، بر روی افراد متخلف به مراتب کم تر از سایر مجازات است. از باب نمونه اگر احکام اسلامی تطبیق شود و مجرمین هر کدام به

کیفراعمال خود برسند، یعنی اگر مستحق اعدام هستند، اعدام شوند و اگر مستحق اجرای حدود شرعی هستند، حد بخورند و اگر مستحق تعزیر هستند، تعزیر شوند و اگر مستحق قصاص هستند، قصاص شوند، یقیناً میزان جرایم و تخلفات در جامعه پایین می آید. قرآن کریم در این رابطه می فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛<sup>۱</sup> و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد! شاید شما تقوا پیشه کنید.

یعنی اگر قاتل بفهمد که در قتل بدون موجب و بدون جواز شرعی، اگر مرتکب آن شود خودش قصاص می شود؛ یقیناً تا حدالمقدور دست به ارتکاب آن نمی زند. چون آینده‌ی خودش را در خطر می بیند، لذا مجرمین وقتی می بینند که قتل و قصاص و اجرای بقیه‌ی حدود الهی در کار نیست و نهایت مجازات‌شان چند سال بند و زندان است و از طرف دیگر می بینند که راه‌هایی از زندان نیز در اثر دادن رشوه و یا داشتن واسطه و... میسر است، میزان وحشت و خوف‌شان پایین می آید و زمینه‌ی تخلف در جامعه بیشتر می شود.

## ۲،۲. پیامدهای ناشی از زندان برای جامعه و خانواده

زندان ضمن این‌که پیامدهای ناگواری برای خود زندانی دارد، برای جامعه و خانواده‌ی زندانی نیز عاری از پیامد نیست.

## ۲،۲،۱. داشتن هزینه‌ی سنگین برای ملت و دولت

یکی از پیامدهای بسیار سنگین زندان برای ملت و کشور، هزینه‌ی اقتصادی زندان است که اگر به دقت بررسی شود، سالانه هزینه‌ی بسیار هنگفتی مصرف زندانی می شود. خوراک، پوشاک، مصرف دارو و درمان و مصارف نگه‌داری آنان، مصرف برق و ساختمان و غیره، سالانه میلیون‌ها و شاید میلیارد‌ها افغانی از بودجه‌ی ملت و دولت را به خود اختصاص دهد که دست‌آورد چشم‌گیری نیز برای ملت و دولت به همراه ندارد. برای اثبات این مهم نیاز است مختصر گزارشی از وضعیت زندان‌ها در آمریکا که از این لحاظ در صدر قرار دارند، اشاره شود:

آمریکا تقریباً دو میلیون و سیصد هزار (۲۳۰۰۰۰۰) نفر را در (۱۸۳۳) زندان ایالتی و ۱۱۰

۱. البقره: ۱۷۹.

زندان فدرال و ۱۷۷۲ زندان نوجوان و ۳۱۳۴ زندان، ۲۱۸ بازداشت‌گاه مهاجرتی و ۸۰ زندان در کشور هند و هم‌چنین در زندان‌های نظامی، مراکز تعهدات مدنی ایالت، نگهداری می‌کند و هر ساله بیش از ۶۰۰ هزار نفر وارد زندان می‌شود. متوسط هزینه‌ی سالانه‌ی زندانی‌کردن یک زندانی در زندان‌های آمریکا حدود ۲۹ هزار دلار است و این میزان زندانی، سالانه تقریباً هفتاد میلیارد (۷۰۰۰۰۰۰۰۰) دلار برای دولت آمریکا هزینه دارد. (خبرگزاری میزان، ۱۳۹۹)

با این وصف مشاهده می‌کنیم که چه هزینه‌های سرسام‌آوری بر شانه‌ی دولت‌ها است و چه اندازه خسارت به ملت و مردم و جامعه می‌رسد و چه اندازه به اقتصاد ملت آسیب می‌رسد.

اسلام با در نظر گرفتن همه‌ی این پیامدهای ناگوار و میزان جرم و جرایم و شدت و ضعف آن، زندان را به عنوان یکی از گزینه‌ها آن هم در موارد نه چندان زیاد، در نظر گرفته است که اگر به آن عمل شود و مجازات منحصر به زندان نشود و بقیه‌ی حدود و تعزیرات اسلامی در کشور تطبیق شود به مراتب هم میزان جرم پایین می‌آید و هم میزان خسارت بر ملت و دولت.

### ۲.۲.۲. داشتن هزینه‌ی سنگین برای خانواده‌ی زندانی

ممکن است که شخص زندانی تنها نان‌آور خانه‌اش باشد و در اثر زندانی شدن وی خانواده‌اش نیز متضرر شود و به اقتصادش ضربه‌ی مهلک وارد شود. لذا در مورد زندان نباید افراط صورت گیرد، بلکه به اقل موارد اکتفا شود و در بقیه‌ی موارد به سایر حدود الهی و تعزیرات مراجعه شود که هم به نفع جامعه است و هم به نفع دولت و مجرم و خانواده‌ی وی.

### ۳. موارد حبس و زندان در شریعت اسلامی

در شریعت مقدس اسلام برای افراد متخلف و مجرم، مطابق با جرم آنان و مطابق با مصلحتی که در شریعت ملحوظ است، انواع مجازات مدّ نظر گرفته است و یکی از آن‌ها زندان است که برای تعداد محدودی از مجرمین تعیین شده است.

با توجه به مطالب فوق، نگارنده در صدد آن است که موارد حبس را در اسلام، با استفاده از روایات معتبرالسند و آراء و نظریات مراجع بزرگ دینی، بیان نماید که قرار ذیل است:

### ۱،۳. حبس در مورد قتل

قتل و کشتار در اسلام پدیده‌ی بسیار منفوری است، به اندازه‌ای که در قرآن مجید قتل یک فرد بدون موجب و گناه، به منزله‌ی قتل همه‌ی انسان‌های روی زمین دانسته شده است. لذا برای آن شدیدترین مجازات مدّ نظر گرفته شده است: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا»<sup>۱</sup>.

### ۱،۱،۳. حبس و زندان در اتهام به قتل

در این مورد روایاتی وارد شده است که متهم به قتل زندانی می‌شود؛ اگرچه محقق حلی، شهیدین و دیگران به این دلیل مخالفت کرده‌اند که «زندان» مجازاتی است که سببش ثابت نشده است. در مورد مدت حبس نیز اختلاف کرده‌اند: بسیاری از فقیهان فتوی داده‌اند که مدت حبس، شش روز است و بعضی آن را سه روز دانسته‌اند و نیز به برخی دیگر نسبت داده شده که مدت آن را تا یک سال هم دانسته‌اند.

نخست یک روایت از میان سایر روایات ذکر می‌شود و در ادامه انظار فقها در این مورد بررسی خواهد شد:

در روایتی از سکونی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده است: «إِنَّ التَّبِيَّ كَانَ يَحْبَسُ فِي تَهْمَةِ الدَّمِ سِتَّةَ أَيَّامٍ؛ فَإِنْ جَاءَ أَوْلِيَاءَ الْمَقْتُولِ بَيِّنَةً، وَإِلَّا خَلَّى سَبِيلَهُ»؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ۷، ۳۷۰) پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متهم به قتل را شش روز زندانی می‌کرد. اگر اولیای مقتول بینه می‌آوردند، بر اساس آن حکم می‌کرد وگرنه متهم آزاد می‌شد.

فقها پیرامون این روایت دیدگاه‌های زیر را اظهار داشته‌اند:

الف. مرحوم شیخ طوسی می‌فرماید: شایسته است متهم به قتل، شش روز زندانی شود. پس اگر مدّعی در طی این شش روز بینه‌ای آورد یا حکمی در مورد او صادر شد، در زندان می‌ماند تا حکم در مورد او جاری شود، وگرنه آزاد می‌شود. (طوسی، ۱۴۰۰: ۷۴۴)

ب. قاضی ابن براج بر این باور است که: واجب است که انسان متهم به قتل، شش روز زندانی شود، پس اگر مدّعی بینه‌ای آورد که بر ادّعای او شهادت دهد یا حکم در این مورد صادر شود، حکم در مورد او جاری می‌شود وگرنه متهم از حبس آزاد شده و مدّعی هیچ

حقی بر او ندارد. (قاضی ابن براج، ۱۴۰۶: ۲، ۵۰۳)

ج. امام خمینی می‌فرماید: اگر مردی به قتل متهم شود و ولی دم از حاکم بخواهد تا اقامه‌ی بینه، او را زندانی کند؛ ظاهراً این است که اجابت خواسته‌اش جایز است، مگر آن‌که متهم به قتل از افرادی باشد که مطمئناً فرار نمی‌کند. اگر مدعی، اقامه‌ی بینه را تا شش روز به تأخیر اندازد متهم آزاد می‌شود. (خمینی، ۱۴۰۹: ۲، ۴۸۰)

د. مرحوم طبسی: با ملاحظه‌ی روایات اگر قضاوت کنیم؛ از آن‌جا که روایات ضعیف هستند، لذا ممکن است حکم به وجوب حبس ننموده، مگر این‌که روایت سکونی را قبول نماییم. اما با قطع نظر از روایات و با ملاحظه‌ی اهمیت جان مسلمانان و لزوم رعایت احتیاط در حفظ نفس، به تنهایی برای پذیرفتن حکم حبس متهم به قتل، می‌توان اکتفا نمود. (طبسی، بی‌تا: ۳۶)

ه. مرحوم آیت‌الله محسنی، این مورد را در کتاب «قضا و شهادت» از جمله موارد حبس بیان کرده، ولی در کتاب «حدود الشریعه» ذکر نکرده است و دلیل آن نیز روشن است، زیرا که این مورد مدرک معتبر ندارد و همه‌ی روایات این باب یا ضعیف و یا مرسل هستند. به نظر نگارنده حق با مرحوم آیت‌الله محسنی است، به دلیل این‌که ادله‌ای که برای حبس متهم به قتل بیان شده است، ضعیف است و صلاحیت اثبات حکم شرعی را ندارد.

### ۳، ۱، ۲. حبس آمر به قتل

اگر کسی خودش مباشرتاً، قتل انجام نمی‌دهد، بلکه فرمان قتل را می‌دهد و مباشر در اثر امتثال امر آمر کسی را به قتل برساند، شخص قاتل قصاص می‌شود و شخص آمر، حبس ابد می‌شود. دلیل بر این مدعا روایت معتبری از امام باقر علیه‌السلام می‌باشد که فرموده است: «فی رجل امر رجلاً بقتل رجل (فقتله) فقال: یقتل به الذی قتله ویحبس الأمر بقتله فی الحبس حتی یموت». (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹، ۳۳)

بر این مطلب ادعای اجماع نیز شده است و این مسئله در نزد فقهای امامیه متفق علیه است.

نکته‌ای که شایان ذکر و بررسی است، این‌که در این‌جا مسئله نیاز به توضیح و تفصیل دارد، زیرا مسئله‌ی شخصی که مورد اکراه قرار گرفته است، فرق می‌کند که اینک مورد بررسی قرار می‌گیرد:



۱، ۲، ۳. اگر اکره به قتل به گونه‌ای باشد که اگر شخص مکره قتل را انجام ندهد، جان خودش در خطر نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که یا خودش کشته شود و یا این‌که شخص سومی را بکشد (به بیان دیگر اکره به مادون نفس است)، در این صورت حکم همان است که در بالا ذکر شد. یعنی قاتل کشته می‌شود و آمر، حبس ابدی می‌شود، زیرا که اکره این‌چنینی موجب جواز قتل نمی‌شود.

۱، ۲، ۳. اگر اکره به گونه‌ای است که اگر قتل را انجام ندهد، آمر خود این شخص را به قتل می‌رساند. در این صورت مشهور علما گفته‌اند که مثل صورت اول، آمر حبس ابد و قاتل مباشر قصاص می‌شود. اما مرحوم آقای خویی رحمته‌الله علیه می‌فرماید: که برای این شخص مکره، قتل جایز است و قاتل در این صورت قصاص نمی‌شود، بلکه ملزم به پرداخت دیه می‌باشد. به این دلیل که مورد بحث از قبیل دوران امر بین محذورین است که شخص مجبور است یا شخص سوم را به قتل برساند و جان خودش را حفظ نماید و یا این‌که از جان خودش بگذرد.

قاعده در دوران بین محذورین «تخیر» است، یعنی این شخص اختیار دارد که از جان خودش بگذرد یا این‌که برای نجات جانش دست به قتل شخص سومی بزند. وقتی حکم تخیر شد، نتیجه این می‌شود که این قتل، قتل عمدی نیست. لذا قاتل قصاص نمی‌شود و برای این‌که خون مسلمان هدر نرود، باید دیه بدهد. (خویی، ۱۴۲۲: ۲، ۱۴)

۱، ۲، ۳. شخص مباشر کاملاً اراده و اختیار نداشته باشد، مانند این‌که دیوانه یا کودک نابالغ را امر به قتل نماید. در این فرض خود آمر قاتل محسوب می‌شود و قصاص می‌شود و بر مباشر چیزی نیست. (محسنی، ۱۴۲۹: ۲، ۱۸۹)

### ۳، ۱، ۳. حبس عبد قاتل

یکی از کسانی که در مورد قتل قصاص نمی‌شود و به جای آن حبس ابد می‌شود، «عبد» است و دلیل آن روایت معتبری اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام است که می‌فرماید: «فِي رَجُلٍ أَمَرَ عَبْدَهُ أَنْ يَقْتُلَ رَجُلًا فَقَتَلَهُ قَالَ فَقَالَ يَقْتُلُ السَّيِّدُ بِهِ». (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹، ۴۷)

مردی که به عبد و نوکر خود امر نماید تا شخصی را بکشد، حکمش این است که «سید» قصاص می‌شود و «عبد» حبس می‌شود.

در روایت دیگری از امیرالمومنین نقل شده است: «... وَ هَلْ عَبْدُ الرَّجُلِ إِلَّا كَسَوْطِهِ أَوْ

کَسَيْفِهِ - يُقْتَلُ السَّيِّدُ وَ يُسْتَوْدَعُ الْعَبْدُ السَّجْنُ»؛ (همان) نوکر شخص مانند تازیانه و شمشیر وی است، کنایه از عدم اختیار او است. لذا «سید» قصاص و «عبدش» حبس می شود.

### ۳، ۱، ۴. حبس رهاکننده ی قاتل

یکی از مواردی که در شریعت اسلام، حبس برای آن در نظر گرفته شده است، رها کننده ی قاتل از دست اولیای مقتول است. در این صورت حاکم شرعی برای اقامه ی شریعت اسلامی می تواند، اشخاصی را که قاتل را از دست اولیای مقتول رها نموده اند، زندان نماید تا این که قاتل را حاضر نمایند یا این که در فرض موت قاتل دیه را به اولیای مقتول پرداخت نماید که در این دو فرض آزاد می شوند و دلیل ما در این مورد روایتی است که حریر از امام صادق علیه السلام نقل نموده است: «عَنْ حَرِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا عَمْدًا فَرَفَعَ إِلَى الْوَالِي - فَدَفَعَهُ الْوَالِي إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ لِيَقْتُلُوهُ - فَوَثَبَ عَلَيْهِ «۳» قَوْمٌ فَخَلَصُوا الْقَاتِلَ مِنْ أَيْدِي الْأَوْلِيَاءِ - قَالَ أَرَى أَنْ يُحَبَسَ - الَّذِينَ خَلَصُوا الْقَاتِلَ مِنْ أَيْدِي الْأَوْلِيَاءِ - «۴» حَتَّى يَأْتُوا بِالْقَاتِلِ - قِيلَ فَإِنْ مَاتَ الْقَاتِلُ وَ هُمْ فِي السَّجْنِ قَالَ - إِنْ مَاتَ فَعَلَيْهِمُ الدِّيَةُ - يُؤَدُّونَهَا جَمِيعًا إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ». (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹، ۴۹)

مرحوم آیت الله محسنی این مورد را حکم شرعی نمی داند، بلکه از جمله ی حقوق الناس می داند که در صورت ابرای اولیای مقتول، شخص رهاکننده ی قاتل، نه زندان دارد و نه مجازات و الا اگر حکم شرعی می بود، حتی در فرض رضایت و ابرای اولیای مقتول، باز حبس می شد؛ در حالی که چنین نیست. (محسنی، ۱۴۲۹: ۱۸۸)

### ۳، ۱، ۵. حبس کسی که دیگری را برای کشتن نگه داری می کند

در این مورد علمای ما اتفاق نظر دارند که اگر کسی یک شخص دیگر را محکم بگیرد و دیگری او را به قتل برساند، این جا فرد قاتل قصاص و شخص ممسک و نگه دارنده، حبس ابد می شود. در این رابطه روایات زیادی وجود دارد که ما دو روایت معتبر را نقل می کنیم:

الف. عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجلين امسك أحدهما وقتل الآخر، قال: يقتل القاتل ويحبس الآخر حتى يموت غمًا، كما كان حبسه عليه حتى مات غمًا؛ (طوسی، ۱۳۶۵: ۱۰، ۲۱۹) حلبی از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود: امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد دو مردی که یکی نگه دارنده است و دیگری

قاتل، چنین قضاوت فرمود: قاتل کشته می شود و آن دیگر، آن قدر در زندان می ماند تا از غصه بمیرد، هم چنان که با مقتول چنین کرد.

ب. عن سماعة قال: قضی أمير المؤمنين عليه السلام في رجل شدّ على رجل ليقتله، والرجل فازّ منه فاستقبله رجل آخر، فأمسكه عليه حتى جاء الرجل فقتله، فقتل الرجل الذي قتله، وقضى على الآخر الذي أمسكه عليه أن يطرح في السجن أبدا حتى يموت فيه؛ لأنه أمسكه على الموت. (كلینی، ۱۴۰۷: ۷، ۲۸۷)

روایت دومی از نظر سندی با اشکال مواجه است، زیرا که سماعه قضاوت امیرالمومنین را مستقیماً نقل نموده است و به فرد ثقه‌ی معاصر با امام علی عليه السلام یا یکی از ائمه‌ی معصومین عليهم السلام استناد نکرده است، لذا این روایت مرسل است؛ اما روایت اول معتبر است و مسئله نیز مورد اتفاق همه‌ی فقها است.

### ۳، ۱، ۶. حبس قاتلِ عبد و نوکر

در روایتی از امام صادق عليه السلام نقل شده است که روزی مردی را خدمت امیرالمومنین عليه السلام آوردند که عبدش را زده است و آن قدر شکنجه نموده که فوت کرده است، حضرت صد تازیانه به او زد تا عبرت باشد و یک سال او را زندانی کرد و به اندازه‌ی قیمت عبد از او غرامت گرفت و از طرف عبد صدقه داد. (کلینی، ۱۴۰۷: ۷، ۳۰۳)

### ۳، ۱، ۷. حبس قاتلِ متعدد

اگر چند نفر مشترکاً کسی را به قتل برسانند، قاتلین حبس می شوند. در این مورد روایاتی داریم، ولی از نظر سندی هیچ کدام شان معتبر نیستند. لذا در این مورد حبس جایز نیست؛ بنابراین اگر ورثه‌ی مقتول قانع شود که به جای قصاص دیه بگیرد و همه‌ی قاتلین مشترکاً به جای قصاص به ولی دم مقتول، دیه پرداخت نمایند و بعد از پرداخت نمودن دیه حاکم شرعی برای تأدیب این‌ها می تواند که برای مدتی قاتلین را زندان نماید. البته حبس و زندان در این مورد واجب نیست، بلکه جایز است که اگر حاکم صلاح ببیند، می تواند برای تأدیب مدتی آن‌ها را زندان نماید تا در آینده مرتکب چنین اعمالی نشوند و الاً وظیفه‌ی اصلی آن‌ها پرداخت دیه است که انجام شده است. اما این‌که حاکم می تواند برای تأدیب، قاتلین را بعد از اخذ دیه زندانی نماید، روایت

ذیل ذکر می‌گردد: «قَالَ ثُمَّ الْوَالِي بَعْدُ يَلِي أَدْبَهُمْ وَ حَبَسَهُمْ». (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹، ۴۳)

### ۲، ۳. حبس زن مرتده

«عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: إِذَا ارْتَدَّتِ الْمَرْأَةُ عَنِ الْإِسْلَامِ لَمْ تُقْتَلْ وَ لَكِنْ تُحْبَسُ أَبَدًا». (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸، ۳۳۰)

در شریعت اسلامی ارتداد و کافر شدن مرد و زن مسلمان احکامی دارد و در این مورد زن و مرد حکم متفاوتی دارند. حکم زن مرتده، حبس و زندان می‌باشد تا این‌که توبه نماید و به اسلام برگردد یا این‌که در زندان بماند تا بمیرد.

### ۳، ۳. حبس دو شاهد

خدای متعال در سوره‌ی مایده آیه‌ی ۱۰۵ در مورد حبس دو شاهد می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که مرگ یکی از شما فرارسد، در موقع وصیت باید از میان شما، دو نفر عادل را به شهادت بطلبید؛ یا اگر مسافرت کردید و مصیبت مرگ شما را فرارسید، (و در آن جا مسلمانی نیافتید) دو نفر از غیر خودتان را به گواهی بطلبید و اگر به هنگام ادای شهادت، در صدق آن‌ها شک کردید، آن‌ها را بعد از نماز حبس کنید تا سوگند یاد کنند که ما حاضر نیستیم حق را به چیزی بفروشیم، هر چند در مورد خویشاوندان ما باشد! و شهادت الهی را کتمان نمی‌کنیم، که از گناهکاران خواهیم بود.» و در روایتی از امام علی علیه السلام نقل شده است که هر وقت دست‌رسی به شاهد زور (دروغ‌گو) پیدا می‌کرد، او را برای مدتی حبس می‌کرد و بعد رها می‌نمود. (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷، ۳۳۴)

حبسی که در آیه‌ی مبارکه بیان شده است، حبس اصطلاحی (زندان) نیست، بلکه به معنی نگه‌داری است که شاهد را برای مدتی نگه‌داری نماید و بعد از نماز آن‌ها را سوگند دهند؛ اما روایت مدعی ما را ثابت می‌کند.

در نتیجه: یکی از موارد حبس، شهادت به دروغ است که برای مدتی حبس می‌شوند، نه برای همیشه.

### ۴، ۳. حبس در مورد فحشا

«فحشا» یکی از مواردی است که در اسلام برایش حبس در نظر گرفته شده است.

### ۳، ۴، ۱. حبس برای پیشگیری از زنا

در روایت معتبر از عبد الله ابن سنان از امام صادق علیه السلام آمده است: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه واله فقال: إن أُمِّي لا تدفع يد لامس، فقال: فاحبسها، قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت. قال: فَيَدِّهَا فَإِنَّكَ لا تَبْرُهَا بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ تَمْنَعَهَا مُحَارِمَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»؛ (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸، ۱۵۱) شخصی خدمت پیغمبر اکرم آمد و عرض کرد: مادرم دست لمس کننده را دفع نمی کند (عمل شنیع زنا را انجام می دهد). پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: مادرت را در خانه حبس و زندانی کن، راوی گفت: اگر باز هم انجام داد، پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: نگذار کسی بر او داخل شود و اگر باز هم نشد او را در بند کن و بهترین کار شما در حق او این است که وی را از انجام محرمات جلوگیری نمایی.

از روایت فوق وجوب حبس دانسته نمی شود، بلکه جواز حبس دانسته می شود. زیرا آن چه که مهم است، جلوگیری از انجام فحشا است به هر طریق که باشد. حکم جواز حبس در این روایت اختصاص به مادر ندارد، بلکه از باب تنقیح مناط و ملاک می توان این حکم را به بقیه ی اقارب از قبیل پدر و برادر و بقیه نیز سرایت داد.

### ۳، ۴، ۲. حبس برای اقامه ی حدّ

در روایات آمده است که: زن حامله و باردار اگر محکوم به حد شرعی باشد، فوراً حد بر او جاری نمی شود؛ بلکه زندان می شود تا زمانی که وضع حمل کند. بعد از وضع حمل حد بر او جاری می شود. در این مورد برخی از علما مانند مرحوم شیخ مفید به مضمون این روایات فتوی داده است. (مفید، ۱۴۱۳: ۷۸۲) اما برخی دیگری از علما مانند مرحوم طبسی می گوید: مقتضای این روایات جواز حبس است تا حد در مورد اعدامی ها، مثل زناکار محصن، کسی که قتل عمد کرده، محارب و باغی و مرتد فطری اقامه شود. (طبسی، بی تا: ۲۵۰)

مرحوم آیت الله محسنی در کتاب «قضا و شهادات» این مورد را از جمله موارد حبس شمرده اند، اما پیرامون آن توضیحی متذکر نشده اند؛ ولی در کتاب «حدود الشریعه» که واجبات شرعی را بیان می کنند، این مورد را اصلاً بیان نکرده اند.

نگارنده ی مقاله ی حاضر بر این باور است: روایاتی که در این مورد وارد شده است،

گرچه زیاد هستند، اما هیچ کدام شان معتبرالسند نیست. از باب نمونه روایت زیر در سلسله ی سندش ابی مریم است که مشترک بین ثقه و ضعیف است، برخی از علما می گویند که این اسم انصراف به فرد ثقه دارد که به نظر نگارنده این ادعا تمام نیست و فرد ثقه نیز مشهور نیست تا موجب انصراف شود.

در نهایت نمی شود براساس روایات ضعیف فتوی داد و زن حامله را تا زمان وضع حمل زندان نمود، بلکه حداقل مقتضی احتیاط در این مورد، آن است که زن را در خانه اش تحت مراقبت بگیرد تا فرار نکند و بعد از وضع حمل، حد را بر او جاری نماید؛ خصوصاً در جایی که خود زن آمده است و در نزد امام اقرار نموده است: «عن ابی مریم، عن ابی جعفر علیه السلام قال: أتت امرأة أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: إني قد فجرت، فأعرض بوجهه عنها، فتحوّلت حتى استقبلت وجهه، فقالت: إني قد فجرت، فأعرض بوجهه عنها، ثم استقبلته، فقالت: إني قد فجرت، فأعرض عنها، ثم استقبلته، فقالت: إني قد فجرت. فأمر بها فحبست و كانت حاملا، فتربّص بها حتى وضعت...»؛ (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸، ۱۰۸) امام باقر علیه السلام گفت: زنی نزد امیرالمؤمنین علیه السلام آمد و گفت: من زنا دادم. حضرت روی خود را از او گردانید. زن به همان سمت برگشت تا روبه روی آن حضرت قرار گرفت و گفت: من زنا دادم. امام رویش را از وی گردانید، سپس روبه روی او ایستاد و گفت: من زنا دادم. امام رواز او گردانید، باز به او رو کرد و گفت: من زنا دادم. حضرت دستور داد: وی را که باردار بود، حبس کنند؛ در حبس ماند تا وضع حمل کرد. در این گونه موارد مراقبت نیز لازم نیست، بلکه به زن گفته شود که بعد از وضع حمل مراجعه نماید.

### ۳، ۵. حبس در مورد اموال

در این بخش حبس در مورد اموال مورد بررسی قرار می گیرد:

#### ۳، ۵، ۱. حبس غاصب

«عن زُرارة عن ابی جعفر عليه السلام قال: كان علي عليه السلام لا يحبس في السجن إلا ثلاثة الغاصب و من أكل مال يتيم ظلماً و من أوثمن على أمانة فذهب بها وإن وجد له شيئاً باعه غائباً كان أو شاهداً». (طوسی، ۱۴۰۷: ۶، ۲۹۹)

یکی از موارد حبس در حقوق مالی، حبس شخص غصب کننده است که در این مورد

روایت معتبر داریم و فقها نیز به همین مورد فتوی داده‌اند.

### ۳، ۵، ۲. حبس کسی که مال یتیم را می‌خورد

کسی که بدون موجب شرعی، مال یتیم را می‌خورد، محکوم به حبس می‌شود و دلیل ما در این مورد روایتی است که در ذیل عنوان قبلی ذکر شد.

### ۳، ۵، ۳. حبس خیانت‌کننده‌ی به امانت

کسی که بر مالی امین قرار داده شود، ولی او از امانت خود سوء استفاده نموده و مال را ببرد یا برای خود بفروشد، این شخص مستحق حبس و زندان است، البته این از موارد حبس ابد نیست؛ گرچه مدت آن در روایت نیامده است و در کلمات فقها نیز تا جایی که نگارنده تحقیق نموده است، یافت نشده است که تا چه زمانی باید شخص غاصب حبس شود! ولی می‌توان گفت: تا زمانی محکوم به حبس می‌شود که حق به ذی حق برسد و بعد از آن دیگر حبس مناسب نیست و بدون دلیل است.

### ۳، ۵، ۴. حبس مدیون

مدیون که بعد از مطالبه‌ی صاحب دین، از پرداخت دینش امتناع می‌ورزد و ادعای افلاس و ناداری می‌کند، می‌توان او را حبس نمود تا وقتی که ادای دین نماید یا این‌که افلاس و ناداری اش روشن شود. آن وقت است که از زندان آزاد می‌شود. در این رابطه روایتی داریم از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام كَانَ يَحْبِسُ فِي الدِّينِ فَإِذَا تَبَيَّنَ لَهُ إِفْلَاسٌ وَ حَاجَةٌ خَلَّى سَبِيلَهُ حَتَّى يَسْتَفِيدَ مَالًا». (طوسی، ۱۴۰۷: ۶، ۱۹۶)

### ۳، ۵، ۵. حبس کفیل

کفیل تا زمانی که مکفول را حاضر نکند، زندانی می‌شود و بعد از احضار مکفول آزاد می‌شود؛ زیرا که کفالت حقی است به گردن کفیل، به نفع مکفول‌له که موقع خواستن مکفول‌له، کفیل باید مکفول را احضار نماید و الا خود کفیل زندان می‌شود. دلیل بر این مدعی روایت معتبری است از امام صادق علیه السلام: «عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: أُتِيَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بِرَجُلٍ - قَدْ تَكَفَّلَ بِنَفْسِ رَجُلٍ فَحَبَسَهُ وَقَالَ اظْلُبْ صَاحِبَكَ». (عاملی،

۱۴۰۹: ۱۸، ۴۳۱)

### ۳، ۵، ۶. حبس سارق در مرتبه ی سوم

سارق کسی است که مال دیگری را از حرز و مخفیانه ببرد. بنابراین، حکم سرقت در صورت اجتماع شرایط، در مرتبه ی اول قطع انگشتان دست راست او می باشد و در مرتبه ی دوم، پای چپ وی را قطع می کنند و در مرتبه ی سوم اگر باز اصلاح نشود و به سرقت خود ادامه بدهد، حبس ابد می شود. مراد از حبس ابد در روایات، حبس تا آخر عمر است؛ برخلاف قانون مدنی ما که اصطلاح خاص خود را دارد. (محسنی، ۱۴۰۴: ۱۶۴)

شایان ذکر است که برای اجرا شدن حد سرقت در کتاب های فقهی و روایات، شانزده شرط ذکر شده است که باید همه ی شرایط مهیا شود و الا اگر یکی از شرایط محقق نشود، حد سرقت اجرا نمی شود. بنابراین اجرای حد سرقت و زندانی ساختن سارق آن هم در مرتبه ی سوم سرقت به نظر من فقط جنبه ی ارعابی دارد و بسیار افراد کمی پیدا می شود که شرایط سرقت در مورد آن ها محقق شود و دوبار حد بخورد و در مرتبه ی سوم نیز سرقت نماید تا حبس ابد شود.

مرحوم صاحب جواهر رحمته الله علیه نیز این حکم را بیان می کند و علاوه بر روایات باب در این مورد ادعای نفی خلاف و قطع از اخبار می کند. (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱، ۵۳۳)

این بود، موارد حبس و زندان که در اسلام بیان شده است، البته موارد دیگری نیز در روایات عنوان شده است که به دلیل ضعف سند آن ها، حبس در آن موارد جایز نیست؛ لذا برای رعایت اختصار و برای این که مدرک معتبری ندارند، از ذکر آن ها خودداری شده است.

### ۴. حقوق زندانی

جرم و جنایت مجرم باعث نمی شود که حقوق و وجایب انسانی او نادیده گرفته شود؛ لذا شخص زندانی حقوق و وجایی در اسلام دارد که باید بیان شود.

#### ۴، ۱. حق ملاقات با نزدیکان

در روایتی از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که مانع کسانی که برای زندانی لباس و غذا می برند نشوید، اما کسانی که راه های شیطانی را به او می آموزد، مانعش شوید. در این مورد ولو این که دلیل معتبر از شرع نداشته باشیم، باز می توان گفت: نباید مانع ملاقات



نزدیکان با زندانی شد، زیرا که ممانعت از ملاقات، نه تنها که باعث محرومیت زندانی می‌شود، بلکه خانواده نیز از ملاقات زندانی محروم می‌شود. هر چند آن شخص مجرم است، ولی اقارب او از نظر احساسات و عواطف تمایل دارند که زندانی را ملاقات نمایند، لذا ملاقات، حق دو طرف (زندانی و خانواده‌ی وی) می‌باشد و کدام دلیل برایین ممنوعیت وجود ندارد، لذا این یک حق است؛ مگر در موارد خاصی که حاکم شرعی صلاح بداند.

#### ۴، ۲. حق تسریع در روند محاکمه

در این زمینه نیز فقهای ما از جمله مرحوم شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷: ۸، ۹۱) و قاضی ابن براج (طرابلسی، ۱۴۰۶: ۲، ۵۹۵) فتوی داده‌اند و بقیه‌ی مراجع در فقه به این مسئله توجه نموده‌اند و تسریع در روند محاکمه را از مستحبات بیان داشته‌اند، لذا این مسئله در فقه روشن است و از نظر حقوقی نیز حق زندانی است که اگر محکوم به حد و مجازات است، مجازات شود و آلا آزاد گردد. اگر تسریع در روند محاکمه صورت نگیرد و زندانی مدت طولانی در زندان بدون تکلیف بماند، این ظلم است؛ لذا در این مورد باید توجه جدی صورت گیرد.

#### ۴، ۳. حق رهایی از زندان

ناگفته پیدا است که در صورت اثبات نشدن جرم یا در صورت به اتمام رسیدن مدت زمان آن، دیگر جایز نیست که کسی را بدون موجب شرعی زندان نماییم، لذا در صورت سپری شدن مدت زمان شرعی زندان، آزاد نمودن زندانی حق او است و برای حاکم شرعی یا مسئول شرعی، زندان تکلیف و مسئولیت است.

#### ۴، ۴. حق درمان

اگر زندانی مهدورالدم باشد؛ یعنی از جمله‌ی کسانی باشد که خونش ارزش ندارد، مانند: زن مرتده که در زندان یا بمیرد یا این که توبه نماید که حرفی نداریم و آلا اگر زندانی مریض شود و از طرفی پول برای مصرف و تداوی نداشته باشد، از باب حفظ نفس محترمه می‌توان گفت که دولت مخارج زندانی را از بیت‌المال پرداخت نماید.

## ۵. احکام زندانی

### ۱، ۵. تحریم شکنجه‌ی زندانی برای گرفتن اقرار

اگر اقرار توسط شکنجه‌کردن و آزار دادن و مجازات نمودن به دست آید، این نوع اقرار در فقه اسلامی حایز اهمیت نبوده و هیچ ارزش و اعتباری ندارد. در این زمینه روایات زیادی وجود دارد که به یک مورد آن اکتفا می‌کنیم: کلینی در کتاب کافی از امام صادق علیه السلام نقل نموده است که امیرالمومنین علیه السلام فرمود: هرکس به واسطه‌ی تهدید و تازیانه اقرار نماید، حد براو جاری نمی‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷: ۷، ۲۶۱)

### ۲، ۵. جدانمودن زنان از مردان

در این مورد هم روایت وجود دارد و هم فقها فتوی داده‌اند و حتی می‌توان از ادله‌ی حرمت خلوت با اجنبیه نیز استفاده نمود. گذشته از همه‌ی موارد فوق می‌توان از مذاق شرع فهمید که اختلاط میان زنان و مردان در زندان جایز نیست، زیرا که موجب پیدایش فسادهای گسترده‌ی اخلاقی می‌شود.

### جمع بندی و نتیجه‌گیری

ناگفته پیدا است که یگانه راه جلوگیری از جرم و جنایت و گرفتن حق مظلوم از ظالم، و ایجاد عدالت و قسط در جامعه‌ی انسانی و بشری تعیین مجازات و توبیخ برای مجرمین است. این مهم در شریعت آسمانی مورد اهتمام قرار گرفته است و برای جلوگیری از جرم مجازاتی تعیین شده که یکی از آن‌ها «زندان» است. از آن جایی که زندان در شرایط کنونی یگانه راه مجازات قرار گرفته و حفظ نظام جامعه به آن وابسته است، نیاز مبرم دارد که مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد.

«حبس» در چهار بخش مورد تحقیق و بررسی قرار گرفت:

۱. پیامدهای زندان: زندان در شریعت اسلام مورد اهتمام و توجه بوده و هست، ولی نباید مجازات در اسلام منحصر به زندان شود، زیرا که زندان در ضمن این که راهی برای جلوگیری از جرایم است، پیامدهای ناگواری هم در جامعه به بار می‌آورد که بررسی شد.
۲. موارد حبس و زندان در اسلام: در شریعت مقدس اسلام برای زندان موارد مشخصی از قبیل: حبس در مورد قتل، ارتداد، شهادت دروغ، فحشا، سرقت و غیره بیان شده است

که در متن مقاله بررسی شد.

۳. حقوق زندانی: شخص مجرم ولو به واسطه‌ی جرم و جنایت خود مستحق زندان است، ولی این باعث نمی‌شود که حقوق آنان مانند حق ملاقات با خانواده، حق تسریع در روند محاکمه، حق رهایی از زندان، حق درمان، نادیده گرفته شود.
۴. احکام زندانی: مثلاً شکنجه‌ی زندانی حرام است و واجب است که در زندان، زنان از مردان جدا باشند.

### فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسایل الشیعه، قم: انتشارات آل‌البیت.
  ۲. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۲)، مبانی تکملة المنهاج، ج ۲، قم: انتشارات احیاء آثار الامام الخوئی.
  ۳. خمینی رحمته‌الله علیه، روح الله (۱۴۰۹)، تحریر الوسیله، قم: انتشارات مطبوعات دار‌العلم.
  ۴. سعدی، ابوحبیب (۱۴۰۸)، القاموس الفقهی لغتا واصطلاحا، دمشق: انتشارات دار‌الفکر.
  ۵. طبسی، نجم‌الدین (۱۳۸۵)، زندان و تبعید در اسلام، (ترجمه مصطفی شفیعی و محمد رضا حسینی)، قم: بی‌نا.
  ۶. \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، حقوق زندانی و موارد زندان در اسلام، قم: انتشارات بوستان کتاب.
  ۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰)، نهاییه فی مجرد الفقه والفتاوی، بیروت: انتشارات دار‌الکتب العربی.
  ۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، المبسوط، تهران: انتشارات المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفرية.
  ۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷)، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، تهران: انتشارات الاسلامیه.
  ۱۰. طرابلسی، قاضی (۱۴۰۶)، المهذب، قم: انتشارات اسلامی.
  ۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، اصول کافی، ج ۷، تهران: انتشارات دار‌الکتب الاسلامیه.
  ۱۲. آیت‌الله رحمته‌الله علیه، محسنی، محمد آصف (۱۴۲۹)، ج ۲، حدود الشریعه، قم: انتشارات بوستان کتاب.
  ۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴)، القضاء والشهادة، بی‌جا: انتشارات سید الشهداء.
  ۱۴. مفید بغدادی، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، المقنعة، قم: انتشارات کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

## بلوغ شرعی

### از دیدگاه آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه و مشهور فقهاء

حجت الاسلام سیدسکندر موسوی

#### چکیده

باتوجه به معنای لغوی و اصطلاحی «بلوغ» و الفاظ مشابه آن مانند: حُلْم، اُشَدَّ و...، تحقیق در معنای بلوغ در آیات قرآنی و تمامی روایات ائمه ی اطهار علیهم السلام که در این مسئله وارد شده است، این برآیند را تقویت می نماید که حدّ بلوغ عبارت است از: احتلام و رشد جسمی که بدن با آغاز این مرحله، قوت و نیرو یافته و قابلیت برای انجام وظایف خانوادگی و زناشویی و سایر تکالیف را دریافت می نماید. بلوغ تنها پدیده ی زیستی نیست، بلکه یکی از نشانه های رشد فکری و اجتماعی نیز می باشد که نشانه ی آمادگی پذیرش مسئولیت در زندگی فردی و اجتماعی به شمار می رود. «بلوغ» از شرایط تکلیف بوده و شخص مکلف کسی است که حقوق و وظایفی دارد و از همین رو است که در ادیان از اهمیت ویژه ای برخوردار می گردد.

واژگان کلیدی: بلوغ، فقهاء، شرع، آیت الله محسنی.

#### مقدمه

دوره ی بلوغ به عنوان یک مرحله ی جدید و یکی از مهم ترین دوره های زندگی انسان، علاوه بر این که تغییرات جسمی و روحی را در پی دارد، منشا و اساسی برای تکلیف پذیری است و شخص را از مرحله ی طفولیت و مسئولیت گریزی به عالم نوجوانی و مسئولیت پذیری وارد می کند. در این مرحله از رشد است که انسان مورد توجه خداوند قرار می گیرد و صلاحیت پیدا می کند تا مورد خطاب او قرار بگیرد. احکام تکلیفی و بخش

کلانی از احکام وضعی درباره‌ی افعال مکلفین می‌باشد و «مکلف» به کسی اطلاق می‌شود که به کمال رسیده باشد (ارکان اصلی کمال، بلوغ و عقل می‌باشد)، لذا بحث از بلوغ شرعی به عنوان مبدا تکلیف، بسیار مهم و ارزشمند است. با مروری گذرا و اجمالی در منابع اسلامی در می‌یابیم که تکلیف در جهان بینی اسلامی تنها الزام نیست، بلکه نوعی تکریم است و انسان مکلف کسی است که تاج کرامت انسانی بر سر او نهاده می‌شود. از منابع گسترده‌ی فقهی استفاده می‌شود که بلوغ شرط ثبوت تکلیف به حساب می‌آید.

گفتار اول نوشتار حاضر مباحث بلوغ شرعی را در ضمن تحقیق معنای لغوی و اصطلاحی بلوغ بررسی نموده و سپس مطالبی را درباره‌ی علایم و امارات بلوغ بیان می‌نماید. درگفتار دوم ادله‌ی بلوغ را مورد ارزیابی قرار خواهیم داد و اشاره می‌رود که آیات و روایات، معیار بلوغ را در چه اموری می‌دانند. پیرامون مسئله‌ی حاضر روایات متعدد و مختلفی وجود دارد که دسته‌ای از آن‌ها موافق با معنای قرآنی است و دسته‌ی دیگر هم به نظر اولی و ابتدایی مخالف با آیات قرآنی می‌باشد که آن‌ها را باید به همان معنای قرآنی برگرداند.

درگفتار سوم ضمن بررسی اقوال علما، به واکاوی «بلوغ شرعی» از دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی محسنی پرداخته خواهد شد. به نظر می‌رسد که مشهور امامیه بلوغ شرعی را در پسران تکمیل شدن پانزده سال قمری و در دختران اتمام نه سال قمری می‌دانند که به نظر تعدادی از علما از جمله استاد ما حضرت آیت‌الله العظمی محسنی این ملاک مخصوصا درباره‌ی دختران به صورت کلی قابل قبول نیست.

## ۱. مفاهیم

### ۱.۱. بلوغ

در قدم نخست باید دانست که این لفظ در عرف عامه‌ی مردم و خواص، دارای چه معنایی بوده تا در مرحله‌ی بعد به معانی آن از دیدگاه قرآنی و روایی و اصطلاحی فقها پرداخته شود.

اهل لغت در تعریف «بلوغ» گفته‌اند: بلوغ عبارت است از شروع نضح جنسی، در زمانی که اعضای تناسلی بتوانند وظایف خود را انجام دهند و این مرحله از سن را مراهقه می‌گویند و در دختران از دوازده سالگی تا چهارده سالگی پدید می‌آید و با پدیده‌ی حیض

و رشد اعضای بدن همراه است و در پسران از سن دوازده سالگی تا شانزده سالگی به تأخیر می افتد و همراه با انزال و تغییر صدا و شروع و نمو موی ریش همراه می باشد. (اشرف، بی تا: ۴۳)

در کتاب المعجم الوسیط آمده است: «البلوغ نضج الوظائف الجنسیة»؛ یعنی بلوغ نضج وظایف جنسی است. (انیس، بی تا: ۱، ۷۰) همین معنی از المنجد، تاج العروس، مصباح المنیر فیومی، نهاییه ابن اثیر، مجمع البحرین، صحاح جوهری و سایر کتب نیز استفاده می شود.

بلوغ از نظر اصطلاح فقها با معنای لغوی آن تفاوتی ندارد. همان معنی لغوی در اصطلاح نیز مراد است. فقها نشانه های بلوغ را بر دو قسم تقسیم کرده اند: نشانه های طبیعی و نشانه های تعبدی. چنان چه صاحب جواهر بیان می دارد: «بلوغ با علاماتی شناخته می شود که بعضی از آن ها طبیعی و ذاتی هستند و بعضی از آن ها قراردادی شرعی می باشند. علامات طبیعی بلوغ، احتلام در پسر، بلکه در دختر است (اگر بتواند محقق شود) و هم چنین روییدن موی زهار در پسر و دختر و حیض و آبستن در دختران. اما علایم شرعی رسیدن به سن پانزده سالگی در پسران و نه سالگی در دختران است. همه ی آن ها (طبیعی و قراردادی شرعی) نشانه های امر واحدی هستند که عبارت باشد از نضج و کمال و رسیدن به حد مردی که اثر آن توالد و تناسل است و همه ی آن ها کاشف از آن حقیقت می باشند؛ لکن اگر پسر به سن پانزده سالگی برسد، حکم به بلوغ وی می گردد و هر چند به آن مرتبه نرسد و هم چنین است دختری که به سن نه سالگی رسیده باشد». (نجفی، ۱۳۵۹: ۲، ۱۶۶)

## ۲.۱. علایم بلوغ

یکی از شرایط عامه ی تکلیف بلوغ است و این مسئله در فقه شیعه و اهل سنت مورد بحث واقع شده و سنین مختلفی را برای بلوغ، اماره قرار داده اند. طبق نظر اکثر فقیهان شیعه، سن بلوغ در دختران نه سال و در پسران پانزده سال است، مگر آن که علایم دیگر بلوغ که احتلام و درآمدن موی زهار و... باشد قبل از رسیدن به این سن ظاهر گردد. با توجه به این که بلوغ دارای احکام تکلیفی و وضعی خاصی می باشد و ثبوت این احکام در سن نه سالگی برای دختران نمی تواند مطلقاً قابل قبول باشد، لازم دانستم این مسئله را هم از نظر

لغت و هم از نظر قرآن و سنت و کلمات فقهاء مفصلاً مورد بررسی قرار دهم.

با بررسی‌هایی که به عمل آمد به این نتیجه رسیده‌ام که مقصود از «بلوغ» در اسلام «بلوغ جنسی» است، یعنی رسیدن پسر و دختر به سنی که قوای تناسلی آنان به حد کمال رسیده باشد و به طور طبیعی بتوانند تولید نسل نمایند و هرگاه به این حد از کمال نرسند، بالغ نیستند و احکام تکلیفی و وضعی متوجه آنان نمی‌گردد.

دختران در نه سالگی هر چند ممکن است تکامل جنسی و غریزی پیدا کنند، اما با توجه به این‌که غالباً دختران در این سن به حد بلوغ نمی‌رسند و بلوغ در سن نه سالگی یک بلوغ زودرس می‌باشد، نمی‌توان سن نه سالگی را اماره‌ی بلوغ دانست؛ زیرا اماره وقتی می‌تواند، یک اماره محسوب می‌گردد که دایمی یا حد اقل غالبی باشد.

این دیدگاه (دیدگاه بلوغ دختران در سن نه سالگی) ناشی از بعضی روایات سن نه سالگی است. فقهای عظام (رضوان الله تعالی علیهم) هر چند توجه داشته‌اند که بلوغ مطلقاً بلوغ جنسی و غریزی است، اما به دلیل بعضی روایات، نه سالگی می‌تواند اماره‌ی تبعیدی بر بلوغ بوده باشد. ما در این مقاله به اثبات رسانده‌ایم که هر چند دختران می‌توانند در سن نه سالگی بلوغ جنسی پیدا کنند، حتی قبل از رسیدن به این سن هم دیده شده که به حد بلوغ جنسی رسیده‌اند، اما چون به طور نادر اتفاق می‌افتد، نمی‌تواند اماره بر بلوغ طبیعی باشد.

فقیهان شیعه هر چند به روایت نه سال عمل کرده‌اند، اما نمی‌توان در چنین مسایلی از آنان تعبداً تبعیت کرد، بلکه نمی‌توان به این روایات عمل نمود؛ زیرا اولاً با روایات دیگر سازگار نیستند و ثانیاً با واقعیت خارجی غالباً مطابقت ندارند و ثالثاً با ملاکی که در قرآن برای بلوغ ذکر شده است که رسیدن به حد احتلام باشد، هماهنگ نمی‌باشد. برفرض اگر بخواهیم به آن‌ها عمل نماییم لازم است، آن‌ها را زمانی مورد عمل قرار دهیم که ثابت گردد دختری در سن نه سالگی به حد بلوغ جنسی رسیده است؛ اما نمی‌توانیم معتقد باشیم که دختران در سن نه سالگی مطلقاً بالغ می‌شوند و همیشه نه سالگی در آنان اماره‌ی بلوغ است. مسئله‌ی مذکور از جهات مختلفی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد:

شیخ طایفه طوسی رحمته الله علیه می‌فرماید: «بلوغ به یکی از این پنج چیز تحقق پیدا می‌کند:

الف. خروج منی؛ فرق نمی‌کند که در خواب باشد یا در بیداری؛ در خارج کردنش

مختار باشد یا غیرمختار.

ب. خروج حیض؛ حیض عبارت است از خونی که زنان به عنوان عادت ماهانه می بینند و این از زمانی که دخترها به سرحدی از رشد می رسند که به آن بلوغ می گویند، شروع شده و به صورت ماهوار، منظم یا غیر منظم تا یائسگی زنان ادامه دارد. از آن جایی که حیض تنها زمانی تحقق پیدا می کند که دختر به سن بلوغ رسیده باشد، پس خروج آن خون نشان دهنده ی تحقق بلوغ است.

ج. حامله شدن؛ یعنی بارداری که در نتیجه ی القاح اسپرم مرد با نطفه ی زن به وجود می آید و از آن جا که نطفه در زنان زمانی تولید می شود که به حدی از بلوغ رسیده باشند؛ «حمل» نشان دهنده ی این است که بلوغ قبلاً تحقق پیدا کرده است.

د. روییدن موی؛ یکی دیگر از نشانه های بلوغ را روییدن موی خشن و زبرد ر عانه، دانسته اند. اکثر علماء روییدن موی در غیر عانه را علامت بلوغ نمی دانند و بعضی دیگر مطلق روییدن موی خشن بردن را علامت بلوغ دانسته اند.

ه. سن؛ رسیدن به سن خاص برای مردان (یعنی تکمیل نمودن پانزده سال قمری) و هم چنین سن مشخص برای زنان (تکمیل نمودن نه سال قمری) را علامت تعبّدی بلوغ دانسته اند. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲، ۲۸۲)

سه مورد از این نشانه ها (سن، خروج منی، انبات) بین مذکر و مونث مشترک است و دو مورد دیگر (حیض و حمل) اختصاص به دخترها دارد.

## ۲. ادله ی بلوغ

### ۱.۲. بلوغ در آینه ی آیات

۱، ۱، ۲. «وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ...»<sup>۱</sup> یتیمان را بیازمایید تا وقتی که به (سن) زناشویی برسند؛ پس اگر در ایشان رشد (فکری) دریافتید اموال شان را به آنان ردّ کنید.

آیه ی مبارکه می فرماید: زمانی که یتیم به سن نکاح رسید، مال یتیم را که در دست سرپرست یتیم بود، به او برگردانید؛ البته بعد از این که رشد فکری آنان را دریافتید که سفیه



یا ضعیف نباشد. منظور از زمان نکاح همان زمان اهلیت پیدا کردن و رسیدن به «سن رشد» است که استعداد برای مسایل زناشویی و خانوادگی را پیدا کند و این استعداد زمانی حاصل می‌شود که او به سرحدی رسیده باشد که قابلیت انزال را داشته باشد، فرق نمی‌کند که فعلا انزال کرده باشد یا خیر یا فعلا ازدواج کرده باشد یا نه. مهم رسیدن به آن سرحد از رشد است که این اهلیت و قابلیت را پیدا کند. (محسنی، ۱۳۸۷: ۲، ۳۴۶)

قطب‌الدین راوندی در این باره چنین می‌فرماید: «قوله تعالی: «حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» معنایش این است که تا این که طفل به حدی برسد که قادر باشد مسایل جنسی را انجام دهد و انزال کند؛ مراد احتلام فعلی نیست، چون که ممکن است انسان قبل از جماع محتلم شود یا این که بعدا محتلم گردد». (راوندی، ۱۴۰۵: ۲، ۳۱۱)

محقق اردبیلی بر این باور است که: «قوله تعالی: «حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» یعنی این که به حدی برسد که قادر بر غرایز جنسی باشد و این قدرت زمانی حاصل می‌شود که بدنش اسپرم تولید بکند و به سن بلوغ رسیده باشد». (اردبیلی، بی تا: ۴۸۰)

صاحب جواهر رحمته الله علیه نیز همین معنی را تقویه می‌کند. (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۶، ۱۱)

بنابراین، آیه‌ی مبارکه بر این دلالت دارد که مال یتیم به وی داده نشود، قبل از این که قابلیت و استعداد نکاح و غرایز جنسی را داشته باشد و میان این حکم و احکام دیگر در بلوغ فرقی ندارد. هم چنان میان یتیم و غیر یتیم نیز در بلوغ فرقی وجود ندارد؛ بلکه بلوغ در همه‌ی احکام و نسبت به همه مساوی است. از این جا استفاده می‌شود که بلوغ اطفال اعم از دختر و پسر همان زمان قابلیت یافتن نکاح و روابط خانوادگی می‌باشد و این امر از اطلاق آیه نسبت به هر دو گروه استفاده می‌شود و آیه این اطلاق را دارا است. حتی اگر این اطلاق نمی‌بود، به واسطه‌ی قاعده‌ی اشتراک احکام ثابت می‌کردیم که این حد بلوغ برای هر دو گروه دختران و پسران است.

۲، ۱، ۲. «وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ...»؛<sup>۱</sup> نزدیک نشوید به مال یتیم، مگر به بهترین وجه تا این که به رشد (و قوتش) برسند.

این آیه‌ی مبارکه دستور می‌دهد که مال یتیم را تصرف نکنید، مگر به بهترین وجه؛ یعنی همان سرپرستی و نگاه‌داری و محافظت برای خود یتیم تا این که یتیم به اشدّ حالت

جسمی‌اش برسد. «أشدّ» اسم تفضیل است به معنی محکم‌تر و قوی‌تر. قرشی درباره‌ی کلمه‌ی «أشدّه» این‌گونه می‌فرماید: مراد از اشدّ، استحکام نیروی جوانی و سنّ است. بعضی آن را جمع شده دانسته‌اند، مثل: نعمة و انعم و بعضی از اهل بصره گفته‌اند: آن مفرد است. در جوامع‌الجامع فرموده: «أشدّ» حال اجتماع عقل و کمال خلق و نیرو و تمیز است. آن از الفاظ جمع است که واحد ندارد. در صحاح و اقرب آن را از هیجده سالگی تا سی سالگی گفته است.

به هر حال منظور از بلوغ اشدّ، رسیدن به رشد و تعقل و استحکام جوانی است «وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ»<sup>۱</sup>. در آیه‌ی دیگر به جای «أشدّ» کلمه‌ی «رشد» آمده: «وَائْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ...»<sup>۲</sup>.

در آیه‌ی اول، دفع مال یتیم مشروط به بلوغ «أشدّ» شده است و در آیه‌ی دوم مشروط به احساس «رشد» شده است، از این روشن می‌شود که هر دو به یک معنی است. این کلمه هفت بار در قرآن مجید آمده و همه توأم با فعل بلوغ است و حکایت دارند که «أشدّ» مرحله‌ای از عمر آدمی است (بلوغ) که شخص به آن می‌رسد. (قرشی، ۱۴۱۲: ۴، ۱۱)

از این جا فهمیده می‌شود آن چه را که در این آیه از آن تعبیر به «أشدّ» کرده است، همان بلوغ یتیم است. می‌فرماید به مال یتیم دست نزنید، مگر به صلاح آن‌ها و تا زمانی که به سن بلوغ برسد. زمان بلوغ رسیدن، آن‌ها صاحب مال خود می‌شوند. آیه‌ی قبلی برگرداندن مال یتیم را منوط کرده به رسیدن یتیم به حدی که استعداد و قابلیت غرایز جنسی برای او حاصل شود و این استعداد زمانی حاصل می‌شود که به «أشدّ» خود برسد؛ یعنی به مرحله‌ی قوّتش که همان بلوغ است برسد. بنا براین دو آیه بربیک چیز دلالت دارند، ملاک بلوغ را هر دو همان رسیدن به حدی بیان می‌کنند که جسمش این توانایی را پیدا کند که بتواند «اسپرم» تولید کند و قابلیت و استعداد غرایز جنسی، برای او حاصل شود.

در این زمینه روایت معتبر السندی از امام صادق علیه السلام نیز وارد شده است که «أشدّه» را احتلام معنی می‌کند: «عن أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ مَنْصُورٍ

۱. الاسراء: ۳۴.

۲. النساء: ۶.

عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: انْقِطَاعُ يَتِيمِ الْإِحْتِلَامِ وَهُوَ أَشَدُّهٗ وَإِنْ اِحْتَلَمَ وَلَمْ يُؤْنَسْ مِنْهُ رُشِدٌ وَكَانَ سَفِيهَاً أَوْ ضَعِيفاً فَلْيُمْسِكْ عَنْهُ وَلْيُتَمِّمْ مَالَهُ. (طوسی، ۱۴۰۷: ۹، ۱۸۳)

این روایت می‌فرماید: انقطاع یتیم به احتلام آن است و همین احتلام «أشد» او است. ۱، ۲، ۳. «وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلْمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ...»؛ زمانی که اطفال تان به سنی رسید که محتلم می‌شوند، باید از شما کسب اجازه کنند و همان‌گونه آنانی که پیش از ایشان بودند، کسب اجازه کردند.

در کتاب «العین» درباره‌ی حُلْم این‌گونه می‌فرماید: «الحُلْمُ: الرؤيا، يقال: حَلَمَ يَحْلُمُ إِذَا رَأَى فِي الْمَنَامِ»؛ حلم یعنی رویاء؛ زمانی که گفته شود: حَلَمَ در رویا دید. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۴۳، ۳)

در کتاب «جمهرة اللغة» این‌گونه می‌فرماید: «وَحَلَمَ فِي نَوْمِهِ يَحْلُمُ حُلْمًا، إِذَا رَأَى الْأَحْلَامَ. وَحَلَمَ أَيْضًا، إِذَا أَجْتَبَ. وَغِلَامٌ حَالِمٌ، إِذَا بَلَغَ الْحُلْمَ»؛ حَلَمَ فی نومه، یعنی در خواب محتلم شد؛ هم چنین «حَلَمَ»، یعنی زمانی که جنب شد. «غلام حالم»؛ یعنی زمان به سرحد محتلم شدن رسیده باشد. (ابن درید، بی تا: ۱، ۵۶۸) هم چنین قاموس می‌گوید: الحلم، یعنی رویای احتلام... «الاحتلام» یعنی جماع در خواب. (محسنی، ۱۳۸۷: ۲، ۱۴) مصابح می‌نویسد: «حلم الصبى واحتلم؛ أدرك وبلغ مبالغ الرجال فهو حالم ومحتلم»؛ زمانی که گفته شود: حَلَمَ الصبى، یعنی این‌که درک کرده و رسیده به حد رجولیت. (همان) در مورد دلالت آیه‌ی مبارکه شیخ طایفه طوسی رحمته الله علیه می‌فرماید: منظور این است که بلوغ به واسطه‌ی احتلام است. (طوسی، ۱۳۸۷: ۲، ۲۸۲)

«معلم افغانستان» حضرت آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه در این زمینه می‌فرماید: «این آیه اشعار یا دلالت دارد بر این‌که صباوة و کودکی به واسطه‌ی احتلام پایان می‌یابد. (محسنی، ۱۳۸۷: ۲، ۱۴)

بنابراین می‌شود گفت: آیه دلالت دارد بر این‌که کودکی به واسطه‌ی احتلام پایان می‌یابد و زمان بلوغ هم احتلام است. این نکته با آیات قبلی هم مضمون است. در نتیجه می‌توان گفت: تمام آیات ثلاثه بر این دلالت دارد که زمان پایان یافتن

کودکی، همان رسیدن به «أشدّ» او یا به عبارت دیگر رسیدن احتلام او یا رسیدن به حدی که قابلیت و استعداد غرایز جنسی را پیدا کند، می‌باشد.

## ۲،۲. بلوغ در آیین‌های روایات

روایاتی که دلالت بر بلوغ دارند، بر چند گروه تقسیم می‌شوند:

۱،۲،۲. تعدادی از روایات، حدّ بلوغ را احتلام، حیض و رویدن مویان می‌کند:  
 ۱،۱،۲،۲. عَنْهُ (حمیدبن زیاد) عَنِ الْحَسَنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ آدَمَ بْنِ بِيَّاعِ اللَّوْلُؤِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا بَلَغَ الْعُلَامُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً كُتِبَتْ لَهُ الْحَسَنَةُ وَ كُتِبَتْ عَلَيْهِ السَّيِّئَةُ وَ عُوقِبَ وَإِذَا بَلَغَتِ الْجَارِيَةُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً فَكَذَلِكَ وَ ذَلِكَ أَنَّهَا تَحِيضُ لِثَلَاثِ عَشْرَةِ سَنِينَ. (کلینی، ۱۴۰۷: ۷، ۶۹)

این روایت از نظر سند، معتبر است و از نظر دلالت، معیار بلوغ پسران را سیزده سالگی و معیار بلوغ دختران را نه سالگی بیان می‌کند. روایت مذکور تعلیل می‌کند که آن‌ها در سن نه سالگی عادت ماهیانه می‌بینند و از آن جایی که حکم دایر مدار علت است، معیار بلوغ همان دیدن عادت ماهانه می‌شود؛ هرچند در زمان امام علی (ع) دختران در سن نه سالگی از نظر جسمی به این حد از رشد می‌رسیدند که قابلیت عادت ماهیانه دیدن را پیدا می‌کردند. لذا امام علی (ع) می‌فرماید: آن‌ها در این سن ملکف می‌شوند.

از این حدیث استفاده می‌شود که معیار بلوغ، رسیدن دختران به رشد جسمی است که قابلیت دیدن عادت ماهانه را پیدا کنند.

۲،۱،۲،۲. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ؛ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حَمِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَصْلُحُ لِلْجَارِيَةِ إِذَا حَاضَتْ إِلَّا أَنْ تَخْتَمِرَ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَهُ. (کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۵۳۲)

این روایت از نظر سند صحیح است و از نظر دلالت هم دلالت واضح و روشنی دارد بر این که دختر زمانی که عادت ماهانه می‌بیند، دیگر جایز نیست بدون خمار (روسری) بیرون شود و زمانی که به سن رشد (بلوغ) رسید، مکلف است که سرش را بپوشاند. از طرفی میان پوشاندن سرو دیگر تکالیف هم فرق وجود ندارد و پوشاندن سر کدام خصوصیتی ندارد و بلوغ نسبت به همه‌ی تکالیف یکی است.

۳،۱،۲،۲. عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ صَفْوَانَ

عن عبدالرحمن بن الحجاج قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: ثلاث يتزوجن على كل حال التي (قد - خ) يئست من المحيض و مثلها لا تحيض. قلت و متى تكون كذلك (ذلك) قال: إذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض و مثلها لا تحيض أو التي لم تحض و مثلها لا تحيض قلت: و متى تكون كذلك؟ قال: ما (متى) لم تبلغ تسع سنين. (محسنی، ۱۴۳۴: ۸، ۳۰۴)

سند این روایت معتبر است و کدام خدشه‌ای از نظر سند بر این روایت وارد نیست. از نظر دلالت این صحیحه درباره‌ی عده‌ی زنان وارد شده است و می‌فرماید: سه گروه «عده» ندارند: گروه اول آن‌هایی هستند که از عادت ماهانه یائسه شده‌اند؛ راوی (عبدالرحمن بن الحجاج) می‌گوید: چه زمان این امر تحقق پیدا می‌کند؟ یعنی زمان یائسگی چه زمانی است؟ امام علیه السلام می‌فرماید: زمانی که در سن شصت سالگی برسند. گروه دوم آنانی که هنوز عادت ماهانه ندیده‌اند و هم سن و سال‌های ایشان نیز عادت ماهانه نمی‌بینند. روای می‌گوید: آن زمانی که دختر عادت ماهانه نمی‌بیند و هم سن و سالان او هم عادت ماهانه نمی‌بینند، چه زمانی است؟ امام علیه السلام می‌فرماید: تا زمانی که به سن نه سالگی نرسیده باشد.

دلالت صحیحه واضح است بر این که زنان و دختران تا زمانی که به سن نه سالگی نرسیده باشند، عادت ماهانه نمی‌بینند و زمانی که به سن نه سالگی رسیدند، دیگر آن زمانی که آن‌ها و هم سن و سالان‌شان که عادت ماهانه نمی‌دیدند، تمام می‌شود؛ یعنی عادت این‌ها در سن نه سالگی عادت ماهانه می‌بینند؛ این‌ها قرینه می‌شود بر این که همه‌ی آن چه را امام علیه السلام بر نه سالگی بار می‌کند به خاطر این است که دختران در سرزمین جزیره العرب در زمان امام علیه السلام به خاطر آب و هوای مساعد آن، در نه سالگی به سن بلوغ می‌رسیدند و عادت ماهانه می‌دیدند و ملاک بلوغ هم دیدن عادت ماهانه است. اگر در مکانی دختران، حتی زودتر از نه سالگی به سن بلوغ رسیدند و عادت ماهانه دیدند، ما به بلوغ آن‌ها حکم می‌کنیم و اگر در جایی دختران بعد از نه سالگی (مثلاً در سن سیزده سالگی یا چهارده سالگی) به سن بلوغ می‌رسند و تازه عادت ماهانه‌ی‌شان شروع می‌شود، بلوغ آن‌ها همان زمان است.

٢، ١، ٤. وَعَنْهُ (علی بن الحسن بن فضال) عَنْ مُحَمَّدٍ وَأَحْمَدَ ابْنَيْ الْحَسَنِ عَنْ

أَبِيهِمَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ الْحَلَبِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلَهُ أَبِي  
 وَأَنَا حَاضِرٌ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ، قَالَ الْإِحْتِلَامُ قَالَ فَقَالَ - يَحْتَلِمُ فِي  
 سِتِّ عَشْرَةَ وَ سَبْعِ عَشْرَةَ سَنَةً وَ نَحْوَهَا - فَقَالَ لَا إِذَا أَتَتْ عَلَيْهِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً - كُتِبَتْ لَهُ  
 الْحَسَنَاتُ وَ كُتِبَتْ عَلَيْهِ السَّيِّئَاتُ - وَ جَازَ أَمْرُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ سَفِيهَاً أَوْ ضَعِيفاً - فَقَالَ وَ مَا  
 السَّفِيهِ - فَقَالَ الَّذِي يَشْتَرِي الدَّرْهَمَ بِأَصْعَافِهِ - قَالَ وَ مَا الضَّعِيفُ قَالَ الْأَبْلَهُ. (طوسی،  
 ۱۴۰۷: ۹، ۱۸۱)

در روایت مذکور راوی های قبل از «علی بن الحسن بن فضال» ثقه است و قابل  
 خدشه نیست؛ ولی سند شیخ به سوی علی بن الحسن فضال یکی از جنجالی ترین  
 سندهای مشیخه است.

آقای خویی رحمته الله علیه از یک راه این سند را تصحیح می کند و قایل می شود که این روایت  
 معتبر است. ایشان می فرماید: درست است که سند شیخ در مشیخه به سوی علی بن  
 الحسن فضال معتبر نیست، ولی سند نجاشی به سوی «علی» معتبر است و از آن جایی  
 که استاد و شیخ آقای نجاشی و شیخ طوسی، یکی بوده است، بعید است که برای  
 نجاشی از طریق معتبر برای شیخ طوسی از طریق غیر معتبر روایت نقل کرده باشد.

آیت الله العظمی سیستانی (حفظه الله) راه دیگری را برای تصحیح این سند در پیش  
 می گیرد. توضیح این که: از جزء اول تهذیب فهمیده می شود، شیخ به سوی علی بن  
 الحسن فضال دو طریق عام داشته است: یکی از آن ها معتبر و دیگری غیر معتبر است و در  
 فهرست، طریق غیر معتبر را ذکر کرده است؛ چرا که این طریق کوتاه تر است.

استاد ما آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه در طبع پنجم کتاب گران سنگش «بحوث فی  
 علم الرجال» این سخن آقای سیستانی را می پذیرد، ولی نه با بیانی که آقای سیستانی  
 فرموده است، بلکه در این جا سخن نجاشی را عمده می داند که او آن طریق معتبر شیخ را  
 طریق عام به سوی علی بن الحسن بن فضال دانسته بود.

در نتیجه اگر دیگر راوی ها معتبر باشد، نمی توان از روایت شیخ از علی بن الحسن  
 چشم پوشی کرد، حداقل باید احتیاط لازم را رعایت کرد.

توضیح روایت از نظر دلالت این که: وقتی از امام عليه السلام درباره ی قول خداوند تبارک و  
 تعالی «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ» سوال می شود، امام عليه السلام در جواب می فرماید: مراد از «اشده»

همان احتلام است.

- روای: آیا در سن شانزده سالگی و هفده سالگی و مانند آن محتمل می‌شود؟
- امام علیه السلام: نه خیر! زمانی که به سن سیزده سالگی برسد، حسنات و سیئات بر او نوشته می‌شود و امرش نافذ است، مگر زمانی که سفیه و ضعیف باشد.
- روای: سفیه چیست؟
- امام علیه السلام: سفیه کسی است که یک درهم را به چند برابر قیمتش می‌خرد.
- راوی: و ضعیف کسیت؟
- امام علیه السلام: ضعیف، ابله است.

در آیه‌ی شریفه می‌فرماید: به مال یتیم نزدیک نشوید تا این که یتیم به اشدش برسد و امام «اشده» را تفسیر کرده به احتلام؛ یعنی تا به سن احتلام نرسیده است، حکم یتیم را دارد؛ پس امام علیه السلام معیار برای بلوغ یا نشانه‌ی بلوغ را احتلام می‌داند، بدین جهت است که راوی خیال می‌کند بلوغ در سن شانزده یا هفده سالگی یا مانند آن واقع می‌شود و این را از امام می‌پرسد: امام در جواب می‌فرماید: نه احتلام در آن سن‌ها نیست، بلکه در سن سیزده سالگی حسنه و سیئه بر او نوشته می‌شود؛ یعنی که طفل به این سن می‌رسد که عادتاً محتمل می‌شود و استعداد احتلام را می‌یابد یا این که فعلاً محتمل می‌شود، بنابراین قول عده‌ای که می‌گویند: احتلام ظهور در دیدن احتلام فعلی دارد.

در نتیجه این روایت نیز دلالتش بر این که بلوغ به احتلام تحقق پیدا می‌کند یا نشانه‌ی بلوغ، احتلام است، واضح می‌باشد.<sup>۱</sup>

## ۲، ۲، ۲. دسته‌ی دوم از روایات، معیار بلوغ را سیزده سالگی بیان می‌کند.

۱، ۲، ۲، ۲. عَنْهُ (محمد بن علی بن محبوب) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام

۱. روایات دیگری در گروه اول وجود دارد که به علت نبودن وسعت و گنجایش در این نوشتار مختصر، فقط آدرس منابع‌شان ذکر می‌گردد:

طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۱۸۳- همان آدرس در استبصار- صدوق، الفقیه ج ۳، ص ۲۷۶ و ج ۲، ص ۴۳۵- کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۴۳ و ج ۵، ص ۵۳۳. هفت روایت دیگر نیز وجود دارد، ولی از نگاه سند معتبر نیستند؛ لذا از آوردن آن‌ها خودداری شد.

قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْغُلَامِ مَتَى تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ قَالَ إِذَا أَتَى عَلَيْهِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً فَإِنْ اِحْتَلَمَ قَبْلَ ذَلِكَ فَقَدْ وَجِبَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَجَرَى عَلَيْهِ الْقَلَمُ وَالْجَارِيَةُ مِثْلُ ذَلِكَ إِنْ أَتَى لَهَا ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً أَوْ حَاضَتْ قَبْلَ ذَلِكَ فَقَدْ وَجِبَتْ عَلَيْهَا الصَّلَاةُ وَجَرَى عَلَيْهَا الْقَلَمُ. (طوسی، ۱۳۹۰: ۱، ۴۰۸)

این روایت از نظر سند معتبر است و قابل تمسک می‌باشد.<sup>۱</sup> این صحیححه دلالت

۱. سند شیخ بسوی محمد بن علی بن محبوبوما ذکرته فی هذا الكتاب عن محمد بن علي بن محبوب فقد اخبرني به الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى العطار عن ابيه محمد بن يحيى عن محمد بن علي بن محبوب. حسين بن عبيد الله الغضائري: نجاشی درباره ایشان می‌فرماید: دارای کتاب‌های متعدد بوده است و به من جمیع کتاب‌های خودش را اجازه داد و من کتاب‌های ایشان را از ایشان اجازه گرفتم و در سال ۴۱۰ه ق وفات نموده است و از شیوخ نجاشی است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۶۹)

مرحوم شیخ طوسی: نیز فرموده است که دارای کتاب‌های متعدد بوده است و عده‌ای از کتاب‌های او را نام گرفته و تاریخ وفات او را سال ۴۱۰ ه. ق بیان می‌دارد. ولی هیچ‌کدام او را توثیق نکرده است و بنه ظری می‌رسد نجاشی آن را فوق توثیق پنداشته است و از او با احترام نام می‌برد. ولی مرحوم خوبی رحمته الله علیه بر اساس مبنایی که ایشان دارد که تمام شیوخ نجاشی را ثقه می‌داند و چون که او از شیوخ نجاشی است، لذا ثقه است و ایشان را توثیق کرده است.

انصاف این است که اگر چند از کلمات نجاشی این استفاده می‌شود که از شخص ضعیفی که شیوخش او را تضعیف کرده باشد، نقل نمی‌کند؛ یا از کسانی که واضع حدیث باشد، نقل حدیث نمی‌کند، ولی این به دست نمی‌آید هرکس که او از آن‌ها روایت نقل کرده است ثقه است؛ حتی اگر تسلیم شویم که علت عدم نقل، ضعف آن راوی بوده نه این‌که تضعیف اصحاب؛ باز هم این را نمی‌رساند که همه‌ی راویانی که از او روایت نقل شده است، ثقه است، حتی از مجهول روایت نقل نکرده است. بلکه نهایت چیزی را که می‌رساند این است که مشایخ نجاشی ضعیف نیستند. «احمد بن محمد بن یحیی عطار» به خاطر این که شیخ رحمته الله علیه او را در مجموع در ۱۵۴ مرتبه مورد ترحم خود قرار داده و از این کثرت ترحم شیخ، ما وثاقت او را می‌فهمیم. (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۱) گر چند که آقای خوبی کثرت ترحم را موجب وثاقت نمی‌داند. «محمد بن یحیی عطار» نجاشی در باره‌اش می‌فرماید: شیخ اصحاب ما است در زمان خودش، ثقه عین کثیر الحدیث و دارای کتب کثیر است از جمله آن کتاب‌های مقلت الحسین، کتاب نوادر و... (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۵۳) بنابراین سند شیخ به سوی «محمد بن علی بن محبوب الأشعری قمی ابو جعفر» صحیح است و شیخ رحمته الله علیه می‌فرماید: و خود ایشان نیز از ثقه است، شیخ قمیین در زمان خودش بوده و دارای کتب کثیر است. (طوسی، بی‌تا، ۵۱۱)

«محمد ابن الحسین» مرحوم آیت‌الله خوبی می‌فرماید: ظاهراً که محمد ابن الحسین ابی خطاب است که دارای روایات کثیره به این عنوان وارد در سلسله‌ی سند ۱۳۰۹ روایت آمده است. زمانی که راوی مروی عنه محمد بن حسین ابن ابی خطاب را مورد بررسی قرار دهیم می‌فهمیم که این محمد بن حسین همان محمد بن حسین ابن ابی خطاب است و از جمله‌ی کسانی که از محمد بن حسین ابن ابی خطاب روایت نقل می‌کند محمد بن علی بن معروف است و از جمله‌ی کسانی که محمد بن حسین از او روایت نقل می‌کند هم حسن بن علی است. محمد ابن حسین ابن ابی خطاب را شیخ و نجاشی توثیق نموده و می‌فرماید: «کوفی ثقه».

