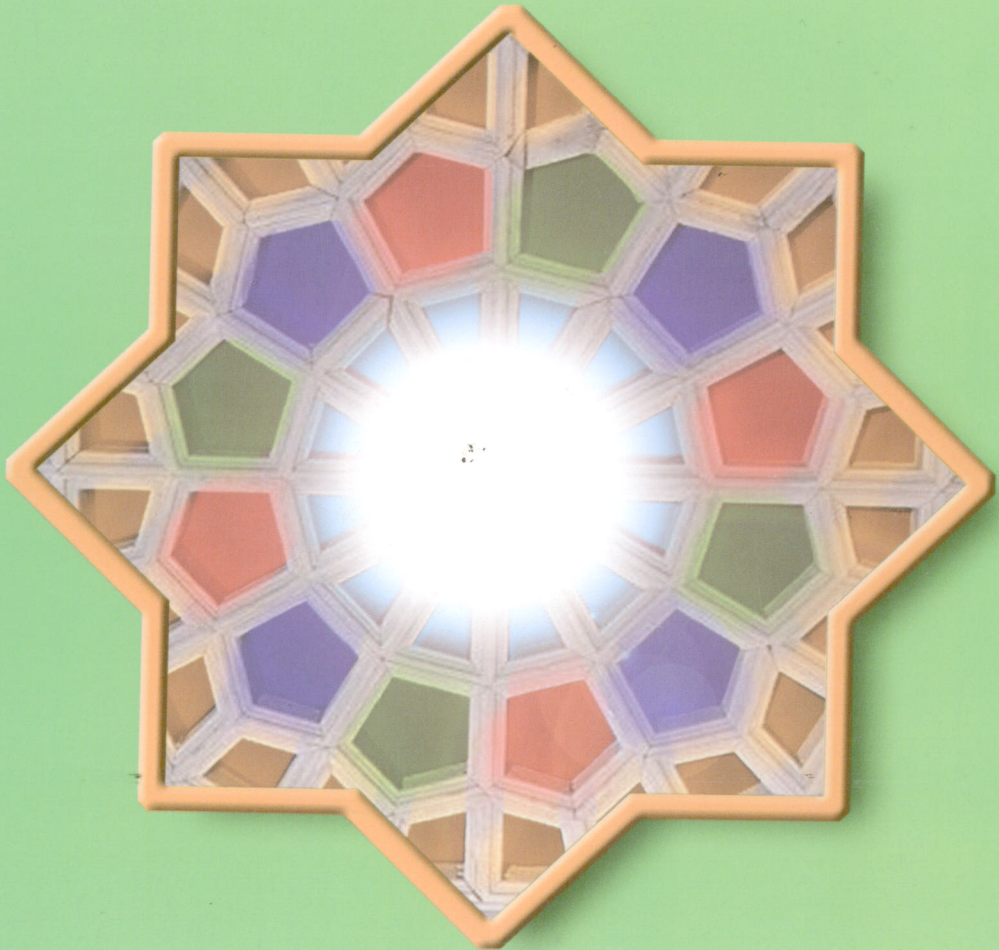


اندیشه اسلامی^۲



بنايشگاه کتاب و اوراق و المخطوطات
تلفون: ۲۲۰۲۰۱۳۰
پست: ۲۲۰۲۰۱۳۰
تهران - خیابان ولیعصر

بسم الله الرحمن الرحيم

اندیشه اسلامی ۲

ویراست دوم

علی غفارزاده

حسین عزیزی

غفارزاده، علی، ۱۳۴۰ -

اندیشه اسلامی (۲) / علی غفارزاده، حسین عزیزی؛ تدوین نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی. - ویرایش ۲. قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۹.

ISBN: 978 - 964 - 531 - 064- 4

۲۳۲ ص.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات پیش از انتشار

کتابنامه: ص. ۲۳۲ - ۲۳۲؛ همچنین بصورت زیرنویس

۱. اسلام - بررسی و شناخت. ۲. اسلام - عقاید. ۳. امامت. ۴. ولایت. ۵. دین. الف. نهاد

نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها. ب. عنوان.

۲۹۷

ع ۴ الف ۱۱ / BP



مجموعه تاریخ

۲۹

اندیشه اسلامی ۲ (ویراست دوم)

مؤلفان: علی غفارزاده و حسین عزیزی

تدوین: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها

معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی

ناشر: دفتر نشر معارف

ویراستار: رضا مصطفوی

نوبت چاپ: سی و هشتم، تابستان ۱۳۸۹ / ۱۰۰۰۰ نسخه

چاپ: باقری

قیمت: ۲۳۰۰ تومان

شابک: ۴ - ۰۶۴ - ۵۳۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

کلیه حقوق محفوظ است

مراکز پخش:

مدیریت پخش دفتر نشر معارف: قم، خیابان شهدا، کوچه ۳۲، پلاک ۲، تلفن و نمابر ۷۷۴۴۶۱۶؛

فروشگاه شماره ۱: قم، خیابان شهدا، روبروی دفتر مقام معظم رهبری، تلفن: ۷۷۳۵۴۵۱؛

فروشگاه شماره ۲: تهران، خیابان انقلاب، چهار راه کالج، جنب بانک ملت پلاک ۷۱۵، تلفن: ۸۸۹۱۱۲۱۲؛ نمابر: ۸۸۸۰۹۳۸۶

پخش یکتا: تهران، خیابان حافظ، نرسیده به چهارراه کالج، نبش کوچه بامشاد، پلاک ۵۲۵، تلفن: ۵ - ۸۸۹۴۰۳۰۳

نشانی الکترونیک: info@nashremaaref.ir؛ پایگاه اینترنت: www.nashremaaref.ir

سخن آغازین

مباحث دین‌شناسی از ضروری‌ترین بحث‌هایی است که با جوانب مختلف زندگی انسان ارتباط می‌یابد. بدین روی مسائل گوناگونی در حوزه‌های دین‌شناسی قابل طرح است که چنان‌چه بخواهیم به نام آنها بسنده کنیم فهرست طولانی‌ای از این مباحث را در پیش روی خود خواهیم داشت. امروزه بحث‌های مربوط به حوزه دین‌پژوهی آنقدر گسترش یافته که موجب پیدایش رشته‌های مختلف و جدید آکادمیک گشته است. توسعه شبّهات از سویی و عطش روزافزون انسان معاصر برای درک حقایق و معنویات از سوی دیگر از جمله علل این توسعه می‌باشد.

با توجه به پیشرفت ارتباطات در دوران معاصر، بحث و پرسش‌های اعتقادی به محدوده جغرافیایی خاصی محدود نمی‌شود و انسان مدرن، به ویژه دانشجویان و دانشگاهیان، خواه ناخواه با این‌گونه مباحث ارتباط دارند.

یکی از ابزارهای مهم برای برخورد مناسب با چنین فضایی، تعمیق باورهای دینی از طریق مطالعه و کنکاش عقلی و نقلی است. اندیشمندان مسلمان نیز همواره با آغوشی باز از پرسش‌های اساسی که درباره دین وجود داشته استقبال کرده و با اتکا به فرهنگ غنی اسلام، آنها را بررسی نموده و پاسخ گفته‌اند و همین امر موجب رشد و بالندگی این علوم در جهان اسلام گشته است.

از آن‌جا که کتاب اندیشه اسلامی (۲) به عنوان متن آموزشی و بر اساس سرفصل جدید مصوب این درس تدوین یافته است، در حجم محدودی به بخشی از این مباحث پرداخته

از آنجا که کتاب اندیشه اسلامی (۲) به عنوان متن آموزشی و براساس سرفصل جدید مصوب این درس تدوین یافته است، در حجم محدودی به بخشی از این مباحث پرداخته است. کتاب حاضر با توجه به سرفصل این درس و با نگاهی به مسائل جدید کلامی به توصیف، تبیین و اثبات دین، پیامبری، اسلام، امامت و ولایت فقیه می‌پردازد و مطالب پیش‌گفته را با تکیه بر عقل، وحی و فطرت بررسی می‌کند.

ویراست اول این کتاب در تابستان ۸۴ انتشار یافت. این مرکز از همان زمان، برنامه نسبتاً گسترده‌ای برای ارزیابی و اصلاح کتاب‌های دروس معارف اسلامی طراحی کرد و در سال تحصیلی ۸۴ - ۸۵ به اجرا درآورد. در این طرح ابتدا دیدگاه‌های چهار گروه دانشجویان، استادان معارف، کارشناسان و استادان غیر معارفی از طریق فرم‌های ویژه‌ای گرفته شد و در مرحله بعد جلسات نقد کتاب‌ها با حضور استادان معارف اسلامی، متخصصان امر و مؤلف یا مؤلفان هر کدام از کتاب‌ها برگزار گردید.

کتاب حاضر نتیجه نظرسنجی‌های چهارگانه، جلسه نقد و نیز تلاش ارزشمند مؤلفان محترم حجج اسلام آقایان حسین عزیزی و علی غفارزاده، اعضای هیئت علمی دانشگاه اصفهان است. این مرکز با سپاس و قدردانی فراوان از مؤلفان محترم و همه کسانی که با ارائه انتقادات و پیشنهادهای سازنده در تولید این اثر نقش داشته‌اند، چشم به راه دیدگاه‌های اندیشمندان، استادان و دانشجویان عزیز است.

معاونت پژوهشی دانشگاه معارف اسلامی

گروه مبانی نظری اسلام

فهرست

سخن آغازین	۵
پیشگفتار ویراست دوم	۱۵

بخش یکم: وحی، پیامبری و دین (۱۳۶-۱۹)

۱. وحی و پیامبری	۲۱
مقدمه	۲۱
معنا و مفهوم پیامبر	۲۲
معنا و مفهوم وحی	۲۳
معنای لغوی وحی	۲۴
وحی در قرآن	۲۴
الف) اشاره پنهانی	۲۴
ب) هدایت غریزی و طبیعی	۲۴
ج) الهام یا وحی غیر رسالی	۲۵
د) وحی رسالی یا تشریعی	۲۶
براهین ضرورت وحی و پیامبری	۲۷
اثبات ضرورت نبوت با تأکید بر هدف خلقت	۲۷
مقدمات برهان	۲۹

۳۳	محدودیت‌های عقل بشری
۳۳	الف) کلی بودن و اجمالی بودن احکام عقل
۳۴	ب) ناتوانی عقل در شناخت آثار اخروی اعمال انسانی
۳۴	ج) آسیب‌پذیری عقل در مرحله تشخیص و عمل
۳۵	مصونیت وحی (عصمت پیامبران)
۳۶	شبیهات منکران بعثت پیامبران
۳۷	الف) گزاره‌های موافق عقل بشری
۳۷	ب) گزاره‌های خردستیز
۳۸	ج) گزاره‌ها و آموزه‌های فراحسی و فراعقلی
۳۹	۲. رابطه علم و دین
۳۹	مقدمه
۴۲	نظریه تعارض علم و دین
۴۳	نظریه تمایز علم و دین
۴۴	الف) استقلال در وظیفه و هدف
۴۵	ب) استقلال و تمایز در روش و موضوع
۴۶	نقد نظریه تمایز
۴۷	نظریه مکمل بودن علم و دین
۴۸	نظریه تعامل و راه‌حل تعارض‌های احتمالی
۵۰	۳. قرآن، اعجاز و مصونیت آن از تحریف
۵۰	معجزه چیست؟
۵۱	راه‌های شناخت قرآن
۵۳	۱. دلایل اعجاز قرآن
۵۳	الف) تحدی به متن قرآن
۵۶	ب) اُمی بودن پیامبر
۵۸	ج) همانندی آیات
۵۸	۱. ویژگی‌های انسان

۵۹.....	۲. ویژگی‌های قرآن.....
۶۱.....	۲. مصونیت قرآن از تحریف.....
۶۱.....	معنا و مفهوم تحریف.....
۶۲.....	شواهد تاریخی مصونیت قرآن از تحریف.....
۶۲.....	دلایل روایی مصونیت قرآن از تحریف.....
۶۳.....	دلایل عقلی عدم تحریف.....
۶۳.....	الف) آیات تحدی.....
۶۴.....	ب) اوصاف قرآن.....
۶۴.....	دلایل قرآنی عدم تحریف (آیه ذکر).....
۶۵.....	۴. خاتمیت.....
۶۵.....	مقدمه.....
۶۹.....	خاتمیت در قرآن.....
۶۹.....	خاتمیت در احادیث.....
۷۰.....	مبانی ختم نبوت.....
۷۰.....	الف) جهانی بودن و جاودانگی دین اسلام.....
۷۲.....	ب) جامعیت دین اسلام.....
۷۲.....	ج) مراتب دین.....
۷۳.....	حکمت ختم نبوت تبلیغی.....
۷۵.....	حکمت ختم نبوت تشریعی.....
۷۵.....	الف) اسلام و مقتضیات زمان.....
۷۸.....	ب) ویژگی‌های سیستم قانونگذاری در اسلام و عناصر پویایی آن.....
۷۸.....	۱. ورود عقل در حریم قانونگذاری.....
۸۰.....	۲. اجتهاد قوه محرکه اسلام.....
۸۰.....	۳. مبتنی بودن احکام اسلامی بر مصالح و مفاسد واقعی.....
۸۱.....	۴. توجه به احکام اولی و ثانوی.....
۸۲.....	۵. عدم توجه به شکل و صورت ظاهری زندگی.....

۶. قوانین کنترل کننده ۸۳
۷. اختیارات حکومت اسلامی ۸۳
۵. قلمرو دین ۸۵
- الف (روش شناسی موضوع ۸۶
۱. روش برون دینی ۸۶
۲. روش درون دینی ۸۸
- ب (سکولاریسم ۸۹
- علل و عوامل ظهور سکولاریسم ۹۱
۱. محتوای متون دینی مسیحیت (تفکیک دین و دولت) ۹۱
۲. فقدان قوانین اجتماعی و حکومتی در مسیحیت ۹۲
۳. فساد مالی و اخلاقی در دستگاه کلیسا ۹۳
۴. جزمیت، مصونیت و خشونت کلیسا ۹۳
۵. جنبش اصلاح دینی ۹۴
- ج (قلمرو دین اسلام ۹۵
- هدف بعثت پیامبران و تفسیرهای گوناگون از آن ۹۶
۱. تفسیر دنیاگرایانه دعوت پیامبران ۹۶
۲. تفسیر آخرتگرایانه دعوت پیامبران ۹۸
۳. تفسیر جامع گرایانه دعوت پیامبران ۹۸
- دلایل نظریه جامع گرا ۱۰۰
- الف (دلایل برون دینی ۱۰۰
۱. برهان های فلسفی اثبات ضرورت نبوت ۱۰۰
۲. تجربه ناپذیری حیات آدمی ۱۰۱
۳. تعریف امامت ۱۰۱
- ب (دلایل درون دینی ۱۰۲
۱. اهداف پیامبران در قرآن ۱۰۲
۲. سیره عملی پیامبر اسلام ۱۰۵

۳. جامعیت دین	۱۰۶
۴. مهدویت و احیای دین	۱۱۰
۶. اسلام و ادیان آسمانی دیگر	۱۱۲
دین یا ادیان	۱۱۳
موضع ما درباره ادیان آسمانی	۱۱۳
رویکردهای مختلف درباره ادیان	۱۱۷
الف) حصرگرایی	۱۱۸
دلایل انحصارگرایان	۱۱۸
۱. معرفت و ایمان	۱۱۸
نقد و بررسی	۱۱۸
۲. فیض و رستگاری	۱۱۹
نقد و بررسی	۱۲۰
ب) کثرتگرایی	۱۲۱
کثرتگرایی چیست؟	۱۲۱
دلایل کثرتگرایان	۱۲۲
نقد دلایل کثرتگرایان	۱۲۳
۱. تجربه و تفسیر	۱۲۳
۲. هدایتگری خداوند و هدایت‌یافتگی انسان‌ها	۱۲۶
۳. تنوع فهم متون مقدس	۱۲۷
ج) شمول‌گرایی	۱۲۹
صورت‌های مختلف شمول‌گرایی	۱۲۹
۱. شمول عفو	۱۲۹
۲. شمول به دلیل حقایق	۱۳۰
۳. شمول کفاره	۱۳۰
۴. نسبیت در بهره‌مندی از حقیقت	۱۳۰
دعوت دینی	۱۳۲
معیارهایی برای ارزیابی ادیان	۱۳۳

۱۲۹	ج) شمول‌گرایی
۱۲۹	صورت‌های مختلف شمول‌گرایی
۱۳۰	۱. شمول عفو
۱۳۰	۲. شمول به دلیل حقایق
۱۳۰	۳. شمول کفاره
۱۳۱	۴. نسبیّت در بهره‌مندی از حقیقت
۱۳۲	دعوت دینی
۱۳۳	معیارهایی برای ارزیابی ادیان

بخش دوم امامت و مهدویت

۱۳۹	۱. حقیقت امامت
۱۳۹	طرح مسأله
۱۴۱	تعریف امامت
۱۴۳	تفاوت شیعه و سنی در تعریف امامت
۱۴۳	تعیین امام
۱۴۴	۲. ضرورت امامت از دیدگاه عقل
۱۴۶	مرجعیت علمی امام
۱۴۹	مرجعیت سیاسی امام
۱۵۲	۳. ضرورت امامت از دیدگاه نقل
۱۵۳	قرآن کریم
۱۵۴	سنت پیامبر
۱۵۵	حدیث ثقلین
۱۵۵	حدیث غدیر
۱۵۸	حدیث منزلت
۱۶۰	حدیث اثنا عشر خلیفه

۱۶۳.....	عصمت امام.....
۱۶۴.....	۴. مهدی موعود(عج).....
۱۶۵.....	مبانی مهدویت.....
۱۶۵.....	۱. بشارت ادیان پیش از اسلام.....
۱۶۶.....	آیین یهود.....
۱۶۶.....	آیین هندو.....
۱۶۶.....	آیین بودا.....
۱۶۷.....	آیین زرتشت.....
۱۶۷.....	یونان باستان.....
۱۶۷.....	آیین مسیح.....
۱۶۸.....	۲. بشارت قرآن کریم.....
۱۶۹.....	۳. فلسفه بعثت.....
۱۷۰.....	موعود اسلام.....
۱۷۱.....	غیبت مهدی (عج).....
۱۷۳.....	طول عمر مهدی(عج).....
۱۷۵.....	راز غیبت مهدی موعود(عج).....

