

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

یادنامہ آیت نیک

ویژہ نامہ ی سومین سالگرد ارتحال ملکوتی آکادمیسین کشور

حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمۃ اللہ علیہ

صاحب امتیاز: حوزہ ی ام المومنین خدیجہ ی کبری علیہا السلام

ناشر: پژوهشکده ی «آیت نیک»

مدیر مسئول: داکتر سعیدہ محسنی

سر دبیر: حجت الاسلام و المسلمین سید یعقوب عارفی

ویراستاران محتوایی: حجت الاسلام علی مطہری،

حجت الاسلام سید علی رضا اخلاقی، حجت الاسلام محمد علی شریفی،

حجت الاسلام سید نور آقا حسنی، حجت الاسلام محمد علی فاضلی.

ویراستار فنی: رقیہ علی زادہ

چاپ و صفحہ آرای: انتشارات صبح امید

تاریخ چاپ: اسد ۱۴۰۱. ش - کابل

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

پست الکترونیکی: howza.khadijas1384@gmail.com

آدرس الکترونیکی: www.aytmohseni.com

شماره ی تماس: ۷۹۷۱۸۴۲۶۲ - ۰۰۹۳

فهرست مطالب

سرنگار	۳
اراده‌ی خداوند در دیدگاه آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small>	۷
تجسم اعمال در سرای آخرت در دیدگاه آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> و دیگر متکلمان	۳۹
توسل به اولیای الاهی در دیدگاه آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small>	۶۱
دیدار ائمه‌ی معصومین در حین احتضار از منظر شیخ مفید <small>رحمته الله علیه</small> و آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small>	۸۴
حاکمیت سیاسی فقهاء در اندیشه‌ی آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> و فقهای امامیه	۱۰۲
جایگاه فقهی تقیه در دیدگاه آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> و دیگر اندیشمندان اسلامی	۱۲۶
حکم شرعی اسقاط جنین از نظر آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> و برخی دیگر از فقهاء	۱۴۸
بررسی حجیت مرسلات ابن ابی عمیر از منظر مرحوم آیت الله محسنی و دیگر اندیشمندان رجالی	۱۸۲
نقش توکل و تلاش در زندگانی انسان از دیدگاه آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small>	۲۱۶
تخصص‌گرایی در امور از منظر آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small>	۲۲۶
اصلاح و تحول نظام درسی حوزه‌ی علمیّه در اندیشه و آثار آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small>	۲۳۶
دانش‌اندوزی زنان در اندیشه‌ی آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small>	۲۷۱
تفاوت انسان فطرت‌گرا و طبیعت‌گرا در اندیشه‌ی آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small>	۲۸۴
تعامل مذاهب اسلامی در اندیشه‌ی آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> و محمود شلتوت	۲۹۸
نقش آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> در تثبیت جایگاه شیعیان افغانستان	۳۲۴
مقایسه‌ی شخصیت علمی آیت الله محسنی و خواجه نصیر طوسی با رویکرد تربیتی	۳۴۶
آیت الله محسنی <small>رحمته الله علیه</small> و روشن‌فکران	۳۷۴

سرنگار

۱. مراد از نقد، «تلاشی عالمانه و باریک بینانه در چگونگی شناختن و شناساندن آثار علمی» است؛ بنابراین:

اولاً، نقد «تلاشی عالمانه» است، همین امر، معیارِ اصولی نقد را نشان می‌دهد که باید هم در روش مطالعه و نگرش به آثار، هم در گردآوری و گزینش اطلاعات و هم در داوری و سنجش محتوا، معیارهای اصولی رعایت شود. این جاست که «نقد» از «تقلید» تمایز می‌یابد، یکی از «وادی اندیشه‌ورزی» است و دیگری از «برزخ نادانی».

ثانیاً، نقد «تلاشی ژرف بینانه» است، آن چه از دیدرس دیدگان دیگران دور مانده و پنهان گردیده است، در نگاه روشن بینانه‌ی نقد آشکار می‌شود، البته برآیند این تیزبینی و ظرافت اندیشی، «حُسن‌نگاری و عیب‌یابی» است نه «عیب‌جویی و عیب‌نمایی». برای همین، «نقد» از «غیبت» فاصله می‌گیرد، یکی «ارزیابی و اصلاح‌گری» است و دیگری «ردالت‌ورزی و خراب‌کاری».

ثالثاً، نقد تلاشی در «چگونگی شناختن آثار» است. نقد آثار نه با خوانش عتاب‌آلوده‌ی پاره‌ای آثار و نه حتا با مطالعه‌ی سراسیمه‌ی سراسر آثار، که با آشناگشتن روش‌مندانه‌ی تمام آثار علمی نویسنده و دیدن آن به صورت «منظومه‌ی فکری» امکان دارد. لذا، «سخن‌سنجی و نقدنویسی» از «کوته‌نگری و بریده‌نگاری» جدا است.

رابعاً، نقد تلاشی برای «شناساندن آثار» است. آن چه که در وادی نقد مطرح گردید، در مسیر آشکارگردانیدن امتیازها و کاستی‌های آثار می‌انجامد. فرجام این مسیر، آشناسازی دیگران با محتوای اندیشه و منظومه‌ی فکری دارنده‌ی اثر مورد نظر است. برای همین، «همگانی‌سازی» جای «همهمه‌گویی» را می‌گیرد.

مراد از «نقد» را می‌توان در مقاله‌های این شماره، ره‌گیری و ردیابی نمود. نوشته‌های این یادنامه، تلاشی عالمانه و نکته‌بینانه، اما روش‌مندانه‌ای هستند در راستای شناسایی و

آشناسازی اندیشه‌های آیت نیک. هر مقاله، از زاویه‌ی دید خویش به آثار مکتوب و شفاهی آیت الله محسنی رحمته الله علیه، نگاه دوخته و گوشه‌ای از این منظومه را نشان داده است. برخی مقالات نگاه پیرایشی «اصول مدارانه» و «آزمون پذیرانه» به آثار ایشان داشته‌اند؛ این‌گونه نگاه‌ها نیز بازشناسی و ماندگاری و شایستگی اندیشه‌های آن فقید را یاری می‌رساند.

۲. نقدِ عالمانه بر خیرخواهی تکیه دارد و در محورهای زیر قابل رهگیری است:

- آگاهی‌دهی: گاهی یک نقدِ منصفانه، نظریه‌ی مورد نظر را به دیگران معرفی می‌دارد و نشان می‌دهد که چنین اندیشه‌ای شایسته‌ی درنگ است و می‌تواند کلید گشودن یکی از دشواری‌های فکری گردد.

- گسترده‌گرایی: اگر قالب‌های گوناگون آثار فکری را ابزارهای ارتباط بدانیم، یکی از دیرینه‌ترین و گران‌بهارترین وسیله‌ی ارتباط میان انسان‌ها کتاب خواهد بود. نقد به نوعی «تبادل اطلاعات و انتقال معنا» است. از راه نقد، ارتباطی پویاتر میان نویسنده و خواننده پدید آمده و دانش و اندیشه، احساس و رفتار پدیدآورنده به دیگری انتقال می‌یابد. در حقیقت، نقد دامنه‌ی رابطه را گسترده‌تر می‌سازد و نمادهای نهفته در نوشته را برای دیگران می‌نمایاند و حقیقت‌جو را به پژوهش‌های تازه‌تری راهنمایی می‌کند.

- فرهنگ‌سازی: نقدورزی خردگرا، نقدنویسی عالمانه را فرهنگ فهم می‌گرداند. نقدنگاری به خوانندگان، «دقت فهم» را می‌آموزد که در مطالعه‌ی نوشته‌ها، نه به خواندن سطرها و درون سطرها که فراسوی سطرها بپردازند.

روش پژوهش و شیوه‌ی نگرش آیت الله محسنی رحمته الله علیه، «تفکر انتقادی» و «نقد تحلیلی» بود. ایشان، نه تنها در نوشته‌ها و اندیشه‌های فقهی پیشینیان که در نگاشته‌ها و نکته‌های اخلاقی رسیده از دیگران، نگاه نقدآمیز داشتند و مطلبی را بدون سنجش‌گری و ارزیابی نمی‌پذیرفتند. همین سخن‌سنجی و ظرفیانه‌اندیشی در سطر سطر کتاب‌های ایشان جلوه‌گری آشکار دارد. نقدهای آگاهی‌دهنده و گسترش‌دهنده‌ی آگاهی و در نهایت فرهنگ نقد را می‌توان از سبک نگارش کتاب‌های ایشان آموخت. به راستی، نقدورزی‌های «آیت نیک» در ساحت دانش‌های اسلامی به ویژه در کلام، رجال و حدیث، تفسیر و اخلاق با آفرینش‌های نظیر: «صراط الحق»، «بحوث فی علم الرجال»، «مشرعه بحار الانوار» و معجم الاحادیث المعتمره»، «افق‌اعلی و مبین» و ... خواندنی و آموختنی

هستند. فزاهایی از مخالفت صریح با مشهور در برخی موارد، واقع‌گرایی در امور، پرهیز از تقلید در حدسیات، محوریت سند، نقد نسخه‌ای و تاریخی منبع از یک سو، و نقد محتوایی آن از دیگر سو، تضعیف دلیل‌بودگی اجماع، پایبندی به ظواهر و آیه‌های قرآنی و... آثار مکتوب ایشان را امتیازی ویژه بخشیده است.

۳. در سازه‌ی معرفتی اسلام، گوهر موازین ارزنده‌ای نظیر «اندرزده‌ی و پندپذیری»، «یادآوری و بیداری»، «شنودن سخن و پیروی از نیکوتر»، «واکاوی و راستی‌آزمایی»، «خردورزی و جدال نیکو»، سرانجام به فرهنگ «بهین‌گرایی و سره‌گزینی» بازگشت دارد. تمام و توان فهم همه‌ی حقیقت نزد انسان نیست و این کاستی نیز بر منزلت فرهنگ نقدورزی، فزونی و فضیلت می‌بخشد. «نقدورزی، نقدپذیری و نقد نقد» با انگیزه‌ی زدودن «ناروایی و ناشایستگی» و افزودن «سزاواری و پسندیدگی» زمینه‌ساز پایایی و پویایی دانش‌های اسلامی شده و می‌شود. منتقد در نقد اندیشه‌ها، با بافت‌های پیچیده‌ای از گزاره‌های به هم تنیده مواجه است؛ تفکیک و تحلیل مطلب، اثرگذاری نقد را جامعیت و کارایی می‌بخشد. شاید از همین روست که امر هدایت بشر که خود نیز گونه‌ای از نقادی است، با سه روش «حکمت»، «موعظه‌ی حسنه» و «مجادله‌ی احسن» پی‌ریزی شده است.

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه از معدود اندیشمندان دارای مبنا و روش ویژه در علوم اسلامی است. این دارندگی و روش مندی، وام‌دارِ خبرگی اجتهادی در دانش‌های بنیادین اسلامی، توانایی و ارسای دیدگاه‌ها، و دلیری در پذیرش و پدیدارکردن برآیند نهایی نقد است. تلاش‌های علمی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه با تکیه بر مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی در دانش‌های کلام، رجال و حدیث، تفسیر قرآن و فقه حکایت‌گران است که دو عنصر ارزنده‌ی «مستندسازی» و «آزمون‌پذیری» در نقدورزی‌های این فقیه نواندیش بیش از هر امری میان‌داری و میدان‌داری دارد.

۴. قافله‌ی نقد، آفت‌های نهفته‌ای نیز دارد:

- نادانی: برخی از ناقدان، بدون فهم و درک و دریافت جلوه‌های اندیشه‌های آیت‌نیک، به مطالعه‌ی سرسری آثار پرداخته و دست به نقدنگاری تمام اندیشه‌ها می‌زنند؛ نمی‌توان با فهمی ناقص، تمام اندیشه‌ای را نقد کرد.

- ناداری: گروهی دیگر با تعصب های قومی و شخصی فرصت تفکر منصفانه را از خود گرفته اند، حال آن که نقد منصفانه از غرض ورزی و کینه توزی پیراسته است.

آیت نیک، اشکال های نااندیشیده را «تضییع وقت» می دانستند، ولی نقدهای روشن ساز را گرامی می داشتند. اساساً، پیکره و رویکرد آموزشی و پرورشی حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه بر توان بخشی دانش آموختگان بر نقد اندیشه ها به ویژه اندیشه های خود معظم له سازمان یافته است. سومین یادنامه ی «آیت نیک» که یادواره ای از بینش ها و منش های معلم افغانستان است، تفکر انتقادی و نقد تحلیلی را ارزش مند شمرده و آن را راه ماندگاری اندیشه ها می داند.

والله الموفق والمستعان
سعیده محسنی

اراده‌ی خداوند

در دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

محمد جمعه حسنی^۱

چکیده

اراده و مشیت یکی از صفات کمالیه‌ی خداوند متعال است. در این‌که صفت مذکور برای خداوند متعال ثابت است، همه‌ی محدثان، متکلمان و فیلسوفان اسلامی اتفاق و اجماع نظر دارند، ولی در حقیقت و معنای اراده، آراء و اقوال گوناگونی ارایه شده است. مشهور متکلمان آن را «علم به مصلحت در فعل» تفسیر نموده‌اند و فیلسوفان آن را به «علم به نظام اصلح» معنا نموده‌اند. حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه به این باور است که هیچ یک از دو تفسیر مزبور صحیح نیست، زیرا که مخالف با ظهور قرآن و صریح روایات است. ایشان همانند اکثر قریب به اتفاق قدما و تعداد کثیری از متأخرین از علمای امامیه، اراده‌ی خداوند را به ایجاد و احداث (ارادته احداثه) تفسیر نموده‌اند. زیرا به باور ایشان اراده به معنای احداث و ایجاد چیزی است که از ظهور آیات قرآن کریم و صراحت احادیث ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام و حکم عقل استفاده می‌شود. هم‌چنین ایشان برخلاف تعدادی از فیلسوفان و متکلمان، اراده‌ی خداوند را از صفات افعال می‌داند نه از صفات ذات، چون اگر اراده از صفات ذات باشد، دو محذور ذیل را در پی دارد: یکی این‌که باعث موجب بودن خداوند متعال شده و اختیار از وی سلب می‌شود و دیگر این‌که مستلزم قدم عالم است و حال آن‌که به اتفاق همه‌ی متکلمان و فیلسوفان، خداوند متعال فاعل مختار است و هم‌چنین به اتفاق همه‌ی متکلمان عالم حادث است نه قدیم.

واژگان کلیدی: آیت‌الله محسنی، صفات ذات، صفات فعل، اراده، مشیت.

۱. طلبه‌ی درس خارج و دانش‌آموخته فقه و حقوق و ادبیات انگلیسی.

مقدمه

بدون شک و تردید یکی از صفات کمالیه‌ی خداوند متعال «اراده» است؛ به این معنا که خداوند متعال هر فعلی را که بخواهد انجام می‌دهد و هر چیزی مقدوری را که اراده کند، می‌آفریند و هر چیزی را که بخواهد مقدم می‌کند و هر چیزی را که بخواهد مؤخر می‌کند. اصل اثبات اراده برای خداوند یک امر مسلم است و همه‌ی فرق و مذاهب اسلامی در این زمینه اتفاق و اجماع دارند. در آیات و روایات نیز بر خداوند متعال فاعل مرید و مختار اطلاق شده است به گونه‌ای که اثبات این صفت برای وی از منظر قرآن و سنت یک امر قطعی و یقینی است؛ بنابراین صفت اراده در مورد خداوند به عنوان یک صفت کمالیه از ضروریات دین اسلام است.

منتها آن چه که مسئله را پیچیده و دشوار ساخته است، تعریف و تفسیر این صفت است، چرا که اراده در مورد انسان که یکی از اوصاف و حالات نفسانی او می‌باشد، همیشه با حدوث و تغییر همراه است، لذا نمی‌توان اراده به این معنا؛ یعنی حالتی از حالات نفس را به خداوند متعال نسبت داد. زیرا مستلزم اثبات ویژگی‌های امکانی در حق ذات باری است، و اثبات چنین خصوصیتی برای خداوند با واجب الوجود بودن وی از جمیع الجهات سازگاری ندارد. از این روی در این که حقیقت اراده‌ی خداوند چیست؟ متکلمان و فیلسوفان و محدثان اسلامی آراء و دیدگاه‌های متفاوت و گوناگونی را ارائه نموده‌اند و هر گروه سعی کرده‌اند تا معنا و تفسیر درستی از اراده را بیان کنند. از جمله کسانی که در این زمینه بحث گسترده و مفصلی را انجام داده و تمام زوایا و جهات مسئله را مورد واکاوی و بررسی قرار داده، فقیه نواندیش و متکلم برجسته‌ی معاصر حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه است.

ایشان در کتاب‌های کلامی خود مانند: «صراط الحق» و «العقائد الاسلامیه» تحت عنوان مستقلی در مورد اراده‌ی خداوند بحث نموده و در سایر آثار خود نیز به مناسبت این مسئله را مطرح نموده است. از این روی، در این مقاله به تبیین دیدگاه معظم له در مورد حقیقت اراده‌ی الهی می‌پردازیم تا تصویر روشنی از حقیقت اراده‌ی خداوند متعال از منظر وی ارائه گردد.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. اراده

اراده کلمه‌ی عربی است که از لفظ «رود» گرفته شده است و مترادف با مشیت است (جوهری، ۱۳۵۸: ۴۷۸) و برخی آن را به میل و قصد نمودن معنا کرده‌اند. (دهخدا، ۱۳۳۷: ۱۶۰۵) اما این‌که حقیقت اراده در مورد خداوند از دیدگاه متکلمان و فیلسوفان چیست، آرای مختلفی وجود دارد که در ادامه به صورت مفصل بحث می‌شود.

۲.۱. صفات

۱.۲.۱. صفات در لغت، جمع صفت و به معنای حالتی است که در شیء یافت می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۲۵) چیزی را وصف کرد؛ یعنی آن را آراست. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۵۶)

۲.۲.۱. صفات در اصطلاح دارای مفاهیم زیر است:

۱.۲.۲.۱. صفات ثبوتی: در صورتی که مفهوم یک صفت، نوعی حُسن و کمال را برای خداوند ثابت کند و کدام نقصی را در پی نداشته باشد، آن را صفت «ثبوتیه» می‌نامند. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۱۰) که از آن تعبیر به صفات «جمالیه» و «کمالیه» نیز می‌شود.

۲.۲.۲.۱. صفات سلبی: به صفاتی گفته می‌شود که موجب ثبوت حُسن و کمال برای خداوند متعال نیست، بلکه در صدد نفی نقص و احتیاج از خداوند متعال است. (همان)

۳.۲.۲.۱. صفات ذاتی: صفات ذاتی خداوند عین ذات اوست و تعدد تنها در ناحیه‌ی مفاهیم است که مفهوم علم جدا از مفهوم قدرت و مفهوم قدرت جدا از مفهوم ذات و مفهوم ذات جدا از مفهوم حیات است و هکذا، ولی مصداق همه‌ی این‌ها یک موجود واحد و بسیط است. این نظریه‌ی امامیه و فلاسفه و جمع کثیری از معتزله است که به دلایل قاطعه و براهین ساطعه ثابت شده است. (محسنی، بی تا: ۱۴) ولی مشهور اشاعره صفات ذاتی خداوند را ممکن‌الوجود و از لازمه‌ی لاینفک ذات می‌دانند که مشکلات زیادی را در پی دارد، لذا بعضی از آنان نظر امامیه را پذیرفته‌اند و بعضی گفته‌اند: صفات او نه مغایر با اوست و نه عین او! (همان) ولی به باور آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه این نظریه مواجه با دو اشکال ذیل است: یک، اگر صفات خداوند عین ذات او نباشد یا واجب‌الوجود است

که بعضی از دانشمندان اشعری بدان معتقدند، یا ممکن الوجود که اکثریت اهل سنت به آن قایل هستند، در فرض اول تعدد واجب الوجود لازم می آید، که تقریباً همه ی ملل و مذاهب آن ها را رد می کنند و در فرض دوم صفات خداوند محدود و متناهی می گردد؛ چون هر ممکن محدود است و تنها واجب الوجود غیر متناهی است، و همه قبول دارند که علم و قدرت خداوند متناهی نیست، و علاوه بر آن که حلول متناهی در موصوف غیر متناهی موجب ترکیب غیر متناهی می شود و قبلاً فهمیدیم که ترکیب از خواص امکان و منافی با وجوب است. دو، اگر صفات خداوند زاید باشد یا معلول غیر خداوند است و یا معلول ذات خداوند. شق اول اتفاقاً و عقلاً باطل است، در شق ثانی صدور صفات از خداوند یا اضطراری و ایجابی است و یا اختیاری، فرض دوم باطل است، زیرا صدور قدیم از قدیم بی اراده و اختیار به اتفاق متکلمین و فلاسفه معقول نیست و لذا جمعی تصریح به ایجاب کرده اند، ولی این شق نیز معقول نیست که ذات فاقد علم و قدرت علت علم و قدرت باشد؛ چون معلول مترشح از علت است و به عبارت دیگر معلول همان علت است در مرتبه ی نازله، پس چگونه ممکن است علم و قدرت از شیئی فاقد آن بروز کند و پدید آید؟ (همان)

۴.۲.۲.۱. صفات فعل: صفاتی هستند که از مقام فعل الهی انتزاع می گردند؛ به این معنا که ذات الهی در صورتی به این صفات متصف می شود که همراه با فعل ملاحظه گردد، (سبحانی، ۱۳۸۹: ۸۶) مانند: تکلم، خلق، رحمت، و غیره... و فعل خداوند به عقیده ی مسلمین حادث است. (محسنی، بی تا: ۱۳۶)

۲. اراده ی خدا از صفات فعل یا ذات

۱.۲. انواع صفات خداوند

از منظر حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه مجموع صفات خداوند به پنج قسم به شرح ذیل تقسیم می شود:

۱.۱.۲. حقیقیه ی محضه: صفاتی که برای خداوند بدون ملاحظه نمودن شیئی دیگر ثابت است، مانند: حیات، وجوب، حقیق و نظایر آن ها؛

۲.۱.۲. اضافه ی محضه: صفاتی که تحقق آن ها متوقف بر وجود یا لحاظ شیئی دیگر است، مانند: رزق، خلق، رحمة و امثال آن ها، چون تا مرزوق، مخلوق و مرحوم نباشند،

صفت رزق و خلق و رحمة صدق نمی‌کنند.

۳.۱.۲. حقیقیه 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.

۴.۱.۲. 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.

۵.۱.۲. 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 هر دو نوع خود از صفات سلبیه هستند. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۱۰-۱۱۱)

۲.۲. ملاک تمایز صفت فعل و صفت ذات

حال سوالی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که آیا اراده‌ی خداوند از صفات ذاتی وی است و یا از صفات فعل او؟ پاسخ این سوال منوط به روشن شدن جواب سوال دیگری است که با روشن شدن آن، پاسخ این سوال هم داده می‌شود و آن این است که ما چگونه صفات ذاتی خداوند را از صفات فعلی وی تمییز دهیم؟ آیا معیار یا معیاری‌های کلی در این زمینه وجود دارد؟ از دید آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه پاسخ سوال مثبت است؛ یعنی بلی! می‌توان میزان‌هایی را در این زمینه ارائه نمود. طبق نظرایشان می‌توان بر اساس میزان‌هایی که در ذیل بیان می‌شود، صفات ذاتی خداوند را از صفات فعلی وی باز شناخت:

۱.۲.۲. هر صفتی که نفی آن از خداوند متعال ممکن باشد و اثبات نقیضش صحیح از صفات فعلی است و اگر چنین ویژگی را نداشته باشد از صفات ذاتی است. زیرا صفات ذاتی خداوند مانند ذات وی واجب‌الوجود است، بلکه حتا طبق اعتقاد امامیه عین ذات باری است، از این رو نفی و انفکاک آن ممکن نیست. هم چنین طبق مبنای اشاعره که آن‌ها را قدیم می‌دانند نیز قابل انفکاک از ذات الهی نیست. (همان: ۱۱۱؛ همان، ۱۳۹۳: ۱۱)

۳۸) با توجه به این میزان، اراده که یکی از صفات خداوند است نفی آن از وی ممکن است، چون در قرآن کریم حرف شرط بر آن داخل شده است، مانند: آیه‌ی: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ فرمان او چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می‌گوید: «موجود باش!»، آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود. با توجه به حرف شرط، از آیه چنین می‌توان استفاده نمود که خداوند می‌تواند یک وقتی اراده نکند؛ لذا اراده از صفات فعلی خداوند است برخلاف ادراک که از صفات ذاتی خداوند است، چون به علم بر می‌گردد و علم از صفات ذاتی خداوند است؛ بنابراین نفی صفت ادراک از خداوند ممکن نیست.

۲.۲.۲. هر صفت که دارای ضد وجودی باشد از صفات فعلیه است؛ زیرا صفات ذاتیه عین ذات خداوند است و ذات او ضد ندارد، پس صفات ذاتیه‌ی او ضد ندارد. البته این ملازمه از یک طرف است؛ به این معنا: هر صفتی که ضد وجودی داشته باشد از صفات فعلی است، ولی این‌طور نیست هر صفتی که ضد وجودی نداشته باشد از صفات ذاتی باشد. (همان، ۳۹) با توجه به این معیار، علم از صفات ذاتی است، زیرا هر چند نقیض دارد که جهل باشد چون جهل عدم علم است، ولی ضد ندارد.

۳.۲.۲. هر صفت که در مفهوم آن اضافه لازم باشد از صفات فعلی است، زیرا چنین صفتی در تحقق خود نیازی به دو طرف دارد که یک طرف آن موجودی دیگر غیر از خداوند متعال است و اگر صفت در مفهوم آن اضافه معتبر نباشد از صفات ذاتی است، زیرا صفتی که واسطه‌ی بین ذاتیه و فعلیه باشد وجود ندارد. از این روی، وقتی که یک صفت اضافه‌ی محض نباشد از صفات فعلیه نیست، چون اضافه در قوام فعل لازم است، و وقتی که فعلیه نبود، حتماً ذاتیه است. (همان) با توجه به این میزان، حیات از صفات ذاتی خداوند است، چون در مفهوم آن اضافه معتبر نیست؛ یعنی خداوند در ازل آن‌گاه که هیچ موجودی جز ذات وی وجود نداشته، باز هم حیات داشته است. اما صفاتی نظیر رازق و خالق و مانند آن‌ها از صفات افعال است، چون تا مرزوق و مخلوق نباشند، خداوند متعال متصف به این صفات نمی‌شود.

۴.۲.۲. هر صفتی که تحت قدرت خداوند واقع شود از صفات فعلی است و اگر

این‌گونه نباشد از صفات ذاتی است. زیرا صفات ذاتی عین ذات خداوند بوده و لذا واجب است و هر چیزی که واجب‌الوجود باشد در تحت قدرت خداوند قرار نمی‌گیرد. نتیجه این‌که صفات ذاتی داخل در تحت قدرت خداوند قرار نمی‌گیرد. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۱۲؛ همان، ۱۳۹۳: ۳۹) بنابراین معیار، صفاتی مانند خلق و رزق و امثال این‌ها از صفات فعلی است، چون قدرت خداوند به آن‌ها تعلق می‌گیرد. اما صفتی مانند حیات از صفات ذاتی است، چون داخل در تحت قدرت خداوند نیست. البته این‌که حیات داخل در تحت قدرت خداوند نیست از این جهت است که قابلیت تعلق قدرت را ندارد نه این‌که خداوند قادر نیست، چون خداوند بر هر چیزی ممکنی قادر است.

۵.۲.۲. هر صفت که وقوع آن تحت اراده‌ی خداوند ممکن باشد از صفات فعلی است و اگر داخل در تحت اراده‌ی خداوند نشود ذاتی است. به عین دلیل که در میزان پیش ذکر شد. (همان)

۶.۲.۲. هر صفت که مدخول الفاظی باشد که دلالت بر حدوث و امکان دارند، آن صفت از صفات فعلی است و اگر دارای این خصوصیت نباشد از صفات ذاتی است. الفاظی که دلالت بر حدوث و امکان دارند، عبارتند از: سوف، سین استقبال، عسی، فاء عاطفه و امثال این‌ها. با توجه به این میزان آیات ذیل بیان‌گراوصاف فعلی خداوند است: «فسوف یأتی الله» خداوند گروهی را می‌آورد؛^۱ «سیرحهم الله» به زودی خدا آنان را مورد رحمت (خویش) قرار می‌دهد؛^۲ «و ما کان الله لیضل قوما» ممکن نیست خداوند قومی را، پس از آن‌که آن‌ها را هدایت کرد (و ایمان آوردند) گمراه (و مجازات کند)؛^۳ «و عسی الله ان یتوب علیهم» امید می‌رود که خداوند توبه‌ی آن‌ها را بپذیرد؛^۴ «ثم ارسلنا موسی‌ا‌خاه هارون بآیاتنا و سلطان مبین» سپس و برادرش هارون را با آیات خود و دلیل روشن فرستادیم؛^۵ «اذا اردنا ان نقول» وقتی چیزی را اراده می‌کنیم، سخن ما این است که می‌گوییم...؛^۶ «ولو شئنا» اگر می‌خواستیم؛^۷ البته این معیار اخیر بر اساس الفاظ است و لذا یک میزان قطعی

۱. المائدة: ۵۴.

۲. التوبه: ۷۱.

۳. همان: ۱۱۵.

۴. همان: ۱۰۲.

۵. المومنون: ۴۵.

۶. النحل: ۴۰.

۷. الاعراف: ۱۷۶.

نیست. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۱۲)

۳.۲. اراده، صفت فعل است

با توجه به میزان‌های مزبور به استثنای میزان پنجم، اراده از جمله صفات فعلیه خداوند متعال است. علاوه بر آن از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه به سه دلیل دیگر نیز اراده از صفات افعال است:

۱.۳.۲. یکی این‌که اگر اراده از صفات ذاتی باشد نه فعلی باعث موجب بودن خداوند متعال و نفی اختیار از وی می‌شود: «اراده‌ی خداوند در نظر جمعی از علمای امامیه از صفات ذات و در نظر عده‌ای از صفات افعال است و قول اخیر را (نگارنده) قوی‌تر می‌داند، زیرا مطابق عقل و قرآن و سنت است: کقوله تعالی «أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ»؛ آن‌ها کسانی هستند که خدا نخواسته دل‌های‌شان را پاک کند. و قوله تعالی: «إذا اراد» زمانی که بخواهد، و غیر ذلک زیرا صفت ذاتی خداوند نفی نمی‌شود و نه به زمان معلق می‌شود. اگر اراده‌ی خداوند ذاتی باشد اختیار او سلب می‌شود». (محسنی، بی تا: ۱۳۷)

۲.۳.۲. دوم این‌که مقتضای روایات چنین است: «یکی از مباحث مربوط به اراده‌ی حق تعالی این است که آیا اراده‌ی او حادث است یا قدیم، عین ذات اوست یا زاید بر ذات و بحث درازی است که نگارنده در کتب کلامی خود به شکل دقیقی از آن بحث کرده است. مقتضای روایات وارده از ائمه‌ی اهل‌البیت علیهم السلام این است که اراده‌ی خداوند عین ذات او نیست و قدیم نمی‌باشد، بلکه حادث است و به عبارت دیگر اراده‌ی خداوند از صفات فعلیه است نه از صفات ذاتیه و معنای اراده احداث و ایجاد است (ارادته احداثه). این‌که اراده همانند علم و قدرت از صفات ذاتی حق نیست، بلکه حادث است از نظر دلالت آیات قرآن مجید تردیدناپذیر است». (محسنی، ۱۳۷۲: ۱۰۳)

۳.۳.۲. سوم این‌که اگر اراده از صفات ذاتی باشد نه از صفات افعال، موجب قدیم بودن همه‌ی عالم می‌شود. (محسنی، ۱۳۹۳: ۴۹)

۳. تفاوت اراده و مشیت

در قرآن کریم کلماتی چون: شاء الله و يشاء الله استعمال شده و هم کلماتی چون اراد الله و يريد الله، و هم چنین در احادیث علاوه بر واژه‌ی اراده، واژه‌ی مشیت نیز در مورد خداوند متعال به کار رفته است، لذا این سوال در ذهن انسان خلق می‌شود که آیا صفت اراده با مشیت از نگاه مفهوم و معنا یکی و متحد است و یا این‌که این دو با هم فرق می‌کنند؟ بدون شک و تردید صفت اراده و مشیت از اوصاف کمالی خداوند است، چنان‌چه که مرید از اسماء خداوند محسوب می‌شود. در قرآن کریم در مورد خداوند کلمه‌های مشیت، اراده و مرید به کار نرفته است، ولی واژه‌هایی چون: شاء الله، يشاء الله، اراد الله، اردنا، يريد الله، و نريد به کار رفته است. با توجه به این افعال، صفت مشیت و اراده، و اسم شائی و مرید انتزاع گردیده و به عنوان صفات و اسماء بر خداوند اطلاق می‌گردد. منتها صفات و اسماء مذکور در روایات وارد شده‌اند. اما این‌که مشیت و اراده دو صفت جدای از هم هستند و یا این‌که هر دو به یک صفت برمی‌گردند، انظار مختلف در مورد آن ارائه شده است. برخی از اقوال مطرح شده در این زمینه به شرح ذیل است:

۳.۱. از منظر علامه طباطبایی معنا و حقیقت اراده با مشیت یکی است و تنها فرقی که بین آن دو وجود دارد به حسب اعتبار است. وی در زمینه این‌گونه می‌گوید: «مشیت و اراده عبارتند از معنایی که حتما در افعال اختیاری بعد از علم و قبل از فعل در نفس فاعل - انسان - محقق می‌شود، این معنا از حیث ارتباطش با فاعل مشیت و از حیث ارتباطش به فعل اراده نامیده می‌شود». (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۵۰)

۳.۲. از دید فیض کاشانی فرق مشیت با اراده در کلیت و جزئیت، و تقدم و تقارن است. به این معنا که مشیت کلی و مقدم بر فعل است، ولی اراده جزئی و مقارن با فعل است. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۴۴۷)

۳.۳. مشیت عبارت است از قصد انجام فعل یا ترک آن، به گونه‌ای که نسبت آن به فعل و ترک مساوی است، ولی اراده حتما یا به فعل تعلق می‌گیرد و یا به ترک آن، نه این‌که تردد در معنای آن نهفته باشد. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۲۰)

۳.۴. سعدالدین تفتازانی به این باور است که بین اراده و مشیت هیچ فرقی وجود ندارد. به اعتقاد ایشان، تنها گروهی که بین این دو واژه فرق گذاشته‌اند کرامیه هستند، زیرا

کرامیه مشیت را به عنوان یک صفت واحد ازلی و اراده را به عنوان یک صفت حادث که به تعدد مرادات متعدد می شود معنا نموده اند. (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۱۳۴)

۳. ۵. تفاوت مشیت و اراده در دیدگاه آیت الله محسنی

از منظر آیت الله محسنی هیچ یکی از اقوال مزبور در مورد فرق اراده با مشیت درست نیست. زیرا اگر فرق اراده با مشیت چیزی باشد که علامه ی طباطبایی آن را ذکر نمود تنها در مورد انسان ها صحیح است، اما در مورد خداوند نمی توان چنین سخنی را گفت. قول دوم نیز صحیح نیست، چون اراده و مشیت از نگاه جزئیت و کلیت و این که مقدم بر فعل است با هم مساوی هستند. قول سوم هم باطل است، زیرا اطلاق نمودن مشیت بر تردد یقیناً صحیح نیست. قول منسوب به کرامیه که مستلزم قدیم بودن مشیت است نیز صحیح نیست، چون با روایاتی که مشیت را حادث می دانند در تنافی است، علاوه بر آن تفکیک بین مشیت و اراده، قدیم دانستن یکی و حادث دانستن دیگری بدون دلیل است. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۲۰)

به باور آیت الله محسنی رحمته الله علیه اراده و مشیت دارای دو معنای ذیل است: الف) ایجاد و احداث؛ ب) نقش در لوح. هر چند خود نقش در لوح هم یک نوع احداث است، منتها نه احداث یک شیء در عالم خارج. (همان) بعد ایشان در مورد این که آیا اراده و مشیت به لحاظ دو معنای مزبور مترادف هستند یا مباین چنین می گوید: «ظاهراً اراده و مشیت به لحاظ معنای اول متحد و مترادف هستند، چون علاوه بر این که از ظاهر برخی از روایات و هم چنین از استعمالات قرآنی این مطلب فهمیده می شود، حدیث ذیل که از امام رضا علیه السلام نقل شده بر آن صراحتاً دلالت دارد: «وَاعْلَمَنَّ أَنَّ الْإِبْدَاعَ وَالْمَشِيَةَ وَالْإِرَادَةَ مَعْنَاهَا وَاحِدٌ وَأَسْمَاءُهَا ثَلَاثَةٌ»؛ بدان که ابداع و مشیت و اراده، سه لفظ هستند دارای یک معنی. (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۳۵) اما به لحاظ معنای دوم، با توجه به صریح روایات ذیل اراده و مشیت با هم فرق دارند: یک، صحیحیه ی یونس از امام رضا علیه السلام: «قُلْتُ فَمَا مَعْنَى شَاءَ قَالَ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ قُلْتُ فَمَا مَعْنَى أَرَادَ قَالَ الثُّبُوتُ عَلَيْهِ»؛ یونس بن عبدالرحمن می گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم معنای مشیت چیست؟ فرمود: آغاز کردن کار. گفتم: معنای اراده چیست؟ فرمود: استقرار کار. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵، ۱۲۲) دو، روایت محمد ابن اسحاق از ابی الحسن علیه السلام: «أَتَدْرِي مَا الْمَشِيَةُ فَقَالَ لَا فَقَالَ هُمُّهُ بِالشَّيْءِ أَوْ تَدْرِي مَا أَرَادَ قَالَ لَا قَالَ

إِتْمَامُهُ عَلَى الْمَشِيَةِ؛ فرمود: آیا می‌دانی مشیت چیست؟ عرض کرد: نه. فرمود: تصمیم او به کاری. آیا می‌دانی اراده چیست؟ عرض کرد: نه. فرمود: کامل کردن آن چیز بر طبق مشیت. (همان) مراد از کلمه‌ی (هم) که در روایت دوم ذکر شده به دو قرینه‌ی ذیل (ابتداء الفعل) است: یکی کلمه‌ی اتمامه که در همین روایت ذکر شده و دیگری روایت اولی. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۹-۲۲۰)

ایشان در یک جمع بندی می‌فرماید: «نسبت اراده با مشیت نسبت مؤکد به کسریا مؤکد به فتح، و نسبت شرط با مقتضی است. به عبارت دیگر، مشیت همان ذکر وجود شیء در لوح است و اراده ذکر تأکید آن و عزیمت بر آن است». (همان)

۴. اراده‌ی تکوینی و اراده‌ی تشریحی

متکلمان اراده‌ی خداوند را به دو قسم ذیل تقسیم کرده‌اند: الف) اراده‌ی تکوینی که عبارت است از علم خداوند به نظام اصلح؛ ب) اراده‌ی تشریحی که عبارت است از علم خداوند به مصلحت در فعل مکلف. به این معنا که اگر فعل مکلف واجد مصلحت باشد، خداوند وجوب آن را اراده می‌کند و اگر دارای مفسده باشد، حرمت آن را اراده می‌کند. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۲۱)

بنابراین، فرق بین اراده‌ی تکوینی و اراده‌ی تشریحی چنین است: در اراده‌ی تکوینی خداوند، تخلف مراد از اراده محال و غیرممکن است، زیرا اگر تخلف ممکن باشد، مستلزم تخلف معلول از علت تامه است و حال آن‌که عدم امکان تخلف معلول از علت تامه یک امر بدیهی و غیرقابل انکار است. اما در اراده‌ی تشریحی تخلف مراد از اراده ممکن است، نه تنها که ممکن است، بلکه واقع هم شده است، مانند: صدور معاصی و ارتکاب اسباب گناه و فسق از سوی مکلف با این‌که اراده‌ی خداوند بر عدم آن تعلق گرفته است. اگر تخلف مراد در اراده‌ی تشریحی ممکن نباشد، انسان‌ها در اعمال خود مجبور خواهند بود و کسانی که مرتکب معاصی می‌شوند در این فرض دیگر مقصر نیستند. (همان)

به عبارت دیگر: «اراده‌ی تشریحی یعنی قصد و خواست یک کار از غیر، توسط اراده و اختیار آن غیر است و قهرا این اراده به معنای تکلیف (امرو نهی) خواهد بود و چون این اراده به فعل اختیاری تعلق می‌گیرد، قهرا تخلف مراد از اراده حتی اگر اراده‌ی خداوند

باشد، ممکن است و لذا کفار و فسّاق نافرمانی می کنند». (محسنی، ۱۳۷۲: ۱۰۲)

منتها در این زمینه یک اشکال وجود دارد و آن این که با توجه به دیدگاه معظم له، اراده‌ی خداوند (که بعدا مطرح می شود) به معنای ایجاد و احداث است، آیا ممکن است که ایجاد به یک امر اعتباری صرف که هیچ وجود خارجی ندارد در ذمه‌ی مکلف تعلق بگیرد؟ ایشان از این اشکال این گونه جواب می دهد: اراده - طبق آن چه که در فرق بین اراده و مشیت گفته شد - دو معنا دارد: یکی اراده به معنای ایجاد و دیگری به معنای نقش در لوح محفوظ، حال آن چه که تقسیم به اقسام مزبور می شود، اراده به معنای ایجاد و احداث نیست، بلکه اراده به معنای نقش در لوح است که تقسیم به اراده‌ی تکوینی و تشریحی می شود، لذا اگر منقوش در لوح امر تکوینی باشد به آن اراده‌ی تکوینی گفته می شود و اگر منقوش حکم شرعی باشد به آن اراده‌ی تشریحی گفته می شود. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۲۲)

۵. جریان تعبد در اراده

آیا می توان اراده‌ی خداوند را بر اساس دلایل نقلی ثابت نمود؟ از دید آیت الله محسنی به جزء کلیات اصول عقاید مانند: توحید، نبوت، معاد و برخی امور کلی دیگر سایر اصول عقاید با ادله‌ی نقلی هم ثابت می شود. به بیان دیگر، وجود خدا، توحید، نبوت، معاد و به طور کلی هر چیزی که اصل شریعت اسلام متوقف بر آن است، باید به واسطه‌ی عقل ثابت شود و از راه نقل تعبد به آن ممکن نیست، چون مستلزم دور است. اما جزئیات اصول عقاید تعبد پذیر است، چون مستلزم دور نیست. با توجه به این ضابطه، یکی از مواردی که تعبد در آن راه دارد، اثبات صفت اراده برای خداوند است. بنابراین، می توان اراده‌ی الهی را به واسطه‌ی آیات و روایاتی که در این زمینه وارد شده‌اند، تفسیر و معنا نمود؛ البته منوط به این که حکم عقل صریح برخلاف مدلول آیات و روایات نباشد. (محسنی، ۱۴۲۸: ۳۰ - ۱۹۹)

۶. اثبات اراده‌ی خداوند

۱.۶. در این که صفت اراده برای خداوند به دلالت قطعی و صریح قرآن و سنت ثابت است، هیچ گونه شک و تردیدی وجود ندارد، چون در بسیاری از آیات قرآن لفظ «أراد» و «شاء» ذکر شده است، مثلاً از باب نمونه «إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فيكون»^۱ و «لو شاء الله

لهداکم»^۱.

علاوه بر آیات و روایات به دلایل ذیل استدلال شده است:

الف. اهل ملل و نحل بر این که خداوند اراده دارد اتفاق دارند؛

ب. همه‌ی عقلای عالم بر ثبوت این صفت برای خداوند اتفاق و اجماع دارند؛ یعنی هر کسی که به وجود خدا باور داشته باشد، او را دارای اراده می‌داند و می‌گوید: این کار را خداوند کرده است؛

ج. متدینین عالم اراده داشتن خداوند را از ضروریات دین می‌دانند؛

د. این که خداوند بعضی از ممکنات را ایجاد کرده و بعض دیگر را ایجاد نکرده و بعضی از آن‌ها را در یک زمان خلق کرده و بعضی دیگر را در زمان دیگر نیاز به مرجح دارد و مرجح در این جهات همان اراده‌ی خداوند است. به عبارت دیگر وجود، حیات، علم، و قدرت خداوند نسبت به تمام اشیاء از حیث وجود و عدم مساوی است، لذا این که یک شیء موجود می‌شود و شیء دیگر موجود نمی‌شود، بر می‌گردد به اراده‌ی خداوند. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۹۹) دلیل اخیر که یک دلیل عقلی است، حتا در نزد کسانی که ترجیح بدون مرجح را جایز می‌دانند، تمام است؛ یعنی چنین اشخاصی منکر اراده‌ی خداوند نیستند. لذا به باور این‌ها وقتی که کسی از حیوان درنده فرار می‌کند، از دوراه یکی را بدون داشتن کدام مرجح اختیار می‌کند، اما با اراده‌ی خود؛ یعنی اراده است که در اختیار وی تأثیر دارد نه کدام مرجح دیگر. (همان)

۲. ۶. منتها به باور شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳: ۵۳) و کسانی که با ایشان در تفسیر حقیقت اراده‌ی خداوند هم نظر هستند، اثبات اراده‌ی خداوند را تنها از جهت ادله‌ی نقلی قبول دارند و استدلال به واسطه‌ی دلایل عقلی را قبول نمی‌کنند، زیرا به عقیده‌ی آن‌ها اراده به معنای ایجاد است و ایجاد عقلا اثبات نمی‌شود. (همان)

۷. حقیقت اراده‌ی خداوند

اراده در مورد انسان از منظر آیت الله محسنی رحمته‌الله علیه عبارت است از: قصد و قصد در انسان و حیوان، صفتی از صفات نفس است. (محسنی، ۱۳۹۳: ۴۸؛ همان، ۱۴۲۸: ۱۹۸) دلیل وی بر صحت معنای مذکور تبادر است، چون وقتی می‌گوییم «اراده دارم» متبادر از

۱. الانعام: ۱۴۹.

آن همین معنا است؛ یعنی این که قصد دردم و تبادر چنان چه در اصول فقه به صورت مفصل بحث شده، علامت حقیقت است. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۹۸)

آیا اراده به همان معنای لغوی خود «قصد» باقی است و یا در لسان فیلسوفان و متکلمان دارای اصطلاح جدیدی است؟ طبق نظرایشان بعید نیست که اراده در موارد کاربردش به همان معنای لغوی خود باشد نه این که کدام اصطلاح جدیدی در این زمینه از سوی فیلسوفان و متکلمان حادث شده باشد، زیرا به باور وی تعاریفی که برای اراده در لسان متکلمان بیان شده، تعاریف لفظی و شرح الاسمی است نه این که تعریف حقیقی و ماهوی باشد. (همان)

پس نتیجه این شد که معنای اراده در مورد انسان همان قصد است، 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. زیرا در تعریف اجلی و روشن بودن معرف از معرف شرط است و حال آن که مفهومی روشن تر و اجلی از اراده و قصد که از صفات وجدانی است پیدا نمی شود. (همان)

آیت الله محسنی رحمته الله 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 می فرماید: «اراده‌ی انسان و حیوان همان قصد آنان به سوی کاری است و این قصد صفت نفس و روح قاصد است و ربطی به بدن او ندارد. نبات و جماد که ظاهراً نفس ندارند، اراده ندارند. دو جزء اول اراده (تصور و تصدیق) علم است و جماد علم ندارد، پس اراده هم ندارد. خداوند که نه بدن دارد و نه روح، قصد ندارد، باید اراده نداشته باشد، ولی در قرآن مجید مکرراً از اراده‌ی خود خبر داده است. پس خدا اراده دارد، ولی به معنای قصد نیست». (محسنی، ۱۳۹۶: ۱۶۳)

و هم چنین ایشان می فرماید: «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 نمی ماند و این امر مستلزم تغییر در خداوند

متعال است و حال آن‌که همه‌ی این امور در مورد خداوند محال است. (محسنی، ۱۴۲۸: ۱۹۸)
چون اراده به معنای قصد در مورد خداوند محال و ممتنع است، فیلسوفان و متکلمان در این‌که حقیقت اراده‌ی خداوند چیست با هم اختلاف دارند و اقوال مختلف و متعدد در این زمینه بیان شده است. عمده‌ترین آن اقوال به شرح زیر است:

۱.۷. فیلسوفان اراده‌ی خداوند را به «علم به نظام اصلح» معنا نموده‌اند. (همان: ۱۹۹)
البته آن‌ها مطلق علم را متحد با اراده نمی‌دانند، چون حقیقت علم کشف است، بلکه یک بخش از علم را که همان علم به نظام اصلح باشد را اراده می‌گویند. به این معنا که خداوند می‌داند که این‌گونه اصلح است و همین اصلح در خارج محقق می‌شود و کدام تخلف ندارد و این خود حقیقت اراده است.

۲.۷. مشهور و یا جمهور متکلمان امامیه و تعدادی از رؤسای معتزله اراده‌ی خداوند را به «علم به مصلحت فعل» تفسیر نموده‌اند که از آن تعبیر به داعی هم می‌شود. (همان) به این معنا که فعل مشتمل بر مصلحت برای انسان و سایر موجودات است. قول اول و دوم تقریباً شبیه هم دیگر است، زیرا یکی تعبیر به علم به نظام اصلح دارد و دیگری علم به مصلحت در فعل و کسی که علم به مصلحت را قایل است اصلح را نیز قبول دارد.

۳.۷. از منظر اشاعره و جمهوری معتزله‌ی بصره، اراده‌ی خداوند یکی از صفات ذاتی و ازلی وی بوده که موجب انتخاب یکی از دو مقدر می‌شود، به باور آن‌ها این صفت مغایر با علم و قدرت است نه این‌که عین آن دو باشد تا گفته شود اراده نیز علم به مصلحت در فعل و یا علم به نظام اصلح است. (همان)

۴.۷. کعبی که یکی از دانشمندان معتزله است، به این باور است که اراده‌ی خداوند در افعال خودش به معنای علم به مصلحت در فعل است و در افعال انسان به معنای امر خداوند به افعال است. به نظر بلخی اراده‌ی خداوند در افعال خودش به معنای ایجاد است و در افعال انسان به معنای امر خداوند است. (همان، ۲۰۰)

۵.۷. کرامیه که جماعت از اهل سنت است، اراده‌ی خداوند را حادث و قایم به ذات (حدوث ذاتی) می‌دانند. جبائیه که فرقه‌ای از معتزله هستند، اراده‌ی خداوند را حادث می‌دانند، منتها نه در ذات و نه در غیر ذات (حادث لا فی محل). (همان)

۶.۷. حسین نجار که از متکلمان معتزلی است به این باور است که اراده از صفات

ذات است، منتها معنای سلبی دارد؛ به این معنا که مغلوب واقع نمی شود و فاعلیت وی از روی اکراه نیست. (همان)

۷.۷. بررسی دیدگاه‌ها

آیت الله محسنی رحمته الله بعد از ذکر اقوال مذکور در مورد حقیقت اراده‌ی خداوند هر یک از اقول را به صورت جداگانه مورد نقد و بررسی قرار داده و می فرماید: «تعریف دوم (تعریف متکلمان) به تعریف اول (تعریف فیلسوفان) باز می گردد، زیرا بین آن دو از این جهت که آن چه که تأثیرگذار است و باعث تخصیص یک فعل بر فعل دیگر می شود، علم خداوند به نظام اصلح و احسن است، فرقی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر در جهت علت فاعلی که مورد بحث ما است، فرقی بین این دو تعریف وجود ندارد، زیرا در هر دو تفسیر منشأ فعل فاعل همان علم به اصلح است. منتها فرقی که بین این دو تعریف وجود دارد، از یک ناحیه‌ی دیگر است و آن این که مراد از اصلح چیست؟ آیا اصلح همان علت غائیه‌ی فعل خداوند است (چنان چه که متکلمان معتقدند) و یا این که علت غائیه نفس ذات اقدس الاهی است، نه غیر آن (چنان چه که فیلسوفان معتقدند)؟ (همان، ۲۰۰) زیرا به باور فیلسوفان غایت‌الغایات در افعال خداوند ذات مقدسه‌ی او است، اما سایر امور غایت اضافی و ثانوی است، چون عالی هیچ وقت سافل را قصد نمی کند و این سافل است که عالی را قصد می کند.

قول سوم مبتنی بر یک اصل و مبنای فاسد است؛ و آن این که همه‌ی صفات خداوند به شمول علم و قدرت و اراده زاید بر ذات و قدیم هستند، ولی این مبنا فاسد است، زیرا اولاً همه‌ی صفات ذاتی خداوند عین ذات او است نه زاید بر آن. (همان، ۲۰۰) ثانیاً اراده از صفات فعلی خداوند و حادث است نه قدیم. (محسنی، ۱۳۹۳: ۴۹) ثالثاً در این قول از تعریف و تفسیر، اراده‌ی خداوند و این که حقیقت اراده چیست، سخنی به میان نیامده است. از این رو اگر آن‌ها اراده را به قصد معنا کنند، تمام ایرادهایی که قبلاً ذکر شد لازم می آید.

قول چهارم که از سوی کعبی مطرح شده به قول دوم (تفسیر متکلمان) بر می گردد و لذا تفاوت ماهوی بین آن دو نیست، اما این که چرا ایشان اراده‌ی خداوند را در افعال انسان‌ها تفسیر به امر خداوند کرده، به باور حضرت آیت الله محسنی رحمته الله یا به این خاطر است که

ایشان خواسته از این طریق شبهه‌ی جبر را باطل کند و یا به خاطر این است که اشاره‌ای به تقسیم اراده‌ی خداوند به اراده‌ی تکوینی و تشریحی داشته باشد. به هر حال از مردود بودن قول چهارم، باطل بودن قول پنجم نیز روشن می‌شود. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۰)

قول پنجم که اراده‌ی خداوند را حادث و قایم به ذات وی می‌داند، از منظر حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه نیز مردود است، زیرا این تفسیر مستلزم این است که خداوند محل حوادث باشد و حال آن‌که این‌گونه نیست. قول جبائیه در مورد اراده‌ی خداوند نیز از دیدگاه ایشان واضح الفساد است، چون جبائیه اراده‌ی خداوند را حادث بدون محل تفسیر می‌کند و حال آن‌که چنین چیزی ممکن نیست؛ یعنی امر حادث بدون محل اصلا معنا ندارد. علاوه بر آن طبق برداشت کرامیه و جبائیه از اراده‌ی خداوند یک ایراد دیگر نیز مطرح می‌شود و آن این‌که اگر اراده را طبق آن چه که آن‌ها می‌گویند، معنا کنیم مستلزم تسلسل در اراده می‌شود، زیرا وقتی که اراده حادث باشد، نیاز به یک اراده‌ی دیگر دارد و آن اراده‌ی دیگر هم اگر حادث باشد، نیاز به یک اراده‌ی جدید دارد؛ همین قسم تا بی‌نهایت، ولی این اشکال طبق آن چه که در ادامه می‌آید، قابل رد است. تعریف اراده طبق آن چه که حسین نجار بیان نموده است نیز از منظر حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه قابل قبول نیست، چون تعریف ایشان در حقیقت تعریف اراده نیست، بلکه بیان لوازم آن است. (همان)

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 نمایم:

الف. اراده یکی از صفات خداوند متعال و در قبال سایر صفات او است؛ از این روی به علم بر نمی‌گردد. البته مقصود از حیث مفهوم است نه مصداق، چون اگر اراده‌ی خداوند مانند علم و قدرت وی عین ذاتش باشد در آن صورت از نگاه مصداق همه یکی هستند و کدام تغییری ندارند، زیرا صفات ذاتی عین ذات است و همین‌طور هر صفت عین صفت دیگر است.

ب. اراده‌ی خداوند عبارت است از علم وی به نظام اصلح و احسن؛ بنابراین اراده یکی از صفات واجبه‌ی خداوند و عین ذات او است. البته منظور این نیست که خداوند دو علم دارد، چون علم که حقیقت آن کشف است دوئیت در مورد آن معنا ندارد.

ج. اراده ی خداوند به معنای ایجاد و احداث است؛ از این رو حادث است. (همان، ۲۰۱)

۱.۷.۷. دیدگاه آیت الله محسنی پیرامون تفسیر نخست

برخی از بزرگان فیلسوفان و متکلمان، تفسیر اول را پذیرفته اند. از باب نمونه، محقق اصفهانی این گونه 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 چنان چه بزرگان محققین آن را پذیرفته اند، ابتهاج و رضا و چیزی که نزدیک به ابتهاج و رضا از حیث معنا است می باشد، که از آن نسبت به انسان تعبیر به شوق مؤکد می شود. (اصفهانی، ۱۴۲۹: ۲۷۹) ایشان علت این را که چرا از اراده در مورد انسان تعبیر به شوق مؤکد و در مورد خداوند تعبیر به ابتهاج و رضا شده چنین بیان می کند: انسان از آن جهت که ممکن است در فاعلیت خود ناقص و غیر کامل است، و فاعلیت وی نسبت به هر شیئی بالقوه است، لذا برای این که از مرحله ی قوه خارج شود و به مرحله ی فعلیت برسد، محتاج به امور زاید بر ذات خود است، مانند تصور فعل و تصدیق به منفعت آن و در نهایت شوق آکید که موجب تحریک اعضا شود. اما خداوند که از ویژگی های امکان و جهات قوه منزّه و مبرا است، در فاعلیت و خالقیت خود نیازی به امور زاید بر ذات خود ندارد، بلکه نفس ذات دانا و مرید وی در تحقق آن کافی است. از این روی نمی شود از اراده ی خداوند تعبیر به شوق کرد. بلکه اراده ی او عبارت است از ابتهاج ذاتی و رضای ذات وی که بذاته و باتم ابتهاج و رضایت مبتهج و مرضی است. (همان)

ایشان برای این که کلامش با روایات تنافی نداشته باشد، خواسته از راه تقسیم اراده به اراده در مرحله ی ذات و اراده در مرحله ی فعل روایات را این گونه توجیه نماید: از همین ابتهاج ذاتی که اراده ی ذاتی است، ابتهاج و اراده در مرحله ی فعل منبعت می شود، زیرا کسی که یک چیز را دوست بدارد، آثار او را نیز دوست می دارد. از این روی که روایات و احادیث وارده از ائمه ی معصومین علیهم السلام اراده ی خداوند را به فعل وی معنا و تفسیر کرده اند، مرادشان اراده ی خداوند در مرحله ی فعل است نه مرحله ی ذات. (همان)

وقتی که محقق اصفهانی اراده ی ذاتی خداوند را به ابتهاج و رضایت ذاتی تعریف نموده نه علم، به نظام خیر و صلاح متوجه شده که تفسیر ایشان از اراده با تفسیر سایر

فیلسوفان از اراده منافات دارد، چون آن‌ها اراده‌ی خداوند را به علم به نظام خیر و صلاح معنا نموده‌اند، لذا در صدد بیان دلیل تعبیر فیلسوفان از اراده‌ی ذاتی خداوند به علم به نظام خیر و صلاح برآمده و می‌گویند: وجه در تعبیر فیلسوفان این است که آن‌ها در صدد بیان چیزی هستند که به واسطه‌ی آن فعل خداوند اختیاری می‌شود. و آن چیزی که باعث اختیاری بودن افعال خداوند می‌شود، علم تنها و مجرد از رضا و اراده نیست، بلکه علم توأم با رضا و اراده است، زیرا اگر علم به صورت تنهایی و بدون رضا و اراده موجب اختیاری بودن افعال باشد، باید رطوبت و یا آب دهن که به مجرد تصور ترشی حاصل می‌شود، یک فعل اختیاری باشد. در حالی که هیچ کسی آن را یک فعل اختیاری نمی‌داند. و همین‌طور فعل با رضایت و با اراده، ولی بدون علم نیز فعل اختیاری نیست، زیرا اگر چنین باشد صدور جمیع آثار و معلول‌ها از علل و اسباب شان اختیاری باشد و حال آن‌که هیچ کسی این آثار را هرچند که موافق طبع علل و اسباب شان هستند، فعل اختیاری علل و اسباب نمی‌دانند، بلکه صدور آن‌ها را از علل و اسباب شان هرچند که مطابق میل تکوینی طبیعت است، بالجبر و بالطبع می‌دانند. زیرا همه‌ی علل و اسباب در افعال خود مسخر هستند و کدام اختیار و استقلال از خود ندارند؛ بنابراین فعل اختیاری فعلی است که در صدور آن دو عنصر شعور و رضایت موجود باشند و اگر تنها علم باشد و رضایت نباشد و یا رضایت باشد و علم نباشد اختیاری گفته نمی‌شود. از این روی این امر (اختیاری بودن فعل خداوند) سبب شده که فیلسوفان با این‌که اراده را ابتهاج و رضایت ذاتی می‌دانند از آن تعبیر به علم به نظام اصلاح کنند. (همان، ۲۷۹-۲۸۰)

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه می‌گوید: این‌که محقق اصفهانی در ادامه‌ی کلام خود گفته: آن‌چه را که ما بیان نمودیم علاوه بر این‌که موافق برهان است در کلام برخی از ارکان فلاسفه نیز به آن تصریح شده است، مرادش از برخی از ارکان یکی صاحب اسفار و دیگری سبزواری است. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۱) زیرا در اسفار چنین گفته: «الارادة والمحبة 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...»؛ بلکه خداوند مبتهج و عاشق به ذات خود است و از همین ابتهاج ذاتی حصول سایر خیرات و

ابتهاجات ترشیح می‌کند. 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. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۲)

از منظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه تفسیر اول درست نیست، زیرا اولاً اراده حتا نسبت به انسان‌ها عین شوق و ابتهاج نیست، نه تنها که عین شوق نیست، بلکه ملزوم آن هم نیست، زیرا در افعال عادی مثلی دست بالای دست نهادن با این‌که اراده هست، ولی شوق نیست. همین‌طور در افعال عبثی و جزافی نیز اراده هست، اما شوقی وجود ندارد. و نیز در خوردن دوا به خاطر سلامت را باز یافتن اراده هست، اما شوق نیست، نه تنها که مریض شوق ندارد، بلکه حتا کراهت هم دارد.

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 این‌که می‌گویند: خداوند لذت می‌برد و آن هم به بالاترین لذت یک سخن باطل و بی‌بنیان است و در حقیقت آن‌ها با این سخن‌شان خداوند را به بندگان‌اش قیاس کرده‌اند، لذا گوینده‌ی این سخن هیچ دلیل بر اثبات مدعایش ندارد و تشبیه خداوند متعال به ممکنات هم درست نیست. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۲) علاوه بر آن مجرد علم و رضایت در اختیاری بودن فعل کافی نیست. زیرا کسی که ترشی را قهراً تصور کند، رطوبت در دهن او موجود می‌شود، ولی فعل مزبور (حصول رطوبت) اختیاری نیست با این‌که علم و رضایت دارد.

۲.۷.۷. دیدگاه آیت الله محسنی پیرامون تفسیر دوم

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 حادثی از جمله خود اراده نیاز به اراده دارد، و دیگر این‌که اگر اراده قدیم باشد، تعدد قدما لازیم می‌آید. تعدد قدماء چنان‌چه که اشاعره به آن معتقد است بالضرورة باطل است، چون برخلاف توحید است. (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۲)

این استدلال از منظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله 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 ممتناعات علم دارد؛ با این حال علم وی در این‌گونه امورات مؤثر نیست. هم‌چنین، خداوند، همان‌طوری 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. استدلال 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 حالی‌که اراده وقتی‌که 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 استدلال 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 که

اشعری ها قایل به تعدد قدما است؛ ولی «لازم» که تعدد قدما باشد، باطل است به تبع آن «ملزوم» که قدیم بودن اراده باشد، نیز باطل می شود. 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 می شود. بنابراین از بطلان هر دو شق احتمال، این نتیجه به دست می آید که ارادهی خداوند متعال عین ذات او است نه زاید بر ذات. (همان، ۲۰۳) طبق دیدگاه آیت الله محسنی رحمته الله علیه احتمال دوم که حادث بودن اراده است، درست است. منتها قیام اراده بر خداوند متعال از سنخ قیام صدوری است نه قیام حلولی تا اشکال فوق را لازم داشته باشد. (همان، ۲۰۳)

۱.۲.۷.۷. تفسیر دوم مبتنی بر مسئله ای است که در کتب فلسفه مطرح شده است و آن این که از منظر فیلسوفان علم در یک تقسیم به علم فعلی و علم انفعالی تقسیم می شود. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۸۲) و علم خداوند هم از قسم اول یعنی علم فعلی و مؤثر است. وقتی که این امر را قبول نماییم، در آن صورت تفسیر اراده به علم درست می شود. ولی به باور حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه فیلسوفان برای این مدعی خود که علم خداوند فعلی و مؤثر است، دلایل قانع کننده ای ارایه نتوانسته اند، بلکه آن ها در این باب تنها به ذکر چند مثال بسنده نموده اند. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۳) و حال آن که این یک امر بدهی است که نمی شود یک بحث مهم و پیچیده ی عقلی را با بیان چند مثال جزئی ثابت کرد؛ بنابراین وقتی که مبنای آن ها را قبول نکنیم، رو بنای آن ها که برگشت اراده به علم باشد، نیز قابل قبول نیست.

وقتی که استاد ما این مبحث را به شاگردانش درس می داد و نگارنده نیز در آن حضور داشت چنین می گفت: «من در وقت حیات مرحوم علامه طباطبایی از ایشان به عنوان اعتراض در مورد این که دلیل شما فیلسوفان بر این که علم خداوند فعلی و مؤثر است چیست؟ سوال نمودم، ایشان فکر کرد و گفت: کدام دلیلی مشخص نداریم و فقط همین مثال ها است». (۱۳۹۷ / ۲ / ۲۴)

مثال های زیر را فیلسوفان برای اثبات علم فعلی و مؤثر بیان نموده اند:
الف. در علم مهندس: مهندس اول بناء را تصور می کند و بعد آن بناء و ساختمان را بر

اساس همان علم سابق خود ایجاد می‌کند. از این رو علم مهندس علم فعلی و مؤثر است، چون معلوم تابع علم است، نه علم انفعالی چون در علم انفعالی علم تابع معلوم است؛ یعنی اول باید معلوم باشد تا علم حاصل شود. (همان)

ب. کسی که در بالای دیواری با عرض باریک راه می‌رود، وقتی که سقوط خود را از آن جا تصور می‌کند به مجرد آن سقوط می‌کند؛ بنابراین تصور این شخص یک نوع علم است که موجب سقوط وی می‌شود. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۳)

ج. تأثیر بعضی نفوس و چشم زخم که در قرآن و روایات نیز از آن سخن به میان آمده، مثلاً در آیه‌ی ذیل چنین می‌فرماید: «إِنَّ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيَزْلِقُونَكَ أَبْصَارَهُمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ»^۱ نزدیک است کافران هنگامی که آیات قرآن را می‌شنوند با چشم زخم خود تورا نابود سازند، و می‌گویند: او به یقین دیوانه است. هم چنین در روایت ذیل که از پیامبر نقل شده است: «العین تدخل الرجل القبر والجمل القدر». (أزدي، ۱۳۸۷: ۹۳۳) به اعتقاد صاحب اسفار وقتی که علم ضعیف بشری در وجود معلوم مؤثر باشد، علم ازلی خداوند به طریق اولی مؤثر خواهد بود. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۳)

از منظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه بیان هم چون مثال‌ها از سوی حکیمی مثل صدراء که خواسته یک بحث مهم کلامی و عقلی را با بیان چند مثال و بدون ارایه‌ی برهان ثابت کند، امری عجیب است، (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۳) لذا ایشان بر همه‌ی مثال‌های مزبور ایراد می‌گیرد:

اما ایراد مثال اول: به باور ایشان سخن فیلسوفان در مورد علم مهندس صحیح نیست، چون علم مهندس علم انفعالی است و در نتیجه‌ی سال‌ها درس خواندن و تحصیل حاصل می‌شود تا بتواند ساختمانی را ایجاد کند. گذشته از آن مهندس از اول تصور و تصدیق دارد و این امور که قبل از ایجاد ساختمان در ذهن او است، مقدمات اراده است نه خود آن، چون اراده‌ی مهندس برای ایجاد ساختمان آخرین جزء علت است و اگر مقدمات مزبور نباشد، مهندس ولو که هزار مرتبه هم بناء را تصور کند، بناء به وجود نمی‌آید. (همان، ۲۰۴) و اما درباره‌ی خداوند تصور و تصدیق و شوق و هم چنین اراده به معنای قصد معقول نیست، زیرا که همه‌ی این‌ها از ویژگی‌های نفس و جسم است که در

مورد خداوند تصور ندارد.

ایراد مثال دوم: این مثال آن‌ها نیز اشتباه است، زیرا اگر کسی به صورت مکرر این کار را انجام داده باشد، به گونه‌ای که برای او عادت شده باشد، مانند بناء؛ دیگر او با احتمال و تصور سقوط سقوط نمی‌کند. اما اگر کسی که بر این کار عادت نداشته باشد، اگر سقوط هم بکند، به خاطر تصور نیست، بلکه به خاطر خوف از سقوط است، چون احتمال سقوط در وی خوف ایجاد می‌کند و این خوف موجب سقوط او می‌شود. (همان)

ایراد مثال سوم: این مثال نیز قابل مناقشه است، چون معلوم نیست که واقعا چشم اثر داشته باشد و یا آیه به آن دلالت کند. بلکه ممکن است اثر چشم به خاطر اشعه باشد نه علم.

بعد ایشان می‌فرماید: بر فرض اگر علم خداوند هم فعلی باشد، همه‌ی آن فعلی نیست، بلکه یک بخش از آن که علم به نظام اصلح باشد فعلی است و در ممکنات مؤثر است. ولی این فرض با این‌که فی نفسه درست نیست، چون علم مختلف نیست با سوال ذیل مواجه می‌شود و آن این‌که: مؤثریت علم در علم به نظام اصلح از کجا نشئت می‌گیرد؟ در جواب این سوال باید گفت که تأثیر مستند به خود علم نیست، چون که حقیقت علم واحد است که همان کشف باشد و دوئیت در آن وجود ندارد. بنابراین تأثیر آن باید به خاطر یکی از دو امر ذیل باشد: یکی این‌که مستند به خود اصلح باشد؛ ولی این فرض درست نیست، چون اولاً در این صورت مستلزم دور است به این نحو که اصلح متوقف است بر تأثیر علم و زمانی که تأثیر علم خودش از اصلح ناشی شود، این دور است. ثانیاً اگر اصلح موجب ایجاد شود، معنایش عجز خداوند است. ثالثاً اگر خود اصلح مؤثر باشد، مستلزم ترجیح بلا مرجح و انکار فاعلیت خداوند است. دیگر این‌که این تأثیر مستند به تعلق علم به اصلح باشد، ولی این فرض نیز صحیح نیست، زیرا تعلق علم به اصلح یک امر اعتباری است و چیزی که اعتباری باشد، هیچ وقت منشأ اثر واقع نمی‌شود، چون اگر چنین چیزی ممکن می‌بود، علم انسان به اصلح نیز موجب تأثیر می‌شد و حال آن‌که این‌گونه نیست. (همان، ۲۰۴-۲۰۵)

بنابراین، اگر منظور فیلسوفان از علم فعلی چیزی باشد که تا به حال بیان شد، ایرادهای مزبور بر آن‌ها وارد است، ولی اگر مراد آن‌ها از علم فعلی این باشد که در طریق

عمل واقع می‌شود، در آن صورت سخن ایشان درست است، چون این یک امر بدیهی و غیرقابل انکار است که در هنگام عمل اختیاری علم لازم است. و لذا است که اگر مهندس هنگام عمل علم نداشته باشد، نمی‌تواند ساختمان را احداث کند؛ یعنی احداث ساختمان نیاز به تصور و تصدیق قبلی دارد، هرچند که ارتکازی باشد. در مورد خداوند نیز علم وی به صلاح و مصلحت در فعل مرجح افعال او است؛ یعنی علم خداوند موجب ترجیح برخی از وجودات بر برخی دیگر می‌شود و هم چنین در مورد زمان که علم خداوند موجب ترجیح بعضی بر بعضی دیگر می‌شود.

از آن‌چه که تا این‌جا در مورد قول دوم گفته آمدیم به این نتیجه دست می‌یابیم که این قول که اراده‌ی خداوند را به علم به نظام اصلح و یا علم به مصلحت در فعل تفسیر می‌کند، مانند قول اول تمام نیست؛ زیرا حقیقت اراده این است که مؤثر است و لذا معنا ندارد علم که به معنای کشف است نه مؤثر، عین اراده و مؤثر باشد. بنابراین با بطلان دو قول اول صحت قول سوم که اراده‌ی خداوند را به احداث و ایجاد تفسیر می‌کند، ثابت می‌شود. از این رو اراده‌ی خداوند ابتهاج ذاتی چنان‌چه که قول اول می‌گفت و یا علم به نظام اصلح که قول دوم می‌گفت نیست، بلکه احداث و ایجاد است. این قول را بزرگان امامیه مثل ثقة الاسلام کلینی، (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۰۹) شیخ صدوق (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۶) و شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳: ۵۳) نیز پذیرفته‌اند. شیخ مفید در این زمینه چنین گفته: «براین‌که اراده‌ی خداوند نفس افعال وی است، روایات ائمه علیهم‌السلام به صورت صریح دلالت دارند و هم چنین این قول را سایر مذاهب نیز قبول دارند، مگر یک تعداد که برخلاف حق نظر دارند. (همان) از کلام شیخ مفید چنین به دست می‌آید که معظم پیروان امامیه از همان اول اراده‌ی خداوند را به احداث تفسیر می‌کرده‌اند و آن را نفس ایجاد و فعل می‌دانسته‌اند و کسانی که طرف دار قول دوم هستند، اندک می‌باشند.

ولی مرحوم علامه‌ی مجلسی برخلاف شیخ مفید قول دوم را به مشهور و یا حتا جمیع امامیه نسبت می‌دهد. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۶) از منظر آیت‌الله محسنی کلام ایشان قابل قبول نیست، چون این‌گونه نیست که همه و یا اکثر امامیه اراده‌ی خداوند را به علم به مصلحت معنا کنند، بلکه یک عده‌ی قلیل این قول را اختیار کرده‌اند. دلیل بر این سخن، کلام مزبور شیخ مفید است. علاوه بر آن، کلام سید مرتضی در باب بیست و یکم کتاب

ایشان به نام «تبصرة العوام» نیز دلیل بر این واقعیت است، زیرا ایشان حادث بودن اراده‌ی خداوند را در شمار عقاید امامیه ذکر کرده نموده و می‌گوید: «خداوند مرید است به ارادات حادثه». (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۲۰۱) لذا این کلام نشان دهنده‌ی این است که امامیه اراده را به احداث و ایجاد معنا می‌کنند. البته درست است که بعدها یک عده‌ی قلیل از متکلمان امامیه قول فیلسوفان را درباره‌ی اراده‌ی خداوند قبول نموده و آن را به علم به مصلحت در فعل معنا نموده‌اند.

علاوه بر قدمای امامیه، جمع کثیری از متاخرین مثل صاحب مجمع البحرین، صاحب فصول، صاحب تفسیر لوامع التنزیل و سواطع التأویل، صاحب کفایه الموحدین و مرحوم خوبی نیز اراده‌ی خداوند را حادث می‌دانند. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۶)

بلکه ممکن است قول به حادث بودن اراده‌ی خداوند از کلام اخباریین نیز استفاده شود. (همان) محدث سید نعمت الله جزائری که یکی از شاگردان مرحوم مجلسی هم هست، حدوث اراده را از مواردی قرار داده که عقل قطعی و شرع باهم در آن مورد تعارض دارند، چون به باور ایشان عقل قطعی اراده را قدیم می‌داند، ولی شرع و نقل آن را حادث می‌داند. ولی سخن این بزرگوار از منظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه ضعیف است، زیرا در مورد اراده‌ی خداوند متعال، عقل با شرع متفق است، چون از دید تحلیل عقلی نیز اراده‌ی خداوند حادث است. (همان) علاوه بر آن، عقل قطعی با نقل جزئی اصلا تعارض ندارد، زیرا در کتب اصولی این مسئله که بین دو دلیل قطعی هیچ‌گاه تعارض واقع نمی‌شود، از جمله‌ی مسلمات است. لذا اگر دلیل نقلی که به ظهور خود با عقل قطعی تعارض دارد، باید تأویل برد و یا معنای آن را به گوینده‌اش واگذار کرد. مثلاً این مسئله که خداوند جسم ندارد، در مذهب امامیه از جمله قطعیات است، حال اگر ظاهری از شرع بر جسمیت خداوند دلالت کند، نمی‌شود به خاطر آن ظهور قایل به جسم بودن خداوند شد، لذا باید ظاهر شرع را به خود شرع واگذار کنیم، زیرا نمی‌شود حکم عقل قطعی را رد کرد.

۳.۷.۷ دیدگاه آیت الله محسنی پیرامون تفسیر سوم

از آن چه تا این جا در مورد حقیقت اراده گفته آمده‌ایم به این نتیجه دست یافتیم که بر اساس دیدگاه حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه 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 براین مهم را عقل، ظهور قرآن و صراحت سنت و اخبار می‌داند. (همان، ۲۰۴) آیات و روایات که در این زمینه وارد شده اند به شرح زیر است:

۱.۳.۷.۷. آیات قرآن

۱.۱.۳.۷.۷. «انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون»؛^۱ فرمان او چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می‌گوید: «موجود باش!»، آن هم بی درنگ موجود می‌شود.

۲.۱.۳.۷.۷. «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له کن فیکون»؛^۲ وقتی چیزی را اراده می‌کنیم، سخن ما این است که می‌گوییم: «موجود باش!»، بی درنگ موجود می‌شود. کلمه‌ی إذا که در این آیه‌ی مبارکه ذکر شده، دلالت بر حدوث اراده‌ی خداوند متعال دارد، زیرا اگر اراده از صفات ذاتی خداوند می‌بود، تحقق آن در یک وقت دون وقت دیگر ممکن نبود. (همان، ۲۰۶)

۳.۱.۳.۷.۷. «إن أراد بکم سوءاً أو أراد بکم رحمة»؛^۳ اگر او بدی یا رحمتی را برای شما اراده کند؟

۴.۱.۳.۷.۷. «یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر»؛^۴ خداوند، آسایش شما را می‌خواهد نه زحمت شما را.

۲.۳.۷.۷. روایات و احادیث

۱.۲.۳.۷.۷. صحیح صفوان بن یحی

صفوان بن یحیی گوید: به امام رضا عرض کردم: به من از اراده‌ی خدا و اراده‌ی خلق خبر بده. فرمود اراده در خلق همان آهنگ درون است و آن کاری که پس از آن از آن‌ها عیان گردد، و اما از طرف خدای تعالی اراده همان پدید آوردن فعل است نه جزآن، زیرا خدا

۱. یس: ۸۲.

۲. النحل: ۴۰.

۳. الاحزاب: ۱۷.

۴. البقره: ۱۸۵.

زمینه سنجی و توجه قلبی و اندیشه ندارد، این صفات در او نیست و از صفات خلق است و اراده اش همان فعل است و نه جز آن. بدان گوید: «باش» و می باشد، بی لفظ و نطق به زبان و توجه دل و تفکر و این طرز آفرینش او هم چگونگی ندارد و قابل توصیف نیست، چنان چه خود او چگونگی ندارد. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۰۹)

از این روایت سه نکته‌ی ذیل استفاده می‌شود: یک، دلالت روایت بر این که اراده‌ی خداوند همان احداث و ایجاد است، به صورت صریح است. دو، اراده به معنای قصد از روی تفکر از صفات انسانی است و خداوند از چنین صفاتی مبرا است. سه، طبق این روایت اراده‌ی خداوند همان فعل وی است نه چیزی دیگر. با توجه به این روایت نظر فیلسوفان و برخی از متکلمان که اراده‌ی خداوند را عین ذات می‌داند، باطل و مردود است.

۲۰۲۰۳۰۷۰۷. عمر بن اذینه از امام صادق علیه السلام قَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ»؛ خلق فرمود خداوند مشیت را به نفس مشیت، پس خلق فرمود اشیاء را به سبب مشیت. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۱۰)

طبق این روایت معتبر خداوند متعال اشیاء را به واسطه‌ی مشیت ایجاد کرده و به آن‌ها وجود عطا نموده است. و اما خود مشیت (ایجاد) را بنفسه و بدون کدام ایجاد دیگر خلق نموده است. این روایت گویا ناظر به باطل بودن تسلسل ذیل است که از سوی برخی توهم شده است: اگر اراده حادث باشد به اراده‌ی دیگر نیاز دارد و اراده‌ی دیگر خود نیز نیاز به اراده دارد و همین قسم تا بی‌نهایت که در نتیجه مستلزم تسلسل است. ولی بر اساس این روایت درست است که اراده‌ی مخلوق خداوند و حادث است، اما حدوثش بنفسه است نه به واسطه‌ی اراده و مشیت دیگر. (محسنی، ۱۴۲۸: ۲۰۷)

۳۰۲۰۳۰۷۰۷. صحیح محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام قَالَ: الْمَشِيئَةُ مُحَدَّثَةٌ؛ امام صادق علیه السلام فرمود: مشیت خداوند حادث است. (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۷) کلمه‌ی محدثه را می‌توان به دو وجه خواند: یکی محدثه به کسر دال که موجب حدوث سایر اشیاء است و دیگری محدثه به فتح دال که معنایش حادث بودن خود اراده است.

۴۰۲۰۳۰۷۰۷. صحیح عاصم بن حمید از امام صادق علیه السلام: قَالَ: قُلْتُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيدًا قَالَ إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَالِمًا قَادِرًا ثُمَّ أَرَادَ؛ عاصم بن حمید از

امام صادق علیه السلام پرسید: آیا همیشه خدا اراده کننده و خواهان بوده است؟ فرمود: اراده کننده، بی مراد (بدون آن چه آن را اراده می‌کنند) نمی‌شود، همیشه خدا دانا و توانا بوده است و سپس اراده کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۱۰۹)

۵.۲.۳.۷.۷. روایت بکیربن اعین از امام صادق علیه السلام: «عِلْمُ اللَّهِ وَمَشِيئَتُهُ هُمَا مُخْتَلِفَانِ أَوْ مُتَّفِقَانِ فَقَالَ الْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيئَةَ أَلَّا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَلَا تَقُولُ سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ عَلِمَ اللَّهُ فَقَوْلُكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ دَلِيلٌ عَلَيَّ أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ فَإِذَا شَاءَ كَانَ الَّذِي شَاءَ كَمَا شَاءَ وَعِلْمُ اللَّهِ السَّابِقُ لِلْمَشِيئَةِ»؛ بکیربن اعین گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم علم و مشیت خدا با هم فرق دارند یا یک چیزند؟ فرمود: علم غیر مشیت است (دانستن غیر خواستن است) مگر نمی‌بینی که خودت می‌گویی این کار را خواهم کرد، اگر خدا بخواهد و نمی‌گویی این کار خواهم کرد، اگر خدا بداند، دلیل است بر این که خدا نخواسته و چون خواست، آن چه خواست، چنان که خواست واقع شود، پس علم خدا پیش از مشیت او است. (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۶)

این روایت بر باطل بودن قول دوم که اراده‌ی خداوند را به علم برمی‌گرداند و تأیید قول سوم که اراده را حادث و غیر از علم می‌داند، صراحتاً دلالت دارد. (همان، ۲۰۷)

۶.۲.۳.۷.۷. روایت صحیح سلیمان بن جعفر الجعفری: «قَالَ: قَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَيْئاً فَلَيْسَ بِمُؤَجِّدٍ»؛ مشیت و اراده از صفات فعل هستند؛ بنابراین هر کسی خیال کند که خداوند متعال همیشه مرید و خواهنده بوده است، موحد نیست. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴، ۱۴۵) این که روایت مزبور می‌گوید: کسی که اراده‌ی خداوند را ازلی می‌داند، موحد نیست، به خاطر این است که اگر اراده ازلی باشد از لازمه‌ی آن قدم عالم و موجب بودن خداوند است. (همان) ولی این لازم باطل است، چون غیر از خداوند همه‌ی مخلوقات حادث است نه قدیم، زیرا اگر قدیم باشند موجب تعدد قدماء می‌شود و این خودش نفی توحید است. هم چنین خداوند متعال فاعل قادر مختار است نه موجب.

۷.۲.۳.۷.۷. روایت ابی سعید قماط از امام صادق علیه السلام: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ»؛ خداوند پیش از آن که جهان را بیافریند مشیت و برنامه و تدبیر را آفرید، و سپس جهان را بر اساس همان مشیت خلق کرد. (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۳۹)

این روایت از نگاه مدلول شبیه مدلول روایت ابن اذینه است و این که تعبیر به قبلیت نموده، شاید مرادش قبلیت از حیث رتبه باشد، لذا تعبیر درست این است که گفته شود: ایجاد کرد پس موجود شد، نه عکس آن. (همان، ۲۰۸) ولی این احتمال که روایت از نگاه معنا مجمل باشد نیز وجود دارد، چون تعبیر روایت این است که مشیت قبل از اشیاء خلق شده است، معنای این سخن این است که مشیت خودش یک شیء مستقل است که قبلا خلق شده و غیر از فعل و احداث خداوند است و حال آن که نتیجه ی بحث ما تا حالا این شد که اراده فعل خداوند است نه چیزی دیگر.

در نتیجه از مجموع روایاتی که در این جا ذکر شد و سایر روایات که از نگاه مدلول و محتوا شبیه به این روایات است، با توجه به صراحت برخی و ظهور برخی دیگر، حادث بودن اراده و این که اراده از صفات فعل و به معنای احداث و ایجاد است، استفاده می شود، ولی از آن طرف حتا یک روایت ضعیف هم که بر قدیم بودن اراده و این که اراده به علم بر می گردد، دلالت کند و در نتیجه از صفات ذات شمرده شود، وجود ندارد.

جمع بندی و نتیجه گیری

از آن چه در این نوشتار گفته شد، به نتایج و نکات زیر دست می یابیم:

۱. اراده یکی از صفات ثبوتیه و کمالیه ی خداوند متعال است. در این که خداوند واجد این صفت است، اختلافی وجود ندارد. نسبت به اثبات صفت اراده برای خداوند متعال، هم دلایل عقلی ارایه شده و هم دلایل نقلی؛ از منظر حضرت آیت الله محسنی، استدلال هم به واسطه ی دلایل عقلی درست است و هم به واسطه ی دلایل نقلی.

۲. در این که معنا و حقیقت اراده خداوند چیست؟ اختلاف است. سه نظریه ی عمده در این زمینه وجود دارد: یکی نظر محقق اصفهانی است که ایشان اراده را به ابتهاج و رضایت ذاتی تفسیره نموده است. نظر دوم از سوی فیلسوفان و برخی از متکلمان ارایه شده است، به باور آن ها اراده عبارت است از علم به نظام اصلح و یا علم به مصلحت در فعل. نظریه ی سوم که از سوی معظم علمای امامیه خصوصا قدما مطرح شده، این است که اراده ی خداوند به معنای ایجاد و احداث است. از دیدگاه آیت الله محسنی همین نظریه ی سوم صحیح است. دلیل ایشان بر این مهم ظهور آیات و صریح روایات و حکم عقل است.

۳. طبق نظر آیت الله محسنی، اراده از صفات افعال خداوند است نه از صفات ذات،

زیرا اگر اراده از صفات ذات باشد، دو محذور ذیل را در پی دارد: یکی این که موجب قِدم عالم می‌شود و حال آن که عالم به نظر اکثری قریب به اتفاق متکلمان حادث است. دیگر این که لازم می‌آید: خداوند متعال فاعل مختار نباشد و حال آن که خداوند متعال به اتفاق فیلسوفان و متکلمان و محدثان و در کل همه‌ی علمای اسلامی فاعل قادر و مختار است.

۴. از منظر آیت‌الله محسنی تقسیم اراده به اراده‌ی تکوینیه و اراده‌ی تشریحیه صحیح است. فرق آن دو از دید ایشان این است که در اراده‌ی تکوینیه تخلف مراد از اراده ممکن نیست، اما در اراده‌ی تشریحیه نه تنها که تخلف مراد از اراده ممکن است، بلکه در عالم خارج واقع هم شده است، مثل وقوع گناه و معاصی از سوی گناه کاران.

۵. به باور آیت‌الله محسنی برای اراده و مشیت دو معنا وجود دارد: یکی ایجاد و احداث است و دیگری نقش در لوح، از لحاظ معنای اول اراده و مشیت دو کلمه‌ی مترادف هستند، اما به لحاظ معنای دوم با توجه به روایات تفاوت دارند، زیرا مشیت به معنای نقش در لوح است و اراده به معنای عزیمت بر آن.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آزدی، عبد الله بن محمد (۱۳۸۷)، کتاب الماء، ج ۳، چاپ اول، تهران: انتشارات طب اسلامی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸)، التوحید، چاپ اول، قم: انتشارات اسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، ج ۹، چاپ سوم، بیروت، دار صادر.
۴. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹)، نهاية الدراية فی شرح الکفایة، بیروت: بی‌نا.
۵. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹)، شرح المقاصد، ج ۴، چاپ اول، قم: بی‌نا.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۵۸)، تاج اللغة، بیروت: انتشارات دارالعلم للملایین.
۷. دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۷)، لغتنامه دهخدا، تهران: انتشارات روزنه.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۵۱۴۰۱.ه.ق)، مفردات فی غریب القرآن، بی‌جا: انتشارات دارالقلم.
۹. سبحانی، جعفر (۱۴۳۱)، محاضرات فی الإلهیات، چاپ اول، قم: انتشارات اسلامی.
۱۰. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷)، تجرید الاعتقاد، چاپ اول، بی‌جا: انتشارات مکتب الكتاب.

۱۱. طباطبایى، محمد حسين (۱۳۸۶)، نهايه الحكمة، قم: اسلامى.
۱۲. فيض كاشانى، محمد محسن (۱۴۰۶)، الوافى، ج ۱، چاپ اول، اصفهان: انتشارات مكتبة الامام اميرالمؤمنين على عليه السلام.
۱۳. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷)، كافى، ج ۱، تهران: دارالثقلين.
۱۴. مجلسى، محمد باقر (۱۴۰۳)، بحار الأنوار، ج ۴، بيروت: انتشارات اسلاميه.
۱۵. مفيد، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، أوائل المقالات فى المذاهب والمختارات، قم: انتشارات مطالعات اسلامى.
۱۶. حسنى رازى، مرتضى، تبصرة العوام فى معرفة مقالات الأنام، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلامى.
۱۷. آيت الله محسنى، محمد آصف (۱۴۲۸)، صراط الحق، ج ۱، چاپ اول، قم: انتشارات سلسله الذهب.
۱۸. _____ (۱۳۹۳)، العقائد الإسلاميه، چاپ اول، كابل: انتشارات اسلامى.
۱۹. _____ (۱۳۹۶)، افق أعلى، ج ۱، قم: انتشارات اديان.
۲۰. _____ (بى تا) حجت اثنى عشرى، بى جا، بى نا.
۲۱. _____ (۱۳۷۲)، تسنيم، بى جا: انتشارات ولايت.
۲۲. _____ (بى تا)، توحيد اسلامى و نظرى بروهابيت، بى جا، بى نا.

تجسم اعمال در سرای آخرت در دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه و دیگر متکلمان

سیدجواد حسینی^۱

چکیده

تجسم اعمال، تبیینی است از چگونگی تاثیر اعمال بشر در سرنوشت نهایی و تحلیلی است از نحوه‌ی ارتباط میان اعمال دنیوی با جزای اخروی. پیرامون تجسم اعمال چهاردیدگاه مطرح شده است: قول اول آن است که تجسم عمل مخالف آیات و روایات است و افزون بر آن مستلزم تبدیل عرض به جوهر می‌گردد که این نیز محال است. قول دوم آن است که اعمال انسان وقتی تکرار شود، اثرش حصول ملکات نفسانی است و در آن دنیا ملکات حاصله از اعمال نیک، تبدیل به نعمات و ملکات حاصله از اعمال بد، تبدیل به عذاب می‌شود و تنها راه توجیه خلود، قایل شدن به تجسم اعمال است. قول سوم این است که نفس اعمال ما باقی است و هرگز از بین نمی‌رود.

قول چهارم نظریه‌ی آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه است که با نقد و بررسی همه‌ی اقوال چهارگانه می‌پذیرد که بعضی اعمال در قیامت تبدیل به ثواب و عذاب می‌شود، ولی تجسم عمل را به صورت کلی آن؛ یعنی به این معنا که همه‌ی آن چه در آن دنیا به ما می‌رسد، عین ملکات نفسانی ما باشد یا عین نیروی مصرف شده‌ای باشد که در کارهای خیر یا شر مصرف شده و صورت نعمت‌ها و عذاب‌ها را به خود بگیرد، قابل قبول ندانسته و منافی با اختیار خداوند و مخالف ظهور عده‌ی زیادی از آیات قرآن و از نگاه علوم تجربی مورد تردید می‌داند.

واژگان کلیدی: تجسم، اعمال، قیامت، آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه.

۱. طلبه‌ی درس خارج.

مقدمه

از منظر دین و عقل مسلم است که بین زندگی فعلی و زندگی بعد از مرگ رابطه‌ی ناگسستگی و پیوندی عمیق شبیه رابطه‌ی علّی و معلولی وجود دارد و در لسان بسیاری از نصوص شریعت مقدسه تعبیر به رابطه‌ی کشت و حاصل آن شده است. از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله معروف است که فرموده: «الدنیا مزرعة الآخرة». در تبیین و تفسیر این رابطه اندیشمندان با مسلک‌های مختلف، کوشیده‌اند تصویر واضحی از این رابطه ارائه دهند؛ و قول به «تجسم اعمال» یکی از همان تفسیرها است. قایلین به تجسم عمل کوشیده‌اند ثابت کنند که نفع و ضرر آن دنیای ماعین رفتار و کردار این دنیای می باشد. در این که تفسیر مذکور از رابطه‌ی دنیا و آخرت صحیح است یا خیر، چهار دیدگاه وجود دارد که مقاله‌ی حاضر به آن می پردازد.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. تجسم

«تجسم» از ماده‌ی جسم است و مصدر باب تفاعل، به معنای جسم پذیرفتن. در تاج العروس آمده: «وَتَجَسَّمُ الْأَمْرُ: أَيْ رَكِبَ جَسِيمَهُ وَ مُعْظَمَهُ وَ تَجَسَّمُ فِي عَيْنِي كَذَا: أَيْ تَصَوَّرَ». (مرتضی زبیدی، ۱۳۸۵ق: ج ۱۶، ۱۱۱) تجسم در نوشتار حاضر به معنای شکل‌گیری و جسم پذیرفتن نیرو و انرژی در آن دنیا به صورت نعمت‌های بهشتی از قبیل حور، غلمان، شیر، شهد و شراب، یا به صورت عذاب‌های اخروی از قبیل آتش، زقوم، دیوودد، گژدم و مار، می باشد.

۲.۱. عمل

«عمل»؛ یعنی کارکرد و عَامِلٌ؛ یعنی کارکننده. (زمخشری، ۱۳۸۶: ۱۶۳) معنای لغوی و اصطلاحی عمل یکی است و مراد از عمل، هر فعل و کاری است که با قصد، از جان دار سر بزند که در معنی، اخَصُّ از فعل است، زیرا فعل به حیواناتی که کاری از آن‌ها بدون قصد سر می زند، نسبت داده می شود که به جمادات نیز منسوب می شود، ولی واژه‌ی عمل، کم‌تر چنین مفهومی دارد. واژه‌ی عَمَلٌ در حیوانات به کار نرفته است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴:

ج ۲، ۶۵۱)

۳.۱. جوهر و عرض

«جوهر» از دیدگاه واژه‌شناسان ترجمه‌ی (معرب) گوهر است. (ابن درید، بی تا: ج ۲، ۱۱۷۵) و «عرض» به معنای: شیئی بی ثبات آمده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۵۶۰) فلاسفه در تعریف اصطلاحی «عرض و جوهر» فرموده‌اند: «الجوهر ماهیه اذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع مستغن عنها» (حیدری، ۱۳۹۲: ج ۱، ۴۱۲) و در تعریف عرض آورده‌اند: «ان العرض ماهیه اذا اوجدت فی الأعیان وجدت فی موضوع مستغن عنه» (همان، ۴۷۷) به عبارت دیگر هرگاه اشیا و موجودات خارجی را بررسی کنیم در می‌یابیم که بعضی موجودات مستقل بوده و بعضی دیگر مستقل نبوده و قایم به غیر هستند. بعضی وجود استقلالی دارند و بعضی تبعی و به طور کلی وجود بعضی موجودات انتزاعی است، مانند مفهومات و اضافات و بعضی در محل محدود هستند و بعضی بی نیاز از محل موجوداتی که مستقل بوده و در تقرر وجودی نیازی به محل نداشته باشند، جوهر هستند و حق وجود عینی آن‌ها این است که در موضوعی از موضوعات نباشند. اما موجوداتی که تبعی بوده و حق وجود عینی آن‌ها این است که در موضوعی از موضوعات و محلی از محل‌ها باشند، عرض می‌باشند. (سجادی، ۱۳۶۱: ۲۴۹)

۲. دیدگاه‌ها پیرامون تجسم اعمال

۱.۲. دیدگاه نخست

علامه‌ی مجلسی رحمته‌الله علیه و هم‌فکرانش قایل هستند که تجسم عمل امکان ندارد و صحیح نیست. آن‌چه در این دنیا از اعمال نیک و بد، خیر و شر، طاعت و معصیت انجام می‌گیرد، خداوند در قیامت جزایش را برای بنده می‌دهد. جزاء در آیات فروانی منسوب به خداوند متعال ذکر شده و براساس مصلحت و حکمت لایتنهای خالق قادر، تعیین می‌گردد؛ اگر اعمال بنده خیر، نیک و طاعت بود، خداوند پاداش و نعمت‌های فراوان بهشتی عطاء می‌کند و اگر اعمال، کفر، شر و معصیت بود، در صورتی که مسقطات ذنوب از قبیل توبه، استغفار، اعمال حسنه و... سبب پوشاندن یا نابودی آن نشده بود، مستحق عقاب اخروی و عذاب خواهد شد. ایشان مهم‌ترین مانع سرراه طرف‌داران و قایلین به تجسم اعمال را استحاله‌ی تبدیل عرض به جوهر می‌دانند، از آن جایی که اعمال عرض است و از مقوله‌ی فعل و وجودش در ضمن فاعل تحقق می‌یابد؛ چگونه ممکن است

تبدیل به جوهر شود و در قیامت به صورت ثواب یا عذاب تجسم یابد؟ (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۷، ۲۲۹-۲۳۰)

۲.۲. دیدگاه دوم

صدرالدین شیرازی و پیروانش باورمند هستند که افعال و اعمال صادره از انسان، اگرچه عرض بوده و بقا ندارد، ولی عمل با هر بار صادر شدن، اثری در نفس می‌گذارد و نفس از آن حالت می‌پذیرد. وقتی عملی بار بار انجام شود، تکرار آن‌ها موجب پیدایش صفات و ملکاتی که صورت جوهری است می‌شود، مانند: حرارت که بر ذغال وارد می‌شود، وقتی حرارت تشدید شد، تبدیل به صورت ناریه می‌گردد و این صفت مبدأ آثار مختص به خود است. مثلاً صفتی که از عمل احسان و خیراندیشی حاصل می‌شود، سبب می‌گردد صورت جوهری خیراندیشی بر نفس عارض گردد و دارنده‌ی این صفت به راحتی می‌تواند بعد از این بدون کدام توجه احسان را رعایت کند. همین‌گونه عمل ظلم و تعدی سبب حصول ملکه‌ی سبوعیت و درندگی در نفس می‌شود که آثار درنده‌خوشدن دارنده‌ی این صفت است. همین صفات و ملکات در جهان دیگر که پرده‌های دنیایی کنار می‌رود، سبب پیدایش موجودات اخروی خواهد بود. چنان‌که اخلاق و ملکات، نیک و انسانی باشد، موجودات اخروی به صورت حورالعین، جوی شیر و شراب، قصر و کوثر و شهد و شکر و... در می‌آید و اگر زشت و نکوهیده و غیر انسانی باشد، به صورت آتش و مار و کژدم و دد و دام در آید و صاحبش را هر دم بیازارد؛ بنابراین، هر چه در عالم دیگر به انسان می‌رسد، از حور و غلمان و دیگر نعمت‌های بهشتی و نیز از جهنم و عذاب‌های گوناگون آن، چیزی جز غایت افعال و صور اعمال و آثار ملکات و نیات و اعتقادات انسان نیست. آری، جزا به خود اعمال و در طول آن است نه به چیزهایی جدا و بیگانه از اعمال. در نتیجه، پاداش‌ها و کیفرهای اخروی، صورت‌هایی قایم به نفس از نوع قیام فعل به فاعل هستند، این صور که همگی از منشآت نفس می‌باشند، مانند خود نفس از شعور و حیات ذاتی برخوردارند، چه این‌که از شئون تطورات و اظلال او هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ج ۹، ۲۹۱)

گفتنی است صدرالمتالهین، حشر بیش تر افراد را به شکل‌های مختلف طبق صفات و ملکات حاکم بر آن‌ها نه تنها مورد تایید اسلام، بلکه مورد تصدیق همه‌ی ادیان می‌داند. به

گمان وی، تناسخی که حکمای پیشین، مانند افلاطون و فلاسفه‌ی بزرگ پیش از او، مانند: سقراط، فیثاغورث و اناباذقلس بر آن اصرار داشته‌اند، چیزی جز همین حقیقتی که در شریعت وارد شده، نبوده است. (تجری، ۱۳۸۹: ۷)

۳.۲. دیدگاه سوم

اکثر متاخرین قایل به تجسم عمل هستند، ولی برخلاف تبیین ملاصدرا (که اعمال را سبب حصول ملکات با صورت جوهری شان در نفس می‌دانست و قایل بود که ملکات نفسانی در نشئه‌ی دیگر صورت ناریه و یا حوریه به خود می‌گیرد و تبدیل به حور و غلمان و شیرو شراب، یا تبدیل به آتش و زقوم، مار و گژدم می‌شود) بلکه این‌ها خود عمل را باقی می‌دانند و می‌گویند: هیچ امر موجودی عدم بردار نیست و نیست نمی‌شود. همین که لباس وجود به تن کرد دیگر با عدم، سازش ندارد و عدم را پذیرا نمی‌شود، هر چند از صورتی به صورتی دیگر تبدیل می‌شود و از شکلی به شکلی تغییر می‌یابد، ولی عدم در او راه ندارد. (رضوی سلدوزی، ۱۳۹۵: ۲۰۲)

گفته می‌شود اولین کسی که به صورت دقیق و مفصل در عین حال واضح و صریح قایل بقاء اصل عمل و تجسم آن به پاداش‌ها و جزایهای اخروی شده است، جناب شیخ بهاء‌الدین محمد عاملی رحمته‌الله علیه است، تاجایی که بعضی از محققین در این زمینه فرموده‌اند: غالباً کسانی که بعد از ایشان قایل به تجسم عمل شده‌اند از فکر بکروی استفاده کرده و چیزی به فرمایشات ایشان نیافزوده‌اند؛ و بسا عین گفتار ایشان تکرار شده است. (همان، ۸۵)

برای تبیین کامل، شیخ امین سلدوزی فرمایشات شیخ بهاء‌الدین عاملی را کامل و بی‌کم و کاست نقل می‌کند که خلاصه‌اش این است: «تجسم اعمال، در نشأت اخرویه، در احادیث زیادی که عامه و خاصه روایت کرده‌اند، وارد شده است. بعضی از صاحب‌دلان فرموده: مارها و عقرب‌ها و بلکه آتش‌هایی که در قیامت ظاهر می‌شوند، عین همان اعمال زشت و اخلاق پست و عقاید باطل هستند که در این صورت‌ها ظاهر می‌شوند، و این چادرها را به سر می‌کشند؛ چنان که روح و ریحان و حوری و میوه‌ها، همان خلق‌های پاکیزه و اعمال صالحه و اعتقادات حقه می‌باشند که در این جهان، به این طرز آشکار گردیده و با این اسم‌ها نامیده شده‌اند، زیرا که حقیقت واحده با اختلاف مواطن، به

صورت های مختلف در می آید و در هر جایی با زیوری آراسته شده و در هر نشأتی با طرزی پیراسته می گردد. (همان، ۸۵-۸۷)

۴.۲. دیدگاه چهارم

حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه، هیچ یک از دیدگاه های فوق را قبول ندارد؛ نه مانند علامه مجلسی رحمته الله علیه تمام آیات دال بر تجسم اعمال را توجیه می کند و تجسم عمل را مطلقاً باطل می داند و نه مانند صدرالدین شیرازی قایل است که اعمال با تکرار در نفس اثری ایجاد می کند و اثرش همان صورت جوهر و ملکات نفسانی است و همین ملکات نفسانی در زندگی دیگر، صورت تبدیل می کند و صورت آتش و زقوم یا حور و شراب به خود می گیرد. و نه مانند متاخرین قایل به تجسم نفس اعمال نیک و بد در قیامت است تا تمام آیاتی که عذاب و ثواب را به خداوند تبارک و تعالی نسبت می دهند، توجیه کند.

حضرت استاد رحمته الله علیه راه میانه را در پیش گرفته است. ایشان تجسم عمل را در بعضی اعمال پذیرفته است، ولی به صورت کلی آن را مردود می داند. ایشان می فرماید: «أقول مسألة تجسم الأعمال بنحو موجبة جزئية يمكن اثباتها ومن القرآن والأحیث واما بنحو الموجبة الكلية فمشكل»؛ تجسم عمل به صورت موجبه ی جزئیه از قرآن و احادیث ممکن است اثبات شود، ولی اثباتش به صورت موجبه ی کلیه مشکل است. (محسنی، ۲۰۲: ۱۳۹۳)

آیت الله محسنی در عین حال قایل است که نمی شود از ظهور عده ی زیادی از آیات و روایات دست برداشت؛ چرا که این دلایل نقلی بر تجسم نفس عمل در قیامت به عنوان پاداش و حور و غلمان و شیرو شراب، یا به عنوان عذاب و آتش، زقوم و مار گزدم دلالت می کند. (همان)

چند آیه ی دال بر تجسم عمل به عنوان نمونه ذکر می گردد:

الف. «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ»؛ آن روز، مردم [به حال] پراکنده بر آیند تا کارهای شان به آنان نشان داده شود.

ب. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»؛^۲ پس هر که هم وزن ذره ای نیکی کند، آن را

۱. الزلزله: ۶.

۲. همان: ۷.

خواهد دید.

ج. «وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»^۱؛ و هر که هم وزن ذره‌ای بدی کند، آن را خواهد دید.

علامه‌ی طباطبایی در المیزان، ج ۱، ص ۹۱ فرموده: اگر دیگر هیچ آیه‌ای دال بر تجسم اعمال نمی بود و تنها این آیه وجود می داشت، برای تجسم اعمال کافی بود: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي عَفْوَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَ كَفَبَصْرِكِ الْيَوْمَ حَدِيدًا»^۲.

هم چنین روایاتی به صورت پراکنده در باب‌های مختلف، بر تجسم اعمال دلالت می‌کند و بعضی از آن‌ها را صاحب اسفار در کتابش (فصل معاد) ذکر کرده است. (همان، ۲۷۳)

از بیان فوق به دست آمد که حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، تجسم عمل را در بعضی اعمال می‌پذیرد، ولی با این قول موافق نیست که بهشت با تمام نعمت‌هایش و جهنم با تمام نقمات و عذاب‌هایش تجسم عمل‌های مکلفین است و هر عملی در قیامت متجسم شود و آن چه در آن دنیا می‌بینیم نتیجه‌ی تکوینی و صورت جوهری دیگری از اعمال دنیوی ما است که پرده از چهره‌ی دنیوی برافکنده و با چهره‌ی اخروی ظاهر شده است، جوهر و حقیقت هر دو واحد است و با تفاوت شرایط و اوضاع و احوال مختلف صورت‌های مختلف به خود می‌گیرد. ایشان می‌فرماید: اما این که همه‌ی جهنم و عقاب آن و بهشت و نعمات آن تجسم اعمال ما باشد، قابل اثبات نیست و اثبات آن مشکل است، بلکه جزاء و پاداش، عذاب و ثواب و بقیه‌ی نعمات و نقمات آن دنیا قراردادی است که خداوند تبارک و تعالی نصیب معاندین و منافقین و معاصین می‌کند و بهشت و دوزخ و نعمات و عذاب‌هایش فعلاً هم موجود است، نه این که همه تجسم عمل یا معلول عمل بندگان باشد. (همان، ۲۰۲)

۳. بررسی تطبیقی دیدگاه‌های سه‌گانه

ادله‌ی اقوال چهارگانه و اشکالات وارده بر این دیدگاه‌ها به ویژه از نقطه نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در ادامه مورد بررسی و بحث قرار می‌گیرد.

۱. همان: ۸.

۲. ق: ۲۲.

۱.۳. بررسی دیدگاه اول

دیدگاه اول که مهم ترین طرف دار آن علامه‌ی مجلسی رحمته الله علیه و هم فکران ایشان است، تجسم عمل را نپذیرفته و تعدادی از آیات را که دلالت بر تجسم عمل می‌کند، برخلاف ظاهرش حمل می‌نماید، مثلاً در مورد آیه‌ی مبارکه‌ی «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا»^۱ می‌گوید: منظور از حاضر شدن اعمال، حضور پاداش و کیفر آن‌ها است و یا این‌که منظور حضور نامه‌ی اعمال است که تمام اعمال آدمی از نیک و بد در آن ثبت شده است. در روز قیامت هر نفسی جزای آن چه از خیر یا شری را که مرتکب شده، می‌بیند. (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۷، ۲۲۹-۲۳۰)

طرف دران این نظریه تعداد زیادی از آیات مبارکه را موافق نظر خود می‌بینند؛ آیاتی که جزاء و پاداش را به خداوند تبارک و تعالی نسبت می‌دهد نه این‌که تجسم نفس عمل یا معلول عمل بدانند. به عنوان نمونه به آیات زیر اشاره می‌شود:

- «إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا»^۲ من [هم] امروز به [پاس] این‌که صبر کردند به آن‌ها پاداش دادم.

- «وَجَزَيْنَهُم بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا»^۳ به [پاس] آن‌که صبر کردند، بهشت و پرنیان پاداش شان داد.

- «ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نَجَازِي إِلَّا الْكَافِرِينَ»^۴ این [عقوبت] را به [سزای] آن‌که کفران کردند به آنان دادیم و آیا جزنا سپاس را مجازات می‌رسانیم؟

- «سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ»^۵ به صرف افتراء بر [خدا] به زودی [خدا] آنان را به خاطر آن چه افتراء می‌بستند، جزا می‌دهند.

- «لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»^۶ تا خدا به هر کس هر چه به دست آورده است، جزاء دهد که خداوند زود شمار است.

آیات زیاد دیگری نیز جزاء و عقاب را به خداوند جَلَّ جَلالُه نسبت می‌دهد.

۱. آل عمران: ۳۰.

۲. المومنون: ۱۱۱.

۳. الانسان: ۱۲.

۴. سبأ: ۱۷.

۵. الانعام: ۱۳۸.

۶. ابراهیم: ۵۱.

آیات فوق هر کدام عذاب را به خداوند تبارک و تعالی نسبت می‌دهد و عذاب را معلول اراده‌ی خداوند بیان می‌کند نه این‌که عذاب، معلول اعمال یا عین عمل مجسم شده باشد.

علامه‌ی مجلسی رحمته‌الله علیه بر نظریه‌ی تجسم اعمال اشکال نموده که شما قبول دارید که عمل عرض است و از طرفی در فلسفه ثابت و محرز است که عرض تبدیل به جوهر شده نمی‌تواند و استحاله‌ی اعراض به جوهر محال است. با این حال چگونه ممکن است اعمالی که اعراض است و از نظر عقلی استحاله و تبدیل آن به جوهر محال است؛ در آن دنیا صورت جهنم و آتش یا بهشت و حورالعین به خود گیرد و تبدیل به جوهر شود؟ (همان) بعضی از طرف داران نظریه‌ی تجسم اعمال از این اشکال پاسخ گفته‌اند که تبدیل اعراض به این جوهر در این دنیا محال است، ولی شرایط و اوضاع این دنیا به آن دنیا فرق دارد، مگر نه این است در این دنیا هر چیز رو به پیری و استهلاک می‌رود، انسان‌ها در بدو تولد ضعیف و ناتوان هستند، بعد جوان و بعد پیری می‌شوند در حالی که در آن دنیا پیری راه ندارد و ده‌ها فرق دیگر؛ لذا قیاس شرایط مادی این دنیا با آن دنیا قیاس مع الفارق است و نمی‌شود گفت در آن دنیا نیز تبدیل عرض به جوهر محال است. (رضوی سلدوزی، ۱۳۹۷: ۸۵-۸۷).

علامه‌ی مجلسی به این جواب راضی نشده و می‌فرماید: «این سخن که تبدیل جوهر به عرض و عرض به جوهر در این دنیا محال و در دنیایی دیگر ممکن باشد، به سفسطه نزدیک است، زیرا نشئه‌ی آخرت - در این جهت - جز مانند این نشئه نیست، و فاصله شدن مرگ و احیای این دو نشئه نمی‌تواند منشا امکان این تحول و دگرگونی شود». (مجلسی، ۱۳۶۳: ج ۷، ۲۲۹-۲۳۰)

۱.۱.۳. نقد دیدگاه اول

بر قول دوم، دو اشکال وارد می‌شود که اشکال اول مشترک با اشکال آیت‌الله محسنی است و اشکال دوم را بعضی از محققین متاخرین وارد کرده‌اند.

۱.۱.۱.۳. اولین نقد

حضرت استاد و اکثر متاخرین بر این دیدگاه اشکال دارند. حضرت استاد رحمته‌الله علیه

می فرماید: «نفی تجسم عمل به صورت کلی قابل قبول نیست، چون آیات بسیار زیادی و هم چنین عده‌ای از روایات بر تجسم اعمال ظهور دارند. نادیده گرفتن تمام آن آیات و روایات صرف به خاطر این که عمل، عرض است و عرض تبدیل به جوهر شده نمی‌تواند، قابل قبول نیست. لذا تجسم اعمال در بعضی موارد ممکن است از قرآن و احادیث نیز قابل اثبات باشد. (محسنی، ۱۳۹۳: ۲۰۲) به عنوان نمونه به آیات زیر که بر تجسم عمل دلالت می‌کند، توجه شود:

- «هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛^۱ آیا به غیر از آن چه که می‌کردند، جزایی به ایشان داده می‌شود؟

- «سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛^۲ مسلماً عین کرده‌ی خویش را جزا می‌یابند.
- «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يُظْلَمُ رَبُّكَ أَحَدًا»؛^۳ و آن چه را که کرده بودند حاضر یافتند و پروردگارت به کسی ستم نمی‌کند.

- «هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛^۴ آیا جز آن چه که می‌کردید، جزا می‌یابید؟
- «فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛^۵ آنان که اعمال به جا آوردند، جزایی جز آن چه که می‌کردند نمی‌یابند.

- «ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛^۶ بچشید آن چه را که می‌کردید.
آیات دیگری نظیر (یس: ۵۴)، (صافات: ۳۹)، (زمر: ۲۴)، (جاثیه: ۲۸) نیز بر تجسم عمل دلالت دارند.

با توجه به تعبیرات قرآنی «بچشید آن چه را می‌کردید» یا «جزایی جز آن چه کردند نمی‌بینند» و... می‌توان بیان کرد که آیات مذکور ظهور واضحی دارند بر این که در آن دنیا جزاء عین عمل است و عین عمل مجسم می‌شود.

۲.۱.۱.۳. دومین نقد

شیخ محمد علی رضوی سلوزی بر دیدگاه علامه اشکال نموده است که مهم‌ترین دلیل

۱. الاعراف: ۱۴۷.

۲. همان: ۱۸۰.

۳. الکهف: ۴۹.

۴. النمل: ۹۰.

۵. القصص: ۸۴.

۶. العنکبوت: ۵۵.

شما بر نفی تجسم عمل، استحاله‌ی تبدیل عرض به جوهر است، در حالی که ما قبول نداریم که عمل عرض باشد تا تبدیل عرض به جوهر محال باشد و تجسم عمل غیر ممکن؛ بلکه می‌گوییم عمل عبارت از مصرف کردن خویشتن و تبدیل کردن جان به نیرو و نیرو هم ماده است و جوهر قابلیت بقاء دارد و هرگز فانی نمی‌شود. در روز قیامت همین نیروها تبدیل به ماده می‌شوند و نعمات و عذاب‌های بهشتی را تشکیل می‌دهد. (رضوی سلدوزی، ۱۳۹۷: ۹۶-۹۷) تفصیل سخن در بررسی دیدگاه چهارم خواهد آمد.

۲.۱.۳. نقد دیدگاه دوم

پیروان حکمت متعالیه به پیروی از ملاصدرا قایل هستند که تمام شکنجه‌ها و عذاب‌ها یا آسایش‌ها و فروانی‌ها، صورت دیگری از ملکات نیک و بد نفسانی ما است که در آن دنیا به صورت میوه‌های رنگارنگ بهشتی و حور غلمان یا به صورت آتش و مار و گزدم تبدیل می‌شود، افعال و اعمال صادره از انسان، اگرچه عرض بوده و بقا ندارد، ولی با هر بار صادر شدن اثری در نفس می‌گذارد و نفس از آن حالت می‌پذیرد. وقتی عمل بار بار انجام شود، تکرار آن‌ها موجب پیدایش صفات و ملکاتی که صورت جوهری است می‌شود، مانند حرارتی که بر ذغال وارد می‌شود. وقتی حرارت تشدید گردید، تبدیل به صورت ناریه می‌گردد. جهنم و بهشت همیشه با ما است و ما در میان آن هستیم؛ فقط در این دنیا به صورت جوهری، ملکه‌ی خوب یا بد بر نفس عارض شده، ولی در جهان دیگر صورت تبدیل می‌کند و صورت ثواب یا عذاب به خود می‌گیرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ج ۹، ۲۹۱)

۱.۲.۱.۳. دلیل اول پیروان حکمت متعالیه

حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه دلیل اول پیروان حکمت متعالیه را از زبان صدرالدین شیرازی نقل می‌کند که ایشان فرموده: «إِنَّ الْمَلَكَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ تَصِيرُ صَوْرًا جَوْهَرِيَّةً وَ ذَوَاتٍ قَائِمَةً فَعَالَةً فِي النَّفْسِ تَنْعِيمًا وَ تَعْذِيبًا، وَ لَوْلَمْ يَكُنْ لِتِلْكَ الْمَلَكَاتِ مِنَ الثَّبَاتِ وَ التَّجَوُّهِرِ مَا يَبْقَى أَبَدَ الْأَبَادِ لَمْ يَكُنْ لَخُلُودِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِي الثَّوَابِ وَ أَهْلِ النَّارِ فِي الْعِقَابِ وَجْهٌ أَبَدًا، فَإِنَّ مَنَشَأَ الثَّوَابِ وَ الْعَذَابِ لَوْ كَانَ نَفْسَ الْعَمَلِ أَوْ الْقَوْلِ - وَ هُمَا أَمْرَانِ زَائِلَانِ - يَلْزِمُ بَقَاءَ الْمَعْلُولِ مَعَ زَوَالِ الْعِلَّةِ الْمُقْتَضِيَّةِ، وَ ذَلِكَ غَيْرُ صَحِيحٍ»؛ ملکات نفسانیه تبدیل به صور

جوهری و ذوات فعاله ی قایم به نفس می شود و صورت عذاب یا ثواب را به خود می گیرد، اگر ملکات نفسانی ثبات و تجوهر نداشت، برای خلود اهل جنت و عذاب اهل آتش وجهی باقی نمی ماند. اگر منشای ثواب و عقاب خود عمل و قول باشد - در حالی که آن دو بقاء ندارد و از بین می رود - لازم می آید معلول بعد از نابود شدن علتش، باقی باشد که محال است معلولی بدون علت باقی بماند. (محسنی، ۱۴۲۸: ج ۲، ۲۰۹)

برای توضیح بیش تر این دلیل باید گفت: از آیات و روایات به دست می آید که خلود اهل عذاب در عذاب جاویدانه و همیشگی است و هم چنین تنعم اهل بهشت در نعمت ها. حالا سوالی که مطرح می شود این است که چگونه ممکن است خداوند حکیم کافران را که در این دنیا به اندازه ی شصت یا هفتاد سال، خداوند متعال را معصیت کرده است، به عذاب جاویدانه و لایتناهی و همیشگی مبتلا سازد، در حالی که عقل حکم می کند باید بین معصیت و جزاء تناسب عقلایی برقرار باشد و الا عذاب و عقاب بدون تناسب عقلایی و عذاب بیش تر از تناسب به معصیت، ظلم است و قبیح، چگونه ممکن است این عمل قبیح از خداوند حکیم سرزند؟ برای حل این معضل ملاصدرا و پیروانش قایل هستند که عذاب های اخروی مانند عذاب های دنیایی قراردادی و جعلی نیست تا لازم باشد تناسب بین آن ها رعایت شود، بلکه عذاب های اخروی نتیجه و معلول نفس عمل است، مانند این که کسی در یک آن چشم خود را کور می کند و هفتاد یا هشتاد سال از این کوری رنج می برد. هیچ کس اشکالی به ذهنش نمی آید که این رنج هفتاد ساله با جرمی که در یک لحظه واقع شده تناسب ندارد، به خاطر این که همه می دانند که عذاب نتیجه و معلول طبیعی عمل شخص است، هم چنان عذاب های اخروی که صورت دیگر ملکات نفسانی شخص است، معلول نفس عمل شخص است.

بنابراین، با ثبوت این مطلب که انسان پس از مرگ عذاب و عقابی جدا از حقیقت اعتقادات باطل و خلق و خواهی نکوهیده و اعمال زشت خود ندارد و همین امور است که در جهان دیگر به صورت عذاب و دوزخ نمودار می شود و خلاصه ی کیفی های اخروی بازتاب عینی و تجسم واقعی اعمال دنیوی است نه آن که مانند کیفی های وضع شده از سوی قانون گذاران در این جهان، صرفاً اعتباری و قراردادی باشد، دیگر شبهه ی یاد شده خود به خود برطرف می شود و کیفر الهی، ناعادلانه و نابرابر با جرم قلمداد نمی شود. (تجری، ۱۳۸۹: ۳)

۳.۱.۲.۲. نقد بر این دلیل

حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه این دلیل را قبول ندارد و بر آن اشکال می‌کند که قایل شدن به تجسم اعمال بهتر از این نیست که به حکمت خداوند قایل شویم، ولی بگوییم اصل سبب خلود را نمی‌دانیم. ایشان می‌فرماید: «لیس هذا أولى من أن يقال أن الخلود حکم به الحکیم الرحیم الذی یمتنع علیه اللغو و عدم رعایة الأسباب الواقعیة و لا یصدر منه ظلم کما تکرّر تصریحہ به فی القرآن فنعلم بطریق الإن أنه لا ظلم فی إخلاده و إن لا نعلم بأسبابه»؛ قایل شدن به تجسم عمل بهتر از این نیست که بگوییم خلود حکمی است که خداوند حکیم و رحیم به آن حکم کرده و بر او کاری لغو و عدم رعایت اسباب واقعیه ممتنع است و هم چنین ظلم از او صادر نمی‌شود و به طریق این (برهان انی: پی بردن از معلول به علت) می‌دانیم ظلمی در خلود وجود ندارد، هر چند ما سببش را ندانیم. (محسنی، ۱۴۲۸: ج ۴، ۲۱۳)

به عبارت دیگر به نظرایشان نیازی نیست که به خاطر حل اشکال خلود در عذاب، قایل به تجسم اعمال شویم. بعد از این که قبول کردیم خداوند حکیم و رحیم، حکم به خلود کرده، یقین می‌کنیم که کاری از حکیم به صورت لغوی صادر نمی‌شود، خداوند ظالم هم نیست و بدون سبب هم کاری نمی‌کند، لذا می‌دانیم که در خلود ظلمی وجود ندارد، اگر چند ما سبب خلود را ندانیم و با عقل گنجشکی خود آن را تحلیل عقلی نتوانیم «و ما أوتینا من العلم الا قليلاً». خلود کشف نمی‌کند از صحت تجسم اعمال، چون که ممکن است خلود سببی دیگر داشته باشد، و عام کاشف خاص نیست و عدم العلم لا یدل علی عدم وجوده. بهتر است بگوییم: «ربنا آمنا بک و اما أنزلت علینا و اتبعنا الرسول».

حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه این دلیل را از حیث کبراً نیز قبول ندارد (یعنی بر فرضی که قایل به تجسم عمل شویم، باز هم اشکال خلود کفار حل نمی‌شود و اشکال بر حال باقی می‌ماند) و برای توضیحش می‌فرماید: «أن تأثیر العمل - صالحاً کان أو سیئاً - فی النفس و الملکات القائمة بها و هی بدورها أسباب للأعمال الصادرة من المکلف أو تجسمه بالصورة المناسبة، إن کان من الضروریات الخارجة عن قدرته تعالی و کذا وصولها إلى المکلف، یتوجه سؤال العقل إلى الله الحکیم الرحیم بأنه لِمَ خلق هذا الفرد الکافر الذی یخلد فی النار بمعصيته الموقته فإنه ظلم و إن لم یکن تجسمه و وصوله إلى المکلف

ضروریاً بل کان مقدوراً لله تعالی فالسؤال المذكور يتوجه إلى التعذیب المخلد مباشرة، لكونه ظلماً أعظم ظلم تعالی الله عنه؛ «تاثیر عمل- اعم از عمل خوب و بد- در نفس و ملکات قایم به آن، سبب اعمال صادره از انسان و تجسم آن اعمال به صورت مناسب می شود. اگر سببیت این اعمال و همچنین وصول اعمال مجسمه به مکلف از ضروریاتی باشد که خارج از قدرت خداوند تعالی است، عقل سؤالی را متوجه خداوند حکیم می کند که چرا این فرد کافر را آفریدی که به خاطر معصیتش در آتش جاویدان می ماند؟ و اگر تجسم اعمال و وصول آن به مکلفین ضروری نبوده و بلکه مقدور خداوند باشد، سوال مذکور مستقیم متوجه خداوند می شود که چرا به اعمال صور می بخشد تا به صورت همیشه در عذاب جاویدان بماند؟ و این از بزرگ ترین ظلم هاست که خداوند از ارتکاب آن منزّه است. (محسنی، ۱۴۲۸: ج ۲، ۲۱۴)

با این بیان حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه می خواهد ضعف نظریه ی صدرالدین شیرازی را بیش تر واضح سازد، چرا که ایشان به خاطر دفع اشکال خلود قایل به تجسم عمل- به نحو مذکور- گردید، ولی حضرت استاد می فرماید: تجسم عمل مشکل خلود را حل نمی کند، چون اگر تبدیل آثار اعمال (ملکات نفسانی) به صورت های مادی و ناری از ضروریاتی است که خارج از قدرت خداوند تبارک و تعالی است، سوال این گونه مطرح می شود که چرا خداوند این فرد کافر را خلق کرد تا به خاطر کفر موقت خود در آتش جاویدان بماند؟ و خلقت هم چون فردی که نتیجه اش عذاب جاویدان مخلوق باشد، ظلم است با این که خداوند می دانست. و اگر تجسم عمل و وصولش به مکلف از ضروریاتی نیست که از قدرت خداوند خارج باشد، بلکه مقدور خداوند است و قدرت انعدام آن را دارد، سوال مستقیم متوجه خداوند می شود که چرا خداوند به اعمال مکلف صوری می بخشد، و آن را بر مکلف مسلط می کند که مناسب جرمش نیست؟ عذاب و کیفر که مناسب جرم نباشد ظلم است، به خصوص بر مذهب فلاسفه منجر به جبر می شود و مطلق عذاب عبد ظلم است. بنابراین با قایل شدن به تجسم اعمال پاسخ سوال فوق داده نمی شود. بهترین جواب- با این که به حکمت خداوند باور مندیم- «نمی دانم» است.

۳.۲.۱.۳. دلیل دوم پیروان حکمت متعالیه

آیت الله محسنی رحمته الله علیه دومین دلیل نظریه‌ی ملاصدرا را از درالفتواید تعلیقه‌ی بر شرح منظومه نقل می‌کند که فرموده: «أن الماهية الخارجية هي بعينها توجد في الذهن كما قرر في مبحث الوجود الذهني، واختلاف الخارجي والذهني في الآثار إنما لأجل الوجود الخارجي والذهني دون الماهية فإنها محققة في المقامين بنفسها، وهكذا الخيال والحس والعقل، فإن الماهية الموجودة فيها واحدة لكنها تتجلى في كل موطن بصورة و تسمى في كل مقام باسم، فتتجسم في المقام وتصير عرضا في المقام الآخر...»؛ ماهیات خارجی بعینه در ذهن ایجاد می‌شود، هم چنان که در مبحث وجود ذهنی مورد بحث قرار گرفت و اختلاف موجودات خارجی و ذهنی در آثار به خاطر وجود ذهنی و خارجی است نه به خاطر ماهیت آن‌ها و ماهیت در هر جایگاه محقق و ثابت است و هم چنین ماهیت در هر سه موطن (خیال، حس و عقل) واحد است، ولی تجلی آن در موطن مختلف به صورت‌های متعدد است و در هر مقام اسم خاص دارد، گاهی مجسم می‌شود و گاهی عرض می‌گردد، تمام این‌ها نشان‌دهنده‌ی این است که می‌شود آثار شیئی بر حسب نشأت وجودش مختلف باشد، با این‌که بر اساس ماهیت واحد است. (همان، ۲۷۵)

صدرالمتألهین در توضیح و تقریب این مطلب که چگونه اعمال و صفات نفسانی، بسان دیگر حقایق عالم وجود در موطن گوناگون دارای ظهورها و آثار گوناگون هستند، به ظهور آب یا جسم مرطوب در سه موطن خارج، خیال و عقل به سه صورت متفاوت مثال زده، می‌نویسد: چنان که اگر جسم نمناکی را روی ماده خشک بگذارد، علاوه بر این‌که آن ماده رطوبت می‌پذیرد، به شکل‌های گوناگون در می‌آید. اگر همین جسم نمناک را روی ماده حس یا خیال، مانند چشم و مغز گذارند، بر فرض پذیرفتن رطوبت، دیگر شکل نمی‌پذیرد، با این‌که رطوبت در آن اثرگذارده و او هم این اثر را پذیرفته است. قوه‌ی عاقله هم از رطوبت اثر می‌پذیرد، لکن این اثر غیر از اثر سابق، یعنی به صورت کلی خواهد بود نه به صورت جزئی، مانند حس و خیال؛ بنابراین، ماهیت رطوبت با وصف این‌که یک ماهیت بیش نیست، در هر سه موطن آثار مختلفی دارد. (تجری، ۱۳۸۹: ۵)

۳.۲.۱.۴. نقد دلیل دوم

این‌که بگوییم ماهیت اشیاء بعینه در ذهن ایجاد می‌شود و ماهیت وجود ذهنی عین

ماهیت وجود خارجی است، قابل قبول نیست و آنچه در بحث وجود ذهنی گفتید صرف ادعا است و کدام دلیل قابل قبول برایش ندارید، بلکه آنچه در ذهن ایجاد می شود، مفهوم اشیای خارجی است نه عین ماهیت خارجی که در ذهن ایجاد شود.

بنابراین وقتی مبنای شما را در فلسفه در بحث وجود ذهنی قبول نکردیم، لوازم مبنای شما که ماهیت واحد در موطن مختلف صورت های مختلف به خود بگیرد و آثار متعددی داشته باشد که مخالف آثار موطن دیگر است نیز مردود می شود، لذا اعمال و صفات نفسانی در نفس از حیث ماهیت با اعمال خارجی و ثواب ها و عذاب های اخروی وحدت ماهوی ندارد تا تنها لباس های مختلف باشد و عین هم دیگر باشد. (محسنی، ۱۳۹۳: ۲۷۵)

۳.۱.۳. بررسی دیدگاه سوم

توضیح دیدگاه در بخش های قبلی مطرح گردید.