«عن عمرو بن سعید» بنابر نظر آقای خوبی رحمته الله علیه این عمر، عمر بن سعید همدانی است که نجاشی آن را توثیق نموده است گر چند فطحی مذهب است. ولی زمانی که ثقه باشد، فساد مذهب موجب ضعف روایتش نمی‌شود. و از نظر طبقه نیز فهمیده می‌شود که ایشان عمرو بن سعید همدانی است، کسانی را که عمرو از او روایت نقل می‌کند عبارت است از: ابی العبیده المدائنی محمد بن عمر الساباطی و مصدق بن صدقه و کسانی که از عمرو روایت می‌کند عبارت است از: احمد ابن الحسن و احمد ابن الحسن بن علی و احمد بن الحسن بن علی بن فضال و احمد بن الحسن بن فضال و سهل بن زیاد، عمر بن عثمان و موسی بن جعفر می‌باشد.

«مصدق بن صدقه» همان مصدق بن صدقه مدائنی است و کشی در ترجمه محمد بن سالم بن عبد الحمید می‌فرماید: انه فطحی من اجلة العلماء و الفقهاء العدول. و شیخ او را از اصحاب گاهی از اصحاب امام صادق و گاهی از اصحاب امام جواد می‌داند، یعنی از امام صادق تا امام جواد را درک کرده است. «عمار الساباطی» عبارت از عمار بن



می کند بر این که نماز زمانی برپسر واجب می شود که سیزده ساله شده باشد و قبل از سیزده سالگی اگر محتلم شود، باز هم نماز بر او واجب می شود، یعنی قبل از سیزده سالگی معیار بلوغ احتلام است. اگر محتلم شد، نماز بر او واجب می شود، ولی زمانی که سیزده ساله شد، دیگر احتلام و عدم آن را ذکر نکرده است؛ مطلقاً نماز بر او واجب می شود. هم چنین در مورد جاریه (دختر نابالغ) وقتی سیزده ساله شد، نماز بر او واجب می شود و قبل از سیزده سالگی تنها زمانی که عادت ماهانه ببیند نماز بر او واجب می شود و اگر قبل از سیزده سالگی حیض نبیند نماز بر او واجب نیست تا این که سیزده ساله شود. ممکن است این جا همان سن معمول آن زمان بالغ شدن را امام (ع) بیان کرده است که سیزده سالگی است و فرموده اگر کسی قبل از سیزده سالگی احتلام یا عادت ماهانه ببیند، سیزده سالگی موضوعیت ندارد و بلوغ تحقق پیدا کرده است، پس این روایت با روایات دسته ی اول منافات ندارد.

۲، ۲، ۲، ۲. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا بَلَغَ أَشَدَّهُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً وَ دَخَلَ فِي الْأَرْبَعِ عَشْرَةَ وَجَبَ عَلَيْهِ مَا وَجَبَ عَلَى الْمُحْتَلِمِينَ اِحْتَلَمَ أَوْ لَمْ يَحْتَلَمْ كُتِبَتْ عَلَيْهِ السَّيِّئَاتُ وَ كُتِبَتْ لَهُ الْحَسَنَاتُ وَ جَازَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ يَكُونَ ضَعِيفاً أَوْ سَفِيهاً. (کلینی، ۱۴۰۷: ۷، ۶۹)

سند این روایت نیز معتبر است که ملاک بلوغ پسر را فقط به پایان رساندن سیزده سالگی و داخل شدن در چهارده سالگی بیان می کند مطلقاً، همه ی آن چه که بر مکلفین بالغین (کسانی که محتلم می شود) واجب است، بر این هایی که به چهارده سالگی رسیده اند نیز واجب است و فرقی هم نمی کند که در این سن محتلم بشود یا نشود. تا این جا این حدیث ظهورش در این است که علامت بلوغ همین سن داخل شدن در چهارده سالگی است و احتلام و عدم احتلام دخالت ندارد.

شاید بشود گفت: صدر این حدیث ناظر به آیه ی مبارکه ی ۳۴ سوره ی الإسراء است که

موسی سبابی که در ترجمه ی عبد الله بن بکیر بن اعین این گونه می فرماید: ما روي في عبد الله بن بکیر بن اعین قال محمد بن مسعود عبد الله بن بکیر و جماعة من الفطحية هم فقهاء أصحابنا منهم ابن بکیر و ابن فضال يعني الحسن بن علي و عمار السبابي و علي بن أسباط و بنو الحسن بن علي بن فضال علي و أخواه و يونس بن يعقوب و معاوية بن حكيم و عدة من أجلة العلماء. نجاشی ایشان را توثیق نموده است در جای دیگر می فرماید: «كانوا من الثقات» یعنی از جمله ی ثقات بود. (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۹۰)

می‌فرماید: مال یتیم را نزدیک نشوید، مگر به وجه نیکو تا زمانی که یتیم به اشدش برسد (حتی بی‌بالغ شده) و گویا امام می‌خواهد همین اشدیت یتیم را بیان کند که چه زمان مال باید به یتیم داده شود و چه زمان، زمان اشدیت اش است و امام علیه السلام می‌فرماید: رسیدن به اشدیت در سن سیزده سالگی است. این جا دو احتمال وجود دارد:

اول: این که همین سیزده سالگی موضوعیت دارد و هم چنین که ظهور این حدیث در همین است.

دوم: این که امام علیه السلام همان حالت معمول و غالب را بیان کرده است که در سیزده سالگی بلوغ تحقق پیدا می‌کند، ولی این که فرموده است: چه محتلم بشود یا نشود ممکن است؛ هم چنین که استادنا آیت‌الله العظمی محسنی (رحمه الله) احتمال داده است، منظور از احتلام در کلام امام انزال فعلی باشد، یعنی در این صورت معنی این می‌شود که در سن سیزده سالگی که سن بلوغ آن‌ها است معمولاً، ولو این که انزال فعلی نکرده باشد، ولی استعداد محتلم شدن را دارد، باز هم مکلف است و سیئه و حسنه بر او نوشته می‌شود، همه چیز او جایز است. (محسنی، ۱۳۸۷: ۲، ۱۵)

ممکن است بر این ظهور دوم قرینه بیاوریم به این بیان که چون این صحیحه در حقیقت در بیان تفسیر کلمه‌ی «اشده» است که در قرآن مجید ذکر شده است و آیه‌ی مبارکه درباره‌ی برگرداندن مال به یتیم است، درباره‌ی برگرداندن مال به یتیم صحیحه‌ی داود بن سرحان نیز از امام صادق وارد شده است: «عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن یتیم قد قرأ القرآن و لیس بعقله بأس و له مال علی ید رجل فأراد الرجل الذی عنده المال أن یعمل بمال الیتیم مضاربة فاذن له الغلام فقال: لا یصلح له أن یعمل به حتی یحتلم و یدفع الیه ماله، قال: وان احتلم و لم یکن له عقل لم یدفع الیه شیء أبدا». (کلینی، ۱۴۰۷: ۷، ۶۸) و یؤید السند سند آخر للکافی و الفقیه. (محسنی، ۱۴۳۴: ۸) دلالت می‌کند بر این که معیار تحویل دادن مال یتیم به یتیم، این است که محتلم شود (یعنی استعداد محتلم شدن را از نظر بدنی داشته باشد)، تا محتلم نشده مال به او برگردانده نشود. می‌شود این را قرینه دانست برای صحیحه‌ی اول که در صحیحه‌ی اول نیز سیزده سالگی معمولاً همراه با استعداد احتلام بوده است در زمان امام (ع).<sup>۱</sup> والله العالم

۱. هم چنین روایات دیگری در این گروه وجود دارد که به خاطر نبودن مجال در این مختصر فقط فهرست منابع‌شان ذکر می‌شود؛ مانند: کافی، ج ۹، ص ۶۹.

۲، ۲، ۳. گروه سوم از روایات که سن تکلیف زنان را نه یا ده سالگی بیان می کند.

۲، ۳، ۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ قَالَ: إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْجَارِيَةَ وَ هِيَ صَغِيرَةٌ فَلَا يَدْخُلُ بِهَا حَتَّى يَأْتِيَ لَهَا تِسْعُ سِنِينَ. (کلینی ۱۴۰۷: ۵، ۳۹۸)

این روایت از نظر سند معتبر است و کدام خدشه ای ندارد.<sup>۱</sup> روایت مذکور دلالت دارد بر این که اگر مردی با دختر صغیره ای ازدواج کرد، بر مرد حرام است که با این صغیره مسایل زناشویی را انجام دهد تا این که به نه سالگی برسد و قبل از نه سالگی را ممنوع نموده است.

۲، ۳، ۲. ما ورد فی الخصال للشيخ الصدوق (رحمة الله عليه) عن أبيه عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: حد بلوغ المرأة تسع سنين. (محسنی، ۱۴۳۴: ۸، ۶)

این روایت نیز از نگاه سند معتبر است و از نظر دلالت بنا بر استظهار استاد ما حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله عليه این متن کلام امام عليه السلام نیست، بلکه این کلام محمد بن عمیر است که آن را از روایاتی که بر این مطلب دلالت دارد، گرفته است. (محسنی، ۱۳۸۷: ۲۰، ۲)

اگر این استظهار را قبول کردیم، دیگر نیاز به بحث در مدار این متن نیست، باید بروید آن روایات را که محمد بن عمیر آن را مدرک قرار داده، مورد بررسی قرار دهیم. اگر به این استظهار قانع نشدیم، این روایت پنداشتیم در این صورت دلالت این روایت واضح است، بر این که حد بلوغ در دخترها نه سالگی است؛ مگر این که به قرینه ی صحیحه عبدالله بن سنان از امام صادق بگوییم، این نه سالگی را که امام حد بلوغ بیان کرده است، به عنوان یک قضیه ی خارجی است؛ یعنی امام حکم دختران زمان خود و دختران سرزمین عربستان را در آن زمان بیان کرده است، چون شرایط سرزمین جزیره العرب با دیگر مناطق تفاوت بسیاری دارد و آب و هوای گرم سرزمین عربستان و جزیره العرب موجب می شود که

۱. محمد بن ابی عمیر در این جا محمد بن عمیر بن زیاد بن عیسی است، همان محمد بن عمیر معروف و جلیل المنزله و عظیم الشأن و حماد هم حماد بن عثمان از اصحاب اجماع است. حلبی بنا بر استظهار آقای خوبی این عمران حلبی است به خاطر این که روایت حماد بن عثمان از ایشان متظافر رسیده است، ولی روایت حماد بن عثمان از حلبی معروف (محمد بن علی بن ابی شعبه الحلبی) ثابت نشده است. به هر حال حلبیون کلهم ثقة است. (نجاشی، ۱۴۰۷: ۹۸)

بلوغ در آن محل نسبت به مناطقی که آب و هوای سردی دارد، زودتر اتفاق می‌افتد؛ لذا امام در صحیح‌هی عبدالله بن سنان زمانی که حد بلوغ را بیان می‌کند، حدّ دختران نه سالگی بیان می‌کند و بعد تعلیل می‌آورد به این‌که: این به خاطر این است که دختران در سن نه سالگی عادت ماهانه می‌بینند. ممکن است در این مورد نیز امام علیه السلام به خاطر این‌که دختران در آن زمان و آن سرزمین در نه سالگی عادت ماهانه می‌دیدند، حدّ بلوغ آن‌ها را نه سالگی بیان می‌کند.

با در نظر گرفتن عده‌ای از روایات معتبر دیگر که حد بلوغ را (دیدن عادت ماهانه) بیان می‌کند، ممکن است کسی مطمئن شود، حد بلوغ زمانی است که زنان استعداد (عادت ماهانه دیدن) را پیدا می‌کنند و گاهی امام علیه السلام همین را بیان می‌کند و گاهی هم زمانی را که آن‌ها در آن عادت ماهانه می‌بینند (نه سالگی).<sup>۱</sup>

### ۲، ۳. نتیجه‌ی بررسی روایات

وقتی همه‌ی روایات در نظر گرفته شود، دیده می‌شود که آن‌ها با هم اختلاف دارند و تمام آن‌ها معیار یا علامت واحد را بیان نمی‌کنند. از بعضی آن‌ها ظاهر می‌شود که ملاک بلوغ فقط احتلام و عادت ماهانه است، مانند: روایات گروه اول که هجده روایت است و از آن جمله ده تای آن‌ها از نگاه سند معتبر است؛ ولی روایاتی که سن تعیین کرده است (به عنوان قضیه‌ی خارجیّه)؛ نسبت به افراد زمان خود امام علیه السلام وارد شده، مثلاً: روایاتی که سن بلوغ را بیان می‌کند، بعضی سیزده سالگی را بیان کرده و بعضی دیگر سیزده یا چهارده سالگی را بیان می‌کند و بعضی دیگر نه یا ده سالگی را؛ همه‌ی این‌ها به عنوان قضیه‌ی خارجیّه وارد شده است، به این معنی که اگر گفته شده که زنان در نه سالگی بالغ می‌شوند؛ یعنی آن‌ها در نه سالگی در زمان امام علیه السلام قابلیت (عادت ماهانه دیدن) را پیدا می‌کردند.

از بعضی دیگر از روایات معتبره ظاهر می‌شود که سیزده سالگی حدّ بلوغ است، هم چنان که در روایت اول تا چهارم گروه دوم از نظر سند معتبر بود. در روایت اول سیزده سالگی را برای مرد و زن حد بلوغ بیان می‌کند، حتی در روایت دوم از این گروه امام

۱. روایات دیگری در گروه سوم وجود دارد که فقط منابع‌شان ذکر می‌شود، مانند: محسنی، معجم الاحادیث المعتمره، ج ۸، صص ۶۱ و ۶۰ - طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۹، ص ۱۸۴.

می‌فرماید: سیزده سالگی حد بلوغ است، چه محتمل بشود چه نشود.

گروه سوم از روایات که دوازده روایت می‌شود و در میان آن‌ها پنج روایت معتبرالسند نیز وجود دارد، بر چند چیز دلالت دارند: دخول حرام است در جاریه، مگر این‌که به نه سالگی یا ده سالگی برسد؛ اگر دخول قبل از نه سالگی صورت گیرد و زوجه معیوب شود زوج ضامن است؛ دختر زمانی که ازدواج کند و در او دخول صورت گیرد، در حالی که در نه سالگی رسیده است، کودکی او پایان می‌یابد و مالش به او برگردانده می‌شود و حدود بر او جاری شده و تصرفاتش نافذ است.

حالا میان این روایات چگونه جمع کنیم؟ آیا سن را جدا گانه حد بلوغ بیان کنیم و احتلام را جدا گانه؟ در صورتی که سن را حد بلوغ بدانیم، کدام سن حد بلوغ است؟ بعضی از روایات آن را سیزده سالگی بیان می‌کند و بعضی روایات آن را تکمیل شدن پانزده سالگی؛ برای زنان چه؟ کدام سن بلوغ است؛ سیزده یا نه سالگی؟

#### ۲، ۴. وجه جمع

وجه جمع بین روایات دسته‌ی دوم که حد بلوغ را سیزده سالگی بیان می‌کرد با دسته‌ی اول که حد بلوغ را احتلام یا دیدن عادت ماهانه بیان می‌کرد، این است: از آن جایی که ما ده تا روایت معتبرالسند داریم که دلالت می‌کند (که در گروه اول از روایات بیان شده است) بر این‌که حد بلوغ احتلام است و از آن جایی که در همه‌ی این‌ها یا در اکثر این‌ها از امام علیه السلام سوال شده است که حد بلوغ چه است؛ امام علیه السلام در مقام بیان بوده است و تنها معیار بلوغ را احتلام یا دیدن عادت ماهانه بیان می‌کند؛ فهمیده می‌شود که ملاک بلوغ همان احتلام و دیدن عادت ماهانه است که آیات مبارکه هم همه‌ی شان بر همین معنا دلالت داشتند.

اما آن روایاتی را که دلالت دارد بر این‌که سیزده سالگی حد بلوغ است، باید حمل کنیم بر قضیه‌ی خارجی؛ یعنی این‌که در آن زمان اطفال در سن سیزده سالگی قابلیت عادت ماهانه دیدن و محتمل شدن پیدا می‌کردند و از نظر جسمی به این از رشد می‌رسیدند.

بنابراین گزینه‌ی سیزده سالگی را حمل می‌کنیم بر همان گروه اول که حد بلوغ را رسیدن به مقداری از رشد بیان می‌کند که استعداد عادت ماهانه دیدن و احتلام را بیابد؛ به این معنی آن روایاتی که آمده است سن سیزده سالگی را برای بلوغ بیان کرده در حقیقت بیان‌کننده‌ی یک حقیقت خارجی نسبت به زمان و مکان صدور این روایات است؛ یعنی

در آن زمان و مکان و معمولا و غالبا اطفال در این سن به بلوغ می‌رسیدند. لذا امام علیه السلام این سال را که معمولا در آن به سن بلوغ می‌رسیدند، به عنوان حد بلوغ آن‌ها بیان می‌کند. اگر ملاک بلوغ را احتلام و عادت ماهانه دیدن دانستیم؛ می‌شود تمام تنافی روایات را حل کرد، حتی اگر در آن زمان دو سن حد بلوغ بیان شده باشد، چرا که در این صورت به خاطر اختلاف طبایع اشخاص و شرایط گوناگون می‌شود، زمان‌های بلوغ به نسبت افراد، متعدد و مختلف باشد و هم چنین در شرایط متعدد.

اما روایات دسته‌ی سوم را که ظهور دارد حد بلوغ در آن نه سالگی و ده سالگی است، چگونه با روایات دسته‌ی اول جمع کنیم؛ در دسته‌ی سوم دوازده روایت وجود دارد که پنج تای آن‌ها معتبر است، ولی این روایات در بخش خاصی است، مگر یکی از آن‌ها (روایت ابن ابی عمیر عن غیر واحد عن ابی عبد الله: حد بلوغ المرأة تسع سنین) که در آن روایت هم این شبهه وجود دارد که آیا این متن خودش روایت است یا برداشت راوی از بقیه‌ی روایات تسع است؟ (محسنی، ۱۳۸۷: ۲، ۲۰)

ولی بقیه‌ی روایات فقط چند حکم را بیان می‌کند که ممکن است، بگوییم در این موارد بلوغ عادی که رسیدن به حد دیدن عادت ماهانه و احتلام باشد، شرط نیست و مدلول آن روایات این است:

الف. دخول حرام است بر جاریه، مگر این که به نه سالگی یا ده سالگی برسد.  
 ب. اگر دخول قبل از نه سالگی صورت گیرد و زوجه معیوب شود، زوج ضامن است.  
 ج. دختر زمانی که ازدواج کند و در او دخول صورت گیرد، در حالی که در نه سالگی رسیده است، کودکی او پایان می‌یابد و مالش به او برگردانده می‌شود و حدود برای جاری می‌شود و تصرفاتش نافذ است. ممکن است گفته شود همه‌ی این روایات نیز به عنوان قضیه‌ی خارجیه وارد شده است، یعنی معمولا و غالبا دختران در آن زمان در نه سالگی به سن بلوغ می‌رسیدند؛ امام علیه السلام حکم سن میانگین بلوغ دختران زمان خود را بیان می‌کند؛ هم چنان که از روایات به دست می‌آید که امام بعد از این که نه سالگی را معیار بیان می‌کند، می‌فرماید: این به خاطر آن است که دختران در این سن حیض می‌بینند.

از طرفی هفده روایت وجود دارد که دلالت می‌کند بر این که حد بلوغ همان احتلام و دیدن عادت ماهانه است که در میان آن‌ها ده روایت معتبر السند نیز وجود دارد؛ و روایات

دلالتش واضح است براین که حد بلوغ همان یافتن قابلیت دیدن عادت ماهانه و احتلام است. علاوه بر این ده روایت، هفت روایت دیگر هم بر همین مطلب دلالت دارد. با مراجعه به آن روایات مطمئن می شویم که حد بلوغ، قابلیت احتلام و دیدن عادت ماهانه است و در افراد مختلف و زمان های متفاوت و مکان های متعدد، رسیدن به این حد از رشد فرق دارد؛ ممکن در شهری به خاطر آب و هوای معتدل آن، بلوغ در سیزده سالگی باشد و در شهری در هیجده سالگی.

بنابر آن چه که تا هنوز بیان کردیم؛ بلوغ در پسرها و دخترها به واسطه ی رسیدن به سن احتلام و دیدن عادت ماهانه است، یعنی رسیدن به حدی از رشد بدنی که قابلیت و استعداد دیدن عادت ماهانه را پیدا کند و احتلام فعلی و دیدن عادت ماهانه، دیدن فعلی و هم چنین حمل کاشف است از این که قبلا بلوغ تحقق پیدا کرده است و در دخترها یک موجب دیگر برای بلوغ نیز وجود دارد و آن این که اگر از دواج کند و زناشویی صورت گیرد، بلوغ تحقق پیدا می کند؛ مانند: بالغین غسل بر او واجب است، مالش به او برگردانده می شود، حد بر او جاری می شود و... که به خاطر روایات گروه سوم ما به این امر ملتزم می شویم.

### ۳. اقوال علما در زمینه ی بلوغ

#### ۱،۳. متن اقوال

هیچ شکی نیست در این که سن، به عنوان یک علامت از علامات بلوغ شمرده می شود و بین امامیه و اهل سنت در اصل علامت بودن آن اختلافی نیست، اما مشهور شیعه می گوید: بلوغ صبی در ذکور، سن پانزده سالگی و در جاریه سن نه سالگی است و با قول غیر مشهور اختلاف دارد.

۱،۱،۳. شیخ طوسی رحمته الله علیه می فرماید: در حد بلوغ در مذکر سن پانزده سالگی باید مراعات شود و دلیل ما اجماع فرقه ی امامیه و روایاتی است که بر همین قول دلالت دارند. به همین قول شافعی نیز قایل شده است و در مونث باید سن نه سالگی لحاظ شود، ولی شافعی پانزده سالگی را حدی بلوغ نساء دانسته مانند ذکور. ابوحنیفه می گوید: نساء در هفده سالگی به بلوغ می رسند و در ذکور نه سالگی حد بلوغش است و از مالک حکایت شده است: بلوغ به واسطه ی غلیظ شدن صوت و غیره است و بلوغ را به واسطه ی سن

ندانسته است. (طوسی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۸۲)

۳، ۱، ۲. علامه می فرماید: ذکور و اناث نظر به سن بلوغ مختلف هستند، بلوغ مذکر به پانزده سال است و از مؤنث به نه سال و کسی که این حکم را مخالفت کرده است، ابوحنیفه، شافعی اوزاعی و ابو ثور و أحمد بن حنبل و محمد و ابویوسف است که اینها بلوغ ذکرو آنثی را به پانزده سالگی دانسته اند. (حلی، ۱۴۱۴: ۲، ۴۷)

۳، ۱، ۳. علامه حلی: «اما البلوغ فيحصل بامور: انبات الشعر الخشن على العانة و الاقرب انه امارة؛ خروج المنى؛ السن و هو بلوغ خمس عشره سنة هلالية في الذکر و تسع في الانثی». (حلی، ۱۳۸۷: ۲، ۵۰)

نکته ای که در این کلام وجود دارد این است که روییدن موی زهار را اماره بر بلوغ دانسته نه محقق نفس بلوغ، اما دو امر دیگر (منی و سن) را محقق بلوغ قرار داده است. مستفاد از کلمات بعضی دیگر از فقهاء این است که هر سه امراز امارات بلوغ هستند و فرقی بین آنها از این نظر نیست.

۳، ۱، ۴. محقق حلی نیز در این باره می فرماید: «و يعلم بلوغه: بانبات الشعر الخشن على العانة... و خروج المنى... و يشترك في هذين الذکور و الاناث. و بالسن: و هو بلوغ خمس عشرة سنة للذکر... و الانثی بتسع. اما الحمل و الحيض فليسا بلوغا في حق النساء بل قد يكونان دليلا على سبق البلوغ». (حلی، ۱۴۰۸: ۲، ۸۴)

سایر فقهاء نیز همین عقیده را دارند و اکثر آنان معتقدند که بلوغ سنی در پسران پانزده و در دختران نه سال می باشد.

۳، ۱، ۵. صاحب جواهر در ارتباط با بلوغ دختر در نه سالگی می فرماید: «بل هو الذی استقر علیه المذهب»؛ (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۶، ۳۸) یعنی بلوغ دختران در سن مذکور امری است که مذهب بر آن مستقر گردیده است.

اعظم فقهاء شیعه معتقد نیستند که بلوغ در دختران از ده سالگی تجاوز می نماید؛ زیرا اختلافی که وجود دارد این است که دختران در نه سالگی بالغ می شوند و یا در ده سالگی.

۳، ۱، ۶. شهید ثانی نیز در این باره می فرماید: «و اطبق مخالفونا على خلاف ما ذهبنا اليه في المرأة و على ان بلوغها بالسن لا يكون دون خمس عشرة سنة و انما اختلفوا فيما زاد»؛ یعنی همه ی فقهای اهل سنت در بلوغ زن با ما مخالف هستند و معتقدند که بلوغ



زن کمتر از پانزده سال نیست و در زایید بر آن با یکدیگر اختلاف دارند. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱، ۲۴۸)

۳، ۱، ۷. حضرت استاد، آیت‌الله محسنی (رحمه الله) تحت عنوان دیدگاه آخر خود در اطراف بلوغ می‌فرماید: کسی که به این حد (بلوغ النکاح و بلوغ اشد و بلوغ الحلم) برسد چه مذکر باشد چه مونث، مکلف می‌شود و این عبارت است از بلوغ بدنش و قوای جسمی‌اش به مرحله‌ی رشد و اهلیت یافتن برای مسایل خانوادگی و زناشویی و انزال که موثق عمار و حسنه عبدالله بن سنان هم بر همین معنا حمل می‌شود؛ بنابراین آیات و روایات متحد است در مدلول خود بر بلوغ مکلفین و اختلاف به ذکر سن در بعضی از روایات حمل می‌شود بر اختلاف بلوغ افراد به حسب طبیعت‌ها و مزاج‌ها در رسیدن به مرحله‌ی اشدش یا مرحله‌ی حلم و نکاح. پس منافاتی تا حالا میان آیات و روایات وجود ندارد و بلوغ دخترها به واسطه‌ی عادت ماهانه دیدن است، هم چنان‌که در بعضی از روایات آمده است. حال در عادت ماهانه دیدن هم مثل حال در احتلام است و در بعضی از روایاتی که وارد شده است به تحقق بلوغ به سنین کم؛ این روایات حمل می‌شود بر استحباب، پس منافاتی بین آیات و روایات باقی نمی‌ماند؛ مگر بین روایاتی که حد بلوغ را نه سالگی بیان می‌کند. روایاتی که دلالت می‌کند بر منع رابطه‌ی جنسی با جاریه قبل از نه سالگی و روایاتی که می‌فرماید اگر رابطه‌ی جنسی صورت گیرد قبل از نه سالگی و زوجه معیوب شود، ضامن است و اگر بعد از نه سال باشد بر زوج چیزی نیست....

در ادامه حضرت استاد رحمته‌الله‌علیه می‌فرماید: از آن جایی که فعلا در زمان ما مخصوصا در اماکن سردسیر چون که امکان ندارد دختر در سن نه سالگی به آن مرحله از رشد برسد که اهلیت (عادت ماهانه دیدن) را پیدا کند، لذا قبل از نه سال مکلف نیست. ولی اگر ازدواج کند و مسایل زناشویی با او صورت گیرد، در این صورت مکلف می‌شود به جمیع احکام شرعی، به خاطر این روایات تسع (یعنی این موجب دیگری برای بلوغ آن‌ها است). چرا که احتمال نمی‌رود که گفته شود در این صورت غسل جنابت بر او واجب نیست. (محسنی، ۱۳۸۷: ۲، ۱۹)

به هر حال اقوال علمای امامیه از سه قول تجاوز نمی‌کند:

الف. این که سن بلوغ پسر پانزده سالگی است و این قول مشهور است، به گونه‌ای که

نزدیک است قبل از اردبیلی رحمته الله علیه مورد اتفاق باشد.

ب. قول به این که سن بلوغ چهارده سالگی است که این قول را علامه در مختلف الشیعه به سوی ابن جنید نسبت داده است و فرموده است: ابن جنید استدلال کرده برای این قول به حدیث ابی حمزه الثمالی.

ج. قولی که حد بلوغ را سیزده سالگی بیان می کند و این قول مختار شیخ در قضاء النهایه است و ایشان در باب جامع من القضا و الاحکام این قول را بیان نموده است. اما قول به ده سالگی ربط به مسئله ی بلوغ ندارد. در باب وصیت تنها حد نفوذ وصیت صبی را ده سالگی دانسته اند، هم چنان که بیان شد.

### جمع بندی و نتیجه گیری

ما قبلا برداشت خود را از آیات و روایات توضیح دادیم که حد بلوغ همان رسیدن به حدی از رشد است که قابلیت و استعداد احتلام، عادت ماهانه دیدن و توانایی غرایز جنسی را بیابد، ولی بزرگ ترین مشکل این جا ادعاهای اجماع است که از طرف شیخ طوسی، ابن ادریس، ابن زهر، فاضل مقداد، شهید علامه و صاحب جواهر (قدس الله اسرارهم) صورت گرفته است.

با وجود این فتاوی اکثر علمای ما بر معتبر بودن سن پانزده سال در پسر و نه سال در دختر باور دارند و با ادعای اجماع این بزرگواران کار سخت می شود و جرأت اظهار نظر را می گیرد؛ اگر چند این اجماعات، اجماعات منقول است و اجماع منقول حجت نیست، و راهی هم نداریم که مطمئن شویم که این اجماعات کاشف از قول امام باشد.

به هر حال اگر از اجماعات به قول معصوم مطمئن شدیم، به آن عمل می کنیم و الا نمی توان به قول مشهور ملتزم شد.

### فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. اشرف، محمد شریف (۱۹۹۶) الموسوعه العربیه المیسره، بی جا: انتشارات أعمال الموسوعه للنشرو التوزیع.

۲. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷)، جمهرة اللغة، ج ۱، بیروت: انتشارات دارالعلم للملایین.

۳. اردبیلی، احمد (بی تا) زیده البیان فی الاحکام القرآن، تهران: انتشارات مکتبه الجعفریه لاحیاء

الاتار الجعفریه.

۴. حلی، حسن (۱۴۱۴)، تذکره الفقهاء، ج ۲، قم: انتشارات آل البيت عليه السلام.
۵. حلی، فخرالمحققین محمد بن حسن (۱۳۸۷)، الايضاح الفوائد فی الشرح القواعد، ج ۲، قم: انتشارات موسسه اسماعيليان.
۶. حلی، نجم الدين جعفر بن حسن (۱۴۰۸)، شرايع الاسلام، ج ۲، قم: انتشارات موسسه اسماعيليان.
۷. خویی، ابوالقاسم (۱۳۹۰)، معجم الرجال الحديث، ج ۱۵، بی جا: انتشارات الثقافه الاسلاميه.
۸. \_\_\_\_\_ (بی تا)، معجم الرجال، ج ۱۳، بی جا: انتشارات الثقافه الاسلاميه.
۹. راوندی، قطب الدين (۱۴۰۵)، فقه القرآن، ج ۲، قم: انتشارات مرعش نجفی.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الاماميه، ج ۲، تهران: انتشارات مکتبه الرضويه.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷)، تهذيب الاحكام، ج ۹، تهران: انتشارات الكتب الاسلاميه.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الاماميه، ج ۲، تهران: انتشارات مکتبه الرضويه.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰)، الاستبصار فيما اختلف من الاخبار، ج ۱، تهران: انتشارات الكتب الاسلاميه.
۱۴. \_\_\_\_\_ (بی تا)، فهرست، نجف: انتشارات مکتبه الرضويه.
۱۵. عاملی، زين الدين بن علی (۱۴۱۳)، مسالك الافهام، ج ۱، قم: انتشارات المعارف الاسلاميه.
۱۶. فراهیدی، خليل بن احمد (۱۴۱۰)، کتاب العين، ج ۳، قم: انتشارات هجرت.
۱۷. قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲)، قاموس القرآن، ج ۴، تهران: انتشارات دار الكتب الاسلاميه.
۱۸. کاشف الغطاء، محمد حسين (۱۳۵۹)، تحرير المجله، ج ۲، نجف: انتشارات مکتبه الرضويه.
۱۹. کلینی، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷)، اصول کافی، ج ۵، تهران: انتشارات دار الكتب الاسلاميه.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷)، اصول کافی، ج ۷، تهران: انتشارات دار الكتب الاسلاميه.
۲۱. آيت الله محسنی عليه السلام، محمد آصف (۱۳۸۷)، حدود الشريعه، ج ۲، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۴)، معجم الاحاديث المعتمره، ج ۸، قم: انتشارات اديان.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، بحوث فی علم الرجال، قم: مركز المصطفى عليه السلام العالمی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، حدود الشريعه، ج ۲، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، المعجم الوسيط، ج ۱، بیجا: انتشارات صادق.
۲۵. نجاری، محمد علی و دیگران (۱۳۸۷)، جواهر الکلام، ج ۱۶، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۲۶. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷)، رجال نجاشی، قم: انتشارات اسلامی.
۲۷. نجاشی، محمد بن حسن (۱۴۰۴)، جواهر الکلام، ج ۲۶، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴)، جواهر الکلام، ج ۲۶، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.

## پیامدهای وضعی (طبیعی) ربا

### از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه و شهید صدر رحمته الله علیه

حجت الاسلام محمدحسین محمدی

#### چکیده

پیامدها و اثرات منفی ربا از دیدگاه دانشمندان بزرگ اسلام؛ مرحوم شهید صدر و آیت الله محسنی رحمته الله علیه این است که رباخواران و کسانی که از این طریق شاه‌رگ اقتصادی اکثریت مردم دنیا را در قبضه گرفته‌اند و از طریق فشار آوردن در امور اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بر مردم، افراد، کشورها و ملت‌ها، تمام کار، تلاش و فعالیت‌های آن‌ها را در دست می‌گیرند، نه تنها نسبت به هیچ قانون و محکمه‌ای پاسخ‌گونی نباشند، بلکه وضع، ایجاد و تعدیل قوانین کشورها و نهادهای بین‌المللی هم در دست این‌ها قرار دارد. این گروه بر اساس اقتضای سیاست‌های خودکامه، سلطه جویانه و ظالمانه‌ی شان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف دنیا قوانین را به نفع خود وضع و یا تعدیل و تغییر می‌دهند و عمده وسیله‌ی به دست آوردن این قدرت برای این دسته در دست گرفتن اقتصاد است. آن‌ها با هر نوع قدرت‌نمایی، هیچ کس یا نهادی را جلودار خود نمی‌دانند و با بردگی گرفتن مردم کشورهای ضعیف‌تر در صدد تحقق اهداف اقتصادی خویش هستند. در بخش اقتصاد نیز اساسی‌ترین وسیله، معاملات ربوی مخصوصاً قرض‌های ربوی است. تعداد اندکی از کشورهای قدرت‌مند از سیستم اقتصادی باطل غربی برگشته و به نظام اقتصاد اسلامی روی آورده‌اند؛ به امید آن روز که همه‌ی دنیا از موازین دین مقدس اسلام پیروی کند.

واژگان کلیدی: ربا، پیامد وضعی، اقتصاد، آیت الله محسنی.

در دین مقدس اسلام، «ربا» در جمله‌ی گناهان کبیره قرار گرفته است که به شدت از دادن ربا و سود و گرفتن آن نهی شده است. ربا سبب ضرر و زیان‌های زیادی از جهات مختلف فرهنگی، روحی، روانی، اقتصادی و در نهایت سیاسی و آزادی در افراد، گروه‌ها و جامعه می‌شود که در نتیجه، بردگی و خفت را از هر جهت به وجود می‌آورد. مسئله‌ی ربا، مسئله‌ای بسیار فراگیر و مهم در جوامع اسلامی است و در هر عصر و زمان مورد ابتلای مسلمین واقع می‌شود و در داد و ستدهای روزمره در هر گوشه و کنار امکان افتادن در دام خطرناک معاملات خانمان سوز ربوی وجود دارد. ضررهایی که ممکن است از این ناحیه متوجه جوامع اسلامی اعم از افراد، گروه‌ها، نهادها و مخصوصاً کشورها گردد، بسیار گسترده و غیرقابل تحمل است که ستون فقرات اقتصاد کشورهای اسلامی را شکسته و موجب عمیق‌تر شدن شکاف‌های اقتصادی و سبب از بین رفتن عزت، شرافت، آزادی و اقتدار در جامعه می‌گردد. مسلط شدن فرهنگ‌های غیر اخلاقی و غیردینی نیز از آسیب‌هایی است که نباید از آن غفلت نمود. در این سیستم اقتصادی، فقراء فقیرتر و رباخواران افعی‌تری می‌گردند. در جامعه‌ی جنگ‌زده‌ی کنونی، توجه کم‌تری به پیامدهای ربا صورت گرفته است، لذا محقق دقیق آیت الله محسنی رحمته‌الله علیه و محقق شهیر شهید صدر در این زمینه تحقیقات و توجه زیادی نموده‌اند.

با در نظر گرفتن موارد فوق، اهمیت این تحقیق و مقاله بیش از پیش روشن می‌گردد. لازم است اثرات وضعی ربا از دیدگاه محقق برتر آیت الله محسنی و علمای دیگر اسلام که در این زمینه مطالب مفید، جدید و مورد نیاز جامعه‌ی اسلامی را مطرح کرده‌اند، مورد دقت و توجه بیشتری قرار گیرد تا باشد این فقر اقتصادی که بر سر عده‌ی زیادی از جوامع اسلامی مخصوصاً بر مردم افغانستان سایه‌ی شومش را گسترانده است، محو گردد. مردم از روی فقر اقتصادی به دام معاملات ربوی می‌افتند و برای تقلا و نجات از گرسنگی به سوی دریافت قرض‌های ربوی می‌روند، غافل از آن‌که در حقیقت، «ربا» موجب بدبختی هرچه بیشتر بیاورنده شده و از طرف دیگر سودجویان از این طریق به سرمایه‌های غیر مشروع بیشتری دسترسی پیدا می‌کنند. هدف تحقیق حاضر آگاهی‌دهی، تبیین و دریافت پاسخ تحقیقی درباره‌ی جایگاه و ضررهای معاملات ربوی در فقه اسلامی از منظر و دیدگاه

علمای بزرگ اسلام مخصوصاً دانشمند شهیر حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه می باشد؛ شاید که این آگاهی برای نجات و هدایت ربا دهنده و رباگیرنده، طریقی فراهم آورد. پیامدهای وضعی و طبیعی ربا و معاملات ربوی در این پژوهش در ضمن سه بخش مورد بررسی قرار می گیرد: در بخش اول، مفاهیم و واژه های کلیدی و واژه های مرتبط به آن؛ در بخش دوم، اثر وضعی ربا در اقتصاد و در بخش سوم، اثرات وضعی ربا در سیاست و اقتدار سیاسی و فرهنگی بحث شده است.

### ۱. مفاهیم

پیش از بیان دیدگاه بنیادین آیت الله محسنی رحمته الله علیه و دیگران پیرامون اثرات وضعی ربا، لازم است اشاره ای مختصری به مفاهیم و واژه های کاربردی این مقاله صورت گیرد تا تصور و فهمی درست از ماهیت و مفهوم این عنوان شکل گیرد.

#### ۱.۱. مفهوم اثر یا پیامد

«اثر» در لغت به باقی مانده از چیزی گفته می شود. به تعبیر دیگر «اثر» در اصل، به معنای باقی مانده از چیزی است، لیکن باقی مانده از هر چیزی، متناسب با آن است؛ به عنوان مثال: اثر هریک از عقد، ایقاع، زوجیت، مالکیت و مانند آن ها، احکام تکلیفی یا وضعی مترتب بر آن ها است. اثر متکلم، کلام او است؛ چنان چه در علم درایه، بر حدیث، اثر اطلاق شده است. اثر مسجد و قبر، اجزای برجای مانده از آن دو است. (شاهرودی، ۱۴۲۶: ۱، ۲۳۲-۲۳۱)

بین «اثر» و «علامت» تفاوتی وجود دارد: علامت قبل از اثر و اثر بعد از علامت است؛ مثلاً: تراکم ابرها و رعد و برق علامت باران و جاری شدن آب، اثر باران است. (عسکری، ۱۴۰۰: ۶۲)

#### ۲.۱. مفهوم وضعی

«وضع» به معنای گذاشتن است؛ مثل گذاشتن بار به زمین: «وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا»؛<sup>۱</sup> هر باردار بارش را می گذارد.

مراد از «وضع» چنان که گفته اند «ایجاد» است؛ همان گونه که در کلام خدای متعال به

کاررفته است: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا»؛<sup>۱</sup> که به معنای احداث و ساخته شدن است. این کلام نوربخش الهی نیز به معنای خلق و ایجاد است: «وَالْأَرْضَ وَصَعَهَا لِلْأَنَامِ»؛<sup>۲</sup> و زمین را خدای متعال برای خلائق آفرید و خلق کرد. (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۷، ۲۲۴)

مفهوم «وضع»ی که در مقاله‌ی حاضر مورد بررسی قرار می‌گیرد، به همان معنای لغوی آن است که به جعل، ساختن و ایجاد اطلاق می‌گردد و مراد، همان قرارداد طبیعی و یا عادی است که از ناحیه‌ی یک چیزی پدید می‌آید، مثل اثر گذاشتن بعضی چیزها و بعضی اعمال بر بعضی دیگر از چیزها و اعمال و مثل مترتب شدن ثواب و عقاب نسبت به بعضی از گناهان و معصیت‌ها؛ و به معنای جعل و ساختنی که به شارع مقدس از این جهت که فقط شارع است، اشاره ندارد.

در نتیجه، «اثروضعی ربا» ترکیبی است که به پیامدهای طبیعی ربا اشاره دارد؛ پیامدی که خالق متعال بین بعضی از کارها و بعضی از عکس‌العمل‌ها قرار داده است، نه آن اثروضعی اصطلاحی که به معنای حکم وضعی است، مثل: زوجیت و ملکیت که در مقابل احکام تکلیفی است.

### ۱، ۳. مفهوم ربا

راغب در کتاب «مفردات» می‌گوید: ربا در لغت دارای دو معنی است: زیادی و علو و برتری، سپس برای هر یک از این دو معنا از آیات قرآن کریم شاهدی اقامه می‌کند: «فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ»؛<sup>۳</sup> وقتی که آب (باران را) بر زمین (مرده‌ی بی‌آب و علف) فرستادیم، زمین به جنبش در می‌آید و نمو می‌کند. بعضی از ادبای عرب «نمو و رشد» را هم جزئی از معنی «ربا» دانسته‌اند؛ بنابراین معنای ربا، فزونی توأم با رشد است و این معنای سوم با آیه‌ی فوق سازگارتر است و «تربیت» را هم بدین جهت تربیت می‌گویند که فزونی در انسان به وجود می‌آید و انسان علو و رشد پیدا می‌کند.

این دانشمند معروف لغت سپس می‌افزاید: «ربا» هرگونه زیادی در سرمایه است، ولی

۱. آل عمران: ۹۶.

۲. الرحمن: ۱۰.

۳. الفصلت: ۳۹.

در عرف شرع به زیادی خاصی اطلاق می‌گردد. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲، ۴۰) خلاصه این‌که او برای ربا دو معنی ذکر کرده است: «زیادی» و «علو و نمو».

صاحب مقائیس اللغة می‌گوید: ربا به دو صورت آمده: «ربا» و «رباء» و هر دو یک معنی را دارد و آن زیادی و نمو و علو است. به این ترتیب هر سه مفهوم را در معنی ربا جمع کرده است.

مؤلف لسان العرب - که از کتب لغت گسترده و فراگیر است - در این مورد می‌گوید: ربا به معنی زیادی و نمو است. (ابن منظور، بی تا: ۱۴، ۳۰۶)

از مجموع آن چه در بالا آمده نتیجه گرفته می‌شود که «ربا» در لغت عرب دارای سه معنی است: زیادی؛ علو و نمو که در عرف شرع، زیادی در معاملات یا وام، با شرایط خاصی است.

«ربا» در اصطلاح و در شریعت مقدس به معنای زیاده گرفتن در بیع یا قرض است یا به تعبیر دیگر ربا در اصطلاح فقهی و آیات قرآن مجید عبارت است از: زیاده گرفتن قرضی یا معاوضه؛ که هر دو مراد می‌باشد؛ خواه زیاده‌ی فعلیه باشد یا وصفیه یا انتفاعیه یا عملیه یا منافع. حرمت ربا از اطلاق آیات شریفه‌ی قرآن، برای اثبات مدّعی کافی می‌باشد؛ چون کلمه‌ی «ربا» معنای وسیعی دارد و شامل هر یک از اقسام زیاده می‌شود. (ابن منظور، بی تا، ۱۴، ۳۰۷)

## ۲. مفاهیم مرتبط

مفاهیم و واژه‌هایی که مرتبط با موضوع است و علاوه بر واژگان کلیدی بیشتر به کار رفته است و از جهات مختلف محور بحث بوده، نیز باید مورد بررسی قرار گیرد تا موضوع بحث بهتر روشن گردد:

### ۱، ۲. اقتصاد

«اقتصاد» از ماده‌ی قصد است که در لغت به معنای اعتدال و میانه روی است و در اصطلاح هم به معنای تنظیم امور مالی و دارایی به کار می‌رود. «قصد» و مشتقات آن در قرآن به معنی راست و متوسط و معتدل به کار رفته است: «قَصَدَ فِي التَّفَقُّةِ»؛ در نفقه میانه روی و اعتدال به خرج داد، یعنی: «تَوَسَّطَ بَيْنَ الْأَسْرَافِ وَ التَّقْصِيرِ»؛ راه وسط بین اسراف و تقصیر و کوتاهی را اختیار کرد. در قرآن کریم هم به همین معنا به کار رفته است: «وَ



أَفْصِدُ فِي مَشِيكِ وَ أَعْضُضُ مِنْ صَوْتِكَ»؛ لقمان به فرزند خود وصیت می‌کند: پسر من! در راه رفتن خود اعتدال و میانه‌روی را انتخاب کن.<sup>۱</sup> (قرشی، ۱۴۱۲: ۶، ۸)

واژه‌ی اقتصاد در لغت به معنای اعتدال و میانه‌روی است، لیکن کاربرد امروزی آن اموری است که به سازمان‌دهی و تنظیم اموال خصوصی و عمومی و عملیات مرتبط با آن مانند: بورس، بانک‌ها و شرکت‌ها مربوط می‌شود. (شاه‌رودی، ۱۴۲۶: ۱، ۶۱۰-۶۱۱)

۲، ۲. سیاست

سیاست در لغت به معانی: رعیت‌داری، پاس داشتن ملک، حراست و نگه‌داری، حکم‌راندن، ریاست، داوری، مصلحت‌تدبیر، دوراندیشی، عقوبت، مجازات و تنبیه آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه‌های سیاست) و در اصطلاح، تعریف‌های زیادی از دیدگاه دانشمندان غربی و اسلامی شده است که در این جا فقط به تعریف پیشوایان دینی و دانشمندان اسلامی بسنده می‌شود:

امام علی علیه السلام در چند قسمت از سخنان خود به واژه‌ی سیاست اشاره کرده است؛ مانند: «الملک سیاسة»؛ ملک و ریاست عبارت از سیاست است. (محمدی ری شهری، بی‌تا: ۴، ۵۸۲) «حسن السیاسة قوام الرعیة»؛ نیکویی سیاست است. (تهیمی، بی‌تا: ۳، ۳۸۴) «حسن السیاسة یستدیم الریاسة»؛ نیکویی سیاست دوام ریاست را در بردارد. (تهیمی، بی‌تا: ۳، ۳۸۵)

از تعبیرات ذکرشده به این نتیجه می‌رسیم که «سیاست» عبارت است از تدبیری جهت‌اداره‌ی جامعه‌ی انسانی. (احمدی، بی‌تا: ۱۵)

### ۳. اثرات وضعی و طبیعی ربا در اقتصاد

قبل از این‌که اثرات وضعی و طبیعی ربا به بررسی گرفته شود، باید متذکر شد که احکام تکلیفی، اقسام ربا، عمومیت ربا (که در کدام موارد از مصادیق سود و ربا محسوب می‌شود) و هم‌چنین احکام وضعی (که در مقابل احکام تکلیفی است) مثل این‌که فرد در صورت معاملات ربوی یا قرضی، چه مقدار را مالک می‌شود؟ یا این‌که معامله و عقد باطل است یا خیر؟ تمام این مباحث خارج از موضوع بحث در این مقاله است؛ این مباحث در کتاب «حدود الشریعه» در بخش ربا از دیدگاه آیت‌الله محسنی بررسی شده است. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱، ۲۶۱-۲۸۹)

### ۱،۳ دیدگاه آیت الله محسنی رحمه الله علیه

کرامت، عزت و شخصیت انسان‌ها در تمام ادیان الهی و غیر الهی و مکتب‌هایی که در بین بشر وجود دارد، مطرح است. همه‌ی مردم دنیا، داد از حفظ کرامت انسان‌ها و حقوق بشر می‌زنند و بر حفظ کرامت و عزت انسان‌ها تاکید دارند و شعارهای بسیار زیبا در این مورد سر می‌دهند. نهادهای مختلفی در تمام نقاط دنیا و این کره‌ی خاکی، از دیرزمان تا حالا به وجود آمده‌اند و فعالیت داشته و دارند و در آینده هم قطعاً وجود خواهند داشت، اما از حیث کارکرد و برآیند کاری‌شان، همیشه کامیاب نیستند.

دلیل این ناکامی، واضح و روشن است. یک تعداد از انسان‌های خون‌خوار و یک تعداد از کشورهای قدرت‌مند که تعدادشان بسیار محدود و معدود است، بر تمام کشورهای دنیا تسلط پیدا کرده و هرگونه زورگویی و ناهنجاری را بر مردم روا می‌دارند. این تسلط سبب از بین رفتن کرامت انسانی و عزت انسان‌ها می‌شود.

به نظر مرحوم آیت الله محسنی، عمده دلیل از بین رفتن کرامت انسان‌ها و بی‌عزت شدن اکثریت مردم دنیا و به بردگی رفتن‌شان و دلیل ناکامی تمام نهادهایی که در این راستا کار می‌کنند و کار کرده‌اند، این است که به فرمایشات کامل‌ترین دین الهی که دین مقدس اسلام است عمل نمی‌شود. دین اسلام تنها دینی است که در تمام عرصه‌های زندگانی بشر و نیازهای او، جواب‌گوست. اسلام از غنای خاصی برخوردار است، مخصوصاً در بخش اقتصاد که نیاز اساسی انسان‌ها است. انسان‌ها باید از مادیات دنیا و اقتصاد در حد کافی در اختیار داشته باشند تا از این نعمت الهی استفاده بتوانند و کسی مانع از این حق مسلم که خدای متعال در اختیار بشر قرار داده است، نشود و از این نعمت بزرگ آن‌ها را محروم نکند. (محسنی، ۱۳۵۱: ۳۹) و (محسنی، بی‌تا: ۱۵۲-۱۵۹)

از عوامل مهمی که در عصر حاضر سبب حفظ کرامت انسان‌ها می‌شود و در کرامت انسان‌ها نقش دارد، اقتصاد است. ثروت دنیا باید در بین تمام بشر، بر اساس موازین دین مقدس اسلام به شکل متعادل تقسیم شود و بر تمام سیستم‌ها و نظام‌های اقتصادی دنیا خط بطلان کشیده و از سیستم‌های اقتصادی‌ای که جواب‌گوی بشر نیست باید دوری جست. (محسنی، ۱۳۵۱: ۲۴-۲۵)

تنها در صورتی که نظام اسلامی و سیستم اقتصاد اسلامی در جامعه‌ی انسان حاکم

شود، کرامت و عزت انسان‌ها حفظ شده و ده درصد مردم پول‌دار و ثروت‌مند بر بالای نمود درصد مردم فقیر و مظلوم، ستم روا نخواهند داشت. (محسنی، ۱۳۸۵: ۷۸-۸۰)

در حالی که قضیه در این عصر و زمان برعکس شده است و این کتله‌ی کوچک و تعداد اندکی از انسان‌ها یا کشورها، که بیشترین اقتصاد دنیا در دست‌شان قرار دارد، بالای اکثریت مردم دنیا که کم‌ترین اقتصاد دنیا در اختیارشان می‌باشد، حکومت دارند. این تعداد اندک هر قانون و نظامی را که دل‌شان خواست وضع می‌کنند و هر وقت که به ضررشان باشد، قوانین کشورها و نهادهای بین‌المللی را تعدیل، تفسیر یا تعویض می‌کنند و هیچ کس هم جلودار این‌ها نمی‌شود؛ چرا که اقتصاد دنیا در اختیار این‌ها قرار دارد، اقتصادی که از راه‌های گوناگون آن را به دست آورده‌اند.

از مهم‌ترین آن راه‌ها «سود و ربا» است که در دین مقدس اسلام شدیداً از آن نهی شده است و حرام است. «ربا» بر علاوه‌ی حرمت تکلیفی، اثرات و پیامدهای وضعی و طبیعی هم دارد که جهان امروزه را به آشوب و بلوا کشیده است. به نظر محقق بزرگ آیت‌الله محسنی، گرفتن ربا سبب از بین رفتن اقتصاد و تعادل اقتصادی می‌شود و هر زمان که تعادل اقتصادی از بین برود، کرامت انسانی و عزت انسان‌ها هم از بین می‌رود و لگد مال می‌شود. به همین جهت است که در دین مقدس اسلام از دادن و گرفتن ربا به شدیدترین عقاب‌ها نهی شده است. این دین آسمانی، انسان‌ها را به دوری از ربا سفارش کرده، چرا که این نوع معامله سبب از بین رفتن عزت دنیا و آخرت انسان‌ها می‌شود؛ به ویژه در عصر حاضر که رباخواری و داد و ستدهای ربوی یا مهم‌تراز آن قرض‌های ربوی در بین افراد و نهادهای اجتماعی و کلان منطقه‌ای و بین‌المللی و بین‌کشوری در جریان است. در زمان سابق، «ربا» بین کشورها و نهادهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و نظامی نبوده یا بسیار اندک بوده و بیشترین موارد ربا بین افراد وجود داشته است. (محسنی، ۱۳۸۵: ۷۸)

اما در عصر حاضر اکثر معاملات ربوی یا قرض‌های ربوی بین دولت‌ها و نهادها است؛ امری که خطرناک‌تر از آن ربایی است که بین افراد وجود داشت، چون دولت‌های قدرت‌مند بر اساس معاملات ربوی مخصوصاً قرض‌های ربوی که به کشورها و نهادهای فقیر و ضعیف می‌دهند، تمام ثروت و اقتصاد آن کشورها را در بدل سود و ربای آن پول، به یغما

می‌بزند. در این صورت نه تنها کرامت انسانی آن کشورهای ضعیف، پایمال می‌شود، بلکه کرامت، عزت، اقتدار ملی و وجه اجتماعی و بین‌المللی‌شان هم از بین می‌رود، چون تعادل اقتصادی کاملاً به هم ریخته و متلاشی می‌گردد. بانک‌های فراملیتی خون‌ملت‌ها را در شیشه می‌کنند و اگر با دقت نگاه کنیم متوجه می‌شویم که حکومت جهانی به شکل نامرئی و نامحسوس در دست این‌ها قرار دارد و این‌ها جهان را اداره می‌کنند. بقیه‌ی دولت‌ها فقط به عنوان سمبل هستند و در نام و اسم دولت و قانون دارند، اما همه‌ی قدرت‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، نظامی، و... در دست این‌ها قرار دارد. دست‌های پشت‌پرده‌ای که اقتصاد دنیا در دست‌شان می‌باشد و جهان را اداره می‌کنند. کشورهای کوچک و ضعیف هر کدام میلیاردها دلار از این بانک‌ها و کشورهای بزرگ مقروض‌اند. زیرقرض این‌ها که براساس ربا چندین برابر سود از کشورها دریافت می‌کنند، اگر در طول سال تمام افراد و نیروی کاری کشورهای مظلوم (به هر اندازه که) کار کنند، زحمت بکشند، عرق بریزند، جزبه مقدار اندکی که از مرگ نجات پیدا کنند، چیزی نصیب‌شان نمی‌گردد و نتیجه‌ی آن زحمات زیادی را که متحمل شده‌اند و برایش خون‌دل خورده‌اند، باید برای تولید کارخانه‌های صنعتی، امور زراعتی و بقیه‌ی زیربناهای اقتصادی مصرف سرمایه‌گذاری نمایند. شاید که به رفاه ملت و مردم آن کشورها تمام شود، ولی حاصل تمام این زحمات‌ها و تلاش‌های‌شان به باد فنا می‌رود و دولت‌های‌شان باید این پول‌ها و نتیجه‌ی تلاش و زحمت این مردم مظلوم را به جای سود قرض چند میلیاردی کشورها، به بانک و قرض‌دهندگان رباخوار تسلیم دهند. خطرناک‌تر و دردآورتر از آن قضیه این است که پول‌هایی که قرض و یا به هر عنوان گرفته می‌شود، برای منافع ملی و زیربناهای اقتصادی این کشورهای ضعیف و کوچک استفاده نمی‌شود، بلکه دست‌خوش هرگونه حیف و میل مزدوران کشورها و نهادهای قدرت‌مند می‌شود و اکثریت‌شان به عنوان حقوق‌کارشناس و متخصص خارجی که ده‌ها برابر حقوق متخصصین داخلی‌اند، دوباره به همان کشورهای قرض‌دهنده برمی‌گردد! قضیه به این جا خاتمه پیدا نمی‌کند؛ شرایط دیگری را هم در ضمن این عقد و قرار بر ضرر آن کشورها می‌بندند که در بخش پیامدهای سیاسی و دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد. (محسنی،

شهید صدر، بین دو عمل حرامی که اثروضعی دارد، مقایسه کرده و بیان می‌دارد که مجتهد و کسی که احکام شرعی را براساس اجتهاد استنباط می‌کند، نباید تسلیم حوادث روزگار شود و احکام شرعی را براساس مشکلاتی که در جامعه و در خارج در بین مردم به وجود می‌آید، نادیده بگیرد. بعضی از کارها مثل خوردن ربا در بین تمام مردم دنیا رواج پیدا می‌کند و اکثریت مطلق مردم به آن توجه نمی‌کنند؛ فقیه و مجتهد نباید تسلیم شرایط زمان شود و احکام شرعی و حقیقت را نادیده گرفته و آن را براساس جوّ زمانه توجیه کند، بلکه کوشش کند که احکام شرعی به گونه‌ای درست بیان شود و در صدد این باشد که مشکلات جامعه‌ی انسانی و اسلامی را تغییر داده و آن‌ها را از مشکلات نجات دهد، نه این‌که هم رنگ جماعت شود.

ایشان می‌فرماید: فریب در معامله و داد ستد، هم حرام است و هم اثرات و پیامدهای منفی در بین انسان‌ها دارد و موجب مشکلات زیادی می‌شود. رباخواری در شریعت به شدت منع شده و از طرفی پیامدهای منفی و اثرات طبیعی آن نیز خطرناک است. رباخواری در نهایت به نابودی گیرنده‌ی آن می‌انجامد که هیچ وقت از زیردین و ربا پیروزمندانه بیرون نیامده و نظام اقتصادی شخص را نابود می‌سازد. معلوم است وقتی که اقتصاد یک فرد به صورت کامل از بین برود و تمام تلاش و زحمت و کارهایی را که انجام می‌دهد به جیب رباگیرنده برود، هیچ چیزی جز مقدار اندک برای خودش باقی نمانده و دیگر برای این انسان نه از کرامت انسانی خبری هست و نه از عزت و شرافت؛ یعنی نابودی مطلق و بردگی به شکل جدید. در قرآن کریم به همین جهت است که می‌فرماید: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ»؛<sup>۱</sup> در صورت توبه‌کردن و ربانخوردن نه برکسی ظلم کرده‌اید، یعنی زیاده‌خواهی نکرده‌اید و سرمایه‌ی دیگران را در اختیار خود نگرفته‌اید و تمام درآمد، کار و زحمت آن‌را در استثمار خود در نیاورده‌اید و نه بر شما ستم شده است. چون اصل سرمایه‌ی شما و پولی که قرض داده‌اید، یا معامله‌ای که کرده‌اید به دست شما رسیده است. این است نظام اسلامی در بخش اقتصاد، نظامی که دنبال تعادل اقتصادی در بین افراد جامعه است تا این‌که یک

شخص به خاطر ناهنجاری های اقتصادی نبود نشود. (شهید صدر، ۱۳۹۳: ۲، ۴۷-۴۸)

### ۳، ۳. مقایسه ی دیدگاه ها

وقتی که بین دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه و دیدگاه مرحوم شهید صدر مقایسه کنیم به این نتیجه می رسیم که مرحوم آیت الله محسنی افزون بر این که پیامدهای منفی ربا را در زندگانی شخصی افراد مورد بررسی قرار می دهد، بیشتر بر اثرات و پیامدهای منفی ربا که در سطح کلان منطقه ای و بین المللی مشکلات عینی و خارجی را ایجاد کرده، قلم می راند. به نظرایشان اثرات منفی ربا در سطح نهادهای اجتماعی و کشورها بیشتر است، اگرچه مشکلات و ناهنجاری های خطرناکی را در بخش افراد هم به وجود می آورد و آن ها را متاثر می سازد.

اما مرحوم محقق شهید صدر بیشتر اثرات و پیامدهای ربا و مشکلات اقتصادی را نسبت به افراد و براساس نظریه های کلی و قواعد کلی و علمی با قطع نظر از ناهنجاری های موجود در خارج و بین افراد و کشورها و نظام های بین الملل، بیان کرده است.

می شود گفت که این دورویکرد، متمم و مکمل هم دیگر هستند.

### ۴. اثرات وضعی ربا در سیاست و فرهنگ

ربا در بخش سیاست، فرهنگ، تدین حکم ران و اقتدار سیاسی هم اثرات منفی بسیاری را در جامعه ی امروزی به وجود آورده است.

#### ۴، ۱. دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه

اقتدار سیاسی و استقلال سیاسی افراد مخصوصا نهادهای اجتماعی و کشورها، وابسته به مقدار درایت سیاسی شان می باشد که در این بخش ارتباط مستقیم با قدرت اقتصادی آن ها دارد. اگر کشورها و نهادهای اجتماعی و دولت های دنیا مخصوصا کشورهای اسلامی از نگاه اقتصادی به اقتدار کافی رسیده باشند از جهت اقتصاد به خودکفایی نزدیک گردند و وابستگی مطلق به کشورهای قدرت مند نداشته باشند، آن زمان است که از نگاه سیاسی هم می توانند براساس خواست های خودشان کشورشان را

مدیریت کرده و استقلال سیاسی و اقتدار سیاسی داشته باشند. در غیراین صورت کشورهایی که اقتصاد کشورهای ضعیف و مقروض و مفلوک را کنترل می‌کنند، امور سیاسی، فرهنگی و اجتماعی‌شان را هم مدیریت و کنترل می‌کنند و براساس منافع خودشان آن را تنظیم می‌کنند و در اختیار می‌گیرند. نظام سرمایه‌داری در دنیا مسلط شده است و ملکیت فردی به شکل مطلق بدون هیچ قید و بند در دنیا حاکم است. این نظام اقتصادی، کرامت، شرافت و تمام فضایل انسانی را نادیده گرفته و تمام امور انسانی را در به دست آوردن ثروت و اقتصاد می‌داند، ولو از هر راه که باشد و به ضرر هر کسی که تمام شود و هر نتیجه‌ای که در پی داشته باشد. (محسنی، بی‌تا: ۵۲-۵۳)

دین مقدس اسلام در این مورد هم بهترین دینی است که در بخش اقتصاد معتدل و سیستم اقتصادی عالی، برنامه دارد. هر انسان یا نهاد و کشوری اگر با بگیرد و زیر بار برود، دیگر ثبات اقتصادی آن کشور و نهاد هم مختل شده و ضعیف می‌شود. کشوری که از نگاه اقتصادی وابستگی مطلق داشته باشد، از نگاه سیاسی هم به آن اقتدار سیاسی نمی‌رسد و سیاست خارجی و داخلی اش مستقیم زیر فرمان همان‌هایی می‌رود که با پول‌های زیاد معاملات ربوی، آن کشور را زیر تسلط و قدرت خود گرفته‌اند و هر دستورالعملی را که بخواهند بالای‌شان اعمال می‌کنند. با یک تهدید که کمک‌های اقتصادی شما قطع می‌شود یا قرض‌هایی که به شما داده‌ایم را با تمام سودشان پرداخت کنید، دیگر هیچ چاره‌ای نمی‌ماند جز این که از فرمان‌های آن کشورها اطاعت کنید و از آن‌ها در امور سیاسی و فرهنگی پیروی کنید و تمام منافع ملی خودشان را نادیده بگیرید. در این زمینه بهترین مطالب را مرحوم آیت‌الله محسنی نوشته است و در این بخش زیاد تأکید دارد که اقتدار و استقلال سیاسی به خاطر معاملات ربوی و گرفتن قرض‌های زیاد از کشورهای قدرت مند و ظالم، از بین می‌رود و شرط و شروطی که آن‌ها برای این کشورها به خاطر قرض‌های‌شان می‌گذارند، کشورهای رباگیرنده را به سوی نابودی و سوء مدیریت سیاسی سوق می‌دهد. آزادی، عدالت اجتماعی و کرامت انسانی در این کشورها وجود ندارد و با وارد کردن فرهنگ غیراسلامی و غیردینی و مصروف کردن مردم و با گرفتن فرصت فکر از مردم و مسلمان‌ها، اختلاف مذهبی و سیاسی را راه می‌اندازند. ما در کشورهای اسلامی به جان هم افتاده‌ایم و هم دیگر را نابود می‌کنیم که نتیجه‌ی این‌ها ذلت،

خواری و زبونی کشورهای اسلامی و مردم مسلمان و مسلط شدن فرهنگ غیر اخلاقی و غیر دینی بر کشورهای اسلامی است... قوانین اسلامی از زندگانی ما دور شده است. (محسنی، ۱۴۴۱: ۱، ۱۹-۲۱)

کشورهای قدرت مندی که اقتصاد دنیا در اختیارشان قرار دارد و از طریق قرض های ربوی و معاملات ربوی، کشورهای ضعیف را زیر سلطه و قدرت خود می گیرند در بیشتر موارد در امور سیاسی و داخلی آن مداخله می کنند و همه چیز را به فساد و تباهی می کشانند. گاهی برای فروش اسلحه هایی که در کارخانه های اسلحه تولید کرده اند، جنگ های هیچ و پوچ را بین دولت های نادان به راه می اندازند که کشورها نیازمند به خرید اسلحه از این ها و از این کارخانه های تولیدی اسلحه می شوند. معاملات شان در خرید اسلحه بر پایه سود است، چون پول نقد که نمی توانند بدهند، بنابراین مجبورند به نسبه خریداری کنند. نتیجه اش این می شود که کشورهای ظالم، سرمایه های زیادی به دست آورده و تمام حاصل دست رنج نیروی انسانی و نیروی کاری این کشورها را به کشور خودشان می برند و بعد از این دست آورد بزرگ، چون که کلید خاموش کردن این جنگ ها و فتنه در دست شان است، صلح یا آتش بس را عملی می کنند و بر این کشورها منت می نهند که ما صلح و امنیت را بر کشور شما آورده ایم!

برای رهایی از زندگانی فلاکت بار و ننگین، راهی جز روی آوردن به دستورات دینی نداریم. دین مقدس اسلام به شدت از گرفتن ربا و دادن ربا و قرض های ربوی نهی کرده است. پیروی از نظام اقتصادی اسلامی است که از همه ی سیستم ها و نظام های اقتصادی دنیا بهتر است و سبب حفظ کرامت انسان و مسلمان ها و سبب مقتدر شدن کشورهای اسلامی و به دست گرفتن استقلال سیاسی، اقتصادی و امور داخلی شان می گردد. (محسنی، ۱۳۸۵: ۸۱-۸۳)

ربا خواری در دین مقدس اسلام حرام شده است، چون ضررهای زیادی دارد. از جمله ضررهای آن این است که عدالت اجتماعی را نابود می کند، بنیاد اقتصاد مردم را سست و متزلزل می سازد، عقل انسان را ضعیف می کند و روابط اجتماعی را خراب می نماید. هر وقت که نفس انسان کثیف و آلوده شود، دست به هر کار و جنایتی می زند و مثل حیوان به جمع کردن مال و ثروت حرام از هر راه که بتواند، پول و مال جمع آوری می کند و اندکی هم به ضوابط و روابط



اجتماعی و نیازهای جامعه توجه نمی‌کند. (محسنی، ۱۳۹۴: ۱، ۱۸۶-۱۸۷)

در قرن بیست و یک، تعدادی از دولت‌های غربی هم متوجه این قضیه شده‌اند. این دولت‌ها با شکست عظیمی مواجه شدند؛ مردم غرب هرچه تلاش کردند نتوانستند قرض‌های ربوی را که از بانک‌ها گرفته بودند تا به وسیله‌ی آن سرمایه‌گذاری و کار کنند، با سود و ربای آن به بانک‌ها بدهند. تعداد زیادی از این بانک‌ها و مردم شکست خوردند. این دولت‌ها متوجه شده‌اند که سیستم سرمایه‌داری‌ای که در کشورهای غربی براساس نظام سرمایه‌داری استوار است و فقط باعث رواج پول‌پرستی مدرن شده که دالروپول را پرستش می‌کنند، اشتباه است و باید از این نظام فاسد و اشتباه خارج شوند. این فهم باعث گردید که کم‌کم به سوی نظام اسلامی و سیستم اقتصاد اسلامی که خالی از ربا است روی آورند، که این خود یکی از معجزات قرآن و موازین دین مقدس اسلام است. یک تعداد از مردم غرب زمین به این واقعیت پی برده‌اند و این امر را متوجه شده‌اند و در عمل هم براساس سیستم اقتصادی اسلامی رفتار می‌کنند و از ربا گرفتن و ربا دادن دوری می‌کنند، اما عده‌ی دیگری که متوجه شده‌اند، دست از لجاجت و سیاست شیطنی‌شان برنمی‌دارند و غرور و تکبرشان شان اجازه نمی‌دهد که به این واقعیت مسلم و نجات‌بخش تن دهند، لذا راه منحرف را می‌پیمایند که باعث ضرر رساندن به خود و جامعه‌ی شان می‌شود، ضررهایی که اصلاً قابل جبران نیست، لذا تنها راه نجات از فلاکت و سیاست‌های باطل و فاسد این است که از موازین دین مقدس اسلام پیروی شود. (محسنی، ۱۳۸۷: ۸۲-۸۴)، (محسنی، ۱۳۹۲: ۱۰۷)، (محسنی، ۱۳۹۴: ۱، ۱۸۵-۱۸۸)

#### ۲، ۴. دیدگاه شهید صدر رحمته‌الله علیه

مرحوم شهید صدر بحث مستقلی در مورد ربا در بخش سیاست ندارد، اما در یک بحث دیگر که اصل مبنای اسلام را نسبت به احکام دینی و حکومت و سیاست بیان می‌کند، می‌فرماید که اگر هر کدام از احکام الهی را جدا گانه لحاظ کنیم مشکلات زیادی را به وجود می‌آورد و مشکلات جامعه‌ی اسلامی و مردم حل نمی‌شود، باید تمام احکام الهی و دینی را در کنار هم قرار دهیم و با مقایسه کردن این‌ها و ارتباط مستقیم احکام الهی با سیاست، مشکلاتی که فراروی جامعه‌ی اسلامی است، حل می‌شود. (شهید صدر،

۱۳۹۳: ۲، ۳۴-۳۷)

از دیدگاه شهید صدر سیاست دولت اسلامی با اقتصاد ارتباط مستقیم دارد که سیاست دولت ها در بخش مدیریت بخش اقتصاد نقش اول را ایفا می کند و سیاست دینی را جدای از اقتصاد در نظر گرفته نمی توانیم. اگر سیاست و اقتصاد را واحکام دیگر دینی را در کنار هم لحاظ کنیم، آن وقت است که می دانیم باید رباخواری در نظام سیاست اسلامی، شدیداً نفی و منع شود و در غیر این صورت مشکلات اقتصادی با مدیریت سیاسی دولت های اسلامی با این وضع اسف بار حل شدنی نیست؛ لذا از نظریات ایشان در این مورد فهمیده می شود که اثرات منفی ربا ارتباط مستقیم با سیاست و اداره ی سیاسی دولت ها دارد. (شهید صدر، ۱۳۹۳: ۱، ۴۲۵-۴۲۶)

#### ۴، ۳. مقایسه ی دیدگاه ها

اگر به مطالبی که در این بخش از علمای بزرگ به بررسی گرفته شد دقت کنیم، در می یابیم که تفاوت بحث پیامدهای ربا در سیاست، در این است که مرحوم شهید صدر فقط بر اساس قواعد کلی و علمی که بر اساس موازین اسلامی به دست آورده است، به موضوع می نگرد و در این جهت یک بحث مستقل و جدای از آن قواعد کلی ندارد.

اما مباحثی را که مرحوم آیت الله محسنی در این مورد بررسی کرده است به صورت مستقل و محسوس پیرامون سیاست های کشورها و نهادهای بین المللی به بررسی گرفته است.

از جهت بنیادی و قواعد کلی تمام مباحثی که در این مورد وجود دارد، نظریات مرحوم آیت الله محسنی و شهید صدر رحمتهما نزدیک به هم است و تفاوت چندانی ندارد. وقتی که سیستم اقتصادی دنیا را به نقد می گیرند و خط بطلان بر آن می کشند و سیستم اقتصاد اسلامی را توضیح می دهند و پایه های نظام اقتصاد اسلامی را روشن می کنند، هر دو به یک عقیده و باور هستند. (محسنی، ۱۳۵۱: ۲۵-۴۵)

اما تفاوت در تطبیق و اعمال آن قواعد در خارج و به چالش کشاندن نظام اقتصادی و نظام سیاسی متاثر از اثرات منفی نظام اقتصادی مخصوص رباخواری به نظر مرحوم آیت الله محسنی بسیار برجسته و غنی است که هر خواننده ی با انصاف را مجذوب خود می کند.

در نهایت این که ضررهای ربا به نابودی اقتصاد، فرهنگ، سیاست، تدین، قوانین

اجتماعی، آزادی و استقلال فکری فرهنگی و سیاسی منجر می‌شود. این نوشتار را با یک آیه و روایت به پایان می‌بریم: خداوند متعال می‌فرماید: «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ...»<sup>۱</sup> خداوند ثروت به دست آمده از ربا را نابود می‌کند و صدقات را افزایش می‌دهد. در روایت معتبری از کتاب ارزشمند حدیثی آیت‌الله محسنی از زبان مبارک امام صادق علیه السلام نقل شده: «خدای متعال ربا را فقط به این خاطر حرام کرده است که از اعمال معروف مردم امتناع نکنند و اعمال معروف را ترک نکنند»؛ این کارهای معروف و خوب مصادیق زیادی دارد که مهم‌ترین آن‌ها «قرض» است، که اگر ربا در بین جامعه رواج پیدا کند، دیگر در کارهای خیر مثل «قرض» بسته می‌شود و کسی قرض نمی‌دهد. (محسنی، ۱۳۹۲: ۷، ۱۹۳)

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از تمام مباحث گذشته به این نتیجه می‌رسیم که «اقتصاد» شاه‌رگ حیات زندگی و زندگانی انسان‌ها و جامعه است، اگر اقتصاد یک انسان و یک جامعه فلج شود، یا این‌که در اختیار یک عده از افراد ظالم، سودجو و بی‌رحم قرار گیرد که اقتصاد را وسیله‌ای برای اعمال قدرت و فشار و وسیله‌ای برای به بردگی گرفتن انسان‌ها، ملت‌ها، نهادها و کشورها قرار بدهد، دیگر عزت و کرامت انسانی در جامعه‌ی انسانی از بین می‌رود. یکی از بزرگ‌ترین اسبابی که عزت، اقتدار سیاسی، فرهنگی، آزادی و زندگی مسالمت‌آمیز را از انسان می‌گیرد، فشارهایی است که گرگان جامعه با در دست گرفتن شاه‌رگ حیات انسان‌ها اجرا و اعمال می‌کنند و هیچ‌کسی هم از این‌ها سوال نمی‌تواند و هیچ‌کسی و نهادی این‌ها را به پای میز محاکمه کشانده نمی‌تواند. تمام قوانین در دست خود این‌ها می‌چرخد و آن‌ها را به نفع خودشان تغییر می‌دهند و هرکاری که دل‌شان خواست انجام می‌دهند. از بزرگ‌ترین وسیله‌هایی که این ستم‌گران بین‌المللی، منطوقی و فردی از آن استفاده می‌کنند تا به اهداف شوم‌شان دست یابند و اقتصاد جامعه را و اکثریت مردم دنیا را در دست بگیرند، از طریق اخذ ربا و گرفتن ربا و دادن قرض‌های ربوی به افراد، نهادها و کشورهای ضعیف است که از این طریق هر نوع فشار اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی را بالای اکثریت مردم دنیا و بالای اکثریت کشورهای دنیا اعمال و به اجرا در

۱. البقره: ۲۷۶.