بخش سوم مرجعیت و ولایت در عصر غیبت

۱۸۱.....	۱. تاریخچه و مبانی ولایت فقیه.....
۱۸۱.....	مقدمه.....
۱۸۲.....	تکلیف امت در عصر غیبت.....
۱۸۲.....	ضرورت نصب جانشینی از سوی امام معصوم:.....
۱۸۳.....	تاریخچه تئوری ولایت و مرجعیت عالمان دینی.....
۱۸۸.....	ولایت و مرجعیت فقیهان در عصر غیبت.....
۱۸۸.....	الف) مرجعیت دینی.....

ب) عدالت مطلق.....	۱۹۴
ج) قدرت مدیریت و رهبری.....	۱۹۵
دلایل عقلی ولایت فقیه.....	۱۹۶
دلایل نقلی ولایت فقیه.....	۱۹۸
۲. ولایت مطلقه فقیه.....	۲۰۲
تفسیر اول.....	۲۰۲
تفسیر دوم.....	۲۰۳
نتیجه.....	۲۰۷
۳. مشروعیت ولایت فقیه.....	۲۰۸
منشأ مشروعیت حکومت.....	۲۰۹
مشروعیت ولایت و حکومت فقیه.....	۲۱۱
مبانی نظریه انتخاب.....	۲۱۲
نظریه انتصاب.....	۲۱۵
مبانی نظریه انتصاب.....	۲۱۶
جایگاه مردم در نظام ولایی.....	۲۱۸
حکومت دینی و دموکراسی.....	۲۲۰

کتابنامه

(۲۲۳- ۲۳۲)

کتابنامه.....	۲۲۵
---------------	-----

پیشگفتار ویراست دوم

۱. در اندیشه اسلامی (۱) مسائل «خداشناسی» را بررسی کردیم و به اثبات رسید که آفریدگان، هستی خود را از آفریدگار یگانه دریافت می‌کنند و همه، تحت تدبیر حکیمانه او هستند؛ چنان‌که با براهین و نیز با استناد به آیات قرآن مجید، به ضرورت جاودانگی روح و حیات پس از مرگ واقف شدیم و دانستیم که فرایند پیچیده کشت و برداشت دنیوی جز با برداشت و کيفر و پاداش اخروی، معنا نخواهد یافت.

نخستین هدف از مباحث اندیشه اسلامی (۲) اثبات این مطلب است که برای شناختن حقایق هستی و راه درست زندگی، وسیله دیگری غیر از حس و عقل وجود دارد که خطا و اشتباهی در آن راه ندارد و آن «وحی» است. طبعاً با اثبات ضرورت وحی و پیامبری و پس از ابلاغ پیام پیاسبر، هیچ‌کس در مخالفت با آن معذور نخواهد بود. اقتضای براهین عقلی ضرورت وحی و نبوت، آن است که پروردگار قادر حکیم، عهده‌دار تدبیر هر دو جهان «تکوین» و «تشریع» است و نبوت، فعلی از افعال اوست؛ چنان‌که امامت در جهان بینی شیعی، فعلی از افعال الهی است که به واسطه پیامبر تحقق می‌یابد. در برخی روایات شیعی، رابطه معناداری میان معرفت خدا، پیامبر و امام (حجت) برقرار شده است:

خداوندا، خود را بر من بشناسان که اگر خودت را بر من شناسانی پیامبرت را نخواهم شناخت؛ ایها، پیامبرت را بر من بشناسان که اگر پیامبرت را بر من شناسانی حجتت را نخواهم شناخت...^۱

۱. ابو جعفر محمد بن علی (صدوق)، کمال الدین و تمام النعمة، ص ۵۱۲.

۴. هرچند عنوان «اندیشه اسلامی» تداعی‌گر وجود چارچوب فکری و اندیشه‌ای برای گردآورندگان آن است و از این جهت شاید عذری بر آنان باشد که مطالب این کتاب جز یک پژوهش ناتمام در عرصه تفکر و معارف دینی نیست و دعوی «معرفت» ندارد، اما در حقیقت آنچه در این نوشتار آمده، حاصل دسترنج ده‌ها دانشمند سلف و خلف است که اگر فضلی باشد از آن آنهاست و اگر قدحی، از جانب ما. البته استادان ارجمند، دانشجویان و خوانندگان گرامی به محدودیت‌ها و کاستی‌های خواسته و ناخواسته یک متن در خور دو واحد درسی در مقطع کارشناسی برای عموم رشته‌های دانشگاهی واقف‌اند. در هرحال نمی‌توان از این حقیقت گذشت که: «هرکس کتابتی کرد، خویشتن آماج ساخت و کس تا کتابی ننوشته یا شعری نسروده آسوده است.»

مؤلفان

تیرماه ۱۳۸۵

بخش یکم

وحی، پیامبری و دین

۱. وحی و پیامبری

مقدمه

مباحث نبوت معمولاً به دو بخش اصلی، نبوت عامه و نبوت خاصه تقسیم می‌شود. مقصود از نبوت عامه، مجموعه مباحثی است که به پیامبر معینی اختصاص ندارد و دربارهٔ امور مشترک میان همهٔ پیامبران بحث می‌کند؛ اما نبوت خاصه به مباحثی اطلاق می‌شود که دربارهٔ نبوت یکی از پیامبران مانند حضرت محمد ﷺ بحث و گفتگو می‌کند. دغدغهٔ اصلی مطالعات ما در این فصل، نبوت عامه است؛ اما به شماری از مباحث مربوط به نبوت خاصه نیز خواهیم پرداخت.

عناصر محوری نبوت از دو چیز تشکیل شده است: یکی قانون که همان وحی است، و دیگری آورندهٔ آن، که همان پیامبر است و بر این اساس پرسش‌هایی برای ما مطرح می‌شود: پیامبر کیست؟ وحی چیست؟ آیا وحی با کشف و شهود و تجربهٔ دینی تفاوتی دارد یا خیر؟ آیا اساساً ضرورتی در برانگیخته شدن پیامبران در میان جوامع بشری وجود دارد؟ به دیگر سخن، آیا ابزارهای شناخت موجود در اختیار انسان، برای راهنمایی و هدایت انسان کافی هستند؟ اگر کافی نیستند و آگاهی‌هایی از نوع وحی نیز ضرورت دارد، این تعالیم به کدام ساحت از ساحت‌های زندگی انسان تعلق دارد؟ به ساحت مادی و دنیوی، یا معنوی و اخروی، یا هر دو؟ مخالفان و منکران ضرورت بعثت پیامبران چه دلایلی دارند؟ آثار و فواید و برکات بعثت پیامبران چیست و به اصطلاح جامعه‌شناسان، کارکردهای دین و پیامبری کدام است؟

معنا و مفهوم پیامبر^۱

پیامبر، بشری است که برای هدایت انسان‌ها برانگیخته شده تا معارفی را بدون واسطهٔ انسانی دیگر، از مبدأ الهی دریافت و ابلاغ کند. در این تعریف، چندین قید وجود دارد که به اختصار به توضیح آنها می‌پردازیم:

۱. پیامبر بشر است؛ یعنی خداوند متعال برای هدایت بشر، کسانی از نوع خودشان را فرستاده است؛ بنابراین، برخی فرشتگان که ممکن است واسطهٔ وحی باشند مشمول این تعریف نخواهند بود. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ»^۲
۲. پیامبران برای هدایت انسان‌ها آمده‌اند؛ یعنی راه‌های رسیدن به تکامل و فلسفهٔ آفرینش را به انسان نشان می‌دهند؛ اعمال و رفتارهای خوب و بد، و همچنین فضایل و رذایل اخلاقی را معرفی می‌کنند و انسان می‌تواند با پیروی از هدایت انبیا، سعادت ابدی خویش را تضمین کرده و از گمراهی و رنج و عذاب‌هایی یابد.^۳
۳. پیامبران از سوی خداوند برای انجام مأموریتی در میان خلق برانگیخته و در برابر این مأموریت احساس مسئولیت می‌کنند.^۴
۴. میراث پیامبران، مجموعهٔ معارف نظری و عملی خاصی است که بینشی نو و روشی دیگر در زندگی انسان‌ها ایجاد کرده است. کانون اصلی این معارف، کتاب‌های آسمانی است که از عالم الوهیت نشئت گرفته است:

بخشی از این معارف به گونه‌ای هستند که بشر نمی‌تواند با عقل خویش به آنها دست یابد: «وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ»^۵ پیامبران این معارف را بدون واسطهٔ انسانی دیگر از خدا

۱. دربارهٔ پیامبر تعاریف متعدد و گونه‌گونی ارائه شده است. بنگرید به: خواجه نصیرالدین طوسی، رساله فی قواعد العقائد؛ محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۹؛ احد فرامرز قراملکی، مبانی کلامی جهت‌گیری دعوت انبیا، ص ۹۵.

۲. کهف (۱۸): ۱۱۰.

۳. بنگرید به: طه (۲۰): ۱۲۳.

۴. بنگرید به: بقره (۲): ۲۱۴؛ نحل (۱۶): ۳۶.

۵. بقره (۲): ۱۵۱.

می‌گیرند؛ برخلاف اوصیا و جانشینان پیامبر که دست کم بخشی از علوم خود را از یک واسطهٔ انسانی، یعنی پیامبر می‌گیرند.

۵. یکی از وظایف مهم پیامبران، دریافت پیام الهی است. پیامبران در دریافت این پیام، واسطهٔ امن و مطمئن هستند و چیزی بر آن نمی‌افزایند: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»^۱ و همچنین وظیفهٔ خود می‌دانند که این حقایق را به مردم ابلاغ کنند. پیامبران راستین اساس مأموریت خود را ابلاغ می‌دانند: «فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ»^۲ بر این اساس، پیامبران شخصیت‌های برگزیده‌ای هستند که خداوند آنها را فرستاده تا به اصلاح خود و مردم بپردازند.

معنا و مفهوم وحی

یکی از وظایف اساسی پیامبران، دریافت پیام الهی است که از آن به وحی تعبیر می‌گردد. ضرورت و لزوم این پیام در مبحث نبوت با برهان‌های فلسفی و عقلی به اثبات رسیده است. سخن راندن دربارهٔ ماهیت و چیستی و حقیقت وحی، بسی دشوار است و «حقیقت وحی» دست‌یافتنی نیست؛ زیرا پدیدهٔ وحی یک پدیدهٔ طبیعی قابل شناخت با ابزارهای متعارف عمومی و علمی نیست؛ بلکه ارتباطی است خارق‌العاده میان خدای متعال و برخی از انسان‌های برگزیده که جز خود آنها کسی که به آن مرحله و موقعیت نرسیده باشد، نمی‌تواند از راز و رمز آن آگاهی بیابد و دربارهٔ ماهیت آن داوری کند. از همین روی کاوش‌های علمی و فلسفی اندیشمندان در قرون متمادی،^۳ دربارهٔ حقیقت وحی، راه به جایی نبرده است. لیکن معنا و مفهوم وحی قابل فهم و دست‌یافتنی است و به اندازهٔ گسترهٔ عقل، فهم و ادراک خود، می‌توان بر اساس گفته‌های پیامبران دربارهٔ آن کاوش و اندیشه کرد.

۱. نجم (۵۳): ۴ و ۵.

۲. نحل (۱۶): ۳۵ و بنگرید به: شوری (۴۲): ۴۸.

۳. بنگرید به: محمدباقر سعیدی روشن، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، ص ۹۸-۳۳.

معنای لغوی وحی

واژه وحی و مشتقات آن، در لغت دارای معانی و کاربردهای گونه‌گونی همچون: اشاره، سرعت، تفهیم و القای پنهانی مطلبی به دیگران، اعلام در خفا، نوشتن^۱ و... است. به اعتقاد لغت‌شناسان، جامع تمام معانی و کاربردهای واژه وحی «تفهیم و القای سریع و پنهانی» است که متوجه مخاطب خاص خود بوده و بر دیگران پوشیده است. این معنای مشترک، در تمام مصادیق وحی صدق می‌کند؛ خواه القای امر تکوینی بر جمادات باشد و یا القای امر غریزی بر حیوانات؛ تفهیم خطورات فطری و قلبی بر انسان‌های عادی و معمولی باشد یا تفهیم شریعت بر پیامبران برگزیده؛ خواه اشاره باشد یا صدای پنهانی و یا نوشتار بشری. در تمام این موارد تفهیم سری و سریع نهفته است.^۲

وحی در قرآن

در قرآن واژه وحی در معانی مختلفی به کار رفته است:

(الف) اشاره پنهانی: حضرت زکریا علیه السلام پس از بشارت یافتن به داشتن فرزند، مکلف به روزه سکوت شد، پس به جای حرف زدن، با اشاره مقصود خویش را به مردم می‌فهماند:

فرمود: نشانه تو این است که سه شبانه [روز] با اینکه سالمی با مردم سخن نمی‌گویی. پس، از محراب بر قوم خویش در آمد و به آنها اشاره کرد که روز و شب به نیایش بپردازید.^۳

(ب) هدایت غریزی و طبیعی: هر موجودی از جماد، نبات، حیوان و انسان، به طور غریزی و طبیعی راه بقا و تداوم حیات خود را می‌داند. از این هدایت با نام وحی در قرآن یاد شده است:

پروردگارت به زنبور عسل وحی (الهام غریزی) نمود که از کوه و درخت و داربست‌هایی که

۱. بنگرید به: ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۲۴۰؛ الزمخشری المعتمزلی، اساس البلاغة، ص ۶۶۸؛ مجدالدین فیروزآبادی، قاموس المحيط، ج ۴، ص ۳۹۹؛ حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ماده وحی.

۲. حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن، ج ۳، ص ۵۵.

۳. قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آتَيْكَ الْأُنْكَمُ النَّاسُ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا * فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا. (مريم) (۱۹): (۱۰ و ۱۱)

مردم می‌سازند، خانه‌هایی درست کن، سپس از همه میوه‌ها (شیره گل‌ها) بخور و راه‌های پروردگارت را به راحتی بیوی.^۱

همچنین خداوند، قوانین حاکم بر آسمان‌ها و زمین را که موجب نظم آنها شده، وحی نامیده است: «وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا»^۲ و در هر آسمانی کار مربوط به آن را وحی نمود.» در فرهنگ قرآن، همه موجودات از علم و شعور برخوردارند و همه می‌توانند از سنخ وحی و الهام بهره‌ای داشته باشند.

ج) الهام یا وحی غیر رسالی: گاهی انسان پیامی را دریافت می‌کند که منشأ آن را نمی‌داند؛ به ویژه در حالت اضطراب و ظهور مشکلات و گرفتاری‌ها که قادر به تصمیم‌گیری نیست و در حالت شک و تردید به سر می‌برد و وظیفه خود را تشخیص نمی‌دهد، ناگهان درخششی در دل او پدید می‌آید و راه را بر او روشن می‌سازد و او را از آن تنگنا می‌رهاند. این سروش غیبی که از عنایت الهی سرچشمه گرفته، در قرآن وحی نام یافته است. نمونه‌های بسیاری در قرآن از این گونه وحی ذکر شده است؛ از جمله:

و به مادر موسی وحی کردیم که او را شیرده و چون بر او بیمناک شدی، او را در نیل بینداز و مترس و اندوه مدار، که ما او را به تو باز می‌گردانیم و از زمره پیامبران قرار می‌دهیم.^۳

این گونه الهامات رحمانی و عنایات ربانی، در هنگامه ضرورت به یاری رهبران الهی و بندگان صالح می‌آید. گفتنی است قرآن، وحی را به معنای وسوسه‌های شیطان نیز به کار برده است.^۴ آری ترفندهای شیطان، پرشتاب، پنهان و مرموز است و از این روی، واژه وحی بر آن نیز اطلاق شده است.

۱. وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٩﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ. (نحل (۱۶): ۶۸ و ۶۹)

۲. فصلت (۴۱): ۱۲.

۳. قصص (۲۸): ۷؛ و بنگرید به: مؤمنون (۲۳): ۲۷؛ مائده (۵): ۱۱۱؛ شعراء (۲۶): ۵۲؛ اعراف (۷): ۱۶۰؛ یوسف (۱۲): ۱۵؛ انبیاء (۲۱): ۷۳.

۴. انعام (۶): ۱۱۲.