۱.۳.۱.۳. دلیل قول سوم

دلیل این نظریه ظهور آیات زیادی از قرآن مجید است که ده مورد آن در تبیین نظر حضرت استاد مورد اشاره قرار گرفت و بعضی از محققین بیش از بیست آیه را ذکر نموده اند که ظهور در تجسم اعمال دارد. (همان، ۱۳۱-۱۳۲) یکی از مهم ترین آیاتی که دلالت بر تجسم اعمال دارد آیه ی ۳۰ سوره ی آل عمران است: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيَحَدَّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ». علامه ی طباطبایی رحمته الله علیه و آیت الله مکارم شیرازی رحمته الله علیه می فرمایند: «این آیه از حضور اعمال نیک و بد در قیامت پرده برمی دارد و می فرماید: «به یاد آورید روزی را که هر کس آن چه را از کار نیک انجام داده، حاضر می بیند و هم چنین آن چه را از کار بد، انجام داده است، «تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» نمی گوید آرزو می کند که اعمال بدش نابود شود، زیرا می داند چیزی در جهان نابود نمی شود، بلکه آرزو می کند با آن فاصله بگیرد، آن هم فاصله ی زمانی دور و دراز؛ هم چنانی که معنای آمد می رساند. واژه ی «تجد» از ماده ی «وجدان» (یافتن) ضد فقدان و نابودی است و کلمه ی «خیر» و «سوء» که به صورت نکره آمده در این جا مفید عموم است؛ یعنی هر انسانی در آن روز تمام اعمال خوب و بد خود را - هر چند کم باشد- در نزد خود می یابد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۵۰۵ / طباطبایی،

علامه‌ی طباطبایی و عده‌ی زیادی از متاخرین نظرشان بر این است که نفس عمل، نیست و معدوم نمی‌شود. در روز قیامت نفس عمل مجسم می‌شود؛ اعمال صالح تبدیل به نعمت‌ها و اعمال زشت تبدیل به عذاب‌های اخروی می‌شود و مهم‌ترین دلیل آن‌ها هم چنان که بیان شده ظهور تعداد بسیار زیادی از آیات است.

۳.۱.۲. اولین نقد بر قول سوم

حضرت آیت‌الله محسنی تجسم عمل را به صورت موجبه‌ی جزئی می‌پذیرد، اما به صورت کلی و در همه‌ی موارد قبول ندارد و می‌فرماید: «أقول مسألة تجسم الأعمال بنحو موجبة جزئية يمكن اثباتها ومن القرآن والأحیث واما بنحو الموجبة الكلية فمشكل»؛ تجسم عمل به صورت موجبه‌ی جزئی ممکن است از قرآن و احادیث اثبات شود، ولی اثباتش به صورت موجبه‌ی کلیه مشکل است. (محسنی، ۱۳۹۳: ۲۰۲) و هم چنین می‌فرماید: «وهما ليسا من الآثار المعاصی [من الكفر والفسق] كاستناد مرض الی المأكول والمشروب او كاستناد السلامة الجسمانية الی أكل الدوا و شربه ...»؛ و عقاب و عذاب از آثار معاصی (کفر و فسق) یا نفس تجسم آن‌ها نیست، تا مانند استناد مرض به سوی مأکول و مشروب یا استناد سلامت جسمانی نسبت به خوردن دوا، و استناد تشنگی و گرسنگی نسبت به خوردن و آشامیدن... (همان، ۲۲۱) آری تجسم عمل فی الجمله یعنی به صورت جزئی در بعض موارد پذیرفته می‌شود: «... القدر المتقن من تجسم العمل المستفاد من ظواهر بعض الآيات والروایات المعتبرة سندا هو مفاده الموجبه الجزئية ...»؛ قدر متیقن از ظهور آیات و روایات نیز تجسم عمل به صورت جزئی آن استفاده می‌شود. بعضی از آیات و روایات معتبرالسند نیز مفادش موجبه‌ی جزئی است. (همان، ۲۳۹)

بنابراین آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه تجسم اعمال را تنها به صورت فی الجمله (در بعضی موارد) می‌پذیرد، اما تجسم اعمال به صورت بالجمله قابل قبول نیست و عمده دلیلی که بر بطلان تجسم عمل دلالت می‌کند، به صورت کلی عده‌ی زیادی از آیات است که عذاب و عقاب را به خداوند متعال نسبت می‌دهد که از باب نمونه چند آیه را این جا می‌آوریم: «إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا»؛^۱ «وَجَزَيْتُهُم بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَ حَرِيرًا»؛^۱ «ذَلِكَ

۱. المومنون: ۱۱۱.

جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نَجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ؛^۲ «سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ»؛^۳ «لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ».^۴

آیات فوق هر کدام عذاب را به خداوند تبارک و تعالی نسبت می دهد و عذاب را معلول اراده ی خداوند جل جلاله بیان می کند نه این که عذاب معلول اعمال یا عین عمل مجسم شده باشد.

۳.۳.۱.۳. دومین نقد بر قول سوم

تجسم اعمال و این که بهشت و جهنم با عذاب ها یا عقاب هایش نتیجه ی اعمال انسان باشد، با آیات دیگری که دلالت می کند بر خلق فعلی جنت و جهنم، و موجود بودن فعلی بهشت و دوزخ منافات دارد، بلکه بهشت دوزخ فعلاً موجود است نه این که توسط اعمال مکلفین شکل گیرد و شاید بهشت و دوزخ قبل از خلقت کره ی زمین وجود داشته است. چگونه ممکن است قایل شویم که بهشت و جهنم نتیجه ی اعمال انسان ها است، بلکه عین اعمال انسان ها و این اعمال و انرژی که در راستای انجام اعمال مصرف می شود، تشکیل دهنده ی بهشت و دوزخ است؟ (محسنی، ۱۳۹۳: ۲۲۴) آیات سوره های النجم: ۱۰-۸؛ آل عمران: ۱۳۳؛ الحديد: ۲۱ بر وجود فعلی بهشت و جهنم دلالت دارند.

۴.۳.۱.۳. سومین نقد بر قول سوم

نقد دیگری که حضرت آیت الله محسنی رحمته الله بر دیدگاه سوم دارد، این است که تجسم عمل با اختیار خداوند منافات دارد و منافی اصول مذهب امامیه است. ایشان در کتاب «صراط الحق» می فرماید: «فرضنا تمامية الاستدلال مائة بالمائة و سلمنا اثبات تجسم الأعمال بنحو موجبة كلية، لکنه لایتم القول المذكور بوجه، فإنه علی اصولنا فی باب قدرة الله، أن الله سبحانه و تعالی قادر مختار لا بالاختیار الذی اخترعه الفلاسفة بل بالاختیار الذی یقول به المتکلمون من جمیع المذاهب الاسلامیة»؛ بر فرضی که دلیل تجسم اعمال صد در صد تمام باشد، باز هم بر اساس مذهب ما تجسم اعمال به نحو موجبه ی کلیه

۱. الانسان: ۱۲.

۲. سبأ: ۱۷.

۳. الانعام: ۱۳۸.

۴. ابراهیم: ۵۲.

قابل قبول نیست، چون اصول مذهب ما و جمیع مذاهب اسلامی در باب قدرت خداوند تبارک و تعالی این است که خداوند مختار است به معنایی که متکلمین قایل هستند (إن شاء فعل و إن شاء لم يفعل) و نه مختار به معنایی که فلاسفه در باب قدر خداوند اختراع کرده است. (بنابر نظریه‌ی متکلمین اختیاری که فلاسفه قایل است، عین جبر است). (محسنی، ۱۴۲۸: ج ۲، ۱۷۳)

بنابراین اگر قایل شویم که همه‌ی ثواب و عقاب بهشت و جهنم، زقوم و شراب، نتیجه و معلول اعمال مکلفین است و در روز قیامت نفس اعمال مکلفین تبدیل به نعمات و نعمات می‌شود، پس عذاب و ثواب از تحت سیطره‌ی قدرت خداوند خارج می‌شود، چون وقتی اعمال را علت تامه دانستیم با وجود علت تامه، تخلف معلول از علت تامه محال است؛ محالات از دایره‌ی قدرت خداوند خارج است. نیکوکار حتما باید به بهشت و بدکار به جهنم برود و خداوند نعوذ بالله کدام اختیاری در عفو بخشش و تصرف ندارد.

۳.۱.۳.۵. جواب نقضی

اگر اعمال بد علت تامه‌ی عقاب و عذاب می‌بود و عقاب و عذاب آثار آن اعمال می‌بود، باید بین جاهل قاصر و مقصر فرقی نمی‌بود، معلولی که عقاب باشد بر جاهل قاصر و مقصر یک سان مترتب می‌شد، هم چنانی که در رفع تشنگی بین جاهل و عالم و مقصر و قاصر فرقی نیست، خوردن و آشامیدن، دفع گرسنگی و تشنگی می‌کند، و هم چنین در اثر خوردن زهر مرگ حاصل می‌شود، فرقی نمی‌کند با علم خورده شود یا از روی جهل و فرقی هم نمی‌کند جاهل با تقصیر باشد یا بدون تقصیر. وقتی سبب آمد مسبب خود به خود مترتب می‌شود. در حالی که بدون شک در نزد عدلیه عقاب تنها بر اعمال سوء مترتب می‌شود که فاعل آن آگاه به بدی آن باشد یا این که جاهل همراه با تقصیر باشد. اما جاهل قاصر چه در اصول چه در فروع دین عقاب و عذابی ندارد. و این نشان می‌دهد که عقاب و عذاب و کیفرها و پاداش‌ها معلول اعمال نیست. به عبارت دیگر اعمال انسان علت تامه‌ی عذاب و پاداش نیست، بلکه جزء علت است و جزء دیگر علت اراده‌ی خداوند است که برای فاعل سوء که عالم به بدی کارش باشد یا این که جاهل مقصر باشد، اراده‌اش تعلق گرفته و بر جاهل قاصر اراده بر عقابش تعلق نگرفته است.

هم چنین اگر اعمال انسان علت تامه‌ی عقاب و عذاب می‌بود و عقاب و عذاب، آثار و

پیامد طبیعی اعمال انسان، باز هم فرقی بین بالغ و غیر بالغ، ناسی و غیر ناسی و مضطرب و غیر مضطرب معنا نداشت، در هر صورت باید معلول و اثر بعد از تحقق عمل حاصل می شد، هم چنانی که در پدیده های طبیعی بین این حالت ها تفاوتی وجود ندارد، مثلاً نزدیکی با کسی که آلوده به مرض ایدز است، سبب انتشار مرض و آلوده شدن فاعل و یا مفعول می گردد، بدون فرق بین مجبور و مختار، بالغ و غیر بالغ، غافل و متوجه؛ اگر عذاب و ثواب نیز مانند آفات طبیعی نتیجه و معلول عمل است باید بین مقصر، عامد، ناسی و قاصر فرقی نباشد در حالی که در شریعت مقدسه مسلم است که ناسی و جاهل قاصر عذاب ندارد. (محسنی، ۱۳۹۳: ۲۲۱)

اگر عذاب و عقاب تجسم اعمال باشد، مسقطات ذنوب (توبه، استغفار، شفاعت) چه می شود؟ بعضی از این مسقطات سبب نادیده گرفته شدن گناهان می شود؛ یعنی مکلف به خاطر آن عذاب نمی شود، بعضی دیگر، گناهان را از نامه ی اعمال عاصی محومی کند. اگر گناه علت تامه و نتیجه ی نفس اعمال باشد، چگونه ممکن است که علت تامه از معلول خود تخلف کند؟

۶.۳.۱.۳. چهارمین نقد بر قول سوم

آیت الله محسنی رحمته الله علیه در اخیر می فرماید: «ما تردید داریم که تبدیل اعمال صالح زیادی بتواند به مقدار نعمت های مادی یک ماه مومنین در بهشت کفایت کند، چه رسد به این که آن قدر نعمت را فراهم کند که تا ابد و جاویدان از آن لذت ببرد؛ یعنی چه اندازه اعمال از ما سر می زند؟ و انرژی مصرف شده آن قدر هست که وقتی تبدیل به ماده شود، بتواند نعمت های بی پایان بهشتی را تأمین کند؟ یا عذاب های دردناک و جاویدان اهل جهنم را تشکیل دهد؟ (همان، ۲۳۹) نقل شده که انشتین بر اساس فرمول (انرژی مساوی است با جرم، ضرب در مجذور سرعت سیر نور به سانتی متر در ثانیه) عملاً ثابت کرده که جرم و نیرو در حقیقت یکی هستند؛ نتیجه ی عملی این فرمول این است که از یک گرام ماده هر چه باشد: ریگ بیابان، آب دریا، یا فلز اورانیوم، مقداری انرژی به دست می آید که معادل است با قدرت انفجار متجاوز از سی هزار تن دینامیت؛ این قدرت خورشیدی است که در قلب ذرات وجود نهفته است. (رضوی سلدوزی، ۱۳۹۷: ۱۱۴)

بنابراین آیا نمی شود گفت برای تبدیل کردن نیرو و انرژی به یک گرام ماده، نیازمند

انرژی معادل قدرت انفجار متجاوز از سی هزار تن دینامیت هستیم؟ و اگر این عکس صادق باشد، می‌توان گفت که انرژی مصرف شده در طول عمر حتی برای تبدیل شدن به مواد و نعمات یک ماه در بهشت کافی نیست، چه رسد به نعمات جاویدان. لذا باید بپذیریم که نعمات و عذاب‌های بی پایان و جاویدانه‌ی اخروی معلول اراده‌ی خداوند تبارک و تعالی است و تجسم عمل به صورت کلی قابل قبول نیست.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

۱. در این‌که آیا بهشت و ثواب‌های آن در آن دنیا برای نیکوکاران، و جهنم و عذاب‌های آن برای کفار و معاندین تجسم اعمال مکلفین در این دنیا است یا خیر؛ یا به عبارت دیگر آیا نفس اعمال خیر ما از قبیل نماز، انفاق، ایثار و... در آن دنیا تبدیل به حور و غلمان و شیرو شراب می‌شود و نفس اعمال بد ما از قبیل ظلم، تجاوز، طغیان و انجام بقیه‌ی محرمات، تبدیل به جهنم و آتش و زقوم و عقرب و مار می‌شود؛ یا این‌که ثواب و عقاب اخروی برای نیکوکاران معلول اراده‌ی خداوند تبارک و تعالی است و نه این‌که نفس اعمال تبدیل به ثواب و عقاب شود؛ چهار قول از علماء نقل و بررسی گردید.
۲. علامه‌ی مجلسی و هم فکرائش تجسم عمل را به صورت کلی نفی می‌کند و آن را منافی ظهور آیات و روایات و مستلزم استحاله‌ی تبدیل عرض به جوهر می‌داند.
۳. صدر الدین شیرازی قایل است که ثواب و عقاب، تجسم ملکات نفسانی و معلول اعمال مکلفین است و راه حل اشکال خلود، قایل شدن به تجسم اعمال است.
۴. اکثر متأخرین، دو قول پیشین را باطل شمرده و باورمند هستند که آن‌چه به انسان در آن دنیا می‌رسد، عین اعمال آن‌ها در این دنیا است و ظهور عده‌ی زیادی از آیات را دلیل می‌آورند و آیاتی که عذاب را به خداوند نسبت داده توجیه می‌کنند که خداوند علت بعید است و نسبت دادن به علت بعید نیز صحیح است.

۵. در اخیر حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه اقوال سه گانه‌ی فوق را مورد بررسی و نقد قرار داده و هیچ‌کدام را نمی‌پذیرد، بلکه تجسم عمل را در بعضی اعمال به صورت جزئی قبول می‌کند. ولی تجسم عمل به صورت کلی و در همه‌ی موارد را منافی با اختیار خداوند و مخالف ظهور تعداد زیادی از آیات قرآن و مورد تردید از نگاه علوم تجربی دانسته و آن را مردود می‌داند و می‌فرماید: پاداش و کیفر در آخرت بر اساس اراده‌ی خداوند در مورد

کسانی که حکمت می داند، تعلق می گیرد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن درید، محمد بن حسن (بی تا)، جمهرة اللغة، ج ۲، چاپ اول، بیروت: انتشارات دار العلم للملایین.
۲. تجری، محمد علی (۱۳۸۹)، فصلنامه پژوهش های فلسفی-کلامی (تجسم اعمال از منظر دین و فلسفه)، شماره ۱۱.
۳. حیدری، کمال (۱۳۹۲)، شرح نهایة الحکمه ج ۱، بی جا: انتشارات دارالفراقد.
۴. رضوی سلدوزی، محمد امین (۱۳۹۵)، تجسم عمل یا تبدل نیرو به ماده، بی جا: انتشارات عارف کامل.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، مفردات الفاظ قرآن، ج ۲، چاپ دوم، تهران: انتشارات مرتضوی.
۶. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۳۸۶) مقدمة الأدب، چاپ اول، تهران: انتشارات مطالعات اسلامی.
۷. سجادی، جعفر (۱۳۶۱)، فرهنگ علوم عقلی، بی جا: انتشارات انجمن اسلامی.
۸. صدر المتألهین، (۱۳۷۹) عرشیه، ج ۹، بی جا، بی نا.
۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، تفسیر المیزان، ج ۳، قم: انتشارات اسلامی.
۱۰. محسنی، محمد اصف (۱۳۹۳)، المعاد فی ضوء العقل و الدین، چاپ اول، کابل: بی نا.
۱۱. _____ (۱۴۲۸)، صراط الحق فی المعارف الإسلامية و الأصول الإعتقادية، ج ۲: قم، انتشارات ذوی القربی.
۱۲. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳)، مرآة العقول، ج ۷، قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۲، تهران: انتشارات دارالکتب الإسلامیه.
۱۴. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۳۸۵ه.ق)، تاج العروس، ج ۱۶، چاپ اول، بیروت: انتشارات دارالهدایه.

توسل به اولیای الاهی

در دیدگاه آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

سید عبدالحسین عارفی^۱

چکیده

منظور از توسل که در اصطلاح به معنای واسطه قرار دادن انبیاء، اولیاء، امامان معصوم، شهیدان، فرشتگان، صالحان و محبوبان خداوند در پیش‌گاه الهی به خاطر آبروداشتن آن‌ها در نزد خداوند است، یکی از باورهای اصیل اسلامی است که علاوه بر سیره و روش مسلمانان، در قرآن و روایات فریقین (شیعه و سنی) نیز به آن تأکید شده است. از این رو دانشمندان اسلامی اعم از شیعه و سنی از این باور تأثیرگذار و اصیل چون سایر آموزه‌های دینی همواره دفاع، پاسبانی و پاس‌داری نموده‌اند. در زمره‌ی اندیشمندان می‌توان فقیه مجاهد، منادی وحدت بین مسلمانان، درد آشنای جهان اسلام و ملقب به معلم افغانستان را نام برد که عمر با برکتش را در سنگرهای علمی، جهادی، تربیتی و مانند آن سپری کرد و ملت افغانستان، مخصوصاً نسل جوان را از خطرات تکفیر و نفاق افکنان آگاهی بخشید و از باورهای دینی مخصوصاً توسل، شفاعت و زیارت قبور به انحای مختلف دفاع نمود که بخش‌هایی از کتاب «توحید اسلامی و نظری بروهابیت» گواه این مطلب است.

در منابع اسلامی نمونه‌های زیادی از توسل مسلمانان و دانشمندان اسلامی به انبیاء، مخصوصاً نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و خاندان پاک و مطهرش و بزرگان دین دیده می‌شود که خود نشان‌گر اصالت آن در فرهنگ اسلامی است. اشکالاتی که از سوی برخی از فرقه‌های به ظاهر اسلامی نسبت به توسل مطرح شده است، به خاطر کج‌فهمی آنان از این باور

۱. ماسترفقه و حقوق.

اصیل، با دلایلی عقلی و نقلی از سوی دانشمندانی همچون علامه محسنی رحمته الله علیه، مردود دانسته شده است. از این رو توسل به کسانی که خداوند آنان را واسطه ی خود و بندگانش قرار داده است نه تنها بت پرستی و شرک نیست، بلکه عین توحید و ایمان به خداوند یکتا می باشد.

واژگان کلیدی: ادله، توسل، روایات، سیره، آیت الله محسنی.

مقدمه

در طول تاریخ بشر در زمان ها و زمینه های مختلفی همواره خوبی و بدی، تاریکی و روشنایی، ظالم و مظلوم، حق و باطل در برابر هم قرار داشته و دارند. چنان که تقابل هاییل و قابیل، موسی و فرعون، ابراهیم و نمرو، حسین بن علی علیه السلام و یزید بن معاویه از مصادیق آن است. جبهه ی حق همواره با استدلال و منطق پرده از چهره ی باطل حق نما برداشته و حق را به جهانیان معرفی می کند تا حجت را بر همگان تمام و بهانه را از آنان بگیرد. این سلسله و زنجیره ی حق و باطل به درازای تاریخ بشر ادامه داشته و دارد و دانشمندان راستین اسلامی که وارثان انبیا هستند نیز در این سلسله قرار دارند. از جمله می توان فقیه مجاهد، سیاست مدار با درایت، رجالی متبحر، مفسر نو اندیش، متکلم زبردست و معلم دل سوز افغانستان آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه را نام برد که همانند دیگر عالمان راستین اسلامی با زبان و قلم همواره و بی وقفه از مرزهای فکری و اعتقادی برحق مسلمانان و شیعیان طبق شرایط و مقتضیات زمان دفاع نموده و برای اتحاد و همبستگی مسلمانان مخصوصا مسلمانان افغانستان تلاشی فراوان نموده است. در شرایط امروز جامعه ی فلک زده و کشتی به گل نشسته ی افغانستان که آن عالم فرزانه در میان ما نیست، جای خالی اش بیش از هر زمان دیگری احساس می شود. ایشان در موضوعات مختلف کلامی، تفسیری، فقهی و مانند آن سعی و تلاش داشته که چهره ی دین را از غبار خرافات و شبهاتی که توسط دشمنان خارجی و داخلی مطرح می شده بزداید؛ از جمله شبهات مطروحه، شبهاتی هستند که درباره ی توسل به انبیا و اولیای الهی وارد کرده اند. علامه محسنی با دلایل عقلی و نقلی به خوبی به این شبهات پاسخ مناسب داده است. از این رو مقاله ی پیش رو در صدد است، توسل به انبیاء، اولیاء، امامان معصوم و صالحان را با تکیه بر دیدگاه های برخی از صاحب نظران مخصوصا معلم افغانستان علامه محسنی رحمته الله علیه مورد بررسی قرار

داده و پاسخ برخی شبهات وارد شده را ارایه دهد.

نکته‌ی دیگری که لازم به یادآوری است، این‌که هرگاه نقل قول یا نامی از معلّم یا معلّم افغانستان برده می‌شود، منظور مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی است، زیرا او معلّمی بود که به ملت مسلمان افغانستان یاد داد که چگونه از عزت و سربلندی اسلام و مسلمانان به خوبی دفاع نموده و از افراط و تفریط پرهیزند و در زمینه‌های مختلف، اتحاد و هم‌بستگی خود را حفظ کنند.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. توّسل

توّسل به انبیاء، امامان معصوم، اولیاء الهی، و صالحان (در حال حیات و ممات) یکی از مهم‌ترین امور بین مسلمانان، مخصوصاً بین شیعیان است که سیره‌ی گذشته‌گان صالح بر آن استقرار یافته است و کسی از مسلمانان بر آن مخالفت نکرده به جز طرفداران ابن تیمه و محمدبن عبدالوهاب که از جاده‌ی اعتدال خارج شده و بسیاری از مقدسات مسلمانان را شرک، کفر و بدعت پنداشته‌اند.

پیش از ورود به دلایل جواز توّسل و پاسخ به شبهات وارد شده، لازم است معنای توّسل در لغت و اصطلاح روشن گردد.

۱.۱.۱. توّسل در لغت

«توّسل» در لغت به معنای تقرب و نزدیکی جستن است و برخی از اهل لغت دو معنای مخالف برای این کلمه گفته‌اند: یکی همان «تقرّب» و دیگری «سرقّت و دزدی» است.

۱.۱.۱.۱. خلیل‌بن‌احمد فراهیدی در ماده‌ی «وسل» می‌گوید: «وسلت إلی ربی وسیلة، أی عملت عملاً أتقرب به إلیه»؛ یعنی کاری را انجام دادم که به وسیله‌ی آن به خدا نزدیک شوم. «توسلت إلی فلان بکتاب أو قرابة، أی: تقربت به إلیه»؛ یعنی به وسیله‌ی نامه یا خویشاوندی به سوی فلان شخص نزدیکی جستم. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ۲۹۸)

۲.۱.۱.۱. راغب در مفردات می‌گوید: «وَحَقِيقَةُ الْوَسِيلَةِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِرَاعَاةُ سَبِيلِهِ بِالْعِلْمِ وَالْعِبَادَةِ وَتَحْرِی مَكَارِمِ الشَّرِيعَةِ وَهِيَ كَالْقُرْبَةِ؛ یعنی حقیقت وسیله به سوی خدا، مراعات کردن راه او با علم و عبادت و طلب کردن مکارم و خوبی‌های شریعت است. توسل

مانند عباداتی است که به قصد نزدیک شدن به خدا انجام می شود. «وابتغوا الیه الوسیة»؛ یعنی به سوی او تقرب جوئید. «الواصل: الراغب إلی الله» یعنی میل کننده به سوی خدا. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۲۴)

۳.۱.۱.۱. ابن فارس می گوید: «وسل» واو، سین، و لام، به دو معنای متباین آمده، یکی به معنای میل و طلب آمده که وقتی به چیزی میل داشته باشد، می گوید: «وسل، الواسل...»؛ یعنی کسی که به سوی خدا میل دارد و از همین قبیل است وسیله. معنای دومش سرقت است، وقتی گفته می شود: «أخذ ابله توّسلاً»؛ یعنی شتر او را دزدید و سرقت کرد. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۶، ۱۱۰). در بحث ما مراد معنی اول است که با معنای اصطلاحی نیز تناسب دارد.

۴.۱.۱.۱. ابوهلال عسکری در «فروق اللغه» در فرقی بین وسیله و ذریعه می گوید: وسیله در نزد اهل لغت به معنای نزدیکی است که از «سألت أسأل» گرفته شده و به معنای «طلبت» است. «وهما يتساولان»؛ یعنی هر دو قرب و نزدیکی را طلب می کند که سزاوار است مثل آن را بخواهد. وقتی می گویی: «توسلت إلیه بكذا فتجعل كذا طریقاً إلی بغیتك عنده»؛ یعنی هرگاه می گویی: به وسیله ی فلان چیز به سوی او متوسل شدم، در حقیقت آن چیز را راهی برای خواسته ی خود در نزد او قرار داده ای. (ابوهلال عسکری، ۱۴۱۲: ۵۷۲)

۵.۱.۱.۱. «الوسیلة والواسلة: المنزلة عند الملك والدرجة والقربة»؛ یعنی وسیله و واسله به معنای مقام و منزلت و جایگاه داشتن در نزد پادشاه و ملک است. «ووسل إلی الله تعالی توسیلاً: أي عمل عملاً تقرب به الیه کتوسل»؛ وسل یعنی انجام دادن کاری که باعث نزدیکی به خداوند می شود، مانند: توسل. یک معنای دیگری توسل سرقت است: «التوسل: السرقة. یقال أخذ إلی توسلاً: سرقة». (فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ج ۴، ۶۴)

۶.۱.۱.۱. طریحی می فرماید: «وابتغوا الیه الوسیلة، الوسیلة فعیلة من قولهم: توسلت إلیه، أي تقربت والضمیر راجع إلی الله تعالی، أي اطلبوا التقرب إلی الله تعالی بأعمالکم». (طریحی، ۱۳۰۸: ج ۱، ۲۲۵) وسیله بروزن فعیله از «توسلت إلیه» گرفته شده؛ یعنی با اعمال تان به سوی خدا تقرب و نزدیکی بجوئید.

پس توسل در لغت به معنای تقرب جستن است.

۲.۱.۱. توسل در اصطلاح

«توسل» در اصطلاح به معنای واسطه قرار دادنِ محبوبانِ خداوند در پیش‌گاه الهی به خاطر آبروداشتن آنان در نزد خداوند است.

۱.۲.۱.۱. سبکی می‌گوید: «بین تعبیرات توسل، استغاثه، تشفع، توجّه، و آن‌چه در معنای آن‌ها است، فرقی نیست، زیرا متوسل شدن مثلاً به پیامبر ﷺ معنایش این است که آن حضرت را واسطه‌ی اجابت دعایش قرار دهد». (سبکی، ۱۴۱۹: ۲۹۷)

«مستغیث‌به» یعنی کسی که توسط پیامبر ﷺ از خدا طلب یاری و داد خواهی می‌کند. هم‌چنین است مسئله‌ی شفاعت، و جاهت و مانند آن، زیرا در همه‌ی موارد واسطه قرار دادن شخص آبرومند در نزد خداوند است و در این درخواست‌ها جز از خدا از کسی دیگر نمی‌خواهیم، اما یادی از محبوب خدا برای این است که درخواست ما به درگاه الهی به واسطه‌ی آن محبوب به اجابت برسد، نه این‌که او را شریک خدا در اجابت بدانیم. پس توسل را می‌توان چنین تعریف کرد: توسل عبارت است از واسطه قرار دادن پیامبران، امامان معصوم، صالحان، و صاحبان قرب و منزلت در نزد خداوند برای رسیدن به قرب الهی و برآورده شدن درخواست‌ها و رفع گرفتاری‌ها و مانند آن.

۲.۲.۱.۱. رشیدرضا در «المنار» توسل را چنین تعریف می‌کند: «والتوسل هو ابتغاء الوسيلة المأموره هنا، أي العمل بالمشروع لتزكية النفس»؛ (رشیدرضا، ۱۴۲۱: ج ۶، ۳۲۳) توسل عبارت است از خواستن و طلب کردن وسیله‌ای که بر آن دستور داده شده؛ یعنی انجام دادن کار مشروع برای تزکیه‌ی نفس.

۲. ادله‌ی جواز توسل

از دیدگاه معلّم افغانستان، یکی از اموری که معاشرت برادرانه‌ی مسلمانان شیعه و سنی را تحکیم می‌بخشد، احترام کردن به عقاید و مذاهب هم‌دیگر است. البته هرکسی حق دارد از مذهب خود دفاع منطقی نماید و استدلال کند، ولی نباید به مذاهب دیگران توهین کند و افتراء ببندد. (محسنی، ۱۳۷۵: ۲۴) طبق این فرمایش با حفظ احترام دیگران با منطق و استدلال از دین و مذهب مان دفاع می‌کنیم و می‌گوییم: توسل چنان‌که وهابیت و وهابیت‌زده‌ها آن را شرک و کفر پنداشته‌اند، نیست بلکه عین توحید است، زیرا «توسل» پیروی از دستور خداوند و در راستای توحید است، زیرا دلایلی از قرآن، روایات فریقین و

سیره و روش مسلمانان به طور روشن بر جواز آن دلالت می‌کند. معلّم افغانستان می‌فرماید: «در تحقّق اسلام، عبادت نکردن غیر خداوند شرط است و کسی که غیر خدا را عبادت کند از دایره‌ی اسلام خارج می‌شود، مانند: بت پرستان و کسانی که جن، فرشته، انبیا و اولیا را عبادت می‌کنند، از این رو بحث مهم بین مسلمانان و وهابیت در تفسیر و تعریف عبادت است، زیرا صرف تعظیم انبیا، اولیا و شعایر حرام نیست، چه رسد که شرک باشد. چنان‌که وهابیت نفهم که دم درهای سلاطین سعودی انتظار می‌کشند، این‌گونه باور دارند و به مقام شامخ و بلند پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ توهین می‌کنند و خداوند همه‌ی مسلمانان را از شرّ آنان در امان دارد. تعظیم انبیا و اولیا چه زنده و چه مرده، نیکو و از تعظیم شعایر الهی است «وَمَنْ يَعْظِمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ»^۱. شفاعت خواستن و توسل همان‌گونه که از زنده جایز است، از مردگان هم جایز است، زیرا طبق آیات متعدد، ارواح شهیدان باقی هستند و در نزد خدا روزی می‌خورند و حال آن‌که به مراتب درجات شهیدان از انبیا و اولیا پایین تر است؛ بنابراین ارواح طیبه‌ی طاهره و کامله توان وساطت بین پروردگار و بندگانش را در حال حیات و ممات دارند و گمان این‌که ارواح بعد از مرگ توان وساطت را ندارند از جهالت آشکار و مخالفت با قرآن است. (محسنی، ۱۴۲۳: ج ۱، ۱۰۷) در این قسمت به برخی از دلیل‌های جواز توسل می‌پردازیم تا روشن گردد که مخالفت با توسل در حقیقت مخالفت با قرآن و روایات فریقین و سیره‌ی مسلمین است.

۱.۲. توسل در قرآن

۱.۱.۲. «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّأُ رُؤُسُهُمْ وَرَأَيْتُهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ»^۲؛ هرگاه به منافقین گفته شود: بیایید که برای تان رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استغفار کند، سرهای شان را برمی‌گردانند، و بنگری آنان را که با تکبر روی می‌گردانند.

آیت الله محسنی رحمته الله علیه می‌فرماید: «می‌بینید که قرآن وجود پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به عنوان واسطه و شفاعت‌گر برای آمرزش گناهان به منافقین معرفی می‌کند و آنان نمی‌پذیرند. استغفار رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همان طلبیدن مغفرت از پروردگار است که معنای شفاعت است و

۱. الحج: ۳۲.

۲. المنافقون: ۵.

نپذیرفتن آن کار منافقان می باشد». (م، ۱۳۹۱: ۴۳)

۲.۱.۲. «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ»؛^۱ در قصه‌ی حضرت یوسف است که برادران یوسف به پدرشان حضرت یعقوب متوسل شدند و گفتند: ای پدر! برای ما آمرزش بخواه که ما خطا کاریم، پدرشان گفت: به زودی از خدا برای شما طلب مغفرت می‌کنم که خداوند بسیار بخشنده و مهربان است. از این آیه دانسته می‌شود که توسل در امت‌های گذشته نیز بوده است.

۳.۱.۲. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا».^۲

در آیه‌ی شریفه کلمه‌ی «جاءوک» از اهمیت بسیار برخوردار است، زیرا در نزد رسول خدا ﷺ آمدن و طلب مغفرت کردن، همان توسلی است که وهابیت منکر آن است. ترجمه‌ی آیه این می‌شود که: ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر برای این که به فرمان خدا، از وی اطاعت شود و اگر این مخالفان، هنگامی که به خود ستم می‌کردند (و فرمان‌های خدا را زیر پا می‌گذازدند)، به نزد تو می‌آمدند و از خدا طلب آمرزش می‌کردند و پیامبر هم برای آن‌ها استغفار می‌کرد، خدا را توبه‌پذیر و مهربان می‌یافتند. آیت الله محسنی می‌فرماید: «ملاحظه می‌نمایید که خداوند به اهل کتاب می‌فرماید که واسطه‌ی پذیرفتن توبه‌ی شما و مهربانی خداوند به شما دو چیز است:

اول: آمدن شما نزد رسول خدا ﷺ؛

دوم: استغفار و شفاعت رسول خدا ﷺ. می‌بینید فتاوی تندروان افراطی مخالف صریح قرآن مجید است، خداوند خودش بعضی از مخلوقین و بندگان خود را وسیله و واسطه قرار می‌دهد و جماعتی از افراطی‌ها آن را بیهوده و باطل قلمداد می‌کنند». (م، ۱۳۹۱: ۴۴)

از آیه‌ی شریفه چندین مطلب استفاده می‌شود:

مطلب اول آن که غرض الهی از ارسال رسل اطاعت بندگان است به آن چه انبیاء فرموده و آورده‌اند، چنان که غرض از اصل خلقت، عبادت و بندگی است «مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ

۱. یوسف: ۹۸-۹۷.

۲. النساء: ۶۴.

الْإِنْسِ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۱

دوم: آن که بنده در اطاعت مستقل نیست، چنان که مجبور هم نیست و محتاج است به مشیت و اراده و اذن و توفیق الهی که مفاد «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» است؛

سوم: آن که کافر و منافق و مرتد و فاسق و عاصی اگر توبه کنند و بازگشت نمایند و دست از کفر و نفاق و ارتداد و فسق و معصیت بردارند، خداوند قبول می فرماید و مغفرت شامل حال آن ها می شود. چنان که مفاد بسیاری از آیات است از جمله مفاد «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ» است؛

چهارم: آن که بنده در دربار الهی احتیاج به واسطه دارد، مثل نبی و امام و سایر مقربان درگاه که مفاد «وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ الرَّسُولُ» است؛

پنجم: آیه دلیل است بر آن که البته در صورت توبه و استغفار و واسطه، خداوند قبول می فرماید و تخلف نمی کند که لزوم قبول توبه مفاد «لَوْ جَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا» است.

ششم: آن که علاوه از گذشت و عدم مؤاخذه مورد عنایات الهی هم واقع می شود که مفاد «رحیما» و این که آیه از ادله ی رجاء است که بنده در هیچ حالتی نباید مأیوس باشد. (طیب، ۱۳۸۷: ۴، ج ۴، ۱۲۳)

متقی هندی در کنز العمال روایتی را نقل می کند که حضرت علی علیه السلام فرمود: سه روز پس از آن که رسول خدا صلی الله علیه و آله را دفن کردیم، مرد اعرابی و بادیه نشینی نزد ما آمد و خود را بر روی قبر پیامبر صلی الله علیه و آله انداخت و خاک آن را بر سرش ریخت و گفت: ای پیامبر خدا! تو گفتی، پس ما هم سخنت را شنیدیم و تواز پروردگار خویش دریافت کردی، ما از تو دریافت کردیم و در آن چه خداوند بر تو نازل کرده آمده است: «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا».

و اگر آن ها هنگامی که بر خویشتن ستم می کردند، نزد تومی آمدند، و از خدا طلب آمرزش می کردند، بی گمان خدا را توبه پذیر مهربان می یافتند. به راستی که من بر خود ظلم نمودم و نزد تو آمده ام که برایم طلب آمرزش نمایی، پس در این هنگام ندایی از قبر آمد که: خدا تورا بخشیده. (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۲، ج ۳۸۶)

می‌بینیم حتی مرد بادیه نشین نیز از آیه‌ی مبارکه این‌گونه فهمیده که نزد پیامبر ﷺ آمدن فرقی در حال حیات آن حضرت و بعد از مرگش نیست و در هر دو صورت حضرت شنوا و دانا است و از این رو سرفقبر حضرت آمده و طلب مغفرت می‌کند.

۴.۱.۲. «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وابتغوا الیه الوسیلة وجاهدوا فی سبیلہ لعلکم تفلحون»؛^۱ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا بپرهیزید و وسیله‌ای برای تقرب به او بجویید و در راه او جهاد کنید، باشد که رستگار شوید.

آیت‌الله محسنی می‌فرماید: «وسیله بر افعال حسنه و عبادیه‌ی واجبه و مستحبه منطبق می‌شود و یکی از افعال شایسته که از سه آیه‌ی سابق (منافقون: ۵)، (نساء: ۶۴)، (یوسف: ۹۷-۹۸) دانسته می‌شود، استغفار و شفاعت و واسطه طلبیدن از پیامبران بزرگوار می‌باشد». (م، ۱۳۹۱: ۴۴) یعنی دستور خداوند است که واسطه‌ی برای تقرب و نزدیک شدن به خدا بجویید و اگر شرک و بدعت بود خدا چنین دستوری نمی‌داد.

واحدی در تفسیرش می‌گوید: «وسیله بر وزن فعلیه از «وسل الیه» گرفته شده؛ یعنی زمانی که به سوی او تقرب جوید. معنای وسیله، رسیدن و نزدیک شدن است. از قتاده و ابن عباس نقل می‌کند که منظور از وسیله، طاعت است؛ یعنی با اطاعت از خداوند به او نزدیک شوید». (واحدی، ۱۴۰۰: ج ۷، ۳۶۳)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌فرماید: «در تفسیر رقمی در ذیل آیه‌ی شریفه: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وابتغوا الیه الوسیلة...» آمده که امام فرمود: یعنی به وسیله‌ی امام به درگاه او تقرب بجویید». یعنی به وسیله‌ی اطاعت امام به درگاه خدا تقرب بجویید و این روایت هم از باب تطبیق کلی بر مصداق است، می‌خواهد بفرماید یکی از روشن‌ترین مصادیق وسیله، اطاعت امام است نه این‌که اطاعت امام وسیله‌ی منحصر به فرد باشد و نظیر آن روایتی است که از ابن شهر آشوب نقل شده که گفت: امیرالمؤمنین علیه السلام در تفسیر آیه‌ی «وابتغوا الیه الوسیلة» فرمود: منم وسیله‌ی خدای تعالی». (طباطبایی، ۱۳۷۸: ج ۵، ۵۴۵)

۵.۱.۲. «واعتصموا بحبل الله جمیعاً ولا تفرقوا واذکروا نعمت الله علیکم إذ کنتم أعداءً فاللّ بین قلوبکم فأصبحتم بنعمته إخواناً وکنتم علی شفا حفرة من النار فانقذکم منها کذلک ینین الله لکم آياته لعلکم تهتدون»؛^۲ و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده

۱. المائدة: ۳۵.

۲. آل عمران: ۱۰۳.

نشوید! و نعمت (بزرگ) خدا را بر خود، به یاد آرید که چگونه دشمن یکدیگر بودید، و او میان دل های شما، الفت ایجاد کرد، و به برکتِ نعمتِ او، برادر شدید! و شما بر لبِ حفره ای از آتش بودید، خدا شما را از آن نجات داد؛ این چنین، خداوند آیات خود را برای شما آشکار می سازد؛ شاید پذیرای هدایت شوید.

آیه ی شریفه دستور می دهد که همه به ریسمان «الله» چنگ بزنید و از هم متفرق نشوید. حبل الله هر چه باشد، غیر از خود الله و واسطه ی بین بنده و خدا است. پس این گونه نیست که مطلق توسل و واسطه قرار دادن حرام و یا شرک و کفر باشد، بلکه توسل به وسیله هایی که خدا برای مردم تعیین کرده عین توحید است. مثلاً اگر رهبر بلامنازه یا رئیس جمهوری نخست وزیر یک کشور، کسی را مأمور رسیدگی فلان ولایت کند، معنایش این است که مخالفت با او در حقیقت مخالفت با رهبر و اطاعت از او امتثال امر رهبر است. در مانحن فیه وقتی خداوند دستور به اعتصامی به حبل الله می دهد، عدم اعتصام منافی توحید است نه اعتصام.

پس نتیجه این که از نگاه آیات کریمه ی قرآن، توسل هیچ اشکالی ندارد و فریقین نیز به آن معتقد هستند، زیرا توسل نه تنها شرک نیست، بلکه عین توحید است. گرچه وهابیت با توسل میانه ای خوبی ندارند و آن را شرک یا حرام و یا بدعت پنداشته اند.

۲.۲. توسل در روایات

از نگاه روایات فریقین جواز توسل، تشفع و زیارت قبور پیامبران و امامان معصوم و صالحان ثابت شده است و می توان گفت که مورد اتفاق شیعه و سنی است.

۱.۲.۲. «أنس می گوید: عمر بن الخطاب (رض) در موقع قحطی با توسل به عباس بن عبدالمطلب، طلب باران می کرد و می گفت: بار خدایا ما در گذشته توسل می جستیم به سوی توبه نبی، پس (از باران) سیراب می شدیم و ما (الآن) به عباس عموی نبی خود توسل می جوئیم؛ ما را سیراب بفرما، پس باران می بارید و سیراب می شدند. مسلماً ارواح مطهره ی علی و فاطمه و حسن و حسین از روح عباس، در برزخ قوی تر است.» (م، ۱۳۹۱: ۴۴)

۲.۲.۲. ابن ابی الحدید نقل می کند: «وقتی به فاطمه زهرا علیها السلام خبر رسید که عده ای مانع از فدک شده اند، با پوشش کامل در میان همراهان و خدمتگذاران راه افتاد و زنان



قومش نیز از دنبال آن حضرت حرکت کردند و مانند رسول خدا گام برمی داشت تا این که بر جماعتی از مهاجرین و انصار که در آن جا جمع شده بودند، وارد شد و خطبه‌ی طولانی خواند و در آخر خطبه فرمود: «إتقوا الله حق تقاته وأطيعوه فيما أمرکم به فإنما یخشی الله من عباده العلماء واحمدوا الله الذی لعظمته ونوره یتغی من فی السموات والأرض إلیه الوسیلة ونحن وسیلته فی خلقه ونحن خاصته ومحل قدسه ونحن حجتہ فی غیبه ونحن ورثة أنبیائه»؛ یعنی آن گونه که سزاوار است تقوای الهی را پیشه و در آن چه به شما دستور می دهد اطاعت کنید. فقط علماء از خداوند می ترسند، و حمد کنید خدای را که برای عظمت و نورش، آسمانی و زمینی به سوی او وسیله می جویند و ما آن وسیله و واسطه‌ی خداوند در میان مخلوقاتش هستیم و ما آن خاصان و جایگاه قدسی و حجت او در غیبتش و وارثان انبیای او هستیم». (ابن ابی الحدید، ۱۴۳۰: ج ۱۶، ۳۴۵)

در این روایت، فاطمه‌ی زهرا علیها السلام به صراحت، خود و اهل بیت علیهم السلام را حجت خدا و وارثان انبیای الهی و وسیله‌ای بین خدا و خلقش معرفی می کند؛ پس واسطه قرار دادن آنان هیچ اشکالی ندارد و توکل نیز همین است.

۳.۲.۲. شیخ صدوق در عیون اخبار رضا علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت نقل کرده است که فرمود: «الأئمة من ولد الحسین علیه السلام من أطاعهم فقد أطاع الله ومن عصاهم فقد عصی الله عزوجل هم العروة الوثقی وهم الوسیلة إلی الله عزوجل»؛ (صدوق، ۱۴۰۴: ج ۱، ۶۳) یعنی امامان از فرزندان حسین علیه السلام هستند. کسی که آنان را اطاعت کند خدا را اطاعت کرده و کسی که آنان را نافرمانی کند، خدا را نافرمانی کرده و آنان دستگیره‌ای استوار و وسیله‌ی رسیدن به خدا هستند.

این روایت ائمه علیهم السلام را وسیله و واسطه‌ی رسیدن به خدا دانسته است.

۴.۲.۲. سمهودی از انس ابن مالک نقل می کند که گفت: «وقتی فاطمه بنت اسد از دنیا رفت، حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله آمد بالای سرش نشست و فرمود: خدا رحمت تو را ای مادر پس از مادرم! و او را ستایش کرد و با جامه و برد یمانی خود او را کفن کرد. آن گاه اسامة بن زید، ابویوب انصاری، عمر بن خطاب و غلام سیاه را خواست که قبری حفر کنند، وقتی آن ها قبر را کردند و به لحد رسید، حضرت آن را به دست خود حفر و با دستان مبارکش خاک لحد را بیرون کرد، آن گاه که از حفر فارغ گردید، وارد لحد شده و با پهلو در

لحد خوابید، سپس به خدا عرض کرد: خدایی که زنده می‌کند و می‌میراند او زنده‌ای است که نمی‌میرد، به حق نبی خودت و انبیای پیش از من، مادرم فاطمه بنت اسد را ببخش و جایگاه و قبرش را وسیع گردان. به حق و درستی که تو مهربان‌ترین مهربانانی و بر آن چهار تکبیر گفت؛ سپس پیامبر ﷺ و عباس و ابوبکر صدیق جنازه‌ی فاطمه بنت اسد را وارد قبر کردند. (سمهودی، ۱۴۱۹: ج ۳، ۸۷)

در این روایت رسول خدا ﷺ همه‌ی انبیای الهی را واسطه‌ی بخشش و وسعت قبر فاطمه در نزد خدا قرار می‌دهد تا این‌که خداوند او را ببخشد و قبرش را وسیع گرداند و از فشار آن در امان بماند و این یکی از مصادیق توسل است.

۵.۲.۲. سیوطی در الدر المنثور ذیل آیه‌ی ۳۷ سوره‌ی بقره «فتلقى آدم من ربه کلمات» روایات زیادی درباره‌ی کارهایی که حضرت آدم بعد از هبوط انجام داده و دعاهایی که خوانده نقل کرده است، از جمله روایاتی را نقل می‌کند که حضرت آدم به حق اهل بیت ﷺ توسل جست و خداوند بدین جهت او را مورد بخشش خود قرار داد؛ یعنی منظور از کلمات طبق برخی روایات، همان اسم‌های ائمه‌ی اطهار ﷺ است که حضرت آدم از خدا دریافت کرد و به آن‌ها متوسل شد.

۶.۲.۲. ابن عساکر از عمر بن خطاب نقل کرده که گفت: «رسول خدا فرمود: «لما أذنب آدم الذنب الذی أذنبه، رفع رأسه إلى السماء فقال: أسئلك بحق محمد إلاغفرت لی؟ فأوحی الله إلیه: ومن محمد؟ فقال: تبارک اسمک. لما خلقتنی رفعت رأسی إلى عرشک فإذا فیہ مکتوب «لا إله إلا الله محمد رسول الله» فعلمت أنه لیس أحد أعظم عندک قدراً ممن جعلت مع اسمک. فأوحی الله إلیه: یا آدم إنه آخر النبیین من ذریتک، ولولاهوما خلقتک»؛ (سیوطی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ۱۳۱) یعنی وقتی حضرت آدم دچار لغزش شد، سرش را به سوی آسمان بلند کرد و گفت: تورا به حق محمد می‌خوانم، مرا می‌بخشی؟ خداوند به او وحی کرد: محمد کیست (از کجا می‌شناسی؟) عرض کرد: بزرگ است اسم تو. وقتی مرا خلق کردی به سوی عرشت سرم را بالا بردم و در آن جا نوشته بود: «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، پس دانستم که هیچ‌کسی در نزد توبا قدر و منزلت تراز کسی که همراه اسم خود قرار دادی نیست. خداوند به آدم وحی کرد که او آخرین پیامبر از ذریه‌ی تو است و اگر او نبود، تورا خلق نمی‌کردم.

۷.۲.۲. «و أخرج ابن النجار عن ابن عباس، قال: سألت رسول الله عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال: سألت بحق محمد، وعلي، وفاطمة، والحسن، والحسين، الا تبت علي فتاب عليه»؛ (همان، ۱۳۵) ابن نجار از ابن عباس از رسول خدا ﷺ نقل کرده است که: ابن عباس از رسول خدا ﷺ درباره‌ی کلماتی که آدم عليه السلام از پروردگارش دریافت نمود و باعث بخشودگی او شد، سوال کردم، حضرت فرمود: آدم از پروردگارش خواست تا به حق محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین، توبه‌ی او را بپذیرد، خداوند نیز توبه‌ی او را پذیرفت.

۸.۲.۲. قرطبی در ذیل آیه‌ی شریفه‌ی ۳۷ سوره‌ی بقره می‌گوید: «اهل تأویل درباره‌ی کلمات اختلاف کردند و گروهی گفتند: حضرت آدم دید در ساق عرش نوشته شده: «محمد رسول الله» پس به وسیله‌ی آن طلب شفاعت کرد و منظور از کلمات همان است». (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱: ۳۲۴) از نظر شیخ طوسی رحمته الله عليه: معنای «تلقى آدم من ربه کلمات» یاد گرفتن آن کلمات است؛ یعنی حضرت آدم آن کلمات را از خداوند یاد گرفت و این که آن کلمات چه بود اختلاف است:

الف: برخی گویند آن کلمات عبارت است از: «ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين»؛

ب: بعضی دیگر گویند: آن کلمات جملات ذیل است: «اللهم لا اله الا انت سبحانك وبحمدك، رب انى ظلمت نفسى فاغفرلى انك خير الغافرين اللهم لا اله الا انت سبحانك وبحمدك، رب انى ظلمت نفسى فارحمنى، انك انت خير الراحمين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك، رب انى ظلمت نفسى، فتاب على انك انت التواب الرحيم»؛

ج: طبق اخبار ما منظور از کلمات، توّسل حضرت آدم به پیامبر و اهل بیت او است «وكل ذلك جائز». (طوسی، ۱۳۸۴: ج ۱، ۱۶۹) شیخ می‌فرماید: همه‌ی آن امور جایز است؛ یعنی ممکن است هریک از آن‌ها و یا همه‌ی آن‌ها باشد، زیرا منافاتی باهم ندارند و این‌گونه نیست که اگر یکی قصد شود، دیگری امکان نداشته باشد. به هر صورت توّسل به ائمه عليهم السلام از نگاه روایات نیز جایز است و نه تنها هیچ منعی از سوی شرع نیامده که به آن ترغیب هم شده است.

۳.۲. توسل در سیره و روش مسلمانان

یکی از دلیل های توسل، شفاعت، زیارت قبور و مانند آن سیره ی مسلمانان است که در هر عصری این روش و سیره وجود داشته و علمای اسلام نیز بر آن استوار بوده اند و امروزه نیز چنین است.

آیت الله محسنی می فرماید: «صحابه، تابعین و همه ی مسلمانان جهان زیارت حضرت پیغمبر اکرم را از بهترین قربات دانسته و می دانند و برای رسیدن به قبر پیغمبر خاتم صلی الله علیه و آله شوق فراوان دارند و عند الامکان، به سوی آن شد رحال (بار سفر می بندند) کرده و می کنند، از روح مقدس او استشفاع می کنند و به او متوسل می شوند و ضریح او را لمس و مسح می کنند، به زیارت قبور اولیا و مؤمنین می روند و به تعمیر آن ها می پردازند.

این سیره ی حسنه در تمام اعصار و امصار (زمان ها و شهرها) بدون نکیر ادامه داشته و رایج است، نه تنها عوام که دانشمندان امت با عقیده و اخلاص بیش تر به آن مبادرت می ورزند. خواص و عوام در آن شریک هستند، پس به طور قطعی از سیره ی مستمره ی مسلمانان، جواز این همه کارها ثابت می گردد. سیره ی عملی مسلمان ها از اکثر ادله ی لفظی - خبر واحد مظنون الصدور و الدلالة - قوی تر و محکم تر است.

بلی! همه ی مسلمانان جهان می دانند که اکبر کبایر و مبعوض ترین اعمال در دین اسلام شرک به خداوند است و خداوند مشرک را نمی آمرزد، و مخلد در جهنم است، با این وصف به زیارت اموات و تعمیر قبور بزرگان و توسل و استشفاع و استمداد از رحمة للعالمین صلی الله علیه و آله و اولیای عظام و از مسافرت به سوی مراقد مطهر آنان و نماز خواندن و دعا کردن در این اماکن متبرکه، هیچ تردیدی به خود راه نداده اند. از این جا به خوبی فهمیده می شود که این اعمال حرام و ممنوع نبوده تا چه رسد که عبادت انبیا و اولیا شمرده شود و شرک به حساب بیاید. (محسنی، بی تا: ۸۲ - ۸۳)

به تأیید سخن معلّم بزرگوار که رحمت و اسعه ی خداوند براو باد، به نمونه هایی از توسل مسلمانان و علمای اسلامی اشاره می کنیم:

۳. نمونه هایی از توسل

با توجه به منابع فریقین، توسل جستن به پیامبر صلی الله علیه و آله، ائمه علیهم السلام و بزرگان دین هیچ اشکالی ندارد، زیرا موارد زیادی در منابع مذکور دیده می شوند که نه تنها عوام بلکه بزرگان و

علماء به پیامبر ﷺ و خاندان پاکش متوسل شده‌اند و از این راه حاجات‌شان را گرفته‌اند. در این قسمت به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

۱.۳. توسل مردم به پیامبر ﷺ

در کتاب صحیح بخاری که از معتبرترین کتاب‌های برادران اهل سنت است، نسبت به توسل به پیامبر ﷺ روایات زیادی آمده که وقتی باران نمی‌آمد به حضرت متوسل می‌شدند و وقتی هم که باران زیاد می‌آمد، باز به ایشان متوسل می‌شدند تا از خدا بخواهد، باران ببارد و یا باران بند بیاید. حال آن‌که می‌توانستند خودشان مستقیماً و بدون واسطه قرار دادن رسول خدا ﷺ از خدا بخواهند، ولی این کار را نمی‌کردند، زیرا واسطه در نزد خداوند را مؤثر می‌دانستند. در این باره به برخی از آن روایات اشاره می‌شود:

۱.۱.۳. شریک از انس ابن مالک شنید که می‌گفت: «مردی در روز جمعه از دربی که مقابل منبر رسول خدا ﷺ بود، وارد شد و آن حضرت ایستاده در حال خطبه خواندن بود و آن شخص ایستاده به سوی حضرت رو کرد و عرض نمود: ای رسول خدا! گاو و گوسفند ما هلاک و تلف و راه‌ها بسته شدند (به خاطر عدم علوفه و ضعف مواشی و غیره بسته و همه از مسافرت بازماندند)، از خدا بخواه که باران ببارد، گفت: رسول خدا ﷺ دو دستش را بالا برد و این‌گونه دعا کرد: «خدایا! ما را سیراب کن، خدایا ما را سیراب کن، خدایا ما را سیراب کن»، انس گفت: به خدا قسم در آسمان ابری و کدارتی (مه) ندیدیم، و میان ما و کوه مدینه خانه‌ای نیز فاصله نبود، سپس از پشت آن کوه ابری ظاهر شد که مانند سپر گرد بود، وقتی در وسط آسمان رسید منتشر و گسترده گردید و سپس باران آمد. گفت: به خدا قسم شش روز روی خورشید را ندیدیم. در جمعه‌ی هفته‌ی بعد مردی از همان درب وارد شد در حالی که رسول خدا مشغول خطبه خواندن بود، عرض کرد: ای رسول خدا ﷺ! اموال ما نابود شد (به خاطر بازندگی زیاد) و راه‌ها بسته شدند (به خاطر سیل و تخریب راه‌ها) از خدا بخواه که باران بند بیاید، انس گفت: رسول خدا ﷺ دستانش را بالا برد (مقابل صورت مبارکش) و در محضر خداوند عرض کرد: «خدایا! بر اطراف ما باران نازل کن نه بر سرما و بر تپه‌ها و کوه‌ها و نیزارها و دره‌ها و باغات و علف زارها بیاران»، انس گفت: با دعای حضرت باران بند آمد و وقتی از مسجد بیرون آمدیم، زیر آفتاب راه می‌رفتیم. شریک گفت: از انس پرسیدم: آن‌که از حضرت در خواست کرد، همان مرد اول بود (مرد

اولی که در جمعه ی قبل درخواست باران کرده بود) انس گفت: نمی دانم». (بخاری، ۱۴۲۲: ج ۲، ۲۸)

به همین مضمون در ابواب کتاب استسقاء روایات زیادی را نقل کرده که حاکی از توسل اصحاب به رسول گرامی اسلام است و اگر توسل شرک به خدا بود، حتما پیامبر ﷺ جلوی توسل به خودش را می گرفت. در حالی که حضرت در محضر خدا دعا کرد و خود را واسطه ای بین خدا و خلق خدا قرار داد تا این که باران بیارد و یا بند بیاید. وهابیت نمی توانند بگویند که این احادیث معتبر نیست و یا ضعیف است، زیرا آن ها صحیح بخاری را پس از قرآن از معتبرترین کتاب ها می دانند.

اگر گفته شود که توسل در حال حیات پیامبر ﷺ شرک و حرام نیست، زیرا حضرت قدرت دارد که از خدا بخواهد که باران نازل کند، اما توسل و دعا و نماز در کنار قبر حضرت برای برآورده شدن حاجات شرک و بدعت و حرام است، چون مرده قدرت شنیدن و دعا کردن را ندارد، تفصیل جواب این اشکال خواهد آمد، اما به طور خلاصه بیان می شود که حیات برزخی انبیاء و اولیاء ... مورد اتفاق شیعه و سنی است. از این رو صدا را می شنود و می تواند از خدا درخواست کند.

۳. ۲۰۱. انس ابن مالک گوید: «رسول خدا (ص) در روز جمعه خطبه می خواند، مردم از جای شان برخاستند و فریاد زدند و گفتند: ای رسول خدا! باران نمی آید و درختان از شدت بی آبی سوختند و چهارپایان و حیوانات نابود شدند، از خدا بخواه که ما را سیراب کند (باران بیارد)، پس رسول خدا ﷺ دو مرتبه فرمود: «خدایا! ما را سیراب کن»، قسم به خدا در آسمان ابری ندیدیم، پس ابری پیدا شد و باریدن گرفت، حضرت از منبر پایین آمد و نماز را اقامه نمود. وقتی حضرت برگشت همواره تا جمعه ی بعد یک سره باران ادامه داشت و در جمعه ی دیگر که حضرت برخواست خطبه بخواند، مردم فریاد زدند که خانه ها خراب و راه ها بسته شدند، از خدا بخواه که باران را از ما نگه دارد، حضرت تبسم کرد و سپس به پیش گاه خداوند عرضه داشت: «خدایا! به اطراف ما باران را نازل کن نه بر سر ما»، پس شهر نمایان شد (یعنی باران نمی بارید) و در اطراف مدینه می بارید، اما در خود مدینه قطره ای قطره ای نمی بارید؛ یعنی اطراف مدینه را باران احاطه کرده بود، اما در خود مدینه قطره ای باران نمی بارید». (همان، ۳۰)



از این روایت دانسته می‌شود که تمام نمازگزاران روز جمعه که در محضر رسول خدا ﷺ بودند، به حضرت متوسل شدند و ایشان را واسطه‌ی خود و خدای شان برای آمدن باران و قطع آن قرار دادند، زیرا روایت دارد (فصاحوا...) یعنی همه فریاد برآوردند.

ممکن است کسی اشکال کند که توسل به پیامبر ﷺ در حال حیات حضرت اشکال ندارد، اما در حال ممات اشکال دارد، زیرا روایت حال حیات پیامبر ﷺ را بیان می‌کند نه حال ممات ایشان را. در جواب گوییم که از نظر شیعه حال حیات و ممات فرقی ندارد، زیرا حضرت در هر حال صدای ما را می‌شنود.

۳.۱.۳. مالک الدار که خزانه‌دار مواد خوراکی عمر(رض) بود، می‌گوید: «در زمان عمر مردم گرفتار قحطی شدند، مردی به سوی قبر شریف رسول خدا ﷺ آمد و گفت: ای رسول خدا! برای امتت از خداوند باران بخواه؛ چرا که آنان نزدیک است هلاک شوند. رسول خدا در خواب او آمد و فرمود: نزد عمر برو و سلام مرا برسان و به او خبر بده که شما سیراب می‌شوید و بگونه‌سبب به مردم بخشش‌هایت بیش تر باشد. این مرد نزد عمر آمد و از این خوابش خبر داد، عمر گریه کرد و گفت: ای پروردگار من! کوتاهی نمی‌کنم، مگر این‌که از توانم خارج باشد و نتوانم انجام دهم». (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ج ۶، ۳۵۶)

گرچه این روایت را در فضیلت عمر(رض) ذکر کرده‌اند، اما دلالت بر توسل به قبر آن حضرت نیز می‌کند، زیرا آن مرد سر قبر پیامبر ﷺ آمد و عرضه داشت: ای رسول خدا! «استسق لأمتک»؛ یعنی از خدا آب و باران برای امتت بخواه. وقتی آن شخص نزد عمر آمد و داستان خوابش را تعریف کرد، عمر گریه کرد، اما آن مرد را برای این‌که متوسل به قبر پیامبر ﷺ شده بود، سرزنش نکرد و اگر توسل به صاحب قبر شرک بود، خلیفه حتما او را سرزنش می‌کرد و حال آنکه چنین نکرد. بنابراین توسل به پیامبر ﷺ بعد از رحلت ایشان از نظر برادران اهل سنت نیز جایز است.

۲.۳. توسل شافعی به آل‌ال بیت

ابوعبدالله محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰-۲۰۴ق) پیشوا و رهبر مذهب شافعی به خاندان پیامبر ﷺ متوسل شده و چنین سروده است:

آل النبوی ذریعتی وهم إلیه وسیلتی
 أرجو بهم أعطی غدا بیدی الیمین صحیفتی

خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله وسیله ی تقرب و نزدیکی من به سوی خدا هستند، امیدوارم در روز قیامت نامه ی اعمالم توسط آن ها به دست راستم داده شود. (زینی دحلان، ۱۳۹۶: ۲۸)

معلم افغانستان می گوید: «قاضی عیاض مالکی نقل می کند: «منصور عباسی به امام مالک گفت: من به سوی قبله رو نموده، دعا می کنم یا رورا به طرف قبر رسول الله کرده دعا می نمایم، مالک گفت: روی خود را از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله نگردان! او وسیله ی تو و وسیله ی پدرت آدم به سوی خداوند تعالی است، به او روی آور و به او استشفاع کن و خداوند شفاعت او را در حقت قبول می کند». از کلمات فوق معلوم می شود که وسیله در آیه ی مبارکه ی «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله وابتغوا الیه»،^۱ مطلق است، انبیا و اولیا و اعمال صالحه همه را شامل می شود و تخصیص آن به اعمال صالحه ی تنها بلا مخصص است، و به عبارت دقیق تر تقیید بلا مقید است، بلکه بعضی می گویند اعمال مشکوک است، ولی پیغمبر افضل مخلوقین است. ترجمه ی آیه ی مبارکه چنین است: ای کسانی که ایمان آورده اید از (مخالفت) خدا بپرهیزید و طلب کنید به سوی او وسیله را». (محسنی، بی تا: ۸۱)

برای دیگر نمونه ها به موارد زیر نیز اشاره می گردد:

۳. ۳. توسل عمر بن خطاب به عباس عموی پیامبر صلی الله علیه و آله: (بخاری، ۱۴۲۲: ج ۵، ۲۰؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵: ج ۳، ۱۶۳)

۴. ۳. توسل ابوعلی خلال به قبر امام موسی بن جعفر علیه السلام: (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۱۳۲)

۵. ۳. توسل ابن حبان به قبر امام رضا علیه السلام: (ابن حبان، ۱۳۹۳: ج ۸، ۵۶؛ جوینی، ۱۴۰۰: ج ۲، ۲۲۰)

۶. ۳. توسل ابن سهل به قبر امام رضا علیه السلام: (حموی جوینی، ۱۴۰۰: ج ۲، ۲۲۰)

۷. ۳. توسل حاکم نیشابوری به قبر امام رضا علیه السلام: (همان)

۸. ۳. توسل ابی بکر فقیه به قبر امام رضا علیه السلام: (همان)

۹. ۳. توسل شافعی به قبر ابوحنیفه؛ (امینی، ۱۳۸۷: ج ۵، ۱۹۲)

۱۰. ۳. توسل احمد حنبل به قبر شافعی؛ (همان، ۱۹۴)

۱۱. ۳. توسل به قبر بخاری؛ (ذهبی، ۱۴۰۶: ج ۱۴، ۴۶۸)

۳. ۱۲. توسل عبدالله بن محمد فقیه به قبر اَبُوولید؛ (سبکی، ۱۴۱۳: ج ۳، ۲۲۸)

۴. اقسام توسل

توسل بردو قسم است که هرکدام از خود مصادیقی دارند، یکی توسل صحیح و درست که باعث تقرّب به خداوند می شود و دیگری توسل باطل که جز گمراهی و شرک و کفر چیزی به دنبال ندارد. برخی برای توسل اقسام زیادی را برشمرده اند در حالی که آن ها از مصادیق آن دو قسم هستند، زیرا یا زیر مجموعه ی صحیح است و یا زیر مجموعه ی باطل. رشید رضا در «المنار» بحثی را نسبت به توسل صحیح و باطل مطرح نموده که نشانگر جواز اصل توسل در مذاهب اهل سنت است و در این باره گفته است: «از لفظ توسل دو تا معنا اراده می شود که به اتفاق مسلمانان صحیح است و اشکالی ندارد، یک معنای سومی هم اراده می شود که از سنت پیامبر ﷺ بر آن وارد نشده است (یعنی سنت پیامبران را تأیید نمی کند، پس باطل است). اما آن دو معنایی که به اتفاق علماء صحیح و درست می باشد از این قرار است:

الف: اصل ایمان و اسلام: یعنی تقرب جستن به خداوند، توسط ایمان به خدا و اطاعت کردن او و رسولش.

ب: دعا و شفاعت: یعنی منظور از توسل، دعا و شفاعت پیامبر ﷺ است. شفاعت در قیامت و دعا در دنیا و در حال حیات حضرت.

وی می گوید: این دو معنا به اجماع مسلمانان جایز است و از قسم دوم قول عمر بن خطاب است که گفت: «اللهم انا کنا اذا اجد بنا توسلنا الیک بنبینا فتسقینا وانا نتوسل الیک بعم نبینا فاسقنا. ای بدعائه و شفاعته».

ج: قسم سوم توسل باطل است که عبارت است از قسم دادن خدا به ذات پیامبر. این قسم باطل است، چون صحابه نه در حال حیات پیامبرانجام داده و نه در حال ممات آن حضرت، و نه در نزد قبر آن حضرت و نه در غیر آن، در دعاهای مشهور بین اصحاب نیز این گونه توسل معروف نیست. بلی! در روایات ضعیف آمده، اما حجیت ندارد. (رشید رضا، ۱۴۲۱: ج ۶، ۳۱۹)

نتیجه این که رشید رضا به سه قسم توسل اشاره کرده که یک قسم آن را باطل و دو قسم آن را صحیح می داند و در ضمن، توسل به ذات مقدس پیامبر ﷺ در حال ممات را جایز

نمی داند، اما در حال حیات را مشروع و جایز می داند، در حالی که بزرگان اهل سنت به صاحبان قبور پیامبر ﷺ، ائمه ی طاهرین علیها السلام، اصحاب پیامبر و بزرگان متوسل می شدند که نمونه هایی از آن را ملاحظه کردید.

۵. بیهوده نبودن توسل به غیر خدا

معلم افغانستان می فرماید: «واسطه قرار دادن چیزی در نزد خداوند نه تنها لغو و بیهوده نیست، بلکه مطابق صریح قرآن است، زیرا پیش از این گذشت که قرآن کریم و روایات شیعه و سنی به روشنی مسئله ی جواز وساطت را بیان نموده است. از جمله می توان به آیه ی شریفه ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» اشاره کرد. (م، ۱۳۹۱: ۴۳) این عمل، امری غلط و باطل نیست و نه شرک است، زیرا همه می دانند که هر کار باطل و غلط شرک نیست. (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۵۸)

۶. عدم شرک در طلب شفاعت از مرده

از نظروهابیت طلب شفاعت و یاری خواستن و استمداد از مرده که توان کمک را ندارد و مالک نفع و ضرر نیست، شرک است. پیرامون این مسئله، آیت الله محسنی رحمته الله علیه می فرمایند: «شفاعت از مرده، ولو این که قدرت نداشته باشد، موجب شرک نمی شود، بلکه نتیجه ی آن این است که توسل مذکور بیهوده و غلط می شود نه این که موجب شرک شود، چون توسل کننده به ربوبیت وسیله - علی الفرض - اعتقاد ندارد. لذا خلیفه ی دوم به عباس عموی آن حضرت رضی الله عنه در آمدن باران توسل جست. در حالی که عباس قدرت انزال باران را نداشت و نه مستجاب الدعوه بود، تنها احتمال استجابت دعای او می رفت. همین احتمال، توسل خلیفه را از لغویت بیرون می کند (دقت کنید)». (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۵۹) از سوی دیگر اگر مردگان مالک نفع و ضرر نیستند، زندگان نیز چنین هستند «لا حول ولا قوة الا بالله» و قرآن به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می گوید: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ...». ^۱ ما معتقد به بقای ارواح انبیا و اولیا پس از مرگ هستیم و قرآن در دو آیه از حیات شهدا پس از شهادت خبر می دهد، پس روح پیغمبر صلی الله علیه و آله باقی است و می تواند منشأ اثر گردد؛ بنابراین توسل و استغاثة و استمداد و ندای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جایز است.

۱. الاعراف: ۱۸۸ و یونس: ۴۹.

(محسنی، بی‌تا، ۷۹) ارواح انبیا به اذن و فضل پروردگار دارای تأثیرات هستند و توانایی شفاعت و واسطه قرار گرفتن، اخذ فیض را از خداوند برای مؤمنین دارند و طلب کردن مؤمنین از ارواح مبارکه‌ی آنان خارج از مقدور آنان نیست و به اعتقاد و اعتراف خود محمدبن عبد الوهاب چنین استغاثه و استشفاعی شرک نبوده، حتی حرام هم نیست و جایز است. (محسنی، بی‌تا، ۵۰ - ۵۱)

معلم افغانستان جوانان اهل سنت و حنفی مذهب را به خواندن کتاب «تبرک و توسل» که توسط یکی از علمای کشور نوشته شده است، توصیه می‌کند تا فتاوی علمای حنفی را بدانند و فریب نویسندگان تندرو را نخورند و آن کتاب از مولوی عبدالرحمن رحمانی سمنگانی مقیم مزار شریف است که در تاریخ ۲۹ / ۴ / ۱۳۸۶ ه. ش به نشر رسیده است. (م، ۱۳۹۱: ۴۸)

در کتاب «توحید اسلامی و نظری بروهابیت» که یکی از آثار ماندگار معلم افغانستان است، روایاتی زیادی از طریق فریقین (شیعه و سنی) نسبت به زیارت قبور نقل شده است که نشان‌گر حیات برزخی است. (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۴: ۱، ۴۵۸؛ حرعاملی، ۱۴۲۹: ج ۳، ۲۲۵ و ۲۲۶)

جمع بندی و نتیجه‌گیری

نتیجه این‌که سلام بر اهل قبور نشان‌گر حیات برزخی آن‌ها است، زیرا اگر اهل قبور حیات نداشته باشند و صدا را نشنوند سلام دادن به آن‌ها لغو و بیهوده است. هم‌چنین در سلام و تشهد نماز که مسلمانان حضرت پیامبر ﷺ را مورد خطاب قرار می‌دهند و می‌گویند: «السلام علیک ایها النبی ورحمة الله...» نشان‌گر حیات و زنده بودن حضرت است، زیرا اگر حیات نداشته باشد، درود و سلام فرستادن بیهوده و لغو خواهد بود. بنابراین از دیدگاه معلم افغانستان توسل به پیامبران الهی، امامان معصوم، شهیدان، صالحان و فرشتگان مقرب الهی هیچ اشکالی ندارد، زیرا مسلمانان آن را بت قرار نمی‌دهند که عبادت شان کنند، بلکه به عنوان مقربان الهی واسطه قرار می‌دهند، اگر صرف واسطه قرار دادن شرک باشد، پس هیچ موحدی در دنیا وجود ندارد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی الحديد، عبد الحميد (۱۴۳۰)، شرح نهج البلاغه، بيروت: انتشارات دار الكتاب العربی.
۲. ابن اثیر، علی بن ابی الکریم (۱۴۱۵)، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، چاپ اول، بيروت: انتشارات دار الفکر.
۳. ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی (۱۳۹۰)، لسان المیزان، چاپ اول، بيروت: انتشارات مکتب المطبوعات الإسلامية.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴)، معجم مقایس اللغة، قم: انتشارات دار الفکر.
۵. ابن ماجه، محمد بن یزید (۱۴۱۸)، سنن ابن ماجه، بيروت، انتشارات دار إحياء.
۶. ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۱۲)، القروق اللغوية، چاپ اول، قم: انتشارات اسلامی.
۷. امینی، عبدالحسین (۱۳۸۷)، الغدير، چاپ سوم، بيروت، ۱۳۸۷ انتشارات بعثت.
۸. ابن حبان، محمد (۱۳۹۳)، الثقات، ج ۸، چاپ اول، حیدرآباد: انتشارات دائرة المعارف العثمانية.
۹. ابن ابی شیبہ، عبد الله (۱۴۰۹)، المصنف، ج ۶، چاپ اول، ریاض: انتشارات مکتبة الرشد ناشرون.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲)، صحیح بخاری، قاهره: انتشارات جمهوریة مصر العربیة، وزارة الاوقاف.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۹)، وسائل الشیعة، ج ۳، قم: انتشارات آل البيت.
۱۲. حموی جوینی، ابراهیم بن سعدالدين (۵۱۴۰۰ ق)، فرائد السمطين، بيروت: انتشارات المحمودی.
۱۳. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷)، تاریخ بغداد، بيروت: انتشارات دار الغرب الإسلامي.
۱۴. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۶)، سیر أعلام النبلاء، بيروت: انتشارات دار الحديث.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴)، مفردات غریب القرآن، تهران: انتشارات موسسه الصادق الطباعة والنشر.
۱۶. رشید رضا، محمد (۱۴۲۱)، المنار، بيروت: انتشارات فاروق اعظم.
۱۷. زینی دحلان، أحمد (۱۳۹۶)، الدرر السنیة فی الرد علی الوهابیة، استانبول: بی نا.
۱۸. سبکی، عبدالوهاب (۱۴۱۳)، طبقات الشافعية چاپ سوم، تهران: انتشارات احسان.
۱۹. شبکی، علی بن عبدالکافی (۱۴۱۹)، شفاء السقام، چاپ سوم: انتشارات الدولي للتراث العربی.
۲۰. سجستانی، سلیمان بن اشعث (۱۴۳۰)، سنن ابی داود، ج ۳، قاهره: بی نا.
۲۱. سمهودی، علی (۱۴۱۹)، وفاء الوفاء، چاپ اول، بيروت: انتشارات الفرقان للتراث الإسلامي.
۲۲. سیوطی، جلال الدين (۱۴۱۴)، الدر المنثور، بيروت: انتشارات مکتبة آیت الله المرعشی النجفی رحمته الله علیه.

۲۳. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، چاپ اول، بیروت: انتشارات صادق.
۲۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸)، ترجمه تفسیر المیزان. ۱۳۷۸، قم: انتشارات اسلامی.
۲۵. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۷)، مجمع البحرين، قم: انتشارات مکتبه المرتضویه.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۴)، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم: انتشارات موسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۷. _____ (۱۳۶۴)، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دارالکتب الإسلامیة.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: انتشارات دارالهجره.
۲۹. فیروزآبادی، محمد (۱۴۱۵)، قاموس المحيط، بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیة.
۳۰. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، چاپ اول، تهران: انتشارات مؤسسه الرساله.
۳۱. متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۰۱.ه.ق)، کنز العمال، ج ۲، چاپ پنجم، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۳۲. آیت الله محسنی، محمد آصف (بی تا)، توحید اسلامی ونظری بروهابیت، چاپ اول، بی جا، بی نا.
۳۳. _____ (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، ج ۲، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله.
۳۴. _____ (۱۴۲۳)، مشرعة البحار، چاپ اول، قم: بی نا.
۳۵. _____ (۱۳۷۵)، مسائل کابل، چاپ دوم، بی جا: انتشارات واقفی.
۳۶. م.م (۱۳۹۱)، دفاع مشروع ما، چاپ اول، کابل: انجمن فرهنگ اسلامی.
۳۷. واحدی، علی بن احمد (۱۴۰۰.ه.ق)، التفسیر البسیط، ج ۷، بیروت: انتشارات دارالفکر.

دیدار ائمه‌ی معصومین در حین احتضار

از منظر شیخ مفید رحمته‌الله علیه و آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه

عبدالله علوی^۱

چکیده

انسان در لحظه‌ی حساس مرگ، با وقایع مختلفی روبه‌رو می‌شود. شخص محتضر طبق روایات متعددی حضرت پیامبرگرامی اسلام صلی‌الله علیه و آله، حضرت امیرالمومنین علیه‌السلام و عده‌ای دیگر از ائمه‌ی معصومین را می‌بیند. منظور از این دیدار به نظر مرحوم شیخ مفید دیدن آثار و برکات پذیرش ولایت و یا پیامدهای انکار ولایت می‌باشد، اما به نظر مرحوم آیت‌الله محسنی، مراد از دیدن پیامبر مکرم اسلام و حضرت امیر به همان معنای عرفی است؛ اگرچه این بزرگان علیهم‌السلام نزد همه‌ی محتضرین حاضر نمی‌شوند. **واژگان کلیدی:** ائمه علیهم‌السلام، رؤیت، حضور، مرگ و احتضار، شیخ مفید، آیت‌الله محسنی.

مقدمه

واقعه‌ی مرگ و انتقال انسان از این دنیا به عالم دیگر یک واقعیت و حقیقت است که همه روزه انسان‌های زیادی با آن روبه‌رو می‌شوند و سرنوشت تمام انسان‌ها در قرون متمادی همین بوده و خواهد بود.

حالت احتضار (هنگامه‌ی مرگ) و آغاز سفر از عالم خاکی و فانی به سوی عالم ملکوتی و ابدی و ورود در دهلیز مرگ و بعد انتقال به عالم برزخ، تحول بس بزرگی است که به لحاظ جسمانی همراه با درد، رنج و فشار طاقت‌فرسای جسمانی است که سبب مرگ

۱. طلبه‌ی درس خارج.

می‌شود و از نظر روحی با نگرانی، تعب، ترس، وحشت و هراس بسیار عمیق همراه است. در این لحظه انسان محتضر از همه کس و همه چیز و همه‌ی داشته‌های دنیایی‌اش جدا می‌شود و با سرنوشت ابدی روبه‌رو می‌گردد.

در منابع دینی از این لحظه تعبیر به «سکرات موت» شده است. در قرآن کریم آمده است: «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ»؛ و سرانجام، سکرات (و بی‌خودی در آستانه‌ی) مرگ به حق فرا می‌رسد، این همان چیزی است که توازن آن می‌گریختی.^۱ مراد از «سکره موت»، مشکلاتی است که محتضر را فرا می‌گیرد و شخص تمییز خود را از دست داده و معقولاتش از دست می‌رود. (مجلسی، ۱۴۱۰: ج ۶، ۱۴۶)

در نهج‌البلاغه از حضرت امیر علیه السلام نقل شده است: «در حین موت آن چه از آخرت برای آنان وعده داده شده بود، پیشکش می‌شود. آن چه برای شان فرود می‌آید، وصف ناپذیر است. بر آنان مستی مرگ و حسرت فوت تراکم می‌کند و اعضای آنان به سستی می‌گراید، رنگ شان تغییر می‌کند، مرگ بیش‌تر در آنان فرو می‌رود و بدین سبب قدرت سخن از او گرفته می‌شود، او در بین فامیل خود می‌بیند و می‌شنود...»^۲ (دستی، ۱۳۷۶: خ ۱۰۹)

انسان در این حالت نه می‌داند که چه کند و نه می‌تواند کاری کند. از همه کس و هر چیزی که آشنایی، انس و تعامل داشت، جدا می‌شود و با اموری روبه‌رو می‌شود که با آنها هیچ آشنایی و تعامل نداشته است.

در حالت احتضار اگر با کسی یا کسانی مواجه شود که آشنا هستند و با آنها تعلق خاطر و ارتباط دارد و آنان می‌توانند برای او ره‌نما و دستگیر باشند، (خصوصاً که آنان او را از سرنوشت نیک بشارت دهند و یا به او وعده‌ی همکاری دهند)، برای محتضر بسیار ارزش‌مند و حیاتی است. تمام نگرانی‌ها، یأس، ترس، وحشت، اندوه، غم و غصه‌ی شخص در حال مرگ تبدیل به امید، آسایش و خوش‌حالی می‌شود؛ به ویژه اگر این افراد از کسانی باشند که انسان کل عمر خود را با یاد و خاطر آنان گذرانیده و به آنها علاقه‌ی شدیدی داشته است و دیدار آنان از آرزوی دیرینه‌ی فرد باشد. چنان چه اگر محتضر در این حال با کسانی مواجه شود که از او ناراحت هستند و در تعیین در سرنوشت او نیز تأثیر

۱. ق: ۱۹.

۲. وَ قَدِمُوا مِنَ الْآخِرَةِ عَلَى مَا كَانُوا يوعَدُونَ فَغَيْرِ مَوْصُوفٍ مَا نَزَلَ بِهِمْ اجْتَمَعَتْ عَلَيْهِمْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ وَ حَشْرَةُ الْقَوْتِ فَفَتَّرَتْ لَهَا أَظْرَافَهُمْ وَ تَغَيَّرَتْ لَهَا أَلْوَانُهُمْ ثُمَّ إِذَا دَا الْمَوْتُ فِيهِمْ وَ لُوجَا فَحِيلَ بَيْنَ أَحَدِهِمْ وَ بَيْنَ مَنْطِقِهِ وَ إِنَّهُ لَبَيْنَ أَهْلِهِ يَنْظُرُ بِبَصَرِهِ وَ يَسْمَعُ بِأُذُنِهِ عَلَى صَحَّةٍ مِنْ عَقْلِهِ وَ بَقَاءٍ مِنْ لَبِّهِ.

دارند، در این صورت بروحشت، ترس، هراس و نگرانی او افزوده می شود.

حال سوال این است که آیا در حین مرگ برای شخص محضر چنین وقایعی رخ می دهد و چنین صحنه هایی مجسم می شود؟ آیا کس یا کسانی در این حال به سراغ انسان می آید؟ اگر کسانی می آیند آن ها کی هستند؟ چگونه می آیند؟ و چه ارتباطی با شخص محضر می گیرند؟

پاسخ سوال های فوق براساس مدارک و شواهد نقلی و روایات، از دید دو دانشمند کلامی متبحر جهان اسلام از بین قدماء و متأخرین، یعنی مرحوم حضرت شیخ مفید و مرحوم حضرت آیت الله محسنی به صورت مقایسه ای بررسی می شود. جواب احتمالی پرسش های فوق آن است که بلی چنین واقعه ای رخ می دهد و شخص محضر همه یا بعضی از ائمه ی معصومین علیهم السلام را می بیند.

تفصیل این بحث در ضمن دو گفتار انجام می شود:

۱. اثبات رویت ائمه ی معصومین علیهم السلام در حین احتضار

در ابتدا باید دید که در حین موت و هنگامه ی مرگ شخص محضر با چه اموری مواجه می شود و چه کسانی را مشاهده می کند؛ به صورت مشخص آیا دلیلی بر حضور ائمه ی معصومین علیهم السلام در نزد محضرو یا مشاهده ی محضرائمه ی معصومین را در حال احتضار وجود دارد یا خیر؟

۱.۱. امکان رؤیت و حضور افرادی در حال احتضار

حضور افرادی در نزد محضرو یا دیدن محضر برخی افراد را در حین احتضار که برای دیگران قابل حس نباشد، هیچ محذوری ندارد. به لحاظ فلسفی و عقلی چنین امری نه ذاتا محال است و نه مستلزم محال می باشد.

به لحاظ نقلی نیز براساس ظواهر قرآن کریم، در حال احتضار فرشتگان در نزد محضر حاضر می شوند و با او ارتباط برقرار می کنند. اگر چنین کار محال و ممتنع می بود، قرآن کریم از وقوع آن خبر نمی داد.

براساس برخی تفاسیر از آیات قرآن فرشتگانی برای قبض روح انسان و هم چنین برای استقبال و بشارت و یا برای عذاب و تنذیر انسان با او ملاقات می کنند.

تعدادی از این فرشتگان به خیر، نیکی، سلام و سلامت استقبال می‌کنند. چنان چه از برخی آیات استفاده می‌شود: «وَهُوَ الَّذِي يَصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا، تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا»؛^۱ او کسی است که بر شما درود و رحمت می‌فرستد و فرشتگان او (نیز) برای شما تقاضای رحمت می‌کنند تا شما را از ظلمات (جهل و شرک گناه) به سوی نور (ایمان و علم و تقوا) رهنمون گردد؛ او نسبت به مؤمنان همواره مهربان بوده است! تحیت آنان در روزی که او را ملاقات می‌کنند سلام است؛ و برای آن‌ها پاداش پرارزشی فراهم ساخته است. آیه در صورتی دلالت بر حضور این فرشتگان در حین موت دارد که مراد از «روز ملاقات» حالت احتضار باشد، اما اگر مراد روز قیامت باشد که برخی مفسرین قایل هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۷، ۳۵۵) آیه دلالتی بر بحث فعلی ندارد.

در آیه‌ی دیگری خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ، نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ»؛^۲ به یقین کسانی که گفتند: پروردگار ما خداوند یگانه است! سپس استقامت کردند، فرشتگان بر آنان نازل می‌شوند که نترسید و غمگین مباشید و بشارت باد بر شما به آن بهشتی که به شما وعده داده شده است. ما یاران و مددکاران شما در زندگی دنیا و آخرت هستیم و برای شما هر چه دل‌تان بخواهد در بهشت فراهم است و هر چه طلب کنید به شما داده می‌شود.

آیه‌ی ذکر شده در صورتی دلالت دارد که بگوییم مراد از زمان نزول ملک، حال احتضار است یا آیه عام است و هم شامل نزول ملک در زمان زندگانی می‌شود و هم شامل نزول ملک در حال احتضار.

هم چنین در آیه‌ی دیگری می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّاتِي»؛^۳ توای روح آرام یافته! به سوی پروردگارت بازگرد در حالی که هم تواز او خشنودی و هم او از تو خشنود است. پس در سلک بندگانم

۱. احزاب: ۴۳.

۲. فصلت: ۳۰ و ۳۱.

۳. الفجر: ۲۷-۳۰.

درآی و در بهشتم وارد شو.

به نقل مرحوم علامه مجلسی مراد از نفس مطمئنه نفسی است که به خاطر بشارت به بهشت در حین موت آرامش یافته است و یک نظر همین است که این خطاب در حین موت می شود. (مجلسی، ۱۴۱۰: ج ۶، ۱۵۱)

برخی دیگر از فرشتگان با توهین، تحقیر، ضرب و شتم در حین موت از انسان گناه کار استقبال می کنند. چنان چه قرآن کریم می فرماید: «و اگر ببینی کافران را هنگامی که فرشتگان (مرگ)، جان شان را می گیرند و بر صورت و پشت آن ها می زنند و (می گویند) بچشید عذاب سوزنده را. این، در مقابل کارهایی است که از پیش فرستاده اید و خداوند نسبت به بندگانش، هرگز ستم روا نمی دارد».^۱ آیه به صورت واضح دلالت دارد که در حین احتضار کفار، فرشتگان بالای محتضر حاضر شده و در حال گرفتن جان محتضر، او را می زنند.

هم چنین در آیه ی دیگری آمده: «إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ... فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّيْتَهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبَارَهُمْ»؛ کسانی که بعد از روشن شدن هدایت برای آن ها، پشت به حق کردند، شیطان اعمال زشت شان را در نظرشان زینت داده و آنان را با آرزوهای طولانی فریفته است! حال آن ها چگونه خواهد بود هنگامی که فرشتگان (مرگ) بر صورت و پشت آنان می زنند و جان شان را می گیرند.^۲

آیات بیان گر این نکته هستند که ملائکه ی عذاب در این حال، همان ملائکه ی موت هستند، اما این که غیر از فرشته ی مرگ، فرشته ی دیگری برای عذاب او می آید یا نه، آیات دلالتی ندارد.

به هر حال به لحاظ عقلی و به لحاظ نقلی ممکن است در حال احتضار افرادی در نزد محتضر حاضر شده و محتضر حضور آن ها را احساس کند و با آن ها ارتباط بگیرد در حالی که برای دیگران قابل احساس نباشد. به عنوان نمونه طبق آیات قرآن، فرشتگان برای مرگ و برای استقبال و عذاب نزد محتضر حاضر می شوند؛ پس همان طور که حضور ملائکه در نزد محتضر ممتنع نیست، حضور ائمه ی معصومین نیز ممتنع نمی باشد.

۱. الانفال: ۵۰ به بعد.

۲. محمد: ۲۵ به بعد.

ممکن است اشکال شود که بین جسم فرشتگان و جسم ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام تفاوتی وجود دارد، زیرا جسم ملایکه جسم لطیف است و جسم ائمه علیهم‌السلام غیر لطیف می‌باشد؛ بنابراین از امکان حضور ملایکه، امکان حضور ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام استفاده نمی‌شود. بعداً نقل خواهد شد که مرحوم آیت‌الله محسنی می‌فرماید: «هیچ دلیلی وجود ندارد که حتماً ائمه با جسم‌های غیر لطیف حاضر می‌شوند، بلکه بنا بر احتمال قریب ارواح مقدسه‌ی ائمه با جسم برزخی (جسم لطیف) حاضر می‌شوند، مثل ملایکه. (محسنی، ۱۴۲۸: ج ۳، ۳۵۵) واضح است که جسد مادی ائمه‌ی معصومین در قبور شریف‌شان دفن است و از آن جا بیرون نمی‌شوند که بالای محتضرین بروند، بلکه افراد محتضر آن‌ها را در قالب جسم برزخی می‌بینند.

البته این نکته بررسی خواهد شد که به خاطر رشد و ازدیاد جمعیت و تراکم فوت‌ها، در شرایط عادی حضور وجودی ائمه‌ی معصومین بالای همه‌ی محتضرین امتناع دارد، ولی این امتناع بالعرض و از ناحیه‌ی کمبود زمان و تراکم موت است، اما حضور ائمه‌ی معصومین در نزد برخی افراد یا حضور آنان در نزد همه در صورتی که جمعیت اندک باشد و زمان کفایت کند یا حضور آنان با اجساد تمثالی هیچ مشکل و محذور عقلی ندارد.

۲.۱. روایات و رؤیت ائمه‌ی معصومین در حین احتضار

روایاتی که می‌گویند: «ائمه‌ی معصومین در حین احتضار حاضر می‌شوند» و روایاتی که بیان می‌کنند: «محتضر، ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام را می‌بیند» فراوان هستند. مرحوم صاحب «صراط‌الحق» این روایات را شمارش نموده و چنین دسته‌بندی می‌کند:

الف. «دسته‌ی اول، سیزده روایت است که بر حضور پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا حضور آن حضرت با حضرت امیرالمومنین یا به همراه امام حسن علیه‌السلام و امام حسین علیه‌السلام و یا به همراه حضرت فاطمه علیها‌السلام و جمیع ائمه‌ی دیگر و یا روایاتی که بر حضور حضرت امیرالمومنین به تنهایی دلالت دارد.

ب. دسته‌ی دوم، پانزده روایت است که دلالت دارد محتضر، پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه‌ی معصومین و حضرت فاطمه زهرا یا خمسه‌ی طیبه یا پیامبر گرامی اسلام با حضرت امیرالمومنین یا تنها حضرت امیرالمومنین یا آن دو حضرت را به همراه امام حسن و امام حسین علیه‌السلام می‌بیند، بدون این که از حضور آن‌ها خبر دهد.

ج. دسته ی سوم، سه روایات است که می گوید: محتضر پیامبر مکرم اسلام و ائمه ی معصومین را در اعلی علیین یا پیرامون عرش یا پیامبرگرامی اسلام و حضرت امیر و سبطین علیهم السلام را در بهشت می بیند.

د. دسته ی چهارم، دو روایات است که می گوید: حضرت پیامبرگرامی اسلام و حضرت امیر برای محتضر تمثیل پیدا می کنند، البته یکی از این دو روایت، عمومیت ندارد که شامل همه ی محتضرین شود.

ه. دسته ی پنجم، هشت روایت می باشد و دلالت دارد که برای محتضر گفته می شود: امام تورسول خدا، امیرالمومنین، فاطمه یا حضرت پیامبر و حضرت امیر و حسنین یا خمسه ی طیبه یا نبی و جمیع ائمه یا حضرت پیامبر و حضرت امیر و حضرت ابراهیم است.

از بین مجموع روایات، طایفه ی پنجم از محل بحث خارج است، چرا که آن ها نه دلالت بر حضور ائمه دارد و نه دلالتی بر این که محتضر، ائمه علیهم السلام را می بیند. طایفه ی چهارم دو روایت است که سند معتبری ندارد و به خاطر قلت و ضعف سند قابل اعتماد نیست. طایفه ی سوم روایات به طایفه ی دوم بر می گردد؛ بنابراین مهم دو دسته ی اول می شود. (همان، ۳۵۲)

به عنوان نمونه چند روایت در این مورد نقل می شود:

۱.۲.۱. علامه ی مجلسی از تفسیر قمی به سند معتبر از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: «هیچ دوست دار ما که مبعوض دشمنان ما می باشد نمی میرد، مگر این که رسول الله صلی الله علیه و آله او را حاضر می شود با امیرالمومنین و حسن و حسین علیهم السلام پس آن ها آن محتضر را می بینند و به او بشارت می دهند، اما اگر محتضر از دوستان ما نباشد، آن ها را می بیند به قسمی که برای او ناخوشایند است». (مجلسی، ۱۴۱۰: ج ۶، ۱۸۰)

این روایت بر حضور حضرت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و حضرت امیر علیه السلام در حین احتضار دلالت دارد. سند روایت نیز معتبر می باشد، چون علی بن ابراهیم آن را از پدرش از ابن ابی عمیر از ابن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می کند، اما مشکل در مصدر این روایت می باشد که طبق مبانی صاحب صراط الحق، نسخه ی این تفسیر سند معتبر ندارد و تفصیل آن را در کتاب «بحوث فی علم الرجال» مطرح نموده است. (محسنی،

۲.۲.۱. در امالی شیخ طوسی از حارث همدانی نقل شده است که: «خدمت امیرالمومنین علیه السلام مشرف شدم، حضرت فرمود: چرا آمدی؟ عرض کردم: به خاطر دوستی و محبت شما آمدم. حضرت فرمود: حارث! مرا دوست داری؟ عرض کردم: بلی! یا امیرالمومنین، به خدا سوگند دوستت دارم! حضرت فرمود: (به خاطر محبتت در سه جای دیگر نیز مرا می‌بینی): هنگامی که جانت به گلوگاه برسد، به خاطر دوستی من، مرا می‌بینی؛ هنگامی که در حوض کوثر مردم را از حوض سیراب می‌کنم که چون شتران آب‌نندیده رو می‌آورند، به جهت دوستی من مرا می‌بینی؛^۱ در حالی که من از صراط با پرچم حمد پیشاپیش رسول خدا صلی الله علیه و آله رد می‌شوم، به جهت دوستی من مرا می‌بینی». (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۸)

این روایت سند معتبر ندارد. در سند آن کسانی قرار دارند که توثیق نشده‌اند، مثل: علی بن خالد و...^۲ اما دلالتا می‌رساند که محضر در حین مرگ حضرت امیرالمومنین علیه السلام را می‌بیند.

۳.۲.۱. در روایت سعیدبن یسار آمده: «یکی از دو پسر سابور که افراد با تقوا و ورع بودند، مریض شد و (احتمالاً زکریان سابور بود) وقتی موت او رسید، دست خود را باز کرد، بعد صدا کرد: دست من نورانی شد یا علی! بعد خدمت امام صادق علیه السلام مشرف شدم. در نزد آن حضرت، محمدبن مسلم بود، از نزد حضرت رفتم و گمان کردم که محمد قضیه را به امام خبر داده است. امام شخصی را دنبالم فرستاد، برگشتم؛ فرمود: از چیزی که آن شخص در حین موتش گفت خبر بده، چه شنیدی؟ عرض کردم: او دست‌های خود را باز کرد و گفت: دستانم روشن شد یا علی! امام صادق علیه السلام سه بار فرمود: قسم به خدا او را دید». (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۱۳۱)

در سند روایت سعیدبن یسار قرار دارد، اگر قایل شدیم که سعیدبن یسار انصراف به همان سعیدبن یسار ثقة دارد، سند روایت معتبر می‌شود، ولی اگر این انصراف را قبول

۱. در معنای جمله‌ی دوم کمی تردید و اختلاف است که آیا حضرت فرموده در وقتی که مردان را از حوض کوثر سیراب می‌کنم، مرا می‌بینی یا در وقتی که مردان را از حوض کوثر محروم می‌کنم، مرا می‌بینی.

۲. «علی بن خالد» نه در رجال کشی، نجاشی و فهرست و رجال شیخ طوسی توثیق نشده است. مرحوم آقای خوبی نیز از مرحوم صفار نقل می‌کند که او زیدی بوده و ایشان توثیق نمی‌کند و از رجالیین دیگر نیز توثیق او را نقل نمی‌کند. در اخیر آقای خوبی نتیجه می‌گیرد که این شخص اگرچه امامی است (زیدی نیست)، ولی وثاقت او ثابت نشده است. رک. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال؛ ج ۱۳، ص ۹ و ۱۰. البته زیدی بودن در وثاقت مضر نیست؛ مشکل آن است که او توثیق نشده است.

نکردیم، روایت از اعتبار ساقط می شود، لذا در «معجم الاحادیث المعتمره» به خاطر مشترک بودن سعیدبن یسار تردید شده است. (محسنی، ۱۳۹۲: ج ۱، ۱۴۴) این روایت از نظر دلالت می رساند که پسر سابور امام علی علیه السلام را دیده است، ولی دلالت ندارد که هر کس بمیرد آن حضرت را می بیند.

۴.۲.۱. در خبر عبدالرحیم آمده: «خدمت امام باقر علیه السلام عرض کردم: صالح بن میثم از عبایه نقل کرد که حضرت علی علیه السلام فرمود: قسم به خدا هر بنده ای که مرا همیشه دشمن بدارد و بر بغض من بمیرد، حتما مرا در حین مرگ می بیند، به قسمی که برایش ناخوشایند است و هر کسی مرا دوست بدارد و بر محبت من بمیرد، حتما مرا می بیند در حالی که برایش خوشایند است. امام باقر علیه السلام فرمود و در این هنگام رسول خدا صلی الله علیه و آله در طرف راستش هست». (همان، ۱۳۲) بقیه ی روایان سند معتبر است، فقط عبدالرحیم توثیق نشده است. بر فرض اعتبار سند، روایت می رساند که محضر حضرت امیرالمومنین را می بیند. در کتاب الکافی و برخی کتاب های حدیثی دیگر در این دسته از روایات زیاد است و در گذشته آمار این احادیث از «صراط الحق» نقل شد.

از مجموع روایات متعدد استفاده می شود که در حین احتضار، شخص محضر با ائمه ی معصومین ارتباط پیدا می کند و همه یا برخی از آن حضرات معصوم را می بیند.

۳.۱. رؤیت ائمه ی معصومین در حین احتضار از دیدگاه متکلمین

اصل رؤیت ائمه ی معصومین توسط محضر در بین متکلمین تا حدی مسلم است و بسیاری از دانشمندان امامیه آن را قبول دارند.

مرحوم شیخ مفید می فرماید: «این که محضر (کسی که در حالت موت قرار دارد) پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و امیرالمومنین علیه السلام را در حین وفات می بیند، چیزی است که تمام امامیه بر آن اجماع دارند. اخبار نیز در این مورد متواتر است، منتها بحث در معنای رؤیت است ... به نظر ما مراد دیدن، ثمره ی ولایت می باشد، اما این که محضر ائمه ی معصومین علیهم السلام را با چشم ببیند (مثل دیدن بقیه ی دیدنی ها)، نظریه ی برخی حشویه می باشد». (مفید، ۱۴۱۴: ۴۶)

بسیاری دیگری از علمای امامیه قایل هستند که اخبار مستفیض و فراوان و حتی متواتر دلالت دارد که حضرت رسول گرامی و امیرالمومنین در حال احتضار در نزد محضر حاضر می شوند. به فرموده ی مرحوم مجلسی این مسأله مشهور و در غایت اشتهار است. به

نقل محدث جزایری، غیر از سید مرتضی هیچ یکی از امامیه این روایات را تأویل نبرده و انکار نکرده است. (جزایری، ۱۴۲۹: ج ۴، ۲۰۷) برخی از علماء عقیده به حضور نبی مکرم ﷺ و امیرالمومنین علیؑ و حتی دیگر ائمه علیهم السلام را از ضروریات مذهب می دانند.

با این حال صاحب صراط الحق می فرماید: «شهرت مسأله‌ی رؤیت پیامبرگرامی اسلام و بقیه‌ی ائمه در بین عوام شیعه ناشی از اقوال علماء و وعاظ می باشد و ربطی به اجماع و ضرورت مذهبی ندارد». (محسنی، ۱۴۲۸: ج ۳، ۳۵۴)

از نقل نظریات علماء استفاده می شود که بین «حضور» و «رؤیت» تفکیک صورت نگرفته است، در حالی که این دو مسأله بسیار مهم است و نیازمند تفکیک از هم دیگر هستند.

هم چنین از نقل مطالب فوق استفاده می شود که همه‌ی علمای امامیه با در نظر داشت روایات، ارتباط محتضر با ائمه‌ی معصومین را در حین احتضار به طور فی الجمله قبول دارند و این مسأله مسلم است؛ اما این که ارتباط مذکور چگونه است؟ آیا ائمه‌ی معصومین خودشان حاضر می شوند یا این که فقط شخص محتضر آن‌ها را می بیند؟ یا این که محتضر فقط آثار و پیامدهای پذیرش و عدم پذیرش ولایت را می بیند، مورد اختلاف است و در بحث بعدی بررسی می گردد.

۲. مراد از رؤیت ائمه‌ی معصومین توسط محتضر

حال باید دید مراد از این که محتضر، ائمه‌ی معصومین را می بیند، چیست؟ و ائمه چگونه حضور پیدا می کنند؟

در این مورد چند دیدگاه مطرح شده است:

۱.۲. دیدگاه شیخ مفید؛ علم به ولایت و دیدن ثمرات و پیامدهای ولایت برای محتضر

از ادله استفاده می شود که محتضر ائمه‌ی معصومین را می بیند و مراد از دیدن آن است که محتضر آثار و برکات، ثمرات و پیامدهای قبول و یا انکار ولایت را می بیند و ولایت برای او قطعی می شود.

قبلا اشاره شد که مرحوم شیخ مفید می فرماید: «مراد آن است که محتضر از طریق دیدن ثمره‌ی ولایت رسول خدا و امیرالمومنین و یا پیامدهای شک در ولایت آن‌ها و یا

دشمنی با آن‌ها و یا تقصیر و کوتاهی در حقوق آن‌ها، علم به حقانیت آن بزرگواران پیدا می‌کند و با دیدن علامات قطعی و معاینه‌ی امارات، شک در حقانیت آن‌ها نمی‌ماند؛ نه این‌که مراد دیدن اعیان آن‌ها و مشاهده‌ی مناظر اجساد آن‌ها با اتصال شعاع باشد و یک عده از محققین اهل نظر امامیه نیز به همین نظر می‌باشند». (مفید، ۱۴۱۴: ۴۶)

هم چنین ایشان در مورد رؤیت محتضر نسبت به ملائکه می‌گوید: «ممکن است این‌جا نیز مراد همان چیزی باشد که در مورد رؤیت حضرت رسول خدا و حضرت امیرالمومنین بیان شد. ممکن است در این‌جا محتضر ملائکه را با چشم خود ببیند، خداوند چشم او را روشن کند که شعاع جسم شفاف ملائکه را نیز بتواند حس کند. این کار در مورد دیدن جسم پیامبر اسلام و امیرالمومنین ممکن نیست، چون جسم آن‌ها متفاوت از جسم ملک می‌باشد، آن‌چه گفته شد مذهب جماعتی از متکلمین می‌باشد». (همان، ۴۸)

برخی دیگر از علمای امامیه نیز این نظریه را پذیرفته‌اند، از جمله طبق نقل محدث جزایری، سید مرتضی می‌فرماید: «معنای رؤیت محتضر، دیدن ثمره‌ی ولایت می‌باشد و یا دیدن آثار انحراف از ائمه می‌باشد، پس حضور ائمه در حین احتضار و تکلم آن‌ها با محتضر، کنایه و تمثیل می‌باشد». (جزایری، ۱۴۲۹: ج ۴، ۲۰۷)

چنان‌چه از کلمات شیخ مفید استفاده می‌شود، دلیل این نظریه آن است که اجساد ائمه اجساد لطیفه نیست، بلکه اجسام عادی است. اگر آن‌ها حاضر شوند، همان‌طور که محتضر می‌بیند، باید دیگران نیز آن‌ها را ببینند، برخلاف ملائکه که جسم لطیف هستند و ممکن است محتضر آن‌ها را ببیند و دیگران نبینند.

مرحوم آیت الله محسنی بر این دلیل ایراد می‌گیرد که «دیدن جسم غیر لطیف نزدیک برای هر فرد، امر عادی است نه عقلی، ممکن است خداوند متعال بین دیگران و بین وجود ائمه حجابی را قرار دهد که غیر از محتضر، دیگران آن بزرگواران را نبینند؛ ثانیاً رؤیت و دیدار اصلاً مستلزم حضور نیست؛ ثالثاً هیچ دلیلی وجود ندارد که حتماً ائمه با جسم‌های غیر لطیف حاضر می‌شوند، بلکه بنا بر احتمال قریب ارواح ائمه با جسم برزخی حاضر می‌شوند، مثل ملائکه». (محسنی، ۱۴۲۸: ج ۳، ۳۵۵)

مرحوم علامه مجلسی می‌فرماید: «هیچ محذوری ندارد که جسم عادی برای یک عده قابل دید باشد، اما در عین حال برای عده‌ی دیگر قابل دید نباشد، چنان‌چه پیامبرگرامی

اسلام را مشرکین ندیدند، در حالی که دوستان حضرت ایشان را می دیدند». (مجلسی، ۱۴۱۰: ج ۶، ۲۰۱) در آیهی قرآن نیز آمده: «و هنگامی که قرآن می خوانی، میان تو و آن‌ها که به آخرت ایمان نمی آورند، حجاب ناپیدایی قرار می دهیم».^۱ فرمایش مرحوم علامه در صورتی تمام است که مراد از حجاب در این جا حجاب ظاهری باشد نه حجاب معنوی.

در نتیجه با توجه به این که روایات می گوید: محضر، ائمه‌ی معصومین را می بیند، این دلیل موجب نمی شود که از ظهور روایات دست برداشته و بگوییم که مراد دیدن خود ائمه نیست، بلکه مراد دیدن آثار و برکاتی است که بر پذیرش ولایت یا پیامدهایی است که بر انکار ولایت مترتب می شود.

دلیل دیگری که از فرمایش سیدمرتضی نقل شده این است که حضرت امیرجسم است، امکان ندارد که یک جسم در آن واحد در چند مکان باشد. (جزایری، ۱۴۲۹: ج ۴، ۲۰۸)

این دلیل نیز تمام نیست، زیرا اولاً دلیل مذکور مبتنی است بر این که در آن واحد دو شخص یا چند شخص هم زمان در مکان‌های متعدد و دور از هم بمیرند، در حالی که این مبنا ثابت نیست و صرف امکان آن مدعا را ثابت نمی کند، بنائاً امکان دارد که ارواح به صورت مرتب قبض شوند، ولوقبض روح‌ها با فاصله‌ی بسیار اندک صورت گیرد، پس حضور ائمه در نزد همه‌ی محضرین امکان دارد، چون خداوند قدرت دارد که آن‌ها را به سرعت بسیار زیاد در شرق و غرب و عالم ببرد. تصدیق این احتمال در عصر حاضر غیر طبیعی نیست، زیرا امروزه طیاره و قمرهای مصنوعی زیادی ساخته شده که با سرعت‌های عجیب حرکت می کند. هم چنین امروز برآورد شده که سرعت نور در هر ثانیه به سه صد هزار کیلومتر می رسد؛ خداوند متعال قادر است که این سرعت یا سرعت بیش تر از آن را به پیامبرگرمی اسلام و ائمه‌ی معصومین بدهد.^۲ (محسنی، ۱۴۲۸: ۳، ۳۵۵) ثانیاً این دلیل ثابت می کند که ممکن نیست، ائمه در نزد همه‌ی محضرین حاضر شوند، اما منافات ندارد که جسم ائمه‌ی معصومین در نزد همه‌ی محضرین مجسم شده و محضرین آن‌ها را ببینند یا ائمه در جای واحد قرار داشته باشند و در این حال همه‌ی محضرین تمکن

۱. الاسراء: ۴۵.

۲. البته برخی ریاضی دان‌ها (اینشتین) می گویند: اگر جسم با این سرعت حرکت کند، تبدیل به نور می شود (پس اگر جسم ائمه با این سرعت حرکت داده شود، متلاشی شده و تبدیل به نور می شود). این نظریه بر فرض اثبات آن، موجب اشکال در احتمال فوق نمی شود، چون (این نظریه مربوط به اجسام مادی است و) ما قایل نیستیم که ائمه‌ی معصومین با جسم مادی در نزد محضر حاضر می شوند. از طرف دیگر در جای خودش ثابت شده که نور هم جسم است.

پیدا کنند که آن‌ها در مکان دور ببینند.

در نهایت اگر بگوییم مراد از حضور ائمه‌ی معصومین و دیدن محتضر در حین احتضار، همه مجاز است، بلکه محتضر علم به آثار و برکات ولایت و یا پیامدهای انکار ولایت پیدا می‌کند، دلیل ندارد و خلاف ظاهر روایات می‌باشد، چون روایاتی که قبلاً نقل شد، می‌فرماید که محتضرائمه‌ی معصومین را می‌بیند.

۲.۲. نظریه‌ی محدث جزائری و حضور ائمه در نزد بعضی محتضرین و تمثال آنان در نزد برخی دیگر
 عده‌ی دیگری از علمای امامیه، از جمله مرحوم محدث جزائری قایل هستند که محتضرین ائمه‌ی معصومین را می‌بینند و مراد از دیدن، به همان معنای عرفی است، ولی ائمه‌ی معصومین در نزد تمام محتضرین با وجود مبارکشان حاضر نمی‌شوند، بلکه در برخی موارد ائمه خودشان به صورت اصلی حضور پیدا می‌کنند. در برخی موارد دیگر ائمه علیهم‌السلام به قدرت خداوند متعال تمثال پیدا می‌کنند و محتضر تمثال آن‌ها را می‌بیند. (جزائری، ۱۴۲۹: ج ۴، ۲۰۷)

علامه‌ی مجلسی گرچه این نظریه را قطعاً نپذیرفته، ولی ایشان به عنوان یک احتمال مطرح می‌کند که امکان دارد خداوند متعال برای ائمه‌ی معصومین، مثالی را به صورت آن‌ها خلق کند و این تمثال‌ها با افراد محتضر (مرده‌ها) صحبت کنند و به آن‌ها از طرف ائمه‌ی معصومین بشارت دهند. (مجلسی، ۱۴۱۰: ج ۶، ۲۰۱)

این بخش از فرمایش محدث جزائری که می‌گوید: ائمه‌ی معصومین در نزد همه‌ی محتضرین حاضر نمی‌شوند، قابل قبول است، زیرا در نظریه‌ی بعدی دلیل آن بیان می‌شود. اما این که می‌گویند: «ائمه‌ی معصومین در نزد برخی محتضرین حاضر می‌شوند و در نزد برخی محتضرین تمثال پیدا می‌کنند»، دلیلی بر آن نداریم، زیرا فقط دو روایت در مورد تمثال است که هر دو سندا ضعیف می‌باشد. (محسنی، ۱۴۲۸: ج ۳، ۳۵۴)

اما روایاتی که می‌گویند: «محتضر، ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام را می‌بیند»، دلالت بر تمثال ائمه‌ی معصومین ندارد، زیرا ممکن است ائمه در مکان دوری باشند و محتضر قدرت بر دیدن آن‌ها را پیدا کند، بدون این که ائمه حاضر شده باشند یا آن‌جا تمثال پیدا کرده باشند.

۳.۲. نظریه‌ی آیت‌الله محسنی، رؤیت حضرت پیامبرگرامی اسلام و حضرت امیرالمومنین

صاحب «صراط الحق» نظریه‌ی قریب به نظریه‌ی محدث جزائری را دارد و حضور همه‌ی ائمه‌ی معصومین نزد تمام محتضرین را در فرض کثرت جمعیت، به خاطر کسرو کمبودی زمان ممکن نمی‌داند.

از فرمایشات ایشان به دست می‌آید که امکان ندارد ائمه‌ی معصومین بالای همه‌ی محتضرین حاضر شوند، زیرا براساس جمعیت فعلی دنیا که عمر میانگین هشتاد سال فرض شود، در هر ثانیه ده‌ها نفر می‌میرند، پس ترتب موت به یک ثانیه امکان ندارد چه رسد به دقیقه؛ بنابراین حضور ائمه به لحاظ عقلی، نقلی و عادی امکان ندارد.

الف. اما به لحاظ عقلی امکان ندارد، چون موت در کم‌تر از یک ثانیه تحقق نمی‌یابد، از طرف دیگر مکث امام در نزد محتضر به خاطر خوش‌حالی و بشارت و یا به خاطر تنذیر او می‌باشد، این کار اگر یک دقیقه زمان لازم نداشته باشد، حداقل در کم‌تر از ثانیه هم صورت نمی‌گیرد. در حالی که در ثانیه‌ی بعدی امام باید کنار محتضر دیگر باشد و این مستلزم ظفره است، چون بین ثانیه‌ها فاصله نیست.^۱

ب. اما به لحاظ نقلی روایات متعددی دلالت دارد که در شب‌های جمعه ارواح پیامبر بزرگوار اسلام و بقیه‌ی ائمه در عرش جمع می‌شوند؛ بعضی اوقات در کربلا در کنار مرقد امام حسین علیه السلام جمع می‌شوند، برخی اوقات اعمال بر آن‌ها عرضه می‌شود و بقیه‌ی امور دیگر که منافات با حضور دایمی ائمه‌ی معصومین در نزد محتضرین دارد.

اما از نظر عادی بسیار بعید است که ارواح مقدسه‌ی ائمه‌ی معصومین هیچ شغل دیگری نداشته باشند و فقط بالای محتضرین حاضر شده و برای آن‌ها بشارت و انذار دهند.

از طرف دیگر روایاتی که می‌گوید: «ائمه در نزد محتضرین حضور می‌یابند»، دلالت ندارد که ائمه‌ی معصومین در نزد همه‌ی محتضرین حضور می‌یابند، فقط یک روایت ضعیف‌السند بر آن دلالت دارد. روایات موجود، فقط براین‌که آن بزرگواران تنها در نزد کسانی حاضر می‌شوند که مومن به آن‌ها بوده‌اند، دلالت دارد. شیعیان نیز کم هستند و

۱. قبلاً بیان شد که حضور ائمه‌ی معصومین در نزد محتضرین از دید عقل استحاله‌ی ذاتی ندارد، امتناع عقلی که این‌جا تصویر شد، از ناحیه‌ی کثرت جمعیت و کمبود زمان می‌آید که در حقیقت استحاله‌ی وقوعی است و امکان وقوعی را نفی می‌کند نه این‌که استحاله‌ی ذاتی باشد و امکان ذاتی را نفی کند.

حضور ائمه در نزد آنان ممکن می باشد. ولی حضور ائمه ی معصومین در نزد تمام شیعیان نیز ممکن نیست، زیرا اولاً: عدد شیعیان به مرور زمان زیاد می شود، پس در آینده حضور ائمه در نزد همه ی شیعیان نیز ناممکن خواهد شد. ثانیاً حضور ائمه به خاطر آن است که در نزد محضر مکث کند و با ملک الموت صحبت نماید، این کار در کم تر از یک دقیقه ممکن نیست؛ بنابراین حضور ائمه در نزد همه ی شیعیان نیز ممکن نخواهد بود. ثالثاً دو محذور نقلی و عادی که در بالا نقل شد، در مورد حضور ائمه در نزد تمام شیعیان نیز می آید. رابعاً حضور ائمه در نزد همه ی محتضرین شیعه علاوه بر موانع در مقام ثبوت، در مقام اثبات نیز دلیل ندارد، چون اکثر روایات دال بر حضور ائمه سندا ضعیف می باشد.

صاحب صراط الحق بعد از مباحث مختلف فوق به این نتیجه می رسد که شخص محتضر فقط حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله و حضرت علی را می بیند، زیرا قدر متیقن از مجموع روایات همین رؤیت می باشد؛ بیست و پنج روایت بردیدار حضرت علی و نوزده روایت بر دیدار حضرت پیامبرگرامی اسلام صلی الله علیه و آله و دو روایت دیگر بردیدار همه ی ائمه ی معصومین علیهم السلام دلالت دارد.

شیخ مفید نیز ادعا دارد که روایات در مورد رؤیت نبی و وصی متواتر است. اگر چه ایشان رؤیت را تأویل می برد و بر خلاف ظاهر روایات معنی می کند.

هفت روایت دیگر دلالت بر دیدار پنج تن آل عبا دارد.

در نتیجه از بررسی موانع عقلی و عادی و از بررسی مجموع روایات مشخص می شود که فقط حضرت رسول گرامی اسلام و حضرت امیر در حین احتضار دیده می شوند، اما این که این ها حضور پیدا کنند، باید توقف کرد، چرا که ممکن است در نزد بعضی حضور هم پیدا کنند. چنان چه در روایتی که در تفسیر قمی به سند معتبر نقل شده است آمده که امام صادق علیه السلام به ابن سنان فرمود: «هیچ دوست ما و مبغض دشمنان ما نمی میرد، مگر این که حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله و حضرت امیرالمومنین علیه السلام، امام حسن و امام حسین علیهم السلام در نزد او حاضر می شوند، آن ها او را می بینند و به او بشارت می دهد. اما اگر غیر دوستان ما بمیرد، آن ها به قسمی می بینند که برای شان ناگوار باشد. (حرعاملی، ۱۳۷۶: ج ۱، ۳۱۴)

ممکن است ایراد شود که نتیجه ی مرحوم آیت الله محسنی در صراط الحق با مبانی حدیثی و رجالی ایشان نمی سازد، زیرا از یک طرف مصادر بسیاری از روایات مورد استناد

ضعیف است؛ این روایات در تفسیر مرحوم علی بن ابراهیم قمی، تفسیر عیاشی، محاسن مرحوم برقی، صحیفه الرضا و... نقل شده است، (مجلسی، ۱۴۱۰: ج ۶، ۱۸۵) همه‌ی این مصادر روایی به نظرایشان ضعیف می‌باشد و نسخه‌های آن به سند معتبر به دست مرحوم مجلسی نرسیده است. (محسنی، ۱۳۹۲، ۸: ۶۰۴) کثرت روایات در حد تواتر و یا در حد نزدیک به تواتر نیست که موجب ثبوت چنین مسایل کلامی شود، بلکه روایات مستفیض است، روایات مستفیضه نیز از اقسام خبر واحد بوده و نیازمند اعتبار سند و مصدر می‌باشد. در حالی که به لحاظ دلالتی، برخی روایات دلالت بر حضور ائمه دارد که خود ایشان نمی‌پذیرد، برخی دیگر از این روایات دلالت بر رؤیت دارد، ولی آن را معنا نکرده است. آن روایات فقط ظهور در رؤیت و دیدار عادی دارد.

از طرف دیگر شهرت مسأله هم به نظرایشان ناشی از تبلیغات و عاظ بی سواد و کم سواد در منابع می‌باشد تا آن جا که مرحوم شیخ مفید این نظریه را که محتضرائمه را به صورت عادی ببیند، نظریه‌ی حشویه و مخالف و متضاد با نظریه‌ی امامیه می‌داند.

بنابراین طبق مبانی مرحوم آیت‌الله محسنی باید گفت: همان طور که شما حضور وجودی ائمه‌ی معصومین را در نزد تمام محتضرین قبول نداشته و فاقد دلیل می‌دانید، اثبات این نظریه که تمام محتضرین، ائمه‌ی معصومین و یا حضرت رسول‌گرامی و حضرت امیر را به همان معنای عرفی می‌بینند، نیز با دلیل قطعی و معتبر مشکل است.

این اشکال بر نظریه و نتیجه‌ی ایشان وارد نیست، زیرا اگرچه بسیاری از مصادر روایی که روایات حضور و یا روایات رؤیت ائمه‌ی معصومین در نزد محتضر در آن‌ها نقل شده است، ضعیف بوده و طبق مبانی رجالی ایشان قابل اعتماد نیست. اما روایات منحصر در این منابع نیست، بلکه بسیاری از این روایات در منابع معتبر حدیثی از جمله در کتاب الکافی که معتبرترین کتاب حدیثی می‌باشد، نیز نقل شده و در این مورد باب مستقلی «بَابُ مَا يَعَايُنُ الْمُؤْمِنُ وَالْكَافِرُ» عنوان شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۳، ۱۲۸) و شانزده روایت که برخی آن‌ها سند معتبر می‌باشد، نقل شده است. این روایات با ضمیمه‌ی روایاتی که در مصادر دیگر نقل شده، مجموعاً به حد قطع رسیده و رؤیت ائمه‌ی معصومین را ثابت می‌کند، ردّ همه‌ی آن‌ها به بهانه‌ی ضعف سند یا ضعف مصدر ممکن نیست.

لذا به فرموده‌ی علامه‌ی مجلسی در این‌گونه موارد باید به اصل قضیه که روایات از آن

خبر داده ایمان آورد. (مجلسی، ۱۴۱۰: ج ۶، ۲۰۲) اما کیفیت و جزئیات آن برای ما معلوم و مقدر نیست، لذا از بیان آن باید صرف نظر نمود.

جمع بندی و نتیجه گیری

جمع بندی مطالب گذشته به این صورت ممکن است که:

۱. در حین موت، انسان با اموری مواجه شده و با کسانی مرتبط می شود که تا کنون ارتباط نداشته است. این مواجهه با سرنوشت او مرتبط می باشد یا بیانگر سعادت و خوش بختی او بوده و موجب خوش حالی او می شود یا بیانگر شقاوت و بدبختی او بوده و موجب ناراحتی و ناخوشایندی او می گردد.

۲. از جمله کسانی که شخص محضر در حین مرگ با آن ها مواجه می شود، پیامبر گرامی اسلامی و بقیه ائمه ی معصومین می باشند. روایات در این مورد زیاد است و همه ی علمای امامیه با در نظر داشت روایات، ارتباط ائمه ی معصومین را با انسان ها در حین مرگ به طور فی الجمله قبول دارند و این مسأله مسلم و این نکته مورد توافق نظر مرحوم شیخ مفید و مرحوم آیت الله محسنی است.

۳. در کیفیت ارتباط و جزئیات مواجهه ی محضر با ائمه ی معصومین اختلاف است. برخی متکملین از جمله مرحوم شیخ مفید قایل هستند که محضر برکات پذیرش ولایت و یا پیامدهای انکار ولایت را می بینند. برخی دیگر از جمله محدث جزائری قایل هستند که ائمه ی معصومین علیهم السلام در نزد محضرین حاضر می شوند یا با جسم واقعی و یا با جسم مثالی و به او بشارت یا تنذیر می دهند. برخی دیگر از جمله مرحوم آیت الله محسنی قایل هستند که طبق ظاهر ادله و روایات، محضر پیامبر مکرم اسلام و حضرت امیرالمومنین را می بیند و نکته ی مورد اختلاف مرحوم شیخ مفید و مرحوم آیت الله محسنی همین تفصیل مسأله می باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. جزایری، نعمت الله (۱۴۲۹)، الانوار النعمانية فی بیان معرفة نشأة الانسانیه، ج ۴، بیروت:

انتشارات دارالقاریء.

۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۸)، الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل)، ج ۱، چاپ اول، قم: انتشارات معارف اسلامی.
۳. دشتی، محمد (۱۳۷۹)، ترجمه نهج البلاغة، چاپ اول، قم: انتشارات الهدی.
۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، الأمالی، چاپ اول، بی جا: انتشارات دار الثقافة.
۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، کافی، ج ۳، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دار الکتب الإسلامية.
۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۰)، بحار الأنوار، ج ۶، چاپ اول، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۷. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۳۸۹)، بحوث فی علم الرجال، چاپ پنجم، قم: انتشارات المصطفی العالمية.
۸. _____ (۱۴۲۸)، صراط الحق، ج ۳، چاپ اول، قم: انتشارات ذوی القربی.
۹. _____ (۱۳۹۲)، معجم الاحادیث المعتمدة، ج ۱، قم: انتشارات ادیان.
۱۰. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: انتشارات دار المفید.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۱۷، چاپ سی و دوم، تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیه.

حاکمیت سیاسی فقهاء در اندیشه ی آیت الله محسنی رحمته الله علیه و فقهای امامیه

محمدکریمی^۱

چکیده

آیت الله محسنی رحمته الله علیه از فقهاء، رجالیون و متکلمین شاخص دوران معاصر شیعیان، به ویژه شخصیتی مطرح در جامعه ی علمی افغانستان است. مرحوم آیت الله محسنی در کنار تالیف آثار مهم، گران سنگ و مرجع در علم فقه، کلام، رجال و حدیث، نقشی بی بدیل در سپهر سیاست و اجتماع چند دهه ی گذشته در افغانستان دارند. حیات و اندیشه ی مرحوم آیت الله محسنی از ابعاد مختلفی دارای اهمیت و دقت نظر است. آن چه در این وجیزه مورد غور و بررسی اجمالی قرار خواهد گرفت، دیدگاه ایشان در باب حکومت اسلامی و نقش فقهاء و علما در این نوع حکومت است. در کنار بررسی اندیشه ی ایشان، تلاش گردیده دیدگاه چند تن از فقهاء و علمای معاصر شیعه نیز مورد واکاوی قرار گیرد. **واژگان کلیدی:** حاکمیت، ولایت، فقهاء، غیبت معصوم، آیت الله محسنی.

مقدمه

در عصر حاضر با تغییراتی که در اندیشه و فکربشر رخ داده است، نگاه به امر سیاست و حکم رانی در اکثر جوامع انسانی دچار تحول و دگر دیسی شده است. جوامع اسلامی از این امر مستثنی نبوده و بحث مهم شیوه ی تشکیل حکومت و این که اساسا چه کسی باید حکومت کند و چگونه باید حکومت کند از مسایل مهم و اساسی نه تنها دنیای غرب بلکه جهان اسلام است. عالمان مسلمان در فرق و مذاهب مختلف، با توجه به فرامین

۱. دکترای حقوق خصوصی.

دین مبین اسلام، سعی در فهم و تبیین دستورات دین در امر حکم‌رانی اعم از شیوه‌ی تشکیل حکومت، نوع حکومت، و این‌که حکومت حق چه کسی است، پرداخته‌اند.

منابع مکتوب متعددی درباره‌ی امر حکم‌رانی در تاریخ اسلام به وسیله‌ی علما و دانشمندان تالیف و ارایه شده است. همانند بسیاری از مسایل فقهی، کلامی، تاریخی و حدیثی که اختلافات فقها و علما امری معمول و رایج است، در این مسئله‌ی مهم نیز اختلافات گسترده‌ای وجود دارد. در جهان تشیع با توجه به این‌که اساسا شیعه‌ی امامیه حکومت را حق پیامبر ﷺ و ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام می‌داند، در زمان حضور امام معصوم علیهم‌السلام بحث از نوع و شیوه و شخص حاکم محلی از اعراب نداشته است.

در زمان غیبت امام معصوم علیهم‌السلام بحث مهمی که در بین علمای امامیه مخصوصا در قرون اخیر مطرح شده است، این است که در جامعه‌ی اسلامی حکومت حق کیست؟ آیا امکان تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت وجود دارد؟ حاکم این حکومت کیست؟ این حاکم چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ رأی و نظر مردم در تشکیل و استمرار و مشروعیت حکومت اسلامی چه جایگاهی دارد؟ نقش فقها در تشکیل و اداره‌ی حکومت اسلامی چیست؟

عده‌ای از فقهای امامیه اصولا اعتقادی به تشکیل و امکان حکومت اسلامی در عصر غیبت ندارند و حکومت اسلامی را مختص زمان حضور امام معصوم دانسته و با غیبت امام معصوم امکان تشکیل حکومت اسلامی را منتفی و ممتنع می‌دانند. این جمع از فقها شرط اصلی وجود و تشکیل حکومت اسلامی را حضور همراه بسط ید امام معصوم که طبق اصول مذهب شیعه باید عاری از عیب و خطا باشد، می‌دانند.