می‌آورند، مخصوصاً اگر جنگ‌های خانمان سوز هم ضمیمه شود که دیگر فرصت رهای از این دام خطرناک بسیار کم می‌شود. پس از دیدگاه دانشمند بزرگ مرحوم شهید صدر و مخصوصاً دانشمند بزرگ جهان اسلام حضرت آیت‌الله العظمی محسنی یکی از بزرگ‌ترین راه‌هایی که باعث نجات از این مشکلات و ناهنجاری‌های خانمان سوز که عزت و کرامت انسان‌ها و کشورها را زیر سوال می‌برد و لگد مال می‌کند، می‌شود این است که رباخواری، دادن ربا و گرفتن ربا از جامعه و کشورهای دنیا از بین برود و نظام اقتصاد اسلامی در جامعه حاکم شود. امروزه کم‌کم این آرزو محقق می‌شود و یک تعداد از دانشمندان غربی و یک تعداد از مردم مغرب زمین به این حقیقت پی برده‌اند و متوجه شده‌اند و در عمل هم از سیستم اقتصاد اسلامی استفاده می‌کنند. به امید روزی که نظام و سیاست‌های دنیا از موازین اسلامی پیروی کنند تا به نجات جامعه‌ی انسانی بیانجامد! اثرات و پیامدهای منفی ربا را این دو دانشمند بزرگ جهان اسلام براساس آموزه‌های دینی و براساس قواعد کلی اقتصاد اسلامی و تطبیق آن با نیازهای جامعه و با توجه به ناهنجاری‌هایی که در جامعه‌ی انسانی و اسلامی به وجود آمده است، به تصویر کشیده و به انسان‌ها و مسلمان‌ها گوش زد شده است که از این بلای خانمان سوز ربا و رباخواری که آبرو، عزت و کرامت انسان‌ها و افراد جامعه و ملت‌ها و کشورها را لگدمال می‌کند و از بین می‌برد و اکثریت مطلق مردم دنیا را به کام ستم‌گران فرو می‌برد، دوری جویند تا به کرامت، عزت، رفاه معیشتی و اقتدار سیاسی و استقلال مدیریتی، فرهنگی و ملی برسند.

## فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا)، لسان العرب، ج ۱۴، بیروت، انتشارات دارصادر.
۲. تهیمی آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰)، غرر الحکم و درر الکلم، قم، انتشارات دارالکتاب الاسلامی.
۳. جهان بزرگی، احمد (۱۳۹۷)، اصول سیاست و حکومت، تهران: انتشارات اسلامی.
۴. خمینی، روح الله (۱۳۸۰)، صحیفه نور، ج ۱۳، تهران: انتشارات طبع و نشر.
۵. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، فرهنگ دهخدا، تهران، بی نا.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، مفردات الفاظ قرآن، ج ۲، تهران: انتشارات اسلامی.
۷. صدر، محمد باقر (۱۳۹۳)، اقتصاد ما، ج ۱ و ۲، قم: انتشارات دارالصدر.
۸. عسکری، حسین (۱۴۰۰)، الفروق فی اللغة، بیروت: الجماعة المدرسین بقم المشرفه.
۹. قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲)، قاموس قرآن، ج ۷، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۱۰. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (۱۴۲۹)، حدود الشریعه، ج ۱، قم: بوستان کتاب.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۱)، اقتصاد معتدل، کابل: بی بی نا.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، انوار هدایت، کابل: انتشارات رسالات.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۴۱)، جهاد اسلامی در عصر حاضر، لاهور: انتشارات کمیته فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان پاکستان.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، جهانی شدن و جهانی سازی، بی جا: بی نا.
۱۵. \_\_\_\_\_ (بی تا)، دین و اقتصاد، بی جا: انتشارات بی تا.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، دین و زندگانی، کابل: بی بی نا.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، قوانین زندگی در قرآن، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلوات الله علیهم
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، معجم الاحادیث المعتمره، ج ۱، قم: انتشارات ادیان.
۱۹. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۴)، میزان الحکمه، بی جا: دارالحدیث.
۲۰. هاشمی شاهرود، سید محمود: فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، ج ۱، قم: انتشارات اسلامی.

## نقش محدودیت های فقهی در بالندگی اجتماعی و اقتصادی از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه و آیت الله مکارم شیرازی

حجت الاسلام غلام حسین محمدی

### چکیده

به نظر می رسد که محدودیت های عقلی و دینی با مقوله ی آزاداندیشی و رشد و بالندگی انسان نه تنها منافات نداشته، بلکه با دید حق بینانه و کاوش های عادلانه، پژوهش گررا به این نقطه می رساند که بالندگی انسان در عرصه های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بدون محدودیت های دینی و عقلی امکان پذیر نبوده و مناسب ترین گزینه برای رشد و تکامل انسان، رعایت محدودیت های دینی و عقلی خواهد بود. نبشته ی حاضر در پی تبیین مفهوم محدودیت و گونه های محدودیت های فقهی ضمن تبیین آثار و پیامدهای منفی جامعه ی آزاد و فارغ از قانون و نقش محدودیت های فقهی در رشد و بالندگی انسان از دیدگاه حضرات آیت الله محسنی و آیت الله مکارم شیرازی است. واژگان کلیدی: محدودیت فقهی، بالندگی فردی و اجتماعی، آیت الله محسنی، آیت الله مکارم شیرازی.

### ۱. مفهوم محدودیت فقهی

«محدودیت» مصدر جعلی بوده و در لغت محدود بودن و دارای حد بودن است.

(دهخدا، ۱۳۲۴: ۲۳۰)

در اصطلاح مقصود از «محدودیت فقهی» تنظیم آزادی های انسان، اعم از آزادی های فردی و اجتماعی در چارچوب معین شرعی است. در دین مقدس اسلام برای انسانی که صاحب اختیار و اراده است، تکلیف و مسئولیت در محدوده ی آزادی او وضع شده است و

انسان علی‌رغم تکلیف، در رفتار و عمل آزادی دارد؛ اما آزادی او بی‌حدّ و مرز نیست که هرچه را خواست تصرف کند و هیچ‌گونه حد و مرز و محدودیت در رفتار و گفتار و کردار خود نداشته باشد، بلکه از لازمه‌ی تدبّین و ایمان او ملتزم شدن به محدودیت‌های دینی است که زمینه‌ی خیلی از کمال‌های انسانی را برای او فراهم می‌کنند. در واقع در شریعت اسلام، انسان آزاد، مکلف است و بر مبنای آزادی او یک سلسله تکالیف و وظایف فقهی مدّ نظر گرفته شده است.

## ۲. اقسام محدودیت فقهی

محدودیت فقهی شاخه‌های مختلفی دارد که در یک دسته‌بندی کلی می‌توان آن را به سه دسته‌ی «عبادی»، «معاملات» و «فقه سیاسی» تقسیم کرد و در تقسیم دیگر به حوزه‌ی فردی و اجتماعی تقسیم می‌گردد که در این نوشته به زاویه‌ی تجاری و پیامدهای اجتماعی و سیاسی جامعه‌ی آزاد با معیار فقهی پرداخته خواهد شد.

«محدودیت فقهی» عبارت است از حد و مرزهایی که فقه بیان‌گر آن است و مرزها و حدود الهی به حساب می‌آیند که تعدّی از آن‌ها سراز ظلم در آورده و در نهایت موجب خلود در آتش می‌گردد. در سوره‌ی طلاق آیه‌ی ۱ خداوند فرموده است: «هرکسی از حدود الهی تعدّی کند به خودش ظلم کرده است» و در سوره‌ی نساء آیه‌ی ۱۴ فرموده است: «کسی که معصیت خداوند و رسولش را بکند و از حدود الهی تجاوز کند، در آتش داخل و مخلّد در آن است».

## الف. محدودیت اقتصادی

نیازمندی‌های انسان به جهان بیرون از وجودش متفاوت‌تر از سایر حیوانات است و پاره‌ای از نیازهایش به صورت طبیعی تامین می‌شود و نیازی به محدودیت‌های خاص قراردادی ندارد، مانند: تنفس و استفاده از اکسیژن؛ اما تعداد بیشتری از نیازهای مادی انسان بدون یک برنامه‌ریزی دقیق به آسانی تامین نمی‌گردد؛ لذا موضوع «اقتصاد اسلامی» در این میان نقش برجسته‌ای برای رفع نیازهای اولیه‌ی زندگی‌اش دارد. در اسلام اگر به اقتصاد و ثروت با دید هدف نگاه شود، عاقبت شوم و نتیجه‌ی فتنه‌انگیز به دنبال دارد، ولی نگاهی ابزاری نه تنها عاقبت بد نداشته، بلکه مایه‌ی تحرّک و بالندگی انسان در مسیر تکامل او می‌گردد. اقتصاد اسلامی در چارچوکات مشخص به صورت عادلانه و معقول رقم

خورده است و مانند سایر سیستم‌های اقتصادی دنیا، ظالمانه نیست که هشتاد درصد سرمایه در اختیار بیست درصد مردم قرار دارد و حد و مرزهای لازم را به هدف تامین عدالت اقتصادی و اجتماعی دارا نیست. نظام اقتصادی اسلام در چارچوب مشخص، حد و مرزهای معقول و منطقی در به دست آوردن ثروت، رشد ثروت و مصرف آن در نظر گرفته است تا جلوی هرگونه تعدی و بی‌عدالتی گرفته شود و جامعه از طبقاتی شدن به اعتدال سوق داده شود.

### ۳. محدودیت‌های فقهی اقتصادی از دیدگاه آیت‌الله محسنی

نظام اقتصادی سرمایه‌داری غرب و سیستم اقتصادی کمونیستی هر دو از مسیر تعادل خارج شده‌اند و به افراط و تفریط دچار شده گردیده‌اند. نظام سرمایه‌داری، بیشتر بر مبنای مالکیت خصوصی تکیه کرده است و به مالکیت عمومی جز در موارد خاص، توجه نکرده است. نظام اقتصادی کمونیستی بر مبنای مالکیت اشتراکی تمرکز داشته و مالکیت خصوصی را ملغی می‌داند و از حد اعتدال خارج شده و راه تفریط را دنبال کرده است. تنها نظام اقتصادی اسلام راه اعتدال را در پیش گرفته و از افراط و تفریط محفوظ مانده است. در فقه اسلامی برای نظام اقتصادی یک سلسله حدود و مرزهای قانونی وضع گردیده و از این رو باعث اعتدال و پویایی نظام اقتصادی اسلام شده است و روشن است که اقتصاد سالم، جامعه‌ی سالم را در پی دارد.

#### ۳، ۱. حدود مالکیت در اسلام

در دین مقدس اسلام به خاطر تامین عدالت فردی و اجتماعی، هم مالکیت خصوصی و هم مالکیت عمومی در چارچوکات قانونی به رسمیت شناخته شده است. مالکیت خصوصی به احترام کرامت انسانی و آزادی‌های انسان زحمت‌کش و جبران نیروی ازدست رفته‌ی کارگر به رسمیت شناخته شده است تا کارگری که ساعت‌ها و روزها زحمت می‌کشد، مالک دست‌مزد خود باشد و عدالت از این طریق تامین گردد. از سوی دیگر وضعیت فقرای جامعه مدنظر گرفته شده است و اسلام به خاطر تامین نیازهای اولیه‌ی آن‌ها مالکیت عمومی را امضا کرده است تا از این طریق به نیازمندی‌های اولیه‌ی فقرا و طبقه‌ی پایین جامعه رسیدگی صورت گیرد و دست محرومین در حد دل‌جویی گرفته شود. نظام اقتصادی اسلام که بر مبنای مالکیت خصوصی و عمومی پی‌ریزی گردیده



است، یک سلسله حدودی را در تمام مراحل سه گانه‌ی (تملیک، تصرف و مصرف) معین کرده است تا از هرگونه آزادی‌های نامعقول و احمقانه جلوگیری گردد و اقتصاد و ثروت در مسیر هوس‌های شیطانی و بیهوده از بین نرود، بلکه در راه رشد انسان و مسایل مهم و ضروری عموم مردم مورد استفاده قرار گیرد.

### ۲، ۳. محدودیت‌های کسب ثروت و تصرف

در اسلام خرید و فروش برخی از چیزها و معاملات اقتصادی پاره‌ای از امور ممنوع است و حدود معین شرعی به عنوان خط قرمز تعیین شده است تا قلمروی درآمدهای اقتصادی و کسب ثروت را برای ثروت‌مندان و کاسبان مشخص کنند.

در بازار تجارت خرید و فروش چیزهایی که نجس‌العین است و کدام منفعت عقلایی نداشته باشد، مانند: بول و غایط و میتة و شراب ممنوع اعلام شده است؛ موارد نام‌برده قابلیت تملک را ندارد، البته استثناهایی هم دارد، مانند: خرید خونی که در جهت بهبود مریضان مورد استفاده می‌گیرد و امری جایز است.

خرید و فروش ابزار قمار و آلات لهو که در مسیر استفاده‌ی حرام قرار گیرد، حرام است. خرید و فروش ظروفی که از طلا و نقره باشد و برای زینت یا ذخیره‌سازی به دست آورد، حرام است و شاید علتش این باشد که طلا و نقره باید در بازار تجارت، وسیله برای تحرک ماشین اقتصادی و پویایی نظام ثروت مورد استفاده قرار گیرند، نه برای ذخیره‌سازی و یا برای استفاده‌های تجملی.

أجرت‌گرفتن از ظالم در مقابل همکاری با ظالم و تقویت ظالم نیز حرام است و همچنین درآمدهایی که از راه قماربازی، مشروب‌فروشی، رشوه، اختلاس، سرقت، کلاه‌برداری، جادوگری، غش در معاملات، فروش اسلحه به کفار، خرید و فروش کتاب ضاله و گمراه‌کننده و خرید و فروش کتاب‌هایی که برای فاسد کردن اخلاق و اعتقاد مردم مضراًست یا منافات با عقّت عمومی مردم دارد، حرام است. هم‌چنین اسراف‌کاری نیز حرام شمرده شده است. (محسنی، ۱۳۵۵: ۱، ۵۷)

### ۳، ۳. نقش محدودیت‌های فقهی در تأمین عدالت اجتماعی

محدودیت‌های دینی در تأمین عدالت اجتماعی و از بین بردن شکاف‌های طبقاتی نقش بنیادین و چشم‌گیر داشته که برای هر انسان منصف، انگیزه‌ی پذیرش نظام

اقتصادی اسلام و تطبیق آن در زندگی اش روشن است؛ اما در نظام سرمایه داری که تن به ارزش های دینی و محدودیت های شرعی نمی دهد، افراط و تفریط همیشه حاکم بوده و افراد ضعیف جامعه، قربانی و پایمال می گردند. از این رو در کشورهای سرمایه داری غربی یک عده میلیون ها دالر در خانه و بانک و بازار تجارت دارند و عده ی دیگر از گرسنگی و فقر، مرگ را در چند قدمی خود لمس نموده و در سخت ترین وضعیت زندگی، دست و پنجه نرم می کنند. امروزه استعمار و استثمار عمومی که در آمریکا و آفریقا و سایر کشورها صورت گرفته است و دخالت آشکار در نظام داخلی کشورهای کوچک صورت می گیرد، بدون کدام تردید از طرف صاحبان شرکت های جهان خوار فرامیلتی است که نزدیک است، اقتصاد جهان را به انحصار خود در بیاورند. در اثر آزادی سرمایه داری و پشت پا زدن به محدودیت های معقول، جهان خواران و غول پیکران اقتصاد، جنگ های بین المللی و کشتارهای دسته جمعی بشر را راه اندازی کردند و بزرگ ترین جنایت های بین المللی را برای رسیدن به منافع مادی خود مرتکب شدند. (محسنی، ۱۳۷۲: ۷۵)

#### ۴. محدودیت های فقهی اقتصادی از دیدگاه مکارم شیرازی

اقتصاد غرب و نظام سرمایه داری با تلاش های پی گیرانه ی خود به مخالفت با حضور خداوند در عرصه ی اجتماع از جمله اقتصاد همت گمارد و اخلاق و معنویت و محدودیت های فقهی را از عرصه ی اقتصاد بیرون رانده و به دور از ارزش های معنوی، ماشین اقتصادی را به سرعت به گردش در آوردند. اکنون این سوال مطرح است که اقتصاد به دور از محدودیت های فقهی و اخلاقی به کدام سرانجام و نتیجه منجر می شود و عاقبت آن چه خواهد بود؟

#### ۱، ۴. پیامدهای ناگوار نظام سرمایه داری غرب

نظام سرمایه داری غرب از روزی که خداوند و معنویت را از صحنه ی اجتماع و اقتصاد کنار زد و بر مبنای اومانیسم و انسان محوری روی کار آمدند، نتایج بسیار وحشتناک و فساد انگیز به بار آوردند. پیامدهای خطرناک این امر، مصرف گرایی، لذت طلبی، سودجویی، افزایش ثروت از راه های غیر اخلاقی و شیوع انواع و اقسام بیماری ها و تضعیف نظام خانواده و مانند این موارد بودند. در چنین جامعه ای که پشت به محدودیت های فقهی و اخلاقی کردند در حقیقت بردگی به شکل تازه ای دامن انسان ها را گرفت و مردم را

برده‌ی پول و برده‌ی شهوت و هوس‌ها کرد.

از روشن‌ترین پیامدهای نظام سرمایه‌داری غرب شکاف طبقاتی است. در این نظام اقتصادمحور که بر مبنای بازار آزاد پایه‌ریزی شده است و محدودیت‌های دینی را کنار زده است، اولین اثرش، انباشت ثروت در دست عده‌ای خاص و کشوری خاص و فقر و گرسنگی شدید نسبت به فقیرای ستم‌دیده‌ی جامعه خواهد بود. چنانچه طبق گزارش توسعه‌ی بانک جهانی در سال ۱۹۹۲ این گونه نشان می‌دهد که: «هنوز بیش از یک میلیارد نفر در حدود یک پنجم جمعیت جهان روزانه تنها با یک دلار زندگی می‌کند». دکتر محمد یونس می‌گوید: «در حال حاضر ۹۴ درصد درآمد جهان در اختیار ۴۰ درصد مردم جهان قرار دارند در حالی که ۶۰ درصد مردم جهان با ۶ درصد درآمد جهانی زندگی می‌کنند». هم‌چنین بر اساس گزارش‌های دیگر آمده است: «دلیل بروز شورش‌های بزرگ در جهان، افزایش قیمت غذا بوده است». (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۱۲)

#### ۲، ۴. نقش محدودیت‌های فقهی اقتصادی در کاهش جرم

باتوجه به پیامدهای ناگوار و منفی نظام سرمایه‌داری غرب، نقش محدودیت‌های دینی در نظام اقتصادی اسلام شایسته‌ی تقدیر و درخور توجه است، زیرا حد و مرزهای دینی، ریشه در مصالح و مفاسد واقعی دارند و بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی، حدود مالکیت اشخاص، دایره‌ی تصرف مالکانه و راه‌های درآمد اقتصادی مردم را تنظیم می‌کنند تا حقوق فردی و اجتماعی به شکل عادلانه تامین شود و کوچک‌ترین ظلم در حق فرد و جامعه وارد نگردد. در فقه اسلامی بسیاری از چیزهایی که با سلامتی اشخاص، منافع دارند تحریم گردیده‌اند؛ به طور مثال: استفاده از مواد مخدر و مسکرات حرام است و ضرر آن را در جامعه‌ی امروزی با یک چشم‌انداز کلی می‌بینیم که چگونه و تاچه اندازه اثر تخریبی به دنبال داشته و تا چه سرحد نیروی فعال انسانی را به یک نیروی بی‌کاره و هرزه تبدیل می‌کنند! مواد مخدر و مسکرات برای یک عده‌ی خاص بزرگ‌ترین منبع درآمد اقتصادی بوده و به اندازه‌ی قابل ملاحظه‌ای سود میلیون‌ها دالری را به خود اختصاص می‌دهند و به حدی بازار تجارت آن داغ است که برخی کشورهای ابرقدرت و توسعه‌یافته، حساب‌های بانکی بین‌المللی برای خود ساخته و بزرگ‌ترین استفاده‌ی اقتصادی را می‌برند. اما سوال این است که کسب این‌گونه درآمدهای کلان و میلیارد دالری به چه بها و

قیمتی به جیب جهان‌خواران و شرکت‌های فراملی سرازیر می‌گردد و آیا پس‌لرزه‌ها و مفسد بین‌المللی را به دنبال ندارد؟

برای پاسخ پرسش فوق، کافی است که یک نگاه به حال معتادان کشورهای دنیا و ترویزم بین‌المللی انداخته شود که تا چه حد استفاده از مواد مخدر و قاچاق آن برای کشورهای بدبخت و فقیری هم چون افغانستان و پاره‌ای از کشورهای استعمارشده و ناامن منطقه و جهان، فساد و هرزگی در پی داشته و بزرگ‌ترین نیروی انسانی این جوامع را به نیروی سربار جامعه تبدیل کرده است. این نیروی از دست‌رفته و هرزه نه تنها برای ملت و مردم خود مفید نیست، بلکه فضای شهر و گوشه‌ها را به گند کشانیده و آلودگی آن‌ها سبب بسیاری از امراض و بیماری‌های خطرناک ساری می‌شوند و بخش اعظم اقتصاد خانواده‌ها و دولت را به شکست مواجه ساخته و به دنبال آن نظام خانواده‌ها از هم پاشیده و زنان و اطفال‌شان بی‌سرپرست در کوچه‌های بی‌کسی متحیر و سرگردان باقی مانده است.

در نظام اقتصادی اسلام به گونه‌ای معقول، میزان مصرف و اولویت‌های مصرف‌مربندی شده است و بیش از حد معقول برای هیچ‌کس اجازه‌ی مصرف داده نشده است، تازه اسراف و تبذیر در شریعت حرام گردیده است تا از این طریق، جلوی هرگونه تجمل‌گرایی و هوس‌رانی گرفته شود و ثروت ملی و شخصی در راه تکامل و بالندگی اجتماع مورد استفاده قرار گیرد.

با توجه به آثار و پیامدهای منفی و زیان‌بار اسراف و تبذیر به خوبی دانسته می‌شود که اسلام تا چه اندازه راه معقول و معتدل را برای رشد اقتصادی و اجتماعی طرح‌ریزی کرده است.

#### ۴، ۳. آثار منفی اسراف و ول‌خرجی

در جامعه‌ی آزاد و به دور از مرزهای دینی، تجمل‌گرایی و ول‌خرجی‌ها در حد بالا پدید می‌آید. یکی از پیامدهای منفی اسراف در کشورهای وابسته، پُرکردن کیسه‌ی دشمن بوده که باعث تضعیف مسلمانان و تقویت دشمن می‌گردد. در بازاری آزاد هم چون بازار افغانستان به هراندازه اسراف صورت گیرد، بازار تجارت کشورهای ابرقدرت و استعمارگر بیشتر گرم و سود زیادتری به جیب آن‌ها سرازیر می‌شود، چون در بازار افغانستان و نظایر آن

از کالاهای ضروری گرفته تا بالاترین اقلام تجملی، از چین و جاپان و کشورهای خارجی اجناس سرازیر می‌گردد، بنابراین اگر کشورهای اسلامی در میزان مصرف خود محدودیت داشته باشند به همان میزان استقلال اقتصادی داشته و از چنگال غول پیکران اقتصادی نجات خواهند یافت. اگر کشورهای اسلامی تصمیم بگیرند که به تولیدات داخلی بسنده کرده و جنس‌های خارجی به ویژه کشورهای استعمارگر را تحریم کنند، کمر دشمنان را می‌شکنند و با این گونه محدودیت‌ها زمینه‌ی بسیاری از بالندگی‌های اقتصادی را فراهم خواهند کرد. چنانچه گاندی همین کار را کرد و گفت: «دیگر جنس غیر هندی مصرف نکنید». (قرائتی، ۱۳۹۰: ۷۷) اگر تمام کشورهای اسلامی چنین کار را انجام دهند به یقین به رشد و بالندگی و استقلال اقتصادی دست می‌یابند.

### ب. محدودیت فقهی اجتماعی

فقه اسلامی همان طور که در حوزه‌ی فردی دارای برنامه بوده و برای تنظیم آزادی‌های انسان حد و مرزهای مشخص دارد، در حوزه‌ی اجتماعی نیز برنامه‌ها و محدودیت‌های خاصی برای تنظیم روابط اجتماعی در دست دارد.

### ۵. محدودیت فقهی اجتماعی از دیدگاه آیت‌الله محسنی

از دیدگاه آیت‌الله محسنی، محدودیت‌های دینی برای داشتن یک جامعه‌ی سالم و به دور از هرنوع آلودگی و از هم پاشیدگی از ضروریات و مسلمات دینی بوده و بدون محدودیت دینی پیامدهای منفی مترتب جامعه خواهد شد.

### ۱، ۵. تنظیم روابط اجتماعی

در جامعه‌ی بشری برای تنظیم روابط اجتماعی و حفظ پیوندها، یک سلسله حدود و مقررات قرار داده شده است تا جامعه‌ی انسانی از اقتدار و نیرومندی بیشتر برخوردار باشد. هر چیزی که پیامد منفی و اثر تخریب‌کننده‌ای داشته و موجب تزلزل و از هم پاشیدگی روابط اجتماعی شود، به عنوان خط قرمز و نقطه‌ی ممنوعه مورد توجه قرار گرفته است که به پاره‌ای از آن موارد ممنوعه اشاره می‌گردد:

- صدازدن مردم را با لقب‌های بد و نام‌های زشت جدا مذموم شمرده شده است و برای هیچ‌کس چنین حقی وجود ندارد؛

- فاش ساختن بدی‌های مردم در غیاب و پشت سرشان؛

- توهین کردن کسی اعم از زن و مرد، پیرو جوان و فقیر و غنی...؛
- بهتان و افترا بستن به کسی؛
- سعدت دینی و دنیایی در پایبندی به امور زیر است:
- به جان و مال و آبرو و ناموس مردم احترام بگذارند و به حق هیچ کس تعدی صورت نگیرد؛
- به گمان بد در حق کسی قضاوت نداشته و از داشتن دید و نگاه منفی به دیگران خودداری نماید؛

- به هوس های نفسانی و شیطانی خود تسلیم نشوند؛
- برای مردگان طلب مغفرت کند. (محسنی، ۱۳۹۲: ۱۱۲)

### ۲، ۵. پیامدهای منفی جامعه‌ی آزاد

در جامعه‌ی آزاد و به دور از قانون نه تنها که مشکلات حل نمی‌گردد، بلکه به مشکل افزوده خواهد شد و در دسرهای بزرگ تر و آثار مخرب تر به دنبال می‌آیند. در جامعه‌ی فرا قانونی بیشترین ضربه به فطرت انسانی وارد می‌گردد و جنبه‌ی حیوانی به درندگی و توحش خود آزادانه ادامه خواهند داد.

### ۱، ۲، ۵. جنایت‌های مالی و جانی

انسان بدون زندگی اجتماعی به تنهایی توان تامین نیازمندی‌های زندگی خود را نداشته و ضروریات زندگی انسان را وادار به تشکیل اجتماع کرده و از این طریق، امکان حل مشکلات و دست یافتن به رفاه و آسایش برای انسان میسر می‌گردد. از سوی دیگر اجتماع آزاد و بدون محدودیت معقول، ممکن است پیامدهای ناگوار را در پی داشته باشد؛ بنابراین مطلق جمع شدن انسان‌ها در کنار هم موجب تکامل اجتماعی و زمینه‌ساز رفاه و آسایش اجتماعی نخواهد شد، بلکه در گروهی محدودیت‌های معقول فقهی، تکامل و بالندگی در عرصه‌های مختلف نصیب انسان می‌شود. به عنوان نمونه می‌توان گفت: جامعه‌ی آزاد و متشکل از جمع شدن چند فرد در کنار هم ممکن است پیامدهای ناگوار ذیل را به دنبال داشته باشد: از جمله تجاوز به ناموس، خیانت در اموال دیگران، اتلاف نفس، ظلم به جسم و جان و تعدی به آبروی انسان‌ها و هم‌سوی نداشتن افراد به هم‌دیگر که امور نام برده از مظاهر اجتماع آزاد و فارغ از قانون خواهد بود. بنابراین بالندگی یک اجتماع

در محدودیت‌های قانونی و فقهی یک جامعه است. جامعه‌ی آزاد و فارغ از قانون و دستورات فقهی بیشتر به طرف هرزگی و بی‌عدالتی می‌رود و سرانجام آن، فروپاشی خواهد بود. در جامعه‌ی آزاد، آبرو و جان و مال امنیت نداشته و در معرض زوال و نابودی قرار دارند و هر لحظه احتمال حمله و تعدی از سوی متجاوزان بی‌حد و مرز می‌رود. با وجود چنین فضای ناآرام، زمینه‌ی رشد و بالندگی اجتماعی گرفته خواهد شد، چون آن زمان هیچ فرد به فرد دیگر اعتماد نمی‌کند و با نبود اعتماد، همه در عالم بی‌باوری و تزلزل به سر برده و کارهای موثر و نتیجه‌بخش تحقق نخواهند یافت.

### ۲،۲،۵. خدشه دار شدن موقعیت اجتماعی

در دین اسلام، انسان از جایگاه بلند برخوردار بوده و به اندازه‌ی قابل ملاحظه دارای احترام و کرامت است. هیچ کس حق تعرض به کرامت انسانی و حقوق طبیعی او را نداشته و اموری که لطمه به کرامت انسانی انسان بزند یا جلوی کمالاتش را بگیرد، ممنوع قرار داده شده و به عنوان خط قرمز است. در روابط اجتماعی، احترام به انسان یک اصل است و چیزهایی که منافی با این اصل باشد، مردود و ممنوع است. به طور نمونه: صدا زدن با لقب‌های زشت و توهین‌آمیز به هیچ وجه روا نیست، چون نام‌های زشت و لقب‌های توهین‌آمیز به شخصیت و موقعیت اجتماعی او لطمه وارد می‌کند و پس از آن، جایگاه ارزشمند و قابل توجه خود را از دست داده و به عنوان فرد تاثیرگذار در جامعه مورد استقبال قرار نمی‌گیرد.

در برخوردهای اجتماعی لازم است که بر اساس تعهدها و قراردادی که دارد رفتار کنند و به آن پایبند باشد و گرنه به زودترین وقت پیوند اجتماعی از هم گسسته و هیچ کس به کسی دیگر اعتماد نخواهد کرد؛ در این صورت به مصلحت کلان اجتماعی دست پیدا نکرده و از بسیاری پیشرفت‌ها محروم می‌ماند. محدودیت‌هایی که در شریعت وضع شده است، ریشه در مصالح و مفاسد واقعی دارد و برای دست یافتن به مصالح اجتماعی و دور ماندن از مفاسد، لازم است به مقررات و حدود الهی پایبند باشیم؛ لذا هیچ فردی در جامعه حق ندارد، فراتر از آن گام بردارد و به دل خواه خود عمل کند، چون ممکن است برخلاف مصالح عمل کرده باشد و یا قدم به مفاسد گذاشته باشد.

### ۵، ۲، ۳. عقب‌گردها و سقوط نظام

یکی از آفات اجتماعی جامعه‌ی آزاد، عقب‌گردها و عقب‌نشینی از ارزش‌های دینی است؛ چنانچه در زمان حضرت پیامبر ﷺ و در جنگ احد، وقتی صدا بلند شد که حضرت پیامبر ﷺ شهید شد؛ یک عده فرار کردند و عده‌ای روحیه‌ی خود را از دست دادند. آیه نازل شد که «أفان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم». باید مسلمان به گونه‌ای تشکیلات‌شان طرح‌ریزی شده باشد که با رفتن بهترین رهبرش، نظام سیاسی و اجتماعی گسسته نشود و دارای اصول ثابت و مقررات منظم باشد تا هیچ‌گاه به بن بست برخورد نکند.

در عصر کنونی فلسفه‌ی بسیاری از قیود و محدودیت‌های فقهی به خوبی دانسته می‌شود و اهمیت آن برای حفظ جامعه‌ی انسانی آشکار می‌گردد؛ به طور مثال در دین مقدس اسلام، لذت جویی به شکل مطلق و بدون مرز امر ناپسند بوده و کسانی که دنبال چنین لذتی باشند، از دایره‌ی انسانیت خارج و در دنیای حیوانات داخل می‌گردند. در جامعه‌ی فعلی بسیار به صورت مشهود دیده می‌شود که فلم‌های سکسی چگونه اخلاق جوانان را به فساد و تباهی کشانده و سرانجام و نتیجه‌ی نهایی آن به دزدی، خیانت، رشوه، اختلاس، تجاوز به عنف و آدم‌کشی منجر می‌شود و جامعه را تا سرحد حیوانیت تنزل داده و باعث سقوط نظام انسانی می‌گردد.

در جامعه‌ی دینی به برکت محدودیت فقهی، جلوی بسیاری از تعدی‌ها و تجاوزها گرفته می‌شود و وجدان بیدار دین‌داران به عنوان بزرگ‌ترین عامل بازدارنده نمی‌گذارد که افراد جامعه دست به خیانت و تجاوز بزنند و از این طریق نیروی انسانی در مسیر درست سوق داده شده و زمینه‌ی تکامل در عرصه‌ی اقتصاد و صنعت و سایر امور مورد نیاز فراهم می‌گردد. (محسنی، ۱۳۵۱: ۱۶۷)

### ۶. محدودیت اجتماعی از دیدگاه آیت الله مکارم شیرازی

در فقه اسلامی محدودیت‌ها در دو حوزه‌ی فردی و اجتماعی در منابع دینی وضع شده است که به طور گذرا به آن‌ها اشاره می‌گردد: در حوزه‌ی فردی، ابواب و مسایلی چون نماز، روزه، اعتکاف، نجاست، طهارت، اطعمه و اشربه مشاهده می‌شود و در حوزه‌ی اجتماع مسایلی مربوط به روابط اجتماعی انسان و وظایف او در برابر دیگران تحت عناوین



معاملات و احوال شخصیه (نکاح و طلاق و غیره) مجازات جزایی و کیفری هم چون قصاص و دیات و قضاوت به چشم می‌خورد.

### ۶، ۱. آلودگی در جامعه‌ی آزاد و محیط‌رها

فرزندان تا وقتی که در محیط خانواده و فراتر از آن در محیط مدرسه و مکتب قرار دارند با امکانات کمتر و در محیط محدود و بسته خواهند بود، اما وقتی در جامعه قدم گذاشتند ممکن است با انواع و اقسام امکانات و لوازم تعلیمی و تربیتی رو به رو شوند. این‌گونه امکانات و ابزار گسترده دو جنبه دارد: ممکن است در جهت رشد فرزندان کمک کند و یا در جهت سقوط آن‌ها نقش ایفا نماید. فرزندان در صحنه‌های آلوده‌ی کوچه و خیابان، ارتباط با صفحات فساد انگیز روزنامه، مجله، صفحه‌ی مجازی فیسبوک و انترنت، مطالعه کتاب‌های عشقی و شهوت برانگیز و ارتباط با افراد هرزه و بی‌بندوبار سرو کار پیدا می‌کنند. بدون شک همه‌ی امور فوق در جهت سقوط فرزندان نقش منفی داشته و پیامدهای ناگواری را خواهد داشت؛ لذا به هدف جلوگیری از فساد اجتماعی و حفظ فرزندان از آلودگی و هرزگی‌ها، نقش محدودیت‌های فقهی و درون دینی به صورت واضح و ملموس قابل حس بوده و در جهت رشد و بالندگی انسان‌ها اثر سازنده‌ای به جا می‌گذارد. در جامعه‌ی آزاد، زمینه‌ی رشد علمی و عقلی برای فرزندان ما کمتر میسر است، چون فرصت‌های زمانی خود را با رقص و موسیقی، مطالعه‌ی رمان‌های عشقی و مصروفیت با انترنت و تلویزیون و سایر صحنه‌های خطرناک که اغلب آن‌ها با انگیزه‌های اقتصادی و تجاری راه اندازی شده‌اند سپری می‌کنند. فرزندان ما زمانی روی سعادت و خوشبختی دنیا و آخرت را خواهند دید و به رشد علمی و عقلی دست می‌یابند که هر سه محیط خانواده، محیط تعلیمی و محیط اجتماع سالم باشد و این سه محیط نیز زمانی سالم خواهد بود که محدودیت‌های فقهی و درون دینی به صورت کامل رعایت گردد. (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۱۵-۱۸)

### ۷. مقایسه‌ی میان دو دیدگاه

با توجه به تحقیق صورت گرفته طبق مبنای دو اندیشمند توانا، پژوهش‌گر به این نتیجه می‌رسد که نقش محدودیت‌های فقهی در کاهش جرم، تنظیم روابط اجتماعی و تأمین عدالت اجتماعی به عنوان نقطه‌ی مشترک در آثار این دو اندیشمند بزرگ دیده می‌شود.

بدون در نظر داشت محدودیت‌های فقهی، حوزه‌ی نظام اقتصادی جهان سراز دو نظام دیگر در آورده و به نظام سرمایه‌داری غرب و یا نظام اقتصادی کمونستی منجر خواهد شد، نظام‌هایی که از مسیر اعتدال خارج شده و راه افراط و تفریط را در پیش گرفته‌اند.

هم‌چنین در حوزه‌ی اجتماع نیز تاکید هر دو اندیشمند بر این است که تکامل اجتماعی و تربیت افراد جامعه بدون محدودیت‌های دینی ممکن نیست و آزادی‌های سرسام‌آور امروزی، جامعه‌ی بشریت را به گند کشانیده و پیامدهای ناگوار و شکننده‌ای به جا گذاشته است. تنها مکتبی که راه معقول و محدودیت‌های منطقی برای تنظیم روابط اجتماعی دارند مکتب اسلام و فقه پویا و جامع اسلامی است.

تفاوتی که میان دیدگاه آیت‌الله محسنی و آیت‌الله مکارم شیرازی دیده می‌شود این است که آیت‌الله مکارم شیرازی بیشتر نقطه ضعف‌های نظام سرمایه‌داری غرب را با معیارهای فقهی مورد انتقاد قرار داده و هم‌چنین از نقطه نظر اندیشمندان اقتصادی، نقطه‌های ضعف نظام سرمایه‌داری را مورد تحقیق قرار داده است و بیشتر به پیامدهای منفی آزادی‌های غربی ضمن تبیین اهداف سیاسی آن پرداخته است و تمام تلاش این اندیشمند بر این بوده است که کاستی‌های نظام فاسد و ازهم گسسته غرب را با رویکرد فقهی، به نمایش بگذارند و از سوی دیگر نظام عادلانه دینی را بعنوان راه حل نهایی در تمام عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌داند.

اما دیدگاه آیت‌الله محسنی بیشتر به تبیین احکام فقهی مسایلی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بوده و با توجه منابع دینی و ادله فقهی، تمرکز زیادتر روی بیان حلیت و حرمت امور بوده است بطور نمونه ایشان در نظام اقتصادی اسلام، حدود مالکیت، تصرف و افزایش ثروت را در چارچوب معیار فقهی بیان کرده است و چیزهای که منافی اصول اقتصاد اسلامی باشد حلیت و حرمتش را بیان کرده است و هم‌چنین در حوزه اجتماع نیز بیشترین تمرکزش روی تبیین حلیت و حرمت مسایلی اجتماعی بوده است اما به پیامدهای منفی آزادی‌های غربی و نظام اقتصادی کاپیتالیسم با رویکرد تطبیقی کمتر پرداخته است. تلاش نویسنده بر این بوده است که بین دو دیدگاه تلفیق صورت بگیرد تا هم به جنبه‌های فقهی آن پرداخته شود و هم جنبه‌های اجتماعی و سیاسی آن مورد بررسی قرار گیرند.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

رشد و بالندگی هر جامعه در گروی محدودیت‌های معقول و منطقی است. به هر اندازه محدودیت‌ها معقول‌تر و کامل‌تر باشد به همان میزان، خسارت کم‌تر و تکامل و رشد بیشتر دیده می‌شود و در جامعه‌ی دینی رشد و بالندگی بیشتر دیده می‌شود؛ چون تمام محدودیت‌هایش چه در حوزه‌ی فردی یا حوزه‌ی اجتماعی، ریشه در شریعت اسلام و محدودیت فقهی داشته و نظام اقتصادی و اجتماعی‌شان بر مبنای اراده‌ی الهی تنظیم شده است و از هر نوع نقص و خطا در امان است.

نظام اقتصادی و اجتماعی در اسلام در چارچوب مشخص فقهی تنظیم شده است و انسان در عرصه‌ی کسب ثروت، رشد ثروت و مصرف آن در محدوده‌ی فقه، آزادی دارد و فراتر از آن حق تحرک و تصرف را ندارد. در نظام اقتصادی اسلام، اصولی در نظر گرفته شده است که تامین‌کننده‌ی عدالت اجتماعی باشد و از عمیق شدن شکاف طبقاتی جامعه جلوگیری کنند، اما نظام سرمایه‌داری غرب بر مبنای آزادی بی‌حدش، پیامدهای ناگوار اجتماعی را به بار آورده و باعث افزایش فقر عمومی و عمیق شدن شکاف طبقاتی جامعه و زمینه‌ی بروز شورش‌های جهانی شده است.

محدودیت‌های فقهی در کاهش جرم و جلوگیری از جرایم علیه اموال نقش مهم و اساسی دارند. جامعه‌ی بدون محدودیت فقهی، دچار تعارض درونی و بروز انواع فساد مالی و جانی خواهد بود. محدودیت‌های فقهی در تنظیم روابط اجتماعی و حفظ موقعیت افراد جامعه و جلوگیری از سقوط نظام سیاسی و اجتماعی نقش فزاینده داشته و در یک کلام، امنیت مالی، جانی و آبرو در گروی محدودیت‌های فقهی و آموزه‌های درون دینی است.

## فهرست منابع

۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۴)، لغت نامه، تهران: انتشارات موسسه دهخدا.
۲. قرائتی، محسن (۱۳۹۰)، موضوع سخنرانی خطر اسراف، کلیپ و ویدئوی کوتاه و بلند از مجموعه درس هایی از قرآن.
۳. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (بی تا)، دین و اقتصاد، بی جا: بی نا.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۱)، اقتصاد معتدل، کابل: بی نا.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، قوانین زندگی انسان در قرآن، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲)، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، بی جا: بی نا.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۱)، فواید دین در زندگانی، کابل، بی نا.
۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۹)، دایره المعارف فقه مقارن ج ۲، قم: انتشارات مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، خطوط اساسی اقتصاد اسلامی، قم: انتشارات مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، فعالیت های غیرمجاز اقتصادی، خبرگزاری جمهوری اسلامی، انتشار دهنده: رضا علی محمدی.

## حکم شرعی احتکار

### از دیدگاه آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه و بقیه ی فقهاء

حجت الاسلام محمدامین علی زاده

#### چکیده

در این پژوهش ابتداء مفاهیم اصلی همانند: «احتکار، حکره، بازار» تعریف و تفسیر گردیده است و بعد اقوال علماء پیرامون حکم شرعی عمل احتکار نقل و مورد بررسی قرار گرفته است و در نهایت قول به حرمت احتکار در صورتی که با احتکارِ محتکر، تحول منفی در بازار مسلمین رونما گردد، انتخاب گردیده است. در قدم بعدی پیرامون مواردی که احتکار در آن ها شرعا حرام است، تحقیق صورت گرفته است و در نهایت از بین اقوال علماء قول به تعمیم موارد احتکار به تمام ضروریات زندگی تأیید گردیده است. در گام بعدی درباره ی اجبار محتکر بحث شده است که اقوال علماء در این باره با هم هیچ تفاوتی ندارند و همه قایل به جواز اجبار محتکر از سوی حاکم شرعی هستند که با توجه به ادله، قول به جواز پذیرفته شده است. در نهایت امر درباره ی نظارت امام و حاکم روی قیمت گذاری کالاهای احتکار شده بحث صورت گرفته که در این زمینه اقوال علماء با هم اختلاف دارند و در این تحقیق قول به جواز نظارت در امر قیمت گذاری مورد قبول محقق قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: احتکار، حکم، محتکر، اجبار، قیمت گذاری، آیت الله محسنی.

#### مقدمه

درباره ی انسان گفته شده است که او مدنی بالطبع است، طبیعت او در اجتماع ریشه دارد و یا این که گفته شده است: ضرورت زندگانی ایجاب می کند که او در اجتماع زندگی نماید؛ از هر دو مقوله ی فوق به یک نتیجه می رسیم که اجتماع و مدنیت یکی از ضروریات

زندگی انسان‌ها می‌باشد.

علاوه بر این تئوری، واقعیت‌های عینی جامعه‌ی بشری هم بیان‌گر این حقیقت است؛ یعنی در خارج وقتی به نیازهای متفاوت بشر نگاه می‌کنیم، دیده می‌شود که هیچ انسانی پیدا نمی‌شود تا در تمام ابعاد زندگانی خودکفا باشد، بلکه اگر در یک قسمت خودکفا است در هزاران نوع از نیازمندی‌های خود، به دیگران احتیاج دارد. یعنی اگر بخواهد در مقابل نیازمندی‌های خود پاسخ مثبت بدهد، لازم است که در ابعاد مختلف زندگانی به انسان‌های دیگر مراجعه کند.

از طرف دیگر در مرور زمان و با سپری شدن نسل‌های قبلی، هرگاه نسل بشر وارد عصر و زمان جدید می‌شود، در واقع با دنیایی از نیازمندی‌ها رو به رو می‌گردد. به عبارت دیگر هر چه قدر در اثر رشد صنعت و تکنالوژی، زندگانی بشر از نگاه کیفی رشد می‌نماید، دامنه‌ی نیازمندی‌های بشر بیشتر می‌گردد. بنابراین اگر نسل دیروز برای پیش‌برد زندگانی فردی خود به صد قلم نیاز داشت، امروز شمار نیازمندی‌های بشر به دو برابر رسیده است و این روند و سیر صعودی هم چنان ادامه دارد.

در بین این نیازمندی‌ها، نیاز به مواد ارتزاقی در ردیف نخست قرار دارد. به دلیل این‌که نیاز به خوراک و مواد ارتزاقی وابستگی غیرگسستنی با حیات بشر دارد. مواد ارتزاقی در تمام فصول و همه‌ی عصرها مشتری دارد، غول‌های اقتصادی همیشه در صدد این بوده تا شریان مواد ارتزاقی را در انحصار خود داشته باشند.

با توجه به این‌که مواد اولیه همیشه در بازار عرضه می‌گردد و بازار جایی است که افراد بشر نیازمندی‌های خود را از آن به دست می‌آورند، لذا وضعیت بازار توسط قواعد طبیعی و موضوعه کنترل می‌گردد. یکی از قواعد حاکم در بازار این است که هرگاه میزان عرضه و تقاضا با هم برابر بود، در این صورت وضعیت اقتصادی اجتماع هم رو به رشد بوده و وضعیت جامعه هم قابل نگرانی نیست. اما هرگاه اختلال در میزان عرضه و تقاضا به صورت غیرمتوازن باشد، قطعاً یک قشری از جامعه دچار آسیب و زیان می‌گردد. اگر میزان عرضه بیشتر از میزان تقاضا باشد؛ صنف تولیدکنندگان آسیب می‌بینند و اگر میزان تقاضا بیشتر از میزان تولید باشد، مشترکین آسیب می‌بینند، روی همین اساس است که نظام‌های اقتصادی دنیا تلاش دارند تا این وضعیت را به خوبی کنترل نمایند.

اما بعد از آن که بازار در نظام اجتماعی بشر پیدا شد، حس سودجویی بشر هم در تکاپو افتاد تا این که وضعیت بازار را نیز در اختیار سودجویی قرار داده و از این ابزار مهم نیز در راه رسیدن به سود بیشتر استفاده نماید، در این راستا ابزار و وسایل زیادی را به کار گرفتند تا این که به کنترل شریان اقتصادی بازار، بازار را که بزرگ ترین منبع درآمد محسوب می شود در اختیار داشته باشند.

یکی از راه های کنترل بازار و به دست گرفتن شریان اقتصادی بازار، ذخیره نمودن اموال بود. در زمانی که یک کالا در بازار به وفور پیدا می شد، سرمایه داران سودجو به ذخیره نمودن این کالا مبادرت ورزیده و تمام کالای موجوده در بازار را به صورت شبکه ای خریداری نموده و تقاضای کاذب را در بازار به وجود می آوردند و با توجه به نیازمندی مفرط جامعه به آن کالا، هر چه دل شان می خواست نرخ آن کالا را بلند می بردند. در اثر این شیوه قسمت اعظمی از اقتصاد جامعه را به یغما می رفت؛ این عمل در عرف و فقه و اصطلاح بازار به نام «احتکار» یاد می شود.

احتکار از زمان قدیم بوده و شاید ریشه در تاریخ پیدایش بازار در جامعه ی بشری داشته باشد. در زمان تشریح قوانین اسلامی از سوی خداوند متعال نیز این پدیده ی شوم در بین جامعه ی بشری بوده است، لذا در منابع دسته اول اسلامی این پدیده ی شوم مذمت شده است.

مشهور علمای شیعه بر این باور هستند که به اساس روایتی منقوله از رسول معظم اسلام، مردم به مال خود مسلط هستند<sup>۱</sup> و می توانند هر نوع تصرف در مال خویش بنمایند و این جواز تصرف اعم است از این که مال شان را در بازار عرضه نمایند و یا این که از عرضه ی او به بازار امساک نمایند.

به هر حال این صلاحیت برای صاحب مال یا مستفاد از روایت است و یا این که مقتضای قاعده ی اولی باشد، اصل وجود این صلاحیت برای صاحب مال جای اشکال و بحث نیست و مقتضای قاعده ی اولی همین است که انسان ها بر مال خود مسلط هستند و می توانند بفروشند یا این که نفروشند.

طرح مسئله ی مقاله ی حاضر این است که آیا در شریعت اسلامی مواردی پیدا می شود

۱. وَقَالَ النَّبِيُّ (ص) إِنَّ النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ. «بحار الانوار، ۲، ۲۷۲».

تا امساک مال به صورت اعم و یا این که خصوص مواد خوراکی در بعض موارد به غرض بعضی از اهداف برای مکلف جایز نباشد؟ و یا این که قاعده ی اولیه به همان حالت خود باقی است؟

بناء بر توضیحی که گذشت، ممکن است این سوال پیدا بشود: برفرضی که در بعضی موارد قاعده ی اولیه تخصیص خورده باشد، آیا ذخیره کردن کالاها متصف به کدام حکمی از احکام شرعی می گردد؟ و سوال دیگر این که در صورت ذخیره کردن، کالا که متصف به یک حکمی از احکام شرعی به استثنای اباحه ی اولی است؛ آیا اتصاف این عمل به این حکم به صورت مطلق است و یا این که تنها در فرضی است که در بازار، کالا به اندازه ی کافی وجود نداشته باشد؟ سوال های اصلی مذکور، زمینه ساز دو پرسش فرعی نیز می گردد:

الف. قاعده ی اولیه، مخصوص تمام کالاهای مورد نیاز می شود و یا این که تنها مخصوص اقلام اولیه ی خوراکی است؟

ب. برفرض اثبات تخصیص توسط دلیل معتبر، اگر کسی باز هم به عموم قاعده ی سلطنت عمل نمود و کالاها را کماکان ذخیره کرد، آیا حاکم اسلامی می تواند که کالاهای ذخیره شده را به زور وارد بازار مسلمین نماید یا خیر؟

هدف کلی از تحقیق حاضر این است تا حکم شرعی ذخیره کردن کالا و یا این که همان احتکار با توجه به ادله ی شرعی و بیان فقهاء را به دست آورده و گستره ی این حکم شرعی را نیز ثابت نماید.

در تحقیق پیش رو قرار بر این است که بعد از دریافت معنای اصلی و اصطلاحی احتکار، اقوال فقهاء و در رأس آن نظر حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه را در این زمینه تبیین نموده و بعد از بیان حکم شرعی «احتکار» صلاحیت حاکم شرعی و یا حاکم مشروع را مورد بررسی قرار بدهد و در پایان هم اشاره خواهد داشت به اقلامی که مورد احتکار صورت می گیرد.

## ۱. مفاهیم

قبل از این که وارد اصل بحث شویم، لازم است بعضی از عناوینی که در این مقاله از آن ها یاد می شود را تعریف نموده و به معنای لغوی و اصطلاحی آن ها آشنا بشویم.



## ۱.۱.۱. احتکار

ابن اثیر در نهاییه می نویسد: در حدیثی آمده است: «من احتکر طعاما فهو کذا»؛ منظور کسی است که طعامی را بخرد و آن را نگه دارد تا در بازار کم شود و قیمت آن گران گردد و «حکر» و «حکرة» اسم مصدر از احتکار است. از همین مورد است حدیث «انه نهی عن الحکره»؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از احتکار نهی فرمودند و از همین مورد است حدیث عثمان که: «انه کان یشتري العیر حکرة»؛ یعنی او قافله را «یک جا» و یا به صورت «تخمین» می خرید. اصل «حکر» جمع و امساک است... و حکر به معنی آب کمی است که در یک جا جمع شده و نیز به معنی غذا و شیراندک است. (ابن اثیر، بی تا: ۴۱۷)

در لسان العرب آمده است: «حکر» اندوختن طعام است برای انتظار کمبود و گران شدن و صاحب آن را محکرمی نامند. ابن سیده گوید: احتکار، جمع نمودن طعام و ماندن آن از مأكولات و حبس آن ها است به انتظار وقت گرانی... و در حدیث آمده «من احتکر طعاما فهو کذا»؛ منظور کسی است که طعامی را بخرد و حبس کند تا کمیاب شود و قیمت آن گران گردد. «حکر» و «حکره» اسم مصدر است و «حکره یحکره حکرا»؛ یعنی براو ستم روا داشت و تحقیرش کرد و با وی بد رفتاری نمود.

در صحاح این چنین آمده است: «احتکار طعام، جمع و حبس آن است به انتظار گرانی قیمت و این عمل حکره، با ضم حاء است». (جوهری، ۱۴۱۰: ۶۳۵)

المنجد می نویسد: «حکره، یعنی با وی بد معاشرتی کرد و در معیشت او دشواری و زیان وارد نمود و به او ظلم کرد و او را خوار نمود. حکر حکرا: لجاجت کرد... حکر بالامر: استبداد به آن ورزید و آن را به خود اختصاص داد و از همین قبیل است استبداد در نگه داری مال التجاره برای فروش به قیمت زیاد. تحکرو احتکر الشیء، یعنی چیزی را نگه داری و حبس نمود تا به بهای بیشتر بفروشد». (لبنانی، بی تا: ۱۴۶).

در هر صورت، احتکار به حسب مفهوم، شامل هر چیزی است که مردم بدان نیازمندند و نگاه داری آن موجب ظلم و کمبود می گردد. پس منحصر به طعام نیست و این که در کلمات «اهل لغت» احتکار طعام آمده از باب مثال است، زیرا طعام، از بارزترین چیزهایی است که مردم بدان نیازمندند.

## ۲.۱. بازار

بازار عبارت از محلی است که در آن داد و ستد افراد جامعه صورت می‌گیرد و با توجه به گسترش تجارت در این عصر، در کل امروز دو نوع سیستم بازار به وجود آمده است:

الف. بازار رسمی؛ به بازاری گفته می‌شود که تعیین نرخ و کنترل آن به عهده‌ی یک نهاد رسمی و حکومتی می‌باشد که قوه‌ی حاکمه، نرخ‌ها را برای بایع و مشتری تعیین می‌کند.

ب. بازار آزاد؛ بازار غیررسمی. عنوان بازار آزاد در برابر بازار رسمی به بازاری گفته می‌شود که در آن قیمت‌ها از طرف دولت یا سازمان‌های وابسته هدایت و نظارت نمی‌شود؛ بلکه دادوستد با رضایت طرفین خواهد بود و به تبع نوسان عرضه و تقاضای کالا در چنین بازاری، قیمت‌ها نیز دست‌خوش نوسان است.

از آن جایی که موضوع این مقاله درباره‌ی حکم شرعی احتکار می‌باشد، معمولاً احتکار در سیستم بازار آزاد زیادتر واقع می‌شود. به دلیل این‌که در این نوع از نظام بازار، تعیین قیمت و همین‌طور میزان عرضه به دوش صاحب کالا می‌باشد و بعضاً از شدت نیازمندی مستهلکین، استفاده‌ی سوء می‌گردد.

با توجه به گفته‌های لغویین به این نتیجه می‌توان رسید که «احتکار» عبارت است از نگه‌داری مواد ضروری و مورد نیاز جامعه با دو شرط: یکی این‌که نگه‌داری اموال تحول منفی در بازار به وجود بیاورد و دیگر حبس طعام به هدف گرانی قیمت کالا در بازار صورت گیرد.

بعد از تشریح مفاهیم، اکنون به سوال اصلی و آن این‌که آیا احتکار حرام است یا مکروه پرداخته می‌شود.

## ۲. اقوال علماء پیرامون احتکار

حکم شرعی احتکار بین علمای قدیم و جدید مورد اختلاف بوده است. شیخ طوسی رحمته‌الله‌علیه در مبسوط بدون این‌که استدلال نماید حکم به کراهت احتکار می‌فرماید؛ البته به شرط این‌که محتکر هدفش از احتکار ضرر رساندن به مسلمین باشد و کس دیگری اشیایی مانند گندم و جو و خرما را به بازار عرضه نکند و الا اگر کس دیگری برای عرضه کردن وجود داشته باشد، احتکار مکروه نیست. (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۹۵)

۱، ۲. علامه در «مختلف» می‌فرماید: «علمای ما در احتکار اختلاف نظر دارند که آیا حرام است یا مکروه؟ صدوق در مقنعه می‌فرماید: آن حرام است. نظر ابن براج و ظاهر کلام ابن ادریس نیز همین است. شیخ در مبسوط و مفید رحمتهما می‌فرمایند: مکروه است و نظر ابو الصلاح در مکاسب کتاب کافی نیز همین است»؟ ولی ایشان در فصل بیع به حرمت احتکار قایل شده‌اند. هر کدام برای قول مختارشان به روایاتی در این باره تمسک نموده‌اند. اما خود مرحوم علامه در کتاب مختلف می‌فرماید: «حق به نظر ما عدم تحریم و حکم نمودن به کراهت است» و ایشان برای مدعای خویش دو استدلال دارد که ذیلاً به آن‌ها اشاره می‌گردد:

۱، ۱، ۲. اصالت عدم تحریم؛ این دلیل ایشان در واقع اصل عملی است. به این معنی که ما دلیل یقینی برای حرمت احتکار نداریم؛ وقتی که دلیل نداشتیم، در شک در تکلیف، اصل برائت از حرمت را جاری می‌کنیم و نتیجه این می‌شود که احتکار حرام نیست.<sup>۱</sup>

۲، ۱، ۲. دومین دلیل مرحوم آقای علامه رحمتهما مبنی بر کراهت احتکار یک روایت است که به سند معتبر وارد شده است و خود مرحوم علامه از این روایت، تعبیر به حسنه می‌نماید: «وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَحْتَكِرُ الطَّعَامَ - وَيَتَرَبَّصُّ بِهِ هَلْ يَصْلُحُ<sup>۲</sup> ذَلِكَ - قَالَ إِنْ كَانَ الطَّعَامُ كَثِيراً يَسَعُ النَّاسَ فَلَا بَأْسَ بِهِ - وَإِنْ كَانَ الطَّعَامُ قَلِيلاً لَا يَسَعُ النَّاسَ - فَاتَّهَ يُكْرَهُ أَنْ يَحْتَكِرَ الطَّعَامَ - وَيَتَرَبَّصَّ النَّاسَ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ». (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷، ۴۲۴)

استظهار مرحوم علامه از این روایت آن است که در روایت، خود لفظ «کراهت» به کار برده شده است و از این روایت به خوبی استفاده می‌شود: در صورتی که در بازار مسلمین مواد خوراکی قدر نیاز جامعه وجود نداشته باشد، مکروه است. اما اگر بازار مسلمین از نگاه

۱. ممکن این اشکال به نظر برسد که وقتی اصل برائت در نبود دلیل جاری شود، چرا در نسبت به کراهت، اصل عدم جاری نمی‌کنید؟ آقای علامه ممکن است که در جواب این سوال بگوید: اصل برائت برای رفع کلفت به کار برده می‌شود و حکم کراهتی که انجام آن عقاب نداشته باشد و مجاز باشد، کلفتی در آن نیست تا این که برای رفع آن برائت جاری شود.

۲. در بعضی نسخ در عوض (یصلح) یجوز آمده است و شاید اختلاف نسخه در معنای مراد از روایت ضرر نرساند و در کل، مراد سایل همان جواز شرعی را می‌خواهد از امام سوال نماید.

مواد خوراکی اشباع شده باشد و مسلمین در تهیه ی مواد خوراکی در مضیقه نباشند، احتکار هیچ اشکالی ندارد.

۱، ۲، ۳. سومین دلیل مرحوم آقای علامه مبنی بر اثبات کراهت برای احتکار، قاعده ی سلطنت است. مشهور علمای شیعه به این باور هستند که به اساس روایتی که از رسول خدا ﷺ نقل شده است، افراد جامعه بر اموال خودشان مسلطند و هرگاه بخواهیم در ناحیه ی تصرف مالک بر مالش محدودیت وضع نماییم، نیاز به دلیل داریم و مادامی که دلیل واضح و روشنی در دست نباشد، قاعده ی اولیه سلطنت مردم بر اموال شان محفوظ است.<sup>۱</sup>

بنابراین از نگاه مرحوم علامه احتکار مکروه است، ولی در کلمات ایشان تصریح نشده است که احتکار به صورت مطلق مکروه است و یا در صورتی که در شهر مواد خوراکی وجود نداشته باشد. (حلی، ۱۴۱۳: ۳۸) ولی روایت حلبی که مرحوم علامه به آن استشهاد نمود؛ در آن روایت تقریباً تصریح شده بود که احتکار به صورت مطلق مکروه نیست، بلکه اگر در بازار مسلمین مواد خوراکی فراوان باشد احتکار هیچ اشکالی ندارد.

۲، ۲. صاحب جواهر مانند مرحوم علامه رحمته الله علیه، اقوال علمای قبل از خود را بیان نموده که نسبت به حکم شرعی احتکار با هم اختلاف دارند؛ ایشان همان قول «شرایع» را که قایل به کراهت احتکار است، قبول نموده و می فرماید: برای اثبات این قول می توان به چند دلیل استدلال نمود؛ در واقع تمام استدلال های مرحوم صاحب جواهر به دو قسمت تقسیم می شود:

۱. وَقَالَ النَّبِيُّ (ص) إِنَّ النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ؛ «بحار الانوار، ۲، ۲۷۲». قابل ذکر است که این روایت در منابع حدیثی شیعه با سند معتبر نقل نشده است، بلکه در هر جا که ذکر شده به صورت مرسل از نبی معظم اسلام نقل شده است. در بحار الانوار درج ۲، ص ۲۷۲ مرحوم مجلسی این روایت را در جمع روایاتی آورده است که از این روایات قاعده ی عامه استفاده می شود؛ ولی در نسخ نرم افزاری این روایت در کتاب عوالی اللئالی هم نقل شده است و مرحوم مجلسی هم در بحار در همان صفحه ی اول یک روایت را از همین کتاب نقل می نماید و احتمال زیاد می رود که روایت «سلطنه» را نیز از همان کتاب نقل نموده باشد. در بین علمای امامیه این کتاب و حتی صاحب کتاب دارای اعتبار نیست. به هر حال در بحار الانوار هم این روایت مرسل نقل شده است؛ اما بناء به فرموده ی حضرت استاد رحمته الله علیه در منابع اهل سنت این روایت با سند معتبر نقل شده است، ولی نسبت به مفاد آن که قاعده ی سلطنت باشد، ما نیاز به تصحیح سند این روایت نداریم، به دلیل این که بنای عقلای عالم به سلطنت مالکین محترم نسبت به اموال شان قایم است.

۲، ۲، ۱. حکم به کراهت احتکار موافق با اصول و قواعد مذهب است. وقتی که می خواهد این قواعد و اصول را مصداقاً بیان نماید، ایشان می فرماید: یکی از آن قواعد این است که حکم به کراهت احتکار موافق با اصل است. احتمال قوی وجود دارد که مراد ایشان از این موافقت با اصل، همان اصل «عدم حرمت» باشد که مرحوم علامه نیز به آن استدلال فرمودند و اضافه می فرماید: یکی از آن قواعد و اصول مذهب، قاعده ی سلطنت مردم بر مال شان می باشد و این صریحاً استدلال مرحوم صاحب جواهر به همان روایت منقوله از رسول معظم اسلام است.<sup>۱</sup> در نهایت می فرماید: این قواعد و اصول معتصد به روایاتی است که مسلمین را به تجارت و حُسن معیشت و تدبیر امور دستور می دهد و به نظرایشان این روایات در مواردشان بدون معارض است.

۲، ۲، ۲. قسمت دوم استدلال شان روایاتی است که در مورد احتکار وارد شده است، به نظرایشان این روایات از دلالت بر حرمت قاصراند و این هم بعضی از روایاتی که ایشان به آن ها استدلال فرموده اند:

الف. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَبِيهِ قَالَ لَا يَحْتَكِرُ الطَّعَامَ إِلَّا خَاطِئٌ. (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷، ۴۲۶) این روایت را مرحوم صدوق به صورت مرسل از رسول معظم اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز نقل فرموده است.

ب. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّوَلِّيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الْحِكْرَةُ فِي الْخَضْبِ<sup>۲</sup> أَزْبَعُونَ يَوْمًا - وَفِي الشَّدَّةِ وَالْبَلَاءِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ - فَمَا زَادَ عَلَى الْأَرْبَعِينَ يَوْمًا فِي الْخَضْبِ - فَصَاحِبُهُ مَلْعُونٌ - وَمَا زَادَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْعُسْرَةِ فَصَاحِبُهُ مَلْعُونٌ. (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷، ۴۲۳)

ج. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ حُدَيْفَةَ بْنِ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: نَفِدَ الطَّعَامُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَاتَّاهَ الْمُسْلِمُونَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ نَفِدَ الطَّعَامُ - وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُ شَيْءٌ إِلَّا عِنْدَ فُلَانٍ فَمَرُّهُ بِيَعِيهِ -

۱. از آن چه که در تعلیقه ی روایت قبلی بیان شد، اشکال بر این فرمایش صاحب جواهر به خوبی روشن می شود؛ یعنی وقتی که سند این روایت نقل شده از رسول خدا «ص» را ثابت نتوانیم، نمی توان این قاعده را اختصاص و انتساب به مذهب نمود. بهتر است که گفته شود این قاعده از قواعد عامه ی عقلایی می باشد.

۲. مراد از «خضب» فراوانی نعمت و وفور مواد ارتزاقی در بازار است و مراد از «شده» عکس خضب است.

قَالَ فَحَمَدَ اللَّهُ وَ أَتْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ يَا فُلَانُ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ ذَكَرُوا أَنَّ الطَّعَامَ قَدْ نَفِدَ - إِلَّا شَيْءٌ عِنْدَكَ فَأَخْرِجْهُ وَبِعْهُ كَيْفَ شِئْتَ وَ لَا تَحْسِبْهُ. (همان: ۴۲۹)

د. وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ ابْنِ الْقَدَاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَ الْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ. (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷، ۴۲۴) وروایت مرسله‌ای که در کتاب فقیه از امیرالمؤمنین نقل شده است: قَالَ وَ نَهَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْحُكْرَةِ فِي الْأَمْصَارِ. (همان: ۴۲۶)

ه. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ وَهَيْبٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ ضَمْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: رَفَعَ الْحَدِيثَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ مَرَّ بِالْمُحْتَكِرِينَ - فَأَمَرَ بِحُكْرَتِهِمْ أَنْ تُخْرَجَ إِلَى بُطُونِ الْأَسْوَاقِ - وَ حَيْثُ تَنْظُرُ الْأَبْصَارُ إِلَيْهَا - فَقِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَوْ قَوَّمت عَلَيْهِمْ - فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - حَتَّى عُرِفَ الْغَضَبُ فِي وَجْهِهِ - فَقَالَ أَنَا أَقْوَمُ عَلَيْهِمْ - إِنَّمَا السَّعْرُ إِلَى اللَّهِ يَزْفَعُهُ إِذَا شَاءَ - وَ يَخْفِضُهُ إِذَا شَاءَ. (همان: ۴۳۰)

و. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي الْمَجَالِسِ وَ الْأَخْبَارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ وَنٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَالٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ رِزْقٍ عَنْ أَبِي مَرْزِيمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَيُّمَا رَجُلٍ اشْتَرَى طَعَامًا - فَكَبَسَهُ أَزْبَعِينَ صَبَاحًا يُرِيدُ بِهِ غَلَاءَ الْمُسْلِمِينَ - ثُمَّ بَاعَهُ فَتَصَدَّقَ بِمَنْهِ لَمْ يَكُنْ كَفَّارَةً لِمَا صَنَعَ. (همان)

ز. مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الرَّضِيُّ فِي نَهْجِ الْبَلَاغَةِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي كِتَابِهِ إِلَى مَالِكِ الْأَشْتَرِ قَالَ فَا مَنَعَ مِنَ الْإِحْتِكَارِ - فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَنَعَ مِنْهُ - وَ لَيْكُنَ الْبَيْعُ بَيْعًا سَمَحًا بِمَوَازِينِ عَدْلٍ وَاسِعًا - لَا يُجْحَفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَائِعِ وَ الْمُبْتَاعِ - فَمَنْ قَارَفَ حُكْرَةً بَعْدَ نَهْيِكَ إِيَّاهُ - فَتَكَلَّفَ وَ عَاقِبَ فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ. (همان: ۴۲۷)

ح. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ السِّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَنْهَى عَنِ الْحُكْرَةِ فِي الْأَمْصَارِ - فَقَالَ لَيْسَ الْحُكْرَةُ إِلَّا فِي الْحِنْطَةِ وَ الشَّعِيرِ - وَ التَّمْرِ وَ الرَّبِيبِ وَ السَّمَنِ. (همان: ۴۲۶)

ط. وَرَأَى بَنُ أَبِي فِرَاسٍ فِي كِتَابِهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ عَنْ جَبْرِئِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ أَطْلَعْتُ فِي النَّارِ - فَرَأَيْتُ وَادِيًا فِي جَهَنَّمَ يُغْلَى - فَقُلْتُ يَا مَالِكُ لِمَنْ هَذَا فَقَالَ لِثَلَاثَةٍ - الْمُحْتَكِرِينَ وَ

۱. در لغت به معنای ارتفاع قیمت است و رخص در لغت ضد غلاء است، یعنی زمانی که قیمت‌ها فروکش می‌نماید.

الْمُذْمِنِينَ الْخَمْرَ وَالْقَوَادِينَ. (همان)

صاحب جواهر بعد از نقل این مجموعه از روایات می‌فرماید: این روایات علاوه بر این که اشکال سندی دارند، یعنی هیچ‌کدام شان از نگاه سند معتبر نمی‌باشند، از نگاه دلالت نیز برای اثبات حرمتِ احتکار قاصرند. در نهایت ایشان می‌فرماید: این روایات صریح در کراهتند؛ و دلیلی که ایشان بیان می‌فرماید این است که وقتی ما لسان و اسلوب این روایات را در نظر می‌گیریم، دقیقاً اسلوب و سیاق این روایات شباهت عام و تام به نواهی کراهتی و تنزیهی دارند. ایشان می‌فرماید که نواهی‌ای که در این روایات وارد شده است، شبیه آن نواهی است که در رابطه با تنها خوردن و... وارد شده است.

مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید: روی همین لحاظ است که در روایت معتبره‌ی حلبی واژه‌ی «کراهت» وارد شده است و بیان‌گر این است که حکم شرعی احتکار کراهت است و در این روایت تصریح به کراهت شده است: وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَحْتَكِرُ الطَّعَامَ - وَيَتَرَبَّصُّ بِهِ هَلْ يَصْلُحُ ذَلِكَ - قَالَ إِنْ كَانَ الطَّعَامُ كَثِيراً يَسَعُ النَّاسَ فَلَا بَأْسَ بِهِ - وَإِنْ كَانَ الطَّعَامُ قَلِيلاً لَا يَسَعُ النَّاسَ - فَإِنَّهُ يُكْرَهُ أَنْ يَحْتَكِرَ الطَّعَامَ - وَيَتَرَبَّصَّ بِهِ النَّاسَ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ؛ (همان: ۴۲۴) این روایت در کافی نقل شده است و سند این روایت معلق به روایت قبلی است که سندی معتبر است و بحث تعلیق اسناد کافی در کتب رجالی مفصلاً مطرح شده است.

منظور صاحب جواهر از نقل این روایت آن است که در روایت تصریح شده است به این که احتکار، مکروه است: «فَإِنَّهُ يُكْرَهُ أَنْ يَحْتَكِرَ الطَّعَامَ» بعد صاحب جواهر در این مورد قراین دیگری هم ذکر می‌نماید که ذکر همه‌ی آن قراین موجب طولانی شدن این مقاله می‌گردد. در نهایت ایشان علاوه می‌نماید که هر کس آشنایی کامل به روایات داشته باشد و از نعمت فهم زبان شریعت برخوردار باشد، استفاده از روایات، همان کراهت است. (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۲، ۴۷۸)

۲، ۳. مرحوم شیخ انصاری رحمته‌الله‌علیه بعد از آن که معنای احتکار را بیان نموده، اضافه می‌نماید که در بین فقهای امامیه در مرجوح بودن احتکار هیچ اختلافی وجود ندارد و همه‌ی فقهاء این عمل را مرجوح می‌دانند، منتها بحث در این است که احتکار حرام است یا مکروه؟

شیخ بعد از نقل اقوال علماء، خود ایشان در مقام داوری می فرماید: اگر در بازار بدون مُحتکر، کس دیگری نباشد که کالای احتکارشده را عرضه کند، احتکار حرام است و برای اثبات این قول، به مفهوم روایت حناط و منطوق روایت حلبی که بعداً هر دو را نقل می کنیم، استدلال می نماید.

شیخ انصاری رحمته الله علیه برای قول به تحریم احتکار چند مؤید را ذکر می نماید که ما یکی از آن ها را در این جا نقل می نمائیم. ایشان بیان می کند: «بعداً خواهد آمد که محتکر مجبور می شود تا اموال احتکارشده را به بازار عرضه نماید و این حکم اجماعی است؛ شیخ می فرماید: که اجبار محتکر خودش مؤید است بر این که احتکار حرام است، زیرا اگر احتکار حرام نمی بود، عرضه واجب نمی گردید، اجبار بر امر غیر لزومی با قاعده‌ی سلطنت مردم بر اموال شان منافات دارد. از قیام اجماع بر جواز اجبار محتکر بر عرضه نمودن کالاهای احتکارشده، نتیجه گرفته می شود که احتکار حرام است و طرف مقابل آن یعنی عرضه کردن کالا به بازار واجب است و اجبار بر یک امر لزومی و وجوبی مطابق با قاعده است.» (انصاری، ۱۴۱۵: ۴، ۳۶۵ - ۳۶۷)

۲، ۴. مرحوم آقای خوئی رحمته الله علیه در مورد احتکار می فرماید: «در مرجوحیت احتکار هیچ کدام اختلافی وجود ندارد، یعنی تمام فقهاء قایل به این هستند که احتکار یک عمل مرجوح هست؛ اما این که مرجوحیتش از جهت حرمت است و یا این که از جهت کراهت، بین فقهاء اختلاف نظر وجود دارد.» آقای خوئی رحمته الله علیه می فرماید: «مشهور قایل به این هست که احتکار (در صورت فقدان باذل) حرام است، اما اگر باذل در بازار و عرضه کننده وجود داشته باشد، احتکار حرام نیست به دلیل قاعده‌ی سلطنت. جمعی دیگر قایل به کراهت است، مگر این که احتکار منطبق بر یک عنوان حرام دیگر بشود، مانند: این که از این کار قصد اضرار به مسلمین را داشته باشد.»

مرحوم آقای خوئی رحمته الله علیه طرف دار نظر مشهور می باشد و این قول را تأیید نموده و برای اثبات این قول به روایاتی استدلال می فرمایند که ذیلاً به آن ها اشاره می شود:

۲، ۴، ۱. وَعَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي الْفَضْلِ سَالِمِ الْحَنَّاظِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا عَمَلُكَ قُلْتُ حَنَّاظٌ - وَرُبَّمَا قَدِمْتُ عَلَى نَفَاقٍ - وَرُبَّمَا قَدِمْتُ عَلَى كَسَادٍ فَحَبَسْتُ - قَالَ فَمَا يَقُولُ مَنْ قَبْلَكَ فِيهِ - قُلْتُ يَقُولُونَ مُحْتَكِرٌ - فَقَالَ



يَبِيْعُهُ أَحَدٌ غَيْرِي - قُلْتُ مَا أبيعُ أَنَا مِنْ أَلْفِ جُزْءٍ جُزْءًا - قَالَ لَا بَأْسَ إِتْمَا كَانَ ذَلِكَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ - يُقَالُ لَهُ حَكِيمٌ بِنُ حِرَامٍ - وَكَانَ إِذَا دَخَلَ الطَّعَامُ الْمَدِينَةَ اشْتَرَاهُ كُلَّهُ - فَمَرَّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ص فَقَالَ - يَا حَكِيمُ بِنُ حِرَامٍ إِنِّي أَتَاكَ أَنْ تَحْتَكِرَ. (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷، ۴۲۸)

این روایت که از نگاه سند معتبر است، به نظر آقای خویی رحمته الله علیه دلالت بر حرمت دارد و وجه دلالت این است که در این روایت امام از حناط سوال می نماید: مقدار برنجی که در اختیار تو هست، اگر احتکار نمایی کدام تحول منفی در بازار رخ می دهد یا خیر؟ جواب می دهد: خیر! بعد امام جواب می دهد: این نوع احتکار مشکل ندارد. مفهوم قول امام این است که هرگاه احتکار موجب تحول منفی در بازار بشود، حرام است. مرحوم شیخ انصاری نیز برای اثبات حرمت برای عمل احتکار به مفهوم این روایت استدلال می فرماید.