(د) وحی رسالی یا تشریعی: وحی به این معنا، شاخصه نبوت است و در بیشتر موارد، کاربرد کلمه وحی و مشتقات آن در قرآن ناظر به این معناست. هرگاه واژه وحی، به صورت مطلق و خالی از قرینه بیان شود، مقصود همان وحی و پیام‌رسانی مخصوص الهی به پیامبران است: این‌گونه خدای نیرومند حکیم به سوی تو و به سوی کسانی که پیش از تو بودند، وحی می‌کند.^۱

وحی به این معنا، آموزه ویژه‌ای است که از ناحیه خدای سبحان به برخی انسان‌های برگزیده افاضه می‌شود. گشوده شدن روزنه‌ای به عالم غیب و افق‌های نوینی از آسمان معنا، به روی انبیاست. وحی از سوی خداوند است و خاستگاه آن از جهانی است ورای شعور و آگاهی‌هایی که از راه حواس پنج‌گانه به دست می‌آید.^۲

این ویژگی، وحی را هم از نبوغ و هم از کشف و شهود متمایز می‌سازد و بر جایگاه برتر می‌نشانند. نبوغ، نوعی توان بالای ذهنی است که برخی افراد را بدون نیاز به طی مراحل علمی لازم و معمول، به درک حقایق توفیق می‌دهد. اما سنخ حقیقت‌هایی که از این رهگذر حاصل می‌آیند، از نوع همان حقایقی است که عقل قادر به ادراک آنهاست؛ بر خلاف حقایق وحیانی که بر اثر گشوده شدن چشم‌انداز جدید آشکار می‌شود. نابغه مانند کسی است که حس او از قدرت دریافت فوق‌العاده‌ای برخوردار است و آنچه دیگران به سختی حس می‌کنند، او به سرعت درمی‌یابد؛ اما پیامبر کسی است که افزون بر حس‌های مردمان عادی، حس دیگری دارد که به نیروی آن، از خداوند آگاهی‌هایی می‌گیرد که دیگران و حتی نوابغ را بدان دسترسی نیست.

کشف و شهود که معمولاً بر اثر ریاضت نفس برای برخی ممکن می‌گردد، بر خلاف وحی، از انسان آغاز می‌شود. انسان اگر توجه خود را از بیرون، معطوف به درون کند و مدتی نفس سرکش را ریاضت دهد، حقایقی را در عمق جان خود می‌یابد که دیگران از آن بی‌بهره‌اند. وی

۱. كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. (شوری (۴۲): ۳)؛ و بنگرید به: شوری (۴۲): ۷؛ یوسف (۱۲): ۳.

۲. بنگرید به: محمدحسین طباطبائی، وحی یا شعور مرموز، ص ۱۰۴.

این حقایق را از کسی دریافت نمی‌کند. ریاضت نفس باعث می‌شود کدورت‌های نشسته بردل انسان زدوده شود و حقایق پنهان در آن آشکار گردد، اما در وحی، پیامبر تنها گیرندهٔ پیام است و خود مخاطبی است که کسی برای او سخن می‌گوید؛ گویی فرشته به او می‌آموزد.^۱

همین دریافت زلال است که آن را از هر گونه اختلاط با کلام بشری ایمن می‌کند. بر خلاف تصور رایج در میان برخی فرقه‌های مسیحیت که وحی را با تجربهٔ دینی دیگران قیاس کرده و می‌گویند: کتاب مقدس تفسیر اموری است که عیسی علیه السلام در کشف و شهود خود یافته است، وحی از هر گونه دخالت ذهنی خالی است. شاید دلیل اینکه در قرآن بیش از سیصدبار خطاب به پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و آله از واژهٔ «قُل»؛ یعنی «بازگو» استفاده شده است، این نکته باشد که نقش پیامبر در ابلاغ وحی، تنها تکرار بی کم‌وکاست پیام الهی است.

براهین ضرورت وحی و پیامبری

ضرورت بعثت انبیا به لحاظ نظری، از مهم‌ترین مباحث اعتقادی و کلامی است. پرسش از لزوم وجود پیامبران در جوامع بشری، پیشینهٔ طولانی دارد و می‌توان گفت که موضوع نبوت و ضرورت آن، از مهم‌ترین و نخستین دغدغه‌های کلامی و فکری اندیشمندان خداپاور است؛ زیرا بسیاری از اندیشه‌های بنیادی دین بر آن مبتنی است. اندیشمندان مسلمان در پاسخ‌گویی به این پرسش بنیادی، روش واحدی ندارند، بلکه بر اساس مبانی مختلف و با روش‌های گوناگون به تحلیل آن پرداخته‌اند.

در اینجا تنها به یکی از این برهان‌ها که مبتنی بر هدفمندی آفرینش است اشاره می‌کنیم:

اثبات ضرورت نبوت با تأکید بر هدف خلقت

این برهان بر سه پیش‌فرض و اصل اساسی استوار است که همهٔ آنها در مباحث مربوط به مبدأ و معاد (اندیشهٔ اسلامی یک) به اثبات رسیده‌اند و در اینجا فقط برای یادآوری ذکر می‌گردد:

۱. خداوند حکیم است و حکمت خداوند اقتضا می‌کند که آفرینش این جهان، هدفمند

باشد. همچنین خداوند دانا، هدف و راه رسیدن به هدف را می‌داند و نیز قادر مطلق است و می‌تواند بشر را رهنمون شود و کسی نمی‌تواند او را از این کار منع کند. بنابراین ضرورت دارد راهنمایان و نمایندگانی از سوی خداوند، مردم را به کمال مطلوب راهنمایی کنند.

۲. در اندیشه اسلامی، اصالت با کمال و سعادت ابدی و زندگی جاودانه و اخروی است؛ یعنی تمام زندگی دنیا و کارهای اختیاری انسان مقدمه رسیدن به سعادت اخروی و ابدی است. انسان در زندگی این جهانی کمتر نیازمند وحی است؛ زیرا تا اندازه‌ای می‌تواند با تجربه، راهکارها، نتایج، مصالح و مفاسد امور را تشخیص دهد، ولی در شناخت مصالح و اهداف اخروی اعمال، راهی جز وحی نیست؛ یعنی اصالت سعادت و کمال ابدی برای انسان، احتیاج بشر به وحی را آشکارتر و ملموس‌تر می‌سازد.

۳. در انسان‌شناسی و جهان‌بینی اسلامی، همه هستی، در غایت حرکت پیوسته خود، کمال واقعی و سعادت خویش را دنبال می‌کند «وإِلَى اللَّهِ الْمَصِير»^۱. کمال انسان و جهان در فلسفه خداپرستان، لقاءالله و تقرب به اوست. لقاء خدا در یک تعبیر همان تجلی رحمت مطلق و بی‌کاست اوست که در فرجامین سرای (دارالآخره) و در جهان برتر که قلمرو حیات بی‌شائبه است «وَأَنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»^۲ ظهور می‌یابد.

چنین هدفی برای انسان، آخرین حلقه از سلسله اهداف متوسط دیگری است که فلسفه حیات این جهانی او را توجیه می‌کند. از عبادت و بندگی خدا، یقین، آرامش بیکران و حیات طیبیه می‌توان به عنوان مهم‌ترین اهداف طولی حیات معقول یاد کرد که در قرآن کریم نیز به همه اینها اشاره شده است.^۳ اینها حلقاتی از زنجیره اهداف آفرینش انسان هستند که خداوند در نظام حکیمانه‌اش برای او مقدر و اندازه‌گیری کرده است.

برای تبیین بهتر مطالب باید گفت: انسان‌ها در انجام اعمال و حرکات خود در پی غایت اعمال خویش‌اند. غایت عمل هر کس جلب منفعت و دفع زیان است. به بیان دیگر،

۱. فاطر (۲۵): ۱۸.

۲. عنکبوت (۲۹): ۶۴.

۳. بنگرید به: ذاریات (۵۱): ۵۶؛ حجر (۱۵): ۹۹؛ بقره (۲): ۲۸۲.

هدف هر فعل و حرکت انسانی، آن چیزی است که فعل در آنجا تمام می‌شود و فاعل آرام می‌گیرد. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا برای خدا و افعال او نیز می‌توان اهدافی از نوع اهداف انسان در نظر گرفت؟ پاسخ این است که هرچند افعال حکیمانه الهی که در آفرینش و تدبیر جهان جاری است هدفمنداند و چنان‌که گفتیم آخرین حد کمال و سعادت خویش را دنبال می‌کنند، اما او به عنوان فاعل حکیم و بی‌نیاز، هیچ نیازی به آفرینش کمال آفریدگان ندارد.

برای او، هدفی در خارج از ذات و صفات او نمی‌توان تصور کرد. این حقیقت را حکیمان و عارفان به دوگونه تبیین می‌کنند: چکیده سخن فیلسوفان آن است که «اقتضای ذات و صفات خداوندی، فیض و بخشش است.» و عارفان می‌گویند: «ذات کمال هستی‌بخش، عاشق کمال هستی خویش است، و عشق و محبت او به ذاتش منشأ عشق او به آثارش می‌باشد.» داستان فیض و عشق خداوند، مانند داستان فیض و عشق مادری است؛ معلوم است در پاسخ این پرسش که چرا مادر این‌گونه به فرزندش عشق می‌ورزد؟ پاسخی جز این نمی‌توان یافت که مقتضای ذات مادری، عشق به فرزند خویش است. از آنچه گذشت دانسته شد که برای خداوند در آفرینش عالم و آدم، دو هدف متصور است: هدف اصلی و هدف فرعی. هدف اصلی او ذات و صفات مقدس خود اوست و هدف فرعی، کمال موجودات و دریافت فیض بیشتر آنهاست.^۱

طفیل هستی عشق‌اند، آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادت بی‌ری

مقدمات برهان

با توضیحی که گذشت، می‌توان برهان ضرورت نبوت را با تکیه بر چهار مقدمه سامان داد:

۱. هدف از آفرینش انسان، کمال راستین اوست. در این مقدمه روی دو موضوع مهم و پردغدغه تأکید می‌شود: یکی هدفمند بودن آفرینش انسان و دیگری کمال و سعادت واقعی او.

۱. درباره هدف آفرینش بنگرید به: محمدتقی جعفری، فلسفه و هدف زندگی؛ محمدحسین طباطبایی، معنویت تشیع، ص ۸۸ - ۸۰؛ مجله نقد و نظر، ویژه‌نامه معنای زندگی، سال هشتم، ۱ و ۲؛ عبدالله نصری، فلسفه آفرینش، ص ۳۵۱ - ۲۵۷.

درباره هدفمندی خلقت به اختصار بحث و گفتگو شد و درباره کمال و سعادت و دیدگاه‌های مختلف در این زمینه می‌توان به کتاب‌های مربوط رجوع کرد.^۱

۲. کمال و سعادت واقعی انسان در گرو اختیار و انتخاب شایسته و صحیح است. همه موجودات برای رسیدن به کمال آفریده شده‌اند، لیکن برخی هیچ نقشی در کمالات خویش ندارند و برخی دیگر از موجودات مانند نباتات و حیوانات، استعداد رشد و کمال را دارند، ولی دیگران باید زمینه تکامل آنها را فراهم سازند. بنابراین اگر انسان در سایه انتخاب به کمال نایل شود، ارزشمند خواهد بود ولی کمال موجودات دیگر اکتسابی نبوده و به نوعی جبری است و دارای ارزش واقعی نیست.

۳. اختیار و انتخاب صحیح، بدون معرفت و شناخت کافی، ممکن نیست. اگر انسان بداند دو یا چند راه وجود دارد و هر کدام به کجا می‌انجامد و نتایج و پی‌آمدهای عبور از آنها را نیز بداند و آن‌گاه یکی از راه‌ها را بپیماید، می‌توان گفت که آن راه را انتخاب کرده است، اما اگر بدون آگاهی اقدام به چنین کاری کند، این اقدام حقیقتاً گزینش و انتخاب نیست و آثار مثبت انتخاب بر آن مترتب نمی‌شود؛ یعنی اگر چنین اقدامی مثبت و سازنده باشد، نه اجر و پاداش اخروی در پی خواهد داشت و نه تحسین دنیوی، و اگر منفی باشد، به دلیل اینکه به وظیفه خود در تحصیل علم عمل نکرده، مجازات اخروی الهی و نکوهش دنیوی عقلایی متوجه او خواهد بود.

۴. آگاهی‌های برخاسته از عقل و حس، در پاسخ به نیازهای انسانی و رسیدن او به سعادت واقعی کافی نیست. البته علوم و شناخت‌های جزئی و کلی قابل توجهی از سوی عقل و حس در اختیار قرار داده می‌شود که ارزنده و سودمند هستند و آدمی با بهره‌گیری از آنها به مجموعه بزرگی از معارف دست می‌یابد، اما عقل و حس از پاسخگویی به آن دسته از پرسش‌هایی که معنای زندگی و سعادت انسانی در گرو پاسخ به آنهاست ناتوان است. می‌توان گفت که ناتوانی

۱. مجموعه مؤلفان، فلسفه تعلیم و تربیت، ج ۱، ص ۵۲۰-۵۱۴؛ ابن‌سینا، الإشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۳۴۵-۳۴۱؛ محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۹۷-۱۱ و ص ۴۳۹-۴۲۴؛ همو، دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۱۵-۱۰۷؛ عبدالله جوادی آملی، مبادی اخلاق در قرآن، ج ۱۰، ص ۶۹-۵۱؛ مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ص ۱۱۵-۷۰؛ همو، تکامل اجتماعی انسان، ص ۶۹-۶۵؛ سیدمحمدرضا مدرسی، فلسفه اخلاق، ص ۱۴۹-۱۰۵.

و محدودیت حس تا اندازه‌ای روشن است؛ زیرا حس در قلمرو خارج از محسوسات کاربردی ندارد و آنچه در مقام کمال مطلوب به دنبال آن هستیم شناخت خوب‌ها و بد‌ها، بایدها و نبایدهایی است که ما را به هدف نهایی می‌رسانند؛ یعنی شناخت امور ارزشی و مفاهیم اعتباری که با واقعیت‌های خارجی ارتباط دارند، اما مستقیماً از سنخ امور حسی نبوده و در ادراک حسی نمی‌گنجند. به علاوه مجموعه قوای ادراکی بشر با همه موفقیت‌ها و پیشرفت‌های علمی و فنی به دست آمده، هنوز نتوانسته حتی بدن انسان را که دسترس پذیرترین پدیده مورد مطالعه اوست، به درستی بشناسد و درباره او قضاوت کند. آلکسیس کارل، کسی که دو جایزه نوبل در فیزیولوژی و پیوند رگ‌ها را به خود اختصاص داده و برای نخستین بار در دنیا در مؤسسه راکفلر رشته انسان‌شناسی را بنیان نهاده، نتیجه همه تحقیقات علمی و فلسفی خود را با عنوان *انسان موجود ناشناخته* ارائه کرده، می‌نویسد:

الف) علم در شناخت انسان، تاکنون پیشرفتی نداشته است؛

ب) هنوز روشی که بتواند انسان را در اجزاء، مجموعه و روابطش با محیط خارج بشناسد، در دست نیست؛

ج) انسانی را که متخصصان رشته‌های گوناگون علوم معرفی می‌کنند، انسان واقعی نبوده، بلکه شبّهی ساخته و پرداخته تکنیک‌های همان علوم است؛

د) علت عدم پیشرفت علم درباره شناخت انسان، پیچیدگی و ابهام حقیقت انسان است، و موانع این پیشرفت همیشگی است.^۱

در کنار ناتوانی حس، تأکید روی کاستی‌ها و محدودیت‌های عقل بشری است که اساس براهین ضرورت نبوت به‌ویژه برهان فوق بر این ادّعا استوار است و از این رو، به توضیح اجمالی آن می‌پردازیم.

محدودیت‌های عقل بشری

عقل از مهم‌ترین منابع شناخت انسان به‌شمار می‌رود. انسان با عقل خویش می‌تواند بسیاری از معارف نظری، مانند مسائل مربوط به جهان‌بینی خویش از جمله: وجود خدا، صفات خدا،

۱. الکسیس کارل، *انسان موجود ناشناخته*، ص ۱۱-۲.

ضرورت وحی و نبوت و... را اثبات کند. همچنین برخی اصول اخلاقی نظیر خوبیِ عدل و بدیِ ظلم نیز قابل دریافت عقلانی است، اما با وجود این عقل دارای محدودیت‌های فراوانی است که در بسیاری از موارد نیازمند دستگیری وحی می‌باشد.

الف) کلی بودن و اجمالی بودن احکام عقل: پاسخ‌ها و قضاوت‌هایی که عقل در راستای پرسش‌های اساسی و مسائل عملی در اختیار بشر قرار می‌دهد، بسیار کلی و اجمالی است. برای پیمودن مسیر کمال، به پاسخ‌های شفاف‌تر و جزئی‌تری نیازمندیم. عقل بشری، پرسش‌های کلی در بارهٔ مبدأ و مقصد را پاسخ می‌دهد، اما از پاسخگویی به بسیاری از جزئیات مطرح در بحث مبدأ و معاد ناتوان است. همچنین عقل بشر نمی‌تواند موارد جزئی خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی را که آدمی در متن زندگی بیشتر به آن نیاز دارد درک کند.

خرد و اندیشهٔ بشری، حس سپاسگزاری و پرستش خداوند را درمی‌یابد، اما نمی‌داند با انجام چه اعمالی از عهدهٔ شکر او برآید. آیا سپاس و شکرگزاری باید قلبی باشد یا زبانی؟ در زمان و مکان خاصی باید صورت گیرد یا نه؟ و مقدار آن چقدر باشد؟ همچنین پرسش‌های بسیاری در بارهٔ رفتارهای اجتماعی در مسائل خانوادگی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی و... وجود دارد که عقل به تنهایی از عهدهٔ پاسخگویی آنها برنمی‌آید.