عده‌ای دیگر از فقها ضمن بیان دلایلی، بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت تاکید می‌ورزند و دلایل نقلی و عقلی متعددی بر اثبات مدعای خود ذکر می‌کنند. این عده معتقد هستند احکام اسلامی برای اجرا و تطبیق بر جامعه صادر شده است و غیبت امام معصوم سبب عدم ضرورت و یا امتناع تشکیل حکومت نیست. این عده در کنار رجوع به روایات و آیات قرآن به بدهات عقلی و ضرورت قطعیه‌ی تشکیل حکومت اسلامی معتقد هستند. این جمع از فقها در کنار اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، فقیه بودن را از شرایط لازم و ضروری برای حاکم در این نوع حکومت

نمی دانند. در واقع حاکمیت در این نوع حکومت اسلامی، با مردم و رای و نظرشان است و در این نوع حکومت مهم آن است که قانونی برخلاف احکام و اعتقادات اسلامی تدوین و اجرا نشود.

جمع دیگری از فقها که بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی معتقدند و حاکمیت را در چنین حکومتی در یدِ مطلق فقیه جامع الشرایط می دانند. نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه زائیده‌ی اندیشه‌ی همین طیف از فقها است. ریشه‌ی تاریخی این نظریه به آثار و اندیشه‌های مرحوم ملا احمد نراقی از فقهای نام‌دار دو قرن گذشته برمی‌گردد که در کتاب «عواید الایام» به طور مبسوط به شرح اختیارات فقیه در عصر غیبت می‌پردازد و برای اولین بار ضمن تأکید بر ولایت فقها در امور شرعی و حسبیه، این ولایت را به امور عمومی و سیاسی و حکومتی تسری می‌دهد.

در این میان حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه که از شاگردان مبرز و برجسته‌ی مکتب نجف است، از جمله معتقدین به اقامه‌ی حکومت و تشکیل حکومت اسلامی می‌باشد که ده‌ها سال تلاش مستمر و مجاهدت‌های بی‌وقفه در این راه نشان‌دهنده‌ی میزان علاقه و اعتقاد آن فقیه مجاهد در این راه می‌باشد. آن مرحوم که از علمای جهادی و فعال در عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی چهار دهه‌ی گذشته‌ی کشور افغانستان است، نقشی اساسی در پیروزی جهاد چهارده ساله‌ی مردم افغانستان در ثور ۱۳۷۱ ه. ش و هم‌چنین تشکیل حکومت جمهوری اسلامی در دو دهه‌ی گذشته دارد. آن فقیه عالی‌قدر در مکتوبات و سخنرانی‌های متعدد خود بر تشکیل و ضرورت حکومت اسلامی در افغانستان تأکید داشتند. ایشان در دو کتاب «تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان» و «توضیح المسائل سیاسی» خود تا حدودی به حدود و ثغور حکومت اسلامی مدنظر خود در افغانستان اشاره نموده‌اند.

آیت الله محسنی در کنار مجاهدت‌های علمی و فرهنگی که مصادیق آن در تالیف کتب دینی و علمی متعدد در شاخه‌های گوناگون دین و اجتماع و اخلاق و سیاست و تاسیس حوزه و دانشگاه و رسانه‌ی ارزشی متبلور است، از جمله شخصیت‌های برجسته‌ی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور بود. نقش آن مرحوم در آغاز جهاد با تشکیل یکی از بزرگ‌ترین و مستقل‌ترین احزاب جهادی و هم‌چنین عمل‌کرد آن مجاهد نستوه در

دوران جهاد و تشکیل حکومت مجاهدین و تشکیل نظام جمهوری اسلامی و حاکمیت ارزش‌های دینی و اسلامی، فراموش نشدنی است.

بررسی نظریات جمعی از فقهای امامیه و مرحوم آیت‌الله محسنی (که از علمای بزرگ شیعه‌ی امامیه در عصر معاصر افغانستان است)، در باب حاکمیت سیاسی فقها می‌تواند نقطه‌ی اختلاف نظرات فقها در باب حاکمیت سیاسی فقها در حکومت اسلامی را نشان دهد.

در این پژوهش سعی بر آن است تا اندیشه و آرای مرحوم آیت‌الله محسنی در باب ورود فقها به عرصه‌ی سیاست و حکمرانی و حدود و ثغور آن مشخص شود. در مطالب پیش‌رو به چند پرسش اساسی در این مورد پرداخته خواهد شد:

۱. دیدگاه مرحوم آیت‌الله محسنی و فقهای نام‌دار امامیه در باب ورود فقها به امر سیاست و حکمرانی چیست؟

۲. نحوه‌ی ورود و میزان این دخالت و ورود چگونه است؟

۳. حاکمیت سیاسی فقها چه جایگاهی در منظومه‌ی فکری شیعه دارد؟

۴. ادله‌ی موافقین و مخالفین ورود فقها به عرصه‌ی حکمرانی سیاسی در عصر غیبت چیست؟

حاکمیت سیاسی فقها اصولاً در عصر غیبت امام دوازدهم شیعیان مطرح می‌شود. این اندیشه که در قرون اولیه‌ی عصر غیبت چندان جایگاهی در مکتوبات و اندیشه‌های فقها نداشته است، در قرون اخیر به تدریج در ذیل نظریه‌ی «ولایت فقیه» که پیش از این در امور حسیه مطرح می‌شد در آثار و اندیشه‌های فقها ظهور و بروز داشته است.

پرسش‌های اساسی این است که در عصر حاضر که دسترسی به امام و پیشوای طائفه‌ی شیعه‌ی امامیه ممکن و میسر نیست، وظیفه‌ی شیعیان در امور دینی و اجتماعی و سیاسی چیست؟ نقش فقها که در روایات رسیده از ناحیه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام مرجع مورد مراجعه در عصر غیبت برای شیعیان هستند، چیست؟ میزان و حدود اختیارات فقها و علمای شیعه در عرصه‌ی اجتماعی و سیاسی چقدر است؟

۱. سیر تاریخی و مفهوم حاکمیت سیاسی فقها در اندیشه‌ی فقهای امامیه

حاکمیت سیاسی فقها ریشه در اصل ولایت فقیه دارد که فقها در دروس و مکتوبات

فقهی شان معمولاً در بحث بیع آن را مطرح می کنند. از آغاز فقه شیعه، معنای ولایت فقیه، اولویت، تصرف و تصدی و قیام فقیه به شئون غیر بوده است. اندیشه‌ی سیاسی در اسلام بر اساس مبانی شیعه‌ی امامیه به دو دوره تقسیم می شود: دوران نخست؛ دوران حضور امام معصوم در جامعه است و دوران دوم؛ عصر غیبت معصوم از جامعه.

۱.۱. بحث ما در دوران عصر غیبت مطرح می شود، زیرا در زمان حضور امام معصوم که از دید شیعه علم لدنی دارد و انسان کامل و ممتنع از خطا و معصیت است، جایی برای ابراز نظریه‌ی حاکمیت سیاسی فقها باقی نمی ماند.

در فقه، بلکه در تمامی علوم اسلامی اولین جایی که واژه‌ی ولایت فقیه استعمال شده، بحث امور «حسبیه» به معنای ولایت بر کسانی که در جامعه نیاز به سرپرستی و حمایت دارند، نظیر: یتیم بلا وارث یا ارث بلا وارث و افراد محجور و سفیهی که از نعمت ولایت قهری محرومند، می باشد.

جواز تصرف فقیه در امور حسبیه اجماعی است، لیکن این که تصرف ناشی از ولایت فقیه باشد، اجماعی نیست. لازمه‌ی ولایت فقیه ولایت شرعی و فقهی فقیه در امور حسبیه، محجوریت مولی علیهم است. اولویت، تصدی و تصرف فقها از ابتدا در سه حوزه‌ی فتوا، قضاوت و امور حسبیه به اجماع پذیرفته شده است؛ اما در موارد بیش از این در زمان غیبت بین فقها اختلاف نظر جدی وجود دارد. ولایت فقیه به معنای حاکمیت سیاسی و زعامت جامعه و مدیریت سیاسی - اجتماعی فقها در نظر فقیهان متقدم مثل شیخ مفید، محقق حلی و شهید ثانی نبوده است. در واقع بین تصدی قضاوت اجرای حدود شرعی و مانند آن با حکومت و سلطنت و زعامت سیاسی تلازمی برقرار نشده است؛ یعنی این امور از فروع حاکمیت سیاسی دانسته نشده است.

از طرفی یکی از شرایط رهبری سیاسی جامعه در دوران متقدم و نزدیک به عصر حضور ائمه‌ی اطهار «عصمت» است و هر حاکم غیر معصوم در نظر فقیهان آن دوره، غاصب و ظالم شمرده می شود. علامه‌ی حلی فقیه بزرگ قرن هشتم در بحث جهاد کتاب تذکره الفقها به شرط عصمت امام مسلمین تصریح می کند. (حلی، ۱۳۸۶: ج ۱، ۴۵۲)

۲.۱. ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۸ ه. ق) را می توان نخستین فقیهی به شمار آورد که نخستین بار به طور مبسوط و در بحثی مستقل در کتاب عوائد الایام خود بحث ولایت فقیه را با

روشن کردن حدود و چهارچوب مشخص بیان و شرح داده است. (نراقی، ۱۳۷۵: ۵۲۹) در واقع می‌توان نخستین تصریح به ولایت سیاسی فقها بر مردم را در کلام نراقی مشاهده کرد. برای اولین بار توسط نراقی در فقه شیعه انتظام امور دنیای مردم از وظایف فقها شمرده شد. (پیشین، ۵۳۶) ولایت فقیه به معنای حاکمیت سیاسی و ولایت سیاسی و اجتماعی از این زمان آغاز می‌شود. از این زمان است که ولایت فقیه به معنای حکومت، سلطنت، و زعامت فقیه به شدت مورد بحث فقها واقع شده است.

۳.۱. فقیهان در این مسئله دو دسته می‌شوند: دسته‌ای رای نراقی در ولایت عامه‌ی فقیه را نپذیرفته و منکر زعامت سیاسی فقیهان در عصر غیبت می‌شوند و مدعی هستند ادله‌ی فقهی از اثبات چنین وظیفه‌ای عاجز است. شیخ انصاری در مکاسب، آخوند خراسانی در حاشیه‌ی مکاسب، شیخ محمد حسین اصفهانی معروف به کمپانی، آیت‌الله سید محسن حکیم، آیت‌الله سید احمد خوانساری، آیت‌الله سید ابوالقاسم خوئی، از این دسته محسوب می‌شوند.

۴.۱. حضرت آیت‌الله محسنی با توجه به این‌که از شاگردان مبرز مکتب فقهی و سیاسی نجف است، نظری مشابه اساتید خود دارند. آن فقیه عالی‌قدر با وجود این‌که بخش بزرگی از زندگانی خود را در راه فعالیت و مجاهدت‌های سیاسی قرار داد و در راس یک حزب سیاسی قرار گرفت و در تشکیل دو حکومت در چند دهه‌ی گذشته در افغانستان نقشی چشم‌گیر و فراموش‌نشده داشت، همانند سلف صالح خود تشکیل حکومت دینی توسط فقیهان را از منابع روایی مذهب و دین قابل اثبات نمی‌دانست.

در واقع ایشان اصل حکومت اسلامی و نظریه و چهارچوب ولایت فقیه به معنای حاکمیت سیاسی فقها در عصر غیبت را فاقد نصوص واضح و روشن در نصوص دینی می‌دانست. «هیچ دلیل معتبر لفظی از قرآن و حدیث در این مورد (تشکیل حکومت اسلامی و ولایت فقیه) وجود ندارد تا در موارد شک، به اطلاق آن مراجعه شود». (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۲۵)

هم‌چنین ایشان به روشنی در باب اثبات ولایت فقیه و حاکمیت سیاسی فقها و ضرورت تشکیل حکومت دینی و اسلامی بیان می‌دارند: «حق این است که ولایت فقیه و حاکم اسلامی از ادله‌ی شرعی در مذهب شیعه و اهل سنت، اثبات نمی‌شود. روایاتی که

به آن‌ها استدلال شده است یا سند یا دلالتا و یا سند و دلالتا هر دو، ضعیف و قابل اعتماد نمی‌باشند و شاید همین فقدان ادله‌ی لفظی بر موضوع، جمع کثیری از علما را وا داشته است که ولایت فقیه را با آن وسعتی که جمعی از فقها به آن قایل‌اند، اختیار نمایند و در عمل دنبال فراهم نمودن زمینه برای حکومت اسلامی نروند». (همان)

هم چنین آن بزرگوار با بیان این‌که تفصیل و ارکان شرایط حکومت در قرآن و سنت نیامده، بیان داشته است: «این موضوع مشکل را نباید مهمل گذاشت که در قرآن و سنت، تفصیل حکومت و ارکان و شرایط آن و اوصاف اعضای آن ذکر نگردیده است و این امر عجیبی است و من برای آن جواب قانع‌کننده‌ای نیافته‌ام». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۴۶)

با وجود این‌که مرحوم حضرت آیت الله محسنی تشکیل حکومت اسلامی و شرایط تشکیل و شیوه‌ی اجرا و ارکان و اوصاف آن را از منابع دینی و نصوص قطعی روایی و قرآنی فاقد اثبات می‌دانند، در نظر و عمل معتقد به تشکیل حکومت دینی و اسلامی بودند و بخش قابل توجهی از عمر شریف خود را در تلاش و مبارزه برای رسیدن به این هدف صرف کردند. آن مرحوم معتقد بود: «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 همه کس آن را درک می‌کند و از باب تنبیه باید گفت که انسان بدون اجتماع و تعاون همدیگر، قادر به ادامه‌ی حیات نیست و زندگانی اجتماعی بدون قانون میسر نیست و نفوذ قانون بدون قوه‌ی مجریه و حکومت ناممکن است». (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۰)

در جای دیگری نیز آن فقیه عالی‌قدر ضمن واجب دانستن اقامه‌ی حکومت اسلامی درباره‌ی حدود اختیارات حاکم در اقامه و اداره‌ی آن ابراز تردید می‌کنند و می‌فرمایند: «اقامه‌ی حکومت اسلامی واجب، ولی حدود اختیارات حاکم در اقامه و اداره‌ی آن به طور کامل روشن نیست». (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۲۹)

هم چنان ایشان با اشاره به این‌که در دین مبین اسلام احکامی وجود دارد که بدون حکومت به طور کامل اجرا نمی‌شود، بر ضرورت تلاش تک تک مسلمانان برای تشکیل حکومت اسلامی و دینی و حکومتی که ارزش‌های ابدی اسلامی را تطبیق و اجرا کند، تاکید ورزیده‌اند.

۵.۱. در مقابل، جمع دیگری از فقها با بررسی و توسعه‌ی نظرنراقی، قایل به زعامت

سیاسی فقیه در عصر غیبت می‌شوند. شیخ محمدحسین نجفی صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۰ق: ج ۲۱، ۳۹۷) آیت الله سید محمد حسین بروجردی (بروجردی، ۱۳۷۸.ق: ۵۲ و ۵۳) آیت‌الله گلپایگانی (صابری همدانی، ۱۳۸۳ق) و آیت‌الله سیدروح‌الله خمینی (خمینی، ۱۳۷۳ش: ج ۲، ۴۵۹ و ۵۲۰) از مهم‌ترین قایلان به ولایت فقیه به این معنی هستند. مرحوم آیت‌الله خمینی چه در عرصه‌ی نظری و چه در زمینه‌ی عملی در این باب صاحب ابتکار است. به لحاظ نظری، ایشان زعامت سیاسی فقها را از ولایت عامه‌ی فقیه به ولایت مطلقه‌ی فقیه ارتقاء دادند؛ به لحاظ عملی ایشان نخستین و تنها فقیه‌ی هستند که تشکیل حکومت داده و عملاً به زعامت سیاسی و کشورداری و ولایت‌تدبیری پرداختند.

۲. ادله‌ی موافقین حاکمیت سیاسی فقها

بررسی ادله‌ی قایلین به ولایت فقیه به معنای ولایت سیاسی و زعامت اجتماعی جامعه نیاز به تفصیل دارد. با توجه به محدودیتی که در این پژوهش وجود دارد، سعی خواهیم کرد به طور اجمالی ادله‌ی مورد نظر این دسته از فقها در باب ضرورت و اعتبار حاکمیت سیاسی فقها را مورد بررسی قرار دهیم.

۱.۲. معنای «ولایت» به معنی قیمومیت، مفهوم و ماهیتاً با حکومت و حاکمیت سیاسی متفاوت است، زیرا ولایت حق تصرف ولی امر در اموال و حقوق اختصاصی شخص مولی‌علیه است که به جهتی از جهات، از قبیل عدم بلوغ و رشد عقلانی، دیوانگی و غیره از تصرف در حقوق و اموال خود محرومیت دارد. در حالی که حکومت یا حاکمیت سیاسی به معنای دولت‌داری و کشورداری و زعامت و رهبری سیاسی در یک محدوده‌ی جغرافیایی - سیاسی قرار دارد.

در حدود دو قرن قبل برای نخستین بار مرحوم ملا احمد نراقی معروف به فاضل کاشانی که معاصر فتح‌علی شاه قاجار بود، مفهوم ولایت فقها را که در آثار و اندیشه‌ی فقهای متقدم وجود داشت و برخی از فقها در امور حسبیه و فتوا و قضا را مورد پذیرش و بحث و بررسی قرار داده بودند، مورد توجه و بحث و غور قرار داد. نخستین تصریح به «ولایت سیاسی فقها بر مردم» را می‌توان در کلام نراقی مشاهده کرد. برای نخستین بار در فقه شیعه «انتظام امور دنیای مردم» از وظایف فقها شمرده شد (نراقی، پیشین: ۵۳۶)، «ان کلیة ما للفقیه العادل

تولیّه و له الولاية فيه امران: احدهما كل ما كان للنبي والامام -الذين هم سلاطين الانام و حصون الاسلام- فيه الولاية و كان لهم، فللفقيه ايضا ذلك الا ما اخرجہ الدليل من اجماع او نص او غيرهما. و ثانيهما ان كل فعل متعلق بامور العباد في دينهم او دنياهم و لابد من الاتيان به و لا مفر منه اما عقلا او عادة من جهة توقف امور المعاد او المعاش لواحد او جماعة عليه، و اناطة انتظام امور الدين او الدنيا به...». ملا احمد نراقی ضمن اختصاص عنوانی خاص در کتاب معروف عوائد الايام خود به بحث ولایت فقیه، ضمن برشمردن وظایف فقها در باب ولایت، با توسعه و گسترش مفهوم و محدوده و اختیارات فقها در عصر غیبت مدعی شد، تمام آن چه که امام معصوم برای پیشوایی در یک جامعه ی مسلمان اختیار و مسئولیت دارد، برای فقیه و مجتهد جامع الشرايط از این حیث که فقیه است، دارا می باشد: وظیفه ی علمای ابرار و فقهای اخیار در تمشیت و اداره ی امور مردم و به طور کلی در آن چه که ایشان حق حاکمیت دارند، از دو طریق خلاصتا به دست می آید: نخست این که در هر امری از امور و به هر گونه و جهتی که پیامبر ﷺ و امامان ولایت و حق حاکمیت در امور و نفوس مردم دارند، فقیه نیز به دلیل نیابت و وراثت از پیامبر ﷺ و امام ﷺ عینا همان حقوق و امتیازات را دارا می باشد. هر عمل و رخدادی که به نحوی از انحاء به امور مردم در دین یا دنیاشان تعلق و وابستگی دارد و عقلا و عادتاً گریزی از انجام آن نیست؛ بدین قرار که معاد یا معاش افراد یا جامعه به آن بستگی دارد و بالاخره در نظام دین و دنیای مردم موثر است و یا از سوی شرع لزوم انجام آن عمل وارد شده، اما شخص معینی برای نظارت در اجرا و انجام آن وظیفه مشخص نگردیده، برای فقیه است که نظارت در انجام و اجرای آن را به عهده بگیرد و برطبق حاکمیت خود در آن تصرف نماید. (نراقی، پیشین: ۱۸۵ و ۱۹۰)

۲.۲. شیخ محمد حسن نجفی معروف به صاحب جواهر در اثر معروف و ماندگار خود کتاب «جواهر الکلام» نیز برای فقیه نه تنها در امر صغار و مجانین که در جمیع امور ولایت قایل شده است: «اگر به عموم ولایت فقیه باور نداشته باشیم، بسیاری از امور مربوط به شیعیان معطل می ماند. شگفت آور است که شماری از مردم در این باره وسوسه می کنند. اینان مزه ی فقه را نچشیده اند و تعابیر و معانی و رمز کلمات امامان معصوم ﷺ را نفهمیده اند و در عنوان هایی چون: حاکم، قاضی، حجّت، خلیفه و غیر این ها که در

کلمات امامان علیهم‌السلام درباره‌ی فقها آمده است، دقت نکرده‌اند. طرح این عنوان‌ها و همانند این‌ها از سوی امامان علیهم‌السلام دلالت دارد که آن بزرگواران در دوره‌ی غیبت، نظم و سامان یافتن امور شیعیان را خواستار بوده‌اند». (نجفی، ۱۳۶۲ش: ج ۲۱، ۳۹۷)

۳.۲. مرحوم آیت‌الله سید روح‌الله خمینی از فقهای نام‌دار و بزرگی هستند که در عصر معاصر ضمن تدریس بحث ولایت فقیه در سال ۱۳۴۸ ه.ش در نجف اشرف و تدوین جزوه‌ای به همین نام که تقریرات دروس‌شان است، نه تنها در عرصه‌ی نظر، بلکه با پیروزی انقلاب در سال ۱۳۵۷ ه.ش در ایران و تدوین قانون اساسی و گنجاندن نظریه‌ی ولایت فقیه در این قانون در عمل نیز حاکمیت سیاسی فقها را اجرا نمودند و تبدیل به تنها اولین فقیه‌ی شدند که تشکیل حکومت داده و براساس نظریه‌ی ولایت فقیه اعمال ولایت و حاکمیت کردند.

اندیشه و عمل مرحوم آیت‌الله خمینی در درون سنتی از تفکر شیعه قرار دارد که آشکارا در جهتی مخالف با مکتب شیخ انصاری و مبانی فقه سیاسی رهبران جنبش مشروطه‌ی ایران مثل مرحوم آخوند خراسانی و میرزای نائینی حرکت می‌کند. ارکان نظریه‌ی سیاسی آن مرحوم و ادله‌ی ایشان برای تشکیل حکومت اسلامی و زمام‌داری فقیه در آن از این قرار است:

- رکن اول: اسلام برای پیاده‌کردن بخش مهمی از احکام خود نیازمند تشکیل حکومت است. در اسلام، حکومت و تشکیلات آن پیش‌بینی شده است. اسلام همان حکومت است با تمام شئونش. احکام شرعی نه تنها قوانین اسلام‌اند، بلکه مطلوبات بالعرض و آلت اجرای حکومت و گسترش عدالت هستند. (خمینی، بی‌تا: ج ۲، ۴۶۱ و ۴۷۲)

- رکن دوم: اقامه‌ی حکومت اسلامی و آماده‌کردن مقدمات آن، از جمله مخالفت علنی با ظالمین بر فقیهان عادل واجب است. امر به معروف و نهی از منکر در مسایلی که حیثیت اسلام و مسلمین در گروی آن‌ها است با مطلق ضرر ولو ضرر نفسی یا حرج رفع نمی‌شود. (حال آن‌که در دیگر مسایل، عدم مفسده شرط وجوب است) بذل مال و جان نسبت به بعضی مراتب امر به معروف و نهی از منکر نه تنها جایز، بلکه واجب است. وجود حکومت طاغوت در جامعه‌ی اسلامی بزرگ‌ترین منکرو همکاری با طاغوت از انکر منکرات است. سکوت علمای دین در صورتی که موجب تقویت باطل باشد، حرام و

اعتراض و اظهار نفرت از ظالم برایشان واجب است، ولو در رفع ظلمش موثر نباشد. اقامه ی حکومت اسلامی بزرگترین «معروف» است. تبعیت و یاری از فقیهان عادل در امور فوق واجب است. (خمینی، بی تا: ج ۱، ۴۷۲ و ۴۸۳)

- رکن سوم: حکومت اسلامی؛ یعنی ولایت فقیهان عادل. ایشان از جانب شارع مقدس به ولایت بر مردم منصوب شده اند و در همه ی آن چه پیامبر ﷺ و امام علیؑ در ارتباط با حکومت در آن اختیار داشته اند، ولایت دارند. (خمینی، پیشین: ج ۲، ۴۶۵)

آیت الله خمینی اولین فقیه شیعی است که واژه ی «حکومت اسلامی» را در یک کتاب فقهی (کتاب البیع) به کار برد. (خمینی، پیشین: ج ۲، ۴۹۰) آن مرحوم در آغاز کتاب ولایت فقیه خود فرموده اند: «ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن ها موجب تصدیق می شود و چندان به برهان احتیاج ندارد. به این معنی که هر کسی عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد، چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور آورد، بی درنگ تصدیق خواهد کرد و آن را ضروری و بدیهی خواهد شناخت». (خمینی، ۱۳۷۳: ۳)

اساس استدلال معتقدین به حاکمیت سیاسی فقها و معتقدین به ولایت فقیه به معنای رهبری سیاسی و حکمرانی، استفاده و استنباطی است که از چند روایت یا حدیث نقل شده از پیغمبر یا امامان شیعه می نمایند. مهم ترین این روایات عبارت است از: ۱. توقیع حضرت ولی عصرؑ؛ ۲. روایت مرسله ی فقیه از حضرت امیرؑ از رسول اکرم ﷺ؛ ۳. روایت ابن خدیجه به نقل از حضرت صادقؑ؛ ۴. روایت فقه رضوی «منزله الفقیه»؛ ۵. روایت عمر بن حنظله؛ ۶. صحیحی قداح از حضرت صادقؑ و رسول اکرم ﷺ.

۳. مخالفین ولایت سیاسی فقها

۱.۳. شیخ مرتضی انصاری از فقها و اصولیون نام دار شیعه است که در مبحث بیع کتاب گران سنگ مکاسب، به طور مبسوط به بحث و بررسی ولایت فقیه و وظایف و اختیاراتی که برای فقیه متصور است پرداخته است. شیخ انصاری وظایف و اختیاراتی که برای فقیه متصور است را به شرح زیر دسته بندی کرده است:

الف. صدور فتوی؛ فقیه جامع شرایط علاوه بر آن که احکام شرعی خود را شخصاً بر اساس اجتهادات شخصی خود عمل می کند، در مسایل شرعی و فرعیه و استنباطیه ی

مورد نیاز مکلفین غیر مجتهد، تحت عنوان «فتوی» اعلام نظر می‌کند. این اختیار میان فقیهان اصولی مورد اتفاق است.

ب. صدور حکم؛ شیخ اعظم در مرافعات؛ یعنی داوری در مواردی که طرفین به او رجوع می‌کنند و غیر مرافعات، مثل ثبوت رویت هلال و یا حکم به محجوریت کسی که معسر شده و بدهی او بیش از دارایی اش می‌باشد، برای فقیه صدور حکم را جایز دانسته است.

ج. ولایت تصرف در اموال و نفوس؛ ایشان در مسأله‌ی تصرف در مال صغیر، بعد از بیان مناصب سه گانه‌ی فقیه؛ یعنی منصب فتوا، منصب مرجعیت در مرافعات و مخاصمات و ولایت در تصرف در اموال و انفس؛ در تفسیر قسم اخیر چنین بیان داشته است: «ولایت فقیه به دو صورت متصور است: اول آن که در تصرف مستقل باشد. قطع نظر از این که تصرف غیر نیز منوط به اذن او باشد. قسم دوم آن که غیر ولی در تصرف مستقل نباشد (و تصرف ولی منوط به اذن او باشد). (انصاری، ۱۳۷۳: ج ۳، ۵۴۵)

در صورت اول استقلال فقیه در تصرف اموال و انفس را به حکم قاعده‌ی اولیه، از همه‌ی افراد نفی نموده و به عدم ثبوت آن تصریح کرده است و در روایاتی که خیال شده دلالت بر ولایت فقیه دارد کلاً تصریح به عدم دلالت آن‌ها کرده و می‌فرماید: «لیکن اگر از روی انصاف روایت شریفه مورد توجه قرار گیرد، معلوم می‌گردد که ملاحظه‌ی سیاق روایت و صدر و ذیل آن چنین اقتضاء می‌کند که در مقام بیان وظیفه‌ی فقها از نظرا احکام شرعیه است. پس اگر فقیه زکات و خمس را از مکلف مطالبه نماید، دلیل شرعی بر وجوب دادن آن به فقیه وجود ندارد». در آخرین بحث چنین آمده است: «و بالجمله فاقامه الدلیل علی وجوب طاعه الفقیه کالامام الا ما خرج بالدلیل دونه خرط القتاد»؛ یعنی دلیل اقامه کردن بر وجوب اطاعت فقیه نظیر وجوب اطاعت امام علیه السلام از تراشیدن خارهای بسیار سخت درخت خاردار با دست برهنه دشوارتر و رنج‌آورتر است. این تعبیر کنایه از اشکال یا عدم امکان اقامه‌ی دلیل بر وجوب اطاعت از فقیه مانند اطاعت از معصوم است.

اما ولایت فقیه بر وجه دوم؛ یعنی هرگاه تصرف دیگری موقوف به اذن فقیه باشد (در مواردی که اذن فقیه هم موقوف به اذن امام است) و به سبب آن که موارد توقف بر اذن امام نامعلوم است، ناچار باید آن چه را که شاخص ولایت او است ذکر نمود؛ پس می‌گوییم: هر

امر معروفی که از جانب شارع معلوم باشد و تحقق آن را در خارج خواسته باشد، اگر معلوم شود که انجام آن وظیفه‌ی شخص معینی است، مثل نظارت پدر بر اموال فرزند صغیرش، یا وظیفه‌ی صنف معینی است، مانند: افتاء و قضاء یا وظیفه‌ی هر کس که به انجام آن توانایی دارد، نظیر: امر به معروف، در هیچ یک از این موارد اشکالی نیست (چون باید آن امر توسط فرد خاص انجام گیرد) و اگر چگونگی آن معلوم نگردد و احتمال رود که تحقق یا وجوب آن به نظر فقیه مشروط است، در این صورت رجوع به او لازم است. سپس آن که فقیه از روی ادله، جواز تولیت خود را به سبب منوط نبودن آن به نظر امام یا نایب خاص او به دست آورد، خود شخصاً یا با نایب گرفتن، اگر نایب گرفتن را جایز بداند، انجام می‌دهد و الا معطل می‌گذارد، زیرا معروف بودن امری منافاتی با منوط بودن آن به نظر امام علیه السلام ندارد.

شیخ انصاری در نهایت در خصوص ولایت فقیهان می‌گوید: «اما ولایت به معنای استقلال در تصرف، هیچ دلیلی وجود ندارد که در همه‌ی موارد فقیه ولایت داشته باشد، به جز چند روایت (الوسائل، ج ۱۸، ۵۳؛ تحف العقول، ۲۳۸) که در خصوص شأن علما وارده و موجب گردیده برخی خیال کنند که فقیه دارای ولایت است؛ «فلم یتثبت بعموم عدا ما یتخیل من اخبار وارده فی شان العلماء». (انصاری، پیشین)

۲.۳. آخوند ملا محمد کاظم خراسانی (۱۲۱۳ شمسی-۱۲۹۰) صاحب کفایه الاصول یکی از فقهای اصولی طراز اول تشیع است. مرحوم صاحب کفایه با مخالفت خود نسبت به ولایت معصومین علیهم السلام در اموال و انفس و محدود ساختن ولایت و وجوب اطاعت آنان به احکام شرعی و امور سیاسی کلیه، محدود بودن ولایت فقیهان بر فرض اثبات را نتیجه می‌گیرد.

تمایز دیدگاه آخوند خراسانی از دیگر فقها چنین است که مشهور فقها بر این نظرند که ولایت مطلقه‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام دارای عرصه‌ی گسترده‌ای است. شیخ انصاری در مکاسب و بسیاری از فقها و نیز علامه‌ی طباطبایی (طباطبایی، ج ۱۶، ۲۷۶) چنین اطلاقی را از آیه‌ی شریفه‌ی «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» برداشت کرده‌اند. ولی آخوند خراسانی ولایت پیامبر و امام را خارج از مصالح جامعه، محل تردید دانسته و در نتیجه لزوم پیروی از آن بزرگواران را در غیر مسایل سیاسی جامعه و یا احکام شرعی، مواجه

با اشکال تلقی کرده است.

مرحوم آخوند پرسش مهمی در باب ولایت مطلقه‌ی پیامبر و معصومین مطرح می‌کند و آن پرسش این است که آیا بر مردم واجب است که در غیر مسایل کلی جامعه و امور سیاسی امت و یا احکام شرعی از امام اطاعت و پیروی کنند؟ در مثل در مسایل عادی خود نیز از قبیل غذا و لباس و مسافرت ملزم به اطاعت هستند؟

خراسانی در پاسخ می‌نویسد: «لزوم اطاعت در بیرون از حوزه‌ی احکام شرعی و مسایل حکومتی، مورد اشکال است و قدر مسلم از آیات و روایاتی که اطاعت از ایشان را واجب می‌شمارد، لزوم اطاعت از جنبه‌ی نبوت احکام شرعی و از جنبه‌ی امامت احکام حکومتی است. (خراسانی، ۱۴۰۶ق: ۹۶)

به نظر مرحوم آخوند خراسانی دلایلی که برای فقیه ولایت مطرح می‌کند، تصرف فقیه را از باب قدر متیقن مجاز می‌کند؛ یعنی در مواردی که در فرض فقدان فقیه عدول مومنین حق تصرف دارند، در فرض وجود فقیه، عدول بدون اذن وی مجاز به تصرف نیستند.

شیخ انصاری در مورد ولایت فقیهان به معنای حسبه چنین نتیجه گرفته است: «اما وجوب الرجوع الی الفقیه فی الامور المذكوره فیدل علیه مضافاً الی ما استفاد من جعله حاکماً» (انصاری، ج ۳، ۵۵۴)؛ یعنی از مباحث قبل دریافتیم که در همه‌ی کارهای خوبی که اختصاص عمل به شخص و گروهی خاص معلوم نیست و احتمال اعتبار نظر فقیه وجود دارد، مراجعه‌ی به وی واجب است. دلیل این وجوب مراجعه نیز همان روایاتی است که فقیه را ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام حاکم قرار داده‌اند. (حرعاملی، ۱۳۸۶: ج ۱۸، ۱۰۰)

مرحوم خراسانی در نقد آن نوشته است: «قد عرفت الاشکال فی دلالتها علی الولاية الاستقلالیة، لکنها موجبة لكون الفقیه، هو القدر المتیقن من بین من احتمال اعتبار مباشرته او اذنه و نظره، كما ان عدول المومنین فی صورة فقده، یكون کذلک»؛ (خراسانی، پیشین: ۹۶) یعنی اشکال ما را در خصوص دلالت این روایات بر ولایت فقیه چه به معنای استقلالی و چه غیراستقلالی آن قبلاً دانستی. ولی این روایات تصرف فقیه را از باب اخذ قدر متیقن مجاز می‌کند، آن هم از بین کسانی که اعتبار مباشرت یا اذن و نظرشان محتمل است، چنان که در عدول مومنین در صورت فقد فقیه چنین است.

خراسانی در موارد مختلفی امور حسبه و حتی حکومت را نیز مربوط به عقلای جامعه

می‌داند. شاهد این مدعا پاسخی است که آن مرحوم به استفتای مردم همدان در دوران نهضت مشروطه در ایران در اواخر سلطنت قاجار در ایران می‌نویسد: «موجزاً تکلیف فعلی مسلمین را بیان می‌کنیم که موضوعات عرفیه و امور حسبیه در زمان غیبت به عقلای مسلمین و ثقات مومنین مفوض است و مصداق آن همان دارالشورای کبرا بوده که به ظلم طغات و عصات جبراً منفصل شد». (قوچانی، ۱۳۹۳: ۵۲)

۳. ۳. آیت الله سید ابوالقاسم خوئی از فقهای نام‌دار و بزرگ جهان تشیع هستند که سالیان درازی در نجف به تربیت شاگردان زیاد و تالیفات گران سنگ فقهی اصولی و رجالی پرداختند. مرحوم آیت الله خوئی در طول دوران عمر پربرکت و کثیرالتالیف و تدریس خود در کتب متعدد و دروس فقهی خود به بحث و بررسی ولایت فقیه پرداختند. با این وجود در سال آخر حیات مبارک ایشان فتاوای صریحی در مورد ولایت فقیه منتشر شد که آخرین نظرایشان در این زمینه محسوب می‌شود. ایشان در ابتدای رساله‌ی «مسائل وردود» در پاسخ به سوالی درباره‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه تصریح کرده است: «معظم الفقهاء الامامیه لا یقولون به». (خوئی، ۱۴۱۱: ۳) مرحوم آیت الله خوئی در آخرین فتاوای خود: اولاً به ولایت عامه یا ولایت مطلقه‌ی فقیه قایل نیست، و معظم فقهای امامیه را قایل به عدم ثبوت آن‌ها معرفی می‌کند. ثانیاً خود را قایل به ولایت فقیه در امور حسبیه (با مصادیقی از قبیل امور فُضرو غیب، اوقاف فاقد متولی، خمس و قضاوت) می‌داند، ولایتی که براساس مبانی استدلالی ایشان چیزی بیش از جواز تصرف فقیه از باب قدر متیقن نیست. ثالثاً در تعارض نظر مرجع تقلید و ولی فقیه مقلد باید به نظر مرجع تقلید خود در بحث ولایت عامه فقیه مراجعه کند، اگر مرجع تقلید او به چنین ولایتی قایل نیست، تبعیت از حکم ولی فقیه بر او شرعاً واجب نیست. (خوئی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ۴)

۴. ۳. مرحوم شیخ محمد حسین غروی اصفهانی مشهور به کمپانی یکی از استوانه‌های اصول فقه شیعه از شاگردان طراز اول آخوند خراسانی بوده و آقایان سید ابوالقاسم خوئی، سید محمد هادی میلانی، محمد رضا مظفر و بسیاری دیگر از فقها و مراجع معاصر از شاگردان وی بوده‌اند. مرحوم غروی اصفهانی همانند استادش آخوند خراسانی یکی از منکران حاکمیت سیاسی فقها است و براین امر صریحاً استدلال کرده است. استدلال او براین نظر خود چنین است:

«موکول کردن بعضی از اموری که در آن‌ها چاره‌ای جز مراجعه به رئیس نیست (یعنی امور سیاسی) به نظروی (رئیس) از این روست که نظر او تکمیل نقصان دیگران است و مانند چنین کارهایی متوقف بر نظر کسی است که بصیرت تامه بالاتراز آرای عامه به چنین اموری دارد. فقیه به واسطه‌ی فقیه بودنش در استنباط، اهل نظر محسوب می‌شود نه در امور متعلق به تنظیم امور شهرها، حفظ مرزها، اداره‌ی امور جهادی و دفاعی و امثال آن. پس معنی ندارد، این‌گونه امور (امور سیاسی) را به فقیه به واسطه‌ی فقیه بودنش موکول کنیم، این‌که خداوند این امور را به امام علیه السلام تفویض فرموده، زیرا ایشان به عقیده‌ی ما آگاه‌ترین مردم در سیاست‌ها و احکام هستند، آن‌ها که این‌گونه نیستند، (فاقد علم مذکور هستند) با ایشان مقایسه نمی‌شوند. (اصفهانی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۳۹۰ و ۳۹۱)

۴. نظر مرحوم آیت‌الله محسنی درباره‌ی حکومت دینی و حاکمیت سیاسی فقها

فقیه مجاهد حضرت آیت‌الله محسنی با بیان این‌که تلاش برای تشکیل و برپایی حکومت اسلامی از ضروریات عقلی و واجبات شرعی است، معتقد بودند که نخبگان جوامع اسلامی باید برای نهادینه ساختن این تفکر که برهمه‌ی مسلمانان واجب است در حد توان خود برای تحقق آن بکوشند و خود نیز در تاریخ زندگی پر مجاهدت خود برای تحقق آرمان تشکیل نظام اسلامی در افغانستان و حاکمیتی که اساس و بنیان آن ارزش‌ها و تعالیم نورانی دین مبین اسلام باشد، از هیچ تلاش و کوششی فروگذار ننمودند.

تاریخ معاصر افغانستان گواه تلاش و مجاهدت‌های خستگی‌ناپذیر آن عالم مجاهد برای تحقق این آرمان و آرزویی بود که نه تنها شخص ایشان که میلیون‌ها مردم مسلمان و مومن افغانستان در این راه با او هم‌فکر و هم‌راه بودند و صدها هزار شهید و جانباز در این راه، تقدیم تحقق این هدف مقدس نمودند.

۱.۴. ایشان با بیان این‌که در دین اسلام احکام و قواعد و اصولی وجود دارد که بدون حکومت به طور کامل تطبیق نمی‌شود، ادله و دلایل الزام به تشکیل حکومت اسلامی را بدین صورت بیان می‌دارد: ۱. وجوب امر به معروف و نهی از منکر؛ ۲. لزوم جلوگیری از فساد مانند شرب خمر و زنا و غیرها؛ ۳. لزوم حفظ مملکت اسلامی از هجوم دشمنان؛ ۴. وجوب اخذ مالیات اسلامی همانند زکات و خمس و غیرها و مصرف آن‌ها؛ ۵. وجوب اجرای حدود و تعزیرات و اخذ دیات؛ ۶. لزوم تعلیم و تربیت اسلامی برای نوجوانان؛ ۷. لزوم

قضاوت و حل دعاوی مردم؛ ۸. تطبیق قصاص و اجرای ضمانات؛ ۹. اجبار مکلفین در پاره‌ای از موارد، مانند: حج و زیارت رسول اکرم و طلاق و ادای دیه در بعضی موارد و قرض قرض‌داران بر امام و غیر ذلک.

فقیه عالی قدر ضمن تاکید بر این که پیامبر در بدو ورود خود به مدینه تشکیل حکومت دادند، فرستادن سفرا و والیان به مناطق مسلمان نشین و پیمان بستن و قراردادهایی که نبی مکرم اسلام با سران قبایل بستند را شاهدهی برای اثبات مدعای خود می‌آورند. آن مرحوم با ذکر این که در عصر حاضر دولت‌ها در همه‌ی شئون زندگی انسان‌ها دخالت می‌کنند، امر مسلمانان را دایر بین این دانستند که یا اقدام به اقامه‌ی حکومت نمایند و یا این که پیروی قوانین غیراسلامی باشند که در نتیجه منجر به خانه‌نشینی دین و محدود شدن دین به یک امر شخصی می‌شود. (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۱)

آن مرحوم در تعریف حکومت دینی در یکی از آخرین تالیفات حوزه‌ی سیاسی و اجتماعی‌شان می‌فرمایند: «حکومت دینی آن است که مسئولین رده‌ی بالای آن مومنین متدین بوده و قوانین متنوع و قانون اساسی را مطابق احکام و جهان بینی دینی به رسمیت رسانیده و به آن عمل نمایند و هیچ قانونی از قوانین آن مخالف دین نباشد و در عمل از آن تخلف صورت گیرد». (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۵)

ایشان با تعریف حکومت دینی، در حوزه‌ی زمام‌دار و مسئولان به صورت کلی بر متدین بودن آن‌ها اشاره نمودند. البته باید بیان شود که تدین و تقوای افراد عناوین و خصایصی است که می‌تواند مورد تفاسیر گوناگونی قرار بگیرد. نکته‌ی اساسی و مهم در تعریف و برداشت آن فقیه مجاهد از حکومت دینی تاکید ایشان بر تدوین قوانین اسلامی و نهاد قانون‌گذاری است. اصل مهم در بیانات ایشان این است که نباید هیچ قانونی در قانون اساسی یک کشور اسلامی مخالف اساسات و اصول و فروع و احکام دین باشد. این اصل مهم به صورت ماده‌ای در متن قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان که شخص ایشان اهتمام جدی و زیادی در تصویب آن داشتند، آمده است.

نکته‌ی مهمی که ایشان در باب ویژگی‌های حکومت دینی اشاره می‌کنند، اصل عدم دخالت حکومت در امور شخصی و خصوصی افراد و اصل عدم تحمیل زور و اجبار در این موارد است. ایشان معتقد بودند که انسان بر جان و مال خود مسلط است و هیچ کس

بردیگری ولایت و نفوذ ندارد. قاعده‌ی تسلیط (ان الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم) و اصالة عدم الولاية و عدم سرپرستی کسی یا جهتی بردیگری از مواردی است که اشاره به اصل عقلایی دارد که شارع مقدس اسلام آن را امضا کرده است. اصل عدم ولایت از اصول مهمی است که مرحوم شیخ انصاری اقدام به تاسیس این بحث در باب مسئله‌ی ولایت در مباحث فقهی اشاره نمودند. آن مرحوم با بیان این‌که در اسلام کیفیت خاصی برای حکومت مدنظر گرفته نشده است، شکل خاص و قالب و چهارچوب مشخصی برای حکومت وجود ندارد و اصالت ندارد. در واقع با توجه به این‌که در اسلام کیفیت خاصی برای قالب حکومت وجود ندارد، مسلمانان با توجه به تحولات و نیازمندی‌های خود حکومت را به وجود می‌آورند.

۲.۴. در واقع آن چه در اندیشه‌ی حضرت آیت الله محسنی مهم و تاثیرگذار است، دو مسئله می‌باشد که مسلمانان در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها باید مورد توجه قرار دهند: اول، تحقق شرایط در وجود حاکم اسلامی؛ دوم پیاده‌کردن دستورات اسلامی در اجتماع و اجتناب از تطبیق احکام غیراسلامی. در واقع در نظر و اندیشه‌ی آن فقیه عالی قدر مهم محتوا و بنیان مایه‌ی حکومت اسلامی است و قالب و شکل حکومت چندان موضوعیت ندارد. البته آن مرحوم با وجود این‌که برشالوده و محتوای حکومت اسلامی تاکید دارند و معتقدند اسلام شکل خاصی از حکومت به لحاظ قالب و چهارچوب مشخص نکرده است؛ رژیم‌های استبدادی و دیکتاتوری و سلطنتی و جمهوری (با توجه به تاریخ تالیف کتاب تصویری از حکومت اسلامی، هیچ بعید نیست مراد مولف از نظام جمهوری رژیم مارکسیستی - کمونیستی حاکم بر افغانستان در آن زمان باشد که خود را جمهوری می‌خواند) را اسلامی نمی‌دانند. (محسنی، ۱۳۷۱: ۳۹ و ۴۰) مرحوم آیت الله محسنی اثبات ولایت مطلقه‌ی فقیه را از منابع دینی مشکل می‌دانست. به نظر مرحوم آیت الله محسنی شرایط زمام‌دار «تقوای دینی، حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع» است. به عبارت دیگر امانت‌داری، کاردانی در اداره‌ی جامعه و اطلاعات لازم سیاسی اجتماعی است. به نظر آن فقیه عالی قدر فقاقت (چه به معنای جامعش و چه به معنای مصطلحش، علم فروع دین) شرط ولایت و حاکمیت سیاسی و زعامت و زمام‌داری نیست.

۳.۴. مرحوم آیت الله محسنی درباره‌ی ادله‌ای که برای اختیارات حاکم در حکومت

اسلامی و زعامت سیاسی فقها وارد شده و فقهای قبل از ایشان به این ادله مراجعه نمودند، مناقشاتی وارد کرده که ما به صورت اجمالی این ادله و نقد ایشان را ذکر خواهیم کرد.

۱.۳.۴. دلیل اول: آیهی «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»^۱ است. در این آیه مؤمنان به اطاعت از خداوند و اطاعت از رسول و اولی الامر فرا خوانده شده اند. اطاعت اولی الامر در این آیه هم عرض اطاعت رسول است. اطاعت در آیه مطلقه است و مقید به هیچ قید و شرطی نیست. بلکه این اطلاق خالی از تقيید است. در قرآن کریم قرینه ای که این اطاعت را مختص به موارد عدم معصیت و عدم خطا کند، یافت نمی شود. (طباطبایی، ۱۳۷۵ق: ج ۴، ۳۸۹-۳۹۱)

مفسران شیعه بالاجماع بر اساس استدلال یاد شده تصریح کرده اند که لازمه ی اطاعت مطلقه ی مورد بحث آیه، عصمت اولی الامر است. چرا که اطاعت مطلقه از غیر معصوم جایز نیست. بنابراین بر اساس استدلال یاد شده، قاطبه ی مفسران شیعه اولی الامر قرآنی را ائمه ی معصومین علیهم السلام می دانند.

مرحوم آیت الله محسنی نیز اثبات موضوع ولایت برای غیر معصوم را از این آیه ممکن نمی دانند و این آیه را فقط برای حکم و وجوب اطاعت می دانند. در واقع مصداق اولی الامر در این آیه از نظر مرحوم آیت الله محسنی، ائمه ی اهل بیت علیهم السلام می باشد و امکان تسری تفسیر این آیه به بیش از این ممکن نیست.

۲.۳.۴. مقبوله ی عمر بن حنظله نیز از مهم ترین ادله برای اثبات حاکمیت فقها در عصر غیبت است: «قال سئلت ابا عبد الله علیه السلام عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعة فی دین او میراث فتحا کما الی السلطان... قال: ینظران من کان منکم ممن قدر روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانما استخف بحکم الله...». (حرعاملی، ۱۳۶۷: ج ۱۸، ۹۹)

مرحوم آیت الله ضمن بیان این که مراد از حاکمیت قضاوت می باشد و این که قرار دادن حکومت مطلقه برای فقها با توجه به زمان عصر صدور روایت امری بیهوده بوده است، سند روایت فوق را نیز ضعیف و غیر قابل اعتماد و اطمینان می دانند.

۴.۳.۳. ما عن امیرالمومنین عن رسول الله ﷺ: «اللهم ارحم خلفائی ثلاث مرات، فقیل له یا رسول الله من خلفائک قال: الذین یأتون من بعدی ویروون عنی احادیثی و سنتی فبعلمونها الناس من بعدی». (حرعاملی، پیشین، ج ۱۸، ۶۶)

مرحوم آیت الله ضمن توضیحی که درباره‌ی معنای الفاظ روایت بیان می‌دارند و با وجود مشکلی که از نظرایشان در سند این روایت وجود دارد، خلافت راویان را در تبلیغ و بیان روایات از طرف پیامبر ﷺ بیان می‌کند و زاید و اضافه بر آن که اثبات خلافت مطلقه‌ی فقها و مجتهدین باشد دور از انصاف است و صحیح نیست.

۴.۳.۴. صحیح‌هی قداح از امام صادق از پیامبر ﷺ: «... ان العلماء ورثة الانبیاء لم یورثوا دینا ولا درهما و لکن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر»؛ علما وارثین انبیاء هستند انبیاء درهم و دیناری از خود به جا نگذاشته‌اند، بلکه میراثی آنان علم است. هر کسی از آن چیزی به دست آورد، بهره‌ی زیادی برده است.

مرحوم آیت الله استدلالی که از این حدیث درباره‌ی این که «تمام امتیازات و مناصب انبیاء غیر از نبوت و آن چه که قابل انتقال نیست برای علما ثابت است می‌شود» را ضعیف می‌دانند. تفسیر عالم به مجتهد و فقیه بدون دلیل است و مراد از ارث در روایت تنها ارث علم است و نه ارث مطلق مناصب.

۴.۳.۵. عن الصادق عن رسول الله ﷺ: «الفقهاء امناء الرسل عالم یدخلوا فی الدنیا»؛ فقیهان امانت داران رسولانند. ایشان این روایت را در بیان مدح فقهایی می‌دانند که پیرو حکومت‌های جائرنیستند و می‌دانند و قدر متیقن از ثبوت امانت بیان در احکام دین است.

۴.۳.۶. درباره‌ی توقیع امام زمان (عج): «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجه الله علیه»؛ (حرعاملی، پیشین، ج ۱۸، ۱۰۱) در حوادثی که واقع می‌شود رجوع به راویان حدیث ما کنید که آنان حجت من بر شما و من حجت خدا بر آنانم.

ایشان اولاً سند این توقیع را ضعیف می‌دانند و غیر قابل اعتماد، ثانیاً مراد تنها در این حدیث ولایت در تبلیغ و بیان احکام است و بس.

ایشان در ادامه‌ی بررسی ادله‌ی روایی و قرآنی ولایت فقیه، دلایلی که برای ولایت فقها حتی در امور حسبه را ناکافی می‌دانند و ادعای اجماع فقها بر ولایت فقها در امور حسبه

را منقول و غیر حجت آور می دانند.

۴.۴. مرحوم آیت الله در جمع بندی بررسی ادله ی حدیثی و قرآنی برای اثبات ولایت فقیه و زعامت و رهبری سیاسی آنان می فرماید: «حق این است که ولایت فقیه و حاکم اسلامی از ادله ی لفظی شرعی در مذهب شیعه اثبات نمی شود. روایاتی که به آن ها استدلال شده است، سنداً و یا دلالتاً هر دو ضعیف و قابل اعتماد نمی باشد». ایشان هم چنین ادامه می دهند که «فقدان ادله ی لفظی بر موضوع ولایت سیاسی فقها، جمع کثیری از علمای ما را واداشته است که ولایت فقیه را با آن وسعتی که جماعتی از فقها به آن قایلند، اختیار نمایند، و در عمل هم دنبال فراهم نمودن زمینه برای حکومت اسلامی نروند».

ایشان با این که حکومت اسلامی را فاقد نصوص واضح و روشن می دانند و ادله ی لفظی را برای اثبات آن کافی نمی دانند، اما تاکید می کنند که هر کس در ولایت فقیه بر اقامه ی حکومت اسلامی و اداره ی آن شک کند باید متوجه شود که او در لزوم بقای دین اسلام باید شک کند. با وجود این که مرحوم آیت الله به ضرورت تلاش برای تحقق حکومت اسلامی تاکید می ورزند، اما با ذکر دلایلی بر قراری این حکومت را بسیار سخت و مشکل می دانند. (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۲۸-۱۲۹)

جمع بندی و نتیجه گیری

۱. بحث حاکمیت سیاسی و اجتماعی در جامعه ی اسلامی از مسایل بسیار پر دامنه و پربحث جهان اسلام به خصوص در عصر حاضر است. این که در جامعه ی اسلامی حکومت باید چگونه باشد؟ زمام دار چگونه انتخاب شود و یک حاکم اسلامی چه ویژگی ها و صفاتی باید داشته باشد؟ مبنای مشروعیت نظام اسلامی، حاکم اسلامی و احکام و فرامینی که او صادر می کند چیست؟ و... از سوالاتی است که ذهن و اندیشه ی علمای علوم سیاسی و اسلامی را به خود مشغول کرده است.

۲. دیدیم که جمعی از فقهای شیعه موضوع حکومت اسلامی و حاکمیت فقها را از موضوعاتی می دانند که تصور آن موجب تصدیق است و از چنان بداهتی برخوردار است که کار به ادله ی قرآنی و روایی نمی رسد. این جمع از فقها با استفاده از نظریه ی ولایت فقیه و بسط و گسترش دامنه ی اختیارات و حدودی که برای فقیه ذیل این نظریه ی فقهی وجود

دارد، طرح‌ریزی و پی‌ریزی مبنایی برای ضرورت تشکیل حکومت اسلامی توسط فقیه در عصر غیبت را گذاشتند.

ملا احمد نراقی، شیخ محمد حسن نجفی صاحب جواهر، سید روح الله خمینی از فقهای برجسته‌ی قایلین به ولایت عام فقها و ولایت و زعامت سیاسی آن‌ها در عصر غیبت هستند. این فقهای بزرگ ضمن اعتقاد به ولایت فقیه در امور حسبیه و فتوا و قضا، دامنه و گستره‌ی ولایت فقها را به سطح مسائب عمومی و اجتماعی و سیاسی رساندند.

۳. طیف دیگری از فقها که به نظر در طول تاریخ شیعه از آغاز عصر غیبت تاکنون اکثریت فقها را تشکیل می‌دهند، معتقدند ادله‌ی کافی برای اثبات حاکمیت و ولایت سیاسی فقها در عصر غیبت نداریم. این جمع که در محدوده‌ی اختیارات فقیه حتی در اموری نظیر حسبیه، فتوا و قضا از باب ولایت یا قدر متیقن اختلاف نظر دارند، بر عدم ولایت سیاسی و عدم اثبات زعامت و رهبری سیاسی فقها اتفاق نظر دارند. این بزرگواران با بررسی موشکافانه‌ی ادله‌ی روایی و قرآنی و عقلی مدعیان ولایت مطلقه‌ی فقها در عصر غیبت، دلایل ادعا شده را برای اثبات آن نظریه معتبر و مفید قطع و یقین و اطمینان نمی‌دانند. می‌توان از علامه‌ی حلی، شیخ مرتضی انصاری، آخوند خراسانی، شیخ عبدالکریم حائری، شیخ محمد حسین اصفهانی کمپانی، سید محسن حکیم، سید ابوالقاسم خویی و... به عنوان فقها و علمای شاخص این طیف از علما و فقها اشاره نمود.

۴. مرحوم آیت الله محسنی نیز در زمره‌ی همین فقها قرار دارد. آن مرحوم روایات و ادله‌ی ادعایی را، از اثبات ولایت فقیه حتی در امور حسبیه که بسیاری از فقها ولایت را در این امور برای فقیه ثابت می‌دانند، نا کافی دانسته و می‌فرمایند: از باب احتیاط در این امور بدون نظر فقها عمل نشود.

۵. با این وجود ایشان چه در عرصه‌ی نظر و چه در میدان عمل اعتقادی راسخ و محکم به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی و حاکمیت ارزش‌های دینی در جامعه داشتند و در این راه مجاهدت‌های کم‌نظیری انجام دادند.

۶. حاکمیت سیاسی فقها در منظومه‌ی فکری شیعه مفهومی نو و مربوط به آثار و اندیشه‌های فقهای متاخر است. اگر تا چند دهه‌ی گذشته طرح مفهوم حاکمیت دین در عرصه‌ی اجتماع تنها در آثار مکتوب و تقریرات دروس خارج فقها و علما ممکن بود، در

عصر حاضر که دین و ارزش های دینی در بعضی کشورهای اسلامی منبع و اساس پایه گذاری حکومت و قانون گذاری شده است، می توان علاوه بر ارزیابی های تئوری و بررسی دلایل عقلی و نقلی، به طور محسوس و در عرصه ی میدان عمل، کارآمدی، میزان کارآمدی و موفقیت این نظریه را مشاهده نمود.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. حائری، مهدی (۱۹۹۴م)، حکمت و حکومت، نسخه اینترنتی.
۲. جوادی غزنوی، سید عیسی (۱۳۸۷)، اندیشه های کلامی، فقهی و سیاسی آیت الله محسنی، انتشارات وحدت بخش، قم، ایران.
۳. محسنی، محمد آصف (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، چاپ دوم، قم، ایران، ناشر حرکت اسلامی افغانستان
۴. محسنی، محمد آصف (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی، ناشر: کمیسیون فرهنگی شورای علمای شیعه ی افغانستان، کابل.
۵. محسنی، محمد آصف (۱۳۸۲)، مباحث علمی - دینی، ناشر: حوزه علمیه ی خاتم النبیین، کابل.
۶. محسنی، محمد آصف (۱۳۸۵)، فواید دین در زندگانی، ناشر {بی نا}: کابل افغانستان.
۷. کدیور، محسن (۱۳۷۸)، حکومت ولایتی، چاپ پنجم، تهران، نشر نی.
۸. کدیور، محسن (۱۳۸۵)، سیاست نامه خراسانی، چاپ اول، تهران، انتشارات کویر.
۹. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۵)، المکاسب، چاپ اول، قم، ایران، المؤتمر العلمی بمناسبة الذکری المئوية الثانية لمیلاد الشیخ الاعظم الانصاری، الامانة العامة
۱۰. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۶ق) حاشیه المکاسب، چاپ اول، تهران، ناشر، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۳) ولایت فقیه، ناشر: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱) کتاب البیع، چاپ اول، ناشر: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ایران.
۱۳. خمینی، روح الله (۱۳۹۲) تحریر الوسیله، چاپ چهارم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ایران.

۱۴. صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۶۳)، ولایت فقیه حکومت صالحان، تهران.
۱۵. نراقی، ملا احمد (۱۳۷۵)، عوائد الایام، تصحیح دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۶. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۰ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ناشر: موسسه نشر اسلامی.
۱۷. نائینی، محمد حسین (۱۳۳۴) تنبیه الامه و تنزیه الملة در اساس و اصول مشروطیت یا حکومت از نظر اسلام، با توضیحات سید محمود طالقانی، تهران، ناشر: شرکت سهامی انتشار، تهران.
۱۸. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳ش)، تذکره الفقهاء، تهران، چاپ سنگی.
۱۹. شیخ حرعاملی، محمد بن حسن بن علی (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعه، چاپ اول، انتشارات: آل بیت الاحیاء التراث، قم.
۲۰. غروی اصفهانی، شیخ محمد حسین (۱۴۱۹)، حاشیه کتاب المکاسب، نشر محقق.
۲۱. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۶)، با تعلیقات و ملحقات میرزا جواد تبریزی صراط النجاه فی اجوبه الاستفتائات، چاپ اول، قم.
۲۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۵ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، تهران، انتشارات دارالاسلامیه.

جایگاه فقهی تقیه

در دیدگاه آیت الله محسنی (رحمه الله علیه) و دیگر اندیشمندان اسلامی

سید محمد نقوی^۱

چکیده

دین مقدس اسلام برای حفظ جان و مال مسلمانان، ارزش و احترام ویژه قایل است؛ تقیه یکی از احکام مبتلابه و برای حفظ جان و مال مسلمانان اهمیت ارزنده‌ای دارد. پیرامون تقیه از دیدگاه فقیهان مذاهب اسلامی، دورویکرد قابل تصویر است: یکی نقطه‌ی اشتراک، نسبت به اصل مشروعیت آن و تقیه از کافر که مورد توافق تمام مذاهب اسلامی است؛ دوم نسبت به تقیه‌ی فرد مسلمان از مسلمان دیگر است که اختلافی می‌باشد. به باور فقیهان اهل سنت، موضوع تقیه‌ی مسلمان فقط از شخص کافر است، در حالی که برخی آیات قرآن کریم، احادیث نبوی در منابع تسنن و تشیع، بیان‌گر تعمیم موضوع تقیه هستند و تقیه از مسلمان را نیز مشتمل است. وجبه‌ی تقیه حاوی اقسامی از قبیل تقیه‌ی واجب، مستحب، حرام و مباح است. مستنداتی از قرآن و سنت مبین ضرورت و لزوم تقیه را می‌رساند، به گونه‌ای که انصراف از آن را موجب خروج از ایمان قرار داده است. با وجود مفسده‌ی بالاتراز تقیه، از قبیل: قتل نفس، یا اضمحلال دین، ترک تقیه لازم و عمل به تقیه حرام است. در استحباب اشتراک در نماز جماعت اهل سنت اختلاف مبانی و فتاوی است؛ نسبت به اثروضعی و صحت اعمال عبادی انجام شده توأم با تقیه، دیدگاه فقها متفاوت است. با توجه به عناوین مختلف مزبور در مورد تقیه؛ حضرت آیت الله محسنی (رحمه الله علیه)، که در عرصه‌های مختلف علوم انسانی به ویژه دانش فقه، دیدگاه‌های نوین داشته است، در مورد یکایک عناوین باب تقیه، نظریات ویژه، استنباط‌های ارزشمند،

۱. طلبه‌ی درس خارج و ماستری جزا و جرم‌شناسی.

مستحکم، متقن و موافق احتیاط ارایه کرده است. نگاشته‌ی مورد نظر، تقیه و جایگاه فقهی آن از نگاه اندیشمندان عرصه‌ی فقه، با تاکید به نظریات آکادمیسین افغانستان مورد بررسی قرار داده است، هرچند دامنه‌ی چنین مباحثی، اقتضای تفصیل دارد، اما نویسنده‌ی مقاله، بنا را به اختصار قرار داده است.

واژگان کلیدی: تقیه، نفاق، فقه، تقیه‌ی واجب، آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه.

مقدمه

با واکاوی در منابع دینی، دانسته می‌شود که از نگاه اسلام، جان، آبرو و حیثیت مسلمان از احترام بسیار بالای برخوردار است، چنان‌چه در روایت منقول نبوی صلی‌الله علیه و آله، حرمت مؤمن را بالاتراز حرمت کعبه قرار داده است. (مفید، ۱۴۱۳: ۳۲۶) از این لحاظ برای حفظ جان و مال مسلمانان از آفات و مضرات، تاکید فراوان صورت گرفته است؛ به گونه‌ای که انجام بسیاری از تکالیف، اگر ضرری جانی داشته باشد؛ از مکلف ساقط گردیده است و بسیاری از محرمات در صورت اضطرار یا اکراه به وی تجویز شده است. این خود نشان دهنده‌ی ارزش انسان و احترام وی از منظر دین مقدس اسلام است.

با نظر داشت نگاه ویژه‌ی اسلام به حفظ جان، آبرو و مال مسلمان، یکی از فروع مهمی که در اسلام به آن تاکید فراوان گردیده، واژه‌ی تقیه است. بدین تصویر که اگر جان، حیثیت یا مال مسلمان در معرض خطر باشد، لزوماً باید تقیه نماید، مگر در برخی موارد که مصلحت عدم تقیه بالاتر باشد.

هرچند امروزه پیرامون اهمیت و حقیقت این وجبیه، کم‌تر سخن زده می‌شود؛ ولی وقتی مبانی و منابع فقهی این وجبیه را نگاه کنیم، از اهمیت بسیار بالای برخوردار است. فقیهان امامیه و اهل سنت، در این زمینه، بحث و نظریات ارزنده‌ای را ارایه نموده‌اند. از سوی دیگر، معلم افغانستان رحمته‌الله علیه که نگرش ویژه و احتیاط گونه‌ای در عرصه‌ی نظریه‌پردازی و استنباط در فروع فقهی داشت، در این راستا نیز دیدگاه‌های نوین و مفیدی دارد. طرح دیدگاه‌های فقهی این دانشمند نام‌آور، با تطبیق نظریات برخی از دانشمندان عرصه‌ی فقه در این زمینه، شایان تذکر است؛ لذا نوشتار مورد نظر، تحلیل پاسخ این پرسش است که ماهیت و اقسام تقیه از دیدگاه فقه با تاکید به نظریات فقهی

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه چیست؟

۱. مفاهیم و کلیات

بدون تردید بیان مفاهیم جهت شناخت بهتر محتوای نوشتار، لازم و ضروری است. از این لحاظ برخی مفاهیم مرتبط به تحقیق مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱.۱. مفاهیم

۱.۱.۱. تقیه

«تقیه» در لغت از ریشه‌ی «وقی» به معنای نگه‌داری و یا خودداری کردن گرفته شده است. (فیومی، ۱۴۱۴: ج ۲، ۷۶) در اصطلاح: در مورد مفهوم اصطلاحی تقیه، تعریف‌های گوناگونی ارائه گردیده است؛ چنانچه سرخسی می‌گوید: «تقیه؛ یعنی این‌که انسان خود را حفظ نماید اگرچه در دل، خلافتش باشد». (سرخسی، بی تا: ۴۵-۲۵)

شیخ مفید از فقیهان قدیم امامیه می‌گوید: «تقیه، پنهان کردن حق و پوشاندن اعتقاد به آن در برابر مخالفان، به منظور اجتناب از ضرر دینی یا دنیایی است». (مفید، ۱۴۱۳: ۶۶)

شیخ انصاری از دانشمندان بزرگ فقه و اصول در این مورد می‌گوید: «تقیه به معنای نگه‌داری خود از صدمه‌ی دیگری است از راه ابراز موافقت با او در گفتار یا رفتار مخالف حق». (انصاری، ۱۴۱۵: ۳۷) آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در مورد مفهوم تقیه می‌گوید: «تقیه به معنای نگه‌داشتن جان، مال و آبرو از ضرر است و گاهی برای حفظ اتحاد مسلمانان است». (محسنی، ۱۳۷۵: ۹۶) این تعریف استاد، جامع‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا شامل تقیه‌ی واجب و مستحب و تقیه‌ی مداراتی نیز می‌شود؛ زیرا اطلاق نگه‌داشتن جان و مال و... از ضرر، تقیه‌ی واجب است و مستحب هر دو را شامل می‌شود و این‌که برای حفظ اتحاد مسلمین تقیه نماید، تقیه‌ی مداراتی را نیز شامل است.

۲.۱.۱. نفاق

در لغت گذشتن هر چیز و از بین رفتن آن با تمام شدن آن چیز که یا با فروختن تمام می‌شود، مثل: «نَفَقَ الْبَيْعُ نِفَاقًا» و همین‌طور «نَفَاقُ الْأَيْمِ» از بین رفتن گیاه و «نَفَقَ الْقَوْمُ...»، همین‌طور به معنای از راهی و علتی این را پذیرفتن و داخل شدن و دوباره بیرون رفتن از آن شریعت نیز آمده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ج ۴، ۳۸۵)

اما در اصطلاح؛ نفاق مصدر است، به معنی منافق بودن. منافق کسی است که در

باطن کافرو در ظاهر مسلمان است (قریشی، ۱۴۱۲: ج ۷، ۹۷)، «يُقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ»^۱. مرحوم طبرسی در وجه تسمیه‌ی نفاق می‌گوید: «منافق به سوی مؤمن با ایمان خارج می‌شود و به سوی کافر با کفر؛ علت این تسمیه آن است که منافق از ایمان به طرف کفر خارج شده است». (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۱۲۰)

۲.۱. کلیات

۱.۲.۱. تفاوت‌ها و شباهت‌های تقیه و نفاق

برخی در مورد تقیه با این ایراد که آن یکی از افراد نفاق است؛ چنین استدلال کردند که تقیه عبارت از آشکار کردن چیزی است که قلباً آن را پنهان می‌نماید و نفاق نیز عبارت است از تظاهر چیزی برخلاف عقیده‌اش است؛ پس تقیه همان نفاق است؟ چنین پاسخ داده شده است که مفهوم تقیه در قرآن و سنت عبارت است از اظهار کفر و پنهان داشتن ایمان، یا تظاهر به باطل و مخفی ساختن حق است. از این بیان فهمیده می‌شود که ایمان، ضد نفاق است و بین‌شان تضاد و تفاوت آشکاری است، لذا نمی‌توان گفت تقیه یکی از مصادیق نفاق است. (سبحانی، ۱۴۲۳: ۳۳)

به تعبیر دیگر نفاق در دین همان پنهان کردن کفر در قلب است و اظهار آن بر زبان در حالی که تقیه کاملاً عکس آن است: «... إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ...»^۲. تقیه‌ی شیعه؛ یعنی اعتقاد به امامت را در مقابل دیگران پنهان می‌کند و به عقیده‌ی آن‌ها تظاهر می‌کند در عین حالی که با سایر مسلمانان در شهادتین، ایمان و قیامت و... مشترک هستند. (سبحانی، ۱۴۲۳: ۳۳)

«تقیه» پنهان‌کاری برای حفظ دین و ارزش‌های دینی و مذهبی است، در حالی که «نفاق» برای حفظ کفر و تظاهر به اسلام است. این دو واژه به طور کامل، نقطه‌ی مقابل یک‌دیگر هستند؛ لذا نمی‌توان گفت تقیه یک نوع از نفاق است، بلکه نقطه‌ی مقابل آن به حساب می‌آید. به تعبیر اوضح، نفاق این است که باطل را در دل پنهان کند و حق را بر زبان آورد و تقیه نه تنها نفاق نیست که درست برعکس آن می‌باشد؛ زیرا تقیه پنهان نمودن حق و اظهار غیر حق است، قرآن نفاق را شدیداً کوبیده و محکوم نموده است، ولی تقیه را

۱. آل عمران: ۱۶۷.

۲. النحل: ۱۰۶.

مشروع دانسته است (محسنی، ۱۳۷۵: ۹۹)؛ «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»،^۱ «إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً».^۲

۲.۲.۱. نیم‌نگاهی به نوآوری‌های فقهی آیت‌الله محسنی رحمه الله

معلم افغانستان، فقیه فقید حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمه الله یکی از دانشمندان خوش‌آوازه‌ی جهان اسلام بود که با تالیفات و آثار گران‌سنگ علمی خویش، نقش مهمی در عرصه‌ی علوم دینی و انسانی ایفا کرد، به گونه‌ای که مدال افتخار پژوهش‌گر برتر را در سال ۱۳۹۶ ه.ش از آن خود ساخت. (پایگاه خبری شفقنا، ۲۰۱۸، ۱۶: ۱۲) این فقیه نام‌آور، نوآوری‌های زیادی در علوم مختلف اسلامی داشتند؛ که نظریات و ساختار تالیفات ایشان در رشته‌های مختلف علوم، گواه نیک مدعای ما است. اما پردازش نظریات جدید و تالیف کتب به شیوه‌ی نوین در این رشته، علی‌رغم این‌که تخصص و تبحر علمی را اقتضا داشت؛ ظرافت، ابتکار و تلاش وسیع را نیز می‌خواست؛ پژوهش‌گر برتر افغانستان در این زمینه نیز کتاب‌های وزین را تالیف و به زیور طبع رسانیده است.

دانش فقه یکی از موضوعات مهمی است که بعد از قرآن و سنت مورد توجه عمیق دانشمندان علوم اسلامی قرار گرفته و سیر تحول قابل توجهی داشته است، آکادمیسین افغانستان، با نظر داشت توجه بیشتر فقهای اسلامی به این رشته و تحریر و تالیف کتب مختلف در این زمینه، تالیفات و دیدگاه‌های بکری به جا گذاشته است، یکی از تالیفات این فقیه فقید رحمه الله، کتاب «حدود الشریعه فی محرماتها و واجباتها» است که در نوع خود، بی‌نظیر و کتاب برتر سال ۱۳۹۶ ه.ش در جمهوری اسلامی ایران گردید. همین‌طور کتابی تحت عنوان «الفقه و مسائل الطبیه» اولین کتاب استدلالی در عرصه‌ی مسایل طبیبی بوده است که در زمان خودش تازگی خاص داشته است، همین‌طور کتاب «توضیح المسائل سیاسی» یکی دیگر از کتاب‌های فقهی نوینی است که هنوز رساله‌ی عملیه‌ای به این عنوان دیده نشده است. ایشان دیدگاه‌ها و طرح‌های نوینی در عرصه‌ی فقه نیز داشتند، از قبیل تکمیل کتاب عروه الوثقی و افزودن کتاب‌هایی تحت عنوان کتاب الطب، کتاب سیاست و...

۱. همان.

۲. آل عمران: ۲۸.

با نظر داشت این‌که آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، در رشته‌ی فقه دیدگاه‌ها و کتاب‌های نوین و بکر نوشته است؛ یکی از عناوین فقهی که وجوبه‌ی تقیه است را نیز مورد بررسی قرار داده‌اند. از این رو، نوشتار مورد نظر تحت عنوان جستارهای فقهی تقیه با تاکید و غور بیش‌تر در دیدگاه‌های آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه مورد تدقیق قرار گرفته است.

۱. ۲. ۳. پیشینه و فلسفه‌ی ضرورت تقیه

یکی از پرسش‌هایی که در این زمینه مطرح است، فلسفه‌ی وجوب تقیه است که چرا در اسلام به ویژه در فقه شیعه، مسئله‌ی تقیه مورد تاکید قرار گرفته است؟ وقتی تاریخ اسلام را مطالعه نماییم؛ آغاز این دین آسمانی، توأم با تقیه بوده است، پیامبر رحمت صلی‌الله علیه و آله با تدبیر حکیمانه‌ی خویش، راه نجات مسلمانان از ستم مشرکان را در تقیه می‌دانست، چنان‌چه از تفسیر آیه‌ی ۱۰۶ سوره نحل استفاده می‌شود و از آیاتی که شرح‌شان بعداً می‌آید نیز استفاده می‌شود که خداوند متعال آن را واجب نموده است، بلکه تقیه از جمله وجایبی است که قدامت تاریخی قبل از اسلام را نیز داشته است. چنان‌چه خداوند از زبان مومن آل فرعون این‌گونه حکایت می‌کند: «و مردی مؤمن از خاندان فرعون که ایمان خود را نهان می‌داشت، گفت آیا مردی را می‌کشید که می‌گوید: «پروردگار من خداست؟» و مسلماً برای شما از جانب پروردگارتان دلایل آشکاری آورده...»^۱.

این خود نشان‌دهنده‌ی تقیه‌ی قبل از اسلام بوده است و در دین مقدس اسلام نیز مورد تاکید قرار گرفته است. اما این امر نزد پیروان اهل بیت علیهم‌السلام، به شدت مورد تاکید قرار گرفته است؛ زیرا همان‌گونه که می‌بینیم شیعه در طول تاریخ مورد ستم و فشار حکومت‌های وقت بوده است، به گونه‌ای که در موارد بسیاری اگر تقیه نمی‌کردند، منجر به قتل و وضع مالیات سنگین، کوچ اجباری و ... می‌گردید. چنان‌چه علامه محسنی رحمته‌الله علیه، در این زمینه می‌گوید: «این‌که اهل سنت می‌گویند: تقیه در مقابل کفار جایز و واجب است، اما از مسلمان جایز نیست چون همیشه اکثریت بودند و ضرر متوجه‌شان نبوده و این فتوا را صادر کردند؛ ولی ما می‌گوییم: تقیه نسبت به تمام موارد مزبور واجب است در صورتی‌که ضرر متوجه انسان باشد». (محسنی ۱۳۸۷: ج ۲، ۸۲۶)

بنابراین هدف اساسی از تقیه، صیانت جان، آبرو و مال مؤمن است. در بسترهای

زمانی که اظهار عقیده ی وی، منجر به قتل، ارباب و ضررش باشد، لزوماً آن را پنهان نماید. در حقیقت، تقیه اسلحه ی شخص ضعیف در برابر قوی و ستم گراست که عملاً در رفتار خود را هم نظر ظالم قلم داد می کند و در واقع مخالف عقاید وی است. (سبحانی، ۱۳۸۱: ۲۰)

از این روست که ائمه ی معصومین در این مورد تأکیدی کردند، چنان چه امام باقر علیه السلام فرمود: «تقیه از دین من و دین پدرانم است و کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد». (محسنی، ۱۳۹۲: ج ۳، ۱۰۳) احادیث فراوانی به این مضمون از پیشوایان معصوم علیهم السلام نقل شده است که بیان گراهمیت و ضرورت تقیه نزد شیعه است. عالمان تشیع نیز با متابعت از پیشوایان معصوم، هر کدام به نوبه ی خود در این زمینه تأکیدات ویژه ای داشتند.

۲. مستندات تقیه از دیدگاه اندیشمندان اسلامی

با واکاوی در منابع فقها استفاده می شود که اصل مشروعیت تقیه مورد توافق همه ی فقیهان جهان اسلام، اعم از اهل سنت و تشیع است، با این تفاوت که فقهای اهل سنت، تقیه از کفار را واجب می دانند، اما فقیهان تشیع معتقد به اطلاق متعلق تقیه هستند؛ یعنی به خاطر حفظ جان، مال خود یا مسلمان دیگر، تقیه ی فرد مسلمان از کافر و تقیه ی مسلمان از مسلمان نیز واجب است. چنان چه معلم افغانستان در این زمینه نگاشته است: «آیا ادله ی تقیه، فقط تقیه در مقابل کفار را بیان می کند یا این که شامل مطلق ظالمین و جائزین می باشد که در مقابل همه ی این ها نیز واجب است؟ نسبت به حکم تکلیفی اشکالی ندارد که در صورتی که ضرر متوجه انسان شود، شامل تمام موارد مزبور می شود». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۸۲۶) هر چند آکادمیسین کشور، تعمیم مسئله را مقید به حکم تکلیفی کرده است، اما نسبت به حکم وضعی، دیدگاه دیگری دارد که ادامه ی نوشتار به آن اشاره خواهد شد؛ لذا دیدگاه فقهای امامیه که بیان گر عمومیت موضوع تقیه است؛ مستنداً مورد تأکید قرار گرفته است.

تمام مسلمانان اتفاق نظر دارند که به خاطر حفظ جان، تقیه از کفار واجب است و آیات متعدد و احادیث فراوانی به آن دلالت می نماید که به طور اختصار به دو آیه ی ذیل استناد می کنیم.

الف. یکی از آیات قرآن مجید که بیان گر مشروعیت تقیه است، این آیه ی مبارکه است

که در ابتدا حضرت باری تعالی دوستی مسلمانان با کفار را ممنوع نموده است سپس دوستی از باب تقیه و استثنا و جایز اعلام کرده است؛ چنان چه می‌فرماید: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرِكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ»^۱ مؤمنان نباید کافران را (به جای مؤمنان) به دوستی بگیرند؛ و هر که چنین کند، در هیچ چیز او را از دوستی خدا بهره‌ای نیست، مگر این که از آنان به نوعی تقیه کند و خداوند شما را از (عقوبت) خود می‌ترساند، و بازگشت (همه) به سوی خداست».

خطاب این آیه‌ی شریفه به همه‌ی مسلمانان است. طبق این آیه، مؤمنان صدر اسلام که با آزار و سخت‌گیری مشرکان روبه‌رو بودند، از اطاعت آنان منع شدند، ولی در صورت وجود شرایط اضطراری و ترس شدید از آنان، مُجاز به تقیه گردیدند. از اندیشمندان شیعه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۴۹۹) و اهل سنت (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲، ۳۲۳) از این آیه جواز تقیه را استنباط کرده‌اند.

ب. آیه‌ی دیگری که در این زمینه مورد استناد قرار گرفته است، آیه‌ی ۲۸ از سوره‌ی غافر است که داستان فرد با ایمانی از آل فرعون را بیان می‌کند؛ هنگامی که برخی اطرافیان فرعون، کشتن حضرت موسی عليه السلام را پیشنهاد کردند، آن مرد از خاندان فرعون که مؤمن بود و ایمان خود را پنهان می‌کرد، آن‌ها را از چنین کاری باز داشته است، فقهای اسلامی مشروعیت تقیه را از این آیه نیز استنباط کرده‌اند؛ چنان چه خداوند متعال می‌فرماید: «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكْذِبُ فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكْفُرُ فَاصْبِرْ لِمَا يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»؛ یعنی و مردی مؤمن از خاندان فرعون، که ایمان خود را پنهان می‌داشت، گفت: آیا مردی را می‌کشید که می‌گوید: پروردگار من خداست؟ و مسلماً برای شما از جانب پروردگارتان دلایل آشکاری آورده و اگر دروغ‌گو باشد دروغش به زیان او است و اگر راست‌گو باشد برخی از آن چه به شما وعده می‌دهد به شما خواهد رسید، چرا که خدا کسی را که افراط‌کار دروغ‌زن باشد هدایت نمی‌کند». سبحانی در این مورد می‌نویسد: «آیه به جواز تقیه برای نجات مؤمن از شر دشمنان کافرش دلالت دارد».

۱. آل عمران: ۲۸.

(سبحانی، ۱۳۸۱: ۲۵)

علی‌رغم این‌که از آیات مزبور مشروعیت تقیه استفاده می‌شود، در منابع حدیثی شیعه، روایات زیادی در مورد اهمیت، مشروعیت و وجوب تقیه دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که در «وسائل‌الشیعه» که بزرگ‌ترین کتاب حدیثی به حساب می‌آید، چندین باب پیرامون وجوب، اهمیت و احکام مختلف تقیه ترتیب شده است که خود بیان‌گر ضرورت مشروعیت آن در فقه شیعه است.

در منابع اهل سنت نیز احادیث متعددی وجود دارد که بیان‌گر مشروعیت آن است. چنان‌چه ابن‌ابی‌شیبیه، استاد بخاری در المصنف به نقل از محمد حنفیه فرزند امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌نویسد: «حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ إِسْرَائِيلَ بْنِ عَبْدِ الْأَعْلَى عَنْ بَنِي الْحَنْفِيَّةِ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: وَلَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ»؛ یعنی از محمد بن حنفیه شنیدم که می‌گفت: کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد. (کوفی، ۱۴۰۹: ج ۶، ۴۷۴) هم‌چنین جلال‌الدین سیوطی در جامع‌الأحادیث می‌نویسد: «قَالَ النَّبِيُّ: لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ»؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: کسی که تقیه ندارد، دین ندارد. (سیوطی، بی‌تا: ج ۸، ۲۸۱) لذا در اصل جواز و مشروعیت تقیه در اسلام، هیچ تردیدی وجود ندارد.

۱.۲. بررسی عمومیت ادله‌ی تقیه

به هدف نگه‌داری جان و مال خود یا مسلمان دیگر از تلف و ضرر زیاد، این‌که تقیه از کفار واجب است، آیا تقیه از مسلمانان ستم‌گر و مستکبر نیز واجب است یا خیر؟ فقیهان جعفری در چنین مواردی نیز تقیه را واجب می‌دانند، این در حالی است که برخی از فقهای اهل سنت، فقط تقیه از کفار را مشروع دانسته‌اند. با استفاده از این نقطه، وهابیون نسبت‌های ناروایی در این زمینه به تشیع داده‌اند؛ لذا به طور فشرده طرح مستندات قرآنی و حدیثی از منابع اهل سنت برای اثبات تقیه به گونه‌ی فراگیر که مشتمل تقیه از کافرواز مسلمان باشد، خالی از فایده نیست.

۲.۲. دلیل قرآنی شمولیت تقیه

یکی از آیاتی که می‌توان از آن مشروعیت تقیه را به طور مطلق استفاده کرد، این آیه‌ی مبارکه است: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ

شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛^۱ یعنی هر کس پس از ایمان آوردن خود، به خدا کفر ورزد (عذابی سخت خواهد داشت)، مگر آن کس که مجبور شده، ولی قلبش به ایمان اطمینان دارد، لیکن هر که سینه‌اش به کفر گشاده گردد، خشم خدا بر آنان است و برای شان عذابی بزرگ خواهد بود».

آکادمسین کشور، شأن نزول این آیه‌ی شریفه را به نقل از کتب اهل سنت چنین انگاشته است: «از سیوطی در درالمنثور حکایت کرده که عبدالرزاق، ابن سعد، ابن جریر، ابن ابی حاتم، ابن مردویه و حاکم نقل می‌کنند که بیهقی در کتاب دلائل خود از طریق ابی عبیده بن محمد عمار از پدرش چنین نقل می‌کند: مشرکین عمارین یاسرا را دست‌گیر کردند و رهایش نکردند، تا این که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را دشنام دهد و بت‌های شان را به خوبی یاد کند، هنگامی که یاسر خدمت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمد، حضرت به او فرمود: پشت سرت چه گذشت، یعنی چه کار شد؟ عرض کرد: کار بدی را ترک کردم حتی از عزت گرفتم؛ یعنی تورا بدگویی کردم، بت‌های شان را به خوبی یاد کردم. حضرت فرمود: دلت چگونه است؟ عرض کرد: قلبم به ایمان مطمئن است. فرمود: اگر مشرکین برگشتند، دوباره این کار را بکن. پس این آیه نازل شد: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۸۲۷) شایان تذکر این که، حدیث مزبور، علی رغم این که از طریق اهل سنت نقل شده است، در عین زمان بیان‌گر مشروعیت تقیه است. آن‌ها می‌گویند: درست است از کفار باید تقیه کرد و شما از مسلمانان تقیه می‌کنید؟ می‌گوییم: درست است ملاک حفظ جان است. بدین معنی که علی فرض عدم وجود دلیل دیگر بر مشروعیت تقیه، می‌توان گفت ملاک تقیه، حفظ جان و مال است، دلیل مزبور نیز همان ملاک را اشاره می‌نمود؛ لذا پدیده‌ی به خطر افتادن جان و مال هر چند از ناحیه‌ی مسلمانان باشد، تقیه لازم می‌شود.

۳.۲. مستندات حدیثی عمومیت موضوع تقیه

از احادیث متعدد در منابع اهل سنت، سیره‌ی پیامبر و صحابی آن حضرت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، همانند امامیه، تقیه از مسلمانان جائز، ستم‌گران و... نیز مشروع است. به طور فشرده به برخی احادیث از منابع اهل سنت پرداخته می‌شود.

۱.۳.۲. ابن حزم اندلسی در المحلی می‌نویسد: حارث بن سوید گفت: «از عبد الله بن

۱. النحل: ۱۰۶.

مسعود شنیدم که می گفت: هیچ صاحب قدرتی نیست که من را به کلامی ناشایست وادار کند؛ تا مرا از یک یا دو شلاق دور کند، مگر آن که من آن سخنان را بر زبان می آورم!!! ابن حزم در ادامه می گوید: «وَلَا يُعْرِفُ لَهُ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ مُخَالَفٌ؛ در میان صحابه کسی را سراغ نداریم که مخالف او باشد». (اندلسی، بی تا: ج ۸، ۳۳۶) تردیدی نیست که به زبان آوردن کلام باطل از ترس سلطان جائر، همان تقیه ای است که پیروان اهل بیت علیهم السلام بر مشروعیت آن اصرار دارند. از کلام ابن حزم نیز استفاده می شود که تقیه در میان تمامی صحابه امر مشروعی بوده است.

۲.۳.۲. سفارش رسول خدا صلی الله علیه و آله به ابوذر: رسول خدا صلی الله علیه و آله به ابوذر فرمود: «ای ابوذر، اگر در بین مردان پست بودی چه خواهی کرد؟ در پاسخ عرض کرد: به من چه دستوری می دهید، ای رسول خدا؟ فرمود: صبر کن، صبر کن، صبر کن؛ با مردم همان گونه که هستند باش؛ اما در کارهای شان با آنان مخالفت کن (در برخورد ظاهری با ایشان مانند ایشان باش و در اعتقاد و اعمال مخالف). (بیهقی، ۱۹۹۶: ج ۱، ۱۱۱) این نیز همان مسئله ی تقیه را تاکید می نماید؛ زیرا حدیث مزبور اطلاق دارد و تقیه از هر جائری حتی در صورتی که تقیه از مسلمانان باشد را شامل می گردد.

۳.۳.۲. ابن تیمیه می نویسد: «نصربن حاجب گفته است که از ابن عیینه پیرامون شخصی سوال گردید که از برادر مسلمان خویش در مورد کاری که انجام داده است با تحریف واقعیت عذر خویش را بیان می دارد تا او را راضی کند. آیا وی به خاطر این تحریف گناه کار است؟ پاسخ داد: آیا کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله را نشنیده اید که فرمود: کسی که بین دو نفر سبب اصلاح شود، دروغ گو نیست. اگر وی بین خود و برادر مسلمان خویش را اصلاح کند، بهتر از آن است که بین دیگران را اصلاح کند. اما این دروغ زمانی جایز است که از آن رضای الهی را در نظر داشته باشد و نخواهد مسلمانان از دست وی آزار ببینند و از کاری که انجام داده است، پشیمان باشد و با این کار شر او را از خویش باز دارد و نخواهد دروغ بگوید تا جایگاهی در نزد ایشان پیدا نماید و طمع در چیزی که نزد وی است نداشته باشد؛ در این موارد این دروغ جایز نیست؛ و زمانی جایز است که نگران خشم ایشان باشد و از دشمنی ایشان بترسد؛ حذیفه گفته است: من بعضی از دینم را برای حفظ قسمتی دیگر می فروشم که مبادا مشکلی بزرگ تر از آن پیش آید». (حرانی، بی تا: ج ۳، ۲۱۶) علی رغم

این‌که ابن تیمیه در این راستا به شیعه نسبت‌های ناروای زیادی داده است، اما از این گفته‌های وی برمی‌آید که ایشان نیز ناخواسته قایل به مشروعیت تقیه حتی از مسلمان بوده است.

۴.۳.۲. تقیه در دیدگاه ابودرداء؛ ابودرداء، صحابی رسول خدا ﷺ از کسانی است که مردم را به تقیه توصیه کرده و حتی یکی از نشانه‌های عاقل را تقیه می‌داند. ابوالفرج ابن جوزی و ابن عساکرمی نویسند: «ابودرداء گفت: می‌خواهید شما را به علامت عاقلان خبر دهم؟ برای کسی که از وی بالاتر است، تواضع می‌کند و به کسی که پایین‌تر از وی است ظلم روا نمی‌دارد؛ اضافه‌ی سخن خویش را نگه می‌دارد، زیاده سخن نمی‌گوید، با مردم مطابق با اخلاق خودشان برخورد می‌کند و ایمان را بین خود و پروردگارش حفظ می‌نماید و در دنیا با تقیه و کتمان زندگی می‌کند». (ابن جوزی، بی‌تا: ج ۴۷، ۱۷۵)

۵.۳.۲. محمد بن اسماعیل بخاری و بسیاری دیگر از بزرگان اهل سنت نوشته‌اند: «از ابودرداء روایت شده است که ما در مقابل عده‌ای لبخند می‌زنیم در حالی که دل‌های ما ایشان را لعنت می‌کند». (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۴، ۲۲۲) از مستندات مزبور استفاده می‌شود که موضوع تقیه اختصاص به تقیه از کفار ندارد، بلکه از منابع برادران اهل سنت استفاده می‌شود که آن‌ها با استفاده از احادیث کتاب‌های شان، همانند تشیع تقیه‌ی مسلمانان از یک‌دیگر را نیز جایز دانسته‌اند.

۳. اقسام تقیه

وجوب تقیه از جمله تکالیفی است که با تغییر بسترهای مختلف زمان و شرایط، متفاوت می‌گردد. با نظر داشت احکام پنج‌گانه‌ی تکلیفی که به واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح قابل تقسیم است، اینک شرح و مستند برخی از اقسام مزبور با تاکید به دیدگاه‌های فقهی آکادمسین کشور، پرداخته می‌شود.

۱.۳. تقیه‌ی واجب

بدون تردید در جایی که جان، مال یا آبروی انسان یا شخص محترم دیگری در معرض خطر باشد، یا ضرر غیر قابل تحمل متوجه او یا سایر مؤمنین گردد، تقیه واجب می‌شود. ادله و مستندات بیان‌گرو وجوب تقیه، همین مورد را محل توجه قرار داده است. به همین

مناسبت به مستندات و جوب تقیه به طور خلاصه اشاره می‌گردد.

۱.۱.۳. مستندات تقیه‌ی واجب

با استفاده از کتاب گران سنگ «معجم الاحادیث المعتمره»، احادیث متعدد ذیل بیان‌گرو جوب تقیه است:

الف. صحیح معمر بن خلاد؛ عرض کرد خدمت امام کاظم علیه السلام از رفتن و ایستادن (به خاطر احترام) در برابر والیان خلفای عباسی سوال کردیم؟ حضرت فرمود: امام باقر علیه السلام فرمود: «تقیه از دین من و دین پدرانم است و کسی که تقیه ندارد ایمان ندارد». (محسنی، ۱۳۹۲: ج ۳، ۱۰۳)

ب. صحیح ابن ابی یعفور از امام صادق علیه السلام: «تقیه سپر مؤمن است، کسی که تقیه ندارد، ایمان برایش نیست (ایمان هم ندارد)». (همان) این‌که داشتن ایمان را منوط به تقیه نموده است، خود نشان‌دهنده‌ی صریح در وجوب این مسئله است.

این‌که در زمان امام صادق علیه السلام چنین سخت‌گیری می‌کردند، کشتن شیعیان و کشتن خود امام علیه السلام در میان بود؛ بنی عباس از کشتن ائمه علیهم السلام و شیعیانش هیچ باکی نداشتند و مردم را علیه ائمه و شیعیان شان تحریک می‌کردند؛ لذا تقیه را شدیداً دستور داده و تاکید کرده‌اند. (محسنی، ۱۳۹۴: ۲۳۰) لذا در تقیه، ملاک حفظ جان شیعه است، در هر زمانی که موضوع این ملاک تحقق یابد، تقیه لزوماً باید رعایت گردد. از این جهت است که در روایت معلی از آن حضرت علیه السلام نقل شده است که فرمود: «ای معلی! امر ما (مسئله‌ی امامت) را پنهان کن و آن را آشکار نکن. کسی که امر ما را پنهان کند و پخش نکند، خداوند تعالی او را در دنیا عزت می‌دهد و بین دو چشمانش نور قرار می‌دهد که طرف بهشت راهنمایی می‌کند. ای معلی! تقیه، دین من و دین پدرانم است، برای کسی که تقیه ندارد دین نیست. ای معلی! خداوند تعالی دوست دارد که در پنهانی عبادت شود، همان‌گونه که دوست دارد در آشکارا عبادت شود و پخش‌کننده‌ی امر ما مانند منکر (امامت) است». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۸۲۸) این حدیث بیان‌گر دشوار بودن شرایط برای شیعیان آن حضرت است.

ج. در صحیح زراره از امام باقر علیه السلام: «تقیه در هر کار ضرورت (لازم) است و صاحب تقیه (شیعه) آگاه‌تر به آن است (که کجا تقیه کند و کجا نکند)». (همان) این خود بیان‌گر

و جوب است.

د. در صحیح دیگر زاره از آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَام: «در هر چیزی بنی آدم تقیه کردن در آن را ضرورت دارند و خداوند او را حلال کرده است» (همان) بدین مفهوم که تقیه امری عقلایی است، همه باید در هر کاری که مضطرب می شوند، تقیه کنند تا جان خودشان یا مردم سلامت بماند؛ لذا این روایت اطلاق دارد و بیان گرایین نکته است که در هر چیزی که مربوط به جان شیعه یا امام باشد، لزوماً باید تقیه صورت گیرد. (نقوی، ۱۳۹۴: ۲۳۱)

۲.۳. مستندات تقیه‌ی مستحب

تقیه‌ی مستحبی، قسم دیگری از اقسام تقیه است و آن جایی است که به طور مثال، ترس از ضرر بالفعل ندارد یا تقیه در امور مستحبی است، مثل: اشتراک در نماز جماعت با اهل سنت که تقیه‌ی مستحب است. (محسنی، پیشین) همان گونه که از شهید ثانی در قواعدش حکایت کرده است، در این زمینه روایت مخصوصی دارد که می فرماید: «کسی که نماز را پشت سر امام جماعت اهل سنت بخواند، مانند این که پشت سر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نماز خوانده است»؛ تا شیعه مورد تعقیب و اتهام قرار نگیرد، ولی حمد و سوره را خود باید بخوانیم. (همان)

شیخ انصاری رَحِمَهُ اللهُ در این زمینه چنین نگاه داشته است: تقیه‌ی مستحبی جایی است با پرهیز از تقیه، بر انسان ضرر عارض نشود؛ منتها ترک تقیه به تدریج به حصول ضرر منجر شود؛ مانند ترک مدارا با اهل سنت. به طور مثال اگر در فاتحه‌ی شان نرود، در نماز جماعت شان اشتراک نرود، در زندگانی در شهرهای شان از آن ها دوری کند؛ زیرا این کارها غالباً منجر به حصول جدایی و موجب متضرر شدن از طرف آن ها می شود. وی ادامه می دهد: لذا در تقیه‌ی مستحب، باید به همان مواردی که در احادیث آمده است اکتفا کرد، مانند مواردی که در روایات نقل شده است از قبیل: معاشرت داشتن با اهل سنت، عیادت مریضان شان، تشییع جنازیشان و نماز خواندن در مساجدشان و... گذشته از مواردی که در احادیث آمده است، تقیه جایز نیست؛ به طور مثال به خاطر دوستی بیشتر با آن ها مذمت کردن برخی از بزرگان شیعه جایز نیست و چنین چیزی در روایات نیامده است. (انصاری، ۱۴۱۵: ۲۶)

اما در مورد اشتراک در نماز جماعت اهل سنت از باب تقیه، در جواز اقتدا به امام

جماعت شان، فقیهان جعفری نظریات گوناگونی دارند.

۱.۲.۳. اختلاف فقهی استحباب اشتراک در نماز جماعت اهل سنت

حالا که سخن از جواز اشتراک در جماعت اهل سنت و اقتدا بر امام جماعت شان پیش آمد؛ بررسی مبانی مسئله‌ی مزبور خالی از فایده نیست. در این راستا به طرح فتاوی برخی مراجع بزرگ شیعه و بیان مبنای استنباطی مسئله به طور فشرده با تاکید به دیدگاه معلم افغانستان، پرداخته می‌شود.

در پاسخ بدین پرسش که آیا در نماز به افراد اهل سنت می‌توان اقتدا کرد؟ مرحوم امام خمینی رحمته می‌گوید: «وقتی در مسجد الحرام یا مسجد النبی نماز جماعت منعقد شد، مومنین نباید از آن جا خارج شوند، نباید از جماعت تخلف کنند و با سایر مسلمین به جماعت بخوانند». (خمینی، ۱۳۸۰: ۲۸۷) البته این فتاوی ایشان در خصوص حجاج است، سایر مساجد و جماعات را شامل نمی‌شود. علامه‌ی خوبی رحمته و تبریزی رحمته: «این نماز مجزی است در صورتی که قرائت حمد و سوره را خود، آهسته انجام دهد و در نماز جمعه، بعد از فراغ از نماز با آن‌ها، نماز ظهر را اعاده کند». (همان)

آیت الله سیستانی رحمته: «جایز است که نماز پشت سر آن‌ها خوانده شود، ولی باید ماموم به صورت آهسته برای خود قرائت کند، هر چند با اخفات و بدون بلند کردن صدا». (پایگاه رسمی آیت الله سیستانی)

آکادمیسین کشور می‌گوید: «از طریق ائمه علیهم السلام روایتی با سند معتبر که بیان‌گر جواز نماز خواندن با اهل سنت و به همان شیوه‌ی آن‌ها از باب تقیه (مستحبی)؛ ثابت نشده است. روایت هشام که در این زمینه نقل شده، سندش مجهول و غیر معتبر است. روایات فضل بن شاذان، نوح بن شعیب و جمعی از اصحاب، در صورتی که سندشان معتبر باشد، اطلاق و شمولیت ندارد، مشروعیت تقیه در خصوص نماز را اثبات می‌نماید. با نظر داشت عدم اثبات دلیل معتبر در استحباب اشتراک در جماعت اهل سنت، اگر کسی از جهت رعایت اخلاق و آداب اجتماعی، به طور تقیه، با آن‌ها نماز بخواند، یا اعمال عبادی دیگری را انجام دهد، از حکم واقعی کفایت نمی‌کند؛ مثلاً در صورت اقتدا، نماز را باید دوباره بخواند، اما در پیش آمد ضرر واجب، به مقتضای ادله‌ی وجوب تقیه، عمل وی بر تقیه مجزی حکم واقعی است، هر چند قید مندوحه و گریزگاه از تقیه نیز وجود داشته

باشد. چنانچه در روایت سماعه از امام علیه السلام نقل شده است: تقیه دامنهی وسیع دارد، هیچ تقیه‌ای نیست مگر این‌که صاحبش پاداش داده می‌شود، اما سند حدیث مزبور، ضعیف است. بر فرض این‌که سند این حدیث معتبر باشد، روزه‌ای که از روی تقیه افطار کرده مجزی نیست و باید قضا نماید». (محسنی، ۱۳۸۷: ۸۲۶) هرچند، سند حدیث سماعه معتبر نیست، ولی احادیث دیگری که بیان‌گر ضرورت وجوب تقیه است، شامل این مورد می‌شود.

علامه محسنی رحمته الله علیه، هرچند از نظر تدقیقات فقهی، استحباب اشتراک در نماز اهل سنت را شرعاً ثابت نمی‌داند، در اثر دیگر خویش چنین نگاشته است: «یک نوع تقیه‌ی مستحب در فقه شیعه آمده است که در غیر مورد ترس از ضرر برای اتحاد مسلمانان و دوستی بین شیعه و سنی است که شیعیان می‌توانند در نماز جماعت اهل سنت، نماز خود را بخوانند، هرچند امام مسح پا نکرده و بسم الله را در سوره‌ی حمد نخوانده و دست بسته نماز را ادا کند». (محسنی، ۱۳۷۵: ۱۰۲) این خود بیان‌گر استحباب اشتراک در نماز جماعت اهل سنت از نظر ایشان است، اما می‌توان دلیل استحباب مزبور را روایت حلبی از امام صادق علیه السلام دانست که فرمود: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّغْرِ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ»؛ کسی که با آن‌ها (اهل سنت) در صف اول، نماز بخواند مثل کسی است که پشت سر رسول خدا صلی الله علیه و آله نماز گذارده باشد. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۳، ۳۸۰؛ محسنی، ج ۵، ۲۰۵). سند این حدیث معتبر است، اما این‌که فقها اقتدا به آن‌ها را جایز نمی‌دانند؛ اولاً در این‌گونه احادیث فقط مسئله‌ی اشتراک را تجویز کرده است و از اقتدا سخنی نکرده است، ثانیاً در رساله‌های عملیه یکی از شرایط امام جماعت را شیعه‌ی دوازده امامی بودن قرار داده است. (سیستانی، ۱۳۷۹: ۱۵۰) ثالثاً برخی احادیث بیان‌گر این نکته است که فقط اشتراک از باب تقیه استحباب دارد، نه این‌که مجزی از نماز باشد؛ چنانچه در حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: «هیچ بنده‌ای نیست که نماز واجب خود را در وقتش به جا آورد، سپس در حالی که وضو دارد به (جماعت) اهل سنت برود و با آن‌ها نماز بخواند، مگر این‌که خداوند جل جلاله بیست و پنج درجه برای او بنویسد، پس به آن تمایل داشته باشید». (محسنی، همان) از این حدیث استفاده می‌شود که صرف اشتراک

مستحب است.

۳.۳. تقیه‌ی حرام

تقیه‌ی حرام جایی است که مفسده‌ی تقیه‌کردن بالاتراز ترک آن باشد، مثل: نابود شدن دین، مخفی ماندن حقیقت به نسل‌های آینده، مسلط شدن دشمنان اسلام برشئون مسلمانان و حرم‌ها و مساجدشان، در این صورت تقیه حرام است. (سبحانی ۱۳۸۱: ۳۰) یا این‌که تقیه‌ی شخص، منجر به قتل نفس محترمه‌ای شود، نیز حرام است؛ چنان‌چه آیت الله محسنی رحمته الله علیه در این زمینه می‌نویسد: «هرچند تقیه در هر چیزی مشروع است، البته تا جایی که قضیه به جاری شدن خون نرسد؛ زیرا تقیه برای حفظ جان خود یا دیگری از کشته شدن مشروعیت یافته است؛ لذا ریختن خون از جهت تقیه تشریح نگردیده است، در این مورد به قواعد اولیه برمی‌گردیم». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۸۲۷) به طور مثال اگر مخالف بگوید: نزد قاضی بگو که فلانی را من کشتم و الا تورا می‌کشم، نباید به خاطر تقیه پیش قاضی شهادت دروغ دهد که من کشتم؛ بلکه برای قاضی بگوید که فلانی را همان مخالف کشته است؛ نباید از تهدید مرگ، خود را به کشتن دهد و تقیه نکند و حکم به قواعد اولیه برمی‌گردد.

چنان‌چه در موثقه‌ی شمالی از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است: از زمین باقی نمی‌ماند مگر این‌که از ما در آن عالم است که حق را از باطل می‌شناسد. نیز فرمود: تقیه بدین جهت قرار داده شده است که خون‌های شیعه توسط آن حفظ شود (کسی کشته نشود) وقتی تقیه به خون رسد تقیه نیست، به خدا قسم! اگر بخواهید که شما را یاری کنم، (حمایت) نمی‌کنم و فقط تقیه می‌کنم و تقیه نزد شما باید دوست داشتنی‌تر از پدران تان و مادران تان باشد و اگر قائم ما قیام کند، نیاز به خواست‌های شما از آن ندارم و بسیار از شما از اهل نفاق، حد خدا را اقامه نمی‌کند. (همان؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۱، ۴۷۱) به خاطر اعتماد به حصر مذکور در روایت شاید امکان ندارد که بگوییم که تقیه فقط در مورد خون - حفظ جان - اختصاص داشته باشد و در غیرش تقیه نباشد؛ با توجه به روایات باب تقیه، این دیدگاه خلاف مقطوع است، بلکه تقیه در هر مورد ضرورت، ثابت است. از مجموع بیانات فقهای عظام برداشت می‌شود که در مواردی که تقیه منوط به قتل شخص دیگری باشد، یا اهانت و اضمحلال دین باشد به طور کلی مصلحتی بالاتراز تقیه نقض شود،

تقیه نه تنها جایز نیست، بلکه حرام و گناه است. چنان چه امام حسین علیه السلام در برابر یزید تقیه نکرد، بلکه قیام با سیف کرد و خود و اهل بیتش را فدای دین ساخت.

۱.۳.۳. نیم‌نگاهی به اثروضعی تقیه

فقیهان درباره وجوبه‌ای که از باب تقیه انجام می‌گیرد، به طور مثال در نماز در صورت تقیه، حرمت تکتف برداشته می‌شود، اما حکم وضعی آن یعنی این که چنین نمازی آیا صحیح نیز است یا خیر؛ فقها معتقدند اگر عمل تقیه‌ای از عبادات باشد، نیاز نیست شخصی که عمل را از روی تقیه انجام داده پس از برطرف شدن شرایط تقیه، عبادتش را دوباره (به صورت اعاده یا قضا) به جا آورد. به عبارت دیگر فقیهان، کار انجام شده از روی تقیه را مجزی می‌شمارند.

چنان چه شیخ انصاری با تفصیلی که در این مورد دارد گفته است: «اگر فعل انجام شده عبادی باشد و شارع انجام آن را به گونه‌ی موسع، تجویز کرده باشد، شارع نیز اجازه‌ی تقیه بالخصوص در آن عمل را داده باشد، مانند دست بسته نماز خواندن، یا دستور تقیه به طور کلی و عمومی، ابلاغ کرده باشد؛ مانند اوامر مربوط به امتثال نماز یا مطلق عبادات با وجود ضرر جانی یا مالی، به گونه‌ی تقیه مکلف نیز مطابق تقیه عمل را انجام دهد، مثلاً دست بسته نماز بخواند، اما پیش از خروج وقت نماز، حالت تقیه از وی مرتفع گردد؛ در این صورت، عمل وی مجزی و نماز با تکتفش صحیح است؛ زیرا امر کلی همان گونه با یک فردش اگر به گونه‌ی اختیاری انجام شود، تکلیف را ساقط می‌سازد، اگر به گونه‌ی اضطراری امتثال گردد نیز مسقط تکلیف است.

اما اگر شارع مقدس، امر تقیه را به گونه‌ی واجب موسع، لحاظ نکرده باشد، در این صورت آیا مثلاً نمازی که مطابق تقیه خوانده است، ولو یک جزء وقتش را در حالت تقیه انجام داده است، این که نسبت به یک فرد نماز مزبور، شرایط تقیه پیش آمده بوده نسبت به افراد طولی دیگر نماز، تقیه در کار نبود؛ آیا چنین نمازی مجزی است یا خیر؟ تحقیق این که باید به ادله‌ی اجزا و شروط که به خاطر تقیه پیش می‌آید، نگاه کنیم که آیا همین که نسبت به یک فرد، تقیه داشت شامل تمام افراد و مصادیق آن واجب می‌شود». (انصاری، ۱۴۱۵: ۲۹) علامه محسنی رحمته الله علیه مجزی بودن اعمال عبادی را منوط به ادله‌ی هر مسئله‌ی فقهی می‌داند. چنان چه می‌نویسد: «مجزی بودن عمل انجام شده از روی تقیه، نظریه ادله‌ی

باب تقیه نسبت به مسایل مختلف فقهی است که اثری متفاوت دارد، مثلاً هرچند نسبت به نماز که از باب تقیه خوانده است، مجزی باشد، اما نسبت به روزه‌ای که از باب تقیه پیش از وقت افطار کرده باشد، مجزی نیست و قضای آن واجب است». (محسنی، ۱۳۸۷: ۸۲۶) از این بیان استفاده می‌شود که اثر وضعی و صحت بطلان انجام اعمال عبادی از روی تقیه، نسبت به مستند هر باب فقهی مختلف است.

به تعبیر دیگر معلم افغانستان در این زمینه قایل به تفصیل گردیده است. نسبت به اثر وضعی، اگر تقیه مستقیماً به ترک عمل منجر شود به طور مثال از باب تقیه، اصلاً نماز خوانده نتواند، در صورت تمکن باید آن را امتثال کند، اگر به ترک بعضی اجزا و شرایط واجب منجر شود، مثلاً با تکتف نماز بخواند، دو احتمال قابل تصویر است: ۱. اطلاق ادله‌ی تقیه می‌گوید که قضایی واجب نیست؛ ۲. انصراف ادله از چنین مواردی می‌گوید که روایات تقیه به کفار منصرف است. اگر وقت ادا باقی است، بخواند و در خارج آن قضا نماید. (همان)

ولی گزینه‌ی دوم، مطابق نظر اهل سنت و برخلاف مبنای مسلم فقه شیعه است که قایل به تعمیم موضوع تقیه می‌باشد، لذا چنین انصراف بعید به نظر می‌رسد و همان صورت اول اطلاق عدم مبنی بر عدم وجوب قضا کافی است.

۴.۳. تقیه‌ی مباح و عدم وجوب آن در ضررهای اندک

یکی از موارد تقیه، تقیه‌ی مباح است. موردش جایی است که ضرر اندک باشد یا صورت ترس از زیان مالی باشد. (مفید، ۱۴۱۳: ۴۳) آیت الله محسنی رحمته الله علیه در این زمینه چنین تفصیل داده است: «در جایی که جان انسان در خطر باشد، بدون تردید تقیه واجب است، همان طوری که از مفهوم تقیه پیدا است. علی‌رغم اقتضای جمود به اطلاق روایات، عمل به تقیه در ضررهای جزئی و اندک نیز واجب است؛ لکن این خلاف ارتکاز عرفی است. بسا مواردی که اگر تقیه نکند، ممکن سه ماه زندانی شود یا اموال ناچیزش را ببرد، نباید تقیه کند. (محسنی، پیشین)

یعنی این‌که اگر به اطلاق مستندات تقیه مراجعه نماییم، در این‌گونه موارد نیز باید تقیه کرد، ولی آن‌چه در ارتکاز عرف متشرعه استوار گردیده است، می‌گوید: ادله‌ی وجوب تقیه در ضررهای زیاد حفظ جان است، شامل ضررهای اندک نمی‌شود، اگرچه فرمایش امام

باقر علیه السلام در صحیح اشعار دارد: که می‌فرماید: «تقیه در هر چیزی که بنی آدم به آن مضطر شود، آن را خداوند برای او حلال کرده است». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۸۲۷؛ عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۱، ۴۶۸)

شیخ انصاری در رساله‌ای که درباره‌ی تقیه نوشته می‌گوید: «مورد واجب تقیه کردن به خاطر دفع ضرر واجب است». (انصاری، ۱۴۱۵: ۲۳) ولکن در عنوان «الاضرار» گذشت: دلیل لفظی که به دفع ضرر در غیرهلاکت نفس دلالت کند، نداریم، چه رسد از این که دلیل غیر لفظی داشته باشیم تا مبین واجب و تشخیص آن از مستحب باشد؛ لذا با استفاده از اطلاقات روایات در این زمینه، تقیه به خاطر مصونیت از هرگونه ضرر جانی یا مالی واجب است، مگر نسبت به ضررهای بسیار اندک و جزئی، مانند: ضرر از دست دادن صد افغانی که از خارج دانسته می‌شود که ادله‌ی وجوب تقیه شامل این‌گونه موارد نمی‌شود و از چنین مواردی انصراف دارد و نسبت به این مورد تقیه واجب نیست، اما نسبت به مواردی که شک کنیم این از ضررهای جزئی و اندک است یا ضررهای زیاد، نمی‌توانیم به اطلاقات ادله‌ی وجوب تقیه تمسک نماییم؛ زیرا از باب تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه می‌گردد». (محسنی، پیشین: ۸۲۴) در جایش ثابت گردیده است که دانشمندان علم اصول، تمسک به عام در شبهه‌ی مصداقیه را جایز نمی‌دانند.

قابل یادآوری این‌که باید در مواردی، هرچند هلاکت نفس در کار نباشد، ولی در صورت ترک تقیه، احتمال بریدن دست یا زبان برود؛ اگرچه دلیل لفظی بر تقیه کردن در این موارد وجود ندارد، اما دلیل لبی بر تقیه کردن موجود است. زیرا عقل و مذاق شرع می‌گوید که در این موارد باید تقیه کرد و شارع راضی نیست که دست مومن بریده شود؛ (نقوی، ۱۳۹۴: ۲۳۴) بنابراین در این گونه موارد نیز تقیه واجب می‌شود.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

۱. تقیه به معنای حفظ جان، مال و آبرو از ضرر است. این در حالی است که تقیه غیر از نفاق است، چون منافق اظهار ایمان می‌کند و قلباً کافر است، اما تقیه‌کننده ایمان واقعی را پنهان می‌کند و در زبان اظهار خلاف حق می‌کند.
۲. تقیه، در طور تاریخ اسلام، مورد استفاده بوده است. چون شیعیان بیشتر در معرض تهدید و تضرر بودند، لذا بیش از پیروان دیگر به تقیه نیاز داشته‌اند و بدین جهت مورد

تاکید پیشوایان و فقیهان این مذهب قرار گرفته است.

۳. با تکیه بر آیات و روایات تقیه‌ی مسلمانان از کفار، مورد تایید همه‌ی فقهای جهان اسلام، اعم از شیعه و اهل سنت است و تردیدی در این زمینه نیست.
۴. در مورد تقیه‌ی مسلمان از مسلمان، فقهای امامیه قایل به تعمیم بودند. برای حفظ جان و مال از ضرر، تقیه واجب است، بدون تفاوت بر این‌که جائز و ستم‌گر کافر باشد یا مسلمان. در حالی‌که مشهور عالمان اهل سنت، فقط در مقابل کافر تقیه را واجب می‌دانستند و تقیه‌ی مسلمانان از مسلمان را واجب نمی‌دانند. قابل ذکر است که از برخی آیات و احادیث کتاب‌های برادران اهل سنت نیز تعمیم تقیه ثابت می‌گردد.
۵. فقهای اسلامی تقیه را به واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح تقسیم کردند، که به نقد و بررسی اقسام مزبور پرداخته شد.
۶. تقیه‌ی واجب، موردی است که جان، مال و آبروی خود یا مسلمان دیگری در معرض خطر باشد و برای حفظ آن لزوماً باید تقیه کرد. ادله‌ی وجوب تقیه به این بخش ناظر است.
۷. تقیه‌ی حرام در جایی است که مفسده‌ی تقیه‌کردن بالاتر از ترک آن است که در مواردی مانند نابود شدن دین، ریختن خون مسلمان دیگری و ... مطرح می‌گردد. در موارد مذکور، تقیه جایز نیست و روایات معتبر بر این حکم دلالت دارند.
۸. تقیه‌ی مستحبی جایی است که ضرر اندک باشد یا ضرر بالفعلی در کار نباشد و یا این‌که از نوع تقیه‌ی مداراتی و به خاطر اتحاد مسلمانان باشد، مانند: اشتراک نماز با برادران اهل سنت.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن الجوزی، أبو الفرج عبد الرحمن بن علی بن محمد (بی‌تا)، الأذکیاء، بی‌جا: انتشارات مکتبه الغزالی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴) لسان العرب، بیروت: انتشارات دار الفکر.
۳. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵)، التقیه، قم: انتشارات تحقیق تراث الشیخ انصاری.
۴. بخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل أبو عبدالله (۱۴۰۷)، صحیح البخاری، بیروت: انتشارات دار ابن کثیر، الیمامة.
۵. بیهقی، أحمد بن الحسین (۱۹۹۶)، الزهد الكبير، بیروت: انتشارات الکتب الثقافیة.

۶. حرانی ابن تیمیه، أحمد عبد الحلیم (بی‌تا)، الفتاوی الکبری، بی‌جا: بی‌نا.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، قم: انتشارات مؤسسة آل البيت علیهم‌السلام.
۸. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۱)، اجوبه المسائل، تهران: انتشارات الهدی.
۹. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۰)، منتخب مناسک حج، تهران: انتشارات نشر مشعر.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: انتشارات دار القلم.
۱۱. زرعی دمشقی، محمد بن أبی بکر ایوب (۱۹۷۳)، إعلام الموقعین عن رب العالمین، بیروت: انتشارات دار الجیل.
۱۲. سبحانی، جعفر (۱۴۲۳)، تقیه، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق.
۱۳. سیستانی، سید علی (۱۳۷۹)، توضیح المسائل، مشهد: انتشارات بارش.
۱۴. سیوطی، جلال الدین (بی‌تا)، جامع الاحادیث للجامع الصغیر، قم: انتشارات دارالفکر.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۴)، مجمع البیان لعلوم القرآن، چاپ هشتم، قم: بی‌نا.
۱۶. _____ (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۷. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲)، جامع البیان فی التفسیر القرآن، ج ۲، بیروت: انتشارات دارالمعرفة.
۱۸. ظاهری، علی بن أحمد (بی‌تا)، المحلی، بیروت: انتشارات لجنة إحياء التراث العربی.
۱۹. عمری، محب الدین (۱۹۹۵)، کتاب تاریخ مدینه دمشقیه، بیروت: انتشارات دارالفکر.
۲۰. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، چاپ دوم، قم: انتشارات دار الهجرة.
۲۱. قریشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲)، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، اصول کافی، ج ۳، تهران: انتشارات دارالکتب الإسلامیه.
۲۳. کوفی، أبو بکر عبد الله بن محمد (۱۴۰۹)، الکتاب المصنف فی الأحادیث والآثار، ج ۶، ریاض: انتشارات مكتبة الرشد.
۲۴. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۳۷۵)، مسائل کابل، چاپ دوم، کابل: انتشارات واقفی.
۲۵. _____ (۱۳۸۷)، حدود الشریعه، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
۲۶. _____ (۱۳۹۲)، معجم الاحادیث المعتمره، ج ۳، قم: انتشارات ادیان.
۲۷. مخلوف، حسنین محمد (بی‌تا)، الفناوی الکبری، بیروت: انتشارات دارالمعرفة.
۲۸. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، الإختصاص، قم: انتشارات المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
۲۹. _____ (۱۴۱۳)، الاعتقادات، قم: انتشارات کنگره شیخ مفید.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. نقوی، سید محمد (۱۳۹۴)، مقرر دروس خارج فقه آیت الله محسنی.
۳۲. پایگاه خبری شفقنا، زمان انتشار: ۱۴ جنوری، ۲۰۱۸، ساعت: ۱۶:۱۲، کد خبر: ۲۵۲۷۲۷.

حکم شرعی اسقاط جنین از نظر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه و برخی دیگر از فقهاء

محمدامین علی‌زاده^۱

چکیده

در نوشته‌ی پیش‌رو، ابتداء مفاهیم کاربردی از قبیل اسقاط، جنین و ولوج مورد تعریف و تفسیر لغوی و اصطلاحی قرار گرفته است و در ادامه، حالات جنین در رحم مادر به دو بخش مهم؛ یعنی قبل از ارتباط و بعد از ارتباط روح توضیح داده شده است. در ادامه به مسئله‌ی اصلی (حکم شرعی سقط جنین از نظر آیت‌الله العظمی محسنی و بقیه‌ی فقهاء) پرداخته شده است. در برابری می‌توان چنین بیان داشت که اسقاط جنین در حالت اولیه و بدون عروض حالت ثانویه در هر حالتی از احوال جنین، در رحم مادر حرام است؛ این دیدگاه بر ادله‌ی معتبره‌ای استوار است. در ادامه‌ی نوشتار به مبررات و توجیهاات جواز اسقاط جنین اشاره شده است. برخی از توجیهاات (نه در همه‌ی حالات جنین در رحم مادر) به عنوان مجوز شرعی مورد پذیرش قرار گرفته است و نسبت به بعضی دیگر در رابطه‌ی با افراد مکلف، تفصیل در حرمت و جواز پذیرفته شده است.

واژگان کلیدی: جنین، اسقاط، حیات، روح، آیت‌الله محسنی.

مقدمه

جامعه‌ی امروز از نگاه کیمی و کیفی حاصل سال‌ها ارشاد و رهنمودهای آسمانی و تلاش بشری بوده است. اگر امروز اصلاحات و یا خوبی‌های را در حوزه‌های گوناگون زندگانی بشر مشاهده می‌کنیم به خودی خود به وجود نیامده است، بلکه سال‌ها از طریق

۱. طلبه‌ی درس خارج.

سفیران آسمانی و مصلحان بشری در راستای هدایت و رساندن کشتی طوفان زده‌ی جامعه‌ی بشری به ساحل سعادت و خوش‌بختی تلاش صورت گرفته است تا شاهد مرحله‌ی حاضر باشیم.

بشر بعد از آن‌که از زندگانی انفرادی داخل زندگانی اجتماعی گردید، نیاز بیش‌تر به اصلاح‌گران و هدایت‌گران متخصص و متعهد پیدا نمود تا در حوزه‌ی فردی و اجتماعی بایسته‌های زندگانی فردی و اجتماعی را از مرئیان دل‌سوز و متعهد بیاموزند. روی همین نیاز اساسی است که هیچ‌گاهی خداوند متعال زمین را از وجود یک سفیر و مربی حقیقی و نایبان برحق آن خالی نگذاشته است، تا این‌که در اثر تداوم فرستادن برنامه‌های کوتاه مدت زمینه را برای ارسال برنامه‌ی عمومی و دایمی و نسخه‌ی نهایی مهیا سازد. از آن‌جا که طبع بشر از اول برای پذیرفتن برنامه‌ی کامل و نسخه‌ی نهایی آمادگی کامل نداشت، سیر هدایت و ره‌نمایی بشر به شکل طولی از ناقص به سوی کامل ادامه یافت تا این‌که آخرین نسخه‌ی نجات انسان‌ها به نام دین مقدس اسلام توسط آخرین و بهترین مربی و سفیر محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله برای بشریت فرستاده شد.

در طول این مدت از زندگانی بشری در کنار ادیان آسمانی قوانین موضوعه‌ی بشری نیز برای نظم و نسق و تنظیم برنامه‌های زندگانی اجتماعی بشری مشغول فعالیت بوده‌اند. چنان‌که امروزه نیز در کنار آموزه‌های دینی مذهبی، برنامه‌های اصلاحی بشری تحت عنوان قوانین موضوعه‌ی بشری نیز به نظم و نسق زندگانی اجتماعی بشری مصروف است.

از پدیده‌هایی که از دیرزمان به این سو محراق نظر قانون‌گذاران بشری و مورد توجه سفیران الهی بوده، مسئله‌ی «سقط جنین» است. انسان‌ها همان‌طور که در بقیه‌ی امور زندگانی خود نیاز به ره‌نما دارند، مادران در این قسمت از زندگانی نیز به قانون و یا ره‌نما نیازمند هستند. از شواهد تاریخی به دست می‌آید که در کشورها و جوامع غیردینی هزاران مادر، هزاران کودک را پیش از آن‌که به دنیا بیایند، توسط عملیه‌ی سقط جنین از ادامه‌ی حیات‌شان محروم نموده‌اند. بعد از آن‌که این عمل به صورت یک سنت رهایی از زحمت مادر شدن و بقیه‌ی مشکلات در بین جامعه‌ی بشری غیردینی مبدل گردید، بعضی از کشورهای نسبتاً متمدن برای به رسمیت شناختن حق کودک قبل از آن‌که به دنیا بیاید، اقدام نمودند.

در ممالک غیر اسلامی که برای نظم زندگانی شان از دین و برنامه های آسمانی فاصله دارند و یا این که در لابه لای برنامه های آن کشورها که به شکل رسمی مورد پذیرش ساکنان آن هست، اصلاً چیزی به نام ممنوعیت و محرومیت و قانون و نظم همگانی بشری وجود ندارد. از این حیث مقتضی برای دینی نمودن جامعه وجود ندارد و با تکیه بر همین امر با احساس و عواطف ناقص بشری هر از چند گاهی بر این موضوع غور می نمایند و بعد از پی بردن به نقص آن، قانون قبلی را لغو و یا این که آن را در زیرپُتک اصلاحات قرار می دهند و سراغ قانون و فیصله ی نسبتاً جمعی بعدی می روند.

امروزه در اکثر ممالک غیر دینی سقط جنین قانونی است. در اغلب ایالت های کشور متمدن آمریکا این عمل مجوز قانونی دارد و همین طور در بعضی کشورهای دیگر اروپایی قبل از رسیدن به یک مرحله از رشد نیز سقط جنین و محروم نمودن کودک از ادامه ی حیات، قانونی است؛ اما در ممالک اسلامی با این پدیده دو گونه برخورد به چشم می خورد: بعضی از کشورهای اسلامی (مانند: کشور ترکیه که در عمل و قوانین قضایی کاملاً سکولار و بیگانه از دین و آموزه های دینی است) که فقط در اسم مسلمان هستند و مجموعه ی سیاسی حاکم نیز با اسم و رسم مسلمان عرض اندام نموده است، در قوانین کیفری و بقیه ی قوانین به اسلام و آموزه های آن هیچ توجهی ندارد؛ این ها نیز مانند بقیه ی ممالک غیر دینی با این موضوع برخوردی به اقتضای ظاهری زمان دارند. هرگاه شکایت ها پیرامون مسئله ای زیاد شد، قانونی را برای منع آن تصویب می نمایند و هرگاه شرایط اندکی متحول گردید و شکایت از زحمت مادر شدن و پدر شدن به میان آمد، باز هم این عمل را آزاد و قانونی اعلام می دارند. در چنین جوامعی پیرامون موضوع حاضر نه برای جواز آن مصلحت قایل است و نه برای ممنوعیت آن، بلکه طبق خواست خودشان هر از چند گاهی به این موضوع نظر آنی و موقتی می افکنند.

اما اکثر ممالک اسلامی که اسلام و آموزه های اسلامی را علاوه بر این که در نهاد و قلب معتبر می دانند در تنظیم و تقنین و نظم اجتماعی نیز از اسلام و قوانین اسلامی استفاده می کنند و حتی در بعضی از قوانین اساسی کشورهای اسلامی تصریح شده است که هیچ قانونی نمی تواند مخالف با دستورات و معتقدات اسلامی تصویب شود، با این موضوع برخورد دینی و مذهبی نموده است. این دسته از کشورها حکم سقط جنین را در سایه سار

دین و آموزه‌های دینی به شکل قانون وضع نموده است.

در مقاله‌ی پیش‌رو نگاه حقوقی و تاریخی این موضوع مد نظر نیست، بلکه تلاش می‌شود تا حکم این موضوع از نگاه دین مقدس اسلامی با روی‌کرد شیعی به صورت کوتاه و مختصر از دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه و بقیه‌ی فقهای نام‌دار شیعه مورد بحث و تطبیق قرار گیرد.