۲، ۴، ۲. دومین روایت صحیح‌ه‌ی حلبی است: مُحَمَّدٌ بِنُ عَلِيٍّ بِنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْحُكْرَةِ فَقَالَ - إِنَّمَا الْحُكْرَةُ أَنْ تَشْتَرِيَ طَعَامًا - وَلَيْسَ فِي الْمِصْرِ غَيْرُهُ فَتَحْتَكِرُهُ - فَإِنْ كَانَ فِي الْمِصْرِ طَعَامٌ أَوْ مَتَاعٌ غَيْرُهُ - فَلَا بَأْسَ أَنْ تَلْتَمِسَ بِسَلْعَتِكَ الْفُضْلَ. (همان: ۴۲۷)

تقریب استدلال به این روایت نیز شبیه روایت قبلی است و ظهور قوی در این دارد که اگر در بازار مواد خوراکی غیر از آن چه او را احتکار کرده وجود داشته باشد، ذخیره کردن حرام نیست و الا حرام است.

۳، ۴، ۲. سومین دلیلی که آقای خویی به آن استدلال می نماید، همان فقره از عهدنامه‌ی امام علی عليه السلام به مالک اشتر است که در قسمت فرمایشات مرحوم صاحب جواهر نقل شد. تقریب استدلال به این قسمت از عهدنامه، این گونه است که امام علی عليه السلام برای مالک اشتر دستور می دهد که اگر کسانی به احتکار دست زدند، آن‌ها را به اندازه‌ی محدود باید تعزیر نمایی و آقای خویی می فرماید: اگر احتکار مکروه می بود، امر به عقاب و تعذیب معنی نداشت و از دستور به تعذیب محتکر استفاده می کنیم که احتکار حرام است.

۴، ۴، ۲. چهارمین روایت نیز صحیح‌ه‌ی حلبی است که در فرمایشات صاحب جواهر نقل نمودیم و صاحب جواهر رحمته الله علیه از آن روایت استفاده‌ی کراهت را فرموده بود به دلیل این که در آن روایت این جمله به کار برده شده: «فَأَنَّهُ يُكْرَهُ أَنْ يَحْتَكِرَ الطَّعَامَ»؛ صاحب

جواهر فرمود: این روایت بیان‌گر ظهور بقیه‌ی روایات است و می‌فرماید: مراد از نواهی که در بقیه‌ی روایات وارد شده است، نیز همین نهی کراهتی و تنزیهی است.

اما آقای خوئی رحمته‌الله‌علیه می‌فرماید که لفظ کراهت در زبان ائمه علیهم‌السلام اعم از کراهت اصطلاحی است و ظاهر در معنای اصطلاحی امروزی بین متشرعه نیست؛ لذا در روایات معتبره آمده است: «ان علیا یکره الربا» در حالی که هیچ کس قایل به کراهت ربا نشده است، بلکه همه کس گفته ربا حرام است. به نظر آقای خوئی این روایت نمی‌تواند که ظهور در حرمت بقیه‌ی روایات را منصرف نماید.

در نهایت کلام، آقای خوئی رحمته‌الله‌علیه اضافه می‌نماید که ما از مجموع روایات و آیات این‌گونه استفاده می‌نماییم که بناء شارع بر این است که ارزاق در بین مردم همیشه موجود باشد و کسی حق امتناع را ندارد. بنابراین نمی‌توان که در ما نحن فیه برای نفی قول به حرمت احتکار، به قاعده‌ی «سلطنة» استدلال نمود، به دلیل این‌که قاعده‌ی سلطنت در چنین مورد توسط خود شارع تضییق و تحدید شده است و با نهی شارع، قاعده‌ی سلطنت قابل جریان نیست و نمی‌توان بدان تمسک نمود. (خوئی، بی‌تا: ۵، ۵۰۱)

۲، ۵. مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه نیز بعد از آن‌که روایات معتبرالسند باب از قبیل صحیح حناط، صحیح غیاث بن ابراهیم و صحیح حلبی را نقل می‌فرماید؛ برداشت و فتوای ایشان نیز مانند مشهور قول به حرمت نفسی احتکار بوده است، ایشان می‌فرماید: این مورد یکی از مواردی است که قاعده‌ی سلطنت نسبت به مالک تحدید می‌گردد. به عبارت دیگر ایشان می‌فرماید که درست است که مالک مختار است و مالک مسلط بر مال خود می‌باشد، ولی در بعضی موارد در شریعت، سلطنت مالک نسبت به مالش تحدید می‌شود و جواز تصرف را از مالک سلب می‌نماید که احتکار یکی از آن موارد است.

ایشان می‌فرماید: احتکار به صورت مطلق حرام نیست؛ عین همان تفصیلی که از زبان مرحوم آقای خوئی رحمته‌الله‌علیه نقل گردید. یعنی احتکار در صورتی حرام است که مواد خوراکی در بازار نباشد و یا این‌که اگر باشد، مالکین دیگر نیز حاضر به فروش آن نباشند. لذا اگر مواد خوراکی در بازار وجود داشته باشد و مالکین مواد خوراکی حاضر به فروش باشند، در این صورت احتکار حرام نیست. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱، ۲۰۶)

## ۶،۲. بررسی اقوال فقها

بعد از این که اقوال علماء درباره‌ی احتکار نقل شد؛ حال می‌رویم سراغ پاسخ اصلی که در این مقاله می‌خواهیم جواب آن را پیدا نماییم. تا به هنوز دو جواب برای این پرسش از مجموع نقل قول علماء پیدا شد که نمی‌شود هر دو به عنوان پاسخ اصلی مطرح گردد؛ به دلیل این که نمی‌توان بین کراهت و حرمت جمع نمود. کراهت حکمی است که جایز العمل است، ولی حرمت حکمی است که شرعاً انجام آن جایز نیست و عقاب الهی را در بردارد. پس کدام یکی از این دو قول شایسته‌ی انتخاب است؟

به نظر می‌رسد که قول مشهور و آقای خوبی رحمته‌الله‌علیه و حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه حق است و می‌توان قایل شد که «احتکار» با همان شرطی که در روایات آمده است، حرام است؛ یعنی در صورتی که احتکار مُحتکر تحول منفی در بازار مسلمین به وجود بیاورد.

اما آن چه که مرحوم علامه رحمته‌الله‌علیه فرمودند و صاحب جواهر به آن استدلال کرد که مقتضای قاعده سلطنت این است که انسان بتواند در مال خود انحصار تصرف را اعمال نماید و یکی از انحصار تصرف عدم فروش و ذخیره کردن آن است، می‌توان در جواب به صورت قاطع گفت: قاعده‌ی سلطنت در جایی قابل تطبیق و اعمال می‌باشد که در آن مورد کدام نص و بیان معتبر از شارع نرسیده باشد. این در حالی است که صحیح حلبی به صورت واضح و روشن اعلام می‌دارد: در فرضی که مواد خوراکی در بازار کم‌یاب باشد، نمی‌توان که مواد خوراکی را احتکار و ذخیره نمود. چنان که آقای خوبی بنا بر مفهوم شرط این استدلال را فرموده بودند.

دلیل دیگری که مرحوم علامه و صاحب جواهر (رحمة الله علیهما) بدان استدلال فرموده بودند، جریان اصالت عدم حرمت بود و هر دو بزرگوار فرمودند که ما دلیل بر حرمت احتکار نداریم. از این استدلال هم به خوبی می‌توان پاسخ داد که صحیح‌هی حلبی و صحیح‌هی سالم حناط، بهترین دلیل بر حرمت است، مادامی که قرینه‌ای بر کراهت نداشته باشیم، نواهی و «بأس» که در روایات به کار رفته است، ظهور در حرمت دارد.

صاحب جواهر آن جایی که قسمت زیادی از روایات را نقل فرمودند، در اول بیان داشتند که این روایات ضعیف‌السند هستند و بعد اضافه کردند: زبان و لسان و تأدی‌هی این‌ها،

تأدیه و لسان کراهت‌اند. می‌خواهم خدمت ایشان کوچکانه عرض نمایم که اگر این روایات ضعیف‌السند هستند، شما چطور کراهت را از این‌ها استظهار فرمودید؟ احکام شرعی تماماً دلیل معتبر می‌خواهند و بدون دلیل معتبر نمی‌توان چیزی را گفت! حکم کردن به کراهت و حرمت و وجوب و... نیاز به دلیل معتبر دارد و اگر این‌ها مجموعاً به عنوان یک دلیل محاسبه شوند، برداشت ما غیر از برداشت شما است. به عنوان نمونه به همان روایتی که از مجموعه‌ی ورام نقل شده است، اگر توجه نمایم، هیچ کس از آن برداشت کراهت نمی‌تواند: «وَرَامُ بْنُ أَبِي فِرَاسٍ فِي كِتَابِهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ عَنْ جَبْرِئِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ أَظْلَعْتُ فِي النَّارِ فَرَأَيْتُ وَاذِيًّا فِي جَهَنَّمَ يَغْلِي - فَقُلْتُ يَا مَالِكُ لِمَنْ هَذَا فَقَالَ لِثَلَاثَةٍ - الْمُحْتَكِرِينَ وَ الْمُدْمِنِينَ الْحَمْرَ وَالْقَوَادِينَ». (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷، ۴۲۶) این در حالی است که در بین روایاتی که ایشان نقل فرمودند، روایات معتبری هم وجود داشت که آقای خوبی و حضرت آیت‌الله‌العظمی‌محسنی (قدس‌الله‌اسرارهما) به آن‌ها برای قول به حرمت، استشهاد فرمودند و در نتیجه به حرمت احتکار فتوی دادند.

گرچه از بعضی روایات بدون توجه به سند آن‌ها استظهار می‌شود که احتکار به صورت مطلق حرام است، ولی اطلاق این روایات به حال خودشان باقی نیست، به دلیل این‌که روایات معتبره و ظاهر الدلالت دیگری (صحیح‌ه حلبی و...) وجود دارند که حرمت احتکار را مقید به فرضی می‌کند که بازار از احتکار محتکر دچار تحول منفی بشود و مقتضای قاعده، حمل مطلق بر مقید است.

بنابراین چه که گفته شد، می‌توان در پاسخ به سوال اصلی این مسئله گفت: احتکار در صورتی که موجب نایاب شدن مواد خوراکی و یا موجب افزایش قیمت در بازار مسلمین بشود، حرام است. بنابراین «قید» اگر احتکار یک نفر (کالاهای مورد نیاز جامعه) موجب بالا رفتن قیمت‌ها در بازار نشود، حرام نیست.

### ۳. موارد احتکار

بعد از این‌که حکم شرعی احتکار را در ضوء روایات و کلمات فقهاء استفاده کردیم و در نتیجه قول به حرمت احتکار را مطابق با ظواهر ادله دانستیم و آن را انتخاب نمودیم، حال می‌خواهیم به یک سوال دیگر پاسخ بدهیم و آن این‌که احتکار در تمام کالاها حرام است و یا این‌که تنها مربوط به مواد خوراکی می‌شود؟ این مسئله نیز یکی از مسایل رکنی

این مقاله می باشد و نیاز به واکاوی و تحقیق دارد. اقوال علماء در این مورد نیز با هم اختلاف دارند.

شیخ و ابن ادریس فرموده اند که احتکار فقط در چهار مورد محقق می شود و آن ها عبارت اند از: احتکار در گندم، جو و خرما و کشمش. ابن براج علاوه بر مواد چهارگانه، زیت را نیز اضافه فرموده است. مرحوم مفید رحمه الله یک قاعده ی کلیه بیان نموده است که احتکار در اطعمه محقق می شود. (حلبی، ۱۴۰۳: ۲۸۳) ابوالصلاح فرموده است: احتکار در غلات مکروه است. مرحوم صدوق فرموده است که احتکار در گندم و جو و کشمش و خرما و زیت و سمن محقق می شود. مرحوم شیخ طوسی در مبسوط فرموده است که احتکار علاوه بر این اقوالی که ذکر شد در نمک نیز محقق می شود و ابی حمزه نیز این قول را قبول فرموده است.

اما مرحوم علامه رحمه الله خود ایشان به این باور هستند که روایت معتبره غیاث بن ابراهیم موارد احتکار را بیان نموده است و در این روایت این مواد ذکر شده است: وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَيْسَ الْحُكْرَةُ إِلَّا فِي الْجَنْطَةِ وَالشَّعِيرِ - وَالثَّمَرِ وَالرَّيْبِ وَالسَّمْنِ. (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷، ۴۲۵)

به نظر مرحوم آقای علامه غیر از موادی که ذکر گردید، بقیه ی مواد بر اصل عدم احتکار باقی است و احتکاری که مکروه و یا حرام است، فقط در همین اشیای پنج گانه می باشد؛ (حلی، ۱۴۱۳: ۵، ۴۰) جو و گندم و کشمش و خرما و سمن.<sup>۱</sup>

مرحوم صاحب جواهر ضمن این که اقوال علماء را درباره ی مورد احتکار نقل می فرماید، خود ایشان همان فتوای شرایع را قبول می فرماید که محقق در شرایع می فرماید: احتکار فقط در پنج مورد واقع می شود و آن اقلامی که احتکار در آن ها محقق می شود، عبارت اند از: جو و گندم، خرما و کشمش، و سمن. صاحب جواهر رحمه الله برای این فتوای محقق در شرایع در مقام استدلال، اول ادعای شهرت می فرماید و سپس می فرماید که از سوی بعضی علماء بر این نقل قول اجماع شده است. در پایان هم خود ایشان روایاتی را که در وقوع احتکار در این اقلام فوق خبر می دهند، نقل می نماید.

۱. بنا بر نقل کتب لغت، مراد از «سمن» روغن حیوانی است که از شیر حیوانات گرفته می شود و مراد از «زیت» روغن گیاهی است که از میوه ی زیتون به دست می آید.

محقق در «شرایع» وقوع احتکار در نمک را تحت عنوان قول «قیل» بیان نموده است و مرحوم صاحب جواهر می‌فرماید: صاحب این قول شیخ و شهید در مسالک است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۴، ۱۹۲) خود صاحب جواهر می‌فرماید: بیان شهید در مسالک شاید به خاطر این باشد که نیاز مبرم مردم به نمک وجود دارد، ولی در روایات نامی از نمک نیست. ایشان عدم ذکر نمک را در روایات این‌گونه تحلیل می‌فرماید که در نمک، احتکار واقع نمی‌شود، به این دلیل که نمک در فراوانی خود شبیه آب هست، لذا خیلی بعید است که در معرض احتکار قرار بگیرد. (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۲، ۴۸۲)

شیخ انصاری رحمته‌الله علیه می‌فرماید: ثبوت احتکار در غلات اربع (جو و گندم و کشمش و خرما به اضافه‌ی سمن) اختلافی نیست و از جانب کشف الرموز، سرائر و مجمع الفایده و البرهان نیز نقل می‌نماید که تحقق احتکار در مواد نام‌برده شده، اختلافی نیست. تحقق احتکار در «زیت» را هم به خاطر وقوع زیت در بعضی روایات قبول دارد، اما وقوع احتکار در نمک با وجود این‌که در روایات نیامده است، ولی در مبسوط و تذکره و نهایت الاحکام و دروس و مسالک، قول به وقوع احتکار در نمک را تقویه نموده است، شیخ می‌فرماید که علت قول به وقوع احتکار در نمک شاید به خاطر این باشد که در بعض روایات از ما یحتاج مردم نام برده شده است و بدون شک نمک از مایحتاج مهم مردم است. (انصاری، ۱۴۱۵: ۳۶۵ - ۳۷۰)

مرحوم آقای خویی رحمته‌الله علیه در این باره می‌فرماید: مستفاد از اطلاعات و روایاتی که قبلاً به عنوان دلیل به آن‌ها استدلال نمودیم، این است که هر چیزی که عرفاً به آن طعام اطلاق می‌شود، احتکار آن حرام می‌باشد و این استفاده‌ی ایشان بدان جهت است که در روایات، لفظ طعام زیاد به کار برده شده است. در صحیح‌ه‌ی حلبی وقتی که امام می‌خواهد احتکار محرم را بیان نماید می‌فرماید: «إِنَّمَا الْحُكْرَةُ أَنْ تَشْتَرِيَ طَعَاماً...»؛ لذا ایشان اضافه می‌نماید که طعام مصداق خاص ندارد، ممکن است یک شیء در یک جامعه به عنوان طعام متعارف نقش داشته باشد که بدون آن شیء مردم آن ساحه نتوانند زندگی نمایند و عین همین شیء در کشور دیگر جایگاه‌گذاری را نداشته باشد، لذا در کشور اول احتکار آن حرام است و در کشور دوم احتکار آن حرام نیست.

آقای خویی رحمته‌الله علیه یک مطلب دیگر را اضافه می‌نماید و آن این‌که اگر همین شیء که در

این کشور نقش و جایگاه طعام را نداشته باشد و در بعض موارد به عنوان دواء از او استفاده شود، صاحب آن شیء آن مواد را نفروشد، سبب تلف مریض می‌گردد؛ امساک از فروش برای او حرام است، ولی نه به جهت احتکار که به دلیل این‌که احتکار مربوط به طعام می‌باشد و علی‌الغرض این شیء در این کشور جایگاه طعام را ندارد، بلکه به عنوان ثانوی دیگر حرام است و آن عنوان ثانوی دیگر عبارت از اتلاف نفس محترمه است.

ممکن است بر جناب آقای خویی رحمته‌الله علیه یک اشکال وارد بشود و آن این‌که در روایاتی که قبلاً صاحب جواهر و مرحوم علامه به آن‌ها استدلال نمود و مفاد آن روایات این بود که احتکار در اشیای معدود محقق می‌شود، در حال که شما عنوان عام را استفاده کردید و ممکن در بعض موارد بیرون از اقلامی باشد که در روایات به آن‌ها اشاره نشده است؟ وجه تعدی نمودن از روایات با وجود روایاتی که در آن‌ها احتکار در اقلام خاص ذکر گردیده است، چیست؟

ایشان در جواب از این اشکال می‌فرماید: آن روایاتی که از اشیای معدود نام برده است، آن روایات تماماً از نگاه سند ضعیف می‌باشد و با وجود اطلاقات نمی‌توان به آن روایات اعتماد نمود.<sup>۱</sup> در ادامه ایشان می‌فرماید: بدون شک مواردی که در بعضی روایات به آن‌ها اشاره شده است، به دلیل این است که این اشیاء طعام هستند و هر کدامشان به نوبه‌ی خود مقوم برای طعام است.

بعد از آن که آقای خویی رحمته‌الله علیه عنوان طعام را از روایات استظهار فرمودند، وی معتقد است که احتکار منحصر به اشیایی نیست که در خارج مصداق طعام بر آن‌ها صادق است، بلکه احتکار در مطلق مقومات و ارکان طعام نیز محقق می‌شود، مانند این‌که یکی از مقومات و ارکان طعام در عصر امروزی نفت است که بدون نفت و مواد سوخت نمی‌توان طعام را آماده کرد؛ ایشان از نفت صریحاً نام می‌برد که احتکار در مورد نفت محقق می‌شود؛ لذا ذخیره کردن نفت به همان هدف و شرطی که در گذشته ذکر گردید از باب احتکار، حرام است.

۱. شاید مرحوم آقای خویی رحمته‌الله علیه متوجه روایت صحیحیه‌ی غیاث بن ابراهیم نشده باشد، در عین حال که آن روایت چنان که قبلاً نقل شد، موارد احتکار را محدود می‌نماید در گندم و جو، خرما و کشمش سمن و زیت؛ یعنی روغن حیوانی و گیاهی. پس این روایت از نگاه سند معتبر است، در عین حالی که موارد احتکار را محدود نموده است.

آقای خوبی رحمته‌الله‌علیه به صورت موجهی کلیه می‌فرماید: هر چیزی که در نزد مردم محل به عنوان طعام شمرده می‌شود، احتکار آن حرام است، ولو این‌که از مقومات و مقدمات ضروری‌ی طعام باشد، مانند: نفت. بعد ایشان یک معیار دیگری را بیان می‌نماید و آن‌که هر چیزی که مردم از ناحیه‌ی احتکار آن در مشقتِ نوعی قرار بگیرد، احتکار آن حرام است. به نظرایشان مستفاد از ادله‌ی شرعی‌ه این است که کسی بر حبس طعام و خوراکی مردم سلطنت مطلقه ندارد.

ما حاصل فرمایشات آقای خوبی رحمته‌الله‌علیه این شد، هر چیزی که در یک محله به آن طعام اطلاق بشود، احتکار آن حرام است. ایشان وایسته به مضمون روایات در صدد معرفی کردن موارد احتکار نیست، بلکه ایشان همان عنوان عام طعام را که در بعضی روایات معتبره به کار رفته بود، مستمسک خویش قرار داده و مشی‌شان مبتنی بر تطبیق همان عنوان عام است. (خوبی، بی‌تا: ۵، ۵۰۰)

مرحوم حضرت آیت‌الله‌العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه در این مورد نیز می‌فرماید: بعید نیست که ما موارد احتکار را تعمیم بدهیم به تمام آن‌چه که مسلمین در حیات روزه‌مره‌ی‌شان به آن‌ها نیاز دارند. به دلیل این‌که در روایت معتبره‌ی حلبی تعبیر به «متاع» شده بود و این عنوان عام است. یک بار دیگر آن روایت را نقل می‌کنیم: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْحُكْرَةِ فَقَالَ - إِنَّمَا الْحُكْرَةُ أَنْ تَشْتَرِيَ طَعَاماً - وَ لَيْسَ فِي الْمِصْرِ غَيْرُهُ فَتَحْتَكِرُهُ - فَإِنْ كَانَ فِي الْمِصْرِ طَعَامٌ أَوْ مَتَاعٌ غَيْرُهُ - فَلَا بَأْسَ أَنْ تَلْتَمِسَ بِسُلْعَتِكَ الْفُضْلَ». (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷، ۴۲۷)

به نظرایشان عنوان «متاع» عام است و شامل تمام کالا‌های مورد نیاز مسلمین می‌گردد و روایت صحیح‌ه‌ی غیاث بن ابراهیم را که سنداً معتبر است و اشاره بر انحصار اقلامی دارد که در آن‌ها احتکار محقق می‌شود، به زمان امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ حمل می‌نماییم که در آن زمان سطح زندگانی مردم پایین بود و هرگاه ارکان همان اقلام موجود می‌بود در سپری کردن زندگانی دچار مشکل نمی‌گردیدند.

خلاصه‌ی نظر مبارک ایشان این است که در تعمیم موارد احتکار در کالا‌های مورد نیاز به روایت حلبی که نقل شد، تمسک می‌نماییم و در مواردی که عنوان طعام صادق باشد به روایاتی تمسک می‌گردد که در آن‌ها عنوان طعام ذکر شده است. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱، ۲۰۶)



در مقام بیان موارد احتکار مرحوم آقای منتظری رحمته‌الله علیه نیز بیانی دارد که خوب است به آن نیز اشاره بشود، چراکه دقیقاً حرف حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه را قبول فرموده است. مرحوم آقای منتظری می‌فرمایند: «به نظر ما حرمت و یا کراهت احتکار یک امر تعبیدی بدون ملاک [که از سوی شارع ملاک آن برای ما بیان نشده باشد] یا با ملاک غیبی که نوع انسان‌ها از آن سردر نیاورند نیست، بلکه ملاک آن چنانچه از روایات باب هم استفاده می‌گردد، همان نیاز مردم به کالایی و قرار گرفتن آنان در تنگنا و زیان به خاطر فقدان آن است...». خلاصه‌ی کلام این‌که: احکام شریعت اسلام، گزاف و بدون ملاک نیست، بلکه برپایه‌ی مصالح و مفاسد تشریح شده است، شریعت اسلام نیز برای زمان خاص یا مکان خاصی نیست، بلکه برای همه‌ی مردم و در همه‌ی کشورها تا روز قیامت تشریح شده است. اطلاعات روایات بسیار زیادی که از مطلق احتکار نهی می‌کند، همه را شامل می‌شود. همین مناسبت حکم و موضوع و ملاحظه‌ی ملاک نیز اقتضای اخذ به اطلاق دارد. در خود اخبار حصرکننده، نیز اختلاف است. ملاحظه می‌فرمایید که مثلاً احتکار روغن زیتون در روایتی که از پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله روایت شده، آمده است. ولی در روایتی که از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده، نیامده است و یا نمک در کلام شیخ و فقهای پس از آن آمده، ولی در کلام فقهای متقدم و یا روایات نیامده است. از همه‌ی این‌ها انسان حدس می‌زند که احتکار حرام، در اجناس به خصوصی منحصر نیست.» (منتظری، ۱۴۰۹: ۵، ۱۰۲)

مجموع اقوال علماء در مورد اشیایی که احتکار در آن‌ها محقق می‌شود، در واقع به سه قول منتهی می‌گردد: قول اول به فرموده‌ی صاحب جواهر همان قول مشهور است که احتکار را در اقلام محدود منحصر می‌نماید که در روایات آمده است و مرحوم علامه فرمودند که معیار، همان روایت غیاث بن ابراهیم است و صاحب جواهر نیز از قول مشهور پیروی نموده و بر آن نقل اجماع نمودند. قول دوم از مرحوم آقای خویی رحمته‌الله علیه بود که ایشان مورد احتکار را به صدق عنوان طعام تعمیم دادند؛ یعنی به حسب موارد و مکان‌ها بر هر شیء که عنوان طعام و مقومات طعام بر او صادق باشد، فرمودند که احتکار بر او محقق می‌شود. قول سوم از مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه و مرحوم آیت‌الله العظمی منتظری بود که این دو بزرگوار قایل به تعمیم موارد احتکار به بقیه‌ی کالاهای مورد نیاز مسلمین نیز بودند.

به نظر می‌رسد که از بین این سه قول همان نظریه‌ی اخیر که مربوط به آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه و مرحوم منتظری می‌گردید، درست است. به دلیل این که آن چه که آقای علامه فرمودند مبنی بر این که در بیان موارد وقوع احتکار ما تابع روایت غیاث بن ابراهیم هستیم؛ بهترین جواب از این روایت را مرحوم آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه بیان فرمودند که با توجه به عنوان عامی که در روایت حلبی آمده و آن عنوان عام، عنوان «متاع» بود، ناگزیر روایت غیاث بن ابراهیم را باید توجیه نماییم به زمان امام صادق علیه السلام که در آن زمان مهم‌ترین نیازمندی‌های مردم به همان اقلامی بود که در روایت غیاث بن ابراهیم آمده است. در مقدمه‌ی این مقاله هم آمد که هر چه زمان بگذرد، میزان نیازمندی‌های بشر به اقلام ضروری در زندگی بیشتر می‌گردد و این امر نیاز به استدلال ندارد، بلکه از بدیهیات است.

اما درباره‌ی فرمایش صاحب جواهر رحمته الله علیه باید عرض کرد که اجماعی را که شما نقل فرمودید، برای ما و خود حضرت ایشان اجماع منقول است و حجیت ندارد و احتمال قوی وجود دارد که این اجماع منقول، متکی به همین روایاتی باشد که بقیه‌ی علماء از آن روایات استفاده‌ی تعمیم را نموده است. روایاتی که ایشان نقل فرمودند، اولاً که اکثراً ضعیف‌السند هستند و روایت حلبی از عنوان طعام و متاع استفاده نموده است که این دو عنوان، موارد تحقق احتکار را تعمیم می‌دهد.

در بین اقوال علماء مرحوم آقای خوبی در واقع قول وسط را انتخاب نموده بودند و قایل هستند که بر چیزی که طعام بر او اطلاق گردید، احتکار آن حرام است و عنوان طعامی که در روایات وارد شده است، شامل مقومات و مقدمات ضروری طعام نیز می‌گردد.

آن چه شایان ذکر است این است که آقای خوبی رحمته الله علیه وقتی که از عنوان طعام استفاده نموده و می‌خواهد موارد احتکار را در مورد تمام اطعمه‌ی مهم جامعه‌ی اسلامی سرایت بدهد، پس چطور از عنوان «متاع» نیز که در روایت حلبی آمده است، استفاده‌ی تعمیم در تمام کالاهای ضروری جامعه را نمی‌کند؟ این در حالی است که هر دو عنوان (طعام و متاع) در روایات آمده است.

جان مطلب این که ما تفصیل در حرمت احتکار را به خوبی از روایات معتبره استفاده کردیم و مفاد همین تفصیل در واقع عبارت است از ضیق و وسعت جامعه؛ یعنی اگر

مسلمین در گشایش هستند، احتکار حرام نیست و الا حرام است. این مضمون و علت تحریم به خوبی برای ما تفهیم می‌نماید که از هر لحاظی که مردم در ضیق و مشقت باشند، مورد پسند شارع نیست، بلکه سنت الهی بر این است که مسلمانان در امور معیشتی‌شان که حیات‌شان به آن وابسته است در گشایش باشند. با توجه به ملاکی که ما از روایات استفاده کردیم، احتکار هر نوع کالایی که موجب مشقت متعارف برای مردم بشود، حرام است و منحصر به مواد غذایی و اقلامی که در روایات آمده بود، نیست. شاید به همین لحاظ باشد که شهید ثانی رحمته‌الله علیه در اقلام مورد احتکار، نمک را افزوده بود با وجودی که نامی از نمک در روایات باب دیده نمی‌شود. همان‌گونه که آقای خوئی رحمته‌الله علیه فرمود: برداشت ما از از ادله این است که مواد ارتزاقی و اطعمه باید در خدمت همه‌ی انسان‌ها باشد، برداشت ما از ادله این است که تمام نعمت‌های الهی باید در اختیار انسان‌ها باشد و احتکار هر کالایی که موجب مشقت و سختی نوعی برای انسان‌ها بشود با روح شریعت منافات داشته و امری مذموم است.

در پاسخ به سوال دوم این مقاله می‌توان گفت: حق این است که موارد احتکار منحصر به اقلام یاد شده در روایات نیست و همین‌طور منحصر در مواد خوراکی و مقومات آن نیست، بلکه شامل تمام کالاهای مورد نیاز جامعه‌ی اسلامی می‌گردد.

### تذکر

در بین روایات باب، یک روایت از سکونی نقل شده است و صاحب جواهر نیز آن روایت را نقل فرمودند، بار دیگر آن روایت را در این جا نقل می‌نماییم: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّوْقَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْحُكْرَةُ فِي الْخِصْبِ أَزْبَعُونَ يَوْمًا - وَفِي الشِّدَّةِ وَالْبَلَاءِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ - فَمَا زَادَ عَلَى الْأَرْبَعِينَ يَوْمًا فِي الْخِصْبِ - فَصَاحِبُهُ مَلْعُونٌ - وَمَا زَادَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْعُسْرَةِ فَصَاحِبُهُ مَلْعُونٌ». (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷، ۴۲۳)

چنان‌که مشاهده می‌نمایید، مضمون این روایت برای احتکار مدت زمانی را مشخص نموده است و گفته در زمانی که بازار و وضعیت جامعه در رفاه است، تحقق احتکار از

۱. مراد از «خصب» فراوانی نعمت و وفور مواد ارتزاقی در بازار است و مراد از «شدة» عکس خصب است.

نگاه زمانی چهل روز است و اگر وضعیت بازار و جامعه ی اسلامی در فقر و بد حالی سپری می شود، تحقق احتکار از نگاه زمانی سه روز است.

با توجه به مضمون این روایت و حکم به حرمت احتکار به صورت مطلق در صورت تحقق آن و توفیر شرط آن بدون این که به مدت زمان احتکار توجه شود، با مضمون این روایت قابل جمع نیست. لذا هر کدام از علماء هنگام نقل این روایت خواسته بین فتوی به اطلاق حرمت احتکار و این روایت جمع نمایند، هر کس وجهی را برای حمل و جمع جست و جو نموده است. به عنوان مثال شهید ثانی در مسالک و همین طور در شرح لمعه الدمشقیه این روایت را حمل نموده است به این که در همین زمان (۴۰ روز)، شاید نیاز جامعه ی اسلامی به طعام پیدا شود. آقای خوئی در مصباح الفقاهة نیز این وجه الجمع را قبول نموده و فرموده است که جمع به این نحو از طرح این روایت بهتر است؛ ولی حق این است که این روایت صلاحیت تقیید آن روایات را ندارد، به دلیل این که این روایت از نگاه سند مشکل دارد و با اشکال سندی جدی، نمی تواند که مقید برای روایات معتبره ای باشد که احتکار را از نگاه زمانی به صورت مطلق حکم به حرمتش می کند. وجه اشکال این است که در سلسله ی سند این روایت دو نفر (سکونی و نوفلی) که هر دو مجهول هستند، وجود دارد. اما تفصیل این مطلب در این مقاله گنجایش ندارد. برای تفصیل رجوع شود به کتاب ارزشمند «بحوث فی علم الرجال»، از حضرت شیخنا الاستاد رحمتهما علیهما.

#### ۴. اجبار احتکارکننده بر فروش اموال احتکارشده

احتکار حرام باشد و یا این که مکروه که تا به حال در این تحقیق جانب حرمت احتکار تقویه گردید؛ بحث بعدی این است که بنا بر انتخاب هر کدام از این دو قول، اگر محتکر کماکان به احتکار ادامه بدهد، آیا کدام راه چاره ی دیگری هست که از افزایش قیمت کالاهای مورد نیاز در بازار جلوگیری نماید؟ در جواب به این سوال می توان گفت که اساسی ترین راه برای تنزل قیمت ها در بازار این است که مواد احتکارشده باید دوباره در بازار عرضه گردد. اگر محتکر آماده ی پذیرش نباشد، در این صورت آیا برای امام و یا حاکم جایز هست تا محتکر را اجبار نماید که مواد احتکارشده را به بازار عرضه نماید؟

شیخ الطائفه در نهاییه می فرماید: «هنگامی که مردم از لحاظ طعام در تنگنا واقع شدند و طعامی جز نزد محتکر وجود ندارد، سلطان موظف است که وی را بر فروش وادار نماید».

(طوسی، ۱۴۰۰: ۳۷۴)

صاحب حدایق می‌فرماید: بین اصحاب خلافی نیست بر این که امام علیه السلام محتکر را مجبور می‌فرماید تا این که کالاهای احتکار شده را به بازار عرضه نماید. علاوه بر اجماع، ایشان می‌فرماید که بعضی از روایات باب نیز دلالت بر این حکم می‌نمایند. (بحرانی، ۱۴۰۰: ۱۸، ۶۴)

بالاتر از این علامه در مهذب البارع و صاحب جواهر نقل اجماع می‌نماید. جواهر اضافه می‌کند که به نقل بعضی از علماء، امام و یا نایب امام حتی عدول مسلمین می‌توانند که محتکر را مجبور نماید تا کالاهای احتکار شده را به بازار عرضه نماید. صاحب جواهر با وجود این که قایل به کراهت احتکار هست، باز هم می‌فرماید: محتکر باید اجبار گردد تا این که کالاهای احتکار شده را وارد بازار مسلمین نماید. (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۲، ۴۷۸)

شیخ انصاری رحمته الله علیه نیز بعد از این که اجماعات منقوله را مبنی بر اجبار محتکر بیان می‌فرماید، خود ایشان هم اعتراف می‌فرماید: علی الظاهر در این باره کدام اختلاف وجود ندارد. شیخ انصاری رحمته الله علیه می‌فرماید: اجماع فقهاء مبنی بر جواز اجبار محتکر دلیل و مؤید است بر این که احتکار حرام است و الا بر فعل غیر لزومی، اجبار مخالف قاعده است. (انصاری، ۱۴۱۵: ۳۶۵ - ۳۷۰)

مرحوم آقای خویی رحمته الله علیه نیز می‌فرماید: علی الظاهر کدام اشکالی مبنی بر جواز اجبار محتکر در بین فقهاء وجود ندارد. ایشان اضافه می‌فرماید که اجبار محتکر جایز است، حتی اگر قایل به کراهت احتکار بشویم، باز هم اجبار محتکر جایز هست. در رابطه به تصادم اجبار محتکر و قاعده‌ی معروفه شاید نگاه ایشان به همان فرمایش صاحب جواهر باشد که در خصوص این مورد قایل به خروج از تحت آن قاعده می‌گردیم. (خویی، بی تا: ۵۰۰، ۵)

در مجموع می‌توان این‌گونه خلاصه نمود که اگر به روایاتی که در این مورد وارد شده است، نگاه شود و آن روایات را همراه اجماعاتی که از علماء نقل شده است، با هم ضمیمه نماییم، جواز اجبار محتکر همان‌گونه که علماء بیان فرمودند، اختلافی نیست.

## ۵. اقوال علماء در مورد قیمت‌گذاری

آیا کالای احتکار شده را می‌توان قیمت‌گذاری کرد یا خیر؟ در این زمینه نظرهای متفاوتی ابراز شده، ولی بیشتر فقهاء قایل به منع هستند، بلکه در مفتاح الکرامه آمده است:

«کالای احتکار شده را نمی توان قیمت گذاری کرد»، چنانچه در سرایر آمده «بر اساس اجماع و روایات متواتره»، و در مبسوط آمده، «بدون هیچ اختلافی» و در تذکره ادعا شده: «و به نظر ما امامیه». (عاملی، ۱۴۱۹: ۴، ۱۰۹)

شیخ طوسی در نهاییه در این باره می فرماید: «حاکم نمی تواند محتکر را بر فروش کالای احتکار شده به قیمت به خصوصی وادار کند، بلکه آن را به آن چه خدا روزی اش کرده به فروش می رساند، ولی باید بیش از این به وی فرصت ندهد که کالا را نگه داری نماید». (طوسی، ۱۴۰۰: ۳۷۴) شیخ طوسی در مبسوط نیز می فرماید: «بر امام و یا نایب او جایز نیست که در بازار بر کالاها اعم از طعام و غیر طعام قیمت گذاری کند، چه در حال گرانی باشد و چه در حال ارزانی، بدون هیچ خلاقی در این زمینه، و از پیامبر ﷺ روایت شده که شخصی نزد آن حضرت آمد و عرض کرد: برای دارندگان طعام نرخ معین فرما، حضرت فرمود: آن را به خدا واگذار می کنم، آن گاه فرد دیگری آمد و گفت: یا رسول الله! بر فروشندگان طعام نرخ مقرر فرما. حضرت فرمود: «این خداوند متعال است که نرخ کالاها را بالا و پایین می برد و من امیدوارم خدا را ملاقات کنم و برای احدی بر من مظلومه ای نباشد». (طوسی، ۱۴۸۷: ۲، ۱۹۵)

در غنیه این گونه آمده است: «جایز نیست که مردم را به فروش کالا در برابر نرخ معین مجبور نماید» و همین طور در «شرایع» مرحوم محقق می فرماید: «درباره ی اجبار و تعیین قیمت کالا دو قول ذکر شده است؛ ولی اظهار این است که بر کالا در بازار نرخ معین نمی شود». (حلی، ۱۴۰۸: ۲، ۲۱)

ولی شیخ مفید رحمته الله علیه در مقنعه می فرماید: «برای وی (حاکم) جایز است به آن گونه که مصلحت می بیند بر کالاها نرخ گذاری کند، ولی به گونه ای نباشد که باعث خسارت صاحبان آنها شود». (مفید، ۱۴۱۳: ۹۶)

شهید ثانی رحمته الله علیه در مسالک در هنگام تشریح قول محقق (اظهار عدم تعیین قیمت بر مالک مال است) می فرماید: قول محقق در صورتی درست است که عدم تعیین قیمت موجب ضرر بر مشتری نشود و الا اگر عدم توجه حاکم نسبت به قیمت سبب اجحاف در حق مشتری گردد، آن وقت لازم است که باید قیمت را معین نماید و الا اجبار بر فروش محتکر بی ثمر می شود، زیرا ای چه بسا بایع و محتکر بر کالای خود نرخی را معین نماید که مردم توان خرید آن

را نداشته باشند و موجب ضرر بر مشتری می‌گردد و قاعده‌ی «لا ضرر» ایجاب می‌نماید که در این فرض باید از سوی حاکم بر کالا قیمت معین شود. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۳، ۱۹۴)

صاحب جواهر هم در ضمن فرمایش محقق مبنی بر عدم جواز تسعیر بر محتکر، می‌فرماید: حق، همین قول است و ایشان برای قول به عدم جواز تسعیر بر بایع به «شهرت» استدلال فرموده و اضافه می‌نماید که علاوه بر شهرت قول به عدم جواز تسعیر مطابق اصل عملی هم هست. یعنی در هنگام شک، اصل عدم جواز تسعیر و قیمت‌گذاری بر بایع هست.

مرحوم صاحب جواهر علاوه بر این می‌فرماید که در این زمینه روایاتی هم وارد شده است که مضمون بعضی از این روایات در لابه لای کلمات و فرمایشات بزرگان دیگر بیان گردید. از جمله ایشان به مرسله‌ی فقیه استدلال می‌نماید: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قِيلَ لِلنَّبِيِّ ﷺ لَوْ سَعَرْتَ لَنَا سِعْرًا - فَإِنَّ الْأَسْعَارَ تَزِيدُ وَتَنْقُصُ - فَقَالَ ص مَا كُنْتُ لِأَلْفَى اللَّهِ بِيَدَعَةٍ - لَمْ يُحَدِّثْ إِلَيَّ فِيهَا شَيْئًا - فَدَعُوا عِبَادَ اللَّهِ يَأْكُلْ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ - وَإِذَا اسْتَنْصَحْتُمْ فَأَنْصَحُوا. (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷، ۴۳۱) این روایت را ایشان به عنوان مؤید ذکر فرموده است: وَ يَأْتِنَادِهِ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَكَّلَ بِالسَّعْرِ مَلَكًا يُدَبِّرُهُ بِأَمْرِهِ. (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷، ۴۳۱)

ایشان بعد از آن‌که در ابتداء قول شرایع را قبول نموده و ابراز می‌دارد که حاکم نمی‌تواند بر کالا قیمت و نرخ تعیین نماید؛ در ادامه فتوی ایشان را مقید می‌نماید به این‌که قول به عدم جواز تعیین قیمت در صورتی درست است که از عدم نظارت و تعیین قیمت بر کالا در بازار کدام اجحاف و ظلمی محقق نشود و الا اگر عدم توجه حاکم به قیمت کالا موجب بشود که اربابان مال بر مردم ظلم نمایند، در این صورت قول حق این است که باید حاکم بر اموال بازار قیمت تعیین نماید. (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۲، ۴۸۶)

مرحوم آقای خوئی رحمته الله علیه نیز در این باره می‌فرماید که حاکم حق تعیین قیمت کالای احتکار شده را ندارد. استدلال ایشان مبتنی بر قاعده‌ی سلطنت است و بنا به فرمایش ایشان مفاد این قاعده از نگاه کیفی عام است و شامل جمیع تصرفات از جمله تعیین قیمت بر اموال را نیز می‌شود. ایشان در ادامه می‌فرماید: در بعض روایات هم آمده است که از رسول خدا در خواست شد که برای کالایی که احتکار شده است، قیمت تعیین نماید! رسول خدا فرمود: تعیین قیمت به دست خداوند است. (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷، ۴۳۰)

مرحوم آقای خوبی رحمته الله علیه نیز مانند صاحب جواهر قول به عدم جواز تسعیر را مقید نموده به این که منجر به ظلم و اجحاف نشود و بنا به فرموده ی ایشان، اگر محتکر بعد از آن که کالای احتکار شده را وارد بازار نماید، ولی قیمت کالا را به قسمی تعیین نماید که مردم توان خرید آن را نداشته باشند؛ این در واقع خودش یک نوع دیگری از احتکار است و در این صورت لازم است، حاکم قیمت بازار را بر کالای احتکار شده تعیین نماید. (خوبی، بی تا: ۵، ۵۰۰)

مرحوم حضرت استاد رحمته الله علیه نیز در این باره می فرماید: تعیین قیمت گذاری به عهده ی مالک است و حاکم نمی تواند که بر مال احتکار شده علاوه بر اجبار بر فروش، قیمت هم بر آن تعیین نماید. نظر مبارک ایشان در این مورد شاید به همان روایت معتبره ی غیاث بن ابراهیم است و احتمالاً نگاه مرحوم آقای خوبی رحمته الله علیه نیز به همان صحیحه باشد.

مرحوم حضرت استاد رحمته الله علیه نیز در اخیر فرمایش شان قید می نماید که اگر تفویض قیمت گذاری بر مالک در نظر حاکم شرعی دارای مفسده باشد، در این صورت حاکم شرعی می تواند دخالت نموده و بر کالای احتکار شده قیمت معین نماید. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱، ۲۰۸)

به نظر می رسد در عصر حاضر با توجه به حرص انسان ها به پول اندوزی و جمع سرمایه، اگر قیمت گذاری به صورت مطلق به محتکر واگذار شود، سبب می شود که از این راه نیز محتکر دمار از روزگار جامعه در آورد، لذا بهتر همان است که حاکم فی الجمله در قیمت گذاری کالاهای مورد نیاز جامعه نظارت داشته باشد. شاید نگاه فقهایی مانند صاحب جواهر و مرحوم مفید و حضرت استاد رحمته الله علیه که نظارت بر قیمت گذاری را مشروط به تحقق اجحاف و ظلم بر مشتری نموده بودند، نیز به همین مطلب اشاره داشته باشد.

### جمع بندی و نتیجه گیری

بهبتر است این گونه نتیجه بگیریم که سلامت اقتصادی یک جامعه و حفظ توازن طبقاتی ایجاب می نماید که حاکم و ولی امر بر نرخ ها در بازار اشراف فی الجمله داشته باشد و الا اگر نظارت نداشته باشد و تعیین قیمت ها به عهده ی سرمایه داران و تولید کنندگان کالا باشد، در کوتاه ترین مدت همان اختلاف طبقاتی عمیقی که در غرب و نظام سرمایه داری وجود دارد، دامن گیر جوامع اسلامی خواهد شد و سبب می شود تا هشتاد درصد درآمد جامعه در اختیار بیست فی صد جامعه بوده و هشتاد درصد جامعه که معمولاً فقراء هستند از بیست درصد



سرمایه‌ی جامعه بهره‌مند باشند. هرگاه چنین اختلاف طبقاتی به میان بیاید، یقیناً ایجاب می‌نماید که حاکم مشروع جامعه، در امر قیمت‌گذاری نظارت داشته باشد.

به امید حاکمیت عدالت اجتماعی در جوامع اسلامی، این مقاله را نقطه‌ی ختم می‌گذاریم. بدون شک یکی از عناصر مهم عدالت اجتماعی عدالت اقتصادی است، زیرا بدون این‌که فرصت‌های اقتصادی و شغلی و کاری به طور مساوی در اختیار همه‌ی اقشار جامعه قرار بگیرد، بعید است گفته شود: عدالت اجتماعی در این کشور و جامعه حاکم است، بلکه تحقق عدالت اجتماعی در گروی تحقق عدالت اقتصادی است.

### فهرست منابع

۱. بحرانی، یوسف و دیگران (۱۴۰۵)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: انتشارات اسلامی.
۲. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: انتشارات دار العلم للملایین.
۳. جزری، ابن اثیر (۱۳۶۷)، النهاية فی غریب الحدیث و الأثر، ۵ جلد، قم: انتشارات مطبوعاتی اسماعیلیان.
۴. حلّی، حسن بن یوسف (بی‌تا)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: انتشارات اسلامی.
۵. حلبی، ابوالصلاح (۱۴۰۳)، الکافی فی الفقه، اصفهان: انتشارات کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۶. حسینی عاملی، سید جواد (۱۴۱۹)، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، قم: انتشارات اسلامی.
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، قم: انتشارات آل البيت علیهم السلام.
۸. خویی، ابوالقاسم (۱۳۹۸)، مصباح الفقاهة، بی‌جا: انتشارات فقاها.
۹. دزفولی، مرتضی (۱۴۱۵)، مکاسب، قم: انتشارات کنگره جهانی بزرگ داشت شیخ اعظم انصاری.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن المبسوط فی فقه الإمامیة، المكتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، تهران: بی‌نا.
۱۱. عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: انتشارات المعارف الإسلامیة.
۱۲. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (۱۳۸۷)، حدود الشریعة، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۱۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۰)، بحار الأنوار، ج ۲، بیروت، انتشارات الطبع و النشر.
۱۴. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، المقنعة، قم: انتشارات کنگره جهانی هزاره شیخ مفید رحمته الله علیه.
۱۵. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۱۶. منتظری، حسین بن علی (۱۴۰۹)، مبانی فقهی حکومت اسلامی، (ترجمه صلواتی محمود و شکوری). قم: انتشارات کیهان.

## قضاوت زنان

### از منظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه بر مبنای قاعده ی اشتراک

حجت الاسلام سید صالح صدر

#### چکیده

یکی از مباحث مربوط به قضاوت زنان قاعده ی فقهی اشتراک است. این قاعده با توجه به توسعه ی نظریه پردازی ها در حوزه ی اجتهاد شیعی مطرح است. از آن جا که امروزه قواعد فقهی از عصر پیچیدگی به طرف پختگی و تخصصی شدن در حرکت است، زمینه برای بسیاری از قواعد فقهی و از جمله قاعده ی اشتراک بیشتر فراهم شده است. بر اساس قاعده ی اشتراک، احکام عمومی بر محور شخص و فرد میان زن و مرد مشترک است. قاعده ی اشتراک در مواردی که خطاب حکم شخص و فرد باشد برای شمولت حکم به همگان در ابعاد مختلف فقه جاری است. با این وجود یکی زمینه های کاربرد قاعده ی اشتراک مربوط به قضاوت زنان است که از طرف حضرت آیت الله محسنی مطرح شده است. ما در این نوشته در صدد آنیم تا با تاکید به مستندات قاعده ی اشتراک و تبیین دیدگاه آیت الله محسنی، دیدگاه ایشان را پیرامون «قضاوت زنان» بر مبنای «قاعده ی اشتراک» روشن سازیم. یافته های تحقیق نشان می دهد که قاعده ی اشتراک از منظر آیت الله محسنی پذیرفته شده است و در تقابل با روایاتی است که واژه ی «رجل» در آن ها آمده است. دو رویکرد در امکان جواز قضاوت زن بر مبنای قاعده ی اشتراک از منظر آیت الله محسنی وجود دارد: یک نگاه برترپنداری روایات بر قاعده ی اشتراک و نقد دلایل قاعده ی اشتراک؛ دو شامل ساختن روایات و کلمه ی «رجل» تحت قاعده ی اشتراک و عدم شرط ذکوریت برای قاضی. مبنای برترپنداری هریک از نظریه ها تضعیف دلایل نظریه ی مقابل است. آیت الله محسنی رحمته الله علیه اگرچه دلایل قاعده ی اشتراک را رد نکرده

است، اما در عمل ظاهر روایات را ترجیح داده است.

واژگان کلیدی: آیت‌الله محسنی، قضاوت، قاعده‌ی فقهی، اشتراک، زن.

## مقدمه

حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه از فقهای معروف جهان اسلام و دانشمندی است که دارای جدیدترین نظریه‌های فقهی در علوم اسلامی و مؤلف بیش از ده‌ها کتاب در عرصه‌های حقوق اسلامی مانند حقوق زنان، حکومت اسلامی، قضاوت، حدود، دیات و جایگاه زنان در شریعت اسلامی است. آیت‌الله محسنی به دلیل علمی و تخصصی بودن آثارش به عنوان آکادمسین کشور معرفی شده است. او جوایز علمی دیگری را از طرف نهادهای بین‌المللی به پاس تقدیر از آثار گران‌سنگ علمی‌اش دریافت کرده است. قضاوت زنان از جمله مباحثی است که ابعاد مختلف می‌توان از آن سخن گفت؛ قاعده‌ی اشتراک یکی از قواعدی است که از طرف حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه مرتبط به قضاوت زنان مطرح شده است. به رغم این‌که قاعده‌ی اشتراک جزء قواعد مهم فقهی است، بحث قضاوت زنان نیز از جایگاه قابل توجه برخوردار است. لذا در این نوشته تلاش می‌کنیم چگونگی امکان قضاوت زنان را بر مبنای قاعده‌ی اشتراک طبق دیدگاه‌ها و نظریات ایشان به بررسی بگیریم.

## ۱. مفاهیم

جهت ورود به مباحث اصلی مفاهیم مرتبط به موضوع را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

### ۱.۱. قضاوت

«قضا» در لغت، به معانی متعدد از قبیل حکم، حتم، امر، خلق، فعل، اتمام، فراغ و صنع آمده است و برخی بیش از ده معنا برای آن برشمرده و برای هر کدام مصادیقی نیز بیان کرده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۲۵: ۱۸۳) در معنای اصطلاحی قضاوت در کتب فقهی تعاریف گوناگون ارائه شده است. شماری از فقیهان مسلمان ماهیت قضاوت را «ولایت» دانسته‌اند و آن را از مفاهیم اصلی قضاوت به حساب آورده‌اند. شهید اول در این مورد می‌گوید: «قضاوت شرعاً ولایت حکم برای واجدین شرایط فتوا در جزئیات قوانین شرعی

است که به وسیله ی آن حقوق مستحقین اثبات و استیفا می شود. این معنا از قضاوت، به معنای لغوی آن نزدیک است. زیرا قاضی با حکم، در حقیقت دعوا را فیصله می دهد. (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۳، ۳۲۵)<sup>۱</sup> با این وجود در میان فقهای اسلام در تعریف اصطلاحی قضاء اختلاف است. فقهای امامیه آن را به معنای ولایت و قدرت شرعی برای کسانی می دانند که به جزئیات قوانین آگاهی داشته و دارای اهلیت فتوا هستند. (همان) لذا مرحوم سید جواد عاملی در کتاب مفتاح الکرامه با پذیرفتن تعریف مذکور (ولایت انگاشتن قضاوت) هدف آن را قطع منازعه و خاصیت آن را عدم نقض حکم با اجتهاد و مانند آن دانسته است. (عاملی، ۱۴۱۸: ۲۰، ۳)

مهم ترین ایراد بر این گونه تعاریف این است که اگر قضاوت به معنای ولایت شرعیه بر حکم دادن باشد، یک امر اعتباری و وصفی خواهد بود، نه این که از قبیل فعل باشد؛ در حالی که فقها قضاوت را گاهی واجب، گاهی مستحب و گاهی هم حرام می دانند و ماهیت یک عمل است که در اوصاف واجب، مستحب و حرام توصیف پذیر است نه ولایت که صرفاً یک امر وضعی و اعتباری است؛ (حکمت نیا، ۱۳۸۲: ۳۹۴) لذا بهتر آن است که در بیان مفهوم و ماهیت قضاوت گفته شود: «قضاوت عبارت است از حکم میان مردم در هنگام نزاع و رفع خصومت و فصل امر میان آن ها از ناحیه ی افراد واجد شرایط و دارای اذن». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲، ۲) در این زمینه شیخ انصاری قایل به این است که در عرف فقها دو معنای برای قضا متداول است:

الف. حکم کردن بوجه مخصوص؛

ب. ولایت شرعیه بر حکم مذکور. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۲۲۷)

اما فقهای اهل سنت قضا را به فصل خصومت و تنازع میان دو طرف تعریف کرده اند. (زحیلی، ۱۴۰۹: ۱۷) و فقیهان مالکی و حنبلی نیز در معنای دوم آنان را همراهی می کنند. فقیهان شافعی قضاوت را فصل خصومت میان دو سوی دعوا که توسط خداوند انجام می شود تعریف نموده اند. (همان: ۱۰۱) در این میان آن چه در میان فقیهان مسلمان به عنوان اجماع اجمالی و کلی مطرح است، تعریف قضا بر ولایت و قدرتی است که از سوی

۱. «أنه ولاية الحكم شرعاً لمن له اهلية الفتوى بجزئیات القوانين الشرعية، على اشخاص معينة من البرية، باثبات الحقوق واستيفائها للمستحق».

شارح به اشخاص دارای شرایط و اهلیت خاصی داده شده است تا در میان مردم برپایه‌ی شریعت و عدالت داوری کرده و حل و فصل خصومت و دعوا کنند. حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه نیز قضاوت را به «فصل الخصومه» تعریف کرده است. (محسنی، بی تا: ۱۵)

## ۲،۱. قاعده‌ی اشتراک

قاعده‌ی اشتراک متشکل از دو مقوله‌ی «قاعده» و «اشتراک» است. قاعده در لغت به معنای اساس و ریشه است و به این تناسب ستون‌های خانه را «قواعد» می‌گویند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳، ۳۶۱) در قرآن کریم نیز آمده است: «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ...»<sup>۱</sup> طریحی در مجمع‌البحرین گفته است: قواعد جمع قاعده به معنای بنیان و پایه برای چیزی است که در بالای آن قرار دارد. (طریحی، ۱۴۱۶: ۴، ۴۵) «قاعده علاوه بر آن که در امور مادی مانند بنیان‌های ساختمان به کار گرفته شده، در برخی امور معنوی نیز که جنبه‌ی اساسی و زیربنایی دارد استعمال شده است؛ مانند قواعد اخلاقی، قواعد اسلامی و قواعد علمی.» (نظری، ۱۳۹۷: ۳) بنابراین به هر مسئله‌ی بنیادی یک حکم که بسیاری از مسایل دیگر به آن توقف داشته باشد، قاعده و قواعد گفته می‌شود. اشتراک در لغت به معنای این‌که گروهی در امری شریک شوند، آمده است. (حوزی شرتونی، ۱۳۷۴: ۳، ۵۲) و در اصطلاح فقهی به این معناست که اگر «حکمی در اسلام برای عده‌ای ثابت شد، آن حکم شامل همه‌ی مسلمانان شده و در آن شریک هستند. حتی آنان که در زمان صدور حکم، وجود نداشته‌اند.» (مراغی، ۱۴۱۷: ۱، ۲۰) ترکیب قاعده و اشتراک، مقوله‌ی فقهی قاعده‌ی اشتراک است که امروزه به عنوان قاعده‌ی مهم فقهی مطرح است. مصداق کامل قاعده‌ی اشتراک این است که گفته می‌شود: «إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا نَسِيَ الرَّكُوعَ أَعَادَ صَلَاتَهُ»؛ «مرد وقتی رکوع را فراموش کرد، باید نمازش را اعاده کند»، حکم اعاده منوط به عنوان نسیان و فراموشی است نه برعنوان رجل. پس رجل مدخلیتی در حکم ندارد و حکم شامل زنان هم می‌شود و مختص به مردها نیست و احتمال مدخلیت عنوان مرد بودن هم با کمک قاعده‌ی اشتراک، زایل می‌شود. (عبدالفتاح، ۱۴۱۷: ۱، ۲۷) فاضل لنکرانی در عمومیت این قاعده گفته است: «این قاعده در سراسر فقه جاری است و می‌توان گفت که فقه

مبتنی بر این قاعده است.» (لنکرانی، ۱۴۲۵: ۳۱۶) چون، در بسیاری از احکام، حکم به صورت قضیه کلی نیامده است، بلکه در جواب سوال اشخاص است و تا این قاعده ثابت نشود این احتمال وجود دارد که این حکم مختص به همان افراد، همان احوال و همان زمان ها است. (مراغی، ۱، ۲۰)

## ۲. بررسی شرط «مرد بودن» در شرایط قاضی

حضرت آیت الله محسنی در کتاب «القضا و الشهادة» شرایط متعدد<sup>۱</sup> از قبیل عقل، بلوغ، ایمان، عدالت، ضابط بودن، کتابت، آزاد بودن و علم را برای قاضی شرط دانسته و در ضمن به شرط «ذکوریت»، مرد بودن قاضی نیز پرداخته است. (محسنی، بی تا: ۲۲) «ذکوریت» یعنی مرد بودن از شرایط پردامنه دار و محل تشکیک دیدگاه ها و تناقضات و اختلافات فقها است. به همین دلیل آیت الله محسنی برای این شرط دلیل بیان کرده و با خاطر آسوده از کنار آن رد نشده است. لذا گفته است: «شرط سوم از شرایط قاضی مرد بودن است به خاطر این که آن چه در روایات معتبره وارد شده است «مرد بودن» قید شده است، پس دلیل برجایز بودن قضاوت طفل و زن وجود ندارد. بله، اطلاق بعضی آیات مقدم و مورد استدلال که بر وجوب قضاء دلالت داشتند، شامل زن نیز می شود<sup>۲</sup> و همچنین قاعدهی اشتراک.» (همان: ۲۳)

آیت الله محسنی رحمته الله علیه در این جا روایاتی که به شرط «ذکوریت» مرد بودن اشاره دارد را معتبر دانسته است. از نظر این فقیه اگر معیار، عمل به روایات باشد قضاوت زنان جایز نیست، اما ایشان در مقابل روایات قاعدهی اشتراک را مطرح کرده که بر اساس آن قضاوت برای عموم جایز پنداشته می شود.

آیت الله محسنی در این جا طبق مبانی رجالی خودش که برخی روایات را ضعیف و برخی آن ها را قوی و معتبر می داند روایاتی که کلمه ی «رجل» مرد در آن ها درباره ی شرایط قاضی آمده است را معتبر دانسته و به آن ها تأکید کرده است. لذا با تصریح «به خاطر

۱. «يعتبر في القاضي امور: اولها العقل و اعتباره واضح بل يعتبر كماله ای الرشد فلا يصح قضاء السفیه و قد قيل انه لا خلاف فيه، و لعل مدرکه بناء العقلاء عليه.»

۲. «ثالثها الذكورة، لان الوارد في الروایات المعتبرة هو الرجل فلا دليل على انفاذ قضاء الطفل و المرأة، نعم اطلاق بعض الايات المتقدمة المستدل بها على وجوب القضاء يشمل المرأة أيضا و كذا قاعدة الاشتراك.»

این‌که آن چه در روایات معتبرآمده است از شرایط قاضی «مردبودن» است. (همان) می‌گوید: به خاطر روایات معتبره‌ای که در این زمینه آمده است ذکوریت را می‌توان جزء شرایط قاضی دانست.

در این زمینه دو روایت ذیل را معتبر دانسته است:

الف. روایت ابی‌خدیجه: <sup>۱</sup> «ابو‌خدیجه می‌گوید: امام صادق علیه السلام مرا به سوی شیعیان فرستاد و فرمود: به آنان بگو، مبادا هرگاه میان شما خصومتی پیش آمده یا درباره‌ی چیزی از قرض و طلب میان‌تان اختلافی شد، کار داوری را به نزد یکی از این فاسقان ببرید، بلکه از میان خود مردی را که با حلال و حرام ما آشناست داور و قاضی قرار دهید، زیرا من او را داور قرار داده‌ام زنه‌ار که برای رفع دعوی خود به سلطان ستم‌گرمراجعه کنید.» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۷، ۱۳۹)

ب. هم‌چنین روایتی که نقل شده است: <sup>۲</sup> «مردی از خودتان را که پاره‌ای از احکام ما را می‌داند، میان خودتان قاضی قرار دهید، پس من نیز وی را قاضی قرار می‌دهم، لذا مرافعه‌ی خود را نزد وی ببرید.» (همان، ۱۸، ۴) درباره‌ی این روایت گفته شده است که از کلمه‌ی «من» و «منکم» استظهار شرط بودن ذکوریت برای قضاوت شده و این‌که اختصاص به مردان دارد. آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه سند این دورا معتبر دانسته و می‌گوید: چون کلمه‌ی «رجل» مرد در این روایات آمده است نشان دهنده‌ی این است که منصب قضاوت شامل زنان نمی‌شود.

### ۳. قاعده‌ی اشتراک به عنوان دلیل بر جواز قضاوت زن

به مقتضای قاعده‌ی اشتراک تمام زنان و مردان در مقابل احکام جایگاه مساوی دارند و هیچ تفاوتی در این زمینه وجود ندارد. «البته این اشتراک هیچ منافاتی با آن ندارد که موضوع حکم یعنی مکلف در مواردی مقید به برخی از قیدها یا متصف به برخی از صفت‌ها و یا اساساً از صنفی خاص یعنی از زنان یا مردان یا خنثی‌ها و یا از طایفه و گروهی

۱. «عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ: بَعَثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام 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 وَحَرَامَنَا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ قَاضِيًا وَإِيَّاكُمْ أَنْ يُخَاصِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى السُّلْطَانِ الْجَائِرِ».

۲. «...انظروا الی رجل منکم، یعلم شیئاً من قضایانا، فاجعلوه بینکم، فانی قد جعلته قاضیاً، فتحاکموا الیه».

خاصّ و یا متّصف و مقید به برخی از عرض‌های لازم یا مفارق و یا مقید به حالت‌هایی ویژه از قبیل برخوردار بودن یا برخوردار نبودن از چیزی باشد.» (مجله‌ی فقه اهل‌بیت، بی تا: ۱۰، ۱۳۴) براساس این قاعده‌ی علی‌رغم این‌که انسان‌ها به اعتبار صفات‌شان متفاوت هستند در تکالیف با در نظر داشت تفاوت‌های ذاتی در دیگر امور همه در تکلیف مساوی هستند. براساس این قاعده خطاب احادیث و آیات قرآن کریم شامل تمام افراد می‌شود، اگرچه مورد خطاب مردان باشد و یا زنان؛ به جز آن‌چه مربوط به تفاوت‌های ذاتی آنان می‌گردد که در این مورد استثنائات وجود داد. در قرآن کریم آیات متعددی است که در آن‌ها واژه‌ی «رجل» بیان شده است. بحث چگونگی معنای رجل از مباحثی است که ربط مستقیم به چگونگی قضاوت زن دارد. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه نیز ضمن این‌که روایات مربوط به نفی قضاوت برای زنان را معتبر دانسته از قاعده‌ی اشتراک به عنوان دلیل بر امکان قضاوت زن یاد کرده است. جهت تحلیل دیدگاه آیت‌الله محسنی، قاعده‌ی اشتراک را در قرآن و حدیث بررسی می‌کنیم.

### ۳، ۱. قاعده‌ی اشتراک در آیات قرآن کریم

در بحث از جواز قضاوت زنان، موضوع اختلاف موجود بودن کلمه‌ی «رجل» در برخی روایات و آیات قرآن کریم است. در قرآن آیات متعددی آمده است که برخی علما در تطبیق معنای آن به عموم انسان‌ها تردید کرده‌اند. لذا برای پی‌بردن مفهوم کاربرد قاعده‌ی فقهی اشتراک لازم است مفهوم «رجال» را در قرآن بررسی کنیم. کلمه‌ی «رَجُل» در یک جا به معنای «راجل» است، یعنی کسی که پیاده راه می‌رود نه سواره و یکی از جمع‌های آن «رجال» است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱، ۲۶۵) و در جایی دیگر به معنای مرد است، یعنی جنس نَر از انسان که به بلوغ و مردانگی رسیده باشد. در این معنا هم یکی از جمع‌های آن «رجال» است. در این معنا، واژه‌ی «رجل» مخالف کلمه‌ی «مرأة» می‌باشد، اما «رَجُلَة» برای مؤنث «رجل» هم به کار رفته است، مثل «مرء» و «مرأة». راغب در مفردات می‌گوید: «رَجُل» مختص به نَر از مردم است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۵۴) و این آیه را مثال آورده است که: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا»<sup>۱</sup> اما در ذیل همین معنا رجل را به معنای شخص قوی



می‌داند و گفته است: «رَجُلٌ رَاجِلٌ، أَى: قَوِيٌّ عَلَى الْمَشْيِ، جَمَعَهُ رِجَالٌ»، (همان) البته راغب به هیچ یک از آیاتی که کلمه‌ی «رجال» به صورت جمع در آن‌ها مذکور است، اشاره‌ای ننموده، ولی «مرد» یا «رجل» دیگری را هم در آیات کتاب استنباط می‌نماید که رجولت و رجولیت او بین و آشکار گشته است.

### ۱، ۱، ۳. نمونه‌های قاعده‌ی اشتراک در آیات قرآن کریم

در این جا لازم است به برخی از آیات قرآن کریم اشاره شود که طبق قاعده‌ی اشتراک که حضرت آیت‌الله محسنی از آن نام برده است دارای معنای مشترک میان زن و مرد است. این آیات قرار ذیل می‌باشد:

☉ آیه‌ی ۱۹۵ سوره‌ی مبارکه‌ی آل عمران که در آن آمده است:

«فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ»؛ پس پروردگارشان دعای شان را پذیرا گشت که من تباه نسازم عمل هیچ عمل‌کننده‌ای از شما را مرد باشد یا زن، بعضی از شما از بعضی دیگر است (همه، از زن و مرد همانندید و از یکدیگرید).

خدای تعالی در قسمت دوم آیه چنین نتیجه‌گیری می‌کند که پس، آن کسانی که هجرت کردند و از خانه‌های شان بیرون رانده شدند و در راه من آزار دیدند و نبرد کردند و کشته شدند، هرآینه حتماً بدی‌های شان را سرپوش نهم و حتماً داخل در باغ‌هایی می‌سازم شان که از زیر آن نهرها جاری است، این ثوابی است از نزد خدا و نیکی ثواب و پاداش نزد خدا است.

در این آیه، بعد از آن که خدای تعالی زن و مرد را در عدم تضييع پاداش عمل‌شان یک‌سان قلمداد می‌کند، کلمه‌ی «الَّذِينَ» را برای هر دو گروه به کار برده است، با آن که کلمه‌ی الذین ترجمه‌اش برای مردان معنا می‌دهد و شامل زنان نمی‌شود و این کلمه مذکر است. یعنی از زنان و مردانی که مهاجرت کرده‌اند و از خانه‌های شان اخراج شده‌اند تا آخر

آیه. همچنین زنان و مردان را از یکدیگر و هم‌دوش و هم‌گام باهم در تمام مسایل و سختی‌ها می‌داند.

◉ به روال آیه‌ی قبل در سه آیه‌ی مبارکه‌ی دیگر که شبیه هم هستند آمده است:  
 «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ»<sup>۱</sup> «وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ»<sup>۲</sup> «فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً»<sup>۳</sup> «هر کس عمل صالح کند (کرده باشد) از زن یا مرد و مؤمن باشد، پس ایشان داخل بهشت می‌شوند»؛ «پس زنده می‌کنیم او را به یک زندگی پاکیزه».

در این آیه هم ضمیر «هو» که برای مذکراست، و نیز واژه‌ی «مؤمن» که مذکراست، هم برای مرد و هم برای زن استفاده شده است. فعل مضارع «یدخلون» و ضمیر «هو» در فعل متکلم «نُحْيِيَنَّهٗ» هم همین حالت را دارند، یعنی برای مذکر و مؤنث هر دو به کار رفته است.

با این وجود فهمیده می‌شود که این ویژگی زبان عربی است که بر حسب قاعده‌ی «تغلیب»، افعال و ضمایر را وقتی برای هر دو گروه زنان و مردان به کار می‌برد، از واژگان جنس مرد استفاده می‌کند. مانند آیات شریفه‌ای که با جملات «یا ایها الذین» «الذین آمنوا، الذین کفروا، الذین ظلموا...» شروع شده است.

حال باتوجه به بررسی از آیات فوق فهمیده می‌شود که واژه‌ی «رَجُلٌ» که در پاره‌ای از آیات، اختصاص به مردان دارد خصوصاً مفرد آن و جمع آن که «رجال» است، در بیشتر آیات مرادش زنان و مردان است. در هر سه آیه که راغب در مفردات شاهد آورده، می‌توان «رجل» را به معنای مرد دانست و هم می‌توان به معنای «شخص»، که هم زن باشد و هم مرد و البته هیچ تغییر در محتوای آیات پیش نمی‌آید. از طرف دیگر در آیاتی که از پیامبر خاتم و یا دیگر پیامبرانی که مرد بوده‌اند، سخن رفته است، مراد شارع دقیقاً «مرد» از نوع بشر را اراده کرده است، مثل: «إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ»<sup>۴</sup> درباره‌ی نوح؛ او کسی نیست جز مردی که دچار جنون است و هم چنین که آمده است: «إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ

۱. النحل: ۹۷.

۲. النساء: ۱۲۴.

۳. الغافر: ۴۰.

۴. المؤمنون: ۲۵.

کَذِبًا»<sup>۱</sup> درباره‌ی هود، او کسی نیست جز مردی که به خدا نسبت دروغ می‌زند. هم‌چنین در جای دیگر آمده است: «رَجُلٌ يَرِيدُ أَنْ يُضِدَّكُمْ»<sup>۲</sup> درباره‌ی پیامبر اسلام؛ مردی که می‌خواهد راه خدا را بر شما ببندد.

و اما در آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی زمر، هر سه واژه‌ی «رجل» مذکور در آیه را می‌توان به «شخص» تعبیر کرد، زیرا زنان و مردان می‌توانند و امکان دارد در چنین جایگاهی واقع شوند. هم‌چنین است واژه‌ی شرکاء که در آیه آمده است. یعنی این «شرکاء متشاکسون» ممکن است گروهی از مردان باشند یا گروهی از زنان، یا گروهی از زنان و مردان شریک در انجام یک امر.

مانند آیه‌ی شریفه‌ای که در آن آمده است: «صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءٌ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا»<sup>۳</sup> خدا شخصی «مرد یا زن» را مثال زده است که چند شریک در آن نزاع دارند «زنان و مردان»، و نیز شخصی دیگری را «مرد یا زن» که تنها تسلیم یک شخص «مرد یا زن» می‌باشد، آیا این دو نمونه برابرند؟!.

هم‌چنین در آیه‌ی ۷۶ سوره‌ی نحل نیز مثال دیگری آورده شده که واژه‌ی «رجلین» می‌تواند به معنای «دو شخص» باشد و این مفهوم درست‌تر است. چنانچه آمده است: «وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»<sup>۴</sup>؛

خدا دو شخصی را «زن یا مرد» مثال می‌زند که یکی گنگ است که بر هیچ کاری توانا نیست و سربار مولای خویش است (مولا زن باشد یا مرد) به هر سو که او را روانه سازد خیری نمی‌آورد، آیا چنین شخصی با آن کس که فرمان به عدل می‌دهد و بر صراط مستقیم است یکی هستند؟

دقت کنیم همه‌ی افعال و ضمایر مذکور در آیه مذکرند، ولی طبق قاعده‌ی اشتراک حتماً باید مفهوم آیه فراگیر باشد و هر دو گروه زنان و مردان را شامل شود؛ یعنی نمی‌توانیم مثال‌های خداوند را در یک گروه جنسی از جامعه که مردان هستند محدود و محصور

۱. المؤمنون: آیه ۳۸.

۲. السباء: ۴۳.

۳. الزمر: ۲۹.

۴. النحل: ۷۳.

کنیم. اگر چنین کردیم، بدین مفهوم است که زنی نمی تواند گنگ باشد و خدمت کار خانه یا محلی باشد و نمی تواند به مأموریتی اعزام شود، نیز زنی یا زنان نمی توانند «مولی» باشند و به خدمت کار خود دستور انجام کاری را بدهند و زنی هم نمی تواند برصراط مستقیم باشد. اگر چنین گفتیم تناقضی آشکار با آیات دیگر پدیدار می گردد. این بدان معنی است که در کلام الهی تناقض مشهود است.

همچنین توجه به سه آیه ی زیر نشان می دهد که در آیات قرآن کریم کلمه ی «رجل» به معنای شخص استفاده شده است:

الف. در آیه ی ۳۵ سوره ی مبارکه ی احزاب که در آن آمده است:

«إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»<sup>۱</sup>؛ به یقین، مردان و زنان مسلمان، مردان و زنان مؤمن، مردان و زنان مطیع خدا، مردان و زنان راست گو، مردان و زنان شکیبا، مردان و زنان خاشع، مردان و زنان انفاق کننده، مردان و زنان روزه دار، مردان و زنان پاک دامن و مردان و زنانی که فراوان به یاد خدا هستند، خداوند برای همه ی آنان آمرزش و پاداشی بزرگ در نظر گرفته است.

در این آیه ی شریفه ضمیر «لهم» برای زنان و مردان استفاده شده است با آن که باید تفاوت می داشت.

ب. در آیه ی ۳۱ سوره ی مبارکه ی حجرات که آمده است:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»<sup>۲</sup>؛ ای مردم! همانا ما بیافریدیم شما را از نر و ماده «مرد و زن» و بنهادیم تان ملت ها و قبیله ها تا «در اثر تعامل و آمیزش» یکدیگر را بشناسید. همانا بزرگوارترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست، همانا خدا دانا و آگاه است.

در این آیه ی شریفه نیز ضمیر «کم» با آن که مختص برای مردان است، برای زنان و مردان

۱. الاحزاب: ۳۵.

۲. الحجرات: ۱۳.

به صورت اشتراکی استفاده شده است.

ج. در آیه‌ی ۴ سوره‌ی احزاب آمده است:

«مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ»<sup>۱</sup> «خداوند برای هیچ‌کس دو قلب در درون

وجودش قرار نداده است.»

خداوند در درون هیچ مردی دو قلب قرار نداده است، اگر از لفظ «رجل» صرفاً مرد منظور باشد، لازم می‌آید که خداوند تعالی برای زنان دو قلب قرار داده باشد.

حال با توجه به آیات فوق و نیز عنایت به مفاهیم آیات مذکور، به آیاتی نگاه می‌کنیم که در آن‌ها واژه‌ی «رجال» که جمع «رجل» است آمده و ببینیم آیا مراد خداوند فقط مردانند؟!

﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا بَدْلًا﴾<sup>۲</sup>

و از مؤمنان (زنان و مردان) اشخاصی هستند که به راست آورند آن چه را که با خدا پیمان بسته بودند، پس دسته‌ای از ایشان عهد خود را سپری کرده‌اند، و دسته‌ای دیگر در انتظارند و پیمان خود را به چیزی مبدل نساخته‌اند، با چیزی مبادله نکرده‌اند.

آیا می‌توان به تأکید گفت که مراد خدای تعالی از مؤمنان مذکور در آیه، فقط مردانند؟ و واژه‌ی «رجال»، زنان را شامل نمی‌شود؟! قطعاً چنین نیست، وقتی خدای سبحان می‌فرماید: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»، در همه جای قرآن مرادش زنان و مردانند، بنابراین کلمه‌ی «رجال»، هم به معنای مردان است و هم زنان. زیرا این ویژگی که بر پیمان خود باقی بمانند تا پایان عمر، هم متعلق به زنان است و هم مردان، و حتماً خدای تعالی اراده نفرموده است که نیمی از مؤمنان را از دایره‌ی وفای به عهد، حتی اگر متعهد باشند، خارج سازد.

﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ، رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾<sup>۳</sup>؛ خانه‌هایی که خدا اجازه داده است که منزلتی رفیع یابند و اسم او در آن‌ها برده شود، بام‌دادان و شام‌گاهان، در آن خانه‌ها مردانی هستند (اشخاصی از زنان و مردان) که نه

۱. الاحزاب: ۴.

۲. همان: ۲۳.

۳. الحج: ۷۰.

تجارتی و نه خرید و فروشی ایشان را از یاد خدا به چیز دیگری سرگرم نمی‌کند و نیز از برپاداشتن نماز و دادن زکوت، ایشان از روزی بیمناک‌ند که دل‌ها و دیدگان منقلب و واژگونه گردند.

اگر بگوییم در آن خانه‌ها یا مساجد فقط مردان به ذکر خدا مشغولند و هیچ تجارت و داد و ستدی ایشان را از این ذکر باز نمی‌دارد، زنان را از این دایره خارج کرده‌ایم، و حال آن‌که مراد خدای تعالی، به وضوح، همه‌ی کسانی است از زن و مرد که دارای چنین ویژگی‌هایی هستند.

❁ در آیات ۴۳ سوره نحل و ۱۰۹ سوره یوسف و هم چنین آیه‌ی ۷ سوره‌ی انبیاء نیز همین مفهوم عام از واژه‌ی «رجال» استنباط می‌گردد؛ زیرا سخن از رسولانی است که پیش از پیامبر اسلام مبعوث شده و بر آن‌ها وحی شده است، که در بین آن‌ها حداقل یک زن وجود داشته است که به تأیید خود قرآن، به مقام نبوت و اصطفاء و رسالت رسیده و مورد خطاب مستقیم باری تعالی قرار گرفته است، و فرشتگان اصطفاء و تطهیر او توسط خداوند را به وی ابلاغ کرده‌اند. چنان‌چه آمده است: «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»؛<sup>۱</sup> «و (بیاد آور) هنگامی را که فرشتگان گفتند: ای مریم! همانا خداوند تو را برگزیده و پاک ساخته و بر زنان جهانیان برتری داده است.» و در آیه‌ی ۴۳ سوره‌ی نحل می‌خوانیم: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»؛<sup>۲</sup> «ما نفرستادیم پیش از تو مگر اشخاصی را از «مردان و زنان» که به آن‌ها وحی می‌کنیم، پس بپرسید از اهل دانش اگر نمی‌دانید.»

و در آیه‌ی ۱۰۸ سوره‌ی توبه و ۴۶ سوره‌ی اعراف نیز واژه‌ی «رجال» عموم زنان و مردان را شامل می‌شود که ویژگی‌های شان در این دو آیه مذکور است؛ آن‌جا که فرموده است: «وَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ»؛<sup>۳</sup> «بر بلندی‌های جامعه یا برفراز دیواری که درونش رحمت است و بیرونش عذاب، «اشخاصی» از زنان و مردان هستند که هریک را به نشانه‌هایش (چه ظاهری و چه باطنی) می‌شناسند.»

۱. آل عمران: ۴۲.

۲. النحل: ۴۳.

۳. الاعراف: ۴۶.

علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌نویسد: «ناگفته نگذاریم که تعبیر به «رجال» آن هم به طور نکره<sup>۱</sup> و بدون الف و لام،<sup>۲</sup> به حسب عرف لغت دلالت بر احترام و اعتناء به شأن اشخاصی که مقصود از آن هستند دارد، چون مادّاتاً کلمه‌ی «رجل» دلالت بر انسان قوی در اراده و تعقل دارد، هم چنان‌که در امثال آیات: «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» و «فِيهِ رِجَالٌ يَحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا» و «رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ» و «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ» و حتی در مثل آیه‌ی «مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ» و آیه «وَأَنْتَ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ» این معنا به خوبی مشاهده می‌شود. پس منظور از «رجال» افرادی هستند که در انسانیت خود در سرحد کمال باشند، و اگر در میان آنان افرادی از زنان فرض شود، از باب تغلیب، لفظ «رجال» در مورد مجموع ایشان به کار می‌رود.» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۸، ۱۵۳)

هم چنین از این قبیل آیات در قرآن کریم چنین آمده است:

﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ...﴾<sup>۳</sup> «اصحاب بلندی‌ها

اشخاصی را از مردان و زنان نداء دادند.»

﴿فِيهِ رِجَالٌ يَحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا...﴾<sup>۴</sup> «در آن مساجدی که پایه‌هایش بر پرهیزگاری

نهاده شده اشخاصی (از زنان و مردان) هستند که دوست دارند پاکیزه شوند.»

در این دو آیه نیز «رجال» اختصاص به مردان ندارد و قطعاً زنان را هم شامل می‌شود، زیرا اگر آیه نشستن بر جایگاه‌ها و مقامات رفیع شناخت و دریافت را تنها به مردان اختصاص دهد، همان‌طور که در آغاز اشاره نمودیم، حتماً کلام الهی دچار تناقض می‌گردد و نیمی از انسان‌های متقی و مکرم نزد خداوند، از دایره‌ی ایمان و تقوی و در پی آن از حضور در شؤونات جامعه و اثرگذاری بر آن‌ها، خارج یا اخراج شده یاد می‌شوند. (مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۲، معنای رجال)

بنابراین در همه‌ی آیات کتاب، مفاهیم واژگان «رجل و رجال» و تعمیم آن‌ها به زنان یا تخصیص‌شان بر مردان از قراین موجود در همان آیه یا آیات قبل و بعد، روشن می‌گردد.

۱. مشخص به صورت خاص.

۲. الف و لام در عربی نشانه‌ی تشخیص و مشخص ساختن است.

۳. الاعراف: ۴۸.

۴. التوبه: ۱۰۸.

### ۳، ۲. روایات مؤید قاعده‌ی اشتراک

به تبع از فرهنگ حاکم در قرآن، برخی روایات نیز با این روش از ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام روایت شده است، لذا در این زمینه به دوروایت اشاره می‌کنم:

الف. در روایتی منقول از حضرت باقر علیه‌السلام آمده است که می‌فرماید: «امیرالمؤمنین علیه‌السلام مردم را مخاطب ساخته گفت:

«إِنَّمَا بَدَأَ وَقُوعِ الْفِتَنِ أَهْوَاءُ تُتَّبَعُ وَأَحْكَامٌ تُبْتَدَعُ يُخَالَفُ فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ وَيَتَوَلَّى عَلَيْهَا رِجَالٌ رِجَالًا عَلَى غَيْرِ دِينِ اللَّهِ فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِرَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخْفَ عَلَى الْمُزْتَادِينَ وَلَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لَبْسِ الْبَاطِلِ انْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِينَ وَ لَكِنْ يُؤَخَذُ مِنْ هَذَا ضِعْفٌ وَمِنْ هَذَا ضِعْفٌ فَيُمَزَّجَانِ فَهَذَا لِكَيْ يَسْتَوْلِيَ الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ وَيَنْجُو الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى»؛ (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۵۰). «ای مردم جزاین نیست که آغاز پیدایی فتنه‌ها خواهش‌های نفسانی است که از آن‌ها پیروی می‌شود و نیز احکامی که به بدعت نهاده می‌شود و بدان‌ها با کتاب خدا مخالفت می‌گردد. در چنین احکامی است که مردانی «اشخاصی-کسانی» بر مردان «اشخاص-کسان» دیگر حکومت می‌یابند».

شکی نیست که بدعت‌گزاران در دین هم مردانند و هم زنان و کسانی هم که از بدعت‌های شان تبعیت می‌کنند، هم مردانند و هم زنان. لذا در این حدیث واژه‌ی «رجال» به «اشخاص یا افراد» ترجمه می‌شود تا مفید عموم باشد و هر دو گروه زنان و مردان را شامل شود.

ب. در روایت دیگر نیز آمده است که حضرت باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدًا فَقَالَ يَا عَلِيُّ إِنَّ الْوَفْدَ لَا يَكُونُونَ إِلَّا رُكْبَانًا أَوْلِيكَ رِجَالٌ اتَّقُوا اللَّهَ فَأَحَبَّهُمُ اللَّهُ وَ اخْتَصَّهُمْ وَ رَضِيَ أَعْمَالَهُمْ فَسَمَّاهُمْ الْمُتَّقِينَ»؛ (همان، ۸، ۹۵). «از رسول خدا درباره‌ی این قول خدای عزوجل پرسیدند که می‌گوید: روزی که پرهیزگاران را گردآوریم به سوی خدای رحمن و به شکل یک هیأت، فرمود: یا علی «وفد یا هیأت اعزامی» نمی‌توانند جز گروهی سواره باشند، اینان مردانی «اشخاصی-افرادی» هستند که پرهیز خدا پیشه کردند پس خدا هم آنان را دوست داشت و به رحمتش مختص ساخت و از کارهای شان خشنود گشت، پس آنان را «پرهیزگاران» نام نهاد».



در این روایت آگرواژه‌ی «رجال» را اختصاص به مردان دهیم، به این معنی است که از زنان هرگز حتی یک نفر هم به درجه‌ی تقوی نایل نگشته و نمی‌گردد و خدا حتی یکی از ایشان را دوست ندارد و از عمل یکی از آنان نیز خشنود نگشته و نمی‌گردد. معلوم است که کلمه‌ی «رجال» در این جا عموم و به معنای «شخص» است نه به معنای «مرد».

ج. در کلمات امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نهج البلاغه نیز عباراتی هست که متضمن واژگان «رجل و رجال» است و هر دو مضمون و مفهوم «زن و مرد و زنان و مردان» را دارد. در خطبه‌ی ۱۲۷ در قسمت پایانی، از اصحاب جمل سخن گفته است می‌فرماید:

«فَوَاللَّهِ لَوْ لَمْ يُصِيبُوا مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا رَجُلًا وَاحِدًا مُعْتَمِدِينَ لَقَتَلَهُ بِلَا جُرْمٍ جَزَاءَ لِحَلِّ لِي قَتْلُ ذَلِكَ الْبَجِيشِ كُتْلَهُ»؛ «پس سوگند به خدا، اگر از مسلمان‌ها فقط یک «مرد-نفر» را می‌کشتند بی هیچ جرمی که مرتکب شده باشد».

در همه‌ی ترجمه‌هایی که از نهج البلاغه فعلا موجود می‌باشد، «رجل» را در این عبارت به «نفر یا تن» برگردان کرده‌اند. مترجمان نهج البلاغه هر یک دکتر محمد مهدی جعفری «رجل» را به معنای «تن»، داریوش شاهین به معنای «نفر»، جعفر شهیدی به معنای «تن» و محمد دشتی «نفر» آورده است. تنها مولی فتح‌الله کاشانی، صاحب تفسیر و ترجمه‌ی نهج الصادقین «رجل» را به «مرد» ترجمه کرده است. وی در عهد ناصرالدین شاه بوده و نهج البلاغه را هم به فارسی برگردان کرده است. کسانی که به لغت و ادب عرب آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که در عباراتی این چنین، مراد گوینده از به کاربردن واژه‌ی «رجل» همان «نفر یا تن» است، اگر جز این باشد، مفهوم بیان حضرت علی علیه السلام این است که اگر از زنان به قتل برسانند، باکی بر آن‌ها نیست و مؤاخذه نمی‌شوند.

هم چنین حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه‌ی ۲۱۰ نهج البلاغه از کسانی سخن می‌گوید که نقل حدیث می‌کنند و آن کسان را تعبیر به «رجال» و «رجل» کرده است: «إِنَّمَا أَتَاكَ بِالْحَدِيثِ أَزْبَعُهُ رَجَالٌ لَيْسَ لَهُمْ حَامِسٌ»؛ «جز این نیست که چهار کس تو را حدیث آورند که پنجمی ندارد»:

۱. رَجُلٌ مُنَافِقٌ... فرد یا انسان منافق «چه زن باشد یا مرد»؛

۲. وَرَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئًا... «و کسی یا فردی یا انسانی» که چیزی از رسول

خدا شنیده است «مرد باشد یا زن»؛

۳. وَرَجُلٌ تَالِثٌ... «شخص، فرد، کس یا انسان سومی که...»؛

۴. وَآخِرُ رَابِعٍ... که به جای «رجل» واژه‌ی «آخر» را به کار می‌برد و این مفید عموم است و شامل زنان و مردان هر دو می‌شود.

محمد مهدی جعفری عبارت «أَزْبَعَةُ رِجَالٍ» را به «چهار گزارش‌گر» و مفرد آن را در عبارت اول که «رَجُلٌ مُنَافِقٌ» است، به «مردی» و در سه عبارت دیگر به «کسی» ترجمه نموده است.

داریوش شاهین «اربعة رجال» را «چهار گروه» گفته است و در ترجمه‌ی مفرد آن، «مردی و کسی» هر دو را به کار برده است. جعفر شهیدی در جمع، «چهار کس» گفته، و سه عبارت دیگر را «مردی» معنا کرده است.

و محمد دشتی در جمع «افراد» و در مفرد «کسی» را مرجح دانسته است. هم‌چنین حضرت امیرالمؤمنین در خلال همین خطبه، واژه‌ی «أَحَدٌ» را برای ارجاع به آن چهار گروه به کار برده و گفته است: «فهو أحد الأربعة» او یکی از چهار است. محمد جواد مغنیه در شرح خود که به زبان عربی است می‌نویسد: «ثم قَسَمَ الإمام رواية الحديث الى أربعة أقسام»، و در موارد دیگر از کلمه‌ی موصول «بالذی» استفاده کرده است که مفهوم عام دارد، و قطعاً بین راویان حدیث، حداقل همسران رسول خدا ﷺ جا دارند که از اکثر آن‌ها روایات زیادی نقل شده است، خصوصاً از عایشه که ادعا کردند چهل هزار حدیث از رسول خدا ﷺ در حافظه داشته است، و حتماً امیرالمؤمنین عليه السلام در بیان خود از راویان و تقسیم بندی آن‌ها، این زنان را از نظر دور نداشته است.

در نهج البلاغه عبارات زیادی هست که واژگان «رجل» و «رجال» در مفهوم عام به کار برده شده و مشتمل بر زنان و مردان است که جهت دوری از ایجاد ملال و خستگی در خواننده، تنها به ذکر چند عبارت دیگری هیچ توضیحی اشاره می‌کنیم:

- «مردم شام نیز همانند شمايند». (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲۹)

- «در این میان گروه انگشت شماری هستند که یاد معاد و هنگامه‌ی بازگشت

چشم‌های شان را بر همه چیز فرو بسته است». (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۳۲)

- «و گروهی (با دو انحراف یاد شده) بر گروه دیگر سلطه و ولایت یابند که برخلاف دین

خداست». (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۵۰)

- «کسی که با دیگران مشورت کند در عقل آنان مشارکت کرده است». (نهج البلاغه، جملات قصار، ۱۶۱)

باتوجه به مواردی که از آیات قرآن کریم و روایات منقول از ائمه ی معصومین علیهم السلام مورد بررسی قرار گرفت به این نتیجه دست پیدا می کنیم که آن چه حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه به عنوان قاعده ی اشتراک مطرح کرده است، دارای جایگاه ویژه در قرآن و سنت است.

#### ۴. تحلیل نظریه ی آیت الله محسنی رحمته الله علیه پیرامون قاعده ی اشتراک

با توجه به مباحثی که پیرامون قاعده ی اشتراک بیان شد روشن گردید که دلایل قرآنی و روایی پیرامون قاعده ی اشتراک وجود دارد که براساس آن می توان منصب قضاوت را برای زنان جایزدانست. اما طبق بحث باید موقف حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه که از این قاعده به عنوان یک دلیل برای جواز قضاوت زنان سخن گفته است روشن شود. آیت الله محسنی بعد از آن که سند روایات مربوط به قضاوت به مردان را معتبر می داند، روایات را به دو دلیل قید می زند و می گوید:

«نعم، اطلاق بعض الايات المتقدمة المستدل بها على وجوب القضاء يشمل المرأة أيضا وكذا قاعدة الاشتراك.» (محسنی، پیشین: ۲۳)؛ «بله، اطلاق بعض آیاتی که مقدم و استدلال شد و بروجوب قضاء دلالت داشتند، شامل زن نیز می شود و همچنین قاعده ی اشتراک.»

براساس این سخن، حضرت آیت الله محسنی روایات را با اطلاقات قرآن و یک قاعده ی فقهی که قاعده ی اشتراک باشد، قید می زند که اگر این دلایل قابل اعتبار باشد از نظر ایشان شرط «مردبودن» از قضاوت برداشته است. اما ایشان دو دلیل که عبارت از اطلاقات آیات و قاعده ی اشتراک باشد را نمی پذیرد. لذا در جای دیگر درباره ی قاعده ی اشتراک می گوید:

«الا ان يقال القضاء كتجهيز المیت فی احتیاجهما الی اذن الولی و عدم كفاية الادلة الدالة على الوجوب الكفائی كما نقلناه عن القوم و لم یثبت اذن ولی المؤمنین للمرأة، و قاعدة الاشتراك لا مسرح لها بعد اتفاق اهل افتوعلى الاختصاص»؛ (همان) «مگر این که گفته شود: قضاء مانند تجهیز میت به اذن ولی احتیاج دارد و این که ادله ی دال بروجوب

کفایی هم چنان که از عده ای نقل کردیم کفایت نمی کند و اذن ولی مؤمنین برای جواز قضاوت زن ثابت نیست، برای قاعده ای اشتراک بعد از آن که اتفاق اهل فتوا در اختصاص این قاعده به موارد خاص را قبول کردیم، در این مورد جایگاه ندارد». از سخنان حضرت آیت الله محسنی به دست می آید که ایشان قاعده ای اشتراک را در جواز قضاوت زن به صورت قطع رد نکرده است، اگرچه به بیان دلیل بر عدم اعتبار آن پرداخته است.

#### ۴، ۱. به کار بردن عبارت «أن یقال» در بیان دلیل

در روش های اراییه ی دلیل در کلام عرب، اراییه ی دلیل گاه به عنوان احتمال است که از عبارت «أن یقال» استفاده می شود و گاه ادعا است که عباراتی مانند «انا اقول» و «الدلیل علی ذالک» استفاده می شود و گاه نقل دلیل از طرف دیگران است که «قال» و «قالوا» آورده می شود. در این جا حضرت آیت الله محسنی به عنوان احتمال از کلمه ی «أن یقال» به معنای این که «ممکن است گفته شود» به عنوان یک احتمال بر منع قاعده ای اشتراک استدلال کرده است. هیچ قول و دلیلی از طرف خود نیاورده است.

#### ۴، ۲. استناد به اتفاق اهل فتوا به عنوان دلیل

حضرت آیت الله محسنی دلیلی که در ادامه ی احتمال، مطرح کرده است ادعای اتفاق اهل فتوا است. این کلمه ممکن است بیان کننده ی اجماع باشد که شامل تمام فقها به شمولیت قول معصوم علیه السلام باشد. گاهی مراد از آن مرحله ی خاص اجماع یعنی اتفاق و هم نظری علما است. اگر اتفاق را به معنای اخص از اجماع بدانیم شامل قول جمعی علما می شود و اگر به معنای مطلق اجماع بدانیم معلوم است که چنین اجماعی اعتبار ندارد و مبنای حضرت آیت الله محسنی بر عدم اعتبار اجماع غیر کاشف قول معصوم علیه السلام است. اما چنان چه در تعریف اجماع می خوانیم<sup>۱</sup> اجماع همان اتفاق است و تفاوتی میان اتفاق و اجماع وجود ندارد و این که آیت الله محسنی «اهل الفتوا» را قید کرده است، نشان می دهد که منظور ایشان اجماع فقها است و این اجماع فاقد اعتبار است. به هر صورت می توان

۱. ففي التعريفات للجرجاني: «الاجماع في اللغة: العزم والاتفاق وفي الاصطلاح: اتفاق المجتهدين من امة محمد في

عصر على أمر ديني». وفيها أيضا: الاجماع: العزم التام على أمر من جماعة أهل الحل والعقد. م

ادعا کرد که دلیل آیت‌الله محسنی بر ردّ قاعده‌ی اشتراک از قوت برخوردار نیست. به رغم این برخی در رابطه با عمومیت قاعده‌ی اشتراک ادعای اجماع کرده‌اند، چنانچه آمده است: «اتفاق قطعی علما و اجماع محضّل و منقول آن‌ها که به حد تواتر می‌رسد» (نظری، پیشین، ۵) وجود دارد که نشان از اهمیت این قاعده است. (مهریزی و درایتی، ۱۴۱۹: ۲، ۵۵)

### ۴، ۳. استدلال به قاعده‌ی اشتراک به عنوان دلیل

حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه به رغم این‌که در باب قضاوت زنان قاعده‌ی اشتراک را به عنوان دلیل حتمی قبول نکرده است در دیگر جاها به آن استدلال کرده و آن را به عنوان یک دلیل پذیرفته است. به عنوان نمونه در کتاب حدود الشریعه در بحث از «شق الصوب» دریدن پیراهن در مصیبت وقتی پیراهن دریدن را در مصیبت برای زنان جایز نمی‌داند، چگونگی حرمت این عمل را برای مردان مطرح می‌کند. ایشان ضمن این‌که شق ثوب را برای مردان حرام ندانسته است می‌گوید: دلیلی بر حرمت شق ثوب برای مردان وجود ندارد، مگر ادعای اجماعی که صاحب جواهر کرده (نجفی، ۱۴۲۱: ۲، ۶۲۷) و گفته است: علما اجماع دارند که دریدن پیراهن برای مرد در مصیبت غیر پدر و برادر جایز است. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱، ۴۰۳) حضرت آیت‌الله محسنی در این مورد به قاعده‌ی اشتراک استدلال کرده و گفته است: «بله، زمانی که قاعده‌ی اشتراک به اجماع ضمیمه شود، واجب است از باب احتیاط مردان در این مورد [حرمت پیراهن دریدن در مصیبت غیر پدر و برادر] به زنان ملحق شوند».<sup>۱</sup> (همان)

در این جا حضرت آیت‌الله محسنی قاعده‌ی اشتراک را پذیرفته است و به عنوان دلیل مطرح کرده است.

در جای دیگر حضرت آیت‌الله محسنی از قاعده‌ی اشتراک به عنوان دلیل سخن گفته است. چنان‌چه در بحث از بلوغ پسر و دختر وقتی دلایل متعدد را بیان می‌کند معیار اصلی برای بلوغ، احتلام در پسران و عادت شدن در دختران را بیان می‌کند. در مورد به قاعده‌ی اشتراک به عنوان دلیل استناد کرده و گفته است: «مقتضی جمله من الروایات المتقدمه ان الاحتمال فی الغلام، والحیض فی الجاریه یحققان البلوغ او یکشفان عنه وقضیه اطلاق صحیحه منصور بن حازم بلوغ الأنثی ایضا بالاحتمال، و کذا اطلاق الآیات بل و کذا قاعده

۱. «نعمه اذا انضم قاعده الاشتراک الی الاجماع المذكور یجب الحاق الرجل بالمرأه احتیاطا حتی فلی الاب والأخ».

الشتراک»؛ (همان، ۱، ۱۸) مقتضای مجموع روایات متقدمه این است که احتلام در غلام و عادت در جاریه عامل تحقق بلوغ و یا کاشف آن است و قضیه‌ی اطلاق صحیح‌هی منصور بن حازم بلوغ زنان نیز با احتلام ثابت می‌شود، هم‌چنین دلیل در این مورد اطلاق آیات است و هم‌چنین قاعده‌ی اشتراک.

این استدلال‌ها نشان می‌دهد که آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه قاعده‌ی فقهی اشتراک را قبول دارد و به عمومیت آن قایل است. لذا چنان‌چه بیان شد در مواردی به این قاعده استناد کرده است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که پیرامون قاعده‌ی اشتراک و دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه مطرح شد، می‌توان گفت: نقش قاعده‌ی اشتراک در امکان جواز قضاوت زن مهم و برجسته است. بیش از ده آیه‌ی شریفه و روایات منقول از ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام و دیدگاه‌های فقها و از جمله آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه دال بر نقش کلیدی این قاعده در فقه قضاوت زن است. یافته‌های تحقیق نشان‌دهنده‌ی این است که محور بحث در جواز قضاوت زنان از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه موجود بودن کلمه «رجل» در روایاتی است که درباره‌ی قضاوت سخن گفته است. تردید در معنای کلمه‌ی «رجل» زمینه‌ی کاربرد قاعده‌ی اشتراک را فراهم کرده و با توجه به مستندات قرآنی و روایی کاربرد این قاعده غیر قابل انکار است. آیت‌الله محسنی به عنوان فقیهی که هم در شناخت روایات صحیح تبخّر دارد و هم با اصطلاحات و مباحث فقهی به صورت کامل آشنا است با دو رویکرد از شرط مرد بودن در قاضی سخن گفته است. یکی روایی و دیگر فقهی. روایاتی که مورد استناد قرار گرفته است دال بر اختصاص منصب قضا به مردان است و قاعده‌ی اشتراک به عنوان قاعده‌ی مهم و کاربردی، واژه‌ی رجال را عمومیت داده و شامل زن و مرد می‌داند. آیت‌الله محسنی با طرح قاعده‌ی اشتراک این بحث را مطرح کرده است که در مقابل روایات این قاعده وجود دارد. اما در نقد آن سخن نگفته است. با این وجود در دیگر آثار این فقیه مانند کتاب «حدود الشریعه» عملاً به قاعده‌ی اشتراک به عنوان یک دلیل استناد شده است که نشان‌دهنده‌ی پایبندی ایشان به این قاعده است.

اما از آن‌جا که حضرت آیت‌الله محسنی روایات را به عنوان دلیل اولی مطرح کرده و سپس از قاعده‌ی اشتراک به عنوان قول دیگر با عبارت «وَأَنْ يُقَالَ» سخن گفته است نشان می‌دهد که ایشان ظاهر روایات را بر قاعده‌ی اشتراک ترجیح داده است و این وابستگی آیت‌الله محسنی به


ظاهر روایات رامی توان نوعی ضعف دلایل قاعده‌ی اشتراک از جانب ایشان تلقی کرد که شامل اجماع، روایات و آیات قرآن می‌شود. به رغم این نقد، مستندات قاعده‌ی اشتراک با توجه به آن چه بررسی گردید، از طرف حضرت آیت‌الله محسنی مطرح نشده است.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، ج ۳، بیروت: انتشارات دار الفکر.
۲. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵)، قضا و شهادات، قم: انتشارات الفکر الاسلامی.
۳. بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹)، القواعد الفقهیه، (مترجم: محمد حسین درایتی و مهدی مهریزی)، ج ۲، قم: انتشارات الهادی.
۴. جمعی از مؤلفان، (۱۳۹۰)، مجله فقه اهل بیت علیهم‌السلام، سال قم: انتشارات دائرة المعارف فقه اسلامی. شماره ۱۰.
۵. حرعاملی، محمد حسن، وسائل الشیعة، ج ۲۷، قم: انتشارات آل البیت.
۶. حکمت‌نیا، محمود (۱۳۸۲)، حقوق زن و خانواده، تهران: انتشارات اسلامی.
۷. حسینی مراغی، عبدالفتاح (۱۴۱۷)، العناوین الفقهیه، ج ۱، قم: انتشارات اسلامی.
۸. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: انتشارات دار العلم.
۹. زحیلی، وهبه (۱۴۰۹)، الفقه الاسلامی و ادلته، دمشق: انتشارات دارالفکر.
۱۰. شهید ثانی، زین الدین (۱۴۱۳)، مسالک الافهام، ج ۱، قم: انتشارات المعارف الاسلامیه.
۱۱. شرتونی، سعید الحوزی (۱۳۷۴)، اقرب الموارد، ج ۳، تهران: انتشارات دارالولسوه.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه.
۱۳. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶)، مجمع البحرین، ج ۴، تهران: انتشارات مرتضوی.
۱۴. عاملی، سید جواد (۱۴۱۸)، مفتاح الکرامه، ج ۲، قم: انتشارات الاسلامیه.
۱۵. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۵)، القواعد الفقهیه، قم: انتشارات اعتماد.
۱۶. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۴۰۴)، قضا و شهادات، بی‌جا: بی‌نا.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، ج ۱، حدود الشریعه، قم: انتشارات اسلامی.
۱۸. نظری، سلماز (۱۳۹۷)، تحلیل و بررسی قاعده اشتراک در منابع فقهی، فصلنامه قانون یار، شماره ۳۷۰۱-۲۵۳۸.
۱۹. نجفی، محمد حسن (۱۴۲۱)، جواهر الکلام، ج ۲، قم: انتشارات دائرة المعارف فقه اسلامی.







**بخش چهارم:**  
**اخلاق و تربیت**



## تحلیل تربیتی احکام فقهی زن و خانواده

### از منظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه

داکتر محمد احسانی

#### چکیده

مقاله‌ی حاضر با موضوع «تحلیل تربیتی احکام فقهی زن و خانواده» مبتنی بر متون دینی و یافته‌های علوم جدید و با رویکرد تربیتی، به منظور تبیین احکام فقهی مربوط به زن و خانواده از منظر آیت الله محسنی به رشته‌ی تحریر درآمده است. در این مقاله از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده که با مراجعه به منابع مورد نیاز، فیش برداری، گردآوری و تجزیه و تحلیل اطلاعات در فضای کتاب خانه به مرحله‌ی اجرا درآمده است. هدف عمده‌ی مقاله تبیین دیدگاه آیت الله محسنی در حوزه‌های پیش گفته و تحلیل آن‌ها از نظر تربیتی است که با زبان ساده و سلیس تحریر یافته است. در این مقاله بعد از تبیین مفاهیم کلیدی و بیان امور کلی مربوط به موضوع، رویکردهای نظری در مورد زن و خانواده بررسی شده که عبارتند از: رویکرد فیمینستی، رویکرد افراطی و رویکرد اعتدالی. دیدگاه آیت الله محسنی جزء رویکرد سوم قرار گرفته است. سپس احکام فقهی زن و خانواده مطرح شده است. این احکام در حوزه‌ی تفاوت‌های زن و مرد، تعدد زوجات، روابط زن و شوهر، تحصیل زنان شوهردار و ورود زنان به مسایل اجتماعی مورد واکاوی قرار گرفته و هر کدام با استناد به کلمات آیت الله محسنی به صورت مستقل مورد بحث و تحلیل تربیتی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: تربیت، تحلیل تربیتی، احکام فقهی، زن، خانواده.

## مقدمه

زن و خانواده دو واژه‌ی مرتبط به هم هستند، به نحوی که بدون یکدیگر نمی‌توانند مصداق عینی و هویت واقعی پیداکنند. هرگاه سخن از خانواده به میان آید، رکن اصلی آن را زن تشکیل می‌دهد و اگر مفهوم و کارکرد زن را مورد توجه قرار دهد، ناگزیر در قالب خانواده باید به واکاوی آن پرداخت. چرا که زن از یک سو، عامل اساسی در شکل‌گیری نهاد خانواده است و هیچ خانواده‌ای به معنای واقعی کلمه بدون زن محقق نمی‌شود. از سوی دیگر خانواده محل ظهور و بروز توانایی‌های زن در زمینه‌ی اداره‌ی امور مربوطه، خانه داری، شوهرداری و تربیت اولاد است. این ارتباط عمیقِ مصداقی و کاربردی باعث شده تا در این مقاله در کنارهم موضوع نوشتار قرار گیرد. براین اساس، فقه اسلامی درباره‌ی زن و خانواده مسایل مورد ابتلای بسیاری را طرح و حکم آن‌ها را بیان کرده است. هر کدام از فقها و مراجع بزرگوار به بیان احکام فقهی زن و خانواده پرداخته‌اند. از جمله آیت‌الله محسنی بدون ادعای مرجعیت به تبیین بخش‌های زیادی از این احکام ورود داشته که با استفاده از آثار ایشان مخصوصاً «توضیح المسایل سیاسی» و «زن در شریعت اسلامی» نظریات آیت‌الله مورد بررسی قرار می‌گیرد.

سوال اصلی پژوهش این است که احکام فقهی زن و خانواده از منظر آیت‌الله محسنی کدامند؟ پرسش‌های فرعی برآمده از این سوال اصلی به شرح زیر است: (۱) دیدگاه فقهی آیت‌الله در مورد تفاوت‌های زن و مرد چیست؟ (۲) نظریه‌ی فقهی آیت‌الله در زمینه‌ی تعدد زوجات چیست؟ (۳) نظر آیت‌الله درباره‌ی روابط زن و شوهر چیست؟ (۴) از نظر آیت‌الله تحصیل زن شوهردار چه حکمی دارد؟ (۵) ورود زنان خانه‌دار به مسایل اجتماعی به نظر آیت‌الله چگونه است؟

هدف مقاله پاسخ‌گویی مناسب به این سوال‌ها و تحلیل هر حکم فقهی مربوط به زن و خانواده از نظر تربیتی است که با استناد به آثار آیت‌الله محسنی و به‌ویژه کتاب وزین «زن در شریعت اسلامی» انجام می‌گیرد. ضرورت این تحقیق با توجه به کاربردی بودن آن روشن است و با جست‌وجویی که به عمل آمد، مشابه این کار هم انجام نیافته است. بنابراین، این موضوع کاری است نو و کاربردی و به مناسبت دومین سالگرد ارتحال عالم ربانی حضرت آیت‌الله محسنی انجام می‌شود. در این مقاله مفهوم‌شناسی واژگان اصلی، تبیین

رویکردهای نظری و احکام فقهی زن و خانواده در ۵ موضوع: تفاوت‌های زن و مرد، تعدد زوجات، روابط زن و شوهر، تحصیل زنان شوهردار و ورود زنان به مسایل اجتماعی از دیدگاه آیت‌الله محسنی همراه با تحلیل تربیتی هر کدام صورت خواهد گرفت. نکته‌ی قابل تذکر این‌که منظور از عبارت ترکیبی «آیت‌الله» در این مقاله آیت‌الله محسنی است.

### ۱. مفهوم‌شناسی

مفاهیم اصلی به کار رفته در موضوع تحقیق عبارتند از: فقه، احکام فقهی، کودک، تربیت، تحلیل تربیتی. با توجه به گستردگی معنایی و ابهام در مفهوم این واژگان، تعریف و بیان مقصود از آن‌ها در آغاز بحث ضروری است. چه این‌که بدون شناخت معنای مورد نظر از کلمات کلیدی، نمی‌توان مسیر درستی را در پژوهش انتخاب کرد و به نتایج مطلوب دست یافت. از این رو، در این قسمت از نوشتار به شناسایی و تعریف واژگان اساسی به کار رفته در این تحقیق اشاره می‌شود. بدین وسیله هم بیان و ارایه‌ی مباحث به مخاطبان آسان‌تر و هم فهم مطالب برای خوانندگان راحت‌تر می‌گردد.

#### ۱،۱. خانواده (Family)

کلمه‌ی «خانواده» از یک سو، برگردان واژه لاتین (Family) در اصل از ریشه‌ی (Familia) به معنای برده و خدمت‌کار گرفته شده است. (اعزاز، ۱۳۷۶: ۱۰) از سوی دیگر، معادل کلمه «أسره» است که به معنای دژ نفوذ ناپذیر و زیره محکم می‌باشد. (الزحیلی، ۱۹: ۱۴۲۰) صاحب نظران هر کدام بر اساس تخصص و حوزه‌ی کاری خود تعریفی از «خانواده» ارایه داده‌اند. برخی، خانواده را یک سازمان اجتماعی دانسته، بعضی روابط خویشاوندی و هم‌خونی را اساس تشکیل خانواده تلقی کرده‌اند؛ عده‌ای دیگر عامل اقتصادی و گروهی عوامل روانی و جنسیتی را سبب پیدایش آن قلمداد کرده‌اند. (فرجاد، ۱۳۷۲: ۱۱) منظور از خانواده در این مقاله کوچک‌ترین شکل انسانی است که از اجتماع دست کم، یک مرد و زن پدید می‌آید و اساس هم‌زیستی آن دو را پیوند زناشویی از طریق ازدواج شرعی و قانونی شکل می‌دهد. این شکل انسانی، ممکن است در اثر تولد فرزند به تدریج افزایش یابد و افراد بیشتری را شامل گردد.

نکته‌ی مهم در مورد خانواده استحکام و نفوذ ناپذیری آن در برابر عوامل منفی و موانع تحکیم این نهاد دینی و اجتماعی است. این ویژگی هم از معنای لغوی، یعنی أسره و دژی

محکم و خلل‌ناپذیر به دست می‌آید و هم متخصصان مسایل خانواده بر آن توافق نظر دارند. فرهنگ حاکم بر جوامع بشری در چگونگی شکل‌گیری و نوع رفتار درون خانوادگی نقش اساسی دارد. (القصیر، ۱۹۹۹: ۳۳) براین اساس، بنیاد خانواده در فرهنگ اسلام ویژگی‌هایی دارد متفاوت از آنچه در دیگر فرهنگ‌ها و به خصوص فرهنگ غرب مشاهده می‌شود. چنان که این استحکام خانواده از آیات قرآن به خوبی به دست می‌آید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا»؛<sup>۱</sup> یکی از نشانه‌های قدرت خداوند این است که برای شما از جنس خودتان همسر آفریده تا وسیله‌ی سکون و آرامش شما باشد. از این آیه استحکام خانواده به خوبی قابل استفاده است. چرا که اولاً آفرینش همسری از جنس خود انسان دلیل بر سازگاری و زندگی پایدار خانوادگی است و هرگاه همسری از جنس غیر آدمی می‌بود، میزان سازگاری کاهش پیدا می‌کرد. ثانیاً برقراری آرامش در محیط خانواده نشانه‌ی تحکیم پایه‌های خانواده است و گرنه با اختلاف و تزلزل آرامش حاصل نمی‌شود. براین اساس، خداوند در آیه‌ی دیگر زن و مرد را لباس هم‌دیگر تعبیر کرده می‌فرماید: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ»؛<sup>۲</sup> زوجین در حکم لباس برای یکدیگرند. این تشبیه دلیل دیگری بر تحکیم خانواده است که زن و شوهر مانند لباس و بدن به هم تنیده‌اند و به آسانی از یکدیگر جدا نمی‌شوند.

#### ۱، ۲. فقه

فقه در لغت، به معنای دانستن و فهمیدن (موسوعه الفقه الاسلامی، ۱۴۲۳: ۱۷، ۱) و در اصطلاح علم اصول، علم به احکام شرعی است که این احکام وظایف عملی انسان را معین می‌کند. منظور از فقه همین معنای اصطلاحی است که متکفل تبیین احکام شرعی به صورت فتوا برای مکلفین می‌باشد که به وسیله‌ی فقها بیان شده است. (گرجی، ۱۳۷۷: ۷) به عبارت دیگر، فقه، دانستن احکام شریعت است از راه استدلال و برهان، به نحوی که برای انسان علم به وظیفه حاصل شود. (مطهری، بی تا: ۵۴) در قرآن کریم هم فقه به همین معنا به کار رفته است: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»؛<sup>۳</sup> باید بعضی از شما تفقه در دین کنند، یعنی احکام دین و حلال و حرام

۱. الروم: ۲۱.

۲. البقره: ۱۸۷.

۳. التوبه: ۱۲۲.

الهی را بفهمند تا برای دیگران بیان نمایند. منظور از «علم فقه» علم یافتن به احکام شرعی است از راه‌های دلایل اثبات‌کننده‌ی آن، یعنی قرآن، سنت، عقل و اجماع. (جمال الدین، ۱۳۶۵: ۲۶) فقیه در اصطلاح به کسی اطلاق می‌شود که احکام شرعیه را توسط رأی و اجتهاد خویش از منابع یادشده به دست آورد. (تقوی، ۱۳۷۴: ۲۱۱)

### ۱، ۳. احکام فقهی

در شریعت اسلام، هر قانون الهی که وظیفه‌ی فرد واجد شرایط تکلیف را بیان کند، «حکم» نامیده می‌شود. (مطهری، بی تا: ۵۴) بنابراین، هر حکم، مشخص‌کننده‌ی وظیفه‌ای است که خداوند متعال در مورد هریک از کارهای بندگان، از آن‌ها انتظار دارد. هدف این احکام، این است که انسان عمل خاصی را در خارج انجام دهد یا ترک کند یا این‌که نسبت به ترک یا انجام آن مخیر باشد. منظور از احکام فقهی به صورت هیأت جمع، احکام پنج‌گانه است که عبارتند از: واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح. این احکام با اجتماع شروط تکلیف شامل همه‌ی افراد انسان است و باید به آن‌ها عمل کنند. احکام خمره هر کدام با مصادیق در منابع فقهی به تفصیل ذکر شده است.

### ۱، ۴. تربیت

واژه‌ی «تربیت» تربیت به لحاظ هیئت شناسی، مصدر باب «تفعیل» و حاوی معنای فاعلی است که ارتباط نزدیک با مفهوم «رَبِّ» پیدا می‌کند؛ زیرا به قول راغب «رب» نیز مصدر است و مستعار برای فاعل، یعنی به مربی و کسی اطلاق می‌شود که فرایند تربیت را در عمل اجرا می‌کند. چنان‌که هر جا واژه‌ی رَبِّ در قرآن به کار رفته به معنای تربیت‌کننده و پرورش دهنده است و این کلمه به صورت مطلق فقط بر خدای متعال به کار می‌رود. (راغب، ۱۴۲۶: ۳۳۶) منظور از تربیت در این جا عبارت است از: فرایند یاری رسانی به مربی برای ایجاد تغییر تدریجی در گستره‌ی زمان در یکی از ساحت‌های بدنی، ذهنی، روحی و رفتاری که به واسطه‌ی عامل انسانی دیگر به منظور دستیابی وی به کمال انسانی و شکوفا کردن استعدادهای او یا بازدارندگی و اصلاح صفات و رفتارهایش صورت می‌گیرد. (اعرافی، ۱۳۹۱: ۱، ۱۴۱)

هرچند تربیت به معنای یادشده معمولاً به دوره‌ی بعد از تولد که می‌تواند مصداق واقعی مربی باشد اطلاق می‌شود، ولی از آن جا که دوره‌ی جنینی بنیاد و اساس تربیت به

حساب می آید، در این دوره هم تربیت کاربرد پیدا می کند. البته این کاربرد از باب مقدمه ی تربیت است که در متون اسلامی بر اهمیت آن تأکید شده است. رسول خدا ﷺ فرمود: «تَزَوَّجُوا فِي الْحَجْرِ الصَّالِحِ، فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ»؛ با خانواده ی خوب و شایسته وصلت کنید، زیرا رگ و ریشه تأثیر گذار است. (هندی، ۱۴۰۱: ۱۶، ۲۹۶، ۴۴۵۵۹) همچنین پیامبر اسلام ﷺ در دستوری فرمود: «أَطْعِمُوا الْمَرْأَةَ فِي شَهْرِهَا الَّذِي تَلِدُ فِيهِ التَّمْرَ فَإِنَّ وَلَدَهَا يَكُونُ حَلِيمًا نَقِيًّا» (طبرسی، ۱۴۲۱: ۳۶۵) به زن در ماهی که زایمان می کند، خرما بدهید؛ چرا که فرزند او بردبار و پاک می شود. این گونه روایات بیان گر آن است که دوره ی جنینی از اهمیت ویژه ی تربیتی برخوردار است و به عنوان مقدمه ی تربیت توجه به آن ضرورت دارد.

### ۵.۱. تحلیل تربیتی

عبارت ترکیبی «تحلیل تربیتی» اصطلاحی نسبتاً جدید است که نیاز به تعریف و توضیح دارد. این عبارت شاید اولین بار در مقاله ای با عنوان «درآمدی بر تحلیل تربیتی احکام فقهی عرصه ای نودر تعلیم و تربیت اسلامی» ذکر شده است. این مقاله که به وسیله دکتر علی همت بناری تدوین شده در مجله ی «مطالعات فقه تربیتی» انتشار یافته است. (بناری، ۱۳۹۶: ۳۷-۶۲) اجمالاً تحلیل تربیتی، تلاشی است عقلانی در زمینه ی احکام فقهی متکی بر واقعیاتی برگرفته از قرآن، سنت، عقل و تجربه، به منظور بررسی علل، اسرار و حکمت های احکام و نیز ارایه ی آثار و نتایج تشریح و التزام عملی به احکام فقهی با رویکرد تربیتی در مورد کودکان. (بناری، ۱۳۹۶: ۷) تحلیل تربیتی بر اساس ادراکات عقلی، واقعیات به دست آمده از کتاب و سنت، یافته های علوم جدید به خصوص روان شناختی و علوم تربیتی و نیز از طریق بررسی علل و آثار مترتب بر حکم، تحلیل تربیتی حکم فقهی صورت می گیرد. (همان)

### ۲. کلیات

#### ۱.۲. اهمیت تحلیل تربیتی احکام فقهی خانواده

اهمیت تحلیل تربیتی احکام فقهی کودک از دو جهت قابل توجه است: یکی از جهت تربیت و رشد کودک که با تبیین ابعاد حکم فقهی، ظرفیت هر حکم در زمینه سازی و اثرگذاری بر رشد کودک روشن می شود. مثلاً در روایت مربوط به انتخاب همسر آمده که همسر خوب برگزینید؛ چرا که «فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ»؛ (الکاشانی، ۱۳۸۳: ۳، ۹۳) یعنی رگ و



ریشه مادری بر شخصیت کودک تأثیرگذار است. با تحلیل تربیتی علت منصوصه در این روایت به این مطلب اشاره دارد که جوان در حال ازدواج باید زمینه‌ی مناسبی برای رشد کودک فراهم سازد تا در اثراشتباه در انتخاب همسر رشد مطلوب کودک را از بین نبرد. دوم اهمیت تحلیل احکام فقهی کودک از این جهت است که توجه اولیا و مربیان را به ظرفیت و گستره‌ی احکام فقهی کودک جلب می‌کند. ممکن است اولیا و مربیان به حکم فقهی کودک چندان توجه نداشته باشند و به آن اهمیت ندهند، ولی با آگاهی از ابعاد آن حکم و ظرفیت‌های آن، نگرش آنان تغییر خواهد یافت. بدین ترتیب به احکام شرعی مربوط به کودک در دوره‌های مختلف بیشتر توجه نموده به آن عمل می‌کنند. به عنوان نمونه حکم تحنیک از احکام فقهی کودک است که با تحلیل آن به لحاظ تربیتی موجب، جلب توجه والدین شده آن‌ها را تشویق به انجام آن می‌کند.

### ۲، ۲. کاربرد تحلیل تربیتی احکام فقهی خانواده

مخاطب بحث تحلیل تربیتی احکام فقهی کودک در واقع اولیا و مربیان و به ویژه پدر و مادر هستند. چه این‌که کودک هر چند محور بحث احکام فقهی است، ولی او در مرحله‌ی کودکی قرار دارد، وظیفه‌ای متوجه او نیست تا فقها او را مورد خطاب قرار دهند، بلکه پدر و مادر مخاطب اصلی احکام فقهی کودک هستند. در عین حال کودک در هر دوره، بستری است برای صدور حکم فقهی و با انعقاد نطفه‌ی کودک در رحم مادر است که احکام فقهی وظایفی را به پدر و مادر متوجه می‌سازد. در غیر این صورت، زمینه و موضوعی برای حکم فقهی مرتبط با کودک وجود ندارد تا بر اساس آن فتوایی صادر گردد. از باب مثال دستورات فقهی ذکر شده در روایات اسلامی مبنی بر تغذیه و بهداشت مادر در دوره‌ی حاملگی ناظر به سلامت جسمی، روحی و عقلانی، عاطفی و... جنین است و با تحلیل تربیتی تأثیرگذاری عمل به این احکام در شکل‌گیری و سلامت کودک روشن می‌شود. بنابراین، تمام احکام فقهی دوره‌ی جنینی و کودکی متوجه والدین و اطرافیان کودک است و کارکرد آن‌ها تأمین سلامت جسمی و معنوی کودک می‌باشد تا یک انسان مؤمن و مفید برای خود، خانواده و جامعه پرورش یابد.

### ۳. رویکردهای نظری به زن و خانواده

در مورد زنان و خانواده دیدگاه‌های متعدد و گاه متضاد در حوزه‌ی نظری وجود دارند که هر کدام از صاحب نظران، بر اساس اندیشه‌های فلسفی و دینی خود به دفاع از زن و حیات

فردی، خانوادگی و اجتماعی او در خانواده پرداخته‌اند. دیدگاه‌های زیادی درباره‌ی زن و خانواده وجود دارند که در این جا به خاطر ارایه‌ی بهتر مطالب و همچنین سهولت دریافت آن برای مخاطبان و خوانندگان به مهم‌ترین رویکردهای نظری که در مورد زنان و خانواده تأثیر گذارند، اشاره می‌شود. در نهایت دیدگاه آیت الله محسنی در ارتباط با آن‌ها روشن می‌گردد.

### ۱،۳. رویکرد فمینیستی

«فمینیسم» (Feminism) اصطلاحی است که نخستین بار چارلز فوریه (Fourier Charles) سوسیالیست قرن نوزدهم میلادی برای دفاع از حقوق زنان به کار برد. در این قرن برای طرف‌داری از زنان و تساوی حقوق آنان با مردان، جریان فمینیسم پدید آمد. در زبان سیاسی - اجتماعی از فمینیسم با تعبیرهایی چون «نهضت زنان»، «نهضت آزادی زنان»، «جنبش زنان»، یاد می‌شود. (آنتونی، ۱۳۶۷: ۴۵) فمینیسم به تدریج در قرن بیستم تغییر کرد و رنگ فلسفی - سیاسی به خود گرفت. از آن به بعد به جنبش فکری یا نظریه‌ای اطلاق می‌شود که معتقد است زنان در طول تاریخ به علت جنسیت به فرودستی کشیده شده و تبعیض‌هایی گوناگون بر علیه آنان اعمال شده‌اند. (همان) این نگرش بر این باور است که زنان باید به فرصت‌ها و امکانات مساوی با مردان در تمامی جنبه‌های خانوادگی، تربیتی، آموزشی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دست یابند. امروزه فمینیسم، جریانی است که بر تساوی حقوق زنان و مردان در همه‌ی عرصه‌های زندگی تأکید دارد؛ به نظریات و درخواست‌های زنان در جامعه به عنوان یک گروه مؤثر در عرصه‌ی زندگی رسمیت می‌دهد؛ تلاش می‌کند تا به زنان اقتدار بخشیده نیازهای فردی و اجتماعی آنان را تأمین و حقوق نسوان را تضمین نماید. خلاصه، فرایند فمینیسم از چشم انداز ادبیات غرب، تسهیل و تضمین کننده‌ی سهم مساوی زنان با مردان، در تمام حوزه‌های زندگی است. دانشمندان، جنبش‌های فمینیستی را با همه‌ی انواع آن، پاسخی به تک جنسیتی یا باورهای مردسالارانه تعبیر و تفسیر کرده‌اند.

### ۱،۱،۳. نقد رویکرد فمینیستی

رویکرد فمینیستی در حقیقت یک دیدگاه تفریطی و نگاه ابزار گونه به زن است که زن را از جایگاه واقعی‌اش پایین آورده و در حد ابزار مادی برای استفاده‌ی نامعقول قرار داده

است. این نظرگاه، زن را از جایگاه واقعی که خدا به او داده پایین آورده تنها به امور مادی و لذت‌های جسمی محدود ساخته است. این دیدگاه از منظر آیت‌الله محسنی پذیرفته نیست و اعتباری در مورد زنان و خانواده ندارد. چه این‌که به نظرایشان اساس زندگی خانوادگی باید بر اساس توحید و خدا باوری شکل گیرد و تمام فعالیت‌های زنان و مردان در محیط خانواده مبتنی بر مبانی دینی باشد، نه اندیشه‌ی فیمینستی. چرا که به نظرایشان: «زندگی خانوادگی و اجتماعی انسان بر اساس جلب منفعت و دفع ضرر از خود شکل می‌گیرد. چون هیچ کس نمی‌تواند بدون استفاده از دیگران زندگی خود را اداره کند و ناگزیر باید با انتخاب همسر تشکیل خانواده دهد و با پذیرش افراد دیگر وارد عرصه‌ی اجتماع گردد و از منافع جامعه به سود خود بهره ببرد. این جاست که پیروی از دین مخصوصاً میان زن و شوهر ایجاد محبت می‌کند و با محبت زندگی آن‌ها هر چه بیشتر پایدارتر و مفیدتر می‌شود». (محسنی، ۱۳۵۱: ۱۹) ایشان در این زمینه می‌فرماید: «دین عامل‌رهایی انسان، اعم از زن و مرد، از نواقصی مانند کینه و دشمنی در محیط زندگی است و او را با معنویت و علوهمت پرورش می‌دهد. در صحنه‌ی اجتماع به برکت علوهمت و نظروسیعی که پیدا می‌کند، مقدار زیادی از عداوت‌ها، بدبینی‌ها و کشمکش‌ها و نزاع‌ها و دعواها که ناشی از امور جزئی مادی در خانه و جامعه هستند برطرف می‌شود». (همان: ۱۵)

### ۳، ۲. رویکرد افراطی به زن و خانواده

کلمه‌ی «إفراط» و «تفریط» هر دو از ریشه‌ی «فَرَطَ» و افراط در فرهنگ لغت به معنای زیاده‌روی، عدم تعادل و خروج از میانه و حد اعتدال آمده است. در مقابل، «تفریط» به معنای کوتاهی، غفلت، سهل‌انگاری و به هم‌ریختگی به کار رفته است. (آذرتاش، ۱۳۸۱: ۵۰۳) افراط و تفریط در واقع هر دو خروج از خط اعتدال است؛ منتهی یکی به خاطر زیاده‌روی و دیگری به جهت کوتاهی در رسیدن به نقطه‌ی اعتدال دچار یک‌جانبه‌گرایی می‌شود. هم رویکرد افراط‌گرایانه و هم تفریط‌گرایانه به لحاظ اخلاقی و ارزشی تقریباً هر دو در همه‌ی زمینه‌ها، در زمره‌ی نگرش‌های منفی شمرده شده است. چرا که خروج از اعتدال در فکرو عمل مواجه با آسیب‌هایی است که قابل پیش‌بینی و جبران نخواهد بود. همچنین بیرون شدن از اعتدال در رفتار و عمل‌کرد، زیان‌بارتر از تفکر انحرافی است. در مورد زنان و خانواده این دو رویکرد وجود دارند، هم تفریط در این زمینه مشاهده می‌شود که

رویکرد فیمینستی به نظر نگارنده دیدگاه تفریپی در مورد زنان و نادیده گرفتن شخصیت و حقوق واقعی آنان در زندگی خانوادگی و اجتماعی است.

منظور از نگرش افراطی در این جا، دیدگاهی است که موانعی در مسیر رشد علمی و فرهنگی و اجتماعی زنان و دختران ایجاد نموده و از تحصیل و فعالیت های مشروع و قانونی آنان را باز می دارد. این رویکرد از آن جا افراطی است در مورد حقوق زنان و زندگی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آنان دچار افراط گرایی شده و همه ی فعالیت ها را به روی آن ها بسته است. این رویکرد به زنان و خانواده بیشتر از طرف کسانی در افغانستان مطرح و حمایت می شود که ادعای اسلامیت خالص دارند و حتی مخالفان افکار خود را به خروج از حوزه ی اسلام متهم می کنند. امروزه این رویکرد در بسیاری از کشورهای اسلامی مانند عربستان و پاکستان و دیگر جوامع عربی نفوذ دارد و طرف دار عدم حضور زنان در مجامع عمومی و در نتیجه محدود سازی فعالیت های آموزشی و اجتماعی آن ها است. در افغانستان گروه طالبان در واقع طرف دار این نوع رویکرد به زنان است و از آن به شدت دفاع می کند. این گروه در عمل هم نشان داده است که متعهد به اجرای محدود کردن فعالیت های زنان در جامعه و منحصر کردن آن ها در محیط خانواده است. حکومت چند ساله ی طالبان (۱۹۹۶-۲۰۰۱ م) زنان را از حضور در مجامع عمومی و فعالیت های اجتماعی منع کرده، آن ها را در داخل خانه ها محدود کردند. همان گونه که در قوانین اجرایی طالبان آمده است: «جای کار زن ها در خانه است و جز در وقت ضرورت جدی، حق بیرون شدن از خانه را ندارند. برای زن جواز دارد که امور دینش را در خانه از طریق بعضی محرم هایش بیاموزد.» (حقانی، ۱۳۷۷: ۱۳۵)

### ۱، ۲، ۳. نقد رویکرد افراطی

این رویکرد به هیچ وجه مورد قبول دانشمندان و صاحب نظران مسلمان نیست، چون مخالف صریح قرآن و سنت رسول الله ﷺ و ائمه ی معصومین علیهم السلام و بزرگان دین است. چرا که اسلام و قرآن بر محوریت توحید در زندگی فردی و خانوادگی انسان تأکید دارد. (النور: ۳۲) دیدگاه افراطی، دیدگاهی است که در جوامع اسلامی و به ویژه افغانستان کم و بیش رواج یافته و اغلب با تفکرات سنتی یا جریان های سیاسی درآمیخته و در نتیجه دچار یک سونگری و تندروی در مورد زنان و خانواده شده است. این رویکرد در نوع خود

متفاوت از دیگر رویکردها است و اهداف و برنامه‌های خاص خود را دنبال می‌کند. این دیدگاه با نظریات آیت‌الله محسنی در مورد زن و خانواده سازگاری ندارد، بلکه در تضاد با دیدگاه‌های ایشان است. چرا که ایشان فعالیت زنان را با حفظ شروط اسلامی جایز می‌داند و به نظرایشان زن می‌تواند در فعالیت‌های آموزشی و تربیتی و حتی سیاسی اجتماعی بیرون از خانه مشارکت داشته باشد.

حضرت آیت‌الله محسنی در مسئله‌ی ۲۸۷ توضیح‌المسائل سیاسی می‌فرماید: «کار کردن زنان در اموری که عفت و حجاب آنان در خطر نباشد و از نظر فیزیکی مقدور و از نظر روانی برای آنان مشکل نباشد اشکالی ندارد.» (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۴۶) مفهوم این کلام این است که زنان در صورت حفظ حجاب و عفت می‌توانند بیرون از منزل دست به کار شوند. انحصار زنان در فضای خانه یک نگاه افراطی به زن و خانواده است؛ چنین چیزی نه در اسلام وجود دارد و نه در اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی که شواهدی از سخنان ایشان در این زمینه فراوان هستند، ولی به دلیل رعایت اختصار به نمونه‌ی ارایه شده بسنده می‌شود.

### ۳، ۳. رویکرد اعتدالی به زن و خانواده

اسلام نگرش جامع و متوازن به زن و خانواده دارد و همه‌ی نیازها و ابعاد مختلف او را مد نظر قرار داده است. از این نظر، زن همانند مرد می‌تواند در جامعه حضور یابد و به فعالیت‌های تربیتی و اجتماعی پرداخته به آن ادامه دهد. اسلام دیدگاه متعادل و واقع‌بینانه به زن و خانواده دارد، به گونه‌ای که هم توجه به نیازهای زن و خانواده دارد و هم وی را از ابعاد مختلف پرورش می‌دهد. از آن جا که بیش از ۹۹ درصد مردم افغانستان مسلمان هستند و از مکتب اسلام پیروی می‌کنند، این نگرش بیشتر در میان آنان مورد قبول است و در زندگی کاربرد دارد. چرا که هم با فرهنگ بومی آنان سازگار است و هم با خصوصیات دینی و اسلامی آن‌ها تطابق دارد. براین اساس، خاستگاه نگرش معتدل در افغانستان، تعهد مردم آن سرزمین به اسلام و قرآن بوده است.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه دقیقاً همین رویکرد اعتدالی را به زن و خانواده دارد و این مطلب از آثار علمی و سیره‌ی عملی ایشان نسبت به زنان و خانواده به خوبی برمی‌آید. ایشان در مورد تفاوت حقوقی زن و مرد در مسئله‌ی ۱۶۰ توضیح‌المسائل سیاسی می‌فرماید: «حقوق زن و مرد و مسئولیت‌های آنان یکسان است، مگر در موردی که دین به علت تفاوت‌های فیزیکی

یاروانی زن و مرد، طور دیگری دستور داده باشد». (همان: ۱۰۳) اصل در حقوق زن و مرد به نظر آیت‌الله محسنی تساوی است، مگر این‌که ثابت شود که خداوند دستور به تفاوت داده باشد. این تفاوت در حق و حقوق در واقع برخاسته از تفاوت‌های فیزیکی و روانی زن و مرد است که خدای متعال طبق اقتضای طبیعت آن دو حکم کرده است. مثلاً نفقه‌ی زن را بر مرد واجب قرار داده، به‌خاطر این‌که توان جسمی مرد در تأمین هزینه‌ی زندگی بهتر از زن است. ایشان در مسئله‌ی ۱۶۱ این‌گونه می‌نویسد: «تساوی زن و شوهر به ضرر زن است، مهر و نفقه‌ی زن و لباس و مسکن و تداوی که همه حق زن بر شوهر است از بین می‌رود که ضرر جبران‌ناپذیری است، در بسیاری از کشورها برای جمع‌کثیری از مردان و غالب زنان کار پیدا نمی‌شود، ولی اسلام زنان شوهردار را بیمه کرده است و حواجی زن به عهده‌ی شوهرش قرار گرفته است.» (همان)

#### ۴. احکام فقهی زن و خانواده

در این بخش از نوشتار که آغاز مطالب اصلی مقاله است به برخی از احکام فقهی زن و خانواده اشاره می‌شود که از منظر آیت‌الله محسنی مورد قبول و دارای اهمیت به نظر می‌رسد. البته احکام فقهی زن و خانواده بسیار مفصل است و در منابع مربوطه به تفصیل بیان شده و در این فرصت کوتاه نمی‌توان به همه‌ی آن‌ها پرداخت، ولی با این حال سعی بر آن است که چند مطلب اساسی در این مورد از کتاب وزین «زن در شریعت اسلامی» تألیف حضرت آیت‌الله محسنی و دیگر آثار ایشان، مورد بررسی و از نظر تربیتی تحلیل قرار گیرد.

#### ۴، ۱. تفاوت‌های زن و مرد

نخستین موضوعی که در ارتباط با زن و خانواده حایز اهمیت است و در کتاب یادشده بیان شده، تفاوت‌های زن و مرد است. این مطلب در فصل دوم کتاب زن در شریعت اسلامی ذکر و به صورت مفصل به آن پرداخته شده است. به دو نوع تفاوت جسمی و روانی اشاره شده که ۲۱ مورد تفاوت بدنی زن و مرد به صورت مستقل بیان شده است. (محسنی، ۱۳۹۱: ۳۳) در همین فصل، ۲۳ نمونه از تفاوت‌های روانی زن و مرد ذکر شده که هر کدام به نوبه‌ی خود در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی تأثیرگذار است. (همان‌جا) در مجموع به نظر آیت‌الله محسنی تفاوت‌های زن و مرد عامل ارزشمندی یکی و موجب نقص دیگری نیست، بلکه جنس زن و مرد هر دو به لحاظ آفرینش بدون نقص هستند و بر

این اساس نمی‌توان گفت یکی بهتر از دیگری است. ایشان با استناد به آیه‌ی ۳ سوره مُلک «مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَٰوُتٍ» در آفرینش خداوند رحمان هیچ تضادّ و عیبی نمی‌بینی؛ حکم به عدم ارتباط تفاوت‌های یاد شده با نقص و کمال مرد و زن کرده است. (همان)

#### ۱،۱،۴. تحلیل تربیتی

موضوع تفاوت‌های زن و مرد در دو نوع جسمی و روانی از نظر تربیتی و هم چنین به لحاظ فقهی جای تحلیل بسیار دارد و از چند جهت قابل بررسی است. در این جا به صورت فشرده به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

#### ۱،۱،۴. تفاوت‌های زن و مرد، زمینه‌ساز تشکیل خانواده

نخستین حکمت تفاوت‌های زن و مرد شکل‌گیری نهاد خانواده است که اساس ازدواج و تشکیل خانواده مبتنی بر همین تفاوت‌ها است. تفاوت جنسیتی و تفاوت‌های اندامی زن و مرد عامل اساسی در پیدایش خانواده است. این موضوع به لحاظ تربیتی فوق‌العاده دارای اهمیت است. زیرا بدون تشکیل خانواده و تولید فرزند اولاً نسل بشر به انقراض می‌رود؛ ثانیاً هیچ کانونی به نام مرکز تربیت پدید نخواهد آمد. خداوند بر اساس همین تفاوت‌ها، در طبیعت زن و مرد نیازهایی قرار داده که در زمان رشد و شکوفایی، آن‌ها را به هم نزدیک می‌کنند. با احساس نیازهای غریزی، عاطفی و رفتاری دختر و پسرگرایش به ازدواج پیدا می‌کنند، مسئولیت‌پذیری می‌شوند و وظایف زناشویی را با میل و رغبت می‌پذیرند. چنان که آیت‌الله محسنی به این مطلب این‌گونه اشاره دارد: «اگر هر دو یکسان می‌بودند هیچ‌گاه باهم جوش نمی‌خوردند و تناسل از تسلسل خود می‌افتاد و زندگانی خانوادگی تحقق یا دوام نمی‌یافت و شیرینی زندگانی به تلخی تبدیل می‌شد.» (همان)

همان‌گونه که آیت‌الله اشاره کرد، شیرینی زندگی خانواده ناشی از رفع نیازهایی است که به وسیله‌ی تفاوت‌های فیزیکی و روانی در زن و شوهر وجود دارد. این نیازها محبت را میان آن دو افزایش می‌دهد و رابطه‌ی ایشان را تقویت و تا حد ایشار و فداکاری برای دفاع از هم دیگر پیش می‌برد. به نظر آیت‌الله: «و هیچ‌گاه بین زن و شوهر - ولو با مصرف کردن تمام آن چه در روی زمین است - الفت پدید نمی‌آید، ولی خداوند در اثر همین تفاوت‌ها الفت و محبت و اتصال را بین آنان ایجاد فرموده است.» (همان) این کلام بسیار جالب و مطابق با

واقعیت زندگی خانوادگی است که هر کس می تواند در حیات خویش تجربه کند و حقیقتاً این گونه است که نیازهای غریزی و روانی منشأ جوشش محبت میان زن و شوهر است. از این رو، در آیات و روایات به حسن رفتار زن و مرد در فضای خانواده توصیه شده است. حتی در روایتی رفتار نیکو با شوهر را به منزله ی جهاد در راه خدا معرفی کرده است. رسول خدا ﷺ در پاسخ به سوالی در مورد محروم بودن زنان از ثواب هایی که مردان از جهاد می برند، فرمود: «جَهَادُ الْمَرْأَةِ حُسْنُ التَّبَعْلِ»؛ (العاملی، بی تا: ۱۱، ۱۵) جهاد زنان، نیکو همسر داری کردن است.

ازدواج و تشکیل خانواده اقتضای طبیعت انسانی است که به صورت فطری و ذاتی گرایش به آن در نهاد بشر نهفته است و یک روند طبیعی را طی می کند. یعنی دو جنس مخالف پسر و دختر بر اساس نیازهای طبیعی با اراده و اختیار به همسرگزینی روی می آورند و سرانجام با هم دیگر وصلت می کنند. چه این که قرآن کریم هم به این موضوع اشاره کرده می فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً»<sup>۱</sup>؛ از نشانه های او این که همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید و در میان تان مودت و رحمت قرار داد. از این آیه ازدواج زن و مرد امر طبیعی و مطابق خلقت معرفی شده که هدف آن ایجاد آرامش آن دو در کانون خانواده است. این ازدواج به خاطر تأمین کردن بسیاری از نیازهای زن و مرد عامل مهم در ایجاد مودت و رحمت میان آنان است. به هر صورت، تفاوت های زن و مرد در بُعد جسمی و روانی آثار تربیتی فراوانی به همراه دارد که تشکیل خانواده، ایجاد محبت و استحکام نظام خانواده از جمله ی آنها است. این آثار قطعاً در اجتماع دو هم جنس، اعم از دو زن یا دو مرد که امروزه در دنیای غرب رایج شده، مترتب نیست؛ چون این کار، برخلاف قانون الهی و زیر پا گذاشتن اقتضای طبیعت انسانی است.

#### ۴، ۱، ۲. تفاوت های زن و مرد موضوع احکام فقهی

نکته ی مهم در وجود تفاوت های زن و مرد این که این تفاوت ها موضوع سازند برای صدور احکام فقهی در محیط خانواده. بدین معنا که هر کدام از تفاوت ها موضوعی برای حکم فقهی می سازد و با تحقق موضوع حکم بر آن مترتب می شود. مثلاً قوی بودن نیروی



جسمی مرد موضوع است برای حکم فقهی وجوب نفقه زن و اولاد بر مرد و پدر فرزندان و هم چنین مدیریت امور خانواده برعهده‌ی اوست. چنان که آیت‌الله در این زمینه می‌فرماید: «بلی آن چه که قابل انکار نیست، این است که قوت بدنی مرد بیشتر از زن است و همین امر مسئولیت مرد را در تنظیم زندگانی اجتماعی بیشتر می‌سازد.» (همان) مسئولیت تنظیم زندگی عبارت از تأمین نفقه و هزینه‌ی اهل و عیال است که در فقه اسلامی بر مرد واجب می‌باشد.

مدیریت خانواده از دیگر احکامی است که بر توان جسمی مرد مترتب شده است و شاید در قرآن کریم به همین دلیل او را سرپرست خانواده معرفی کرده می‌فرماید: «الْكَرْبَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»؛<sup>۱</sup> مردان سرپرست زنانند به سبب برتری داشتن و انفاق نمودن مال‌های شان. آیت‌الله محسنی در تفسیر این آیه، قوت بدنی و رشد عقلانی مرد را از برتری‌های مورد اشاره‌ی آیه دانسته می‌فرماید: «وظاهراً همین دو امر، مراد قرآن مجید از برتری مردان بر زنان است.» (همان جا) دو تفاوتی که برای حکم فقهی اداره و نفقه‌ی خانواده موضوع سازی کرده‌اند.

در مقابل، برخی از تفاوت‌های زن نسبت به مرد موضوع احکام فقهی مربوط به آنان قرار گرفته است. از باب مثال احساسی بودن، سرعت هیجان، بی‌ثباتی و جوشان بودن عواطف و نیز رقت قلب بیشتر جنس زن، موضوع شده برای لزوم ولایت پدر و جدّ پدری بر دختران در امر ازدواج آنان که آن‌ها بدون اذن ولی نمی‌توانند تشکیل خانواده دهند. (همان: فصل ۲ و ۳) چنان که آیت‌الله محسنی در این مورد بیان می‌دارد: «به هر حال اعتبار اذن پدر در نکاح باکره، قرار دادن دختر به خاطر کم‌تجربه‌گی او در اختیار همسر در حمایت قانون است تا در تعیین سرنوشت آینده‌ی خود به یک لب‌خند و یا چند جمله‌ی شیرین جوانان فریب‌کار نلغزد، پدر تجربه‌ی بیشتری دارد که مسلماً بر اساس محبت زیاد خود، منافع و سعادت دخترش را بهتر می‌تواند تأمین نماید و استیذان مذکور مستلزم هیچ‌گونه نقص و عیبی برای شخصیت زن نیست.» (همان: ۲۶) ولایت بر دختر و شرط بودن اذن ولی در ازدواج در جهت مصالح اوست، چون دختران در اثر صفات روانی مانند رقیق بودن قلب و انعطاف‌پذیری بیشتر نسبت به پسران در معرض آسیب و فریب خوردن

قرار دارند و به این دلیل ممکن است در مورد ازدواج واقع را نتواند تشخیص دهند، از این رو ولی باید از او حمایت و وی را راهنمایی نماید.

لطافت بدنی، جذابیت صدا و نیز تنوع طلبی و علاقه‌مندی به این‌که تحت نظارت کسی قرار گیرد و به اصطلاح تکیه‌گاهی داشته باشد، ویژگی‌هایی هستند که موضوع حکم فقهی حجاب را برای زن فراهم می‌کنند. چنان‌که در کتاب زن در شریعت اسلامی آمده است: «زن علاقه‌مندتر به زینت و جمال و مُد است. زن تشریفاتی‌تر و پُر حرف‌تر است. زن علاقه‌مندتر به خانه و خانواده است. زن ناتوان‌تر در حفظ اسرار است.» (همان: ۲۰). این ویژگی‌ها به نظر می‌رسد زن را منفعل و تأثیرپذیرتر از مرد نشان می‌دهد که به زودی ممکن است در صورت بی‌تفاوتی مورد طمع عیاشان قرار گیرد و بر این اساس، می‌بایست خود را از مردان اجنبی مستور بدارد تا از آسیب‌های احتمالی مصون بماند و این، همان حکم حجاب اسلامی است.

آیت‌الله محسنی در مورد لزوم حجاب زن این‌گونه بیان می‌دارد: «در فقه اسلامی بر زن واجب است بدن خود را از مرد نامحرم بپوشاند، ولی بنا بر آقوی واجب نیست گردی روی (صورت) و دو دست (از بند دست تا سرانگشتان) خود را بپوشاند. برجستگی بعضی از اعضای بدن او مانند پستان‌ها و ران‌ها آشکارا نباشد که موجب هیجان و شهوت مردان گردد. ولی در برابر شوهر و زنان دیگر هر طوری بخواهد می‌تواند لباس بپوشد، منتهی عورت خود را باید از زنان مستور نماید. ولی در نماز همه‌ی بدن خود را به شمول موی سر - حتی اگر نامحرمی هم نباشد - باید بپوشاند.» (همان: فصل ۵) این حکم هم در واقع بر ویژگی‌های جسمانی، عاطفی و روانی زن مترتب است که به نفع زنان است تا از آسیب‌های احتمالی مصون باشد و هم به نفع مرد و کل جامعه که با رعایت احکام و اخلاق مشکلی در اجتماع پیش نیاید.

ایشان در زمینه‌ی آسیب‌ها و پیامدهای نامطلوب بی‌حجابی در غرب می‌گویند: «شاید هیچ کس انکار نکند که برهنگی اندام زن در کوچه و بازار یکی از عوامل مهم مشکلات اجتماعی در غرب است. مرد طبیعتاً به زن علاقه‌مند است و تمتع بردن از زن از شیرین‌ترین تمتعات مرد است و زن به خاطر احساساتی که دارد زود تحت تأثیر اظهار دوستی مرد قرار می‌گیرد.» (همان)

### ۴، ۱، ۳. تفاوت های زن و مرد در بستر تربیتی

همان گونه که اشاره شد، تشکیل خانواده و تولید نسل مبتنی بر تفاوت های زن و مرد است که با ازدواج مشروع و قانونی به این امر اقدام می کنند. زن و شوهر با تشکیل خانواده و تولد فرزند در کانون گرم خانواده به تربیت فرزند و پرورش جسمی و روحی و روانی او می پردازند. تولد و تربیت فرزند در چنین ازدواجی قابل تحقق است، نه در هم جنس بازی و امثال آن که در مغرب زمین رایج است؛ چون در اجتماع دو هم جنس زمینه برای تولید نسل و پرورش اولاد به وجود نمی آید. خداوند به صورت طبیعی خصوصیتاتی را برای زن قرار داده که او بتواند به راحتی فرزند بیاورد و او را تربیت کند؛ کاری که از مرد به هیچ وجه بر نمی آید. چه این که فرزندآوری یکی از مهم ترین مجاهدت های زنان و وظایف آنان است؛ چون این کار در حقیقت هنر زن است؛ اوست که زحماتش را تحمل می کند و اوست که رنج هایش را می برد و فرزند را تربیت می کند. عواطف و احساسات سرشار مادر سبب می شود تا کودک را در آغوش بگیرد و برایش لالایی بخواند و او را با آرامی بخواباند. وقتی از خواب بیدار شد پستان به دهن او گذارد و با دست های مهر و محبت وی را نوازش دهد تا این محبت در تمام وجود فرزند تأثیر گذارد و یک انسان مهربان و با محبت پرورش یابد.

شیر دادن نوزاد نیز مبتنی بر تفاوت های زن و مرد است که تنها از زن امکان پذیر است و او می تواند بدین طریق به خوبی کودک را تغذیه کند و پرورش دهد. دوره ی رضاع در واقع دوره ی اساسی و سرنوشت ساز برای انسان است که کودک همواره در آغوش مادر قرار دارد و از شیرهی جان او ارتزاق می کند. خدای متعال ابزار پرورش فرزند را به مادرها داده و به مردها نداده است. این امکان را در اختیار بانوان قرار داده؛ صبرش را به آن ها داده، عاطفه اش را به آن ها داده، احساساتش را به آن ها داده، اندام های جسمانی اش را به آن ها داده؛ در واقع این کار هنر زن ها است. چنان که نیاز کودک به محبت و نوازش بدین طریق برآورده می شود. به همین دلیل شخص رسول الله ﷺ به پدر و مادر دستور داده است که به فرزندان محبت ورزند: «أَحِبُّوا الصِّبْيَانَ وَارْحَمُوهُمْ»؛ کودکان را دوست بدارید و با آنان مهربان باشید.