ب) ناتوانی عقل در شناخت آثار اخروی اعمال انسانی: به اعتقاد ما، زندگی انسان منحصر در دنیا نیست، بلکه زندگی ابدی در انتظار بشریت است و سرنوشت ابدی و اخروی انسان‌ها در همین زندگی دنیوی رقم می‌خورد؛ بنابراین نتیجهٔ کارها و اعمال تنها سبب خوشبختی یا بدبختی دنیوی نیست، بلکه نتایج آن ابدی است و سعادت و شقاوت اخروی را نیز به دنبال دارد. از این رو اعمالی را باید انجام داد که موجب سعادت ابدی گردد. ولی از چه راهی می‌توان فهمید که کارهای ما چه آثاری در عالم واپسین دارد؟ آری گاهی تأثیرات هر چیزی را در دنیا می‌توانیم از راه تجربه و با وضع و رفع اسباب و شرایط به‌دست آوریم، ولی پی بردن به آثار اخروی اعمال از محدودهٔ خرد بیرون است.

ج) آسیب‌پذیری عقل در مرحلهٔ تشخیص و عمل: آنچه تا کنون گفتیم، در بارهٔ محدودیت‌های ذاتی عقل بود، اما در این بخش، سخن از آفات و موانع عارضی آن است، این

آفات و موانع گاهی بیرونی است، نظیر محیط و شرایط فرهنگی، پیش فرض‌های اجتماعی و سنتی، و به‌طور کلی شرایط تاریخی و جغرافیایی؛ گاهی نیز درونی است. ساده‌اندیشی است اگر گمان کنیم نظریه‌پردازی‌ها و تفکرات و تئوری‌هایی که در حوزه مباحث انسانی از سوی اندیشمندان مطرح می‌شود، ناشی از عقلانیت محض است. منافع و علائق، هواهای نفسانی، دلدادگی‌های شخصی و پیشینه‌های روحی و عاطفی، احساسات و کنش و واکنش‌های درونی، به طور عمد یا سهو، بر اندیشه انسان اثر می‌گذارند. برای نمونه، می‌توان گفت کسانی هستند که اگر درست اندیشه کنند، به این نتیجه خواهند رسید که جهان بدون آفریدگار نیست و جهان و انسان بدون هدف خلق نشده‌اند و باید مقصدی و معادی در کار باشد، ولی چون پذیرش چنین اعتقادی را مستلزم محدودیت آزادی‌های خویش تلقی می‌کنند، درصدد نفی وجود خدا و معاد برمی‌آیند؛ از این رو قرآن می‌فرماید:

آیا انسان می‌پندارد که ما هرگز استخوان‌های [پوسیده] او را باز جمع نمی‌کنیم؟ بلی ما قادریم که سر انگشتان او را هم درست [و بازسازی] کنیم. بلکه انسان می‌خواهد آنچه [از عمرش] در پیش است، همه را به فجور و هوای نفس گذارد.^۱

در چنین مواردی که عوامل و آفات درونی و بیرونی، خرد بشری را تحت سلطه و حاکمیت خویش درمی‌آورد و مانع درک حقیقت می‌شود، پیامبران به پا می‌خیزند و پرده‌ها را به کنار می‌زنند، و موانع درک حقایق را برطرف می‌سازند.

از این برهان، دو مسئله روشن می‌شود: نخست آنکه لازم است خداوند بر اساس صفات هدایت‌گری و حکمت، هادی و راهنمای دیگری افزون بر عقل و در عین حال همسو با آن، برای انسان قرار دهد؛ دوم آنکه اگر ضرورت وحی بر اساس برهان یاد شده اثبات می‌شود ضرورت پیروی از وحی نیز به اثبات می‌رسد. در آموزه‌های قرآن، ایمان به همه پیامبران و پذیرفتن همه پیام‌ها و معارفی که بر آنان نازل شده و عدم تبعیض بین آنها بر هر مسلمانی لازم است.^۲

۱. قیامت (۷۵): ۳-۵.

۲. بنگرید به: بقره (۲): ۲۸۵؛ آل عمران (۳): ۸۴؛ نساء (۴): ۱۳۶ و ۱۵۲؛ شوری (۴۲): ۱۳.

مصونیت وحی (عصمت پیامبران)

پس از آنکه ضرورت وحی به عنوان راه دیگری برای دستیابی به شناخت‌های لازم و جبران نارسایی حس و عقل انسانی به اثبات رسید، پرسش دیگری مطرح می‌شود که از چه راهی می‌توان اطمینان یافت که وحی الهی به‌طور صحیح و دور از هرگونه تحریفی به مردم می‌رسد؟ بدیهی است با مجهول بودن حقیقت وحی بر مردم راهی برای کنترل و نظارت بر درستی جریان وحی نخواهد بود جز در مواردی که محتوای یک پیام، مخالف احکام یقینی عقل باشد، اما نیاز اصلی به وحی و نبوت در مسائلی است که عقل، راهی برای اثبات یا نفی آنها ندارد. در چنین مواردی از چه راهی می‌توان مصونیت وحی از تصرف عمدی یا سهوی و سابط را اثبات کرد؟

در پاسخ می‌توان گفت: همان‌گونه که عقل با توجه به حکمت الهی در می‌یابد که باید راه دیگری برای شناخت حقایق و وظایف وجود داشته باشد، همچنین درک می‌کند که مقتضای علم و قدرت و حکمت الهی آن است که پیام خود را دست‌نخورده به بندگان برساند، وگرنه نقض غرض می‌شود. با این بیان مصونیت فرشته یا فرشتگان وحی و نیز مصونیت پیامبران در مقام دریافت، حفظ و ابلاغ وحی از هرگونه خطا و خیانت عمدی یا سهوی به اثبات می‌رسد و معلوم می‌شود که دستگاه حکیمانه آفرینش در کار خود خطا نمی‌کند. در قرآن کریم نیز می‌خوانیم:

دانای نهان است، و کسی را بر غیب خود آگاه نمی‌کند، جز پیامبری را که از او خشنود باشد. که [در این صورت] برای او از پیش‌رو و از پشت رویش نگاهبانانی برخواند گماشت، تا معلوم بدارد که پیام‌های پروردگار خود را رسانیده‌اند؛ و [خدا] به آنچه نزد ایشان است احاطه دارد و هر چیزی را به عدد شماره کرده است.^۱

درباره عصمت پیامبران در آنچه مربوط به رسالتشان نیست نیز، دو موضوع مطرح است: یکی عصمت آنان از گناه عمدی و دیگری عصمت ایشان از سهو و خطا. درباره این دو گونه عصمت میان مذاهب اسلامی اختلاف است، اما آنچه از عقاید قطعی و معروف مذهب

اهل بیت (علیهم السلام) به شمار می‌رود آن است که: پیامبران از گناهان عمدی و سهوی معصوم بوده‌اند.^۱ دربارهٔ این اعتقاد هرچند دلایل عقلی متعددی نیز از سوی فلاسفه و متکلمان ارائه شده است، اما بیشترین اعتماد بر دلایل نقلی است.^۲

شبّهات منکران بعثت پیامبران

در طول تاریخ و حتی در دنیای معاصر، کسانی بوده و هستند که بعثت پیامبران را انکار کرده‌اند. آنان نه تنها آن را ضروری و لازم نمی‌دانند، بلکه به لغو و بیهوده بودن آن فتوا می‌دهند. شبّهاتی، حتی برای معتقدان به وجود خدا در بارهٔ لزوم وحی و پیامبری مطرح است که در کتاب‌های کلامی به تفصیل بیان شده است.^۳

یکی از این شبّهات، با تأکید و تکیه بر عقل بشری شکل گرفته و با مبحث محدودیت عقل بشری ارتباط تنگاتنگی دارد، و به گونه‌ای پاسخ به این شبّه، تکمیل‌کنندهٔ بحث پیشین به شمار می‌آید. از این رو، برای رعایت اختصار، تنها این شبّه را که امروزه نیز مورد توجه بسیاری از منتقدان قرار گرفته، مورد بحث و ارزیابی قرار می‌دهیم.^۴ در تبیین این شبّه گفته می‌شود که هرگاه آموزه‌های وحیانی و آنچه را که پیامبران به بشر عرضه کرده‌اند، مطالعه می‌کنیم، از دو حال بیرون نیست: یا موافق مَذَرکات و احکام عقلی است؛ یعنی اگر این گزاره‌ها و تعالیم به وسیلهٔ وحی در اختیار ما قرار نمی‌گرفت، عقل به تنهایی و مستقلاً آنها را درک و در بارهٔ آنها حکم صادر می‌کرد، که در این صورت، بعثت پیامبران لغو و بیهوده خواهد بود و یا مخالف و متضاد با عقل و برهان‌های عقلی است که در این صورت قابل پذیرش نخواهد بود و مردود است.

۱. دربارهٔ شبّهات مربوط به عصمت پیامبران از گناه و پاسخ‌های آن، بنگرید به: ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۷، ص ۱۶۷-۱۰۳؛ محمدتقی مصباح، راه و راهنماشناسی، ص ۱۹۲-۱۶۵.
۲. برای مطالعه دربارهٔ عصمت پیامبران بنگرید به: محسن خرازی، بدایة المعارف الالهیّة، ص ۲۵۰-۲۴۶؛ محمدتقی مصباح، راه و راهنماشناسی، ص ۱۴۰-۱۲۴؛ محمدحسین طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۹۹.
۳. بنگرید به: فخررازی، المطالب العالیة من العلم الالهی، ج ۸، ص ۹۲-۱۱؛ محمد سعیدی مهر، آموزش کلام اسلامی، ج ۲، ص ۳۵-۳۲؛ عبدالحسین خسروپناه، قلمرو دین، ص ۱۰۷-۱۰۴.
۴. این شبّه در کتاب‌های کلامی با عنوان شبّه براهمه معروف است. بنگرید به: سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۹؛ حسن بن یوسف حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۷۵.

در پاسخ باید گفت: گزاره‌ها و آموزه‌های وحیانی بر حسب فرض به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) گزاره‌های موافق عقل بشری: در این صورت باید گفت که تأیید دانسته‌های عقلی از سوی وحی، سبب می‌شود که آدمی به درستی شناخت و داوری عقل خود اطمینان بیشتر یابد و احتمال خطای عقل را منتفی بداند، بنابراین مستلزم لغویت نیست. وحی با تأکيدات خود و با انذار و تبشیرها و وعده و وعیدهای خود در آدمی برای انجام یا ترک افعال، ایجاد انگیزه و شور و حرارت می‌کند. از دیدگاه قرآن کریم کار عمدهٔ پیامبران تذکر، یادآوری، غفلت‌زدایی و غبارروبی از چهرهٔ حقایقی است که در درون جان آدمی ریشه دارد.

ب) گزاره‌های خردستیز: آن دسته از گزاره‌هایی که نه فوق عقل، بلکه ضد عقل هستند؛ یعنی با اصول قاطع عقلی ناسازگارند. این دسته از گزاره‌ها در زمرهٔ آموزه‌های آسمانی نخواهند بود. اگر گاهی در بین متون، احادیثی مخالف و متضاد با اصول عقلی به چشم می‌خورد، این گونه احادیث قاعداً تفسیر خاصی دارند و باید با رجوع به حدیث‌شناسان، معنای واقعی آن را کشف کرد و معنای ظاهری آنها ملاک نیست و اگر قابل حمل و تفسیر بر یک معنای معقول و منطقی نباشد، از روایات جعلی به‌شمار می‌آید. ادامهٔ مطلب را در مبحث رابطهٔ علم و دین دنبال خواهیم کرد.

ج) گزاره‌ها و آموزه‌های فراحسی و فراعقلی: در پهنهٔ هستی، حقایقی وجود دارد که قوهٔ ادراکی ما قادر به رصد کردن آنها نیست؛ بنابراین با مجموعه‌ای از مسائل روبه‌رو هستیم که نه مخالف مُدَرکات عقل‌اند و نه موافق آن، بلکه فراتر از حوزهٔ ادراکات عقلی‌اند؛ چنان‌که اشیا و حقایقی هم که در حوزهٔ درک ما هستند، گاهی دارای جنبه‌های باطنی و ملکوتی‌اند که باز از سطح ادراک معمولی، فراترند. عقل در این موارد، مُلَزَم به سکوت است و وجود این حوزه‌ها در ادراکات آدمی، وجود وحی را ضرورت می‌بخشد تا خلأ معرفتی بشر جبران و تکمیل گردد.

شاید با اندک تسامحی بتوان گفت که تعالیم و فرمان‌های فراعقلی دین بر دوگونه است: قسم اول به‌گونه‌ای است که عقل انسان احساس می‌کند که می‌تواند تبیین و توضیح عقلانی از تعالیم وحیانی ارائه دهد یا فلسفهٔ فرامین الهی را درک کند؛ هرچند اگر این تعالیم و فرمان‌ها از راه وحی به ما نمی‌رسید، شاید عقل بشری هیچ‌گاه قادر به کشف آن نبود. قسم دوم

به گونه‌ای است که عقل قادر به تحلیل و درک آن نیست؛ صرفاً می‌فهمد که این اخبار و دستورات معارض با اصول و مبانی قطعی عقل نیست؛ یعنی احتمال درست بودن محتوای وحی را منتفی نمی‌داند و بنابراین، حکم به امکان آن می‌کند.

عقل بشری به دلیل اعتراف به محدودیت و ناتوانی خویش در برخی حوزه‌ها و عرصه‌ها و اثبات ضرورت وحی از این رهگذر، آموزه‌های وحیانی را در موارد فوق پذیرفته و اطاعت از آن را لازم می‌داند. قرآن نیز یکی از اهداف پیامبران را آموزش آموزه‌های فراخردی و دست‌نیافتنی با عقول بشری معرفی می‌کند: «انبیا به شما چیزهایی تعلیم می‌دهند که نمی‌توانستید آنها را بدانید»^۱؛ یعنی پیامبران از معارف و حقایق خبر می‌دهند که فکر و اندیشه بشر از دسترسی به آنها ناتوان است و تنها از راه نبوت و دستاوردهای وحی، می‌توان بر آنها آگاه شد و حتی به پیامبر بزرگ اسلام که عقل کل است، می‌فرماید: «خداوند، کتاب و حکمت بر تو نازل فرمود و آنچه را تو نمی‌توانستی بفهمی [با صرف نظر از وحی] به تو آموخت و تفضل خداوند بر تو همواره بزرگ بود.»^۲

متأسفانه کسانی هستند که انبوهی از حقایق و مقررات الهی و فراخردی را صرفاً به بهانه اینکه با عقل سطحی خود قادر به فهمیدن عمق، حکمت و رمز و راز آنها نیستند، مورد غفلت و بی‌مهری و حتی مورد تردید و تکذیب و استهزا قرار می‌دهند: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ»^۳ آنچه را به آن احاطه نداشتند او قادر به شناخت آن نبودند! تکذیب کردند. در واقع، گویا بسیاری قادر نیستند میان گزاره‌های فراخرد با گزاره‌های ضدخرد تمییز و جدایی قائل شوند و بنابراین به اسم عقلانیت و عقل‌گرایی و خرافه‌ستیزی و روشنفکری، سخنان فوق‌عقلانی را با همان چوبی می‌رانند و با همان نگاهی انکار می‌کنند که سخنان غیرعقلانی را. برای نجات از این فلج ذهنی و تنگنای فکری، باید توجه کرد که اساساً بخش عظیمی از نیاز ما به دریافتی به نام وحی، مربوط به حقایقی است که به سادگی به فاهمه انسان در نمی‌آید. در واقع وحی به

۱. بقره (۲): ۱۵۱.

۲. نساء (۴): ۱۱۳.

۳. یونس (۱۰): ۳۹.

عنوان یک ابزار شناختِ قوی‌تر آمده است تا جهان‌بینی انسان‌ها را از این فلجِ معرفتی و این اسارت و محدود شدن در مرتبهٔ محسوسات و عالم ماده آزاد سازد.

۲. رابطهٔ علم و دین

مقدمه

علم در معنای عام خود به معنای مطلق آگاهی است^۱ و شامل همهٔ آموزه‌های آسمانی و انسانی می‌شود. در قرآن کریم نیز از تعالیم آسمانی وحی با عنوان علم یاد شده است: «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ»^۲ معنای دوم علم مجموعهٔ یافته‌ها و آگاهی‌های بشر است، اعم از معارف ساده و عام یا ژرف و سازمان‌یافته.^۳ علم در مفهوم سومش که تلقی متداول معاصر نیز هست به معنای مجموعهٔ معارف و نظریه‌های اثبات شده و برگرفته از یافته‌های تجربی است که با مشاهده و آزمایش به دست می‌آید.^۴ علم در این تعریف بر آنچه می‌توان دید و شنید و لمس کرد و مانند اینها بنا شده است،^۵ از این‌روی، علم فیزیک، شیمی، زمین‌شناسی و زیست‌شناسی از رشته‌های اصلی علم به‌شمار می‌رود؛ یعنی علوم طبیعی^۶ عینی‌ترین مصداق علم به معنای جدید است و بر همین اساس است که «علم‌گرایی»^۷ روش‌های تجربی و استقرایی خاص علوم طبیعی را یگانه سرچشمهٔ شناخت اصیل معرفی می‌کند.^۸

اما دین با توجه به تعاریف پرشمار آن، به‌طور کلی در دو مفهوم اساسی به کار رفته است: نخستین و شایع‌ترین مفهوم دین، همان «تدین» است و تدین در یک تعریف نسبتاً تام، عبارت است از اعتقاد به وجود ذات و یا ذوات غیبی والا که دارای شعور و اختیاراند و شئون

1. Knowledge.

۲. نساء (۴): ۱۱۳ و بنگرید به: بقره (۲): ۲۳۹.