در بدو نظر و بدون وارد شدن به اصل مسئله و بررسی دقیق موضوع، ممکن است زوایای بحث در دور نمای فرضیه‌های آن قرار ذیل شکل بگیرد:

۱. آن چه قبل از همه در جلوی ذهن هر خواننده عرض اندام می‌نماید، این پرسش است که آیا می‌شود از حمل جلوگیری نمود؟

۲. مرحله‌ی دوم بعد از آن که نطفه منعقد گردید؛ آیا می‌توان بین مراحل زمان رشد نطفه در رحم مادر نسبت به جواز و عدم جواز سقط جنین تفصیل قایل شد؟ یا این که ادله‌ی هر دو طرف مبنی بر جواز و حرمت اطلاق دارد و شامل تمام مراحل زمان تکون نطفه در رحم می‌شود؟

۳. باز هم در مرحله‌ی دوم آیا می‌توان نسبت به جواز و عدم جواز سقط جنین پیرامون ضرر و عدم ضرر مورد اعتناء به مادر حساب باز کرد یا خیر؟

بررسی انظار در این مقاله به شکل توصیفی - تحلیل و با روش کتاب‌خانه‌ای (با توجه به ظاهر کلمات فقهاء در کتاب‌های شان) انجام پذیرفته است.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. سقط / اجهاض

«سقط» واژه‌ای عربی است؛ در ادبیات عرب و همین‌طور در ادله و کلمات فقهاء، «اجهاض» را مترادف «سقط» می‌دانند. در توضیح دو واژه‌ی مذکور باید گفت:

الف. سقط؛ طریحی مرحوم در تعریف آن گفته است: «هو بالحركات الثلاث والضم أكثر الولد الذی یسقط من بطن أمه قبل تمام الحمل». (طریحی، ۱۴۱۶: ج ۴، ۲۵۳) نتیجه‌ی تعریف لغوی مرحوم طریحی به این امر بر می‌گردد که هرگاه طفل بدون این که مدت زمان معینه در شکم مادر را سپری نماید به دنیا بیاید، برایش سقط گفته می‌شود. بعضی دیگر از اهل لغت نیز تعریفی مشابه را ارایه کرده‌اند: «سقوط برای افتادن بسیار درد

ناک و اسف بار استعمال می شود». (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۷، ۳۱۶)

ب. اجهاض؛ در معنای لغوی آن گفته شده است: «هرگاه بریک شیء غلبه صورت گیرد، برای او (اجهاض) گفته می شود و هرگاه ضمیرفاعلی او به مادر برگردد، مراد این است که مادر کودکش را بدون این که زمان معینش را در رحم مادر سپری نماید به دنیا بیاورد». (سعدی، ۱۴۰۸: ۷۱)

در مجمع البحرین نیز شبیه این معنی برای کلمه ی «جهاض» بیان شده است: «مادر کودکش را ناقص الخلقه به دنیا بیاورد». (همان، ۱۹۹)

در اصطلاح، تعریف های فراوانی از این عمل بیان شده است و بهترین تعریف عبارت است از: «سقط جنین عبارت است از اخراج عمدی کودک از رحم مادر پیش از زمان معینه و یا این که خارج شدن طفل قبل از موعد در اثر عملی که مادر و یا کسی دیگر انجام داده است». (شیرازی، ۱۴۲۹: ج ۱، ۱۳۳)

از مجموع تعاریف لغوی و اصطلاحی به این نتیجه می رسیم که «سقط جنین» و «اجهاض الحمل» عبارت از عملیه ای است که مادر و یا طبیب و کسان دیگری غیر از مادر و طبیب در اثر انجام عمل طبی و یا استعمال ادویه و یا با وارد کردن فشار و غلبه، می خواهند کودک را قبل از تکمیل زمان معینه به دنیا بیاورند.

۲.۰۱ جنین

این کلمه نیز دارای تعاریف زیادی است، ولی بهترین تعریف لغوی و اصطلاحی را می توان این چنین بیان داشت: «جنین عبارت است از کودک تکون یافته در رحم مادر» (شاهرودی، ۱۴۲۶: ج ۳، ۱۲۷)

در وجه تسمیه ی کودک در رحم به «جنین» گفته شده است: «برای او جنین گفته می شود به دلیل این که او از جمیع جهات در حفاظ و مکان امن قرار دارد، زیرا کلمه ی جنین از «جنه» به ضم میم اشتقاق یافته است و «جنه» به ضم به معنای سپراست». (سعدی، ۱۴۰۸: ۱۷)

۳.۰۱ ولوج

یکی از کلمات کاربردی و اساسی در این نوشته، کلمه ی «ولوج» است. در کتب لغت

تقریباً همگی این کلمه را به معنای دخول تعریف نموده‌اند. (طریحی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۳۳۵)

معمولاً در کلمات فقهاء ادوار تطور «جنین» در رحم مادر به دو بخش عمده تقسیم می‌شود: یکی قبل از زنده شدن و دیگری بعد از زنده شدن؛ ارتباط حیات و تغییر از موجودی که دارای حیات نباتی است به موجودی که دارای حیات حیوانی می‌شود، را به «ولوج روح» تعبیر می‌نمایند.

واقعیت امر این است که روح آدمی مجرد است، دخول و خروج در او معنی ندارد، بلکه روح انسان نه داخل بدن است و نه خارج بدن. شایسته‌ترین تعبیر برای چنین حالتی، استعمال کلمه‌ی «ارتباط» است؛ بنابراین می‌توان دوران تطور «جنین» در رحم مادر را به دو بخش عمده تقسیم نمود که یکی قبل از ارتباط روح با بدن و دیگری بعد از ارتباط روح به بدن است.

۴.۱. جلوگیری از حمل

در لغت عربی دو کلمه وجود دارد که خیلی نزدیک و شبیه هم می‌باشد، اما در معنی با هم تفاوت دارند. کلمه‌ی «رفع» در موردی استعمال می‌شود که اول یک موجود استقرار بیابد، بعد از آن هرگاه بخواهد آن را بردارد. کلمه‌ی «دفع» در موردی به کار گرفته می‌شود که از اول بخواهد مانع از وقوع آن شیء بشود؛ بنابراین در موضوع و مسئله‌ی ما هر گاه خواستیم از جلوگیری حمل و بارداری صحبت نماییم، با توجه به لغت عربی از کلمه‌ی (دفع) استفاده می‌شود.

برای طرح مسئله‌ای فرعی که شاید ارتباط مستقیم به بحث این مقاله داشته باشد، سوال زیر مطرح می‌گردد: آیا برای یک خانم مسلمان جایزه‌ست بدون کدام عوارض و بروز حالات ثانویه از وقوع حمل و انعقاد نطفه جلوگیری نماید؟

از آن جایی که مسئله‌ی مذکور از مسایل مهم موضوع مقاله نمی‌باشد، بلکه استطراداً و به عنوان سرآغاز بحث اصلی مقاله‌ی حاضر مطرح شده است، فقط به یکی دو نظرات دیدگاه علماء اکتفاء می‌شود:

مرحوم امام خمینی رحمته‌الله علیه در این مورد می‌فرماید: «برای خانم جایز نیست از ادویه‌ی عصری که برای عقیم نمودن و نازا نمودن به کار گرفته می‌شود، استفاده نماید». (خمینی،

بی تا: ج ۲، ۱۶۴)

بعضی دیگر از علمای معاصر برای حکم به حرمت استفاده نمودن از چنین ادویه های عصری به این شکل استدلال نموده اند: «از آیات قرآن^۱ و همین طور روایات که از پیامبر عزیز اسلام نقل شده است، استفاده می شود که خداوند متعال درباره ی نسل آدمی و دوام آن توجه ویژه دارد، لذا جایز نیست که انسان از وقوع آن جلوگیری نماید». (سبزواری، ۱۴۱۳: ج ۵، ۴۴۹)

مرحوم حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه در این مورد می فرماید: «برای حرمت دفع حاملگی و بارداری، ما هیچ دلیلی مبنی بر حرمت آن نداریم، بلکه علاوه بر این که دلیل بر منع نداریم، دلیل بر جواز آن داریم و دلیل جواز فحوائی دلیل جواز عزل است. حتی مادر می تواند بدون رضایت شوهر خود از این گونه ادویه ها استفاده نماید، در این قسمت نیز ما دلیل بر اعتبار اذن و رضایت شوهر نداریم». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۳۶۴)

ایشان در موضع دیگری در این باره به صورت مستوفی بحث نموده است و اشکالاتی را مبنی بر جواز منع از حاملگی مطرح نموده و تماماً پاسخ داده است. در این جا یکی از مهم ترین اشکالات و پاسخ ایشان نقل می گردد:

یکی از اشکالات مبنی بر جواز استعمال ادویه ی عصری از جانب مادر و پدر این است که هر کدام از زوجین در تشکیل کانون مقدس خانواده حق دارد که دارای فرزند باشد و با استعمال ادویه های جلوگیری، این حق ضایع می گردد. ایشان پاسخ می دهد که هرگز ما چنین حقی را نمی توانیم برای هر کدام از زن و شوهر در تشکیل خانواده ثابت نماییم، لذا هر کدام از زن و شوهر می توانند که از این ادویه استفاده نمایند تا مادامی که منجر به ضرر معتدبه نشود و با جریان اصل برائت از حرمت، حکم به جواز آن می نماید. (محسنی، ۱۴۲۴: ج ۱، ۷۸)

گرچه این موضوع به عنوان مسئله ی اصلی این مقاله نمی باشد، ولی می توان به صورت مختصر این گونه بیان داشت که با توجه به پیشرفت علم طب و تأخیر مرگ و میر در بین انسان ها، تجربه نشان داده است که جوامع کنترل شده دارای جامعه ی بی کیفیت و خالی از نیروی کاری بوده است. میزان نسل کارگر و دارای انرژی در بین آن جوامع به مراتب

۱. منظور ایشان آیات «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» (الإسراء: ۷۰) و آیه ی «ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»، (المؤمنون: ۱۴) می باشد.

کم‌تراز جوامعی است که نسل آن‌ها کنترل صد فی صد نمی‌شود. عدم احساس مسئولیت نسبت به خانواده و اهتمام نوزیدن به تشکیل این کانون مقدس در جوامع غربی و افت جامعه‌ی بشری در آن سامان فعلاً تبدیل به چالشی فراراه رهبران‌شان شده است. با توجه به این مطلب مجرب، طبق قاعده‌ی اولیه حق همان است که حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه فرموده‌اند؛ یعنی جواز استعمال این‌گونه ادویه، ولی هرگاه حاکم مسلمان از جهات مختلفی مصلحت را در این‌که دیگر نسل جامعه کنترل نشود ببیند، می‌تواند حکم (عدم جواز) نماید. چنان‌که در خیلی از موارد دیگر حکم حاکم شرعی نافذ است و در شرایط فعلی تعقیب به صورت دایمی به صلاح جامعه‌ی شیعی دیده نمی‌شود.

۲. سقط جنین قبل از ارتباط روح

فلاسفه و اهل تحقیق گفته‌اند که حیات قابل شناخت حقیقی و تعریف ماهوی نمی‌باشد، بلکه از راه آثار و عوارض آن قابل تعریف است که رشد و نمو یکی از آثار آن می‌باشد. همین‌طور تغذیه، تولید مثل و امثال آن را می‌توان از عوارض و آثار حیات بر شمرد. محل اصلی این بحث علم بیولوژی و یا علم الحیات است.

مرحوم حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه در حالی که یک فقیه چیره‌دست است، یک فیلسوف و متکلم به تمام معنی نیز هست؛ ایشان معترف است که ما نمی‌توانیم «حیات» را تعریف ماهوی نماییم، بلکه حق و انصاف مطلب این است که ما حیات را از راه آثار آن می‌شناسیم. (محسنی، ۱۴۲۴: ج ۱، ۳۴) این مقاله در صدد تعریف ماهوی حیات نیست و غرض اصلی این نوشته نیز بدان تعلق نگرفته است.

برای «جنین» دو دوره‌ی متمایز از هم در فقه اسلامی تعریف شده است؛ یکی قبل از تعلق روح و حیات و دیگری هم بعد از تعلق روح و حیات. مشهور و معروف این است که حیات را به چند قسم تقسیم می‌نمایند: حیات نباتی؛ حیات حیوانی و حیات انسانی. آن‌چه در این بحث، موضوع تقسیم قرار گرفته است، یقیناً حیات نباتی نیست؛ به آن دلیل که طبق داده‌های علم الحیات، جنین در تمام اطوار خود دارای حیات نباتی بوده است، بلکه مراد از حیاتی که دوران جنین را به دو بخش مهم تقسیم می‌نماید، حیات انسانی است که دارای حرکت و انتقال از سمتی به سمت دیگر است. پیرامون زمان تعلق این حیات به جنین، بین علماء دو قول وجود دارد:

الف. مشهور و معروف این است که حیات انسانی بعد از ختم ماه چهارم به جنین تعلق می‌گیرد. (محسنی، ۱۴۲۴: ج ۱، ۲۵) از فرمایشات صاحب جواهر نیز دانسته می‌شود که قول مشهور در تعلق حیات انسانی به جنین همان ختم چهار ماه است، به دلیل این که ایشان در قسمت تعلق دیه برای جنین می‌فرماید: «ظاهر اصحاب این است که در تعلق دیه لازم نیست که حتماً ماه چهارم هم ختم شود». (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۳، ۴۳، ۳۶۵)

ب. قول مخالف مشهور: تعلق حیات بعد از ختم ماه پنجم است. این قول را مرحوم خوبی و بعضی دیگر مانند مرحوم علامه ی مجلسی انتخاب نموده است. مرحوم آقای خوبی برای اثبات این قول به روایت صالح بن شبیل استدلال می‌نماید. (خوبی، ۱۴۲۲: ج ۲، ۵۰۰) و این هم متن روایت: «... قَالَ هِيَ هَاتِ يَا أَبَا شَيْبَلٍ إِذَا مَضَتْ خَمْسَةُ أَشْهُرٍ فَقَدْ صَارَتْ فِيهِ الْحَيَاةُ وَقَدْ اسْتَوْجَبَ الدِّيَةَ». (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۹، ۳۱۵)

مرحوم حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله درباره ی زمان ارتباط روح به جنین بعد از نقل دو قول مذکور، در نهایت نتیجه ی ملموسی را از روایات ارایه نداده و تذکر می‌دهد: روایتی را که مرحوم آقای خوبی بدان استدلال فرموده است، از نگاه سندی ضعیف است، لذا از بین احتمالاتی که زمان تعلق روح ختم ماه چهارم است یا اثنای ماه پنجم و یا این که در ابتدای ماه ششم، هیچ کدام دارای مرجح نمی‌باشد. در نهایت ایشان قول پزشک را در این مورد نقل می‌فرماید که اطباء معتقد هستند، زمان ارتباط روح به جنین ابتدای ماه چهارم است و نتیجه می‌گیرد که هنوز برای ما کدام دلیل قطعی مبنی بر این که زمان ارتباط روح به جنین چه زمانی می‌باشد، ثابت نشده است. (محسنی، ۱۴۲۴: ج ۱، ۲۷)

آن چه شایان ذکر است و مرحوم آیت الله محسنی رحمته الله نیز به آن اعتراف فرموده، این است: حرکاتی که نشانه ی حیات جنین است غیر از حرکات قلص مانند (که برای مطلق گوشت ها وجود دارد) می‌باشد. حرکات حیاتی برای جنین، نوع خاصی از حرکات است. این از یک طرف و از طرف دیگر میزان رشد جنین ها همیشه یک سان نیست، بلکه همان گونه که بعد از ولادت رشد کودکان با هم تفاوت دارد، در شکم مادر نیز چنین خواهد بود. از طرف سوم هم وقتی روح به بدن فیزیکی تعلق می‌گیرد که این بدن کامل و سالم باشد، لذا می‌توان نتیجه گرفت که تعلق حیات به جنین علاوه بر اتمام چهار ماه و یا بیش تر و کم تر، بستگی نسبی به رشد کودک نیز خواهد داشت، لذا احتمال دارد که ارتباط

روح با بدن در بین کودکان با توجه به تفاوت رشد فیزیکی کودکان در رحم مادر، با هم متفاوت باشد.

از قرآن کریم هم زمان مشخص تعلق حیات به بدن دانسته نمی‌شود. فقط همین قدر دانسته می‌شود که از نگاه کیفیت و اهمیت بین قبل از زمان تعلق حیات انسانی و بعد از آن تفاوت مهمی وجود دارد: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»؛^۱ سپس نطفه را به صورت علقه (خون بسته) و علقه را به صورت مضغه (چیزی شبیه گوشت جویده شده) و مضغه را به صورت استخوان‌هایی درآوردیم و بر استخوان‌ها گوشت پوشاندیم؛ سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم، پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است. و الله العالم

۳. حکم شرعی اسقاط جنین قبل از ارتباط حیات

بحث درباره‌ی حکم شرعی اسقاط جنین به طور عام است؛ یعنی فرقی نمی‌کند که به چه انگیزه‌ای اقدام به سقط جنین شود، برای نجات مادر باشد و یا این که خوف از ازدیاد نفوس در مجمع انسانی یا این که انگیزه‌های دیگر علت اقدام سقط گردد و باز هم فرقی نمی‌کند که مادر به این کار اقدام نماید یا کسانی دیگر دست به اسقاط جنین بزنند؛ هم چنین تفاوتی بین این که توسط شرب نمودن ادویه باشد و یا این که در اثر وارد نمودن فشار بر رحم مادر و یا این که توسط کشیدن صیحه‌ی ناگهانی و... وجود ندارد.

۱.۳. اولین فقیه از فقهای متقدم که حکم به حرمت اسقاط جنین فرموده است، مرحوم صدوق است. ایشان در کتاب الفقیه روایتی را نقل می‌نمایند که در آن از امام درباره‌ی زنی که احتمال حمل می‌داد، ولی با این حال دواء را شرب می‌نماید و آن چه در رحم او هست از بین می‌رود، سوال شده است؟ امام می‌فرماید: برای زن در چنین حالی که احتمال حمل برود، جایز نیست که از چنین ادویه‌ای استفاده فرماید. (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۴، ۱۷۱) از آن جا که مرحوم صدوق در اول کتاب الفقیه اذعان می‌نماید که من به تمام روایات این کتاب عامل هستم، دانسته می‌شود که ایشان قایل به حرمت اسقاط جنین، حتی قبل از تکمیل شدن جسم او می‌باشد.

۱. المومنون: ۱۴.

۲.۳. از جمله کسانی که تصریح به حرمت اسقاط جنین نموده است، مرحوم علامه ی مجلسی است. ایشان در کتاب روضة المتقین تصریح می نماید که اسقاط جنین، ولو این که هنوز خلقت او تکمیل نشده است، حرام است و برای مادران احتیاط واجب است که از استعمال ادویه ی مضره اجتناب نموده و جانب احتیاط را مراعات نمایند. ایشان حکم به حرمت را از روایات استفاده می نماید. (اصفهانی، ۱۴۰۶: ج ۴، ۱۷۱) این بود بیان صریح علماء مبنی بر حرمت اسقاط جنین.

علاوه بر بیان صریح، با بیان دیگر هم می توان حرمت اسقاط جنین را ثابت نمود و آن این که هر کس حکم به وجوب پرداخت (دیه) برای جنین نموده است، می توان به دلالت التزامی قول به حرمت اسقاط جنین را از جانب این ها نیز استفاده نمود. زیرا عمل اگر مباح باشد بر عمل مباح تشریح دیه درست نمی باشد، نوعاً تعیین مجازات و غرامت کاشف از حرمت عمل است.

۳.۳. مرحوم شیخ طوسی پیرامون ثبوت دیه برای جنین که هنوز روح به او تعلق نگرفته است، ادعای اجماع می نماید. ایشان می فرماید: «دیه ی جنین تام، ۱۰۰ دینار است»، بعد در مقام استدلال می فرماید: «اجماع طایفه ی امامیه و طریق احتیاط و روایات ائمه علیهم السلام مستند این حکم است». (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۵، ۲۹۱)

مرحوم شیخ طوسی در کتاب النهایه، دیه ی اولین مرحله از تکون جنین در رحم مادر را ۲۰ دینار بیان می نماید و همین طور مراحل بعدی را محاسبه می نماید تا این که به ۱۰۰ دینار می رسد. (طوسی، ۱۴۰۰: ۷۷۸)

۴.۳. مرحوم آقای علامه نیز در کتاب القواعد می فرماید: «دیه ی جنین اگر وجودش کامل شده باشد، ولی تا هنوز روح با او ارتباط نگرفته باشد، ۱۰۰ دینار است و هر گاه روح به او تعلق گرفته باشد و حیاتش قطعی شود، آن گاه دیه ی او دیه ی کامله است». در نهایت امر ایشان اضافه می نماید که «جنین، ولو این که نطفه باشد، اگر اسقاط شود، یکی از امور مسلمه که بعد از آن واجب می شود، پرداخت وجوب دیه است». (حلی، ۱۴۱۳: ج ۳، ۶۹۴)

۵.۳. از عبارت مرحوم صاحب جواهر تقریباً این گونه استفاده می شود که در اصل تعلق دیه در اثر جنایت بر جنین هیچ نزاع و اختلافی وجود ندارد، اندک نزاعی که وجود دارد درباره ی مقدار دیه است. ایشان در مورد مقدار دیه می فرماید: «مشهور و معروف بلکه تقریباً

اجماعی این است که جنین اگر خلقتش کامل شده باشد، مقدار دیه‌ی او ۱۰۰ دینار است و برای اثبات این مقدار به روایات تمسک می‌فرماید». (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۴۳، ۳۵۶)

۶.۳. مرحوم آقای خویی نیز اصل وجوب دیه‌ی جنین را امری مسلم دانسته است و در بیان مقدار دیه نسبت به ترتیبی که خودشان بیان می‌نمایند و از بزرگانی چون ابن‌ادریس و بقیه نقل اجماع می‌فرماید، این است که آغاز دیه از دورانی شروع می‌شود که جنین در حالت نطفه قرار دارد و دیه‌ی این زمان را ۲۰ دینار بیان نموده است تا این‌که می‌رسد به زمانی که حیات به او تعلق می‌گیرد و آن زمان دیه‌ی کامله باید پرداخت شود، البته با اختلاف در جنسیت؛ بر این ترتیب علاوه بر اجماع به روایات وارد نیز تمسک نموده است. (خویی، ۱۴۲۴: ج ۲، ۴۹۰)

از مجموع اقوال علماء که نقل شد، به این نتیجه می‌رسیم که اصل حرمت اسقاط جنین در واقع یک حکم اجماعی است، زیرا بعضی از علماء تصریح به حرمت نموده‌اند و بعضی دیگر هم بالالتزام قایل به حرمت این عمل شده‌اند. ادله‌ای که برای اثبات حکم به حرمت به آن‌ها استدلال شده است، مهم هستند.

۴. ادله‌ی اثبات حرمت اسقاط جنین

۱.۴. اولین استدلال برای حرمت اسقاط جنین استدلال به آیه‌ی قرآن است که می‌فرماید: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۱ تقریب استدلال برای حرمت اسقاط جنین به این نحو است که بدون شک بر جنین هم (نفس) اطلاق می‌شود و خداوند متعال از کشتن و نابود نمودن مطلق نفس محترمه نهی فرموده است.

اگر تمام مراحل رشد جنین در رحم مادر را در نظر بگیریم این استدلال تنها شامل دورانی می‌شود که خلقت جنین کامل شده باشد و روح به او تعلق گرفته باشد، اما قبل از این مرحله را شامل نمی‌شود. به بیان دیگر: تا زمانی که جنین در نطفه هست و یا این‌که مضغه شده است و هنوز خلقتش را تکمیل نکرده است و یا این تکمیل گردیده، ولی هنوز حیات انسانی که توضیح آن قبلاً گذشت به او تعلق نگرفته است، مشکل است که استعمال نفس برای او، عرفاً صادق باشد. (شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۸۶)

۲.۴. دومین دلیلی که بر حرمت اسقاط جنین به آن استدلال شده است، حکم عقل است، زیرا عقل عملی انسان بدون در نظر داشت هیچ چیز دیگری به قبح ظلم حکم می نماید و اسقاط جنین بدون شک ظلم آشکار، بلکه بالاترین ظلم محسوب می شود، زیرا جنایت بر موجودی که قدرت دفاع از خود را ندارد، بالاترین مراتب ظلم است و این گونه جنایات در ممالک غربی که از عقل و حکم عقل فرسنگ ها فاصله دارد، رایج است. (همان)

به نظر می رسد این استدلال هم شبیه استدلال به آیات اخص از مدعا است، زیرا مدعای ما عام است، می خواهیم حرمت اسقاط جنین را در تمام مراحل تکون او در رحم مادر ثابت نماییم و اثبات حرمت از طریق صدق ظلم، ممکن است که تنها شامل مراحل آخری تکون جنین در رحم مادر بشود؛ یعنی زمانی که جنین دارای حیات انسانی می شود، اما قبل از آن خصوصاً زمانی که نطفه ای بیش نیست، صدق ظلم بر اسقاط جنین مشکل است. به دلیل این که عرفاً در صدق ظلم علاوه بر این که انگیزه و روحیه ی عدوانی ظالم شرط است که از باب تعدی و عصیان عمل را انجام بدهد، تألم مظلوم نیز شرط است. اگر مظلوم تألم و احساس درد و رنج نکند و یا این که فاقد چنین احساسی باشد، بعید است که در این گونه موارد ظلم صادق باشد.

۳.۴. اجماع؛ سومین دلیل مبنی بر حرمت اسقاط جنین اجماعی است که مرحوم شیخ طوسی آن را ادعا نموده است و معتقد این اجماع وجوب دیه برای جبران خسارت است. (طوسی، ۱۴۰۰: ۷۷۸) بعضی از علماء از ادعای اجماع نتیجه گرفته اند که اسقاط جنین حرام است و اگر حرام نباشد، پرداخت دیه از جانب جانی معنی ندارد. (شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۸۶)

از عبارت مرحوم صاحب جواهر نیز چنین دانسته می شود که اصل وجوب و تعلق دیه در برابر اسقاط جنین امری مسلم است. اندک اختلافی که بین علماء وجود دارد، نسبت به مقدار دیه در احوال مختلفه ی دوران اقامت جنین در رحم مادر است. (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۴۳، ۳۵۶)

به نظر می رسد این اجماع شاید یک اجماع تعبیدی نباشد، بلکه مستند اجماع روایاتی (اتفاق قول علماء ناشی از وجود روایات و عمل به آن ها باشد) است که در دلیل

چهارم نقل می‌گردد.

۴.۴. اخبار؛ مهم‌ترین دلیل برای اثبات حرمت اسقاط جنین همین دلیل چهارم است. اگر دقت کامل در تعداد اخبار نماییم حداقل این اخبار به حد استفاضه و یا تواتر معنوی می‌رسد.

آن چه شایان ذکر است این‌که روایات مذکور به چند بخش تقسیم می‌شود: قسم اول روایاتی است که برای جنین در مراحل گوناگون، دیه تعیین نموده است و علماء اغلباً این روایات را برای تعیین مقدار دیه مورد استشهاد قرار داده‌اند که در ادامه آن‌ها را نقل می‌نماییم. دسته‌ی دوم که شاید از نگاه کمیت کم‌تر باشد، روایاتی است که بدون اشاره به وجوب دیه، اصل عمل اسقاط جنین را منهی‌عنه قرار داده است. به عبارت دیگر روایات این باب به دو دسته تقسیم می‌شود: دسته‌ی اول روایاتی است که در مقام بیان حکم تکلیفی اسقاط جنین است و دسته‌ی دیگر که در مقام بیان حکم وضعی و اثرات وضعی این عمل است. از آن‌جا که هدف اصلی این نوشته بیان حکم تکلیفی عمل اسقاط جنین است، ابتدا روایاتی نقل می‌گردد که در مقام بیان حکم تکلیفی اسقاط جنین است. در بین مجموع روایاتی که فقط در مقام بیان حکم تکلیفی عمل اسقاط جنین است، تنها دو روایت معتبرالسند وجود دارد:

۱.۴.۴. «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ وَحُسَيْنِ الرَّوَّاسِيِّ جَمِيعاً عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمَرْأَةُ تَخَافُ الْحَبَلَ - فَتَشْرِبُ الدَّوَاءَ فَتُلْقِي مَا فِي بَطْنِهَا قَالَ لَا - فَقُلْتُ إِنَّمَا هُوَ نُطْفَةٌ فَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا يَخْلُقُ نُطْفَةٌ». (حرعاملی، ۱۴۰۹؛ ج ۲۹، ۲۵)

برخی از بزرگان بعد از آن‌که روایت مذکور را نقل می‌فرمایند، در ادامه بیان می‌کنند: این روایت با صراحت کامل، هم آغاز موجودیت انسانی را توضیح می‌دهد و هم حکم قطعی آن (اسقاط جنین) را بیان می‌کند. همین معنی از امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز نقل شده است که: «وَجَعَلَ مَنِي الرَّجُلِ خَمْسَةَ أَجْزَاءٍ فَإِذَا كَانَ جَنِينًا قَبْلَ أَنْ تَلِجَهُ الرَّوْحُ مِائَةَ دِينَارٍ وَ ذَلِكَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ وَ هِيَ النُّطْفَةُ فَهَذَا جُزْءٌ ثُمَّ الْعَلَقَةُ فَهِيَ جُزْءٌ»؛ (کلینی، ۱۴۰۷؛ ج ۷، ۳۴۲) و مراحل منی مرد را پنج جزء کرد. هنگامی که در مرحله‌ی جنین باشد، دیه‌ی آن پیش از آن‌که روح در آن داخل شود، ۱۰۰ دینار است. این بدان جهت

است که خداوند عزوجل انسان را از جوهری کشیده شده از خاک آفریده و آن نطفه است. پس این یک جزء «مرحله ی اول» سپس علقه ... (جعفری تبریزی، ۱۴۱۹: ۲۴۹)

بعضی دیگر از علماء بعد از آن که حکم به حرمت اسقاط جنین به صورت مطلق را انتخاب نموده اند، حتی تذکر داده اند که اگر جنین غیر مشروع باشد، باز هم اسقاط آن جایز نیست و در مقام استدلال به همین روایت استدلال نموده شده است. (سبزواری، ۱۴۱۳: ج ۲۵، ۲۵۳)

۲.۴.۴. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ رِفَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَشْتَرِي الْجَارِيَةَ - فَرَبَّمَا احْتَبَسَ طَمُثُهَا مِنْ فَسَادِ دَمٍ أَوْ رِيحٍ فِي رَحِمٍ - فَتُسْقَى دَوَاءً لِذَلِكَ فَتَطْمُثُ مِنْ يَوْمِهَا - أَفَيَجُوزُ لِي ذَلِكَ وَأَنَا لَا أَدْرِي مِنْ حَبَلٍ هُوَ أَوْ غَيْرِهِ - فَقَالَ لِي لَا تَفْعَلْ ذَلِكَ - فَقُلْتُ لَهُ إِنَّهُ إِنَّمَا ارْتَفَعَ طَمُثُهَا مِنْهَا شَهْرًا - وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ مِنْ حَبَلٍ - إِنَّمَا كَانَ نُطْفَةً كَنُطْفَةِ الرَّجُلِ الَّذِي يَعِزُّ - فَقَالَ لِي إِنَّ النَّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ - تَصِيرُ إِلَى عَلَقَةٍ ثُمَّ إِلَى مُضْغَةٍ ثُمَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ - وَإِنَّ النَّطْفَةَ إِذَا وَقَعَتْ فِي غَيْرِ الرَّحِمِ لَمْ يَخْلُقْ مِنْهَا شَيْءٌ - فَلَا تَسْقِهَا دَوَاءً إِذَا ارْتَفَعَ طَمُثُهَا شَهْرًا - وَجَازَ وَقْتُهَا الَّذِي كَانَتْ تَطْمُثُ فِيهِ». (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۳۳۸)

در این روایت امام عليه السلام از نوشاندن دواء برای کنیزی که یک ماه عادتش قطع شده است، نهی می فرماید. مرحوم علامه مجلسی رحمته الله دو وجه برای نهی امام عليه السلام بیان می نماید:

الف. ظاهراً مراد سایل این است که می خواهد سوال نماید: برفرض اگر کنیز حامل هم باشد، هنوز بیش تر از یک ماه از مدت حمل او نگذشته است، ضایع نمودن نطفه با این مدت از عمر با «عزل» هیچ تفاوتی ندارد. امام عليه السلام در مقام عدم جواز مقایسه ی این دو امر می فرماید: «نطفه ی مرد وقتی «عزل» می شود، در رحم قرار نمی گیرد و اهمیت ندارد، اما وقتی در رحم مادر قرار می گیرد، مبدء برای خلقت انسان می شود، لذا از جهت این که مبدء برای خلقت انسان هست، نوشاندن دواء حرام است».

ب. سایل می خواهد سوال نماید که اگر حملی وجود داشته باشد، باز هم از نطفه ی معزوله است، زیرا احتمال می رود مولای سابقش او را «عزل» نموده باشد. امام از این سوال پاسخ می دهد به این که نطفه ی مرد هنگامی که در رحم مادر قرار گرفت، هیچ تفاوتی بین

کم و زیادش نیست، بلکه هر چه باشد مبدء برای خلقت انسان است و اسقاط آن حرام. (اصفهانی، ۱۴۰۴: ج ۱۳، ۲۵۵)

هر کدام از این احتمال‌ها را قبول نماییم، روایت مذکور با وجود آن که سندش معتبر است، دلالتش نیز بر مدعی تمام است؛ یعنی حرمت اسقاط جنین را در تمام مراحل تکون او در رحم مادر ثابت می‌نماید. ظاهر روایت این است که معیار در حرمت اسقاط جنین همان تکون و استقرار نطفه در رحم مادر است؛ هرگاه چنین شود، اجهاز و اسقاط او حرام است.

مرحوم آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه نیز حکم به حرمت اسقاط جنین را به صورت مطلق قبول دارد و خود ایشان اطلاق را در مورد به این معنی می‌نماید که اسقاط جنین حرام است، چه قبل از ارتباط روح و چه بعد از ارتباط روح باشد و می‌فرماید: در این زمینه هیچ اختلافی در بین فقهای شیعه دیده نمی‌شود و اندک اختلاف را از علمای اهل سنت نقل می‌فرماید که جمعی از آن‌ها قایل به جواز اسقاط جنین قبل از ارتباط روح هستند و در این زمینه استدلال‌هایی دارند که حضرت ایشان از آن استدلال‌ها به (اقاویل) تعبیر می‌فرماید، اما نسبت به حرمت اسقاط بعد از ارتباط، همگی اتفاق نظر دارند.

ایشان در مقام استدلال برای اثبات حرمت به صورت مطلق به همین دو روایت استدلال فرموده‌اند و در ادامه در مقام تبیین هر دو حدیث می‌فرمایند: «این دو حدیث به عدم جریان قاعده‌ی استصحاب در خصوص مورد مشکوک الحمله اشاره دارد؛ به این معنی که قاعده‌ی استصحاب (إبقاء ما كان) بیان می‌کند: هرگاه در حدوث یک شیء مشکوک الحدوث شک نمودید، مجری برای قاعده‌ی استصحاب است؛ یعنی تا وقتی که یقین به حدوث حاصل نشده است، اصل عدم وجود آن شیء هست. اما در مورد حمل مشکوک این دو روایت می‌فرماید: «احتیاط واجب است» و حکم به احتیاط در واقع بیان‌گر اهتمام شارع به نطفه و نسل بشری است». (محسنی، ۱۴۲۴: ج ۱، ۵۹ / ۱۳۸۷: ج ۱، ۳۶۶)

۳.۴.۴. حکم اسقاط نطفه‌ی زنا

چنان‌که در سابق اشاره گردید مرحوم سبزواری از این روایات حرمت اسقاط جنین نطفه‌ی زنا را نیز (با تمسک به اطلاق روایات) استفاده فرموده‌اند و مرحوم حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه از این دو حدیث اطلاق حرمت را نسبت به دوران تکون جنین در

شکم مادر استفاده نموده‌اند. حال پرسش این است که آیا ممکن است یک روایت از دو جهت و یا جهات مختلف اطلاق داشته باشد؟ یعنی هم اطلاق (ازمانی) داشته باشد و هم اطلاق (افرادی)؟ در پاسخ می‌توان گفت: در مقام ثبوت هیچ بعدی وجود ندارد و ممکن است که مولی از جمیع جهات در مقام بیان بوده باشد و اطلاق در تمام جهات برای یک دلیل منعقد شود؛ اما هیچ بعدی در اطلاق ازمانی به تمام ادوار تکون جنین در رحم مادر در مقام اثبات نسبت به این دو روایت وجود ندارد و تمام فقهاء به اطلاق ازمانی آن تمسک نموده و نتیجه گرفته‌اند که اسقاط جنین بعد از استقرار در رحم مادر، حرام است (فرقی نمی‌کند که حیات به او تعلق گرفته باشد یا این که هنوز به شکل گوشت یا خون باشد).

اما نسبت به نطفه و جنین استقرار یافته از (زنا)، آیا می‌شود به اطلاق این دو روایت تمسک نمود؟ این بحث برمی‌گردد به این که آیا ولد الزنا احترام دارد یا خیر؟
 ۱.۳.۴.۴. شیخ طوسی در کتاب الخلاف می‌فرماید: «هرگاه ولد الزنا از دنیا برود، واجب است که او را غسل داده و براو نماز خوانده شود» و برای این حکم استدلال نموده است به اجماع طایفه‌ی امامیه و عموم اخبار باب وجوب غسل و تکفین و همین‌طور روایتی که از پیامبر ﷺ نقل شده است: «بر هر کسی که کلمه‌ی طیبه را می‌خواند، باید نماز خوانده شود». (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۷۱۳)

۲.۳.۴.۴. مرحوم صاحب جواهر رحمته الله علیه نسبت به ولد الزنا اظهار قطع می‌نماید بر این که او ظاهراًست و در این باره ادعای شهرت نزدیک به اجماع را می‌نماید. علاوه بر این‌ها ادعا می‌کند که سیره هم بر طهارت آن قائم است. افزون بر آن از قول (قیل) حکایت می‌نماید که بعضی از اولاد زنا مقبول در محضر ائمه علیهم السلام بوده و توفیق شهادت هم نصیب‌شان شده است. (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۶، ۶۸)

۳.۳.۴.۴. مرحوم آقای خویی رحمته الله علیه می‌فرماید: «دیه‌ی جنین استقرار یافته از زنا، هرگاه خلقتش کامل شود، ولی هنوز حیات به او تعلق نگرفته باشد، یک دهم دیه‌ی کامل ولد الزنا است، اما قبل از تکمیل خلقت آن بین این حالت و حالات قبلی‌اش نسبت سنجی می‌شود» و بر این فتوی و تفصیل، به روایات استدلال نموده است. (خویی، ۱۴۲۲: ج ۲، ۵۴۹)

۴.۳.۴.۴. مرحوم آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه در این باره این گونه تفصیل می دهد: اسقاط جنین متکون از زنا، فقط بناء بریک مبنی جایز است و آن مبنی عبارت است از این که قایل به کفر و ولد الزنا باشیم، ولی این مبنی ضعیف است. اما بناء بر مبنایی که او کافر نیست، بلکه اسلام و کفر او وابسته به اسلام و عدم اسلام آوردن او می باشد، حق این است که اگر خانم راضی به زنا بوده، در این صورت اسقاط جنین به دلیل این که قاعده‌ی نفی عسر و حرج در حق او جاری نمی شود، جایز نیست. اما اگر زنا از روی اکراه واقع شده است، در این صورت قبل از ارتباط حیات امکان دارد که قایل به جواز اسقاط شویم، فی الجمله. اما بعد از ارتباط روح اسقاط جنین برای مادر جایز نمی باشد. (محسنی، ۱۴۲۴: ج ۱، ۶۷)

هر چند بحث اصلی پیرامون احکام و ولد الزناء از جهات مختلفی مربوط نوشته‌ی حاضر نمی شود، اما آن چه پیرامون نوشتار حاضر می توان طرح کرد آن است که: آیا نطفه‌ی منعقد شده از حرام حرمت دارد یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش می توان گفت: با توجه به این که مشهور و معروف که او مسلمان است و همین طور روایاتی که مرحوم آقای خوبی نقل می نماید مبنی بر این که اسقاط جنین زنا دیه دارد، توان آن پیدا می شود که حکم به حرمت اسقاط جنین و ولد الزناء نمود؛ بنابراین در مقام اثبات از دو روایتی که قبلاً نقل شد؛ یعنی معتبره‌ی اسحاق بن عمار و صحیح‌ه‌ی رفاعه، اطلاق زمانی و افرادی را می توان نتیجه گرفت.

۴.۴.۴. سومین دلیل برای اثبات حرمت اسقاط جنین، روایات باب حدّ است. این مجموعه از روایات بیان گرتأخیر حد است، به این معنی که هر گاه زن حامل مرتکب گناهی شود که مجازات آن اعدام باشد، مادامی که وضع حمل نکرده است، نباید براو حدّ جاری شود. این دسته از روایات نیز اطلاق دارند و شامل تمام ادوار جنین در رحم مادر می شود. تمام فقهاء به اطلاق این روایات فتوی داده اند، مانند روایت «وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ مُحْصَنَةِ زَنَتْ وَ هِيَ حُبْلَى - قَالَ تُفَرَّقُ حَتَّى تَضَعَ مَا فِي بَطْنِهَا - وَ تُرْضَعُ وَلَدُهَا ثُمَّ تُرْجَمُ». (عاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۸، ۱۰۶)

خلاصه‌ی کلام این که اسقاط جنین قبل از این که روح با او ارتباط بگیرد، حرام است؛

بدون وجود تفاوتی بین حالات و اطوار جنین در شکم مادر و بدون در نظر داشت تفاوتی بین این‌که نطفه از حرام منعقد شده است و یا از حلال. مهم‌ترین دلیل برای اثبات حرمت، روایاتی است که ذکر آن‌ها گذشت.

۵. حکم شرعی اسقاط جنین بعد از ارتباط روح

اثبات حرمت در این مقام علاوه بر این‌که تمام ادله‌ی سابقه را به اولویت قطعی شامل است، استدلال به آیه‌ی حرمت قتل نفس را نیز شامل می‌شود. همین‌طور می‌توان ادعا نمود که دلیل عقلی متکی بر تحقق ظلم نیز این مقام را شامل می‌شود، زیرا کودکی که در رحم مادر حیات به او تعلق گرفته است، احساس و تألم دارد. شاید ظلم در این جا درد ناک‌تر از جایی باشد که انسان قدرت دفاع از خود را دارد.

۱.۵. مرحوم صاحب جواهر رحمته‌الله علیه درباره‌ی این‌که دیه‌ی جنین بعد از تعلق روح، دیه‌ی انسان کامل است، ادعای نفی خلاف و نفی اشکال می‌کند. ایشان در مقام استدلال برای اثبات برابری دیه‌ی جنین بعد از تعلق روح با دیه‌ی کامله، به عمومات و روایات باب تمسک می‌کند. (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۴۳، ۳۶۴)

۲.۵. مرحوم حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه نیز نسبت به این‌که دیه‌ی جنین بعد از ارتباط حیات، دیه‌ی کامله است (در صورتی که مرد باشد) و نصف دیه (در صورتی که زن باشد) ادعای قطع می‌نماید و در مقام استدلال به نصوص وارده در باب اشاره دارد. (محسنی، ۱۴۱۳: ج ۱، ۶۱)

در این مورد روایات زیادی وارد شده است که از مجموع آن‌ها فقط یک روایت نقل می‌گردد: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ بِأَسَانِيدِهِ إِلَى كِتَابِ ظَرِيفٍ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ: جَعَلَ دِيَةَ الْجَنِينِ مِائَةَ دِينَارٍ... فَإِذَا نَشَأَ فِيهِ خَلْقٌ آخَرٌ وَهُوَ الرُّوحُ - فَهُوَ حِينَئِذٍ نَفْسٌ بِالْأُفِّ دِينَارٍ كَامِلَةً إِنْ كَانَ ذَكَرًا - وَإِنْ كَانَ أُنْثَى فَخَمْسُمِائَةَ دِينَارٍ...». (عاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۹، ۳۱۲)

از این روایت که جنین را بعد از ارتباط روح با آن، نفس اطلاق کرده، دانسته می‌شود که چنین جنینی در حکم انسان سالم و زنده است. با تکیه بر همین امر از روایاتی که برای مجهض جنین زنده «قاتل» گفته شده، نیز به دست می‌آید که قتل جنین بعد از تعلق حیات در حکم قتل انسان زنده و سالم است و در نهایت می‌توان به صورت قاطع حکم به حرمت اسقاط جنین بعد از تعلق روح نمود.

۶. حکم اسقاط جنینی که در رحم مرده است

اگر جنین بعد از آن که روح با او ارتباط می‌گیرد، ولی دوباره در رحم مادر از دنیا می‌رود و یا این که نتیجه‌ی علمی نشان می‌دهد که دیگر جنین در رحم مادر رشد ندارد و امکان ندارد که حیات انسانی با او ارتباط بگیرد؛ آیا در این صورت اسقاط او جایز است یا خیر؟

۱.۶. مرحوم شیخ طوسی رحمته‌الله در این باره می‌فرماید: «هرگاه جنین در رحم مادر از دنیا برود، بر قباله و ... جایز است که او را از رحم مادر بیرون آورد، ولو این که منجر به قطعه قطعه گردیدن آن بشود». ایشان در مقام استدلال به اجماع طایفه‌ی امامیه استناد می‌فرماید. (طوسی، ۱۴۰۷: ۱، ج ۱، ۷۳۰)

۲.۶. مرحوم صاحب جواهر بعد از آن که قول مبنی بر جواز اسقاط در این فرض را از مرحوم محقق در متن جواهر نقل می‌نماید و نقل اجماع مرحوم شیخ طوسی را به او ضمیمه می‌نماید، می‌فرماید: «در این مورد دو روایت هم وجود دارد که مبین جواز اسقاط در فرض مذکور است و ضعف سند روایات به خاطر عمل مشهور، بلکه اجماع علماء جبران می‌شود». (نجفی، ۱۴۰۴: ۴، ج ۴، ۳۷۵)

۳.۶. مرحوم صاحب عروه می‌فرماید: «هرگاه جنین در رحم مادر از دنیا برود و حیات مادر به مخاطره بیفتد، در این صورت اخراج و اسقاط جنین واجب است، حتی اگر منجر به قطعه قطعه آن شود». (یزدی، ۱۴۰۹: ۱، ج ۱، ۴۳۹)

۴.۶. مرحوم آقای خویی در تعلیقه‌ی این قسمت از کلمات مرحوم صاحب عروه می‌فرماید: «حکم به وجوب اخراج جنین بی‌جان از رحم مادر به مقتضای قاعده است، به دلیل این که حفظ جان مادر واجب است و در این مورد نیاز به روایات نداریم؛ خصوصاً روایت وهب بن وهب که بدان استدلال شده است و از نگاه سند ضعیف است و نمی‌توان بدان استدلال نمود». (خویی، ۱۲۱۸: ۲، ج ۲، ۳۱۴)

معلقین و شارحین عروه در این قسمت از فتوای عروه، غالباً با این فتوی موافق هستند و در اصل وجوب اخراج جنین مرده در صورت خوف حیات مادر و یا جواز آن هیچ کس اشکال نکرده است.

۵.۶. مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله در این مورد می‌فرماید: «هرگاه جنین در رحم مادر از دنیا برود، در این صورت اگر حیات مادر را تهدید نمی‌کند، بدون شک اخراج

آن جایز است و در صورتی که حیات و یا سلامت مادر را تهدید می نماید، اخراج آن واجب است». همین طور ایشان می فرماید: «اجهاض و یا اسقاط حمل (عنقودی و امثال آن که در علم طب شناخته شده است) در واقع حمل نیست و مجموعه ای از سلول ها است که در رحم مادر تکون پیدا کرده، نیز جایز است و عین همین حکم را بقیه ی انواع حمل (که در آینده انسان نمی شود) دارا است». (محسنی، ۱۴۲۴: ج ۱، ۶۶)

نکته ای در این بحث نیازمند یادآوری است: از کلمات مرحوم صاحب عروه و بقیه ی علماء دانسته می شود که در صورت موت جنین در رحم، دو فرض قابل تصور است: یکی این که به حیات مادر ضرر نداشته باشد و صورت دیگر این که حیات و سلامت مادر را تهدید نماید. این تقسیم در مقام ثبوت درست است؛ ولی در مقام اثبات شاید دیده نشود که جنین در شکم مادر مرده باشد و یا این که از رشد طبیعی خود باز مانده باشد و در عین حال به حیات و سلامت مادر ضرر نرساند، بلکه تهدید به سلامت مادر و حیات او قطعی است؛ بنابراین در خارج فقط یک صورت بیش تر نیست و آن این که هرگاه جنین در رحم مادر بمیرد و حیات و سلامت مادر را تهدید نماید که در این صورت حق هم وجوب اسقاط جنین است. زیرا همان طور که مرحوم آقای خوئی قبلاً فرمود: حکم به وجوب مطابق با قاعده است و از طرف دیگر تمام ادله ای که قبلاً برای حرمت اسقاط جنین اقامه نمودیم در این فرض (به دلیل این که ادله ای که اطلاق داشت و شامل تمام مراحل جنین می شد، اشاره داشت که جنین در رحم مادر استقرار داشته باشد و بدیهی است که بعد از مردن و یا متوقف شدن رشد طبیعی و عادی او دیگر استقرار ندارد) قابل تطبیق نیست و آن عده از روایاتی که می گفتند: اسقاط جنین در حکم قتل است و...، نیز شامل این فرض نمی شود، لذا به صورت قطع می توان ادعا نمود که تمام ادله ی حرمت اسقاط جنین یقیناً از این فرض (موت یا توقف رشد جنین در رحم مادر) انصراف دارد.

۷. توجیهات جواز اسقاط جنین

تا به این جا نتیجه ی اقوال علماء و مستفاد از ادله ی قول حق، حرمت اسقاط جنین در تمام مراحل و حالات جنین است. اکنون پرسش می شود که این حکم عام (حرمت اسقاط جنین) آیا همیشه بر عموم خود باقی است و یا این که در بعضی موارد تخصیص خورده است؟

یک مورد از احتمالات تخصیص (یعنی انعقاد جنین از مسیرزنا) در سابق بیان شد و طرح گردید که در این مورد دلیلی بر تخصیص وجود ندارد و انعقاد نطفه از طریق «زنا» سبب نمی‌شود که قایل به تخصیص شده و حکم به جواز اسقاط جنین نماییم. موارد و عوامل تخصیص به یک مورد خلاصه نمی‌شود، بلکه موارد دیگر و عوامل دیگری نیز در این جا به عنوان عامل تخصیص ادعا شده که به برخی از آن‌ها مختصراً اشاره می‌شود:

۱.۷. کثرت نفوس

در دنیای متمدن امروز در کنار بقیه‌ی علوم، علم طب از رشد فزاینده برخوردار است. این علم در شناخت امراض و تداوی آن‌ها و همین‌طور در شناخت راه بهتر در راستای شیوه‌ی مبارزه‌ی بدن با امراض تا حدّ زیادی موفق بوده است. موفقیت مذکور کماکان ادامه دارد و در حال رشد است. توفیق روز افزون علم طب سبب شده که میزان مرگ کودکان و عموم نسل بشر به صورت چشم‌گیری کاهش بیابد و کاهش مرگ بشر سبب شده که نفوس بشر در صد سال اخیر رشد بی‌سابقه‌ای داشته باشد. البته در تاریخ کهن بشری و در قدیم شاید کثرت نفوس یک جامعه سبب تقویت آن جامعه و غلبه‌ی آن بر جامعه‌ی دیگر تلقی می‌شد، اما فعلاً تراکم جمعیت در بعضی از کشورهای آسیایی مانند: چین و هند و... و فراهم نمودن تسهیلات صحی و غذایی به عنوان یک چالش اصلی فراروی حاکمان و متصدیان امور مذکوره تلقی می‌شود. از این رو است که قانون جواز سقط جنین به هدف کنترل جمعیت در بعضی از کشورهایی که از دین و آموزه‌های دینی بی‌خبر هستند، تصویب گردیده است.

به عنوان پرسشی فرعی طرح این سوال بایسته است که آیا در فقه اسلامی به دلیل کنترل جمعیت و جلوگیری از تراکم نفوس، حکم به جواز اسقاط جنین جایز است؟ از آن جا که این چالش از مشکلات جدیدی است، لذا در بین علمای قدیم اثری از این مسئله و با این هدف دیده نمی‌شود. از همین جهت در روایات باب هم از مسئله‌ی مذکور به این نحو پرسش خبری نیست.

۱.۱.۷. مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه در بحث مبررات و توجیحات جواز اسقاط جنین اشاره دارد و می‌فرماید: «جامعه‌ی غربی برای جواز سقط جنین توجیحاتی دارند که در نزد ما شرعاً مورد قبول نبوده و ما آن‌ها را مطرح نمی‌کنیم». (محسنی، ۱۴۱۳:

ج ۱، ۶۳) احتمال دارد که منظور حضرت ایشان از مبرراتی که شرعاً مورد قبول نیست، همین توجیه باشد.

۲.۱.۷. بعضی دیگر از فقهاء در پاسخ به این سوال می‌فرمایند: «بدون شک بعد از ارتباط روح با جنین، اسقاط جنین به هدف جلوگیری از کثرت نفوس حرام است» و همین طور قبل از ارتباط روح نیز حکم به حرمت نموده‌اند، ولی این دسته از علماء در هیچ یک از این دو مرحله استدلال نفرموده‌اند. منتهی در قسمتی از کلمات شان اشاره شده است که اسقاط همیشه و یا غالباً برای مادر ضرر دارد. (شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۹۶) در این قسمت کلام ایشان احتمال نسبتاً ضعیفی می‌رود که شاید به خاطر وجود ضرر برای مادر، اسقاط جنین به هدف کنترل نفوس در صورتی که هنوز روح به او تعلق نگرفته است، حرمت دارد.

آن چه حق به نظر می‌رسد این است که اسقاط جنین به هدف کنترل نفوس در هیچ حالی از حالات و تطورات جنین در رحم مادر جایز نیست، زیرا بعد از ارتباط روح، قتل نفس محترمه شمرده شده و عملی حرام است. مشکلات مطرح شده نمی‌تواند که مزاحم حرمت قتل نفس باشد و همین طور قبل از ارتباط روح نیز (به دلیل شمول اطلاق معتبره‌ی اسحاق بن عمار و صحیح‌ه‌ی رفاعه) نمی‌توان حکم به جواز نمود. این دو روایت به اطلاق شان این موضوع را شامل هستند و مشکلات مطرح شده توان تقیید را ندارد.

بنابراین اولین توجیهی که از سوی جوامع غربی به عنوان کثرت نفوس و مشکلاتی از این مسیر مطرح شده بود، از نظر ما نسبت به تمام مراحل جنین قابل قبول نیست و اطلاعات ادله مخالف آن هستند.

۲.۷. معیوب بودن جنین

یکی دیگر از عواملی که ممکن است به عنوان (مبرر) و دلیل برای جواز اسقاط جنین بدان استدلال شود، معیوب بودن جنین است، مثلاً توسط انسان‌های خیره و متخصص و یا این که وسایل پیش‌رفته‌ی طبی امروز خبر داده شود که جنینی که در شکم مادر قرار دارد، معیوب، مشلول و فلج به دنیا می‌آید. اگر اخبار از معیوب بودن جنین به قسمی باشد که برای انسان اطمینان‌آور است، آیا در این صورت جایز است که پدر و مادر یا کس دیگری اقدام به اسقاط جنین نماید؟

این مسئله نیز از مسائلی است که بحث از آن در بین علمای متقدم دیده نمی‌شود،

زیرا آن چه موضوع برای طرح این مسئله است، خبردادن از آینده‌ی جنین در رحم مادر است و چنین وسایلی در زمان قدیم وجود نداشته است.

۱.۲.۷. مرحوم آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه در این مورد قایل به تفصیل است و می‌فرماید: «هرگاه اخبار و آگاهی قبل از ارتباط روح باشد، می‌توان جنین را ساقط نمود»، ایشان در مقام استدلال به قاعده‌ی نفی حرج تمسک نموده است. به این معنی که زنده ماندن جنین کودکی که معیوب است و موجب عسر و حرج بر والدین می‌شود، حرمت اسقاطش مرفوع است. (محسنی ۱۴۲۴: ج ۱، ۶۶)

۲.۲.۷. جناب آقای مکارم نیز در این مسئله عین کلام مرحوم آیت الله العظمی محسنی را انتخاب نموده و می‌فرماید: «در صورتی که برای انسان اطمینان حاصل شود، می‌تواند جنینی را که هنوز حیات انسانی به او تعلق نگرفته است، سقط نماید» و در مقام استدلال به قاعده‌ی نفی عسر و حرج استدلال نموده است. (شیرازی، همان)

۳.۲.۷. بعضی دیگر از علماء پیرامون موضوع در استفتائات شان چنین پاسخ داده‌اند:

«س: فرزند فردی به جهت مرض وراثتی که آن فرد دارد، مفلوج متولد می‌شود و پس از دو ماه وفات می‌کند. پزشک مدّعی است می‌تواند در چهارماهگی از زمان حمل، مرض جنین را تشخیص دهد. آیا می‌تواند پس از کشف ناقص بودن، بچه را سقط کند؟

ج. سقط جنین ناقص مذکور جایز نیست، زیرا قتل نفس محترم است و اگر حمل به حال مادر مضّر است یا می‌دانند که بعداً باعث عسر و حرج می‌شود، باید از اول از حمل جلوگیری کنند، به مثل عزل مرد». (گیلانی، ۱۴۲۸: ج ۴، ۷۳)

آن چه به نظر می‌رسد این است که اطلاق روایات رفاعه و اسحاق بن عمار این مورد را هم شامل است، ولی همان طور که بقیه‌ی تکالیف الزامی توسط قاعده‌ی نفی عسر و حرج برداشته می‌شود، حرمت تکلیفی اسقاط جنین در این مورد نیز برداشته می‌شود، لذا اگر انسان از قول طبیب یقین نماید که جنین به قسمی متولد می‌شود که ادامه‌ی حیات او سبب عسر و حرج بر او می‌شود، می‌تواند او را ساقط نماید. منتهی دو قاعده‌ی مذکوره فقط حرمت تکلیفی را برمی‌دارد، اما مقدار دیه‌ی معینه بر ساقط که حکم وضعی است، سر جای خود باقی است. آن چه مرحوم آقای بهجت به آن استدلال نمود که در این صورت نیز

قتل نفس محترمه صدق می‌کند، برخلاف تبادر عرفی است، زیرا کسی در عرف بر اسقاط جنینی که هنوز روح بر او تعلق نگرفته است، نفس محترمه نمی‌گوید. والله العالم مطالبی که گذشت پیرامون فرضی است که روح به جنین تعلق نگرفته است. اما اگر روح به او تعلق گرفته باشد و فرد اطمینان نماید که جنین معیوب به دنیا می‌آید، در چنین حالتی هیچ یک از فقهاء قایل به جواز اسقاط جنین نشده‌اند. قاعده‌ی نفی عسرو حرج در این صورت (به دلیل این‌که حفظ نفس محترمه بر همه‌ی ادله‌ی حاکم است و در محضر شارع از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است) جاری نمی‌شود.

۳.۷. مریضی و اضرار به مادر

یکی از توجیهاتی که برای جواز اسقاط جنین به عنوان دلیل و وجه آورده شده است، مریضی مادر است، مانند این‌که اگر مدت بارداری ادامه پیدا نماید، مادر اطمینان پیدا می‌کند که مریض خواهد شد. آیا مریض شدن مادر سبب می‌شود که شرعاً اسقاط جنین جایز گردد؟

چنان‌که احوال و اطوار جنین در رحم مادر به دو بخش مهم (قبل از ارتباط روح و بعد از ارتباط روح) تقسیم می‌شود، مریضی مادر هم به دو بخش تقسیم می‌شود: بیماری‌ای که منجر به مرگ مادر می‌شود و یا این‌که مریضی عادی است. در صورتی‌که هنوز حیات انسانی به جنین تعلق نگرفته است و مریضی که نصیب مادر می‌شود، نیز مریضی عادی است و موجب عسرو حرج بر مادر نمی‌گردد، در این صورت جنین نیز دو حالت دارد: حالت اول این‌که هنوز روح به جنین تعلق نگرفته است که اسقاط جنین حرام است به دلیل این‌که هیچ چیزی به عنوان رافع تکلیف در بین نیست که موجب رفع حرمت اسقاط بشود و اطلاقات ادله‌ی حرمت اسقاط جنین در این صورت حاکم است. اگر جنین در حالتی قرار دارد که حیات انسانی به او تعلق گرفته است، باز هم اسقاط جنین حرام است به دلیل این‌که قتل او در این فرض قتل نفس محترمه محسوب می‌شود و قتل نفس محترمه حرام است و مریضی عادی سبب نمی‌شود که حرمت قتل نفس محترمه را بردارد. از مجموع ادله استفاده می‌گردد که اهمیت جان انسان مؤمن در نزد شارع مهم است.

صورت سوم این‌که مریضی‌ای که نصیب مادر می‌شود، مریضی صعب‌العلاج است و ادامه و تحمل او بر مادر حرجی است. در این صورت نسبت به احوال جنین باید هر زمان از

دوران تکون جنین در رحم مادر را به صورت علی حده مورد بررسی قرار بدسیم.

الف. اگر جنین هنوز دارای حیات انسانی نیست؛

مرحوم آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه می فرماید: «جایز است برای مادر که با تمسک به قاعده‌ی نفی عسرو حرج و بلکه با تمسک به قاعده‌ی (لا ضرر) اقدام به اسقاط جنین نماید».

جناب آقای مکارم شیرازی در این مورد می فرماید: «إذا خيف على الأم - الحامل - من مرض شديد أو نقص لبعض الأعضاء في بدنها، كما لو أصيبت بالعمى وتداوت بدواء يسقط به الجنين الذي لا يصدق عليه بعد أنه إنسان، أو ذن نفس محترمة، حيث إن علاجها بذلك الدواء وإنقاذها أرجح وأهمّ جاز لها التداوى به والإسقاط. وكذا فيما لو أبتليت الأم مثلاً بمرض السرطان و كان طريق علاجها منحصرأ بالمداواة بالأدوية الكيماوية الموجبة - حسب الفرض - لإسقاط الجنين وإن لم يكن ذلك الداء مؤدياً لموت الأم مثلاً».

(شیرازی، ۱۴۲۲: ۲۹۳)

ب. اما اگر جنین دارای حیات انسانی است و از طرف دیگر دامه‌ی تکون او در رحم مادر سبب می شود که مادر دچار مریضی صعب‌العلاج بشود، آیا مادر می تواند که اقدام به اسقاط جنین نماید؟

مرحوم حضرت آیت الله العظمی محسنی در این باره می فرماید: «بدون شک مادر نمی تواند که به قاعده‌ی نفی ضرر در این مورد تمسک نماید، این قاعده برای امتنان است و قواعد امتنانی موردی را که سبب ضرر بر غیر شود، شامل نمی شود. خصوصاً که در حدیث (لا ضرر) جمله‌ی آخر آن (لا ضرار) تفسیر شده است به ضرر رساندن بر غیر. اما مادر می تواند که به قاعده‌ی (نفی عسرو حرج) تمسک نماید، به دلیل «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^۱ و آیه‌ی «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»؛^۲ از آن جایی که به ضمیر خطاب آمده است، مخصوص مکلفین است و این قاعده شامل کودکانی که در رحم مادر هستند و هنوز به دنیا نیامده‌اند (هرچند که حیات به او تعلق گرفته است) و حتی کودکان غیر ممیز نمی شود، ولی در نهایت حضرت ایشان جرأت نمی تواند که برای صحت یابی مادر حکم به جواز اسقاط جنین نماید. (محسنی، ۱۴۲۴: ج ۱، ۶۵)

۱. الحج: ۷۸.

۲. البقره: ۱۸۵.

ممکن است گفته شود: بدون شک این دو قاعده (نفی عسر، نفی حرج) مخصوص مسلمانان است و از ضمایر خطاب نیز اختصاص آن‌ها به مسلمانان دانسته می‌شود و جعل این دو قاعده در حق مسلمانان به جهت احترام مسلمانان است و اشتراک در احترام داشتن کودکی که در رحم مادر قرار دارد با مسلمان بالغ عاقل. لذا احتمال می‌رود که این دو قاعده در حق آن‌ها نیز جاری شود و با هم تعارض نماید، لذا نتوان حکم به جواز اسقاط جنین در این صورت نمود. والله العالم

اگر حالات جنین را نسبت به مریضی ای که برای مادر نصیب می‌شود، در نظر بگیریم در مجموع چهار قسم می‌شود. از این چهار صورت، حکم سه صورت را در این جا دانستیم، اما دو صورت باقی مانده در عنوان بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۴.۷. تراحم با حیات مادر

مهم‌ترین توجیه و مبرر برای جواز اسقاط جنین همین توجیه چهارم است که در واقع قسم چهارم از اقسامی است که قبلاً سه قسم آن را بیان نمودیم.

۱.۴.۷. توضیح این توجیه خیلی ساده و روشن است. هرگاه بقای جنین در رحم مادر سبب شود که اصل حیات مادر به مخاطره بیفتد و خیلی هم دیده شده که طبیب و پزشک متخصص خصوصاً در زمان ولادت خبر می‌دهد که از یکی این‌ها (کودک و یا مادر) باید گذشت و الا ممکن نیست که هر دو زنده بماند و مرگ هر دو را تهدید می‌نماید؛ حال آیا در این فرض می‌شود که مادر به خاطر حیات خود کودکش را بکشد و اقدام به سقط جنین نماید؟

این قسم نیز نسبت به احوال جنین بردو گونه است: صورت اول این است که در آوان دوران تکنون جنین در رحم مادر، طبیب چنین خبراطمینانی را می‌دهد و مرتبه‌ی دیگر بعد از دمیدن روح و تعلق حیات انسانی خبر می‌دهد که زنده ماندن هر دو ممکن نیست.

۱.۱.۴.۷. در صورت اول، اگر جنین حیات مادر را تهدید نماید، ولی هنوز حیات انسانی به او تعلق نگرفته باشد، درباره‌ی حکم این صورت مرحوم آیت الله العظمی محسنی رحمته می‌فرماید: «بدون شک اسقاط جنین جایز است، بلکه واجب است». و در مقام استدلال می‌فرماید: «مورد از باب تراحم است و قاعده در باب تراحم تقدیم اهم است نسبت به مهم و بدون شک در این مورد حفظ جان مادر اهمیت بیش‌تر دارد نسبت به

جنینی که هنوز حیات انسانی به او تعلق نگرفته است». (محسنی، ۱۴۲۴: ج ۱، ۶۴)

به نظر می‌رسد اطلاقات و عموماتی که دال بر حرمت اسقاط جنین است، این مورد را هم شامل می‌شود، ولی از آن جایی که قاعده‌ی نفی ضرر و امثال آن بر ادله‌ی اولیه حاکم است، در مانحن فیه نیز حاکم بر اطلاقات و عمومات است. بلکه بالاتر از آن حفظ نفس محترمه؛ یعنی جان مادر بر حفظ حیات جنین که هنوز حیات انسانی ندارد، اهمیت دارد و باید جان مادر ترجیح داده شود.

آن چه را که مرحوم آیت الله العظمی محسنی رحمته الله انتخاب نمود و در مقام استدلال به قاعده‌ی نفی ضرر و حاکمیت حفظ نفس محترمه مستدل گردید، فتوای مشهور است. (شاهرودی، ۱۴۲۳: ج ۵، ۳۹۹)

۲.۱.۴.۷. اما صورت دوم، یعنی بعد از ارتباط روح به جنین، امر دایر است بین این که مادر بمیرد و کودک زنده بماند و یا این که جنین از دنیا برود و مادر زنده بماند؛ در واقع تزامم بین حیات دو انسان محترم النفس است. به دلیل این که کودک هم علی الفرض دارای حیات انسانی شده است. قبل از این که حکم شرعی این قسم را از زبان علماء نقل نموده و مورد بررسی قرار بدهیم، نیاز است که دو مقدمه را که هر دو ارتباط مستقیم به این صورت از مسئله دارد بیان نماییم:

الف. حفظ نفس محترمه واجب است، هر چند که در رحم مادر باشد. به دلیل این که اطلاقات و عموماتی که بیان گرو وجوب حفظ نفس محترمه هست، جنین (که در شکم مادر هست و حیات انسانی به او تعلق گرفته است) را نیز شامل می‌شود.

ب. هرگاه مادر بمیرد و جنین در شکم او زنده باشد، فتوای فقهاء تقریباً در این راستا با هم متفق است که کودک از شکم مادر بیرون کشیده شود، ولو این که یقین به حیات کودک بعد از اخراج نداشته باشد. اکنون چند نمونه از فتوای فقهاء را در این جا می‌آوریم:

مرحوم مفید درباره مادری که از دنیا می‌رود و کودکی که در شکم او هست، هنوز حرکت دارد و زنده است، می‌فرماید: «در این صورت جانب سمت چپ مادر پاره شود و کودک را زنده بیرون نماید، بعد از آن موضع دریده شده را بدوزد و غسل و کفن نماید». (بغدادی، ۱۴۱۳: ۸۷)

مرحوم شیخ طوسی می‌فرماید: «هرگاه مادر بمیرد و کودکی که در شکم او هست،

زنده باشد، باید سمت چپ مادر را بشکافد و کودک را بیرون بیاورد». (طوسی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۱۸۰)

در متن الجواهر این گونه آمده است: «هرگاه مادر بمیرد و کودک او زنده باشد و زنده بیرون کردن بدون پاره نمودن رحم مادر امکان نداشته باشد، در این صورت باید رحم دریده شود و کودک را بیرون آورد». در این زمینه صاحب جواهر ادعای نفی خلاف بین علماء نموده است. (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۴، ۳۷۸)

مرحوم صاحب عروه نیز در فرض این مسئله می فرماید: «اگر مادر بمیرد و کودک هنوز زنده باشد، جانب چپ مادر دریده شده و کودک باید بیرون کشیده شود، فرقی نمی کند که بعد الحیات امید به حیات کودک وجود داشته باشد یا نداشته باشد». (یزدی، ۱۴۰۹: ج ۱، ۴۳۹)

فتوای فقهاء در این زمینه مستند به یک مجموعه از روایات است که مرحوم صاحب جواهر ادعا می نماید: این روایات به حدّ استفاضه است. (عاملی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۴۷۰)

از مجموعه روایاتی که در این زمینه وارد شده و از فتوای نزدیک به اجماع علماء دانسته می شود که کودکی که در رحم مادرش زنده است و مادرش از دنیا رفته، باز هم حیانتش اهمیت دارد. باید کودک بیرون کشیده شود، هر چند که کودک لحظه ای در بیرون از رحم مادر زنده بماند.

۲.۴.۷. مسئله ی اصلی این است: در صورتی که کودک دارای حیات انسانی است و مادر هم زنده است، اما زنده ماندن هر دو ممکن نیست و دکتر متخصص خبر می دهد که زنده ماندن هر دو ممکن نیست، اگر مادر می خواهد زنده بماند، باید خودش و یا کسان دیگر اقدام به کشتن کودک نماید و اگر می خواهد کودک زنده بماند، مادر باید از جان خود بگذرد؛ تکلیف شرعی در این فرض چیست؟

صاحب جواهر در این باره می فرماید: «هرگاه حیات هر دو (مادر و کودک) در خطر باشد، ما نمی توانیم حیات یکی را انتخاب نماییم، زیرا شرعا هیچ کدام بردیگری ترجیح ندارد و باید صبر نماییم تا خداوند چه قضاوت می نماید، در امور اعتباریه ی شرعیه بدون مرجح شرعی نباید اقدام کرد». (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۴، ۳۷۸)

صاحب عروه نیز در این مورد می فرماید: «منتظر قضاء خداوند متعال باشیم تا دیده

شود که حیات کدام یک از مادر و کودک را انتخاب می‌نماید». (یزدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ۱۴۳۹) جمع زیادی از معلقین و شارحین کتاب وزین عروه نسبت به این حکم مرحوم صاحب عروه، رضایت نشان داده‌اند. از جمله مرحوم آقای حکیم این قسمت از کلام عروه را به نشانه‌ی رضایت، به آن هیچ شرح و یا تعلیقه‌ای اضافه نفرموده است. (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۴، ۲۵۴)

اما مرحوم آقای خوبی در مقام بیان و شرح این قسمت از کلام عروه، مکلفین را به دو قسم تقسیم می‌نماید و نسبت به تکلیف هر کدام حکم جداگانه‌ای دارد:

الف. وظیفه‌ی انسان‌های سومی، مانند پدر و مادر و طیب. این‌ها نمی‌توانند که از بین دو نفس محترمه یکی را برای نجات انتخاب نمایند، به دلیل این‌که در وجوب حفظ جان، هر دو یعنی کودک و مادریکی است. هیچ کدام بردیگری ترجیح ندارد، باید منتظر قضاوت و اراده‌ی خداوند باشند تا این‌که به حیات کدام و مرگ کدام یک از این‌ها اراده‌ی او تعلق می‌گیرد.

ب. مادر؛ مادر دو وظیفه دارد: یکی این‌که جان کودکش را حفظ نماید. حفظ نفس محترمه برای او واجب است و از طرف دیگر حفظ جان خود مادر نیز برایش واجب است. اما از آن جایی‌که حفظ جان کودک برای مادر حرجی است به دلیل این‌که باید منتظر باشد تا بمیرد، بعید نیست که در این جا قایل بشویم که مادر می‌تواند برای حفظ جان خود از جان کودکش بگذرد و او را بکشد. نهایت امر این است که انجام واجب (حفظ جان خودش) متوقف است بر آیتان یک مقدمه‌ی حرام که قتل کودکش باشد. (خوبی، ۱۴۱۸، ج ۹، ۳۱۷)

جناب حاج آقای فیاض همانند مرحوم آقای خوبی می‌فرماید: «فرد سوم حق انتخاب ندارد، باید منتظر بود تا این‌که خداوند متعال کدام یکی را برای مرگ و حیات انتخاب می‌نماید. اما مادر از آن جایی‌که حفظ جان کودکش متوقف بر این است که از جان خود بگذرد، می‌تواند که برای حفظ جان خودش از جان کودک خود بگذرد، زیرا برای مادر واجب نیست که برای حفظ جان کودکش را قربانی نماید». (فیاض، بی تا: ج ۲، ۲۷۰)

با توجه به این‌که مقام از باب تزاحم است و مرحوم آقای خوبی تصریح می‌نماید که مقام از باب تزاحم دو واجب است، ولی بدون این‌که اهمیت را برای حفظ جان مادر ثابت نماید، از باب لزوم عسرو حرج تکلیف وجوب حفظ نفس کودک را از مادر برمی‌دارد.

اما مرحوم حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه اصل مسئله را به چندین صورت درست می نماید و در خصوص مورد بحث چنین می فرماید: «برای مادر دو تکلیف الزامی است: اول این که جان کودکش را حفظ نماید و دوم این که جان خودش را حفظ نماید؛ دو واجب با هم تراحم نموده است و هر کدام ملاک وجوب را دارد، ولی مادر معیناً باید جان خودش را حفظ نماید به دلیل این که حفظ جان خودش نسبت به جان کودک اهمیت دارد و قاعده در باب تراحم این است که اهم مقدم می شود و این جا حیات مادر اهم است به دلیل این که او فعلاً مسلمان است و بچه ی او در حکم مسلمان است. بدیهی است که حفظ جان مؤمن واقعی اهم است از مؤمن حکمی». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۲۲۶)

بعید به نظر نمی رسد که همین قول به جواز قتل کودک توسط مادر، خصوصاً با بیان مرحوم حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه که اهمیت جان مادر را احراز فرموده است، اوفق به قواعد باشد. به دلیل این که در باب تراحم، اتفاق فقهاء قایم است بر این که واجب اهم مقدم می شود. در فرض بحث علاوه بر این که حفظ جان کودک برای مادر حرجی است (حرجی بالاتراز چشیدن مرگ وجود ندارد)، حفظ جان مادر اهمیت دارد، زیرا مادر واقعاً مسلمان است و کودک هنوز به مرحله ی بلوغ نرسیده است و مسلمان حکمی است.

مرحوم آقای خویی و جناب آقای فیاض در همین مسئله در سابق گفتند: «فرد سوم وظیفه اش انتظار کشیدن است تا این که مشیت الهی بر مرگ کدام و حیات کدام تعلق می گیرد». مرحوم آیت الله محسنی در این مورد فرد سوم غیر از کودک و مادرش را نیز تقسیم می نماید و می فرماید: «فرد سوم یک زمانی افراد غیر از اقارب کودک و مادر است، این ها آری وظیفه ی شان شان انتظار است و نمی توانند که بین دو نفس محترمه یکی را ترجیح بدهند و همین طور اگر پدر کودک باشد، باز هم حرج نسبت به مرگ کودک و زوجه با هم تعارض می نماید. اما اگر فرد سوم پدر و مادر و برادر، مادر باشد در این صورت این ها هم می توانند که حیات مادر را انتخاب نمایند، به دلیل این که مرگ مادر کودک برای این ها حرجی است، به خلاف مرگ کودک در شکم مادرش که برای این ها حرجی نیست». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۲۲۷)

۳.۴.۷. بحث بعدی که تنها مرحوم آیت الله محسنی آن را مطرح نموده است، این است که مباشر قتل کودک در صورت انتخاب حیات مادر چه کسی می تواند باشد؟

ایشان می‌فرماید: «می‌تواند که مادر کافری را که اصلاً از کشتن کودک اباہ ندارد، اجیر نماید و یا این‌که مسلمان غافل را اجیر نماید، بلکه می‌تواند عالمی را اجیر نماید که به احکام شرعیہ توجّهی ندارد». ایشان در مقام بیان مصداق، خیلی اطباء را مثال می‌زنند که امروزه در چنین شرایطی از کشتن کودک هیچ ابایی ندارند. (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۲۲۷)

واقعیت امر این است که بسیاری از اطباء اگر از کشتن یک انسان اباہ می‌نمایند به خاطر صحنه‌ی دل‌خراش کشتن است و الا اگر کشتن به نحوی باشد که حاکی صحنه‌های دل‌خراش نباشد، بعضی از اطباء در چنین حالت با تزریق نمودن یک «آمپول» حاضر هستند که جان کودک را گرفته و جان مادر را نجات بدهند.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

از آن‌چه تا به حال در این مقاله گفته آمد، می‌توان چنین برآیندی طرح‌ریزی کرد:

۱. جلوگیری از حمل جایز است و هر کدام از ارکان اصلی خانواده؛ یعنی زن و شوهر می‌توانند بدون رضایت دیگری از وقوع حمل جلوگیری نمایند.
۲. اسقاط و از بین بردن جنین بدون کدام حالت ثانویه از قبیل بروز مشکلات جدی برای مادر و یا مرگ مادر، حرام بوده و در این زمینه به روایات استدلال گردیده است.
۳. حرمت اسقاط جنین از نگاه زمانی اطلاق دارد و شامل تمام مراحل تکون جنین در رحم مادر می‌گردد، بلکه معیار در حرمت اسقاط جنین تکون نطفه در رحم مادر است و حتی روایات باب، در مقام شک در انعقاد نطفه از اجرای استصحاب منع می‌فرمودند. این روایات در نگاه فقیهان دیگر نیز اطلاق دارند، مگر این‌که وجود بعضی جنین‌ها موجب عسر و حرج برای مادر گردد.
۴. در مقام تزاخم بین حیات مادر و حیات کودک، قول مشهور منتظر بودن به حکم الهی بود، ولی نظر آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌تعالیه ترجیح جانب حیات مادر است و در این مقام استدلال فرمودند که مادر، مؤمن بالفعل است و کودک در حکم مسلمان می‌باشد و قاعده‌ی نفی عسر و حرج به دلیل خطابی که در دلیل آن وجود دارد، تنها شامل مادر می‌شود و کودک، مخاطب به خطاب نیست.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: انتشارات دار الفکر.
۲. جمعی از پژوهشگران (۱۳۲۶)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ اول، قم: انتشارات دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۳. جعفری تبریزی، محمد تقی (۱۴۱۹)، رسائل فقهی، چاپ اول، قم: انتشارات منشورات کرامت.
۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، ج ۲۹، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵. حکیم، محسن طباطبایی (۱۴۱۶)، مستمسک العروة الوثقی، ج ۴، چاپ اول، قم، انتشارات دار التفسیر.
۶. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳)، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال والحرام، چاپ اول، قم: انتشارات اسلامی.
۷. خمینی، روح الله موسوی، تحریر الوسيلة، ج ۲، چاپ اول، قم: انتشارات دار العلم.
۸. خوبی، ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۸)، موسوعة الإمام الخوئی، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی رحمته الله عليه.
۹. سعدی، ابو جیب (۵۱۴۰۸ ق)، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دمشق: انتشارات دار الفکر.
۱۰. سبزواری، عبد الأعلى (۱۴۱۳)، مهذب الأحکام، ج ۵، چاپ چهارم، قم: انتشارات مؤسسه المنار.
۱۱. شیرازی، قدرت الله انصاری (۱۴۲۹)، موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها، چاپ اول، قم: انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۱۲. شیرازی، ناصر مکارم (۱۴۲۲)، بحوث فقهية هامة (لمکارم)، چاپ اول، قم: انتشارات مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام.
۱۳. صدوق، محمّد بن علی (۱۴۱۳)، من لا یحضره الفقيه، ج ۴، چاپ دوم، قم: انتشارات اسلامی.
۱۴. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶)، مجمع البحرين، ج ۲ و ۴، تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷)، الخلاف، چاپ اول، قم: انتشارات اسلامی.
۱۶. ----- (۱۴۰۰ هـ ق)، النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی، چاپ دوم، بیروت: انتشارات دار الکتب العربی.
۱۷. ----- (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الإمامیة، چاپ سوم، تهران: انتشارات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۱۸. فیاض، محمد اسحاق (بی تا)، تعالیق مبسوطة علی العروة الوثقی، ج ۲، چاپ اول، قم: انتشارات محلاتی.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، ج ۷، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دارالکتب

الإسلامية.

۲۰. گیلانی، فومنی، بهجت، محمد تقی (۱۴۲۸)، استفتاءات (بهجت)، ج ۴، قم: انتشارات دفتر حضرت آیت الله بهجت.
۲۱. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۴۲۴)، الفقه و مسائل طیبیة، ج ۱، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی.
۲۲. ----- (۱۳۸۷)، حدود الشریعة، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، قم: انتشارات.
۲۳. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان بون.
۲۴. موسوی خویی، ابوالقاسم (۱۴۲۲)، مبانی تکملة المنها، ج ۲، چاپ اول، قم: انتشارات إحياء آثار الإمام الخوئی رحمته اللہ علیہ.
۲۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، چاپ دوم، تهران: انتشارات دار الکتب الإسلامية.
۲۶. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، المقنعة، چاپ اول، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۲، چاپ هفتم، بیروت: انتشارات دار إحياء التراث العربی.
۲۸. یزدی، محمد کاظم (۱۴۰۹)، العروة الوثقی (للسید الیزدی)، چاپ دوم، بیروت: انتشارات مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

بررسی حجیت مرسلات ابن ابی عمیر از منظر مرحوم آیت الله محسنی و دیگر اندیشمندان رجالی

محمد علی شریفی^۱

چکیده

حجیت و عدم حجیت روایات مرسل ابن ابی عمیر، یکی از مباحث مهم و پرثمر رجالی است که اعتبار روایات زیادی به آن بستگی دارد. این نوشته با رویکرد توصیفی-تحلیلی، تلاش نموده مسأله‌ی مذکور را از منظر مرحوم آیت الله محسنی و برخی اندیشمندان دیگر به شکل مقایسه‌ای بررسی نماید. نتایجی که این قلم به آن دست یافته این است که پیرامون حجیت مرسلات ابن عمیر دست کم سه دیدگاه مطرح می‌باشد که مرحوم آیت الله محسنی و برخی محققان دیگر، حجیت آن را مطلقاً قبول ندارند. دلیلی که مرحوم آیت الله محسنی برای اثبات دیدگاه شان مطرح می‌کنند، این است که مستندات حجیت مرسلات ابن ابی عمیر که عمده‌ی آن کلام مرحوم نجاشی و مرحوم شیخ طوسی می‌باشد، تمام نیست و اصل در مرسلات عدم حجیت می‌باشد. ایشان اشکالات متعدد و فنی را بر کلام مرحوم نجاشی و شیخ طوسی رحمتهما الله تعالی مطرح کرده که در این پژوهش مناقشات ایشان با توجه به مستندات و دفاعیات قایلین به حجیت مرسلات ابن ابی عمیر، به صورت مقایسه‌ای ارائه می‌گردد. آنچه نگارنده بعد از بررسی مقایسه‌ای، به آن دست یافته این است که اشکالات مرحوم آیت الله محسنی بر حجیت مرسلات ابن ابی عمیر، کاملاً فنی و دقیق است و دفاعیات ارائه شده از متأخرین و معاصرین، برای دفع این اشکالات کافی نمی‌باشد.

واژگان کلیدی: حجیت مرسلات، ابن ابی عمیر، خبر مرسل، آیت الله محسنی، سکون

۱. طلبه‌ی درس خارج و دانش‌آموخته فقه و حقوق.

مقدمه

یکی از علم‌های مهم و کلیدی در استنباط احکام شرعی، علم رجال می‌باشد که در آن از احوال راوی، از حیث قبول یا رد خبر او بحث می‌شود. از جمله مباحث مهم و کار بردی علم رجال، حجیت و عدم حجیت مراسلات ابن ابی عمیر می‌باشد. مرحوم شیخ طوسی راجع به مراسلات ابن ابی عمیر، صفوان و بزندی فرموده‌اند که طایفه‌ی امامیه مراسلات ابن ابی عمیر و امثال ایشان را حجت می‌دانند و آن‌ها بین روایات دارای سند معتبر و مرسل این سه نفر، ارزش و اعتبار مساوی قایل می‌باشند. بر همین اساس، اکثر دانشمندان رجالی، قایل به حجیت مراسلات ابن ابی عمیر می‌باشند؛ اما در مقابل عده‌ای از محققان، از جمله آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه قایل به عدم حجیت مراسلات ابن ابی عمیر شده‌اند.

از بیان فوق، پیشینه‌ی تحقیقی مسأله نیز روشن می‌شود؛ زیرا از همان زمان مرحوم شیخ طوسی که یکی از ارکان علم رجال می‌باشد؛ حجیت مراسلات ابن ابی عمیر مطرح بوده و تا کنون نتیجه‌ی همه‌ی مباحث انجام شده، به وجود آمدن سه قول در مسأله می‌باشد که در مباحث بعدی به طور مستند اشاره خواهیم کرد. با توجه به کثرت روایات مرسل ابن ابی عمیر، تحقیق در این مورد، مهم و ضروری نیز می‌باشد؛ هرچند ممکن است، منجر به خلق نظریه‌ی جدید در مسأله نگردد؛ زیرا رویکرد پژوهش حاضر با پژوهش‌های قبلی متفاوت است. به دلیل این که یکی از رجالیین بی‌نظیر و یا کم‌نظیر مرحوم علامه‌ی فقید حضرت آیت‌الله العظمی محسنی، به طور قاطع قایل به عدم حجیت مراسلات ابن ابی عمیر می‌باشد. با توجه به تبحر ایشان در مباحث رجالی، ضروری به نظر می‌رسد که نظریه‌ی ایشان به صورت مقایسه‌ای با اندیشمندان رجالی دیگر مخصوصاً کسانی که در این اواخر مباحث جدیدی را مطرح کرده‌اند، بررسی گردد تا معلوم شود که چرا ایشان اصرار بر عدم حجیت مراسلات ابن ابی عمیر دارند؟ آیا دلایلی را که دیگران برای حجیت مراسلات ابن ابی عمیر ارایه کرده‌اند، تمام نیست؟ آیا خود ایشان که قایل به عدم حجیت می‌باشند، دلیل خاصی دارند که دیگران به آن نرسیده‌اند و یا این که از همان دلایل مشترک، برخی‌ها حجیت و برخی دیگر عدم حجیت را فهمیده‌اند؟ هم چنین پرسش‌های متعددی باید در

این راستا، جواب داده شود؛ اما پرسش اصلی که نوشته‌ی حاضر به دنبال آن می‌باشد این است که عمده دلیل مرحوم آیت الله محسنی بر عدم حجیت مراسلات ابن ابی عمیر چیست؟ گمانه بر این است که دلیل عمده بر حجیت مراسلات ابن ابی عمیر کلام نجاشی و شیخ طوسی (رحمهما الله) می‌باشد که از منظر آیت الله محسنی، این دلایل تمام نمی‌باشد.

در این پژوهش تلاش می‌شود، دلایل اقوال مطرح در مسأله را با محوریت نظریه‌ی مرحوم آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه که سبک و ذوق خاصی در مباحث رجالی دارد، به صورت تطبیقی بررسی نماییم. بر هر محقق پوشیده نیست که در هر مبحثی، مخصوصاً مباحث رجالی ذوق و سلیقه‌های مختلفی به چشم می‌خورد. عده‌ای از رجالیان تلاش می‌کنند به هر نحو ممکن، روایت را قبول کرده و از دلایل ضعف آن به گونه‌ای چشم‌پوشی نمایند؛ تا حدی که برخی اعظام عصر می‌گفتند: وقت مضمون روایت خوب باشد، به جای نسبت دادن روایت ضعیف به شمر، نسبت آن به امام حسین علیه السلام یا یکی از ائمه بهتر است و ممکن است مضمون مذکور از علوم سینه به سینه باشد! در مقابل ممکن است برخی‌ها مسیر افراط را در مباحث سندی دنبال نمایند؛ اما تعدادی از محققان از جمله مرحوم آیت الله العظمی محسنی، در هر بحث علمی از جمله تفسیر ضابط‌مند قرآن کریم (آیت نیک، ۱۴۰۰: ص ۱۸۴) و مباحث رجالی مسیر اعتدال را دنبال می‌کنند. آیت الله محسنی رحمته الله علیه در مباحث رجالی تأکید دارند که بر هر محقق لازم است، سلیقه، ذوق و احساس شخصی را کنار گذاشته و فقط و فقط بر اساس دلایل موجود، حکم به صحت و عدم صحت روایت نماید. از آن جایی که فهم دقیق اقوال مطرح در مسأله و مستندات ایشان، منوط به توضیح برخی اصطلاحات و مفاهیم خاص می‌باشد، لازم است در آغاز برخی اصطلاحات و مفاهیم را مرور کرده؛ سپس به تحلیل مسأله بپردازیم.

۱. مفهوم‌شناسی

هر چند روایت و حدیث، به اعتبارهای مختلفی قابل تقسیم است؛ اما در این جا به توضیح برخی اقسام مهم خبر از منظر سند اشاره می‌کنیم تا معلوم شود که مقصود از روایت مرسل، چه نوع روایت می‌باشد. باید یادآوری نماییم که با توجه به عدم نقش مهم واکای معنای لغوی واژگان در بحث، از ریشه‌یابی لغوی آن‌ها صرف نظر کرده و فقط به توضیح

معنای اصطلاحی آن‌ها اکتفا می‌کنیم.

۱.۱. خبر مسند / متصل

خبر و روایتی که از معصوم نقل می‌شود، به اعتبار نحوه‌ی قرارگرفتن راوی‌ها در سلسله‌ی سند، به اقسام مختلفی تقسیم می‌شود که یکی از اقسام آن، خبر مسند می‌باشد. مقصود از خبر مسند، خبری است که تمام راویان در آن ذکر شده باشند؛ به گونه‌ای که سند روایت به طور مسلسل به شخص معصوم متصل شود، اعم از این‌که همه‌ی راویان معتبر و توثیق شده باشند و یا این‌که هیچ‌کدام‌شان از منظر رجالی معتبر نباشند. (شاهرودی، بی تا، ۱۶۵؛ بصری، ۱۴۲۲: ۲۱). بنابراین خبر مسند از دو ویژگی مهم برخوردار است: اولاً همه‌ی راویان در سند ذکر می‌شوند؛ ثانیاً آخر سند به شخص معصوم می‌رسد و به غیر معصوم از افرادی که روایت را از معصوم نقل می‌کنند، متوقف نمی‌گردد. (کجوری شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۹۱؛ مرعی، ۱۴۱۷: ۴۵)

اگر همه‌ی راوی‌ها در سلسله‌ی سند ذکر شود و آخر سند به شخص معصوم متصل نشود، اسم آن روایت، مسند نیست؛ بلکه از آن به اسم «متصل / موصول» یاد می‌کنند. به عبارت دیگر: خبر موصول یا متصل، اعم از خبر مسند می‌باشد؛ زیرا این اصطلاح در جایی گفته می‌شود که همه‌ی راوی‌ها در سند ذکر شود؛ اعم از این‌که آخر سند به شخص معصوم متصل شود و یا این‌که به یکی از راوی‌ها متوقف گردد. (مرعی، ۱۴۱۷: ۴۵) ممکن است خبر مسند با توجه به وصف راوی از نظر عدالت، مدح و ثقه بودن، به خبر صحیح، حسن و موثق تقسیم شود. (حسینی صدر، ۱۴۳۰: ۲۶)

۲.۱. خبر مرفوع

روایت مرفوع در اصطلاح علم درایه به دو معنا استعمال می‌شود:
الف. عبارت از حدیثی است که یک فرد یا بیش‌تر راویان آن از میانه یا آخر سند افتاده باشد و در عین حال به واژه‌ی «رفع» و مشتقات آن در نقل حدیث تصریح گردد؛ مانند: «روی الکلینی عن علی بن ابراهیم، عن ابیه، رَفَعَهُ عن ابی عبدالله ع». (محسنی، ۱۴۳۲: ۳۹۹؛ مرعی، ۱۴۱۷: ۴۶؛ شاهرودی، ۱۴۲۶: ج ۳، ۲۷۰) هرگاه از روایت مرفوعه، این اصطلاح اراده شود، مرسل به معنای عام نیز بر آن صدق می‌کند.

ب. به حدیثی گفته می شود که آخرسند آن به قول یا فعل و یا تقریر معصوم علیه السلام اضافه و متصل شود؛ اعم از این که در سند آن ارسال واقع شود یا هیچ ارسالی وجود نداشته باشد؛ مانند این که یکی از صحابی امام معصوم علیه السلام بگوید: امام صادق علیه السلام چنین فرمود یا دیدم امام چنین کاری کرد یا من در محضر امام فلان کار را کردم و آن حضرت انکار نکرد. (محسنی، ۱۴۳۲: ۳۹۹؛ مامقانی، بی تا: ج ۳، ۳۹)

۳.۱. خبر معضل

برای حدیث معضل که برگرفته از امر معضل، شدید و پیچیده می باشد، تعریف های مختلفی را از منظر علم درایه ارایه کرده اند: برخی محققان در تعریف آن فرموده اند: معضل حدیثی است که از سند آن دو راوی و یا بیشتر حذف شود؛ پس اگر کم تر از دو راوی حذف شود به آن معضل گفته نمی شود. (محسنی، ۱۴۳۲: ۴۰۱؛ مامقانی، بی تا: ج ۳، ۴۷) عده ای دیگر گفته اند: حدیث معضل به حدیثی گفته می شود که دو راوی یا بیش تر، از سند آن حذف شود؛ فرقی نمی کند از اول سند باشد یا از وسط و یا آخر آن. (مرعی، ۱۴۱۷: ۷۸)

برخی دیگر هم گفته اند: معضل به حدیثی گفته می شود که دو راوی یا بیش تر تنها از وسط سند حذف شود و ممکن است گاهی معضل به حدیثی اطلاق شود که از نظر متن، دچار مشکل و پیچیدگی باشد. (جمعی از پژوهش گران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶: ج ۳، ۲۷۳)؛ بنابراین از ویژگی های غیر قابل انفکاک حدیث معضل، همین حذف دو راوی است، هر چند در حذف این دو راوی از اول، وسط و یا آخر سند اختلاف نظر است.

۴.۱. خبر معلق

در تعریف خبر معلق نیز اختلاف اندکی به چشم می خورد. برخی ها در تعریف آن گفته اند: «خبری است که در یک جا محدث آن را با تمام سند نقل می کند و در جای دیگر صدر آن را حذف می کند و در حقیقت سند آن را معلق بر نقل نخستین می نماید». (شاهرودی، بی تا: ۱۶۹) ظاهراً این تعریف، ناظر به تعلیق های ذکر شده در «من لایحضر الفقیه»، «تهذیبین» و امثال آن است، نه تعریف اصطلاح حدیث معلق.

بهرتر است در تعریف آن گفته شود: «عبارت از حدیثی است که از اول سند آن، یک راوی یا بیش تر به نحو متوالی و پشت سرهم حذف شود». (محسنی، ۱۴۳۲: ۳۹۹؛ مرعی،

۱۴۱۷:۵۰؛ مامقانی، بی تا: ج ۳، ۳۹) با قید اول این تعریف که حذف از اول سند باشد، حدیث منقطع و مرسل خارج می شود؛ زیرا در حدیث منقطع، حذف از وسط و در مرسل از آخر سند می باشد. با قید حذف یک راوی یا بیش تر، حدیث معضل خارج می شود؛ زیرا در حدیث معضل به اتفاق همه باید دو راوی از سند حذف شود. با قید توالی و حذف شدن پشت سرهم نیز حدیث منقطع را خارج می کند. به دلیل این که اگر حذف دو راوی با فاصله و غیر متوالی باشد، معنایش این است که بعد از حذف راوی اول، یک راوی در بین ذکر شده و سپس راوی دیگر حذف شده است و این معنایش، حذف از وسط است که عنوان منقطع را دارد. (مرعی، ۱۴۱۷ق: ۵۰) باتوجه به این تعریف، حکم این نوع خبر نیز از نظر حجیت و عدم حجیت روشن می شود؛ زیرا راوی ای که از اول حذف شده، اگر از قراین معلوم باشد که کدام راوی حذف شده، چنان که در کتب اربعه تعلیق کرده اند، این نوع حدیث در حقیقت مسند است که اعتبارش به حال راوی بستگی دارد؛ اما هرگاه از قراین خاص، راوی محذوف در سند دانسته نشود، داخل در عنوان مرسل به معنای عام خواهد بود که به زودی تعریف می گردد.

۵.۱. خبر موقوف

از جمله اصطلاحاتی که به نحوی داخل در حدیث مرسل می باشد، خبر موقوف است. خبری که سندش به غیر معصوم متوقف گردد، موقوف نامیده می شود. خبر موقوف دو قسم می باشد: یکی موقوف مطلق است و دیگری هم موقوف مقید. موقوف مطلق در جایی گفته می شود که آخر سند به مصاحب معصوم متوقف گردد؛ اما موقوف مقید در جایی اطلاق می شود که سند خبر به تابع مصاحب معصوم متوقف گردد، مثلاً: محمد بن مسلم که از اصحاب امام باقر علیه السلام است، اگر سند روایت به محمد بن مسلم متوقف گردد، اسمش موقوف مطلق است؛ زیرا هرگاه موقوف به طور مطلق ذکر شود، به این نحو موقوف انصراف دارد؛ اما اگر سند روایت به شخصی که تابع محمد بن مسلم و تابع آن می باشد، متوقف گردد و اسم خود محمد بن مسلم بعد آن ذکر نشود، موقوف مقید نامیده می شود؛ زیرا استعمال موقوف به این نوع توقف، نیاز به تقیید دارد و به طور مطلق فقط به قسم اولی صدق می کند. (محسنی، ۱۴۳۲: ۴۰۰؛ مامقانی، بی تا: ص ۴۷؛ مرعی، ۱۴۱۷: ۶۹؛ محسنی،

۱۴۰۰: ۱۰۳؛ همان، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۲۷۷)

۶.۱. خبر مقطوع / منقطع

در این که خبر مقطوع و منقطع، اصطلاح واحد حساب می شود یا دو اصطلاح جدای از هم، بین علماء اختلاف به چشم می خورد. برخی محققان این دورا جدای از هم دانسته اند (شاهرودی، ۱۴۲۶: ج ۳، ۲۷۵)؛ اما مرحوم آیت الله محسنی حدیث مقطوع و منقطع را دو عنوان و اصطلاح برای افاده‌ی مقصود واحد دانسته‌اند و در تعریف آن فرموده‌اند: «المقطع: وهو الموقوف علی الثَّابِعِ أی تابع مصاحب المعصوم علیه السلام و یقال له: المنقطع، أیضا»؛ مقطوع عبارت از خبری است که برتابع مصاحب معصوم، متوقف شده باشد و برای آن منقطع نیز گفته می شود. (محسنی، ۱۴۳۲: ۴۰۰) هرچند این تعریف عین همان تعریف موقوف مقید است؛ اما تداخل عنوان مقطوع و موقوف مقید را خود مرحوم آیت الله محسنی در جلسه‌ی درس کتاب بحوث، در جواب سؤال یکی از شاگردان شان تأیید کرده‌اند. (محسنی، ۱۴۰۰: ۱۰۳؛ همان، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۲۷۷) هم چنین بعضی دیگر از دانشمندان برای حدیث مقطوع، همین تعریف را ارایه کرده‌اند؛ ولی برای حدیث منقطع تعریف‌های متفاوتی را نقل می کنند. (مرعی، ۱۴۱۷: ۷۰، ۷۷) به هر حال، این دو اصطلاح عین هم دیگر باشند یا نه، از مجموع تعریف‌ها به دست می آید که حدیث منقطع و مقطوع نیز در زیر مجموعه‌ی معنای عام مرسل قرار می گیرد.

۷.۱. خبر مرسل

برای حدیث مرسل، معنای عام و خاص را ارایه کرده‌اند که تقریباً در معنای عام مرسل، برداشت علماء و اندیشمندان به هم شباهت دارد و تفاوت ماهوی بین تعریف‌ها دیده نمی شود؛ هرچند الفاظ و گاهی قیدهای متفاوتی را به کار برده‌اند.

الف. معنای عام مرسل: برخی محققان در تعریف آن فرموده‌اند: «حدیثی است که راوی، آن را از معصوم نشنیده؛ لیکن بدون واسطه از وی نقل کرده باشد و یا با واسطه نقل کرده، اما واسطه را فراموش کرده و به فراموشی تصریح نموده و یا از روی عمد یا سهو آن را نیاورده باشد و یا واسطه را با ابهام ذکر کرده باشد، مانند: تعبیر «عن رجلٍ» یا «عن بعض اصحابنا»؛ واسطه‌ی حذف شده یکی باشد یا بیش تر». (شاهرودی، ۱۴۲۶: ج ۳، ۲۷۰)

مرحوم آیت الله محسنی در تعریف مرسل می فرمایند: «المرسل: وهو کُلُّ حدیث

حذفت رواه کلاً أو بعضاً وإن ذکر المحذوف بلفظ مبهم کبعض و هو بهذا المعنى يشمل المرفوع بمعناه الأوّل و الموقوف و المعلق و المقطوع و المعضل؛ مرسل هر حدیثی است که همه‌ی راویان و یا بعض آن‌ها حذف شود؛ هر چند راوی محذوف [در فرض مذکور بودن] با لفظ مبهم ذکر شود، مثل لفظ «بعض». مرسل به این معنا، شامل حدیث: موقوف، معلق، مقطوع، معضل و مرفوع به معنای اول می‌گردد. (محسنی، ۱۴۳۲: ۴۰۱؛ رک: کنی تهرانی، ۱۴۲۱: ۲۷۳؛ مامقانی، بی تا: ج ۳، ۴۸)

بر اساس آن چه بیان کردیم، شمول مرسل به معنای عام، نسبت به اقسام مزبور روشن است؛ هر چند حدیث مرفوع به معنای دوم را در برخی از فرض‌ها شامل نمی‌شود.

ب. معنای خاص مرسل: برای مرسل به معنای خاص، دو بیان و تعریف وجود دارد: مرحوم آیت الله محسنی در تعریف آن فرموده‌اند: «وللمرسل معنى آخر عند العامة و هو ما أرسله التابعى إلى التبعي كقول سعيد بن المسيب، قال رسول الله ﷺ و هذا فرد من المرسل الذي فسّرناه أولاً؛ برای حدیث مرسل معنای دیگر در نزد اهل سنت مطرح می‌باشد و آن عبارت از حدیثی است که ارسال توسط تابعین، به سوی پیامبر ﷺ صورت گیرد؛ مثل گفتار سعید بن مسیب [که از تابعین است] که به طور مستقیم از پیامبر ﷺ نقل می‌کند و این معنای مرسل، یک فردی از معنای عام قبلی است که بیان کردیم. (محسنی، ۱۴۳۲: ۴۰۱؛ مرعی، ۱۴۱۷: ۷۰) برخی اندیشمندان در بیان معنای خاص مرسل فرموده‌اند: «فإن سقط بأجمعها أو من آخرها واحد فصاعداً فمرسل خاص»؛ اگر همه‌ی راوی‌ها ساقط شود و یا این‌که از آخر سند روایت، یک راوی یا بیش تر ساقط شود، مرسل به معنای خاص می‌باشد. (استرآبادی، ۱۳۸۸: ۷۲؛ رک: کنی تهرانی، ۱۴۲۱: ۲۷۳)

از مجموع مطالبی که در توضیح اقسام حدیث به اعتبار سند بیان کردیم، روشن می‌شود که مقصود از روایت مرسل، هر حدیثی است که تمام راوی‌ها در سند ذکر نشود و یا با لفظ مبهم ذکر شود؛ بنابراین در نوشته‌ی حاضر که بحث از حجیت و عدم حجیت مرسلات ابن ابی عمیر می‌باشد، همان معنای عام مرسل مقصود می‌باشد که شامل اصطلاحات دیگر نیز می‌شود. با توجه به روشن شدن محل نزاع و دایره‌ی بحث لازم است، اقوال مطرح در حجیت و عدم حجیت مرسلات ابن ابی عمیر را به طور گذرا مطرح کرده؛ سپس به مستندات قایلین به حجیت و عدم حجیت آن با محوریت دیدگاه مرحوم

آیت الله العظمی محسنی بپردازیم.

۲. نظریه های مطرح در حجیت مرسلات ابن ابی عمیر

به طور کلی راجع به حجیت حدیث مرسل، اعم از این که از ابن ابی عمیر باشد یا غیر آن، اقوال متعددی وجود دارد که مرحوم آیت الله محسنی در بحث ۳۶ کتاب «بحوث فی علم الرجال» چهارده قول را مطرح کرده و سپس فرموده اند که اصل وقاعده عدم حجیت روایت مرسل است؛ مگر این که دلیل خاصی بر اعتبار آن قایم شود. البته ایشان فقط یک قسم روایت مرسل را حجت می دانند و آن عبارت از مرسلی است که ارسال کننده - چنان که مرحوم کلینی انجام داده - از عده و جماعت نقل نماید و همه ی افراد عده و یا جماعت در عرض هم قرار بگیرند؛ زیرا در این قسم مرسل انسان مطمئن می شود که همه ی این جماعت دروغ نمی گویند. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۲۷؛ همان، ۱۴۰۰: ۱-۳)

اما هرگاه نقل از «جماعت» و «عده» به گونه ای باشد که افراد عده در عرض هم نباشند بلکه در طول هم؛ یعنی در دو طبقه قرار داشته باشند، چنان که در نقل از عده به سوی بنزطی، افراد عده در دو طبقه قرار دارند، اعتماد کردن بر آن مشکل می باشد. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۷۸)

۱.۲. حجت بودن مرسلات ابن ابی عمیر به طور مطلق

به طور جزم می توان ادعا کرد که اکثر قریب به اتفاق علماء قایل به حجیت مرسلات ابن ابی عمیر می باشند مطلقاً؛ اعم از این که مرسلات با واسطه باشد یا بدون واسطه. با مراجعه به کتاب های فقهی، رجالی و اصولی اندیشمندان این مدعا قابل اثبات است؛ چنان که مرحوم شیخ طوسی می گوید: اصحاب به مرسلات ابن ابی عمیر مثل روایت مسند، عمل می کرده اند. هم چنین تعداد زیادی از محققان و فقیهان دیگر، ادعا کرده اند که اصحاب به مراسیل ابن ابی عمیر عمل کرده اند. (طوسی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۱۵۴؛ ابن طاووس، بی تا: ۱۵۸؛ محقق حلی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۴۷؛ فاضل، ۱۴۱۷: ج ۱، ۳۴۴؛ شهید اول، ۱۴۱۹: ج ۱، ۴۹؛ علامه حلی، ۱۴۲۵: ج ۳، ۴۶۱)

۲.۲. عدم حجیت مرسلات ابن‌ابی‌عمیر به طور مطلق

در مقابل نظریه‌ی اکثر علماء، تعدادی از محققان براین باور هستند که تمام مرسلات ابن‌ابی‌عمیر حجیت ندارد؛ اعم از این‌که مرسلات با واسطه باشند و یا بدون واسطه. (لنکرانی، ۱۴۲۱: ۱۷۴؛ یزدی، ۱۴۱۰: ۳۵۱؛ خوبی، بی‌تا، ج ۱، ۶۱) مرحوم آیت‌الله محسنی نیز همین نظریه را پذیرفته‌اند. (محسنی، ۱۴۳۲: ۳۰ و ۲۲۹؛ همان، ۱۴۲۶: ج ۱، ۳۰۴؛ همان، ۱۴۱۹: ۱۵۷) البته معظم‌له در کلاس درس‌شان تصریح کرده‌اند که اگر ابن‌ابی‌عمیر از «عده و یا جماعت» ارسال نماید، ما نیز قبول می‌کنیم. (محسنی، ۱۴۰۰: ۲ و ۳؛ همان، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس (۱۵۱))

۳.۲. تفصیل بین مرسلات با واسطه و بدون واسطه

در مقابل دو نظریه‌ی قبل، برخی دیگر از محققان قایل به تفصیل شده‌اند. به این بیان که هرگاه ابن‌ابی‌عمیر روایت مرسل را بدون واسطه نقل نماید، حجیت می‌باشد؛ اما اگر ارسالش با واسطه باشد، حجیت ندارد. (مدقق، ۱۴۰۰: ۵۳؛ سیستانی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۲۹ و ۴۵) هرگاه کسی حجیت مرسلات بدون واسطه‌ی ابن‌عمیر را قبول کند، جا دارد که از قول به تفصیل نیز بحث نماید؛ لیکن در این نوشته به نفی و اثبات قول به تفصیل پرداخته نمی‌شود؛ هرچند صحت و سقم آن از بررسی دو نظریه‌ی دیگر روشن خواهد شد.

۳. دلایل حجیت مرسلات ابن‌ابی‌عمیر

بر اساس نظریه‌ی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه اصل اولی عدم حجیت روایت مرسل است. از این رو عدم حجیت مرسلات ابن‌ابی‌عمیر نیاز به دلیل ندارد؛ بلکه قایلین به حجیت نیاز به دلیل دارند. برای حجیت مرسلات ایشان می‌توان به سه دلیل ذیل؛ یعنی کلام کشی، نجاشی و شیخ طوسی (رحمهم الله) استناد کرد؛ لیکن مهم‌ترین دلیل کلام مرحوم شیخ طوسی است. بنابراین، از طرح کلام مرحوم کشی که در مورد اصحاب اجماع مطرح کرده‌اند، به دلیل اشکالات روشن آن صرف نظر کرده و فقط به بررسی کلام نجاشی و شیخ طوسی (رحمهما الله) می‌پردازیم.

۱.۳. کلام مرحوم نجاشی در مورد مرسلات ابن‌ابی‌عمیر

مرحوم نجاشی در ترجمه‌ی محمد بن ابی‌عمیر چنین فرموده‌اند: «وقیل: إن أخته دفنت

کتابه فی حال استتارها و کونه فی الحبس أربع سنین فهلکت الکتب وقیل: بل ترکتها فی غرفة فسال علیها المطرف فهلکت، فحدث من حفظه و مما کان سلف له فی أیدی الناس، فلهدا أصحابنا یسکنون إلی مراسیله»؛ گفته شده که به درستی خواهر ابن ابی عمیر در حالی که خودش هم پنهانی زندگی می کرد، کتاب های ابن عمیر را دفن کرد و خود ابن ابی عمیر به مدت چهار سال در زندان بود؛ پس کتاب ها تلف شد و گفته شده که خواهر ابن ابی عمیر کتاب های ایشان را در یک غرفه ای [= اتاق و مکانی که در معرض باران بوده] گذاشته بوده و به اثر ریزش باران، همه ی کتاب ها از بین رفته است. [بعد از تلف شدن کتاب ها و آزاد شدن ابن ابی عمیر] پس ابن ابی عمیر از حافظه ی خودش و از آن چه قبلا به دیگران گفته بوده، حدیث نقل کرده است، به همین خاطر اصحاب ما امامیه به مراسیل ابن ابی عمیر سکون داشته اند. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۶)

۱.۱.۳. کیفیت دلالت کلام مرحوم نجاشی بر حجیت مرسلات ابن ابی عمیر

از مجموعه ی کلمات نقل شده در رجال نجاشی، دو نکته ی مهم به دست می آید: نکته ی اول این است که علت مرسل نقل کردن ابن ابی عمیر، تلف شدن کتاب هایش بوده و در مواردی که ایشان اسم راوی را یادش می رفته، به شکل مرسل نقل می کرده است؛ نکته ی دوم این است که اصحاب به مرسلات ابن ابی عمیر، سکون و اعتماد داشته اند.

راجع به نکته ی اول که تلف شدن کتاب های ابن ابی عمیر باشد، هر چند کلام منقول در رجال نجاشی به عنوان «قیل» نمی تواند این موضوع مهم را ثابت نماید؛ ولی آیت الله محسنی رحمته می فرمایند: تلف شدن کتاب های ابن ابی عمیر با روایت معتبر ثابت شده است. (محسنی، ۱۴۰۰: ۱۰؛ همان، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۱۵۳)

اما راجع به نکته ی دوم که سکون اصحاب نسبت به مراسیل ابن ابی عمیر به خاطر نقل از ثقات است یا غیر آن؟ دست کم دو نوع برداشت به چشم می خورد. طرف داران حجیت مراسیل ابن ابی عمیر، بر این باور هستند که این کلام از خود مرحوم نجاشی است و سکون هم به معنای اعتماد اصحاب بر مراسیل ابن ابی عمیر است. از جمله استاد ما، حضرت استاد مدقق (دام ظلّه) در کلاس درس تأکید داشتند که این شهادت مرحوم نجاشی حاکی از اعتماد اصحاب به مراسیل ابن ابی عمیر است. دلیل اعتماد اصحاب همان نقل و عدم ارسال از غیر ثقه می باشد. (مدقق، ۱۴۰۰: ۱۳؛ زنجانی، ۱۴۱۹: ۴، ۱۲۷۱) هم چنین از

کلام مرحوم مامقانی نیز به دست می‌آید که این عبارت مرحوم نجاشی را قبول دارند؛ زیرا مرحوم مامقانی بعد از نقل کلام نجاشی و برخی دیگر، در ضمن تنبیهات مسأله چنین فرموده‌اند: «به درستی تنها کسی که همه‌ی علماء بر پذیرش مراسلات آن اتفاق نظر دارند، ابن ابی عمیر است و درباره‌ی هیچ مرسل دیگر، چنین اتفاقی واقع نشده است». (مامقانی، بی‌تا: ج ۲، ۶۳، ج ۳، ۷۱) بعد از روشن شدن کیفیت استدلال، اکنون باید بررسی نماییم که با وجود چنین کلامی از مرحوم نجاشی چرا آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه قایل به حجیت مراسلات ابن ابی عمیر نیست؟

۲.۱.۳. مناقشات مرحوم آیت‌الله محسنی بر کلام نجاشی

از مجموع سخنان مرحوم آیت‌الله محسنی، اعم از متن کتاب بحوث و مطالب ارایه شده در کلاس درس شان، به دست می‌آید که ایشان دواشکال مهم بر کلام فوق دارد:

الف. عدم ثبوت نقل مزبور از شخص مرحوم نجاشی؛

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه می‌فرمایند: معلوم نیست جمله‌ی مورد استدلال؛ یعنی «فلهذا أصحابنا یسکنون الی مراسیله» از مرحوم نجاشی باشد؛ بلکه احتمال دارد این جمله از «قیل» باشد که جریان تلف شدن کتاب‌های ابن ابی عمیر را نقل کرده است. اگر این جمله از «قیل» باشد، اعتبار ندارد؛ زیرا خود این قایل شخص مجهول است و حرفش برای ما اعتبار ندارد. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۰؛ همان، ۱۴۰۰: ۱۰؛ همان، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۱۵۳) روشن است که صرف به وجود آمدن احتمال مزبور؛ ولو این که ظهور بر خلاف آن محقق نباشد، نمی‌توان با جمله‌ی نقل شده، برای اعتبار مراسلات ابن ابی عمیر استدلال کرد.

البته علاوه بر آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه برخی محققان دیگر نیز در صدور این جمله از نجاشی تشکیک کرده می‌فرمایند: «گاهی توهم شده است که این گفتار [و تفریع] از کلام مرحوم نجاشی است و لذا به مرحوم نجاشی نسبت داده‌اند که ایشان نقل اجماع کرده است بر قبول کردن مراسیل ابن ابی عمیر، مگر این که شأن چنین است، شاید این خلاف ظاهر عبارت باشد. (کلباسی، ۱۴۲۲: ج ۳، ۴۴۷)

ب. عدم دلالت سکون اصحاب بر حجیت مرسلات ابن ابی عمیر؛

اشکال دوم آیت الله محسنی رحمته الله علیه بر جمله ی فوق این است که بر فرض قبول کنیم این جمله از مرحوم نجاشی است، باز هم بر حجیت مرسلات ابن ابی عمیر دلالت نمی کند؛ زیرا در معنای سکون اصحاب دو احتمال مطرح است: ممکن است مقصود از سکون اصحاب، همان آرامش و عدم اعتراض اصحاب باشد در مقابل ابن ابی عمیر؛ به این معنا که نقل کردن روایت به شکل مرسل در نزد اصحاب یک امر منفور بوده و اگر کسی به شکل مرسل نقل می کرده، مورد اعتراض اصحاب قرار می گرفته که چرا مرسل نقل می کنی؛ ولی نسبت به ابن ابی عمیر با توجه به عذری که ایشان داشته، اعتراض نمی کردند و با سکون و آرامش برخورد می کردند. روشن است که این معنا، دال بر حجیت مرسلات ایشان نیست؛ چنان که برخی محققان دیگر نیز همین معنا را برای سکون اصحاب، مطرح کرده اند. (نوری، ۱۴۲۹: ج ۲۳، ۱۳۴)

احتمال دوم این است که مقصود از سکون اصحاب، عمل اصحاب به مراسیل ابن ابی عمیر باشد و روایات مرسل ایشان را مثل روایت مسند، قبول کرده باشند. طبق این احتمال، حجیت مرسلات ابن ابی عمیر ثابت می شود؛ ولی این احتمال از منظر علامه ی فقید آیت الله محسنی رحمته الله علیه قابل قبول نیست؛ زیرا: اولاً از تفریع و جمله ی مزبور، ولو این که از مرحوم نجاشی باشد، این معنا فهمیده نمی شود؛ بلکه ظاهر این تفریع همان سکون به معنای آرامش است که به خاطر تلف شدن کتاب هایش، اصحاب برایشان اعتراض نمی کردند؛ ثانیاً خود این تفریع شاهد و قرینه است بر این که مقصود، سکون به خاطر نقل از ثقات نیست. به خاطر این که اگر علت سکون نقل کردن ابن ابی عمیر از ثقات می بود، باید عبارت مزبور به روایات مسند و مرسل ابن ابی عمیر تعمیم داده می شد؛ زیرا علت اعتماد که نقل از ثقات باشد، اختصاص به مراسیل ندارد. از این که تفریع مزبور به مراسیل اختصاص یافته معلوم می شود که هدف از تفریع همان عدم اعتراض اصحاب و آرامش شان در مقابل مرسل نقل کردن ابن ابی عمیر می باشد نه اعتماد به مراسیل به ابن ابی عمیر. ثالثاً بر فرض که این کلام از مرحوم نجاشی باشد، با توجه به عدم احاطه ی مرحوم نجاشی به اقوال همه ی علماء، می گوییم در کلام مرحوم نجاشی نیز تسامح وجود دارد و ثابت نیست که همه ی اصحاب مراسیل ابن ابی عمیر را قبول کرده باشند؛ بلکه

برخی اصحاب قبول ندارند. از اعتماد جمعی از اصحاب، نمی‌توان سکون همه‌ی اصحاب را به دست آورد. اگر واقعا خود ابن‌ابی عمیر چنین بنایی می‌داشت و به اصحاب می‌رسید، دیگر نیاز به تفریع یاد شده نبود که بگوید به همین خاطر اصحاب به مراسیل ابن‌ابی عمیر اعتماد می‌کنند؛ بلکه به علت قریب که بنا و نقل از ثقات باشد، استناد می‌کردند. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۰؛ همان، ۱۴۰۰: ۱۰-۱۳؛ همان، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۱۵۳)

خلاصه‌ی حرف این‌که اولاً ثابت نیست این کلام از مرحوم نجاشی باشد. ثانیاً قبول نمی‌کنیم که همه‌ی اصحاب به مراسیل سکون و اعتماد داشته‌اند؛ بلکه تنها جمعی از اصحاب سکون داشته و این کلام نجاشی تسامح دارد. وجه تسامح آن از بررسی کلام شیخ طوسی روشن خواهد شد؛ زیرا چنان‌که خود ایشان وعده داده‌اند، ثابت خواهیم کرد که همه‌ی اصحاب، حجیت مراسیل ابن‌ابی عمیر را قبول ندارند.

۲.۳. کلام مرحوم شیخ طوسی بر حجیت مرسلات ابن‌ابی عمیر

مرحوم شیخ طوسی در بحث ترجیح یکی از دو روایت بردیگری می‌فرماید: «وإذا كان أحد الراويين مسندا و الآخر مرسلا، نظر فی حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجیح لخبر غيره علی خبره و لأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن يوثق به و بين ما أسنده غيرهم و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم»؛ هرگاه یکی از دو راوی، روایت را به نحو مسند و دیگری به نحو مرسل نقل کند، اگر آن راوی ای که به نحو مرسل نقل کرده از کسانی باشد که معلوم است جز از طریق افراد ثقه روایت را ارسال نمی‌کند، روایت مسند غیرش، بر روایت مرسل او مقدم نمی‌شود و ترجیحی ندارد. به همین خاطر طایفه‌ی امامیه بین مرسلات ابن‌ابی عمیر، صفوان بن یحیی و احمد بن ابی نصر و غیر این سه نفر از ثقات و مسند دیگران، تساوی برقرار نموده‌اند. روایات مرسل این‌ها را مساوی با روایات مسند دیگران دانسته‌اند. این افرادی که معروف و مشهور هستند به این‌که به نحو مسند یا مرسل نقل روایت نمی‌کنند مگر از افراد ثقه، از همین رو طایفه‌ی امامیه به روایات این‌ها عمل کرده‌اند. (طوسی، ۱۴۱۷: ج ۱، ۱۵۴) هر چند عبارت مرحوم شیخ در مورد سه شخصیت مهم

است؛ ولی محل بحث ما فقط مراسلات ابن ابی عمیر می باشد.

از عبارت مرحوم شیخ طوسی، چنان که حضرت استاد مدقق (دام ظلّه) فرموده اند، دو مطلب مهم استفاده می شود: مطلب اول، ثقه بودن تمام مشایخ ابن ابی عمیر است؛ مطلب دوم حجیت مراسلات ابن ابی عمیر. مستند و دلیل هردو مطلب این است که ابن ابی عمیر از غیر ثقه نقل و ارسال نمی کند. (مدقق، ۱۴۰۰: ۱۳)

باتوجه به ظهور کلام مرحوم شیخ در نقل ابن ابی عمیر از ثقات و عمل طایفه بر آن، دلالت کلام شیخ طوسی رحمته الله علیه بر حجیت مراسلات ابن ابی عمیر، بدون نقص به نظر می رسد؛ لیکن آیت الله محسنی رحمته الله علیه و محققان دیگری مثل مرحوم خویی و دیگران بر کلام شیخ طوسی از جهات مختلفی اشکال کرده اند که بعد از بررسی، صحت و سقم این اشکالات روشن خواهد شد. هرچند برخی مناقشات بین آیت الله محسنی رحمته الله علیه و مرحوم محقق خویی و بعضی اندیشمندان دیگر، مشترک می باشد، ولی باتوجه به محوریت دیدگاه مرحوم آیت الله محسنی در این نوشته، تلاش بر این است که مناقشات را با بیان ایشان به صورت مقایسه ای، مطرح نماییم.

۱.۲.۳. مناقشات مرحوم آیت الله محسنی بر کلام شیخ طوسی رحمته الله علیه

مهم ترین مناقشاتی را که مرحوم آیت الله محسنی نسبت به دلالت کلام شیخ طوسی رحمته الله علیه بر حجیت مراسلات ابن ابی عمیر مطرح کرده اند، عبارت اند از:

الف. متحد بودن کلام شیخ طوسی و کشی (رحمهما الله)؛

یکی از اشکالات مهم ایشان بر کلام یاد شده این است که این کلام شیخ طوسی، همان اجماع مرحوم کشی است که در مورد اصحاب اجماع مطرح کرده است. هرچند اصل این مطلب را شناگر ماهر علم رجال، مرحوم خویی نیز بیان کرده اند (خویی، ۱۴۱۳: ج ۱، ۶۲)؛ لیکن استاد معظم آیت الله محسنی رحمته الله علیه تأکید خاص دارند بر این که ادعای اختصاص کلام مرحوم شیخ طوسی به سه فرد یاد شده، درست نیست و این کلام شیخ طوسی، همان ادعای اجماع مرحوم کشی است که با تفاوت اندکی نقل کرده است. مهم ترین نکاتی که از مجموع سخنان استاد معظم، اعم از متن بحوث و نوار درسی ایشان برای تقویت این مدعا به دست می آید این است که:

اولا نمی‌توان اثبات کرد که همه‌ی طایفه‌ی امامیه مراسلات ابن‌ابی‌عمیر را قبول کرده باشند؛ زیرا مقصود از طایفه‌ی امامیه، همین دانشمندان رجال است؛ در حالی که غیر از شیخ طوسی، در کلام هیچ کدام رجالیین مثل کشی، نجاشی و بقیه اثری از این مطلب وجود ندارد. اگر واقعا طایفه در مورد این سه نفر این گونه اجماع می‌داشت، باید مرحوم نجاشی که معاصر شیخ و در خصوص رجال، فنی‌تر از مرحوم شیخ است، این اجماع را نقل می‌کرد. از این که هیچ‌کدام از رجالیین چنین اجماعی را در خصوص این سه نفر نقل نکرده‌اند، معلوم می‌شود که در خصوص این سه نفر چنین اجماعی محقق نبوده و از عبارت شیخ نمی‌توان این مدعا را ثابت کرد.

ثانیا در خود عبارت مرحوم شیخ طوسی قرینه وجود دارد که نشان می‌دهد این حرف شیخ طوسی، همان عبارت مرحوم کشی می‌باشد؛ زیرا مرحوم شیخ بعد از ذکر نام این سه نفر می‌فرماید: «و غیرهم من الثقات» این جمله قرینه می‌شود که ادعای اجماع یاده شده به این سه نفر اختصاص ندارد و غیر این‌ها از ثقات دیگر نیز مقصود مرحوم شیخ طوسی می‌باشد. هر چند مرحوم شیخ طوسی از این ثقات دیگر نام نبرده است؛ ولی با دقت در عبارت شیخ، انسان گمان قوی بلکه اطمینان پیدا می‌کند که مقصود مرحوم شیخ همان هیجده نفر اصحاب اجماع است. منتها مرحوم شیخ این سه نفر را نام برده و از بقیه نام نبرده است. وقتی حرف شیخ به اجماع مرحوم کشی برگشت، می‌گوییم راجع به حجیت مراسلات اصحاب اجماع که از جمله‌ی آن‌ها ابن‌ابی‌عمیر است، چنین اجماعی وجود ندارد؛ بلکه چند قول مطرح می‌باشد. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۱، ۲۵۵؛ همان، ۱۴۰۰: ۱۴-۱۷ و ۷۵-۷۸؛ همان، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۱۵۲، ۱۷۱ و ۱۷۲)

البته مرحوم خوبی و برخی محققان دیگر از جمله استاد مدقق (دام‌ظله) پذیرفته‌اند که مرحوم نجاشی نیز به عمل طایفه به مراسلات ابن‌ابی‌عمیر اشاره کرده‌اند (مدقق، ۱۴۰۰: ۱۳)؛ لیکن مرحوم آیت‌الله محسنی اولاً نمی‌پذیرند که کلام نقل شده از خود نجاشی باشد. ثانیا با توجه به معنایی که ایشان از کلام نجاشی ارایه می‌کند، ادعای بالاتری دارد و می‌فرمایند در حقیقت این کلام نجاشی که گفته است اصحاب در مقابل مرسل نقل کردن ابن‌ابی‌عمیر سکون و آرامش داشتند، کنایه و تعریضی است بر مرحوم شیخ طوسی که ادعای عمل طایفه به مراسیل ابن‌ابی‌عمیر درست نیست و اصحاب فقط به ابن‌ابی‌عمیر

به دلیل عذری که داشته، اعتراض نمی کردند که چرا مرسل نقل می کنی نه این که همه ی اصحاب به مرسلاتش عمل نمایند! (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۰)

ب. اجتهادی بودن کلام مرحوم شیخ و عدم امکان اثبات بنای ابن ابی عمیر بر نقل از ثقات؛ اشکال دوم بر کلام مرحوم شیخ طوسی این است که ادعای عمل طایفه به مرسلات ابن ابی عمیر، به دلیل عدم ارسال از غیرثقه قابل اثبات نمی باشد و این عمل طایفه اجتهاد و باور خود مرحوم شیخ طوسی است که برای ما ارزش ندارد. این اشکال را مرحوم محقق خویی و مرحوم آیت الله محسنی ذکر کرده اند. (خویی، ۱۴۱۳: ج ۱، ۶۲؛ همان، ۱۴۳۲: ۲۳۱) در حقیقت این اشکال بر دو بخش قابل تجزیه و تحلیل است؛ هرچند ما به خاطر اختصار در ضمن یک عنوان مطرح کردیم. بخش اول مناقشه این است که ادعای تسویه ی اصحاب بین مراسیل ابن ابی عمیر و روایات مسند، از اجتهاد خود مرحوم شیخ است. حرف شیخ طوسی رحمته زمانی برای ما ارزش دارد که از روی حس باشد نه حدسی و اجتهادی. برای اجتهادی بودن حرف شیخ طوسی رحمته می توان شواهد زیادی اقامه کرد؛ لیکن انصاف این است که با توجه به اشکال اول و چند مناقشه ی مهم دیگر بر کلام شیخ، انسان مطمئن می شود که این کلام مرحوم شیخ ناشی از حس نبوده؛ بلکه برداشت خود مرحوم شیخ طوسی می باشد؛ زیرا اگر واقعا در بین طایفه چنین حرفی می بود، اولاً بقیه ی رجالین نیز نقل می کردند. ثانیاً خود مرحوم شیخ در همه جا به مرسلات ابن ابی عمیر عمل می کرد و ثالثاً خود مرحوم شیخ افرادی را که ابن ابی عمیر از آن ها روایت نقل کرده اند، تضعیف نمی کرد.

اما بخش دوم مناقشه این است که نمی توان در میدان عمل، به اثبات رساند که ابن ابی عمیر از غیرثقه نقل و ارسال نمی کند. این اشکال را با بیان های متفاوتی مطرح کرده اند (نوری، ۱۴۱۷: ج ۵، ۱۲۵؛ خویی، ۱۴۱۳: ج ۱، ۶۳)؛ لیکن تأکید مرحوم آیت الله محسنی بر این است که تنها راه اثبات این مدعا، تصریح خود ابن ابی عمیر است که چنین بنایی از ابن ابی عمیر قابل اثبات نمی باشد. بلی! اگر ثابت شود که ابن ابی عمیر چنین بنایی داشته، روایات مرسلش نیز قبول می شود؛ زیرا در نقل مرسل نهایتاً ابن ابی عمیر اسم راوی ها را یادش رفته است؛ اما اصل و بنای خودش را که نقل از ثقات باشد، یادش نمی رود و لذا هر جا ارسال نماید از افراد ثقه ارسال کرده است؛ لیکن این صرف احتمال است و به هیچ وجه

چنین بنایی از ابن ابی عمیر قابل اثبات نیست. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۰)

محققانی که طرف دار حجیت مراسیل ابن ابی عمیر هستند، تلاش کرده اند این اشکال را نیز با هر دو بخش آن، جواب بدهند که با مراجعه به منابع مربوطه بیان های مختلفی می توان ارایه کرد؛ ولی ما در این جا به مهم ترین نکاتی که استاد مدقق (دام ظلّه) در کلاس درس ارایه کرده اند، بسنده می کنیم.