### ۴، ۲. تعدد زوجات

تعدد زوجات از مسایل مهم و قابل بحث در فقه اسلامی است که ابعاد مختلف دارد و

از منظر حضرت آیت الله محسنی هم به دور نمانده و مورد توجه جدی قرار گرفته است. ایشان در فصل هشتم زن در شریعت اسلامی مفصل به این موضوع پرداخته و ابعاد مختلف آن را بررسی کرده است. در ابتدای فصل آمده است: «در فقه اسلامی برای یک زن بیشتر از یک شوهر جایز نیست، ولی برای مرد تا چهار زن اجازه ی نکاح داده شده و اگر پاره ای از دولت های مسلط بر کشورهای اسلامی آنان را منع نموده اند ربطی به نظر اسلام ندارد». (همان: فصل ۸)

ایشان حکم جواز تعدد زوجات را حکم امضایی اسلام می داند، نه حکم تأسیسی و ایجاد ی. بدین معنا که قبل از اسلام چند همسری در میان ادیان و ملل گذشته وجود داشته و اسلام به دلایلی آن را تأیید کرده است. در این زمینه می فرماید: «تعدد زوجات و چند زنی را اسلام نیاورده، بلکه از قرن ها قبل تا طلوع اسلام رایج بوده است؛ چنانچه ویل دورانت در تاریخ تمدن (ویل دورانت، ۱۳۷۸: ۱، ۶۱) و گوستاولوبون فرانسوی نیز در تاریخ تمدن (لوبون، ۱۳۸۲: ۲، ۵۰۷) آن را بیان داشته اند و مطلب، قابل انکار هم نیست». آیت الله بعد از بیان مفصل در زمینه ی عوامل تعدد زوجات و جواب از ایرادات وارده بر آن ها، به عنوان نتیجه، چند همسری را قانون امضایی اسلام معرفی کرده است. (همان)

#### ۴، ۲، ۱. تحلیل تربیتی

تعدد زوجات به لحاظ تربیتی از جنبه های مختلف قابل بررسی است و تحلیل های زیادی را برمی تابد که در این فراز از مقاله به مهم ترین آن ها اشاره می شود. اصل جواز چند همسری برای مردان در فقه اسلامی مسلم و همه ی فقهای امامیه، از جمله آیت الله محسنی بر آن اذعان کرده اند. از جمله عوامل تجویز تعدد زوجات به نظر آیت الله که در بند نهم از این عوامل به آن اشاره کرده این است: «فزونی عدد زنان از مردان که در فرض یک زنی و منع تعدد زوجات جمعی از زنان از حق شوهر داشتن محروم می مانند و حتی باعث تباهی اخلاق جامعه می شوند». (همان) البته ازدواج مجدد یا چند همسری برای مردان به صورت مطلق نیست، بلکه شروطی دارد که در قرآن کریم به آن ها اشاره شده است. از جمله رفتار عادلانه مرد با همسران است که در این زمینه می فرماید: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً»؛<sup>۱</sup> اگر بترسید که به عدالت نمی توانید بین همسران رفتار کنید، به یک زن اکتفا

نمایید. به نوشته‌ی آیت الله: «از این آیه به خوبی استفاده می‌شود که شرط جواز تعدد زوجات عدالت و عدم تبعیض میان همسران است. وقتی ترس عدالت نکردن وجود داشته باشد تعدد زوجات جایز نیست». (همان)

از منظر آیت الله در موضوع چند همسری حق زنان بیشتر رعایت می‌شود تا حق مردان، چرا که با نظر به تحلیل ایشان از کثرت جمعیت زنان مجرد در هر زمان و اقامه‌ی شواهد بر آن، زن حق شوهر کردن دارد، در حالی که به خاطر فزونی تعداد آن‌ها و کمیابی مرد آماده‌ی ازدواج، شوهر نصیب‌شان نمی‌شود. ایشان با نقل از کتاب «زن، جنس برتر» این‌گونه می‌نویسد: «در سراسر عالم پیوسته میزان زنان آماده‌ی ازدواج بر مردان فزونی دارد» (همان: ۶۹) در این صورت، حق زنان پایمال و به علت عدم ازدواج مشکلاتی متعدد اخلاقی و فرهنگی در جامعه به وجود می‌آید. بر این اساس، بدون تعدد همسر حق شوهر کردن از زنان سلب می‌شود و برای دسترسی آنان به شوهر، مناسب‌ترین راه از منظر اسلام جواز فقهی چند همسری است، نه اشاعه‌ی فحشا و منکرات که در جوامع غربی رواج دارد. آیت الله می‌گوید: «حل مشکلات روانی و اقتصادی زنان یک راه بیشتر ندارد و آن قانونی نمودن تعدد زوجات است. بلی، با کمال تعجب رسم تعدد زوجات قبل از این‌که به نفع مرد باشد به نفع زن است.» (همان: ۷۲) چون او هم صاحب شوهر می‌شود و هم نفقه‌اش از قبیل خوراک و پوشاک و مسکن تأمین می‌گردد.

از نظر تربیتی و اخلاقی شوهر دار شدن زنان و تحت تکفل قرار گرفتن ایشان بسیار حایز اهمیت است و آثار فراوانی نیز به لحاظ فردی، خانوادگی و اجتماعی بر آن مترتب می‌شود. اولاً، در تعدد زوجات حفظ عفت و مصونیت زنان از بی‌بندوباری است که هم برای ایشان و هم برای خانواده و جامعه مهم است. ثانیاً، به نظر آیت الله حقوق زنان با جواز چند همسری رعایت می‌شود: «زن مثل مرد، انسان است و حق شوهر کردن او یک حق طبیعی است، {باید} به آن احترام قایل شد و با فرض کثرت عددی زنان تعدد زوجات قهراً به عنوان حق طبیعی شوهر داشتن زن قانونی می‌شود.» (همان) ثالثاً، در صورت عدم جواز تعدد زوجات چنان که غرب گرفتار آن است، عمل فحشا و فساد اخلاقی در جامعه شیوع پیدا می‌کند. به نوشته‌ی آیت الله: «روش غربی {آزادی جنسی} فحشاء و فساد اخلاقی را در میان مردان و زنان - حتی زنان شوهر دار - به بار می‌آورد.» (همان) رابعاً، با تعدد زوجات

نسل مسلمان زیاد می‌شود و کانون گرم تربیت در خانواده‌ها افزایش یافته و فرزندان متدین و مؤمن پرورش پیدا می‌کنند. خامساً، معلوم می‌شود که چرا اسلام تعدد زوجات را با شروطی پذیرفته است که هم حق زن و مرد در آن لحاظ شده و هم آثار تربیتی بسیاری به همراه دارد.

#### ۴، ۳. روابط زن و شوهر

شاید مهم‌ترین موضوع در فقه خانواده، روابط همسران و چگونگی عمل به وظایف آن دو در محیط زناشویی است که در نحوه‌ی زندگی و استحکام نظام خانواده نقش اساسی ایفا می‌کند. این وظایف در فقه اسلامی مفصل بیان شده و آیت‌الله محسنی هم در موارد مختلف به آن اشاره کرده است. ایشان زندگی عزت‌مندانه و در خور شأن زن را طبق آیه‌ی شریفه حق او می‌داند و باید شوهر فراهم کند: «از نظر اخلاقی مرد باید با زنش به خوبی معاشرت و زندگانی نماید که قرآن در آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی نساء می‌فرماید: «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»؛ (همان: ۵۰) با زنان به‌طور شایسته رفتار کنید. آیت‌الله در فصل هفتم کتاب زن در شریعت اسلامی سه وظیفه‌ی واجب را برای زن می‌شمارد که عبارتند از: بیرون نرفتن او در صورت منع شوهر، تمیزی بدن و پذیرش رابطه‌ی خاص زناشویی هنگام تمایل شوهر. هم‌چنین در مقابل، چند وظیفه را به عهده‌ی شوهر بیان می‌دارد از قبیل: تأمین نفقه‌ی متعارف، دادن مهریه و هم‌خوابی معمول خانوادگی. (همان)

#### ۴، ۳، ۱. تحلیل تربیتی

روابط مشترک زن و شوهر که مهم‌ترین آن‌ها رعایت حقوق طرف مقابل است، بستر مناسبی برای تحلیل تربیتی است. چه این‌که با دقت در احکام فقهی مربوط به زن و شوهر نکات تربیتی زیادی قابل دست‌یابی است که می‌توان به صورت اختصار به مهم‌ترین آن‌ها اشاره کرد.

#### ۴، ۳، ۱، ۱. تقابل وظیفه‌ی زن و شوهر

تأمل در احکام زناشویی نشان می‌دهد که یک نوع تقابل در وظایف خانوادگی زن و شوهر مشاهده می‌شود، بدین ترتیب که در صورت عمل کردن زن به وظایف سه‌گانه‌ی سابق، حقوقی از ناحیه‌ی او به ذمه‌ی شوهر ثابت می‌شود. یعنی هرگاه زن به وظیفه‌ی خود عمل کرد و از همسر اطاعت نمود، آن‌گاه وظیفه‌ی شوهر است که به ادای حقوق زن، یعنی

نفقه و تأمین هزینه‌ی زندگی وی اقدام کند. براین اساس، زن ناشزه که در مقابل شوهر تمرد می‌کند، در فقه اسلامی حق نفقه بر او ندارد. چنان که آیت‌الله محسنی به این مطلب این‌گونه اشاره دارد: «نفقه‌ی زن ناشزه که حقوق واجب شوهر را مراعات نمی‌کند به نظر مشهور ساقط می‌شود». (همان) این تقابل، مقتضی آن است که زن و شوهر بدون منت به ادای حق دیگری بپردازند. مثلاً مرد در تأمین نفقه‌ی زن نمی‌تواند متنی بر زن بگذارد، چون مقابل وظیفه‌ای است که نسبت به شوهر انجام می‌دهد. به علاوه، تعهد طرفینی زن شوهر در محیط خانواده بسیار کارساز و کاربردی است و عامل تحکیم نظام خانواده می‌باشد.

#### ۴، ۳، ۱، ۲. تقویت محبت

محبت اساس زندگی مشترک در فضای خانواده است و خانه با وجود آن صفا، صمیمیت و بالندگی و پویایی پیدا می‌کند. هرگاه روابط سالم میان مرد و زن برقرار باشد، نتیجه‌ی آن پایداری، استحکام خانواده، تربیت صحیح اولاد و آرامش روانی حاکم است. برعکس اگر روابط زن و شوهر آشفته و ناسالم بود، اوضاع خانه به هم ریخته و متزلزل و ناپایدار خواهد بود. چنان که این مطلب در خانواده‌ی خود و بسیاری از خانواده‌های اقوام و همسایه‌ها قابل درک و مشاهده است. از این رو، خداوند مودت و رحمت را میان زن و شوهر تکوینی قرار داده و در این مورد می‌فرماید: «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً»<sup>۱</sup> و در میان شما زن و شوهر مودت و رحمت قرار داد. خدای رحمان این دوستی را با حمت خود میان همسران قرار داده است تا زندگی آن‌ها روز به روز بهتر و بالنده‌تر و پُرثمرتر گردد.

آیت‌الله محسنی در کتاب زن در شریعت اسلامی جهت تقویت محبت شوهر نسبت به زن، تعهد او به احکام اسلامی را متذکر شده این‌طور بیان می‌دارد: «{زن} در تمام ابعاد زندگانی عفت و حجاب خود را حفظ کند و از دایره‌ی حیا و ادب اسلامی بیرون نرود و فراموش نکند که خانه‌داری و تربیت اولاد علامت عقب‌مانی و پسمانی زن نیست، بلکه از مقدس‌ترین و مهم‌ترین فعالیت‌های پُرثمر اوست. همیشه صلاح نسل آینده در گروی تربیت مادران امروزی است.» (همان: ۸۷) این کلام به وظیفه‌شناسی و رعایت عفت و حجاب زن دارد که از آثار مهم آن جلب محبت شوهر و تقویت پیوند زناشویی است. چرا که روابط سالم زن و شوهر در خانه و تأمین نیازهای هم‌دیگر، عامل اساسی در ایجاد و

افزایش محبت میان آن دو است.

۴، ۳، ۱، ۳. اعتماد سازی

اعتماد زن و شوهر به هم دیگر و در حضور و غیاب مورد اطمینان بودن برای طرف مقابل بدون بدگمانی و دغدغه‌ی خاطراز موضوعات مهم در روابط همسران است. اعتماد زن و شوهر به هم دیگر آثار تربیتی فراوانی در زندگی مشترک آن دو دارد. هرگاه همسران اعتماد کامل به یکدیگر داشته باشند، دیگر نگرانی در زندگی آن‌ها وجود ندارد، صداقت و هم‌دلی میان آنان حاکم است، دروغ و فریب در فضای زندگی زوجین مشاهده نمی‌شود، سخن هم دیگر را می‌پذیرند و آثار متعددی از این قبیل که زندگی را به حیات طیبه‌ی قرآنی مبدل می‌سازد. البته اعتماد چیزی نیست که خود به خود حاصل شود، بلکه ساختنی است و هر کدام از زن و شوهر باید آن را بسازند و توجه طرف مقابل را صددرصد به خود جلب کند. زنان در این کار، فعال‌تر است و با استفاده از روش‌های مناسب بهتر می‌تواند نظر و اعتماد شوهر را به خود جذب کند. به هر صورت، اعتمادسازی مبتنی بر روابط سالم زناشویی است و اگر احیاناً رابطه زن و شوهر ناسالم باشد، طبعاً اعتمادی هم میان آن دو وجود نخواهد داشت. بنابراین، آن چه در درجه‌ی نخست اهمیت حیات خانوادگی قرار دارد، چگونگی روابط زن و شوهر است که هم زندگی ساز است و هم تربیت ساز و اعتماد ساز.

۴، ۱، ۳، ۴. مسئولیت پذیری

از آثار مهم تربیتی روابط زن و شوهر در محیط خانواده، مسئولیت پذیری آن دو در زندگی مشترک است که اداره‌ی امور خانه را آسان و مفید می‌سازد. وظیفه شناسی و عمل به وظیفه رابطه‌ی مستقیم با چگونگی روابط همسران در زندگی خانوادگی دارد. اگر روابط سالم برقرار بود، یقیناً هر کدام از زن و شوهر به وظیفه‌ی خود نیز به خوبی عمل می‌کنند و گرنه احساس مسئولیت چندانی نخواهند کرد. چنان‌که این موضوع افزون بر این که در زندگی شخصی متاهلان قابل تجربه است، در خانواده‌های گرفتار اختلاف از همسایه و اقوام نیز به روشنی مشاهده می‌شود. روابط سالم مبتنی بر تأمین نیازهای طبیعی و روانی زن و مرد، تعهد به وظیفه و احساس مسئولیت به وجود می‌آورد و بدین طریق زندگی مشترک هر روز بیش از گذشته لذت‌آفرین و رشد یافته‌تر خواهد بود.

۴، ۴. تحصیل زنان



از موضوعات مهم خانواده تحصیل زنان است که امروزه در افغانستان با موانعی از طرف گروه‌های تکفیری و افراطی مواجه است و در بسیاری از مناطق تحت سیطره‌ی آنان درب مدارس به روی نسوان بسته است. در حالی که اصل تحصیل زنان و دختران از نظر همه‌ی فقهای مسلمان و به‌ویژه آیت‌الله محسنی جایز است و هیچ منعی ندارد. ایشان در کتاب زن در شریعت اسلامی این‌گونه بیان می‌دارد: «به عقیده‌ی نگارنده محصور کردن زن در خانه و بی‌سواد نگهداشتن او در زمان ما، به صلاح نیست»، همین‌طور آیت‌الله در یک جمله‌ی کوتاه آورده است: «بگذارید دختران ما درس بخوانند، احکام دینی خود را یاد بگیرند» (همان: ۸۹) ایشان در سخن دیگر این‌طور بیان داشته است: «اگر مراد از آزادی و عدالت انسانی، حفظ کرامت و شخصیت والای زن و مالکیت او و استقلال او در امور داخلی اوست و تعلّم و تحصیلات عالی و کار کردن او در ابعاد سیاسی و اجتماعی، ما از رسیدن زن به این مقامات مانعی در فقه نمی‌بینیم». (همان: ۸۸) آن‌چه مربوط به موضوع بحث است، تحصیل زنان شوهردار است که از نظر فقهی به رضایت و اجازه‌ی شوهر نیاز دارد. چرا که تحصیل مستلزم خروج از منزل است و بیرون رفتن زن از خانه به نظر آیت‌الله نیاز به اجازه‌ی شوهر دارد. از طرفی تحصیل در دانشگاه، تمام وقت محصل را فرا می‌گیرد و این امر، موجب تضییع حقوق شوهر است که زن قطعاً باید رضایت او را جلب کند تا بتواند وارد تحصیل و دانشگاه شود. به نظر آیت‌الله: «زن بدون اذن شوهر در صورتی که حق شوهر ضایع شود، نمی‌تواند روزه‌ی مستحبی بگیرد». (همان: ۹۱) این تعارض در تحصیل زن به طریق اولی وجود دارد و با جلب رضایت و اجازه‌ی شوهر قابل حل است.

#### ۱، ۴، ۴. تحلیل تربیتی

تحصیل دختران بعد از ازدواج بدون رضایت و اجازه‌ی شوهر قطعاً جایز نیست و زن نمی‌تواند بدون اجازه‌ی مرد بیرون برود. منتهی این ممنوعیت در دو صورت قابل حل است: یکی با شرط ضمن عقد که هنگام خواندن صیغه‌ی عقد زن این شرط را بکند، بعد از ازدواج می‌تواند بدون اجازه‌ی شوهر به تحصیل ادامه دهد. دوم رضایت و اجازه‌ی شوهر را به دست آورد، ادامه‌ی تحصیل مشکل شرعی ندارد. در این زمینه نکات مهم تربیتی وجود دارد که به آن اشاره می‌شود:

#### ۴، ۱، ۴. حساسیت شوهر نسبت به زن

بررسی تربیتی عدم جواز تحصیل زن شوهردار بدون رضایت و اجازه ی شوهر نشان می دهد که شوهر معمولاً در مورد زن غیرتی و حساس است و بعد از این که با اجرای عقد نکاح منسوب به او شد، راضی نیست مورد چشم چرانی، طمع یا نگاه نامحرم قرار گیرد. چون او می خواهد زن مخصوص وی و در انحصار وی باشد. البته این امر، اقتضای فطرت انسانی و حق مشروع مرد است که همسرش مصونیت کامل داشته باشد و هیچ کسی نسبت به او چشم داشتی نداشته باشد. این حساسیت و غیرت مندی شوهر صفت نیکو و شایسته ای است، در صورتی که همراه با تدین، عقلانیت و اعتدال باشد وگرنه بدون دین مداری، تفکر و عقل ورزی ممکن است در بسیاری موارد حساسیت بی جا برای شوهر مشکل آفرین گردد. چنان که بخشی از حوادث و مشکلات اجتماعی و خانوادگی ناشی از حساسیت افراطی مردان است که با غیرتی شدن مرتکب کار ناپسند می شوند. راه حل مشکل کسب رضایت شوهر و تحصیل اجازه ی او به وسیله ی زن است که راه فراگیری علم و دانش را فراهم می سازد.

#### ۴، ۱، ۲. رشد علمی زن متعارض با حقوق شوهر

شکی نیست که دختران تا سن ازدواج اغلب مشغول تحصیل هستند و در دانشگاه به کسب علم می پردازند، ولی بعد از ازدواج زندگی مشترکی را با شخص دوم آغاز می کند که مدیریت آن از نظر فقه اسلامی در اختیار آن شخص است. در این میان ممکن است تحصیلات دختر ناتمام بوده و در سطح مورد نظرش نرسیده باشد. از طرف مقابل، با وجود شوهر دیگران آزادی که در خانه ی پدر داشت ندارد و باید شرعاً به خواسته های شوهر پاسخ گوید، این جاست که گویی یک نوع تعارضی میان رشد علمی زن و حقوق شوهر پیش می آید. در صورت تعارض اگر قابل حل نبود، می بایست به قانون الاهم فالاهم عمل کرد که هم عقلانی است و هم اصولی و فقهی. اقتضای این قانون در چنین مواردی این است که به اهم عمل باید کرد و به لحاظ فقه و تربیت اسلامی، طرف اهم رعایت حق شوهر است و زن باید از تحصیل دست بردارد و به زندگی خانوادگی بپردازد. چرا که ادامه ی زندگی مشترک، همسر داری، خانه داری که آرامش روانی و تربیت اولاد و پرورش فرزندان مسلمان و شایسته را به دنبال دارد، بسیار بهتر و برتر از ترک زندگی است. چه این که تربیت یک انسان وارسته ثواب بس عظیم در نزد خدای متعال دارد.

#### ۴، ۱، ۳. شخصیت و عفت زن

مهم‌تر از همه توجه به شخصیت و عفت زن است که اگر تحت حمایت شوهر در منزل به اداری امور خانه و تربیت اولاد پردازد از هرگونه آسیبی مصون است؛ ولی اگر بیرون از منزل به هر کاری ولو تحصیل اشتغال پیدا کند، احتمال آسیب رسیدن به او منتفی نیست. اسلام برای شخصیت و عفت زن خیلی اهمیت قایل است و همه‌ی مسایل مربوط به ازدواج، روابط زناشویی و امثال آن در جهت حفظ شخصیت و عفت زنان است. معلوم است که حفظ شخصیت و عفت و پاکدامنی به عهده‌ی خود زن است که نباید خود را در معرض آسیب قرار دهد. از این رو، آیت‌الله محسنی در مورد تحصیل مختلط دختران و پسران می‌گوید: «درس خواندن دختران و پسران در اماکن مختلط خصوصاً در دوره‌ی دانشگاهی و حتی در صنوف ده و یازده و دوازده (دوره‌ی ثانویه) خطرات زیادی دارد و دولت اسلامی حتی به پول گرفتن از محصلات و محصلین اماکن دروس را جدا کند.» (محسنی، ۱۳۹۱: ۲۹۰)

ایشان با انتقاد از فرهنگ غرب و استفاده‌ی ابزاری از زن در جهت تأمین منافع شخصی و اقتصادی می‌گوید: «بردن زن در کارخانه‌های تولیدی و احالهی کارهای شاقه به دوش او نادیده گرفتن تحمل فیزیکی اوست که جز بدبختی زن چیزی به بار نمی‌آورد و بدتر از آن بردن زن به کاباره‌ها و رقص‌خانه‌ها و فاحشه‌خانه‌ها به نام آزادی و تساوی حقوق و... است که کرامت انسانی زن را به هدر داده او را تا سرحد یک بازیچه‌ی شهوت و ملعبه‌ی هوس‌های حیوانی مردها پایین می‌آورد.» (همان: ۸۷) از منظر تربیت اسلامی و دیدگاه آیت‌الله حفظ شخصیت زن از همه‌ی امور مهم‌تر است و تمامی مسایل مربوط به خانواده در حقیقت برای تأمین این هدف است که در منابع فقهی مورد اهتمام فقهای مسلمان قرار گرفته است. چنان فرهنگ غرب عفت و شخصیت زن را از بین برده و چیزی از آبروی زن در مغرب زمین باقی نمانده است.

#### ۴، ۵. مسایل اجتماعی

از جمله موضوعات مهم مورد بحث در فقه اسلامی که قابل تحلیل تربیتی نیز است، مسایل اجتماعی مربوط به زنان مانند کار و فعالیت‌های فرهنگی، علمی، اقتصادی و مانند آن می‌باشد. آیت‌الله محسنی در ارتباط با کار زنان در بیرون از منزل، مشروط به حفظ عفت و

رعایت حجاب این‌گونه بیان دارد: «کار کردن زنان در اموری که عفت و حجاب آنان در خطر نباشد و از نظر فیزیکی مقدور و از نظر روانی برای آنان مشکل نباشد، اشکالی ندارد ولی در هر حال فرزندان در ایام کوچکی باید از تربیت و محبت مادر محروم نمانند که نسل آینده به مشکلات روانی خطرناکی مبتلا می‌شوند.» (محسنی، ۱۳۹۱: مسئله ۲۸۷) ایشان در کلام دیگر می‌فرماید: «زنان در بسیاری از کارهای خود استقلال دارند و حتی شوهران حق مداخله را ندارند. زن می‌تواند بخرد، بفروشد، اجاره بدهد، تجارت کند، وکیل بگیرد، درس بخواند، درس بدهد، تداوی و مریضداری نماید و هکذا.» (همان: ۸۴)

#### ۴، ۵، ۱. تحلیل تربیتی

چند نکته‌ی تربیتی قابل توجه در ارتباط با مسایل اجتماعی زنان وجود دارند که از کلام آیت‌الله نیز به دست می‌آید و در این جا به اختصار به آن‌ها اشاره می‌گردد:

#### ۴، ۵، ۱. عدالت اجتماعی

نخستین نکته‌ی تربیتی در این زمینه، رعایت عدالت اجتماعی در مورد عموم مردم و به‌ویژه جامعه‌ی زنان است که از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار می‌باشد و در همه‌ی امورات زندگی باید مورد عمل قرار گیرد. اسلام در مورد زنان و کودکان عنایت خاصی دارد که نباید بر آن‌ها ظلمی صورت گیرد و یا حقوقی از آنان پایمال شود. چرا که این دو قشر ضعیف‌ترین اقشار جامعه و از هر جهت مورد ترحم خدای متعال هستند. امام کاظم علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَيْسَ يَغْضَبُ لِشَيْءٍ كَغَضَبِهِ لِلنِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ»؛ (کلینی، ۱۳۸۶: ۶، ۵۰) بی‌گمان، خداوند عزوجل آن‌گونه که به خاطر زنان و کودکان خشمگین می‌شود، برای چیز دیگری خشم نمی‌گیرد. اگر مردی زنش را بیشتر از توان جسمی او وادار به کار کند، ظلمی است در حق او و نباید این کار را بکند. چنان که آیت‌الله اشاره کرد که کاری فوق‌قدرت فیزیکی زن روا نیست براو تحمیل شود.

#### ۴، ۵، ۲. رعایت آموزه‌های اسلامی

دومین نکته‌ی تربیتی در مسایل اجتماعی زنان عمل به آموزه‌های دینی و اخلاقی است که در فقه اسلامی به روشنی بیان شده و نباید مورد غفلت قرار گیرد. هرگاه ورود زنان در اجتماع یا حوزه‌ی کاری و اقتصادی موجب زیرپا گذاشتن دستورات اخلاقی و دینی باشد، جایز نیست و نباید هیچ‌زنی وارد چنین فضایی بشود. چه این‌که در این صورت آن‌چه به

دست می‌آورد از منافع مادی به مراتب کمتر است از آن چه که از ارزش‌های معنوی را از دست می‌دهد. چون مادیات زود از بین رفتنی است و تنها چیزی که برای انسان ماندگار است تقوا و اعمال خیر است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى»؛ آخرت بهتر و پایدارتر است. آن چه از درآمدها و رفتارهای مربوط به زندگی آخرت باشند، ماندگار است و هر چه وابسته به دنیا و زندگی مادی باشد، از بین رفتنی است.

چنان که آیت‌الله حفظ حجاب اسلامی، رعایت پاکدامنی را از جمله شروط ورود زنان در مسایل اجتماعی و اقتصادی قرار داد. همچنین ایشان زنان را به همین علت از ورود و استخدام در مراکز پولیس و نظامی که احتمال عمل نشدن به آموزه‌های اسلامی بیشتر است برحذر داشته می‌گوید: «به هر حال زنان نباید در نیروی پلیس وارد و شمولیت پیدا کنند و در این مورد داستان‌های تکان دهنده‌ای وجود دارد». (محسنی، ۱۳۹۱: مسئله ۲۸۷) هم چنین آیت‌الله در جای دیگر می‌گوید: «به هر حال از نظر فقهی - بنا بر قول صحیح - جایز است که زن در اجتماعات سخنرانی کند و گوش دادن مردان به صدای زن - در صورتی که مهیج شهوت نباشد - مانعی ندارد». (همان: ۷۹)

#### ۴، ۵، ۱، ۳. توجه به تربیت اولاد

نکته‌ی مهم تربیتی در اشتغال زنان به مسایل اجتماعی و بیرون از خانه تربیت اولاد است که اگر زن وقتش را در خارج از منزل سپری کند، ممکن است آسیبی به تربیت فرزندان وارد شود و این کار به هیچ وجه به مصلحت فرد، خانواده و جامعه نیست. به این دلیل که آن چه در تربیت صحیح اولاد نیاز است، خداوند به زنان عطا کرده، از قبیل عواطف و احساسات، رقت قلب و دلسوزی، مهر و محبت، صبر و بردباری، منبع تغذیه و راه و رسم فرزندپروری که در مردان وجود ندارد و اگر باشد هم بسیار اندک. مادران این نعمت‌های الهی را در مسیری که خواست خداست بایستی به کارگیرند که همان پرورش درست اولاد است. هرگاه زن به مسایل اجتماعی هم وارد شود، از تربیت فرزند، همسراری و شوهرداری که وظایف اصلی اوست، نباید غفلت کند. برعکس اگر فعالیت زن در امور اجتماعی مانع تربیت صحیح فرزندان شود یا آسیبی از این ناحیه به آن‌ها برسد، یقیناً جایز نیست و هیچ منفعتی با تربیت صحیح اولاد برابری نمی‌تواند. آیت‌الله محسنی در اهمیت

تربیت با استناد به روایتی می‌گوید: «در حدیثی آمده است: هر کس کسی را از گمراهی به هدایت و صلاح بیرون برد، گویا او را زنده گردانیده است.» (محسنی، ۱۳۸۱: ۴۹)

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آن‌چه در این مقاله گفته شد، پاسخ سوال‌های مطرح شده در ابتدای مقاله است، علاوه بر آن به نکاتی رهنمون گردید که در احکام فقهی زنان و خانواده باید مورد توجه قرار گیرد و به تحلیل تربیتی آن‌ها باید اهتمام ورزیده شود. این نکات با استفاده از اعداد و ارقام به عنوان نتایج نهایی به شرح زیرارایه می‌گردد:

۱. احکام فقهی زن و خانواده مرتبط به هم هستند و به آسانی نمی‌توان آن‌ها را مصداقاً از هم جدا کرد و براین اساس در این مقاله کنار هم موضوع بررسی قرار گرفت.
۲. دیدگاه اعتدالی از میان سه دیدگاه طرح شده در این مقاله موافق با نظریات آیت‌الله محسنی در فقه زن و خانواده است و دو دیدگاه تفریطی (فیمینستی) و افراطی به دور از اسلام و قرآن می‌باشند.
۳. تفاوت‌های زن و مرد عامل تشکیل خانواده در فقه اسلامی است که زمینه‌ساز تربیت اولاد و خیر و برکت فردی، خانوادگی و اجتماعی است.
۴. روابط زن و شوهر از نظر فقه خانواده دارای اهمیت ویژه است و تأثیر فراوانی در تحکیم پیوند زناشویی و استحکام نظام زندگی مشترک دارد.
۵. موضوع چند همسری از نظر اسلام با شروطی جایز است و آیت‌الله محسنی نیز بر جواز آن برای مردان فتوا داده که آثار تربیتی متعددی برای زنان و اجتماع دارد.
۶. تحصیل زنان شوهردار اگر متعارض با تربیت اولاد و متزاحم با حقوق شوهر نباشد، با رضایت و اجازه‌ی شوهر مانعی ندارد.
۷. ورود زنان شوهردار به مسایل سیاسی و اجتماعی اگر آسیبی به تربیت اولاد و حقوق شوهر نرساند، اشکال ندارد.
۸. به طور خلاصه به نظر آیت‌الله: دین اسلام با پروگرام جامع و برنامه‌ی همه‌جانبه، تمام روابط اجتماعی را به طور دقیق مورد عنایت قرار داده است و از تضعیف یا نابودی این روابط جلوگیری به عمل آورده است و به آن‌چه که به تحکیم و تقویت این روابط کمک می‌کند دستور داده است و ثواب‌های اخروی زیادی برای انجام آن‌ها مد نظر قرار داده است. (محسنی، ۱۳۸۱: ۵۶)

## فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه ی آیت الله مکارم شیرازی.

۱. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۱)، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران: انتشارات نشرنی.
۲. آربلاستر، آنتونی (۱۳۶۷)، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، (ترجمه عباس مخبر). تهران: انتشارات نشرمرکز.
۳. اعرافی، علیرضا (۱۳۹۱)، فقه تربیتی، (محقق سید نتقی موسوی)، قم: انتشارات اشراق و عرفان.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳)، تربیت فرزند با رویکرد فقهی، (محقق سید نقی موسوی). قم: انتشارات اشراق و عرفان.
۵. اعزازی، شهلا (۱۳۸۹)، جامعه شناسی خانواده، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
۶. الزحیلی، د. وهبة (۱۴۲۰)، الاسرة المسلمة فی العالم المعاصر، مصر: انتشارات دارالفکر.
۷. تقوی، سید مرتضی (۱۳۷۴)، جایگاه فقه در اندیشه دینی، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، قم، سال اول، شماره دوم.
۸. جمال الدین، حسن بن زین الدین (۱۳۶۵)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: انتشارات موسسه النشر الاسلامی.
۹. حر عاملی، محمد (بی تا)، وسائل الشیعه، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۱۰. دشتی، محمد (۱۳۷۸)، ترجمه نهج البلاغه، قم: انتشارات تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
۱۱. دورانت، ویل، دورانت، آرنه (۱۳۷۸)، تاریخ تمدن، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۲۶)، مفردات الفاظ القرآن، (تحقیق عدنان صفوان داوودی). قم: انتشارات طلّیعه نور.
۱۳. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۲۱)، مکارم الاخلاق، قم: انتشارات دارالحجّة.
۱۴. فیض کاشانی، محسن (۱۳۸۳)، المحجّة البیضاء فی تهذیب الإحیاء، قم: انتشارات جامعه المدرسین.
۱۵. فرجاد، محمد حسین (۱۳۷۲)، آسیب شناسی اجتماعی خانواده و طلاق، بی جا: انتشارات منصوری.
۱۶. قصیر، عبد القادر (۱۹۹۹)، الاسرة المتغيرة فی المجتمع المدینة العربیة، بیروت: انتشارات دار النهضة العربیة.
۱۷. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۷)، تاریخ فقه و فقهاء، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
۱۸. لویون، گوستاو (۱۳۸۲)، تمدن اسلام و عرب، (ترجمه محمد تقی فخرداعی گیلانی)، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
۱۹. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی، کابل: انتشارات مسلکی افغان.

۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، رساله روابط اجتماعی در اسلام، کابل: بی نا.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، زن در شریعت اسلامی، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله،
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۱)، فوائد دین در زندگانی، کابل: انتشارات مطبوعه بلخ.
۲۳. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۵)، میزان الحکمه، (ترجمه محمد رضا شیخی)، قم: انتشارات دارالحدیث.
۲۴. مطهری، مرتضی (بی تا)، آشنایی با علوم اسلامی فقه، قم: انتشارات صدرا.
۲۵. موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت علیهم السلام، قم: انتشارات موسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.
۲۶. مولوی حقانی، حفیظ الله (۱۳۷۷)، طالبان، (ترجمه رحیم الله صافی). کابل: انتشارات بیناد نشرات حقیقت.
۲۷. نجفی، محمد حسین (۱۳۶۶)، جواهرالکلام، تهران: انتشارات المكتبة الاسلامية.
۲۸. هندی، علاء الدین (۱۴۰۹)، کنز العمال، (محقق: شیخ بکر حیانی). بیروت: انتشارات الرسالة.



## نقش قرآن در اصلاح جامعه

### از دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

حجت الاسلام محمد ظاهر دانش

#### چکیده

قرآن الهی آخرین کتاب آسمانی است و از طرف خداوند برای پیامبر و برای تمام بشریت آمده است؛ این کتاب الهی تاثیر خودش را نیز در ابعاد مختلف گذاشته و موجب اصلاح جامعه و افراد جامعه شده است. قرآن کریم بر مردم و انسان‌ها چنان تاثیری در موارد مختلف گذاشته که زندگی آن‌ها را صد و هشتاد درجه تغییر داده است. این تاثیر قرآن است که در جوامع اسلامی و خانواده‌های آن‌ها، محبت، عشق، علاقه و احترام به چشم می‌خورد و زندگی خانوادگی، اجتماعی و خویشاوندی را آکنده از سرور و خوشحالی ساخته و زندگی اجتماعی و انسانی را سراسر با عزت، احترام و دور از تعصب، لجاجت و دوئیت نگر می‌دارد. قرآن در ترقی اجتماع، در تمام موارد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، بیانات دارد و برای حفظ امنیت، وحدت، عدالت، تمدن، فرهنگ و... همیشه تاکید می‌ورزد و موجب ایجاد انگیزه، اراده، و اعتماد به نفس شده است. در مورد رفتار یک مسلمان و چگونگی جامعه‌ی اسلامی و نحوه‌ی ساختن آن راهنمایی‌های زیادی در آن وجود دارد.

واژگان کلیدی: قرآن، تاثیر، افراد، جامعه، تغییر، آیت‌الله محسنی.

#### مقدمه

از زمان حضرت آدم علیه السلام تا زمان حضرت پیامبر آخر الزمان صلی الله علیه و آله، تعداد یک صد و بیست و چهار هزار پیامبر از طرف خداوند برای هدایت بشر فرستاده شده که از این میان، سه صد

و سیزده نفر آن رسول و بقیه همه نبی بوده اند. از میان ۳۱۳ نفر رسول، پنج تن آن‌ها اولوالعزم است: نوح علیه السلام، ابراهیم علیه السلام، موسی علیه السلام، عیسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله که هر کدام آن‌ها شریعت آورده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲، ۲۱۲)

از میان همه‌ی انبیای الهی، شخصی که شریعتش منحصر به یک زمان و یک مکان نیست، بلکه برای همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها و در یک کلام برای همه‌ی افراد بشر تا آخر زمان ادامه دارد، حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله است که شریعت او دایمی و همیشگی است و تا دامنه‌ی قیامت ادامه دارد. پیامبران اولوالعزمی که شریعت آورده‌اند، دارای کتاب هستند، اما از میان این پنج کتاب که توسط پیامبران اولوالعزم آورده شده، تنها کتابی که به صورت دوام‌دار مطرح است و مخصوص به بعضی از زمان‌ها یا بعضی مردم یا بعضی مکان‌ها نیست، کتاب پیامبر آخرالزمان یعنی حضرت محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله است که برای همیشه تا دامنه‌ی قیامت ادامه دارد و هدایت و رهنما برای همه‌ی بشریت است.

اما سوال این است که این کتاب آسمانی که یگانه معجزه‌ی پیامبر اسلام است، چه تاثیری روی افراد و یا اجتماع داشته و برای اصلاح جامعه چه نقشی را بازی نموده است؟ در این نوشتار، کوشش بر این است که به این سوال‌ها تا حد امکان جواب داده شود و نیز بیان شود که قرآن به عنوان آخرین کتاب آسمانی در عصر امروز که عصر فضا، صنعت و تولید و اختراع است، چه بیاناتی برای هدایت و رهنمایی بشر دارد و تا چه حدی مردم را در صنعت و تولید و کشف رموز علوم، یاری و رهنمای نموده است؟

مطمئناً قرآن در عصری نازل شده که خبری از تمدن، فرهنگ و علم و صنعت نبود؛ مردم در آن عصر از جهالت و نادانی هم رنج می‌بردند و منفعت‌شان نیز از مسیر غیرقانونی انجام می‌پذیرفت؛ عصر زور و زر و عصر افتخار به قوم و قبیله بود، عصری آغشته به جهالت و فساد. سرزمینی که قرآن در آن نازل شد، سرزمینی بود که مردم آن کاملاً در جهالت و مفساد اخلاقی و عقیدتی فرو رفته بودند؛ ملت و مملکتی با مرکزیت تمام مفساد اعتقادی که اسمی از خداپرستی در آن وجود نداشت و بت پرستی در بین مردم به طور عموم شایع به چشم می‌خورد. تمام جزیره‌ی العرب به صورت ستم‌کده در آمده بود؛ قوی‌ها، ضعیفان را می‌بلعیدند، وسایل کسب معاش در آن زمان در میان نبود و وسیله‌ی کسب معاش آن‌ها فقط در سرقت و غارت خلاصه می‌شد. آن‌ها مردمی بودند که در میان‌شان

حتی اطفال معصوم و بی‌گناه مصونیت نداشت، دختران را به جرم جنس‌شان، زنده به گور می‌کردند و براین کار زشت افتخار می‌کردند. استعمال مسکرات و غیره به قدری شایع بود که در تمام مجالس آن‌ها وجود آن امری معمول تلقی می‌شد. هیچ مجلسی نبود که در آن می‌گساری نباشد. اقوام و قبایل، همیشه در حال جنگ بودند و به سراندک کاری سال‌ها جنگ و جدال داشتند، حتی سال‌ها سرآب خوردن شتر جنگ می‌کردند و خون‌ها ریخته می‌شد. جنگ و جدال محبوب‌ترین شغل آن‌ها به حساب می‌آمد. تمام وسایل اصلاح از تعلیم و تربیت در بین مردم آن زمان و مکان معدوم بود.

در این عصر است که قرآن نازل شد و یک‌باره همه چیز تغییر کرد. تغییری که در کوتاه‌ترین زمان ممکن یعنی فقط دو و نیم سال از ۳۲ سال رسالت نبی اکرم ﷺ، اثربلیغ قرآن را در جامعه نمایاند. در این مدت بسیار کوتاه، قرآن به وسیله‌ی تعلیم آحاد چنان انقلاب اصلاحی عظیمی را به وجود آورد که در دنیا نظیری برای آن وجود ندارد. تاریخ، شاهد براین مسئله است و دوست و دشمن برآن اعتراف دارد.

قانون و حقوق انسانی که از طرف خداوند برای بشر فرستاده شده بود به یکبارگی چنان تاثیر از خودش به جا گذاشت که دشمن دیرینه تبدیل به دوست صمیمی شد، خداپرستی و توحید چنان در بین مردم نفوذ کرد که بت پرستان، بت شکن شدند و زبان‌ها به ذکر خدا مشغول و سرها به عبادت خدا، خم شدند؛ دل‌ها از عظمت خدا پُرشد و ترس از غیر خدا به کلی از اذهان پاک گردید، غلامان سیاهی که چند روز قبل از شدت کار و رنج و زحمت حال نداشتند و موجود پست و پایین به حساب می‌آمدند، تبدیل به برادران حقیقی شدند. رشته‌ی اسلامی و قرآنی تاثیری گذاشت که بلال حبشی و صهیب رومی و سلمان فارسی از برادران واقعی شدند، بلکه محبوب‌تر از برادران حقیقی. ملّت عرب آکنده از محبت و اخوت گردید و به صورت یک دیوار فولادی واحد، در برابر دشمن ایستادگی نمود. رباخواری و می‌گساری و ظلم و قتل، نه تنها از میان این مردم رخت بر بست که در هر سرزمینی که قدم این مردم گذاشته می‌شد، آن‌جا از مفاسد اخلاقی و عقیدتی و عملی به کلی پاک می‌گشت. این یک حقیقت تاریخی است که فقط و فقط از معجزه‌ی الهی و کتاب آسمانی برمی‌آید و براین حقیقت نه تنها مسلمانان بلکه تمام دنیا و غیر مسلمانان اعتراف دارند.

اهمیت این پژوهش بدین جهت است که قرآن به عنوان آخرین کتاب آسمانی که لقب کامل ترین کتاب را نیز به خود گرفته و کامل ترین دین را آورده، برای ترقی و پیشرفت جامعه ی انسانی چه کرده و چه تاثیری از خود به جا گذاشته است؟ خصوصاً در عصر حاضر که عصر فضا و عصر صنعت و ترقی است و به عصر تمدن، شهرت پیدا نموده و از طرفی هم پیشرفت سرسام آور علم و صنعت و...، نیز ذره ای از فساد و تباهی جامعه کم نکرده که به ظلم و تباهی و استثمار و استعمار افزوده است. این پژوهش روشن می کند: قرآنی که به عنوان بهترین هادی و رهنمای بشریت است، چه کاری برای اصلاح جامعه ی پُر بلا کرده و بشر چه استفاده ای برای ترقی علمی صنعتی، اصلاحی و اخلاقی و... از آن بُرده است؟

این نوشتار با تکیه بر اندیشه و نظریات مرحوم «آیت الله العظمی محسنی» در ضمن سه بخش ترتیب و تنظیم شده است.

### ۱. تاثیر قرآن بر انسان ها

شکی وجود ندارد که قرآن کریم تاثیرات خود را بالای انسان ها می گذارد البته به شرطی که به آن عمل شود. حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه، داستان بسیار عالی و زیبا را در این مورد نقل می کند که بهتر است عین عبارت از کتاب ایشان آورده شود:

«احتمالاً در سال ۱۳۰۰ ه.ق توسط سید جمال الدین افغانی در مصرانجمن وطنی تشکیل گردید که چهل تن عضو داشت، در جلسه ی پانزدهم سید صحبت کرد که: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ»<sup>۱</sup>. قرآن است که مهجور شده و به مشغولیت روزه داران و خواندن آن بالای قبر، زباله ی مساجد، بازیچه ی مکتب خانه ها، قسم به دروغ، زینت قنداق بچه ها، وسیله ی گدایی، حمایل مسافرین، سلاح جن و غیره بدل شده است.

سید از کرسی به زیر آمد، در حالی که یک ثلث اعضا از گریه غش کرده بودند و بقیه در حال گریه بودند. سید به گریه آمد و مکرراً می گفت: «ای وحقک اللهم نسیناک فانسیتنا انفسنا»، تا این که برای سه ساعت غش کرد و به وسیله ی داکتر به هوش آمد و پس از تدبر و تفکر، همه متفق القول شدند که علت بدبختی، ترک عمل به دستورات اسلام است و مواد

هفده‌گانه‌ی زیر را تصویب نمودند:

۱. هر عضو در دو شبانه روز حداقل یک حزب قرآن را با تفکر بخواند؛ ۲. نمازهای واجب در جماعت خوانده شود؛ ۳. امر به معروف و نهی از منکر ترک نشود؛ ۴. غیر مسلمانان را به اسلام دعوت نمایند؛ ۵. با مبلغین نصاری به بهترین وجه مباحثه کنند: «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»؛ ۶. احسان به فقرا در حد امکان؛ ۷. هر کس انجام هر عمل مشروعی را از آن‌ها خواست انجام دهند و یا اگر اطلاع از احتیاج کسی پیدا کنند، ابتدائاً به آن اقدام نمایند؛ ۸. صلّه‌ی رحم به جا آورند؛ ۹. مریضان را عیادت نمایند؛ ۱۰. اگر مسلمانی در بازار و مسجد دیده نشود جویای او شوند تا اگر مشکلی داشت آن را رفع کنند؛ ۱۱. مسافرانی که از سفر مشروع برگردند عیادت شان نمایند؛ ۱۲. حقوق واجبه‌ی مالی خود را به مستحقین آن بدهند؛ ۱۳. از راهنمایی به افراد ناآشنا به قوانین دین و یا شئون سعادت بخش دیگر کوتاهی نکنند؛ ۱۴. صفات رذیله مخصوصاً کبر و خودخواهی و خودپسندی را از خود دور کنند؛ ۱۵. از لغزش‌ها و خطاهای برادران خود درگذرند؛ ۱۶. با مردم، تندخو و بد اخلاق نباشند؛ ۱۷. از عمل و سخنی که برای مردم نفعی ندارد خودداری کنند.

این اعضا مدت یک ماه به همین مواد عمل کردند و بعد از یک ماه راپور کارشان چنین بود: یک هزار و پنجصد مریض را عیادت کرده بودند؛ دو هزار و هفت صد تن مسافر را زیارت نموده بودند؛ پنج صد تن را که از مجامع عمومی غیبت کرده بودند، بازدید نمودند؛ دوازده هزار حاجت‌حاجت‌مندان را برآورده کرده بودند؛ هشت صد تن را از نوشیدن شراب توبه داده بودند؛ یک هزار و سیصد بی‌نماز را به نماز آورده بودند؛ هشتاد کارمند و مستخدم دولت انگلیس (در مصر) را وادار به استعفا نموده بودند؛ چهارصد فاحشه را توبه داده بودند؛ پانصد تن سرمایه‌دار را وادار کرده بودند که از اشیای لوکس و تجملات خارجی خریداری نکنند؛ به ۷۵ نفر ورشکسته سرمایه داده بودند؛ مصرف سالانه‌ی ۲۰۶ فقیر را داده بودند؛ ۳۵ نصرانی و ۱۵ یهودی و ۷ بت‌پرست را مسلمان کرده بودند؛ سیزده مجلس بحث با مبلغین نصاری که تحت‌الحمایه‌ی دولت انگلیس کار می‌کردند، برقرار کرده و ۱۲۰ ایراد بر آن‌ها وارد کرده بودند.

عجیب‌تر از همه پس از فعالیت یک ماهه‌ی انجمن وطنی مصر، لرد کرومر مستشار

مالی انگلیس در مصر متوجه شد که یک مرتبه ۴۵٪ از نفوذ دولت انگلیس در مصر کاسته شد و تجارت انگلستان ۳۵٪ تنزل نموده! هشتاد نفر کارمندان ماهر از کار خود استعفا کردند و کس دیگری هم حاضر به خدمت آنان نشده است. مغازه های لوکس فروشی مصرف دکان خود را پیدا نمی توانستند. مأمورین وصول مالیات و مشروب الکلی و زنان فواحش و سینما و تئاتر از شغل خود استعفا دادند. لرد، دید عملیات ۳۵ ساله ی مبلغین نصاری در مقابل فعالیت یک ماهه ی اینان نسبت یک به شانزده است، لذا بلافاصله به انگلستان از وجود انجمن وطنی اعلام خطر کرد و نوشت که اگر یک سال دیگر از انجمن وطنی تحت ریاست سید جمال ادامه یابد نه تنها سیاست و تجارت دولت انگلیس در آسیا و آفریقا یک سره نابود خواهد شد، بلکه ترس آن است که نفوذ کشورهای اروپایی یک باره در سراسر جهان به خطر افتد. او در گزارش دوم خود، انجمن وطنی مصر را بدترین صاعقه برای انگلیس خواند و در گزارش سوم خود نوشت: انجمن وطنی مصر بهترین شاهد است براستیلاهی محیرالعقول مسلمین در سیزده قرن قبل که در مدت کوتاه بر ثلث کشورهای جهان سلطنت یافتند. یک مبلغ مسیحی در گزارش خود برای کلیسای «سان پول» بزرگ ترین کلیسای آن عصر نوشته است: هیچ امری عجیب تر از این واقعه نیست که هفت صد میلیون مسیحی و اولاد انجیل در مقابل چهل نفر مسلمان که در واقع روح یک سید روحانی در کالبد آن ها بیش نیست، این گونه مقهور گردند. (محسنی، ۱۳۹۶: ۱، ۴۲)

### ۱.۱. ایجاد انگیزه

«آوردن تغییرات» یکی از بزرگ ترین اموری است که در زندگی یک انسان مطرح می گردد؛ انسان ها بسیار به مشکل می توانند در زندگی شان تغییراتی اعمال نمایند. در دنیای امروز هر شخص به دنبال این امر است و این آرزو را در سر می پروراند که روزی در زندگی او تغییراتی به وجود بیاید؛ اما به چه صورت، چه کسی بیاید زندگی او را تغییر دهد، از کجا معجزه شود که فرد به همه ی آرزوهایش برسد؟

قرآن در این زمینه به انسان ها یاد می دهد تا زمانی که خودت در زندگی ات تغییراتی به وجود نیآوری، هیچ معجزه ای وجود ندارد که بیاید و به تو کمک کند. اگر کسی دائما منتظر این باشد که در زندگی اش تغییراتی به وجود بیاید و خودش هیچ کاری نکند، این آرزو، خیالی بیش نیست. عده ای با توکل به خداوند و سپردن تقدیر به دست او، از کار و فعالیت

و تلاش، دست برداشته و همه چیز را به دست تقدیر سپرده اند، در حالی که تقدیر با تلاش در زندگی هیچ منافاتی ندارد و در حقیقت انسان با تلاش خود، دارد تقدیرش را می نویسد. دو آیه از قرآن مجید در این زمینه وجود دارد که می فرماید: تا زمانی که خودت در زندگی خود تغییراتی به وجود نیاوری، منتظر معجزه نباش که کسی به تو کمک نمی کند، حتی خداوند نیز تا زمانی که خودت از جای بلند نشوی به تو بدون سبب کمک نمی کند بلی! پیش خداوند بسیار آسان است که به کسی کمک کند و بسیار به آسانی و درستی بدون سبب نیز این کار را می تواند؛ اما دنیا، دنیای اسباب و مسببات است که همه چیز باید از طریق سبب خودش به وجود بیاید، خداوند هیچ زحمتی را بدون مُزد نمی ماند، اما باید اول زحمت باشد تا به دنبالش اجرا مُزد بیاید، اول باید علت باشد تا به دنبال آن معلول محقق شود. معجزه در زندگی به وجود می آید، اما درصد آن بسیار کم است که نصیب هر کس نمی شود. این دو آیه در قرآن که در مورد تغییرات در زندگی صحبت می کنند، به صراحت می فرماید که تا زمانی که خودت در خودت و در وضعیت زندگی ات تغییر نیاوری، کس دیگری نیست که در تو دگرگونی به وجود بیاورد:

الف. «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»؛<sup>۱</sup> خداوند نعمتی را که به مردمی لطف نموده تغییر نمی دهد تا این که (آن مردم) آنچه را که به خودشان مربوط است تغییر دهند.

ب. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ»؛<sup>۲</sup> محققا خداوند تغییر نمی دهد حال قومی را تا خود آن قوم حال خود را تغییر ندهند و زمانی که خداوند به مردمی اراده ی بدی (و انتقام) نماید هیچ دافعی برای آن وجود ندارد.

از نظر حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه، آیه ی اول در خصوص تغییرات حالات خوب است که حالات خوب افراد را خداوند تغییر نمی دهد، مگر این که خود شخص تغییر دهد. اما آیه ی دوم اطلاق دارد، هم حالت خوب را شامل است و هم حالت بد را، اما از آن جایی که طبق قاعده ی اصولی «مطلق» همیشه حمل بر «مقید» می شود، این آیه نیز در مورد تغییرات حالات خوب است.

۱. الانفال: ۵۳.

۲. الرعد: ۱۱.

به هر صورت از نظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه، این دو آیه در مورد تغییرات حالات یک کشور، ملت، شهر و یا یک قریه است که تا زمانی که خودشان برای تغییرات مردم شان اقدام ننمایند، دیگران برای آن ها کاری نخواهند کرد. (محسنی، ۱۳۹۴: ۵۳)

### ۲.۱. دقت نظر در اجتماع

یک نظر این است که انسان فطرتاً اجتماعی است و نظردوم این است که انسان فطرتاً اجتماعی نیست، بلکه به دلیل این که نیازهای او برطرف شود، مجبور است که در اجتماع زندگی کند.

به هر صورت، انسان در اجتماع زندگی می کند و بدون اجتماع نمی تواند به زندگی اش به صورت معمولی ادامه دهد و تمام نیازهایش را تامین کند؛ بنابراین برای رسیدن به اهداف و تامین نیازها باید در اجتماع زندگی کرد. اما اجتماعی که انسان در آن زندگی می کند، باید اجتماعی باشد که او بتواند در آن به راحتی معیشت نموده تا به اهداف خود برسد. این منظور به آسانی به دست نخواهد آمد، بلکه نیازمند اصلاح همه جانبه ی ریشه های تشکیل دهنده ی جامعه است. امری که می تواند، این ریشه ها را بسازد و سمّ مُهلک اجتماع را از بین ببرد چیست؟ «عقل» انسان نمی تواند آینده ی این اجتماع را پیش بینی کند و به آن صورت اصلی اش بسازد و قادر نیست اجتماعی را بسازد که انسان به طور دایمی و همیشگی در آن زندگی راحتی داشته باشد!

از نظر حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه، تنها خداوند و کسی که بر عناصر تشکیل دهنده ی این اجتماع احاطه دارد، می تواند ریشه های اجتماع را درست کند و اسباب نابودی اجتماع را از بین ببرد. «اجتماع» از مجموعه ای از انسان ها ساخته شده که در اجتماع هستند و هر کدام شان خواسته هایی دارند که باید به آن ها رسیدگی شود و کسی که انسان را دقیق می شناسد و از تمام خواسته های او و تمام غرایز و نیروهای درونی وی شناخت دارد، فقط همان است که می تواند قوانین را بسازد. قوانینی که در سایه ی آن هم تمام غرایز و نیروهای درونی وی اشباع شود و هم تمام موانع را از سر راه آزادی، رفاه، محبت، صمیمیت، عدالت، حق شناسی، حق خواهی و دوستی و... بردارد و قانونی را برای بشریت بفرستد که برای همیشه انسان بتواند در اجتماع با صلح و امنیت و عدالت و رفاه زندگی کند.



آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه می‌فرماید: «در قرآن مقدس غیبت کردن - اظهار معایب شخص در غیابش - گمان بد نمودن، تجسس در خصوصیات شخصی مردم، بد گفتن، تکبر کردن، فساد نمودن، تکیه نمودن به قوم و امثال آن‌ها که به استحکام و روابط اصیل اجتماعی ضرر می‌رساند به طوری دقیق ممنوع شده که تا امروز قوانین کشورهای دنیا به آن دقت و وسعت نرسیده است. اجتماعی که قرآن به آن نظر دارد، سراسر نظم، الفت، محبت، برادری، گذشت و احسان و عدالت و همکاری است؛ چنانچه اجتماع مسلمین صدر اسلام نمونه و فرآورد همین دستورات بود». (محسنی، ۱۴۳۶: ۲۱۲)

قرآن کریم در این زمینه با دقت نظر می‌فرماید:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ بئسَ الإِسْمُ الفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾<sup>۱</sup> مؤمنان فقط برادران همدیگرند (و در صورت اختلاف)، بین دو برادر خود اصلاح کنید و از خداوند بپرهیزید، باشد که مورد رحمت قرار گیرید. ای مؤمنین! هیچ قومی قوم دیگر را استهزاء نکند. ممکن است آنان از استهزاء کنندگان بهتر باشند و نه زن‌ها استهزاء و سخریه به زنان دیگر بنمایند؛ شاید که سخریه و استهزاء شدگان بهتر از سخریه‌کنندگان باشند و عیب‌جویی و عیب‌جویی مکنید. خود را و (هم‌دیگر) را به القاب بد یاد مکنید، زشت است فسق پس از ایمان. و کسی که (به عرض و آبروی دیگران تعدی کرده)، اگر برنگردد از (زشتی کار خود) (در پیش‌گاه خدا و جامعه) ستم‌کارانند. ای مؤمنین! از بسیاری از گمان‌ها دوری جویند به تحقیق که بعضی از گمان‌ها گناه است. و تفتیش عیب‌های مردم را نکنید و همدیگر را به بدی در غیاب و پشت‌سریاد نکنید؛ چه غیبت مانند خوردن گوشت برادر مرده‌ی شما است. ای مردم (از تمام افتخارات موهوم دوری کنید) ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و

برای معرفت همدیگر شما را نژادها و قبیله‌ها قرار دادیم، گرامی‌ترین شما در نزد خداوند پرهیزگارترین شما است (پول و نژاد و قوت بدنی و حکومت و ملحوظات موهوم موجب امتیاز کسی نمی‌شود، فقط علم و عفت است که سبب برتری افراد قرار می‌گیرد).

﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾؛<sup>۱</sup> بهشت را قرار دادیم برای آنانی که قصد برتری و فساد را در روی زمین نداشته باشند و پایان کار به نفع پرهیزگاران است.

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾؛<sup>۲</sup> همکاری کنید بر نیکویی و پرهیزگاری و همکاری نکنید بر گناه و تجاوز.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾؛<sup>۳</sup> تأکید خدا شما را امر به عدالت (اخلاقی - اجتماعی) و احسان کردن و کمک به اقارب می‌کند و نهی می‌کند شما را از زشتی‌ها و ظلم و موعظه می‌کند شما را شاید که متوجه شوید.

﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾؛<sup>۴</sup> بهره و نصیب خود را از دنیا فراموش مکن و احسان کن (به مردم) همچنان که خدا به تو احسان نموده و فساد را در روی زمین طلب مکن، به درستی که خداوند دوست ندارد فساد کنندگان را.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾؛<sup>۵</sup> تأکید خداوند شما را امر می‌کند به دادن امانت‌ها به صاحبان‌شان و وقتی که حکم می‌کنید بین مردم، حکم به عدل بنمایید.

﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾؛<sup>۶</sup> عدالت کنید (در همه‌ی افعال و حرکات خود) که عدل نزدیک‌تر به تقوی است.

۱. القصص: ۸۳.

۲. المائدة: ۲.

۳. النحل: ۹۰.

۴. القصص: ۷۷.

۵. النساء: ۵۸.

۶. المائدة: ۸.

﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ... وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾؛<sup>۱</sup> تصرف در مال یتیم نکنید مگر به گونه‌ای که (برای او) بهتر است تا به قوتش برسد و پیمانانه و ترازو را تمام دهید (در معاملات)، در گفتار خود عدالت کنید اگرچه از نزدیکان شما باشد.

﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾؛<sup>۲</sup> اگر کسی بر شما تجاوز کند، هم به مثل تجاوز آنان برایشان تجاوز کنید. قابل ذکر است که قرآن در کنار این تشریح، مردم را ترغیب به عفو و گذشت و اغماض می‌نماید.

دقت در این آیات نشان می‌دهد که قرآن چقدر روی اجتماع، تاکید دارد و چگونه ریشه‌های فساد و تباهی جامعه را از بین برده و موانع رفاه و آسایش را از سر راه مردم در اجتماع برداشته است. جوامع اسلامی هر چند از نظر امنیت و سلطه‌ی حکومت بر مردم، ضعیف عمل می‌کنند، اما وقتی به اجتماع و نحوه‌ی زندگانی مردم نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که فیصدی فساد و تباهی در این جوامع نسبت به جوامع غیراسلامی خیلی کم است؛ فکرمی‌کنید چرا چنین است؟ جز این که بگوییم این فقط و فقط اعتقاد مردم به قوانین و دستورات الهی است که قرآن آن‌ها را در اختیار مردم گذاشته است. بدون تردید تأثیرات قرآنی و عوامل دینی است که جلوی فساد در اجتماع را گرفته است.

### ۱، ۳. تلاش در زندگی

مشکلات در زندگی هر انسانی وجود دارد که باید با آن‌ها دست و پنجه نرم کند، آن‌ها را از سر راه خود بردارد و بر آن‌ها فایق آید. اما این کار بستگی به همت و تلاش و اراده دارد که هر فردی موفق نمی‌شود. اگر وضعیت زندگی مسلمانان و غیرمسلمانان را مقایسه کنیم؛ غیرمسلمانانی که در زندگی‌شان از امکانات زیادی برخوردارند و در کشورهای پیشرفته و سرمایه‌دار زندگی می‌کنند، امنیت و رفاه دارند، با اندک برخورد با مشکلات، نا امید می‌شوند و تمام استرس‌ها و غم‌ها و رنج‌ها به آن‌ها روی می‌آورد که در آخر منجر به خودکشی می‌شود. فیصدی خودکشی در کشورهای پیشرفته و غیرمسلمان تا کشورهای عقب مانده و مسلمان، بالاتر است و همه‌ی این‌ها به خاطر تأثیرات قرآن بر انسان‌ها است.

۱. الانعام: ۱۵۲.

۲. البقره: ۱۹۴.

مسلمانان در زندگی خود با توکل به خدا و صبر در برابر مشکلات، تمام تلاش خودشان را می کنند تا در برابر مشکلات موفق شوند و بر آن ها غلبه کنند. این تفاوت در نحوه ی زندگی و کیفیت زندگی، از تاثیرات آیات وحی است که توسط پیامبر بزرگ اسلام برای بشریت فرستاده شده که با تلاوت آیات قرآن مجید و توجه نمودن به معانی آن ها، روح و قلب انسان چارچ می شود و به زندگی و موفقیت در آن تلاش می کند. تلاش در زندگی و موفق شدن بر مشکلات، موافق با وجدان است که احساس آرامش را برای تلاش گر به وجود می آورد.

از نظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه انسان ها باید مطابق با قانون زندگی کنند و این خود نیز «قانون»ی است که قرآن برای زندگانی انسان ها فرستاده است. مسلم است که پیروی از قانون در هر موردی که باشد، راه را برای رسیدن به آن آسان می کند و همه نیز به آن می رسند، به هیچ کس ظلم نمی شود و عدالت ظهور می کند. قانون در تمام مراحل زندگی و بخش های آن از اهمیت خاصی برخوردار است که برای هیچ کس پوشیده نیست.

به هر صورت این پویایی از تاثیرات کلام الهی است که مسلمانان را با وجود مشکلاتی که دارند، هنوز هم به زندگی امیدوار ساخته و آنان را به تلاش وادار می کند تا بر مشکلات فایق آمده و زندگی لذت باری داشته باشند. ما کاری به بی لیاقتی حکومت ها و فساد آنان در کشورهای اسلامی نداریم، بلکه به صورت کلی زندگی یک مسلمان عادی را با زندگی یک غیر مسلمان مقایسه کرده و به دنبال ریشه ی این تفاوت ها هستیم.

#### ۴، ۱. صبر در برابر مشکلات

صبر در برابر مشکلات، یکی از تاثیرات قرآن کریم در زندگی انسان ها است، توضیح این عنوان از مطالعه ی بخش قبلی نیز روشن می شود.

#### ۲. نقش قرآن در جهان

#### ۱، ۲. تاثیر قرآن در اکتشافات علمی

جامعه ی عصر نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، جامعه ی پس مانده و عقب مانده ای بود که فساد و تباهی، جنگ و خشونت، جهالت و بی فرهنگی و بی مسئولیتی در آن موج می زد. اما اسلام و قرآن آن جامعه ی عقب مانده و بی فرهنگ را به چنان جامعه ی مرفقی و پیشرفته مبدل ساخت که نظیرش در دنیا اندک است. اسلام، جامعه ی مرده ی عرب را ملتی زنده

ساخت که لبریز از علم و فضیلت و کرامت انسانی بود. حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه می‌فرماید: «اسلام در اوایل طلوع خود از مردم مرده‌ی عرب، ملت زنده‌ای ساخت و جامعه را بر اساس علم و کمال و سعادت و فضیلت و کرامت استوار ساخت، مسلمانان مراتب مهمه‌ی ترقی را با کمال سرعت پیمودند، لذا جامعه‌سازی اسلام یک امر مشهود و محسوس بوده و قابل انکار نیست. اسلام در جامعه‌سازی خود واقعاً مجعزه کرده و هیچ فرهنگ و مسلک، به این سرعت تحول عظیمی ایجاد نکرده که عرب ملخ خور را به مدت کمی به کمال عظمت رسانید. مسلمانان تا زمانی که به دین خود پایبند بودند در مسیر ترقی و پیشرفت قرار داشتند و ثلث دنیا را اداره می‌کردند! آنان تمدن بی نظیری را به وجود آوردند که دنیای تازه‌ای از آن به وجود آمد». (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۰۵)

حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در حکایت از گستاخ‌ولویون در کتاب «تمدن اسلام و عرب» می‌فرماید: «ما هر چه بیشتر در اسلام و تمدن اسلامی غور کنیم، مطالبی بیشتری گیرمان می‌آید و وقایع بیشتری برای ما کشف می‌شود؛ گستاخ‌ولویون می‌گوید: در قرون وسطی، علوم و فنون یونان و روم فقط به وسیله‌ی اعراب در اروپا انتشار یافته و تا مدت پنج صد سال مدارس اروپا روی کتب و مصنفات آن‌ها دایر بوده و همان‌ها بودند که اروپا را علماً و عملاً و نیز در اخلاق و تربیت در طریق تمدن داخل کردند. ما وقتی که به تحقیقات علمی و اکتشافات فنی آنان نظر می‌افکنیم می‌بینیم هیچ ملتی نیست که در این مدت قلیل بیش از آن‌ها ترقی کرده باشد، از دقت در صنایع و حرف (حرفه‌ها) آن‌ها ثابت می‌شود که در آن صنایع بدایعی موجود است که طرف نسبت با صنایع دیگران نیست. تأثیری که این تمدن نسبت به تمدن اروپا بخشیده است، قابل بسی توجه می‌باشد، لیکن اثر آن در مشرق بیشتر و به درجه‌ای است که در هیچ عصری برای هیچ قومی میسر نشده که چنین آثار عظیم‌الشانیه از خود به یادگار بگذارد». (همان)

از این گفتار به خوبی روشن می‌شود که تاثیر اسلام و قرآن در ساختار اجتماعی، معجزه‌آسا است و نظیر آن در هیچ تمدن و فرهنگ دیگری وجود ندارد. همین اسلام بود که بین دو طایفه‌ی مهاجر و انصار که سال‌ها به مهاجران به عنوان قشری غریب و بی‌پناه دیده می‌شد، اخوت و برادری ایجاد کرد؛ آن‌هم اخوتی که خانه‌ها برای مهاجرین خالی گردید و آن‌ها بیش‌تر از برادر واقعی از یک پدر و مادر مورد مهر قرار گرفته و شانه به شانه در مقابل کفر به دستور پیامبر می‌جنگیدند.

## ۲، ۲. اسلام و عوامل تمدن

از نظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه، اسلام راه های تمدن را برای ما بیان می کند و ما را به سوی تمدن راهنمای می کند. ایشان در کلماتی می فرماید: «امروز، تمدن بشری را مولود عواملی می دانند که عبارت از دین، فلسفه، اخلاق، علم، ادبیات، کار، دولت و موسیقی باشد. اسلام به استثنای موسیقی که خوب است آن را به هنرهای زیبای مشروع تبدیل کنیم، عوامل شش گانه ی دیگر تمدن را به نحو خوبی مورد نظر و تحلیل قرار داده، لذا قهری و طبیعی می گردد که اسلام طریق تمدن و حضارت و تعالی باشد». (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۰۹)

قرآن در این زمینه می فرماید: «قُلْ أَنْظَرُوا مَا ذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛<sup>۱</sup> بگو (به مردم) که نگاه کنند که در آسمان ها و زمین چه می باشد. «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»؛<sup>۲</sup> آیا مردمان با علم با مردمان بی علم برابرند؟! «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛<sup>۳</sup> بگو: در زمین بگردید و بنگرید چگونه آفرینش را آغاز کرده است، سپس [باز] خداست که نشأه آخرت را پدید می آورد؛ خداست که بر هر چیزی تواناست.

دقت در این آیات نشان می دهد که به اندازه ی قرآن و اسلام، هیچ یک از ادیان دیگر دعوت به علم و تشویق به علم ندارد. آری! این واضح و روشن است که قرآن بیشتر از ادیان دیگر روی علم و تشویق به تعلّم و یادگیری تاکید دارد. در حقیقت اگر ما به آیات قرآن و روایات ائمه علیهم السلام دقت کنیم، تمام علوم فلسفی، اخلاقی، کلامی، اصولی، ادبیاتی، نجومی، ساینسی و تجربی و...، همه ناشی از قرآن و اسلام است و اولین اشخاص در علوم تجربی و ساینسی و اصولی و کلامی و... تربیت شده در خاندان قرآنی و اسلامی هستند و ریشه های تفکر آنان، در قرآن، پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام نهفته است. اکتشافات و صنایع و ترقی علمی در جهان، همه ناشی از کلام الهی است که توسط قرآن، پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام پایه گذاری شده است. قبلا بیان شد که غرب با این ترقی و پیشرفت علمی که دارد، چند صدسال شاگرد معلمین اسلامی بود و از آیات و روایات می آموخت.

۱. یونس: ۱۰۱.

۲. الزمر: ۹.

۳. العنکبوت: ۲۹.

## ۲، ۳. جهان شمولی بودن ظرفیت قرآن

نقش برجسته‌ی دیگر قرآن برای جامعه‌ی بشری این است که قرآن ظرفیت جهان شمولی دارد. قوانین و دستورات و پیام‌هایی که قرآن برای بشر دارد، مورد توجه تمام مصلحان و حافظان حقوق بشر است. قرآن روی تمام نقاط مشترک بین ادیان و مذاهب، تاکید می‌نماید و به پایبندی به اصول انسانی مانند: عدالت‌گستری، امانت‌داری و...، تاکید دارد و برای ریشه‌کنی هرگونه ناهنجاری و نقاط اختلافی و مخالفت‌هایی که باعث از بین بردن اتحاد و انسجام جامعه‌ی انسانی می‌شود، در تلاش است. قرآن تمام قوانین و دستوراتی که برای حفظ حقوق بشر و امانت‌داری و اتحاد بین انسان‌ها لازم است و چگونگی ارتباط بین افراد، جوامع، ملت‌ها و کشورها را تنظیم می‌نماید و روابط سیاسی، نظامی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را به گونه‌ای درست جهت‌دار می‌کند. همه‌ی این‌ها ریشه در قرآن و دستورات دینی دارد که مورد توجه دانشمندان است و از آن‌ها برای جعل قانون و حقوق جامعه و افراد استفاده می‌کنند. آیات کلام الله مجید همه‌ی اصلاح‌گران و حق‌گرایان را به سوی محور حق‌گرایی، وحدت، همدلی، دوری از هرگونه تعصب و خودخواهی و نفاق و کدورت و... دعوت می‌کند، آن جایی که می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»؛<sup>۱</sup> بگو: ای اهل کتاب! بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد. پس اگر [از این پیشنهاد] اعراض کردند، بگوئید: شاهد باشید که ما مسلمانیم [نه شما].

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

قرآن مجید به عنوان یکی از کتاب‌های الهی و کامل‌ترین آن‌ها که توسط پیامبر آخرالزمان برای بشریت فرستاده شده، بهترین و بزرگ‌ترین تشویق و تاثیر را بر جوامع اسلامی و انسانی گذاشته است که نه تنها مسلمانان، بلکه همه‌ی بشریت از بیانات آن استفاده کرده‌اند. شاهد بر این مسئله بیانات دانشمندان مسلمان و غیر مسلمان درباره‌ی اسلام و قوانین قرآنی‌ای است که برای بشریت آورده است.

داکتر شبلی شمیل در نامه‌ای به غزالی صاحب تفسیر «المنار» می‌گوید: توبه محمد به

عنوان پیامبر می‌نگری و به او احترام می‌گذاری و او را عظیم و بزرگ می‌نگری، اما من به عنوان یک انسان می‌نگرم و یک فرد از افراد بشر! و او را بزرگ‌تر از آن چه تصور می‌کنی می‌بینم، اگر چه در اعتقاد از هم جدا هستیم، اما در عقل و خرد و گفتار راست و منصفانه و بی‌طرفانه به هم نزدیک هستیم و در اخیر نامه‌ی خود این اشعار را می‌نویسد:

دع من محمد فی سدی قرآنه  
 ما قد نجاه للحمه الغایات  
 إنی وقد کفرت بدینه  
 هل أکفرن بمحکم الآیات  
 أو ما حوت من ناصع الالفاظ من  
 حکم روادع للهوی و عظات  
 و شرایع لو انهم عقلوا بها  
 ما قیدوا العمران بالعادات  
 نعم المدبر و الحکیم و انه  
 رب الفصاحة مصطفی الکلمات  
 رجل الحجا رجل السیاسة و الدها  
 بطل حلیف النصر فی الغارات  
 ببلاغه القرآن قد خلب النهی  
 و بسیفه انحی علی الهامات  
 من دونه الأبطال فی کل الردی  
 من سابق أو لاحق أو آت  
 (شمیل، مجله المنار، ۱۱، ۱۳۲۶)

توماس کارلیل، دانشمند معروف انگلیسی متوفای ۱۸۸۱ در کتاب معروف «الابطال» خود در ضمن حالات پیغمبر اسلام و توصیف زیاد قرآن مجید می‌گوید: حقایق برجسته و خصایص اسرار وجود، طوری در مضامین قرآن جمله بندی شده که هر خواننده‌ی ساده‌ای چیزی را اقرار می‌کند که حقیقت قرآن و صحت ادعای حضرت محمد ﷺ است. این نکته واضح است که هر کلام حقیقی و درست در دل‌ها نفوذ و تسلط به خصوص دارد و



حق آن است که تمام کتب در برابر قرآن حقیر و کوچک اند و این کتاب از هرگونه عیب و نقص و اصول ناپسند، پاکیزه و مبرا می باشد. اینگمر کارلسون دانشمند انگلیسی می گوید: اسلام دین اروپا است و خواهد بود.

این نوع کلمات در مورد اسلام و قرآن زیاد است که تعدادی از آن به عنوان نمونه از کتاب «افق اعلی» اثر ارزشمند آیت الله العظمی محسنی مازنی نقل گردید.