3. Human Knowledge.

4. Science.

۵. آلن چالمرز، چیستی علم، ص ۱۳؛ محمدعلی عبداللهی، «علم و دین» جستارهایی درکلام جدید، ص ۳۰۰.

6. Natural Sciences.

7. Scientism.

۸. اولیور استلی برس و آلن بولک، فرهنگ اندیشه نو، ص ۵۵۴-۵۵۲.

مربوط به انسان را تحت تصرف و تدبیر خود دارند؛ اعتقادی که انسان را بر آن می‌دارد که با آن ذات برتر همراه با رغبت و رهبت و خضوع و تمجید به مناجات و راز و نیاز بپردازد.^۱ تأمل در کاربردهای دین در قرآن کریم، نظیر چنین تعریفی از دین را تداعی می‌کند، از جمله آنجا که دین را همان اسلام و تسلیم مطلق در برابر اراده و مشیت الهی می‌داند: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ».^۲ برخی از فرهنگنامه‌نویسان و متکلمان جدید، که غایت دین را «تبدیل و تحویل حالت فردمحوری انسان به خدامحوری» می‌دانند، همین تلقی را از تعریف دین دارند.^۳ مباحثی چون فواید دین و یا آثار ایمان نیز بر بنیاد چنین تعریفی از دین شکل می‌گیرند.

اما دین به عنوان یک حقیقت مستقل و جدا از انسان، مجموعه‌ی نوامیس و قوانین نظری است که صفات این نیروی الهی را تبیین می‌کند و نیز مجموعه‌ای از قواعد و ضوابط عملی که راه و رسم بندگی کردن را ترسیم می‌کند؛ به عبارت دیگر، دین همان راه و رسم خدایی زیستن است.^۴

مبحث علم و دین بر اساس چنین تعریفی از دین و نیز بر تلقی جدید از علم سامان یافته است. با این مقدمه می‌خواهیم به موضوعی بپردازیم که در چند سده اخیر به کلی از جنبه‌ی ترین مسائل و مباحث کلامی و فلسفی در غرب مسیحی تبدیل شده است و آن رابطه علم و دین است.

از مباحث پیشین دریافته‌ایم که دستاوردهای محدود عقل بشر و نیز فرایافته‌های حسی انسان پاسخگوی همه نیازها و انتظارات او نیست؛ یعنی در تأمین سعادت و کمال واقعی او ناتوان است. پس چاره‌ای جز استمداد از تعالیم آسمانی وحی نیست؛ بنابراین وحی و عقل مکمل و مؤید یکدیگرند. از سوی دیگر، اقتضای عصمت پیامبران، مصونیت وحی از سهو و

۱. عبدالله دزاز، مدخلی برکاوش در تاریخ ادیان، ص ۸۸.

۲. آل عمران (۳): ۱۹ و بنگرید به: بقره (۲): ۲۵۶؛ نساء (۴): ۱۲۵؛ یوسف (۱۲): ۱۲.

۳. اولیور اِسْتِلی برس و آلن بولک، فرهنگ اندیشه نو، ص ۳۹۰، جان هیک، مباحث پلورالیسم، ص ۷۶.

۴. محمدحسین طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۹؛ جهت آشنایی با تعاریف تفصیلی دین بنگرید به: عبدالله دزاز، مدخلی برکاوش در تاریخ ادیان، ص ۹۱-۴۹؛ محمدتقی جعفری، فلسفه دین، ص ۱۱۳-۳۹.

خطاست. همان‌گونه که برخی دانشمندان تصریح کرده‌اند و از فحوای کلام برخی دیگر به دست می‌آید، عدم مخالفت وحی با دستاوردهای عقل جمعی و فطرت انسانی، و نیز پرهیز از تناقض‌گویی، از دیگر نشانه‌های مصونیت وحی و عصمت انبیا به‌شمار می‌رود. معلوم است که مخالفت با فطرت و یافته‌های عقل بشری، اقبال مردم را به نفرت آنان از دین تبدیل می‌کند و در مباحث الهیات و کلام گفته شده است که پیامبران نباید صفت و رفتاری که سبب نفرت و فرار مردم می‌شود از خود نشان دهند.^۱ اما گزارش‌های تاریخی، به ویژه در قلمرو کلام و الهیات مسیحی، واقعیت‌هایی را در جهت خلاف این نشان می‌دهد. به‌طور کلی در مواجهه با کشمکش‌های دامنه‌دار میان دانشمندان و دین‌شناسان مسیحی سه نظریه متفاوت به منصه ظهور رسید: نظریه کسانی که معتقدند علم و دین کاملاً با یکدیگر تعارض دارد؛ نظریه کسانی که با نفی تعارض علم و دین معتقدند که آن دو به دو قلمرو کاملاً متمایز تعلق دارند؛ و نظریه کسانی که طالب راهی بینابین هستند و معتقدند که آن دو مکمل یکدیگرند، یعنی علم و دین مواضع تماس دارند، اما مواضع درگیری ندارند.

نظریه تعارض علم و دین

توجهی که در مسیحیت با ظهور و پیشرفت خیره‌کننده دانش تجربی پس از رنسانس و به‌ویژه از عصر روشنگری (قرن هیجدهم) به بعد به رابطه علم و دین مبذول شد، سرانجام حاصلی جز تصور عام و رایج مبنی بر ناسازگاری علم و دین نداشت. برخی فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی با تعالیم اصحاب کلیسا و ظاهر کتاب مقدس سازگار نبود؛ بنابراین کارزاری سخت میان جامعه دینداران قشری کلیسا و علم‌گرایان متعصب درگرفت. نتایج آن هرچه بود، دست‌کم در قرون نخستین، به سود دین و دیانت تمام نشد؛ اقبال به دین جای خود را به رویگردانی و نفرت داد و در نتیجه، جامعه و علم سکولار و دنیوی‌گرا سربرآورد.

این درگیری، هرچند به واقع، درگیری میان الهیات مسیحی^۲ و علم تجربی بود، لیکن به

۱. بنگرید به: حسن بن یوسف حلّی، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۴۹؛ محسن خرازی، بدایة المعارف الالهیة، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۵۹؛ محمدتقی مصباح، آموزش عقاید، ج ۲، ص ۸۶.

۲. الهیات (Theology) عبارت است از مطالعات رسمی درباره خدا و مبانی باورهای دینی. (لغت‌نامه

دلایلی، به رویارویی علم و دین شهرت یافت. اصحاب کلیسا و متولیان دین، از هیچ منع و آزار و تکفیر و تهدیدی فروگذار نکردند و علم‌گرایان متعصب نیز با طعن و تمسخر کلیسا، به این امر پای فشردند که علم تجربی به عنوان مظهر عقل آدمی، پاسخگوی همه نیازهای بشر است و به جز روش علمی (مشاهده و آزمون) راهی به کشف و شناخت حقایق نیست.

دو تحول مهم در کیهان‌شناسی و زیست‌شناسی در قرن هفدهم و نوزدهم پدید آمد که منازعاتی نیز در باره آن دو در میان متکلمان مسیحی و صاحب‌نظران درگرفت و نقش چشمگیری در تثبیت نظریه تعارض علم و دین داشت:

تحول نخست، دفاع شجاعانه گالیله از نظریه خورشید مرکزی کوپرنیک^۱ و تلاش او برای بسط این نظریه به عنوان توصیف یک واقعیت بود. او بر واقع‌نما بودن این نظریه تأکید ورزید و در مقابل، کلیسا تلقی این نظریه را به عنوان یک فرضیه ریاضی و ابزاری مناسب برای تفسیر و تبیین پدیده‌های مشهود و حرکات اجرام کیهانی، شرط بسط و نشر آن قرار داد. گالیله تسلیم نشد و کلیسا او را به جرم آموزش امور باطل گناهکار شناخت و بدین‌گونه یکی از برگ‌های پرونده قطور رقابت میان علم و الهیات ورق خورد؛^۲

رویداد دوم، بحث در باره خلقت و تکامل بود که پس از انتشار کتاب منشأ انواع (۱۸۵۹ م.) در میان عالمان دینی و دانشمندان درگرفت و به داغ‌ترین منازعات در این عرصه تبدیل شد.^۳ ظهور داروینیسم در عالم زیست‌شناختی، همه عالمان تجربی و حتی همه فیلسوفان را تحت تأثیر قرار داد. نظریه داروین الگویی برای فهم طبیعت شد و الگوهای دیگری که در تعالیم کلیسا و احیاناً در کتاب‌های مقدس ارائه می‌گردید، به کنار رفت و به این ترتیب تعارض

⇒ آکسفورد، ج چهارم، ۱۹۹۴ م.)

۱. انقلاب کیهانی کوپرنیکی بر اصول بدیهی چند، از جمله این اصول استوار گردید: الف) حرکات وضعی ظاهری سیارات ناشی از حرکت زمینی بر گرد محور خویش است؛ ب) حرکات ظاهری خورشید ناشی از این حقیقت است که زمین مانند سایر سیارات به دور خورشید می‌گردد؛ ج) خورشید مرکز منظومه سیارات و مرکز جهان است؛ د) زمین مرکز افلاک نیست.

۲. محمدجواد صاحبی، سرچشمه‌های نوآندیشی دینی، ص ۲۸؛ و بنگرید به: مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۵۹.

۳. ایان باربور، علم و دین، ص ۱۰۶.

جدیدی میان علم و دین در مغرب زمین به وجود آمد. این تعارض صرفاً محدود به این نمی‌شد که اکتشافات جدید علمی، آموزه‌های کلیسا را ابطال کرده است، بلکه در قلمرو جهان بینی دینی، ارزش و کرامت ذاتی انسان و اخلاق قدسی نیز تعارض برانگیخت.^۱

نظریه تمایز علم و دین

از مجموع گفتگوهایی که میان متکلمان و دانشمندان در قرن هفدهم و هیجدهم میلادی و بعدها درباره تئوری تکامل درگرفت، آنان به این نتیجه رسیدند که اگر موضوعات، غایات و روش‌های علم و دین به اندازه کافی از یکدیگر متمایز شده باشد، راه برای بروز رقابت و تعارض بسته می‌شود و دیگر هیچ‌یک از عالمان و متألهان در قلمرو یکدیگر دخالت نمی‌کنند و در نتیجه تعارضی رخ نخواهد داد.^۲

آنان که بر اساس این مؤلفه‌ها، مدافع نظریه تمایز و استقلال کامل علم و دین هستند در برابر طرفداران اندیشه تعارض، اتفاق نظر دارند که روش علمی تنها روش ممکن در شناخت واقع نیست. به عقیده آنان، تعمیم مفاهیم علمی به ماورای کاربرد علمی‌شان و تبدیل کردن یک شیوه به اصلی مابعدالطبیعه، نظیر این قاعده که روش‌های تجربی تنها روش قابل اعتماد در فهم و تبیین واقعیت است، نارواست. علم و دین صورت‌های گونه‌گون زندگی‌اند که هر کدام حدود و قلمرو خاص خود را دارند و هیچ‌کدام نباید خود را تمام واقعیت تلقی نموده و در قلمرو یکدیگر دخالت کنند. طرفداران این نظریه به تمایز علم و دین در سه حوزه زبان و غایت، روش، و موضوع اصرار می‌ورزند.

الف) استقلال در وظیفه و هدف: بعضی معتقدند که علم و دین به دلیل تمایز موجود در

۱. احد فرامرز قراملکی، موضع علم و دین در خلقت انسان، ص ۳۹.

۲. مایکل پترسون و دیگران، سرچشمه‌های نواندیشی دینی، ص ۳۶۵؛ محمد محمدرضایی و دیگران، جستارهایی در کلام جدید، ص ۳۳۵. دکتر امیرعباس علی‌زمانی پس از طرح تئوری تعارض علم و دین و زمینه‌های تاریخی و شرایط تعارض آن دو ذیل عنوان «راه‌حل‌های تعارض» به شش نظریه رقیب اشاره می‌کند: فرضیه انگاشتن نظریات علمی معارض، ابزارانگاری در علم جدید، تأویل کتاب مقدس در برابر مسلمات علم، تفکیک قلمروها به لحاظ موضوع، روش و هدف، تفکیک زبان‌ها و ابزارانگاری در دین. جهت مطالعه بیشتر بنگرید به: امیرعباس علی‌زمانی، علم، عقلانیت و دین، ص ۱۹۴-۱۰۴.

زبان‌شان، منطق و عملکردهای خاص خویش را دارند؛ بنابراین نباید با معیارهای یکدیگر، مورد قضاوت قرار بگیرند. بر این اساس، آنان در باره علم، غالباً نظر وسیله انگارانه دارند، یعنی نظریه‌ها را بیشتر سودمند می‌دانند تا واقعی. وظیفه اصلی زبان علمی را پیش‌بینی و کنترل می‌دانند؛ چنان‌که به زعم آنان انواع وظایف دینی در برترین توصیف عبارت است از به‌بار آوردن هدایتی که موضوعش قبله دل آدمیان، یعنی حقیقت غایی است. غایت دین آنان این است که شخص را برای مواجهه با خدا و ملاقات او مهیا کند.

برخی جنبه‌های اخلاقی دین را مهم‌تر می‌شمارند و بر این باورند که زبان دینی، توصیه و تصویب یک گونه زندگی یعنی اظهار سرسپردگی به یک سلسله اصول اخلاقی است.^۱ بنابراین علم و الهیات دو فعالیت کاملاً متمایز به شمار می‌آیند و امکان تعامل یا تعارض آنها اساساً منتفی است.

ابزارانگاری دین، نظریه دیگری بود که در نقطه مقابل نظریه فوق، شماری از دانشمندان برای رفع تعارض علم و دین آن را پیشنهاد کردند. بر این مبنا، آموزه‌های دینی تنها دارای نقش اخلاقی و توصیه‌ای هستند و هیچ سخن توصیفی در باره طبیعت در دین وجود ندارد. گالیله دیندار هم که از ناسازگاری اکتشافات نوین نجومی با ظاهر یا نص پاره‌ای از تعالیم تورات آزرده بود و به طور مستقیم در کانون نزاع کلیسا با عالمان تجربی قرار داشت، به همین روش، تفسیر جدیدی از دین ارائه داد و گفت:

دین آمده است برای اینکه بگوید چگونه به آسمان می‌توان رفت، نه آنکه آسمان‌ها (ستارگان) چگونه می‌روند. بنابراین، سخنانی که در کتاب مقدس در باب رفتن آسمان‌ها آمده است، نسبت به هدف اصلی دین، فرعی است و نباید آنها را سخنانی کاشف از واقع انگاشت. اگر کسی در تفسیر کتاب مقدس (تورات و انجیل) افکار خود را در معنای لغوی ساده و تحت‌اللفظی آن متمرکز نکند، ممکن است دچار خطا شود. برای نمونه لازم خواهد آمد به استناد برخی عبارات کتاب مقدس، به خداوند پاها، دست‌ها، چشم‌ها و همچنین عواطف جسمانی و انسانی، مانند خشم و پشیمانی و تنفر نسبت داده شود.^۲

۱. بنگرید به: ایان باربور، علم و دین، ص ۱۵۴-۱۵۱.

۲. آرتور کوستلر، خوابگردها، ص ۵۴۳-۵۳۸.

تعارض این‌گونه سخنان با علم، نباید خاطری را بیازارد یا خردمندی را از عبودیت بازدارد.

ب) استقلال و تمایز در روش و موضوع: طرفداران چنین نظری برآن‌اند که علم و دین باید کاملاً جدا و مستقل از یکدیگر باشند. نه تنها موضوع و محتوای این دو هیچ‌گونه وجه مشترکی ندارند، بلکه شیوه‌های کسب معرفتشان چنان ناهم‌اند است که هیچ مقایسه سودمندی بین آنها نمی‌توان کرد. دفاع از دین در برابر حمله علم، تنها با جداسازی کامل آنها میسر است و باید گفت هیچ‌گونه تعارضی بین آنها متصور نیست؛ زیرا هر موضوع و مسئله‌ای یا در قلمرو علم است و یا در قلمرو دین، و به همین جهت هیچ‌یک از این دو نمی‌تواند به آن دیگری یاری مؤثری برساند و یا در برابر آن به معارضة برخیزد.^۱

کارل بارت، مثاله نامدار «نو ارتدوکسی» معتقد بود که الهیات و علم با موضوعات اساساً متفاوتی سروکار دارند. موضوع الهیات، تجلی خداوند در مسیح است و موضوع علم، جهان طبیعت. روش‌های الهیات و علم نیز کاملاً از یکدیگر متمایزند. خدای متعال را تنها از راه تجلی‌اش بر ما می‌توان شناخت، اما قلمرو طبیعت را می‌توان به مدد عقل بشری شناخت.^۲

شاخه دینی فلسفه اصالت وجودی (اگزیستانسیالیسم) نیز بر تمایز علم و الهیات تأکید می‌کند. این طرز تفکر از قرن نوزدهم میلادی تا به امروز، همیشه معتقد بوده است که معرفت علمی، معرفتی عینی و غیرشخصی است، اما معرفت دینی، معرفتی عمیقاً شخصی و ذهنی است. به دیگر سخن، دین را نمی‌توان صرفاً در قالب مقولات و مفاهیم علمی فارغ از شور و احساس درک کرد؛ زیرا موضوع دین برخلاف موضوع علم که اشیاء مادی و غیرشخصی است، واقعیت‌های شخصی و اخلاقی است. غایت معرفت دینی، در واقع معطوف به رابطه متقابل دو شخص، یعنی فرد مؤمن و خداوند است و چون موضوع و غایت علم و دین از یکدیگر متمایز است، روش آنها هم باید از یکدیگر متمایز باشد.^۳

۱. بنگرید به: همان، ص ۵۲۱؛ و بنگرید به: احد فرامرز قراملکی، موضع علم و دین در خلقت انسان، ص ۳۲.