مهم ترین جواب استاد مدقق (دام ظلّه) در جواب از اجتهادی بودن کلام مرحوم شیخ این است که ادعای اطمینان به حدسی بودن کلام شیخ، یک مدعای بدون دلیل است؛ زیرا حرف مرحوم شیخ طوسی صریح و یا دست کم ظهور دارد در حسی بودن خبر؛ یعنی ظاهر و یا صریح کلام شیخ این است که شخصیتی مثل شیخ طوسی از حس خبر می دهد به این که طایفه بین روایات مرسل ابن ابی عمیر و امثالش و روایات مسند، اعتبار یک سان قایل می باشند. بعد تمام مؤیدات و شواهدی که مرحوم خوبی برای اجتهادی بودن کلام شیخ ارایه کرده اند از قبیل: اشکال شیخ بر روایت مرسل ابن ابی عمیر، عمل اصحاب بر اساس اصالة العدالة و... را نقد می کنند.

لیکن انصاف این است که با وجود همه ی شواهد و قراین بر اجتهادی بودن کلام مرحوم شیخ طوسی، نمی توان اصل کلام شیخ را که معرکه ی آرا است، حمل بر حسی بودن کرد؛ زیرا نزاع در همین است که با وجود این قراین متعدد امکان ندارد حرف شیخ طوسی رحمته الله علیه را حمل بر حس نماییم. به حضرت استاد مدقق (دام ظلّه) عرض می کنیم همان طوری که شما اطمینان دارید که این کلام شیخ رحمته الله علیه صریح و یا ظهور در حسی بودن دارد، بزرگانی مثل مرحوم خوبی و آیت الله محسنی نیز اطمینان به اجتهادی بودن کلام شیخ دارند. تازه آن هایی که ادعای اجتهادی بودن کلام شیخ را دارند، شواهد متعدد اقامه می کنند که از نظر فنی قابل استدلال است؛ اما نقدهایی که استاد مدقق (دام ظلّه) با استناد به سخنان صاحب قسبات و دیگران ارایه می کنند، انصافا اکثرشان یک سری استبعاداتی هستند که با اندک تأمل و با قطع نظر از پیش فرض قبلی و مسلم گرفتن ظهور کلام شیخ در مدعا، به راحتی قابل جواب است. در جوابی که استاد مدقق (دام ظلّه) از بخش دوم اشکال مطرح کرده اند، بیش تر سخنان استاد معظم را نقل می کنیم تا روشن شود که دفاعیات ایشان تا چه اندازه قابل قبول است.

استاد مدقق (دام ظلّه) در جواب از بخش دوم مناقشه؛ یعنی عدم اثبات بنای نقل ابن ابی عمیر از ثقات، نیز جواب های را نقل کرده اند که به خاطر نقد منصفانه عین کلمات ایشان را - که در کلاس درس یادداشت کرده ایم - نقل می کنیم. ایشان می فرمایند:

«جواب اول این است که مرحوم شیخ به طور جزمی و صریح یا لااقل ظهور، خبر داده است از این که اصحاب به روایات مرسل ابن ابی عمیر و امثالش، عمل می کنند؛ چون معروف هستند به این که «لایروون و لایرسلون الا عن ثقه». ادله ی حجیت خبر عادل یا ثقه، خبر مرحوم شیخ طوسی را شامل می شود. براین اساس افرادی که از مشایخ ابن ابی عمیر هستند، حتی در روایات مرسل، توسط اصحاب، توثیق و تذکیه شده اند. هرگاه شخص مورد اعتماد کسی را توثیق کرد، لازم نیست که ما حتما مستند توثیق او را بدانیم و احتمال خطای او، ضرری در اعتبار توثیق او ندارد؛ مگر این که علم یا اطمینان به خطای او پیدا کنیم. جواب دوم این است که می گوئیم مستند علم اصحاب و معروف بودن ابن ابی عمیر و امثالش به این خصوصیت، این است که شخص ابن ابی عمیر و امثال ایشان ملتزم بوده اند به این که جز از افراد ثقه نقل روایت نکنند، چون علم به این مطلب و معروف شدن به این ویژگی، عادتاً جز از همین راه امکان پذیر نیست. در نتیجه ی این التزام و عمل به آن، ابن ابی عمیر و امثالش معروف به این خصوصیت شده اند.

اما این که دیگران از کجا از التزام آن ها با خبر شدند؟ ممکن است از ناحیه ی تصریح خود آن ها برای بعضی از شاگردان شان بوده باشد. صرف این که چنین مطلبی از آن ها نقل نشده، دلیلی بر انکار آن نمی شود. پس یک راه برای کشف التزام، تصریح خودشان است. راه دیگر این که ممکن است این امر از لابه لای کلمات او برای دیگران ثابت شده باشد؛ مثل این که ایشان از عده ای راویان نقل حدیث نکرده باشد و از او پرسیده باشند که چرا از آن ها نقل حدیث نکرده ای؟ او جواب بدهد که وثاقت آن ها برای من معلوم نبود؛ لذا روایات شان را نقل نکرده ام. حتی اگر خود ابن ابی عمیر به مشایخ خودش دسترسی نداشته است، باز هم مضر نیست؛ زیرا شما اگر دو دفتر داشته باشید: یکی مال اسناد و یکی هم مال روایات و یا یک دفتر داری و بنایت این است که روایات معتبر را نقل کنی، بعد اسناد یادت رفته و روایات یادت مانده است. این جا می تواند بگوید هر روایتی که نقل می کنم معتبر است؛ هر چند راوی ها یادم نیست. (مدقق، ۱۴۰۰: ۲۰، ۲۱)

با توجه به مجموعه‌ی جواب‌های از این دست، استاد مدقق (دام ظلّه) در نهایت نتیجه می‌گیرند که دست کم، مراسلات بدون واسطه‌ی ابن ابی عمیر حجت می‌باشد؛ لیکن هر منصف وقتی دقت نماید، نکته‌ی اساسی در جواب اول ایشان ادعای صراحت و یا ظهور کلام مرحوم شیخ طوسی است که دلالت آن محل نزاع می‌باشد. با این همه قراین برخلاف آن، چنین ادعای قابل قبول نمی‌باشد. با قراین، حرف امام معصوم توجیه می‌شود تا چه رسد به کلام مرحوم شیخ طوسی. هم چنین جواب دوم ایشان برای اثبات التزام ابن ابی عمیر بر نقل از ثقات، مبتنی بر یک سری شایدها و امور احتمالی است که در بیان اشکال از زبان عده‌ای از بزرگان از جمله مرحوم آیت الله محسنی نقل کردیم و گفتیم ادعای چنین بنایی از شخص ابن ابی عمیر قابل اثبات نیست و صرف احتمال است. آیا با درست کردن چنین احتمالاتی که وجه فنی و عقلایی برای اثبات آن وجود ندارد، می‌توان در مسایل دینی، مخصوصا واجبات و محرمات اعتماد کرد و مراسلات ابن ابی عمیر را مستند فتوی قرار داد؟! غالب توجیهاات و جواب‌هایی که صاحب قبسات (دام ظلّه) و به تبع ایشان استاد مدقق (دام ظلّه) مطرح کرده‌اند از همین قبیل است؛ هرچند ممکن است برخی از جواب‌ها نیز متین و قابل قبول باشد، ولی در مجموع نمی‌توان با این نوع جواب‌ها، اشکالات مهم بر کلام شیخ طوسی را دفع کرده و حجیت مراسلات ابن ابی عمیر را پذیرفت.

ج. عدم پذیرش روایت مرسل ابن ابی عمیر توسط خود شیخ و تضعیف برخی مروی عنه آن؛

سومین مناقشه‌ای که مرحوم آیت الله محسنی و برخی محققان دیگر مطرح کرده‌اند این است که خود مرحوم شیخ طوسی به این اجماع نقل شده پابند نیست. این امر نشان می‌دهد که عمل به مراسلات ابن ابی عمیر در بین همه‌ی طایفه معروف و اتفاقی نبوده و گرنه خود شیخ به این حرفش عمل می‌کرد. دلیل و شاهد بر این که شیخ به اجماع نقل شده از جانب خودش عمل نکرده، این است که:

اولا خود مرحوم شیخ در کتاب تهذیب و استبصار، بعد از نقل مرسله‌ی ابن ابی عمیر فرموده‌اند: «فَأَوَّلُ مَا فِيهِ أَنَّهُ مُرْسَلٌ» اولین اشکال روایت این است که مرسل می‌باشد. (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۸، ۲۵۷؛ همان، ۱۳۹۰: ج ۴، ۲۷) اگر واقعا اصحاب روایات مرسل ابن ابی عمیر را با مسند دیگران یک سان می‌دانست، این اشکال شیخ جا نداشت. به تعبیر مرحوم آیت الله محسنی به مرحوم شیخ عرض می‌کنیم که طبق گفته‌ی خود شما اصحاب

روایات مرسل ابن ابی عمیر را قبول دارند، پس چرا خود شما در این مورد به حرف تان عمل نمی کنید، مگر نمی گفتید که طایفه به مراسیل ابن ابی عمیر عمل کرده اند؟! (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۳؛ همان، ۱۴۰۰: ۲۵؛ همان، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۱۵۶)

ثانیا اگر واقعا به اجماع طایفه ثابت شده باشد که ابن ابی عمیر از غیر ثقه نقل و ارسال نمی کند، چرا خود مرحوم شیخ برخی افرادی را که ابن ابی عمیر از آن ها نقل روایت کرده، تضعیف کرده است؟ این تضعیف شیخ خلاف مدعای خودش می باشد. اگر این تضعیف درست باشد، اجماع یاد شده درست نیست و اگر هر دو درست باشد، نشان می دهد که مرحوم شیخ در این جا دچار تناقض شده است. در نتیجه وقتی خود مرحوم شیخ به ادعای اجماع خودش راجع به مراسلات ابن ابی عمیر پایبند نباشد، چگونه ممکن است با استناد به این اجماع حجیت مراسلات ابن ابی عمیر را ثابت نمایم؟ عدم اعتماد شیخ به روایت مرسل ابن ابی عمیر و تضعیف افرادی که ابن ابی عمیر از آن ها روایت کرده اند، نشان می دهد که ادعای مزبور ناشی از اجتهاد و حدس مرحوم شیخ طوسی است که همان عبارت مرحوم کشی را با اندکی تغییر نقل کرده و از آن، عمل طایفه را به مراسلات ابن ابی عمیر استنباط کرده است. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۴)

ممکن است از بخش اول اشکال؛ یعنی عدم اعتماد شیخ طوسی به روایت مرسل ابن ابی عمیر در تهذیب و استبصار چنین جواب بدهیم که این دو کتاب را مرحوم شیخ در مقام حل تعارض بین اخبار و در ایام جوانی خودش نوشته است؛ اما کتاب «عدة الاصول» را که عبارت مورد نظر در آن نقل شده است، بعد از این دو کتاب نوشته اند. لذا معیار اصلی در نظر نهایی شیخ حرف نقل شده در عدة الاصول می باشد؛ زیرا این یک امر معمول است که دانشمندان به اثر تحقیق و ممارست، از نظریات سابق خود عدول کرده و به نظریه ی جدید دست پیدا می کنند. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۳؛ سبحانی، ۱۴۱۰: ۲۱۴؛ مدقق، ۱۴۰۰: ۱۹، سیستانی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۴۸) بنابراین، عدم اعتماد مرحوم شیخ در تهذیب و استبصار به روایت مرسل ابن ابی عمیر، هیچ ضرری نسبت به کلام ایشان در کتاب عدة الاصول ندارد.

اما راجع به تضعیف شیخ نسبت به افرادی که ابن ابی عمیر از آن ها روایت کرده اند، مرحوم آیت الله محسنی تأکید دارند که این تضعیف شیخ نشان می دهد که شیخ در

این جا دچار تناقض شده و به حرف خودش در مورد مرسلات ابن ابی عمیر عمل نکرده است. به طور نمونه محمد بن ابی عمیر از وهب بن وهب ابوالبختری روایت نقل کرده است؛ در حالی که مرحوم شیخ در مورد آن می‌فرمایند: «ضعیف و هو عامی المذهب» (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۸۷) و مرحوم نجاشی در مورد وهب بن وهب می‌گوید: «کان کذابا» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۳۰) و هم چنین مرحوم کشی از علی بن قتیبه، نقل می‌کند که فضل بن شاذان گفته‌اند: «کان ابوالبختری من اکذب البریه» (کشی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۵۹۶) از همه مهم‌ترین که مرحوم شیخ در بیان دیگر فرموده‌اند: «و هو ضعیف جدا عند اصحاب الحدیث»؛ ابوالبختری در نزد اصحاب حدیث جدا ضعیف می‌باشد. (طوسی، ۱۴۰۷: ۹، ۷۷)

در پاسخ به این حرف مرحوم آیت‌الله محسنی، ممکن است دو جواب مطرح شود: یک جواب این است که بگوییم: شاید تضعیف مرحوم شیخ در کتاب فهرست - مثلا- مقدم بر کتاب عدة الاصول بوده و لذا معیار نهایی، حرف شیخ در عدة الاصول است؛ لیکن مرحوم آیت‌الله محسنی می‌فرمایند: دست‌کم در مقام اثبات نمی‌توانیم تقدم و یا تأخر کتاب‌های رجالی مرحوم شیخ را نسبت به عدة الاصول ثابت نماییم. وقتی شک در تقدم و تأخر داشتیم، تعارض در کلام شیخ ثابت می‌شود و حجیت کلام شیخ در عده از اعتبار ساقط می‌شود. البته ایشان در کلاس درس به شاگردان شان سفارش می‌کنند که کتاب‌های مرحوم شیخ را مطالعه نمایند تا شاید عبارتی از مرحوم شیخ به دست بیاید که نشان‌دهنده‌ی تقدم و تأخیری از کتاب‌هایش باشد. (محسنی، ۱۴۰۰: ۲۷؛ همان، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۱۵۶) جواب مهم دیگر این است که اصل نقل ابن ابی عمیر را از افرادی که شیخ تضعیف کرده‌اند به گونه‌ای زیر سوال ببریم. توضیح مفصل این مطلب را در جواب از مناقشه‌ی چهارم بر کلام شیخ طوسی، ارایه خواهیم کرد.

د. ثبوت نقل ابن ابی عمیر از افراد ضعیف

اشکال مهم دیگری که بعضی محققان از جمله مرحوم خوئی بیان کرده‌اند (خوئی، بی‌تا: ج ۱، ۶۵) و مرحوم آیت‌الله محسنی تأکید خاصی بر این اشکال دارند، این است که در عمل ثابت شده که ابن ابی عمیر از افراد ضعیف نقل کرده؛ چگونه می‌توان ادعا کرد که او از افراد ضعیف نقل و ارسال نمی‌کند! وقتی در روایات مسند ایشان با چشم سر می‌بینیم که ابن ابی عمیر از افراد ضعیف نقل کرده است، در روایات مرسل نیز این احتمال وجود دارد

که از همین افراد ضعیف نقل کرده باشد، در نتیجه اعتبار مراسلات ابن ابی عمیر ثابت نمی شود. بهتر است عین عبارت مرحوم آیت الله محسنی را در این قسمت که اشکال کلیدی محسوب می شود، نقل نماییم. ایشان تحت عنوان «توضیح و تحقیق» دو سوال مهم را مطرح کرده و سپس می فرمایند: «أما الأول، فقد ثبت أنّ ابن ابی عمیر روی عن جماعة ضعفاء، منهم: یونس بن ظبیان، والمفضل بن صالح، والمفضل بن عمر، ومحمّد بن سنان، وعلی بن ابی حمزة، وأبوالبختری، وهب بن وهب، وعلی بن حدید، وعمرو بن جمیع، والحسین بن أحمد بن المنقری، وغيرهم. كما ثبت أنّ صفوان روی عن: صالح النیلی، ویونس بن ظبیان، وعلی بن ابی حمزة وأبو جمیلة ومحمّد بن سنان وغيرهم. وکما ثبت أنّ البزنطی روی عن الحسن بن علی بن ابی حمزة وعن أبیه، وعن أبی جمیلة وعن المفضل بن صالح وغيرهم. ومجموع من روی عنهم هؤلاء المشائخ الثلاثة رحمه الله ربّما یبلغ إلى: ٦٠٠ شخصا، وقیل: إلى أكثر من سبعمائة شخص»؛ اما در جواب سوال اول می گوئیم: به تحقیق ثابت شده است که ابن ابی عمیر از عده ای از افراد ضعیف نقل کرده است که بعض این افراد ضعیف یونس بن ظبیان... می باشند؛ چنان که ثابت شده است صفوان و بزنطی [که شیخ ادعا دارد این دو نیز مثل ابن ابی عمیر از غیر ثقه نقل و ارسال نمی کنند] نیز از افراد ضعیف نقل روایت کرده اند و مجموع افرادی که این سه نفر از آن ها نقل روایت کرده اند، به تعداد شش صد نفر و یا هفت صد نفر می رسد، در حالی که احتمال عقلایی نمی رود که همه ی این شش صد و یا هفت صد نفر ثقه باشند. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۲؛ همان، ۱۴۰۰: ۲۰؛ همان، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۱۵۵)

افرادی را که مرحوم آیت الله محسنی به عنوان مروی عنه ابن ابی عمیر نام برده اند، برخی شان مسلم الضعف می باشند. به تعبیر مرحوم آیت الله محسنی در جلسه ی درس شان، یونس بن ظبیان خیلی انسان پلید بوده و ادعای نبوت کرده است و با روایت معتبر ثابت شده است که امام رضا علیه السلام بر این شخص لعن و نفرین فرستاده است؛ چنان که وهب بن وهب ابوالبختری از کذابین معروف می باشند؛ پس به مرحوم شیخ می گوئیم که ادعای «لایروون عن الضعفاء» شما تبدیل شد به «یروون عن الضعفاء»؛ در روایات مرسل چگونه فهمیدی که این ها از غیر ثقه ارسال نمی کنند؟! (محسنی، ۱۴۰۰: ۲۰؛ همان، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۱۵۵)

خلاصه‌ی حرف این‌که وقتی در روایات مسند ابن‌ابی‌عمیر ثابت شد که ایشان از افراد ضعیف نقل می‌کند، اعتبار مراسلات ایشان ساقط می‌شود؛ زیرا با توجه به علم اجمالی به وجود افراد ضعیف در بین افراد مروی عنه ابن‌ابی‌عمیر، احتمال دارد افرادی که ابن‌ابی‌عمیر نام آن‌ها را ذکر نکرده و به شکل مرسل نقل کرده، بعضی‌های‌شان و یا کل‌شان همین افراد ضعیف باشند.

۲.۲.۳. جواب‌های ارایه‌شده نسبت به نقل ابن‌ابی‌عمیر از افراد ضعیف

قایلین به حجیت مراسلات ابن‌ابی‌عمیر تلاش کرده‌اند از اشکال چهارم نیز جواب‌های متعددی را مطرح نمایند. البته بررسی تفصیلی این جواب‌ها نیاز به یک نوشته‌ی مستقل دیگر دارد؛ لیکن تلاش می‌کنیم مهم‌ترین جواب‌ها را به طور مختصر مطرح نماییم. قابل یادآوری است که مرحوم آیت‌الله محسنی در کلاس درس‌شان تأکید دارند که برخی جواب‌ها را مرحوم شهید صدر و پسر آیت‌الله سیستانی مطرح کرده‌اند که به دل‌چسب‌گی نمی‌زند. (محسنی، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۱۵۵؛ همان، ۱۴۰۰: ۲۱)

الف. ناچیز بودن افراد ضعیف بر اساس حساب احتمالات؛

گرچه علم اجمالی داریم که در بین مجموع روایات ابن‌ابی‌عمیر، افراد ضعیف وجود دارد؛ لیکن محرز نیست که در بین روایات مرسلش نیز این افراد ضعیف وجود داشته باشد؛ زیرا چنان‌که استاد مدقق (دام‌ظله) فرموده‌اند: «ابن‌ابی‌عمیر تقریباً پنج هزار روایت مسند در مجامع حدیثی دارد. تعداد روایاتی که راویان آن‌ها از طریق دیگر تضعیف شده‌اند، بیش از بیست و پنج روایت نیست. پس نسبت این روایات با کل روایات ابن‌ابی‌عمیر، نسبت نصف یکم و یا نیم درصد است. ابن‌ابی‌عمیر تقریباً دو صد روایت مرسل در کتب اخبار دارد؛ بنابراین می‌توان گفت که روایات مرسل او نمونه‌هایی از همان روایات مسند او است و در نوع مشابه بین هر دو اختلاف چندانی وجود ندارد. بر همین اساس، می‌توان گفت: نسبت روایت افراد ضعیف در مجموع روایات مرسل ابن‌ابی‌عمیر، زاید بر نیم درصد نخواهد بود. یعنی یک روایت در مجموع دو صد روایت مرسل او. این مطلب معنایش این است که در هر روایت مرسل، اطمینان حاصل می‌شود به این‌که مروی عنه، یکی از آن افراد تضعیف شده نمی‌باشد». (مدقق، ۱۴۰۰: ۵۰) به بیان دیگر: این

یک قانون عقلایی است که بر احتمال ضعیف اعتنا نمی شود. مثلاً اگر کسی در طول سال برای شما حرف‌هایی راست گفته باشد و در بین همه‌ی حرف‌هایش، یک یا دو بار سخن دروغ گفته باشد، این دلیل نمی شود که همه‌ی حرف‌های این شخص را قبول نکنیم؛ بلکه عقلاء در این گونه موارد این احتمال خلاف را نادیده گرفته و به اطمینان عمل می کنند. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۲)

مرحوم آیت الله محسنی این جواب را قبول ندارند. در پاسخ به حساب احتمالات ایشان می فرمایند: هرچند این حساب احتمالات از منظر عرف درست می باشد؛ لیکن باعث حجیت روایات مرسل نمی شود؛ زیرا در هر موردی که مرسل نقل شود، وجدانا احتمال وجود شخص ضعیف در آن وجود دارد و این احتمال باعث سلب حجیت آن می شود. اگر کسی ادعا نماید که حتی احتمال وجود فرد ضعیف در روایت مرسل نمی شود، حرفش بر خلاف وجدان می باشد. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۲) به عبارت دیگر ایشان می فرمایند: با حساب احتمالات درست است که اطمینان به نقل از ثقات حاصل می شود؛ لیکن این بیان باعث انحلال علم اجمالی نمی شود تا دیگر احتمال وجود فرد ضعیف در روایت مرسل باقی نماند.

ب. روایت ابن ابی عمیر از افراد ثقه در اعتقاد خودش؛

این جواب را بزرگانی زیادی از جمله مرحوم خوئی و صاحب قبسات مطرح کرده اند؛ هرچند مرحوم خوئی بعد از نقل این جواب، آن را مورد مناقشه قرار می دهد. (خوئی، بی تا: ج ۱، ۶۵؛ سیستانی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۵۰) خلاصه‌ی جواب این است که بر فرضی که قبول کنیم در بین افرادی که ابن ابی عمیر از آن‌ها روایت کرده است، افراد ضعیف وجود دارد، باز هم به حجیت مرسلات ایشان ضرر نمی زند؛ زیرا مقصود مرحوم شیخ طوسی در عبارت یاد شده این است که ابن ابی عمیر تنها از افرادی نقل روایت می کند که به اعتقاد خودش ثقه باشد؛ بنابراین منافات ندارد که تمام افراد مروی عنه ابن ابی عمیر به اعتقاد خودش ثقه باشد و در عین حال به نظر برخی رجالیین، تعداد آن افراد، ضعیف باشد. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۳)

مرحوم آیت الله محسنی جواب یاد شده را کار ساز نمی دانند؛ زیرا ظاهر کلام شیخ این است که ابن ابی عمیر از افرادی نقل می کنند که در واقع ثقه باشند و همه وثاقت آن را قبول

داشته باشند نه این‌که تنها به اعتقاد خودش ثقه باشد. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۳) به بیان دیگر: الفاظ برای معانی واقعی خود وضع شده‌اند. وقتی کسی اسم خمر را می‌گیرد، همان خمر واقعی از این لفظ قصد می‌شود؛ بنابراین در محل بحث نیز وقتی شیخ می‌گوید: ابن ابی عمیر از غیر ثقه ارسال نمی‌کند، واژه‌ی «ثقه» به همان معنای واقعی و ثقه بودن در نزد همه حمل می‌شود نه خصوص ثقه در اعتقاد ابن ابی عمیر. معنای واقعی ثقه در نزد همه همان صداقت و راست‌گویی است و معقول نیست که ثقه در نزد ابن ابی عمیر معنای خاص داشته باشد. (محسنی، ۱۴۰۰: ۲۴؛ همان، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۱۵۶) در نتیجه ثابت می‌شود که ابن ابی عمیر از افراد ضعیف روایت نقل کرده است و احتمال دارد در روایات مرسلش نیز همین افراد ضعیف وجود داشته باشد.

ج. نقل ابن ابی عمیر از افراد ضعیف در حال استقامت‌شان؛

جواب دیگر این است که ابن ابی عمیر از افرادی که تضعیف شده‌اند، در حال استقامت‌شان نقل کرده است نه در زمان ضعف‌شان. در نتیجه با ثابت شدن ضعف برخی از افراد مروی عنه ابن ابی عمیر نیز مشکلی برای مدعای ما به وجود نمی‌آید؛ زیرا ثابت نیست که ابن ابی عمیر از این افراد ضعیف در زمان ضعف‌شان روایت نقل کرده باشد. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۲)

مرحوم آیت‌الله محسنی در پاسخ این جواب می‌فرماید: دفع اشکال یاد شده با احتمال نقل در حال استقامت، ضعیف بوده و خارج از اسلوب و بحث علمی می‌باشد؛ به ویژه در جایی که برای راوی دو حالت استقامت و ضعف وجود نداشته باشد. (محسنی، ۱۴۳۲: ۲۳۲) این بیانی است که از متن کتاب بحوث استفاده می‌شود؛ اما در جلسه‌ی درس‌شان - که نگارنده موفق شدم ضبط صوت آن را گوش دهم - توضیحات بیشتری را ارایه می‌کنند که بهتر است عین این کلمات ایشان را هرچند به شکل گفتاری است، نقل نماییم. ایشان در توضیح مطلب می‌فرمایند: «ما در جواب می‌گوییم که تو استخاره کردی و علم غیب داری که این حرف‌ها را می‌گویی؟ شیخ طوسی به طور مطلق گفته که این‌ها از ضعفاء روایت نقل نمی‌کند. اصلاً این حرف خارج از بحث علمی است که از پیش خود احتمال درست کنی؛ مخصوصاً راوی‌ای که برایش حال استقامت و ضعف ثابت نشود. من تا به حال در مورد مفضل بن صالح، محمد بن سنان و مفضل بن عمر، دو حالت پیدا نتوانستم.

ممکن است این راوی ها همیشه بدجنس بوده اند. خیلی از این راوی های ضعیف، برای شان دو حالت ثابت نشده و نمی دانم که حتی برای یک نفر از این ضعفاء دو حالت ثابت شده است یا نه؟ اگر ثابت می کردی که دو حالت دارد این راوی ها، حرفت خوب بود». (محسنی، ۱۴۰۰: ۲۳؛ همان، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۱۵۵)

البته بعدا در بیان حرف صاحب قبسات اشاره خواهیم کرد که ایشان تلاش کرده است دست کم در مورد علی بن حمزه بطائنی دو حالت را ثابت نمایید؛ لیکن باز هم نمی تواند ثابت نماید که ابن ابی عمیر تنها در حال استقامت از او نقل کرده باشد. علاوه بر این که نسبت به بقیه ی راوی ها این دو حالت قابل اثبات نیست.

د. عدم ثبوت نقل ابن ابی عمیر از افراد مسلم الضعف و ضعیف های متعدد؛

جواب مهم دیگر از سید محمد رضا سیستانی، پسر آیت الله سیستانی (دام ظلّه العالی) می باشد که چند بار مرحوم آیت الله محسنی، اجتهاد سید محمد رضا سیستانی را نیز تأیید می کردند. ادعای ایشان این است که دلالت عبارت مرحوم شیخ طوسی بر حجیت مرسلات ابن ابی عمیر زمانی دچار اشکال می شود که ثابت شود ابن ابی عمیر از تعداد زیادی از ضعفاء نقل روایت کرده و یا این که ثابت شود از افراد مسلم الضعف و مشهور به کذب، روایت کرده است؛ در حالی که ثابت نیست ابن ابی عمیر از افراد مسلم الضعف و یا تعداد کثیری از ضعفاء نقل روایت کرده باشد. بلی! در نهایت ثابت می شود که ابن ابی عمیر از تعداد اندکی از افرادی که ضعف شان مشهور و مسلم نیست، روایت نقل کرده است و این مقدار نقل از ضعفاء، ضرری به توثیق عام شیخ طوسی نمی زند. با توجه به مفصل بودن مطالب صاحب قبسات، بهتر است جمع بندی ای را که استاد مدقق (دام ظلّه) از کلام ایشان در کلاس درس شان ارایه کرده اند، نقل نماییم. ایشان در توضیح کلام صاحب قبسات می فرمایند: «در کتاب قبسات نسبت به مشایخ ابن ابی عمیر بررسی صورت گرفته است و ۲۱ فرد را مورد بحث قرار داده اند و پنج نتیجه ی زیرارایه گردیده است:

یک. از میان افرادی که ادعا شده اند از مشایخ ابن ابی عمیر هستند و مورد تضعیف واقع شده اند، تعدادی از آن ها اصلاً ثابت نیست که از مشایخ ابن ابی عمیر باشد و آن ها عبارت اند از: ابراهیم بن عمریمانی، حسن بن علی بن ابی عثمان سجاده، داوود رقی،

زیادبن منذر، عبدالله بن قاسم حضرمی یا حارثی، علی بن حدید، عمرو بن جمیع ازدی، محمد بن سنان، معلی بن خنیس، وهب بن وهب ابوالبختری و یونس بن ظبیان؛ دو. بعضی کسانی که ابن ابی عمیر از آن‌ها روایت کرده و ادعای ضعف آن‌ها شده است، قدح و طعنی از حیث وثاقت نسبت به آن‌ها وارد نیست؛ گرچه ممکن است از جهات دیگر مورد طعن باشند، مانند: زیادبن مروان قندی؛ سه. دو فرد از کسانی که ابن ابی عمیر از آن‌ها روایت کرده، بعضی‌ها گفته‌اند که این دو شخص، مورد تضعیف هستند در حالی که چنین نیست. امر در این جا مشتبه شده است. تضعیف در مورد غیر آن‌ها است. بعضی‌ها فکر کرده‌اند که تضعیف در مورد این دو نفر است و آن‌ها عبارت‌اند از: صباح بن یحیی و عمرو بن ابی المقدام؛ چهار. یکی از افرادی که ابن ابی عمیر از او نقل روایت کرده، دو حالت داشته است: یکی حال استقامت و دیگری حال غیر استقامت. ظاهراً این است که ابن ابی عمیر از او روایات را در حال استقامت او، تحمل کرده است و آن شخص علی بن ابی حمزه بطائنی است.

پنج. شش فرد باقی مانده؛ یعنی: حسین بن احمد منقری، عبدالرحمان بن سالم اشل، مفضل بن صالح، مفضل بن عمر، اسحاق بن عبد العزیز و حسن بن راشد، کسانی هستند که روایت ابن ابی عمیر از این‌ها ثابت شده است و تضعیف هم شده‌اند؛ بعد ایشان فرموده‌اند: ضعف هیچ یکی از این شش نفر، از مسلمات نیست؛ بلکه بعضی از آن‌ها جا دارد که قایل به وثاقت‌شان شویم؛ مگر حسین بن احمد منقری که مرحوم نجاشی درباره‌ی او گفته است: «وكان ضعيفا ذكر ذلك اصحابنا رحمهم الله». ممکن است گفته شود که این سخن مرحوم نجاشی، دلیل این است که ضعف منقری در نزد اصحاب، امری مسلم بوده است. این مطلب با آنچه در مورد امثال ابن ابی عمیر گفته شده که لایروون... نمی‌سازد. باز هم خود صاحب قیسات جواب می‌دهند که با تتبع و ممارست در رجال نجاشی، فهمیده می‌شود که مقصود ایشان از نسبت به اصحاب، تمام اصحاب نیست؛ بلکه خصوص کسانی است که سخنان آن‌ها برای مرحوم نجاشی رسیده که عبارت‌اند: از مشایخ و افرادی که مرحوم نجاشی از آن‌ها شنیده باشد؛ بنابراین تعبیر ایشان دلیلی بر این نیست که منقری، مسلم الضعف بوده است. در اخیر ایشان

تأکید می کنند که حق این است که مشایخ ابن ابی عمیر ثقه می باشند. (مدقق، ۱۴۰۰: ۲۵، ۲۶، درس های شماره ی دهم و یازدهم؛ سیستانی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۸۹-۹۱) همان طوری که از کلام صاحب قیسات و استاد مدقق (دام ظلهما) فهمیده می شود، توثیق عام مرحوم شیخ طوسی زمانی زیر سوال می رود که ثابت شود ابن ابی عمیر از افراد کثیری که تضعیف شده اند نقل روایت کند و یا از افرادی که ضعف شان مسلم و مشهور بین اصحاب است، نقل نماید. نکته اش هم این است که اگر از افراد اندکی که ضعف شان مشهور نیست، نقل کند، نمی توان ادعا کرد که در نقل ابن ابی عمیر از ثقات، اختلال جدی مطرح است و با صرف نقل از چند فرد ضعیف، کلام شیخ سالم از اشکال باقی می ماند.

۳.۲.۳. پاسخ اجمالی نگارنده بر جمع بندی صاحب قیسات

بررسی همه جانبه ی کلام صاحب قیسات نیاز به نوشته ی مستقل دیگری دارد؛ لیکن همان طوری که قبلا از مرحوم آیت الله محسنی نقل کردیم، ایشان نیز این جواب های صاحب قیسات را دیده و طبق تعبیر خود ایشان «این جواب ها به دل چنگ نمی زند». (محسنی، نوار درسی بحوث فی علم الرجال، درس ۱۵۵؛ همان، ۱۴۰۰: ۲۱) در عین حال باتوجه به جمع بندی صاحب قیسات می توانیم در نقد حرف های ایشان بگوییم: اولاً شما نمی توانید برای اکثر راوی ها دو حالت استقامت و ضعف را ثابت نمایید؛ چنان که خود شما اعتراف نموده اید که فقط در مورد علی بن حمزه بطائنی، این دو حالت قابل اثبات است؛

ثانیا هیچ دلیلی نداریم که تنها نقل زیاد از تعداد کثیری از ضعفاء و یا مسلم الضعف را، دلیل بر نقل ابن ابی عمیر از ضعفاء بدانیم؛ بلکه نقل از چند فرد ضعیف نیز نشان می دهد که ابن ابی عمیر از افراد ضعیف نقل می کند و همین مقدار باعث می شود که اعتبار کلام مرحوم شیخ طوسی زیر سوال برود؛ زیرا شیخ نگفته است که ابن ابی عمیر از مسلم الضعف نقل نمی کند و یا زیاد از ضعفاء نقل نمی کند؛ بلکه به طور مطلق گفته از افراد ضعیف نقل نمی کند و نقل ابن ابی عمیر در چند موردی که خود شما هم قبول دارید، باعث اختلال آن می شود. بلی! اگر مثل شما اصل ظهور و دلالت کلام مرحوم شیخ طوسی را بر مدعا مسلم بگیریم و تلاش نماییم هر مانعی را از پیش روی آن با توجیحات کنار

بزینم، ممکن است با درست کردن احتمالات و شاید‌ها تا جایی به مدعای شما نزدیک شویم؛ ولی با توجه به مجموع اشکالات وارده بر کلام شیخ و اجتهادی بودن این کلام که قبلاً به طور فنی ثابت کردیم، نمی‌توان با این احتمالات و توجیهاات، دلالت کلام مرحوم شیخ را بر حجیت مرسلات ابن‌ابی عمیر پذیرفت. البته در برخی از این توجیهاات انصافاً صاحب قیسات بحث‌های جالبی را مطرح کرده‌اند؛ ولی از مجموع مباحث‌شان کاملاً پیدا است که دل‌شان نمی‌خواهد مرسلات ابن‌ابی عمیر را به طور مطلق ردّ نمایند و لذا از هر نوع توجیھی که منجر به حجیت آن شود، دست بر نمی‌دارند.

به عنوان نمونه ایشان برای عدم ثبوت نقل ابن‌ابی عمیر از وهب بن وهب ابوالبختری که در مباحث پیشین اکذب البریه، بودن‌شان را ثابت کردیم؛ توجیھی را بیان می‌کند که انصافاً دور از انتظار است. روایتی که در آن ابن‌ابی عمیر از وهب بن وهب نقل کرده است عبارت‌اند از: «عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام». (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۳، ۱۵۰) با توجه به این‌که در روایت قبلی اسم محمد بن علی بن محبوب ذکر شده، در این روایت مرحوم شیخ با سند خودش از محمد بن علی بن محبوب از محمد بن خالد برقی از ابن‌ابی عمیر از ابی‌البختری [وهب بن وهب] از امام صادق عليه السلام روایت نقل کرده است. با توجه به معتبر بودن سند مرحوم شیخ به علی بن محبوب در کتاب فهرست‌شان (طوسی، بی تا: ۱۴۵) و معتبر بودن رجال موجود در سند روایت، ثابت می‌شود که ابن‌ابی عمیر از این شخصی که کذاب بودنش معروف است، روایت نقل کرده است؛ اما صاحب قیسات برای دفع آن، توجیهااتی را بیان کرده که بهتر است بیان فنی کلام صاحب قیسات را از زبان استاد مدقق (دام‌ظله) که نهایت تلاش و دقت را در ترجمه و توضیح کلام محققان رعایت می‌کنند، مطرح نماییم. ایشان در توضیح کلام صاحب قیسات در این مورد می‌فرمایند: «در کتاب قیسات تلاش کرده است که ثابت کند ابن‌ابی عمیر از ابی‌البختری، روایت ندارد و لا اقل ایجاد تردید و عدم ثبوت روایت بکند. ایشان فرموده‌اند: بعید نیست که ابن‌ابی عمیر در سند این روایت، زاید باشد و درستش این است که خالد برقی از ابوالبختری، مستقیم نقل روایت کرده باشد. شواهدی که ایشان اقامه کرده‌اند این است که محمد بن خالد برقی، در بسیاری از موارد از ابی‌البختری بدون واسطه نقل روایت دارد؛ بلکه ایشان راوی کتاب ابوالبختری است؛

گرچه در نسخه‌ی متداول فهرست آمده است: «احمد بن ابی عبد الله عن ابی البختری» (طوسی، بی تا: ۴۸۸) ولی صحیح آن این است که احمد بن ابی عبد الله عن ابیه عن ابی البختری؛ چنان که این مطلب با در نظر گرفتن طریق مرحوم صدوق به ابی البختری در مشیخه‌ی فقیه روشن می شود. در مشیخه‌ی فقیه آمده است: «احمد بن محمد بن خالد عن ابیه عن ابی البختری» روایت مورد بحث، ظاهراً در کتاب ابوالبختری بوده است؛ چون همین روایت را حمیری در کتاب قرب الاسناد از سندی بن محمد از ابی البختری نقل کرده است (حمیری، ۱۴۱۳: ۱۳۷) و سندی بن محمد یکی از راویان کتاب ابی البختری است (طوسی، بی تا: ۴۸۸)؛ پس بعید نیست که روایت مورد بحث نیز از کتاب ابی البختری نقل شده باشد. (مدقق، ۱۴۰۰: ۴۷، ۴۸؛ سیستانی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۸۷)

به صاحب قبسات عرض می کنیم که به طور فنی و با سند معتبر و بدون هیچ مشکلی نقل ابن ابی عمیر از این شخص ثابت شده است، به چه دلیل شما می گوید که ابن ابی عمیر را باید از سند حذف کرد تا نقل ابن ابی عمیر از آن ثابت نشود؟! البته استاد مدقق (دام ظلّه) فرموده اند که لازم نیست عدم نقل ابن ابی عمیر از این شخص ثابت شود؛ بلکه صرف ایجاد تردید کافی است؛ اما به استاد محترم عرض می کنیم که با وجود دقت تان در مباحث علمی، در خصوص این بحث تلاش تان بر این است که به نحوی حجیت مرسلات ابن ابی عمیر را ثابت نمایید؛ ولی نمی توان با مسلم گرفتن ظهور عبارت مرحوم شیخ در مدعا و نادیده گرفتن این ظهورات مقابل آن، ایجاد تردید کرد؛ بلکه این ظهوراتی که نقل ابن ابی عمیر را از افراد ضعیف ثابت می کند، دلیل می شود که عبارت مرحوم شیخ را زیر سوال ببریم.

ثالثاً صاحب قبسات عبارت مرحوم نجاشی را که ظاهرش نشان می دهد، احمد منقری ضعفش در نزد اصحاب مسلم بوده، توجیه می کند که منظور نجاشی کل اصحاب نیست! اگر واقعاً مقصود نجاشی در اکثر جاها از اصحاب، خصوص مشایخ نجاشی است، چرا در زمانی که کلام نجاشی به نفع تان باشد و برای اثبات حجیت مرسلات ابن ابی عمیر نقل شود، حمل بر بعض اصحاب نمی کنید؟!

جمع بندی و نتیجه گیری

با توجه به مباحث انجام شده پیرامون حجیت مرسلات ابن ابی عمیر، چند نتیجه‌ی

مهم به دست می‌آید:

۱. راجع به حجیت مرسلات ابن‌ابی‌عمیر، دست کم سه قول مطرح می‌باشد. برخی‌ها قایل به حجیت شده‌اند مطلقاً و بعضی دیگر از جمله مرحوم آیت‌الله محسنی قایل به عدم حجیت آن شده‌اند به طور مطلق و دسته‌ی سوم، تنها مرسلات بدون واسطه‌ی ایشان را حجت می‌دانند.
۲. برای اثبات حجیت مرسلات ابن‌ابی‌عمیر می‌توان به سه دلیل؛ یعنی کلام نجاشی، کشی و شیخ طوسی رحمتهما الله استدلال کرد که مهم‌ترین دلیل همان کلام مرحوم شیخ طوسی می‌باشد. قایلین به حجیت تلاش کرده‌اند دلالت کلام مرحوم شیخ طوسی را بر مدعا ثابت نمایند و از هر نوع مناقشه نسبت به آن جواب ارایه نمایند.
۳. مرحوم آیت‌الله محسنی که نوشته‌ی حاضر با محوریت نظریه‌ی ایشان به فرجام رسیده است، بر این باور هستند که کلام مرحوم نجاشی و مرحوم شیخ طوسی نمی‌تواند حجیت مرسلات ابن‌ابی‌عمیر را ثابت نماید؛ زیرا سکون اصحاب که راجع به مرسلات ابن‌ابی‌عمیر در رجال نجاشی نقل شده است، اولاً ثابت نیست که این کلام محل استدلال از خود نجاشی باشد و ثانیاً، معنای سکون اصحاب همان آرامش و عدم اعتراض‌شان در مقابل ارسال ابن‌ابی‌عمیر می‌باشد نه عمل کردن به مرسلات آن؛ چنان‌که کلام مرحوم شیخ طوسی به دلیل اجتهادی بودن این کلام، ثبوت نقل ابن‌ابی‌عمیر از ضعفاء و حتی افراد مسلم‌الضعف و عدم پابندی خود مرحوم شیخ طوسی به مضمون کلامش در مورد ابن‌ابی‌عمیر و اشکالات دیگری که مطرح شده است؛ نمی‌تواند حجیت مرسلات ابن‌ابی‌عمیر را ثابت نماید.
۴. با توجه به بحث مفصل صاحب قیسات و استاد مدقق (دام‌ظلهما) راجع به عدم ثبوت نقل ابن‌ابی‌عمیر از ضعفاء و افراد مسلم‌الضعف، پیشنهاد می‌شود نوشته‌ی مستقلی در خصوص جواب ایشان انجام شود تا شاید بتوان با تقویت بحث‌های ارایه شده از جانب این دو محقق و جمع‌آوری قراین دیگر به حجیت مرسلات ابن‌ابی‌عمیر دست یافت؛ هرچند نگارنده بعید می‌داند که اشکالات وارده بر کلام شیخ طوسی، مخصوصاً نقل ابن‌ابی‌عمیر از افراد ضعیف قابل دفع باشد.

فهرست منابع

۱. استرآبادی، محمد جعفر (۱۳۸۸ش)، لب‌اللباب فی علم الرجال، چاپ اول، تهران: انتشارات

- اسوه.
۲. بصری، احمد (۱۴۲۲ق)، فائق المقال فی الحدیث و الرجال، چاپ اول، قم: انتشارات علمی فرهنگی دار الحدیث.
۳. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمودهاشمی (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۴. حسینی صدر، علی (۱۴۳۰ق)، الفوائد الرجالیة، چاپ اول، قم: انتشارات دلیل ما.
۵. حلی، علی (۱۴۰۶)، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی.
۶. حلی، محقق، نجم الدین، جعفر (۱۴۰۷ق)، المعترف فی شرح المختصر، چاپ اول، قم: انتشارات سید الشهداء علیه السلام.
۷. حمیری، عبد الله (۱۴۱۳ق)، قرب الاسناد - ط جدید-، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آل البيت.
۸. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۰ق)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، بی نا: انتشارات آثار شیعه.
۹. زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق)، کتاب نکاح، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۱۰. سبحانی، جعفر (۱۴۱۰)، کلیات فی علم الرجال، چاپ دوم، قم: انتشارات حوزه علمیه قم مرکز مدیریت.
۱۱. سیستانی، سید محمد رضا (۱۳۹۴ش)، قبسات من علم الرجال، بی جا، انتشارات دارالورکاء.
۱۲. شریفی، محمد علی (۱۴۰۰ش)، بررسی ضوابط تفسیری از منظر مرحوم آیت الله محسنی، چاپ شده در: آیت نیک؛ ویژه نامه می دومین سالگرد ارتحال ملکوتی آکادمیسین کشور آیت الله العظمی محسنی، کابل: انتشارات بخش تحقیقات حوزه عملیه خدیجه کبری علیها السلام.
۱۳. شاهرودی، محمد ابراهیم جناتی (بی تا)، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، بی جا: بی نا.
۱۴. طوسی، محمد (۱۳۹۰ق)، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، چاپ اول، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. _____ (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. _____ (۱۴۱۷ق)، العدة فی اصول الفقه، چاپ اول، قم: بی نا.
۱۷. _____ (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، چاپ اول، قم: انتشارات مکتبة المحقق الطباطبائی.
۱۸. عاملی، محمد (۱۴۱۹ق)، ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۹. علامه حلی، حسن (۱۴۲۵ق)، نهاية الوصول الی علم الأصول، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۲۰. فاضل آبی، حسن (۱۴۱۷ق)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، چاپ سوم، قم: انتشارات

- اسلامی.
۲۱. کجوری، محمد مهدی (۱۴۲۴ق)، الفوائد الرجالیه، چاپ اول، قم، انتشارات علمی فرهنگی دار الحدیث.
۲۲. کشی، محمد (۱۴۰۴ق)، اختیار معرفة الرجال، چاپ اول، قم: انتشارات آل البيت لاحیاء التراث. کلباسی، محمد (۱۴۲۲ق)، الرسائل الرجالیة، چاپ اول، قم: انتشارات علمی فرهنگی دار الحدیث.
۲۳. کنی تهرانی، علی (۱۴۲۱ق)، توضیح المقال فی علم الرجال، چاپ اول، قم: انتشارات علمی فرهنگی دار الحدیث.
۲۴. لنکرانی، محمد فاضل (۱۴۲۱ق)، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة- النکاح، چاپ اول، قم: انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۲۵. مامقانی، عبد الله (۱۳۹۲) تنقیح المقال فی علم الرجال، چاپ اول، قم: انتشارات آل البيت لاحیاء التراث.
۲۶. محدث نوری، میرزا حسین (۱۴۱۷ق)، خاتمة المستدرک، چاپ اول، قم: انتشارات آل البيت علیهم السلام.
۲۷. محسنی، محمد آصف (۱۴۰۰ش)، چپتر درس رجال؛ مقرر: محمد علی شریفی.
۲۸. _____ (۱۴۳۲ق)، بحوث فی علم الرجال، چاپ پنجم، قم: انتشارات مرکز المصطفی (ص) العالمی للترجمة والنشر.
۲۹. _____ (۱۴۲۶ق)، الفقه و مسائل طبیة، چاپ اول، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۳۰. _____ (۱۴۱۹ق)، الأرض فی الفقه، چاپ اول، قم: بی جا.
۳۱. مدقق غزنوی، عبد الحکیم (۱۴۰۰ش)، چپتر درس رجال؛ مقرر: محمد علی شریفی.
۳۲. مرعی، حسین عبدالله (۱۴۱۷ق)، منتهی المقال فی الدراية و الرجال، چاپ اول، بیروت: انتشارات مؤسسة العروة الوثقی.
۳۳. نجاشی، احمد (۱۳۶۵ش)، رجال نجاشی، چاپ ششم، قم: انتشارات مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۴. نوری، حسین (۱۴۲۹ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۲۳، چاپ اول، بیروت: انتشارات لاحیاء التراث.
۳۵. یزدی، سید عباس مدرسی (۱۴۱۰ق)، نموذج فی الفقه الجعفری، چاپ اول، قم: انتشارات داوری.

نقش توکل و تلاش در زندگی انسان

از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته علیه

محمد حسین محمدی^۱

چکیده

نقش توکل و تلاش در زندگی بشر از جهات مختلف معنوی و مادی، دنیایی و اخروی، کلیدی و اساسی است. افزون بر تلاش و زحمت، بهره‌گیری از نیرویی توانا و کارآ که فراتر از نیروهای قابل تصور است، رسیدن به مدارج عالی و مقامات معنوی انسانی و دنیای در عرصه‌های مختلف زندگی را برای انسان فراهم می‌آورد. همراه نمودن کوشش با نیروی توکل و ایمان، انسان را از وهله‌های مبهم و ناشناخته نترسانیده و او را تا قله‌ی موفقیت و اطمینان ره‌نما و همراه است. مروری گذرا بر زندگی‌نامه‌ی علمی و سیاسی آیت الله محسنی رحمته علیه حکایت‌گر آن است که این بزرگ‌مرد بیش و پیش از تلاش‌های بی‌وقفه در راستای تحقق اهداف الهی‌اش، از توکل بهره‌ها جسته و در حیطه‌ی نظری نیز با تبیین توکل و نقش و رابطه‌ی آن با تکاپو، سخن‌ها رانده است.

واژگان کلیدی: توکل، تلاش، زندگی انسان، آیت الله محسنی رحمته علیه.

مقدمه

بحث توکل به خدای متعال در تمام کارها و فعالیت‌ها و اموری که مربوط به زندگی انسان‌ها می‌شود، به معنای واگذاری و اعتماد کردن به خداوند متعال با استفاده از اسباب طبیعی (که در عالم اسباب و مسببات وجود دارد) و راه‌های معمولی طبیعی و عقلایی است. انسان همراه با تلاش و دوری از تنبلی و سستی و با توکل به خدا، رسیدن به

۱. طلبه‌ی درس خارج.

نتیجه‌ای مطلوب را برای خود رقم می‌زند. توکل به معنای دست‌کشیدن از اسباب طبیعی نمی‌باشد؛ یک انسان با تلاش و زحمت توأم با توکل به خدای متعال به اهداف عالی خود می‌رسد. یکی از مباحث اساسی و کلیدی در آموزه‌های دینی و اعتقادی اسلام، بحث توکل و واگذاری کارها به خدای متعال می‌باشد. توکل در واقع یکی از مراتب توحید یا آثار اعتقاد به توحید است، اما از آن جا که دنیا دار اسباب است و انسان‌ها باید بر اساس مسئولیت‌های معاش و معادشان قدم بردارند، اهمیت تلاش و ورزشی به قوت خود باقی است. شخص مؤمن با توجه به اهمیت توکل هیچ‌گاه از کار و فعالیت و استفاده از اسباب طبیعی، شانه خالی نمی‌کند.

توکل و تفویض کارها به خدای متعال همراه با زحمت و تلاش، روح انسان را نیرو و قدرت بخشیده و اضطراب و وسوسه‌های واهی او را از مسیر تلاش و ورزشی و هدف‌مندی منحرف نمی‌سازد.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. مفهوم نقش، اثر، تاثیر

«اثر» به باقی‌مانده‌ی چیزی گفته می‌شود. به طور کلی اثر عبارت است از علامت و نشانه‌ای که از چیزی یا از کسی باقی بماند، خواه بنایی باشد یا دینی یا بدعتی یا جای پای و یا غیر این‌ها. «تاثیر» عبارت است از ابقای اثر یک چیز بر چیز دیگر که مراد در بحث ما نیز واژه‌ی تاثیر است؛ یعنی کاری یا عملی که اثر آن را برای مدت زمان زیادی ابقا کند و متداوم سازد. (قرشی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۲۲ / حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۴، ۶)

معنای اثر و تاثیر در قرآن چنین آمده است: «نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ»؛ «ما مردگان را زنده می‌کنیم و آن‌چه را از قبل فرستاده‌اند و تمام آثار آن‌ها را می‌نویسیم و همه چیز را در (کتاب) منحصر نموده‌ایم. در آیه‌ی مذکور مراد خدای متعال اعمال، کارها و سنت‌هایی است که از انسان‌ها باقی می‌گذارد. در آیه‌ی کریمه‌ی «...إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ»^۲؛ ما پدران خود را بر مذهب و طریق خاصی یافتیم که به آثار و نتیجه‌ی باقی‌مانده‌ای از آن‌ها اقدام می‌کنیم. در این آیه مراد خدای

۱. بیس: ۱۲.

۲. الزخرف: ۲۳.

متعال از «امت» طریقه است؛ یعنی ما پدران خود را بردینی و طریقه‌ای یافتیم و ما آثار و باقی مانده‌ی آن‌ها که همان طریقه‌ی شان است، را پیروی خواهیم کرد. در نتیجه مراد از اثر و تاثیرگذاری این است که: فردی، عملی را انجام دهد یا صفتی را در نفس خود ایجاد کند که آن عمل یا صفت در او نقش بسته و اثر بگذارد و چیزی را در پی داشته باشد. این اثرگذاری باید دوام داشته باشد و تفاوتی در این‌که اثر مذکور از اثرات تکوینی و مادی باشد یا از امور معنوی، وجود ندارد.

۲.۱. مفهوم تلاش

«تلاش»، سعی و کوشش از الفاظ مترادف می‌باشند که در یک معنا به کار می‌روند. راغب در مفردات بیان نموده است: «سعی به معنای تند راه رفتن که از دویدن آرام‌تر است، می‌باشد و به طور استعاره در جدیت و کوشش در کار به کار می‌رود، چه کار خیر و چه کار شر». (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۲۱)

۳.۱. مفهوم توکل به خدا

«توکل» اگر به حرف «ل» متعدی شود، به معنای وکیل شدن است. «توکل لفلان»: وکالت و سرپرستی فلان شخص را قبول کردم. اما اگر توکل به حرف «علی» متعدی گردد، به معنای اعتماد کردن می‌آید، مثل: «توکلت علیه»؛ به او توکل و اعتماد کردم. (همان، ج ۴، ۴۸۴) در نتیجه توکل به معنای آماده‌سازی مقدمات کار و تلاش کامل و سپس تکیه و اعتماد بر قدرت بی‌کران الهی می‌باشد.

۴.۱. مفهوم زندگانی انسان

«زندگی» در عربی به معنای عاش یا عیش می‌باشد. «العیش»: مصدر و زندگی مخصوص جان دار است و اخصّ از واژه‌ی حیات می‌باشد، زیرا حیات درباره‌ی خدای تعالی و فرشته و موجود جان دار هم گفته می‌شود. اما واژه‌ی «مَعِيشَة» اسم مصدر است و برای چیزی است که با آن زندگی می‌شود؛ یعنی کیفیت زندگی که همان زندگانی می‌شود. (همان، ج ۲، ۴۷۲)

زندگی یا به تعبیر دیگر حیات هم مصدر است و هم اسم مصدر. مراد در مقاله‌ی حاضر معنای اسم مصدری آن است؛ یعنی کیفیت زندگی، چون اصل زندگی و زنده بودن انسان‌ها همان قسم که حیوانات زنده هستند و زندگی دارند، اثری در تکامل انسان ندارد. مهم زندگانی یا کیفیت زندگی است و بررسی این امر که با چه چیزهایی انسان به قله‌های سعادت و کمال و انسانیت انسان می‌رسد. به تعبیر دیگر زندگی مربوط به صفت حیوانیت انسان می‌شود و زندگانی مربوط به صفت انسانیت انسان می‌شود.

۲. کمال و شکوفایی ایمان در توکل باوری

بحث آثار توکل و تلاش زیاد است، اما مهم‌ترین آثار آن را حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه با استفاده از آیات، روایات و علوم معاصر مثل روان‌شناسی در کتب مختلف به بررسی گرفته است. دیدگاه ایشان پیرامون ارتباط تلاش و توکل در ضمن چند بحث به بررسی گرفته می‌شود.

انسان‌ها در جهت‌های گوناگون زندگی ممکن است، واکنش‌ها، فعالیت‌ها و رفتارهای متفاوتی از خود نشان دهند. این واکنش‌ها با توجه به عوارض انسان‌ها مثل: سن، جنسیت، فرهنگ اجتماعی، باورهای دینی و اعتقادی و بسیاری از عوامل دیگر در افراد مختلف متفاوت می‌باشد، لذا نوعاً انسان در معرض برخی تهدیدها مثل: مریضی، بلاهای طبیعی و غیر طبیعی، مشکلات اجتماعی و غیر اجتماعی و ترس از شکست در جهات مختلف زندگی و زندگانی قرار می‌گیرد. مشکلاتی که جلوی کار و فعالیت و ترقی انسان را گرفته و فرد را وا می‌دارد تا در جست‌وجوی راه‌های منطقی و عمل به آن‌ها باشد.

راه مقابله با چنین مشکلاتی زیاد است. از همه مهم‌تر طبق برداشت علمای بزرگوار دینی مخصوصاً حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه، انسان‌ها برای رهایی از مشکلات باید چند امر را در زندگی خود پیاده نموده و براساس آن تصمیم‌گیری بکنند:

الف. جهان‌بینی متقن؛ انسان باید جهان‌بینی فردی خود را بر مقدمات درستی بنا نهد و تمام پدیده‌ها و حوادث عالم را مستند و منتسب به واجب‌الوجود بداند؛

ب. رویکرد وی در مشکلات؛ بدین ترتیب که در مقال این حوادث و اتفاقات چه کارهایی را روی دست گرفته و طبق آن عمل و حرکت می‌نماید؟ آیا در کارهایش فقط متکی بر خود باشد یا از دیگران هم کمک بگیرد؟ و بالاتر از آن، مددجویی از خداوند بزرگ در

کجای این برنامه ریزی طولی قرار دارد؟

ج. رفع و دفع فشارهای روحی و روانی؛ فشارهای روحی و روانی برخاسته از ترس، نگرانی و اضطراب اتفاقات و حوادث به وقوع پیوسته یا محتمل الوقوع را با تلاش، تکاپو و توکل به حداقل برساند.

۱.۲. حکم تکلیفی توکل در آیات

حضرت آیت الله محسنی رحمته الله با تکیه بر آیات قرآن، حکم تکلیفی توکل را واجب می داند و می فرماید: «از آیات و روایات، وجوب توکل دانسته می شود». ایشان با توجه به آیات دیگری نظیر «وَقَالَ مُوسَىٰ يَا قَوْمِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ»^۱ مطرح می کند که در تکامل انسان و رسیدن او به سعادت و کمال معنوی، توکل نقش عمده ای دارد. اگر انسانی بخواهد به کمال و سعادت همیشگی دست یابد و از همه مهم تر ایمانی راسخ را نایل گردد، باید به توکل توجه ویژه ای نماید. در آیه ی مذکور ایمان و اسلام در گروی توکل انسان ها به خدای متعال دانسته شده است؛ یعنی در واقع ایمان انسان و دین خدا مشروط به توکل داشتن و تکیه نمودن انسان به خدای متعال است. با این توضیح، اهمیت توکل در رسیدن انسان به کمال و سعادت مشخص گردید.

در شش سوره و هفت آیه ی قرآن کریم فقط این جمله آمده است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»؛ خداوند کسی است که هیچ معبودی جز او نمی باشد و افراد با ایمان فقط باید بر خدای متعال توکل نمایند. این کلام خدای متعال در بردارنده ی دو مطلب است: اول این که ایمان، بدون توکل به خدا کامل نمی شود و دیگر آن که جمله ی آخر انشائییه می باشد و امر می کند که توکل کردن بر خدای متعال بر شخص با ایمان واجب است و باید به خدای متعال توکل داشته باشد.^۲

بنابر مبنای قرآنی، توکل از لوازم ایمان انسان می باشد. انسان با ایمان با توکل به خدای متعال و افزون بر آن با استفاده از اسباب طبیعی از قدرت معنوی توکل به خدای متعال بهره ها می برد. (محسنی، ۱۴۲۹: ج ۲، ۸۲۹-۸۳۳)

۱. یونس: ۸۴.

۲. رک. (التغابن: ۱۳)، (آل عمران: ۱۲۲ و ۱۶۰)، (المائدة: ۱۱)، (التوبه: ۵۱)، (ابراهیم: ۱۱)، (المجادله: ۱۰) و (الانفال: ۲).

۲.۲. عمومیت توکل در روایات

آیت الله محسنی رحمته الله علیه از روایات ائمه‌ی معصومین نیز بر اهمیت توکل استناد نموده است. ایشان می‌فرماید از بعضی روایات استفاده می‌شود که در تمام کارها توکل لازم است؛ یعنی توکل کردن به خدای متعال عمومیت دارد و هر کاری را که خدای متعال تقدیر کند، انسان باید نسبت به آن راضی باشد. از امام کاظم علیه السلام نقل شده است: «عَلِي بْنِ سُؤَيْدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمَنْ يَتَّوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ - فَقَالَ التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ دَرَجَاتٌ مِنْهَا أَنْ تَتَّوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ فِي أُمُورِكَ كُلِّهَا فَمَا فَعَلَ بِكَ كُنْتَ عَنْهُ رَاضِيًا تَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَأْلُوكَ خَيْرًا وَفَضْلًا وَتَعْلَمُ أَنَّ الْحُكْمَ فِي ذَلِكَ لَهُ فَتَتَّوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ بِتَقْوِيضِ ذَلِكَ إِلَيْهِ وَثِقْ بِهِ فِيهَا وَفِي غَيْرِهَا»؛ علی بن سؤید گوید: از موسی بن جعفر علیه السلام قول خدای عزوجل را پرسیدم: «هر که بر خدا توکل کند، خدا او را بس است»، فرمود: توکل بر خدا در جاتی دارد: بعضی از آن درجات این است که در همه‌ی امور بر خدا توکل کنی و هر چه درباره‌ی تو کند، راضی باشی و بدانی که او از هیچ خیر و فضلی درباره‌ی تو کوتاهی نکند و بدانی که حکم و فرمان در این جهت با اوست، پس با واگذاری امور به خدا بر او توکل نما و به او در امور خودت و غیر آن (امور فامیل و پیروان و دوستان که با تو ارتباط دارند) اعتماد داشته باش. از این روایت فهمیده می‌شود که فقط توکل به خدای متعال انسان را کفایت می‌کند، مطلقاً در هر کاری که باشد و به غیر از خدای متعال به هیچ کاری دیگر انسان توکل ننماید. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۷۴)

توکل کردن بر خدای متعال و در کنار آن با تلاش و جدیت تمام امورات دینی را انجام دادن، سبب می‌شود که انسان به کمال ایمانی و دینی برسد، بلکه نفس توکل کردن که عملی واجب است و انجام تکلیف‌های الهی اثر معنوی، روحی و ارزشی برای انسان دارد و سعادت یا شقاوت ابدی او را رقم می‌زند.

توکل به خدا، سبب تکامل ایمان انسان می‌شود و بنابراین‌ای که بیان شد فقط انسان‌های با ایمان، توکل به خدا دارند و نتیجه‌ی کارهای شان را به او وا می‌گذارند. (محسنی، ۱۳۸۴: ۱۲۹) توکل بر بلندرفتن ایمان و کامل شدن آن تاثیرگذار است؛ با ایمان و توکل، مقتضی، قوه و استعداد برای عمل نسبت به احکام دینی بیش‌تر می‌شود؛ یعنی هر چه ایمان انسان کامل‌تر باشد، بیش‌تر بر اعمال خود مواظبت می‌نماید و استعداد و نیروی

انسانی خود را در عمل کردن به دین بالا می برد. چنین فردی از هیچ سعی و تلاشی در انجام دادن تکالیف دینی دریغ نمی نماید و در مقابل هرگونه مشکلات مقابله نموده، از دین و ارزش های دینی خود در عمل و عقیده به دفاع پرداخته و از آن پاس داری می نماید.

توکل به خدا، انسان را از نگاه معنوی بالا برده و او را به هدایت ثانوی و لطف و رحمت خداوند متعال نزدیک می نماید. معنای هدایت ثانوی این است که اگر کسی هدایت اولی را قبول کرد؛ یعنی ایمان آورد و به دستورات دینی عمل کرد، شامل هدایت ثانوی خدا می شود و خدای متعال او را بر بیش تر و بهتر عمل کردن توفیق می دهد.

یکی از نمونه های هدایت ثانوی توکل به خدای متعال می باشد. بدون شک وقتی که توکل از مراتب ایمان و شرط ایمان باشد، پس مصداق اکمل ایمان نیز شمرده می شود. هدایت اولی در ذات و سرشت انسان از اول خلقت و در همه وجود داشته است، اما هدایت ثانی در صورتی شامل حال انسان می گردد که انسان طبق آن فطرت و سرشت خود به سوی کمال و سعادت و دین داری حرکت کند. این هدایت، لطف ویژه الهی است و شامل حال انسان هایی می شود که هدایت اولی را پذیرفته باشند. یکی از راه های رسیدن به هدایت دومی و شامل شدن در نعمت بی انتهای الهی توکل نمودن همراه با تلاش است، چون با توکل به خدای متعال انسان قابلیت فیض و رسیدن فیض از فیاض مطلق را کسب می کند. (محسنی، ۱۳۹۶: ج ۲، ۴۰۹)

با توجه به برخی روایات، درجه و مرتبه ی توکل بسیار بالاتر از ایمان، تقوا، یقین و اوصاف عالییه ی یک انسان با ایمان، صالح و شایسته می باشد. در روایت معتبرالسندی نقل شده است: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا ع عَنِ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ. فَقَالَ: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع ع: إِنَّمَا هُوَ الْإِسْلَامُ، وَالْإِيمَانُ فَوْقَهُ بِدَرَجَةٍ، وَالتَّقْوَى فَوْقَ الْإِيمَانِ بِدَرَجَةٍ، وَالْيَقِينُ فَوْقَ التَّقْوَى بِدَرَجَةٍ، وَ لَمْ يَقْسَمْ بَيْنَ النَّاسِ شَيْءٌ أَقْلُ مِنَ الْيَقِينِ». قَالَ: قُلْتُ: فَأَيُّ شَيْءٍ الْيَقِينُ؟ قَالَ: «التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ، وَالتَّسْلِيمُ لِلَّهِ، وَالرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ، وَالتَّقْوِيضُ إِلَى اللَّهِ». قُلْتُ: فَمَا تَفْسِيرُ ذَلِكَ؟ قَالَ: «هَكَذَا قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع ع: (کلینی، ۱۴۲۹: ج ۳، ۱۳۴) یونس می فرماید که من از امام رضا ع ع از ایمان و اسلام سوال کردم (که به چه معنا می باشد و فرق این ها در چیست)، امام رضا ع ع در جواب من فرمود: که امام باقر ع ع فرموده است که دین فقط اسلام است و ایمان درجه ای بالاتر از اسلام است و تقوی درجه ای بالاتر از ایمان و

یقین درجه‌ای بالاتر از تقوی است و هیچ چیزی بهتر از یقین بین فرزندان حضرت آدم علیه السلام تقسیم نشده است، پرسیدم: نشانه‌ی یقین چیست؟ فرمود: توکل بر خدا و تسلیم در برابر خدا و راضی بودن به قضا و قدر الهی و واگذار کردن امور به خداوند... (محسنی، ۱۴۴۳: ج ۳، ۱۴۲)

۳. رابطه‌ی توکل و تلاش

بین توکل و تلاش هیچ تنافی وجود ندارد، بلکه هر دو از لازمه‌ی ایمان و در کنار هم دیگر زمینه‌ساز شکوفایی انسان می‌گردد. تلاش و زحمت نیز هم چون توکل از اهمیت فراوانی در نصوص دینی برخوردار است؛ توکل به خدای متعال و تلاش در کنار هم، نتیجه‌بخش خواهد بود.

سعی و تلاش نیز در قرآن کریم مورد استفاده‌ی فراوان قرار گرفته است. مرحوم آیت‌الله محسنی با توجه به آیه‌ی ۳۹ سوره‌ی نجم «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»، سعی و تلاش را به عنوان قانون بزرگ زندگانی معرفی کرده است. سرنوشت انسان‌ها در گروی تلاش و زحمت شان نهفته است. نتیجه‌ی تلاش و سعی نیز ارتباط مستقیمی به زیادی و کمی تلاش و زحمت دارد، حتی ثمره‌ی تلاش در راه‌های منفی و کارهای زشت نیز به مقدار تلاش فرد بستگی دارد. «تلاش هیچ منافاتی با توکل ندارد، چون توکل بالاتر از راه اسباب طبیعی راه‌گشاه نیست و از راه اسباب طبیعی برای انسان مفید واقع می‌شود و ثمر می‌دهد». (محسنی، ۱۳۹۲: ۷۱)

۴. موارد توکل

اسباب پدیده‌ها و اموری که انسان با آن روبه‌رو می‌شود، از چند حال خارج نیست:

۱.۴. معلوم نبودن اسباب عقلایی

گاهی اسباب امور، خارج از قدرت انسان است و او نمی‌تواند که با سعی و تلاش آن کار را انجام دهد یا مشکلش را حل نماید؛ یعنی از اساس و مبنا، سبب قطعی یا ظنی و گمانی روشنی ندارد. از همین رو عده‌ای به جادوگری و تعویذ نویسی روی آورده و در تکاپو هستند تا بدین وسایل گره از کارشان بکشایند؛ این کارها با توکل منافات دارد.

۲.۴. اسباب غیر عقلایی

برخی امور، علت‌ها و اسباب معین و واضحی دارند، اما انسان قادر نیست از آن‌ها استفاده نماید و توانایی رفع آن علت یا جلوگیری از تاثیر علت را ندارد. در این صورت نیز هم چون صورت قبلی، انسان از راه یا اسباب غیر عقلایی در تلاش و تکلف می‌شود تا مشکلتش را برطرف نماید. برخی علماء در این دو صورت تذکر داده‌اند که انسان در حالات مشابه باید توکل به خدای متعال نماید، چون چاره‌ی دیگری حتی تلاش کردن نیز راه‌گشا نیست. اگر کسی در این صورت هم به تلاش و زحمت نادرست ادامه دهد و خود را به زحمت بیندازد، از توکل کردن به خدای متعال خارج شده و از جمله‌ی کسانی به حساب می‌آید که به خدای متعال توکل نکرده است. در واقع تلاش کردن در این دو صورت با توکل منافات دارد و فرد باید اقدام بر عمل و تلاش در عمل را ترک کند.

۳.۴. اسباب عقلایی و منطقی

برخی امور، اسباب و علت‌های قطعی یا ظنی دارند، مثلاً شخصی که مریض است و می‌خواهد از سبب عقلایی و طبیعی آن که مراجعه به داکتر و استفاده از دوا باشد، بیماری‌اش را برطرف کند. در این صورت و صورت‌های مشابه آن، تلاش و زحمت هیچ منافاتی با توکل ندارد، چون راه و روش رسیدن به هدف از طرف خود خدای متعال در استفاده از اسباب و علت‌های طبیعی قرار داده شده است.

مرحوم حضرت آیت‌الله محسنی در این صورت بارو دارند که اگر معنای توکل، تکیه کردن بر اسباب طبیعی عقلایی باشد، توکل صحیح است و اگر اسباب و علت‌ها غیر عقلایی و غیر منطقی باشد، توکل درست نیست. (محسنی، ۱۴۲۹: ج ۲، ۴۳۰ و ۴۳۱)

جمع بندی و نتیجه‌گیری

۱. توکل به خدای متعال در شکوفایی ایمان و معنویات انسان نقش بسیار اساسی دارد. انسان با توکل به خدای متعال در امور ایمانی و دینی و معنوی به مدارج بالایی از ملکات معنوی، روحانی و مقام انسانی می‌رسد.
۲. تنها توکل در ترقی و رسیدن به کمالات مادی و معنوی و دنیایی و اخروی کافی نیست. انسان در کنار توکل باید دست از تلاش و زحمت برندارد.

۳. انسان در کنار تلاش و زحمت و اقدام عملی باید در تمام امور، توکل داشته باشد و خداوند را مسبب الاسباب بداند. هیچ سببی استقلال ندارد و کل اسباب تحت فرمان و اراده‌ی خدای متعال می‌باشد.
۴. بین توکل و تلاش منافاتی نیست و تلاش توام با توکل تاثیر مستقیمی در رشد و بالندگی انسان دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: انتشارات دار الفکر.
۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، تهران: بی‌نا.
۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹)، کافی، قم: انتشارات دارالحدیث.
۴. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۳۹۲)، قوانین زندگانی انسان در قرآن، کابل: انتشارات علمی فرهنگی حوزه علمیه خاتم النبیین علیه السلام.
۵. _____ (۱۳۸۴)، فواید دمشقیه، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین (ص).
۶. _____ (۱۳۸۷)، روش جدید اخلاق اسلامی، کابل: انتشارات علمی فرهنگی حوزه علمیه خاتم النبیین علیه السلام.
۷. _____ (۱۳۹۶)، افق اعلی، ج ۲، کابل: انتشارات رسالات. مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه.
۸. _____ (۱۳۹۹)، خود را بسازیم، کابل: انتشارات بخش تحقیقات حوزه علمیه ام المؤمنین خدیجه کبری علیها السلام.
۹. _____ (۱۴۲۹)، حدود الشریعه، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۰. _____ (۱۴۴۳)، معجم الاحادیث المعتمده، ج ۳، قم: انتشارات ادیان.
۱۱. _____ (۱۳۹۴)، انوار هدایت، ج ۳، کابل: انتشارات رسالات. مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه.

تخصص گرایی در امور

از منظر آیت الله محسنی رحمة الله علیه

رحمت الله علوی^۱

چکیده

جهان معاصر با موجودیت فناوری جدید، وارد مرحله‌ی پیچده‌تری از حیات جمعی گردیده است. این پیچیدگی‌ها نیازمند رفتار توأم با دقت و ژرف‌نگری می‌باشد که در این خصوص یگانه راه برای رسیدن به اهداف تعیین شده و برنامه‌ریزی شده؛ همانا قرار گرفتن صاحبان فن و تخصص در موضع پیش برد امورات، جهت به دست آوردن منافع و دفع اضرار می‌باشد. بدیهی است که رشد و ترقی جوامع بشری و پیمودن پله‌های توسعه و انکشاف مدیون قرار گرفتن متخصصان کارفهم در امور اجرایی می‌باشد. آکادمیسین کشور حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمة الله علیه نخست خود جهت کسب تخصص کمر همت بست و با تلاش‌های وافربه این مسند تکیه زد و سپس تخصص‌گرایی را یکی از نیازهای بنیادی جوامع بشری دانسته و نبود آن را موجب رکود و عقب‌گرد در ابعاد مختلف حیات جمعی می‌دانست. چنان‌چه تخصص‌گرایی در عرصه‌ی سیاست، اداره و مدیریت، نهادهای تعلیمی و تحصیلی و نظیر این موارد را غرض رسیدن به یک جامعه و محیط مطلوب مورد تأکید قرار داده است.

واژگان کلیدی: تخصص‌گرایی، شایسته‌سالاری، تلاش و پشتکار، استخدام، آیت الله

محسنی رحمة الله علیه.

۱. دانش‌آموخته فقه و حقوق.

تخصص‌گرایی یکی از مؤلفه‌های نسبتاً جدید در عرصه‌ی علوم اجتماعی و به ویژه در حوزه‌ی اداره و مدیریت بوده و فرایند تحول مثبت و سازنده و هم‌چنان کاروان رشد و ترقی جوامع از این ره‌گذر عبور می‌نماید.

نخستین گام برای رسیدن به یک نهاد کارا و پاسخ‌گو، تعمیم تخصص‌گرایی در تمامی عرصه‌های کاری می‌باشد. اگر نگاهی به مفهوم تخصص داشته باشیم درمی‌یابیم که تخصص: در لغت به معنی خاص‌گردیدن، به چیزی مخصوص شدن، در کاری یا امری مهارت داشتن را گویند. (عمید، ۱۳۸۹: ج ۱، ۳۳۰) و در اصطلاح؛ شخصی که در شغلی یا فنی، کاردانی به کمال دارد (دهخدا، ۱۳۴۱: ۶۰) را گویند.

همان‌گونه که تخصص‌گرایی در بُعد مدیریت اجتماعی مهم و مورد نیاز است، مهم‌تراز آن در بُعد مسایل معنوی و ایمانی نیازمند تخصص هستیم. در امور دینی اگر یک غیرمتخصص دینی مسند فرمان و فتوا را به دست می‌آورد، نتایج و پیامدهای کارش خیلی خطرناک و مشکل‌آفرین می‌گردد. هرکسی که در یک رشته‌ی علمی گام می‌نهد، لازم است برنامه‌ی درست برای فراگیری آن داشته باشد و با تعیین اهداف واقع‌بینانه به افق‌های دور و قله‌های بلند تخصص و کار فہمی بیانیدشد.

با در نظر داشت این‌که کشور عزیز ما افغانستان برای عبور از وضعیت موجود به وضعیت مطلوبی که رفا و آسایش مادی و معنوی شهروندان این کشور تأمین گردد، ضرورت اخص به این امر مهم دارد، در مورد تبدیل ایده‌ها به اقدامات عملی نقش دانشمندان و صاحب‌نظران باتجربه‌ی یک کشور، بسا کارساز و حایز اهمیت است. از این رو ضرورت است تا دیدگاه آکادمیسین کشور آیت‌الله‌العظمی محسنی رحمۃ اللہ علیہ پیرامون تخصص‌گرایی در امور مختلف به ویژه تحصیل علم مورد واکاوی و کنکاش قرار گیرد.

۱. نقش انگیزه و تلاش در تخصص

در حوزه‌ی تخصص نخستین و اساسی‌ترین مؤلفه‌ای که می‌تواند انسان را وادار به فن‌آموزی و وارد شدن به دنیای رقابت امروزی در تدبیر کارها و پیش برد برنامه‌ها نماید، همانا وجود برنامه و هدف منظم و درعین حال انگیزه و نگرش سالم پیرامون این مسئله می‌باشد. حضرت آیت‌الله‌العظمی محسنی رحمۃ اللہ علیہ نیز موجودیت این انگیزه‌ی کاری سالم را

به عنوان یک کلی مورد توجه قرار داده و میزان و قیاس نفع و ضرر را نیز بر مبنای آن ترسیم می نماید. چنانچه در این خصوص بیان داشته است: «بسیار تفاوت دارد که به عنوان یک زنده جان، بیکاری و بی هدفی را بپذیریم و یا به عنوان انسان سرگردان و سردرگم در تاریکی راه برویم و یا مانند کودکان به بازیچه و ملعبه دل خوش داریم». (محسنی، ۱۳۹۴: ۲۹)

در این جا بی هدف بودن به عنوان یک آفت مورد توجه قرار گرفته است که می تواند مسیر رسیدن به شایستگی را مورد آسیب قرار داده و شخص را هم چنان تنبل، بی برنامه و بی کار نگه دارد که این مشکل می تواند سردرگمی عمیقی را برای یک انسان به بار آورد. نبود اهداف جامع در زندگی از یک جهت انسان را در مقابل انجام کار سست و ضعیف می سازد و از جانب دیگر موجب تداوم حالت انجماد در شخص می گردد که نتیجه ی آن باقی بودن در همان حالت ابتدایی و عدم تمایل به پیمودن پله های رشد و ترقی می باشد. چنانچه معظم له فرموده است: «ما اگر ساعات روزانه ی خود را به طور معقول در رابطه با کارهای لازم و مفید خود بسنجیم از هدر رفتن عمر که مهم ترین سرمایه ی زندگانی است، جلوگیری می کنیم». (محسنی، ۱۳۹۴: ۲۹) اگر هدف درستی داشتیم و همت و تلاش نمودیم، می توانیم هم برای خود و هم برای دیگران مصدر خدمت واقع شویم، ولی اگر سستی و تنبلی نمودیم و لحظات عمر خود را به کاهلی سپری نمودیم، هیچ گاهی به مرز توانایی، تخصص و اقتدار فکری نخواهیم رسید. انتخاب به دست خود شخص است که کدام مسیر را برای زندگی خویش انتخاب می کند. «بهترین راه برای فهمیدن و به حداکثر رساندن استفاده از قانون کار ما، هوشیاری آگاهانه از انتخاب های هر لحظه است». (چوپرا، ۱۳۹۰: ۳۷) این هوشیاری آگاهانه کیفیت زندگی را به صورت مستقیم تحت تأثیر قرار می دهد.

به طور خلاصه می توان گفت: «سرنوشت انسان در تلاش خود او نهفته است، تلاش کم، حاصل کم دارد و تلاش زیاد او ثمرات زیاد دارد. تلاش منفی آثار منفی و تلاش مثبت، آثار مثبت دارد. این قانون زندگانی است، آرمان ها و تخیلات طفلانه راه به جایی نمی برد». (محسنی، ۱۳۹۲: ج ۱، ۷۲) لازم به ذکر است که فکر تنها کافی نیست، بلکه هرانسانی که در مقام وعظ و نصیحت و بیان یک موضوع قرار می گیرد، لازم است که ابتدا خودش به آن صفات آراسته و عامل باشد، تا این که دیگران با توجه به عمل کرد وی و مشاهده ی آثار

مثبت آن بیانات به وسیله‌ی تجارب بیان‌کننده، خود را به اجرای آن ملزم ساخته و پابند گردد. اقوال فوقی که از جانب حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه نقل گردید را اگر مورد توجه قرار دهیم، خود وی در جایگاه نخست عامل بدان بوده است؛ یعنی وقتی او برای دیگران تأکید می‌نمود که از فرصت‌های زندگی بیش‌ترین استفاده را داشته باشید، وقت خود را به بطالت و بی‌هدفی تلف نکنید و تلاش کنید تا در حرفه و رشته‌ی خود متخصص گردید، ابتدا خود وی در این گام‌های ارزشمندی گذاشت که ثمره‌ی آن برای هر خاص و عامی هویدا و آشکار است.

در اشاره‌ی کوتاهی که به صورت یک گزارش از زندگی معظم له، در فصل‌نامه‌ی یکی از مراکز علمی کشور آمده است، چنین نگاشته است: حضرت آیت‌الله العظمی محسنی علاقه‌ی شدیدی که به تحصیل علوم دینی داشتند و با مشکلات بی‌شمار دست‌وپنجه نرم کرده‌اند که هریک از آن‌ها قابل تأمل و متفاوت از دیگری می‌باشد که به جز دوست، طاقت تحمل آن‌ها را نداشته‌اند و ندارند، از فقر و تنگ‌دستی گرفته که عامل اصلی در این راه است الی غربت. (پیام خاتم، ۱۳۹۴: ۴۷) قرار گرفتن در برابر مشکلات و سختی‌ها خیلی از افراد را از ادامه دادن مسیر بازداشته و انگیزه‌ی پیش‌روی را از وی سلب می‌کند، ولی حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه با درک و تقبل چالش‌های عدیده از یک طرف خود را تا سرحد تخصص در رشته‌ی خویش رسانیده و از جانب دیگرالگوی خوبی برای سایر مردم گردید. او با این عمل‌کردش سایر مردم را تشویق نمود تا برای رسیدن به رشد، ترقی و رفاه کشور، لازم است که با سختی‌ها و چالش‌ها مقابله کرده و تخصص و دانش خویش را به مرحله‌ی اکمال رسانید و برای رسیدن به اهداف جمعی که منجر به‌ترین بازدهی کار در عرصه‌ی خدمات عمومی می‌گردد، نهایت سعی و تلاش و همت را باید داشت.

۲. اهمیت برنامه‌ریزی در تخصص

چنان‌چه در مباحث قبلی اشاره شد، هرادعا و اندرزی باید مبنای عملی از جانب مدعی و واعظ داشته باشد که مبنای رفتار برای بقیه‌ی مردم قرار گیرد. هر کلامی که از جانب فردی، غرض ایجاد اصلاحات و رسیدن به خوبی‌ها بیان می‌گردد، در قدم نخست سلوک و رفتار خود فرد باید مورد کنکاش قرار گیرد که آیا آن مسیر را پیموده و نتیجه گرفته

است و یا آن را در حد یک فرضیه و نظر ابراز می دارد. حضرت آیت الله العظمی محسنی در بحث تخصص گرایی و سپردن کار به اهل آن بسیار حساس بود و بر آن تأکید می نمود. در قسمتی از زندگی نامه وی آمده است: «تعلیمات ابتدایی را در قندهار (افغانستان) دیده ام، بعد به پیروی از شغل پدر و جدم در یکی از دواپیر رسمی، وظیفه ای به دست آوردم؛ ولی کارمندی رسمی مخالف ذوق من بود. پس از اصرار زیاد، پدر را راضی کردم که درس دینی بخوانم». (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۱)

زندگی توأم با آسایش و راحتی، برای هرکسی مطلوب و خوشایند است و داشتن منصب و عاید مالی نیز خواسته ی بیشتر افراد می باشد. ولی برای ایشان فراگیری دانش و معرفت و رسیدن به مرحله ی فهم و آگاهی واقعی، مهم تر از منصب و عاید مالی بود. او هدف مندانه گام برداشت تا بتواند از علم خویش ثمره ی مفیدی برای دیگران باقی بگذارد. او بعد از فراغت از تحصیل و عودت به وطن، مثل قبل اُنس با کتاب و علم و دانش را کنار نگذاشت و علاوه بر قرین بودن با آن به تبدیل دانش و آموخته ها به عمل نیز گام برداشت، چنان چه خود بیان می دارد: «وظایف روزانه ی من پس از فراغت از تحصیل و مراجعت به قندهار، امور زیر بود: تألیف، تدریس به طلاب علوم دینی، تبلیغ و ارشاد مؤمنین، مصالحه و قضا در منازعات...». (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۱) این همه موفقیت ها در واقع ناشی از همان مواردی که قبلاً اشاره شد (توکل به ذات اقدس الهی و تلاش و تحمل مشقت ها و سختی ها) و داشتن نظم و برنامه ی درست در زندگی وی بود. پیرامون نظم و برنامه ریزی باید گفت: «نمونه ی بارز از این نظم دقیق در دوران تحصیل ایشان، حضور مرتب و همیشگی در جلسات درس است که کم ترین تخلف و بی ارادگی در برنامه های درسی ایشان دیده نمی شود! برای افراد عادی بسیار جای تعجب است که حتی در چندین سال حضور در درس خارج، ایشان فقط در یک جلسه هم غیبت نداشته است و کلیه ی جلسات دیگر دروس خارج را مرتب و سر ساعت حضور یافته اند و این امر بر شاگردانش نیز پوشیده نیست». (پیام خاتم، پیشین: ۴۸)

۳. اهمیت تخصص در سطح رهبری

به طور کلی می توان گفت که مبنای نظریات هراندیشمند و نظریه پرداز، با رعایت و در نظر داشت شرایط حاکم زمانی و مکانی می باشد. این قاعده به عنوان یک اصل کلی در

بیشتر موارد صدق می‌کند و برای ارایه‌ی نظریات سازنده و کارساز، نیاز است تا ابتدا درک جامع و کاملی از اوضاع اجتماعی و شرایط محیطی حاکم داشت تا با توجه به آن بتوان، نظریه‌ی مناسب و واقع‌بینانه پیرامون حال و وضع آن جامعه ابراز نمود. حضرت آیت‌الله العظمی محسنی با درک شرایطی که از جهان امروز داشت، به ویژه با مطالعه و سفر به خارج از کشور و هم‌چنان مشاهده‌ی وضعیت کشور عزیز ما افغانستان، اقدامات عملی را برای آوردن اصلاحات در سطح بزرگ آغاز نمود همان‌گونه که پیش از آن در تلاش‌های تئوری نیز این مسایل را مطرح ساخته بود. در دیدگاه ایشان کادر رهبری جامعه که مهم‌ترین مسئولیت اجتماعی را به دوش می‌کشند، باید از تخصص کافی برخوردار باشند. ایشان در بیان شرایط زمام‌دار به مواردی اشاره می‌کند که حاکی از اهمیت این مسئله در اندیشه‌ی ایشان دارد: «... زمام‌دار حکومت دینی، باید دارای اوصاف زیر باشد: ... به معارف دینی و احکام شرعی و جهان‌بینی دینی علم خوبی داشته باشد، تا کج‌اندیشی و ندانم‌کاری‌های او (افراط و تفریط) به حکومت دینی آسیبی نرساند و حتی سبب بدنامی دین نگردد؛ به اوضاع اجتماعی کشور خود و سایر کشورها به مقدار لازم آگاهی داشته و خطوط کلی سیاست جهان امروز را بداند و...». (محسنی، ۱۳۹۱: صص ۱۸-۱۹)

اگر زمام‌دار اهلیت، شایستگی و تخصص لازم و کافی در زمینه‌ی اداره‌ی امور مملکت را داشته باشد، به طور قطع و یقین می‌توان مدعی شد که کشور روزبه‌روز به سوی بهبودی، انکشاف، ترقی و عدالت اجتماعی سوق داده می‌شود. بدین منظور و با درک اهمیت این موضوع؛ آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه شرایط فوق که در واقع اوصاف بس مهمی در خصوص اداره‌ی امور یک کشور و مملکت می‌باشد، بیان می‌دارد. در واقع فردی که شایستگی و اهلیت کامل در این عرصه را دارد، می‌تواند زمام امور مردم را به بهترین وجه به پیش ببرد و کشتی رشد و رفاه را به طور سالم به سرمنزل مقصود برساند. ایشان در خصوص بیان شرایط زمام‌دار غیر معصوم، در کتاب «تصویری از حکومت اسلامی» نیز ابتدا نظر علما را به صورت کلی بیان داشته است و بعد از بیان شرط دهم، به عنوان مکمل بحث شرایط زمام‌دار غیر معصوم چنین نگاشته است: «و مسلماً درباره‌ی حاکم 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، حتی اگر این دو شرط با شرط نهم (اعلمیت) در مواردی

منافات پیدا کند، این دو شرط باید مراعات گردد». (محسنی، ۱۳۷۱: ۴۷) بیان این دو نکته‌ی تکمیلی در واقع ظریف‌نگری وی در مسایل راه‌پیدا ساخته و عمق نگاه وی را به بحث شایسته‌سالاری و تخصص‌گرایی در عرصه‌ی اداره‌ی امور جمعی و کشوری به نمایش می‌گذارد.

در کنار تخصص‌گرایی در امور، مورد مهم دیگری که نباید نادیده گرفته شود، بحث توسعه‌ی مهارت‌های فردی، ارتقاء ظرفیت و غنای مهارت‌های نوین لازم برای امور کاری، کارکنان و متولیان امور اجرایی است. این مورد نیز از دیده‌ی آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه پنهان نمانده و پیرامون آن در خصوص توانایی‌های مورد نیاز اعضای قوه‌ی مدونه (محسنی، ۱۳۷۱: ۵۷) برگزاری سیمینارهای آموزشی را پیشنهاد نموده و چنین می‌نگارد: «سیمینارهای سالانه (به اندازه‌ی نیاز) بین اعضای این قوه و قوه‌ی قضائیه به شمول قضات سراسر کشور صورت گیرد و نیز با دانشمندان طراز اول جهان اسلام».

۴. اهمیت تخصص‌گرایی در امور دینی

آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه علاوه بر امور اداری و سیاسی به بخش امور دینی نیز به صورت جدی توجه نموده و تخصص‌گرایی را جزء اساسی‌ترین موارد و مهم‌ترین مسایل بیان داشته است. در این خصوص ابتدا مواردی را پیرامون «برنامه‌ی درسی» مدارس و سپس در مورد «سیستم اداری مدارس» رهنمودهایی را ارائه نموده و در نهایت به ایجاد شورای افتاء به عنوان یک بخش مورد نیاز جامعه می‌پردازد. تطبیق شدن این مراحل می‌تواند گام بس بزرگی در عرصه‌ی تخصص‌گرایی در امور دینی بر جای گذارد که در نتیجه‌ی آن برنامه‌های شریعت مقدس اسلام به صورت بهتر تطبیق می‌گردد و از آسیب‌های ناشی از دخالت اشخاص فاقد اهلیت در حوزه برای اصدار فتوا و سوق دادن اذهان عمومی به سوی انحراف، جلوگیری می‌شود.

آیت‌الله محسنی جهت تخصصی شدن آموزش‌های دینی، تنها به بیان کار شیوه‌های درسی توجه نکرده است، بلکه وسیع‌تر از آن مراحل مهم‌تر را با در نظر داشت معیارهای نوین تحصیلی جهان مورد توجه قرار داده و چنین می‌نگارد: «بلی لازم است که در پایان مرحله‌ی سوم، طالب العلم رساله‌ای در یک یا چند رشته از علوم که خوانده تألیف کند و آن را رایه دهد تا شهادت‌نامه‌ی کامل خود را به دست آورد. و برای هر مرحله باید نام خاصی

تعیین کرد تا مردم مدارج علمی آنان را بفهمند و به نام ملا صاحب بر اشخاص غیر واجد صلاحیت، در امور دینی خود اعتماد نکنند و بی‌راهه نروند». (محسنی، ۱۳۸۱: ۱۷)

حضرت آیت‌الله محسنی وجود شورای افتاء که متشکل از علمای بزرگ و برجسته‌ی دینی باشد، و این مسئله‌ی خطیر و دشوار (پاسخ به پرسش‌های شرعی، سؤالات اعتقادی و فقهی مردم)، را به اهل تخصص و فن واگذارند، این چنین نگاشته است: «هرکسی با فقه‌آشنایی داشته باشد، می‌داند که جواب دادن به سؤالات شرعی مردم چه قدر دشوار است. مردم عوام فکر می‌کنند هر ملا و هر طالب العلم می‌تواند هر مسئله‌ی شرعی را جواب بدهد. البته قدرتی جز خوف الهی وجود ندارد که ملاهای کم‌سواد را از جواب دادن غلط جلوگیری کند، ولی می‌شود در هر شهر و مرکز ولایت توسط علما یک شورای افتاء به وجود آید، تا مردم بدان مرکز مراجعه و سؤالات خود را ارایه دهند و جواب‌های آن‌ها پس از شور و مفاهمه به آنان داده شود». (محسنی، ۱۳۸۱: ۲۳)

جمع بندی و نتیجه‌گیری

۱. ارزش‌های حاکم در یک جامعه، نقش مهمی را در شکل‌دهی نحوه‌ی عمل‌کرد و مدیریت و رهبری یک جامعه دارا می‌باشد، لذا نظم نوین اقتضا می‌نماید که معیارهای علمی و تجربه‌شده‌ای که می‌تواند پاسخ‌گوی نیازمندی‌های نامحدود امروزی باشد، در نظر گرفته شود.
۲. در دنیای مدرن، برای رسیدن به رفاه و ترقی و هم‌چنان جهت رفع سالم نیازمندی‌های یک جامعه، لازم است که افراد متخصص و کارفهم هر عرصه، در همان حوزه‌ی خویش امور را به پیش ببرند و اصل تخصص‌گرایی را رعایت نمایند.
۳. دنیای رقابتی امروز، جز با تخصص‌گرایی و شایسته‌سالاری نمی‌تواند با کاروان پیش‌رفت و ترقی هم‌گام باشد.
۴. سخت‌کوشی و تلاش در دوران کسب دانش و فراگیری علوم، منجر به رسیدن به مرحله‌ی تخصص می‌گردد، و هیچ‌گاه با تنبلی و سستی نمی‌توان در حرفه، فن و یا دانشی متخصص و کاردان شد.
۵. تخصص‌گرایی موجب بازدهی بهتر کارها گردیده و بهترین مجرای رسیدن به اهداف تعیین شده می‌باشد.

۶. آکادمیسین کشور آیت الله العظمی محسنی رحمه الله، تخصص گرایی را یک نیاز مبرم برای جوامع بشری دانسته و مشکلات و چالش های موجود در بعضی کشورها را ناشی از نابسامانی ها و عدم نظر داشت تخصص گرایی و سپردن کار به غیر اهل آن بیان داشته است.

۷. به نظری؛ زمام داری یک کشور باید اهلیت و تخصص کافی در عرصه ی حکومت داری و تدبیر امور عمومی را داشته باشد و از فراست کافی در این حوزه برخوردار باشد و سطوح مختلف مدیریت ها نیز به افراد لایق و متخصص آن سپرده شود.

۸. رعایت اصل تخصص در امور دینی، از یک طرف باعث ترویج بهتر احکام دین گردیده و از جانب دیگر موجب پیش گیری از تعبیرات نادرست از مفاهیم دینی می گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. چوپرا، دیپاک (۱۳۹۰)، هفت قانون معنوی موفقیت (ترجمه گیتی خوش دل). چاپ نوزدهم، تهران: انتشارات قطره.
۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۱)، لغت نامه دهخدا، اصفهان: انتشارات مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان.
۳. رحمانی، عبداللطیف (۱۳۹۶)، مبانی و اصول اداره و مدیریت، چاپ دوم، کابل: انتشارات سعید.
۴. رضائیان، علی (۱۳۸۹)، اصول مدیریت، چاپ بیست و یکم، تهران: انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها.
۵. شریعتی، علی (۱۳۸۴)، ویژگی های قرون جدید، چاپ هفتم، تهران: انتشارات شرکت چاپخش سهامی خاص.
۶. شفقانی، حسین (۱۳۸۰)، حکومت مردم سالاری دینی، چاپ اول، قم: انتشارات سلسال.
۷. عمید، حسن (۱۳۸۹)، فرهنگ فارسی عمید، ج ۱، چاپ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۸. قاضی، گلرحمن (۱۳۹۶)، حقوق اداری، چاپ هشتم، کابل: انتشارات سعید.
۹. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی، کابل، انتشارات کمیسیون فرهنگی شورای علمای شیعه افغانستان.
۱۰. _____ (۱۳۹۲)، قوانین زندگانی انسان در قرآن، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم

النبيين عليهم السلام.

۱۱. _____ (۱۳۹۴)، رنگارنگ ج ۱، کابل: بی‌نا.
۱۲. _____ (۱۳۸۷)، تقریب مذاهب از نظر تا عمل، چاپ دوم، تهران: انتشارات ادیان.
۱۳. _____ (۱۳۸۱)، وظیفه علمای دینی ما، کابل: بی‌نا.
۱۴. _____ (۱۳۷۱)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، چاپ دوم: انتشارات حرکت اسلامی افغانستان.
۱۵. اصفهانی، مهدی نصر، اصفهانی، علی نصر (۱۳۹۸)، «شایسته سالاری در مدیریت جامعه با تأکید بر اندیشه‌های سیاسی امام علی (ع)»، معرفت سیاسی، سال دوم، شماره ۲.
۱۶. توفیق، ابراهیم؛ تهمک، محمد رضا (۱۳۹۹)، «چالش تخصص‌گرایی در سازمان تأمین اجتماعی»، فصلنامه تأمین اجتماعی، شماره ۴.
۱۷. جلیل‌وند، محمد امین (۱۳۸۸)، «ضرورت و نقش آموزش در بهسازی نیروی انسانی و توسعه»، ماهنامه دانشگاه تهران، شماره ۷۲.
۱۸. صبرکش، علیرضا و دیگران، «آموزش و توسعه منابع انسانی در سازمان»، مطالعات مدیریت بر آموزش انتظامی، شماره ۴.
۱۹. نشریه پیام خاتم (۱۳۹۴)، سال چهارم، شماره ۹، غزنی: انتشارات پوهنتون خاتم النبیین (ع) شعبه غزنی.

اصلاح و تحول نظام درسی حوزه‌ی علمیّه

در اندیشه و آثار آیت‌الله محسنی رحمۃ اللہ علیہ

محمدحسین بهرام^۱
سیدهاشم حجت^۲

چکیده

تحقیق حاضر با مطالعه‌ی آثار علمی آیت‌الله محسنی^۳ و بررسی نظریات ایشان در محور ایجاد تحوّل در نهاد حوزه خصوصاً در نظام آموزشی و سیستم درسی به مطالب مهمّی دست یافته است. ضرورت تجدید و توحید نظام تعلیمی همه‌ی مراکز فعال در جامعه‌ی اسلامی، انقلاب علمی، فرهنگی با الهام از شریعت با ارتقای دانش و دین‌مداری و مقابله با تهاجمات استعماری و احیای تمدّن و اقتدار دینی در سطح بین‌المللی جوامع مسلمان برخی از افکار و اندیشه‌های آیت‌الله محسنی است که مورد کاوش و استناد قرار گرفته است. اقدامات بی‌نظیر عملی ایشان در اجرای طرح تحوّل اساسی در حوزه‌ی علمیّه‌ی شیعه خصوصاً در حوزه‌ی علمیّه‌ی افغانستان و راه‌کارهای عالمانه و آینده‌نگر به هدف تقریب و ایجاد وحدت بین مسلمانان و نیز نجات جامعه از جهالت و انحرافات اخلاقی با اصلاح نظام حوزه و ایجاد مرکزیت قوی و عصری‌سازی مضامین و محتوای درسی، رشته‌بندی علوم، رتبه‌بندی طلاب و مانند این‌ها مورد بحث قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: اصلاح و تحول، نظام درسی، حوزه‌ی علمیّه، آیت‌الله محسنی.

۱. سطح سه حوزه و دانشجوی دکتری اندیشه‌ی معاصر مسلمین.

۲. سطح سه حوزه و کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی.

۳. در این نوشته از ایشان با عنوان اختصاری آیت‌الله محسنی / آقای محسنی / آیت‌الله یاد می‌شود.

الف. بیان مسأله

اصلاحات و تحول حوزه‌ی علمیّه از موضوعاتی است که اخیراً مورد توجه برخی از بزرگان و اندیشمندان حوزه‌ی علمیّه قرار گرفته است. از آن جایی که اصلی‌ترین فعالیت حوزه‌ی علمیّه، تعلیم و تربیت طلاب و کار علمی-آموزشی است؛ اکثریت کسانی که به این موضوع پرداخته‌اند، بر مسایل مربوط به آموزش یعنی نظام درسی حوزه، دست گذاشته و نقد و نظر اصلاحی خویش را در این مورد بیان داشته‌اند. در تاریخ معاصر افغانستان، شاید آیت‌الله‌العظمی محسنی (قدس سره الشریف) از پیش‌آهنگان تفکر اصلاحی و تحول‌خواهی است که از نظر علمی و عملی اقدامات بزرگ و برجسته‌ای انجام داده و آثار ماندگاری از خود به یادگار گذاشته است.

پرسش‌های تحقیق

این تحقیق در پی پاسخ به این پرسش است که از دیدگاه حضرت آیت‌الله محسنی، به عنوان متفکر و عالم روشن‌فکر و مصلح اسلامی شیعی موارد مهمّ اصلاح و تحوّل در نظام درسی حوزه‌ی علمیّه چیست و راه و روش حلّ مشکلات و رفع نواقص موجود چگونه است؟ در تفریع سوال فوق می‌توان سوال‌های ذیل را بیان کرد که در آثار و اندیشه‌های آیت‌الله محسنی پاسخ‌های روشن و مشخصی بدان داده شده است:

۱. نظام آموزش در مدارس دینی و حوزه‌ی علمیّه چگونه است؟
۲. چرا حوزه‌ی علمیّه نیازمند اصلاح و تحول است؟
۳. موارد مهمّ ایجاد اصلاح و تحوّل در حوزه‌ی علمیّه چیست؟
۴. اصلاح و تحول چگونه باید صورت گیرد و چه روش یا الگویی برای انجام آن وجود دارد؟

فرضیه‌ها

وضع موجود در کشورهای اسلامی نشان از بی‌خبری عامه‌ی مردم از معارف دینی دارد و مراکز تعلیمی دینی، در تعلیم و تبلیغ گوهر دین، توفیق چندانی نداشته‌اند. در این میان حوزه‌ی علمیّه به عنوان نهاد تعلیمی علوم دینی با سابقه‌ی هزار ساله در جهان تشیع،

گرفتار مشکلات اساسی است که نیاز جدی به اصلاح و تحوّل انقلابی دارد. آیت الله محسنی کسی است که با درک همه جانبه و عمیقی که از اوضاع و احوال زمان و عصر حاضر داشته است؛ در دو دهه ی اخیر عمر شریف شان شخصا و صرفا به این مهم اقدام نموده، ضمن ارایه ی راه کارهای شاخص و مشخصی اقدامات عملی برجسته و کم نظیری را نیز داشته اند.

نوع و روش تحقیق

نوشته ی حاضر به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده و نویسندگان با مطالعه ی کتب و آثار علمی آیت الله محسنی، اندیشه های اصلاحی ایشان را در محوریت حوزه ی علمیه، مخصوصا نظام درسی و سیستم آموزشی تا حدّ توان جمع آوری و تحلیل کرده اند.

ضرورت و اهمیت پژوهش

اهمیت و ضرورت این پژوهش از چند جهت است:

اول: ضرورت معرفی منسجم افکار و اندیشه های علمی و فعالیت های عملی و حوزوی آیت الله محسنی در مورد ایجاد تحول در حوزه و گسترش اندیشه های عالی و توصیه های عالمانه و راه گشای ایشان؛

دوم: نیاز بیش از پیش حوزه و حوزویان امروز به اصلاحات پیش نهادی و طرح های عملیاتی ارایه شده از جانب ایشان؛

سوم: تذکر مؤکد و مکرر موضوع به همه ی میراث داران علمی و فکری حضرت آیت الله محسنی اعم از هم فکران، شاگردان و منسوبین و متولیان مؤسسات علمی خاتم النبیین صلی الله علیه و آله حوزه ی علمیه ی خدیجه ی کبری علیها السلام و دیگر نهادهای مرتبط یادگار ایشان تا سیره ی تحول خواهی و سنت انتقادی و اصلاحی ایشان در مورد حوزه ی علمیه به ویژه نظام آموزشی در آن را ادامه دهند و این ایده ی متعالی و مسئولیت مهم را امانت دارانه به سرانجام رسانند.
 إن شاء الله تعالی

شیوه ی تحلیل

از آن جایی که افکار و نظریات اصلاحی آیت الله فراتر از سازمان حوزه ی شیعی و ناظر به

ساختار آموزشی همه‌ی جوامع اسلامی است و ایشان از منادیان بزرگ تقریب و وحدت اسلامی معاصر است؛ بنابراین است که این جامعیت و شمولیت، حفظ شود و محدود به حوزه‌ی خاصی نگردد و نیز کوشش گردیده تا از تحلیل‌های غیر مرتبط و غیر مستند، پرهیز شده و برای شرح و توضیح هریک از مطالب ارایه شده، حتی المقدور، آثار مکتوب ایشان مورد پژوهش و بررسی قرار گیرد تا استناد قوی و استشهاد کافی در بیان مسایل صورت گیرد. با تأسف که نویسندگان به جز از طریق کتاب‌ها و آثار علمی آیت‌الله با ایشان ارتباطی نداشته و از این جهت، طبعاً به عمق اندیشه و آرای علمی و نیز عموم اقدامات و کارهای عملی‌شان وارد و واقف نیستند، اما در تحلیل و تشریح نظرات ایشان، بنایی به تفسیر به رأی و مصادره به مطلوب نداشته و ندارند. با این امید که با رعایت اخلاق علمی و امانت‌داری، گوشه‌ای از افکار و اندیشه‌های والای آن متفکر متعهد را بتواند بیان کند و این وجیزه، مورد رضایت خالق هستی و خوانندگان گرامی قرار گیرد.

۱. آیت‌الله محسنی؛ اندیشمند تقریب‌گرا و تحوّل‌خواه

با در نظر داشت مقدمه‌ی فوق، سخن را درباره‌ی اندیشه‌ی اصلاحی آیت‌الله محسنی، پی‌گرفته و نخست زوایا و محتوای آثار و افکار ایشان در باب اصلاح و تحوّل عمومی را بیان می‌کنیم. باید گفت: آرا و اندیشه‌های تحوّل‌خواهانه و ترقی‌گرایانه‌ی آیت‌الله، فراتر از حوزه‌ی علمیه‌ی افغانستان و بلکه فراتر از حوزه‌ی علمیه‌ی شیعه و در گستره‌ی جهان اسلام و نظام درسی و آموزشی همه‌ی مسلمانان قابل طرح و بازخوانی است و اهداف بزرگی مانند: تقریب مذاهب و وحدت و همبستگی فکری، فرهنگی و سیاسی جهان اسلام در مقابل تهاجمات غربی را به سادگی و به طور قطعی برآورده می‌کند و در نتیجه موجب عزّت و عظمت جامعه‌ی مسلمانان و تجدید اقتدار و تمدّن شکوه‌مند اسلامی در جهان خواهد شد. ایشان «توحید کتب درسی مدارس دینی در همه‌ی کشورهای اسلامی» (محسنی، ۱۳۷۲: ۶۷) را راه اتحاد اساسی مسلمانان و نیز راه اساسی اتحاد آنان می‌داند و می‌فرماید: «به نظر این‌جانب راه اساسی این مطلب پرفایده و حتی ضروری (جلوگیری از نزاع و عداوت و تفرقه‌ی مسلمانان) این است که طلاب علوم دینی شیعه و سنی برنامه‌ی درسی واحدی داشته باشند و تا حد امکان در مدارس مختلط درس بخوانند». (محسنی، ۱۴۱۲: ۱۶۹) چون یک‌سان‌سازی کتب درسی مخصوصاً در مضامین فقه و برخی از مسایل

اعتقادی، شاید ممکن نباشد؛ در جای دیگر تحت عنوان «راه اساسی اتحاد» می نویسد: «به نظر نگارنده بهترین راه ایجاد و تحکیم اتحاد و از بین بردن توهمات و بدبینی ها و دوری ها و حداقل مهار کردن آن، تشکیل مدارس مختلط از طلاب شیعه و سنی در کشورهای اسلامی و تدریس فقه، حدیث، تفسیر و عقاید مقارن می باشد. بدین ترتیب طلاب علوم دینی، یکدیگر را بهتر درک می کنند و از عقاید هم دیگر آگاه می شوند و با هم جوش می خورند. باید در علوم ادبی و منطق و غیره کتاب های درسی یکی شود و در علوم چهارگانه ی فوق، به علاوه ی کتاب های مذهبی درباره ی اعتقاد هر یک، چهار کتاب مذهب دیگر را (در عقاید، تفسیر، فقه و حدیث) به عنوان مقارنه و مقایسه بخوانند؛ آری همین طلاب امروز، رهبران مذهبی فردای مسلمانان می شوند و عوام را به سوی اتحاد و نزدیکی رهنمون می گردند و از فتنه انگیزی بیگانگان خارجی و مآلهای بی سواد و متعصب داخلی جلوگیری می کنند». (محسنی، ۱۳۸۶: ۵۵-۵۶)

۲. اصلاح نظام درسی در گستره ی جهان اسلام

ایشان تأکید خاصی بر اصلاحات در نظام درسی مدارس دینی کشورهای اسلامی و به روز رسانی راه و روش آنان دارد و می فرماید: «متأسفانه نه در جامع الازهر مصر و نه در حوزه ی علمیه ی نجف و قم و نه در سایر مراکز علمی- دینی اصلاحاتی به وجود نیامده است. عجیب تر و اسفناک تر از آن، این که سی و هشت سال از پیروزی جمهوری اسلامی ایران می گذرد و تغییراتی در راه و روش حوزه های علمی به وجود آمده، ولی در این مورد مهم هیچ اقدامی صورت نگرفته است. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...»؛ «تِلْكَ شِقْشِقَةٌ هَدَرَتْ ثُمَّ قَوَّتْ».^۲ (محسنی، ۱۳۹۶: ج ۱، ۲۱۹)

می بینیم که آیت الله با نام بردن از مراکز بزرگ علمی اسلامی اعم از شیعه و سنی از نبود اصلاحات، اظهار تأسف نموده و مخصوصاً از کارکرد حوزه ی علمیه ی قم به شدت انتقاد داشته و از ناکامی آنان در تربیت افراد عالم متدین و متخصص تعجب و گلایه دارد؛ هر چند در موارد دیگری آنان را به عنوان الگویی برای کشور ما معرفی کرده است.

۱. الرعد: ۱۱.

۲. خطبه ی ششقیه، نهج البلاغه.

۳. خارجی‌ها عامل زبونی و عقب‌ماندگی ما

از آثار استعمار بر ملت‌ها و دولت‌های اسلامی این است که «ما در علوم تجربی و حتی علوم انسانی و بدترین‌ها که در علوم دینی ناکام مانده‌ایم. خارجی‌ها نمی‌گذارند ما در علوم تجربی به درجه‌ی بالا برسیم که مبادا بمب اتم تولید کنیم و نه در علوم اسلامی پیش برویم که مبادا بنیادگرا گردیم و ما آن قدر زیون شده‌ایم که در علوم انسانی هنوز مقلد و پیرو هستیم». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۲۰) از این رو علما و اندیشمندان دردمند حوزه‌ی علمیّه، برای مقابله با استعمار خارجی دست به کار شدند و از این میان، علامه محمدرضا مظفر، علاوه بر فعالیت برای اصلاح نظام درسی مکاتب رسمی و دولتی، برای تحول و تطوّر نظام درسی و متون آموزشی حوزه نیز گام‌هایی برداشت و یا حداقل، آثار علمی و جهاد عملی ایشان بروضعیت نابه‌هنجار حوزه نیز اثر قابل توجهی گذاشته و ثمرات خوبی داشته است. اصول فقه و منطق، اگر هم مخصوص تدریس در «دانشکده‌ی اصول» خود ایشان تألیف شده باشد، امروزه مورد استفاده‌ی همه‌ی طلاب حوزات علمیه در هر گوشه‌ی جهان است. در حقیقت او کسی است که موج عظیم تحوّل و اصلاح در نظام درسی حوزه را ایجاد نمود و این راه را برای آیندگان مانند شهید صدر و آیت‌الله محمدتقی حکیم در نجف (تسخیری، ۱۳۹۰: ۲۶۹) و علامه‌ی طباطبایی و شاگردان ایشان در قم، گشود و در ادامه منجر به انقلاب اسلامی ایران گردید و بزرگ‌مردی چون امام خمینی از حوزه برخاست «به راستی همه‌ی کشورهای اسلامی در هر زمان به یک امام خمینی محتاج می‌باشند»؛ (محسنی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۸۴) اگر چه این راه هنوز پراز ناهمواری‌ها و مشکلات است.

۴. ارتقای علمی مسلمانان با انقلاب فرهنگی بزرگ در نظام درسی مدارس و دانشگاه‌ها

ناکارآمدی نظام تعلیمی کشورهای اسلامی، درد جان‌گدازی است که عواقب وخیمی دارد و شرط اول اصلاح آن، انقلاب بزرگ در مراکز علمی است: «آن چه که برای جهان اسلام دردناک و حتی جان‌کاه است، این است که قسمت عمده‌ی مسلمانان جهان از فرهنگ ناب و جهان‌بینی عقلانی خود به دور مانده‌اند، فرهنگ ضد اخلاقی وارداتی غرب به نیرنگ و زور، در صدد دور ساختن بیش‌تر مسلمانان از فرهنگ‌شان شده و می‌شود و آینده به احتمال قوی بدتر از حال و گذشته خواهد بود. آن چه که قابل تردید نیست،

اکثریت مسلمانان جهان از قسمت عمده ی فرهنگ خود بی خبر و غافل مانده اند و جهاد اکبر دانشمندان مسلمان، آشناساختن مسلمانان خواب رفته و بی خبر، به فرهنگ اسلامی شان می باشد و مسلماً وقت زیادی برای این پروژه لازم است. شرط اول و عمده ی این کار، انقلاب بزرگی در سیستم درسی مدارس دینی و دانشگاه های دولتی مسلمانان است که شرح آن نیازمند به کتاب جداگانه است. بلی! طرز تفکر اکثریت دانشمندان دینی امروز نمی تواند فرهنگ ناب اسلامی را تدوین و ترویج کند و دروسی را که در مدارس دینی می خوانند، برای این قیام مهم کفایت نمی کند و باید چاره جوایی عاجل به عمل بیاید». (محسنی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۳۶۱)

۵. حوزه ی علمیّه ی شیعه در مواجهه با استعمار غرب

پیشرفت شگفت انگیز صنعت و تکنولوژی غربی در قرن ۱۹ و ابداع متمدن های جدید علمی و تعلیمی توسط آنان در سایه ی خوی جهان خواری و استعمارگری به سرعت وارد جهان اسلام شده و بدون هیچ مقاومتی گسترش و توسعه یافت. برخلاف آن چه که در آموزه های دینی وجود دارد و علما و حوزویان را به حیث پدر و سرپرست امت معرفی کرده و آنان را مسئول و مرزبان حفاظت از دین و فرهنگ جامعه ی اسلامی قرار داده است، با تأسف در برهه ای از زمان، از این وظیفه ی خطیر و ارزش مند دینی و الهی غفلت صورت گرفت و غول استعمار غربی با وسایل و ابزار صنعتی قوی، در کشورهایی نفوذ نموده و بلکه استیلا و حاکمیت یافت. در حدیثی از حضرت امام صادق علیه السلام آمده است: «[عُلَمَاءُ شِيعَتِنَا مُرَابِطُونَ فِي الثَّغْرِ الَّذِي يَلِي إِبِلَيْسَ وَعَفَارِيئَهُ، يَمْنَعُونَهُمْ عَنِ الْخُرُوجِ عَلَيَّ صُعَفَاءِ شِيعَتِنَا، وَعَنْ أَنْ يَتَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ إِبِلَيْسُ وَشِيعَتُهُ التَّوَّاصِبُ أَلَا فَمَنْ انْتَصَبَ لِذَلِكَ مِنْ شِيعَتِنَا كَانَ أَفْضَلَ مِمَّنْ جَاهَدَ الرُّومَ وَالثَّرَكَ وَالْخَزَرَ أَلْفَ أَلْفِ مَرَّةٍ، لِأَنَّهُ يَدْفَعُ عَنْ أَذْيَانِ مُجَبِّينَا، وَذَلِكَ يَدْفَعُ عَنْ أَيْدِيهِمْ...» (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۱۷) امام در این روایت، علمای شیعه را مرزبانان و مجاهدانی دانسته است که متکفل امور ایام آل محمد علیهم السلام هستند و در سنگر علم و عمل، علیه شیطان ها می رزمند و در این جهاد و مبارزه، هزار هزار بار اجر و ارج بیش تر از مجاهدان سرزمین های روم، تُرک و خزر دارند، چرا که اینان از دین مردم دفاع می کنند و آنان از جان و تن شان.

در حدیث دیگری از امام کاظم علیه السلام فقیهان به عنوان کفیل و ولی جامعه ی یتیم و

محروم از معصوم توصیف شده که مسئولیت تعلیم و آموزش همه‌ی نیازمندی‌های مردم را دارند، (الحسن العسکری: ۱۴۰۹: ۳۴۳) نه آن‌که تنها فقه و احکام بیاموزند یا قرآن و حدیث. به قول برخی، فقیهان بایستی به «مسایل علمی زمان خود ورود بکنند و از دامنه‌ی مسایل بی‌فایده یا کم‌فایده بکاهند و مباحث خود را با توجه به اتفاقات و جریانات و نیازهای واقعی مردم طرح بکنند». (رحیمی، ۱۳۹۸: ج ۲، ۳۹۳)

۶. عقب‌ماندگی مدارس دینی / حوزه‌ی علمیه

در این‌که حوزه‌ی علمیه، نسبت به سایر نهادهای آموزشی، عقب‌مانده و غیرمعیاری است بحثی نیست! «اگر حوزه بخواهد از تحول بگریزد، منزوی خواهد شد؛ ... البته مایه‌ی دین مانع مردن می‌شود، اما منزوی خواهد شد؛ روز به روز منزوی‌تر خواهد شد». (خامنه‌ای، ۱۳۸۴: ۳۴) بنابراین اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی «خوراک و پوشاک و زندگانی مادی ما بر اساس شرایط عصر فعلی عیار شده است، ولی مدارس دینی و تبلیغات اسلامی و طرز تفکر اکثر دانشمندان مذهبی ما مربوط به قرن‌ها قبل است و ما از اسلام پر محتوی و غنی خود برای عصر حاضر بهره‌ای نبردیم». (محسنی، ۱۴۱۲: ۱۹۷) به نظر آیت‌الله محسنی، عقب‌ماندگی حوزویان از عصر و زمان‌شان به مقیاس چند قرن است نه چند دهه‌ی ناچیز و این عقب‌ماندگی که ریشه در طرز تفکر و اندیشه‌ی دانشمندان دینی و مذهبی دارد؛ خود ریشه‌ی همه‌ی عقب‌ماندگی‌ها و ناهنجاری‌های بزرگ علمی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... شده است. به عنوان مثال «در حوزه‌های علمی قم و نجف و جامع‌الازهر مصر شرایطی برای مؤلفین در رشته‌های علمی که در آن‌ها به تألیف می‌پردازند وضع نشده و بازار بی‌سوادها هنوز گرم است؛ به امید روزی که نواقص فعلی اهل علم دینی برطرف شود؛ ان شاء الله». (محسنی، ۱۳۹۶: ج ۳، ۱۴۸)

اما عقب‌ماندگی حوزه‌ی علمیه‌ی ما خصوصاً در آموزش و پژوهش خصوصاً به تعبیر آیت‌الله امری عجیب است. گویا در مواردی که یک مشکل اساسی و فنی وجود دارد؛ ایشان تأسف و دردمندی‌اش را با تعبیر «عجیب است» بیان داشته و این واقعا عجیب نیست! چون واژه‌ای که بتواند بیان‌گر این احساس و این همه تأسف و اندوه عمیق باشد وجود ندارد! «عجیب است که برای تدریس و درس خواندن در حوزه‌ها در هیچ علمی کتابی نوشته نشده است، کتب درسی محصلین بدون کدام معیار مشخصی به طور اتفاقی از

میان کتب مؤلفه مورد بحث و درس قرار گرفته و مشهور شده است و لذا غالب آن‌ها با این‌که کتب مفیدی بوده‌اند، ولی از نظر درسی خالی از عیب نبوده و بلاشک باعث ضیاع پاره‌ای از عمر و بردن رنج بیش‌ترافاده و استفاده‌کنندگان شده‌اند». (محسنی، ۱۳۷۲: ۱۰۴) در بحث‌های آینده تفصیلاً به این موضوع پرداخته خواهد شد.

۷. گستره‌ی نظری، عملی، کیفی و کمی اصلاحات از منظر آیت‌الله محسنی

اگر طرح تحوّل حوزه را در چند حوزه‌ی افغانستان، عراق و ایران، مقایسه کنیم، چه از حیث نظری و چه از جهت اقدامات عملی و آثار خارجی، می‌توان گفت که اندیشه‌ی اصلاحی و عمل‌سازندگی آیت‌الله محسنی در برخی موارد، بهتر و مؤثرتر از نمونه‌های دیگر است. ایشان هم در کیفیت و جنبه‌ی فکری (نرم‌افزاری) و هم در کمیت و جنبه‌ی کاری و سخت‌افزاری، تحوّل بزرگی در حوزه و بلکه جامعه‌ی افغانستان به وجود آورد که در تاریخ حوزه‌ی علمیه‌ی تشیع، کم‌نظیر است. «به نظر من انقلاب فرهنگی حوزه‌های علمی و تفکر طلاب و اهل علم و دانشمندان عالی‌قدر آینده‌ی ما مطابق ایجابات عصر در تجدید کتب درسی - کماً و کیفاً - نهفته است و باید در این مورد توجه جدی صورت گیرد». (محسنی، ۱۳۷۴: ۲۲) از این رو نقشه‌ی اصلاحی ایشان در مقیاس بزرگ و بسیار وسیعی مطرح است که شامل نظام حوزه نیز می‌گردد و به عنوان انقلاب علمی و فرهنگی در مراکز آموزشی کشور به خصوص در حوزه‌های علمیه با تغییر صد در صدی و از رده خارج کردن نظام آموزشی کهنه و قدیمی تا عصری ساختن آن‌ها قابل طرح و بحث است.

۸. حوزه‌ی علمیه و اندیشه‌ی اصلاح و تحوّل

در ضرورت اصلاح و تحوّل حوزه بحثی نیست، اما این حرکت هنوز در قدم‌های اول است و بدبختانه که جمعی از افراد بلند پایه‌ی حوزه با آن مخالفت دارند. (محسنی، ۱۳۷۴: ۱) اگر چه آیت‌الله محسنی، حوزه‌ی علمیه را به دو گروه مرکزی و حاشیه‌ای تقسیم نموده‌اند، اما روی سخن و راه‌کار اصلاحات ایشان اغلب با حوزه‌های مرکزی (قم و نجف) است و از تأکید که در قسمت جلب موافقت و تأیید آقایان مراجع تقلید و مشروعیت بخشی آنان به آئین‌نامه‌ی عمومی مدیریت حوزه و نیز طرح و الگوی نوین تحوّل در نظام درسی دارد (محسنی، ۱۳۷۴: ۲۶ و ۶۸)، می‌توان استنباط کرد که مرادشان از

مخالفین اصلاحات نظام درسی از اعضای بلند پایه‌ی حوزه، همین بزرگواران باشد. چنان‌که قراین دیگر نیز این گمان را تقویت می‌کند. به هر حال این موضوع، خارج از تحقیق حاضر است، ولی این نکته مسلم است که ایشان از تعدد مراجع و برخی لوازم و پیامدهای آن دل خوشی نداشته و درست به همین جهت نیز با نوشتن رساله‌ی عملیه‌ای، اعلام مرجعیت نفرموده است. (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۵۱)

باری! علت این مخالفت، زمان‌ناشناسی و محدودیت فکری این عده از بزرگواران است که ریشه در تاریخ علم و علمای ما دارد. با تأسف که بی‌خبری از زمان و غفلت از دشمن، آسیب‌های بزرگی بر جامعه‌ی اسلامی عموماً و جامعه‌ی شیعی خصوصاً وارد آورد: «آری، نداشتن دغدغه‌ی مسایل واقعی و گرفتاری‌های فعلی جامعه موجب شده است، نوابغی مانند شیخ انصاری به مسایلی بپردازند که بی‌فایده و یا کم‌فایده بوده است و آن‌ها را با دقت و حوصله‌ای حیرت‌آور مطرح کنند و موجب توسعه‌ی شگفت آن شوند. مسایلی که معطوف به جامعه نیستند و گرهی از کار مردم نمی‌گشایند، حتی در استنباط احکام فردی». (رحیمی، ۱۳۹۸: ج ۲، ۳۹۴) پس از دوران زعامت شیخ انصاری و با ورود به قرن بیستم در حالی‌که اندیشه و فکر غربی استعماری در همه‌ی جوامع و مجامع، ریشه دوانده و رشد و رونق می‌یافت، فکر اصلاح و تحوّل در برخی از علما به وجود آمده و اصلاح دینی با رویکرد غرب‌ستیزانه و مقابله با تهاجم فرهنگی استعمار، توسط برخی از علما و دانشمندان مسلمان مطرح گردید و شاید بتوان گفت فقیهان و بزرگانی چون علامه شرف‌الدین در لبنان، سید محسن امین در سوریه، شیخ عباس علی اسلامی در ایران و علامه محمد رضا مظفر (۱۳۲۲-۱۳۸۴ ه.ق) در نجف از پیش‌گامان این جریان و نهضت عظیم و حیاتی هستند. (الدجیلی، ۱۴۱۷: ۱۲)

۹. ضرورت مدیریت واحد حوزه‌ی علمیه

از مشکلات نظام حوزوی، فقدان و حدّ اقل، ضعف مدیریت در ساحات مختلف فعالیت این نهاد است. به قول آیت‌الله محسنی: «می‌شود که ادعا کرد حوزه‌های علمی فاقد نظام اداری بوده‌اند، ولی جای هیچ‌شکی نیست که حوزه‌های علمی محتاج به یک اداره‌ی قوی و وسیع و دقیقی است که روی ضوابط درستی به میان می‌آید». (محسنی، ۱۳۷۴: ۲۵) از نظر او اصلاح دو بخش آموزش و پژوهش، مهم‌ترین وظیفه‌ی این اداره است:

«وظیفه‌ی این اداره توحید نظام حوزه‌ها و مدارس در سراسر مناطق شیعه‌نشین و تطبیق آیین‌نامه بر محصلین و علما و سرپرستی جریان تعلیمی و علمی براساس آیین‌نامه رسمی می‌باشد». (محسنی، ۱۳۷۴: ۲۶) «این مرکز باید در جهت عصری ساختن نظام آموزشی حوزه و به خصوص موضوع تحقیق و پژوهش، برنامه‌ریزی معقول و مفیدی داشته باشد. (محسنی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۴۲) چنان‌که یکی از وظایف آن اداره را تعیین درجه‌ی علمی و اعطای شهادت‌نامه و القاب بیان نموده است: «توقع می‌رفت که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران سریعاً حوزه‌ها را اصلاح کنند که نشد، بلکه در استعمال القاب (حجت‌الاسلام و آیت‌الله) کار به حد ابتذال کشید، ولی جمعی از دل‌سوزان در مقام اصلاح برآمده‌اند تا دیده شود که نتیجه‌ی کار چه می‌شود. به هر حال درجات علمی دقیقاً تعیین و در دادن القاب و شهادت‌نامه‌ها باید زیاد تحقیق به عمل آید که اثرات مهمی دارد». (محسنی، ۱۳۷۲: ۱۰۲)

۱۰. حوزه‌ی علمیه‌ی افغانستان، پرورش‌گاه بلای دین و بلای جان

از نواقص جدی حوزه‌ی علمیه‌ی افغانستان، سطح پایین آموزش و تعلیمات دینی طلاب است. این وضع سبب گردیده است که معلومات دینی طلاب و دانش‌آموختگان این حوزه، ابتدایی و ناقص باشد و این بی‌سوادی، آفات بسیاری را در جامعه و در بین عامه‌ی مردم به وجود آورد. البته این مشکل، خاص مدارس دینی شیعه نیست «متأسفانه اکنون در میان علمای شیعه و سنی، از پنجاه عالم یک نفرشان هم فقه اسلامی را کاملاً بلد نیستند». (محسنی، ۱۳۹۴: ج ۳، ۴۰۶) این درصد عظیم (۹۸ درصد) اکثریت مطلق را تشکیل می‌دهند که در جای دیگر آمار آنان را دو هزار از صدها هزار ذکر نموده است: «از صدها هزار ملا احتمالاً در همه‌ی کشور، شاید دو هزار متخصص لایق در رشته‌های علوم دینی (تفسیر، فقه، اصول فقه، رجال، کلام، عقاید و ادبیات عرب) نداشته باشیم». (محسنی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۴۳۱) این گروه چون «درس درستی نخوانده‌اند، اکنون بلای جان مردم شده‌اند، چیزی را بلد نیستند، روی منبر چیزهای بی‌هوده برای مردم صحبت می‌کنند، بذر تفرقه و نفاق بین مردم می‌کارند، مخالف احکام قرآن فتوا می‌دهند، بغض و عداوت را در بین مردم ایجاد می‌کنند، جنگ‌های مذهبی را به راه می‌اندازند؛ همه‌ی این‌ها از بی‌لیاقتی، حماقت، کم‌سوادی و جهل آنان حکایت دارد، ملاهای کم‌سواد

متعصب و بی عقل در واقع هم بلای دین مردم هستند و هم بلای جان مردم» (همان: ج ۳، ۷۴) و لازم است که از فعالیت برخی از آنان جلوگیری شود: «اکثر مفسد و انحرافات از کم فهمی مروجین مذهبی که پایه‌ی معلومات دینی و یا تقوی روحانی آنان ضعیف است، پدید می‌آید. طمع این دسته گاهی آنان را در استخدام سیاست‌های دولت‌های کافرو یا ظالم قرار می‌دهد و جامعه را به فلاکت سوق می‌دهد و به هرنحوی که می‌شود، باید از فعالیت این دسته جلوگیری شود. (محسنی، ۱۳۷۲: ۲۴) آیت‌الله در یک کلام خطر این گروه را چنین تذکر داده است: «جمله‌ی معروف (نیمه داکتر، خطر جان و نیمه ملّا، خطر دین) را این‌گونه تصحیح می‌کنیم - نیمه داکتر، تنها خطر جان و نیمه ملّا، خطر جان و خطر دین»؛ (محسنی، ۱۳۷۲: ۱۷) به نظر ایشان «فعال در هر شهر بزرگ وجود یک مجتهد برای رفع نیازهای شرعی مردم لازم است و مدیریت حوزه در این مورد باید فکری کند که محصلین مرحله‌ی اختصاصی فقه زیاد گردند» (محسنی، ۱۳۷۴: ۶۳) و این فکر چیزی نیست جز اصلاح و تحوّل در این عرصه‌ی مهم.