به هر حال نفس تاثیر قرآن بر انسان ها و کیفیت این تاثیرگذاری بر کسی که اهل مطالعه و تحقیق است پوشیده نیست و نمی باشد. در این نوشتار بیان شد چگونه «قرآن» جامعه ی عرب که سراسر نفاق، کدورت، جنگ، کشتار، ظلم، بی عدالتی، انتقام، افتخار بر اجساد، قبور، زنده به گور نمودن دختران و انواع فساد بود را به یک باره پُراز فضیلت، کرامت، احترام، عزت، عدالت، اخلاق، برادری و مهربانی و... کرد که تاریخ، این نوع تغییر مسیر را شاهد نیست. هیچ اعتقادی و دینی و ملتی این نوع تاثیر را روی افراد، اجتماع و مردم نگذاشته است. علاوه بر جامعه ی عرب، سایر جوامع نیز متأثر از معارف قرآنی گردیده اند که شاید بتوان به اهمیت محبت ورزی و انسجام اعضای خانواده در اسلام که به عنوان مهم ترین عنصر یک جامعه مطرح می گردد، اشاره کرد.

### فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۴۳۶)، قرآن یا سند اسلام، کابل: انتشارات رسالات.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، افق اعلی، ج ۱، کابل: انتشارات رسالات.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، قوانین زندگانی در قرآن، کابل: بی نا.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، فوائد دین در زندگانی، کابل: بی نا.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، نقش اسلام در عصر حاضر، کابل: بی نا.
۶. حیدری، رقیه، (۱۳۹۴)، تاثیر قرآن در زندگی فردی و اجتماعی، انتشارات اولین همایش ملی علوم انسانی اسلامی.
۷. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ قران، بیروت: انتشارات دار الشامیه.
۸. شمیل، شبلی (۱۳۲۶)، مجله المنار، بی نا، شماره ۱۱.

## تفاوت استغفار و توبه

### از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته علیه و جمعی دیگر

حجت الاسلام محمد سالم جوادی

#### چکیده

آیت الله محسنی رحمته علیه قایل است که توبه و استغفار با هم متفاوت هستند؛ «توبه» در درجه ی اول قرار دارد و واجب شرعی می باشد و ادله ی زیادی بر آن دلالت دارد. هر دو امر (توبه و استغفار) از نگاه عقلی اهمیت فراوانی دارند و واجب عقلی هستند، چرا که توسط هر کدام آن ها انسان می تواند بعد از انجام گناه آثار گناه (عقاب و عذاب دنیوی و اخروی) را از خودش دفع یا رفع نماید. رفع ضرر مانند دفع ضرر از نگاه عقل واجب است و هر عاقلی حتی حیوانات از خودشان دفع ضرر می نمایند و برای انسان ها این کار توسط توبه و استغفار ممکن است. واژگان کلیدی: توبه، استغفار، آیات و روایات، آیت الله محسنی.

#### مقدمه

این مقاله و تحقیق به خاطر اهمیت توبه و استغفار در نظریات بزرگان دین، به آن ها پرداخته است. انسان غیر معصوم به طور قطع دچار معصیت و گناه می شود و معصیت کردن از دیدگاه اسلامی دارای اثر و عقاب است که باید شخص گناه کار در دنیا و یا در آخرت معذب به عذاب الهی گردد. خدای رثوف و رحیم توسط پیامبرش صلی الله علیه و آله به ما خبر داده است که اگر معصیت و گناه کردید و بعد از آن استغفار و یا توبه نمودید، من گناهان شما را می بخشم و اثر گناه را محو می نمایم. توبه و استغفار مسقط گناه بوده و از واجبات عقلی هستند؛ نوشتار حاضر این مهم را در آینه ی آیات متبرکه و نظرات بزرگان دین به قدر توان و آگاهی بررسی می نماید.

## ۱. مفاهیم

### ۱، ۱. مفهوم توبه

«توبه» از ماده تَوَّبَ، توب، توبه، متاب؛ همه به معنای رجوع و برگشتن است. در قاموس و صحاح و اقرب الموارد، قید معصیت را اضافه کرده و گفته‌اند: رجوع از معصیت، ولی رجوع مطلق صحیح است، زیرا این کلمه درباره‌ی خدای تعالی نیز به کار رفته و در او رجوع از معصیت معنی ندارد؛ مثل: «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ»<sup>۱</sup>. در مجمع ذیل آیه‌ی ۳۷ سوره‌ی بقره فرموده: اصل توبه رجوع از عمل گذشته است. گویا مجمع نیز توبه‌ی عبد را در نظر داشته است. در المیزان در جاهای متعدد، آن را مطلق رجوع فرموده و این کاملاً صحیح و به استعمال قرآن اوفق است. (قرشی، ۱۴۱۲: ۷)

صحیح این است و از ادله استفاده می‌شود که توبه رجوع و بازگشت از طبیعت معصیت و گناه است؛ یعنی بازگشت از جمیع افراد گناه (گناه گذشته و حال و آینده) که درباره‌ی رجوع از گناه حال و آینده ترک و عزم به ترک گفته می‌شود. لذا می‌توانیم توبه را تفسیر کنیم به پشیمانی از آن چه محقق شده در گذشته و عزم و اراده بر ترک برگشت به آن عمل در حال و آینده. دلیل بر این معنا برای توبه صحیح‌هی ابن سنان که درباره‌ی توبه‌ی قاتل وارد شده نیز دلالت می‌کند؛ ففیها یقول الصادق علیه السلام: «وَأَنْ يَنْدِمَ عَلَى مَا كَانَ مِنْهُ وَعَزَمَ عَلَى تَرْكِ الْعُودِ...» (عاملی، ۱۴۱۴: ۱۵، ۵۷۹ و ۵۸۰) و نیز صحیح ابن عمیر از امام باقر علیه السلام که می‌فرماید: «کفی بالندم توبة». (همان: ۱۱، ۳۴۹) و (محسنی، ۱۳۸۷: ۲، ۱۲۲)

راغب اصفهانی می‌گوید: «وَالْتَّوَابُ: الْعَبْدُ الْكَثِيرُ التَّوْبَةَ، وَذَلِكَ بِتَرْكِه كُلَّ وَقْتٍ بَعْضُ الذَّنُوبِ عَلَى التَّرْتِيبِ حَتَّى يَصِيرَ تَارِكًا لِجَمِيعِهِ، وَقَدْ يُقَالُ ذَلِكَ لِلَّهِ تَعَالَى لِكَثْرَةِ قَبُولِهِ تَوْبَةَ الْعِبَادِ حَالًا بَعْدَ حَالٍ. وَقَوْلُهُ: «وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا»<sup>۲</sup>؛ أى: التوبة التامة وهو الجمع بين ترك القبیح و تحرى الجمیل. «عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابٌ»<sup>۳</sup>؛ «إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ»<sup>۴</sup>. (اصفهانى، ۱۴۱۲: ۶۰۹)

۱. التوبه: ۱۱۷.

۲. الفرقان: ۷۱.

۳. الرعد: ۳۰.

۴. البقره: ۵۴.

## ۲.۱. مفهوم استغفار

«استغفار» از ماده‌ی «غفر» در لغت به معنای طلب مغفرت است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۵، ۱۰۸)  
 در اصطلاح به معنای درخواست زبانی و عملی آمرزش است. (اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵، ۴۸)

## ۲. وجوب توبه

آیا توبه کردن واجب است؟ توبه کردن به دلیل آیات قرآن، احادیث و ادله‌ی عقلی واجب است که به جهت اختصار به چند آیه از قرآن کریم اشاره می‌گردد:

۱، ۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ»؛<sup>۱</sup> ای کسانی که ایمان آورده‌اید، توبه کنید، توبه‌ی خالص. امید است با این کار پروردگارتان گناهان‌تان را ببخشد و شما را در باغ‌هایی از بهشت که نه‌رها از زیر درختانش جاری است، وارد کند.

۲، ۲. «وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»؛<sup>۲</sup> به سوی خدا همه‌ی شما توبه کنید، ای گروه مومنین! شاید رستگار شوید.

۳، ۲. «وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ»؛<sup>۳</sup> که حضرت هود عليه السلام به قومش می‌گوید: از پروردگارتان آمرزش بطلبید و به سوی خداوند توبه و بازگشت نمایید که پروردگارم مهربان و دوست‌دار (بندگان توبه‌کار) است.

## ۳. وجوب استغفار

آیا استغفار نمودن واجب است؟ وقتی فهمیدیم توبه کردن واجب است، باید به دنبال استغفار برویم که آیا استغفار کردن نیز واجب است یا خیر؟

در آیات زیادی از قرآن کریم خدای متعال دستور به استغفار کردن داده که بعضی از آیات مخصوص حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله است و بعضی دیگر شامل بقیه‌ی مردم هم می‌شود. آیاتی که در مورد حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله است، از محل بحث خارج است؛ اما آیاتی که درباره‌ی تمام انسان‌ها است و عمومیت دارد، در ادامه بیان می‌شود:

۱. التحريم: ۸.

۲. النور: ۳۱.

۳. هود: ۹۰.

۱، ۳. «ثُمَّ أٰفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا لِلّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»؛<sup>۱</sup> سپس از همان جا که مردم کوچ می کنند کوچ کنید و از خداوند آمرزش بطلبید که خدا آمرزنده و مهربان است.

۲، ۳. «وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ»؛<sup>۲</sup> از پروردگار خود آمرزش بطلبید و به سوی او باز گردید که پرودگارم مهربان و دوست دار (بندگان توبه کار) است.

۳، ۳. «وَاسْتَغْفِرُوا لِلّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»؛<sup>۳</sup> از خدا آمرزش بطلبید که خداوند غفور (بسیار بخشاینده) و رحیم (بسیار رحم کننده) است.

#### ۴. تفاوت استغفار و توبه

اگر مراد از استغفار، توبه باشد که هر دو تا سبب آمرزش گناهان است؛ در این صورت حکم «استغفار» حکم «توبه» است و با هم تفاوتی ندارند. اگر چنین نباشد که قطعاً باهم تفاوت دارند، در این صورت دو احتمال می رود:

۱، ۴. امر و دستورهایی که در آیات وجود دارند، در غیر مورد توبه حمل به استحباب می شود.

۲، ۴. این است که آیات حمل بر وجوب گردد که از مجموع دلیل نقلی و نیز از حکم عقل به دست می آید که استغفار واجب است؛ مخصوصاً از دلیل شرعی به دست می آید که استغفار رافع ضرر است و اثر گناه (عذاب و عقاب) را بر می دارد. هر چیزی که رافع ضرر بزرگی باشد، تمام عاقلان انجام آن را واجب می دانند. وقتی که استغفار کردن بعد از هر گناه واجب باشد، در این صورت انسان گناه کار اختیار دارد که توبه نماید یا استغفار نماید، بلکه مخیر است که توبه نماید یا هر عملی که اثر گناه را از بین ببرد، انجام دهد، مثل: «تقوا» و اجتناب از «کبایر» و ابتلاء به حزن و اندوه و غیره. در حالی که هیچ کس به این گفتار قایل نیست که انسان گناه کار بین توبه کردن و استغفار نمودن یا به جا آوردن بقیه ی چیزهایی که سبب از بین بردن اثر گناه می شود مخیر باشد، بلکه همگی قایل به این هستند که توبه کردن واجب است و ظاهراً مسقط قوی ترمی باشد؛ استغفار کردن و بقیه واجب نیست. (محسنی، ۱۳۸۷: ۲، ۱۲۳)

۱. البقره: ۱۹۹.

۲. هود: ۹۰.

۳. المزمّل: ۲۰.

## ۵. دیدگاه آیت الله محسنی پیرامون تفاوت توبه و استغفار

گروهی معتقد هستند که توبه و استغفار با هم تفاوتی ندارند و هر دو یکی هستند. بعضی هم قایلند که بین استغفار و توبه تفاوت وجود دارد که آیت الله محسنی را می توان در زمرة اندیشمندان دسته ی دوم قرار داد. دیدگاه معظم له ضمن مباحث زیر قابل ره گیری است:

۱، ۵. توبه کردن واجب است، ولی استغفار واجب نیست. ایشان می فرماید: «هیچ اشکالی در این نیست که توبه کردن واجب است، در این باره ادعای اجماع شده و علامه مجلسی رحمته الله علیه فرموده: «هیچ اختلافی در بین متکلمین وجود ندارد که توبه نمودن واجب شرعی است، در وجوب شرعی و سمعی آن هیچ جای اشکال نیست؛ اما اشکال درباره ی این است که توبه واجب عقلی است یا خیر؟ یعنی بعد از این که می بینم توبه سبب اسقاط گناه می شود و سبب رفع ضرر می شود و به حکم عقل و فطرت واجب است که انسان از خودش رفع ضرر نماید». (مجلسی، ۱۴۱۰: ۵، ۴۸) اما آقای خوئی رحمته الله علیه می فرمایند: وجوب توبه، وجوب تعبدی است، به خاطر ظهور اوامری که در قرآن و سنت وجود دارد. (محسنی، ۱۳۸۷: ۲، ۱۲۳)

آیت الله محسنی رحمته الله علیه در مرحله ی اول، گفتار خوئی رحمته الله علیه را قبول نمی کنند و می گویند: توبه کردن از نگاه عقل واجب است نه توسط ادله ی نقلی و می فرمایند: «توبه مانند تقوا و اطاعت است که ضرر را از انسان رفع می کند و رفع ضرر کردن به حکم فطرت واجب است، وقتی که شارع خبر می دهد که توبه اثر گناه را یعنی عذاب و عقابی که آن گناه دارد را از بین می برد، عقل فوراً حکم می کند که باید انسان از آن گناه توبه کند».

در ادامه می فرماید: «حقیقت و واقع این است که عقل به تنهایی درک نمی تواند که توبه نمودن سبب رفع عقاب و ضرر می شود و همین که شارع امر به توبه کرد و فرمود که توبه سبب رفع ضرر است، آن زمان است که عقل هم تصدیق می کند. پس توبه مثل نماز و وجوب شرعی و تعبدی دارد که بعد از بیان و خبر دادن شارع، عقل حکم به لزوم و وجوب می کند، همان قسم که در نماز بعد از این که بیان نقلی از شارع می رسد که نماز ناهی از فحشاء و منکرات است، عقل حکم به لزوم و وجوب نماز می کند. علاوه که استغفار هم مانند توبه اثر گناه را از بین می برد و ضرر را رفع می کند، در حالی که هیچ کسی قایل نشده

که استغفار واجب عقلی است، «ولم یقل احد بوجوب استغفار مع کونه رافعا للضرر». (همان)

خلاصه این‌که: اولین تفاوت بین استغفار و توبه این است که توبه کردن شرعا واجب است، ولی کسی قایل به وجوب توبه نیست.

۲، ۵. استغفار از نگاه معنا و مفهوم از حقیقت توبه خارج است، به دلیل این‌که آیات قرآن بر این مطلب دلالت دارد: «وَأَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ»؛<sup>۱</sup> طلب بخشش کنید از پروردگار خود، پس از آن به سوی او توبه کنید (بازگشت نمایید).

در این آیه‌ی شریفه توبه به استغفار توسط کلمه‌ی «ثم» عطف شده که در زبان عرب اگر چیزی به چیزی دیگر توسط «ثم» عطف گردد، دلالت بر ترتیب می‌کند که اول باید استغفار صورت گیرد بعد توبه؛ یعنی در واقع جمله‌ی قبل از «ثم» با جمله‌ی بعد از «ثم» با هم متفاوت است.

از قول هود عَلَيْهِ السَّلَام خدای متعال حکایت نموده: «وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ»؛<sup>۲</sup> در این آیه‌ی شریفه نیز استغفار به توبه توسط ثم عطف شده که ترتیب را می‌رساند. در نتیجه انسان اول استغفار و طلب آمرزش نماید، وقت که نفس قوی‌تر شد و استعداد پیدا کرد، بعد توبه کند. (همان)

نویسنده‌ی نوشتار حاضر بر این باور است: در این دو آیه‌ی شریفه از دو جهت تفاوت بین استغفار و توبه دیده می‌شود:

الف. همان قسم که گفته شد، از عطف شدن توبه بر استغفار با کلمه‌ی «ثم» فاصله‌ی بین استغفار و توبه را می‌فهمیم که دلالت بر ترتیب می‌کند.

ب. اصل در کلام هرگوینده این است که بعد از تمام شدن یک کلام وقتی که وارد کلام دیگری شود، معنای جدید را تاسیس و اراده می‌کند، نه این‌که جمله‌ی اولی را تکرار نماید. در این جا نیز قبل از «ثم» و بعد «ثم» باید تفاوتی از نگاه معنا وجود داشته باشد.

۳، ۵. حقیقت توبه پشیمانی است که عزم و اراده بر ترک گناه می‌کند و پشیمانی از امور قلبی می‌باشد و از مقوله‌ی لفظ نیست. در حقیقت وقتی که انسان در قلب خودش

۱. هود: ۳.

۲. هود: ۵۲.

پشیمان شد، نیاز به قول وگفتار نیست که بگوید «استغفرالله ربی اوتوب الیه». (همان)

دیگر تفاوت‌های استغفار و توبه در کلام سایر اندیشمندان عبارت است از:

۴، ۵. استغفار به منظور درخواست از آمرزش گناهان پیشین است و مقصود از توبه پشیمانی و بازگشت به سوی خداوند متعال درباره‌ی گناهی است که امکان دارد درآینده واقع گردد. (رفسنجانی، ۱۳۸۲: ۳، ۱۳۴)

۵، ۵. استغفار به معنای طلب آمرزش است و توبه به معنای بازگشت به خداوند در مقام عمل است.

۶، ۵. بین توبه و استغفار از نگاه منطقی «عموم وخصوص من وجه» برقرار است، زیرا از جهت این‌که عزم به ترک گناه از ارکان یا از شرایط توبه است، ولی شرط برای استغفار نیست؛ در این صورت استغفار از توبه عام‌تر است و از سوی دیگر استغفار وابسته به لفظ است که باید «استغفرالله، العفو، الهم اغفرلی» و غیر این‌ها که مفهوم استغفار را می‌رساند، در زبان آورده شود و تلفظ گردد تا استغفار صدق نماید. در توبه نیاز به لفظ نیست، از این جهت توبه عام‌تر از استغفار است و اما در جایی که توبه و ندامت با عزم ترک گناه با استغفار یک جا گردد، هم استغفار مطرح است و هم توبه.

۷، ۵. توبه تنها از شخص توبه‌کننده صادر می‌شود و نیابت بردار نیست که کسی دیگر به جای گناه‌کار توبه نماید و اما استغفار که به معنای (طلب آمرزش) است، از طرف شخص دیگر نیز به نحو نیابت صورت می‌گیرد، مانند توبه‌ی حضرت یعقوب علیه السلام برای فرزندان‌ش که گفتار خدای متعال است: «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ. قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَفُوُّ الرَّحِيمُ»؛<sup>۱</sup> و نیز گفتار خدای متعال برای رسولش نسبت به مومنین که می‌فرماید: برای مومنین استغفار نما و درکارها با آن‌ها مشورت کن، «فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَكُنْ فَطْرًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْقَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ».<sup>۲</sup> هم چنین قول خدای متعال به رسولش که در مورد کفار می‌فرماید: چه برای‌شان استغفار نمایی یا استغفار نمایی، خداوند قوم فاسق را هدایت نمی‌کند، «اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ

۱. یوسف: ۹۷.

۲. آل عمران: ۱۵۹.



كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ». تمام این آیات دلالت بر این دارند که توبه نیابت بردار است و می‌شود شخص دیگری به جای آدم گناه‌کار استغفار نماید.

۵، ۸. توبه درباره‌ی بنده و مکلف و هم‌چنین درباره‌ی خدای متعال به کار می‌رود، اما استغفار در مورد خدای متعال به کار نرفته است. معنای توبه همان‌طور که گفته شد، مطلق رجوع است و نهایت این است که توبه‌ی خدا با توبه‌ی عبد فرق دارد و فرقی آن است که «توبه‌ی عبد» برگشتن به سوی خداست با ترک معصیت و تصمیم‌گرفتن به ترک گناه و «توبه‌ی خدا» بازگشت به بنده است با رحمت و مغفرت و موفق‌کردن بنده به توبه.

بازگشت خدای مهربان به سوی بنده از بازگشت بنده بیشتر است، لذا در مورد خدای متعال صیغه‌ی مبالغه‌ی تَوَابَ به کار رفته و در همه جای قرآن که صفت خداوند آمده به صیغه‌ی مبالغه است: «هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»؛ ولی درباره‌ی بندگان اسم فاعل آمده است، نظیرگفتار خدای متعال: «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ»<sup>۳</sup> و اما درباره‌ی بندگان صیغه‌ی مبالغه فقط در یک محل آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»<sup>۴</sup> و نیز توبه‌ی مکلف و بنده‌ی محفوف، همراه با دو توبه‌ی خدای متعال است: «بِمَا رَحِبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»؛<sup>۵</sup> آن سه نفر را که (در مدینه) بازماندند (و از شرکت در تبوک خودداری کردند و مسلمانان با آن‌ها قطع رابطه کردند) تا وقتی که زمین با همه‌ی وسعت بر آن‌ها تنگ شد و از خویش به تنگ آمدند و بدانستند که از خدا جز به سوی او پناهی نیست، پس به آن‌ها بازگشت تا آن‌ها باز گردند (و توبه کنند) که اوست تَوَابَ و مهربان.

یعنی اوّل خدای متعال به بنده رجوع نموده و به او توفیق توبه می‌دهد، سپس بنده توبه می‌کند، آن‌گاه که بنده توبه کرد، بعد دوباره خدای متعال توبه کرده و آن را می‌پذیرد و بنده را مورد بخشودگی و مرحمت قرار می‌دهد: «ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا»؛ پس توبه‌ی بنده‌ی محفوف بدون توبه‌ی خدای متعال است.

۱. توبه: ۸۰.

۲. البقره: ۳۲، ۵۴، ۱۲۸، ۱۶۰.

۳. التوبه: ۱۱۲.

۴. البقره: ۲۲۲.

۵. التوبه: ۱۱۸.

## ۶. آثار توبه و عمل صالح

از آثار توبه این که هرکس توبه کند و عمل صالح انجام دهد، خدای متعال گناهان او را تبدیل به حسنه می کند، مثل گفتار خدای متعال: «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ...»؛<sup>۱</sup> مگر آن که توبه کند و ایمان آورد و عمل کند، عمل کردنِ نیکو؛ پس آن ها کسانی هستند که خدای متعال سیئات شان را به حسنات تبدیل می کند.

ظاهر آیه آن است که ایمان و عمل نیکو و توبه، سبب تبدیل سیئات به حسنات می شود. مثلاً آن کسی که شرک ورزیده و یا قتل نفس کرده و یا زنا نموده در صورتی که توبه کند و ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد، روز قیامت خواهد دید که شرک تبدیل به توحید و قتل نفس تبدیل به احیاء نفس و زنا تبدیل به یک عمل خوب و مفید شده است. او مثلاً خار کشت کرده بود، ولی عوض آن گل می چیند. در این جا اشکالاتی وجود دارد، ولی از ظواهر آیه نمی توان دست برداشت. خوشا به حال آنان که از بدی ها توبه کرده و در ایمان و عمل استقامت می ورزند که زهرها از برای آن ها مبدل به شهدها خواهد شد.

آیا این کار که بدی تبدیل به خوبی شود ممکن است؟ در پاسخ باید گفت: بله! در این زمینه مثال عینی از استاد رحمته الله علیه شنیدم درباره ی سوال از این که آیا تصور تبدیل بدی ها به خوبی ها ممکن است یا خیر؟ ایشان می فرمود: تبدیل بدی به خوبی مثل این است که کود حیوانی تبدیل به سبزی جات و میوه می شود و یا ماده تبدیل به انرژی می شود؛ از آب مثلاً برق گرفته می شود.

آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه می فرماید: این آیه ی شریفه در مورد کافراست که از کفر دست بردارد و ایمان بیاورد و عمل صالح انجام دهد که گناهانش تبدیل به حسنه می شود. این که آیا در مورد مومن نیز این پاداش وجود دارد یا خیر؟ ایشان جواب می دادند: در دعای کمیل رحمته الله علیه است که بنا بر این دعا حضرت علی علیه السلام می فرماید: «اللهم لا تجد لذنوبی غافراً ولا لقبائحی ساتراً ولا لشیء من عملی القبیح بالحسن مبدلاً غیرک»؛ خدایا! من کسی که گناهانم را ببخشد و بر اعمال زشتم پرده پوشد و کارهای بدم را به کار نیک بدل کند، جز تو کسی نمی یابم.

## ۷. دیدگاه بعضی دانشمندان نسبت به متحد بودن استغفار و توبه

گفته شد که گروهی از محققین براین نظر هستند که توبه و استغفار متفاوت است و میان آن دو فرق گذاشته و فرمودند که استغفار مقدم بر توبه است و تقدم استغفار بر توبه به این معنا است که انسان باید خود را اول از گناهان پاک سازد و سپس خود را به اوصاف الهی بیاراید. در واقع استغفار توقف در مسیر گناه و شست و شوی خود است؛ اما توبه بازگشت به سوی پروردگار است. استغفار به معنای شست و شو است و توبه به معنای کسب کمالات، مانند: شخص آلوده که باید اول لباس چرکین را از تن بیرون بیاورد و خود را شست و شوی دهد و بعد لباس پاکیزه به تن کند، یا باید ابتدا جاروب کند، سپس زمین را فرش نماید.

اما بعضی ها معتقدند که فرقی میان استغفار و توبه نیست، بلکه توبه تاکید برای استغفار است. از جمله ی کسانی که توبه و استغفار را یکی می داند شهید مطهری است که می فرماید: «توبه یک حالت روانی و روحی و بلکه یک انقلاب روحی در انسان است که لفظ «استغفر الله ربی و اتوب الیه» بیان این حالت است، نه خود حالت». (مطهری، ۱۳۶۵: ۱۱۲) در این جا لفظ استغفار را بیان گرتوبه دانسته و تفاوت ماهوی بین شان قایل نشده است. هم چنین به حدیثی از نهج البلاغه اشاره نموده و می گوید: شخصی که پیش حضرت علی علیه السلام آمد و استغفار کرد و علی علیه السلام احساس کرد که او معنی و حقیقت و اوج استغفار را نمی داند، با تعرض به او فرمود: «ثکلتک امک اتدیری ما الاستغفار؟ الاستغفار درجه العلیین»؛<sup>۱</sup> ای خدا مرگت بدهد؛ ای مادرت به عزای تو بنشیند و بگرید! تو لفظ استغفار را می گویی؟ اصلا می دانی که حقیقت استغفار یعنی چه؟ استغفار درجه ی علیین است؛ علیین یعنی مردمی که در آن درجات بالا از مقامات قرب قرار گرفته اند. بعد فرمود: استغفار و توبه یک کلمه است بر اساس شش پایه. (همان: ۱۳۵) در این جا شهید مطهری رحمته الله علیه استغفار و توبه را حتی یک کلمه گرفته اند.

### جمع بندی و نتیجه گیری

توبه و استغفار یکی از راه های رجوع انسان به خدا و ندامت و پشیمانی انسان از گذشته هایش می باشد که در این مورد، مباحث ذیل صورت گرفت:

اولاً. «توبه» به معنای رجوع و بازگشت می باشد که انسان بعد از نافرمانی خدا دوباره به

۱. نهج البلاغه: حکمت ۴۰۹.

اطاعت از فرمان دوست برمی‌گردد و «استغفار» به معنای طلب غفران الهی است. به نظر مرحوم آیت‌الله محسنی، توبه واجب است؛ ولی استغفار واجب نیست، زیرا که توبه مسقط گناه است، با وجود آن دیگر لزومی برای استغفار باقی نمی‌ماند.

ثانیا. در مورد تفاوت توبه و استغفار به نظر مرحوم آیت‌الله محسنی نتیجه این شد که توبه غیر از استغفار است و در این زمینه تفاوت‌هایی بیان شد که از باب نمونه به دو مورد آن اشاره می‌شود:

۱. توبه واجب است و استغفار واجب نیست.
۲. بر اساس استفاده از ظواهر آیات قرآن می‌توانیم بگوییم: استغفار خارج از حقیقت توبه است، گرچه در این مورد برخی از علماء توبه و استغفار را یکی می‌دانند.
- ثالثا. در مورد اثر توبه می‌توان گفت که توبه موجب زوال گناه، بلکه موجب تبدیل گناهان به حسنات می‌شود.

### فهرست منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. فیض الاسلام، علی نقی (۱۳۷۱)، ترجمه و شرح نهج البلاغه، (حکمت ۴۰۹)، انتشارات نشر تألیفات فیض الإسلام.
۲. مجلسی دوم، محمد باقر (۱۴۱۰)، بحار الانوار، ج ۵، بیروت: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۳. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۳)، وسایل الشیعه، ج ۱۱، بی‌جا: انتشارات کتابفروشی اسلامی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹)، وسایل الشیعه، ج ۱۵، قم: انتشارات مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: انتشارات دارالعلم الدار الشامیه.
۶. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس فی القرآن، ج ۵، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۷. قرشی، علی اکبر (۱۴۱۲)، قاموس قرآن، ج ۷، تهران: انتشارات دارالکتب الإسلامیه.
۸. قرائتی، محسن (۱۳۷۷)، گناه شناسی، تهران: انتشارات مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۹. آیت‌الله محسنی علیه‌السلام، محمد آصف (۱۳۸۷)، حدود الشریعه، ج ۲، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۰. هاشمی، اکبر رفسنجانی (۱۳۸۲)، دایرة المعارف قرآن کریم، ج ۳، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۸)، آزادی معنوی، بی‌جا: انتشارات صدرا.

## دین و آزادی

### در اندیشه‌ی آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه

حجت الاسلام سید محمد عیسی سجادی

#### چکیده

در اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی، دین و آزادی رابطه‌ی مستقیمی دارد؛ یعنی دین نیامده است تا آزادی را از مردم سلب کند و مردم را در حالتی قرار دهد که نتوانند خواست خود را مطرح نمایند، بلکه دین آمده است تا حق و حقوق افراد را در جامعه تبیین نماید و وظایف افراد را در قبال هم‌دیگر روشن‌گری کند. دین آمده است تا برای افراد جامعه آزادی مهیا گردد و نظام متعادلی را در جامعه‌ی بشری تحکیم بخشد.

در اندیشه‌ی ایشان با این‌که حکومت و ملت، جامعه و افراد، حق تمامی انواع و اقسام آزادی را دارند، اما آزادی مطلق در هیچ منطقی پسندیده نیست و باید آزادی افراد و حکومت دارای حد و حدودی باشد تا جامعه‌ی بشری از لحاظ حالت روحانی و معنوی و هم از لحاظ حالت مادی و جسمانی یک جامعه‌ی سالم گردد.

واژگان کلیدی: دین، آزادی، آیت‌الله محسنی، اجتماعی، روحانی، سیاسی، اخلاقی.

#### مقدمه

عصر حاضر که زمان ارتباطات است و بشر در گوشه گوشه‌ی دنیا با افکار و باورها و اعتقادات هم‌دیگر کم یا بیش آشنا هستند و پیرامون موضوعات گوناگون بحث و گفت و گو می‌کنند، نقد و نظرها هم بسیار است. بعضی با آگاهی کامل، اما بعضی به خاطر درست درک نکردن و درست آشنا نبودن به آن موضوع، نقد و اشکال می‌کنند که گاهی این‌گونه اشکالات، عنوان شبهه را به خود گرفته و از طرف دانشمندان و متخصصین اسلامی

پاسخ‌های متقنی به آن‌ها داده می‌شود.

وقتی که در اروپا علم و دانش رشد کرد و دانشمندان در زمینه‌های مختلف به اختراعات و اکتشافات دست یافتند، کم‌کم عامه‌ی مردم مخصوصاً دانشمندان به این فکرافتادند که باید دین مردم اروپا با موازین و قواعد علمی مطابقت داشته باشد. از طرف دیگر چون اکثر مردم اروپا مسیحی بودند و در آن جا مسیحیت حاکم بود، همان دینی که در طول تاریخ توسط افراد متعدد با افکار و باورهای متفاوت، موضوعات مختلف اعتقادی چه در اصول دین و چه در فروع و اخلاقیات کم و زیاد شدند و آن چه را که عیسی مسیح علیه السلام دستور داده، حذف، ولی آن چه را که دستور نداده بود، در مسیحیت وارد کرده بودند. با این حال بسیاری از باورهای مسیحیان با قواعد علمی و منطقی در تضاد بود، لذا بحث «تقابل علم و دین» شیوع پیدا کرد که البته این تقابل علم و دین مسیحی کاملاً محسوس است، اما پاپ‌ها و بزرگان کلیساها که قدرت تام داشتند، بسیاری از دانشمندان را محکوم به قتل و زندان می‌کردند. این وضعیت مستمر، مردم اروپا را واداشت که آزادی را به وجود آورد تا مردم بتوانند، اعتقادات و یافته‌های علمی خود را آزادانه بیان کنند، ولی سخت‌گیری‌های ارباب کلیساها و سلب آزادی از مردم باعث شد که جمع بسیاری از مردم اروپا ادعا کنند که دین و آزادی هیچ ارتباطی مستقیم باهم ندارد. اما این باورها کم کم به سایر نقاط جهان گسترش پیدا کرد. مقاله‌ای که در دست دارید، پیرامون همین موضوع است (دین و آزادی)، بنابراین دیدگاه و اندیشه‌ی حضرت آیت الله العظمی محسنی است.

### ۱. تعریف دین

«دین» در معانی متعددی استعمال می‌شود، مانند: «جزاء»، «پاداش» و «طاعت»، چنان‌که بر مجموع تعالیم اعتقادی و اخلاقی و عملی که از سوی خدا به وسیله‌ی پیغمبر به مردم ابلاغ می‌شود «دین» می‌گویند، بلکه گاه بر مطلق این‌گونه تعالیم اگر چه از جانب خدا نباشد، دین اطلاق می‌شود. در قرآن مجید «دین» در این معانی آمده است: به معنی «پاداش» و «جزاء»؛ چنان‌که در سوره‌ی فاتحه‌الکتاب می‌فرماید: «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ»؛

مالک روز جزاء و در آیه‌ی پنجم سوره‌ی البینه در معنای طاعت استعمال شده است: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»؛<sup>۱</sup> امر نشده‌اند مگر این که خدا را عبادت کنند در حالی که طاعت را برای او خالص کنند. هم چنین آیه‌ی: «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ»؛<sup>۲</sup> طاعت چه کسی بهتر است از کسی که روی خود را برای خدا تسلیم کند و او نیکوکار باشد. در معنای مجموع تعالیم اعتقادی و اخلاقی و عملی در مثل این آیات نیز «دین» آورده شده است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»؛<sup>۳</sup> همانا دین در نزد خدا اسلام است. «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ»؛<sup>۴</sup> هر کس که غیر از اسلام دینی را انتخاب کند از او پذیرفته نخواهد شد. بنابراین که از «اسلام» در این دو آیه همان معنای علمی و اصطلاحی که اسم است برای دینی که بر حضرت خاتم انبیاء نازل شده است، قصد شده باشد؛ چنان که ظاهر آیه هم همین است. و مثل آیه‌ی «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ»؛<sup>۵</sup> او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا بر تمام ادیان غالب گرداند. در هر دو معنای اخیر (یعنی آن چه از جانب خدا نازل شده و مطلق برنامه‌های اعتقادی و عملی اگر چه از جانب خدا نباشد) در این آیه آمده است: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»؛<sup>۶</sup> دین شما از آن شما و دین من از آن من، که خطاب رسول خدا ﷺ به کفار است. (محسنی، ۱۳۸۷: ۹۵) از آیاتی که در آن از «دین»، کل آن چه بر پیامبر نازل می‌شود قصد شده است، این آیه از سوره‌ی شوری است: «خدا شرع و آئینی که برای شما مسلمین قرار داد حقایق و احکامی است که نوح را هم به آن سفارش کرد و بر تو نیز همان را وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی هم آن را سفارش نمودیم که دین خدا را برپا دارید و هرگز تفرقه و اختلاف در دین نکنید».<sup>۷</sup> (محسنی، ۱۳۹۶: ۳، ۷۲) بنابراین دین به معنی جزاء، پاداش، طاعت و اصول عقاید، دستورات فقهی، حلال و حرام و

۱. البینه: ۵.

۲. النساء: ۱۲۵.

۳. آل عمران: ۱۹.

۴. آل عمران: ۸۵.

۵. التوبه: ۳۳.

۶. الکافرون: ۶.

۷. الشوری: ۱۳.

اخلاقیات می باشد. (محسنی، ۱۳۹۵، ۲: ۵۵-۵۴)

## ۲. تعریف آزادی

آزادی عبارت است از حق اختیار در انتخاب اعمال و اقوال مختلف در چهارچوب قوانین پذیرفته شده ی هر جامعه. (رجایی، ۱۳۹۴: ۹)

افراد جامعه در اعمال و کردار خویش آزاد هستند، ولی نباید به آزادی دیگران تجاوز نمایند. به همین علت قانونگذار در جامعه براساس فرهنگ، مذهب و بینش آن جامعه، قوانینی را برای مردم آن وضع می کند و مردم نیز در چهارچوب آن قوانین آزاد هستند. اگر آن قوانین وضع نگردد و مردم بخواهند آزادانه به هر عملی دست بزنند؛ یعنی اگر آزادی بدون محدودیت قانون باشد به آزادی دیگران تجاوز می شود. برای روشن شدن مطلب مثالی می زنیم: ساعت یک بعد از نیمه ی شب است. شما خوابتان نبرده و دوست دارید صدای رادیورا تا آخر باز کنید. همسایه های شما نیز خواب هستند، اگر چنین کنید از همسایه های خویش سلب آسایش کرده اید، آنان نیز به درب منزل شما مراجعه کرده و با شما به مرافعه می پردازند. اگر قانونی وجود نداشته باشد، شما نیز ممکن است با عصبانیت آن ها را شتم و جرح نمایید. در این جا قانون مانع تجاوز به آزادی همسایه است. بنابراین ممکن است، کسانی نیز قصد تجاوز به آزادی شما را داشته باشند، ولی قانون مانع تجاوز به آزادی شما است. پس قانون مقدم بر آزادی است و چهارچوبه ی آزادی را مشخص نموده تا به آزادی دیگران تجاوز نگردد.

## ۳. اقسام آزادی

### ۳.۱. آزادی فلسفی

منظور از آزادی فلسفی یا تکوینی این است که آیا انسان در اراده و عمل خود آزاد است یا مجبور؟ آیا انسان مثل یک ماشین از پیش تعیین شده است که بدون کدام خواست و اراده ای کاری را انجام می دهد یا چنین نیست؟ بلکه طوری آفریده شده است که بتواند با خواست و اراده ی خویش چیزی را انجام دهد یا ترک کند؟ نگاه دین در این موضوع چیست؟

بحث در مورد آزادی فلسفی بحث بسیار پُر دامنه ای است؛ بحث از این که ادیانی امثال



هندوئیسم، مسیحیت، یهودیت، زرتشت، سیک و... چه دیدگاهی دارند؟ برداشت آن‌ها چگونه است؟ تفاوت ادیان امروزی با سرچشمه‌ی آن‌ها و هم‌چنان بحث از این‌که متکلمین و فلاسفه‌ی اسلامی چه نگاهی به موضوع دارند، بحث بس مفصلی است که در این مقاله جایگاه طرح مفصل آن را نمی‌بینم؛ اما از طرف دیگر چون امروزه بحث و گفت‌وگو در مورد آزادی در نقاط و جای جای کوهی خاکی نویسندگان، پژوهش‌گران، اندیشمندان و دانشمندان را وا داشته است تا نویسنده‌ای قلم به دست گیرد و اظهار نظر کند، لذا بس شایسته است که هرچند فشرده تبیین مساله شود.

به صورت کلی بدون در نظر داشت دیدگاه‌های درون ادیانی و مکاتب، می‌شود بیان داشت که در رابطه‌ی آزادی فلسفی سه دیدگاه متفاوت وجود دارد:

الف. جبرگرایی؛

ب. تفویض‌گرایی؛

ج. نه جبر و نه تفویض بل امر بین الامرین.

### ۱،۱،۳. تبیین جبر

«جبر» یعنی این‌که هیچ فعلی در عالم برای احدی وجود ندارد و آن‌چه هست فعل خداست و اگر هم افعال را به افراد نسبت می‌دهند، از روی مجاز است. «لا تَأْتِیْرِ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ فِی مَقْدُورِهِ أَضْلًا بَلِ الْقُدْرَةُ وَالْمَقْدُورُ وَاقِعَانِ بِقُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى»؛ قدرت بنده به هیچ وجه در فعل او تأثیری ندارد، بلکه قدرت و فعل به قدرت خدای متعال واقع می‌شوند. (رازی، ۱۴۱۱: ۴۵۵ و فهیم نیا، ۱۳۸۷: ۲۸) جبرگرایی اختصاص به افرادی که معتقد به خدا باشند ندارد، بلکه حتی افرادی که اعتقاد و باور به هیچ دین و خدایی ندارند می‌توانند جبرگرا باشند. طرف‌داران این نظریه برای تثبیت باور خویش به افرادی که همجنس‌گرا هستند، مثال می‌زنند و می‌گویند که آن‌ها به همجنس‌گرایی خویش مجبور هستند و نمی‌توانند که همجنس‌گرا نباشند.

### ۲،۱،۳. تبیین تفویض

اعتقاد به تفویض بدین معناست که انسان خود را خالق اعمال خویش بداند. معنای خالق این است که انسان چیزی را از عدم به وجود بیاورد و خداوند هم در اعمال او نقشی

نداشته باشد. مثالی که معمولاً معتقدان به تفویض می‌زنند، خانه‌ای است که بتآن را ساخته و رفته است و دیگر به این ساختمان کاری ندارد. به طور خلاصه، می‌توان گفت: مفوضه برعکس جبریون - که منکر تأثیر و تأثر بودند - به اصل تأثیر و تأثر موجودات قایل هستند و معتقدند موجودات «استقلال» در تأثیر دارند. همان طوری که در مسئله‌ی جبر اشاره شد که جبرگرایی اختصاص به خدا باوری ندارد، بلکه کسانی که ادعای بی‌باوری را دارند، می‌توانند هم چنین باوری داشته باشند. در مسئله‌ی تفویض نیز عین امر جاری است.

### ۳، ۱، ۳. تبیین امر بین الامرین

طبق قانون علت و معلول، همه‌ی افعالی که از انسان صادر می‌شود، افعال و اعمال خود او به حساب می‌آید؛ ولی چون وجود خود انسان لحظه به لحظه از طرف خداوند متعال افاضه می‌شود، وجود افعال او نیز از سوی خداست؛ پس فعل انسان هم از آن خود اوست و هم از آن خدا؛ به طور مثال وجود تنفس در انسان، بالبداهه فعل اوست، اما قطع نظر از خصوصیت نفس، از سوی خداست. بنابراین صدور فعل به فاعلش نسبت داده می‌شود نه به خدا، در نتیجه مسئولیت آن‌ها متوجه خود انسان است؛ اگرچه صرف وجود این اعمال، قطع نظر از قیود، از جانب خداوند متعال است.

### ۳، ۱، ۴. دیدگاه حضرت آیت الله العظمی محسنی

به بینش ایشان جبرگرایی و تفویض‌گرایی نه پشتوانه‌ی علمی دارد و نه عقلی، اگر این دو در ترازوی سنجش عقلی و برهانی گذاشته شود، بطلان شان روشن می‌شود. ایشان در کتاب‌های متعدد خویش به نقد و بررسی این موضوع پرداخته که چکیده‌ی ذکر می‌شود:

اول. جهان فعلی ما مشتمل بر موجودات مادی مانند: اشیای دور و بر ما و موجودات پیشرفته‌ی مجرد (مانند ارواح مجرد انسان‌ها) است.

دوم. همه‌ی موجودات امکانی هم در ابتدای وجود و هم در ادامه و بقای خود به اراده‌ی واجب‌الوجود - آفریدگار ممکنات - نیازمندند، مانند احتیاج روشنایی چراغ به قوه‌ی برق در ابتداء و استفاده‌ی خود و مانند چرخش پره‌های پنکه به برق.

سوم. نتیجه این‌که انسان به عنوان یک موجود ممکن، هم در اصل وجود بدن مادی و

هم در وجود روح مجرد خود و هم در صفات و هم در انجام کار و حرکت خود به افاضه و امداد خداوند نیاز دارد، چه در ابتدا و چه در اثناء؛ چه در کار خوب و چه در انجام بدی‌ها. چهارم. آن چه برای ما وجدانی است و از درون خود به طور قطعی می‌دانیم این است که ما به مجرد اراده و قصد خود، کارهایی را -چه خوب و چه بد- انجام می‌دهیم و یا ترک می‌کنیم و باید چنین باشیم، چرا که اولاً ما را خداوند مکلف نموده و تکلیف موجود مجبور، باطل و لغو و خلاف عقل است، مثل این‌که به حیوانی یا انسانی دستور داده شود پرواز کند یا در زمین اقامت کند، زیرا پرواز برای او مقدور نیست و اقامت در زمین برای او جبری است و با جبر، تکلیف او غیرممکن است و ثانیاً انسان چه در نظام عقلانی چه در نظام آن جهان، مسئول اعمال خود است و در برابر کارهای خوب خود مستحق مکافات و در مقابل کارهای زشت خود مستحق مجازات است. عمل جبری چه خوب و چه بد، مسئولیتی ندارد، مانند: حرکت نبض و حرکت قلب و سهو و نسیان و امثال آن‌ها. پس به حکم وجدان و برهان، انسان آزاد است. یعنی توان هر کار مقدور خود را دارد و در به جا آوردن و ترک آن مختار است و این اختیار کیفیت و چگونگی قدرت اوست. «اختیار» یعنی انسان می‌تواند که کاری را به جا آورد و یا به جا نیاورد.

پنجم. حاصل از گفتار بالا این‌که توانایی انسان بر حرکت و عمل از جانب خداوند تعالی در هر لحظه افاضه می‌شود، ولی استعمال آن قوت و توانایی، چه در کار خیر و چه در کار شر به اراده‌ی خود انسان است.

ششم. این نظریه از یک طرف سلطنت و قدرت لایتناهی حق (جل جلاله) را مراعات کرده و از طرف دیگر عدالت و حکمت خداوند را و مطابق وجدان و برهان عقلی نیز می‌باشد. با این نظر تمام آیات قرآن کریم که بعضی از آن جبر را فهمیده‌اند و جمعی تفویض را، همه منسجم و متفق‌المعنی می‌گردد و هیچ اختلافی بین آن‌ها باقی نمی‌ماند. بلی! خداوند با تمام احتیاج انسان به افاضه و ایجاد و اعطای هر لحظه او، به او صفت اختیار را مرحمت فرموده که انتخاب‌گر باشد تا تکامل او برایش ممکن گردد، چون موجود مجبور تکامل ندارد. مراد از آزادی تکوینی و فلسفی انسان و موجودات نظیر او همین اختیار اوست. (محسنی، ۱۳۸۷: ۳۹۷)

### ۳، ۲. آزادی اخلاقی

هدف از بعثت پیامبران، رهایی انسان از بندگی‌ها، بردگی‌ها و ستم‌های خانمان سوز و برپایی عدل و داد است. پاسخ‌گویی به شبهه‌ها و استدلالی بودن باورها و عقیده‌ها، نشانه‌ی روشنی از آزادی اندیشه در اسلام است. انسان‌هایی که بویی از انسانیت برده‌اند، حاضرند با شکم گرسنه و تن برهنه و در سخت‌ترین شرایط زندگی کنند، ولی در اسارت یک انسان دیگر نباشند و آزاد زندگی کنند. اولین نفخه‌ی آزادی اسلام برای آزادی از بندت‌ها و بندگی ابوسفیان‌ها و ابوجهل‌ها، قید پول و ثروت، زنجیر هوا و هوس و نفس اماره، با این جمله‌ی با ارزش حاصل شد که: «قولوا لا اله الا الله، تفلحوا». آن‌جا که انسان ممکن است خود را برده و بنده‌ی خرافه‌های فکری یا هواهای نفسانی قرار ندهد، «آزادی» جنبه‌ی درونی و باطنی دارد و آن‌جا که دیگران مکلفند نسبت به او و راه او قید و بندی ایجاد نکنند، «آزادی» جنبه‌ی بیرونی دارد. آن نوع از آزادی‌ای معتبر است که در مسیر تکامل و تعالی انسان باشد و سبب شکوفایی استعدادهای انسان گردد. آزادی جنسی و آزادی‌هایی که انسان را به فنا و نابودی می‌کشاند، مورد احترام نیست. تقوا در درجه‌ی اول و به طور مستقیم، از ناحیه اخلاقی و معنوی، به انسان آزادی می‌دهد و او را از بندگی هوا و هوس آزاد می‌کند و رشته‌ی حرص، طمع، حسد، شهوت و خشم را از گردنش برمی‌دارد و به طور غیرمستقیم نیز در زندگی اجتماعی، آزادی بخش انسان است. بندگی‌های اجتماعی نتیجه‌ی بندگی معنوی است. هر تعلق، ضد آزادی است، مگر تعلق به خدا که تعلق به خود و تعلق به خود کامل‌تر است. جز با تعلق به خدا، آزادی پیدا نمی‌شود. نمی‌توان شکم پرست، پول پرست و شهوت پرست بود و روح آزاد داشت. برای دست‌یابی به آزادی واقعی، باید روح انسان آزاد باشد. ناکامی تمدن جدید در راه تأمین آزادی در این است که کسانی شعار آزادی‌خواهی سر می‌دهند که نه خودشان به آزادی درونی دست یافته‌اند و نه دیگران را به رهایی از بندگی نفس فرا می‌خوانند.

### ۳، ۳. آزادی روحانی

تعریف آزادی روحانی از نظر آیت‌الله محسنی عبارت است از: آزادی روحانی یا عرفانی که عبارت از برهم زدن تعلق قلبی و برداشتن محبت از همه‌ی ما سوی‌الله است و جز به خدا و آن‌چه که به خدا تعلق دارد، پیوند خاطر نداشته باشد.

(محسنی، ۱۳۷۲: ۱۴۳)

نیست ما را به جز وصل تو دیگر هوسی  
این تجارت ز متاع دو جهان ما را بس  
از در خویش خدایا به هشتم مفرست  
که سرکوی توازگون و مکان ما را بس

پس در تعریف آزادی روحانی می توان گفت: برداشت تعلق قلبی و محبت از همه‌ی ما سوی الله و آن چه که جز به خدا پیوند دارد را از خاطر خود حذف نمودن است. آزادی روحانی از نظرایشان - که واقعا یک معلم به معنای واقعی کلمه بود و خود را به کمال روحانی آراسته و معنی و مفهوم آن را درک کرده بود- والاترین آزادی‌ها است، این آزادی رأس همه‌ی آزادی‌ها است، ایشان در این باره می فرماید: آزادی روحانی چنان است که انسان از قید ماده و زندان طبیعت آزاد می شود و در فضای معطر ملکوتی حق جل و علا ابعاد گسترده‌ای پیدا کرده، کلی می شود و این آزادی بالاترین آزادی‌ها است که نگارنده از خواستن آن نیز از خداوند خجالت می کشد، زیرا استعداد و همت آن را ندارد، البته تصور این آزادی برای من و امثال من از نامحرمان حریم اقدس، مشکل یا غیر ممکن است، عاشقان واقعی خدا که به این مقام می رسند، آن را می فهمند. (همان: ۱۴۴)

رسیدن انسان به آزادی روحانی رسیدن به اوج کمال و رستگاری است.

ایشان با این که آزادی روحانی را آزاد شدن از قید ماده و زندان طبیعت و معطر شدن به عطر عالم ملکوت و محرم شدن حریم اقدس می داند، اما تبیین می کند که کسی خیال و گمان ننماید که آزادی روحانی یعنی خود را جدا کردن از اموال دنیا و ترک گفتن آن‌ها که نوعی رهبانیت مذموم است که قرآن کریم این نوع رفتار را تایید نکرده است و پیشوایان دین ما هم درستی آن را امضاء ننموده اند؛ «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ»؛<sup>۱</sup> رهبانیتی که آن را بدعت گذاردند، ما برای آن‌ها ننوشته بودیم. دوری از مسایل جنسی، سبب نابودی بشریت است. زهد به معنای نداشتن علقه به دنیا و مظاهر آن است، نه استفاده نکردن از متاع دنیا.

اسلام برای رسیدن بشر به کمال و سعادت و لقاء الهی، برنامه‌ای مقرر کرده که می تواند انسان را در عین حال که به عالم روحانی پیوند و وابسته شده، خود را از مردم جدا نکرده و خویش را با مردم به سرمنزل مقصود برساند و هرگز احتیاج به رفتن به غار و بیابان

۱. الحدید: ۲۷.

نداشته باشد. در این رابطه حضرت ایشان چنین فرمایشی دارد که از نظر خواننده‌ی محترم می‌گذرانیم:

بی‌غمی بردل من درد دل‌آزاری بود      غم درد تو بنامم که دوا کرد مرا  
 اشتباه نشود من نگفتم آزادی عرفانی ترک دنیا است، نه نه! بلکه گفتم رها شدن از  
 تعلق قلبی به دنیا است. در این آیه دقت نمایید: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا  
 آتَاكُمْ...» تا این‌که بر آن چه که از شما فوت می‌شود ناراحت نشوید و به آن چه که خدا به  
 شما داده است خوش نگردید! (همان: ۱۴۵)

از بیانات بالا دو نکته‌ی مهم به دست می‌آید: یکی این‌که ترک دنیا کار ناپسندی  
 است، دیگر این‌که تعلق قلبی به دنیا هم کار ناپسندی می‌باشد. پس حدّ وسط بین این دو  
 که انسانی و مورد پسند می‌باشد، آن است که با این‌که بنده و برده‌ی دنیا نبوده‌ی می‌توان به  
 وجه احسن از نعمت‌های مادی دنیوی استفاده کرد.

ایشان در جای دیگر در مورد آزادی روحانی از زبان ادیب چنین فرمایش دارد:  
 اوج کمال انسانی و برتری مسلم او از فرشته‌ها که انسان زیر چرخ کبود از هرچه رنگ  
 تعلق بگیرد، رها و آزاد باشد. زبان حال و تمنا و عمل او با خداوند این است که:

از در خویشش مرا به بهشت مبر      که سرکوی تواز کون و مکان مرا بس است  
 و این‌که: نیست ما را به جز از وصل تو دیگر هوسی و این‌که من تو را از ترس عقاب و  
 طمع بهشت عبادت و اطاعت نمی‌کنم، بلکه در اثر دوستی به تو و کمال ذات تو حلقه‌ی  
 بندگی تو را به گردن انداخته‌ام. نگارنده نه حقیقت این مقام را می‌داند و نه کسی از  
 صاحبان این مقام را دیده است و به کلی به آن جاهل است، حتی از ذکر همین چند سطر  
 خجالت می‌کشد. گاهی این سوال پیش می‌آید که آیا رسیدن به چنین مقام برای انسان -  
 هرکسی باشد - ممکن است یا نه؟ (محسنی، ۱۳۸۷: ۳۹۸)

از مطالب بالا دانستیم با این‌که آزادی روحانی اوج کمال انسانی است که مایه‌ی برتری  
 مسلم انسان از فرشته‌ها می‌باشد، اما درک حقیقت آن برای عامه‌ی مردم بس مشکل  
 است، فقط خاصه هستند که از عنایت درک حقایق آن برخوردار می‌شوند، خدای متعال  
 در مورد پیامبر اسلام می‌فرماید: «وهو بالافق الاعلی» در حالی‌که در اُفقِ اعلی قرار داشت!

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى، سپس نزدیک‌تر و نزدیک‌تر شد... فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى؛<sup>۱</sup> تا آن‌که فاصله‌ی او (با پیامبر) به اندازه‌ی فاصله‌ی دو کمان یا کمتر بود. حال سوالی که باید پاسخ داده شود، این است که آزادی روحانی چه ارتباطی با دین دارد؟

پاسخ این سوال را با دقت نمودن در مطالبی که زیر عنوان آزادی روحانی تفصیل داده شد، می‌توان یافت. اما اگر بخواهیم بیشتر شرح بدهیم بیان خواهیم کرد که: هر چیزی در دنیا (مادی و غیر مادی) از خود قانون و مقررات و برنامه‌ای دارد. نتایج صحیح هر چیز، زمانی تحقق خواهد یافت که طبق همان برنامه و مقررات و راه و فرمول و وسیله‌اش انجام شود و الا نتیجه‌ی مفید نخواهد داشت، مثلاً: حل معادلات ریاضی، تحلیل قضایای هندسی، رفتن به فضا، ارتباط مخابراتی برقرار نمودن انسان‌ها بین هم دیگر با امواج و...، هیچ‌کدام این‌ها بدون کدام وسیله‌ای انجام نمی‌شود. رسیدن به آزادی روحانی هم باید طبق برنامه‌ای صورت گیرد و الا رسیدن به این قله‌ی بس بالا ممکن نخواهد بود. دین وسیله‌ای می‌باشد که برای رسیدن به آزادی روحانی یک سری بایدها و نبایدها قرار داده است که با انجام این قوانین و برنامه‌ها می‌توان به آن کمال رسید.

### ۳، ۴. آزادی اجتماعی

آزادی اجتماعی بدین معناست که برای بشر در اجتماع از ناحیه‌ی سایر افراد مانعی در راه رشد و تکاملش ایجاد نشود و او به حالت یک زندانی در نیاید و دیگران او را استثمار نکنند. یکی از گرفتاری‌های بشر در طول تاریخ استثمار و بردگی ضعیفان به دست توان‌گران بوده است.

استاد مطهری در کتاب آزادی معنوی در این باره می‌گوید:

«بر اساس نص قرآن مجید، یکی از هدف‌های انبیا، اعطای آزادی اجتماعی به بشر بوده است، یعنی افراد را از اسارت، بندگی و بردگی یکدیگرها کنند. قرآن با عبارتی بسیار جالب فرموده است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ»؛<sup>۲</sup> بگوای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را هم

۱. النجم: ۹-۷.

۲. آل عمران: ۶۴.

همتای او قرار ندهیم و بعضی از بعضی دیگر را به خدایی نپذیریم. قرآن همه‌ی مدعیان پیروی از کتاب‌های آسمانی را به اتفاق در دو کلمه دعوت می‌کند: اول: «أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً» و دوم: «وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ»؛ یعنی نظام بردگی و اربابی ملغاً شود. آیه‌ی زیر نیز مثال دیگری است که در آن خداوند از قول فرعون خطاب به موسی عَلَيْهِ السَّلَام نقل می‌کند: «قَالَ أَلَمْ نُزَيِّقْ فِيْنَا وَلِيداً وَلَكِثَتْ فِيْنَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ\* وَفَعَلْتَ فَعَلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ»؛<sup>۱</sup> فرعون گفت: آیا ما تو را در کودکی در میان خود پرورش ندادیم و سال‌هایی از زندگی‌ات را در میان ما نبودی و سرانجام آن کارت را (که نمی‌بایست انجام دهی) انجام دادی و (یک نفر از ما را کشتی) و تواز ناسپاسانی. حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام در پاسخ این منت‌گذاری فرمود: «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ»؛<sup>۲</sup> حال که توقوم مرا برده و بنده‌ی خودت قرار دادی، من سکوت کنم؟ من آمده‌ام که این بردگان را نجات بدهم؛ پس یکی از هدف‌های انبیای الهی عَلَيْهِمُ السَّلَام تثبیت آزادی اجتماعی بوده است. (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۱)

بنابراین ادیان الهی در پی کسب آزادی انسان بوده‌اند. اصولاً آزادی اجتماعی زمینه‌ساز آزادی معنوی است و بر همین اساس درگیری انبیای عظام با توان‌گران تفسیر می‌شود. پیامبرگرمی اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در جزیره‌العرب برای رسیدن به هدف «تعالی بشر از حیث زندگی مادی و معنوی دنیا و آخرت» نیروهای مسلط بر جامعه‌ی آن روز را حذف کرد. اگر مسلمانان با پیروی از آن حضرت، این سلطه‌گران را از سر راه اسلام بر نداشته بودند، نمی‌توانستند در اندک زمانی آسیا، آفریقا و اروپا را تحت تأثیر خود قرار دهند. به همین دلیل زمانی که این موانع به نوعی دیگر در جامعه‌ی اسلامی بروز کرد و گروهی لباس سلطه برتن کردند، از رشد و بسط اسلام جلوگیری شد. شهید سید محمد باقر در مورد زیربنای آزادی اجتماعی در اسلام، با توجه به آیه‌ی ۶۴ سوره‌ی آل عمران، می‌نویسد: اسلام همان طوری که در مورد آزادی فردی، توجه کاملی به آزادی انسان از محتویات نفسانی دارد، در مرحله‌ی اجتماعی هم به این مسئله توجه کامل دارد، زیرا همان‌طور که اسلام در وهله‌ی نخست، در داخل وجود انسان بت‌های شهوانی را که آزادی انسان را سلب

۱. الشعراء: ۱۸ و ۱۹.

۲. همان: ۲۲.



می‌کنند، با ایمان به خداوند یگانه و اجرای اوامروا ناپود می‌کند، در روابط میان افراد جامعه هم بت‌های حاکم بر جامعه را از بین می‌برد و انسان را از بندگی بت‌های اجتماعی نجات می‌دهد و در نتیجه به بندگی انسان برای انسان خاتمه می‌دهد. بندگی خداوند، افراد جامعه را وادار می‌کند که در یک صف و مکان در پیش‌گاه خداوند بایستند؛ نتیجه می‌گیریم که اسلام در به وجود آوردن آزادی اجتماعی از همان روشی استفاده می‌کند و کمک می‌گیرد که در آزادی فردی عمل می‌کرد. مادامی که انسان از روی ایمان قلبی، به بندگی خداوند اقرار می‌کند، طبعاً چنین انسانی، شهوات را از وجود خود دور می‌کند و برای از بین بردن بت‌های جامعه هم تلاش می‌کند تا بتواند همیشه سرش را با حریت بلند کند و به همه‌ی بندگی‌ها جواب «نه» بدهد. برای مثال اگر ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام عقاید بت پرستان را احترام می‌کرد، این اغراء به جهل و نگه داشتن انسان‌ها در بند می‌شد؛ البته این مطلب با «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» تضاد ندارد، زیرا موهومات خرافی دین محسوب نمی‌شود.

انتقال عقیده و فکر تا آن جا که قدرت تفکر را از دیگری سلب نکند آزاد است، پس اگر فکر و عقیده‌ای بر کسی تحمیل شود یا در شرایط نابرابری القا گردد و یا او را گمراه کند، آزاد نیست. آزادی به مفهوم اسلامی از درون آغاز می‌شود و الا نمی‌تواند خود را از قید و بند طاغوت‌ها خلاص کند. چگونه ممکن است انسان، گرفتار در زنجیر شهوات و بندگی غیر خدا، منجی دیگران شود؟ لذا انبیا کار خود را بر همین اصل مهم استوار کردند. (فهم نیا، ۱۳۸۷: ۹۳) با توجه به مطالبی که بیان گردید لازم به ذکر است که آزادی فردی و اجتماعی و حد و حدود آن‌ها هم مشخص گردد.

آیت‌الله محسنی در مورد آزادی فردی و اجتماعی می‌فرماید:

«گفت‌وگو و صحبت از این آزادی پس از اثبات آزادی (اختیار) تکوینی و فلسفی و کلامی است وگرنه انسان توسط اراده‌ی حق و علل قهری در حرکت است و آزادی فوق مفهومی ندارد.

در میان قعدردیا تخته بندم کرده‌ای باز می‌گویی که دامن تر مکن هوشیار باش!  
 آزادی مطلق که هرچه دل بخواهد، همان کند؛ همان آزادی حیوانات در جنگل است و درخور انسان عاقل نیست، شاید هیچ عاقلی، طرف‌دار آن نباشد، پس باید در دو موضوع دیگر بحث کنیم:

الف. حدود آزادی در زندگانی انسان‌ها؛

ب. هدف آزادی.

در مورد اول لازم است آزادی دارای حدود زیر باشد:

- مخالف آزادی دیگران نباشد، بنابراین فرد یا جمعی حق محدود نمودن آزادی دیگران را ندارند و ترجیح بی مرجح، به حکم عقل و عقلای جهان باطل و یا محال است.  
 - به حال دیگران مضر نباشد، چون ضرر رسانیدن به دیگران ناروا می باشد، مثلا نمی شود در ساعات خواب و آرامش مردم صدای رادیو و تلویزیون خود را به نام آزادی بلند نمود و برای دیگران خصوصا مریضان و پیران ایجاد مزاحمت نمایند.

- مخالف عفت عمومی و باورهای جامعه نباشد، مثلا کسی حق ندارد در جاده‌ی عمومی و پیش روی مردم خود را برهنه نموده یا مرتکب فحشا شود. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱، ۴۰۰)

بنابراین روشن شد که منظور از آزادی اجتماعی این نیست که افراد به حکم این که آزاد هستند، هرچه دل شان خواست و میل هرچه را کردند و هوس هرچه را به دل پروارند، انجام دهند و برای تحقق آن رفتار و گفتار تلاش نمایند، بلکه آزادی اجتماعی دارای یک سری بایدها و نبایدها است که بر اساس این معیارها افراد آزادی و عدم آزادی اجتماعی را محاسبه نمایند که آیا از آزادی اجتماعی برخوردار هستند یا نه؟ اگر این بایدها و نبایدها در آزادی اجتماعی رعایت نگردد، قطعاً باعث حرج در جامعه‌ی انسانی خواهد شد. همان طوری که دانسته شد در آزادی اجتماعی دو چیز لازم است: یکی حدود آزادی انسان‌ها، دیگر هدف آزادی اجتماعی. آیا افراد به طور مطلق و بدون چون و چرا آزاد هستند یا حد و حدودی برای آزادی وجود دارد؟ طبیعی است که انسان خردمند آزادی به طور مطلق را غیر منطقی می داند و در نامفهوم بودن آن نیاز به هیچ برهانی نمی بیند؛ لذا حداقل سه مشخصه برای آزادی اجتماعی وجود دارد که با این سه مشخصه می توانیم درستی و نادرستی آزادی اجتماعی یا نبود آزادی را بدانیم.

ایشان سه مشخصه برای آزادی اجتماعی بیان می کند:

الف. مخالف آزادی اجتماعی دیگران نباشد؛ بنابراین مشخصه، افراد تا زمانی آزاد هستند که حدود آزادی آن‌ها مخالف آزادی اجتماعی دیگران نباشد، هر انسان آزادی دارد که در اجتماع انسانی، چیزی را گوش فرا دهد یا چیزی را نگاه کند یا سخنی را اظهار نماید

یا از راهی رفت و آمد نماید یا شغل و عملی را انجام دهد، مادامی که آزادی از دیگران سلب نگردد؛

ب. به حال دیگران مضر نباشد؛

ج. مخالف عفت عمومی و باورهای جامعه نباشد.

ایشان در رابطه به این مشخصه‌ی سوم آزادی اجتماعی چنین بیاناتی دارد: در یک جامعه‌ی دینی که همه یا اکثر افراد آن متدین به یک دین هستند، نباید به بهانه‌ی آزادی، احساسات و باورهای دینی مردم را جریحه‌دار نمود، بلکه شخص متدین به یک دین حتی در زندگانی فردی نمی‌تواند از خط قرمز (واجبات و محرمات) تجاوز نماید و حکومت نیز می‌تواند از این تجاوز جلوگیری کند. به تعبیر دیگر همان‌گونه که انسان حق تصرف در مملوک اعتباری (مانند لباس، مسکن و...) خود را دارد، به طریق اولی خداوند حق تصرف در مملوک تکوینی خود را دارد، چنان‌چه بنده نیز بر خداوند حقوقی دارد که خداوند تعالی رسانیدن آن‌ها را به بندگان مطیع خود وعده داده است. البته روشن است که حقوق دینی به اختلاف ادیان مختلف است و نیز نظر متدینین و بی‌دینان در مورد آزادی تفاوت‌هایی دارد. (همان)

با استفاده از گفتارهای پیشین هدف از آزادی اجتماعی و حدود آن هم روشن گردید که از جمله باعث رشد و تکامل جامعه در صورت وجود آزادی اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج در جامعه با در نظر داشت حد و حدود آن.

آیت‌الله محسنی در ادامه می‌فرماید: آزادی‌های فردی و اجتماعی گاهی ارزشمند است که در تکامل و رسیدن به کمال و اهداف والای انسانی مورد استفاده قرار گیرد، چون استبداد و خفقان حاکم بر محیط موجب حبس استعدادها از رسیدن به فعلیت می‌شود و بدتر از آن این‌که خناس‌های مکارتر از شیطان مردم را به نام آزادی برخلاف واقعیت‌ها و حقایق منحرف می‌سازند. لذا استفاده‌ی معقول از آزادی‌ها موقوف بر عقل رشید و علم مناسب و تجربه‌ی کافی است و گرنه، عقیده و نظرو اظهار نظر و سخنرانی و نوشتن کسانی که تحت تأثیر وسوسه‌های خناس و یا تحت فشار مسایل جنسی قرار گرفته‌اند، جز ملعبه‌ی شیطان و به عقب رفتن (ارتجاع به معنای کلمه) چیزی بیش نیست و جوانان هوشمند باید شدیداً مواظب خود باشند و به عبارت کوتاه هر فعل و حرکت که از غرایز مهار

نشده صادر گردد، آزادی حیوان در جنگل است که در دریدن حیوانات دیگر و یا راندن آن‌ها از طعمه، خود را آزاد می‌بیند که این آزادی نیست. خلاصه این‌که آزادی هدف مقصود نیست، بلکه وسیله‌ی تکامل است و در ثانی سوء استفاده از آزادی به آزادی جنگل و بدتر از آن تبدیل می‌شود که نابودی اخلاق و مقام انسانیت است و ثالثاً آزادی از خود حدودی دارد. (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۰۴)

تا به حال روشن شد که آزادی اجتماعی حداقل سه شرط اساسی دارد که اعتبار این سه شرط را همه‌ی عقلا قبول دارند و آزادی مطلق را هیچ عاقلی نمی‌پذیرد، بر علاوه قواعد دینی هم آن را بیان می‌دارد که از باب نمونه بیان می‌کنم: مثل قاعده‌ی «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» و یا این‌که قرآن کریم می‌فرماید: «ان الله یامر بالعدل و الاحسان»؛ خدا به دادگری و نیکی فرمان می‌دهد. طبیعی است که آزادی فردی و اجتماعی زمانی عادلانه خواهد بود که دارای سه شرط فوق باشد. ایشان در مورد حد و حدود آزادی اجتماعی بر علاوه‌ی این‌که سه شرط و حد آزادی را همه‌پذیر دانسته، درباره‌ی حد چهارم چنین بیانی دارد: ولی یک حد چهارم نیز برای آزادی وجود دارد که به هدف والای آفرینش او ضرری وارد نکند و گرنه آفریدگار جهان از کمال دین آن را حرام یا مکروه فرموده است. روشن است که این قید چهارم را کسانی قبول دارند که جهان‌بینی آنان به خالق واحد، واجب الوجود دانا و توانا و حکیم رسیده و زندگانی دنیا را مرحله‌ی اول و آخر و تمام دوره‌ی حیات انسان نمی‌داند، بلکه آن را مرحله‌ی آغاز حیات و مدرسه‌ی تکامل او می‌داند و برای بقای او پایانی وجود ندارد و به ابدیت لایتنه‌هایش متصل می‌داند. اما کسانی که چشم خود را از جهان زیبا و نظام بدیع و محیرالعقول کهکشان‌ها و ذرات کوچک داخل اتم‌ها و آن همه آثار علم و قدرت را که فیزیولوژی در اجزاء و ذرات وجود انسان و حیوان و نبات عرضه داشته، می‌پوشاند و برخلاف عقل و فطرت وجود همه را به تصادف نسبت می‌دهد و انسان، اشرف آفریده‌ها را چون برگی می‌داند که در بهار می‌روید و در خزان پژمرده و می‌ریزد و در زمستان می‌پاشد و می‌پوسد و خلقت را هدف مند نمی‌داند و خود را میمون زاده می‌پندارد، قید چهارم آزادی را نمی‌پذیرد. بلی! تفاوت این دو جهان‌بینی عقلی و مادی به مقدار تفاوت زمین و آسمان است. (همان: ۱۰۴)

آزادی به طور مساوی حق همه‌ی افراد است. آرزوهای مادی و معنوی افراد در عرض و

طول خود بسیار وسعت دارند. مواد و معانی مطلوب ما در کره‌ی زمین خیلی محدود است. حالا اگر آزادی افراد را محدود نکنیم و هرکس را به اندازه‌ی تقاضای غریز او آزاد بگذاریم، زندگانی اجتماعی ما به مراتب زشت و ظالمانه‌تر از اجتماع جنگل حیوانات می‌شود. بلی! همه می‌دانند که عدالت اجتماعی رکن مهم زندگانی اجتماعی می‌باشد، ولی کمتر کسانی می‌دانند که اگر روح آدمی تصفیه و تنویر نگردد، عدالت اجتماعی به مرتبه‌ی کامل آن، مجرد شعاری است که در جهان بشر تحقق ندارد و نخواهد داشت و ما امروز معامله‌ی دولت‌های قدرت‌مند غربی را با مردم همه‌ی قاره‌ها می‌بینیم که جهان را پر از دود و آتش و تنش نموده‌اند و آینده‌ی بدتر از امروز است. همه چه بخواهند و چه نخواهند، باید بپذیرند که صفای روح بشر رابطه‌ی مستقیم با بند چهارم آزادی که در مسئله‌ی سابق بیان کردیم، دارد. (همان)

آزادی اجتماعی، هرکس هر چه بخورد و هر چه بپوشد و هر جایی برود، به هر سرزمینی توطن نماید، هر کاری بکند، با هر کسی روابط برقرار نماید، زن بگیرد، شوهر کند، هر شغلی اختیار کند، حکومت‌ها نباید جلوی افراد را بگیرند و اراده‌ی آنان را بشکنند. انسان آزاد آفریده شده است و میل دارد آزاد بماند. (محسنی، ۱۴۹: ۱۳۷۲)

### ۳، ۵. آزادی سیاسی

آزادی سیاسی نوع خاص از آزادی اجتماعی است. همان طوری که آزادی اقتصادی نوعی دیگر از آزادی اجتماعی است، اما از آن جا که امروزه آزادی سیاسی و اقتصادی اهمیت والایی دارد، جداگانه عنوان می‌گردد. اصل در مسایل سیاسی در نظام‌های موجوده، آزادی افراد است و آزادی دولت‌ها تابع قانون است که به وسیله‌ی خود مردم وضع می‌گردد. اصل اولی در حکومت‌های عصر حاضر عدم نفوذ اوامرانان است، مگر این‌که آزادی افراد، مضربه نظام زندگانی عمومی باشد. قوه‌ی مقننه در همین راستا می‌تواند آزادی مردم را محدود کند و بدون آن چنین حقی ندارد. وضع مالیات تنها در راستای حفظ امنیت و بازسازی لازم کشور و فواید عمومی می‌تواند تصویب گردد و مصارف گزاف دولت در اعمار ساختمان‌های مجلل و وسایل تشریفاتی و حقوق بی حساب مسئولین نمی‌شود که به زور از جیب مردم بیرون شود. سبک شمردن ملت، عمل فرعون است و مردم نباید زیر بار آن بروند، «فَأَسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا

قَوْمًا فَاسِقِينَ». (محسنی، ۱۳۸۷: ۱، ۴۰۲)

از گفتار فوق نکاتی چند به دست می آید:

الف. در آزادی سیاسی، آزادی افراد اصل و اساس است و آزادی دولت ها و حکومت فرع و تابع قانونی می باشد که توسط افراد همان دولت وضع گردیده است.

ب. آزادی سیاسی دولت ها زمانی نافذ است که آزادی افراد مضربه نظام زندگانی عمومی باشد.

ج. وظیفه ی محدود نمودن آزادی افراد را قوه ی مقننه به عهده دارد که از تاخت و تازهای افراد سرکش با سوء استفاده کردن از عنوان آزادی جلوگیری می نماید.

د. دولت و حکومت، تنها در صورتی حق وضع مالیات دارد که حرف حفظ امنیت و حفظ آثار باستانی و بازسازی مواردی که فوایدی برای عامه دارد، در میان باشد.

ه. داد و گرفت های بی مورد دولت از مردم با زور و اکراه بدون هیچ مجوز شرعی و استفاده های شخصی از اموال و پول های گرفته شده عمل ناشایست و فرعونی می باشد که در دین اسلام تقبیح گردیده است و قرآن کریم می فرماید: «فاستخف قومه فاطعوه انهم كانوا قوما فاسقین»؛<sup>۱</sup> (فرعون) قوم خود را سبک شمرد، در نتیجه از او اطاعت کردند؛ آنان قومی فاسق بودند.

ایشان با مسافرت به کشورهای مختلف و با نگاه پژوهشی و تعمق در این مورد می فرماید:

«در غرب دولت ها از ملت ها می ترسند و برای حفظ بقای خود به خدمات عمومی و امانت داری همت می گمارند، در شرق ملت ها از حکومت ها می ترسند و عقب می مانند، تا حکومت ها از ملت نترسند... ولی مشکل در انتخاب نمایندگان ملت در قوه ی مقننه است. اولاً مردم به همه ی کاندیدان رای نمی دهند و نمایندگان شورا و کیل رای دهندگان خود هستند نه وکیلان همه ی مردم منطقه تا چه رسد که خود را وکیل همه ی ملت بدانند و در همه ی امور ملت مداخله نمایند و رای آنان معتبر باشد... ثالثاً، مردم بی سواد هیچ گاه نمی توانند وکیلان قابل و لایق و فهمیده را انتخاب کنند، بلکه غالباً آرای آن ها بر اساس روابط و تلقین است و به عین همین اعتبار مشروعیت تصرفات دولت نیز از نظر شرعی زیر

۱. الزخرف: ۵۴.