۲. همان، ص ۱۴۶؛ مایکل پترسون و دیگران، سرچشمه‌های نواندیشی دینی، ص ۳۶۶.

۳. همان، ص ۳۶۷ و ۳۶۸؛ ایان باربور، علم و دین، ص ۱۴۵-۱۴۵.

نقد نظریه تمایز

گرچه این نکته درست است که در صورت تمایز و استقلال علم و دین از یکدیگر، تعارض نیز منتفی است، لیکن اشکال اساسی این دیدگاه نادیده گرفتن بخشی از زبان دین است که بیان حقایق طبیعی است. علم و دین به رغم تعلقات گوناگونشان، به یک جهان طبیعت می‌نگرند. در هر کتاب مقدس، از جمله قرآن کریم، در باره باد و باران و دیگر پدیده‌های طبیعی سخن رفته است. ما نمی‌توانیم برای پرهیز از تعارض ادعایی، بخشی از گفتارهای دینی در متون مقدس را نادیده بگیریم و صرفاً بر کارکردهای دیگر زبان دینی، یعنی اظهار سرسپاری به خداوند یا توصیه اخلاقی و تصویب زندگی ویژه، تأکید کنیم. دین در باره جهان نیز سخن گفته است. بنابراین به نظر می‌رسد برای پرهیز از تعارض و رویارویی علم و دین باید به جای استقلال و تمایز مطلق آن دو، به تعامل سازنده، گفتگو و مکمل بودن آنها نسبت به یکدیگر فکر کنیم.^۱

نظریه مکمل بودن علم و دین

به یک اعتبار می‌توان طرفداران راه حل تعامل و گفتگوی علم و دین را به دو گروه تقسیم کرد: یک گروه کسانی هستند که در ناحیه روش و پیش فرض‌ها، از حمایت غیرمستقیم علم و دین از یکدیگر سخن گفته‌اند و گروه دیگر در زمینه گزاره‌ها و نظریات، علم و دین را مکمل یکدیگر دانسته‌اند.

در باور گروه نخست، علم پیش فرض‌هایی دارد که دین می‌تواند به کمک آنها بیاید. گزاره‌هایی نظیر اینکه: طبیعت مادی واقعیت دارد، طبیعت دارای قوانین ثابت علت و معلولی است، طبیعت قابل فهم و از منابع معرفت بشری است، و مجاری امور هستی بر اساس سنن و قوانین پیش می‌رود، از پیش فرض‌های اساسی علم‌اند که قبلاً در دین مورد توجه و تأکید قرار گرفته‌اند.^۲ برای نمونه در سراسر قرآن کریم، آیات بسیاری است که از طبیعت، زمین، آسمان، ستارگان، خورشید، ماه، باران، جریان باد، حرکت کشتی‌ها در دریاها، گیاهان، جانداران و

۱. همان، ص ۱۵۱.

۲. بنگرید به: محمد محمدرضایی و دیگران، جستارهایی در کلام جدید، ص ۳۲۹.

بالاخره از هر امر محسوسی که بشر در اطراف خود می‌بیند، به عنوان واقعیت‌هایی که در باره آنها باید اندیشید و نتیجه‌گیری کرد، یاد شده است:^۱ «بگو به مردم: به آنچه در آسمان‌ها و زمین است ژرف بنگرید.»^۲

در نگاه قرآن، جهان، واقعیتهایی «از اویی» و «به سوی اویی» دارد؛ یعنی یک واقعیت متغیر و متحرک و دایم در حال خلق شدن است. جهان، یک واقعیت هدایت‌یافته در چارچوب نظام متقن سبب و مسببی و قوانین تغییرناپذیر است و زمین و آسمان به حق و عدل برپاست.^۳

اگر ایمان نداشته باشیم و بخواهیم هر معمایی از زندگی را با به کار انداختن عقل حل کنیم، زندگی چون بارگرانی می‌شود که کشیدن آن ناممکن است. ... آری، چنان‌که انیشتین گفته است: تا انسان نداند (باور نداشته باشد) که عالم خارج واقعیت دارد، هرگز ممکن نیست به درجه دانشمندی برسد.^۴

بنابراین، موضوعات و اعتقادات کلامی و دینی، بر تلقی ما از نوع جهانی که علم در آن به‌وجود می‌آید و نیز بر نوع روش‌های عقلانی که به یاری آنها می‌توان جهان را شناخت، تأثیر قطعی و بسزایی دارد.^۵

در میان گروه دوم، تقریرهای گوناگونی از تعامل سازنده علم و دین صورت یافته است. از جمله آن تقریرها این است که تعارض هنگامی بروز می‌کند که شخص معتقد باشد علم و الهیات هر دو می‌کوشند برای پدیده‌های واحد، تبیین‌های واحدی عرضه کنند. تمایز هنگامی حاصل می‌شود که برعکس، شخص معتقد باشد این دو مقوله می‌کوشند برای موضوعات کاملاً متفاوت، تبیین‌های متفاوتی عرضه کنند، یعنی اگر علم و الهیات را مقولاتی بدانیم که می‌کوشند بر مبنای روش‌ها و اهداف متفاوت برای موضوعات واحد، انواع متفاوتی از تبیین عرضه کنند، رابطه علم و الهیات رابطه میان دو امر مکمل خواهد بود.

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۷۰.

۲. یونس (۱۰): ۱۰۱.

۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۷۰.

۴. ماکس پلانک، علم به کجا می‌رود؟، ص ۲۹۶.

۵. بنگرید به: مایکل پترسون و دیگران، جستارهایی در کلام جدید، ص ۳۹۱.

به بیان دیگر، کار علم این است که با بهره‌گیری از روش تحقیق و معیارهای خاص خودش، تبیین دقیق و درستی از پدیده‌های تجربی به دست دهد؛ بنابراین علم در پی کشف علل طبیعی رویدادهاست و کار الهیات آن است که با بهره‌گیری از آموزه‌ها و مفاهیم خاص خود، تبیین کاملی از بعضی موضوعات مهم به دست دهد؛ تبیینی که هدفش کشف معنای وقایع است، نه علل آنها.^۱ برای نمونه، گزاره «حرکات وضعی ظاهر سیارات ناشی از حرکت زمین برگرد محور خویش است» تبیین علمی است، اما عبارت: «و خداست که بادها را می‌فرستد تا ابرها را برانگیزد. سپس ما آن را به سوی سرزمین خشک و مرده‌ای می‌رانیم و بدان وسیله زمین مرده را زنده می‌کنیم. برانگیختن مردگان در قیامت، این چنین است»^۲ یک تبیین دینی و کلامی از پدیده باران و رویش گیاهان است.

نظریه تعامل و راه حل تعارض‌های احتمالی

نظریه مکمل بودن علم و دین به ما توجه می‌دهد که رویکردهای الهیات و علم به انسان و جهان متفاوت است، اما این ادعا را که میان آنها به هیچ وجه تعارضی وجود ندارد، نمی‌توان پذیرفت. بنابراین، هنگامی که بعضی از مدعیات دین و علم بر حسب ظاهر با یکدیگر تصادم می‌یابند، چه باید کرد؟ چه بسا ناچار شویم برای حل این قبیل تعارض‌ها، مورد به مورد پیش برویم. اندیشمندان به حسب مورد ناچارند تصمیم بگیرند که برای هر یک از مدعیات طرفین در یک منازعه خاص، چه وزن و اعتباری قائل شوند. نظیر اینکه آیا فلان اعتقاد در بینش دینی شخص، نقش محوری دارد یا حاشیه‌ای و فرعی؟ و یا تفسیرها و تأویل‌ها تا چه اندازه‌ای می‌تواند بر تأیید یا برطرف ساختن سرنوشت تعارض‌های ظاهری تأثیر بگذارد؟

برای نمونه در این باره می‌توان به مطالعات متألهان و دانشمندان مسلمان درباره نظریه تکامل داروین و نظریه آفرینش اشاره کرد. برخی بر این باورند که قرآن به تکامل تدریجی و پیوستگی نسلی تصریح کرده است و در مقابل، در هیچ جا از قرآن، آیه یا جمله‌ای وجود ندارد که به تصریح یا به تلویح، دلالت بر خلقت مستقیم آدم و همسرش از خاک و گل داشته باشد

۱. همان، ص ۳۷۰.

۲. فاطر (۳۵): ۹.

(نظریه مهندس سبحانی). برخی دیگر، ناسازگاری مطرح شده را این‌گونه حل می‌کنند که تئوری خلقت از نظر علم مردود است و دانشمندان بسیاری بر آن خرده گرفته‌اند؛ نظر قرآن کریم نیز دال بر خلقت ثبوتی و دفعی است (نظریه علامه طباطبایی). شماری نیز بدین‌گونه به راه حل تعارض می‌رسند که با فرض علمی بودن فرضیه داروین، ظواهر آیات قرآن، تفسیر و توجیه‌پذیر است؛ به‌گونه‌ای که با آن تعارض نداشته باشد (نظریه آیت‌الله مکارم شیرازی و سبحانی). برخی دیگر اصالت را در چنین مواردی به اعجاز می‌دهند و تصریح می‌کنند که حقیقت اعجاز از منظر نظریه‌های شناخته شده علمی قابل نفی و اثبات نیست. در قرآن کریم به موارد پرشماری از اعجاز در زندگانی پیامبران برخورد می‌کنیم.^۱

علم یقینی و یا واقع‌گرایی در باره نظریه‌های علمی با توجه به تحقیقات نوینی که درباره تئوری‌های علمی صورت گرفته، منتفی است. هرگز نمی‌توان یک فرضیه واحد را با یک آزمایش قاطع آزمود. درستی هیچ نظریه‌ای را نمی‌توان به فرض قاطع اثبات کرد. حداکثر چیزی که درباره یک نظریه می‌توان گفت این است که توافق بیشتر یا بهتری با معلومات موجود دارد و در حال حاضر از نظریات بدیل، جامع‌تر است. «یقین هرگز به دست نمی‌آید.»^۲

بر فرض که نظریه یقینی علمی در برابر ظواهر نصوص دینی قرار بگیرد، یقین بر غیر یقین تقدم دارد و یقین حاصل از علوم، قرینه خواهد بود تا ظواهر متون دینی به گونه دیگری تفسیر شوند؛ چنان‌که آموزه‌های قطعی دینی، همواره قرینه برای تفسیر ظواهر متون دینی دیگر می‌گردند. علامه طباطبایی در ذیل آیات پنجم تا دهم سوره صافات با تکیه بر اصول پذیرفته شده علمی تصریح می‌کند که امروزه بطلان تفسیر ظاهری و سطحی از این آیات به خوبی روشن شده است و ناگزیر باید تفسیر دیگری جست که مخالفت با علوم امروزی و مشاهداتی که بشر از وضع آسمان‌ها دارد نباشد. آن‌گاه تفسیر مورد نظر خود از این آیات را ارائه دهد.^۳

۱. درباره این نظریات و نظریات دیگر در این باره، بنگرید به: احد فرامرز قراملکی، موضع علم و دین در خلقت انسان، ص ۱۵۹-۶۱.

۲. ایان باربور، علم و دین، ص ۱۷۹ و ۱۸۰؛ محمدتقی جعفری، فلسفه دین، ص ۴۱۰.

۳. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ج ۱۷، ص ۱۹۶.

۳. قرآن، اعجاز و مصونیت آن از تحریف

معجزه چیست؟

معمولاً می‌گویند صدق ادعای پیامبران راستین از سه راه قابل اثبات است: نخست قرائن اطمینان‌بخش، مانند راستی و درستی و عدم انحراف از مسیر حق و عدالت در سراسر زندگی قبل و بعد از ادعای پیامبری؛ دوم معرفی پیامبر پیشین؛ و سوم معجزه. راه معجزه بی‌تردید کارایی گسترده و همگانی‌تر از دو راه پیشین دارد؛ یعنی دربارهٔ اولین فرد از پیامبران الهی که مسبوق به معرفی پیامبر پیشین نبوده و نیز دربارهٔ جوان‌ترین پیامبران که فاقد تجربهٔ زندگی طولانی در میان مردم بوده است، جاری و ساری است. شاید بدین سبب، راه معجزه را تنها راه اثبات «نبوت خاصه» یا «صدق دعوی مدعی نبوت» دانسته‌اند.

معجزه، پدیده‌ای است خارق‌العاده و خارج از نظامات علت و معلول شناخته شدهٔ مادی که برای اثبات دعوی نبوت، همزمان با تحدی (دعوت به مقابله) از جانب مدعی نبوت به «اذن خاص» الهی صادر می‌شود. این پدیده از آن روی که با «اذن خاص» الهی و به منظور اثبات «دعوی نبوت» از شخص نبی صادر می‌شود الزاماً دارای سه ویژگی اساسی است: یکی آنکه قابل تعلیم و تعلم نیست؛ دوم آنکه مغلوب و تحت تأثیر نیروی قوی‌تر قرار نمی‌گیرد، لذا سحر و کهنات و تسخیر ارواح و مانند اینها را که قابل تعلیم و تعلم و احیاناً مغلوب عامل قوی‌تر قرار می‌گیرند نمی‌توان معجزه نامید؛ و سوم آنکه همزمان با دعوی نبوت و تحدی است و از این روی «کرامت اولیاءالله» نیز از تعریف معجزه خارج می‌شود.

در باور ما تمایز بزرگی که پیامبر اسلام از دیگر پیامبران صاحب اعجاز دارد معجزهٔ ماندگار و جاودانهٔ او قرآن است. تمایز این اعجاز از آن جهت است که مستقیماً دو حقیقت را اثبات می‌کند: نخست آنکه سخن خداست و دوم آنکه آورنده‌اش، فرستاده و پیام‌آور خداست. به بیان دیگر، مدعی نبوت ادعا می‌کند که اتصال خاصی به جهان غیب دارد و به واسطهٔ «وحی» دستوراتی را از خداوند برای مردم دریافت کرده است. چنین ادعایی از یک‌سو، نوعی خرق عادت است، چرا که افراد دیگر از چنین ادراک و شعوری بی‌خبرند؛ از سوی دیگر، حکم به ثبوت هر چیزی که از قبیل جزئیات و حقایق خارجی باشد به ضرورت عقل نیازمند مشاهده

است، بنابراین مدعی نبوت باید یکی از دو راه را بییماید: یا از راه یک خارق‌العاده دیگر قابل مشاهده، اثبات کند که به عالم ربوبی اتصال و به جهانی که بر جهان ما حکومت مطلق دارد وابسته است، و یا آنچه را که خود مشاهده کرده و فراگرفته به دیگران نیز نشان دهد که این روشن‌ترین راه‌هاست و در قرآن کریم این راه پیموده شده است.

راه‌های شناخت قرآن

مطالعه قرآن، هر انسانی را برمی‌انگیزد که در صدد شناخت، تأمل و تدبیر در آیات آن برآید. چنین انگیزه‌ای صرفاً معلول ایمان به مبانی و اصول دین (توحید، نبوت و معاد) نیست؛ زیرا هرکسی در نخستین بار متوجه این ادعای قرآن می‌شود که این کتاب، برای هدایت انسان به راه نجات آمده است؛ برای مؤمنان صالح، بشارت و برای ناباوران عاصی، وعده عذاب داده است. غریزه کنجکاوی، حس سودجویی، و گریز از زیان، اقتضا می‌کند که انسان در برابر کتابی که قرن‌ها، ادعای خود را به گوش جهانیان رسانده و اهل شک و تردید را به معارضه و تحدی فراخوانده بی‌تفاوت نماند. از این رو سزاوار است هم به عنوان مؤمن معتقد به قرآن و هم به عنوان انسان آگاه از آخرین پیام آسمانی، در شناخت درست آن اهتمام بورزیم.^۱

در شناخت قرآن کریم مانند آثار علمی و دینی دیگر، می‌توان از راه‌های گوناگون ذیل یاری گرفت:

۱. مطالعه محتوایی آن در پرتو اصول پذیرفته شده علمی و عقلی؛
۲. مطالعه تاریخی و سند شناختی قرآن؛
۳. مطالعه به لحاظ نقش‌آفرینی قرآن در زندگی فردی و اجتماعی و علمی بشر؛
۴. مطالعه درباره میزان اهتمام پیروان به قرائت، حفظ، نگهداری، تقدیس و استنساخ و تکثیر آن؛
۵. مطالعه قرآن از نگاه صاحب‌نظران و قرآن‌شناسان؛
۶. مطالعه قرآن از نگاه قرآن؛

۱. طرح عمومی این مبحث اقتباسی است از کتاب قرآن‌شناسی تألیف استاد محمدتقی مصباح.