۱۱. اصلاح و تحوّل در حوزه‌ی علمی افغانستان با انقلاب فرهنگی و جهاد علمی

اما راجع به حوزه‌ی علمیه در افغانستان، آیت‌الله محسنی از این جهت بزرگ پرچم‌دار تاریخ احیاء و ایجاد تحوّل در حوزه‌های علمیه و مدارس دینی محسوب می‌شود که خدمات شایانی را برای حوزه‌ی علمیه، فقه و مذهب جعفری انجام داد و شاید نخستین کسی است که ندای تحوّل، اصلاح و انقلاب علمی، فرهنگی در حوزه‌ی این کشور را سر داد و عمل‌انیز گام‌های بلند و با برکتی برداشت. به عنوان مثال از کارهای مهم و شجاعانه‌ی علمی ایشان، نوشتن کتاب‌های «الأحادیث المعتبرة فی جامع‌أحادیث الشیعة» و «مشرعة بحار الأنوار» است، در حالی که در گذشته، حوزه‌ی قم و نجف علامه طباطبایی را از حاشیه‌نویسی بر بحار نیز باز داشته بودند.

اگرچه در گذشته به علل و عوامل مختلف، حوزه‌های علمیه در این کشور، رشد و رونق چندانی نداشته و یک پارچه، تابع نظامات درسی حوزه‌ی قم و به خصوص نجف بوده است، اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، وضعیت بالعکس شده است. به قول بختیاری «موضوعات درسی مدارس علمیه‌ی افغانستان بسیار قدیمی و نامتناسب با اوضاع جامعه‌ی امروز است؛ گرچه برخی از تغییراتی که در حوزه‌ی علمیه‌ی قم پدید آمده،

در این جا نیز منعکس شده است. محض نمونه، برخی از کتاب‌ها به تبع حوزه‌ی علمیه‌ی قم از برنامه‌ی درسی حذف و کتاب‌های دیگری جای‌گزین آن‌ها شده است. (بختیاری، ۱۳۸۵: ۳۹۲)

آیت الله محسنی برای اصلاح حوزه‌ی علمیه در افغانستان، از انقلاب فرهنگی و جهاد علمی سخن گفته و جامع‌ال‌أزهر و حوزه‌ی علمیه‌ی قم را الگوی تحول معرفی می‌کند: «باید وضعیت مدارس دینی و وضعیت دانشگاه‌های کشور عوض شود. این کار نیاز به یک انقلاب دارد، باید انقلاب فرهنگی به وجود آید! باید درس‌ها و رشته‌های کنونی معیاری شود، افغانستان یک کشور اسلامی است، ما باید از تجربیات جامع‌ال‌أزهر مصر و حوزه‌ی علمیه‌ی قم استفاده کنیم و از طریق دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه، یک تحول اساسی در این کشور جنگ دیده و فقیر به وجود بیاوریم». (محسنی، ۱۳۹۴: ج ۳، ۴۰۷) «ما باید اولاً فرهنگ اسلامی را برای مردم بدون تنگ‌نظری‌های مذهبی و قومی در کتاب‌ها و سخنرانی‌ها و تلویزیون‌ها بیان کنیم و سپس باید حکومت اسلامی را که باعث عزت و استقلال واقعی و سبب حاکمیت ملی است، اقامه کنیم و در راه تحصیل علم در مدارس دینی و دانشگاه‌های رسمی و خصوصی جهاد علمی عمومی اعلام کنیم تا کشور توسط فرزندان اصیل کشور به راه ترقی همه جانبه حرکت کند و معادن خدادادی خود را استخراج نماید؛ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ؛^۱ (محسنی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۴۳۲) چرا که «امروز در اوج فقر علمی و معنوی و دینی قرار داریم که خیلی کار می‌خواهد و حکومت‌های بعد از شکست شوروی، همه در خدمت مردم و ترقی علمی و دینی و مادی تا امروز (جوزای ۱۳۹۵ ه. ش، رمضان ۱۴۳۷ ه. ق) ناکام و عاجز بوده‌اند». (محسنی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۴۳۱) حوزه‌ی علمیه در این مورد مسئولیت دارد، لیکن «هیچ مرکز فقهی و دینی ما طرح‌های مشخص و مدلل و قابل تطبیقی را به حکومت‌ها ارائه نداده‌اند که قناعت مسئولین متدین را به عملی ساختن آن‌ها در کشور اسلامی ما فراهم آورد». (محسنی، ۱۳۸۱: ۹)

۱۲. حوزه‌ی علمیه‌ی کابل

از طرح‌ها و ایده‌های آیت الله در سطح بین‌المللی و کشوری که بگذریم، در حوزه‌ی فعالیت علمی ایشان یعنی شهر کابل نیز، فرمایشات مهمی برای اصلاحات و رفع نواقص

در حصه‌ی اداری و آموزشی دارند و آن را کار جعی ارزیابی می‌کنند: «بیایید اصلاحاتی را به وجود بیاوریم، من در کتابی که زیر چاپ است، طرح‌هایی در ارتباط دروس حوزه و بهبودی وضع حوزه‌ی علمیه نوشته‌ام؛ ولی یک نفر کافی نیست، بیایید مشورت کنیم که چگونه حوزه‌ی علمیه را در کابل به وجود بیاوریم! مسئله تنها مسئله‌ی وهابیت نیست که ما را تهدید می‌کند؛ ما باید یک سیستم درسی خوب داشته باشیم. در افغانستان برای طلاب ما باید درس خارج گفته شود. طلاب نباید برای چندسال در حوزه‌های بزرگ قم و نجف بیایند! حوزه‌های علمی را در مناطق مختلف کشور گسترش بدهیم، اکنون در بعضی از مناطق ده نفر آخوند وجود دارند؛ عرضه از تقاضا بیشتر است. آنان در منبر و محراب و سهم امام علیه السلام باهم رقابت دارند و عقیده‌ی مردم را خراب می‌کنند. برعکس در جای دیگر اصلاً روحانی و آخوند وجود ندارد. حالا [زمان آن رسیده] که برای حوزه‌های علمیه کاری را بکنیم، کار جنگ و جهاد به پایان رسید و ما باید برنامه‌های درسی را تعیین کنیم، این کار کار حزبی نیست که ابتداء باید به حرکت اسلامی بیایید و بعداً کار کنید.» (محسنی، ۱۳۹۶: ۲۴۹)

۱۳. اهداف تحوّل و راه کار اصلاح

علاوه بر موارد فوق، آیت الله محسنی طرح و راه کار اصلاحات و تحوّل اساسی مورد نظرش را در موارد و مناسبت‌های مختلف، تبیین نموده و بلکه کتاب مستقلی نیز در این باره با عنوان «نظم مفید» و نیز کتاب دیگری به نام «وظیفه‌ی علمای دینی ما» نوشته است که در کتاب اول، برخی از اهداف تحوّل را امور زیر بیان کرده است:

الف. تغییرات سیستم درسی و اداری حوزه‌های علمی به منظور بهره‌مندی بیشتر اهل علم؛

ب. ترویج گسترده‌تر معارف اسلامی و ارشاد وسیع‌تر مومنین؛

ج. جلوگیری محکم‌تر از شبهات مخالفین دین و اضلال مضلین؛

د. صرفه جویی در بودجه [و مصرف وجوهات شرعی و بیت‌المال]. (محسنی، ۱۳۷۴: ۲)

۱۴. خاتم النبیین صلی الله علیه و آله، حوزه‌ی مجتهدپرو

این‌که تا چه حدّی به دعوت و هدایات ایشان پاسخ داده شد، ما نمی‌دانیم؛ اما اقدام

بزرگ و کم نظیر و شاید بی نظیر آیت الله محسنی در تاریخ افغانستان با بنای حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مسلماً به دلیل ایجاد تحولات مطلوب و لازمی بوده است که به آن‌ها اشاره شد: «بنای حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای این است که طلاب و محصلین این مرکز علمی - معنوی به درجه‌ی اجتهاد برسند. ما این حوزه‌ی علمیه را برای این درست نکرده‌ایم که طلاب مبتدی بیایند، مدتی در این جا درس بخوانند و سپس برای تحصیلات عالی خود به کشورهای دیگر بروند؛ اگر چنین می‌بود، من این همه پول و امکانات مصرف نمی‌کردم؛ زیرا مدارس دینی برای طلاب مبتدی در شهر کابل و در سایر ولایات کشور به قدر کافی وجود داشت. ما می‌خواهیم در همین دوره و از میان همین محصلین به قدر مطلوب تعدادی به اجتهاد برسند. ان شاء الله» (محسنی، ۱۳۹۵: ۱۰) اما در نظام ناکام و ناکارآمد فعلی حوزه، مسیر رسیدن به اجتهاد چنان طولانی و پُر خیم و پیچ است که اکثریت طلاب حوزه از درس خسته شده و آن را نیمه تمام رها می‌کنند و «تتها عده‌ی قلیلی که استعداد سرشار و اراده‌ی قوی تر دارند، باقی می‌مانند تا ملکه‌ی اجتهاد را بیابند و احکام شرعی را (مطابق نظر خود) استنباط کنند». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۶۳) جمع دیگری از طلاب که آیت الله آنان را دسته‌ی محرومان می‌نامد، کسانی‌اند که گرفتار سردرگمی، ضعف فکری یا اقتصادی بوده و عمر خود را در درس‌های خارج می‌گذرانند، «مردم از علم اینان بهره نمی‌برند. آن چه که در مورد محصلین علوم دینی در دوره‌ی دروس خارج^۱ تا کنون مشاهده شده و می‌شود، این است که هیچ راهنمایی برای آنان وجود ندارد تا راه رسیدن به اجتهاد را به آنان معرفی کند و از تجربه‌ی مجتهدین برای آنان بازگو نماید و نه کتابی در این مورد وجود دارد که خود محصلین از آن برای رسیدن به هدف استفاده نمایند. اغلب و یا غالب محصلین مانند نابینایان و یا مانند روندگان در تاریکی به درس خارج ادامه می‌دهند که به اجتهاد نمی‌رسند و اگر راهنمایی داشتند، حتما دارای ملکه‌ی اجتهاد می‌شدند. این موضوع یعنی جهت‌دهی محصلین به سوی اجتهاد و تبیین راه‌های معقول که مقرب الاجتهاد باشد، بسیار لازم و ضروری است؛ زیرا در شرایط فعلی در هر ولسوالی (فرمان‌داری) وجود یک مجتهد صاحب نظر، هر چند مرجع تقلید نباشد، بسیار

۱. دروس سطح، دروسی است که از روی کتاب مشخص تدریس می‌شود و شاگرد تنها مراد صاحب کتاب را باید بفهمد. دروس خارج؛ یعنی درس‌هایی که از روی کتاب خوانده نمی‌شود و مدرس خارج مجتهد است که مضمون درس را عنوان می‌کند و نظریات دیگران را بیان نموده و نظر خود را نیز می‌گوید و شاگردان بعداً درس‌های استاد را می‌نویسند.

ضروری و راه‌گشای مومنین سوال‌کننده است. (همان: ۱۶۳-۱۶۴) به راستی که درس خارج، امروزه به یکی از مشاغل و مصیبت‌های بزرگ حوزه تبدیل شده است و بررسی آن به مجال و مقال فراتر از این مختصر نیاز دارد.

۱۵. تعدیل و تحوّل سیستماتیک در حوزه

به فرموده‌ی آقای محسنی «اساساً کل سیستم درسی و اداری حوزه‌های علمی محتاج به تغییر و تجدید و اصلاح است»؛ (محسنی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۴۳) آن هم از جهت کمی و کیفی. (محسنی، ۱۳۷۲: ۷۹) از اشارات فوق، علاوه بر ضرورت تعدیل و تغییر و تحوّل در نظام درسی و برنامه‌ی تحصیلی حوزه، این مطلب نیز دانسته شد که حوزه‌ی علمیه در اغلب جوامع شیعی (افغانستان، ایران و عراق) تقریباً وضع و وصف هم‌سانی دارد. مراحل درسی، مضامین درسی و حتی متون و محتوای درسی، اکثراً متحد‌المال و مشترک است. اما این موضوع که آیت‌الله محسنی، چه خطوطی برای این ایده ترسیم کرده و مشکلات موجود در نظام درسی حوزه‌های علمیه را چه اموری بیان نموده و راه حلّ مورد نظر و روش اجرا و انجام آن چگونه است و مباحثی از این قبیل؛ در ادامه‌ی نوشتار به آن خواهیم پرداخت که در حقیقت توضیح و تفصیل بیشتری برای برخی از مطالب از پیش گفته شده نیز خواهد بود.

خلاصه این‌که راه‌کار تعدیل و تغییر نظام آموزشی حوزه در منظومه‌ی فکری آیت‌الله محسنی، ضمن ارایه‌ی مشکلات موجود و بیان وضع معیوب، شامل برنامه‌ی درسی، مراحل تحصیلی، محتوا و مضامین، فارغ‌التحصیلی طلاب، نقش مراجع و علمای روشن و مسئول تا رسیدن به وضع مطلوب و تعیین چارچوب و اساسیات مدیریت و تربیت به دقت کامل پلان‌گذاری شده و برای ارتقای کیفیت و جامعیت و سلامت و قابلیت اجرای بیشتر و دفع شائبه‌ی استبداد فکری و تحمیل نظر و سلیق فردی، به عهده‌ی گروهی از صاحب‌نظران و اهل تخصص گذاشته است. این مسأله هم چنان که نقطه‌ی قوت و مزیت طرح و فکرایشان در مقام مهندسی و تصویر ذهنی است، به نظر می‌رسد که نقطه‌ی ضعف آن در مقام اجرا و پیاده‌سازی و تطبیق خارجی نیز هست.

به احتمال قریب به اطمینان نگارنده، اگر در این مورد نیز با شجاعت و درایت و مدیریت مشاهده شده از ایشان در موارد مشابه، کار تحوّل و انقلاب علمی و تغییر نظام

کهنه‌ی درسی و مدیریتی را آغاز نموده و شخصاً به تألیف و تدوین متون درسی لازم اقدام می‌فرمود، به زودی و به خوبی، حوزه‌ی خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الگوی سایر مدارس دینی و حوزات شیعی معرفتی شده و موفقیت چشم‌گیری حاصل می‌شد. همان طوری که در بخش راه‌اندازی حوزه‌ی علمی‌هی خواهران و نظم دقیق داخلی در اجرای قوانین و افزایش ایام تحصیل با کم‌کردن تعطیلات و طلبه‌محوری در نصب و گزینش استاد و گنجاندن دروس و مضامین جدید در برنامه‌ی درسی و مانند این‌ها، بحمد الله توفیقات بزرگی داشته است. قطعاً خود آیت‌الله نیز از این مطلب به خوبی آگاه بوده و از آن به حقیقت تلخی تعبیر نموده که تحققش در آینده‌های نزدیک قابل پیش‌بینی هم نیست، هرچند با بدبینانه خواندن نگاه خودش آن را تلطیف می‌کند: «حقیقت تلخ این است که نظام درسی در مکاتب، لیسه‌ها پوهنتون‌ها و همه‌ی معاهد علمی ما و در مدارس دینی شیعه و سنی، کمبود فراوانی دارد و کشور ما به یک انقلاب فرهنگی و درسی و علمی نیاز دارد که از نظر بدبینانه‌ی این جانب، قیام افراد جامع‌الشرایطی را برای اصلاح این کم‌بودی در آینده‌ی قریب، نمی‌توان پیش‌بینی کرد. (محسنی، ۱۳۸۵: ۴۶)

چون واگذاری این مهم به مراجع و یا گروهی از علمای جید مثلاً به همان اندازه که تصوراً مطلوب و لازم است، به همان اندازه نیز تصدیقاً غیر قابل تحقق و حداقل مشکل و تعلیق به امر قریب به محال است. شاید مثال ایران و حوزه‌ی قم در این مورد مناسب باشد که رهبر دل‌سوز به حوزه، بیش از ربع قرن عقب‌ماندگی حوزه‌ی علمی‌هی قم از زمان و ضرورت تحوّل در متون درسی را فریاد زده و بلکه مکرراً طرح داده و توصیه و تأکید فرموده است، اما تا هنوز تغییر ملموسی در این حوزه اتفاق نیفتاده است؛ چرا که یک فرد مشخص، متکفل این امر نشده و منتظر اقدام جماعتی مانده‌اند که هنوز اجتماع‌شان تحقق نیافته است. ایشان در سال ۱۳۷۴ ه.ش در دیدار با جمعی از نخبگان حوزه‌ی علمی‌هی قم چنین گفت: «تغییر جدی در کتب درسی باید صورت گیرد؛ چون تحوّل از پایه باید شروع شود. در خود کتب درسی باید کار شود و در درس خارج فقه هم مباحث کاربردی و مورد استفاده باید مطرح گردد. بعضی از مباحث - مخصوصاً در اصول و در فقه - وجود دارد که واقعاً مورد احتیاج نیست؛ ولی در اصول و فقه، این مباحث را می‌خوانند. یک فقیه، در تمام طول بیست سال هم که استنباط کند، ممکن است یک بار

حاجتش به بحثی یا به مبنای معانی حروف، یا در حقیقت و مجاز و یا مبانی دیگر بیفتد. چه لزومی دارد که ما این همه در مباحث غیر لازم اصول، معطل شویم؟». (خامنه‌ای، ۱۳۷۴: نرم افزار حدیث ولایت) اما با ملاحظه‌ی نصاب درسی حوزه‌ی علمیه‌ی قم می‌بینیم که نه در کتب درسی و نه در درس خارج فقه و اصول آن، تغییر جدی نیامده است.

۱۶. تحوّل تقریبی نه تخریبی

این مطلب را نیز بیفزاییم که اهمیت و ضرورت تحوّل حوزه در نگاه آیت‌الله به اندازه‌ای است که مانند برخی دیگر، شعار استقلال حوزه از نهاد دولت و حکومت را ارزشی نداده و در نظام سیاسی مورد نظرش وزارت علوم دینی و نظارت آن بر فعالیت حوزه را به رسمیت می‌شناسد و یکی از وظایف آن را چنین شرح می‌دهد: «اصلاح مضامین درسی مدارس دینی مطابق ایجابات زمان؛ نظارت بر روند تکاملی مدارس و مدرسین و شاگردان و امتحانات آنان و یابیدن محلّ مشغول شدن به وظایف دینی برای فارغ التحصیلان».

(محسنی، ۱۳۹۱: ۱۳۰)

قبلا اشاره شد که یکی از اهداف تحوّل در نظام حوزه از دیدگاه آیت‌الله محسنی را می‌توان اندیشه‌ی تقریبی ایشان دانست. از این جهت ایشان هیچ نوع تعصبی در امور علمی اولاً و تدخّل دولتیان در امور مدارس دینی را ثانیاً و اشتراک حوزویان در حکومت را ثالثاً؛ نداشته و ندارد و بلکه همه‌ی آن‌ها را امور مرتبط به هم تفسیر نموده و رأی عالی منحصر به فرد خود را در این زمینه‌ها دارد که با کمال منطق و شجاعت اظهار داشته است:

«درباره‌ی سیستم مدارس دینی سنی و شیعه باید تجدید نظر کلی صورت گیرد. اگر دولت امکانات مادی داشته باشد، لازم است اقدام به تاسیس یک معهد دینی به نام دانشگاه اسلامی نمایند و به طور نمونه اقدامات زیر با مشوره‌ی علمای جید و ماهر دینی مدّ نظر قرار گیرد:

الف. توحید مضامین درسی در علوم ادبی (صرف و نحو معانی و بیان و بدیع) و منطق و فلسفه و تفسیر برای همه‌ی طلاب سنی و شیعه؛

ب. تدریس معارف اسلامی به نحوی که جواب‌گوی سوالات نسل جوان امروزی ما را

بنماید؛

ج. توسعه‌ی فقه تا مشکلات بانکی و تجاری را جواب دهد. درباره‌ی اقتصاد طرحی
ارایه شود و به معاملات رایج امروزی مانند بیمه و امثال آن جواب بدهد. فقه را از حال
انجماد کنونی به سوی پویایی در پناه کتاب و سنت سوق دهیم؛

د. مقداری از علوم روز ضمیمه‌ی مضامین درسی شود؛

ه. علم تفسیر را در همه‌ی ابعاد قرآنی توسعه دهیم؛

و. مسایل سیاسی را از نظر فقهی (حلال و حرام) روشن سازیم؛

به هر حال دانشگاه اسلامی باید دارای دانشکده‌های (پوهنچی) متعدد گردد و بدون
فراغت از این دانشکده‌ها به کسی اجازه‌ی امامت نماز و تطبیق و فعالیت‌های دینی داده
نشود تا ملایبی تنها در ریش دراز و لباس سفید خلاصه نشود. (محسنی، بی تا: ۶۱-۶۲)

تأسیس حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم‌النبیین علیه‌السلام و خدیجه‌الکبری علیها‌السلام، هدف تقریب و
تأمین وحدت و اخوت اسلامی نیز داشته است: «حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم‌النبیین علیه‌السلام که
دارای بهترین ساختمان‌ها و در بهترین موقعیت شهر کابل قرار دارد، اعمار شد و بدون
تردید در بسیاری از کشورهای منطقه بی نظیر است. این مرکز راه را برای درس خواندن
محصلین اهل سنت باز گذاشته تا دختران سنی پهلوی خواهران شیعه و پسران سنی
پهلوی برادران شیعه‌ی خود درس بخوانند. ما [اکنون از برکت جهاد] هیچ مشکله‌ای را بین
اهل سنت و اهل تشیع نداریم و حتی روز عاشورا و روز میلادالنبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و هم چنین نزول
قرآن مجید را مشترکاً تجلیل می‌کنیم و علمای محترم اهل سنت از تأسیس حوزه‌ی
علمیه‌ی خاتم‌النبیین علیه‌السلام و تلویزیون تمدن مسروراند و همه باهم صمیمی و دوستانه عمل
می‌کنند». (محسنی، ۱۳۹۶: ۳۰۱) به راستی که اگر این اندیشه در کشور ما پا می‌گرفت و
قربانی سیاست غلط دست‌نشانندگان استکبار و استعمار نمی‌گشت، حقا که افغانستان
الگوی وحدت و بانی تمدن اسلامی در جهان بود.

به هر حال، تحول در نظام حوزه و مدرسه‌ی دینی از منظر آیت‌الله محسنی را در چهار
بخش عمده‌ی اداری، آموزشی، پژوهشی و تبلیغی قابل تحقیق و بررسی است، اما به دلیل
تنگنای این مقال، صرفاً در دو بخش اداری و آموزشی، بحث را پی‌گرفته و با تمرکز بر امور
آموزشی، گوشه‌هایی از هریک را بیان خواهیم نمود.

۱.۱۶. در بخش اداری

اداره و مدیریت، نقش اساسی در یک نهاد یا مؤسسه‌ی اجتماعی را دارد. طرح و اجرای برنامه‌ها و میزان موفقیت یا ناکامی یک مجموعه در رسیدن به اهداف تعیین شده، در گروهی مدیریت و نظام اداری آن است. آنچه در باب مدیریت حوزه مورد بحث ما است، بیشتر ناظر به امور اداری و آموزشی است و به دیگر جوانب، فعلا کاری نداریم. مسایلی مانند پذیرش طلاب، گروه‌بندی علمی، دوران تحصیل، فراغت از تحصیل و اعطای شهادت‌نامه یا مدرک علمی از اهم بحث‌های این بخش است که ذیلا و مختصرا به آن اشاره می‌شود:

به فرموده‌ی آیت‌الله محسنی، قبولی در حوزه، طول و زمان تحصیل و نیز فارغ‌التحصیلی از آن فاقد اصول و قوانین مشخصی است. همان مثال بی‌دروپیکریا بی‌حساب و کتاب که آیت‌الله آن را در یک کلام «هر که خواهد گویا و هر که خواهد گو برو» خلاصه کرده است و عجیب آن‌که همه‌ی حوزه‌ها نیز مدعی مجتهدپروری هم هستند. «از نظر زمانی محدودیتی برای پیمودن مراتب علمی و دست یافتن بر اجتهاد وجود ندارد، بلکه این موضوع مربوط به استعداد فکری و حافظه و مبتلانشدن به موانع و چگونگی اراده‌ی خود محصل است که تا چه حد جدیت و تلاش دارد و هم‌چنین در اتمام درس سطح نیز حدّ مشخص زمانی وجود ندارد، چنان‌چه انصراف از درس و مشغول شدن به خدمات دینی در وطن یا محلّ نظر، قیودی نداشته و تابع اراده‌ی خود محصلین است. جمعی هم روی دلایل متفاوت تا آخر عمر در حوزه‌ها باقی می‌مانند و هیچ‌گونه مشکلی هم پیدا نمی‌کنند، نه درباره‌ی شهریه و درس و نه درباره‌ی لزوم خدمت و نه کسی به سراغ آنان می‌رود. هر که بخواهد گویا و هر که خواهد گو برو». (محسنی، ۱۳۷۴: ۶)

۱.۱.۱۶. رتبه‌بندی و تعیین درجه‌ی علمی با اعطای مدرک

چنان‌چه گفته شد به نظر آیت‌الله از بی‌نظمی‌های اداری دیگر در حوزه، نبود رتبه‌بندی دقیق در مراحل عالی دروس و تحصیلات طلاب است. در مقطع سطح، این مشکل چندان دیده نمی‌شود، اما در مقطع درس خارج، یک نوع آشفتگی و بی‌نظمی در این بخش حاکم است که معلوم نیست، رتبه‌ی علمی طلبه چیست؟ کسی که روز اول و سال اول درس خارج است، برابر کسی است که سال‌ها و بلکه مادام‌العمری درس خارج رفته

است. به تبع آن مسأله‌ی القاب و عناوین علمی مطرح می‌شود که به نظرایشان کلاً فاقد معیار و اساس علمی یا اداری است و کار به ابتدال کشیده است: «امروز جمعی از اهل علم متوسط و حتی بعضی از طبقه‌ی بالا بسیار مقید به القاب و تشریفات اند و گاهی انسان به طلب متوسط برمی‌خورد که مردم را به زور وادار می‌کنند که آنان را «آیت‌الله» بگویند، معنویت و تکامل نفسی جای خود را به خودبینی و بزرگ‌بینی بسیار مبتذل داده است». (محسنی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۲۴)

در جای دیگری فرماید: «فعلاً به جمعی از معممین اگر ریش سیاه داشته باشند، باید گفت: «حجت‌الاسلام» و اگر ریش سفید داشته باشند، خواهان لقب «آیت‌الله» هستند. چه سرمایه‌ی علمی داشته باشند و چه نه، بسیاری از اهل علم نیازمند یک انقلاب درونی و اخلاقی هستند که به صورت مقدمه، حتماً باید روش تعلیم و تربیت حوزه، اساسی تغییر بخورد و به امید آن روز». (همان)

از این رویکی از ضرورت‌های عمومی جوامع اسلامی «تعیین مراتب علمی و نام‌های مختلف برای محصلین [است] تا مردم متوجه مراتب علمی آنان بشوند و مشروط‌کردن فعالیت‌های دینی به داشتن شهادت‌نامه از طرف حوزه مانند درس دادن، تبلیغ کردن، امامت نماز و امثال آن‌ها. اوضاع فعلی بسیار نامناسب است هر کس ریش و لباس سفید داشت ملاً شمرده می‌شود، صدای خوب داشت مبلغ مذهبی به حساب می‌آید، چند کلمه‌ی عربی بلد بود، عالم متبحر و زرنگ و عادل شمرده می‌شود. هیچ معیار معقولی وجود ندارد و این سرگردانی در بین همه‌ی جوامع اسلامی وجود دارد». (محسنی، ۱۳۷۲: ۱۰۲)

برای ایجاد نظم یا به فرمایش ایشان «معیار معقول در حوزه» می‌فرماید: «در سلسله‌ی مقامات علمی پس از ده سال درس خارج، امتحان دقیق علمی برای همه‌ی آنانی که قصد اجتهاد را دارند در نظر گرفته شود و برای آنانی که با نمره‌ی هفتاد کامیاب شده‌اند، درجاتی با القاب مشخص مد نظر گرفته شود که از طرف حوزه‌ی علمیه‌ی مرکزی (قم یا نجف و یا هر دو به حسب شرایط زمان و خصوصیات علمی و عملی این دو حوزه)، با کمال دقت به آنان در هر مقطع داده شود: الف) درجه‌ی ملکه‌ی قریب به اجتهاد؛ ب) مجتهد متجزی؛ ج) مجتهد مطلق؛ د) اعلیت و مرجعیت». (محسنی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۴۸۵) این کار جلوی مرجعیت‌های خودخوانده را گرفته و حداقل، نظمی در مدیریت فقهی جامعه ایجاد

می‌کند.

۲۰۱۰۱۶. آشفستگی علمی و معضل بی‌سوادی

امروزه اعطای شهادت‌نامه یا مدرک تحصیلی کار لازم و رایج در همه‌ی مراکز علمی دنیا است. در حوزه‌ی علمیّه نیز این امر با اعطای جواز اجتهاد و نقل روایت مرسوم بوده و هست؛ لیکن در پایین‌تر از این سطح، از این موضوع خبری نیست و علت آن هم همان نبود معیار معقول به تعبیر آقای محسنی است. اما اعطای مدرک به دانش‌آموختگان حوزه، فواید و آثار مثبت و نیز لوازمی هم دارد: «دادن مدرک برای هر مرحله از مراحل اختصاصی و دادن القاب کار بسیار خوب و حتی ضروری است و حتی پیش‌نمازان خارج از حوزه نیز باید چنین مدرکی داشته باشند و همین مدارک متفاوت تا حدود زیادی رقابت‌های محلی را بین اهل علم محدود می‌سازد و مفضول نمی‌تواند ادعای افضلیت نماید و مردم عوام را فریب دهد که من چنین و چنانم و فلان آقا چنین و چنان که در شرایط بی‌نظمی فعلی معمول است. اگر در دادن مدرک تحصیلی به فارغان مرحله‌ی اختصاصی تألیف رساله‌ای با شرایط مدونه‌ی حوزه شرط شود، مسلماً سودمند خواهد بود». (محسنی، ۱۳۷۲: ۶۴-۶۵)

علاوه بر این ایشان سه موضوع مهمّ دیگر را نیز برای حلّ این معضل مطرح فرموده:

«اول این که آهسته آهسته به مردم شیعه در همه جا ابلاغ شود که هیچ فردی بدون مدرک حوزه‌ی مرکزی (و یا نمایندگی‌های آن حق فعالیت در امور شرعی مردم را ندارد و مومنین نباید به آنان اعتماد کنند)؛

دوم این که حوزه باید حدّی را برای بیرون رفتن دل‌خواه طلاب از حوزه و مدرسه در پناه امتحانات و نیز حدّی را برای اخراج قهری طلاب با در نظر داشتن اوضاع مناطق مشخص سازد، چنان چه حدّی را برای پایان مرحله‌ی عمومی و مراحل اختصاصی معین می‌دارد. وقتی محصلی قبل از رسیدن به حداقل بخواهد حوزه را ترک کند، نباید به او مدرک تحصیلی داد؛

سوم «برای تعیین مراتب علمی محصلین باید القابی وضع شود و مانند امروز نباید حتی بالاترین القاب بازی شود که بسیار نفرت‌آور و موهن مقامات علمی است و مصلحت نیست که در این مورد حتی توضیح مختصری داده شود. در خانه اگر کس است

که حتما هست) یک حرف بس است». (محسنی، ۱۳۷۴: ۲۷-۲۸) البته، مسایلی مانند حضور و غیاب، شهریه ی طلاب، اسکان طلاب، لباس روحانیت و مانند آن نیز در بحث اداره و مدیریت حوزه در اندیشه های آیت الله قابل بحث و تحلیل و توضیح است که به علت رعایت اختصار به همین مقدار اکتفا می شود.

۲.۱۶. در بخش آموزشی و نظام تعلیمی

حقیقت آن است که در نظام آموزشی حوزه، مبدأ، مسیر و مقصد طلبه، معیار منطقی و ضابطه ی عملی سایر مراکز علمی را ندارد.

۱.۲.۱۶. تحوّل در برنامه ی درسی

از تأکیدات مکرر آیت الله محسنی، تعدیل یا تغییر و تعویض برنامه یا سیستم درسی حوزه و مدارس دینی است. «مدارس دینی باید کنترل شود، برنامه ی تحصیلی مدارس دینی باید تعدیل شود، مضامین درسی باید عوض شود». (محسنی، ۱۳۹۴: ج ۳، ۴۰۴) در باب ضرورت تجدید و تطور نظام درسی می گوید: «ما در عصر بسیار پرتحول و دگرگونی ها به سر می بریم و پیشرفت های علمی و صنعتی و طبی و وسایل نقلیه، مسایل جدیدی را برای متدینین به وجود آورده که احتیاج به فهمیدن حکم شرعی آن ها دارند که جواب آن ها از عهده ی هر ملایی خارج است و حتی ممکن است بعضی از ملانماها مردم را به گمراهی و خلاف شرع سوق دهند و اصل نقص، در سیستم تعلیمی و درسی ما نهفته است». (محسنی، ۱۳۸۱: ۹) ایشان ریشه ی بسیاری از مشکلات جامعه را در نقص سیستم درسی مدارس دینی معرفی می کند: «دلیل این نقص در تبلیغات مبالغین ما، در نقص سیستم درسی مدارس دینی ما است که از این علوم سخنی به میان نمی آید و حتی علوم دینی به شکل قدیمی آن تدریس می شود، حقیقت تلخ این است که نظام درسی در مکاتب، لیسه ها پوهنتون ها و همه ی معاهد علمی ما و در مدارس دینی شیعه و سنی، کمبود فراوانی دارد و کشور ما به یک انقلاب فرهنگی و درسی و علمی نیاز دارد که از نظر بدبینانه ی این جانب قیام افراد جامع الشرایطی را برای اصلاح این کم بودی در آینده ی قریب، نمی توان پیش بینی کرد». (محسنی، ۱۳۸۵: ۴۶) نیز فرموده اند: «یکی از علل معرفی صحیح دین به دور از افراط و تفریط و به دور از عنعنات خرافی، اصلاح برنامه های درسی و

مضامین آن‌ها در مدارس دینی می‌باشد که باید توسط علمای جید کشور صورت گیرد که تا کنون چنین کاری صورت نگرفته است». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۳۶) برنامه‌ی درسی را می‌توان به چند شاخه‌ی عمده و مهمّ مربوط به تدریس و آموزش تقسیم بندی کرد:

أ. رشته‌ها و گرایش‌های علمی که از آن با مضامین درسی هم تعبیر شده است؛

ب. موادّ و امکانات درسی در هر علم که با عنوان نصاب تعلیمی نیز یاد می‌شود، مانند کتاب مخصوص درسی؛

ج. محتوا و سرفصل‌های هر علم یا به عبارت دیگر موضوعاتی که در یک علم به طلب تدریس می‌شود و نیز کمّیت و کیفیت تدریس و تبیین محتوا.

راه‌کار تحوّل یا گستره‌ی کمی و کیفی اصلاح و تحول در سیستم درسی از نظرایشان را مختصراً بیان نمودیم که ایشان خواهان انقلاب فرهنگی عمومی (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۳۶) در این قسمت بوده و با تعبیر جهاد علمی و جهاد اکبر نیز از آن یاد می‌کنند. (محسنی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۳۶۱) آیت‌الله محسنی بر آن است که حوزه‌ی علمیّه، از سیستم کهنه کاملاً به درآید و خود را با علوم انسانی جدید و حتی ریاضیات، فیزیک و نجوم (علوم فضایی) آشنا سازد: «مدارس دینی ما باید تا حدود زیادی سیستم درسی کهنه‌ی خود را تغییر دهند، درس و بحث را به ادبیات عربی و فقه و اصول و احیاناً رجال و بعضی از کتاب‌های بسیار سطحی تفسیر محصور نسازند، باید علوم انسانی و حتی مقداری از ریاضیات و فیزیک و نجوم نیز مورد تعلیم و تعلم قرار گیرد». (محسنی، ۱۴۱۱: ج ۱، ۱۶)

برای روشن‌تر شدن هر چه بیشتر موضوع، به کاوش و تحقیق نظریات آیت‌الله در هر یک از این شاخه‌ها به طور مستقلّ، بحث نموده و آراء و اندیشه‌های ایشان را ارایه می‌کنیم:

۱۶. ۲. ۲. تحوّل در مضامین درسی

آقای محسنی در «توضیح المسائل سیاسی» اش از نهادی به عنوان وزارت امور دینی نام گرفته و یکی از وظایف آن را اصلاح مضامین درسی مدارس دینی دانسته است: «اصلاح مضامین درسی مدارس دینی مطابق ایجابات زمان؛ نظارت بر روند تکاملی مدارس و مدرسین و شاگردان و امتحانات آنان و یابیدن محلّ مشغول شدن به وظایف دینی برای فارغ‌التحصیلان». (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۳۰) قبلاً اشاره شد که آیت‌الله، طرز تفکر اکثر علما را مربوط به چندین قرن قبل می‌داند. یکی از علّت‌های آن میخ‌کوب شدن حوزه در نظام

تعلیمی کهنه و قدیمی است. «مضامین درسی و کیفیت تدریس در مدارس دینی کشور، به نظر من مناسب عصر ما و حتی مناسب قرن گذشته نبوده و نیست». (محسنی، ۱۳۸۱: ۱۳) این یعنی عقب ماندگی به مقیاس قرن و به تعبیر آیت الله «عجیب»، لذا در ادامه برخی از نظریات ایشان را در مورد مضامین درسی حوزه می آوریم:

«با کمال تاسف باید اعتراف کنیم که سیستم درسی مکاتب و معاهد علمی ما و سیستم درسی مدارس دینی اهل سنت و شیعه شدیداً محتاج به تحول و مضامین جدید مطابق نیازمندی های زمان حاضر است که باید اصلاح شود. در این جا من درباره ی اصلاح مضامین درسی مکاتب ابتدایی و لیسه ها و معاهد علمی حرفی نمی گویم، زیرا در این موارد وزارت معارف و وزارت تحصیلات عالی و استادان مجرب بهتر از من متوجه نقص و راه علاج آن می باشند. ولی درباره ی سیستم مدارس دینی سنی و شیعه باید تجدید نظر کلی صورت گیرد». (محسنی، بی تا: ۶۱) ایشان تأکید فراوان بر نیازمندی ها و مقتضیات زمان و تحوّل شگرف و شگفت انگیز علوم عصری داشته و از این جهت، معتقد است که علوم دینی، گرفتار تأخر و عقب ماندگی است و این عقب ماندگی، نقص بزرگی در جامعه ی اسلامی و موجب مشکلات و نواقص بسیاری دیگر است که از آن جمله، بی سوادی حوزویان، بی جوابی آنان در برابر سوالات نسل نو، خرافه گرایی و جهل زدگی، تعصبات، تکفیر و مانند آن.

با این ملاحظه، ایشان اصرار دارد که «این نقص مدارس دینی ما تا کنون باقی است و بر علمای جيد دینی کشور ما لازم است که مضامین محلّ ابتلای عصر حاضر را در برنامه ی درسی مدارس دینی داخل کنند تا آمادگی پاسخ گویی منطقی را به جوانان کشور (خصوصاً متعلمین و محصلین) پیدا نمایند». (محسنی، ۱۳۸۱: ۶۰) آن گاه به بیان نظرات و راه حلّ های شان در این باب اشاره کرده و می آورد: «این جانب درباره ی برنامه ی مدارس دینی نظریات مفصل دارد و حتی کتابی در این مورد نوشته ام که چند سال قبل چاپ شده است، ولی در این جا از ذکر مطالب زیرناگیز است:

۱. پهلوی تدریس ادبیات عربی، باید ادبیات فارسی و پشتونیز تدریس شود که قدرت تبلیغی طلاب علوم دینی بالا برود و تأثیر بهتری بر مستمعین داشته باشد؛
۲. اقتصاد اسلامی و نواقص سیستم اقتصاد کاپیتالزم و سوسیالزم و کمونزم تدریس شود؛

۳. معارف اسلامی به خوبی تدوین و تدریس شود که موجب قناعت و حتی تشویق جوانان گردد؛

۴. یک کتاب مختصر در علوم تجربی (فیزیک، کیمیا و فیزیولوژی) در مدارس تدریس شود؛

۵. طلاب به توسط بعضی از نشریات مفید به مسایل سیاسی روز جهان و کشور آگاهی یابند؛

۶. سیستم درسی دارای سه مرحله گردد؛

۱.۶. درس‌های عمومی (ادبیات، فقه، اصول فقه، منطق، تفسیر و تاریخ و علوم

تجربی)؛

۲.۶. درس‌های تخصصی در فقه، تبلیغات، تفسیر، معارف اسلامی و اقتصاد اسلامی؛

۳.۶. دروس عالی‌ه برای مجتهدشدن مطلق در فقه امامیه و مجتهدشدن در مذهب

(در فقه اهل سنت) و مذاهب چهارگانه.^۱ (همان، ۶۰-۶۱) در جای دیگر از ضرورت تعلیم

تاریخ، جغرافیا و یک زبان اروپایی نیز گفته است. (محسنی، ۱۴۱۲: ۱۷۰) چنان‌که اصل

تحول‌پذیری و رهایی از تقلید را لازمه‌ی حیات و حرکت حوزه و هم‌گامی با شرایط مختلف

در آینده می‌داند: «و ممکن است در آینده در اثر تحولات علمی و فرهنگی و اجتماعی و

سیاسی تدریس رشته‌های دیگر نیز ضرورت افتد که حوزه‌های علمی به منظور

هم‌گام شدن با شرایط زمان و ارشاد بهتر مردم باید آن را بپذیرد». (محسنی، ۱۳۷۴: ۱۲)

۱۶.۲.۳. عصری‌سازی حوزه

در بحث عقب‌ماندگی حوزه برخی از مسایل را بیان نمودیم. در این جا بیانات دیگری از

آیت‌الله محسنی را می‌آوریم که درباره‌ی عصری‌سازی (محسنی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۴۲) یا به روز

رسانی حوزه است: «مدارس دینی از نظام تعلیمی قدیم به کلی به درآید و کتاب‌ها [ی]

درسی فعلی از رده خارج گردد و برای تدریس در صرف و نحو و منطق و فلسفه و کلام و

اصول فقه و فقه و قرائت و تفسیر کلام‌الله و حدیث که برنامه‌ی زندگانی ما است و علم و

رجال و درایت و تاریخ اسلامی و فلسفه‌ی تاریخ، کتاب‌های عصر مورد استفاده قرار گیرد و

رشته‌بندی علوم شرعی همانند علوم طبعی دارای فاکولته‌های خاص به خود گردد».

(محسنی، ۱۳۸۰: ۲۴) همان‌گونه که در دیگر کشورهای اسلامی نیز از مدرنیزه‌سازی حوزه

سخن به میان آمده است: «امروز، بهانه‌ها منقطع است و همه باید برای ساختن و اصلاح

۱. قابل یادآوری است که جمعی از اهل سنت، اجتهاد مطلق و عدم انحصار به مذاهب چهارگانه را صحیح می‌دانند.

حوزه - و اگر این تعبیر به گوش‌ها سنگین نیاید، بگوییم برای مدرنیزه کردن حوزه - منطبق با نیازها بکوشند. همه مسئولیت دارند و تمام کسانی که دست‌شان می‌رسد، کاری انجام بدهند - از طلاب تا فضلاء جوان تا مدرّسان و مراجع عظام (أعلى الله كلمتهم) تا مسئولان کشور و مؤمنان و علما و دین‌باوران و مخلصان دانشگاهی که در سطح کشور هستند». (خامنه‌ای، ۱۳۶۸: حدیث ولایت)

۱۶. ۲. ۴. رشته‌بندی علوم

یکی از وجوه عصری‌سازی، رشته‌بندی علوم است. آقای محسنی، تحصیلات حوزوی را به دو بخش عمومی و تخصصی تقسیم‌بندی نموده و برای هر یک مراحل و شرایطی را بیان کرده و توضیح داده است که چه علمی باید در حوزه تدریس شود. (محسنی، ۱۳۷۴: ۱۱-۱۲) بیان تفصیلی این موضوع خارج از وسع این مقال است، در این جا صرفاً به بیان فهرست وار رشته‌های تخصصی می‌پردازیم:

۱ و ۲: علم فقه و اصول فقه تا سرحد اجتهاد مشروط (اجتهاد در مذهب)، بنا بر نظر مشهور دانشمندان اهل سنت و تا سرحد اجتهاد مطلق به نظر دانشمندان شیعه و جمعی از علمای اهل سنت؛ ۳. تفسیر قرآن مجید؛ ۴. علم کلام؛ ۵. معارف اسلامی؛ ۶ و ۷. ادیان موجوده و مسالک غیردینی، مانند: فادیانیت، بهایی‌گری، نظریه‌ی داروین، نظریه‌ی فروید، نظریه‌ی حدود آزادی معقول، فلسفه‌ی دیالکتیک مارکسیزم و تشخیص خرافات و اباطیلی که در پیش عوام جزء دین به حساب می‌رود؛ ۸. دارالحفاظ و از بر کردن همه‌ی قرآن مجید خصوصاً با فهم معانی آیات؛ ۹. علم رجال؛ ۱۰. اقتصاد اسلامی و مقایسه‌ی آن با اقتصاد کمونیزم و اقتصاد سوسیالیزم و اقتصاد کاپیتالیزم؛ ۱۱. اخلاق اسلامی و مسالک دیگر اخلاقی؛ ۱۲. مسایل مستحدثه‌ی فقهی که فعلاً زیاد شده است؛ ۱۳. تبلیغات و خطابه؛ ۱۴. آیات الاحکام، می‌شود که آن را جزء فقه قرار داد؛ ۱۵. نظریه‌ی وهابیت؛ ۱۶. حکومت اسلامی؛ ۱۷. قضاوت؛ ۱۸. علم الحدیث؛ ۱۹. نهج البلاغه (برای محصلین شیعه). فارغ‌التحصیلان رشته‌های اختصاصی باید کتابی در رشته‌ی مورد نظر خود بنویسند که هم برای خود آن‌ها و هم برای سیر تکامل علمی مفید است». (محسنی، ۱۳۸۱: ۱۸-۱۹) در جای دیگر نیز با توصیه بر رشته‌های مربوط به شناخت مکاتب غربی بر تحقیق و پژوهش و تجلیل از محققین و مراکز علمی پژوهشی، تأکید بلیغی دارد: «رشته‌ای درباره‌ی مکاتب

جدید غربی و عقاید یهود و نصاری و دیگران باز شود. سال یک هفته را برای تشویق و تجلیل از علم و علما و اهل تحقیق داشته باشیم و مراکز تحقیقات علمی را تقویت کنیم تا مملکت و ملت به سوی ترقی و تعالی هدایت شود، «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»^۱. (محسنی، ۱۳۸۰: ۲۴)

۱۶. ۲. ۵. مهجوریت قرآن و حوزه‌ی فقهیه

مهجوریت قرآن در حوزه‌های علمیه از دیگر مشکلات نظام درسی است که چندین برابر دروس قرآنی عمر طلبه به آموختن فقه و اصول ضایع می‌شود. آیت‌الله عمل به وظیفه را جز با آوردن قرآن در کلاس درس حوزه و فهم درست و عمیق آن، ناممکن می‌داند: «ما گفتیم که وزارت تحصیلات عالی، بدون برنامه است؛ ولی باید بگوییم که مدارس دینی ما نیز بدون برنامه است. ما هر وقت توانستیم قرآن را به صورت درست و عمیق در مدارس دینی تدریس کنیم، به وظایف خود عمل کرده‌ایم». (محسنی، ۱۳۹۴: ۲۱۰) افسوس که وضع حوزه چنان است که باید آن را حوزه‌ی فقهیه بنامیم تا حوزه‌ی علمیه: «اگر می‌بینید که علمای شیعه در تفسیر، تاریخ، رجال، درایه، فلسفه، کلام، اقتصاد، معارف اسلامی و اخلاق کتاب می‌نویسند و تحقیقات خوبی دارند و یا مبلّغین خوبی بوده‌اند، مربوط به نظام علمی حوزه‌ها نیست که تابع اراده و استعداد و زحمت‌کشی خود آن افراد بوده است؛ حوزه‌ها حوزه‌های فقه است و بس». (محسنی، ۱۳۷۲: ۹۶)

۱۶. ۲. ۶. نصاب تعلیمی / کتب درسی غیر معیاری

از امر عجیب نبود کتاب درسی در حوزه گفته شد (محسنی، ۱۳۷۲: ۱۰۴) و این‌که اصلاح در مقیاس بزرگ و اساسی و انقلاب‌گونه با تغییر صد در صدی و از رده خارج کردن نظام تعلیمی قدیمی باید اجرا شود. هم چنین نظر آیت‌الله درباره‌ی چگونگی تألیف کتاب درسی بیان شد که باید کار گروهی باشد: «همه‌ی کتاب‌های درسی از کتب مؤلفه‌ی دانشمندان تلفیق و ترکیب شود، لازم نیست کتاب درسی تألیف فرد واحدی باشد». (محسنی، ۱۳۷۲: ۱۰۵) شرایط دیگری را که ایشان ذکر نموده، بعضاً چنین است: «کتاب‌های درسی در عین اختصار باید همه‌ی مسایل آن علم را در برداشته باشد تا

خبرویت خوبی برای طلاب در آن علم حاصل شود، مثلاً طلابی که فعلاً کفایه و رسایل را در ظرف چند سال می خوانند، بالاخره نمی دانند که قاعده‌ی ملازمه^۱ دلیل و بیانش چیست و موردش کجا است! در حالی که چندین مرتبه از آن نام برده شده است، ولی در کتاب‌های غیردرسی مانند فصول و غیره از آن مفصلاً بحث شده است». (همان: ۱۰۶)

معاصرت در تدوین کتب و تهیه‌ی نصاب تعلیمی، اصل اساسی است: «در حوزه هیئتی وجود داشته باشد که تدوین کتب درسی اوضاع زمان و جریانات فکری را مورد ارزیابی قرار دهد تا بعضی از متون درسی را به آن طرف ببرد. مثلاً در قرن چهاردهم موضوع کمونیزم از همه مهم تر بود، ولی محصلین علوم دینی کتاب کوچکی در این موضوع درس نخواندند، در حالی که صدها یا هزاران جوان مسلمان از دین خارج شدند!! در عصر فعلی دو مساله‌ی دیگر جای آن را گرفته و یا به تعبیر دقیق‌تر از سابق باقی مانده است: اول فرهنگ مادی بیگانگان که با غرور و تکبر و پول دادن در حال تهاجم است؛ دوم بعضی از روش‌های افراطی به منزله‌ی کارخانه‌ی تولید کفر برای جهان اسلام است، ولی هیچ کتابی در این دو مورد در حوزه تدریس نمی شود». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۸۷)

۱۶. ۲. ۷. درس خارج

درس خارج به ابتکار شریف‌العلماء (م ۱۲۴۶ ه. ق) آغاز شد. (جناتی، ۱۳۸۶: ۳۱۲) در نگاه ابتدایی به این شیوه یا مرحله‌ی درسی می‌توان گفت: «محصل پس از فراغت از آموختن کتاب‌های [سطح] در محضر درس یکی از مجتهدین حاضر می‌شود، مجتهد مذکور از روی کتاب درس نمی‌دهد، بلکه محفوظات خود را القاء می‌کند، آراء و نظریات خود و دیگران را به طور مستدل شرح می‌دهد و طلاب درس استاد را می‌نویسند و پی‌گیری می‌کنند و این درس‌های خارج در زمان ما منحصر در دو علم است: فقه و اصول فقه که بسیار وسعت پیدا کرده است و از همین درس خارج، محصلین با استعداد و پرکار که از حوادث ناملایم روزگار در امان می‌مانند، به درجه‌ی اجتهاد می‌رسند». (محسنی، ۱۳۷۲: ۹۷) اما دقت در ساز و کارها و نتایج و بهره‌ها که از این درس، نصیب طلاب و جامعه‌ی علمی و یا مردم می‌شود، چهره‌ی دیگری را نمایش می‌دهد.

درس خارج، وادی حیرت و هلاکت استعدادها و آرمان‌های زیادی است که زنده به

۱. یعنی ملازمه‌ی حکم عقل با حکم شرع (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و عکس آن).

گور شده‌اند و از گور و گود جثه‌ی جسیم آنان حتی یک جزوه‌ی علمی ده صفحه‌ای که گرهی از کار جامعه بگشاید در نمی‌آید. قبلاً فرمایش آیت‌الله را آوردیم که درس خارج خوانان ما سردرگم و بی‌راهنما و گرفتار ضعف فکری و اقتصادی و چون کوران هستند. (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۱۶۴) خود ایشان طرح‌های زیبا، راه‌گشا و مستند به تجربیات خویش را در کتاب «مباحث علمی دینی» جلد دوم، فایده‌ی ۲۲ در چندین صفحه ارایه و به تفصیل نوشته است. فقط این مطلب را متذکر شویم که تکیه‌ی اصلی ایشان روی خود طلاب و جدّ و جهاد علمی و عملی است: «آن‌هایی که که امروز در مدارس دینی درس می‌خوانند، باید چنان درس بخوانند که در سن بیست و یا بیست و پنج سالگی مجتهد شوند». (محسنی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۳۸۲) با این بیان می‌توان گفت که یکی از بزرگ‌ترین تحوّل‌ی که آیت‌الله در صدد ایجاد آن بوده است؛ تحوّل فکری حوزویان افغانستان به خصوص طلاب بوده تا نخست به خودیابی و خودباوری برسند و این روحیه و اعتماد به نفس را پیدا کنند که می‌توانند مجتهد شوند؛ چرا از یک درصد نه که از یک در هزار تن طلبه‌ی افغانی، یک مجتهد بر نمی‌آید؟! کم نیستند افرادی که همه‌ی کار و هنرشان در کلّ عمر، شرکت در درس خارج است، چرا؟! شکی نیست که عامل و علّت اصلی همان نظام درسی عقب مانده و در قدم دوم، ضعف فکری است: «اگر دقت کافی شود، شاید علت عمده‌ی این پس‌مانی را در ضعف اعتماد به نفس [می] یابید...». (محسنی، بی تا: ۲۲ پاورقی) البته ایشان عوامل دیگری مانند وضع بد محیط و عدم امکانات مادی و نداشتن کتب و عدم مشوق و امثال آن (محسنی، ۱۳۷۲: ۹۸) را نیز ذکر کرده‌اند. اما مهمّ همان ضعف، بلکه عدم اعتماد به نفس است که بایست انقلابی در تفکر طلاب ما (محسنی، ۱۳۷۴: ۲۲) ایجاد شود که مقدم بر دیگر انقلاب‌ها است. اگر او خود را در مقابل دین، مردم و جامعه‌اش مسئول احساس کند، عمرش را در درس‌های این چنینی صرف نخواهد کرد.

۱۶. ۲. ۸. زواید و اضافات محتوای درسی

با توجه به آن چه در مورد محتوای درسی گفته شد، نقص مهمّ همان مغایرت با شرایط عصر و رکود فکری و عقب ماندن از زمان و نفس کشیدن حوزه در حال و هوای چند قرن قبل است. این خصیصه و نقیصه موجب شده است که کتاب‌های مروج فعلی، علاوه بر آن که

درسی نیستند، حاوی زواید و اضافاتی نیز باشند. مطالب مطول ولی بی ثمر و بلکه مضرو موجب حرمت: «حذف مطالب مضیع وقت از قبیل مسایل انسداد باب علم رسایل که شاید نگارنده آن را در چند ماه خوانده است و می شود که آن را در دو سه ورق خلاصه کرد و مانند بحث عبید و اماء که فعلا از محلّ ابتلا خارج است و عجیب این جا است که مراجع ما در رساله های عملی خود هنوز اوراقی را برای مردم عوام در این مورد می نویسند، آیا صرف عمر و کاغذ و مصرف طبع در این مسایل اسراف نیست؟ حتی اگر عقب ثمرات علمی تنها هم بگردیم، باید چیزهایی درس داده شود که به درد خور مسلمان باشد، مثلاً به جای دلیل انسداد رسایل، اصولی کلی تفسیر قرآن که کتاب دین و دنیای ما است تدریس شود». (محسنی، ۱۳۷۲: ۱۰۵-۱۰۶) به راستی ساده دلی است، اگر تعجب کنیم از کسی که عمر هزاران تن را به نام درس خارج، همه روزه بیهوده بر باد می کند که پروای اسراف چند تُن کاغذ را ندارد.

۱۶. ۲. ۹. هویت فقهی حوزه به جای هویت علمی

در نظام معمول و مروج فعلی حوزه، تنها چیزی که هدف آموزش است، فقه است (محسنی، ۱۳۷۴: ۷) و همه ی علوم دیگر یا در حاشیه و هامش قرار دارند یا مقدمه ی فقه هستند. این سنت ناصواب، اثرات و صدمات منفی بسیاری دارد. «اگر وضع موجود ادامه یابد، استعدادها به هدر می رود و اهل علم دینی از زمان خود به عقب می مانند و اکثریت آنان با آن که به درجه ی اجتهاد در فقه نمی رسند از تخصص در سایر رشته ها نیز محروم می مانند و بالاخره سایر علوم دینی مانند: تفسیر کلام و رجال و اخلاق و معارف اسلامی و غیر ذلک انتشار نمی یابد؛ ذلک هو الخسران المبین». (محسنی، ۱۳۷۴: ۹) ای کاش که این فقه با این همه هزینه های مادی و معنوی، حال و روزی داشت و گرفتار انزوا و انجماد نبود (محسنی، بی تا: ۶۲) تا آن همه هزینه، بیهوده و بر باد نبود!

شهید مطهری از این وضع با عنوان فاجعه ی قرن ۱۴ (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۲۰، ۱۴۳) یاد کرده بود که فقه اسلامی و فتوای فقیهان در محاکم و نظام قضایی کشورهای اسلامی نیز جایی ندارد و این قوانین عرفی است که باید و حاکم است و دغدغه ی دردمندان این که: «تدریس فقه با قوانین عرفی امروز در وضع و ترتیب تا حدی هماهنگی پیدا کند». (محسنی، ۱۳۷۴: ۶۲) موضوعی که نیاز به تحقیق و مقال مستقلی دارد و سخن در باب

سیستم حوزه، خصوصاً در بخش آموزش، دامنه‌ی درازی دارد و آن چه گفته آمد، گوشه‌هایی از فرمایشات آیت‌الله محسنی در این موضوع بود که امیدواریم حَقّ مطلب ادا شده باشد و بتوانیم در یک فرصت دیگر این بحث را با شرح و بسط بیش‌تر و در فضای وسیع‌تر به علاقه‌مندان تقدیم کنیم و راه‌کارهای آیت‌الله محسنی را اجرایی و استفاده نماییم، *إن شاء الله*.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. از منظر آیت‌الله محسنی، تحوّل و اصلاح در نظام حوزه در همه‌ی بخش‌ها اعم از اداری، آموزشی، پژوهشی و تبلیغی امری لازم و ناگزیر و ناگزیر است.
۲. آیت‌الله، علاوه بر طرح و ترسیم نقشه‌ی اصلاحات حوزه، اقدامات عملی بسیار گسترده‌ای را برای ایجاد تحوّل در بخش‌های مختلف حوزوی انجام دادند: از تألیف «مشرعة بحار» و «الأحادیث المعتبرة فی جامع أحادیث الشیعة»، «نظم مفید» و «وظایف علمای ما» تا تأسیس حوزه‌ی بی‌نظیر در کابل و ...
۳. اصلاحات مورد نظر آیت‌الله، خاص حوزه‌ی علمی‌هی افغانستان نبوده، بلکه ناظر بر نظام درسی حوزه‌های علمی‌هی مرکزی قم و نجف نیز هست و بلکه فراتر از آن در سطح جهانی و در تمام جوامع اسلامی، شامل مکاتب، دانشگاه‌ها و مدارس دینی است.
۴. رویکرد اصلاحی آقای محسنی در کلیه طرح‌ها و الگوهایی که ارائه داده است و نیز مجموعه‌ی آثار تألیفی ایشان بر محور تقریب و وحدت اسلامی، قابل بازخوانی است و ایشان من حیث مصلح دینی و منادی اخوت اسلامی کارهای سترگی در این راه انجام دادند.
۵. اهداف اساسی آیت‌الله محسنی از در انداختن طرح تحوّل به صورت عام، موارد ذیل است:

الف. اقتدار و اتحاد مسلمانان؛

ب. جهاد علمی و فرهنگی؛

ج. محافظت از فقه و فرهنگ اسلامی در برابر تهاجمات شدید غرب؛

د. تطبیق اصول و مبانی شریعت الهی، اما به صورت خاص و در محدوده‌ی حوزه‌ی

علمی‌هی و مدارس دینی شیعی، می‌توان به این اهداف اشاره کرد: تحوّل سیستم درسی و

اداری حوزه های علمیه به منظور بهره مندی بیشتر اهل علم؛ ترویج گسترده تر معارف اسلامی و ارشاد وسیع تر مومنین با تربیت طلاب با سواد و متخصص؛ جلوگیری محکم تر از شبهات مخالفین دین و مقاومت در برابر انحرافات؛ صرفه جویی در مصرف وجوهات شرعی و بیت المال و استفاده ی بهینه از همه ی امکانات مادی و معنوی.

۶. نظام اداری، آموزشی، پژوهشی و خدماتی حوزه بسیار عقب مانده بوده و مناسب عصر ما نیست.

۷. نظام درسی حوزه باید صد در صد از حالت قدیمی خارج شده و عصری گردد.

۸. مدیریت جامع و فراگیر با مرکزیت قم یا نجف تشکیل شود و امور مربوط به مدرک علمی، نصاب تعلیمی، مضامین و محتوای درسی را رهبری و مدیریت کند.

۹. رشته های درسی جدید ایجاد شده و مطابق رشته بندی و استعدادیابی طلاب، تعلیم صورت گیرد.

۱۰. هویت علمی حوزه احیا گردد و حوزه ی ما فعلا فقهیه است تا علمیه.

۱۱. زواید و اضافات موجود در کتب درسی حذف شده و نیز درس خارج، معیاری و منظم شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. بختیاری، محمد عزیز (۱۳۸۵ ه.ش)، شیعیان افغانستان، شیعه شناسی، قم: بی نا.
۲. تسخیری، محمد علی (۱۳۹۰ ه.ش)، گزیده ای از اندیشه برخی شخصیت های تقریبی، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، تهران: انتشارات فرهنگی.
۳. جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۸۶ ه.ش)، تطور اجتهاد در حوزه استنباط، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴. حسن بن علی، امام یازدهم علیه السلام (۱۴۰۴ ه.ق) التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام، چاپ اول، قم.
۵. الدجیلی، جعفر (۱۴۱۷ ه.ق)، موسوعة النجف الأشرف الحركة الإصلاحية فی الحوزة العلمية، ج ۲، بیروت: انتشارات دار الأضواء.
۶. رحیمی، مجتبی (۱۳۹۸ ه.ش)، روش شناسی اجتهاد، قم: انتشارات دار الفکر.
۷. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ه.ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد، چاپ اول، بی جا: بی نا.
۸. محسنی، محمد آصف (۱۳۹۶ ه.ش)، افق اعلی، ج ۱، چاپ اول، کابل: انتشارات رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (مدظله العالی).

۹. _____ (۱۳۹۶)، افق اعلی، ج ۳، چاپ اول، کابل: انتشارات رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (مدظله العالی).
۱۰. _____ (۱۳۹۴ ه.ش)، انوار هدایت، ج ۱، چاپ اول، کابل: انتشارات رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (مدظله العالی).
۱۱. _____ (۱۳۹۴ ه.ش)، انوار هدایت، ج ۳، چاپ اول، کابل: انتشارات رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (مدظله العالی).
۱۲. _____ (۱۳۹۶ ه.ش)، برگگی دیگر از فعالیت های احزاب جهادی در اثنای جهاد و بعد از آن، چاپ اول، کابل: انتشارات رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (مدظله العالی).
۱۳. _____ (بی تا)، تصویب قانون اساسی در لویه جرگه، ج ۱، چاپ اول، کابل: بی نا.
۱۴. _____ (۱۴۱۲ ه.ق)، تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان، چاپ دوم، بی جا: انتشارات حرکت اسلامی افغانستان.
۱۵. _____ (۱۳۸۶ ه.ش)، تقریب مذاهب از نظر تا عمل، چاپ اول، قم: انتشارات ادیان.
۱۶. _____ (۱۳۹۱ ه.ش)، توضیح المسائل سیاسی، چاپ اول، کابل: انتشارات شورای علمای شیعه افغانستان، کمیسیون فرهنگی.
۱۷. _____ (۱۳۸۱ ه.ش)، جوانان و دوره جوانی، چاپ اول، کابل: انتشارات بخش تحقیقات حوزه علمیه خدیجه کبری علیها السلام.
۱۸. _____ (۱۴۱۱ ه.ق)، جهاد اسلامی در عصر حاضر، ج ۱، چاپ اول، لاهور: انتشارات کمیتة فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان پاکستان.
۱۹. _____ (۱۳۸۵ ه.ش)، چگونه مبلغ خوبی باشیم، چاپ اول، کابل: انتشارات بخش تحقیقات حوزه علمیه خدیجه کبری علیها السلام.
۲۰. _____ (۱۳۸۰ ه.ش)، راه ترقی ما، چاپ اول، کابل، بی نا.
۲۱. _____ (۱۳۹۴ ه.ش)، رنگارنگ، ج ۲، چاپ اول، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم.
۲۲. _____ (۱۳۹۴ ه.ش)، رنگارنگ، ج ۱، چاپ اول، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم.
۲۳. _____ (۱۳۶۴ ه.ش)، روش جدید اخلاق اسلامی، چاپ اول، کابل: انتشارات موسسه علمی فرهنگی حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم.
۲۴. _____ (۱۳۹۱ ه.ش)، عجایب و مطالب، چاپ اول، کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و سلم.
۲۵. _____ (۱۳۹۴ ه.ش)، گوشه‌ای از تاریخ جهاد مردم افغانستان از نگاه حضرت آیت الله محسنی، چاپ اول، کابل: انتشارات بخش تحقیقات مدرسه ام المومنین خدیجه کبری علیها السلام.
۲۶. _____ (۱۳۷۴ ه.ش)، گوناگون، قصه های کوتاه و آموزنده، ج ۱، چاپ اول، قم: بی نا.

۲۷. _____ (ش. ۱۳۷۴ه. ش)، گوناگون، قصه های کوتاه و آموزنده، ج ۲، چاپ اول، قم: بی نا.
۲۸. _____ (ش. ۱۳۷۸ه. ش)، مباحث علمی دینی، ج ۲، چاپ دوم، کابل، چاپ دوم، انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین علیه السلام.
۲۹. _____ (ش. ۱۳۹۵ه. ش)، معارف اسلامی (مهدی موعود و فضایل رمضان و شب های قدر)، کابل: چاپ اول، انتشارات رسالات، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی (مدظله العالی).
۳۰. _____ (ش. ۱۳۷۲ه. ش)، نظریات سیاسی، علمی، اخلاقی و اجتماعی، چاپ اول، کابل: انتشارات بخش تحقیقات مدرسه ام المومنین خدیجه کبری علیها السلام.
۳۱. _____ (ش. ۱۳۷۴ه. ش)، نظم مفید، چاپ دوم، بی جا: بی نا.
۳۲. _____ (ش. ۱۳۸۱ه. ش)، وظیفه علمای دینی ما، کابل، چاپ اول، بی جا: بی نا.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ه. ش)، مجموعه آثار، (الهامی از شیخ الطائفه شش مقاله)، ج ۲۰، چاپ هشتم، قم: انتشارات صدرا.

دانش‌اندوزی زنان

در اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیهمحمدعلی فاضلی^۱

چکیده

مقاله‌ی حاضر تحت عنوان یاد شده جهت بررسی اندیشه‌ی معلم افغانستان آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، در ارتباط به دانش‌اندوزی زنان است. این نوشتار به دلیل این‌که ارتباط مستقیم با متون دینی و آثار مکتوب آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه دارد، با روش توصیفی، تحلیلی و تربیتی تدوین شده است. با توجه به تأکیدات مجدّانه‌ی معلم افغانستان در دانش‌اندوزی زنان و طرح‌های راه‌گشای ایشان در بخش معارف برای دختران در: راه‌اندازی مراکز تعلیمی؛ برگزاری سمینارهای اختصاصی در مراکز مختلف برای زنان؛ تشویق دختران و زنان را در کنار مردان به دانش‌اندوزی و فعالیت در اموری چون تحقیق و نویسندگی و حمایت آنان در جهت ارتقای دانش؛ آگاهی‌دهی زنان جامعه در بخش‌های گوناگون علمی و فرهنگی، تبیین نقش دانش‌اندوزی زنان در نشر معارف اسلامی و تربیت بهتر فرزندان و ... می‌توان از اهمیت جایگاه دانش‌اندوزی زنان در اندیشه و عمل ایشان پرده برداشت.

واژگان کلیدی: دانش‌اندوزی، زنان، آیت‌الله محسنی.

مقدمه

یکی از اهداف بعثت انبیای الهی تعلیم و تربیت انسان‌ها است. بعثت پیامبر اکرم صلی‌الله علیه و آله آغازش با خواندن و تعلیم به واسطه‌ی قلم رقم خورده است. قرآن کریم به این مهم

۱. طلبه‌ی درس خارج و ماسترفقه و حقوق.

اشاره می‌کند: «أَفْرَأُ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ... الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ»^۱ در جای دیگر به مسئله‌ی نوشتن نیز اهمیت داده و به قلم قسم یاد نموده است: «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ»^۲ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد وجوب فراگیری علم و دانش می‌فرماید: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ» (کلینی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۳۰) از علم به عنوان یک فریضه یاد کرده است که بر هر مرد و زن مسلمان واجب است و اختصاص به قشر خاصی ندارد. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، معلم افغانستان همان دیدگاهی را که در ارتباط به دانش‌اندوزی مردان دارد، نسبت به زنان نیز دارد، چه بهتر است که اندیشه‌ی آیت الله محسنی را در این زمینه مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم تا هم اهمیت مسئله روشن شود و نسل جوان امروزی با اندیشه‌های معلم افغانستان در مورد تحصیل زنان آشنا گردد. بر همین اساس سوال اصلی تحقیق این است که آثار دانش‌اندوزی در زندگی زنان چگونه می‌باشد؟ با توجه به سوال اصلی، سوال‌های دیگر این‌گونه مطرح می‌شود که دانش‌اندوزی زنان در تثبیت جایگاه زنان چه تأثیراتی دارد؟ دانش‌اندوزی در مردان و زنان چه تفاوتی دارد؟ دانش‌اندوزی در حس خود باوری زنان چه نقشی دارد؟ زنان تحصیل کرده چه فعالیت یا فعالیت‌هایی را می‌توانند انجام دهند؟ دانش‌اندوزی زنان در نشر معارف و عفاف و حجاب اسلامی چه نقشی دارد؟ دانش‌اندوزی زنان در تربیت بهتر فرزندان چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند در جهت‌های مختلفی برای آگاهی نسل جوان با توجه به اندیشه‌های آیت الله محسنی (قدس سره) مفید باشد. سعی بر این است که موضوع حاضر با استفاده از منابع موجود معتبر و نیز آثار آن شخصیت بزرگ علمی، مورد بررسی قرار گیرد.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. دانش

«دانش» اسم مصدر از دانستن است. در لغت به معانی چون: دانستن، دانندگی، دانایی، علم و فضل و دانستن چیزی و به معنای علم و حکمت نیز آمده است. (دهخدا، ۱۳۲۵: ۱۶۵) در فرهنگ عمید نیز چنین تعریف شده است: «دانش اسم مصدر از دانستن، عمل دانستن، دانندگی، دانایی، علم و فضل». (عمید، ۱۳۸۱: ج ۲، ۱۰۹۱) برخی دانش را

۱. العلق: ۴-۱.

۲. القلم: ۱.

این‌گونه تعریف نموده‌اند: به حصول علم ثابت، و در مراتب پژوهش است؛ یعنی رفتن به طرف علم، آنگاه شناسایی است؛ یعنی نزدیک شدن به آن و سپس دانش است. (همان: ۱۶۷)

در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که رفتن به دنبال دانش و نزدیک شدن به آن و سپس شناسایی موارد به کارگیری آن را دانش گویند.

۲.۱. دانش‌اندوزی

دانش همراه با قید «اندوزی» به معنی کسی که برای خود دانش اندوزد، یا به این معنا که علم اندوزد. (همان: ۱۷۱) برخی چنین تعریف نمودند: کسی که کتاب بسیار می‌خواند و دانش می‌اندوزد. (همان، ج ۲، ۱۰۹۲) از واژه‌ی دانش آموز چنین تعریف شده است: «دانش آموزنده کسی که دانش آموزد، آن‌که درس می‌خواند و دانش فرا می‌گیرد؛ شاگرد دبیرستان به معنی معلم و استاد و آموزگار نیز گفته شده است». (همان: ۱۰۹۱) هم چنین تعریفی که در اصطلاح به کار رفته است عبارت است از: «یادگیری دانش به روش متعارف»؛ بنابراین می‌توان گفت: دانش‌اندوزی کسی که با اراده‌ی خود علم می‌اندوزد و کتاب‌های زیادی را مطالعه می‌کند و به دیگران نیز می‌آموزاند، آن را دانش‌اندوز و دانش‌اندوزی می‌گویند.

۳.۱. زن

آن‌چه لغت نامهی دهخدا معنا نموده، چنین است: «زن نقیض مرد است، مطلق فردی است از افراد اناث، خواه منکوحه باشد و خواه غیر منکوحه، هم چنین زنان را که جمع زن است، معنا نموده‌اند به انسان و مادینه‌ی از آدمی». بنابراین زن در صفات ظاهری و جسم فیزیکی خود با مرد تفاوت دارد، اما به لحاظ حقیقت و انسانیت خود هیچ تفاوتی با مردان ندارد.

۲. اهمیت دانش‌اندوزی زنان

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه همان‌گونه که در مسایل مختلف دیدگاه‌ها و نظرات روشن و سازنده‌ای داشت، در مورد زن و نقش دانش‌اندوزی زن نیز نقطه نظرات و دیدگاه‌های جامعی براساس جهان بینی مکتب اسلام دارد.

فهم جایگاه انسان و به تبع آن جایگاه و نقش زن مسلمان، در گروهی شناخت جهان بینی اسلامی است. آیت الله محسنی رحمته الله علیه جزو معدود کسانی بودند که به این جهان بینی، کاملاً دست یافته و به جایگاه والای شخصیت زن و دانش اندوزی زن پی برده بودند. زن لیاقت آن را دارد که از مردم و مردها نمایندگی کند، چنان که در کتاب «توضیح المسائل جنگی» خود بیان می دارد: «... زنان فاضله و پاک دامنی داریم که لیاقت نمایندگی از مردم خود را دارند». (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۷۵)

وجود اکثر حکومت های مختلف و فاسد در افغانستان برای زنان، مثل عصر جاهلیت شخصیت قایل نبودند. شخصیت زن در زیر چرخ های بی عدالتی و تبعیض در حال خرد شدن بود و زن همانند ملعبه ای در دست هوس رانان قرار داشت. چنین باوری نسبت به زنان برای بسیاری از آنان امری پذیرفته شده بود، اما آیت الله محسنی با توجه به دیدگاهی که داشت، با استفاده از منابع دینی برای زنان جامعه، جایگاه دیگری را تعریف می کند؛ برای زن شخصیت می دهد و آنان را صاحب کرامت می داند. ایشان می فرماید: «کاری را که صاحبان فرهنگ مادی در کشورهای مسلمان زیر سیطره خود می کنند که برخلاف دموکراسی خودشان، زنان را به مجلس شورای ملی می آورند و جمعی را به وسیله پول وادار به ترویج فرهنگ مادی خود می نمایند، خلاف شخصیت زن می باشد». (همان)

آیت الله محسنی رحمته الله علیه آسیب های زنی که تحت تأثیر فرهنگ تبلیغاتی بیگانگان قرار گرفته و حس خود باختگی از جوامع اسلامی را به خود گرفته، به خوبی و هوشیارانه درک کرده بود. او می دانست که در برابر چنین دسیسه ای جز آگاه ساختن زنان، تشویق آنان به تحصیل و دانش و بالابردن سطح آگاهی آنان نسبت به فرهنگ دینی راهی دیگری نیست. بدین جهت به زنان همیشه تأکید داشت که دنبال تحصیل و دانش بروید و در رشته های مختلف متخصص گردید.

«زن باید درس بخواند، زن باید متخصص شود، سخنرانی کند، با علم و کمال شود، مردها را تحت تأثیر قرار دهد، شما با اعتماد به نفس می توانید این کار را انجام دهید، فقط اراده کنید و تصمیم بگیرید. شما اگر تاریخ را مطالعه کنید، می بینید که در تاریخ اسلام چه زن های مجلله و مکرمه ای داشته ایم که از نظر علم و منطق و شخصیت هر کدام آن ها از هزاران مرد بهتر بوده اند. شما نیز به عنوان زن های مسلمان امروز باید راه آن ها را ادامه

دهید. تنها اسلحه‌ی شما، قدرت شما و اساس زوال مشکلات شما کسب علم و کمال است». (محسنی، ۱۳۹۳: ۱۵۵)

یکی از اهداف بعثت انبیا تعلیم و تربیت انسان‌ها است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد وجوب فراگیری علم می‌فرماید: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة»؛ (مجلسی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۱۷۱) یعنی از علم به عنوان یک فریضه یاد کرده است که بر هر مرد و زن مسلمان واجب است و اختصاص به قشر خاصی ندارد. گرچند در برخی روایات کلمه‌ی «مسلم» (مذکر) آمده است، در دلالت آن هیچ مشکلی ندارد، زیرا از باب غلبه دلالت آن هم بر مردها است و هم بر زنان. هم چنین در روایت دیگری نیز از امام صادق علیه السلام نقل شده است که «یغدو الناس علی ثلاثة اصناف، عالم، متعلم و غثاء، فنحن العلماء و شیعتنا المتعلمون و سایر الناس غثاء»؛ (کلینی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۳۴) یعنی صبح می‌کنند مردم به سه صنف؛ یکی عالم هستند، دیگری متعلم و صنف سوم کسانی هستند که مثل کف سیل آلوده هستند. از این روایت استفاده می‌شود که از آن سه صنف یک صنف آن متعلمین است و بیان نموده که شیعیان من متعلم و محصل هستند و کلمه‌ی شیعه به صورت مطلق بیان شده است که شامل زن و مرد می‌شود. امام علیه السلام وقتی از شیعه اسم برده، نگفته که مردان از شیعیان من، بلکه به صورت عموم بیان داشته است که هم زنان و هم مردان را در زیر چتر متعلمین و دانش‌اندوزان قرار می‌دهد؛ بنابراین تحصیل دانش و تعلم در لسان روایات از جایگاه خاص برخوردار است و به همه‌ی پیروان آن حضرت تعلق دارد که زنان و مردان را شامل است.

آیت‌الله محسنی معلم افغانستان نیز در کتاب گران سنگ خودش «معجم الاحادیث المعبرة» روایتی را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ارتباط به طلب علم و اندوختن دانش آورده است: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم»؛ (محسنی، ۱۳۹۲: ج ۱، ۵۱) یعنی به دست آوردن علم و دانش به تمام مسلمانان فرض است. این جا می‌بینیم که معلم افغانستان این روایت را اختصاص به مردان نداده است، بلکه جمله‌ی «علی کل مسلم»؛ یعنی همه‌ی مسلمانان را شامل است و نگفته که مراد از «کل مسلم» فقط مردان است، بلکه بر همه‌ی مسلمانان که شامل زن مرد مسلمان می‌باشد، طلب علم و به دست آوردن دانش فرض است. تعبیر معظم له در یکی از آثار دیگرشان از مطلب این‌گونه است که می‌فرماید: «زنان

مسلمان اولاً باید عفت و حجاب اسلامی خود را حفظ کنند و ثانیاً در تحصیل علم و کمال در علوم دینی و علوم تجربی و بعضی از علوم انسانی تلاش نمایند». (محسنی، ۱۳۹۱: ۱۷۴) از دیدگاه آیت الله محسنی رحمته کسی که می خواهد در طلب دانش مصداق سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرار گیرد، فرقی نمی کند که زن باشد یا مرد، بر هر دو دانش اندوزی لازم است.

بنابراین آموختن علم بر هر مرد و زن امری ضروری است، ولی برای زنان از آن جهت که مربی و معلم کودکان شان می باشند، مهم تر است. به دنبال علم و دانش رفتن، خود یک ارزش و کاری قابل قدر است، و چه نیکو است که این علم، علم دین باشد. علمی که معرفت انسان را نسبت به هستی، خالق، مبدأ و معاد، هدف آفرینش و ... بیش تر می نماید. فراگیری علوم اسلامی برای شخص، دید وسیع، بینش و بصیرت عطاء می کند و نگاهش را به جهان پیرامون وی تغییر می دهد.

فراگیری علوم، توسط زنان در روزهای آغازین دهه ی هشتادگسترش یافت، چنان که آیت الله محسنی رحمته در آن روزگار در بیش تر سخنرانی های خودش به این امر تأکید زیادی می کرد که زن ها باید درس بخوانند و به مراحل بلندی از تحصیلات برسند و متخصص شوند، این امر گویای توجه خاص آن مرحوم به امر تحصیل و دانش اندوزی برای زنان بود؛ زیرا در آن روزگار آمار بی سوادی در میان زنان نسبت به مردان بیش از حد بود و بعد از دهه ی هشتاد حضور زنان و دختران در دانشگاه ها و مکاتب افزایش یافت. معلم افغانستان آیت الله محسنی رحمته در این مسئله فقط به مرحله ی سخن اکتفاء نکرد، بلکه پا را فراتر گذاشت و وارد مرحله ی عملی و اجرایی آن شد و حوزه ی علمیه ای به نام «ام المؤمنین خدیجة الکبری ع» را در کابل پایه گذاری کرد که در آن بسیاری از زنان و دختران کشور ما (افغانستان) مشغول تحصیل هستند؛ چنان که خود معلم افغانستان در مورد این مرکز چنین می فرماید:

«همین الآن خواهان شما در همین مدرسه ی ام المؤمنین خدیجة الکبری ع فلسفه می خوانند، آن ها علم کلام می خوانند، اصول فقه می خوانند. آن ها مثل مردها علوم زیادی را فرا می گیرند...». (محسنی، ۱۳۹۳: ۱۵۴) این تحول که در تحصیل زنان به وجود آمد، دامنه اش گسترده تر شد که حتی پای دختران زیادی را برای دانش اندوزی از ولایات به کابل

کشاند و وارد چنین حوزه‌ی علمیه‌ی دینی شدند و به آموختن علوم حوزوی مشغول گردیدند.

برای رسیدن به مقصد اصلی و درک مقام زنان، بهتر است مباحثی در طی چند محور در مورد نقش زنان دانش-اندوخته مورد بررسی قرار گیرد:

۴. دانش‌اندوزی و خودباوری

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه معلم افغانستان در ارتباط به راه درمان خودباختگی زنان، فرهنگ‌سازی نموده و ارزش وجودی آنان را به ایشان گوش زد کرده و زنان را پایین‌تر از مردان قلمداد نمی‌کرد، بلکه در ردیف مردان به معرفی می‌گیرد. همین‌طور زنان را دارای کمالات زیادی می‌دانست. چنان‌که در موارد متعدد به این مسئله اشاره می‌کند: «زن و مرد از نظر انسانی هیچ تفاوتی ندارد، گرچه زن و مرد از نظر فیزیکی تفاوت‌های دارند، از نظر روانی تفاوت‌های دارند، اما زن و مرد هر دو انسان هستند و در «انسانیت» هر دو مساوی می‌باشند». (همان، ۱۳۹۳: ۱۴۸) معلم افغانستان زنان و مردان را در انسانیت یکسان می‌بیند، در حقوق انسانی هر دو برابر هستند، بنابراین حس خودباختگی در زنان در مقابل مردان فکری اشتباه است.

درس خواندن زنان و نقش دانش‌اندوزی زنان برای حس خودباوری آنان مؤثر است، زنان در پناه تحصیل و دانش می‌توانند بسیاری از امور زندگی را به صورت مستقل پیش ببرند و آن استقلال را که دین اسلام برای زنان داده است، بدون مداخله‌ی مردان حتی شوهران‌شان پیش ببرند. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه همواره سعی داشتند که ارزش‌های زن را جلوه‌گر سازند و ارزش واقعی زن را به او نشان دهند و در این رابطه فرموده‌اند:

«زنان در بسیاری از کارهای خود استقلال دارند، شوهران حق مداخله را ندارند، زن می‌تواند بخرد، بفروشد، اجاره بدهد، تجارت کند، وکیل بگیرد، درس بخواند و درس بدهد، تداوی و مریض‌داری کند و هکذا». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۷۷)

وقتی در بیانات معلم افغانستان نگاه کنیم، می‌بینیم که به دانش‌اندوزی زنان بسیار تأکید دارد؛ زیرا یک زن در سایه‌ی دانش و تحصیل، هرامراز امور زندگی را به صورت بهتر انجام خواهد داد؛ برای این اساس است که زنان می‌توانند امور زندگی خود را به صورت مستقل و بدون این‌که تحت تأثیر سلطه‌گری مردان قرار گیرند و در برابر مردان احساس

خودباختگی کنند، به انجام رسانند. زنان دانش اندوخته با ارتقای میزان آگاهی خود و به دست آوردن استقلال، خود را پایین تر از مردان ندیده و به خودشناسی واقعی دست می یابند. گویا هدف معلم افغانستان رحمته الله از ایجاد خود باوری در زنان، تحقق حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بوده است و رسیدن زنان را به خود باوری از جمله علل رویکرد زنان به دانش و در کنار آن به گرایشات معنوی می دانست.

۵. دانش اندوزی و حجاب باوری

دانش یکی از عوامل دخیل در درک درست زنان از پوشش و حجاب اسلامی است، حجاب جزء آن دسته از احکام اسلامی است که شبهات و اشکالات فراوانی را بر آن وارد می سازند. شارع مقدس به خاطر حفظ پاره ای از مصلحت ها و جلوگیری از برخی مفاسد احتمالی، زنان را به رعایت حجاب اسلامی مکلف نموده است. فلسفه ی وجودی حجاب از طریق عقل نیز قابل اثبات است. همان طور که انسان اشیای گرانب ها و با ارزش را در مکان و محل امن قرار می دهد، زن نیز که از نظر اسلام دارای ارزش بسیار والایی می باشد، باید برای مصون ماندن از یک سری آفت ها و مفاسد، در پوشش و حجاب قرار گیرد. منظور از حجاب این نیست که زن فقط در خانه بماند، بلکه حجاب آن است که موهای او را نا محرمی نبیند، برجستگی های او ظاهر نباشد، صورت او به مقداری که در وضو شسته می شود، اگر باز باشد اشکال ندارد. با این شرط هر فعالیتی به جز فعالیت هایی که برای زنان استثناء شده استرا می تواند، انجام دهد.

معلم افغانستان آیت الله محسنی رحمته الله نیز حجاب در اسلام را به خاطر حفظ شخصیت زن و پیش رفت جامعه و دوری از ابتذال فرد و جامعه می دانستند و معتقد بودند که با حفظ حجاب در جوامع اسلامی، در واقع ارزش های والای انسانی حفظ می شود، معیارهای تربیتی در جامعه بالا می رود و ارزش مادیات و مادی گری کاسته می شود و زنان می توانند جایگاه اصلی خود را به دست آورند. درک بهترین ارزش اسلامی «حجاب» در دانش اندوزی زنان است. زنانی می تواند فلسفه ی وجودی حجاب و پوشش اسلامی را بهتر درک کند که به دانش حجاب شناسی دست پیدا کنند؛ بنابراین اگر زنی بخواهد بهتر به مسایل پوشش اهمیت بدهد، باید به دانش حجاب و حکمت آن آگاه باشد. با حفظ پوششی که در اسلام برای زنان تعیین شده است، زنان می توانند بسیاری از کارها را انجام



دهند. برخلاف پندار نادرست برخی که حجاب را مانع رشد و ترقی خود می‌دانند. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در این زمینه چنین بیانی دارد: «زن می‌تواند درس بخواند و با حفظ عفت و حجاب، معلم و استاد باشد و کار کند، رانندگی نماید، پیلوت باشد، و ... زن می‌تواند با اطمینان بر خود و ناموس خود تنها سفر کند، چنان چه بعضی یا همه‌ی امهات المؤمنین (رض) پس از وفات آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به سفر حج رفتند. تجارت و معامله برای او اشکالی ندارد و هم چنین احراز پست مقام در دوایر دولتی با حفظ حجاب ایرادی ندارد». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۳۷۷)

معلم افغانستان رحمته‌الله‌علیه با حفظ حجاب، فعالیت‌های اجتماعی، دانش‌اندوزی، فعالیت فرهنگی، تجاری و ... را جایز دانسته و بلکه به فعالیت‌های زنان آگاه و دانسته در جامعه تأکید دارد. ایشان در مورد کیفیت پوشش زن چنین بیان می‌دارد:

«در فقه اسلامی بر زن واجب است که بدن خود را از مرد نامحرم بپوشاند، ولی بنابر اقوی واجب نیست، گردی روی (صورت) و دو دست (از بند دست تا سرانگشتان) خود را بپوشاند. اسلام برای حجاب زن لباس مخصوصی معین نکرده است، زن می‌تواند لباس خود را مطابق سلیقه‌ی خود انتخاب کند، منتهی دو چیز را در لباس حجایی خود مراعات کند: ۱. این که لباس آن قدر نازک نباشد که رنگ پوست بدن از زیر آن نمایان باشد که در واقع حجاب نیست؛ ۲. برجستگی بعضی از اعضای بدن او مانند پستان‌ها و ران‌ها آشکار نباشد که موجب هیجان و شهوت مردان گردد». (محسنی، ۱۳۹۱: ۳۷ - ۳۸)

تأکید معلم افغانستان بر مسأله‌ی حجاب، بیان‌گر روشن بینی ایشان در پاس‌داری از ارزش‌های اسلامی و جلوگیری از مفسد ناشی از عدم رعایت این پدیده‌ی اصیل الهی و نبوی؛ یعنی حجاب است. ایشان نه تنها حجاب را مانع کسب علوم، فضایل و امور فرهنگی نمی‌دانست، بلکه دانش را موجب تقویت حریم عفاف، تحکیم ارزش‌های انسانی، پالایش روح و عامل استحکام جوامع می‌دانستند.

معلم افغانستان مطلب دیگری را نیز در این زمینه بیان می‌کند: «نظربه دو دست زن (از مچ تا سرانگشتان) بین فقهاء و دانشمندان اختلاف است؛ جمعی آن را تحریم و جمعی آن را جایز دانسته‌اند. قول دوم به نظر ایشان قوی‌تر است، البته به شرط آن‌که از نظر کردن ترس به حرام افتادن را نداشته باشد و شهوتش به هیجان نیاید. از عبارات کتاب «الفقه

علی المذاهب الخمسه» از جواد مغنیه، دانشمند لبنانی در صفحه‌ی ۸۶ فهمیده می‌شود که تمام مذاهب پنج‌گانه (جعفری، حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی) وجه و کفین را استثناء کردند، ولی مفهوم نمی‌شود که از وجوب «تستر» و حجاب استثناء کرده‌اند یا از حرمت نظر». (محسنی، ۱۳۹۱: ۳۸)

بنابراین زنانی دانش آموخته‌ای که به مرحله‌ی درک بهتر رسیده‌اند، از حجاب اسلامی بیش‌تر و بهتر حمایت می‌کنند. زنانی که دانش دارند از حجاب به عنوان یک دستور با ارزش اسلامی استقبال نموده و نه تنها خود به آن عمل نموده، بلکه برای دیگران نیز سفارش می‌کنند.

در تربیت فرزندان نیز نقش بهتری را ایفا می‌نمایند. مادری که دانش دارد، مادری که در سایه‌ی دانش به فلسفه‌ی حجاب دست پیدا کرده است، فرزندان با خصوصیات اخلاقی سالم را تحویل جامعه می‌دهد.

۶. دانش‌اندوزی و تربیت فرزندان

یک زن تحصیل‌کرده و دانش‌آموز به مراتب بهتر از زن بی‌سواد، فرزندش را تربیت می‌کند. اگر معلم افغانستان بر روی نقش زنان در جامعه‌ی اسلامی تأکید دارند و هم‌چنین زنان و بانوان مسلمان را به تأسی از الگوی نمونه‌ی زنان عالم تشویق می‌کند و آنان را به فراگیری علوم دینی و دانش‌اندوزی ترغیب می‌نماید، جمله‌گی به دلیل نقش انسان‌ساز بودن زن است. نقشی که بین قرآن، انبیاء و زنان مشترک است. هدف هر سه تربیت انسان‌ها و ساختن روح انسان‌ها در مسیر برنامه‌های الهی و برای رسیدن به کمال است.

این زن است که می‌تواند در دامن خود انسانی را پروراند که عنوان «خلیفة الله» را با خود حمل کند و این همان هدف قرآن کریم و انبیاء علیهم‌السلام است. زن‌ها مردانی شجاع را در دامن خود تربیت می‌کنند. این نقش انسان‌ساز بودن زنان است که مسؤولیت زنان را دو چندان نموده است. اگر زنان در جامعه‌ای سالم، با دانش، با ایمان و متعهد باشند، یقیناً فرزندان را که در دامن خود تربیت می‌کنند، نیز به این صفات متصف خواهند شد و انسان‌های مؤمن، مسؤولیت‌پذیر به اجتماع گام خواهند گذاشت و بالعکس چنان‌چه مادر منحرف و بدون ایمان به اصول و مبانی اسلامی باشد، نباید انتظار داشت که فرزندانش، انسان‌های لایق و پایبند به اسلام و قوانین آن بار بیابند و با وجود چنین انسان‌های جامعه

به انحراف کشیده خواهد شد. معلم افغانستان نیز در تحصیل و دانش‌اندوزی زنان توجه خاص داشت، چنان‌که می‌فرماید: «از جمله وظیفه‌ی زنان این است که به تحصیل علم بپردازند که رشد نسل آینده به همین موضوع مربوط است». (محسنی، ۱۳۸۷: ۷۰) و در جای دیگری تذکر می‌دهند: «به عقیده‌ی نگارنده محصورکردن زن در خانه و بی‌سواد نگه‌داشتن او در زمان ما به صلاح نیست». (محسنی، ۱۳۸۷: ج ۱، ۸۲)

معنای سخن معلم افغانستان رحمته‌الله‌علیه این است که دختران جامعه‌ی ما باید دانش بیاموزند، تا این‌که در آینده بتوانند فرزندان خوبی را تحویل جامعه بدهند، فرزندان‌ی که دارای شخصیت باشند، فرزندان‌ی که به خود اعتماد داشته و برای خود و مردم خود مفید واقع شوند، فقط در دامن مادرانی تربیت می‌شوند که دانش و شخصیت داشته باشند.

آیت‌الله محسنی معلم افغانستان رحمته‌الله‌علیه همیشه تأکید داشت که شما زیاد درس بخوانید و به کم قناعت نکنید؛ برای این‌که بتوانید هم خود و هم بقیه را از مشکلات فعلی رهایی بخشید، باید زیاد درس بخوانید، چنان‌که در فرمایشات ایشان آمده: «این حرف اشتباه است که می‌گویید: فارغ‌التحصیل شدم، فارغ‌التحصیل به نظر من یعنی بی‌سواد، حداقل دوازده ساعت از وقت انسان در روز باید به مطالعه بگذرد. نتیجه‌ی مطالعه‌ی من این است که بدبختی زن‌های غرب به مراتب از زن‌های ما بیش‌تر است. زنان مسلمان برای بیرون رفتن از مشکلات، فقط یک راه دارند و آن این‌که در پناه دین اسلام یک انقلاب فرهنگی را به وجود بیاورند. اگر این انقلاب فرهنگی به وجود نیاید، وضعیت بدتر می‌شود». (محسنی، ۱۳۹۳: ۱۴۸) از جمله‌ی دیگر معلم افغانستان رحمته‌الله‌علیه نیز چنین استفاده می‌شود که می‌فرماید: «هدف شما باید این باشد که درس بخوانید تا در آینده هم مشکلات خود را از سر راه بردارید و هم به حل مشکلات جامعه کمک کنید، اگر این تفکر در بین شما پیدا شد، می‌توانید که رهنما و گرداننده‌ی مردم شوید و باید یک حرکت علمی صورت بگیرد تا زن‌ها به خود اعتماد کنند». (همان، ۱۵۷)

معنای سخن معلم افغانستان رحمته‌الله‌علیه این است که زن‌ها هر قدر بیش‌تر درس بخوانند و دانش بالایی داشته باشند، به همان میزان تأثیرگذاری‌شان در تربیت فرزند، تربیت جامعه، اصلاح جامعه، در حل مشکلات خود و دیگران بیش‌تر خواهد بود.

جمع بندی و نتیجه گیری

۱. از مجموع آن چه گذشت می توان به این نتیجه رسید که زنان دانشمند در اندیشه ی آیت الله محسنی رحمته دارای جایگاه بالایی می باشند و ایشان زنان با دانش را در کسب فضیلت ها و صفات نیکو، هم رتبه ی مردان می دانند. خوش بختانه جملات و عبارات زیادی از معلم افغانستان رحمته در خصوص نقش تعلیم و دانش آموزی زنان، نقش دانش در حس خود باوری زنان، نقش دانش در عفاف و حجاب زنان، در تربیت سالم فرزندان به جا و یادگار مانده است. این کلمات در عین سادگی بیان، دارای معنای عمیقی می باشند و در واقع همانند منشوری جاویدان است که اگر در دستورالعمل زنان و دولت های اسلامی قرار گیرد، سعادت و هدایت زنان جامعه را تضمین می کند.
۲. در اندیشه ی معلم افغانستان رحمته زن با دانش نه تنها با حضور مثبت و سازنده ی خود در جامعه، بلکه با حضور در روحيات و ذهنيات مردان خود و فرزندان خود و در نهايت با حضور در روحيات و ذهنيات جامعه، مسير اصلي جامعه و تکامل انسانی را تعیین می کند؛ بنابراین کیفیت حیات زنان در هر جامعه، تعیین کننده ی حیات آن جامعه است.
۳. این که آیت الله محسنی رحمته به دانش اندوزی زنان توجه ویژه داشت، بدان جهت بود که زن را مربی جامعه می دانست؛ چون از دامن زن انسان ها به وجود می آیند، زن است که با تربیت صحیح خودش انسان می سازد و کشور و جامعه را به سوی صلاح پیش می برد؛ بنابراین زنان در کسب دانش و کمالات روحی و معنوی تلاش زیاد نمایند.
۴. آیت الله محسنی معلم افغانستان رحمته نگاه دو سویه ای در مورد زنان داشتند، از طرفی بر حفظ شئونات اسلامی و انسانی زنان، جهت حفظ کرامت و شرافت آنان تأکید می نمودند و از سوی دیگر این مسئله را منافی با حضور زنان در صحنه های اجتماعی و انجام فعالیت های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نمی دانستند. در اندیشه ی معلم افغانستان خود زنان دانش اندوخته در استقرار چنین موارد نقش ارزنده ای دارند؛ بنابراین از نگاه معلم افغانستان شخصیت واقعی زنان تنها با حبس شدن در خانه ها و پیچیده شدن در میان چادرها محفوظ نمی ماند، چه آن که حضور زنان در صحنه های اجتماعی که مناسب شئونات آنان است، ضروری است؛ زیرا بدون حضور در میادین و عرصه های

زندگی جمعی، چگونه می‌تواند نقش اصلی و سازنده‌اش را در ارتقای دانش و معنویات جامعه ایفا کند؟!

۵. آیت‌الله محسنی معلم افغانستان رحمته‌الله علیه نه تنها مباحث گفته شده در مورد زنان را به صورت تئوری ارایه می‌دادند، بلکه در زندگی شخصی و خانوادگی به صورت عملی آن‌ها به کار می‌بستند، به گونه‌ای که مشاهده می‌شود، بانوان بیت شریف‌شان در عرصه‌ی علم و دانش اندوزی، تقوا و خودباوری در صحنه‌های اجتماعی و فرهنگی موفق هستند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۵)، لغت‌نامه دهخدا، ج ۷، چاپ دوم، تهران: بی‌نا.
۲. عمید، حسن (۱۳۸۱)، فرهنگ عمید، ج ۲، چاپ هشتم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳. کلینی، محمد (۱۳۸۷)، اصول کافی، ج ۱، چاپ چهارم، قم: انتشارات قائم آل محمد علیهم‌السلام.
۴. مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۷)، بحار الانوار، ج ۱، تهران: انتشارات اسلامی.
۵. آیت‌الله محسنی، محمد آصف (۱۳۹۱)، توضیح المسائل، کابل: انتشارات شورای علمای افغانستان.
۶. _____ (۱۳۹۳)، قانون احوال شخصیه شیعه از آغاز تا انجام، کابل: انتشارات بخش تحقیقات حوزه علمیه خدیجه کبری علیها‌السلام.
۷. _____ (۱۳۹۲)، معجم الاحادیث المعتمده، ج ۱، قم: انتشارات ادیان.
۸. _____ (۱۳۹۳)، قانون احوال شخصیه از آغاز تا انجام، کابل: بخش تحقیقات حوزه علمیه خدیجه کبری علیها‌السلام.
۹. _____ (۱۳۸۷)، مباحث علمی دینی، ج ۱، چاپ دوم، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلوات‌الله علیهم.
۱۰. _____ (۱۳۹۱)، زن در شریعت اسلامی، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین صلوات‌الله علیهم.
۱۱. _____ (۱۳۸۷)، نقش اسلام در عصر حاضر، کابل: بی‌نا.

تفاوت انسان فطرت‌گرا و طبیعت‌گرا

در اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه

غلام‌حسین محمدی^۱

چکیده

انسان تنها موجودی است که هم فطرت الهی دارد و هم طبیعت حیوانی. از آن جهت که فطرت الهی دارد، مورد ستایش قرار گرفته و از آن جهت که در بند طبیعت و شهوت است، مورد نکوهش قرار گرفته است. در تحقیق حاضر ضمن بررسی مفاهیم اصلی به تفاوت و ویژگی‌های انسان فطرت‌گرا و طبیعت‌گرا پرداخته شده است تا از نقطه نظر محقق اندیشمند حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه جایگاه هر یک برجسته و روشن گردد. از این رو، تفکیک فطرت توحیدی از طبیعت حیوانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و تفاوت آن‌ها به گونه‌ای است که سرانجام فطرت‌گراها، صعود و پایان طبیعت‌گراها، سقوط خواهد بود. یکی از ویژگی‌های بارز انسان فطرت‌گرا، جمع بین سلامتی دنیا و سعادت آخرت بوده و جایگاه او را از انسان طبیعت‌گرا که برده‌ی دنیا و طعمه‌ی آتش آخرت است، متمایز می‌سازد.

واژگان کلیدی: انسان، فطرت، طبیعت، آیت‌الله محسنی.

مقدمه

در نظام هستی و عالم امکان، تنها موجودی که صعودش بر معیار مطابقت و هماهنگی او با کتاب طبیعت و شریعت و سقوطش در اثر ناموزن بودن او با قانون تکوین و تشریح مهندسی شده است، انسان است. خداوند متعال از باب تفضل خویش دو کتاب

۱. طلبه‌ی درس خارج و دانش‌آموخته فقه و حقوق.

تکوین و تشریح را در خدمت انسان قرار داده تا به برکت شریعت بتواند از طبیعت استفاده‌ی انسانی و معقول داشته باشد. اگر انسان با زندگی، گردن به بندگی نهاد (نه تنها در گوشه‌ی سجاده) بلکه تجارت پیشه با تجارت خود، سیاست مدار با اندیشه‌ها و رفتار سیاسی خود و سایر عناصر اجتماعی هرکدام با رفتار و شغل خود، بندگی را از زندگی جدا نکردند، در واقع مطابقت و هماهنگی خویش را با کتاب تکوین و فرمان برداری خود را از کتاب تشریح به نمایش گذاشته و به عنوان یک وصله‌ی ناجور در میان سایر موجودات امکانی به نظر نخواهد رسید.

در میان افراد انسان، فطرت‌گراها با روحیه‌ی تعبد دینی و تعقل علمی به کمالات انسانی و مزایای زندگانی انسانی دست یافته و از آسیب‌های بی‌پروایی و طغیان‌گری مصون هستند. فطرت‌گراها با بندگی خدا از بردگی دنیا در امان بوده و هرچه صنعت، اقتصاد، شهرت، سیاست و علم به آن‌ها روی بیاورند، آن‌ها خود را به دین محتاج‌تر دانسته و تعبد دینی‌شان بیش‌تر می‌گردد و به همین جهت از انحرافات فکری در هر دوره و زمان محفوظ مانده و می‌مانند. فطرت‌گراها با ویژگی‌های خردمندانه در نظام هستی جایگاه ویژه‌ای داشته و خداوند تمام نعمت‌های مادی و معنوی را در خدمت آن‌ها قرار داده است. استفاده‌ی عقلانی از نعمت‌ها و زندگی در جاده‌ی بندگی باعث می‌شود که انسان از فرشته‌ها بالاتر صعود نموده و عنوان احسن‌الخالقین و خلیفه‌ی الهی را کسب نماید. خوش‌بختانه انسان فطرت‌گرا همواره در اثر تقدم وظیفه‌ی دینی بر غریزه‌ی حیوانی و ترجیح دادن بندگی خداوند بر بردگی دنیا موافقت خود را با کتاب شریعت و طبیعت اعلان کرده و از صدمات نافرمانی محفوظ می‌ماند.

اما انسان طبیعت‌گرا در اثر غفلت به امور برون از خود مشغول شده و چراغ درونش خاموش و بی‌نور است. بدترین حالت برای انسان زمانی خواهد که معبود خود را هوای نفس خویش قرار دهد و تمام خوبی‌ها و بدی‌ها را در ترازوی مطابقت و عدم مطابقت با نفسش سنجش نموده و افکار و رفتار خود را بر اساس آن تنظیم کنند. در زندگی طبیعت‌گراها اصالت با ماده و امور مادی بوده و ارزش‌ها در خدمت هوس‌ها قرار می‌گیرند. در اندیشه‌ی آن‌ها اگر امر دایرین وظیفه‌ی دینی و غریزه‌ی حیوانی شود، اصالت و تقدم با غریزه است و لذت زندگی را در تجمل‌گرایی و هوس‌رانی دانسته و حاضر نیستند که در

درون رنج‌ها، سختی‌ها، محرومیت‌ها، مرض‌ها و گرسنگی‌ها به لذت‌های دیگر دست یابند و درسی آموزنده بگیرند؛ درسی که ندا سر می‌دهد: چه بسیار لذت‌های زودگذری که رنج ابدی و طولانی مدت را در پی دارند و چه بسیار رنج‌هایی که لذت دایمی و ابدی را به دنبال دارند. از این رو لازم است بدانیم که فطرت‌گراها چگونه به لذت ابدی می‌رسند و طبیعت‌گراها چگونه لذت ابدی را از دست می‌دهند و بسیار مهم به نظر می‌رسد که ویژگی‌های این دو گروه را مورد کنکاش قرار دهیم.

۱. مفاهیم

۱.۱. مفهوم انسان

انسان از ماده «انس» به معنای الفت‌گرفتن و ظاهر شدن است. (دهخدا: ۱۳۲۴) مفهوم انسان در اصطلاح منطق عبارت از حیوان ناطق است به این معنا که انسان جانوری است که سخن می‌گوید و می‌اندیشد. براساس این تعریف، حیوان، جنس تعریف بوده و قدر جامع بین حیات گیاهی و حیوانی است و ناطق، فصل تعریف انسان است که همان نفس باشد و دارای اندیشه‌ی علمی و انگیزه‌ی عملی است.

تعریف قرآنی انسان به گونه‌ای دیگر است. در قرآن کریم از آن جهت که مشرک و کافرا انسان واقعی نمی‌داند؛ از این رو در تعریف انسان تنها به تعریف اصطلاحی که در تحدید انسان به حیوان ناطق آمده است اکتفا نمی‌کند؛ بلکه از منظر قرآن شریف فصل‌الفصول انسان، «حی متألّه» است و انسان حقیقتی است که در محدوده‌ی حیات حیوانی و نباتی از ناحیه‌ی جنس و به تفکر و نطق به لحاظ فصل، محدود نمی‌شود، بلکه باید خداخواهی فطری و حیات جاویدانه‌ی خویش را نیز به فعلیت برساند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۵۲)

۲.۱. مفهوم فطرت

«فطرت» در لغت به معنای سرشت، خمیره و صفتی که هر موجود زنده در آغاز خلقتش دارا می‌باشد، تعریف شده است. (دهخدا: ۱۳۲۴) در اصطلاح فلسفی، فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه‌ی انسان است. فطرت به معنای عام شامل طبیعت نیز می‌شود. هر موجودی مفسطور خداوند است، ولی فطرت به معنای خاص در مقابل طبیعت است. بدین معنا که انسان مرکب از بدن و روح مجرد است. طبیعت به بدن

مادی او برمی‌گردد و فطرت به روح مجرد او برمی‌گردد و مرتبه‌ی وجودی آن نسبت به طبیعت بالاتر است. فطرت دارای سه ویژگی است: نخست این که خدا را می‌شناسد، او را می‌خواهد و به دین خدا روی می‌آورد. دوم آن که در همه‌ی انسان‌ها به ودیعت نهاده شده است، به گونه‌ای که هیچ بشری بدون فطرت الهی خلق نشده و نمی‌شود. سوم این که از هرگونه تغییر و تبدیل مصون است، «فَطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ». (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۲۸)

۳.۱. مفهوم طبیعت

طبیعت در لغت به معنای سرشتی که مردم بر آن آفریده شده‌اند، آمده است. (دهخدا: ۱۳۲۴) در اصطلاح فلسفی، طبیعت، نیروهای تدبیری روح انسان است که عهده‌دار امور طبیعی بدن مادی او است. طبیعت چون با بدن مادی و عالم خاکی پیوند دارد، از این رو در صورت حاکمیت برانسان، او را به سمت عالم ماده و طبیعت مادی و حیوانی سوق می‌دهد. (همان: ۱۷۰)

۲. ویژگی‌های انسان فطرت‌گرا

انسان فطرت‌گرا با روحیه‌ی بی‌نهایت طلبی، تشنه‌ی کمال واقعی است. از مهم‌ترین ویژگی فطرت‌گرایان تمایل به کمالات انسانی و محدود ساختن غرایز حیوانی است؛ از این رو طبیعت حیوانی خویش را با قدرت اراده و نیروی عقل و ایمان، مدیریت نموده و روح انسانی خود را به آزادی معنوی می‌رساند.

۱.۲. عشق به خدا و کمالات انسانی

انسان فطرت‌گرا پیش از هر امر دیگری اول به تنظیم نظام محبتی خود می‌پردازد؛ زیرا نظام‌مندی او در صفات درونی‌اش با محوریت محبوب واقعی و معشوق دائمی خویش، سرنوشت ابدی وی را به گونه‌ای مثبت رقم می‌زند. اگر محبوب واقعی انسان، خداوند متعال باشد، تمام افعال و اعمالش نه تنها تحمیل نیست، بلکه تحییب بوده و بر محوریت رضایت خداوند متعال خواهد بود. انتخاب محبوب واقعی مسیر انسان را به سوی کمالات انسانی جهت‌دهی نموده و لذت واقعی عمل صالح و تعبد را به روح و جان

انسان عاشق می چشاند. خداوند متعال ایمان را محبوب انسان قرار داده است و تحمیلی بر بشریت نیست: «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ»^۱. ایمان به خداوند نه تنها تحمیل و تکلیف نیست، بلکه یک کشش درونی بین محب و محبوب است. ایمان برای انسان فطرت گرا از دل پذیرترین امور است. سرشت آدمی به گونه ای است که نیاز او را به تعبد دینی و ایمان به خداوند متعال تثبیت می کند و خداوند متعال انسان را به پرستش خاضعانه ی حضرت حق و گرایش به امر فطری دستور داده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»^۲. این آیه ی مبارک قرآنی سه ویژگی فطرت را بیان می کند: نخست توجه به خداوند و دین خدا؛ دوم همه ی مردم به فطرت خداوندی خلق شده اند؛ سوم این که از هرگونه تغییر و تبدیل مصون است. (آملی، بی تا: ۱۷۹)

انسان نسبت به هر چیزی که عشق و علاقه ی زیاد از خود نشان دهد، پیرامون آن تمام حرکات و عمل کردهایش را تنظیم می کند تا به آن دست یابد. به طور نمونه انسانی که محبوب واقعی اش جمادات است و عشق و علاقه ی او فقط این است که یک موترسیستم بالا، ساختمان چند طبقه، چندین میلیون دالرو یا طلا و نقره ی آن چنانی داشته باشد، در پی این علاقه، تمام تلاش و حرکت های خود را تنظیم نموده و آمادگی لازم را برای تحمل رنج های طاقت فرسا و بی شمار می گیرد تا به ساختمان و طلا و نقره و جمادات و کمالات جمادی دست یافته و احساس رضایت مندی کند. انسانی که محبوب واقعی اش جمادات یا نباتات است، از عبادات و اعمال صالح خود نتیجه ی خاصی گرفته نمی تواند؛ زیرا او اعمال عبادی خود را به هدف تقرب به خداوند انجام نمی دهد، بلکه یا از روی عادت و یا به خاطر انگیزه های دیگر از قبیل متهم نشدن به بی بندوباری یا رواج های اجتماعی و هم رنگ ماندن با جماعت و انگیزه های دیگر انجام می دهد؛ اما انسان فطرت گرا با عشق درونی و کشش باطنی که به حضرت حق دارد از عبادات و تعبدات دینی خود نتیجه ی مطلوب گرفته و یک نوع اتحاد و هماهنگی ویژه بین ظاهر و باطنش پدید می آید و سرانجام از تضاد قولی و عملی مصون خواهد ماند.

۱. الحجرات: ۷.

۲. الروم: ۳۰.

۲.۲. زندگی نوأم با تعقل علمی و تعبد دینی

در فرهنگ دینی ما بین زندگی و بندگی نه تنها که تنافی وجود ندارد؛ بلکه زندگی در جاده‌ی بندگی، پایان شیرین و لذت بخش تری دارد. زندگی به معنای زنده بودن است و از آثار و نشانه‌های آن، تنفس، تغذیه، رشد، تولید مثل و غیره است. زندگی انسان در این کره‌ی خاکی تحت شرایط خاص پی‌ریزی شده است و چارچوب زندگی به گونه‌ای مهندسی شده که اگر آن شرایط و لوازم منتفی باشد، ادامه‌ی زندگی غیرممکن و یا دشوار می‌گردد. انسان برای ادامه‌ی زندگی خود به لوازم زندگی مانند: غذا، مسکن، لباس، دارو و ابزار و وسایل رفاهی مانند: موتر، طیاره، اینترنت، رادیو و تلویزیون نیازمند است. از سوی دیگر هدف از خلقت انسان تنها رسیدن به لوازم زندگی نیست، بلکه مهم‌تر از آن کیفیت زندگی و هدف مندی او در طول دوران زندگی است؛ زیرا انسان تنها به طبیعت مادی و حیوانی منحصر نمی‌شود، بلکه بعد فطری و انسانی او غذای دیگر و لوازم دیگری می‌خواهد. از این رو انسان برای تنظیم روابط اجتماعی، عدالت اجتماعی، ارزش‌های اخلاقی و روابط انسانی با آفریدگار جهان، هم‌نوعان خود، محیط و جهان برون از خود در کنار تعقل علمی به تعبد دینی نیازمند است. (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۳۷)

انسان فطرت‌گرا کمالات انسانی خود را در تعبد دینی دانسته و آزادی خود را در بندگی خدا می‌داند، زیرا زندگی بدون بندگی، بردگی است و سرانجام بردگی هرزگی است. فطرت دینی، دنبال آزادی معقول و رفتار معمول است؛ از این رو، فطرت‌گراها جنبه‌های طبیعی و حیوانی خویش را محدود می‌سازند تا به آزادی‌های مطلوب و رضایت معشوق نایل شوند. روشن است که کسب رضایت خداوند بدون بندگی امکان‌پذیر نیست. در شریعت مقدس اسلام راز بیش‌ترین مواردی که حد و مرزهای دینی را به عنوان خط قرمز سرراه انسان قرار داده و با تیشیر و تنذیر، انگیزه‌های دین‌داری و تعبد دینی را در سرزمین جان انسان زنده کرده است، این است که انسان به ارزش‌های انسانی و کمالات روحی‌اش دست یابد. به طور نمونه در شریعت پوشش مناسب و حجاب شرعی برای زنان لازم است، پوشش مذکور هرچند نسبت به بعد حیوانی و طبیعی نوعی محدودیت است، ولی این محدودیت به نفع فطرت بوده تا روح و روان زنان محجبه و سایر افراد جامعه به آزاداندیشی و نیازهای عالی پرواز کنند و در اسارت شهوت و میل‌های طبیعی و حیوانی زندانی نگردد و آزادانه بتوانند به

بالاترین قله های معرفت و کمالات انسانی سیر داشته باشد.

با الهام از اندیشه های دینی حضرت آیت الله محسنی و تخصص عالمانه ی ایشان، هر محقق و پژوهشگری به این تفکر و اندیشه می رسد که انسان فطرت‌گرا بین سلامتی دنیا و سعادت آخرت هماهنگی خاصی ایجاد نموده و از نعمت دنیا و پاداش آخرت بهره مند می گردد. چرا که انسان فطرت‌گرا با استفاده از تعقل علمی خویش به ابزار رفاهی و وسایل زندگی دست می یابد. در حقیقت او از تجربه های علمی دیگران و تفکر خدادادی خودش دست به اختراع و اکتشافات علمی زده و لوازم زندگی را برای خود و دیگران آماده می سازد. از قدرت تفکر و تعقل خود استفاده نموده و با تحمل سختی ها به وسایل روز مانند وسایل گرمایشی و ابزار ارتباطی از قبیل موبایل و انترنت و وسایل نقلیه هم چون موتور و پیاده و سایر وسایل نقلیه دسترسی پیدا نموده و زندگی سالم و به دور از رنج را ادامه می دهد. از سوی دیگر انسان فطرت‌گرا میل و گرایش اصلی اش به کیفیت زندگی و ارزش های انسانی است. از این رو، تعبد دینی را از مهم ترین وظایف خود دانسته و مدال بندگی را به گردن آویزان کرده و لوازم زندگی را در چارچوکات بندگی جست و جوی می کند. روحیه ی دینی او سبب می شود که تمام کمالات جمادی، نباتی، حیوانی و عقلی را در خدمت کمالات انسانی خود قرار دهد. انسان فطرت‌گرا هیچ گاه نعمت ها را تبدیل به نعمت نمی کند، زیرا وجدان دینی و فطرت انسانی او چنین اجازه ای نمی دهد. برخی انسان ها در اثر غفلت نسبت به نعمت های الهی به دید امری عادت گونه نگاه کرده و حجاب عادت مانع از دیدن نعمت ها می گردد. توضیح آن که: چشم انسان از بزرگ ترین نعمت ها است؛ با چشم است که حقایق عالم دیده می شوند و انسان به دیدنی ها علم پیدا می کند. آن چه قابل یادآوری است، نحوه ی نگاه به این نعمت است؛ انسان فطرت‌گرا که به عالم معنویت وصل است، از چشم خود بهترین استفاده های علمی و معنوی را می برد، ولی یک انسان غافل و طبیعت‌گرا ممکن است با چشم و گوش خود زمینه ی جهنم رفتن خود را فراهم کند و این نعمت را به نعمت تبدیل کند: «وَمَنْ يَبْدِلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»^۱.

۳.۲. بندگی در تمام دوران زندگی

انسان فطرت‌گرا در تمام دوران زندگی، بندگی خداوند را بزرگ‌ترین افتخار برای خود دانسته و صعود خود را در بندگی و سقوط خود را در بردگی می‌داند. از این رو سجاده‌ی بندگی در جاده‌ی زندگی او همواره پهن بوده و سعادت ابدی را بر لذت مقطعی ترجیح می‌دهد.

در اندیشه‌ی حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه سعادت واقعی بشریت در گروی دو اصل کلی است و اگر روزی فرا برسد که همه‌ی افراد جهان بر این دو اصل توافق کنند، زمین و زمان گلستان می‌شود:

اصل اول: پذیرش فرهنگ دینی و الهی است؛

اصل دوم: تلاش پی‌گیرانه در تحصیل علوم تجربی و صنعت است.

تمدن و صنعت غرب در قرن بیست و یکم فواید بی‌شماری را پدید آورد. به طور نمونه ترقی علم طب در غرب، جلوی مرگ و میرمریضان را گرفت و تعداد انسان‌ها را به شش میلیارد و چند میلیون رسانید. هم‌چنین اختراع وسایل نقلیه‌ی زمینی، دریایی و هوایی غرب بزرگ‌ترین خدمت در حق بشریت محسوب می‌گردد، زیرا سفرهای طولانی و پرمشقت را خاتمه داده و زمینه‌ی رفاه و آسایش را فراهم ساخته است. ولی صنعت غرب با همه‌ی امتیازات و خوبی‌ها، اگر فرهنگ دینی و تعبد دینی در کنارش نباشد، ناقص است و زمینه‌ی بزرگ‌ترین جنایت‌ها و خیانت‌های بین‌المللی را فراهم می‌نماید. جهان غرب دل‌اتم را شکافت، ولی افسوس که خود را نشناخت، خالق خود را نشناخت و دست به صدها جنایت جنگی زد. انسان تا زمانی که ترس از خداوند و روز قیامت نداشته باشد؛ غرایز حیوانی او عقل او را به اهداف شیطانی سوق می‌دهد. تنها بندگی خداوند و تعبد دینی است که جلوی غرایز حیوانی و طغیان‌گری او را می‌گیرد. (محسنی، ۱۳۸۷: ۵۳)

۴.۲. جمع بین سلامتی دنیا و سعادت آخرت

انسان موجودی چند بعدی است. او بعد روحانیت و خداپرستی، بعد عقلانیت و کمالات عقلی، بعد شهوانی و جلب منافع مادی را دارا است. بشر با غریزه‌ی شهوانی و بعد حیوانی خود علاقه‌ی به شوهر، تمایل به زن، محبت به فرزندان، پدر و مادر، خانه، مسکن، لباس، طلا و نقره، ریاست، شهرت و... دارد.

انسان خداجو و فطرت‌گرا با استفاده از دستورات الهام‌بخش اسلام و تعبد دینی به تعدیل غرایز خود پرداخته و بین سلامتی دنیا و سعادت آخرت جمع می‌کند و رفتار و کردار خویش را به گونه‌ای مدیریت می‌کند که هم به متاع دنیا و هم به پاداش آخرت برسد. در نصوص دینی به تعدیل روحانیت و مادیت تاکید شده است. از حضرت علی علیه السلام نقل شده است: «کن لدنیاک کأنک تعیش ابدًا و کن لآخرتک کأنک تموت غدا»؛ برای دنیا چنان باش که گویا همیشه زنده می‌باشی و برای آخرت خود چنان باش که گویا فردا می‌میری. این جمله‌ی طلایی بین دنیا و آخرت چه زیبا جمع کرده است.

خداوند متعال راه معقول را برای بهره‌برداری و استفاده‌ی سالم از دنیا قرار داده است؛ به طور نمونه برای تعدیل غرایز جنسی و اشباع آن، نکاح را قرار داده است و فرموده است: «فانکحوا ما طاب لکم مِنَ النِّسَاءِ»^۱. انسان فطرت‌گرا و خداجو به خوبی می‌تواند از راه مشروع، غریزه‌ی خود را تعدیل کند و گرفتار کارحرام مانند: زنا و فحشا نشود که سرانجام آن سلامتی دنیا و سعادت آخرت است.

در شریعت مقدس اسلام متاع دنیا به عنوان ابزار، نه تنها مذموم نیست، بلکه از جایگاه و اهمیت بالایی برخوردار است. در روایات، دفاع از جان، مال، ناموس و آبرو را مورد تاکید قرار داده است و هم چنین خداوند می‌فرماید: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ»^۲. استفاده از زینت دنیوی و متاع دنیا از راه مشروع نه تنها مذموم نیست، بلکه از بزرگ‌ترین ابزار برای ادامه‌ی زندگی محسوب می‌گردد. از این رو در نصوص دینی، زحمت کشیدن برای عیال و تامین نفقه‌ی آنان مثل جهاد در راه خداست. (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۳۸)

از مجموع تحقیقات دینی این فقیه نواندیش، استفاده می‌شود که رسیدن به سلامتی دنیا و سعادت آخرت، بستگی به استفاده‌ی سالم انسان از دنیا و استفاده‌ی سالم او بستگی به فطرت پاکش دارد. اگر انسان از راه قانونی و شریعت به طبیعت و ثروت رسید، در واقع هم به بهره‌های دنیوی رسیده است و هم سعادت آخرت را از دست نداده است و بین شریعت و طبیعت و بین سعادت و سلامت جمع کرده است؛ اما اگر از راه تعبد دینی و بندگی خداوند وارد نشده و از راه حرام به دنیا رسید و وابستگی شدیدی به امور دنیوی پیدا کرد، نه تنها سعادت آخرت را دارا نیست، بلکه ممکن است سلامتی دنیا را هم نداشته

۱. النساء: ۴.

۲. الاعراف: ۳۲.

باشد، زیرا چه بسا افرادی که از راه حرام به لذات و هوس‌های شیطانی خود رسیده‌اند، ولی آثار منفی تکوینی محرمات، او را در همین دنیا مجازات می‌کند. افرادی که از راه زنا، لواط، استمناء و مساحقه، غرایز جنسی خود را اشباع کرده‌اند یا با خوردن شراب لذت برده‌اند یا از طریق مواد مخدر به خوش‌گذرانی پرداخته‌اند؛ سرانجام و عاقبت این‌گونه افراد مبتلا شدن به خطرناک‌ترین بیماری‌ها است. افزون بر این، مجازات آخرت و عذاب جهنم نیز (اگر توبه نکنند) در نامه‌ی اعمال‌شان ثبت است.

طبق بیان کوفی عنان (سرمنشی سابق سازمان ملل متحد) در قرن حاضر ۱۵ میلیون انسان به مرض ایدز نابود شده‌اند و ۴۵ میلیون مبتلایان به ایدز در صف مرگ در انتظار به سر می‌برند. سالانه از سه صد تا پنج صد هزار زن در جو آلوده‌ی تمدن بدون تدین به سرطان رحم مبتلا می‌شوند که سرانجام آن‌ها مرگ خواهد بود. (محسنی، ۱۳۹۲: ۱۳۸)

۳. ویژگی‌های انسان طبیعت‌گرا

عده‌ای از صاحب‌نظران قدیم و جدید، انسان را به خاطر طبیعت حیوان گونه‌اش قابل اصلاح نمی‌دانند. از این رو می‌بینیم که جنایات انسان‌های قرن بیست و یک بیش‌تر از جنایات انسان‌های ابتدایی می‌باشد. هرچه علم و صنعت و فکر بشر توسعه پیدا کرد، جنایات بیش‌تر و سازمان‌یافته‌تر اتفاق می‌افتد. بشر امروز نسبت به گذشته‌گان، فریب‌کارتر، ریاکارتر و متملق‌تر است. در اندیشه‌ی حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه انسان طبیعت‌گرا قابل اصلاح بوده و طبیعت آدمی ذاتاً شرّآفریده نشده است و از سوی دیگر انسان فاعل مختار است و در تمام افعال خود اختیار و اراده دارد و به تعبیر قرآنی سرنوشت هیچ قومی را خداوند تغییر نمی‌دهد، مگر این‌که خود آن‌ها تغییر دهند؛ اما گاهی انسان به خاطر غرایز نفسانی خود اسیر طبیعت حیوانی می‌شود و اصالت را با طبیعت دانسته و دست از فطرت و کمالات انسانی برمی‌دارد؛ بنابراین انسان‌های طبیعت‌گرا دارای ویژگی‌ها و خصوصیات‌ی هستند که خوب است مورد ارزیابی قرار بگیرند. (محسنی، ۱۴۰۱: ۶۲)

۱.۳. برده‌ی دنیا و افزون طلب

در فرهنگ طبیعت‌گراها و مادیت به جای ایمان به خدا و بندگی او، اصالت با پول‌پرستی و بردگی دنیا است. طبیعت‌گراها، علم و کمالات عقلی را به خاطر ارزشش فرا

نمی‌گیرند، بلکه برای رسیدن به سود و پول بیش ترگام برمی‌دارند. یکی از پر درآمدترین راه در دو قرن اخیر تولید اسلحه است که سالانه میلیاردها دلار به جیب کشورهای تولیدکننده سرازیر می‌شود. چند سال قبل اوتانت سرمنشی سازمان ملل اعلام کرد که در هر دقیقه یک میلیون دلار برای اسلحه به مصرف می‌رسد. کشورهای تولیدکننده‌ی اسلحه به خاطر افزون طلبی در قدم نخست به طرح جنگ‌های تحمیلی بر حکومت‌های مزدور و نادان اقدام می‌کنند و از این طریق به خوبی می‌توانند اسلحه‌ی خود را به دو طرف جنگ به فروش رسانیده و مالک میلیون‌ها دلار گردند. از سوی دیگری شرایط خاص سیاسی به غارت زیربناهای اقتصادی کشورهای جنگ‌زده دست‌داری نموده و کشورهای مستضعف را مثل یک برده مدیریت می‌کنند. دنیاپرستی انسان را از هر حیوان درنده، درنده‌تر می‌سازد. انسان طبیعت‌گرا و پول‌محور سیری ندارد و به هرگونه ابزار نامشروع برای رسیدن به پول چنگ می‌زند. در فرهنگ مادی ارزش‌های اخلاقی و انسانی جایی ندارد؛ بدین جهت در اثر انحراف طبیعت به تجارت زنان و دختران و مواد مخدر دست می‌زنند تا عیش و نوش زندگی آنان برهم نخورد، آنان به هیچ ارزش معنوی پایبندی ندارند. (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۵۸)

۲.۳. تقدم غریزه‌ی حیوانی بر وظیفه‌ی دینی

انسان به حکم طبیعت انسانی خود لذت را می‌خواهد و فرهنگ دینی نیز اصل وجود غریزه و خواست طبیعی او را قبول دارد: «زینَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ»^۱. آن‌چه مورد بحث است، حدود لذت جویی است؛ در فرهنگ دینی حدود لذت جویی مشخص شده است و وظیفه‌ی دینی هر انسان اقتضا می‌کند که فراتر از آن، تعدی نکند:

الف. استفاده از مال و ثروت خود با رعایت مصالح عمومی و حقوق مستمندان و محتاجان باشد؛ بنابراین مالک مال، فراتر از حق خود نمی‌تواند به لذت جویی ادامه داده و به حقوق نیازمندان تعدی نموده و حقوق آن‌ها را نادیده بگیرد؛

ب. لذت جویی از مال و ثروت خود به گونه‌ای باشد که فساد و استثمار مظلومان،

اسراف و تبذیر و کار منافی با واجبات و محرمات الهی را در پی نداشته باشد و گرنه حق استفاده را ندارد؛

ج. از نظر اخلاقی تمام فکر انسان به لذت جویی و شهوت پرستی نباشد، بلکه به تکامل انسانی خود نیز بپردازد. (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۶۵)

انسان طبیعت‌گرا از آن جهت که از غریزه و طبیعت حیوانی خود پیروی می‌کند، به حد و مرزهای اخلاقی پای بندی نداشته و غریزه را بر وظیفه‌ی دینی، مقدم می‌دارد و سرانجام کارش به فحشاء و انحرافات جنسی منجر می‌شود. برای مثال در برخی کشورها ثلث درآمد سالانه به نوشیدن شراب مصرف می‌شود و این‌گونه لذت جویی به دنبال خود گسترش فحشاء حتی انحرافات زنان شوهردار و هم‌جنس‌بازی را در پی دارد که نتیجه‌ی آن مبتلا شدن ۶۰ میلیون انسان به مرض ایدز است. وظیفه‌ی دینی اقتضا می‌کند که انسان از نوشیدن شراب و مسکرات دست برداشته و جلوی نفس خود را بگیرد، ولی غریزه و اشتیاق‌های حیوانی انسان، تمایل به نوشیدن شراب و لذت بردن دارد. انسان طبیعت‌گرا غریزه را بر وظیفه مقدم می‌کند، به طور نمونه در ماه مبارک رمضان غریزه‌ی حیوانی او تمایل به خوردن غذا و نوشیدن آب دارد، ولی وظیفه‌ی دینی اش امساک و ترک مفطرات را اقتضا می‌کند. انسان طبیعت‌گرا به خاطر وابستگی به غریزه‌ی حیوانی خود پیروی از غریزه را بر وظیفه مقدم می‌دارد. گاهی غریزه‌ی لذت جویی و مال‌خواهی در وجود انسان به حد افراط و فراتر از مرز عقلانی و تعبد دینی قوی می‌گردد، به گونه‌ای که با نگاه کردن فلم‌های سکسی، دزدی، خیانت، رشوه، اختلاس و تجاوز به عنف منجر می‌شود.