سوال می‌رود. (همان: ۴۰۲)

به نظرایشان یکی از عوامل عقب ماندگی شرق و پیشرفت غرب، نحوه‌ی آزادی دادن به افراد و حکومت است. در غرب چون حکومت از ملت ترس و هراس دارد، لذا حتی به خاطر بقای خود هم که شده، در خدمت ملت قرار گرفته و بیشتر فعالیت می‌کند و در جهت رفاه و آسایش مردم جدیت به خرج می‌دهد، اما در شرق چون حکومت هیچ ترس و هراسی از ملت و مردم ندارد، بلکه برعکس است؛ لذا باعث شده که مردم در ابعاد مختلف زندگی در سیاست، اقتصاد، صنعت، تکنالوژی... عقب بمانند.

به نظرایشان عامل این عقب ماندگی می‌تواند حد اقل سه چیز باشد:

الف. رأی‌گیری نشدن شفاف و عادلانه که متأسفانه نمایندگان شورا، وکیل رأی دهندگان خود هستند نه وکیلان همه‌ی مردم منطقه.

ب. مجهول بودن متعلق وکالت و رأی‌گیری شدن مطابق اصول فکری و حزبی نه مطابق خواست رأی دهندگان.

ج. ناتوان بودن مردم از انتخاب وکلای لایق، فهمیده، خُبره، اهل عمل و شایسته به خاطر بی‌سوادی.

بنابراین انتخاب شدن این افراد به عنوان وکیل یا نماینده و تصرفات آنان در امورات دولتی از نظر شرعی مشکل ایجاد می‌کند و نتیجه‌ی این بی‌مسئولیتی و عدم دقت در انتخاب و تجاوز از حد و حدود آزادی سیاسی خود، همان می‌شود که امروز داریم مشاهده می‌کنیم.

در ادامه می‌فرماید: من در این مورد لزومی نمی‌بینم که به حکومت‌ها سفارش آزادی دادن به مردم‌شان را بکنم، بلکه سفارش من به ملت‌ها است که به هرطوری می‌شود، آن‌را از حکومت‌ها بگیرند. حکومت‌ها غالباً آماده‌ی دادن آزادی به مردم نیستند و به هر حيله‌ای ممکن آن‌را غصب و سلب می‌کنند. من در این مورد در کتاب «تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان» مطالبی نوشته‌ام که خواننده آن‌را باید مطالعه کند. نه استبداد موجب تحکیم نظام یا حکومت می‌شود و نه آزادی موجب ضعف آن...، لکن در مجموع فایده‌ی آزادی ملت بیشتر از استبداد حکومت است. (محسنی، ۱۳۷۲: ۱۵۳)

همان طوری که بیان گردید، اصل در مسایل سیاسی آزادی افراد است؛ اما دولت آزادی

تبعی دارد و هم چنان تبیین گردید که آزادی سیاسی افراد و دولت هم محدود به حدودی است و هیچ کسی حق تجاوز از خط قرمز ندارد که با ادعای «ما آزادیم» همه ی حیثیت و منافع عمومی را به جیب کرده و دیگران را از آن بی بهره بدارد، هم چنان بیان شد که دولت ها و ملت ها باید حقوق هم دیگر را رعایت کنند و دولت حق سلب آزادی افراد را نداشته و افراد هم با ادعای آزادی داشتن، مضر منافع عامه ی جامعه نباشند؛ اما یکی از مشکلات بسیار خطرناک که دامن گیر جامعه ی انسانی شده و ملت ها و کشورهای کوچک به کام این نهنگ ها می افتند و رهایی خود را از آن ها ناممکن و یا خیلی مشکل می دانند، تعدی و تجاوز کشورهای قدرت مند جهان است که با تزویرها و ترفندهایی هم چون حفاظت از حقوق بینوایان، دستگیری ضعیفان، تامین امنیت، رعایت و تحکیم عدالت و...؛ که در قدیم الایام به شکل امپراطوری عمل می شد و این هم همان است، اما با نام و ترفند جدید. هنگامی که آن ها وارد کشورهای کوچک می شوند، افراد آن کشور هرگز روی خوشبختی را نمی بینند.

ایشان در این رابطه چنین بیان می کند:

«فعلا چنین مُد شده که هر حکومت -چه ضعیف و چه قوی- تا هر جایی که بتواند در امور داخلی دیگران مداخله می کند و اوضاع داخلی را به نفع مادی یا سیاسی خود خراب می کند؛ قرآن می فرماید: «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعْرَظَ أَهْلِهَا أُذْلَةً وَ كَذَلِكَ يُفْعَلُونَ»؛ زمام داران موقعی که داخل قریه ای (یا کشوری) می شوند (و یا امکان مداخله را پیدا می کنند) آن را به تباهی می کشانند و عزیزان (خیرخواه و مردم دوست) آن جا را ذلیل (آزرده به ترور شخصی یا شخصیت خارج) می گردانند و این چنین می کنند (و این طبیعت همیشگی دولت ها است). همین اختلاف بیچه گانه ی آنان است که جمعی از دل سوزان کم اطلاع افغانی را وادار کرده است که می گویند تعدد احزاب حرام است! تعدد احزاب حرام نیست، بلی! اگر اهداف آن حرام باشد، همکاری در آن حزب هر چند یکی باشد، باز هم حرام است. ولی اگر اهداف حزب حرام نباشد و روش ها و تاکتیک ها مختلف و جایز باشد، تعدد احزاب گذشته از این که از نظر شرعی مانعی ندارد، موجب تکامل می شود. (همان: ۱۵۳)

در اندیشه ی آیت الله محسنی مداخلات بی جای حکومت ها که سرانجام مردم را به



تباهی می‌کشاند و به جای آبادی، ویرانی و به جای پیشرفت، عقب‌ماندگی و به جای آسایش و آرامش غم و اندوه به بار خواهند آورد، از نوع رفتارهای همان ملوک و پادشاهانی است که در قرآن شدیداً نکوهش گردیده است. همین خودخواهی‌ها باعث شد که افغانستان به مصیبتی گرفتار گردید که تا به حال نتوانسته از کمر شکستگی رهایی یابد.

عجیب نیست! در جامعه‌ای که نه حد و حدود آزادی سیاسی حکومتش معلوم باشد و نه آزادی سیاسی بعضی افرادشان، کشور در وضعیتی قرار خواهد گرفت که ملت و مردم خود را از هر لحاظ به ضعف دچار و مبتلا می‌کند. از دیدگاه ایشان به همان اندازه که افراد جامعه از آزادی سیاسی برخوردار هستند، باید از تعدی و تجاوز از حدود آزادی سیاسی توسط قوه‌ی مقننه هم جلوگیری گردد. در جامعه افرادی هستند که برای رسیدن به قدرت و هدف شخصی خود تن به هر ذلت و فروختن دل و عقل خود به هر بیگانه‌ای را روا می‌دارد؛ چنان چه که آن فقید بزرگوار می‌فرماید: «اغلب افراد انسان برای رسیدن به قدرت، آمادگی هرکاری را دارند و بیگانگان با جیب پُر (با واحد پول میلیون) به سراغ آنان می‌روند «وَأَلْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ»! عقل و دل، قلب و قالب داخلی‌ها با جیب و دست و حتی با جیب و اشاره‌ی چشم خارجی‌ها پیوند ناگسستنی پیدا می‌کند که نه مصالح ملت و نه ضوابط دینی می‌تواند به آن خدشه وارد کند. اگر جلوی نفوذ خارجی‌ها و متعصبین کوردل داخلی گرفته شود، آزادی برای مردم بسیار مُثمر ثمر است، حکومت از جنون و مستی خود بیرون می‌آید و کشور در خط ترقی می‌افتد. (همان: ۱۵۳)

سخن در این باره بسیار است، اما گفت‌وگوی ما در مورد دین و آزادی بود که باید به آن بپردازیم: از دیدگاه قرآن، عشق و محبت به خداوند، تسلیم بودن در برابر قوانین الهی، دشمنی با دشمنان خدا و پذیرش ارزش‌های الهی، نشانه‌ی حزب الله است<sup>۱</sup> و کفر و نفاق از ویژگی‌های احزاب شیطانی به شمار می‌رود.<sup>۲</sup>

ایجاد دو دسته‌گی در جامعه‌ی اسلامی، سست کردن بنیان وحدت دینی جامعه، شبهه افکنی و کشاندن جامعه به سوی بی‌ایمانی و بی‌اعتنایی به ارزش‌های دینی و انقلابی، از اهداف شیطانی است.

۱. المجادله: ۲۲.

۲. همان: ۱۴ و ۱۹.

از دیدگاه اسلام، تشکیل حزب، جمعیت، انجمن و مانند آن برای همگان آزاد است، به شرط این که موازین اسلامی و حقوق مشروع دیگران حفظ شود. ملاک رهبری و حکومت در اسلام، شایستگی و کفایت متناسب با منصب خطیر رهبری است. البته رهبر جامعه ی اسلامی گذشته از کاردانی، کفایت و مدیریت، باید از تقوای لازم در برابر خواسته های نفسانی برخوردار باشد. نظام سیاسی مبتنی بر اصل ولایت الهی که در ولایت پیامبران، امامان و فقیهان پارسا و با کفایت تجلی یافته، بهترین شیوه ی ممکن برای دست یابی به حقوق مشروع و قانونی بشر و از مصداق های حق آزادی در مشارکت سیاسی و دخالت در اداره ی امور جامعه است. چنان چه که آیت الله محسنی در مورد شرایط حاکم اشاره کرده است. (محسنی، ۱۴۳۴: ۳، ۲۶۱)

از دیدگاه اسلام، آزادی و دموکراسی بر اساس آن چیزی استوار است که تکامل انسانی بشر را ایجاد می کند؛ یعنی آزادی، حق انسان به ماهوانسان و حق برخاسته از استعداد های انسانی او است، نه حقی که در امیال افراد ریشه داشته باشد. اسلام به فرد و جامعه اهمیت می دهد و فرد را جدا از جامعه و جامعه را جدا از افراد نمی داند. در مورد آزادی نیز به آزادی فرد و جامعه با هم توجه کرده است. اگر آزادی، خردگرایی و مسئولیت پذیری سیاسی را مهم ترین مبانی شکل گیری احزاب سیاسی بدانیم، کلام و فقه شیعه بیشترین اشتراک و نزدیکی را با این مبانی دارند. اهل ذمه و اقلیت های دینی همانند دیگر شهروندان در سایه ی حکومت عدل اسلامی زندگی می کنند و حریمی مشابه مسلمانان برایشان در نظر گرفته شده است. حکومت علی علیه السلام از آزادترین و مردمی ترین حکومت ها بوده است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام بهترین رفتار را با مخالفان خود داشت و حتی آنان را از دریافت بیت المال محروم نمی کرد. (اسحاقی، ۱۳۸۴: ۳۸۰)

### ۳، ۶. آزادی بیان

پیش از پرداختن به مفهوم آزادی بیان لازم است با واژه ی بیان آشنا شویم:

### ۳، ۶، ۱. تعریف بیان

راغب اصفهانی درباره ی این واژه می نویسد: «بین» یقال بان و استبان و تبیین... و البیان، الکشف عن الشیء و هواعلم من النطق، مختص بالانسان و یسمى ما بین به بیان». (راغب، ۱۴۰۴: ۶۹، ۶۸)

هم چنین بیان در لغت به معنای آشکارکردن و روشن ساختن، هویدایی، ظاهرکردگی و سخن رسا و فصیح است که از باطن خبر دهد. (جر، ۱۳۹۱: ۵۴)

در قاموس قرآن آمده است: «بان» آشکار و ظاهر شد. گویند: بان الشیء بیانا؛ یعنی آشکار و روشن شد. «انظر کیف تبین لهم الایات». <sup>۱</sup> بیان به معنی کشف و از نطق علم است و اسم مصدر نیز می‌آید: «هذا بیان للناس و هدی»؛ <sup>۲</sup> «خلق الانسان علمه البیان»؛ <sup>۳</sup> «ثم انّ علینا بیان». <sup>۴</sup> در مجمع البیان «تبیان و بیان» هر دو یک معنی دارد. (قرشی، ۱۳۵۴: ج ۱، ۲۵۷)

از مجموع معانی واژگانی برمی‌آید که ممکن است «بیان» به وسیله‌ی نطق یا کتابت یا اشاره باشد که در هر حال، مطلبی را آشکار ساخته است و پرده از روی آن برمی‌دارد. امروزه بیان در قالب سخنرانی، مطبوعات، کتاب، اعلامیه، رسانه‌ها و مانند آن نمود می‌یابد.

### ۳، ۶، ۲. اهمیت و ضرورت آزادی بیان

بدون شک، آزادی از بزرگ‌ترین نعمت‌های زندگی و از گران‌بهاترین سرمایه‌های سعادت مادی و معنوی انسان است. میل به آزادی با سرشت بشر آمیخته و از گواراترین خواسته‌های طبیعی آدمی است. در اندیشه‌ی اسلامی، تکریم انسان که آیات قرآن و روایات به آن اشاره دارد، از مفهوم بسیار لطیف و در عین حال گسترده‌ای برخوردار است که همه‌ی ارزش‌ها و خوبی‌ها و کمال‌های انسانی، از جمله آزادی را در خود جای داده است. آزادی، اصلی محکم و متقن در معرفی و بیان مقام و منزلت انسان است. از این رو، نه تنها یکی از حقوق مسلم انسان، بلکه از مشخصات و حدود و موجودیت او به شمار آمده است. آفریدگار جهان با سیطره‌ای که بر همه‌ی موجودات دارد، انسان را در حدود و اختیاراتی که به او بخشیده است، مطلقا، ملزم به عمل نساخته و فعالیت او را مانند حیوانات، به قوای طبیعی و غریزی محدود نکرده، بلکه تنها به وسیله‌ی امر، نهی و ارشاد به پس‌آمد امور، کارهای او را انضباط و انتظام بخشیده و سرنوشت انسان را به اراده و اختیار او دانسته است. در مکتب اسلام، بیدار ساختن انسان‌ها و رهانیدن آنان از قید و بندهای گوناگون و بندگی انسان‌هایی همانند آنان، از عالی‌ترین هدف‌های پیامبران به

۱. المائدة: ۷۵.

۲. آل عمران: ۱۳۸.

۳. الرحمن: ۴.

۴. القیامه: ۱۹.

شمار می‌رود: «وَيَصْعُقُ عَنْهُمْ إِضْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ».<sup>۱</sup> دست یابی به آزادی و نجات از انواع بندگی‌های پنهان و آشکار، از مهم‌ترین هدف‌های هر مسلمانی است تا مبدا لحظه‌ای در اندیشه‌ی یکتاپرستی‌اش به تزلزل افتد و حلقه‌ی بندگی غیرخدا را به گوش گیرد و در نتیجه، گوهر ارزشمند آزادی را به رایگان از دست بدهد. با نگرشی که از اسلام به منزلت و مرتبت انسان سراغ داریم، دیدگاه اسلام نسبت به آزادی بیان که از مهم‌ترین مظاهر آزادی انسانی است، به خوبی روشن می‌شود؛ زیرا اسلام، آن را جزو حقوق مسلم انسانی شمرده و به انسان، از آن جهت که انسان است، این آزادی را عطا کرده است.

در همین راستا، بیان و قلم که جلوه‌های این نوع آزادی است، مورد تقدیس و تکریم قرار گرفته است.<sup>۲</sup> خداوند متعال، نعمت بیان را در ردیف نعمت آفرینش انسان بر شمرده و به قلم و آن چه از آن می‌تراود، سوگند یاد کرده است. امام صادق علیه السلام محیطی را که در آن، آزادی بیان حاکم باشد، تبلور زندگی خوب و انسانی می‌شمارد. اسماعیل بصیر می‌گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: «آیا شما می‌توانید در مکانی گرد آید و با یکدیگر به گفت‌وگو بپردازید و آن چه را می‌خواهید، اظهار دارید و از هر کس انتقاد کنید (بیزاری جویید) و به هر کس می‌خواهید، ابراز دوستی و محبت کنید؟ گفتیم: آری. فرمود: آیا زندگی و لذت مفهومی جز این دارد؟» (کلینی، ۱۳۶۹: ۸، ۲۲۹)

مرز ترقی اندیشه‌ها و بهره‌مندی‌های ناشی از آن، در اظهار نظر و تضارب آرا نهفته است. ابتکار و نوآوری، مرهون محیط آزاد اجتماعی است. آزادی گفتار، وحدت و هم‌بستگی را در جامعه گسترش می‌دهد و با کاهش کینه‌ها، نقاط ضعف، سستی و نارسایی‌های پنهان یک جامعه را آشکار می‌کند و در نهایت، مانع از پیدایش استبداد، اختناق و طغیان اجتماعی می‌گردد. در مقابل، جلوگیری از بیان افکار و عقاید، موجب تنبلی مغزها و سلب قوه‌ی ابتکار می‌شود؛ افراد، قالبی بار می‌آیند؛ جوانه‌های استعداد می‌خشکد؛ حرکت و تحول افول می‌کند؛ زمینه‌ی نفاق، اختلاف، پنهان‌کاری و نافرمانی به وجود می‌آید و زمینه‌های انحراف و بدعت پدیدار می‌گردد. گذشته از این، دلایل دیگری درباره‌ی آزادی

۱. الاعراف: ۱۵۷.

۲. الرحمن: ۴ و ۵.

بیان مطرح است که اهمیت و حساسیت آن را آشکار می‌سازد:

الف. در طول تاریخ، زمام‌داران ستم‌کار از دین استفاده‌های ناروایی کرده و استبداد دینی را به خدمت مقاصد شوم خود درآورده‌اند. در تاریخ مسیحیت، سردم‌داران کلیسا به نام دفاع از دینت چه بسیار زبان‌ها را بریده و قلم‌ها را شکسته‌اند. در تاریخ اسلام نیز با وجود سیره‌ی روشن پیشوایان صدر اسلام در مورد آزادی بیان، بنی‌امیه و بنی‌عباس از دینت، سوءاستفاده‌های بی‌شمار کردند و به نام دین، به حذف بسیاری از زبان‌آوران و بزرگان دین پرداختند. این حرکت پلید در دوران خفقان حکومت‌های مستبد از جمله معاویه بن ابوسفیان بنیان نهاده شد. گفتنی است در تحلیل تاریخ اسلام، فصلی را به «پایان آزادی ابراز عقیده» اختصاص داده و معاویه را سردم‌دار این جریان قلمداد کرده‌اند. در این مورد، رویدادهایی هم‌چون: برخورد معاویه با حجر بن عدی و یاران‌اش، رفتار مروان بن حکم با سود بن مخرمه، تهدید حجاج بن یوسف به قتل عبدالله بن عمر در پاسخ اعتراض وی به طولانی شدن خطبه‌ی نماز جمعه، اعتراض شخصی نسبت به طولانی شدن خطبه‌ی عقبه بن ولید و کشته شدن وی به خاطر این اعتراض و نیز تهدید مردم مدینه از سوی عبدالملک مروان به سبب سفارش وی به تقوا، شنیدنی است. (پیشوایی، ۱۳۷۲: ۱۳۶)

ب. استعمارگران نیز همواره از دموکراسی و آزادی عقیده و بیان، سوءاستفاده‌های بسیاری کرده‌اند. آنان به نام آزادی بیان و عقیده، شدیدترین ضربه‌ها را بر آزادی وارد آورده و زیرلوی آن، به ویژه در کشورهای جهان سوم و اسلامی، به تفرقه افکنی و مسلک‌سازی پرداخته و ارزش‌های والای دینی و انسانی را به بازی گرفته‌اند. جدیدترین ترفند دشمنان آزادی را هم اکنون در دفاع همه‌جانبه‌ی آنان از سلمان رشدی، نویسنده‌ی کتاب «آیات شیطانی» می‌بینیم که با حربه‌ی آزادی بیان و عقیده، به مقدسات میلیون‌ها انسان توهین روا می‌دارند. این در حالی است که در بسیاری از سرزمین‌های مدعی دموکراسی، به نام دفاع از قانون، مانع آزادی‌های مشروع مسلمانان در انجام فرایض مذهبی‌شان می‌شوند.

ج. بیشتر صاحب‌نظران اسلامی، اصل آزادی بیان را قبول دارند، ولی در ابعاد آن دچار اختلاف شده‌اند. بنابراین، ابعاد گوناگون موضوع می‌بایست بررسی شود.

از جمله این‌که آیا آزادی حقی است مربوط به همه‌ی انسان‌ها یا ویژه‌ی گروهی خاص؟

نکته‌ی دیگر در قلمرو آزادی، این‌که آیا تنها عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی را شامل می‌شود یا مسایل مربوط به عقیده و اندیشه را نیز در بر می‌گیرد؟ هم‌چنین باید مشخص شود آیا در تمام مسایل اسلامی، اعم از اصول و فروع، حق تحقیق و تفحص وجود دارد یا این‌که مسلمانان از اظهار نظر در مسایل اعتقادی و اصول دین محرومند؟ نکته‌ی دیگر این‌که حدود آزادی باید بر اساس متون دینی معتبر مشخص شود و گرنه اصل وجود حد و مرز برای آزادی، از جمله‌ی آزادی بیان، امری است عقلایی و مورد پذیرش همگان.

### ۳، ۶، ۳. آزادی بیان در قرآن

در قرآن آیات بسیاری پیرامون موضوع بحث وجود دارد که یا با صراحت و یا با تحلیل و استدلال منطقی می‌توان آزادی بیان را استنتاج کرد. برای تبیین مسئله‌ی بحث، دو محور زیر بررسی می‌گردد:

#### ۳، ۶، ۳، ۱. آزادی بیان برای مسلمانان

آیا اسلام به پیروان خود حق آزادی بیان در تمامی عرصه‌های عقیدتی، سیاسی و اجتماعی را اعطا کرده است یا خیر؟ در متون دینی، وظایف و دستورهایی برای مسلمانان مقرر گردیده که انجام هر کدام از آن‌ها مستلزم وجود آزادی بیان برای پیروان دین است و بدون آزادی بیان در متن دین، به ویژه در قلمروی مسایل سیاسی و اجتماعی، انجام چنین وظایفی امکان پذیر نیست؛ از جمله:

#### الف. امر به معروف و نهی از منکر

جایگاه امر به معروف و نهی از منکر بر مسلمانان پوشیده نیست و آیات متعدد قرآن و احادیث فراوان از ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام نشان‌دهنده‌ی عظمت و اهمیت این فریضه‌ی مهم دینی است. اسلام بر اساس این دستور، مسلمانان را موظف کرده است که با تشخیص «معروف» و «منکر»، در راه گسترش معروف و زدودن منکر از پیکر جامعه با هر وسیله‌ی ممکن، بکوشند و بدین وسیله با جلوگیری از فساد مسلمانان و انحراف جامعه و نظام اسلامی، سلامت نظام اسلامی را از انحراف‌های داخلی و خارجی تضمین کنند. انجام این وظیفه، مراتبی دارد که زبان و قلم (بیان) از جمله مهم‌ترین آن‌هاست. امام علی علیه‌السلام فرموده است: «منکر را به دست و زبان و دل انکار می‌کنند، اینان تمام خصال

نیک را در خویش جمع کرده‌اند.<sup>۱</sup> وجود چنین دستور مهمی در پیکره‌ی دین اسلام مبتنی بر آن است که این دین، آزادی بیان و عقیده را به عنوان اصل مسلم پذیرفته و به پیروان خود اجازه‌ی ابراز عقیده در برابر انحراف‌های فردی و اجتماعی را داده باشد، تا زمینه‌ی مساعد برای اجرای این واجب فراهم شود، وگرنه این همه تأکید در مورد امر به معروف و نهی از منکر، بی معنا خواهد بود.

### ب. مشورت

مسئله‌ی تشویق به مشورت، در قرآن، سنت و سفارش‌های ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام ریشه دارد که انسان‌ها را همواره در راستای حل معضلات و مشکلات و دست‌یابی به نظرهای صائب، به مشورت راهنمایی کرده‌اند. در نهج‌البلاغه آمده است: «... من شاور الرجال شارکهم فی عقولهم». در روایتی نیز از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت شده که فرمود: هیچ جمعی نیستند که مجلس شورا داشته باشند و در میان آنان کسی به نام محمد و احمد [و یا حامد و محمود] باشد و او را داخل کنند و رأیش را جزء آراء به حساب آورند، جز این‌که آن مشورت برای آنان نیکونتیجه دهد. (صدوق، ۱۳۷۸: ۲، ۳۰)

در اهمیت مشورت و نظرخواهی از دیگران همین بس که خداوند، به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با این‌که عقل کامل بود و با وحی الهی ارتباط داشت، فرمان داد که با اهل نظر مشورت کند: «... وَ شاورهُمْ فی الْأُمُور...»<sup>۲</sup> بر اساس این دستور الهی پیامبر با یاران خود در موارد متعدد مانند: جنگ بدر، احد، خندق و... به رای زنی می‌پرداخت و به آنان اجازه‌ی اظهار نظر و انتقاد می‌داد. گاهی نیز برای احترام به رای و نظراکثرت، از رأی خویش، چشم می‌پوشید. اساساً در اسلام، افکاری هستند که نیاز به بحث و بررسی دارند و باید در جایگاه خود، طرح و با بحث و گفت‌وگو شفاف‌سازی شوند، چنان‌که از امام علی علیه‌السلام نقل شده است: رأی‌ها را برخی بر برخی دیگر عرضه کنید که رأی درست این‌گونه پدید می‌آید، هم چون شیری که برای بیرون کردن کره‌ی آن، در میان مشک می‌ریزند و می‌زنند.

از امام علی علیه‌السلام نقل شده است که ایشان در اهمیت بهره‌گیری از دیدگاه‌های دیگران و استقبال از افکار موافق و مخالف نیز می‌فرماید: «برای خردمند، سزاوار است که رأی

۱. نهج‌البلاغه: حکمت ۳۶۶.

۲. آل‌عمران: ۱۵۹.

دیگران را به نظرهای خود بیافزاید و دانسته‌های حکیمان را به دانستنی‌هایش اضافه کند». (آمدی، ۱۳۷۵: ۴۰۸) از تشویق و ترغیب‌ها و سفارش‌های آیات و روایات نسبت به مشورت و استفاده از آرای دیگران در می‌یابیم که اسلام، خواهان محیط و جامعه‌ای است که انسان‌ها در آن بتوانند آزادانه به اظهار رأی و عقیده‌ی خود در امر جامعه و یکدیگر بپردازند، تا در پرتوی تضارب آرای موافق و مخالف، گزینش بهترین رأی ممکن شود. در غیراین صورت، حق اظهار عقیده در موضوع مورد مشورت و تشویق و ترغیب به آن، بی‌مورد خواهد بود.

### ج. نصیحت و خیرخواهی

پایه و اساس خیرخواهی که در متون دینی از آن به «نصح» تعبیر شده، حدیث معروف پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» است و هم‌چنان می‌فرماید: «يجب للمؤمن على المؤمن أن ينصحه». عیسی‌ای منصور روایت کرده که حضرت صادق عَلَيْهِ السَّلَام فرمودند: بر مؤمن واجب است که مؤمنان را اندرز دهد. (محسنی، ۱۴۳۴: ۳، ۲۱۴) این امر مسلمانان را موظف می‌کند تا نسبت به همه‌ی هم‌کیشان خود به ویژه پیشوایان دین، خیرخواه و نیک‌اندیش باشند. مسلمانان باید آنان را با دادن نظرها و اندیشه‌های خیرخواهانه و اصلاحی، یاری رسانند و با انتقاد سازنده و برخاسته از تعهد اسلامی، آنان را از فرو افتادن در مسیر انحراف‌ها بازدارند. در کتاب‌های روایی نیز بابی به عنوان «ما امر النبى صلى الله عليه وآله بالنصيحة لائمة المسلمين» (کلینی، ۱۳۶۹: ۱، ۴۰۳) اختصاص یافته است. منقول از حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام است که نصیحت را از حقوق پیشوایان دین بر رعیت بر شمرده است و می‌فرماید: «و اما حقى عليكم فالوفاء بالبيعة و النصيحة فى المشهد و المغيب»؛ حق من بر شما (رعیت)، وفای به بیعت و نصیحت و خیرخواهی در حضور و غیاب من است». <sup>۱</sup> هم‌چنین برای هرچه بهتر انجام گرفتن این وظیفه‌ی مهم، به مسلمانان یادآور می‌شود: با من آن‌گونه که با جباران سخن می‌گویید، سخن مگویید و چنان‌چه از روی ترس، از گفتن حق در برابر مردمان متکبر خودداری می‌کنید، با من از گفتن حق، خودداری نکنید و با من با ظاهر سازی برخورد نکنید و درباره‌ام گمان بی‌جا نبرید که گفتن حق بر من سنگین باشد یا بخواهید مرا به بزرگی تعظیم

۱. نهج البلاغه: خطبه‌ی ۲۱۶.



کنید؛ چون کسی که حق یا پیشنهاد و عدل براو سنگین باشد، عمل بدان براو سنگین تر است، پس از سخن به حق یا مشورت در عدل با من دریغ نوزید». (همان)

#### د. نهی از کتمان حق

از اصول دیگری که آزادی بیان را تثبیت می‌کند، حرمت کتمان حق و لزوم بیان حقایق برای مردمان است. قرآن به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»؛<sup>۱</sup> بگو: این راه من است که با بصیرت و بینش، همگان را به سوی خدا دعوت می‌کنیم، من و هر کسی که راه مرا برگزیند و دعوت مرا دنبال کند و پاک است خدا و من از مشرکان نیستم. پیامبران با بصیرت به دعوت می‌پردازند و دیگران را هدایت می‌کنند. از سوی دیگر، خداوند در موارد متعدد، کسانی را که از روی هوس یا ترس و طمع، به کتمان حق و خودسانسوری روی می‌آورند، نکوهش کرده و خواستار تبیین حقایق شده است: «لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»؛<sup>۲</sup> چرا حق را با باطل می‌پوشانید و آگاهانه به کتمان حق روی می‌آورید. هم چنین کسانی را که از ادای شهادت سرباز می‌زنند و به اخفای حقایق می‌پردازند، ستم‌کارترین مردم معرفی کرده است: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ»؛ و چه کسی ستم‌کارتر است از آن کس که گواهی و شهادت الهی را که نزد اوست، کتمان می‌کند.<sup>۳</sup> در مورد دانشمندان، این وظیفه سنگین‌تر می‌شود. آنان می‌بایست وقتی که افکار انحرافی و بدعت‌آمیز آشکار می‌شود، حق را از باطل آشکار کنند و بدعت را از سنت بازشناسانند، وگرنه مشمول لعن الهی خواهند شد: آن‌گاه که بدعت در میان امت آشکار شد، عالمان می‌بایست علم خود را آشکار کنند وگرنه مشمول لعن خدا می‌شوند. (کلینی، ۱۳۶۹: ۱، ۵۴)

لزوم بیان حق و ممنوعیت کتمان، با آزادی بیان در تلازم است وگرنه جایی برای نکوهش از کتمان و لزوم بیان باقی نخواهد بود. آن‌چه تاکنون ذکر شد تبیین این نکته است که در نظام اسلامی، مسلمانان حق آزادی بیان و اظهار عقیده در مسایل عقیدتی، سیاسی

۱. یوسف: ۱۰۸.

۲. آل عمران: ۷۱.

۳. البقره: ۱۴۰.

و اجتماعی را دارند، البته با رعایت حدودی که برای آن معین شده است تا به وسیله‌ای برای تجاوز به دیگر ارزش‌های اسلامی و انسانی تبدیل نشود.

### ۲، ۳، ۶، ۳. آزادی بیان برای غیرمسلمانان

در نصوص دینی، وظایف و دستوره‌های مهمی درباره‌ی برخورد مسلمانان با اندیشه‌های مخالف داده شده که نشانه‌ی پای بندی اسلام در حفظ آزادی بیان برای غیرمسلمانان است:

#### الف. جدال احسن

جدال احسن که مجادله‌ی نیکو و تلاش طرفینی برای یافتن و کشف حق را معنا می‌دهد، از موضوعاتی است که قرآن کریم در آیات متعدد بدان تشویق کرده و آن را شیوه‌ی برخورد با مخالفان و منکران رسالت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شمرده است؛ از جمله «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»؛<sup>۱</sup> با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به طریقی که نیکوتر است، مناظره کن. یا می‌فرماید: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»؛<sup>۲</sup> با اهل کتاب، جز به روشی که نیکوتر است، مجادله نکنید. تعبیر به «احسن»، تعبیر جامعی است که تمام روش‌های صحیح و مناسب مناظره و مباحثه را چه در لفظ و چه در محتوای سخن و چه در آهنگ گفتار و حرکات دیگر در بر می‌گیرد. بی‌شک، این ترغیب و تشویق در صورتی ارزشمند است که شریعت مقدس اسلام، به طرف مقابل، فرصت ابراز عقیده و نظر مخالف را داده و او را در ارایی‌ی نظر و اندیشه‌ی خویش آزاد گذاشته باشد، وگرنه در صورت نبود میدانی برای بیان و اظهار عقیده، دستور به جدال احسن، بی‌معنا خواهد بود.

#### ب. گزینش بهترین

هر اندیشه‌ای، به مقدار سهمی که از واقع‌نمایی داشته باشد، مورد احترام اسلام است. از این رو قرآن کریم مسلمانان را به انتخاب بهترین اندیشه و سخن دعوت می‌کند؛ زیرا انسان بر اساس فطرت، خواهان حق و رشد است و به هر سخنی که گوش می‌دهد به آن امید گوش می‌دهد که در آن حقی بیابد: «... فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ

۱. النحل: ۱۲۵.

۲. العنکبوت: ۴۶.

أَحْسَنُهُ؛<sup>۱</sup> بندگان مرا بشارت ده، آن‌هایی که به سخنان گوش فرا می‌دهند و بهترین آن را بر می‌گزینند.

بر اساس این آیه‌ی شریفه، خداوند بندگان راستین خود را کسانی می‌داند که به سخنانی که گفته می‌شود، بدون در نظر گرفتن گوینده و خصوصیات دیگر، گوش فرا می‌دهند و با نیروی عقل و خرد، بهترین آن‌ها را برمی‌گزینند. هیچ‌گونه تعصب و لجاجتی در کار آنان نیست و هیچ‌گونه محدودیتی در فکر و اندیشه‌ی آنان وجود ندارد. آنان جویای حق هستند و تشنه‌ی حقیقت. پس هر جا آن را بیابند، از آن استقبال می‌کنند. قرآن کریم، شخص پیامبر اسلام را نمونه‌ی عالی سعه‌ی صدر و تحمل آرای مخالف می‌شمرد، به گونه‌ای که از جانب برخی نادانان مورد سرزنش قرار می‌گیرد و در مورد حضرت می‌گویند: «هو اذن؛ او گوش است» قرآن در پاسخ اینان می‌فرماید: «اذن خیر لکم؛ نیکوگوشی برای شماست».<sup>۲</sup>

### ج. برهان طلبی

قرآن مجید افزون بر آن‌که پیروان خود را به پیروی از دلیل و برهان فرا خوانده است، همواره از مخالفان و معارضان خود نیز، دلیل و برهان طلب می‌کند. به عنوان نمونه در مقام احتجاج با مشرکان می‌فرماید: «أَلَيْهَ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛<sup>۳</sup> آیا علاوه بر خداوند، خدایی وجود دارد؟ اگر راست می‌گویید، دلیل و برهان خویش را بیاورید. در مقام تخطئه پندارهای غلط اهل کتاب نیز همین معنا را یادآوری می‌کند: «قَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارًا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛<sup>۴</sup> گفتند: جز آنان که یهودی یا نصرانی باشند به بهشت داخل نخواهند شد. این آرزوهای ایشان است. بگو: اگر راست می‌گویید، برهان‌تان را بیاورید. لازمه‌ی تحدی و برهان طلبی قرآن، این است که اسلام به مخالفان، آزادی داده است تا آرا و عقاید خود را بی‌پروا با استدلال و برهان بیان کنند. در غیراین صورت تحدی (برهان طلبی) بی‌معنا خواهد بود.

۱. الزمر: ۱۷ و ۱۸.

۲. التوبه: ۶۱.

۳. النمل: ۶۴.

۴. البقره: ۱۱۱.

### د. نقل آراء و نظر مخالفان

یکی دیگر از شیوه‌های قرآن در مقام برخورد با آرا و اندیشه‌های مخالفان، این است که کفرآمیزترین سخن آنان را همراه با استدلال‌های شان نقل می‌کند و سپس به نقد و ایراد آن می‌پردازد. «قال الذین کفروا...»، «قال الذین اشکرُوا...» و تعبیرهایی مشابه آن، بیان‌گر این حقیقت است. به تعبیر استاد شهید مرتضی مطهری، اگر مادی‌گرایان افکاری داشته و استدلال‌هایی کرده‌اند، همان است که در کتاب‌های مذهبی آمده و بر زبان ائمه علیهم‌السلام جاری شده و بدین وسیله به ثبت رسیده است. (مطهری، بی‌تا: ۱۳۲ و ۹۶)

این شیوهی قرآن، دلیل بسیار روشن دیگری است بر این‌که نه تنها مخالفان در بیان عقیده و آرای خویش آزادند که مسلمانان به ثبت و ضبط دقیق نظرهای آنان که لازمه‌ی برخورد صحیح با افکار دیگران است، تشویق شده‌اند. از نصوص دینی که به طور خلاصه بدان اشاره شد، به این نتیجه می‌رسیم که از دیدگاه اسلام، آزادی بیان حتی برای ملحدان و منکران دین، امری روشن و بدیهی است و همه‌ی افراد مجازند در برابر منطق اسلام، به بحث و استدلال بپردازند و نظر خود را ارایه دهند. ابراز اندیشه و عقیده از جانب هرکس که باشد، محترم است و مسلمانان موظف به برخورد صحیح و نیکو با سخنان و عقاید مخالفند. مطلب دیگری که در تأیید نصوص یاد شده اهمیت دارد، برخورداری اسلام از منطق قوی در برابر مخالفان فکری خویش است. از سیره‌ی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام در گفت و گو با صاحبان عقاید و آرای باطل نیز می‌توان برای آزادی بیان استدلال کرد.

### ۳، ۶، ۴. آزادی بیان در سیره‌ی معصومان

شیوه‌ی برخورد پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام با افکار مخالف به خوبی بیان‌گر وجود محیطی آزاد برای بیان اندیشه‌های مخالف در اسلام است. از سیره‌ی این بزرگان، به روشنی می‌توان دریافت که آنان نه تنها با گفتار، بلکه در عمل نیز کوشیده‌اند محیطی سالم برای تضارب آرا در جامعه پدید آورند تا همگان بدون ترس و دلهره، آن چه را می‌اندیشند بیان کنند و به نقد و بررسی آرای دیگران بپردازند. بنابراین، شناخت و آگاهی از این سیره، سند زنده و گویایی است بر حقانیت ادعای ما در زمینه‌ی آزادی بیان در اسلام.

## الف. سیره پیامبر اکرم ﷺ

با نگاهی گذرا به تاریخ اسلام درمی یابیم که علمای ملت‌های مختلف از: یهودی، مسیحی، دهری و مشرک، به مدینه، مرکز حاکمیت اسلام، می‌آمدند و در کمال آزادی به اظهار عقاید خویش می‌پرداختند. آنان ساعت‌ها با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله مناظره و گفت‌وگوی عقیدتی می‌کردند. آن حضرت نیز با سعه صدر کامل و به دور از تنگ‌نظری‌ها و حساسیت‌های بی‌مورد، به سخنان آنان گوش می‌داد و با استفاده از باورهای خود آنان، به اقامه دلیل بر حقانیت اسلام و رسالت خویش می‌پرداخت. علی رضی الله عنه فرمود: روزی علمای یهود، نصاری، دهریه، زرتشتیان و مشرکان عرب نزد پیامبر جمع شدند. یهودیان گفتند: ای محمد، ما معتقدیم عزیر پسر خداست. آمده ایم تا ببینیم توجه می‌گویی. اگر از ما پیروی کنی، پس ما به حق از تو پیشی داریم و اگر مخالفت کنی، با تو دشمنی می‌کنیم. علمای دیگر نیز پس از بیان عقاید خود، جمله‌هایی همانند یهودیان به زبان آوردند و آن حضرت را به مناظره دعوت کردند. پس از آن، پیامبر با کمال متانت به هر یک از آنان پاسخ گفت؛ بدون اینکه در مقابل عقاید باطل آنان، تندی و خشونت نشان دهد یا اظهار ناراحتی کند.

## ب. سیره امام علی رضی الله عنه

علی رضی الله عنه همانند پیامبر اسلام ﷺ از شنیدن سخنان پیروان دیگر ادیان ناراحت نمی‌شد، بلکه با آغوش باز از آنان استقبال می‌کرد و با آنان به بحث و گفت‌وگو می‌پرداخت. علمای ادیان با کمال آزادی، عقاید، پرسش‌ها و شبهه‌های خود را مطرح می‌کردند و علی رضی الله عنه نیز با کمال احترام به سخنان آنان گوش می‌داد و به آن‌ها پاسخ می‌گفت. حتی در برخی موارد، از برخوردهای تند و خشن برخی مسلمانان در برابر شبهه‌ها یا پرسش‌های اهل کتاب یا زندیقان جلوگیری می‌کرد و با برخوردهای منطقی نشان می‌داد که در برخورد با آرای مخالف، تنها منطق و استدلال، کارساز است و بس. روزی علی رضی الله عنه در مسجد سخنرانی می‌کرد و عده‌ای از مسلمانان و غیرمسلمانان به سخنان وی گوش می‌دادند. آن حضرت فرمود: «پیش از آن‌که از میان شما بروم، هر چه می‌خواهید از من پرسید تا به شما پاسخ بگویم»، مردی از یهودیان با کمال آزادی گفت: «ای کسی که ادعا می‌کنی چیزی را که نمی‌دانی و پیش داوری می‌کنی آن چه را نمی‌فهمی. اینک می‌پرسم،

پاسخ ده». اصحاب امام، خشمگین شدند و در اندیشه بودند که به آن مرد تعرض کنند، ولی حضرت آنان را از این کار باز داشت و فرمود: «او را رها کنید... با فشار و زور و بدون منطقی و دلیل، حجت‌های الهی را نمی‌توان ثابت کرد». سپس حضرت رو به آن مرد یهودی کرد و فرمود: «پرسش‌های خود را مطرح کن تا پاسخ گویم» او نیز تمام شبهه‌های خود را طرح و پاسخ آن‌ها را دریافت کرد. (مجلسی، ۱۴۴۰: ۱۰، ۱۲۶) علی علیه السلام با این برخورد منطقی، سیره‌ی حسنه‌ای را استحکام بخشید که باید سرمشق همه‌ی مسلمانان، به ویژه عالمان و مبلغان دین در برخورد با افکار مخالف قرار گیرد. در حکومت امام علی علیه السلام مخالفین آن حضرت از آزادی کامل برخوردار بودند. (محسنی، ۱۴۳۴: ۲، ۱۵۵)

### ۳، ۶، ۵. قلمرو آزادی بیان

از مطالب گذشته روشن شد که اسلام، آزادی بیان و قلم را برای همگان در جامعه‌ی اسلامی پذیرفته، ولی حدود و مقرراتی برای آن مشخص کرده است. این محدودیت‌ها و شرایط بیش از آن‌که مقرراتی دست و پاگیر و سانسوری تحمل‌ناپذیر باشد، دستورهایی است در راستای استفاده‌ی بهتر از آزادی که در صورت رعایت نکردن آن، نه تنها آزادی همگان در جامعه تحقق پیدا نمی‌کند که به ضد ارزش تبدیل خواهد شد و هرج و مرج فرهنگی پدید خواهد آمد. مهم‌ترین محدودیت‌هایی که در این زمینه وجود دارد، عبارتند از:

### ۳، ۶، ۵، ۱. ممنوعیت توهین به مقدسات

یکی از مطالبی که در مقام بیان عقیده و فکرمی‌بایست رعایت گردد، خودداری از توهین به مقدسات اسلامی است. اساساً اهانت به مقدسات دیگران و برخورد غیرمنطقی، نه تنها کمکی به اثبات مدعا و مطلب نخواهد کرد که تنفر، انزجار و واکنش طرف مقابل را نیز در پی خواهد آورد و چنین عملی در هیچ شرایطی از کسی پذیرفته نیست. اسلام، مسلمانان را از اهانت به مقدسات دیگران برحذر داشته است: «لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ؛ کسانی را که غیر خداوند دعوت می‌کنند (کافران) دشنام ندهید؛ زیرا آن‌ها نیز همین کار را با خدای شما خواهند کرد.<sup>۱</sup> حضرت علی علیه السلام وقتی در جنگ صفین شنید که یارانش، شامیان را دشنام می‌دهند، فرمود: من خوش ندارم که شما دشنام دهنده باشید،

ولی اگر کردارشان را تعریف و حالات آنان را بازگو می‌کردید، به سخن راست، نزدیک‌تر و عذرپذیرتر بود. خوب بود به جای دشنام آنان می‌گفتید: خدایا! خون ما و آن‌ها را حفظ کن، میان ما و آنان اصلاح فرما و آنان را از گمراهی به راه راست هدایت کن تا آنان که نادانند، حق را بشناسند و آنان که با حق می‌ستیزند، پشیمان شوند و به حق باز گردند.<sup>۱</sup> اسلام، توهین به مقدسات اسلامی را به هیچ عنوان، تحمل نمی‌کند و برای توهین‌کننده به مقدسات اسلامی، مجازات‌های شدیدی در نظر گرفته است.

۳، ۶، ۵، ۲. ممنوعیت هتک افراد

آبروی انسان‌ها در قلم و بیان باید حفظ شود و آزادی بیان را نباید وسیله‌ای برای هتک شخصیت‌های محترم و بدگویی از یکدیگر قرار داد. منقول است از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «اذ الناس من اهان الناس»؛ خوارترین مردم کسی است که مردم را خوار بدارد. (مجلسی، ۱۴۴۰: ۷۲، ۱۴۳)

در روایت دیگری آمده است: کسی که چیزی را نقل می‌کند و قصدش تحقیر و کوباندن شخصیت افراد و ساقط کردن آن‌ها از چشم مردم باشد، خداوند او را از ولایت خود به طرف ولایت شیطان بیرون خواهد کرد. (همان: ۱۶۸)

بنابراین، آبروی مسلمان، محترم بوده و یکی از وظایف مردم، پاس‌داری از آن است. پیامبرگرامی اسلام صلی الله علیه و آله در این باره می‌فرماید: «هرکس پرده‌ای از روی آبروی برادر خود بردارد، پرده‌هایی از آتش او را فرا می‌گیرد. (همان: ۷۵، ۲۵۳)

در روایت دیگری آمده است: اخلاق مؤمن از بزرگی و عظمت و توانایی‌های خداوند است. پس تمسخر اخلاق مؤمن یا رد گفتار او رد خداوند است. (همان: ۷۲، ۱۴۲) هشام سالم گفت: از حضرت صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرماید: خداوند عزّت‌مند فرموده است: هرکس بنده‌ی مؤمن را آزار کند، به من اعلان جنگ کرده است و هرکس بنده‌ی مؤمن مرا گرامی بدارد از خشم من در امان است و اگر از آفریدگانم در زمین میان خاور و باختر آن، جزیک مؤمن به همراهی امامی عادل نبود، به بندگی‌شان از همه‌ی آن‌چه در زمینم آفریده بودم، بی‌نیاز می‌شدم و هفت آسمان و زمین به سبب ایشان برپا می‌شدند و من از ایمان‌شان برای آن دوانسی قرار می‌دادم که به هیچ‌انس دیگری نیازمند نشوید. (محسنی، ۱۴۳۴: ۳، ۲۱۵)

حرمت توهین به اشخاص به مسلمانان اختصاص ندارد، بلکه اهانت به کافر ذمی نیز ممنوع و حرام است. به طور کلی، از همه ی این دستورها برمی آید که آزادی بیان به حفظ کرامت، آبرو و حیثیت افراد محدود است.

### ۳، ۶، ۵، ۳. ممنوعیت افشای اسرار و شایعه پراکنی و وجوب دفاع از حیثیت نظام

هر نظام حکومتی اسراری دارد که برای پنهان ماندن آن از دید نامحرمان و نااهلان می کوشد و کسی که به افشا و کشف آن دست زند، خیانت کار به شمار می رود و از آزادی بیان محروم می شود. نظام اسلامی نیز از این ویژگی برخوردار است و اسراری دارد که هیچ کس آزاد نیست به نشر و افشای آن بپردازد. قرآن کریم با صراحت، مسلمانان را از پخش اطلاعات امنیتی سرزمین اسلامی نهی کرده است و انتشار اسرار نظام اسلامی و مسلمانان را گرچه با ادعای دل سوزانه باشد، خیانت می نامد و مردم را از خیانت به خدا و رسول که در این جا یکی از مصداق های اصلی اش همان افشای اسرار اسلام است، بر حذر می دارد: «ای مؤمنان!، به خداوند و پیامبرش خیانت نورزید». <sup>۱</sup> هم چنین قرآن کریم، مردمانی را که اخبار و اطلاعات را بدون تحقیق و بررسی در جامعه منتشر و اعتماد عمومی را متزلزل می سازند، نکوهیده و خواستار ارجاع شایعه ها و اخبار به صاحب نظران و آگاهان گردیده است تا جامعه را آشوب نگیرد: «إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ»؛ <sup>۲</sup> هنگامی که خبری از پیروزی و شکست به آن ها برسد، (بدون تحقیق) آن را شایع می سازند و اگر آن را به پیامبر و پیشوایان ارجاع دهند، از ریشه های مسایل آگاه خواهند شد. آبرو و حیثیت نظام اسلامی از مسایلی است که باید از تعرض دشمنان محفوظ بماند. در هتک حیثیت نظام که در مواردی به هتک حرمت اسلام برمی گردد، هیچ کس آزاد نیست. مرز میان خیرخواهی و توطئه و مرز میان اموری که به حیثیت و اسرار نظام مربوط بوده و انتشار آن به سُستی نظام می انجامد با اموری که نشر آن موجب آگاهی مردم و تقویت نظام می شود، مرز دقیقی است که می بایست به درستی تشریح شود. چه بسا اشتباه میان این دو، گاه خسارت بزرگی را به بار آورده و حرمت شخصیت هایی محترم بی جهت هتک شده است.

۱. الانفال: ۲۷.

۲. النساء: ۸۳.



از محدودیت‌های دیگر آزادی بیان آن است که هیچ شهروندی در پرتوی نشر و تبلیغ افکار مکتب و حزبی، اغراض فاسد سیاسی را دنبال نکند و هوای براندازی نظام حکومتی را در سر نپروراند، وگرنه نظام اسلامی مجاز خواهد بود که از نظر آزادی بیان این‌گونه افراد جلوگیری کند. این مسئله به استدلال نیاز ندارد و همه‌ی عقلا بر این مطلب هم داستاند و این قاعده در تمام کشورهای مدعی دموکراسی نیز اعمال می‌شود. ماجرای تخریب و سوزاندن مسجد ضرار به دستور پیامبر بر این استدلال مبتنی بود که گروهی، با اهداف توطئه‌گرانه قصد داشتند از این مسجد، کمین‌گاهی برای کافران و نقطه‌ی نفوذی برای بیگانگان فراهم آورند. «الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِزْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى»؛ آنان که مسجدی ساختند برای زیان زدن به مسلمانان و تقویت کفر و تفرقه انداختن میان مؤمنان و کمین‌گاهی برای آنانی که با خدا و پیامبرش از پیش مبارزه کرده‌اند. آنان سوگند یاد می‌کنند که نظری جز نیکی نداشته‌ایم، ولی خداوند گواهی می‌دهد که آنان دروغ گو هستند. نکته‌ی مهم در سلب آزادی سازندگان مسجد ضرار، روش منافقانه و تزویرگرانه‌ی این گروه به ظاهر مسلمانان، در ضربه زدن به پایه‌های اسلامی بود.

آیت‌الله محسنی در کتاب‌های متعدد خود از آن یاد کرده و در مورد آن سخن به میان آورده است که به عنوان نمونه اشاره می‌کنم: ایشان یکی از وظایف حکومت را هم تامین عدالت و آزادی بیان می‌داند، چنان‌چه که بیان می‌دارد: آزادی بیان و عمل را در حد معقول به مردم بدهد و از استبداد و زورگویی دوری ورزد. (محسنی، بی‌تا: ۵۸)

ایشان در جای دیگر می‌فرماید: اصل قضیه این است که در قرآن آزادی بیان وجود دارد، هم چنین در تاریخ زندگی امامان. در قرآن، اولین کسانی که از آزادی بیان استفاده کردند، ملائکه بودند که گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ»؛ این آدم را می‌خواهی جانشین خود در روی زمین کنی؟ او سفاک و خون‌ریز و تبه‌کار است، ما تسبیح و تقدیس تو را می‌کنیم. خدا نگفت ملائکه از حد خود تجاوز کردند و آنان را مذمت نفرمود، گفت: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛ قضیه‌ی استعداد آدم و

تعلیم اسما به او مطرح می شود. بعضی ها می گویند: اگر این اسما را به ملائکه تعلیم می کرد، آن ها از آدم داناتر می شدند. پس خدا ملائکه را ضربه ی فنی کرده و اسما را به آدم تعلیم داد؛ این اشتباه است. «وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ». ملائکه استعداد نداشتند؛ اگر این اسما برای ملائکه مطرح می شد، تفهیم صورت نمی گرفت. (محسنی، ۱۳۸۷: ۸۹) اسلام آزادی بیان و عقیده و کار و سایر جوانب اجتماعی و فکری را تا حدود معقول آن به رسمیت شناخته و بدین سبب به خواهشات انسانی و فطری او وقع خوبی نهاده و سعادت او را تنها در سیر کردن شکم او ندانسته است. (محسنی، ۱۳۹۷: ۵۴)

### ۳، ۷. آزادی عقیده

از دیرباز تاکنون همواره یک بحث از سوی دشمنان دین مطرح بوده است؛ آنان به نیت القای شبهه، مسلح به سفسطه شده اند و سوال می کنند که اگر آیه ی «لا اکراه فی الدین» شعار اسلام است و اسلام برای آزادی عقیده، بیش از هر دین دیگری احترام قایل است، چرا مرتد را وادار می کند که با توبه از عقیده اش برگردد و اگر حاضر به پذیرش این اجبار نشد؛ او را اعدام می کند؟ برای پاسخ به این شبهه و شبهات مشابه، ابتدا عقیده و آزادی عقیده را تشریح می کنیم.

### ۳، ۷، ۱. تعریف و دسته بندی عقیده

یکی از گونه های آزادی که اهمیت ویژه ای دارد، آزادی عقیده است. عقیده در لغت به معنای بسته شدن، منعقد گردیدن و گره خوردن آمده است؛ یعنی امری که با ذهن و روح و روان انسان پیوند خورده، انعقاد می پذیرد. (ابن منظور، بی تا: ۵، ۶۵) بنابراین می توان گفت: عقیده، عبارت است از «حصول ادراک تصدیقی در ذهن انسان». (طباطبایی، بی تا: ۴، ۱۱۷) عقیده از نظر خاستگاه، گونه های مختلفی دارد؛ زیرا ممکن است نتیجه ی اندیشه و برهان باشد یا نتیجه ی وهم و خیال یا بازتاب عادت ها و غیر آن. عقیده از نظر مطابقت با واقع نیز به درست و نادرست تقسیم می شود؛ زیرا ممکن است از امری خرافی ریشه گرفته و از تلقین ها و اوهام رایج زمانه برخاسته باشد یا کاملاً جنبه ی تقلیدی، احساسی یا عاطفی داشته باشد. عقیده ممکن است حتی ضدازش هم باشد؛ یعنی به اموری معتقد شود که جنبه ی ارزشی ندارند. چنان که بسیاری از مردم جهان عقیده دارند که ماده، یا انسان یا

طبیعت، اصیل است. گاهی هم انسان را حیوانی مدرن می‌دانند که تفاوت چندانی با حیوانات دیگر ندارد و براین باورند که باید فرصت را غنیمت شمرد و از فلسفه‌های التذادی بهره جست. گروهی نیز انسان را موجودی پوچ و بیهوده می‌دانند و نیهیلیسم را می‌پذیرند. در این عقاید، هرگز حقانیت و قداستی نهفته نیست. در مقابل این‌ها، عقیده به کرامت‌ها و ارزش‌های الهی، قداست دارد و بر مبنای استدلال و برهان و مستند بر سنجش امور، بایسته و رواست. (مطهری، بی‌تا: ۹۸)

عقیده‌ی اصیل، امری بی‌پایه نیست و نمی‌توان آن را با برانگیختن احساسات و عواطف پذیرفت. ماده‌ی ۱۹ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر می‌گوید: هر کس حق آزادی عقیده و بیان را دارد؛ حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد. ماده‌ی ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز متضمن این مطلب است که هیچ کس را نمی‌توان به واسطه‌ی عقایدش در معرض مزاحمت و ارباب قرار داد. اسلام، نخستین دینی است که از آزادی عقیده حمایت کرده است. طبق این شریعت، هر انسانی حق دارد به هر عقیده‌ای که بخواهد گردن نهد و کسی حق ندارد او را به ترک عقیده مجبور کند. اسلام به پیروان خود اجازه نمی‌دهد که افراد غیر مؤمن را به پذیرش اسلام مجبور کنند یا اگر بت پرستی می‌خواهد دینی غیر اسلام را بپذیرد، مانع گردند. بنابراین تعالیم، اگر کسی با عقیده‌ی دیگری مخالف است، باید او را با سخنانی بهتر قانع کند و اگر باز هم عقیده‌اش را تغییر نداد، نمی‌تواند او را تحت فشار قرار دهد. به همین دلیل است که همواره در کشورهای اسلامی، اقلیت‌های مذهبی با قبول شرایط ذمه از همه‌ی حقوقی که برای مسلمانان مقرر شده، استفاده می‌کنند و تحت حمایت دولت قرار دارند. تعالیم اسلامی متضمن عالی‌ترین احکام در رعایت حقوق بشر است؛ صیانت نفس، امنیت شخصی و آزادی عقیده و بیان، همه در راستای احکام اسلام هستند. از طرف دیگر، این نکته نیز بدیهی است که نفس زندگی اجتماعی و وجود حکومت‌ها و نهادهای مختلف قانونی به منزله‌ی پذیرش نظم و قاعده از سوی حاکمان و مردم و محدود شدن هر دوی آن‌هاست؛ یعنی همه‌ی حکومت‌ها و ملت‌ها، واقعیتی به نام محدودیت را پذیرفته‌اند و تفاوت، در میزان و ظرفیت پذیرش این محدودیت‌ها است.

ماده‌ی ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، احترام به حقوق دیگران، حفظ

امنیت ملی، نظم عمومی و سلامت اخلاق عمومی را از جمله محدودیت های قانونی دانسته است؛ یعنی آن جا که فکر، جنبه ی مجرمانه گرفته و منحل موارد مذکور شده باشد، منطقا قابل تحمل نخواهد بود. اسلام نیز آزادی بی قید و شرط را تایید نکرده است. مخالفت با عفت عمومی، توهین به شعایر دینی، ترویج فساد و تضعیف عقاید مردم، از جمله موارد اختلال در مبانی اسلام است. حال به سوال اصلی می رسیم: اسلام که انتخاب دین را آزاد دانسته، چرا خروج آزادانه از آن را تجویز نکرده است؟ جواب این سوال را با توجه به دو مطلب زیر بیان می کنیم:

الف. اسلام، نظام سیاسی کاملی را در مجموعه ی قوانین خود دارد که مبتنی بر عقل و برهان است. در حمایت از یک نظام، هیچ چیز قوی تر از منع کسی که بر آن خروج کرده، نیست؛ زیرا خروج، کیان نظام را تهدید می کند. امروزه بیشتر کشورهای جهان هر کس را که بخواهد علیه نظام کشورشان توطئه کند، به سخت ترین کیفر، مجازات می کنند. ارتداد در اسلام مانند قیام علیه نظام کشور است. این امر با ارزش های والای امت اسلامی اصطکاک پیدا می کند و زیان های فاحشی بر جامعه ی اسلامی وارد می سازد. عدالت اقتضا می کند که جرم سنگین، کیفری متناسب داشته باشد. در واقع، حقوق جزای کشورها در مورد توطئه و اخلال گری، همان کیفری را مقرر کرده که اسلام به منظور پاس داری از نظام سیاسی و اجتماعی خود، برای مرتد در نظر گرفته است. در نتیجه، این سخن مستشرقان که اسلام دین شمشیر است و برای غیر پیروان خود حق حیات قایل نیست، اتهامی بیش نیست.

ب. آزادی انسان تا آن جا قابل قبول است که منجر به خدعه و خیانت در جامعه نشود. انسان تا زمانی که اسلام را به عنوان دین خود انتخاب نکرده، هیچ گونه اجباری به پذیرش اسلام ندارد؛ ولی زمانی که بدون کمترین اکراه به جهان اسلام رو آورد و سپس مرتد گشت، آن گاه مجازات می شود. در تاریخ افرادی بوده اند که ابتدا اسلام آورده اند و سپس با انگیزه های مختلف، از جمله تضعیف دین و افشای اسرار نظامی اسلام، مرتد شده اند. ممکن است عده ای اظهار کنند که شاید علت برگشت یک مسلمان از دین، شک او باشد؛ یعنی او پس از مدتی در اعتقادات خود تردید کند و در پی تردید، به این نتیجه برسد که باید از اعتقادات خود برگردد. در پاسخ می گوئیم انسان به دلایل مختلف ممکن است

در انتخاب خود، دچار شک شود و تصور کند که دین را کورکورانه پذیرفته است؛ این تردید معقول، مرحله‌ی آغازین تحقیق است و اسلام، چنین جست‌وجوی شک‌آمیزی را برتر از پذیرش کورکورانه‌اش می‌داند. قرآن بارها به این مسئله اشاره کرده و اقوام پیشین را به خاطر تقلید مذهبی کورکورانه از اجدادشان نکوهیده است. به خاطر تمجیدی که اسلام برای شک و ارزش جست‌وجوی خردمندانه‌ی او قایل است، بر حکومت لازم می‌داند که در صورت نیاز از بیت‌المال مسلمین، امکانات و تسهیلاتی برای مطالعه و تحقیق شخص فراهم شود تا او به خاطر نداشتن امکانات مالی از تفحص باز نماند؛ اما ارتداد، گذرگاه شک و دودلی نیست؛ خدعه و خیانتی است که از نفاق سرچشمه می‌گیرد. اساسا با توجه به این که اسلام مصرانه بر پذیرش دین از روی تحقیق، توصیه می‌کند، کم‌تر اتفاق می‌افتد که انتخاب دین بر اساس چنین وضعیتی به ارتداد، آن هم به طور قلبی منجر شود. بلکه ارتداد غالبا محملی است برای تمرد از عبادات و قوانین. علاوه بر این، ارتداد در صدر اسلام، با انگیزه‌های مادی و دنیوی صورت می‌گرفت و عقیده، پوشش ظاهری آن بود؛ مرتدان صدر اسلام، کسانی بودند که با انتظارات دنیایی به اسلام رو آورده بودند و زمانی که می‌دیدند اسلام برای رهروی در طریق الهی، پاداش مورد انتظار آنان را ندارد، به کسانی رو می‌کردند که اعتقاد افراد را با پول می‌خریدند؛ لذا دفاع از ایشان، از مقوله‌ی دفاع از ارزش‌های اعتقادی و آزادی عقیده نمی‌تواند باشد.

### ۳، ۷، ۲. گستره‌ی آزادی عقیده در صدر اسلام

اسلام برای فرد جوئیای حقیقت که در پی مباحث و استدلالات علمی است، برای مباحثه‌اش حدّ و مرزی قایل نیست؛ در این راستا در زمان رسول خدا ﷺ و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام نمونه‌های فراوانی از مباحثات و مناظرات مشرکان و کفار با آن حضرات را سراغ داریم، بدون آن‌که با آنان برخوردی شود. از قرآن که به نحو مطلق دعوت به تفکر و تعقل می‌کند، استفاده می‌شود که اندیشه و تفکر در اسلام آزاد است و محدودیتی ندارد. در بسیاری موارد این تدبیر و تعقل به صورت مطلق آمده است، یعنی تمام شؤون را شامل می‌شود. استنباط احکام از نصوص دینی هم یکی از این شؤون است. ما برای فهم دین، راهی جز تدبیر و تعقل نداریم، بنابراین آزادی اندیشه در امور سیاسی و فقهی و استنباط احکام و فهم شؤون دینی هیچ حدّ و مرزی ندارد.

نکته‌ی مهم و شایان ذکر این است که مطالعه در هر حوزه‌ای از مسایل در صورتی محقق را به نتیجه‌ی متقن و صحیح و قابل اعتماد می‌رساند که محیط برچارچوب آن موضوع باشد و الاً تفکر بدون آشنایی با مسیر ممکن است نه تنها او را به حق نزدیک نکند، بلکه از حق دور نماید. امروز این چالش را در شیوه‌ی مطالعاتی بعضی از نویسندگان و متفکران مسلمان می‌توان دید که مطالب و نتیجه‌گیری‌های مربوط به دین را بیشتر از اطلاعات متفرقه‌ی سطحی خود استنباط می‌کنند. مبحث آزادی عقیده در صدر اسلام را در عمل کرد رسول خدا و ائمه علیهم‌السلام مشاهده می‌کنیم؛ گاهی شخصی زندیق و ملحد به حضور امام صادق علیه‌السلام می‌آمد، با کمال آزادی می‌نشست و سخنش را می‌گفت، از طبیعت می‌گفت و خدا را منکر می‌شد، آیا از این بالاتر می‌شود؟ امام علیه‌السلام هم با کمال محبت و صمیمیت بدون آن که بگوید بیرونش کنید یا او را کتک بزنید با او بحث می‌کرد و بعد هم اگر قانع نمی‌شد، باز در شهر آزادانه زندگی می‌کرد و هیچ مسئله‌ای هم نبود. این می‌شود آزادی بیان، عقیده و فکر، ولی همین افرادی که آزادی عقیده به این معنای فوق را در جامعه‌ی اسلامی دارند و حتی از نظر امنیتی مورد حمایت حکومت اسلامی می‌باشند. اگر از این آزادی عقیده و آزادی زندگی سوء استفاده بکنند و با دشمن نظام اسلامی همکاری نمایند، اسلام با شدت با آنان برخورد خواهد کرد. (باهنر، ۲۴۶: ۱۳۶۸) یک مورد از برخورد شدید حکومت اسلامی با کفار، برخورد شدید پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با قبیله‌ی یهودی بنی قریظه است. یهودیان بنی قریظه که در مرکز مدینه با آسایش زندگی می‌کردند، برخلاف عهد خود با حکومت اسلامی به مثابه‌ی ستون پنجم مشرکان که با تمام ابزار و ادوات جنگی به مدینه یورش آورده بودند، عمل کردند. پیامبر بعد از شکست مشرکان، تمام مردان آنان را اعدام و اموال آنان را مصادره کردند.

### ۳، ۷، ۳. جایگاه آزادی عقیده در قرآن

یکی از ویژگی‌های قرآن را می‌توان ترویج گفت و گو و برخورد منطقی با عقاید مخالف دانست. قرآن تا آن جا برای گفت و گواهمیت قایل است که می‌گوید: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»؛ «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت فرا بخوان و با آنان به شیوه‌ای که نیکوتر است، مجادله کن. برای گفت و گونیز

آدابی بیان می‌کند، از جمله این‌که طرف گفت وگو برای جدل و غلبه بر طرف مقابل، از دایره‌ی ادب خارج نشود: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»؛ و با اهل کتاب جز به شیوه‌ای که نیکوتر است، مجادله نکنید.<sup>۱</sup> مهم‌ترین نکته در گفت وگو، استفاده از شیوه‌ی خردگرایانه و توجه به تفکر، تدبر، منطق و برهان است: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»؛<sup>۲</sup> بگو: اگر راست گوئید، حجت خود را بیاورید». یا در واکنش به تندترین برخوردها و نسبت‌های دروغی که برای شکستن شخصیت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به او نسبت می‌دادند، چنین پاسخ می‌دهد: «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ»؛<sup>۳</sup> آیا نیاندیشیدند که در یارشان هیچ‌گونه دیوانگی نیست. او جزیم‌دهنده‌ای آشکار نیست. در جایی دیگر نیز می‌فرماید: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا»؛<sup>۴</sup> آیا در زمین گردش نکردند تا دل‌هایی داشته باشند که با آن بیاندیشند. خاستگاه فرهنگ قرآن، تحمل و تبادل فکر، گفت وگو، به کارگیری زبان منطق و خرد و دعوت به شنیدن سخن‌ها و برگزیدن بهترین‌هاست: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»؛<sup>۵</sup> پس آنان را مژده ده که سخن را می‌شنوند و از بهترین آن پیروی می‌کنند. بنابراین، گذشته از این‌که اصولاً عقیده در ذات و ماهیت خود اکراه‌پذیر نیست، آیین اسلام که طرف‌دار منطق استدلال و گفت وگوست، نمی‌تواند طرف‌دار روش اکراه و اجبار در عقیده باشد. قرآن کریم درباره‌ی نفی اکراه در عقیده فرموده است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»؛<sup>۶</sup> اجباری در دین نیست؛ (زیرا) راه هدایت از گمراهی آشکار شده است. پس هرکس که به طاغوت کفر ورزد و به خداوند ایمان آورد، در واقع به رشته‌ای محکم چنگ زده است که هرگز گسستی برای آن نخواهد بود و خداوند شنوا و داناست.

در واقع، خداوند متعال حکم تشریحی را با دنباله‌ی آیه‌ی: «قد تبين الرشد من الغي»

۱. العنكبوت: ۴۶.

۲. النمل: ۶۴.

۳. الاعراف: ۱۸۴.

۴. الحج: ۶۴.

۵. الزمر: ۱۸.

۶. البقره: ۲۵۶.

توضیح می‌دهد و این قسمت آیه «فَدُ تَبَيَّنَ...»، علتی برای قسمت اول آیه «لا اِكْرَاهَ...» است. بدین معنا که یک دستوردهنده‌ی حکیم و یک مربی عاقل در صورتی در امری مهم به اجبار و اکراه رو می‌آورد که هیچ راهی برای بیان حقیقت وجود نداشته باشد. اگر سطح فهم و درک طرف مقابل پایین باشد، آن حکیم ممکن است برای اجرای حکم خود به اجبار متوسل شود یا دستور به تقلید بدهد یا این‌که راه‌های مناسب دیگری را برگزیند. در امر مهمی که هر دو طرف خیر و شر و صواب و ناصواب آن آشکار باشد و نوع پاداش و جزایی هم که به انجام یا ترک آن امر مهم تعلق می‌گیرد، بیان شود، دیگر نیازی به اجبار و اکراه نیست. در این حالت، انسان اختیار دارد هر یک از دو طرف قضیه و عاقبت ثواب یا عقاب آن را برای خودش انتخاب کند. بنابراین، بشر در زندگی دارای حق انتخاب است و این از بزرگ‌ترین حقوق انسان است که جمله‌ی «لا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» به همین مطلب اشاره دارد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث گذشته نتایج بسیاری را می‌توان اکتساب کرد که به چند نمونه‌ی آن اشاره می‌شود:

۱. در اندیشه‌ی آیت الله محسنی دین و آزادی رابطه‌ی مستقیمی دارد؛ یعنی دین نیامده است تا آزادی را از مردم سلب کند و مردم را در حالتی قرار دهد که نتوانند خواست خود را مطرح نمایند، بلکه دین آمده است تا حق و حقوق افراد را در جامعه تبیین نماید و وظایف افراد را در قبال هم‌دیگر روشن‌گری کند. دین آمده است تا برای افراد جامعه آزادی مهیاء گردد و نظام تعادلی را در جامعه بشری تحکیم بخشد.
  ۲. در اندیشه‌ی ایشان با این‌که حکومت و ملت، جامعه و افراد حق تمامی انواع و اقسام آزادی را دارد، اما آزادی مطلق در هیچ منطقی پسندیده نیست و باید آزادی افراد و حکومت دارای حد و حدودی باشد تا جامعه‌ی بشری از لحاظ حالت روحانی و معنوی و هم از لحاظ حالت مادی و جسمانی یک جامعه سالم گردد.
  ۳. لازم است آزادی در زندگانی انسان‌ها دارای حدود زیر باشد:
- الف. مخالف آزادی دیگران نباشد، بنابراین فرد یا جمعی حق محدود نمودن آزادی دیگران را ندارند و ترجیح بی‌مرجح به حکم عقل و عقلای جهان باطل و یا محال است.



- ب. به حال دیگران مضر نباشد، چون ضرر رسانیدن به دیگران ناروا می‌باشد، مثلاً نمی‌شود در ساعات خواب و آرامش مردم صدای رادیو و تلویزیون خود را به نام آزادی بلند نمود و برای دیگران خصوصاً مریضان و پیران مزاحمت ایجاد کرد.
- ج. مخالف عفت عمومی و باورهای جامعه نباشد، مثلاً کسی حق ندارد در جاده‌ی عمومی و پیش‌روی مردم خود را برهنه نموده یا مرتکب فحشا شود.
۴. در آزادی فلسفی نه دیدگاه جبرگرایی عاقلانه است و نه دیدگاه تفویض‌گرایی، بلکه امر بین الامرین منطقی و عاقلانه است.
۵. در آزادی سیاسی موارد زیر مطلوب است:
- الف. در آزادی سیاسی آزادی افراد اصل و اساس است و آزادی دولت‌ها و حکومت فرع و تابع قانونی می‌باشد که توسط افراد همان دولت وضع گردیده است.
- ب. آزادی سیاسی دولت‌ها زمانی نافذ است که آزادی افراد مضر به نظام زندگانی عمومی باشد.
- ج. وظیفه‌ی محدود نمودن آزادی افراد را قوه‌ی مقننه به عهده دارد که از تاخت و تازهای افراد سرکش با سوء استفاده کردن از عنوان آزادی جلوگیری می‌نماید.
- د. دولت و حکومت تنها در صورتی حق وضع مالیات دارد که حرف حفظ امنیت و حفظ آثار باستانی و بازسازی مواردی که فوایدی برای عامه دارد، در میان باشد.
- ه. داد و گرفت‌های بی‌مورد دولت از مردم با زور و اکراه بدون هیچ مجوز شرعی و استفاده‌های شخصی از اموال و پول‌های گرفته شده، عمل ناشایست و فرعونی می‌باشد که در دین اسلام تقبیح گردیده است.

### فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آیتی، محمد ابراهیم، گرجی، ابوالقاسم (۱۳۹۱)، تاریخ پیامبر اسلام، تهران: انتشارات موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: انتشارات دارصادر.
۳. اسحاقی، حسین (۱۳۸۴)، آزادی در اسلام و غرب، تهران: بی‌نا.
۴. باهنر، محمد جواد (۱۳۶۸)، مباحثی پیرامون فرهنگ انقلاب اسلامی، تهران، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۵. پیشوایی، مهدی (۱۳۷۲)، سیره پیشوایان، قم: انتشارات موسسه امام صادق علیه السلام.
۶. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱)، المحصل، قاهره: انتشارات دار التراث.
۷. رجایی، محمد رضا (۱۳۹۴)، آزادی، اصفهان: انتشارات اقیانوس معرفت.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴)، المفردات، تهران: انتشارات نشر کتاب.
۹. رضی، محمد (۱۳۶۵)، نهج البلاغه، قم: انتشارات دارالهجره.
۱۰. ستوده، امیررضا، ناصری، حمیدرضا (۱۳۷۸)، رابطه دین و آزادی (مجموعه مقالات)، بی‌جا: انتشارات
۱۱. صدوق، محمد بن علی بابویه (۱۳۷۸)، عیون اخبار الرضا، ج ۲، قم: انتشارات الأعلمی للمطبوعات.
۱۲. طباطبایی، محمد بن حسین (بی‌تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۳. فهیم‌نیا، محمدحسین (۱۳۸۷)، دین و آزادی، قم: انتشارات کتاب جمکران.
۱۴. قرشی، علی اکبر (۱۳۵۴)، قاموس قرآن، ج ۱، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹)، کافی، ج ۸، بیروت: انتشارات دارالتعارف للمطبوعات.
۱۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۴۰)، بحار الانوار، ج ۹، بیروت: انتشارات داراحیاء التراث العربی.
۱۷. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، محمد آصف (۱۳۸۷)، تقریب مذاهب از نظرتا عمل، قم: انتشارات ادیان.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷)، دین و اقتصاد، بی‌جا: بی‌نا.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، وظائف اعضای بدن. اسلام آباد: بی‌نا.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، افق اعلی، ج ۳، کابل: انتشارات رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، انوار هدایت، ج ۲، کابل: انتشارات رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، جهانی شدن و جهانی سازی، کابل: بی‌نا.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۴)، معجم الاحادیث المعتمره، ج ۳، قم: انتشارات ادیان.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، ج ۱، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۲۵. \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، بی‌جا: بی‌نا.
۲۶. مطهری، مرتضی (بی‌تا)، پیرامون جمهوری اسلامی، بی‌جا: انتشارات صدرا.
۲۷. ممدوح العربی، محمد (۱۹۹۸)، دولة الرسول فی المدینه، قاهره: انتشارات هیئة المصریه العامه لکتاب.