۷. مطالعه قرآن به اعتبار رعایت قواعد و صنایع ادبی در ساختار کلامی و لفظی آن (فصاحت و بلاغت)؛

۸. مطالعه قرآن به اعتبار سازگاری و ناسازگاری آیات با یکدیگر.

در مبحث علم و دین، به گوشه‌ای از مطالب مربوط به شماره یک اشاره کردیم. عمده مباحث مربوط به شماره دو را باید در مطالعات علوم قرآنی و کتاب‌های تاریخ تدوین قرآن جستجو کرد؛ چنان‌که مسائل مربوط به شماره سه در آثار مربوط به تاریخ تمدن اسلامی قابل پیگیری است. اما آنچه در این مجال باید پی‌گرفت، مباحثی است مربوط به برخی از عناوین یاد شده که ذیل دو عنوان اعجاز و تحریف‌ناپذیری قرآن مطالعه و بررسی می‌کنیم.

در بحث از ضرورت نبوت دانستیم که بهترین و کامل‌ترین برنامه زندگی، طرحی است که برخاسته از متن طبیعت و هماهنگ با استعدادها و نیازهای فطری بشر باشد. به عقیده ما مسلمانان، این طرح و برنامه، تنها در تعالیم آسمانی که وحی نامیده می‌شود، تجلی یافته و بر پیامبران بی‌شماری، از جمله خاتم پیامبران، محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله نازل شده است. وحی محمدی صلی الله علیه و آله همان کتابی است که با عنوان «قرآن» شناخته می‌شود.

قرآن کریم در یک تعریف عبارت است از: «کتابی که از سوی خدای جهانیان با واسطه روح الامین (جبرئیل) بر قلب پیامبر امی و فرستاده برگزیده خدا، محمد صلی الله علیه و آله فرود آمده تا او همه مردم، به ویژه پرهیزکاران را در پرتو تلاوت آیات خدا و با تزکیه و تعلیم، به راه مستقیم که همان بندگی و دیانت خالص خداست، هدایت کند.»^۱

در این تعریف، دست‌کم دو ادعای اساسی و مهم، یعنی از سوی خدا بودن قرآن و پیامبری پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است که دومی فرع بر اولی است؛ یعنی مهم آن است که بتوان حقیقت و از سوی خدا بودن قرآن کنونی را اثبات کرد که در این صورت، نبوت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله نیز به کمک آن به اثبات می‌رسد.

برای این منظور، باید بتوانیم اثبات کنیم: اولاً، قرآن موجود از سوی خدا نازل شده است؛ ثانیاً هیچ‌گونه تغییر و دگرگونی مؤثر در کتابت و لفظ آن راه نیافته است. اما پیش از هر چیز

۱. بنگرید به: آیات اول تا سوم سوره‌های زمر (۳۹)، مؤمنون (۲۳)، فصلت (۴۱)، شوری (۴۲)، زخرف (۴۳)، دخان (۴۴)، جاثیه (۴۵)، احقاف (۴۶) و نمل (۲۷): ۶ - ۱؛ شعراء (۲۶): ۱۹۳؛ نحل (۱۶): ۷۹؛ بقره (۲): ۹۷.

یادآوری این نکته مهم است که شخصیت پیامبر اسلام، یک حقیقت انکارناپذیر تاریخی است و تنها اوست که با گذشت بیش از چهارده سده از بعثت، هنوز، پیامبر بی‌رقیب خداوند است.

۱. دلایل اعجاز قرآن

آیات شریفی که به بیان دلایل از سوی خدا بودن قرآن پرداخته، به دو دسته کلی آیات بیانگر دلیل عقلی، و آیات بیانگر دلیل نقلی تقسیم می‌شود. مجموعه آیات بیانگر دلیل عقلی را آیات تحدی (آیات دعوت‌کننده به همانندآوری) می‌نامند و آیات بیانگر دلیل نقلی را آن دسته از آیات تشکیل می‌دهند که بشارت پیامبران گذشته و کتاب‌های آسمانی پیشین را در باره بعثت پیامبر اسلام و نزول قرآن نقل می‌کنند. موضوع بحث ما آیات تحدی و آیات بیانگر دلیل عقلی است که از راه اثبات فوق‌العاده و معجزه بودن خود، حقانیت و الهی بودن خویش را حتی برای کسانی که کتاب‌ها و پیامبران آسمانی گذشته را نمی‌پذیرند، اثبات می‌کند. این دسته از آیات را می‌توان در ذیل عناوین: تحدی به متن قرآن، تحدی به اُمی بودن پیامبر، تحدی به عدم اختلاف و هماهنگی آیات قرآن، به سه دسته تقسیم کرد.

الف) تحدی به متن قرآن

این دسته از آیات تصریح می‌کنند که قرآن، کلام خداست؛ یعنی با همین الفاظ و متن از مقام ربوبی صادر شده و پیامبر گرامی نیز آن را با همین الفاظ دریافت کرده است. قرآن کریم در اثبات اینکه کلام خداست، بارها و بارها مخالفان را به مقام هم‌اوردطلبی فراخوانده و آن را از هر جهت، معجزه و مافوق توانایی بشر دانسته است:

یا می‌گویند [پیغمبر اکرم] خودش قرآن را ساخته و به خدا نسبت داده است، بلکه اینان ایمان نمی‌آورند. پس اگر راست می‌گویند سخنی همانند آن بیاورند.^۱
 بگو: اگر جن و انس گرد هم آیند که مانند این قرآن بیاورند، همانند آن را نخواهند آورد؛ اگرچه برخی از ایشان پشت و پناه برخی دیگر شوند.^۲

۱. أَمْ يَقُولُونَ نَقُولُهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ. (طور (۵۲): ۳۲ و ۳۳)

۲. قُلْ لِّسِنِ اجْتِمَعَتِ الْإِنْسِ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا. (اسراء (۱۷): ۸۸)

یا می‌گویند: این [قرآن] را به دروغ ساخته است. بگو: اگر راست می‌گویید، ده سورهٔ بر ساخته شده مانند آن بیاورید و غیر از خدا هر که را می‌توانید فراخوانید. پس اگر شما را اجابت نکردند، بدانید که آنچه نازل شده است به علم خداست و اینکه معبودی جز او نیست. پس آیا شما گردن می‌نهدید؟^۱

چنان‌که پیداست، در این آیات، گاه تحدّی و همانندخواهی به کل قرآن شده است و گاه به ده یا یک سوره یا حدیثی مانند آن. این گوناگونی در تحدّی، سبب طرح این پرسش شده است که راز این گونه درخواست‌ها و تحدّی‌ها چیست؟

آیات تحدّی در مرحلهٔ نخست، از بشر می‌خواهد که اگر در خدایی بودن قرآن تردید دارند، کتابی همانند قرآن که دارای همهٔ امتیازات آن باشد بیاورند. و پس از آنکه ناتوانی آنان آشکار شد، تحقیف داده، از آنان می‌خواهد که یک سوره که از هر جهت شبیه به یکی از سوره‌های قرآن باشد و همهٔ ویژگی‌های آن را داشته باشد بیاورند. پس از آنکه از چنین امری نیز عاجز شدند، از ایشان می‌خواهد که ده سوره بسازند که هر یک، دارای یکی از جهات اعجاز قرآن باشد؛ یعنی مجموع آن ده سوره بتواند ویژگی‌های یک سورهٔ قرآن را دارا باشد.^۲

بر این اساس، می‌توان گفت یکی از جهات اعجازی مورد نظر این آیات، اعجاز لفظی از جهت فصاحت و بلاغت است. قرائنی نیز وجود دارد که این جهت را تقویت می‌کند؛ از جمله اینکه پیامبران برای امت‌های خود معجزاتی هماهنگ و هم‌سنخ با پدیده‌های شگرف و جالب‌توجه می‌آوردند تا وجه اعجاز آنها به روشنی آشکار گردد. از آنجا که در زمان نزول قرآن، فصاحت و بلاغت عرب جاهلی، زبانزد و یگانه عامل برتری علمی به شمار می‌رفت، تناسب معجزات با علوم عصر اقتضا می‌کرد معجزهٔ پیامبر اسلام دارای این وجه از وجوه اعجاز نیز باشد تا مخاطبان خود را بدان تحدی کند. از سوی دیگر، آنان که در مقام تحدی با قرآن

١. أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَأْ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ ۖ وَإِذَا دُعُوا مِنْ اسْتَعْظَمُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِنَّمَا يَسْتَحْجِبُوا لَكُمْ فَاغْلِبُوا أَهْلَ الْبَيْتِ وَقُلْ لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (هود: ١٣ و ١٤)

٢. محمدتقی مصباح، قرآن شناسی، ص ١٢٣-١٢١؛ محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ١٥، ص ١٦٨.

برآمدند، صرفاً متن الفاظ و فصاحت و بلاغت قرآن را مدّ نظر داشته‌اند. نسبت دادن شاعری به رسول خدا ﷺ نیز از چنین توجهی در میان معارضان و ستیزه‌جویان عرب حکایت دارد. فصاحت، به معنای شیوایی کلمات و روانی تلفظ آن و گوش‌نواز بودن سخن است و بلاغت، به معنای رسایی و دقت تعبیر در فهماندن مقصود. شیوایی و روانی و گوش‌نوازی، با آهنگ دل‌نشین داشتن نیز پیوند استواری دارد و به همین جهت آهنگ ویژه قرآن از همان آغازین روزهای نزول وحی، مورد توجه پیامبر و دوستان و دشمنان او قرار گرفت و امروزه نیز مورد توجه دانشمندان است.^۱

توجه دانشمندان علوم قرآن و مفسران ادیب و سخن‌شناسان به بیان جنبه‌های گوناگون فصاحت و بلاغت قرآن، ما را از ورود به این وادی بی‌نیاز می‌کند؛ چنان‌که گواهی ادیبان بزرگ عرب، از صدر اسلام تاکنون، بر فوق‌العاده بودن فصاحت و بلاغت قرآن، بهترین دلیل برخدایی بودن قرآن از این جهت است. اما در این خصوص نباید از یک پرسش غافل شد و آن اینکه ممکن است تصور شود برخی از آثار ادبی و هنری کسانی که دعوی نبوت نداشته‌اند نیز در سطحی از فصاحت و بلاغت قرار دارند که همانند آنها یافت نمی‌شود؛ مانند نهج‌البلاغه در عربی و غزلیات حافظ در پارسی. آیا می‌توان این آثار را معجزه دانست؟

در پاسخ باید گفت: اولاً نمونه‌های یاد شده را به آسانی نمی‌توان هم‌سنگ قرآن دانست و صرف اینکه همانند آنها یافت نشده است، دلیل نمی‌شود که نتوان مانند آنها را آورد؛ ثانیاً صاحبان این آثار نیز چنین ادعایی نداشته‌اند؛ ثالثاً کسی یا کسانی در صدد هم‌وردی ادبی با آنان برنیامده است تا معلوم شود همانند آنها نمی‌توان آورد؛ زابحاً شماری از صاحبان این آثار چون علی بن ابی طالب (ع) و حافظ، نه تنها بر عظمت و یگانگی قرآن اعتراف کرده‌اند، بلکه آن را خاستگاه معارف بشری و آبشخور حیات عقلانی و معنوی خود و دیگران نیز دانسته‌اند: امام علی بن ابی طالب (ع) می‌فرماید:

خدا قرآن را فرونشاندۀ عطش علمی دانشمندان، و باران بهاری برای قلب فقیهان، و راه گسترده و فراخ برای صالحان قرار داده است. دارویی است که با آن، بیماری وجود ندارد؛

نوری است که با آن، تاریکی یافت نشود؛ ریسمانی است که رشته‌هایش محکم؛ پناهگاهی است که قلّه‌اش فرازمند؛ و توان و قدرتی است برای کسی که آن را برگزیند...^۱

حافظ نیز چنین سروده است:

حافظا در کنج فقر و خلوت شب‌های تار تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور
صبح خیزی و سعادت‌طلبی چون حافظ هرچه کردم همه از دولت قرآن کردم

خامساً آنکه حتی اگر سخنان سخنوران بزرگی چون ذات مقدس پیامبر گرامی اسلام ﷺ و علی بن ابی طالب علیه السلام را با قرآن بسنجیم، برتری آیات الهی بر آن سخنان در نزد اهل فن کاملاً آشکار است.

ب) اُمّی بودن پیامبر

دسته دوم از آیات تحدّی با تکیه بر ویژگی‌های پیامبر، به هم‌وردی با ناباورانِ شُکاک می‌رود و از آنان می‌خواهد از بشری مانند او که درس ناخوانده و خط نانوخته است، قرآنی این چنین بیاورند:

و تو پیش از فرود آمدن قرآن، نوشته‌ای را نمی‌خواندی و نه با دستانت آن را می‌نوشتی؛ در آن صورت یاوه‌گویان، دودل می‌شدند.^۲

بگو: اگر خداوند می‌خواست، قرآن را بر شما تلاوت نمی‌کردم و او شما را از آن آگاه نمی‌ساخت؛ من مدتی [طولانی] پیش از این در میان شما درنگ کردم. آیا خرد خویش را به کار نمی‌بندید.^۳

و اگر در آنچه بر بنده خود فرو فرستادیم، دودل هستید، سوره‌ای از [کسی] همانند او بیاورید و یاوران یا گواهان غیر خدایی تان را فراخوانید اگر راست‌گویانید.^۴

۱. نهج البلاغه، ص ۴۱۹.

۲. وَ مَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَزْنَابُ الْمُطِيطُونَ. (عنکبوت (۲۹): ۴۸)

۳. قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ. (یونس (۱۰): ۱۶)

۴. وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. (بقره (۲): ۲۳)

از آیه ۴۸ سوره عنکبوت معلوم می‌شود اعجاز قرآن با توجه به درس ناخوانده بودن پیامبر، حتی برای یاوه‌گویان نیز زمینه تردید باقی نمی‌گذارد.

در آیه ۱۶ سوره یونس، هرچند صریحاً از اعجاز، سخن به میان نیامده است، ولی اشاره دارد که پیامبر ﷺ این معارف را پیش از این، در اختیار نداشته است و زندگی طولانی او پیش از بعثت نیز گواه این مدعاست؛ یعنی با شناختی که مخاطبان قرآن از پیامبر دارند، اگر در باره او و این کتاب بیندیشند، خواهند دریافت که فراهم ساختن چنین کتابی از چنین کسی بدون امداد الهی ناممکن است.

در آیه ۲۳ سوره بقره، اعجاز و خارق‌العاده بودن قرآن با تکیه بر ویژگی خاصی که در پیامبر وجود دارد، اثبات می‌شود. این ویژگی به قرینه دو آیه پیشین و آیات ۱۵۷ و ۱۵۸ سوره اعراف که در آنها به اُمّی بودن پیامبر خدا تصریح گردیده کاملاً معلوم و شناخته شده است. در اُمّی بودن پیامبر اکرم و اینکه او مکتب نرفته و خط ننوشته است، از نظر اسناد متقن تاریخی نمی‌توان تردید کرد.^۱

گفتنی است معنا و مفهوم اُمّی بودن، بیش از این نیست که پیامبر ﷺ پیش از بعثت، خواندن و نوشتن را از راه‌های متعارف فرانگرفته است، ولی هیچ دلیلی، قدرت خواندن و نوشتن پیامبر را به صورت خارق‌العاده و پس از بعثت نفی نمی‌کند. گویا دلیل روشنی بر وجود این قدرت و یا اعمال آن پس از بعثت نیز در دست نیست؛ اما از برخی روایات معلوم می‌شود که پیامبر ﷺ از راه اعجاز بر نوشتن و خواندن قدرت داشته و گاه از آن بهره می‌گرفته است.^۲

ج) همانندی آیات

در میان آیات تحدّی، در آیه ۹ سوره نساء، چنین استدلال شده است که اگر در قرآن موجود اختلافی نیست، پس حتماً این کتاب از سوی خداست: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانُ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ

۱. بنگرید به: ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۴، ص ۲۰۷؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۲۱۳-۲۰۵.

۲. علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج ۱، ص ۲۰-۱۷.

غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا.» چنان‌که اشاره کردیم، سخن بر سر این نیست که بشر هر کتابی بنویسد، اختلاف فراوان در آن یافت می‌شود؛ سخن بر سر آن است که اگر کتابی با ویژگی‌های قرآنی به دست بشر فراهم می‌آمد، موارد اختلافی فراوانی در آن مشاهده می‌شد؛ از این رو جا دارد ویژگی‌های انسان و ویژگی‌های قرآن را بررسی کنیم تا معلوم شود که اثری از این چنین از انسانی با آن ویژگی‌ها ساخته نیست:

۱. ویژگی‌های انسان

تکامل تدریجی، خطاپذیری، تفاوت استعدادها و محدودیت، از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر انسان است که هر یک می‌تواند سببی مستقل در پیدایش تفاوت و ناسازگاری در آثار انسان، به ویژه آثار فکری و علمی او باشد.

قلمرو تکامل تدریجی، زمینه‌های کسب آگاهی، توانایی‌ها، دستیابی به انواع مهارت‌ها و خصلت‌ها را در برمی‌گیرد؛ یعنی به طور طبیعی، تفاوت محسوسی در دستاوردهای یاد شده انسان در طول زمان به چشم می‌خورد.