۳.۳. دل بستگی به زندگانی لاهی و اشتغال به کارهای بیهوده

برخی انسان‌ها در بالاترین قله‌های کمال و معنویت صعود نموده و دست به بزرگ‌ترین خدمات می‌زنند. در زندگانی اینان برکت، عزت و اقتدار، کمالات انسانی و روابط نیک با مردم، طبیعت و خداوند دیده می‌شود. برخی دیگر در سیاه‌چال‌های ظلمت سقوط نموده و عمرشان طول دارد و عرض خیر؛ آن‌ها ممکن است صد سال زندگی کنند و عمر طولانی داشته باشند، ولی در این مدت طولانی کوچک‌ترین کار نیک از آن‌ها به چشم نمی‌خورد. سزای این تفاوت به فطرت انسانی و طبیعت حیوانی است. انسان با فطرت توحیدی به زندگانی طیبه و عالی دل بستگی داشته و به خاطر رسیدن به کمالات انسانی به کارهای

پست دست نمی زند و عمرش با برنامه ریزی عقلانی و تعبد دینی در مسیر کارهای بزرگ قرار می گیرد، ولی انسان های طبیعت گرا به خاطر دل بستگی به تمایلات نفسانی و خواست های حیوانی به کارهای بیهوده و لهوی دست یازیده و تمام عمرشان به خوردن و لذت بردن سپری می شود یا به تعبیر عرفانی، تمام عمرشان به دل بستن و دل کندن می گذرد. انسان طبیعت گرا از روزی که قوای حیوانی اش او را اسیر و شیفته ی خود می سازد تا زمان مردن به هزاران رنگ دل می بندد و در زمان مردن از همه ی آن چه دل بسته باید دل کند و با دست خالی به خانه ی ابدی خود منتقل شود.

از بارزترین ویژگی انسان طبیعت گرا دل بستگی به زندگانی پست و اشتغال به امور بیهوده و لهوی است. قرآن کریم زندگانی پست را این گونه به تصویر کشانده است: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ»^۱

جمع بندی و نتیجه گیری

زندگانی انسان به لذت های مادی و حیوانی خلاصه نمی شود، زیرا هویت انسان به بدن مادی او منحصر نمی گردد، بلکه انسانیت انسان به روح مجردش وابسته بوده و دو گونه ارتباط با بدن مادی دارد: ارتباط روح با بدن، رابطه ی تدبیری است به گونه ای که مدیریت بدن در اختیار روح است و گونه ای دیگر از ارتباط روح با بدن، رابطه ای استکمالی است که در واقع بدن مادی با تمام ابزار خود در خدمت روح بوده و باعث تکامل روح می گردد و روح از طریق چشم و گوش و سایر اعضا و جوارح، حداقل یک بخش از مراحل تکاملی خود را طی می کند. در این میان، انسان فطرت گرا همواره نگاهش به فرمان الهی و معشوق واقعی اش بوده است. از این رو کمالات جمادی، نباتی، حیوانی و عقلی اش در خدمت کمالات انسانی او قرار می گیرد و چشم و گوشش منتظر فرمان خداوند و ندای فطرت توحیدی او است. انسان فطرت گرا غرایز خود را در چارچوکات تعبد دینی، تعدیل نموده و روح انسانی خود را از اسارت شهوانی و بردگی نفسانی نجات می دهد و در تمام دوران زندگی، مدال پرافتخار بندگی را در تمام عرصه های زندگانی اعم از سیاسی، اقتصادی،

اجتماعی و فرهنگی به گردن نهاده و در جاده‌ی زندگی با طهارت باطنی و نظافت برونی به مسیر انسانی خویش ادامه می‌دهد تا به سلامتی دنیا و سعادت آخرت نایل آید. انسان فطرت‌گرا بیش‌تر به ساختن خود می‌اندیشد تا ساختن دیگران؛ چرا که وجود خود را پراز نقص می‌بیند و تلاش می‌کند که کاستی‌های خود را در طول دوران زندگی با اعمال صالح و ایمان به حضرت حق جبران نموده و شمع وجود خود را فروزان و نورانی نگه‌داری کند تا از روشنایی آن، خودش و دیگران استفاده ببرند.

اما انسان طبیعت‌گرا در اثر تعلقات و وابستگی به مادیات و عناوین برونی، از کمالات درونی و سفره‌ی معنوی محروم می‌ماند. تمام تلاش طبیعت‌گراها آماده‌ی ساختن غذای جسم بوده و به ندای فطرت و غذای روح، کم‌ترین توجهی ندارند. عمر انسان‌های طبیعت‌گرا طول دارد، ولی عرض نه؛ زندگی آن‌ها ثمره و فایده و اثربخشی‌ای ندارد. این دسته همواره غریزه را بر وظیفه و مصالح مهم زندگانی، مقدم داشته و به هزاران رنگ زودگذر، دل می‌بندند و نگاه‌شان از فیض عشق آسمانی محروم می‌ماند. بدین جهت از کمالات انسانی و عقلی دور مانده و سرزمین وجودشان تاریک و چراغ عقل‌شان خاموش است. انسان طبیعت‌گرا بیش‌تر به کمالات جمادی و گیاهی روی آورده و اسیر چشم و گوش خود است، استقامت و پایداری در زندگی‌اش دیده نمی‌شود و گرایش به تجمل‌گرایی و زیبایی‌های ظاهری دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، تفسیر انسان به انسان، قم: انتشارات اسراء.
۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۴)، لغت نامه دهخدا، تهران: انتشارات موسسه دهخدا.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷)، فطرت در قرآن، بی‌جا: انتشارات اسراء.
۴. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۳۸۵)، دین و زندگانی، کابل: بی‌نا.
۵. _____ (۱۳۸۷)، نقش اسلام در عصر حاضر، کابل: بی‌نا.
۶. _____ (۱۳۸۷)، جهانی شدن و جهانی سازی، بی‌جا: بی‌نا.
۷. _____ (۱۳۹۲)، قوانین زندگانی انسان در قرآن، کابل: انتشارات حوزه علمیه

خاتم النبیین ﷺ

۸. _____ (۱۴۰۱ق)، روابط انسان، تهران: بی‌نا.

تعامل مذاهب اسلامی در اندیشه ی آیت الله محسنی رحمه الله علیه و محمود شلتوت

غلام رسول ناطقی^۱

چکیده

تعامل مذاهب اسلامی که به معنای گفت و گویی سازنده در راستای تحکیم پایه های اخوت اسلامی و زدودن اختلافات و رسیدن به وحدت اسلامی است از دیرباز مطمح نظر اندیشمندان مسلمان بوده است. در این اواخر آیت الله العظمی محسنی رحمه الله علیه و شیخ محمود شلتوت (با تفاوت زمانی اندک) پرچم تقریب مذاهب اسلامی را برافراشتند که هرکدام در جایگاه خود در راستای تقریب مذاهب اسلامی با نظریات کاربردی و ارایه ی راه کارهای عملی گام های مهمی را برداشته اند. تحقیق حاضر در پاسخ به این سوال که تعامل بین مذاهب اسلامی از نظر این دو اندیشمند خبیر از چه اهمیت و راه کارهایی برخوردار است، سخن می راند. راه کارهای ارایه شده توسط این دو دانشمند در آشنا می شود در دو قالب اثباتی و سلبی ارایه نمود؛ بدین بیان که مشترکات دینی را تقویت نموده و امور اختلافی را با گفت و گویی سازنده، حل و در راستای خنثی نمودن پلان های شوم دشمنان اسلام با آگاهی و هم دلی تلاش مشترک انجام گیرد.

واژگان کلیدی: تعامل، مذاهب، اسلامی، آیت الله محسنی، شلتوت.

مقدمه

اسلام آخرین دین الهی است که بخش عظیمی از انسان ها را زیر چتر خود جا داده است. از آن جا که برداشت های دینی متفاوت است، سبب اختلاف در عمل کردها گردیده است. این امر در طول تاریخ گواه تنش های پیروان دین مقدس اسلام نیز بوده است.

۱. طلبه ی درس خارج و ماستر حقوق جزا و جرم شناسی.

اندیشمندان جهان اسلام با درک توطئه‌های ناشی از اختلاف برداشتی، راه تعامل (که ریشه‌ی قرآنی و روایی دارد) را یکی از گزینه‌های مناسب برای زندگانی مسالمت‌آمیز مطرح نموده‌اند. تعامل مذاهب که همان گفت‌وگوی سازنده در راستای تقویت مشترکات دینی و حل اختلافات از مسیر مباحثات دوستانه است، سابقه‌ی تاریخی در بین پیروان مذاهب اسلامی دارد. یکی از رویکردهای مهم زمانه گفت‌وگوی پیروان مذاهب با رویکرد تقریبی است؛ زیرا اختلاف و تک‌اندیشی مذهبی از یک سو باعث عصبیت و بدبینی به هم‌دیگر گردیده و از سوی دیگر قوت و نیروی جهان اسلام را تجزیه نموده و سبب نفوذ استعمارگران خواهد شد و برای تنش‌های دورن دینی زمینه‌سازی می‌کند؛ بنابراین برای دست‌یابی به تاثیرگذاری در معادلات جهانی نیاز مبرمی به وحدت و هم‌سویی وجود دارد. قرآن کریم و روایات اسلامی وحدت امت اسلامی را امری ضروری تلقی نموده و پیامدهای اختلاف و تفرقه را گوش‌زد نموده است. سوال اساسی این است که چه راه‌کاری وجود دارد که جامعه‌ی دینی به سوی وحدت قدم بردارد؟ اساس اختلاف مذاهب از کجا آب می‌خورد؟ تحقیق پیش‌رو به‌گونه‌ی تطبیقی با رویکرد تحلیلی - توصیفی نظریات تقریبی مرحوم آیت‌الله محسنی و مرحوم شیخ محمود شلتوت را با استفاده از آثار به‌جامانده‌ی این دو اندیشمند بررسی کرده تا با واکاوی ریشه‌ی اختلافات مذهبی با استدلال منطقی به آن پاسخ دهد. راه‌کارهای تقریبی ارائه‌شده از طرف حضرات فقید از دقت و شمولیت خاصی برخوردار بوده و شرایط حاکم بر جهان اسلام را با ظرافت خاصی لحاظ نموده است.

تحقیق حاضر در پنج بخش تحت عناوین مفاهیم، کلیات (ضرورت تعامل مذاهب در آیات، روایات و نظریات علمای جهان اسلام)، نظریات تقریبی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، نظریات شیخ محمود شلتوت و تحلیل نظریات تقریبی این دو اندیشمند جهان اسلام به گونه‌ی تطبیقی طراحی گردیده است.

۱. مفاهیم و کلیات

۱.۱. مفاهیم

۱.۱.۱. تعامل

«تعامل» در لغت به معنای داد و ستد، سروکار داری، هم‌کاری، دو سوکاری و کار دو سویه به‌کار رفته است. (سعدی ابوجیب، ۱۴۰۸: ۲۶۲) در کاربرد اصطلاحی، همان ارتباط

متقابل میان دو یا چند فرد و گروه جهت انجام امورات اجتماعی و اداری است، به گونه‌ای که هم‌دیگر را درک نموده و به‌طور مشترک یا انفرادی کاری را انجام دهند؛ این تعامل می‌تواند مثبت یا منفی باشد.

به عبارت دیگر «تعامل مذاهب اسلامی» به معنای ارتباط میان گروه‌های مذهبی به منظور دست‌یابی به مشترکات و تقویت آن‌ها و حل مسایل اختلافی از طریق گفت‌وگویی سازنده است.

۲.۱.۱. تقریب

«تقریب» در لغت به معنای نزدیک‌کردن، نزدیک‌گردانیدن و نزدیک‌بودن است. (عمید، ۱۳۸۳: ۴۱۱) تقریب در این جا به معنای نزدیک‌شدن مذاهب اسلامی است؛ بدین معنا که تقریب بین مذاهب کوششی است مستمر و مبارک در جهت نزدیکی مذاهب به یکدیگر از طریق تفاهم و تعامل مشترک در تمامی میادین نظری و عملی با تأکید و تمرکز بر مشترکات و تقویت روح تسامح و مدارا به عنوان یک فضیلت اخلاقی و تمرین هم‌زیستی احترام‌آمیز و آکنده از مهر و عواطف اسلامی. (فخعلی، ۱۳۸۳: ۲۷)

تقریب مذاهب همان نتیجه‌ی عملی تعامل بین مذاهب است. منظور از تعامل مذاهب همان رویکرد تقویت مشترکات و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و پرهیز از اختلاف‌پروری است.

۳.۱.۱. مذاهب

مذهب جمع مذاهب و در لغت به معنای راه و روش و طریقه به‌کار رفته است. (همان: ۱۰۷۱) و در اصطلاح کلامی و فقهی عبارت از روش‌هایی است که برای فهم مسایل اعتقادی در سنت اسلامی به وجود آمده است؛ هم‌چون روش‌ها و طریقه‌های امامی، معتزلی و اشعری که به مذهب کلامی یاد شده است. از مکاتب فقهی که روش خاص خود را در استنباط احکام فرعی از منابع دینی مثل قرآن کریم و سنت داشته‌اند نیز با نام مذاهب فقهی امامی، حنفی، مالکی، حنبلی و شافعی تعبیر می‌شود. (مظفری، ۱۴۰۰: ۱۲۴)

مراد از مذهب، همان روش رفتاری و اعتقادی برگرفته از منابع معتبر دینی است نه روش‌هایی که ریشه‌ی الهی ندارد.

«اسلام» در لغت به معنای تسلیم شدن، منقاد شدن، گردن نهادن، داخل شدن در صلح و آشتی، داخل شدن در دین اسلام است (عمید، ۱۳۸۳: ۱۴۴) و در اصطلاح عبارت است از این که آدمی کلمه‌ی شهادتین را بر زبان جاری سازد و به ظاهر تسلیم دستورات دین گردد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۰) به کسی که به دستورات اسلام تسلیم باشد، «مسلمان» گفته می‌شود.

در منابع روایی، اسلام چنین تعریف شده است: «عَنْ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَالَ الْإِسْلَامُ مَا ظَهَرَ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ وَهُوَ الَّذِي عَلَيْهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ مِنَ الْفَرَقِ كُلِّهَا وَبِهِ حُقِنَتْ الدِّمَاءُ وَعَوُودُ لِيهِ جَرَّتِ الْمَوَارِيثُ وَجَازَ النِّكَاحُ وَاجْتَمَعُوا عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَخَرَجُوا بِذَلِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَأُضِيفُوا إِلَى الْإِيمَانِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۱)

اسلام همان فعل یا گفتاری است که تمام فرق به آن ملتزم هستند و به سبب آن خون‌ها محترم، نکاح جایز و میراث جاری است و بر اقامه‌ی نماز، پرداخت زکات، انجام روزه و حج اتفاق دارند و به سبب این اعمال از دایره‌ی کفر خارج و به دایره‌ی اسلام وارد می‌گردند.

در منابع روایی اهل سنت به کسی مسلمان گفته می‌شود که به وحدانیت الهی و نبوت پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اقرار نموده و نماز، روزه، حج، زکات و جهاد را انجام دهد.

«قد جعل الاسلام عنوان تحقق هذه العقائد عند الانسان الشهاده بان الله واحد، وان محمدا رسوله «اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله» وكانت تلك الشهاده هي المفتاح الذي يدخل به الانسان في الاسلام وتجري عليه الاحكام»؛ (شلتوت، ۲۰۰۱: ۱۸)

اسلام معیار اعتقاد انسان را گواهی بروحدانیت خداوند و رسالت پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قرار داده است و کلمه‌ی شهادتین، کلید ورود انسان به دایره‌ی اسلام است. وقتی با گفتن شهادتین مسلمان شد، احکام اسلامی بر او تطبیق می‌گردد.

در نتیجه معیار ورود به دایره‌ی اسلام و مسلمانی ابراز کلمه‌ی شهادتین، ایمان به وحدانیت خداوند، رسالت پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و انجام واجبات مثل نماز، روزه، زکات، حج و... است. هر فردی که به این امور ملتزم بود، جان، مال، عرض و ناموس او محترم و از تعرض مصئون است.

۲.۱. کلیات

دین مقدس اسلام به اتحاد و تعامل مسلمین اهمیت خاصی قایل است و از پیامدهایی که تفرقه و پراکندگی به دنبال دارد به صراحت تمام اشاره نموده است؛ به گونه ای که اختلاف و چند دستگی مسلمین را مایه ی نابودی آنان تلقی نموده است. یگانه رمز موفقیت دشمنان اسلام ایجاد تفرقه بین مسلمین بوده و بیشترین سود را نیز از تفرقه افکنی برده اند. در این جا به اهمیت تعامل بین مسلمین و پیامد اختلاف از نظر قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام پرداخته می شود.

۱.۲.۱. اهمیت و ضرورت تعامل

تعامل بین مذاهب اسلامی یکی از مهم ترین اصول قرآنی و روایی است، فقها و اندیشمندان آشنا به زمان و جهان اسلام نیز بر وجوب وحدت مسلمین فتوا داده اند و تفرقه را حرام شمرده اند. در ذیل به تاکید آیات و روایات و فتوای برخی اندیشمندان جهان اسلام اشاره می گردد.

الف. قرآن کریم

قرآن کریم تنها کتاب آسمانی است که از دست بُرد مغرضین محفوظ مانده است. این کلام معصوم و نورانی از ارزش اتحاد و اضرار اختلاف بارها و به مناسبت های مختلف اشاره نموده است. به صورت نمونه به چند مورد اشاره می گردد:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...﴾؛ همگی به ریسمان خدا (قرآن و اسلام و هرگونه وسیله ی وحدت) چنگ زنید و پراکنده نشوید!

پیام واضح آیه این است که: وحدت و دوری از تفرقه، وظیفه ای الهی است «وَاعْتَصِمُوا» و تفرقه و عدوات، پرت گاه و گودال آتش است «شَفَا حُفْرَةَ مِنَ النَّارِ». (قرائتی، ۱۳۸۹: ج ۱، ۵۷۶)

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا...﴾؛^۲ و مانند کسانی نباشید که پراکنده شدند و اختلاف کردند.

۱. آل عمران: ۱۰۳.

۲. آل عمران: ۱۰۵.

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرُسُلَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ...﴾^۱؛ (فرمان) خدا و پیامبرش را اطاعت نمایید! و نزاع (و کشمکش) نکنید تا سست نشوید و قدرت (و شوکت) شما از میان نرود!

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^۲؛ مؤمنان برادر یکدیگرند؛ پس دو برادر خود را صلح و آشتی دهید و تقوای الهی پیشه کنید، باشد که مشمول رحمت او شوید!

با استفاده از آیات فوق که به عنوان نمونه مطرح گردید وحدت و هم‌گرایی مسلمین یک ضرورت مبرم است و در آن تردیدی وجود ندارد.

ب. روایات

از آن جا که وحدت مسلمین یکی از عوامل پیش‌رفت و ترقی امت اسلامی است، معصومین علیهم‌السلام نیز در موارد زیادی به آن تاکید نموده‌اند: «فی وصیت علی لابنه الحسن: فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «صَلِّحْ ذَاتِ الْبَيْنِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَةِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَإِنَّ الْبِغْضَةَ خَالِقَةُ الدِّينِ وَفَسَادُ ذَاتِ الْبَيْنِ». (هلالی، ۱۴۰۵: ج ۲، ۹۲) در فرازی از سفارش امام علی علیه‌السلام به امام حسن علیه‌السلام آمده است: من از رسول خدا شنیدم که فرمود: اصلاح بین مردم بهتر از تمام نماز و روزه‌ها است. همانا کینه، دین را نابود و فساد بین مردم را به بار می‌آورد.

ج. نظریات اندیشمندان مسلمان

مهم‌ترین عنصر جهانی شدن، اتحاد و هم‌سویی است. تا زمانی که مسلمانان جهان به تعبیر قرآن کریم «امت واحد» نگردند، اسلام دین برتر جهان نخواهد شد. خداوند در قرآن کریم پیامبرش را هدایت‌گر برای همه می‌داند؛ این امر در صورتی تحقق می‌یابد که دین را به عنوان چتر کلان جامعه بدانیم.

فقه‌های نام‌دار جهان اسلام با درک شرایط زمان، اتحاد مسلمین را یک وجیبه‌ی الهی تلقی نموده و رعایت آن را واجب شرعی می‌دانند که در ذیل به برخی از فتاوی فقها اشار می‌گردد:

۱. الانفال: ۴۶.

۲. الحجرات: ۱۰.

الف. آیت الله العظمی سیستانی در مورد وحدت مسلمین در پیامی ابراز نمود: بنده بارها گفته و باز هم می گویم که نگویید: سنی ها برادران مان هستند، بلکه آن ها نفس و جان مان هستند. (سایت اطلاع رسانی حوزه، ۱۳۹۱)

ب. امام خمینی رحمته الله علیه برای تحقق این امر مهم روز میلاد پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله را «هفته ی وحدت» نامید و چنین تصریح نمود: ما فریاد می زنیم که همه باید با هم باشیم و هفته ی وحدت داشته باشیم. دین ما یکی، قرآن ما یکی، پیغمبر ما یکی است. (خمینی، ۱۳۶۸: ج ۱۵، ۴۵۷)

ج. احمد طیب رئیس جامعه الازهر مصر در مورد اهمیت وحدت چنین بیان نمود: وحدت از ضروریات امروز است و بدون آن نمی توانیم سرمان را بالا بگیریم. با دقت در نظریات اندیشمندان آگاه جهان اسلام به خوبی بدست می آید که وحدت بین مسلمین یکی از ضرورت های جهان اسلام است. متأسفانه بزرگ ترین مشکل عصر کنونی جامعه ی اسلامی این است که از کلام خدا دور شده و عصبیت های قومی، نژادی را برتر از ارزش های دینی می شمارند!

۲. نظریات و فعالیت های تقریبی آیت الله محسنی و محمود شلتوت

تعامل بین مذاهب از نظر آکادمسین افغانستان یکی از ضروریات ملت مسلمان است. او، خدایش رحمت کند در مقاطع مختلف به آن پافشاری داشت. تمام بدبختی و عقب ماندگی کشورهای اسلامی را معلول اختلافات مذهبی، قومی، نژادی... می دانست. در این زمینه تلاش علمی و عملی زیادی نمود که مناسب است به بخشی از آن ها پرداخته شود.

الف. نظریات آیت الله محسنی پیرامون تعامل

آیت الله العظمی محسنی یکی از دانش آموختگان حوزه ی کهن نجف است که بخشی از عمر خویش را در کنار فعالیت های علمی به اداره ی جامعه سپری نمود. ورود به حوزه ی سیاست و مدیریت جامعه، ایشان را به شخصیتی تقریب گرا تبدیل نمود. بعد از روی کار آمدن حکومت موقت و تاسیس نظام جدید و تصویب قانون اساسی نقش کلیدی را ایفا نمود تا اتحاد مسلمانان افغانستان شکل قانونی را به خود بگیرد. در همین راستا سعی نمود تا فقه جعفری در کنار فقه حنفی رسمیت یابد و برای توشیح قانون احوال

شخصیه زحمات زیادی را متقبل شد.

تعامل مذاهب اسلامی به نظر آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه واجب است، چه به عنوان حکم اولی یا حکم ثانوی. (محسنی، ۱۳۸۷: ۲۲) آن چه در حوزه‌ی نظریه‌پردازی برای دست‌یابی به تعامل قابل توجه است، بررسی مبانی، عوامل و موانع تعامل است. آیت الله محسنی شرط اساسی دست‌یابی به تعامل را شناخت مبانی، عوامل و موانع آن می‌داند؛ بنابراین ضروری به نظر می‌رسد تا مبنای تعامل مذاهب اسلامی، عوامل و موانع تقریب و دست‌یابی به زمینه‌های تقریب ساز از نظر آیت الله محسنی روشن گردد.

۱.۲. مبانی تعامل

دین مقدس اسلام حاوی اصول کلی است که تمام مذاهب اسلامی آن را از مسلمانات اعتقادی‌شان می‌دانند. این اصول در تعامل بین مذاهب اسلامی نقشی اساسی دارد. آیت الله محسنی نزدیک به ۴۲ مورد را به عنوان عناصر مشترک و مورد توافق همه‌ی مذاهب اسلامی برشمرده است که به چند نمونه‌ی آن اشاره می‌شود:

۱.۱.۲. خداوند واحد است و شریک ندارد؛

۲.۱.۲. قرآن کریم کتاب الله است و در آن نقص و زیاده وجود ندارد؛

۳.۱.۲. شیعه و سنی به تمام انبیای عظام ایمان دارند؛

۴.۱.۲. بهشت از آن مومنین و جهنم برای کفار و عبادت مخصوص خداوند است.

عبادت غیر او شرک است؛

۵.۱.۲. شفاعت پیامبر خدا حق است؛

۶.۱.۲. نماز واجب یومیه ۱۷ رکعت است. (محسنی، ۱۳۷۹: ۴۳)

موارد فوق، مبانی مشترک تمام فرق و مذاهب اسلامی است. این مبانی اساس اسلام را تشکیل می‌دهد. این امر می‌تواند در راستای تقریب مذاهب نقش اساسی را ایفا نماید. توحید، کتاب مشترک، باورمندی به سرای آخرت و ... مهم‌ترین اصول و مبانی مشترک مسلمانان است.

۲.۲. عوامل تعامل

عوامل زیادی وجود دارد که می‌تواند زمینه‌ی تعامل سازنده را در بین امت اسلامی فراهم

سازد. آیت الله محسنی به عوامل زیادی اشاره نموده است که مهم ترین آن اشتراک مبنایی است؛ یعنی مبانی اعتقادی تمام مذاهب اسلامی یکی است. این بهترین گزینه برای تعامل سازنده به شمار می رود.

۳.۲. موانع تعامل

تعامل بین مذاهب با موانع زیادی مواجه است. موانع تعامل مذاهب را می شود در دو حوزه جست و جو نمود: یکی دورن دینی و دیگری موانع خارجی؛ یکی از موانع داخلی تقریب مذاهب، وهابیت است. وهابیت دشمن شیعه و سنی است. اگر ضرر تعرض وهابیت علیه شیعه مهار نشود، جان اهل سنت را نیز می ستاند.

وهابیت را می شود به یک (شرکت سهامی تولید و توزیع شرک) تعریف کرد که هدف آن گرفتن و جدا ساختن اسلام از مسلمانان است. وهابی ها اسلام را آن قدر ضیق می کنند تا اکثریت مطلقه ی مسلمانان را مشرک قلم داد کنند. (محسنی، ۱۳۸۷: ۴۳)

نکته ی دیگری که آیت الله محسنی تصریح می کند، این است که: «ما با اهل سنت اختلاف داریم و آن ها با ما؛ آیا این اختلاف ها باید به بغض و عداوت منجر شود؟ در فقه اختلاف وجود دارد، ولی این ها باعث تکفیر نمی شود. ما نمی توانیم کفر را به مذاهب اسلامی نسبت دهیم و فقط بگوییم ما مسلمانیم». (محسنی، ۱۳۹۷: ۴۳)

موانع خارجی ای که باعث می گردد مسلمانان به اتحاد و هم سوئی دست نیابند، مداخلات دولت های غربی است. داعیه ی جهانی شدن یکی از دغدغه های مهم آیت الله محسنی بود که شرط اساسی اتحاد نیز شمرده می شود؛ به گفته ی ایشان: «دولت های غربی بر اساس سیاست استعماری خود مخالف سرسخت جهانی شدن اسلام می باشند». (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۴۳)

آن چه هویدا است اختلافات مذهبی ناشی از عدم آگاهی از مبانی دینی و مداخلات استکبار جهانی است که در طول تاریخ در قالب های مختلف از قبیل: وهابیت، داعش و دیگر گروه هایی که خط مشی شان بر تکفیر دیگران استوار است، بروز و ظهور پیدا کرده است.

۴.۲. روش‌های تعامل در دیدگاه آیت‌الله محسنی

تعاملی سازنده است که روی یک مبنای اساسی استوار باشد، در غیر آن نتیجه‌ی معکوس خواهد داد؛ زیرا اگر هدف از تعامل وگفت‌وگورسیدن به مشترکات و دفع خطرات ناشی از تفرقه نباشد، منجر به توهین، کینه و تمسخر بین طرفین خواهد شد. آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه مبنای تعامل سازنده را رعایت اصول اخلاقی و آزادی بیان می‌داند. این امور برگرفته از متن آیات قرآن و سیره‌ی معصومین علیهم‌السلام است. (محسنی، ۱۳۸۷: ۹۱)

در آیات قرآن آزادی بیان امری پذیرفته شده است. اولین کسانی که از آزادی بیان استفاده نمودند، ملائکه هستند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛^۱ این آدم را در روی زمین جانشین خود قرار می‌دهی؟ او خون‌ریز و تبه‌کار است و ما تسبیح و تقدیس تو را می‌کنیم. خداوند فرمود: من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید!

خداوند درآیه‌ی مذکور در مقام گفت‌وگوبه ملائکه آزادی بیان داده است. در سیره‌ی معصومین علیهم‌السلام نیز آزادی بیان، یک اصل مسلم تعامل است. در نتیجه روش تعامل سازنده‌ی بین مذاهب اسلامی، رعایت اصول اخلاقی و آزادی بیان است. در مقام تعامل نباید به شخصیت و باورهای هم‌دیگر تعرض و توهین شود. این اصول حتی در تعاملات بین ادیان الهی نیز مورد تاکید است.

۵.۲. راه‌کار و فعالیت‌های تقریبی آیت‌الله محسنی

یکی از مهم‌ترین اصول دست‌یابی به تقریب مذاهب ارایه‌ی راه‌کار است؛ زیرا بدون راه‌کار ممکن نیست به تعامل و تقریب مذاهب اسلامی دست پیدا کنیم. آیت‌الله محسنی در کنار بررسی عوامل و موانع تقریب، راه‌کار ارایه نموده است که در بخشی از آن‌ها اقدامات عملی را نیز انجام داده‌اند. برای شناخت راه‌کارهای ارایه شده از جانب ایشان لازم است به مواردی از آن‌ها پرداخته شود.

۱.۵.۲. تاسیس نهاد تقریبی

یکی از ایده‌های بنیادی آیت‌الله محسنی ایجاد انجمن‌های اخوت اسلامی بود. ایجاد

انجمن یا شورای اخوت اسلامی را یکی از وظایف مهم علمای اسلام برای تحکیم حسن تفاهم و برادری می دانست. شرکت در مراسم وعظ و ارشاد پیروان مذاهب و نیز شرکت در غم و شادی یکی از راه های ایجاد تعامل و تفاهم بین مذاهب اسلامی است. (محسنی، ۱۳۸۱: ۲۸) ایشان با درک شرایط عصر حاضر با فراهم شدن زمینه ی تعامل مذاهب اقدام به تاسیس شورای اخوت اسلامی افغانستان نمود، این شورا که متشکل از علمای نخبه ی اهل سنت و تشیع می باشد در سال ۱۳۸۳ ه.ش با تلاش های آیت الله محسنی رحمته الله آغاز به فعالیت نمود که تا کنون فعالیت های خوبی در عرصه ی تقریب مذاهب و زندگانی برادرانه در افغانستان داشته است. (عادلی، ۱۳۹۷: ۵) در این مورد می توان گفت: شورای اخوت اسلامی افغانستان یکی از مهم ترین نهادهای دینی است که خیلی از معضلات فراوری جامعه ی اسلامی افغانستان را حل نموده و جلوی تنش های احتمالی را گرفته است. تاسیس این شورا جامعه ی متدین افغانستان را در تمام کشورهای اسلامی نماد وحدت، اخوت و الگوی زندگانی مسالمت آمیز معرفی نمود. تا هنوز خیلی از کشورهای اسلامی که فریاد وحدت مسلمین بلند می کنند، نتوانسته اند چنین نهادی را به وجود آورند. تاسیس این نهاد نشان از دل سوزی، درک واقع بینانه از شرایط کنونی و اخلاصِ موسس و حامی شورای اخوت اسلامی افغانستان دارد.

۲.۵.۲. تاسیس رسانه

تلویزیون تمدن را می توان تنها رسانه ای دانست که در افغانستان فعالیت ارزشی و تقریبی مداوم دارد. رسانه ی اسلامی تمدن که از سال ۱۳۸۵ ه.ش به بعد فعالیت دارد، انعکاس دهنده ی واقعیت های عینی جامعه ی اسلامی افغانستان است. این رسانه در راستای تحکیم پایه های وحدت امت مسلمه بیشترین برنامه ها را پخش و برآذهان و رفتار تقریبی عامه ی مردم تاثیرات قابل توجهی بر جای گذاشته است. برنامه ی «احکام فقهی مذهب حنفی و جعفری»، «امت واحده»، «روی خط زندگی» و «مستندات» که بازتاب دهنده ی فرهنگ غنی کشور عزیزمان افغانستان است، از برنامه های پر بیننده ی این رسانه ی ارزشی است.

تاسیس چنین رسانه ای نشان از تعهد و وفاداری موسس رحمته الله نسبت به وحدت مسلمین و ارزش های دینی و میهنی دارد و به عنوان یکی از فعالیت های تقریبی آیت الله

محسنی رحمۃ اللہ علیہ شمرده می شود.

۳.۵.۲. فعالیت های علمی

برای تقریب مذاهب ارایه‌ی طرح علمی یک نیاز است. آیت الله محسنی در راستای ارایه‌ی طرح علمی، کتاب‌های متعددی را به یادگار گذاشت. مهم‌ترین کتب تقریبی ایشان عبارت‌اند از: «تقریب مذاهب از نظر تا عمل»، «وحدت امه الاسلامیه»، «تحقق اتحاد امت اسلامی»، «جنگ در تاریکی (شیعه و سنی چی فرق دارد؟)»، «وظیفه‌ی علمای دینی»، «همبستگی اسلامی و دشمنان آن»، «جهانی شدن و جهانی سازی» و دیگر آثار ایشان که مساله‌ی وحدت بین مسلمین را مورد توجه قرار داده است. از بین آثار علمی ایشان، عنوان وحدت و اخوت اسلامی آثار عدیده‌ای را به خود اختصاص داده است. این امر نشان از اهتمام ویژه‌ی ایشان به اتحاد و هم‌دلی مسلمین دارد. در واقع این کتب حاوی راه حل تقویت و ترویج اخوت اسلامی است و هیچ بهانه‌ای برای علمای اسلام باقی نگذاشته که در این مسیر تلاش نورزند.

ب. عناصر و مولفه‌های تقریبی از نظر شیخ محمود شلتوت

شیخ محمود شلتوت در ۲۳ آوریل ۱۸۹۳ م متولد شد. از سال ۱۹۰۶ در دانشگاه مذهبی اسکندریه به تحصیل علم پرداخت. او در تمام دروس نمره اول بود تا این که در سال ۱۹۱۸ فارغ‌التحصیل و موفق به کسب رتبه‌ی اول آن دانشگاه گردید و به اخذ تصدیق جهانی نایل گشت. در سال ۱۹۳۷ عضو جمعیت علمای اعلام گردید و در این موقع سنش از همه‌ی آن‌ها کمتر بود و به جهت قدرت بالای وی در ادبیات عربی عضو «مجمع اللغة» گردید. در سال ۱۹۵۰ سرپرست «مباحثات فرهنگی اسلامی» دانشگاه الازهر شد و در سال ۱۹۵۷ مستشار مؤتمر اسلامی گردید. وی بعدها به ریاست دانشگاه الازهر انتخاب شد. از اقدامات مهم او در الازهر، وارد کردن فقه شیعه در جنب دروس فقه مذاهب چهارگانه‌ی تسنن به صورت فقه مقارن و صدور فتوای تاریخی مبنی بر جواز پیروی از مذهب شیعه‌ی امامی است. (بی‌آزاری شیرازی، ۱۳۸۵: ۸)

شیخ محمود شلتوت رئیس اسبق جامعه الازهر مصر یکی از اندیشمندان روشن ضمیر جهان اسلام است. اندیشه‌های تقریبی او بین مذاهب رویکرد خیلی از علمای جهان

اسلام را منقلب ساخت. او در زمینه‌ی تعامل مذاهب اسلامی در مقاطع مختلف سخن رانده است و تقریب بین مذاهب اسلامی را یک ضرورت می‌دانست.

در جامعه‌ی اسلامی عناصر مشترک زیادی وجود دارد که می‌توان به عنوان پایه‌های تقریب مذاهب اسلامی برشمرد. مرحوم محمود شلتوت به مهم‌ترین عناصر تقریب مذاهب اسلامی اشاره نموده است که در ذیل به آن‌ها پرداخته می‌شود:

الف. ایمان به وحدانیت الله، وحدانیت خدا در آفرینش، تدبیر و دگرگونی و منزه دانستن خدا از مشارکت در عزت و قدرت و هم‌گونی در ذات و صفات و توحید در عبادت و تقدیس و استعانت؛

ب. ایمان به رسالت انبیاء: خداوند از میان بندگانش افرادی شایسته را برگزیده که حامل پیام و رسالت او از طریق فرشتگان وحی به سوی بندگان هستند، رسولان مردم را به سوی ایمان و عمل صالح دعوت می‌کنند و از این رو واجب است که به همه‌ی پیامبران و کتاب‌های آسمانی الهی از نوح علیه السلام تا محمد صلی الله علیه و آله و سلم ایمان داشته باشیم؛

ج. ایمان به روز قیامت. این اصول را کلمه‌ی شهادتین در بردارد «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله». (همان: ۲۵)

از نظر رئیس اسبق جامعه‌الازهر مصر کسی که به اصول ذکر شده ایمان نداشته باشد و خود را مطیع شریعت نداند، احکام اسلام بر او جاری نمی‌شود. اما حکم به کفر وی نزد خدا بستگی به آن دارد که عقاید فوق به طور صحیح به وی ابلاغ گشته و قانع شده و در عین حال از روی عناد و استکبار یا طمع در مال یا ترس از سرزنش دیگران، امتناع ورزیده باشد. شرکی که در قرآن، خداوند آن را نمی‌بخشد شرکی است که ناشی از عناد و استکبار باشد «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا». (همان)

در زمینه‌ی تفسیر قرآن کریم رویکرد تقریبی تفسیر آیات از مهم‌ترین اصل تفسیری در نزد مرحوم شلتوت بود. در مقدمه‌ی تفسیر خود در این باره می‌نویسد: باید توجه داشت که تفسیر قرآن به خاطر قدس و جلال و عظمتی که دارد، باید از استخدام آیات قرآن برای تأیید فرق‌ها و اختلافات فرقه‌ای برکنار باشد. در تفسیر آیه‌ی «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»؛ چنین تعریف می‌کند: وجه زیباست سیمای مسلمانان که نمایندگان آنان در

کنفرانس اسلامی فلسطین در مسجدالاقصی جمع شدند و با یکی از بزرگان مجتهدین شیعه‌ی امامی استاد با فضیلت شیخ محمدحسین آل کاشف‌الغطاء نماز جماعت خواندند، بی آن‌که فرقی باشد میان کسی که خود را سنی می‌نامد و یا کسی که خود را شیعه می‌خواند! و همگی صفوف واحدی را پشت سر یک امام تشکیل دادند که پروردگار واحدی را می‌خوانند و به سوی یک قبله روی دارند. (بی‌آزار شیرازی، پیشین)

نظریات تقریبی محمود شلتوت در تمام لایه‌های فکری وی ریشه دوانیده بود، به‌گونه‌ای که تقریب مذاهب اسلامی را در تمام حوزات فقهی، تفسیری، کلامی، سیاسی، یک ضرورت مبرم جهان اسلام می‌دانست.

علاوه بر نظریات و فتاوی تقریبی، فعالیت‌ها و اقدامات عملی زیادی را در راستای تقویت بنیه‌های وحدت مسلمین انجام داد که در ذیل به برخی فعالیت‌های ایشان اشاره می‌گردد:

۶.۲. فعالیت‌های تقریبی

مرحوم شلتوت با افراز مقام ریاست دانشگاه الازهر مصر در راستای تحکیم پایه‌های اخوت اسلامی فعالیت‌های ارزنده‌ی تقریبی را انجام داد که به مهم‌ترین آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱.۶.۲. تاسیس فقه مقارن

فقه مقارن یا فقه تطبیقی که مرحله‌ی تکامل یافته‌ی علم‌الخلاف است، به دانشی اطلاق می‌گردد که در آن آرای تمامی عالمان مذاهب، ملاحظه شده و آن‌گاه برترین آن‌ها بدون تعصبات فرقه‌ای گزینش می‌گردد. (حسینی رودآبادی، ۱۳۹۲: ۵۲) یکی از شیوه‌های فقهی در بین فقیهان مسلمان فقه مقارن است که به بررسی اقوال و ادله‌ی فقهی مذاهب مختلف پیرامون یک موضوع می‌پردازد. در این روش گاهی به گزارش قول مشهور هر مذهب و بیان آن در کنار آرای مشهور دیگر مذاهب فقهی و بیان دلیل هر قول اکتفا می‌شود و هدف، برجسته‌کردن نقاط اشتراک و یا اختلاف مذاهب مختلف است. گاهی نیز محقق به موازنه‌ی بین اقوال منسوب به هر مذهبی دست می‌زند و میزان قوّت استنباط و استحکام ادله‌ی هر قول را بررسی می‌کند. فراتر از این می‌توان موضوعی را محور بحث قرار

داد و همه‌ی اقوال و ادله‌ی مورد استناد مذاهب مختلف را در چارچوب مورد اتفاق همگان و یا مورد قبول صاحب آن قول و اصحاب آن مذهب به نقد کشید و به کاوش‌های درون مذهبی پرداخت و میزان انطباق هر قول و دلیلی را با قرآن حکیم و سنت اصیل که اساس شریعت بر آن استوار است، مشخص کرد و یا سنت اصیل و تفسیر صحیح آیه‌ای را که در آن اختلاف شده و هر گروهی مدعی آن است، کشف نمود و به حجت مقبوله‌ی نزد او، حق را به او معرفی کرد و وی را قانع نمود. (جمعی از مولفان، بی‌تا: ۲۳۶)

ابن خلدون در مقدمه‌ی تاریخ خود می‌نویسد: مجتهدان در این دانش فقه (علم‌الخلاف یا فقه مقارن) که از ادله‌ی شرعی استنباط شده، بر حسب تفاوت افکار و مشاعر با یکدیگر اختلاف کرده‌اند و این اختلاف توسعه‌ی عظیمی یافته و مقلدان مختار بوده‌اند از هر مجتهدی که بخواهند تقلید کنند. (حسینی رودآبادی، پیشین)

محمود شلتوت با ایجاد دانشکده‌ی فقه مقارن تلاش زیاد نمود تا تعصبات ناشی از برداشت‌های فقهی را به پایین‌ترین حد ممکن آن برساند و در واکنش به تعصبات فرقه‌ای چنین ابراز نظر نمود: «چون روح اختلاف در متأخرین پدید آمد و تعصب فرقه‌ای آنان را فرا گرفت، قوانینی وضع کردند که مردم را از انتقال به سایر مذاهب باز می‌داشت و در اثر این قوانین به جای این‌که فقه مذاهب مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد، به صورت التزاماتی تعصب‌آمیز درآمد و صاحب‌نظران را از اظهار رأی و نظر ممنوع داشت و راه تحقیق در کتاب خدا و سنت پیامبر را مسدود ساخت و موجب گشت که اجتهاد در فقه اسلامی متوقف گردد». (بی‌آزار شیرازی، پیشین)

با توجه به گسترش روابط اجتماع بشری فقه مقارن بیش‌تر از هر زمانی نیاز مبرم جامعه‌ی اسلامی است، زیرا با شناخت نظریات مذاهب اسلامی خیلی از سوء تفاهمات برطرف می‌گردد. بدون تردید خیلی از اختلافات مذاهب اسلامی به خاطر عدم روابط و شناخت از هم‌دیگر بوده است.

مرحوم شیخ محمود شلتوت با درک شرایط جهان اسلام اقدام مناسبی را انجام داد، اگر این طرح در تمام نهادهای علمی و مدارس دینی جهان اسلام به گونه‌ی اساسی جامه‌ی عمل می‌پوشید، خیلی از مصایب که دامن‌گیر مسلمانان شده است را شاهد نبودیم؛ خیلی از تکفیرها ناشی از عدم شناخت نظریات هم‌دیگر است.

یکی از ابتکارات به جا و مطابق با شرایط زمانه‌ی محمود شلتوت ایجاد دارالتقريب بود. این نهاد خدمات زیادی را در راستای وحدت امت مسلمه ثبت تاریخ جهان اسلام نمود. شیخ محمود شلتوت در مورد ایجاد دارالتقريب بیان می‌دارد: «این جانب از روز نخست شخصاً به اندیشه‌ی تقريب هم چون برنامه‌ی استواری ایمان آوردم و از همان آغاز پیدایش، آن در فعالیت‌ها و اقدامات آن در ارتباط با تقريب سهيم بودم». (به نقل از محمود شلتوت، طلایه دار تقريب، ۱۳۸۵: ۲۳۳)

فعالیت دیگری که تاثیر عمیق بر رویکرد فقهای جهان اسلام گذاشت و خیلی‌ها را از خواب غفلت و تعصب کور نجات بخشید و جهان اسلام را به عنوان پیکرواحد برای امت اسلامی معرفی نمود، فتوای تاریخی او در مورد مذاهب اسلام و جواز اقتدا به مذهب جعفری است که این فتوی را یکی از دست‌آوره‌های مهم خود در زمان ریاست جامعه‌الازهر مصر می‌داند: «هنگام ریاست دانشگاه‌الازهر فرصتی فراهم گشت تا فتوایی مبنی بر جواز پیروی از مذاهب ریشه‌دار و اصیل اسلامی که شیعه‌ی دوازده امامی هم جزء آن‌ها است، صادر نمایم و این همان فتوایی است که در دارالتقريب به امضای ما رسید و با اطلاع ما توزیع گردید. همان فتوایی که آوازه‌ی بلند آن در کشورهای اسلامی طنین افکند و دیدگان افراد پاک و با ایمان که هدفی جز حق و تقريب و مصلحت امت نداشتند، روشن گشت. از طرفی پرسش‌ها و جدال‌ها درباره‌ی آن شروع شد؛ من که به درستی این فتوا ایمان داشتم، با عزمی راسخ هرگاه برای کسانی که درباره‌ی آن توضیح می‌خواستند، نامه می‌فرستادم و آن را تأیید می‌کردم. به اشکالات معترضین جواب می‌گفتم و نیز در مقالاتی که منتشر می‌شد و در سخنرانی‌ها تأیید می‌کردم تا این‌که به یاری خدا این فتوا در میان مسلمانان در شمار اصول مسلم و به صورت یک حقیقت پا برجا درآمد». (همان)

برای معلومات بیشتر مناسب است متن صریح آن اشاره گردد: «ان مذهب الجعفریه المعروف بمذهب الشیعه الاثنی عشریه، مذهب یجوز التعبد به شرعاً کسائر مذاهب اهل السنه فینبغی للمسلمین ان یعرفوا ذالک و ان یتخلصوا من العصبیه بغیر الحق لمذاهب المعینه، فماکان دین الله وماکانت شریعتہ تابعه لمذهب او مقصور لمذهب، فالکل مجتهدون مقبولون عندالله تعالی یجوز - لمن لیس اهلاً لنظر والاجتهاد - تقلیدهم والعمل

بما یقررونه فی فقههم، ولا فرق فی ذالک بین العبادات والمعاملات». (عمار، بی تا: ۱۱۴) ایشان انگیزه‌ی فتوای تاریخی خود را چنین بیان داشت: «سال‌ها انتظار کشیدم تا در مصر کتاب وارد گردید؛ وقتی کتب مذهب در دسترس قرار گرفت و آن‌ها مطالعه کردم، برایم یقینی شد که چنین فتوا دهم. در این فتوی هیچ‌گونه ملاحظات سیاسی در کار نبود؛ فقط از عمق وجدانم دریافتم که گرایش به شیعه مثل بقیه‌ی مذاهب اهل سنت جایز می‌باشد». (همان)

آن‌چه از این فتوی برمی‌آید، نشان از ضرورت تعامل بین مذاهب است که محمود شلتوت از عمق جان به آن حقیقت پی برده و ابراز نموده است؛ واقعیت امر نیز چنین است. تعامل بین مذاهب اسلامی و اتحاد مسلمین برای نجات از زیر سلطه‌ی جهان‌خواران امری کاملاً واضح و روشن است. فقط کافی است دیده‌ی بصیرت را باز کنیم و ناهنجاری‌های ناشی از اختلافات مذهبی را قدری به تحلیل بگیریم، آن وقت خواهیم دانست که محمود شلتوت و دیگر اندیشمندان تقریب‌گرا چه دل‌سوزانه به اسلام می‌اندیشیدند.

به نظر محمود شلتوت نباید تقریب بین مذاهب تنها در امور فقهی خلاصه گردد، بلکه در عرصه‌ی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نیز گرایش تقریبی ضروری به نظر می‌رسد.

۳. تحلیل نظریات تقریبی آیت الله محسنی و محمود شلتوت

از آن‌جا که تحقیق حاضر به گونه‌ی تطبیقی طراحی گردیده است، لازم است به تحلیل نظریات آیت الله محسنی و محمود شلتوت (رحمهما) پرداخته شود.

دشمن‌شناسی یکی از اصول مهم و اساسی در عرصه‌ی مباحث تقریبی است؛ زیرا دشمن‌نهایت تلاش خود را می‌کند تا نگذارد جامعه‌ی اسلامی به هم‌بستگی و هم‌دلی دست یابد. در طول تاریخ به تجربه ثابت گردیده که نفوذ تفرقه‌گران در بین صفوف مسلمین یکی از عوامل شکست و عقب‌ماندگی مسلمانان بوده است. دشمن از همین ابزار نهایت استفاده را برده است؛ اگر جامعه‌ی اسلامی به بیداری دست پیدا نکند، صدمات زیادی را از این منفذ خواهد دید. تفرقه‌ی بین مذاهب اسلامی یکی از برنامه‌های مهم دشمنان اسلام است که توسط مزدوران مزدبگیر و به ظاهر مسلمان، در طول تاریخ تطبیق گردیده است. برای دست‌یابی به ریشه‌های نفاق درون دینی لازم است، نظریات

آکادمیسین افغانستان و رئیس اسبق جامعه‌الازهر مصر که اشراف کافی در توطئه‌های دشمنان دین داشتند، مورد دقت و بررسی قرار گیرد.

نظریات و سیره‌ی رفتاری این دو اندیشمند ما را به یک حقیقت رهنمون می‌سازد و آن این‌که اسلام به عنوان یک دین جامع و کامل مورد تعرض دشمنان در طول تاریخ بوده است و این عمل‌کرد ادامه خواهد یافت؛ بنابراین شرط اساسی مقابله با دشمنان دین، شناخت دقیق دشمن و توطئه‌های آن‌ها است.

دشمنان مکتب اسلام از دوزویه باید مورد توجه قرار گیرد: یکی ریشه‌های داخلی و دیگری توطئه‌های خارجی. وقتی دشمنان دین را بشناسیم می‌توانیم بر آن‌ها غالب گردیم، در غیر آن همیشه تحت استعمار و استثمار دشمنان دین خواهیم بود و لذت آرامش در سایه‌ی دین را هیچ یک از مسلمانان نخواهد چشید!

۱.۳. عوامل تفرقه‌ی مذهبی

از نظریات آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه و شیخ محمود شلتوت برمی‌آید که تفرقه‌ی مذهبی ریشه‌های داخلی و خارجی دارد و تا زمانی که این عوامل برچیده نشود، غیر ممکن است که به وحدت و هم‌سوئی مسلمین دست یابیم.

۱.۱.۳. عوامل داخلی

یکی از پیامدهای اختلافات مذهبی عقب ماندگی همان جامعه است. به نظر مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه بزرگ‌ترین مشکل جهان اسلام در چهار جیم است:

- جیم جور: در اکثر کشورهای اسلامی برخلاف قانون اساسی کاغذی آن‌ها عدالت اجتماعی وجود ندارد. در مناصب رسمی تعصبات قومی، نژادی، مذهبی و لسانی محسوس است و شایسته سالاری عمومی را تنها ممکن است در خواب دید؛
- جیم جهل: جهل و نادانی مسلمانان یکی از عوامل عقب ماندگی آن‌ها است و امروز غالب کشورهای مسلمان در صنعت و دانش جیره‌خوار دیگران هستند؛
- جیم جمود: جمود فکری و تک‌اندیشی معضل بزرگی را بر جهان اسلام تحمیل نموده است؛

- جیم جوع: فقر عدم بهره‌برداری از معادن و ذخایر زمینی که در اختیار مسلمانان

است، چالش دیگری برای جامعه‌ی اسلامی می‌باشد.

عوامل قابل توجه داخلی باعث گردیده که جامعه‌ی اسلامی به ثبات و ترقی دست نیابد.

دقیقا عدم آگاهی مسلمانان از نظر شلتوت نیز یکی از چالش‌های عمده‌ی مسلمانان در سطح جهان است؛ چنان‌چه خود ایشان تصریح می‌نمود: سال‌ها انتظار کشیدم تا کتاب‌های فرق و مذاهب اسلامی وارد مصر شود تا در روشنایی آن بتوانیم در راستای وحدت بین مسلمین گام برداریم.

عامل دیگری که در بین مسلمین باعث تفرقه و جدایی گردیده، تعصبات قبیله‌ای، زبانی، نژادی و... است که متأسفانه در طول تاریخ خون‌های زیای به ناحق در اثر تعصبات ریخته شد. به نظر این دو اندیشمند راه بیرون رفت از این چالش‌ها مبارزه با تعصبات نژادی، مذهبی و... است. تا زمانی که اسلام تحت شعاع مذهب قرار گیرد و مذهب اصل و اسلام فرع باشد، امت اسلامی روی خوش بختی و ترقی را نخواهد دید.

جاه طلبی عامل مهم دیگری در تضعیف تقریب است؛ دسته‌ای از طلاب و ملانماها برای رسیدن به مادیات و جا پیدا کردن در دل عوام الناس و عزیز شدن در نظر آنان و تثبیت ریاست خود به هر وسیله‌ی غیر مشروع متشبث می‌شوند؛ مثلاً با علمای بزرگ‌تر از خود به رقابت می‌پردازند... یا یکی می‌نویسد: قرآن شیعیان ۴۰ پاره دارد (ده پاره بیش‌تر از قرآن سنی‌ها) و دیگری تقلین کرده بود که شیعه‌ها دُم دارند و برخی برعکس! (محسنی، ۱۳۷۱: ۱۶۳)

سیاست دولت‌ها: در اغلب کشورهای اسلامی حاکم فاسد، فاسق و ظالم در راس قدرت قرار دارد. برخی‌ها اصلاً به اسلام اعتقاد ندارند و برای بقای خود از هر طریق ممکن دست و پا می‌کنند تا چند صباحی براریکه‌ی قدرت تکیه بزنند و این‌که بر مردم مظلوم چه بلایی می‌آید، اصلاً گویا به آن‌ها ربطی ندارد؛ (همان) بنابراین سیاست نادرست دولت‌ها نیز از موانع تقریب مذاهب شمرده می‌شود.

به هر صورت چالش‌های دورن دینی نسبت به جوامع اسلامی مختلف است؛ در برخی کشورها تعصبات قومی پررنگ است و در برخی دیگر نژادی؛ لازم است هر کشور را با توجه به ریشه‌های اختلاف آن راهنمایی نمود و برایش راه‌کار طراحی کرد.

۲.۱.۳. عوامل خارجی

دنیای استعماری همیشه از این آب گل آلود ماهی برداشان را گرفته و تلاش نهایی دارند که بازار جهل، تفرقه و منیت طلبی ملیت‌ها را گرم و پرشور نگه دارد. امروز حوادث تروریستی که در جوامع اسلامی حادثه‌های خون‌بار می‌آفرینند، همه از کشورهای غیر اسلامی خط مشی می‌گیرند. آن‌گاه مسلمانان جاهل و متعصب هم دیگر را متهم نموده و تنور تنش را هم چنان داغ و شعله‌ور می‌سازند.

۲.۳. راه حل تنش‌های مذهبی

برای عبور از تنش‌های مذهبی و نایل آمدن به هم‌بستگی مذاهب اسلامی در قدم نخست نیازمند ارایه‌ی راه‌کار یا راه‌کارهایی مناسب از سوی اندیشمندان دل‌سوز به اسلام و مسلمین هستیم و در قدم بعدی تطبیق راه‌کارهای مذکور در سطح جوامع اسلامی. راه‌کارهای تقریبی که از نظر مرحومین آکادمیسین افغانستان و رئیس اسبق الازهر مصر ارایه شده است، در شرایط فعلی مناسب‌ترین راه‌کار برای دست‌یابی به وحدت امت اسلامی است. گرچه در عرصه‌ی تطبیق خیلی از آن‌ها موفق نشدند، ولی اصل طرح در صورت تطبیق می‌تواند بسیاری از مشکلات را برطرف نماید.

از مباحث ارایه شده به خوبی در می‌یابیم که این دو اندیشمند به صورت اساسی و شناخت دقیق منابع دینی و تحلیل شرایط حاکم بر جهان اسلام به مهم‌ترین مولفه‌های تقریبی اشاره نموده‌اند. نکته‌ی قابل توجه این‌که نظریات تقریبی این دو اندیشمند در خیلی از موضوعات یکی است یا به عبارت گویا این دو اندیشمند جهان اسلام در یک محطی علمی با هم دیگر سال‌ها مباحثات علمی داشته و اوضاع جهان اسلام را در قالب مباحثه‌ی علمی حل نموده و هرکدام راه‌کار ارایه نموده است. راه‌کار مشترک تقریبی این دو اندیشمند؛ یکی مصری و دیگری افغانی ما را به یک حقیقت می‌رساند که در هر گوشه‌ی جهان که باشی دشمنان جهان اسلام از سیاست تفرقه استفاده می‌کنند؛ پس لازم است هوشیار باشیم و به تفرقه‌ی مذهبی که آتش را از دنیای کفر می‌خورد، تمکین نکنیم.

نکته‌ی قابل تامل این‌که مباحث تقریبی را می‌شود در دو حوزه جست‌وجو نمود؛ یکی در حوزه‌ی تحقیقات علمی که فقهای نام‌دار جهان اسلام یک نهاد علمی تقریبی را ایجاد و به صورت مشترک مبانی و منابع دینی را به بحث و بررسی بگیرد؛ دیگر در حوزه‌ی

فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی فرهنگی؛ یعنی در عرصه‌ی عمل گام‌های مشترک در مسیر وحدت امت اسلامی برداشته شود تا از تنش‌های درون دینی نجات یابیم. این امر از رویکرد دو اندیشمند به خوبی قابل حس و درک است و در ذیل به دیدگاه هر دو منادی اخوت بررسی می‌گردد:

۱.۲.۳. توجه به مشترکات

یکی از راه‌کارهای تقویت وحدت اسلامی توجه به مشترکات همه‌ی فرق و مذاهب اسلامی است. همان‌گونه که در بخش‌های قبلی اشاره گردید به نظر هر دو بزرگوار توجه به مشترکات می‌تواند جامعه‌ی اسلامی را به ثبات و ترقی برساند. اگر به مشترکات مذهبی جامعه‌ی عمل پوشانیده شود، تضمین خوبی برای وحدت و تعامل مذاهب اسلامی است. به عنوان مثال: ایمان به وحدانیت خداوند، فرستادگان الهی، قیامت، قبله‌ی واحد، کتاب واحد و... نقطه‌ی وصل تمام مذاهب اسلامی است.

اگر امت اسلامی به این مشترکات عمل کنند، قطعاً جلوی خیلی از تعصبات، کدورت‌ها و دشمنی‌ها برچیده خواهد شد. در دنیا خیلی از ملت‌ها با یک عنوان اشتراکی (مثل ملیت، زبان، سرزمین...) به صورت مسالمت‌آمیز و دوستانه زندگی آرامی را تجربه می‌کنند، اما متأسفانه در جامعه‌ی اسلامی با صدها مشترکات دینی علیه هم دیگر به دشمنی و کدورت‌ها می‌پردازند.

نکته‌ای که بارها در سخنان آکادمیسین کشور عزیزمان افغانستان قابل شنود بود: در فقه نود و پنج درصد مشترکات در بین فقه جعفری و حنفی وجود دارد و نباید به خاطر ۵٪ اختلاف فقهی سبب تنش در جامعه شویم.

۲.۲.۳. ایجاد دارالتقرب

یکی دیگر از مشترکات نظری آکادمیسین افغانستان با رئیس الازهر مصر اقدامات عملی در راستای تقرب مذاهب اسلامی است.

از لابه‌لای سیره‌ی رفتاری این دو عالم دل‌سوز به اسلام به خوبی به دست می‌آید که هر دو یکی از اصول اساسی تقرب مذاهب را اقدامات عملی می‌دانستند و هر دو در این مسیر گام‌های عملی را برداشتند. مرحوم شتوت با ایجاد دارالتقرب و آیت الله العظمی

محسنی رحمته‌الله علیه با ایجاد شورای اخوت اسلامی اساسی‌ترین گام‌های تقریبی را برداشته و ثمرات عدیده‌ای را از قبیل: گفت‌وگوی دوستانه، محافل مشترک دینی، تصمیم‌گیری‌های وحدت‌آفرین و... از این منظر شاهد هستیم. اگر شورای اخوت در افغانستان فعال نمی‌شد، خیلی از معضلات دامن‌گیر جامعه‌ی دینی می‌گردید. این طرح در گوشه گوشه‌ی افغانستان به حمد الاهی توسط علمای آشنا به زمان تطبیق گردید و جلوی خیلی از فتنه‌ها را گرفت. بیانه‌هایی که در مقاطع حساس زمانی از ناحیه‌ی شورای اخوت اسلامی افغانستان صادر گردید، جلوی خیلی از فتنه‌ها را گرفت.

هم‌چنین دارالتقریب مصر خدمات شایانی را بر جهان اسلام از قبیل: تدریس کتب فقهی مذاهب بزرگ جهان اسلام به‌گونه‌ی تطبیقی انجام داد. این رویکرد ثمرات زیادی را برای محصلان حوزه‌های دینی به بار آورد؛ یعنی از نظریات فقه‌های دیگر مذاهب آگاهی حاصل نمودند. نفس آگاهی از نظریات دیگر فقها باعث گردید که طرز دید محصلان دینی عوض شود؛ زیرا به گفته‌ی آکادمسین کشور یکی از بدبختی‌های امت اسلامی جهل و عدم آگاهی از فرق و مذاهب هم‌دیگر است. این امر سبب تکفیر، کینه‌ورزی، تعصب و جواز کشتار هم‌دیگر شده است.

۳.۲.۳. نفی تکفیر

صراحت نظریات حضرات فقید نشان از عدم جواز تکفیر پیروان مذاهب اسلامی دارد؛ به عبارت روشن‌تر هر دو فقیه فقید تصریح نمودند که تکفیر اهل قبله، مومن به وحدانیت خداوند و رسالت انبیا، حرام است.

نکته‌ی حایز اهمیت این‌که مسأله‌ی تکفیر یکی از حربه‌های نفی دیگری است. برخی از خدا بی‌خبران و فتنه‌انگیزان جهان از این حربه در بین مسلمین استفاده نموده و کشتارهای جمعی را ثبت تاریخ نمودند. تبیین گستره‌ی تکفیر و نیز موضع‌گیری مبتنی بر ارزش‌های دینی یکی از وظایف علمای جهان اسلام است. متأسفانه بسیاری در این مورد بی‌توجهی نموده و برخی‌ها گستاخانه دامنه‌ی تکفیر را چنان توسعه داده که با اندک‌ترین اختلاف فقهی علیه یک‌دیگر از این حربه استفاده نموده و باعث تباهی و عصبیت‌های کور جاهلی شدند.

موضع‌گیری این دو اندیشمند خبیر، مسیر خیلی از تندروی‌های مذهبی را گرفت و

ریشه‌ی خیلی از تکفیرهای بی‌اساس را قطع و درخت وحدت و تعامل بین مسلمین را به شگوفایی رساند.

البته مساله‌ی تکفیر در جهان اسلام تا هنوز به قوت خوب باقی و متأسفانه در حال رشد است. به نظر می‌رسد آگاهان مسلمان باید در این راستا بیش‌تر از پیش فعال شوند. وهابیت، داعش و دیگر گروه‌های تکفیری که در این اواخر ظهور و بروز پیدا کردند، بزرگ‌ترین چالش فراروی امت اسلامی است که ریشه در بیرون از مرزهای اسلام دارد. در این مورد تنها بیانیه صادر کردن و سمینار برگزار کردن کفایت نمی‌کند، باید مباحثات علمی مشترک در مدارس دینی و نهادهای آکادمیک برگزار گردد تا اذهان مردم روشن شود.

۴.۲.۳. تبیین فقه مقارن

رویکرد فقهی خیلی از فقهای شیعه استوار بر تقارن فقهی است. یکی از راه‌های تقریب مذاهب تبیین فقه مقارنی است. مرحوم شلتوت و آیت الله العظمی محسنی با درک شرایط، تبیین فقه مقارن را نیاز مبرم جهان اسلام می‌دانستند که مرحوم شلتوت با تاسیس دانشکده‌ی فقه مقارن جامعه‌الازهر مصر این مسیر را به پیش برد.

رویکرد تقارن فقهی آیت الله محسنی نیز در آثار به جا مانده از آن فقیه فقیه نشان از اهتمام خاص ایشان در این امر دارد. تبیین فقه مقارن در اندیشه‌ی آکادمیسین افغانستان و رئیس اسبق جامعه‌الازهر مصر از جایگاه برجسته برخوردار است. از همین رو حوزه‌ی بزرگ خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و مدرسه‌ی ام‌المومنین خدیجه کبری عَلَيْهَا السَّلَامُ و مدرسه و حسینیه‌ی فاطمیه‌ی قندهار را تاسیس نمود تا تحصیلات دینی در محیط مختلط مذهبی پایه‌گذاری شود؛ زیرا تحصیل در محیط مجزا پایه‌های فکری را یک‌سویه بار می‌آورد. این امر سبب حل خیلی از تنش‌ها فقهی گردیده و زمینه‌ساز تقریب فقهی و در نتیجه به هم‌سویی فتوای‌های فقها و کاهش اختلافات فقهی مذاهب اسلامی منجر می‌گردد. امروز بسیاری از واکنش‌های توده‌ی مردم برخواسته از فتوای علما است. مباحث تقریب در هم‌سویی فتوا نقش مهم را ایفا خواهد نمود.

هرچند این دو اندیشمند راه‌کارهای نسبتاً جامعی را ارائه نمودند، ولی موفق به اجرای همه‌ی آن‌ها نشده‌اند. برای به کرسی نشاندن ایده‌ی تقریب، جهان اسلام به عنوان یک امت واحده در سطح بین‌الملل موقف واحد داشته باشد و علاوه بر موارد فوق باید تلاش

صورت گیرد که کتب درسی مدارس به گونه‌ی مشترک در کشورهای اسلام تالیف و به گونه‌ی تطبیقی، فقه مذاهب مهم اسلامی تدریس گردد.

نکته‌ی دیگر این‌که مباحث اختلافی را بین توده‌ی مردم برجسته نسازیم، بلکه بهتر است مباحث اختلافی را نه به چالش که به فرصتی برای جدال احسن تبدیل نماییم. رسانه‌ها به عنوان پر قدرت‌ترین ابراز اطلاع‌رسانی تاثیر عمیقی بر زندگی بشر گذاشته‌اند، لذا ایجاب می‌کند که جهان اسلام رسانه‌های اسلامی ارزش‌گرا و هم‌سوا ایجاد نماید تا در راستای تقریب مذاهب طبق لایحه‌ای مشترک با زبان‌های زنده‌ی دنیا فعالیت تقریبی نمایند.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

تحقیق حاضر با استفاده از آثار به جامانده از مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی و مرحوم محمود شلتوت به منظور دستیابی به نظریات و فعالیت‌های تقریبی این دو اندیشمند آشنا به زمان، طراحی گردیده است و نتایج حاصل از تحقیق در محورهای ذیل قابل بیان است:

۱. تعامل بین مذاهب اسلامی یکی از ضرورت‌های مبرم جهان اسلام بوده و آیات قرآن کریم و احادیث معصومین به صراحت لهجه تمام مسلمانان را به وحدت و هم‌سویی و دوری از تفرقه دعوت می‌نمایند؛

۲. این تحقیق نشان از هم‌سویی فکری و عملی این دو دانشمند فرزانه دارد؛

۳. مذاهب اسلامی در بسیاری از اصول مهم اعتقادی و فقهی از قبیل: توحید، نبوت، معاد، وجوب نماز یومیه، فروع دینی و ... مشترک هستند؛

۴. مبانی تقریبی مرحوم آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه و مرحوم محمود شلتوت رحمته‌الله علیه هم‌سویی زیادی در عرصه‌ی نظری و عملی دارد؛

۵. فعالیت‌ها و راه‌کارهای تقریبی این دو اندیشمند خبیر در بسیاری از موارد (تاسیس دارالتقریب یا شورای اخوت، فتوای تقریبی، تاکید بر نفی تکفیر، مقابله با دشمن وحدت و ...) هم‌سویی کامل دارد؛

۶. زمینه‌های اختلاف ریشه‌ی دورنی (جهل و تعصب کور درون دینی، نژاد پرستی و ...) و بیرونی دارد؛

۷. تنش و درگیری پیروان مذاهب اسلامی سبب عقب ماندگی، زمینه سازی، تجاوز و استعمار بیگانگان در جامعه ی اسلامی خواهد شد؛
۸. تقریب مذاهب اسلام را می شود در دو بخش خلاصه نمود: یکی در حوزه ی تحقیقات مشترک و دیگر در عرصه های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی؛
۹. تقریب مذاهب بر اساس مبانی دینی، رسالت همه ی مسلمانان است. باید از هر طریق ممکن در راستای برپایی آن تلاش صورت گیرد.

فهرست منابع

قرآن کریم

الف. عربی

۱. سعید، ابوجیب (۱۴۰۸ ه. ق)، القاموس الفقہی لغه واصطلاحا، ج دوم، سوریه: انتشارات دار الفکر.
 ۲. عماره، محمد (بی تا)، رسائل الاصلاح الشیخ محمد شلتوت، مصر: انتشارات دار السلام.
 ۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۱ ق)، بحار الأنوار، ج ۱۱۱، چاپ دوم، انتشارات دار احیاء التراث العربی.
 ۴. شلتوت، محمود (۲۰۰۱ م)، الاسلام عقیده والشریعه، القاهره، انتشارات دار الشروق.
 ۵. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ ق)، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، چاپ اول، قم: انتشارات الهادی.
- ب. فارسی
۶. بی آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۸۵)، شیخ محمود شلتوت طلایه دار تقریب، چاپ دوم، تهران: انتشارات مجمع جهانی تقریب مذاهب، فجر اسلام.
 ۷. جمعی از مؤلفان (۱۳۸۷)، مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام) (فارسی)، جلد ۵۶، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
 ۸. حسینی رودآبادی، سید مصطفی (۱۳۹۲)، «درآمدی بر فقه مقارن»، مجله جبل المتین، شماره ۵ سال دوم.
 ۹. خمینی، روح الله (۱۳۶۸)، صحیفه امام، ۲۱ جلد، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۱۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲۰، چاپ پنجم، قم: انتشارات اسلامی.
 ۱۱. عادل، سید جعفر (۱۳۹۷)، اخوت اسلامی، گزارش ۱۲ ساله شورای اخوت اسلامی افغانستان، کابل: بی نا.
 ۱۲. عمید، حسن (۱۳۸۳)، فرهنگ فارسی عمید، چاپ بیست و نهم، تهران: انتشارات سپهر.
 ۱۳. فخرعلی، دکتر محمد تقی (۱۳۸۳)، مجموعه گفتمان های مذاهب اسلامی، چاپ اول، تهران: انتشارات مشعر.
 ۱۴. قرائتی، محسن (۱۳۸۹)، تفسیر کامل قرآن کریم، ج ۱۰، چاپ چهارم، تهران: انتشارات مرکز فرهنگی

درس‌های از قرآن.

۱۵. م، م (۱۳۸۷)، جهانی شدن و جهانی سازی، بی‌جا، بی‌نا.

۱۶. محسنی، محمد آصف (۱۳۷۱)، تصویر از حکومت اسلامی در افغانستان، چاپ دوم، بی‌جا:

انتشارات حرکت اسلامی افغانستان.

۱۷. _____ (۱۳۸۷)، تقریب مذاهب از نظر تا عمل، چاپ دوم، قم: انتشارات ادیان.

۱۸. _____ (۱۳۷۹)، وحده الامه الاسلامیه، چاپ اول، قم: انتشارات طاووس بهشت.

۱۹. _____ (۱۳۸۱)، وظیفه علمای دینی، کابل: بی‌نا.

۲۰. _____ (۱۳۷۳)، همبستگی اسلامی و دشمنان آن، کابل: انتشارات فرهنگی حرکت

اسلامی.

۲۱. مظفری، نصرالله (۱۴۰۰)، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی همزیستی مسالمت‌آمیز و

فرصت‌های فرهنگی در جوامع اسلامی، کابل: انتشارات دانشگاه بین‌المللی المصطفی.

۲۲. م، (بی‌تا)، توحید اسلامی و نظری بروهابیت، بی‌نا: بی‌جا.

۲۳. سایت اطلاع‌رسانی حوزه، ۱۳۹۱ ه.ش.

نقش آیت الله محسنی رحمته علیه

در تثبیت جایگاه شیعیان افغانستان

سید محمد هادی واعظ^۱

چکیده

در این مقاله بیان شده است که با دقت در آثار و رفتار عملی آیت الله محسنی رحمته علیه در می یابیم که از نظرایشان تثبیت جایگاه شیعیان در افغانستان متوقف است بر رسمیت مذهب جعفری، حضور شیعیان در تصمیم گیری ها، ثبت عقاید و فقه شیعه در منابع تعلیمی و علمی، توزیع عادلانه ای امکانات مالی و تعدیل نظام اداری در کشور؛ لذا ایشان با شناخت دقیق از زمان و شرایط مختلف در هر سه دوره تلاش های ارزنده ای کرده است. مهم ترین نقش ایشان در دوران جهاد، تأسیس یک حزب نسبتاً قدرتمند، حمایت از شورای اتفاق اسلامی برای اداری مناطق مرکزی کشور، نمایندگی از شیعیان در مجامع بین المللی، وحدت طلبی و روحیه ی هم پذیری با جریان های اهل سنت، بیان شده است. در حکومت مجاهدین مطرح کردن خواسته ها با منطق عقلانیت و خرد سیاسی، تأکید بر برگزاری انتخابات، حضور در سطح کلان رهبری کشور، و پافشاری بر رسمیت مذهب جعفری، از فعالیت های ایشان در این عرصه دانسته شده است. در نظام جمهوری اسلامی نیز رسمیت مذهب جعفری، نام گذاری نظام به اسلامی، ثبت عقاید و فقه شیعیان در متون علمی، حضور و برداشتن موانع از سرراه شیعیان برای حضور در سطح کلان رهبری، توزیع امکانات مالی، تدوین و تصویب قانون احوال شخصیه ی اهل شیعه و در اخیر هم تأسیس حوزه ی علمیه ی خاتم النبیین صلوات الله علیه، تشکیل شورای علمای شیعه، شورای اخوت و تأسیس رسانه ی تمدن، از تلاش های ایشان برای تثبیت جایگاه شیعیان در

۱. طلبه ی درس خارج و ماستر حقوق جزا و علوم جنایی.

افغانستان بیان شده است.

واژگان کلیدی: نقش، آیت‌الله محسنی، شیعیان، افغانستان.

مقدمه

برهه آشکار است که از ابتدای ورود تشیع در زمان خلافت حضرت علی علیه السلام به افغانستان مخصوصاً غورات (ناصری داودی، ۱۳۸۶: ۸۷) جمعیت کثیری از مردم افغانستان را در طول تاریخ شیعیان و پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام تشکیل می‌دادند و شیعیان افغانستان به عنوان صاحبان اصلی این سرزمین در طول تاریخ افغانستان بودند و در برهه‌های مختلف تاریخی چه حکومت‌های شیعی غورات در قرون اولیه‌ی اسلامی (همان، ۱۰۷) و چه مردم عادی اهل تشیع در طول تاریخ این سرزمین دوشادوش برادران اهل سنت خود از اعتقادات و باورهای دینی و ارزش‌های والای اسلامی دفاع کردند. بعد از این نیز حضور پررنگ شیعیان در لشکر نادر شاه افشار (کاتب، ۱۳۷۲: ۱۴۳) و حضور گسترده‌ی آنان در جنگ با انگلیس و نقش آنان در استقلال کشور نمونه‌ای از این حضور است.

با نگاه به متون تاریخی می‌توان دریافت با آن که شیعیان به عنوان دژ بزرگ در مقابل بیگانگان بوده‌اند، متأسفانه حداقل در دو صده‌ی اخیر نه تنها از سیاست افغانستان رانده و دست‌شان از کارهای اداری کوتاه شده، بلکه اساسی‌ترین حقوق آن‌ها نیز زیر پا شده است. بالاتر از این، مسأله‌ی انکار و حذف تشیع کم‌کم روی صحنه سیاست حاکمان مستبد، زورگو و خاین افغانستان آمد، قتل عام، کوچ اجباری و تحمیل بیش از بیست نوع مالیات بر مردم شیعه در زمان عبدالرحمن (۱۸۸-۱۹۰۱ م) را می‌توان اوج این تراژدی غم‌انگیز تاریخ سیاه افغانستان دانست. بعد از این نیز هیچ‌گاهی به مقدار نفوس و جایگاه شیعیان افغانستان برای این مردم نقشی در آینده‌ی سرزمین‌شان از سوی حاکمان خودکامه‌ی افغانستان در نظر گرفته نشد و در عوض همیشه جامعه‌ی شیعه مورد انکار قرار می‌گرفت.

این امر می‌طلبید تا دانشمندان اهل خرد و تفکر، آستین بالا زده و در راستای تثبیت جایگاه شیعیان افغانستان نقش ایفا کنند. انکار یک جمعیت بزرگ برای خردمندان غیرقابل تحمل بود، جمعیتی که حتی پس از قتل عام سخت عبدالرحمن نزدیک به سه

میلیون نفر بوده و نصف جمعیت کشور را تشکیل می دادند. این مطلب را می توان از کتاب «نژادنامه ی افغان»، فیض محمدکاتب استفاده کرد. (کاتب، ۱۳۷۲: ۱۳۸-۱۳۵) روی همین جهت بزرگانی چون حضرت آیت الله العظمی سید میرعلی احمد حجت رحمته الله علیه، حضرت آیت الله العظمی سید محمد حسین یکاؤلنگی رحمته الله علیه، علامه سید اسماعیل بلخی رحمته الله علیه، مرحوم ابراهیم خان گاوسوار رحمته الله علیه و... همه در تثبیت این جایگاه در دوران خود کوشیدند و همه در حد وسیع برای به دست آوردن حقوق تشیع مبارزه کردند.

از آن جمله قیام سید اسماعیل بلخی بود که این قیام، گرچه به دلیل خیانت بعضی افراد با شکست مواجه شد، اما تا جایی توانست حاکمان مستبد را به این نکته متوجه کند که شیعیان جمعیت بزرگی هستند و اگر انکار شوند، برایتان مفید نخواهد بود و پیام دیگر قیام این که با قتل عام نمی شود شیعیان را از بین برد به عبارت دیگر ما دوباره جوانه می زنیم. قیام بلخی اگرچه شکست خورد، اما روحیه ی انقلابی را زنده کرد، روحیه ی مردم که بیش از صد سال به شدت آسیب دیده بود با قیام بلخی جان گرفت و به همین جهت تعداد از محققان به این باور هستند که قیام بلخی منشأ انقلاب افغانستان علیه رژیم خلق و پرچم بوده و حرکت های انقلابی بعد را در راستایی حرکت بلخی می داند. (دانش، ۱۳۹۸: ۲۳)

پس از کودتای هفت ثور توسط خلقی ها بار دیگر زمینه برای بروز دوباره ی شیعیان در صحنه ی سیاسی افغانستان به وجود آمده بود تا این جامعه ی بزرگ را بار دیگر بعد از حداقل صد سال به عنوان صاحبان افغانستان مطرح کند. در چنین شرایطی دل سوزان به تشیع از جمله حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه وارد صحنه شد و در کنار بقیه ی بزرگان اهل تشیع برای مقابله با کمونیزم و حفاظت از کیان جامعه ی اسلامی در تثبیت جایگاه شیعیان و نقش آنان در سرنوشت آینده ی افغانستان کوشیدند، لذا این امر را بر آن داشت تا در این عرصه پژوهش ذیل را به صورت توصیفی / تحلیلی انجام دهیم.

به طور کلی مطالب این مقاله در چهار بخش طرح می گردد: ابتدا تعریف آیت الله محسنی رحمته الله علیه را از جایگاه تشیع، سپس نقش ایشان را در تثبیت جایگاه شیعیان در دوران جهاد؛ و بعد هم نقش ایشان در تثبیت جایگاه شیعیان در حکومت مجاهدین؛ و در اخیر هم نقش ایشان را در تثبیت جایگاه شیعیان افغانستان در نظام جمهوری اسلامی

افغانستان که در برهه‌ی اخیر حیات ایشان روی کارآمد به بررسی می‌گیریم.

۱. جایگاه شیعیان در دیدگاه آیت‌الله محسنی

از آن جا که موضوع مقاله‌ی حاضر نقش ایشان در تثبیت «جایگاه شیعیان در افغانستان» است، اولین سوالی که مطرح می‌شود، این است که مراد از جایگاه شیعیان چیست؟ تعریف آیت‌الله محسنی از جایگاه شیعیان چه بود؟ او چه معیارهایی را برای این جایگاه ارایه کرد؟ آیا در تمام عمرش برای به دست آوردن این جایگاه کوشید یا در مقطعی خاص دست به تلاش زد؟ و از همه مهم‌ترین که به چه چیز از اهدافش در تثبیت جایگاه مردمش دست یافت؟

برای دست یافتن به این جواب‌ها ابتداء باید گفت: اساس ثبات، پیش‌رفت و بقای یک کشور را عدالت محوری، احترام گذاشتن به حقوق شهروندان، احترام به باورها و عقاید شهروندان، برخورد یک‌سان با همه‌ی افراد یک جامعه، رعایت حقوق بشر و ارزش‌های انسانی و نفی هرگونه ظلم و استبداد تشکیل می‌دهد که متأسفانه در تاریخ حداقل دو صده‌ی اخیر افغانستان، خط مشی حاکمان نادان این سرزمین در نقطه‌ی مقابل این ارزش‌ها بوده است و اگر هم احیاناً توجه شده، توجه صوری و سمبولیک بوده نه معنی‌دار، لذا اهداف و آرمان تمام آزادی‌خواهان و دل‌سوزان را می‌توان در همین راستا ارزیابی کرد که حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه نیز از این امر مستثنی نیستند.

در مورد نظرایشان پیرامون جایگاه تشیع باید گفت که موضوعات ذیل به عنوان ارکان اصلی حقوق شیعیان افغانستان در تمام برنامه‌های ایشان در نظر گرفته شده بود که ذیلاً به آن‌ها می‌پردازیم:

۱.۱. رسمیت یافتن مذهب جعفری

گفته شد که پیش‌رفت یک کشور منوط به اتحاد و هم‌دلی ساکنان آن سرزمین است و در کشوری که نفاق حکم فرما باشد روی ترقی را نخواهد دید. اولین گام برای هم‌دلی و وحدت یک جامعه احترام به عقاید و باورهای یکدیگر است، فلذا رسمیت مذهب جعفری اولین خواسته‌ی معلم افغانستان در حیات سیاسی ایشان بوده، و هیچ‌گاه و تحت هیچ شرایطی از این خواسته‌اش عقب‌نیشینی نکرده است.

ایشان فعالیت‌های سیاسی و جهادی‌اش را در راستای تحقق این هدف می‌داند. روی همین جهت صراحتاً اعلام می‌دارد که «هدف ما از تشکیل و فعالیت حرکت اسلامی در سال ۱۳۵۸، اولاً این بود که دین اسلام از خطر کمونیزم حفظ شود... ثانیاً تحصیل حقوق شیعیان افغانی بود». (محسنی، ۱۳۷۸: ۷-۸) وی اولین هدفش را رسمیت مذهب جعفری اعلام می‌دارد و به صراحت بیان می‌کند: «در قانون اساسی‌ای که مذهب ما رسمی نباشد، برای ما یک کاغذ پاره‌ای بیش نیست». (همان، ۱۳) پس اولین رکن اساسی از نظر ایشان برای تثبیت حقوق شیعیان افغانستان رسمیت مذهب جعفری بوده است.

۲.۱. حضور شیعیان در دولت و تصمیم‌گیری‌ها

اساس پیش‌رفت ملت‌ها را حضور نخبگان یک جامعه در رأس تصمیم‌گیری‌ها رقم می‌زند، حضوری که لیاقت، معیارگزینش‌ها باشد نه قومیت، جنسیت و مذهب. یکی از اهداف مهم حیات سیاسی-اجتماعی، حضرت آیت الله العظمی محسنی حضور پررنگ شیعیان در تصمیم‌گیری‌های کلان ملی و اجرایی بود، ایشان حضور شیعیان را در تصمیم‌گیری‌ها و مناصب بلند اجرایی به عنوان دومین هدف فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی‌اش قلمداد نموده و تصریح می‌کند که: «به نظر ما لازم است مردم شیعه به خاطر وحدت ملی، ترقی کشور، اخوت اسلامی و ممانعت از مداخله‌ی خارجی به اندازه‌ی کمیت خود وزیر و سفیر (و حتی رئیس جمهور) داشته باشد و در همه‌ی امورات دولتی سهیم باشند». (محسنی، پیشین، ۳۲) و در جایی دیگر عضویت علمای شیعه را در ستره محکمه یک امر حتمی تلقی می‌کند. (محسنی، ۱۳۸۶: ۲۹۲) و برای تقویت ارتباط بین دولت و ملت بیان می‌دارد که: «در جایی که اکثریت قاطع مردم بومی شیعه هستند، باید والی و ولسوال و قاضی و علاقه‌داران از خود شیعه اعزام شوند، تا مردم به حکومت مرکزی خوشبین گردند و از ظلم و اجحاف و تعصبات ناروا در امان باشد». (همان، ۳۴) بنابراین از نظر ایشان دومین رکن اساسی برای تثبیت جایگاه شیعیان، حضور آنان در مناصب بلند حکومتی و تصمیم‌گیری‌ها است.

۳.۱. ثبت و تدریس عقاید و فقه شیعه در مکاتب و نهادهای آکادمیک

مکاتب زیربنای دانش یک جامعه است و نهادهای آکادمیک در یک کشور باید از هر

جهتی آکادمیک باشند. این امر می‌طلبد تا آحاد یک جامعه از هر جهت به مکاتب و نهادهای علمی اعتماد داشته باشند، مردم باید اعتماد کنند که این نهادها حافظ باورها و اعتقادات شان است و این مکان‌ها، جواب‌گوی نسل یک کشور هستند. اعتقادات و فقه بخش لاینفک زندگی مردم است و سرنوشت مردم با فقه رقم می‌خورد. اما متأسفانه این امر در گذشته‌ی چندان مورد توجه نبود، این امر هم باعث دل‌سردی مردم از نهادهای علمی و هم باعث ضعف این نهادها می‌شد.

در همین راستا معلم افغانستان با توجه به نگاه ارزشی ایشان به معارف و نهادهای علمی، یکی از اهداف مهم خود را ثبت و تدریس عقاید و فقه شیعه در مکاتب و نهادهای علمی می‌دانست. ایشان تصریح می‌کند: «همان‌گونه که متعلمین اهل سنت عقاید و احکام خود را تا حدودی در مدارس ابتدایی و متوسطه یاد می‌گیرند، متعلمین شیعه نیز عقاید و احکام خود را در آن جا بیاموزند». (محسنی، ۱۳۷۸: ۳۵) ایشان خواهان تدریس عقاید شیعه در دانشگاه‌ها نیز بود.

۴.۱. توزیع عادلانه‌ی امکانات مالی

ظلم و تبعیض پایه‌های هر نظام را سُست و زمینه‌ی زوال آن را فراهم می‌کند. تبعیض در هر عرصه‌ای خطرناک و ناامیدکننده است، مخصوصاً تبعیض در توزیع امکانات مالی که نابودکننده است و اساساً حکومت با کفر دوام می‌آورد، اما با ظلم هرگز قابلیت دوام را ندارد. ضرر و ظلم رسانیدن از هر کسی باشد، محکوم است. به لحاظ دینی ظلم مردود است و علاوه بر آیات و روایات که بر نهی آن وارد شده است (لا تظلموا ولا تظلموا)، قاعده‌ی لاضرر نیز آن را نفی می‌کند. از پیامبر بزرگوار اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است که: «لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام». (حرعاملی، ۱۴۱۴: ج ۷، ۳۴۱) حال اگر این ضرر سیستماتیک و حساب شده باشد، قطعاً گناهی نابخشودنی است.

متأسفانه در گذشته امکانات مادی در کشور مخصوصاً در عرصه‌ی تصویب بودجه، بازسازی مناطق و مواردی از این قبیل با تبعیض سیستماتیک رو به رو بود که این امر با تقسیم شهروندان را به درجه یک و درجه چند به نمایش گذاشته می‌شد. فلذا یکی از اهداف مهم حیات سیاسی - اجتماعی حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه پایان بخشیدن به تبعیض، ظلم و بی‌عدالتی علیه شیعیان این سرزمین بود و ایشان یکی از

مهم ترین اهدافش را همین امر بیان می کند: «تقسیم عایدات دولتی و بیت المال بر همه ی ولایات کشور به مقدار نفوس باشد، همان گونه که در سربازگیری و گرفتن مالیات و حقوق دولتی فرقی بین ساکنین ولایات و نژادهای مختلف وجود ندارد، باید در مصرف بودجه ی دولتی در اعمار و تقویت اقتصادی نیز فرقی به وجود نیاید». (محسنی، ۱۳۸۶: ۳۶)

۵.۱. تعدیل نظام اداری

ایشان نظام اداری داودی را که در مناطقی با نفوس اندک، دارای اداره و ولایت مستقل شناخته شده بودند و در عوض مناطق دیگری با نفوس زیاد و جغرافیایی وسیع هنوز به لحاظ اداری یک ولسوالی هستند (این کار بیش تر در مناطق شیعه نیشین تعقیب شده است)، سخت بر ضرر مردم و منافع علیای وطن می دانست و به تأکید خواستار تعدیل نظام اداری کشور است و بیان می دارد که: «سومین خواست شیعیان، تجدید و تعدیل نظام اداری ظالمانه ی داودخانی است که در ساختار ولسوالی ها و ولایات به کار رفته است... مدعای ما این است که برای تشکیل ولسوالی ها و ولایات، معیار معقول و میزان واحدی در نظر گرفته شود و این نوع تبعیض ها از فضای کشور برای همیشه رانده شود». (همان، ۳۳)

بعد از بررسی موضوعات یاد شده می توان ادعا کرد که موارد فوق به عنوان ارکان جایگاه شیعیان افغانستان از دید حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه، مطرح بوده است و میزان نقش ایشان را در حول موارد فوق در سه دوره ی حیات سیاسی ایشان به بررسی می گیریم.

۲. نقش آیت الله محسنی در تثبیت جایگاه شیعیان در دوران جهاد

بدون شک خطر کمونیزم و رژیم دست نشانده ی آن در افغانستان که با کودتای هفت ثور آغاز شد، بر هیچ انسان آزاده ی قابل پذیرش نبود، و شیعیان افغانستان که سخت پای بند به مسایل و عنعنات دینی / مذهبی شان بودند به هیچ وجه تحمل ایستادن کمونیست ها در برابر دین و باورهای ارزشی شان را نداشتند، فلذا آغازگر جهادی شدنند که حضرت علی علیه السلام در مورد آن می فرماید: «فإن الجهاد باب من أبواب الجنة». (دشتی، ۱۳۹۶: ۳۰) شیعیان در نقاط مختلف بر نبرد علیه رژیم دست نشانده ی کمونیستی خلق و

پرچم پرداختند، قیام‌های مردمی و قهرمانانه‌ی مردم اهل تشیع، با قیام تاریخی مردم دره‌ی صوف و چهارکنت شروع شد. (جاوید، ۱۳۹۵: ۷۳) و سپس در کل مناطق مرکزی کشور این حرکات شدت گرفت و طی مدت کم‌تر از دو ماه تمام مناطق شیعه‌نشین مرکزی از غور تا دره‌ی صوف و بلخاب و از قره باغ غزنی تا تا دره‌ی غوربند و سرچشمه در نزدیکی کابل به تعداد ۴۳ ولسوالی و علاقه‌داری از وجود کمونیست‌ها آزاد گردید. (همان، ۱۴۹)

قیام مردم شیعه ارکان دولت کمونیستی را به لرزه در آورد، این قیام‌ها خود جوش و مردمی بود، فلذا می‌طلبید تا یک جریان مؤثر برای مدیریت این حرکت روی صحنه بیاید تا بتواند این کشتی پرخروش را به خوبی به مقصود رهنمایی کند، چون فقدان مدیریت در این زمینه امر را سخت و چه بسا با ناکامی مواجه می‌ساخت؛ آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در این زمان وارد عرصه شد که ما ذیلاً به نقش ایشان می‌پردازیم:

۱.۲. تشکیل حزب «حرکت اسلامی»

حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه در چنین شرایطی با درک صحیح از مشکلات مردمش و برای هدایت و رهبری صحیح جهاد برحق مردم افغانستان، در همکاری و مشوره با سایر دوستان و هم‌فکران و دل‌سوزان به وطن، اولین حزب شیعی به نام «حرکت اسلامی افغانستان» را تأسیس و فعالیت‌های نظامی و فرهنگی‌اش را برای خروج کامل وطن از دست اشغال‌گران آغاز کرد. (همان، ۸۳) نفس تشکیل اولین حزب شیعی پس از فروپاشی «حزب ارشاد»^۱ به رهبری شهید بلخی، یک گام بزرگ برای بیان خواسته‌ها و مطالبات اهل تشیع و تثبیت این جایگاه در وطن بود.

حزب حرکت اسلامی افغانستان، خیلی زود بین مردم جا باز کرد و رزمندگان این حزب به عنوان یکی از مبارزین اصلی ضد کمونیسم ظاهر شدند و در مبارزه‌ی مسلحانه فوق‌العاده عمل کردند، تا آن‌جا که آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه پس از بیان این‌که پنجاه فیصد ضربات محکم بر کمونیست‌ها توسط حرکت اسلامی بوده است، تعدادی از این فعالیت‌ها را نیز خودشان شمارش می‌کنند که می‌توان آن را دست‌آورد مهمی برای جامعه‌ی تشیع دانست. (محسنی، ۱۳۹۶: ۱۲۸)

۱. البته تعداد از محققان نسبت دادن حزب ارشاد را به شهید بلخی درست نمی‌دانند (جاوید، ۱۳۹۵: ۷۴)، اما شواهد خلاف این ادعا است.

فعالیت های چشم گیر حرکت اسلامی به عنوان یک حزب شیعی در عرصه ی نظامی، این واقعیت را بر ملا ساخت که نمی توان حقوق شیعیان را نادیده گرفت و حتی خلقی ها نیز در صدد این برآمدند که افرادی را به نام شیعه در مناصب بلند حکومتی جا دهند که بعدا تعیین سلطان علی کشتمند و امثال آن را می توان در همین راستا ارزیابی کرد.

ایشان برای استمرار این حرکت عظیم برنامه های فرهنگی را برای نظامیان زیر فرمانش یک اصل دانسته و در همین زمینه به مناسبت چهارمین سالگرد جهاد اعلان کرد: «مبارزه ی فرهنگی یک ضرورت است، در کنار مبارزه ی نظامی». (همان، ۶۱) به این معنی که توقع ایشان از سربازانش این بود: افزون بر آن که یک نظامی خوب هستند، یک فعال فرهنگی نیز در جامعه ی خود باشند. در چنین شرایطی نفس تشکیل این حزب یک گام بزرگ در عرصه ی تثبیت جایگاه تشیع افغانستان و نقش آن ها در جهاد رهایی بخش وطن بود.

۲.۲. حمایت از شورای اتفاق اسلامی

چنان که ذکر شد شیعیان آغازگران نبرد علیه کمونیست ها بودند که در اثر جان فشانی های همین دلیر مردان و با رهبری علماء، مناطق مرکزی کشور در مدت کوتاهی به آزادی کامل دست یافت و مناطق شیعه نیشین مرکزی به وسعت بسیار وسیع به دست مجاهدین تشیع قرار گرفت که مرزهای آن به شهر چغچران و کاسی و از جانب شمال به مناطق دره ی صوف، چهارکنت، بلخاب و سانچارک و از سوی دیگر از نزدیک شهر غزنی، به جانب کابل تا دره ی غوربند و سنگلاخ و از جانب بامیان تا دو آب و میخ زرین گسترده بود که در مجموع ۴۳ ولسوالی را احتوا می کرد. (جاوید، پیشین: ۱۰۱) و بدین طریق جغرافیایی بسیار وسیع تر از برخی کشورهای عربی چون کویت، لبنان، قطر و بحرین، در اختیار مجاهدین تشیع قرار گرفت.

پس از اخراج جغرافیای فوق از اداره ی کمونیست ها، علما و متنفذین مناطق مرکزی به درخواست آیت الله بهشتی، در ولسوالی ورس ولایت بامیان، گرد هم آمدند که جلسات آن ها منجر به تشکیل «شورای اتفاق اسلامی افغانستان» به رهبری حضرت آیت الله العظمی بهشتی رحمته شد که آن را می توان اولین حکومت محلی شیعی در افغانستان طی دو

صدهی اخیر دانست.

پس از استقرار حکومت شورای اتفاق در مناطق مرکزی و تقسیم‌بندی مناطق تحت کنترل آن به هفت ولایت و چهل و سه ولسوالی، مخالفت‌ها و دسیسه‌ها علیه این حکومت نوپای نوین شیعی در قلب افغانستان شدت گرفت، اما حضرت آیت‌الله‌العظمی محسنی رحمته‌الله‌علیه با درک درست و صحیح و پیش‌بینی دقیق وضعیت مطلوب برای شیعیان در صورت استمرار این حکومت، از همان ابتدای تأسیس این شورا، با تمام توان پشت سر این حکومت ایستاد و تضعیف آن را به ضرر جامعه‌ی تشیع قلمداد می‌کرد. حزب حرکت اسلامی به رهبری ایشان، طی اعلامیه‌ای از همان ابتدای تأسیس شورای اتفاق، حمایت رسمی خود را از این شورا اعلام کرد. (جاوید، پیشین: ۱۵۰) و حتی از تأسیس پایگاه در قلمروی حکومت شورای اتفاق اسلامی خودداری کرد و هیچ‌گاه نخواست در قلمروی یک حکومت شیعی دخالت کند و در این مقطع زمانی توجه خود را به جهاد با کمونیست‌ها معطوف کرد. (همان، ۲۰۳) حمایت ایشان از این حکومت و تأکید بر بقای آن، به مثابه‌ی بقا و تثبیت جایگاه شیعیان در آینده‌ی افغانستان بود.

۳.۲. نمایندگی از شیعیان در مجامع بین‌المللی

پس از مشارکت گسترده‌ی مردم شیعه در جهاد و تثبیت این امر در داخل، می‌طلبید تا در مجامع بین‌المللی نیز شیعیان حضور داشته باشند و فقدان شیعیان در عرصه‌ی بین‌المللی، ضمانت حضور و نقش‌شان را در آینده‌ی افغانستان با مخاطره رویه‌رو می‌کرد. بدین جهت آیت‌الله محسنی در این عرصه نیز گام‌های بلندی برداشت؛ حضور ایشان در «کانفرانس طائف عربستان سعودی»، نمونه‌ای از قبول و تثبیت جایگاه شیعیان در نزد حامیان گروه‌های جهادی بود، هم‌چنان می‌توان حضور ایشان را در کشورهای مختلفی چون آلمان، پاکستان و... حتی خود روسیه نمونه‌ای از تثبیت این نقش دانست که بیان‌گر نمایندگی سالم در این عرصه می‌باشد.

از همه مهم‌تر این‌که آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در همه‌ی این جلسات قوی ظاهر می‌شد و از موضع قدرت تشیع سخن می‌گفت که بیان‌گر توانایی و تثبیت قدرت تشیع در داخل و طرف واقع شدن جامعه‌ی تشیع برای گفت‌وگو با جهان برای تصمیم‌گیری روی آینده‌ی افغانستان در عرصه‌ی بین‌المللی بود. ایشان در سال ۱۳۵۸ در پیام کوتاه اما محکم به

کنفرانس اسلامی، جنایات رژیم کمونیست را یادآور و خواهان اخراج فوری نماینده‌ی حکومت کمونیستی از این کنفرانس شد و از این کنفرانس خواست برای پایان دخالت‌های شوروی و پیش‌گیری از کشتار مردم افغانستان اقدام کند. (محسنی، ۱۳۹۶: ۳۲) برخورد قاطع و صحبت‌های جدی و استوار ایشان نمونه‌ی خوبی از نمایندگی سالم است.

۴.۲. وحدت طلبی و روحیه‌ی هم‌پذیری با جریان‌های اهل سنت

تقابل شیعه و سنی در هیچ جامعه‌ای معقول نیست که افغانستان نیز از این امر مستثنی نیست. دقت، تحلیل و ارزیابی آیت الله محسنی، ایشان را وا داشت تا در اولین گام پس از تشکیل حرکت اسلامی و اعلام جهاد علیه کمونیست‌ها، در اعلامیه‌ی تاریخی در جوزای ۱۳۵۸ ه. ش پس از شمردن جنایات رژیم کمونیستی، همه‌ی جریان‌های اسلامی را به اتحاد فرا خواند و از همه خواست برای برچیدن رژیم کمونیستی تا تحقق یک جمهوری اسلامی مبارزه کنند. (همان، ۲۵-۲۸)

اتحاد طلبی بین شیعه و سنی به نفع همه است، و تلاش در این عرصه را می‌توان گامی مهم برای تثبیت جایگاه تشیع و نفی تبعیض از آن‌ها قلم داد کرد. به همین جهت ایشان در دوران جهاد و پس از آن مورد احترام جریان‌ها و بزرگان اهل سنت بود و جریان‌های بردران اهل سنت در هیچ مقطع زندگانی سیاسی و اجتماعی ایشان، به حضور آیت الله محسنی واکنش منفی نشان ندادند، و این نتیجه‌ی تلاش‌های معلم افغانستان در رفع سوء تفاهم‌ها در این عرصه بود که از همان آغاز جهاد به آن اهتمام ورزید.

پس از بیان موارد فوق می‌توان گفت که ایشان در تثبیت جایگاه تشیع طبق و عده‌ی شان که فرمود: «هدف از تشکیل و فعالیت... تحصیل حقوق شیعیان افغانی بود...» (محسنی، ۱۳۷۸: ۷) گام‌های استواری در عرصه‌ی بقای این حرکت عظیم، نمایندگی در مجامع بین‌المللی و وحدت طلبی برداشته است و نقش ایشان در این برهه‌ی تاریخی ملموس است.

۳. نقش آیت الله محسنی در تثبیت جایگاه شیعیان در حکومت مجاهدین

پس از پیروزی جهاد برحق مردم افغانستان و شکست مفتضحانه‌ی شوروی، برهه‌ی

دوم حیات سیاسی و اجتماعی آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه رقم می‌خورد که با روی کارآمدن حکومت مجاهدین در کشور قرین شده است، و ما در این مبحث نقش ایشان را در تثبیت جایگاه شیعیان به بررسی می‌گیریم:

۱.۳. منطق گفت‌وگو

ایشان پس از پیروزی جهاد، بلند پایه‌ترین رهبری جهادی بود که در رأس مجاهدین وارد کشور شد و رهبران دیگر بعد از ایشان آمدند. حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه همان‌گونه که بر حقوق شیعیان پیش از پیروزی جهاد پافشاری می‌کرد و یکی از اهداف مهمش را همین مسأله تشکیل می‌داد، بعد از ورود به کشور نیز برای پیش برد اهدافش به منطق عقلانیت و گفت‌وگوری آورد. ایشان بعد از پیروزی بر کمونیست‌ها جنگ را به صلاح کشور نمی‌دانست و تأکیدشان بر این بود که برای تحقق آرمان‌های دوران جهاد باید با هم از طریق مسالمت‌آمیز به بحث بنشینیم و جنگ به هیچ وجه به صلاح مملکت نیست؛ چنان‌که بعد از بروز درگیری‌ها به صراحت بیان کرد که: «من در طول دوران جهاد علیه کمونیست‌ها از جنگیدن با دشمن خسته نشدم؛ ولی آن چه که مرا رنج فراوان داده، جنگ‌های داخلی بین خود مجاهدین بود که جمعی احمق و فاسق، مسلمانان و مؤمنین را به جان هم انداختند و جمعی از مجاهدین عزیز ما را به شهادت رسانیدند». (محسنی، ۱۳۸۷: ۱۶)

اما خرد سیاسی ایشان در این برهه حکم می‌کرد که برای تحقق آرمان‌های بلند تشیع و تثبیت جایگاه این کتله‌ی عظیم باید از قدرت منطق و استدلال استفاده کرد، باید گفت که روش ایشان در این عرصه نیز موفق بود؛ چنان‌که در ادامه خواهد آمد. پس ایشان منطق گفت‌وگورا بهترین روش برای تثبیت جایگاه تشیع بعد از جهاد می‌دانست. علاوه بر این‌که خودشان برای تثبیت جایگاه تشیع به دیالوگ روی آورد، جریان‌های دیگر اهل تشیع را نیز به منطق گفت‌وگو و به دست آوردن حقوق شیعیان از این وادی فراخواند. (محسنی، ۱۳۹۶: ۱۹۳)

۲.۳. برگزاری انتخابات

حکومت‌های مستبد و خودکامه در طول حیات سیاسی وطن، نزد جامعه مردود بوده

است، و از طرفی انتخابات تنها راه برای اعمال اراده ی مردم و نقش آنان در تعیین سرنوشت خود و کشورشان است. حضرت آیت الله العظمی محسنی قزوینی پس از ورود به کابل در چهارم ثور به صراحت اعلان کرد ما به آرای مردم مراجعه می کنیم، ایشان برگزاری انتخابات را به عنوان راه نجات و حاکمیت مردم برکشورشان، حتمی و ضروری می دانست. (محسنی، پیشین: ۱۷۷)

شیعیان در افغانستان از هیچ روندی که به صلاح ملک و منفعت کشور باشد، روگردان نیستند. و انتخابات را تنها راه اعمال اراده ی مردم و حق مسلم آنان در تعیین سرنوشت شان می دانند، از طرفی دیگر استقبال از روندهای دموکراتیک عزم ملت تشیع را برای پاس داری از وطن و زمینه های ابراز وجود در تعیین سرنوشت کشور به اثبات می رساند. آیت الله محسنی قزوینی به عنوان کسی که در این برهه ی حساس از این مردم نمایندگی می کرد، باید به این امر اهتمام می ورزید. فلذا برگزاری انتخابات از اولین مواضع ایشان بعد از فتح کشور بود. هم چنان که شیعیان از ظلم بی زار بودند، ایشان موظف بود که باید در قبال جنگ شوروی واکنش نشان دهد؛ از همین رو در بدو ورود به کابل، خواهان غرامت از شوروی شد. (همان)

انتخابات بیان گر نقش ملت در تعیین سرنوشت شان است، و شیعیان نیز بخشی از ملت افغانستان هستند که باید از حق انتخاب برخوردار گردند و این امر به خوبی می توانست جایگاه تشیع را به اثبات برساند که از سوی آیت الله محسنی مطرح شد.

۳.۳. مشارکت در رهبری کلان کشور

با توجه به اقدامات ایشان در دوران جهاد و بهره از منطق خردورزی، توانست توجه همه ی مجاهدین را به خود جلب کند و در سطح کلان رهبری حضور مؤثر داشته باشد، ایشان در اولین جلسه ی شورای رهبری مجاهدین به عنوان منشی و سخن گوی دولت منصوب شد. (همان، ۵) این امر اگرچ [کافی نبود، اما برای اولین بار زمینه ی خوبی را برای حضور سایر سیاست گران اهل تشیع فراهم ساخت.

ایشان با توجه به همین موقعیت و از طریق منطق گفت و گو بعدا توانست چندین وزارت را به دست آورد و بعدها افراد را به عنوان سفیر مقرر نموده، و در دستگاه قضایی نیز افرادی را منصوب کرد؛ در اخیر هم توانست سرپرستی صدارت عظمی را به دست آورده و

یکی از نزدیکانش^۱ را در آن منصوب کند. چنان‌که مشاهده می‌شود، مشارکت اهل تشیع در رهبری کشور از اهداف حضرت ایشان بود که یکی از ارکان جایگاه تشیع محسوب می‌شد و در این دوره ایشان به خوبی به آن نایل شد.

۴.۳. رسمیت مذهب جعفری

رسمیت مذهب جعفری جزء اهداف بنیادی و اساسی ایشان بود که همواره بر رسمیت آن اصرار داشت. شیعیان در جهاد مبارزه کردند تا از کرامت انسانی و تمامیت ارضی کشور محافظت کنند و به عنوان شیعه با تمام حقوق شان در آینده‌ی کشور نقش داشته باشد؛ بنا براین رسمیت مذهب اولین خواسته‌ی شیعیان بوده است و عدم پذیرش رسمیت مذهب به منزله‌ی رسمیت بخشیدن به ستم و تجاوز به حقوق شیعیان قلم داد می‌گردد.

از این رو آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه صراحتاً بیان می‌داشت: «در قانون اساسی ای که مذهب ما رسمی نباشد، برای ما یک کاغذ پاره‌ای بیش نیست». (همان، ۱۳) ایشان در دوره‌ی مجاهدین روی این اصل هم چنان اصرار داشت، به همین جهت مسوده‌ی قانون اساسی که در دوران جهاد از سوی حرکت اسلامی تدوین شده بود، وقتی در شورای رهبری مجاهدین مورد بحث قرار گرفت و آنان از ایشان خواستند که فعلاً از رسمیت مذهب دست بردارد، ایشان این امر نپذیرفت و مسوده را هم دیگر با خود نبرد. (محسنی، ۱۳۷۸: ۲۲-۲۵)

بعد از آن در اوایل سال ۱۳۷۲ نیز یک کمیسیون ۴۴ نفره به ریاست مولوی محمدنبی محمدی موظف شد تا قانون اساسی دیگری بنویسد؛ در کمیسیون فوق که چند نفر شیعه نیز عضویت داشتند، اما تنها مذهب حنفی به عنوان مذهب رسمی قلم داد شد و اعضای کمیسیون رسمیت مذهب جعفری را نپذیرفتند و قرار شد که همین قانون تصویب شود، که پس از اطلاع حزب حرکت اسلامی، نماینده‌ی این حزب نزد آقای ربانی رفته و به وی هشدار داد که در صورت عدم رسمیت مذهب با وی قطع ارتباط خواهد کرد. در نتیجه آقای ربانی تعداد دیگر را موظف کردن تا قانون دیگری که در آن قانون مذهب جعفری به رسمیت شناخته شده بود، برای توشیح آماده کنند، اما به دلیل شدت درگیری‌ها این

۱. سیدمحمدعلی جاوید، معاون ایشان در حزب حرکت اسلامی.

قانون نیز از تصویب باز ماند. (جاوید، پیشین: ۴۳۴-۴۳۶)

از آن چه گفتیم به خوبی روشن می شود که این اصرار آیت الله محسنی رحمته الله علیه، بیان گر نقش اثرگذار ایشان در نمایندگی از شیعیان برای دفاع از رسمیت مذهب است که به عنوان رکن اول تثبیت جایگاه شیعیان محسوب می گردید، استدلال های ایشان در این عرصه فناعت بخش بود، اما جنگ های داخلی بعدا فرصت حکومت مقتدر و داشتن قانون اساسی را از مجاهدین گرفت و این موضوع هم چنان برای آینده ماند.

۴. نقش آیت الله محسنی در تثبیت جایگاه شیعیان در نظام جمهوری اسلامی

پس از ناکامی حکومت مجاهدین و سقوط آن، حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه به ایران رفت و به مطالعه و تحقیق پرداخت. تا این که حادثه ی یازدهم سپتامبر پیش آمد که منجر به سقوط حکومت طالبان شد و نظام جدیدی به نام «جمهوری اسلامی» در حیات سیاسی ایشان به وجود آمد که ما در این مبحث به نقش ایشان در تثبیت جایگاه تشیع در این برهه از حیات سیاسی ایشان می پردازیم:

۱.۴. رسمیت مذهب جعفری

رسمیت مذهب جعفری که خون هزاران انسان آزاده ی این سرزمین برای دفاع از آن ریخته شده بود، و مصالح علیای وطن نیز اقتضا می کرد تا رسماً درج قانونی اساسی گردد، از موضع ثابت و خلل ناپذیر آیت الله محسنی رحمته الله علیه بود که در این دوره با جدیت بیش تر مورد توجه قرار گرفت.

ایشان با توجه به درک اهمیت این مسأله از همان آوان گفت وگوها مبنی بر آمدن یک رژیم سیاسی جدید در کشور، از طریق دیپلماسی با شخصیت های تأثیرگذار از جمله شخصی که به عنوان گزینه ی غرب برای اداره ی افغانستان تلقی می شد (حامد کرزی)، پیش از سقوط کامل حکومت طالبان وارد گفت وگو شد و دست به لابی گری در این عرصه زد. با توجه به منطق رسا و استدلال محکم توانست نظرایشان را برای پذیرش رسمیت مذهب تا جایی جلب کند و در حین تصویب قانون اساسی نیز وعده ی ایشان را برای شان یادآوری کرد. (محسنی، بی تا: ۷) همین امر موجب شد تا آقای کرزی هیچ گاه با رسمیت مذهب و بعدا قانون احوال شخصیه مخالفت نداشته باشد. ایشان پیش از این نظر

مساعِد رهبران جهادی از جمله جبهه‌ی شمال را نیز پیرامون این مسئله جلب کرده بود. ایشان به خاطر اهمیت این مسئله علاوه بر دیپلماسی، در اولین جلسه‌ی مهم و سرنوشت‌ساز برای آینده‌ی وطن که مراسم تحلیف اعضای کابینه‌ی دولت موقت بود، در سال ۱۳۸۰ ه. ش مطالب مهمی را به گونه‌ی صریح مطرح نمود که رسمیت مذهب جعفری نیز در آن مطرح گردید. ایشان در جلسه‌ی مذکور بیان کرد: «مردم شیعه‌ی افغانستان با تمام توان خواهان به رسمیت رساندن مذهب‌شان در قانون اساسی هستند». (محسنی، ۱۳۹۶، ۲۶۰) این امر توجه همه را به این مسأله‌ی حیاتی معطوف ساخت و بار دیگر بر عزم راسخ ایشان برای رسمیت مذهب جعفری مهر تأیید گذاشت.

ایشان برای عملی‌ساختن رسمیت مذهب جعفری در لوی جرگه‌ی تصویب قانون اساسی، این مسأله را در کنار سایر دوستانش به شدت و به گونه‌ی جدی دنبال کرد و در همین راستا بارها در ارگ ریاست جمهوری با کرسی صحبت نمود و وعده‌ی قبلی ایشان را نیز یادآور شد. (محسنی، پیشین: ۷) در کمیسیون تدوین قانون اساسی نیز حضور یافت و با رئیس و اعضای این کمیسیون بارها صحبت کرد و رسمیت مذهب جعفری را امری لازم و ضروری بیان داشت که امر خلاف آن به هیچ وجه قابل قبول جامعه‌ی تشیع نیست و انعطاف در این زمینه وجود ندارد. (محسنی، بی تا: ۴ - ۵)

علاوه بر این او از مردم اهل تشیع در سراسر کشور خواست تا طومارهای امضاء شده را برای رسمیت مذهب جعفری جمع‌آوری نمایند. (همان) تا مستند و اهرم فشار بر مجلس تصویب قانون اساسی برای رسمیت مذهب جعفری باشد، مردم نیز به این خواست لبیک گفته و صدها متر طومار امضاء شده برای این امر از سراسر کشور جمع‌آوری شد که خود بیانگر عزم اهل تشیع مبنی بر رسمیت مذهب‌شان بود.

نتیجه‌ی همه‌ی تلاش‌ها این شد که دفتر آقای کزازی طی نامه‌ای برای کمیسیون تدوین قانون اساسی، از آن‌ها بخواهد که به پیشنهاد آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه و حمایت رئیس دولت، مواد پیشنهادی (ماده‌ی ۱۳۰ و ۱۳۱ فعلی) درج مسوده‌ی قانون اساسی گردد (محسنی، بی تا: ۸) که بعداً تصویب شد، و بدین طریق مذهب جعفری در کنار مذهب حنفی درج قانون اساسی شده و به عنوان یکی از دو مذهب رسمی در کشور قلمداد شد. با رسمی شدن مذهب جعفری در قانون اساسی، ایشان به یکی از اهدافش نایل شد و به یکی

از ارکان مهم در راستای تثبیت جایگاه شیعیان در افغانستان دست یافت.

۲.۴. نام‌گذاری نظام به جمهوری اسلامی

اسم‌گذاری نظام جدید در کشور از بین انواع و انحاء اسم‌هایی که قرار بود بر آن گذاشته شود، از کارکردهای منحصر به فرد حضرت آیت الله العظمی محسنی قزوینی بود. ایشان در لوی جرگه‌ی اضطراری ۱۳۸۱ ه. ش، پس از بیانات نکات مهم و ایجاد فضایی مناسب برای مطرح کردن این موضوع، کلمه‌ی اسلامی بودن را بر نظام افزود که منجر به اسم‌گذاری نظام جدید افغانستان به «جمهوری اسلامی» شد، ایشان در آن جلسه پس از طرح موضوع از اعضای لوی جرگه خواست اگر موافق هستند، از جا برخیزند که همه از جا برخاستند و اسم نظام را بدین صورت تصویب کردند. (محسنی، پیشین: ۲۶۹)

نام‌گذاری و نقش ایشان در این عرصه بار دیگر نشان دهنده‌ی قدرت منطق تشیع در عرصه‌ی ملی و بین‌المللی بود، همین امر باعث شد که بعداً در تصویب قانون اساسی در مورد مذهب جعفری، کدام واکنش منفی به وجود نیاید و بدین صورت نقش شیعیان را در اسلامی کردن نظام به نمایش بگذارد که امر بسیار مهم و فوق‌العاده‌ای بود.

۳.۴. ثبت عقاید و فقه شیعه در نصاب تعلیمی

چنان‌که قبلاً یادآور شدیم ثبت عقاید و فقه شیعه در نهادهای تعلیمی و آکادمیک یکی از ارکان جایگاه تشیع از نظر حضرت آیت الله محسنی قزوینی بود که این امر نیز در قانون اساسی به تصویب رسید، فلذا ماده‌ی ۴۵ قانون اساسی دولت را موظف نمود تا نصاب تعلیمی مکاتب و نهادهای آکادمیک را بر اساس مذاهب موجود تدوین کند که بر این اساس عقاید و فقه مذهب شیعه نیز وارد نهادهای آموزشی و آکادمیک شد. (محسنی، بی تا: ۵۸)

این امر گام دیگری در راستای تثبیت جایگاه شیعیان افغانستان بود که با تلاش جمعی از مخلصان به ویژه حضرت آیت الله العظمی محسنی قزوینی میسر شد و الحمد لله امروز شیعیان در مکاتب عقاید و فقه شان را فرامی‌گیرند، هرچند در نهادهای دیگر این خلاء به چشم می‌خورد و انتظار می‌رود که در آینده این خلاء نیز پر شود تا منطق اخوت و برادری که یک اصل قرآنی است در جامعه حاکم گردد؛ ما همه با هم برادریم، همان طوری

که شیعیان به عقاید و فقه برادران اهل سنت خود احترام دارند، خواهان تدریس عقاید و فقه خود در تمام نهادهای علمی و آکادمیک نیز است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»^۱.

۴.۴. توزیع عادلانه‌ی امکانات مالی

یکی از مشکلات اهل تشیع در گذشته تبعیض سیستماتیک علیه آن‌ها بود که در خلاء قانون و بعضاً قانون انجام می‌گرفت، به همین جهت توزیع عادلانه‌ی امکانات مالی یکی از ارکان تثبیت جایگاه شیعیان از سوی حضرت آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه در نظر گرفته شده بود، که در فصل جدید سیاسی و در قانون اساسی جدید به آن پرداخته شد. مطابق ماده‌ی ۶ و ۷ قانون اساسی دولت متعهد به جامعه‌ی مرفه و مترقی براساس عدالت اجتماعی شد که یکی از اهداف اصلی ایشان بود. و هم‌چنان ایشان ماده‌ی ۲۳ که هرگونه تبعیض را نفی می‌کند، در راستای این اهداف ارزیابی کرده است. (همان، ۴۶) پس با توجه به درج این مواد در قانون اساسی که توزیع عادلانه و نفی تبعیض را رقم می‌زند، می‌توان ادعا کرد که ایشان و هم‌فکرانش در عرصه‌ی قانون‌گذاری موفق بوده‌اند.

۴.۵. حضور شیعیان در تصمیم‌گیری‌ها

بعد از روی کار آمدن نظم نوین در افغانستان، شیعیان توانستند در سطوح کلان رهبری حضور یابند و مانع قانونی برای ریاست شیعیان برداشته شد، هرچند این حضور ناقص بود؛ اما حضرت آیت‌الله العظمی محسنی رحمته‌الله علیه همیشه بر حضور معنی‌دار شیعیان در حکومت تاکید داشت و بارها مطرح کرد که خواهان حضور شیعیان در تمام مناصب اجرایی و قانون‌گذاری است که با حضور مردم شیعه در انتخابات این امر اندکی محقق شد، و خواست دیگرایشان که عضویت علمای شیعه در ستره محکمه بود، هم‌چنان بی‌جواب ماند. (محسنی، پیشین: ۲۹۲)

۴.۶. قانون احوال شخصیه‌ی اهل تشیع

رسمیت مذهب جعفری در قانون اساسی، می‌طلبید تا در عرصه‌ی عملی قانونی تصویب گردد که مطابق قانون اساسی شیعیان در احوال شخصیه‌ی خود به آن عمل کند،

۱. الحجرات: ۱۰.

فلذا ایشان با کمک هم فکراش توانست مسوده را تحت عنوان «قانون احوال شخصیه ی اهل تشیع» گردآوری کند که پس از تلاش ها، بالاخره به تصویب مجلسین رسیده و با توشیح رئیس جمهور تبدیل به قانون شد. در ماده ی اول این قانون آمده: «این قانون به تأسی از حکم ماده ی یک صدوسی و یکم و رعایت حکم ماده ی پنجاه و چهارم قانون اساسی افغانستان به منظور تنظیم امور مربوط به احوال شخصیه ی اهل تشیع وضع گردیده است». (ق. ا. ش، ماده ی ۱). با نگاه به این ماده به خوبی روشن می شود که مبنای این قانون همان ماده ی پیشنهادی از جانب آیت الله محسنی رحمته الله علیه است.

قابل یادآوری است تصویب قانون احوال شخصیه با مخالفت های خارجی و نوکران داخلی شان همراه بود که با منطق رسا از جانب معلم افغانستان به آن ها جواب های قناعت بخش ارایه شد، اما از آن جا که ذوق خارجی ها بر این است که باید دخالتی در هر امری بکنند، تعدادی از مواد اولیه با حمایت آن ها و نوکران داخلی شان تغییر داده شد و تعدادی از مواد نیز حذف گردید که حضرت آیت الله محسنی رحمته الله علیه خود در کتابی تحت عنوان «قانون احوال شخصیه شیعه از آغاز تا انجام» به این امر مفصلاً پرداخته است. تصویب قانون احوال شخصیه ی اهل تشیع، گام بلندی در راستای تثبیت جایگاه شیعیان در افغانستان بود که به همت معلم افغانستان و همکاران شان این امر نیز میسر گردید و بدین طریق ایشان نیز به یکی از اهدافش دست یافت.

۷.۴. تأسیس رسانه و مکان های علمی

ایشان پس از استقرار حکومت جمهوری اسلامی، رسماً از رهبری حزب مربوطه اش، کناره گیری نموده و علاقه ای به ادامه ی رهبری آن نداشت، چون ایشان حزب را در برهه ی خاص تاریخی ابزاری برای تحقق آرمان بلند اسلامی و ملی اش می دانست. و خود را بدون کدام طمع سرباز فداکار برای اسلام و تشیع می دانست که این خاصیت صالحان و عابدان است، از حضرت امام سجاد علیه السلام جمله ی زیبایی است که در آن آمده است: «وأن أحب عبادک إلیک من ترک الإستکبار علیک»؛ یعنی محبوب ترین بنده نزد خدا کسی است که طغیان و گردن فرازی را کنار گذارد (و همه ی تلاش و کوشش را در راه دین و آرمان اسلامی صرف کند). (کاشانی، ۱۳۹۱: ۸۴)

ایشان دست از رهبری حزب حرکت کشید و خود را در قالب بزرگ تری آماده ی

خدمت به اسلام و تشیع کرد، ایشان از فرصت پیش آمده استفاده نموده و به تأسیس حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صلی الله علیه و آله که حوزات علمیه در طول تاریخ حافظ آرمان‌های تشیع بوده است، گام دیگری در راستای تثبیت جایگاه شیعیان برداشت. ایشان خود در کنار تأسیس حوزه، به تحقیق و تدریس پرداخت که تألیفات شان مایه‌ی افتخار برای جامعه‌ی شیعی است. نتیجه‌ی اقدام شان در تأسیس حوزه این بود که الحمدلله تعداد زیادی از علماء در این مرکز درس خواندند و حالا مشغول خدمت به دین و مردم هستند و جمع کثیری نیز مشغول تحصیل می‌باشند تا در آینده مصدر خدمت به دین و وطن گردند.

ایشان شورای علمای شیعه را نیز تأسیس نمود که در محور آن توانست از جامعه‌ی شیعه به خوبی در سطح ملی و بین‌المللی نمایندگی نماید و امروز نیز این شورا مرجع و پناهگاه خوبی برای شیعیان است. در کنار موارد فوق تأسیس اولین و تنها رسانه‌ی دینی «تمدن» که با تمام توان توانست علیه تهاجم فرهنگی بایستد، مایه‌ی افتخار بوده و صحبت‌های ایشان از طریق این رسانه، از ایشان نماینده‌ی خوبی برای شیعیان ساخت و در کنار آن دانشگاه خاتم النبیین صلی الله علیه و آله را نیز تأسیس کرد تا بدین طریق بتواند گام استوارتری در تربیت فرزندان وطن بردارد.

۸. ۴. تقریب و وحدت بین مسلمانان

ایشان از ابتدای فعالیت‌هایش باور عمیق به اخوت و وحدت شیعه و سنی داشت و در همین راستا تلاش‌های زیادی نمود. بخشی از تألیفات ایشان که در زمینه‌های مختلف مایه‌ی سربلندی بوده، به اخوت و وحدت اسلامی اختصاص دارد، مانند: کتاب‌های «شیعه و سنی چه فرقی دارد؟» و «وحدت اسلامی از نظر تعامل» و... همگی نشان از باور عمیق به اخوت اسلامی است. در این دوره ایشان علاوه بر این، شورای اخوت اسلامی را تأسیس نمود که با این کار زمینه‌ی خوبی برای اتحاد شیعه و سنی فراهم شد و این شورا توانست بسیاری از سوء تفاهم‌ها را مرتفع ساخته و منشأ خیر قرار گیرد.

حضور ایشان در سیاست برای به دست آوردن حقوق شیعیان بود که بعد از استقرار نظام جمهوری اسلامی از این عرصه کنار رفت. وی حضور در سنگر علم و دانش را مؤثرتر می‌دانست، از همین رو برنامه‌هایش را در این قالب به پیش گرفت و تا آخر عمر در حفظ این سنگر و پاس داری از مکتب و مذهبش کوشید، اما از آن جا که انسان سرشت خدایی

دارد، در تابستان ۱۳۹۸ ه. ش به سوی معبودش شتافت و ملت اسلام مخصوصاً مردم افغانستان را در سوگش نشانده؛ اورفت اما یادش، راهش و آرمانش هم چنان ادامه دارد.

جمع بندی و نتیجه گیری

تحقیق فوق می توان به این نتیجه رسید که حرکت سیاسی و اجتماعی حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه، در راستای تثبیت جایگاه شیعیان در افغانستان حساب شده بوده. ایشان در هر زمان متناسب با وضعیت موجود اقدام به تحقق این امر کرد:

۱. به باور ایشان تثبیت جایگاه شیعیان در افغانستان متوقف بر رسمیت مذهب جعفری، حضور شیعیان در تصمیم گیری ها، ثبت عقاید و فقه شیعه در منابع تعلیمی و علمی، توزیع عادلانه ی امکانات مالی و تعدیل نظام اداری در کشور بود، که باید برای تثبیت جایگاه شیعیان روی این عناصر تکیه می شد.

۲. مهم ترین نقش ایشان در دوران جهاد در راستای تثبیت جایگاه شیعیان افغانستان را تأسیس یک حزب نسبتاً قدرت مند، حمایت از شورای اتفاق اسلامی برای اداره ی مناطق مرکزی کشور، نمایندگی از شیعیان در مجامع بین المللی، وحدت طلبی و روحیه ی هم پذیری با جریان های اهل سنت، تشکیل می دهد.

۳. ایشان در حکومت مجاهدین برای تثبیت جایگاه شیعیان تلاش های فراوان انجام داد که مطرح کردن خواسته به منطقی عقلا نیت و خرد سیاسی، تأکید بر برگزاری انتخابات، حضور در سطح کلان رهبری کشور و پافشاری بر رسمیت مذهب جعفری را می توان از این موارد دانست.

۴. در پایه گذاری نظام جمهوری اسلامی که آخرین برهه ی حرکت سیاسی ایشان را تشکیل می داد، تلاش های فراوان برای تثبیت جایگاه شیعیان افغانستان انجام داد که موارد ذیل را می توان بخشی از این تلاش ها دانست: رسمیت مذهب جعفری، نام گذاری نظام به اسلامی، ثبت عقاید و فقه شیعیان در متون علمی، حضور و برداشتن موانع از سر راه شیعیان برای حضور در سطح کلان رهبری، توزیع امکانات مالی، تدوین و تصویب قانون احوال شخصیه ی اهل تشیع و در اخیر هم تأسیس حوزه ی علمیه ی خاتم النبیین صلی الله علیه و آله، تشکیل شورای علمای شیعه، شورای اخوت و تأسیس رسانه ی ارزشی تمدن.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. جاوید، سید محمد علی (۱۳۹۵)، خاطرم (برهه‌ی حساسی از تاریخ)، چاپ اول، کابل: انتشارات نشرنگار.
۲. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، وسائل الشیعة ج ۷، چاپ پنجم، قم: انتشارات مؤسسه آل‌البیت لاحیاء.
۳. دشتی، محمد (۱۳۹۶)، ترجمه نهج البلاغة، (خطبه ۲۷)، چاپ اول، قم: انتشارات نشتا.
۴. دانش، سرور (۱۳۹۸)، «بیانیه به مناسبت پنجاهمین سالگرد شهید بلخی»، بنیاد اندیشه، شماره ۴، بی‌نا: انتشارات عدالت و امید.
۵. قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان، مصوب سال ۱۳۸۲ ه. ش.
۶. قانون احوال شخصیه اهل تشیع، مصوب سال ۱۳۸۸ ش، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین ﷺ.
۷. کاشانی، حامد رحمت (۱۳۹۱)، متن کامل صحیفه سجادیه، چاپ دوم، بی‌جا: انتشارات پیام عدالت.
۸. کاتب هزاره، ملا فیض محمد (۱۳۷۲)، نژادنامه افغان، چاپ اول، قم: انتشارات بنیاد اندیشه.
۹. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۳۷۸)، خواسته های شیعیان افغانستان، چاپ اول، بی‌جا، بی‌نا.
۱۰. _____ (۱۳۸۶)، مصوبات شورای رهبری مجاهدین، چاپ اول، کابل: انتشارات حوزه علمیه خاتم النبیین ﷺ.
۱۱. _____ (بی‌تا)، تصویب قانون اساسی در لوی جرگه، چاپ اول، کابل: بی‌نا.
۱۲. _____ (۱۳۹۶)، برگ‌های دیگر از فعالیت‌های احزاب جهادی (برگرفته از سخنرانی‌ها و اعلامیه‌ها)، چاپ اول، کابل: انتشارات رسالات، مؤسسه حفظ، تنظیم و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی ﷺ.
۱۳. _____ (۱۳۷۸)، تقریب مذاهب از نظر تا عمل، چاپ دوم، قم: انتشارات ادیان.
۱۴. ناصری داودی، عبدالمجید (۱۳۸۶)، تاریخ تشیع در افغانستان، چاپ اول، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.

مقایسه ی شخصیت علمی آیت الله محسنی و خواجه نصیر طوسی با رویکرد تربیتی

محمد احسانی^۱

چکیده

مقاله ی حاضر با عنوان یادشده، به منظور مقایسه و تبیین برخی امتیازات دو عالم بین المللی شیعی؛ یعنی شخصیت علمی خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله و آیت الله محسنی رحمته الله برای مخاطبان تدوین شده است. این نوشتار به دلیل ارتباط مستقیم بامتون دینی و آثار مکتوب شخصیت های مورد بررسی باروش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد تربیتی به اجرا درآمده است. با وجود فاصله ی زمانی طولانی زندگی آیت الله محسنی رحمته الله با خواجه نصیر طوسی رحمته الله، مشابهت های آن دو بزرگوار در تحصیل، جایگاه علمی، فعالیت های علمی، تأسیس مراکز علمی - آموزشی، تربیت شاگرد و آثار تألیفی شباهت مشترک نسبتاً زیادی باهم دارند. همان گونه که خواجه نصیر رحمته الله در قرن هفتم هجری قمری در موارد یادشده، سرآمد و پُرآوازه ی زمان خود بود، آیت الله محسنی رحمته الله در عصر حاضر در تنوع آثار، تربیت شاگرد و راه اندازی مراکز مؤثر علمی کم نظیر یا بی نظیر است. افزون بر این امتیازات، آیت الله محسنی رحمته الله از ویژگی هایی؛ هم چون انگیزه ی دینی قوی، اندیشه ی جهانی نشر علوم اسلامی، تفکر وحدت اسلامی و نیز مدیریت اثربخش برخوردار بوده که نتایج آن در مراکز علمی افغانستان و حتی کشورهای مختلف جهان، به روشنی قابل مشاهده می باشد.

واژگان کلیدی: مقایسه، شخصیت علمی، آیت الله محسنی، خواجه نصیر طوسی، رویکرد تربیتی.

۱. دکترای تربیت و روان شناسی و عضو هیأت علمی.

دو شخصیت علمی جهان اسلام؛ یعنی خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله علیه و آیت الله محسنی رحمته الله علیه یکی مربوط به سده‌ی هفتم هجری و دیگری از علمای معاصر با فاصله‌ی زمانی حدود هشت قرن یک‌سری شباهت‌هایی باهم دارند که طبعاً از امتیازات مشترک مهمی نیز برخوردارند. این موضوع به منظور آشناسازی نسل جوان با این دو شخصیت علمی جهان اسلام و تشیع و نیز معرفی آن دو به مردم و مخصوصاً دانشمندان و فرهیخته‌گان جهان اسلام، لازم است مورد پژوهش قرارگیرد. براین اساس، سوال اصلی تحقیق این است که شباهت‌ها و امتیازات شخصیت علمی خواجه نصیرطوسی رحمته الله علیه و آیت الله محسنی رحمته الله علیه کدام‌اند؟ سوال‌های دیگری نیز در ارتباط با سوال اصلی این‌گونه مطرح است که: (۱) به لحاظ تحصیلات چه شباهت‌هایی باهم دارند؟ (۲) شباهت‌های آن دو در فعالیت‌های علمی و فرهنگی چیست؟ (۳) درحوزه‌ی سیاست و اجتماع چه شباهت‌هایی باهم دارند؟ (۴) در تربیت شاگرد چه اشتراکی باهم دارند؟ (۵) هم‌چنین در تولید آثار چه تشابهاتی بین آن دو عالم دینی وجود دارد؟

پاسخ به این سوالات براساس منابع موجود و با روش توصیفی - تحلیلی تهیه و نتیجه در اختیار مخاطبان و علاقمندان به علما و بزرگان علمی قرارمی‌گیرد. هدف از این تحقیق همان‌گونه که اشارت رفت، آشناسازی نسل جوان به دو عالم بزرگ شیعی خواجه نصیر رحمته الله علیه و آیت الله محسنی رحمته الله علیه است. این موضوع از یک سو موضوع جدیدی است و تاکنون کاری در این زمینه صورت نگرفته و از سوی دیگر واکاوی شخصیت و خدمات علمی و فرهنگی عالمان اسلام به عنوان وظیفه‌ی دینی و فرهنگی برای الگودهی به عالمان موجود جهان اسلام، لازم به نظر می‌رسد. ازاین رو، سعی براین است موضوع حاضر با استفاده از منابع موجود در کتاب‌خانه‌ها و سایت‌های معتبر و نیز از آثار آن دو شخصیت برجسته‌ی علمی، بررسی گردد.

۱. مفهوم‌شناسی و کلیات

۱.۱. مقایسه‌ی دو شخصیت علمی

کلمه‌ی «مُقایسه» از ریشه‌ی «قایس» برهیئت مفاعله به معنای مشارکت (عرب خراسانی، ۱۳۸۹: ۲۹۹)، سنجش، ارزیابی، اندازه‌گیری و مانند آن به مفهوم عام

بیان گرا بطه ی دو جانبه بین دو چیز مشابه است که نقاط مشترک و متمایز آن دورا بررسی می کند. این مفهوم در اشیای مختلف کاربرد گسترده دارد و هر چیزی را می تواند بامشابه آن بررسی کند و بسنجد. (آذرتاش، ۱۳۸۱: ۵۷۰) از جمله در مقایسه ی میان دو انسان نیز می توان از آن استفاده کرد و نقاط مشترک و تفاوت های آن دورا مورد پژوهش قرار داد. منظور از مقایسه در این مقاله، بررسی ویژگی های دو شخصیت علمی، آیت الله محسنی رحمته الله علیه و خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله علیه، و تطبیق آن دوازده جهت گوناگون است که در ادامه ارایه می گردد.

۲. به لحاظ تحصیلات

تحصیلات در حقیقت پایه و اساس شخصیت علمی عالمان دینی و مذهبی را تشکیل می دهد که معمولاً از دوره ی کودکی و نوجوانی شروع و در دوره ی جوانی به کمال خود می رسد. آیت الله محسنی رحمته الله علیه و خواجه نصیر رحمته الله علیه هر دو، دوره ی تحصیلات را با وجود فاصله ی زمانی قابل توجه به صورت شبیه به هم سپری کرده اند که به اختصار به آن اشاره می شود.

۱.۲. خواجه نصیر طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله علیه در سال ۵۹۷ ه. ق در طوس، در خانواده ی مذهبی دیده به جهان گشود. پدر خواجه رحمته الله علیه از علمای مشهور آن زمان و از معتمدین و متنفذین منطقه بود. او دوره ی کودکی را در آغوش پرمهر پدر و مادر گذراند و درس محبت و ایثار و خدمت به مردم و اخلاق حسنه را از محیط خانواده آموخت. شخصیت نصیرالدین طوسی رحمته الله علیه همانند دیگر مردان بزرگ تاریخ در همان دوره ی کودکی در اثر تربیت مربی دل سوز، پدر مهربانش محمد طوسی شکل گرفت و رشد و نمو کرد. حتی در آخرین لحظات زندگی خویش به فرزندش وصیت کرد که هر جا عالم و دانشمندی را دید، نزد او رفته، علم بیاموزد. (طوسی، ۱۳۳۵: ۲۸) خواجه نصیر رحمته الله علیه با استعداد سرشار و فوق العاده ای که داشت، بر اساس عشق و علاقه ی درونی و تشویق و ترغیب پدر از ابتدا، زندگی را با تحصیل و فراگیری علم و دانش آغاز کرد. او نخست ادبیات عرب، قرائت و معارف قرآن، تا حدودی احادیث و اخبار را از پدرش که مع الواسطه از شاگردان سید

مرتضی علم الهدی رحمته الله علیه و شیخ طوسی رحمته الله علیه بود، آموخت؛ سپس کلیات منطق و حکمت و اجمال فقه و اصول را در نزد دایی اش «بابا افضل الکاشی رحمته الله علیه» و دایی پدرش «نصیرالدین عبدالله طوسی رحمته الله علیه» فراگرفت. (فرحات، ۱۴۰۶: ۱۶)

خواجه رحمته الله علیه همان گونه که خود در رساله‌ی سیروسلوک ابراز می‌دارد، در این دوره ریاضیات را به سفارش پدرش از محضر کمال الدین حاسب استفاده کرده است. (طوسی، ۱۳۳۵: ۳۸) خواجه رحمته الله علیه در اثر توان بالای یادگیری، علوم رایج در طوس را در مدت نه چندان زیاد از محضر علمای آن جا فرا گرفت، به گونه‌ای که دیگر کسی جواب‌گوی سوالات او نبود. از این رو، وی جهت ادامه‌ی تحصیل به نیشابور که یکی از مراکز مهم علمی آن روز بود هجرت نمود. خواجه‌ی جوان در آن مجمع علمی بزرگ از محضر دانشمندان مشهور نیشابور چون قطب الدین مصری، کمال الدین موصلی و دیگر بزرگان، علم و حکمت، آموخت. کتاب اشارات ابن سینا را نزد فریدالدین داماد که باسه واسطه شاگرد بهمن یار؛ یعنی سرآمد دانش آموختگان ابن سینا بود، فراگرفت. (دوانی، ۱۳۶۴: ۴، ۸۷) خواجه نصیر رحمته الله علیه فقه و اصول را نیز در نیشابور نزد استادانی چون شیخ برهان الدین حمدانی رحمته الله علیه تکمیل نمود که ایشان اجازه نامه‌ی بلندی را در سن ۲۲ سالگی برای خواجه رحمته الله علیه صادر نمود. (خوانساری، بی تا: ج ۶، ۳۰۶)

خواجه علاوه بر علوم اسلامی در دیگر شاخه‌های علمی آن روز هم تخصص کامل پیدا کرد. او دانش پزشکی را از حکیم و پزشک نامی، قطب الدین مصری رحمته الله علیه تلمذ کرد، به نحوی که در تدوی بیماریاران مهارت کافی پیدا نمود. خواجه در مدت اقامت در نیشابور آن قدر که برایش ممکن بود به اندوخته‌های علمی خود افزود و سرانجام این فراز از زندگی ایشان با حمله‌ی مغولان به خراسان و نیشابور پایان یافت. در اثر هجوم وحشیانه‌ی لشکر مغول به نیشابور خواجه رحمته الله علیه، مانند دیگران از بیم و خوف مهاجمان خود را به زادگاه اصلی اش طوس رسانید. چند سالی در طوس بود و در این مدت به مطالعات فردی پرداخت، آن گونه که از متون تاریخی برمی آید، او بیش تر آثار ابن سینا را مورد دقت و بررسی قرار داد. (همان)

۲.۲. آیت الله محسنی رحمته الله علیه

آیت الله حاج شیخ محمد آصف محسنی رحمته الله علیه فرزند مرحوم محمد میرزا از تبار پشتون

شیعه‌ی افغانستان در تاریخ (۵ / ۲ / ۱۳۱۴ ه. ش) برابر با (۲۲ محرم ۱۳۵۴ ه. ق) در شهر قندهار افغانستان، چشم به جهان گشود. او آموزش‌های ابتدایی را در مکتب خانگی این شهر تاریخی آغاز کرد و از ده سالگی نزد پدر به خواندن و نوشتن پرداخت. (رضوانی، ۱۳۹۱: ۴۵) آیت الله محسنی رحمته الله علیه در ۱۴ سالگی (۱۳۲۸ ه. ش) به همراه خانواده به پاکستان رفت و در شهر کوئته مستقر گردید و زبان اردو را همان جا آموخت. وی پس از بازگشت از پاکستان، مدتی در شرکت برق کار کرد و سپس در سال (۱۳۳۰ ه. ش) در اتاق بازرگانی قندهار مشغول به کار شد.

آیت الله محسنی رحمته الله علیه، مقدمات علوم دینی را از نزد علمای قندهار فراگرفت و سپس به روستایی در ولسوالی جاغوری از توابع ولایت غزنی رفت و کتاب‌های هدایه، سیوطی و حاشیه ملا عبدالله و مقداری از معالم و لمعه را آن جا آموخت.

محمد آصف محسنی رحمته الله علیه، جهت ادامه‌ی تحصیل راهی نجف اشرف در کشور عراق شد که تنها حوزه‌ی علمیه‌ی شیعه به حساب بود. او در تاریخ ۱۲/۴/۱۳۳۲ ه. ش وارد نجف شد. ایشان در مدت کمتر از ۳ سال، باقی مانده‌ی سطوح دروس حوزه‌ی علمیه را به پایان رساند. چنان‌که خود او گفته، تعطیلات حوزه برایش خوشایند نبود و روزهای تعطیل هم مشغول به درس می‌شد.

مهم‌ترین اساتید آیت الله محسنی رحمته الله علیه در نجف به شرح زیر بوده‌اند: مطول را از شیخ محمد علی مدرس افغانی رحمته الله علیه، جلد اول کفایه را از شیخ مجتبی لنگرانی رحمته الله علیه، جلد دوم کفایه را از صدرای بادکوبه‌ای رحمته الله علیه، رسایل را از شیخ محمد کاظم یزدی و مکاسب را از چند تن دیگر از اساتید مشهور آن زمان نجف فراگرفت. شیخ آصف محسنی رحمته الله علیه به فلسفه هم علاقمند بود، اما به دلیل ممنوعیت تدریس فلسفه در نجف، به مطالعه‌ی شخصی پرداخت و او بر کتاب باب حادی عشر تعلیقه نوشت. کتاب‌های دیگری از جمله اسفار و حکمت اشراق و آثار کلامی را نیز با مطالعه به دست آورد.

هم مباحثان ایشان عبارت بودند از: قربان علی محقق کابلی رحمته الله علیه، شیخ اسماعیل محقق و موسی عالمی بامیانی رحمته الله علیه. آیت الله محسنی رحمته الله علیه، به مدت ۹ سال در دروس خارج فقه و اصول آیات عظام، سید محسن حکیم رحمته الله علیه، سید ابوالقاسم خویی رحمته الله علیه، شیخ حسین حلی رحمته الله علیه و سید عبدالاعلی سبزواری رحمته الله علیه شرکت کرد. (پایگاه رسمی

۳. به لحاظ مقام علمی

مقام علمی علما و دانشمندان حوزوی و دانشگاهی مفهومی است انتزاعی که از اندوخته های علمی، فرهیخته گی، فعالیت های آموزشی- پژوهشی و آثار گفتاری و نوشتاری و هم چنین تأسیس مراکز علمی و تحقیقی و آثار تألیفی گرفته می شود. خواجه نصیر رحمته الله علیه و آیت الله محسنی رحمته الله علیه از جمله دانشمندان به نامی بودند که فعالیت های ممتازی در این زمینه ها داشتند و این فعالیت ها و آثار مقام علمی آنان را به خوبی نشان می دهند. در این جا به مهم ترین فعالیت های علمی و آموزشی آن دو عالم ربانی به صورت مختصر اشاره می شود.

۱.۳. خواجه نصیر طوسی

فیلسوف پرآوازه، حکیم بزرگ و دانشمند نام دار شیعی ابو جعفر محمد بن حسن معروف به «خواجه نصیر طوسی رحمته الله علیه»، سرآمد حکما و فلاسفه و دانشمندان قرن هفتم هجری است که القاب بلندی هم چون «استادالبشر»، «استادالحکماء و المتکلمین»، «مفخرالعلماء والاکابر» و امثال آن را به خود اختصاص داد، یکی از چهره های درخشان علم و حکمت و دانش و معرفت در تاریخ بشر بوده است که نظیر او را در ادوار گذشته و حال کم تر می توان یافت. (الاعسم، ۱۹۸۰م: ۲۴) علامه قاضی نور الله شوشتری رحمته الله علیه در توصیف مقام علمی خواجه رحمته الله علیه می گوید: «معالم تحقیقات ابوعلی سینا را که به تصادم شبهات ابی البرکات یهودی و تشکیکات فخرالدین رازی نزدیک به اندراس بود، از غایت علو حکمت و کمال ادراک، استدراک نمود و ایرادات ایشان را از ریشه ابطال کرد». (شوشتری، ۱۳۷۶ق: ۲۰۱)

تعبیری به کار رفته درباره ی خواجه نصیر رحمته الله علیه نظیر «استادالبشر»، «استادالحکماء و المتکلمین»، «مفخرالعلماء والاکابر» و امثال آن که در منابع تاریخی و فرهنگی آمده، هر کدام بیان گر شخصیت علمی و جایگاه بلند خواجه رحمته الله علیه در میان دانشمندان مسلمان در طول تاریخ بوده است. القابی که کم تر برای دیگر علمای اسلام به کار رفته است. شیخ برهان الدین حمدانی رحمته الله علیه استاد فقه و اصول خواجه نصیر رحمته الله علیه در اجازه نامه ی اجتهاد که در سن ۲۲ سالگی خواجه صادر نمود، این گونه از او تجلیل کرده است: «الامام الاجل،

العالم الافضل، الاكمل الاورع، المتقن المحقق، نصیر الملة والدین، وجیه الاسلام و المسلمین، سید الائمة والافاضل، مفخر العلماء و الاکابر و افضل اهل الخراسان، محمد بن الحسن الطوسی و اذنت له فی روایة جمیعه.» از این اجازه نامه به دست می آید که خواجه نصیر رحمته الله علیه در سن جوانی به مرتبه‌ی بالای علمی رسیده و ضمن کسب شایستگی‌های لازم، به درجه‌ی رفیع اجتهاد و فتوا و نظریه‌پردازی در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی دست یازیده است. او هم چنین علم روایت و درایت را در همان جا به خوبی فراگرفت و اجازه‌ی روایت حدیث را از شیخ منتجب الدین قمی رحمته الله علیه دریافت نمود. (الاعسم، ۱۹۱۸م: ۳۰)

۲.۳. آیت الله محسنی رحمته الله علیه

آیت الله محسنی رحمته الله علیه از معدود علمای معاصر جهان اسلام دارای ابعاد مختلف علمی، پژوهشی، آموزشی، سیاسی، مدیریتی، اجتماعی و... است که او را شهره‌ی منطقه و عالم ساخته و هر کدام از آثار به یادمانده از ایشان بیان‌گر شخصیت علمی و اجتماعی او می‌باشد. ایشان از سویی نسبت به مسئله‌ی تحقیق و پژوهش و از سوی دیگر نسبت به مسایل اجتماعی و سیاسی امت اسلام به ویژه افغانستان دغدغه‌ی جدی داشت. او از علمای شیعه و نژاد پشتون افغانستان، مدافع تقریب مذاهب اسلامی، رئیس شورای علمای شیعه افغانستان، و بنیان‌گذار حوزه‌ی علمیه و دانشگاه خاتم النبیین در کابل است. ایشان هم چنین عضو شورای عالی مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، رهبر پیشین حزب حرکت اسلامی افغانستان و مؤسس تلویزیون تمدن می‌باشد. محمد آصف محسنی رحمته الله علیه، در علوم مختلف حوزوی از قبیل فقه و اصول فقه، علم رجال، علم کلام، تفسیر قرآن، اخلاق و... آثار قابل توجهی تدوین و به یادگار گذاشته است. در این جا به بعضی از امتیازات علمی آیت الله محسنی رحمته الله علیه به عنوان نمونه اشاره می‌گردد.

۱.۲.۳. مناظرات علمی

مناظره‌ی علمی از روش‌های رایج در مباحث اصلی مربوط به دین و مذهب و مسایل سیاسی اجتماعی است که اغلب به موضوعات مبنایی و نظری توجه دارد. این روش در سیره‌ی معصومین علیهم السلام، اعم از شخص رسول الله صلی الله علیه و آله و ائمه‌ی اطهار علیهم السلام، ریشه دارد و قابل

پی‌گیری است. قصه‌ی مباحله در قرآن میان پیامبر اسلام ﷺ و علمای مسیحی نجران نمونه‌ای از مناظرات رسول خدا ﷺ با مخالفان است که درآیه‌ی ۶۰ آل عمران تصریح شده است. مناظرات امامان معصوم علیهم‌السلام جریان مفصلی دارد که در منابع تاریخی و به‌ویژه احتجاج طبرسی ذکر شده است. در این مناظرات هم جایگاه علمی معصومین علیهم‌السلام برای حاضران روشن شد و هم مخالفان به‌مقام علمی ایشان و ضعف خودشان اعتراف کردند. (همان)

آیت‌الله محسنی از تعداد علمایی به‌شمار می‌رود که همواره در زندگی دینی و سیاسی - اجتماعی با مخالفان سرسخت و متعصب مواجه بود. مخالفان حزبی و گروهی از سیاست‌مداران افغانستان از یک سو و مخالفان مذهبی و دینی از اهل تسنن داخل و خارج کشور از سوی دیگر کم نبودند که با او جر و بحث سیاسی و دینی و مذهبی داشتند. آیت‌الله رحمته‌الله‌علیه با علم سرشار و فکر باز و فعالی که داشت در همه‌ی مباحثات علمی و حزبی بر دیگران از دست برتری برخوردار بود. چراکه دوست و دشمن نسبت به شخصیت علمی ایشان تسلیم بودند و هیچ کس ولو، دشمنان سرسخت او در مقابل علم و دانش آیت‌الله رحمته‌الله‌علیه حرفی برای گفتن نداشتند.

شیخ حسن صفار رحمته‌الله‌علیه، روحانی شیعه عربستان درباره‌ی شخصیت علمی آیت‌الله شیخ محمد آصف محسنی رحمته‌الله‌علیه و شجاعت و جرأت گفتاری و رفتاری ایشان این‌گونه بیان می‌دارد: ایشان شخصیت ممتاز در عرصه‌ی علم و عمل داشت. نظرات پیشینیان، او را محدود نمی‌کرد و از اعتراضات مخالفان نمی‌هراسید.

این جسارت و شجاعت علمی موجب شد که ایشان در طول حیات پربارشان در عرصه‌های علم و عمل از کسی نترسد و در صحنه‌های گوناگون سیاسی و دینی حضور مؤثر پیدا کند. از باب نمونه کتاب «معجم الأحادیث المعتمدة» از آثار ارزشمند آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه همراه با نوآوری‌ها و ویژگی‌هایی است که در سال‌های اخیر منتشر شد و مورد توجه حوزویان قرار گرفت. آیت‌الله رحمته‌الله‌علیه در این کتاب براساس قواعد الرجال خودشان بسیاری از روایات موجود در منابع روایی را نامعتبر معرفی کرد که مورد انتقاد شدید عالمان حوزه در افغانستان و ایران و عراق واقع شد. ایشان در جلسات متعدد به همین مناسبت از نظرات شان با قوت و دقت و عالمانه دفاع نمود.

۲.۲.۳. سخنان بزرگان دین و سیاست

علما و سیاست مداران معروف جهان هم در زمان حیات و هم بعد از ارتحال توصیفات زیادی از آیت الله محسنی رحمته الله داشته که تبیین شخصیت علمی و سیاسی آن عالم سفر کرده را به روشنی نشان می دهند. در این فراز از نوشتار به عنوان نمونه به برخی آن ها اشاره می شود.

۱.۲.۲.۳. آیت الله العظمی خامنه ای: رهبرانقلاب جمهوری اسلامی ایران به مناسبت درگذشت آیت الله محمد آصف محسنی رحمته الله در مورد شخصیت ایشان این گونه بیان داشته است: «ده ها سال مجاهدت فی سبیل الله در میدان های سیاسی و فرهنگی و علمی و اجتماعی در کشور اسلامی افغانستان و همراه با مردم شجاع و غیور آن سامان، کارنامه ی افتخارآمیز این روحانی بلند پایه را نشان می دهد و برکات مستمر و ماندگار آن، میراث ارزش مند معنوی آن بزرگوار است». (پایگاه خبری)

۲.۲.۲.۳. آیت الله العظمی مکارم شیرازی: در پیام این مرجع تقلید آمده است: ضایعه مولمه رحلت عالم بزرگ افغانستان مرحوم حاج شیخ آصف محسنی رحمته الله بسیار مایه ی تأسف گردید. آن عالم بزرگوار تعلق به تمام عالم شیعه و جهان اسلام داشت. آثار گران بهای علمی که از او به یادگار مانده، عمق او را در مسایل علمی آشکار می سازد و آثار مهم فرهنگی مانند حوزه ی علمیه ی بسیار بزرگ کابل، نشانه ی عشق و علاقه ی او به این گونه مسایل بود. آن عالم بزرگوار را می توان در عداد علمای مهم اسلام نام برد که واقعاً مبدأ کارهای مهمی بود، ما امیدواریم خلأ حاصل از رحلت این بزرگوار به وسیله ی شاگردانش تا حدّ زیادی پر شود. (پایگاه خبری)

۳.۲.۲.۳. آیت الله العظمی سید علی سیستانی: خبر ارتحال عالم جلیل القدر جناب آیه الله آقای حاج شیخ محمد آصف محسنی رحمته الله موجب تأثر و تأسف فراوان گردید. فقدان آن بزرگوار که از علمای شاخص و اندیشمندان مخلص و مبارزان راه استقلال و وحدت ملت شریف افغانستان بودند، خسارتی بزرگ است. این جانب مصیبت وارده را به مردم عزیز افغانستان به ویژه به علما و فضلا و طلاب حوزه های علمیه و به بستگان محترم و همه ی علاقه مندان آن فقید سعید تسلیت عرض نموده و از خداوند متعال برای ایشان علودرجات و برای بازماندگان شان صبر جمیل و اجر جزیل مسألت دارم. و لا حول و لا قوه

الا بالله العلي العظيم. (پایگاه رسمی)

۴.۲.۲.۳. آیت الله علیرضا اعرافی مدیرحوزه‌های سراسر جمهوری اسلامی ایران: ارتحال عالم جلیل القدر و گران قدر حضرت آیت الله محمد آصف محسنی رحمته الله علیه از علمای افغانستان موجب تأسف و تاثر گردید. آن عالم وارسته که از محضر آیات عظام سید محسن حکیم رحمته الله علیه، سید ابوالقاسم خوبی رحمته الله علیه و سید عبدالاعلی سبزواری رحمته الله علیه و دیگر بزرگان در حوزه‌ی علمیه‌ی نجف و قم کسب علم کرد، رئیس شورای علمای شیعه افغانستان، از مدافعان تقریب مذاهب اسلامی، بنیان‌گذار حوزه‌ی علمیه و دانشگاه خاتم النبیین ص و مؤسس شورای اخوت اسلامی افغانستان بود و به اسلام عزیز و مذهب اهل بیت علیهم السلام و مردم شریف افغانستان خدمات ارزنده‌ای ارایه کرد. آن مرحوم الگوی جهاد و مبارزه با ظلم و گمراهی و نیز معلم اخلاق و معارف الهی بودند و افزون بر تدریس و تربیت شاگردان و ترویج معارف اسلامی در مبارزات سیاسی و اجتماعی مردم افغانستان نقش تاثیرگذار و راهبردی ایفا نمود. (خبر حوزه قم، ۱۳۹۸/۵/۱۵)

۵.۲.۲.۳. سید علی فضل الله امام جمعه‌ی بیروت لبنان: با نهایت تأسف و ناراحتی خبر درگذشت آیت الله شیخ محمد آصف محسنی رحمته الله علیه را دریافت کردیم. ایشان زندگی خود را در خدمت به اسلام و مسلمین و جهاد در راه خدا سپری کرد و در جنبش اسلامی افغانستان و فقه اسلامی نقش داشت و از منادیان وحدت اسلامی بود. (پایگاه خبری)

۶.۲.۲.۳. حجت الاسلام سید محمد مهدی رفیع پور: این استاد حوزه‌ی علمیه‌ی مشهد مقدس در مورد سنت فکری آیت الله محمد آصف محسنی رحمته الله علیه و دغدغه‌ها و اولویت‌های فکری وی گفت: مرحوم آیت الله آقای محسنی رحمته الله علیه از جمله عالمانی بودند که از طرفی نسبت به مسئله‌ی تحقیق و پژوهش و از طرفی نسبت به مسایل اجتماعی و سیاسی امت اسلام، به ویژه افغانستان، دغدغه‌ی جدی داشتند، لذا در همین راستا آثاری که در حوزه‌ی اندیشه از ایشان منتشر شده، یا آثاری است که با فکر و تحقیق و تأمل نوشته شده و رونویسی از آثار گذشتگان نیست و یا آثار اجتماعی و سیاسی است. ویژگی مهم آثار ایشان این است که اجتهاد و فکر و تأمل در آن‌ها زیاد و پرنسب است و تلاش کرده‌اند بحث‌ها را با فکر و دقت اجتهادی مطرح کنند و از مخالفت با مشهور و نظراتی که عالمان دیگر دارند، ابایی نداشته باشند. (پایگاه خبری)

۷.۲.۲.۳. شیخ حسن صفار روحانی شیعه عربستان: به گزارش گروه ترجمه‌ی خبرگزاری «حوزه»، شیخ حسن صفار روحانی شیعه عربستان درگذشت آیت الله شیخ محمد آصف محسنی رحمته الله علیه را تسلیت گفت و ایشان را شخصیتی ممتاز در عرصه‌ی علم و عمل دانست. وی برآزاد اندیشی و شجاعت آیت الله آصف محسنی رحمته الله علیه در بیان دیدگاه خود تاکید کرد و گفت: نظرات پیشینیان او را محدود نمی‌کرد و از اعتراضات مخالفان نمی‌هراسید. (همان)

از مجموع این سخنان و تعبیرات بلندی که آیات عظام و شخصیت‌های دینی و سیاسی جهان اسلام درباره‌ی آیت الله محسنی رحمته الله علیه بیان‌گر شخصیت علمی و اجتماعی ایشان است که همه بر آن اذعان کرده و مورد تأیید قرار داده‌اند. علمایی از کشورهای عربی و غیر عربی و همه‌ی حوزه‌های بلاد اسلامی و شیعی بر عظمت شخصیت علمی، جهادی، اجتماعی و اخلاقی آیت الله رحمته الله علیه توافق نظر دارند. بنابراین، شخصیت علمی آیت الله محسنی رحمته الله علیه، همانند شخصیت علمی خواجه نصیرالدین طوسی روشن و جایگاه خاص خود را در میان علما و جامعه‌ی دینی و اسلامی دارد.

۴. به لحاظ فعالیت‌های علمی

فعالیت‌های علمی و آموزشی از معیارهای مهم در کسب امتیاز و برانزندی علمای حوزه و دانشمندان دانشگاهی است که در مورد علامه محسنی رحمته الله علیه و خواجه نصیر رحمته الله علیه نیز قابل تطبیق می‌باشد. این دو عالم دینی از این جهت عمل‌کرد شایسته و ممتازی داشته که در این بخش از نوشتار به‌واکاوای مختصر گرفته می‌شود.

۱.۴. خواجه نصیرطوسی

خواجه نصیر از جمله علمای معدود شیعی است که در دوران حیات پُربار خویش خدمات علمی، مذهبی و اجتماعی شایانی را انجام داد و این فعالیت‌های خواجه، موجب نشر معارف اهل بیت علیهم السلام در جهان و پیش‌رفت علوم اسلامی و انسانی در جامعه گردید. در این جا به نمونه‌هایی از فعالیت‌های خواجه اشاره می‌شود.

۱.۱.۴. ترویج مذهب تشیع

خواجه نصیر دورانی طولانی را گاه به صورت تحت نظر و گاه به شکل زندانی در سیطره‌ی حکومت اسماعیلیان سپری کرد. یکی از فعالیت‌های مهم خواجه نصیر، ترویج و تثبیت مذهب تشیع دوازده امامی بود که در دوران اسماعیلیه جز مذهب اسماعیلی دیگر مذاهب در انزوا قرار داشت. (دوانی، ۱۳۶۴: ج ۴، ۹۲) ایشان بابت بهره‌مندی از نبوغ علمی و توان بالای مدیریتی توانست، اعتماد سران مغول، مخصوصاً هلاکورا به خود جلب کند و از این طریق به نفع اسلام و مسلمانان و به ویژه شیعیان خدمت نماید. او در عهد مغول از آزادی بیشتری برخوردار بود و از این رو، بلافاصله پس از رهایی از حصار اسماعیلیه در سال ۶۵۴ ق، یعنی یک سال بعد از سقوط حکومت اسماعیلی، عقیده‌ی درونی خود را آشکار کرد و رسماً اعلان نمود که او شیعه‌ی دوازده امامی است. (نعمت، ۱۳۶۷: ۲۸۶)

از آن جا که خواجه نصیر ایمان راسخ به اهل بیت علیهم‌السلام داشت و نجات دنیا و آخرت را در هدایت و کمک ایشان می‌دید، هنگام وفات، حرم کاظمین، را آرام‌گاه ابدی خویش انتخاب کرد. او به بستگان و شاگردان وصیت نمود که بعد از وفات جنازه‌ی وی را در حرم مطهر کاظمین به خاک سپارند. شاگردان و بازماندگان بدن خواجه را طبق وصیتش پایین پای آن امامین جوادین علیهم‌السلام به خاک سپردند و بالای قبرش نوشتند «وَكَلْبُهُمْ بِاسِطِّ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ»؛ یعنی این سگ آستان مقدس امامین هم‌امین است که به ایشان پناه آورده است. (کرمانی، بی تا: ۷)

۲.۱.۴. نجات علمای بلاد اسلام

خواجه نصیر، علاوه بر فعالیت‌های علمی و فرهنگی و تبیین معارف اسلامی، به عنوان یک عالم دین و مصلح بشر، خدمات ارزنده‌ای را در روزگار تاریک و وحشت‌ناک تهاجم لشکر مغول به بلاد اسلامی انجام داد که یکی از نمونه‌های بارز آن نجات جان هزاران مسلمان بی‌گناه و ده‌ها عالم و دانشمند و حفظ آثار گذشتگان از قتل و غارت و نابودی است. او توانست با تدبیر درست بسیاری از حکما، اطبا، علما، فقها و ارکان حیات علمی و تمدن اسلامی را نجات دهد. (دوانی، ۱۳۶۴: ج ۷، ۴۱۰) به اعتراف همه‌ی تاریخ‌نویسان، اگر تدبیر سنجیده و عالمانه‌ی خواجه رحمته‌الله‌علیه در برابر تهاجم وحشیانه‌ی مغولان و جلوگیری

ایشان از قتل و غارت مردم مظلوم و بی دفاع ایران زمین به وسیله لشکریان لجام گسیخته چنگیز و پیروانش نبود، به یقین شهرهای مورد تهاجم همانند دیگر شهرهای ویران شده، سرنوشتی جزویرانی و نابودی نمی داشت. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۳۶: ۷۸)

از آن جا که خواجه رحمته الله علیه از علم و دانش فراوان به خصوص علم هیأت و نجوم بهره مند بود، برخلاف انتظار مورد تکریم و احترام شخص هلاکوخان قرار گرفت و حتی در اداره‌ی امور مملکت به او مشورت می داد و حاکمیت هم به رهنمایی های خواجه عمل می کرد. (قمی، بی تا: ج ۲، ۶۰۵) خواجه طوسی رحمته الله علیه در این دوره، به مرتبه ای رسیده بود که در زمهری ندیمان و خواص هلاکوقرار گرفت و در حضر و سفر از جمله در حمله‌ی هلاکو به بغداد و سوریه همراه او بود و نامه‌هایی به عنوان منشی از زبان وی به افراد و شخصیت‌های مختلف جهان ارسال می شد. خواجه با استفاده از موقعیت خود در نزد زمام داران مغول، مانع نابودی بسیاری از فلاسفه و دانشمندان مسلمان شد و همین طور از وحشی‌گری‌های بی حد و حصر آنان تا آن اندازه که برایش ممکن بود، جلوگیری کرد. خواجه رحمته الله علیه به خاطر دوری از مسایل اختلافی، منصب سیاسی اختیار نکرد و به مشاوره دادن سلاطین مغول اکتفاء نمود. (نعمت، ۱۳۶۷: ۲۸۶) او با این انتخاب در حقیقت، توانست هم در اداره‌ی امور مملکتی ایفای نقش کند و هم به فعالیت‌های دینی و علمی خود پردازد.

۳.۱.۴. تأسیس رصدخانه‌ی مراغه

مهم‌ترین فعالیت علمی خواجه نصیر که شهرت جهانی پیدا کرد، تأسیس رصدخانه‌ی معروف مراغه بود. رصدخانه به همت او و هم‌کارانش در دوران پراتهاب تأسیس گردید. خواجه، علاقه مند به فعالیت‌های علمی بود و باروش خاصی موفق به جلب رضایت هلاکوخان در ساخت رصدخانه‌ی مراغه شد و با دعوت مهندسان و فراهم ساختن امکانات لازم، به ساخت آن بنای مهم اقدام کرد. او به مدت دوازده سال آن پروژه‌ی بزرگ را به اتمام رساند و مورد بهره‌برداری قرارداد. ایشان کتاب‌خانه‌ی بزرگی نیز در کنار رصدخانه بنا کرد که به گفته‌ی اغلب تاریخ‌نویسان چهارصد هزار جلد کتاب در آن جمع آوری شد و بسیاری از کتب موجود در کتاب‌خانه‌های بغداد و شهرهای مهم دیگر آن روز که در حال نابودی بودند را به آن جا منتقل کردند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۳۶: ۷۸)

تأسیس رصدخانه‌ی مراغه، خدمت بزرگی به علمای رنج‌کشیده‌ی آن دوره از ظلم مغولان بود و باعث شد عالمان پراکنده در اقصی نقاط جهان را در مرکز رصدخانه گرد آورد، هم حیات آن‌ها را حفظ نماید و هم رشد علمی جهان اسلام را دوباره از سرگیرد. هلاکوخان در اثر اعتمادسازی خواجه رحمته‌الله علیه از برنامه‌های او حمایت کامل می‌کرد و به همین علت، ریاست کل اداره‌ی اوقاف را به او واگذار نمود. براین اساس، بسیاری از درآمدهای اقتصادی کشور پهناور مغول به ویژه اوقاف، زیر نظر خواجه رحمته‌الله علیه اداره می‌شد. خواجه رحمته‌الله علیه از درآمد اوقاف عمدتاً در جهت تأمین نیازهای مدارس و مراکز علمی استفاده می‌کرد. نمونه‌ی بارز آن این بود که با ایجاد رصدخانه‌ی مراغه، علما و حکمای اسلامی را اعاشه می‌داد و مقرری دائمی برای آن‌ها پرداخت می‌کرد. بدین وسیله، هم دانشمندان را از گزند مغولان حفظ کرد و هم آنان را به فعالیت‌های علمی و ادار ساخت. (نعمت، ۱۳۶۷: ۲۸۷)

خواجه نصیر تا آخرین روزهای زندگی با سلاطین مغول قرین و هم‌عصر و هم‌کار بود. او به لحاظ موقعیت علمی و اجتماعی خویش، مسافرت‌های متعددی به اطراف و نواحی مملکت داشت و در فتح بغداد نیز همراه هلاکو بود. خواجه آخرین بار، در دوره‌ی حکومت آباقاخان فرزند هلاکو جهت حساب‌رسی موقوفات به بغداد رفت و پس از یک ماه اقامت در آن جا بیمار شد و سرانجام در روز عید غدیر سال ۶۷۲ ق دیده از جهان فرو بست. (مدرسی، ۱۳۷۰: ۵۹)

۲.۴. آیت الله محسنی رحمته‌الله علیه

خدمات علمی و پژوهشی آیت الله آصف محسنی رحمته‌الله علیه بیش از آن است که در یک مقاله بتوان گردآوری کرد، ولی به عنوان نمونه به برخی آن‌ها اشاره می‌گردد. تأسیس مساجد، مدارس، حوزه‌ی علمیه، رادیو و تلویزیون، دانشگاه و درمانگاه از جمله صدقات جاریه‌ی آیت الله محسنی رحمته‌الله علیه هستند که بعد از ارتحال ایشان، اینک نیازهای علمی، درمانی مردم افغانستان را، بلکه دیگر نیازمندان دنیا را به خوبی تأمین می‌کنند.

۱.۲.۴. تأسیس مدارس علمی

تأسیس مساجد و مدارس دینی متعدد در شهرهای مختلف افغانستان مانند کابل، قندهار، هلمند و دیگر شهرها از آثار فعالیت‌های دینی و اجتماعی آیت الله محسنی

است رحمته الله علیه که اینک در این شهرها خودنمایی می‌کنند و هرکدام نشانه‌ی ماندگار آن عالم سفر کرده است. ایشان پس از مراجعت از حوزه‌ی علمیه‌ی نجف اقدام به تأسیس مراکز علمی و دینی کرد و تا آخرین لحظات زندگی بر آن اهتمام داشت. گاه در شهرهایی از قبیل لشکرگاه و هلمند و گاه در قریه جات اطراف و دور افتاده این کار خدا پسندانه را برای خدمت‌رسانی به مردم مسلمان افغانستان انجام می‌داد.

۴.۲.۲.۴. تأسیس تلویزیون تمدن

شبکه‌ی تلویزیونی تمدن که بیش‌تر محتوای آن خبر، گزارش و برنامه‌های دینی است، در سال ۱۳۸۶ ه. ش به وسیله‌ی آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه تأسیس شد. این تلویزیون برخلاف دیگر شبکه‌های افغانستان در دوره‌ی پیش از طالبان، از پخش موسیقی خودداری می‌کرد.

۴.۲.۳.۴. تأسیس حوزه‌ی خاتم‌النبیین

حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم‌النبیین رحمته الله علیه کابل، با مساحت ۴۰ هزار متر مربع، یکی از مراکز مهمی است که با اشراف آیت‌الله محسنی ساخته شده و از سال ۱۳۸۶ ه. ش مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. این مجتمع، شامل حوزه‌ی عظیم علمیه، کتاب‌خانه و مسجد جامع مرکز مهم علمی، آموزشی و تبلیغی اجتماعی در افغانستان است که در کل خاورمیانه بی‌نظیر یا کم‌نظیر می‌باشد. تاکنون هزاران طالب علمی از حوزه‌ی خاتم‌النبیین رحمته الله علیه فارغ‌التحصیل شده و در حوزات علمیه و مدارس علمی ولایات مختلف افغانستان مشغول تدریس و تبلیغ و انجام وظایف دینی و اسلامی هستند. آموزش طلاب داوطلب و مستعد از نقاط مختلف کشور در این مرکز علمی استمرار دارد و بعد از ارتحال آیت‌الله رحمته الله علیه هیچ وقفه‌ای در فعالیت‌های آن به وجود نیامده است. (پایگاه خبری)

۴.۲.۴.۴. تأسیس دانشگاه خاتم‌النبیین

دانشگاه خاتم‌النبیین رحمته الله علیه، در سال ۱۳۸۶ ه. ش به همت اندیشمند بلندآوازه و فقیه نام‌آشنای کشور، آکادمیسین مرحوم حضرت آیت‌الله محمدآصف محسنی رحمته الله علیه بنیان‌گذاری گردید. این دانشگاه پس از دریافت مجوز رسمی از وزارت تحصیلات

عالی جمهوری اسلامی افغانستان، با هم‌کاری جمعی از فرهیختگان به شکل رسمی به کار خود آغاز و اقدام به پذیرش دانشجو نمود.

۵. به لحاظ تربیت شاگرد

تربیت شاگرد و بالندگی علمی و اخلاقی شاگردان از دیگر معیارهای مهم در شناخت شخصیت علمی عالمان دینی است که از دیرزمان مورد توجه عموم و به‌ویژه نخبگان جامعه قرار داشته است. دو عالم بزرگ، یعنی خواجه نصیر رحمته‌الله‌علیه و آیت الله محسنی رحمته‌الله‌علیه از محدود عالمانی هستند که در این معیار درخشیده و با پرورش کمی و کیفی مناسب شاگردان به نامی را تحویل جامعه داده‌اند.

۱.۵. خواجه نصیرطوسی رحمته‌الله‌علیه

آن‌چه درباره‌ی شخصیت خواجه نصیر رحمته‌الله‌علیه در منابع علمی و تاریخی وجود دارد، اغلب مطالبی در مورد فعالیت‌های سیاسی، فرهنگی، تألیفات و ایجاد صلح و امنیت در دوره‌ی مغولان است. در زمینه‌ی تربیت شاگرد کم‌تراز ایشان سخن به میان آمده و مدارک چندانی درباره‌ی آن در اختیار نیست. البته از مجموع فعالیت‌های خواجه می‌توان چنین برداشت کرد که در تربیت شاگرد هم‌ایشان موفق بوده و شاگردان به نامی از او نام برده شده است. در روضات الجنات خوانساری رحمته‌الله‌علیه این‌گونه آمده است: خواجه نصیر رحمته‌الله‌علیه در طول زندگی پُربارش، شاگردان بسیاری را تربیت کرد: (۱) علامه جمال‌الدین حسن حلی رحمته‌الله‌علیه (م. ۷۲۶ ه.ق)، از جمله شاگردان خواجه رحمته‌الله‌علیه بوده است. حلی رحمته‌الله‌علیه از دانشوران بزرگ شیعه بود که آثار گران‌سنگی از خود به جای نهاده است. وی شرح‌هایی نیز بر کتاب‌های خواجه رحمته‌الله‌علیه نگاشته است. همچنین ده‌ها عالم و دانشمند دیگر در زمره‌ی شاگردان خواجه رحمته‌الله‌علیه ذکر شده است. (خوانساری، بی‌تا: ج ۶، ۶۰)

در برخی منابع شاگردان دیگری از خواجه نصیر رحمته‌الله‌علیه ذکر شده و آن‌ها عبارتند از: (۲) کمال‌الدین عبدالرزاق شیبانی بغدادی معروف به ابن فوطی (م. ۷۲۳ ه.ق)، او مذهب حنبلی داشت و مدت زیادی از محضر خواجه علم آموخت. وی از تاریخ‌نویسان معروف سده هفتم هجری است. (۳) کمال‌الدین میثم بحرانی (م. ۶۷۹ یا ۶۹۹ ه.ق)، او حکیم، ریاضی‌دان، متکلم و فقیه بود. (۴) محمود کازرونی معروف به قطب‌الدین شیرازی (م. ۷۱۰)

ه.ق)، او از شاگردان ممتاز خواجه رحمته الله علیه است که در چهارده سالگی به طبابت پرداخت. سپس به شهرهای مختلف سفر کرد و علم هیئت و اشارات ابوعلی را از محضر خواجه نصیر رحمته الله علیه فراگرفت. (۵) سید رکن الدین استرآبادی (م. ۷۱۵ ه.ق)، او از شاگردان و همراهان خاص خواجه بود و شرح‌هایی بر کتاب‌های استاد خویش نوشت و علاوه بر تواضع و بردباری، از احترامی فراوان در میان مردم و علما برخوردار بوده است. (دانشنامه‌ی آزاد بانظر به تأسیس مجموعه‌ی عظیم رصدخانه‌ی مراغه و گردآوری علمای اسلام در آن جا و نیز وجود کتاب‌خانه‌ی عظیم دارای صدها هزار جلد کتاب و هم‌چنین شاگردان پیش گفته، همه دلیل بر فعالیت وسیع آموزشی و تربیتی خواجه نصیر رحمته الله علیه است. یقیناً دانشمندان گرد آمده از نقاط مختلف بلاد اسلامی در رصدخانه‌ی مراغه مشغول آموزش و پژوهش بوده و خواجه رحمته الله علیه به عنوان مدیر و هدایت‌گر این مجموعه درگسترش معارف اسلامی نقش اساسی ایفا کرده است. شاگردان خواجه رحمته الله علیه در حوزه‌های مختلف علمی تخصص داشته که دلیل بر جامعیت استادشان، یعنی خواجه نصیر رحمته الله علیه است. فلسفه، فقه و اصول، کلام، تاریخ، ریاضی، نجوم، طبابت، و... گواه بروسعت علمی و نقش خواجه رحمته الله علیه در توسعه علوم عقلی و نقلی و تربیت شاگرد می‌باشد. (جمعی از نویسندگان، ۵۰:۱۳۳۶)

۲.۵. آیت‌الله محسنی

از فعالیت‌های مهم و تأثیرگذار در جوامع اسلامی و به‌ویژه مراکز آموزشی و پژوهشی آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه که مهم و درخور توجه است، شخصیت علم افزا و شاگردپروری ایشان است. خیلی از بزرگان حوزوی و دانشگاهی بوده و هستند که خود به لحاظ علمی شخصیت برجسته و با نفوذ در جامعه می‌باشند و آثار گوناگونی هم تدوین و به جامعه‌ی علم و دانش تحویل داده‌اند، ولی در زمینه‌ی شاگرد پروری و تربیت شاگردان موفقیت چندانی نداشته‌اند. این‌گونه افراد تعدادشان در گذشته و حال اندک نیست و بسیاری از فرهیختگان حوزه و دانشگاه این‌گونه بوده و هستند. اما شخصیت استاد فرزانه آیت‌الله محسنی رحمته الله علیه در این خصوصیت، ممتاز و منحصر به فرد است. پرورش شاگرد و تربیت نخبگان علمی در دوحیطه‌ی حوزه و دانشگاه امری است مورد اهتمام ایشان، به نحوی که در این زمینه سرمایه‌گزاری عظیمی انجام داده است. تأسیس حوزه‌ی علمیه و دانشگاه

خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در دو بخش علوم دینی و دانشگاهی خود گواه بر این ادعا است.

فارغ التحصیلان حوزه و دانشگاه خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اینک در اکثر ولایات افغانستان مشغول تدریس و تعلیم و تربیت هستند که مدارس علمیه و مراکز آموزش عالی کشور را از نظر استاد و معلم تقریباً خودکفا کرده است. نگارنده در ولایت بامیان و ولسوالی‌های آن مانند پنجاب و ورس شاهد فعالیت‌های مستمر فارغ التحصیلان حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستم که در مدارس علمیه‌ی آن مناطق مشغول تدریس و تعلیم و تربیت بودند و هستند. خوشبختانه این روند ادامه دار است و بعد از ارتحال آیت‌الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به کار خود ادامه می‌دهد. حوزه و دانشگاه خاتم النبیین شاید برتر و وسیع‌تر از رصدخانه‌ی مراغه‌ی خواجه نصیر طوسی است و به فعالیت خود ادامه می‌دهد.

۶. به لحاظ آثار علمی

معیار مهم در ارزیابی شخصیت علمی علما و دانشمندان، آثار قلمی به جای مانده از آن‌ها است که هم کمیت و هم کیفیت تألیفات بیان‌گر عظمت و عمق علمی صاحبان اثر می‌باشد. خواجه نصیر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و آیت‌الله محسنی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از این امتیاز به نحو احسن برخوردارند و هر کدام آثار عمیق علمی در حوزه‌های گوناگون به یادگار گذاشته که نشانه‌ی وسعت و ژرفای دانش آن دو بزرگوار است.

۱.۶. خواجه نصیر طوسی

مرحوم خواجه نصیر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آثار فراوانی در رشته‌های گوناگون علمی و دانش بشری از خود به یادگار گذاشته که به زبان‌های مختلف دنیا ترجمه شده و در تمام کتابخانه‌های معتبر جهان تعدادی از این آثار کم و بیش وجود دارند. (خواندمیر، ۱۳۳۳: ج ۳، ۱۵۹) اهل تراجم و سیره نویسان و تمام کسانی که در مورد شخصیت خواجه نصیر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قلم زده‌اند، آمار و ارقام متفاوتی از آثار ایشان ارائه داده؛ برخی ۱۰۰ عنوان، بعضی ۱۶۰ و برخی دیگر تا ۲۷۴ اثر را به محقق طوسی نسبت داده‌اند. (فرحات، ۱۴۰۴: ج ۳، ۷۳) شاید علت تفاوت آمار تألیفات مرحوم خواجه گستردگی قلمروی مؤلفات ایشان بوده که در زمینه‌های مختلف علمی به شکل کتاب، رساله، مقاله، پاسخ به سوالات و احیاناً گفت‌وگوهای مستقیم و مناظرات مذهبی ارائه شده است. به احتمال قوی، بعضی از سیره نویسان، رساله‌ها و

مقالات خواجه را مستقلاً در شمار تعداد تألیفات ایشان، به حساب نیاورده و یا عناوین مشابه را ادغام کرده‌اند. از این رو، در ارزیابی آثار خواجه به عناوین کتب بسنده کرده و آمار کمی را ذکر کرده‌اند. برعکس، بعضی دیگر از تاریخ نگاران هر عنوانی را اعم از کتاب و مقاله اثر مستقل شمرده و در نتیجه تعداد بیشتری را به خواجه رحمته الله علیه نسبت داده‌اند. بدین جهت، تفاوت زیادی در این زمینه به چشم نمی‌خورد.

به هر صورت، آنچه مهم است این است که آثار به جا مانده از مرحوم خواجه طوسی رحمته الله علیه از میزان بالا و تنوع کم نظیری برخوردارند و هر کدام از آثار ایشان تاکنون به عنوان یک منبع معتبر علمی در میان اهل علم و فضل مطرح بوده و هست. در حوزه اخلاق و تربیت، مهم‌ترین آثار خواجه کتب ارزشمندی هم چون «اخلاق ناصری»، «اوصاف الاشراف»، «دو رساله در اخلاق»، و «آداب المتعلمین» است که علم اخلاق، تربیت اولاد، تهذیب نفس، روش‌ها و مسایل گوناگون مربوط به پرورش فرزند را به خوبی بیان نموده و در هر زمینه توصیه‌های لازم را به مریدان ارائه داده است. جزاین‌ها آثار دیگری در زمینه فلسفه، ریاضی، هئیت و نجوم، کلام و مانند آن نیز از مرحوم خواجه نصیر رحمته الله علیه ذکر و در منابع مختلف ثبت شده است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۳۶: ۹۰)

۲.۶. آیت الله محسنی رحمته الله علیه

آیت الله محسنی رحمته الله علیه از معدود بزرگان علمی و صاحب نظر در علوم دینی و انسانی است که همگان به تخصص و آگاهی دقیق و وسیع ایشان در رشته‌های مختلف علوم اسلامی انسانی اذعان دارند. ایشان آثار متعدد، جامع و فراگیر در زمینه‌های گوناگون دانش اسلامی و بشری متناسب با شرایط روز به یادگار گذاشته که نظریات دقیق و علمی آن بزرگوار راه‌گشای بسیاری از پرسش‌های روز دنیا و نسل جوان است. در زمینه‌های علوم عقلی و نقلی آثار متنوعی از ایشان انتشار یافته است. این مقاله در صدد بررسی همه‌ی آثار ایشان نیست، چون توصیف آن‌ها در یک مقاله نمی‌گنجد، بلکه تنها به فهرست آثاری مهم‌ترین آن‌ها بسنده می‌کند.

تعداد و رقم آثار مکتوب آیت الله محسنی رحمته الله علیه متفاوت گزارش شده و شاید به دلیل عدم جمع بندی و گردآوری کامل تألیفات ایشان است که به صورت کافی در این زمینه کار نشده است. به هر صورت در یکی از گزارش‌ها این گونه نقل شده است. به عنوان

کتاب فارسی و عربی ۵۵ جلد، از آثار آیت الله محمد آصف محسنی رحمته الله علیه، به صورت متنی و تصویری، در موضوعاتی؛ مانند قرآن و تفسیر، حدیث، اخلاق، عقاید و معارف، فلسفه، رجال، اجتماعی، سیاسی، عمومی به یاگار مانده است. همچنین ایشان کتاب هایی را مانند: معجم الأحادیث المعتبرة در (۸ جلد)، روش جدید اخلاق اسلامی، عقاید برای همه، فواید دین در زندگی، عاشورا و اهمیت دین، صراط الحق فی المعارف الاسلامیة، میتافیزیک، توضیح المسائل سیاسی، جنگ در تاریکی، مسائل کابل، جوانان و دوره جوانی و... ارائه کرده است. (پایگاه خبری)

سید محمد مهدی رفیع پور در مورد آثار آیت الله محسنی رحمته الله علیه می گوید: از آثار خوب ایشان که در موضوع خودش ممتاز است، مجموعه ی دو جلدی کتاب گران سنگ «حدود الشریعة» است که یک جلد آن به تبیین واجبات و جلد دیگر به بیان محرمات پرداخته است. در این اثر جالب ایشان به صورت الفبایی اولاً فهرستی از واجبات و محرمات به دست داده و ثانیاً درباره ی دلیل وجوب و حرمت بحث کرده و در مواردی مناقشه نموده اند.

وی در مورد کتاب «معجم الأحادیث المعتبرة» اثر آیت الله محسنی رحمته الله علیه، و نوآوری ها و ویژگی های این کتاب می گوید: کتاب «معجم الأحادیث المعتبرة» کتابی است که در سال های اخیر از ایشان منتشر شد و مورد توجه قرار گرفت. مراد از توجه صرفاً فروش و خواننده شدن نیست. بلکه انتقاداتی هم که از یک کتاب می شود خودش جایگاه آن را نشان می دهد. این کتاب هم کتاب سال شناخته شد، هم کتاب سال حوزه و تا جایی که مفصل ترین اثری است که از ایشان منتشر شده است. (پایگاه خبری)

۷. تجزیه و تحلیل

پس از مقایسه ی شخصیت علمی دو عالم فرزانه، بین المللی، جامع علوم عقلی و نقلی، یعنی خواجه نصیر و آیت الله محسنی رحمته الله علیه، مناسب است با استفاده از مطالب ارائه شده تحلیلی ولو کوتاه ضمیمه ی مقاله گردد تا هم برجامعیت و غنای نوشتار افزوده گردد و هم برای خوانندگان مفیدتر باشد. در این فراز از مقاله شایسته است به بیان چند ویژگی از شخصیت علمی آیت الله محسنی اشاره شود.

۱.۷. امتیازات شخصیتی و علمی آیت الله محسنی رحمته الله علیه

هرچند امتیازات شخصیتی و علمی علامه محسنی رحمته الله علیه فراوان و نیازمند زمان و ظرفیت بیشتر است و این مقاله درصدد احصای همه‌ی آن‌ها نیست، ولی حداقل به چند نمونه از آن‌ها به صورت اختصار اشاره می‌شود. این امتیازات از مطالعات آثار نوشتاری و مشاهدات عینی فعالیت‌های علمی علامه محسنی رحمته الله علیه به دست آمده است.

۱.۱.۷. دریافت نشان «آکادمیسین» افغانستان

آیت الله محسنی رحمته الله علیه در اثر فعالیت‌های علمی و پژوهشی موفق شد، نشان «آکادمیسین»، بالاترین نشان علمی افغانستان را دریافت کند. این نشان به افرادی داده می‌شود که حداقل دارای ده اثر شامل نوآوری‌های علمی باشند. آیت الله آصف محسنی رحمته الله علیه در گفت‌وگوی اختصاصی با خبرنگار مرکز حوزه گفت: مسئولان امر مراسم ویژه‌ای برای اعطای این نشان تدارک دیده بودند که اعلام کردم به مراسم آن‌ها نمی‌روم و مسئولین با حضور در حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم النبیین صلوات الله علیه این نشان را به بنده اعطاء کردند. وی افزود: بنابراین آکادمی علوم افغانستان، ۵۰ اثر از کتاب‌های این جانب دارای نوآوری‌های علمی بوده است. به همین مناسبت بسیاری از علمای اهل سنت در تماس‌هایی به آیت الله محسنی رحمته الله علیه تبریک گفتند و این نشان را سبب افتخار علمای اسلام دانستند. هم‌چنین جمعی از مدیران سازمان حوزه‌ها و مدارس علمیه‌ی خارج از کشور ضمن دیدار با آیت الله آصف محسنی رحمته الله علیه، اعطای بالاترین نشان علمی کشور افغانستان را به وی تبریک گفتند. (پایگاه خبری)

۲.۱.۷. انگیزه‌ی دینی و الهی

از دیگر امتیازات شخصیتی و علمی آیت الله محسنی رحمته الله علیه، انگیزه‌ی دینی و الهی آن مرحوم است که این ویژگی از رفتار و گفتار ایشان به سادگی قابل دریافت می‌باشد. بدون تردید می‌توان گفت: همه‌ی فعالیت‌های علمی ایشان براساس وظیفه‌ی دینی و اسلامی صورت گرفته و هیچ‌گونه قصد و هدفی دیگر در آن دخیل نبوده است. مطالعه‌ی میدانی آثار علمی، مدیریتی، تربیتی و... ایشان خلوص نیت ایشان در نشر معارف اسلامی را نشان می‌دهد. چرا که این همه آثار علمی و مراکز با برکت آموزشی و پژوهشی حاکی از اخلاص

آن مرد بزرگ است. هم چنین اثربخشی، تأثیرگذاری و شهرت جهانی شخصیت مرحوم آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، و نیز گستردگی خروجی‌های مراکز آموزشی و پژوهشی تحت مدیریت ایشان در کشورهای مختلف، دلیل برانگیزه‌ی خالصانه‌ی ایشان است. چه این‌که هرگاه فعالیت‌ها با انگیزه‌ی خدایی انجام گیرد، از تأثیرگذاری و ماندگاری مطلوبی برخوردار می‌باشد.

حوزه‌ی علمیه‌ی خاتم‌النبیین اثر بسیار فاخر و اثربخش در کشور افغانستان با ظرفیت وسیعی که دارد و خروجی‌های قابل توجهی از نیروی انسانی آموزش دیده و فرهیخته گواه بر انگیزه‌ی دینی و خلوص نیت مؤسس آن می‌باشد که به خوبی به ثمر نشسته و کل مناطق افغانستان را تقریباً تحت پوشش قرار داده است. هرگاه کاری از انگیزه‌ی الهی برخاست، ماندگار و مفید برای آیندگان است. مراکز علمی و تبلیغی مربوط به آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، از این ویژگی برخوردار هستند که از نیت صاف و خالص ایشان نشأت گرفته و آثار مفید آن‌ها برای عموم ملت افغانستان، بلکه کل جهان قابل استفاده است.

۳.۱.۷. ژرف‌نگری

عمیق‌بینی و ژرف‌نگری را می‌توان از آثار مکتوب آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، به خوبی به دست آورد. چرا که آثار ایشان به زبان‌های فارسی و عربی نوشته شده و موضوعات متنوعی را در بر می‌گیرد؛ از جمله حوزه‌ی حدیث، فقه، رجال، عقاید، سیاست، اخلاق و... را شامل می‌شود. برخی از آثار ایشان به صورت توصیفی عبارتند از: «بحوث فی علم الرجال»، حاوی قواعد رجالی است و به باور بسیاری از اندیشمندان حوزوی، یکی از تألیفات ماندگار در موضوع درایة الحدیث می‌باشد. «مشرعة بحار الانوار»، چنان‌که مؤلف گفته، تعلیقه‌ای است بر درویره‌ی ۱۱۰ جلدی کتاب مهم «بحار الانوار» که آیت‌الله رحمته‌الله علیه، تلاش کرده تا بر اساس قواعد رجالی ذکر شده در کتاب «بحوث فی علم الرجال» خود، روایات معتبر را از روایات نامعتبر این کتاب جدا کند و به بررسی موضوعات مختلفی بپردازد. «عقاید برای همه»، «تقریب مذاهب، از نظر تا عمل»، «زن در شریعت اسلامی»، «توضیح المسائل سیاسی»، و «خصایص خاتم‌النبیین»، از دیگر آثار آیت‌الله محسنی رحمته‌الله علیه، هستند که هر کدام در خور توجه و برای عموم مسلمانان قابل استفاده می‌باشد. دقت و عمق‌نگری در این آثار موجب شگفتی بعضی از نخبگان حوزه‌ی علمیه شده که هم موضوعات متعدد و

هم با اندیشه و تراوش فکری شخص ایشان بدون تقلید از دیگران به رشته ی تحریر در آمده اند.

۴.۱.۷. رسمیت بخشیدن به مذهب جعفری

از خدمات مهم دینی و فرهنگی آیت الله محسنی رحمته الله علیه، رسمیت بخشیدن به مذهب جعفری در افغانستان است که در طول سال های متمادی آرزوی هرشیعه ی افغانستانی بود و این آرزوی یک بار در اثر تلاش و فعالیت های مستمر ایشان به مرحله ی اجرا درآمد و در قانون اساسی کشور به تصویب رسید. این موضوع، در ۱۴ جدی ۱۳۸۲ ه. ش در قانون اساسی جمهوری اسلامی افغانستان به تصویب رسید. بسیاری در داخل و خارج کشور، به رسمیت شناخته شدن مذهب شیعه در قانون اساسی افغانستان را حاصل تلاش های آیت الله محمد آصف محسنی رحمته الله علیه دانسته و می دانند. (پایگاه خبری)

۵.۱.۷. بلند همتی

آن چه از طرح ها، برنامه ها، گفته ها، مشاهدات میدانی مراکز علمی و پژوهشی مربوط به آیت الله محسنی رحمته الله علیه، قابل برداشت است، همت بلند و آینده نگری ایشان است که این امر، در گستره ی فعالیت های علمی و ترویجی آن بزرگوار به روشنی مشاهده می شود. روند تکاملی و روبه افزایش کمی و کیفی آموزش های آیت الله رحمته الله علیه، از زمان شروع در شهر قندهار، هلمند، غزنی و سرانجام تأسیس حوزه ی علمیه ی عظیم خاتم النبیین صلوات الله علیه و تلویزیون تمدن نشان گر بلند همتی و آینده نگری ایشان است. البته این امتیاز را همکاران، مشاوران و نزدیکان آیت الله محسنی رحمته الله علیه در امور اداری و برنامه ریزی که حشر و نشر داریم با ایشان داشتند و از تصمیمات آن مرحوم اطلاع کامل دارند، بیش از دیگران اذعان خواهند کرد؛ در عین حال تا آن حدی که نگارنده از بیانات آن یار سفر کرده در دوره های مختلف به خاطر دارد، از جمله توصیه های ایشان به برنامه ریزان، برنامه ریزی های بلند مدت در افق ۱۵ سال و بیست سال بوده که در زمینه ی سخت افزاری و نرم افزاری همواره این توصیه را داشته است. این ها دلیل بر همت بلند و عالی ایشان است که در تئوری و عمل به آن متعهد بود و اطرافیان را نیز بر انجام چنین رفتاری تشویق می کرد.

۶.۱.۷. اندیشه‌ی بین‌المللی

اندیشه‌ی بین‌المللی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، ناشی از ویژگی‌های ایشان نظیر انگیزه‌ی الهی و بلندهمت‌ی است که در فعالیت‌های علمی و پژوهشی آن مرحوم به روشنی قابل دست‌یابی است. چراکه فعالیت برای دین و رضای خدا هیچ محدودیت زمانی و مکانی را نمی‌پذیرد، بلکه این‌گونه فعالیت‌ها اقتضای افق فراملیتی و جهانی ایشان را نشان می‌دهد. همان‌گونه که در طول فعالیت‌های آموزشی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، از قندهار تا کابل از تمامی پیروان مذاهب متقاضی تحصیل در علوم قدیم و جدید پذیرش شده و به کسب علم و دانش در حوزه و دانشگاه مشغول هستند. برخلاف بسیاری از مراکز آموزشی، حوزوی و دانشگاهی که این وسعت نظر را نداشته و مذهب و ساحه و جغرافیا خاص را ملاک پذیرش متقاضی قرار داده‌اند. طبیعی است که اندیشه‌ی بین‌المللی، آثار بین‌المللی را به جهان عرضه می‌دارد و بر این اساس، امروزه شاهد حضور دانش‌آموختگان مراکز علمی مربوط به ایشان در سراسر افغانستان هستیم.

۷.۱.۷. مدیریت قوی

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، با این‌که در اندیشه‌ی سیاسی، وحدت اسلامی و جهاد شهرت یافته، ولی در عین حال ایشان از مدیریت قوی و مؤثری نیز بهره‌مند بوده است. چنان‌که تأسیس و اداره‌ی مراکز مهم علمی و ترویجی مانند حوزه‌ی خاتم النبیین صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم‌وآلهم‌وسلم‌علیهم‌وسلم و تلویزیون تمدن نشان دهنده‌ی این امر است. چراکه اولاً تأسیس به سامان رساندن چنین پروژه‌هایی نیازمند برنامه‌ریزی و مدیریت قوی است تا به ثمر برسند و ثانیاً ادامه‌ی فعالیت و تأمین هزینه و امکانات آن‌ها سامان‌دهی قوی لازم دارد تا به مرحله‌ی نتیجه‌دهی و اثربخشی در اجتماع منجر شوند. این مراحل در مراکز وابسته به آیت‌الله رحمته‌الله‌علیه؛ مانند دو مرکز یاد شده به خوبی سپری شده و این دلیل بر مدیریت منطقی و قوی ایشان است.

۸.۱.۷. اندیشه‌ی وحدت اسلامی

آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، به عنوان عضو برجسته و مورد احترام مجمع جهانی اهل بیت علیهم‌السلام و تقریب مذاهب اسلامی، در جهت به ثمر نشستن وحدت مسلمانان چه در داخل مجمع و چه برون از آن، فعالیت‌های زیاد تقریبی انجام داد که همه‌ی علمای جهان

اسلام ایشان را از چهره‌های مهم وحدت طلب در جهان اسلام می‌شناسند. سخرانی‌ها، مصاحبه‌های ایشان در زمینه‌ی وحدت مذاهب اسلامی و راه‌های ایجاد تقرب در کشورهای مختلف که امروزه می‌تواند منبع مهم در این مورد باشد، گواه بر اندیشه‌ی وحدت بخش آن مرحوم است.

به نظر آیت الله محسنی رحمته الله علیه، وحدت و هم‌بستگی، ضرورت عقلی، شرعی، سیاسی و اجتماعی است که بشر برای بقای حیات جمعی و بلکه برای برخورداری از یک زندگی مطلوب، چاره‌ای جز پذیرش آن ندارد. بدین جهت همواره اندیشمندان و مفسران مردم را به وحدت دعوت نموده‌اند. ایشان از عالمان و مفسرانی است که مسلمانان به خصوص مسلمانان افغانستان را دعوت به وحدت می‌کند. او نخست به معنای وحدت پرداخته و می‌نویسد: «معنای وحدت اسلامی در بعد نظری، همکاری کردن در مشترکات دینی است که زیاد هم هستند و در بعد عملی، توهین نکردن به مذهب دیگری، شکستن غرور طرف و بدگویی نکردن به رهبران مذهبی آن‌ها و رفت و آمد و مذاکرات اجتماعی و مفاهمات علمی با آن‌ها است». (محسنی، ۱۳۸۶: ۶۲)

آیت الله محسنی رحمته الله علیه معتقد است که اسلام درباره‌ی اتفاق و موافق شدن افراد در صحنه‌ی اجتماع دستورات مهمی دارد. او پس از ذکر آیاتی راجع به وحدت اسلامی و ذکر حدود ۶۶ حدیث و روایت که در آن توصیه به رفتارهای اخلاقی است که عمل به آن روایات و رفتارهای اخلاقی منجر به وحدت و همدلی می‌شود، می‌نویسد: «پس از مطالعه‌ی این سطور مقداری فکرت را در این جا متمرکز بگردان و عمیقانه تأمل کن. اجتماعی که چنین اساسی داشته باشد آیا اعضای جامعه چه قدر با هم پیوند پیدا می‌کنند؟ چنین تعالیم عالی‌ی انسانی اگر بر افراد یک جامعه اثرگذارد آیا آن جامعه بهشتی نخواهد بود؟ مگر مدینه‌ی فاضله غیر از این است؟». (همان، ۷۴)

آیت الله محسنی رحمته الله علیه، می‌نویسد با وجود این همه سفارش اسلام به وحدت، تعدد مذاهب و اختلافات مذهبی باعث سرافکنندگی و خجالت هر مسلمان است، در طول تاریخ چه بدبختی‌هایی که از این ناحیه به مسلمین نرسیده است؟ حتی کار از دوری جستن و خصومت و عداوت به جنگ و کشتن نیز رسیده، اگر شمه‌ای اثرات این بلای اختلافات مذهبی ذکر شود، مثنوی هفتاد من کاغذ شود! دین اسلام همواره از پیروان خود،

اتفاق و وحدت و تعاون و هم‌بستگی می‌خواهد، مسلمانان باید مانند حلقه‌های زنجیر به هم پیوند و متصل باشند، ولی یک عده ماجراجو و مزدوران خارجی چیز دیگر خواستند. به این نکته هم باید متوجه بود که مذاهب اسلامی با آن همه اختلاف نظری که در مسایل دینی دارند هرگز نگفته‌اند مسلمانان از هم دور شوند، عداوت و کینه داشته باشند، هم‌دیگر را تکفیر کنند و علمای بزرگ اسلامی نیز چنین فتوایی نداده‌اند. لذا باید گفت که اختلافات فعلی مسلمانان نه دینی و قرآنی است و نه مذهبی بلکه مولود جهالت خودشان و یا معلول تحریک مغرضین داخل و خارجی می‌باشد. (محسنی، ۱۳۵۱: ۸۸) آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه در ادامه برای اثبات کلام خود که مذاهب اسلامی اختلاف کنونی را نیاورده‌اند، بلکه این تفرقه و پراکندگی خارج از اسلام و مذاهب اسلامی است، تعدادی از فتاوی‌ی طلبه داران وحدت و تقریب مذاهب را به تفصیل ذکر کرده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آن‌چه در این مقاله گفته شد، ضمن پاسخ به پرسش‌های مطرح شده در ابتدای بحث، در یک مقایسه چند وجهی امتیازات نسبتاً مشابه دو شخصیت علمی شیعی که هردو شهرت جهانی دارند؛ یعنی خواجه نصیرالدین طوسی رحمته‌الله‌علیه و آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، تا حدودی روشن گردید. معلوم شد که آن دو شخصیت بزرگ جهان اسلام و حتی عالم بشریت، با وجود فاصله‌ی زمانی طولانی، از لحاظ تحصیلات، مقام علمی، فعالیت‌های علمی، تربیت شاگرد و آثار علمی تقریباً نزدیک به هم بوده‌اند. این شباهت‌ها یقیناً ناشی از انگیزه و هدف یک‌سان آن دو دانشمند بین‌المللی است که هم خواجه رحمته‌الله‌علیه و هم آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه، هدفی جز نشر معارف اسلام و بیدارسازی و وحدت جامعه‌ی اسلامی نداشته‌اند. ماندگاری و اثربخشی فعالیت‌های این دو عالم دینی نیز ناشی از همین نیت الهی آن دو بزرگوار بوده است. در نهایت آن‌چه در این نوشتار گفته آمد، قطره‌ای است از دریای وجود با برکت آن دو شخصیت علمی که جهان تشنه را سیراب کرده‌اند. در نهایت امتیازات شخصیتی آیت‌الله محسنی رحمته‌الله‌علیه بیش از آن چیزی است که در این مقاله به آن اشاره شد و بررسی آن فرصت و زمان طولانی لازم دارد که در این نوشتار نمی‌گنجد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آذرتاش، آذرتوش (۱۳۸۱)، فرهنگ معاصر (عربی-فارسی)، تهران: انتشارات نی.
۲. الاعسم، عبدالامیر (۱۹۸۰م)، الفیلسوف نصیرطوسی، بیروت: انتشارات دارالاندلس.
۳. رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۸)، نهج البلاغه، (مترجم محمددشتی) قم: انتشارات مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
۴. جمعی از نویسندگان (۱۳۳۶)، یادنامه خواجه نصیرطوسی، بی جا: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. خواند میر حسینی، (۱۳۳۳)، غیاث الدین، تاریخ حبیب السیر، تهران: انتشارات کتاب خانه خیام.
۶. خوانساری، محمدباقر (بی تا)، روضات الجنات، تحقیق: اسدالله اسماعیلیان، قم: انتشارات مکتبه اسماعیلیان.
۷. دوانی، علی (۱۳۶۴)، مفاخر اسلام، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۸. رضوانی بامیانی، سید محمد حسین (۱۳۹۱)، توضیح المسائل سیاسی، کابل: بی نا.
۹. شوشتری، قاضی نورالله (ق ۱۳۷۶)، مجالس المؤمنین، تهران: انتشارات کتاب فروشی اسلامیه.
۱۰. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۱)، الاحتجاج، (ترجمه جعفری)، تهران: انتشارات اسلامیه.
۱۱. طوسی، نصیرالدین (۱۳۳۵)، مجموعه رسایل، رساله سیروسلوک، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. عربی، حسین (۱۳۸۱)، حقیقت شرق، قم: انتشارات زلال کوثر.
۱۳. غیاثی کرمانی، محمود (بی تا)، تهذیب نفس، قم: انتشارات دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. نعمان، نصیر الطوسی (۱۴۰۶ق)، بیروت: انتشارات داراحیاء التراث العربی.
۱۵. قمی، عباس، فواید الرضویه (بی تا)، تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی.
۱۶. آیت الله محسنی، محمد آصف (۱۳۸۶)، تقریب مذاهب: از نظرتا عمل، تهران: انتشارات ادیان.
۱۷. _____ (۱۳۵۱)، فواید دین در زندگانی، کابل: انتشارات مطبعه بلخ.
۱۸. مدرسی رضوی، محمد تقی (۱۳۷۰)، احوال و آثار خواجه نصیرطوسی، بی جا: انتشارات اساطیر.
۱۹. نعمت، شیخ عبدالله (۱۳۶۷)، فلاسفه شیعه، (ترجمه سید جعفر غضبان)، تهران: انتشارات سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲۰. فصل نامه دین و آیین، اندیشمندان و اندیشکده ها، مرداد ۱۳۹۸.
۲۱. پایگاه خبری حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸/۵/۱۶، کد خبر: ۸۵۹۶۸۲.
۲۲. _____، ۱۳۹۸/۵/۱۵.
۲۳. _____، ۱۳۹۸/۵/۱۶.

۲۴. خبرنامه پژوهشی، مؤسسه امام خمینی، معاونت پژوهش، ۱۳۸۸.

<https://fa.wikishia.net/view> . ۲۵

<https://www.hawzahnews> . ۲۶

<https://parstoday.com/dari/news/afghanistan> . ۲۷

<https://www.hawzahnews.com/news> . ۲۸

۲۹. تلویزیون‌های کابل www.elections.pajhwok.com

<https://fa.wikishia.net/view> . ۳۰

<https://knu.edu.af> . ۳۱

<http://fa.abna.cc/۶۷۷> . ۳۲

<https://hawzahnews.com/x۳۷۴T> . ۳۳

آیت الله محسنی رحمۃ اللہ علیہ و روشن فکران

جوادی غزنوی^۱

چکیده

«آیت الله محسنی و روشن فکران» که عنوان بحث این سیاهه است، تداعی کننده‌ی دو سویه‌ی بحث می‌باشد؛ یک سویه‌ی آن این است که نظرو موضع آیت الله راجع به روشن فکران چیست؟ سویه‌ی دیگر آن این که دیدگاه‌ها و مواضع روشن فکران نسبت به آیت الله چیست؟ (= روشن فکران و آیت الله محسنی). سویه‌ی اول بحث معلوم است؛ آیت الله محسنی روشن فکران را بسیار دوست می‌داشت و مورد محبت و قبول این عالم دینی و پیروشن ضمیر بودند؛ با روشن فکران ارتباط صمیمانه و نیک داشت؛ از روشن فکر و روشن فکران یک برداشت، توقع و تعریف خاص داشت؛ و آن این که می‌گفت: «روشن فکر کسی است که حداقل هزار جلد کتاب را باید خوانده و مطالعه کرده باشد». اما سویه‌ی دوم بحث که عبارت است از دیدگاه‌ها و نظریات و مواضع روشن فکران نسبت به آیت الله؛ در این قسمت دیدگاه‌ها و مواضع متعدد و مختلفی وجود داشته و دارد؛ افراط، تفریط، اعتدال و اعتزال.

افراط‌گرایان و به خصوص تفریط‌کنندگان درباره‌ی این عالم دینی و اعتدالی، آن چنان تندروی و کندروی نمودند که رفته رفته با این «حد وسط» و «نقطه‌ی مرکزی» زاویه پیدا کردند! اما اعتدال‌گرایان خردمند و عقل‌گرا که طیف گسترده و وسیع‌تری از تحصیل‌کردگان جامعه‌ی ما را تشکیل می‌دهند، در خط فکری شان پیرامون «معلم افغانستان» به تعادل، عقلانیت و بالانس رسیده‌اند. این طیف از روشن فکران که تعدادشان هم بیش‌ترین است، به دور از حب و بغض‌های سیاسی و جناحی، مواضع و قضاوت‌های محققانه و

۱. سطح چهار درس خارج و دکتری فقه و معارف اسلامی.

آکادمیک دارند. به بلوغ و پختگی فکری و اندیشوی رسیده‌اند. با مبانی واقع‌گرایانه و چارچوب‌های علمی حرف زده و موضع می‌گیرند. اینان که همه چیز و همه کس را در قالب «منطق علمی» اکتشاف می‌کنند، درباره‌ی آیت‌الله محسنی و کارکردها و شخصیت و اندیشه‌های وی نیز، سخنان سنجیده و شنیدنی و منطقی دارند.

واژگان کلیدی: روشن‌فکران، حبّ و بغض، افراط و تفریط، اعتدال و اعتزال، آیت‌الله محسنی.

مقدمه

آیت‌الله شیخ محمدآصف محسنی یک انسان بود؛ به مانند سایر انسان‌های این جامعه، او در آسمان با فرشته‌ها زندگی نمی‌کرد؛ بلکه در زمین بود و با همین مردم؛ اگرچه که روح و روحیه‌ی او پیشاپیش از زمین کنده شده به آسمان‌ها پرواز می‌کرد و فرشته‌خو و فرشته‌زیست بود: «لَكَادَ الْعَفِيفُ أَنْ يَكُونَ مَلَكًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ.» (نهج البلاغه: حکمت ۴۷۴)

افراد انسانی مقابل آیت‌الله نیز یکسان و برابر خلق نشده و یکسان هم تربیت نیافته بودند؛ بلکه خلق و خواهی متفاوتی داشته و دارند. در مواجهه‌ی با آیت‌الله، هر کسی بر اساس خلقت و طینت خوش می‌تند! پست، بالا، شدید، ضعیف و ...

اصولاً برخورد و مواجهه‌ی انسان‌ها در رابطه‌ی اجتماعی‌شان با هم دیگر، به خصوص افراد شاخص و مطرح جامعه، بر اساس حُبّ و بُغض‌های شان، نشان‌دهنده‌ی کاراکترو شخصیت اجتماعی خود افراد می‌باشد؛ با این فرمول: «حُبّ الابرار للابرار زینّ للابرار و بغض الفجار للابرار خزنی للفجار». (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۹، ۲۳۸)

در واقع و حقیقت، معیار و میزان تعیین‌کنندگی شخصیت اجتماعی و طبقاتی افراد جامعه، آن شخصیت محوری جامعه است که برابر روان‌شناختی روایی فوق‌الذکر، دوستی با او ثواب است؛ دشمنی بدان، برای او زینت است؛ و گریز او از بدان، خزی و خواری برای آنان است.

هم ترازو را ترازو راست کرد هم ترازو را ترازو کاست کرد

در واقع و نفس‌الامر؛ بر اساس فرمول و اصول روان‌شناسی و جامعه‌شناختی، این شخصیت شاخص، جذّاب و بلند مرتبه یک فرد جامعه است که برای عموم افراد جامعه جلب توجه کرده عکس‌العمل و حساسیت و حسادت ایجاد می‌نماید! یعنی او برای همه

دیده شده به چشم می آید و همگان در برابر او چشم داشت داشته به صد و سیل او می آیند!

دشمن طاووس آمد پَرّاو ای بسا شه را بکشته فزاو

در نوشتار پیش رو، مواضع و دیدگاه های افراد جامعه ی ما، به ویژه تحصیل کردگان و به اصطلاح روشن فکران جامعه با فرد شاخص و نام دار این جامعه؛ یعنی آیت الله محسنی و حبّ و بغض های شان با وی و در برابر وی بررسی و واکاوی گردیده است که چگونه؟ برای چه؟ تا کجا؟ و بر چه اساسی؟

۱. موقعیت آیت الله محسنی

آیت الله محسنی یک عالم بود. عالم دین، با معیارها و شاخصه های ملی، سنت دینی و تعبد حوزوی. به قول و تعبیر دکتر عبدالکریم سروش: «آیت الله محسنی یک سنت گرای شیعه ی غلیظ» بود.

پیام های تعزیت و تسلیتی که از سراسر جهان، از کرانه های دریای مدیترانه تا قلب آسیای میانه، در بلخ باستان، از سوی علمای شیعه و سنتی، زیدیه و اسماعیلیه، بعد از رحلت ایشان مخابره شد، یک جمله، بسیار برجسته و بُلد شد: «محسنی عالم جهان اسلام».

در این میان اگر فقط یک عالم دین، چون آیت الله جوادی آملی، آیت الله محسنی را «عالم افغانی» خطاب کرد، (=محسنی افغانی) نه به خاطر محدود ساختن و کوچک نمودن جغرافیای فکری و برد علمی آیت الله بود؛ بلکه بدین دلیل بود که خواست مطابق مشی و سبک و انگیزه ی خودش، جهان اسلام و علمای مسلمان را به زادگاه و خاستگاه فراموش شده ی این «عالم جهانی» توجّه و تنبّه دهد و بگوید که آخر، پس این عالمی که شما این قدر از او می گوئید از این سرزمین کتمان شده و کفران شده است. سرزمین عالمانی چون: آخوند هروی، سید جمال الدّین افغانی، مولانای بلخی و صدها و هزاران شخصیت مصادره شده ی دیگری که اینک اما با اشک گفت: حیف افغان، حیف افغان، حیف افغان!

آیت الله محسنی در عین حال و زمانی که یک عالم دینی بود، یک روشن فکر زمانی و عصری به تمام معنا هم بود؛ روشن فکر جیّد و متجدّد، نوآور و نوگرا، اصلاح گر و مصلح،

جهانی و جهان دیده، جهانی اندیش و جهانی گرای طرف دار جهانی شدن!

خود روشن فکران امروزی آیت الله محسنی را یک روشن فکر صریح اللهجه، سلیسل البیان، خوش فکر و خوش سخن شبیه روشن فکر معاصر و جذّاب جهان اسلام، چون دکتر علی شریعتی می دانستند!

از این جهات، آیت الله محسنی، جزء استثنائات علمایی بود که به قول چنگیز پهلوان: «آیت الله محسنی پیش از قرن خود به دنیا آمده است».

آیت الله محسنی در جامعه‌ی افغانی ما بس بزرگ بود؛ او یک قلّه بود؛ او آفتاب روی قلّه بود؛ او هم چون خورشید همه روز نور می داد؛ هر فرد و شخصی که صبح زود از خواب و خانه بیرون می آمد اول بار چشمش به این قلّه و آفتاب قلّه می افتاد و در برابر او ادای احترام می کردند، برای دیدن او و با دیدن او سرشان را بالا می گرفتند و خدا را شکر می کردند.

«آیت الله محسنی و روشن فکران» که عنوان بحث این مقال است، تداعی کننده‌ی دو سویه‌ی بحث می باشد؛ یک سویه‌ی آن این است که نظر و موضع آیت الله راجع به روشن فکران چیست؟ سویه‌ی دیگر آن این که دیدگاه‌ها و مواضع روشن فکران نسبت به آیت الله چیست؟ (= روشن فکران و آیت الله محسنی). سویه‌ی اول بحث معلوم است؛ آیت الله محسنی روشن فکران را بسیار دوست می داشت و مورد محبت و قبول این عالم دینی و پیروشن ضمیر بودند؛ با روشن فکران ارتباط صمیمانه و نیک داشت؛ از روشن فکر و روشن فکران یک برداشت، توقع و تعریف خاص داشت؛ و آن این که می گفت: «روشن فکر کسی است که حداقل هزار جلد کتاب را باید خوانده و مطالعه کرده باشد».

اما سویه‌ی دوم بحث که عبارت است از دیدگاه‌ها و نظریات و مواضع روشن فکران نسبت به آیت الله؛ در این قسمت دیدگاه‌ها و مواضع متعدد و مختلفی وجود داشته و دارد؛ افراط، تفریط، اعتدال و اعتزال.

افراط‌گرایان و به خصوص تفریط‌کنندگان درباره‌ی این عالم دینی و اعتدالی، آن چنان تندروری و کندروری نمودند که رفته رفته با این «حد وسط» و «نقطه‌ی مرکزی» زاویه پیدا کردند! در ذیل، به برخی از این دیدگاه‌ها و مواضع اشاره می‌گردد:

۱.۱. افراط‌گری و افراط‌گرایان

طیف وسیعی از مذهبی‌ها و روشن فکران مذهبی و دینی، دل داده به آیت الله محسنی،

درباره ی وی افراط و اغراق کردند! محسنی را «علامه ی عالم کل» و بی نظیر در عالم اسلام دانستند! او را زعیم جامعه دانسته؛ «زعامت» او را تا سرحدّ «امامت» ارتقا دادند! در شأن و منزلت آیت الله شعرها سروده، مدح ها گفته و مدیحه ها خواندند! از او ستایش های بلیغ به عمل آوردند! نظریات او را عین شریعت و احکام شرعی به حساب آوردند! فتوهای او را به صورت تحریک آمیز تشجیع کرده و او را مرد افکن، بت شکن، مرحب اندرز، بسان ضربت علی یوم الخندق عبادت گرایانه خواندند که حق طرف مقابل و انتظار از یک عالم دین است.

روشن فکران دل داده به آیت الله محسنی، حضرت ایشان را آن چنان لایق و جامع می دانند که هیچ گونه حرف و سخنی را در وصف ایشان تندروری و زیاده گویی ندانسته عین حقیقت و واقعیت می دانند. شاید هم حق با این ها باشد، بعید نیست. والله عالم. آیت الله محسنی با آن که به همه جا و همه چیزها رسیده بود، طرف دارانش او را «مظلوم» می دانستند که از سوی حسودان و عنودان تنگ نظر مورد حسادت و عناد، ظلم ها و جفاها و حق کشی ها واقع شد و «مظلوم» قرار گرفت و اگر نه می توانست خیلی از کارهای مفید و مثبت تر دیگری نیز انجام دهد.

دونان و دون کسوتان به پروپای او زیاد چسبیدند؛ آزار دادند و آزدند، تخریب کردند و تضعیف نمودند؛ برای او زحمت و مزاحمت ایجاد کردند و تهمت و بهتان ها زدند و دروغ ها بافتند؛ و اما آیت الله محسنی، هم چنان «آیت الله العظمی محسنی دامت برکاته» بوده و هست.

امروزه آیت الله محسنی در سراسر جامعه و جهان، هزاران مرید و پیرو دارد و صدها شاگرد و ارادتمند قلم به دست در پشت سراو ایستاده و به بررسی و بازخوانی، نشر و پخش اندیشه های جامع او به حرکت در آمده اند و این «معلم افغانستان» را یاری می رسانند و از او یاری می گیرند و بار می گیرند و بارور می شوند.

۱.۱.۱. «محسنی از ایران تا پاکستان و از عربستان تا آمریکا، از کرسی تا محقق و از ملاً عمر تا ملاً اکبری، همه را دست بسته به دریا برده و پس آورده است. او با مدرسه اش دل هزاران شیعه ی عقده به دل را باز کرد! با قانون احوال شخصیه ی اهل تشیع، اسم خود را تا اقصی نقاط جهان برد! و با تلوزیون تمدن برای دنیا چلنج داد که مدنیت واقعی را از دل

مدرسه‌ی او باید بگیرند! با این همه، اگر کسی بیاید و شیخ را دست کم بگیرد، معلوم است که از انصاف و درک هیچ بهره‌ای ندارد!». (پایگاه رسمی گلزار)

۲.۱.۱. «در منظومه‌ی دینی و معرفتی آیت الله محسنی، جهاد و پیکار مقدّس دینی فقط در شرایط خاص و در مصاف با جنگ جویان خاص، مجاز و مشروع بود. خارج از آن حدود و شروط، هر نوع جنگ و خشونت، فاقد وجاهت و مشروعیت دینی و قرآنی به شمار می‌آمد و چهره‌ی محاربه با خدا و رسول و افساد فی الارض را به خود می‌گرفت.

آن‌گاه که مساعی صلح جویانه‌ی آن مصلح بزرگ در چنان فضای پرتهاجم و بی‌تفاهم و بی‌ترحم، به جایی نرسید و کشتار زن‌ها و کودکان این دیار تحت نام «حق خواهی قومی» در مقیاس وحشت‌ناک ادامه یافت، آن فقیه دانا و پارسا، با «محارب و مفسد» اعلام‌کردن برخی جنگ سالاران، رسالت و مسئولیت انسانی و ایمانی و تاریخی خود را متهورانه به انجام رساند. آن سخن‌مرد افکن و وضوشکن، مانند یک ضربت ذوالفقار در یوم خندق افضل از عبادت ثقلین و اشرف از نماز به سوی قبلتین بود!». (ارزگانی، ۱۳۹۹: ۵)

۳.۱.۱. «در گرماگرم تسخیر و تاراج مرکز و قراگاه‌های حرکت اسلامی و جناح اکبری و قتل و جرح آن جماعتی از دنیا بی‌خبر، در تهاجم گسترده و غافل‌گیرانه‌ی نیروهای مزاری در ۲۳ سنبله‌ی ۷۳؛ محسنی در مصاحبه با رادیویی بی‌سی، آن جمله‌ی مرد افکن و کمرشکن خود را در باب جنگ سالاری‌ها و ویران‌گری‌ها بر زبان راند: «سران فاسد و محارب ... عامل اصلی جنگ‌ها و ویرانی‌های کابل هستند». سخن کوتاه و محکمی که چون ضربت ذوالفقار در جنگ احزاب «افضل از عبادت ثقلین و اشرف از نماز به سوی قبلتین» بود؛ این سخن و فتوای مورد خاص و فرد خاص را شامل است و نه عموم مردم و موارد را». (پایگاه رسمی علی نجفی)

۲.۱. تفریط‌گری و تفریط‌گرایان

این طیف از روشن‌فکران اقلی که شاخصه و خصوصیت اصلی‌شان حق‌ناشناسی و حسادت و ورزی، بخل و عقده‌دلی و دشمن‌پروری است، کلاً همان روشن‌فکران سکولار قوم‌گرا بوده و هستند که از در ضدّیت با مذهب و مذهبی و با تفکرات قوم‌گرایانه، با این «عالم روشن‌فکر دینی» به عناد و لجاج پرداختند! بغض‌های نژادی و قومی را بر سر روی

انفجار دادند! در رگ رگ حیات و کلمات روشن فکران قوم گرا و ضدّ دین چاشنی عداوت و بغضی قومی به صراحت و وضوح مشاهده می شود! و به قول خودشان «ما هر چه گفتیم از قوم گفتیم»!

آیت الله محسنی این قبیل روشن فکران را «روشن فکران دالرخوار و بی اهمیت و بی مقدار» می دانست! که اهمیت پاسخ گفتن را به هیچ وجهی ندارند! آخر، گرایش ها و علقه های خونی که کمال و هنر روشن فکری نیست! روشن فکری؛ یعنی کمال و بلوغ فکری. تعریف روشن فکری با خودش است «روشن، فکر= قیاساتها معها»!

روشن فکران فاشیست ضد مذهب در تاکتیک های جنگی شان علیه مذهب که به طور صریح و عربان هم حمله نمی توانند، اول برای مذهب یک نماد تعیین می کنند، آن گاه به طرف آن نماد و قلّه حمله می برند! در جامعه ی ما می گویند: قصاص = محسنی، دیات = محسنی، حجاب = محسنی، قانون احوال شخصیه = محسنی، رسمیت مذهب تشیع = محسنی، پسوند اسلامیت به جمهوریت = محسنی، وظایف اعضای بدن = محسنی، فقه = محسنی، حدیث = محسنی و...، آخر، هیچ کس به این ها نگفت که محسنی فقط و فقط یک شارح، مبلّغ و مروج احکام است و شریعت و احکام شریعت را صاحبی است به نام «شارع مقدّس»!

اینان با هر عالم دین مخالفند؛ به خصوص شاخص ترین آنان؛ یعنی «آیت الله محسنی»!

۱.۲.۱. «محسنی را دفن کنید و اگر نه می پوسد! محسنی در بلند پروازانه ترین خواستش حق مذهبی می خواهد و نه حق سیاسی، حق شیعه و وحدت شیعه را می طلبد؛ او در جنگ افشار لب از لب باز نکرد! او یک عالم درباری است. هیچ فرقی میان مسعود و محسنی وجود ندارد و گر چه که جوانان هزاره بدرقه و استقبالش می کنند و تبلیغ می کنند که محسنی رهبر؛ مردم او را تا جایی بالا می برند که به جای مذهب می نشانند که محسنی = مذهب؛ مذهب = محسنی؛ ولی باز هم رهبر هزاره شده نمی تواند! چون که او از نژاد بلوچ یا افغان و قزل باش و از نژاد آریا است! و رهبر هزاره، صرفاً هزاره شده می تواند!...» (دای فولادی، ۱۳۷۰: ۱۲)

۲.۲.۱. «بازگشت امواج محسنی گرایی! شیخ آصف محسنی که مدعی فهم دین

است، قطاری از چاکران را که اغلب از نتیجه‌ی ورپگور و هایدگرو هابرماس و یا قدیس آگوستین، آکوناس و سهروردی و از تحلیل گفتمان فکو و هرمنوتیک ریکور و خواست قدرت نتیجه دم می‌زنند، در پشت سردارد! و البته جای تأسف این جاست که جمعی از تحصیل‌کردگان آکادمیک بی‌عرضه، ریاکار و فرصت‌طلب و برخی از طلاب دینی در نمایش هذیان‌گویی‌های او، تماشاچسانی هستند که با او هم‌ذات‌پنداری تام و تمام دارند!». (پایگاه رسمی اسد بودا)

۳.۲.۱. «من در مورد شخصیت و کارنامه‌ی سیاسی و علمی آقای محسنی پیش از این سخن گفته‌ام؛ اکنون به مناسبت مرگ او به اجمال به این پرسش جواب می‌دهم که میراث او برای جامعه‌ی ما چیست؟ ارزیابی کارنامه‌ی علمی و فرهنگی او نیاز به گذر زمان بیش‌تر دارد. درست است که برای هر کتاب و کتاب‌چهی او تبلیغات فراوان صورت گرفته، اما هیچ‌یک از آن جماعتی که کله‌وار برای عرض تبریک به بارگاه آیت‌الله جهت تولید اثروزین علمی تشریف برده‌اند، حتی یک ورق از نوشته‌های او را نخوانده‌اند! با این حال، آیت‌الله محسنی یک چیز ماندگار در تاریخ ما دارد؛ فتوای محارب خواندن... و نهضت مقاومت غرب کابل!...». (پایگاه رسمی علی امیری)

۴.۲.۱. «شیخ محمد آصف محسنی قندهاری یکی از چهره‌های جالب افغانستان معاصر است. او هم دعوای سیاسی دارد و هم ادعای علمی؛ اما شخصیت علمی و سیاسی او از هم تفکیک نشده و یکی بر دیگری سایه انداخته است. بدین سان، آقای محسنی با انگیزه‌های سیاسی شهرت علمی پیدا کرده است! همان‌گونه که کارنامه بلند سیاسی آقای محسنی کم و بیش مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است، مدعیات علمی او نیز بایستی به محک نقد و ارزیابی منطقی سپرده شود!؟ آقای محسنی از لحاظ سیاسی موضع دفاعی دارد، اخلاق و تقوای سیاسی او به شدت زیر سوال رفته است!؟ باید ادعای شخصیت علمی بودن آقای محسنی مورد ارزیابی جدی‌تری قرار گیرد!؟ آقای محسنی بیش از هر کسی دیگر نان دین خورده، شعار دین داده و از کیسه‌ی دین مصرف کرده است!؟ کارنامه‌ی علمی آیت‌الله محسنی باید مورد نقد و ارزیابی قرار بگیرد؛ اما من محدّث، عالم علم حدیث، به معنای مصطلح آن نیستم! اما به آن نگاه تاریخی داشته‌ام! آقای محسنی با حدیث سیاست می‌کند!؟ به نظر من کتاب «معجم الاحادیث المعتمره»

آشکارا وهن تشیع و شین مذهب است که آن را محسنی ترسیم کرده است؟!». (همان)

۳.۱. اعتدال‌گرایی و اعتدال‌گرایان

طیف گسترده و وسیع‌تری از تحصیل‌کردگان جامعه‌ی ما را همانا روشن‌فکران خردمند، عقل‌گرا و معتدل تشکیل می‌دهند که در خط فکری‌شان به تعادل، عقلانیت و بالانس رسیده‌اند.

این طیف از روشن‌فکران که تعدادشان هم بیش‌ترین است، به دور از حب و بغض‌های سیاسی و جناحی، مواضع و قضاوت‌های محققانه و آکادمیک دارند. به بلوغ و پختگی فکری و اندیشوی رسیده‌اند. با مبانی واقع‌گرایانه و چارچوب‌های علمی حرف زده و موضع می‌گیرند. اینان که همه چیز و همه کس را در قالب «منطق علمی» اکتشاف می‌کنند، درباره‌ی آیت‌الله محسنی و کارکردها و شخصیت و اندیشه‌های وی نیز، سخنان سنجیده و شنیدنی و منطقی دارند.

روشن‌فکران علمی و واقع‌گرا مطابق خصلت و اقتضای ذاتی کارشان که همیشه و همه چیز را زیر تیغ و چاقوی جراحی می‌کشند و کالبد شکافی می‌کنند و به روش علمی «آزمون و خطا» عملیات می‌نمایند، درباره‌ی شخصیت آیت‌الله محسنی و حرکت‌های او نیز همه چیز را آزمودند و صواب از کار در آمد. صواب و خطای اندیشه‌ها در افغانستان در عمل به اثبات رسید و معلوم دار شد که کی ثواب کرد و کی خطا کرد، کی ماند و کی رفت، آن که می‌ماند کوه هست، آن چه که می‌رود کاه هست؛ لطفاً کاه را با کوه ننگ‌جانید! سنت‌های الهی را مراعات کنید؛ در خط سنت‌های الهی حرکت کنید! ما معتقدیم که غالب حق نیست و اما حق غالب هست، «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ»^۱.

۱.۳.۱. «اعتدال‌گرایی نیاز مبرم جامعه‌ی ما؛ اعتدال‌روی خرد ورزانه و فعّالانه در جامعه برای دور شدن از افراط و تفریط است. اعتدال‌گرایی مشی میان افراط و تفریط است. امروز جامعه‌ی ما نیازمند مشی اعتدالی، تعامل، هم‌گرایی و هم‌پذیری است. از افراط و تفریط شدیداً آسیب دیده‌ایم. یکی از الگوهای منش و مشی اعتدال‌گرایی در جامعه‌ی ما مرحوم حضرت آیت‌الله محسنی است. آیت‌الله محسنی به حق فقیه اعتدال‌گرا بود. درد مردم افغانستان رابه خصوص عالم اسلام را در مجموع افراط و تفریط

می‌دانست. تلاش‌های گسترده‌ی آن فقید برکسی پوشیده نیست. امروز ما بیش از هر زمان دیگر نیازمند شناخت مبانی فکری و الگوهای رفتاری آن فقید سعید هستیم. اندیشه‌های آیت‌الله محسنی و مشی اعتدالی آن مرحوم برای حلّ جامعه‌ی بحران‌زده‌ی ما بسیار کار ساز و راهنماست». (بینش، ۱۴۰۰: ۷)

۲.۳.۱. «نقش سترگ و تعیین‌کننده‌ی آیت‌الله العظمی محسنی در این دگر دیسی دشوار، لغزنده و شگرف، بر هیچ صاحب وجدان و منصفی پوشیده نیست. هم‌بوده که در برابر دیدگان طمّاع و آشوب‌خیز دشمنان هویت دینی و وحدت مذاهب اسلامی، با درایت مؤمنانه و منطق استوار و حکیمانه دیگر رهبران دینی و سیاسی را با خویشتن همراه و گامی در امتداد و طراز آیت‌الله العظمی بروجردی و شیخ شلتوت مصری در حیات رسمی تشیّع و تقریب مذاهب اسلامی؛ و نیز اصل حاکمیت اسلام بر سایر اصول قانون اساسی کشور برداشت. او از یک منظر قندهاری، خلیلی، رهبر حزب حرکت، هوشمند و زیرک، واعظ و خطیب، فقیه، رجایی، حدیث‌شناس، متکلم، مفسّر، آکادمیسین، سیاست‌ورز و زمان‌آگاه بود، اما از منظر دیگر، نام آشنا در گستره‌ی عالم شیعی و اسلامی، منادی اعلاّی کلام طیب توحید، عزّت، تقریب اسلامی؛ نواندیش و نوآور، ادامه‌ی فقاہت مکتب نجف، و در بیان چکیده و کوتاه، مردی در قامت یک ائمّت بود». (پیام سید محمود هاشمی)

۳.۳.۱. «آیت‌الله محمد آصف محسنی یکی از دانشمندان بزرگ اسلامی در افغانستان است. او برخلاف سنّت علمای دینی جامعه‌ی ما که فقط می‌خوانند و می‌گویند، اما نمی‌نویسند، بیش از صد کتاب تألیف کرده است. دانشمندی که با مشاهده و بررسی آثارش، آکادمی علوم افغانستان، عنوان «آکامیسین» را به او اعطا کرد، سخن‌وری که تواناست و دین را معتدل و شیرین و در خور فهم همگان، با بلاغت تمام عرضه می‌کند. عالمی که جهاد کرد و پایان دوره‌ی جهاد، بزرگ‌ترین مرکز علمی و دینی را بنیاد نهاد؛ چون می‌دانست مصیبت ما از جهل است. پژوهش‌گری که در نزدیکی مذاهب شیعه و سنّی سخن و اثری فراوان دارد؛ و از این نگاه در جهان اسلام و به خصوص در افغانستان خادمی ارجمند برای اسلام است. این عالم اسلامی را همه می‌شناسند و با سخنانش الفت دارند». (آریان فر، روزنامه‌ی ماندگار، ۱۳۹۸/۴/۱۵)

۴.۳.۱. «آیت الله محسنی در طرح مباحث نودینی و علمی از شجاعت خاص برخوردار بود و حلقات درس ایشان، به عنوان یک عالم برجسته ی دینی، در عرصه ی علم فقه، اصول، رجال، حدیث، تفسیر و کلام سازنده بود. آیت الله محسنی هم چنین به عنوان یک رهبر مذهبی، در سال های تجاوز ارتش شوروی سابق، حزب حرکت اسلامی افغانستان را تأسیس کرد که در جبهات جنگ علیه شوروی، نقش برجسته ایفا کرد و در لویه جرگه ی تصویب قانون اساسی جدید افغانستان نیز حضور مؤثر داشت». (پیام سرور دانش)

۵.۳.۱. «اگر ادعا کنم که در افغانستان هیچ کس به اندازه ی من حضرت آیت الله العظمی محسنی را نمی شناخت، گزافه نگفته ام! او کوهی از همه ی فضیلت ها بود؛ او عابد شب زنده دار، فیلسوف صاحب فکر، متکلم متبحر، فقیه موشکاف، رجالی قدرت مند، اصولی مبتکر و خطیب توانا بود که سحر کلام شان دل ها را مسحور می ساخت و مستمعین را به شور و وجد می آورد. من خود بارها توان و قوت استدلال محسنی بزرگ با استوانه های فلسفه، کلام، فقه و اصول شاهد بودم که همه در برابر قدرت علمی ایشان به کرنش وادار می شدند. محسنی مظلوم بود و مظلومانه جهاد کرد و بسیاری ها قدر این مرد بزرگ را ندانستند!... (پیام محمد علی جاوید)

صبر بسیار بیاید پدر پیر فلک را تا دگر مادر گیتی چو او فرزند بزاید.

۶.۳.۱. «با تأکید می گویم: هر گاه علم و زیرکی و کیاست و اعتبار و تعامل مثبت آیت الله شیخ محمد آصف محسنی در بین نمی بود، فقط خدا می داند گروه های نیونازی طی دوران جهاد و پس از آن بر سر مقولاتی چون: سادات، دین، مقدّسات و ایمان مردم چه می آوردند؟! محسنی در راه تلطیف روابط اقوام افغانی خیلی کار کرد و موفق بود. با تدوین کتب درسی، گام بلندی در مسیر مفاهیم و تقریب مذاهب خمسه برداشت و زمینه را جهت تبیین دکتترین مبانی و مکانیسم وحدت ملی در افغانستان مهیا نمود؛ محسنی دارای شخصیت پیچیده و چند بعدی است. طی سی سال گذشته شخصیت قابل اعتبار در عرصه های سیاسی و دینی کشور بوده است». (علوی، ۱۳۹۸: ۳۱۲-۳۱۴)

۷.۳.۱. «نظر من در باب موضع آیت الله محسنی؛ یعنی باب نپیوستن به حزب وحدت اسلامی، موضع آیت الله در این باب نیز تیزبینی واقع گرایانه ی ایشان بود. همه ی ما دیدیم که

حزب وحدت، روی ساختار آن دقت نظرهایی اعمال شد، از بعد اسلامی و حقوقی شورای عالی نظارت در آن پیش‌بینی شد، اما دیدیم که چگونه این حزب به سرعت از هم فرو پاشید و به جان پیشگامان اولیه و اصلی حزب، از جمله استاد محمد اکبری، سوء قصد شد و شماری از اعضای شورای عالی نظارت با عنوان‌های چون خاین ملی، مستحق هتک و مرگ انگاشته شد! اعضای شورای مرکزی حزب را مزدوران ایران نام نهادند! و با استبداد از اعمال نظر آنان ممانعت کردند! بدین ترتیب حزب وحدت اسلامی افغانستان نهایتاً به جناحی از سازمان نصرافغانستان و نه تمام آن، فرو کاسته شد و از نمود این حزب تنها هزاره‌های چپ، از هر دو نوع روسی و چینی آن در کنار بخشی از سازمان نصر به خوبی توانستند برای خود کلاهی بدوزند و از جایگاه متهم برخیزند و در جایگاه مدعی بنشینند! وضع فعلی حزب وحدت، نشان دهنده‌ی واگرایی حتی همان جناح است! اگر آیت‌الله محسنی، این روزهای نزدیک و دور را می‌دید و آنان را با آن شرایط و در آن شرایط دست‌نیافتنی می‌دید، نشان‌تیزیابی سیاسی و قدرت‌جریان‌شناسی او بود! این فقط نقطه‌ی قوت و برجسته‌ی آیت‌الله بود». (پایگاه رسمی محمدرضا صادقی کوهی بیرونی)

۸.۳.۱. «بیانیه یا فتوای آیت‌الله، محسنی، باید سخن او را در موضع خودش قرائت کرد. سخن آیت‌الله ناظر به عملیات تصفیوی - وقایوی ۲۳ سنبله است. اگر آن رویداد را مورد تأمل قرار دهیم، به سختی می‌توان حکمی جزء آن برایش یافت (= محارب و مفسد). آیا توپ و تانگ دریافت جمعیتی غرب کابل به سراغ غیر خود رفتن جز مصداق «اشهار السف» می‌تواند باشد؟ بیانیه ناظر به واقعه‌ی خاص است. بیانیه در متن واقعه‌ای خاص است. بیانیه را در متن واقعه‌ی ۲۳ سنبله باید مطالعه کرد. موضوع و شأن نزول بیانیه عملیات تصفیوی وقایوی ۲۳ سنبله بوده است که در خیابان و خانه و کوچه و پس کوچه منطقه‌ی شیعه‌نشین غرب کابل و صرفاً برای تسویه حساب سیاسی و جنگ قدرت اتفاق افتاده است! درباره‌ی مشروعیت این جنگ، چاره‌ای جز اتخاذ موضع فقهی نیست (= محارب) نقطه‌ی قوت آیت‌الله آن بود که «ما انزل الله» را با شجاعت بیان کرد و مصلحت‌جویی‌های موقت مانع نشد که حکم را کتمان کند. بیانیه‌ی آیت‌الله اگر مورد اقبال واقع می‌شد این اثر را می‌توانست یا می‌تواند داشته باشد که هزینه‌ی اقدامات جنایت‌کارانه علیه عموم را بالا ببرد و کمتر کسی جرئت کند در خانه و خیابان «اشهار

سیف» کند. طبعاً آیت الله بابت این ابدای رأی خود هزینه های اجتماعی سنگین پرداخت! و ماشین تبلیغ کمیته ی فرهنگی رقیب توانست با وارونه سازی و تعمیم، پایگاه اجتماعی او را تخریب کند؛ اما کنج عافیت برای او تنگ بود؛ تغمده الله برحمته واسنکنه فی فسیح جناحه». (همان)

۹.۳.۱. «آیت الله آصف محسنی رهبر حزب حرکت اسلامی افغانستان، پس از مراجعت از سوریه در اوایل سال ۱۳۵۸، این حزب را تشکیل داد؛ او از ادغام گروه های کوچکی چون دفاع از محراب، قرآن و عترت و روحانیت مبارز، سازمان آزادی، ندای عدالت و مهاجرین، حرکت اسلامی افغانستان را به وجود آورد.

آصف محسنی اهل قندهار است و اصلاً هزاره نیست؛ طرف داران او بیش تر قزلباش ها، هزاره ها و پشتون های شیعه هستند؛ ولی حزب او در ابتدا در هزاره جات منتشر شد. محسنی از ۱۹۷۳ در ایران به حالت تبعید به سربرد و در جریان انقلاب اسلامی ایران شهرتی به هم زد.

او دارای افکار ملی گرایانه است و اندیشه های کلاسیک او به نظرات دکتر علی شریعتی نزدیک است!

محسنی از شاگردان آیت الله العظمی خویی بوده و پس از مرگ آیت الله حکیم، متمایل به مرجعیت آیت الله العظمی خویی بوده؛ محسنی فرد میانه رو است و در دوران حکومت مجاهدین در کابل در دوران مجددی و ربّانی، سخن گوی شورای رهبری افغانستان بود؛ او فصیح و گیرا سخن می گوید و شنودگان را تحت تأثیر خود قرار می دهد». (علی آبادی، ۲۲۲:۱۳۷۳)

۱۰.۳.۱. «آیت الله شیخ محمد آصف محسنی، از علمای معروف شیعه ی افغان و رهبر حرکت اسلامی در افغانستان طرح جالبی در این زمینه دارد (زمینه ی وحدت و اخوت شیعه و سنی و رفع و دفع تفرقه و اختلاف فریقین)؛ که آگاهی از آن برای عموم علاقه مندان به مسایل شیعه و سنی نه تنها در افغانستان، بلکه در کل جهان اسلام مفید تواند بود. بی شک رهبری متعهد حرکت های اسلامی سنی در افغانستان بیش از هر گروه دیگری به این موضوع اهتمام خواهند داشت. موضوعاتی از قبیل: موقعیت و جایگاه اهل سنت در مذهب شیعه؛ موقعیت و جایگاه شیعه در مذهب اهل سنت، لزوم اتحاد و صمیمیت این

دو دسته مسلمانان، عوامل اجرایی و بدبینی؛ راه‌های عملی اتحاد و ائتلاف و...

آیت الله محسنی همان کسی بود که طرح شورای عالی امامیه را داد و رهبری حرکت اسلامی را انجام داد با اهدافی چون: ناسیونالیسم مبارزه کرده، ملی‌گرایی، منطقه‌گرایی و نژادپرستی را محکوم نموده، در بعضی موارد آن را در حدّ شرک به حساب می‌آورد؛ در مقابل، خواستار انترناسیونالیسم اسلامی است و بارها اعلام داشته است که مرزهای کنونی کشورهای اسلامی طرح بلاذکفرو سردمداران استعمار بوده و هیچ‌گونه ارزش دینی و شرعی ندارد؛ در این میان وجود حکومت «واحدی اسلامی» را در شرایط موجود جهانی، ضرور می‌داند، تمامی این مطالب در کتاب «مواضع ما» درج شده و در مجله‌ی استقامت، ارگان حرکت اسلامی نیز منتشر شده است. به طور کلی حرکت اسلامی، ایجاد حکومت اسلامی را در کشور اسلامی ضروری دانسته، سیاست «نه شرقی، نه غربی» را رکن اساسی استقلال می‌داند.

در واقع، حرکت اسلامی، به رهبری آیت الله محسنی، به عنوان نخستین حزب شیعی در تاریخ ۱۳۵۸/۱/۱۹ اظهار وجود کرد؛ در اولین گام طی اطلاعیه‌ای خواستار تشدید مبارزه‌ی مسلحانه شد. حرکت اسلامی در طول ۱۰ سال انقلاب نیز در تمامی صحنه‌های مختلف مبارزه و جهاد اسلامی با حزب‌ها همکاری داشته و درگیری‌های خونین داخلی را در ولایات مختلف، به آتش بس و سپس به صلح کشانده است...».

۱۱.۳.۱. «یکی از علمای افغان به نام آیت الله محسنی، که گمانم هنوز هم در قید حیات هست، ایشان برداشته و تمام بحارالانوار را خلاصه کرده؛ خلاصه نه به معنای خلاصه، یعنی تمام روایات درستش را از نظر خودش، بیرون کشیده و روایات نامعتبر و ناصحیح را کنار گذاشته؛ می‌دانید چه اتفاقی افتاده؟ از این ۱۱۰ جلد بحارالانوار ۳ جلد باقی مانده، بقیه همه را کنار گذاشته. این آقای آیت الله محسنی یک شیعه‌ی خیلی غلیظ هم هست؛ یعنی روشن فکر دینی نیست که شما او را مورد اتهام قرار بدید و بگید که این اندیشه‌های غرب‌زده‌ای مدرنیته‌ای سکولاریته‌ی افریطه‌ی فلان وارد ذهن او شده بود؛ نه، خیل هم آخوند سنتی، اما با همان موازین سنتی، ۱۱۰ جلد کتاب، شده ۳ جلد. اگر یک گامی دیگر ای یک کسی بردارد، این ۳ جلد هم چه می‌شه؟ میشه ۱ جلد مثلاً!...». (پایگاه سخنرانی عبدالکریم سروش)

۱. ۱۲.۳.۱. «آیت الله محسنی آینه‌ای از افغانستان در حال گذار. روز دوشنبه ۱۴ اسد ۱۳۹۸ در آستانه‌ی سالروز استقلال افغانستان یکی از منتقدترین عالمان دینی آن، آیت الله محسنی در سن ۸۴ سالگی درگذشت. آیت الله محسنی از معدود عالمان دینی معاصر افغانستان بود که فراتر از کشور خود در حوزه‌های علمی‌های ایران و عراق و لبنان و سوریه به عنوان یک اتوریته‌ی شیعی شناخته و احترام می‌شد. دوستان و دشمنان سینه چاک در زمینه‌های متفاوت یافت. بی‌تردید از اسلام‌گرایان بود و طرحی برای حکومت اسلامی را نوشت. عنوان اسلامی را با لطایف‌الحیل برجبین نظام سیاسی پسا طالبان و حکومت سکولار کوزی نهاد. او مدرسه و دانشگاه ساخت. بیش‌ترین استفاده از قلم و سخن را برد. او قرائت خویش از اسلام، حکومت و تشیع را ارایه داد. او از نقد مشهورات اعتقادی شیعه، هراسی نداشت و با هیاهوی رقیبان و دشمنان، پا پس نمی‌کشید. در عیان و نهان، بخش‌نهایی زیارت عاشورا را غیر معتبر می‌دانست و جدی‌ترین نقد درون دینی بر بحار الانوار را نوشت و به سازمان کنفرانس اسلامی در عربستان رفت تا استقلال خود را نشان دهد و خود ارادیت گمشده‌ی افغانی را تمرین کند!

کلام که همواره عامل تمایز و جدایی مذاهب بوده، برای فقیه افغان وسیله‌ی تقریب شیعه و سنی شد و به نزدیکی دو مذهب برآمد و لعن مقدسات اهل سنت را حرام می‌دانست.

آیت الله محسنی سخنران جذاب بود. اندیشه‌ی تعامل علم و دین را پروراند و به تأسیس دانشگاه همت گماشت، کلام و علم فقه و حدیث و رجال و سیاست در او به هم آمیختند تا مایه‌ی اعتدال و ترقی برای جامعه بسازند و نمایی برای هویت‌های متأثر و چند پارچه باشند.

جدی گرفتن فقیه قندهار و بررسی فراز و فرود زندگی او، آینه‌ای برای شناخت ویژگی‌های زمانه‌ی امروز به دست می‌دهد. هم آنان که وی را دوست دارند و هم آنان که او را دشمن هستند، نیازمند تأمل جدی بر کارنامه و میراث مجتهد متکلم افغان‌اند تا نسبت روح دینی افغانان معاصر با مدرنیزاسیون را درک نمایند. بدون این تأمل ما مجبور به شروع از صفریم». (سید حسن اخلاق در پایگاه رسمی بی‌بی‌سی فارسی)

۴.۱. اعتزال و اعتزال‌گرایی

در میان این همه هیاهوها، غوغاها و غوغاسالاری‌های روشن‌فکرانه، جرح‌ها و قدح‌ها و مدح‌های همه‌جانبه و درمیان‌قرائت‌های اکثراً «هرمنوتیکال» اندیشه‌های آیت‌الله، اینک چیزی که شاید لازم و مهم به تذکر و یادآوری باشد، موضع‌گیری‌ها و جواب‌های خود مرحوم منصف، حضرت آیت‌الله می‌باشد که چیست و کدام است؟

آیت‌الله محسنی این همه سخن‌ها و موضع‌گیری‌های پیرامون خود را دید و شنید؛ ولی مطابق مشی و منش اخلاقی و فقیهانه‌ی خویش که به دور از هوای نفس، «حب ذات» و «نفس اماره» هست، هیچ‌نگفت و صبوری کرد و صبوری کرد؛ پرهیزکاری کرد و پرهیزگری نمود، اعتزال ورزید و عزت‌گزید؛ و تهام قضاوت‌ها را در پیش‌گاه داور دادگر انداخت و گفت «والله من وراء القصد!»

آیت‌الله محسنی با آن‌که بر اساس باورها و مبانی دینی و قرآنی خود، معتقد به «جدال احسن»، «موعظه‌ی حسنه» و «دعوت‌های حکیمانه» بود و گفتمان را از «ارکان اعظم دین» می‌دانست، اما در عین حال از «جدال‌مرایی» و «جنجال بی‌حاصل» بسیار پرهیز می‌کرد و آن را «حرام» می‌دانست.

او نمی‌آمد که با چند رأس روشن‌فکران «چتل» گنده‌گویی‌کننده دهن بی‌وضو، دهن به دهن شود؛ او را شأن و منزلت بالاتر از این‌ها بود؛ فقیه بود. بر همین اساس، حضرت ایشان هم از جدال‌های بی‌حاصل و هم از جنگ‌های بی‌حاصل که روشن‌فکران امروز ما بر افروخته و به آتش آن دامن می‌زنند، جدّاً دوری ورزید و عزلت‌گزید و هجرت نمود و به کار دیگر پرداخت و گفت:

۱.۴.۱. «من در طول دوران جهاد علیه کمونیست‌ها از جنگیدن با دشمن خسته نشده‌ام؛ ولی آن‌چه مرا رنج فراوان داده جنگ‌های داخلی بین خود مجاهدین بود که جمعی احمق و فاسق، مسلمانان و مؤمنین را به جان هم انداختند و جمعی از مجاهدین عزیز ما را به شهادت رساندند! در جنگ‌های داخلی از نظر شرعی این‌ها را حرام می‌دانستم (= القتال و المقتول کلاهما فی التار)؛ لذا رفتم پاکستان و به کار تألف پرداختم». (جوادی غزنوی، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۷)

۲.۴.۱. «من به حق و یا ناحق مورد علاقه‌ی بسیاری از مومنین افغانستان بوده‌ام و قهراً

مورد شک جمعی هم واقع شده‌ام! و در مقابل مدح مدّاحان، تهمت و ناسزاگویی بدخواهان را نیز زیاد شنیده‌ام؛ هر کسی که مشهور شود چنین حکمی دارد و باید صبر کند! من گاهی آن چنان مفلس بوده‌ام که نان خوردن نداشته‌ام! گاهی هم پول زیادی در اختیار من بوده، ولی هیچ‌گاه صاحب پول شخصی نشده‌ام! و این موضوع تنها در علم خداوند است که من در پول‌های مردم و بیت‌المال که در اختیار من بوده چگونه تصرف کرده‌ام! گاهی شده که من مثل گداها روی سرک‌ها خوابیده و عباى خود را زیر سر گذاشته‌ام، ولی از پول بیت‌المال استفاده نکرده‌ام! والله من وراء القصد». (همان)

جمع بندی و نتیجه‌گیری

پیرامون آکادمیسین کشور حضرت آیت الله العظمی محسنی رحمته الله علیه سه رویکرد مطرح است:

الف. افراط‌گرایان: طیف وسیعی از مذهبی‌ها و روشن‌فکران مذهبی و دینی، دل داده به آیت الله محسنی، درباره‌ی وی افراط و اغراق کردند! محسنی را «علامه‌ی عالم کل» و بی‌نظیر در عالم اسلام دانستند! او را زعیم جامعه دانسته؛ «زعامت» او را تا سرحدّ «امامت» ارتقا دادند! در شأن و منزلت آیت الله شعرها سروده، مدح‌ها گفته و مدیحه‌ها خواندند! از او ستایش‌های بلیغ به عمل آوردند! نظریات او را عین شریعت و احکام شرعی به حساب آوردند! فتوهای او را به صورت تحریک‌آمیز تشجیع کرده و او را مرد افکن، بت شکن، مرحب‌اندروز، بسان ضربت علی یوم‌الخندق عبادت‌گرایانه خواندند که حق طرف مقابل و انتظار از یک عالم دین است.

ب. تفریط‌گرایان: این طیف از روشن‌فکران اقلّی که شاخصه و خصوصیت اصلی‌شان حق‌ناشناسی و حسادت‌ورزی، بخل و عقده‌دلی و دشمن‌پروری است، کلاً همان روشن‌فکران سکولار قوم‌گرا بوده و هستند که از در ضدّیت با مذهب و مذهبی و با تفکرات قوم‌گرایانه، با این «عالم روشن‌فکر دینی» به عناد و لجاج پرداختند! بغض‌های نژادی و قومی را بر سر وی انفجار دادند! در رگ رگ حیات و کلمات روشن‌فکران قوم‌گرا و ضدّ دین چاشنی عداوت و بغضی قومی به صراحت و وضوح مشاهده می‌شود! و به قول خودشان «ما هر چه گفتیم از قوم گفتیم»!

ج. اعتدال‌گرایان: این طیف از روشن‌فکران که تعدادشان هم بیش‌ترین است، به دور از

حب و بغض‌های سیاسی و جناحی، مواضع و قضاوت‌های محققانه و آکادمیک دارند. به بلوغ و پختگی فکری و اندیشوی رسیده‌اند. با مبانی واقع‌گرایانه و چارچوب‌های علمی حرف زده و موضع می‌گیرند. اینان که همه چیز و همه کس را در قالب «منطق علمی» اکتشاف می‌کنند، درباره‌ی آیت‌الله محسنی و کارکردها و شخصیت و اندیشه‌های وی نیز، سخنان سنجیده و شنیدنی و منطقی دارند.

فهرست منابع

۱. ارزگانی، مسیح (۱۳۹۹)، آیت همدلی و تقریب «آیت نیک»، کابل و (اسد) ۱۳۹۹، قم.
۲. بنیش، وحید (۱۴۰۰)، آیت اعتدال، «سرمقاله».
۳. جوادی غزنوی (۱۳۸۷)، اندیشه‌های کلامی، فقهی و سیاسی آیه‌الله محسنی، قم: انتشارات وحدت بخش.
۴. خسروشاهی، سید هادی (۱۳۷۰)، نهضت‌های اسلامی افغانستان، بی‌جا: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه‌ی ایران.
۵. رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، (ترجمه محمد دشتی)، قم: انتشارات مشهور.
۶. علوی، سید محمد رضا (۱۳۹۸)، «تأمل پیرامون تلاش‌های ناکام»، ناگفته‌های جنبش روشنفکری افغانستان، قم: انتشارات باران.
۷. علی‌آبادی، علیرضا (۱۳۷۳)، افغانستان، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، مؤسسه‌ی چاپ و انتشارات وزارت خارجه، تهران.
۸. آریان فر، شمس‌الدین، روزنامه‌ی ماندگار، ۱۳۹۸/۴/۱۵
۹. دای فولادی، غلام حسین (۱۳۷۰)، سلسله هفته‌نامه‌های امروز ما و عصری برای عدالت، پیشاور.
۱۰. اخلاق، سید حسن، سایت بی بی سی، فارسی.
۱۱. اسد بودا، وب سایت.
۱۲. امیری، علی، وب سایت.
۱۳. سروش، عبدالکریم، سخنرانی، وب سایت.
۱۴. صادقی کوهی بیرونی، محمد رضا، وب سایت.
۱۵. نجفی، علی وب سایت.
۱۶. گلزاری، وب سایت.
۱۷. محمد علی جاوید، پیام ۱۳۹۴.
۱۸. سرور دانش، پیام ۱۳۹۸.
۱۹. سید محمود هاشمی، پیام ۱۳۹۸.