خطاپذیری و تأثیرپذیری انسان از عوامل گوناگون نیز از مواردی هستند که نقش مهمی در پیدایش اختلاف در آثار انسان دارد. تحول همیشگی شرایط بیرونی و درونی انسان، سبب می‌شود تا انسان آثار ناهم‌هنگ و گاهی متضاد پدید آورد؛ به ویژه آنکه در بسیاری از موارد، این اثرگذاری به صورت ناخودآگاه رخ می‌دهد.

از سوی دیگر، انسان‌ها از نظر استعداد و توانایی نیز، متفاوت آفریده شده‌اند و این تفاوت ذاتی سبب می‌شود که آثار آنها به تناسب زمینه‌ها متفاوت باشد و امکان دستیابی به همه کمالات و در سطح عالی برای همگان به دست نیاید. برای نمونه می‌توان به یکی از توانایی‌های بشری، یعنی سرودن شعر اشاره کرد. برای غیر اهل فن، ابتدا چنین می‌نماید که همه اشعار از یک مقوله‌اند و هر کسی که قادر به سرودن شعر باشد می‌تواند در همه زمینه‌ها به طور یکسان بسراید؛ اما با تأمل بیشتر دانسته می‌شود که شاعران را به آسانی نمی‌توان با یکدیگر قیاس کرد. برای نمونه، حافظ در غزل عارفانه بی‌نظیر است؛ فردوسی در حماسه‌سرایی گوی سبقت ربوده است؛ سعدی در پند و موعظه اوج می‌گیرد و مولوی در

تمثیل عرفانی چیره‌دست است. به همین جهت، مقایسه هیچ‌یک با دیگری آسان نیست و نمی‌توان گفت که حافظ برتر از فردوسی و یا سعدی بهتر از مولوی می‌سراید.

۲. ویژگی‌های قرآن

درباره ویژگی‌های قرآن باید گفت اوضاع و احوال، درازی زمان نزول، و برخی ویژگی‌های قرآن مجید، به گونه‌ای بوده است که با زمینه‌ها و ویژگی‌های اختلاف‌آفرین بشری به صورت معناداری، هماهنگ و مطابق است. قرآن کریم از سویی در مدت نزدیک به ۲۳ سال بر پیامبر نازل شده و پیامبر به تدریج، آیات آن را بر مردم تلاوت کرده است که اگر انشا و تلاوت آن به دست بشر بود، آثار تکامل تدریجی و تفاوت محسوسی در آن به چشم می‌خورد. از سوی دیگر، در اینکه پیامبر خدا در شرایط و اوضاع و احوال بسیار متفاوت و ناهمگونی به لحاظ فردی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی قرار داشت، جای تردید نیست. اسناد تاریخی و لحن آیات قرآن نیز به روشنی بر آن دلالت دارند.

در کنار همه اینها، ویژگی جامعیت قرآن نیز قرار دارد؛ یعنی آیات شریف قرآن دربرگیرنده مسائل مختلف و گوناگون فلسفی، اخلاقی، اقتصادی، عرفانی، اجتماعی و غیره است. وارد شدن در چنین قلمروهایی و اظهار نظر درباره آنها از سوی یک انسان عادی، با توجه به تفاوت استعدادهای ذاتی و محدودیت‌های عارضی انسان، ایجاب می‌کند که هم در سخن و بیان و رعایت قوانین ادبی، و هم در محتوا و موضوعات گوناگون یاد شده، ناهماهنگی و اختلاف محسوس و گاه متضادی پدید آید.

بنابراین آوردن کتابی با آن ویژگی‌ها در چنان شرایط و اوضاعی، از سوی یک انسان با آن ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر و اختلاف‌برانگیز، ملازم با پدید آمدن اختلاف و ناهماهنگی بسیار خواهد بود؛ درحالی که بررسی چگونگی بیان و محتوای قرآن، ما را به این نتیجه می‌رساند که بین آیات قرآن، چه از نظر صنایع ادبی و چه در بعد محتوا، هماهنگی کامل برقرار است و احیاناً ناهماهنگی‌هایی که در ابتدا به نظر می‌رسد، با دقت در بیان و محتوای آیات برطرف می‌شود و معلوم می‌گردد که چنین اثر جامع و هماهنگی، جز از مبدأ قدرت بی‌کران فوق‌بشری

صادر نشده است.^۱ این ویژگی، جز اثبات اعجاز قرآن، دو نتیجه مهم دیگر نیز به دست می‌دهد:

نتیجه نخست نفی هرگونه مطلب نادرست و باطل از قرآن است؛ زیرا با توجه به شمول قرآن بر حقایق علمی و عملی، اگر مطلب نادرست و باطلی در آن باشد، باید ناهماهنگی فراوانی در آن یافت شود؛ زیرا حق و باطل هیچ سازگاری با هم ندارند؛

نتیجه دوم آنکه، عدم اختلاف در قرآن، هر نوع تغییر و دگرگونی و افزایشی را که مفاد آیات را دگرگون و مطالب حق را به باطل مبدل سازد، نفی می‌کند؛ زیرا این‌گونه تغییر و دگرگونی، هم سبب ناهماهنگی و تعارض درونی آیات با یکدیگر می‌شود و هم فصاحت و بلاغت قرآن را دچار ناهماهنگی فاحش خواهد کرد. دلالت اعجاز قرآن بر مصونیت آن از تحریف را در آینده پی می‌گیریم.^۲

به‌عنوان آخرین نکته می‌توان گفت راه‌های ثبوت اعجاز قرآن برای وجود گرامی پیامبر، دانشمندان، و توده مردم متفاوت است. پیامبر که قرآن را به قلب خود دریافت می‌کند، اعجاز آن را نه از راه تأمل که با علم حضوری با همه وجودش می‌یابد. اصحاب علوم و فنون، با تأمل و بررسی ویژگی‌های موجود در قرآن، بدون توجه به موضوع تحدی و همانندخواهی، اعجاز قرآن را درک می‌کنند؛ چنان‌که از راه تحدی نیز می‌توانند به درک اعجاز و تثبیت شناخت قبلی خود دست یابند. و توده مردم از شهادت اهل فن بر اعجاز قرآن و بر ناتوانی انسان‌ها از آوردن همانند قرآن، اعجاز قرآن را باور می‌کنند. پس ضرورتی ندارد اعجاز قرآن بر همگان به یک روش و یا صرفاً به صورت مستقیم اثبات شود.^۳

۲. مصونیت قرآن از تحریف

مصونیت قرآن از هرگونه تغییر و دگرگونی مؤثر در معنای آیات و کلمات، دارای اهمیت ویژه‌ای است. اعتبار قرآن موجود و حجیت آن وابسته به مصونیت قرآن از تحریف است و اگر

۱. بنگرید به: محمدتقی مصباح، قرآن‌شناسی، ص ۱۴۹-۱۳۵.

۲. درباره وجوه اعجاز قرآن، بنگرید به: محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۱۸۰-۱۲۱.

۳. محمدتقی مصباح، قرآن‌شناسی، ص ۱۶۷-۱۰۹.

چنین مصونیتی به اثبات نرسد، هرگونه استدلال به همه یا بخشی از آیات قرآن، مورد تردید قرار می‌گیرد؛ زیرا احتمال آنکه آیات مورد استدلال، تحریف شده و آنچه مقصود خداوند بوده تغییر یافته باشد وجود دارد و با چنین احتمالی، هر نوع استدلالی به آن بی‌نتیجه است. پذیرش تحریف قرآن، به معنای انکار اعجاز قرآن و عدم امکان اثبات نبوت پیامبر ﷺ از راه اعجاز قرآن نیز خواهد بود. علاوه بر این، اعتبار روایات پیامبر و امامان معصوم از اهل بیت او، به ویژه به هنگام تعارض اخبار با یکدیگر، به قرآن متکی است و اگر تحریفی در قرآن رخ داده باشد، اعتبار روایات نیز خدشه‌دار می‌شود. و بالاخره، اگر پیامبری رسول خدا ﷺ از طریق قرآن اثبات نشود، ولایت ائمه اهل بیت ﷺ که وابسته به نبوت و ولایت پیامبر اکرم است نیز اثبات نخواهد شد؛ از این رو لازم است مبحث اعجاز را با مباحث مصونیت قرآن از تحریف تکمیل کنیم.

معنا و مفهوم تحریف

تحریف، از ریشه «حرف»، به معنای لبه، کناره و مرز یک چیز، گرفته شده است و در لغت به معنای مایل کردن، منحرف ساختن و دگرگون نمودن آمده است و تحریف سخن، به معنای ایجاد دگرگونی در آن است.^۱

نخستین کاربرد این واژه در ادبیات دینی ما، در آیات قرآن کریم به چشم می‌خورد. آنچه که از کاربرد این واژه در قرآن به دست می‌آید، تحریف به معنای فهم و تفسیر و توجیه انحرافی و نادرست از سخن گوینده است. اما مقصود ما از مصونیت قرآن از تحریف، مصونیت از تغییر لفظی است؛ یعنی مصونیت از تغییر در اعراب و کلمات، و افزایش و کاستی در برخی آیات، کلمات و حروف قرآن مجید که سبب دگرگونی در معنا و مفهوم آیات و کلمات گردد. اما در باره وقوع تغییر لفظی به معنای عدم رعایت ترتیب نزول آیات و سوره‌ها در نگارش و قرائت، جای تردید نیست و روشن است که بسیاری از آیات و سوره‌های قرآنی موجود به ترتیب نزول تنظیم نشده است.^۲

۱. بنگرید به: احمد بن محمد فیومی، المصباح المنیر، ص ۱۷۹؛ حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۱۲.

۲. محمدتقی مصباح، قرآن‌شناسی، ص ۱۹۳.

اکنون به موضوع اصلی بحث بازگشته، مصونیت قرآن از تحریف را مرور می‌کنیم؛ اما برای تکمیل بحث، اشاره به شواهد تاریخی و روایی مصونیت قرآن از تحریف نیز سودمند است.

شواهد تاریخی مصونیت قرآن از تحریف

در باره شواهد تاریخی عدم تحریف، اموری چند مطرح است:

(الف) حافظه شگرف عرب معاصر قرآن و علاقه مفراط آنان به حفظ و قرائت قرآن به سبب فصاحت و بلاغت و آهنگ خارق‌العاده آن؛

(ب) انس فراوان مسلمانان با قرآن و حفظ و تلاوت آن؛

(ج) تقدس قرآن نزد مسلمانان و حساس بودن آنان به هرگونه تغییر در آن؛

(د) دستورهای و توصیه‌های ویژه پیامبر گرامی در باره تلاوت، کتابت، حفظ و جمع‌آوری قرآن؛

(ه) مطرح نشدن مسئله تحریف قرآن در ضمن انتقادهایی که از سوی صحابه و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام به زمامداران شده است.

مجموعه این شواهد درباره هر کتابی جز قرآن کریم، می‌تواند کم‌ترین ابهام و شک را از اعتبار تاریخی آن کتاب بزداید.

دلایل روایی مصونیت قرآن از تحریف

در میان روایاتی که درباره اثبات مصونیت قرآن از تحریف از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام صادر شده است می‌توان به چند نمونه اشاره کرد:

(الف) حدیث ثقلین که به صورت متواتر در منابع روایی شیعه و اهل سنت نقل شده است. در این حدیث آمده است که قرآن و عترت پیامبر، دو گوهر گران‌سنگی هستند که امت اسلام با تمسک به آن دو هرگز گمراه نخواهند شد. اگر قرآن تحریف شده بود چنگ‌زدن به آن نه تنها مانع گمراهی نمی‌شد که خود گمراه‌کننده بود.^۱

۱. در باره حدیث ثقلین، به ذیل عنوان دلایل نقلی امامت در همین اثر نگاه کنید.

ب) روایات پرشماری هستند که قرآن را مرجع و محک بازشناسی آراء و تمایلات و جریان‌های حق و باطل می‌داند؛ از جمله روایتی از رسول خدا آمده است: «آن‌گاه که فتنه‌ها چون پاره‌های شب تار بر شما مشتبه شدند قرآن را دریابید.»^۱

ج) روایاتی که بر ضرورت محک زدن روایات با قرآن و کنار گذاردن روایات مخالف قرآن تأکید می‌کنند. در روایتی از امام صادق (ع) آمده است که پیامبر (ص) فرمود:

برای هر سخن حقی، حقیقتی و برای هر سخن درستی، نوری است. پس آنچه را که موافق کتاب خداست فراگیرید و آنچه را که مخالف کتاب خداست رها کنید.^۲

بدیهی است که تمسک مطلق به قرآن و اهل‌بیت (ع) و تأکید بر مرجعیت مطلق قرآن در بازشناسی حق و باطل و نیز ضرورت محک‌زدن روایات رسیده از پیامبر (ص) و امامان و صحابه با قرآن کریم، بدون عصمت قرآن و مصونیت آن از تحریف ممکن نخواهد بود.

دلایل عقلی عدم تحریف

الف) آیات تحدی

یکی از دلایلی که قرآن‌پژوهان بر مصونیت قرآن از تحریف به آن استناد می‌جویند آیات تحدی است. از میان سه دسته آیات تحدی یاد شده در مبحث پیشین، آیاتی که بر عجز بشر در آوردن حتی یک سوره مانند سوره‌های قرآن دلالت دارند احتمال تحریف و تغییر را نیز از ساحت قرآن نفی می‌کنند. در این آیات به آوردن یک سوره مانند سوره‌های قرآن و یا آوردن حدیثی مانند قرآن، تحدی شده است. معلوم است که با امکان تحریف و تغییر، تحدی قرآن بر عجز بشر معنا نخواهد داشت.

ب) اوصاف قرآن

دسته دیگری از آیات قرآن که عهده‌دار دلیل عقلی عدم تحریف قرآن کریم هستند، آیات بیانگر اوصاف قرآن مجید می‌باشند.

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۱۷؛ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۱۷.

۲. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸۸ و ۸۹.

با بررسی قرآن موجود مشاهده می‌کنیم که این کتاب، خود را با اوصاف عامی که مربوط به همه آیات می‌شود، توصیف و ضمناً به آنها تحدی کرده است، اوصافی مانند: فصاحت و بلاغت، حق بودن، ذکر بودن و عدم اختلاف در آیات که در مبحث پیش نیز به آن اشاره کردیم. با دقت در آیات قرآن روشن می‌شود که همه بخش‌های قرآن از این اوصاف عام برخوردار است؛ یعنی همه آیاتش فوق‌العاده فصیح و بلیغ است، بین آنها هماهنگی کامل دیده می‌شود، هیچ مطلب خلاف ضروری عقل و علم قطعی در آن یافت نمی‌شود، خبرهای مربوط به گذشته و پیش‌گویی‌های مربوط به آینده آن با واقعیت تطابق دارد.

با توجه به این مقدمات، اگر در قرآن، تحریفی مؤثر در معنا و نظم آن رخ داده باشد، یعنی کمیتی مؤثر بر آن افزوده شده یا تغییری مؤثر و هرچند اندک در نظم آیات پدید آمده باشد، این صفات نمی‌بایست دست کم بر بخشی از آیات تطبیق کند، در حالی که بر همه آیات قرآن کنونی به بهترین وجه منطبق است.^۱

دلایل قرآنی عدم تحریف (آیه ذکر)

پس از اثبات عقلی عدم تحریف قرآن با دلایل پیشین، یعنی با توجه به آیات تحدی و دلالت سایر اوصاف عمومی قرآن بر مصونیت قرآن از تحریف، می‌توان به آیات کریمه قرآن نیز به عنوان دلیل درون‌دینی یا نقلی بر عدم تحریف استناد کرد. از جمله مهم‌ترین آیاتی که به عنوان دلیل نقلی بر عدم تحریف به آن استناد شده، آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۲ است.

به کار بردن واژه‌های تأکیدی و ضمیر اول شخص جمع در جمله اول این آیه، بدان جهت است که آیات پیش از آن، به انکار معاندان و تردید آنان در نزول قرآن از سوی خدا اشاره می‌کند و این آیه، هم عظمت قرآن و نزول آن را تأیید می‌کند و هم دخالت هر نیروی دیگری را نفی و بر مصونیت قرآن در حین نزول و انتساب آن به خداوند دلالت می‌کند. در جمله دوم نیز با ادات تأکید «إِنَّ» و «لَا» و «وَصَفَّ جَمْعَ»، از نگهبانی و حفظ قطعی

۱. محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۱۰۵.

۲. حجر (۱۵): ۹.

و مسلم قرآن پس از نزول سخن می‌گوید. روشن است که اطلاق و عمومیت حفظ قرآن پس از نزول، شامل حفظ قرآن از تحریف هم می‌شود؛ بلکه هیچ حفظی مهم‌تر از حفظ از تحریف نیست؛ زیرا عدم حفظ از تحریف در پیام‌های سرنوشت‌ساز و مهم، مانند قرآن کریم که انگیزه‌های فراوانی برای تحریف آن می‌تواند وجود داشته باشد، موجب می‌شود هدف خداوند از وحی و رسالت منتفی شود.

بنابراین، آیه ذکر در صدد پاسخ به افترا بی است که مشرکان معاند به صاحب ذکر، یعنی پیامبر اسلام بستند و به گواهی آیه ششم همین سوره، او را مجنون دانستند: «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ.» این آیه بر دو نکته اساسی تأکید کرده است: نکته اول همان چیزی که در آیات فراوان دیگر، نیز به آن پرداخته‌اند و آن اینکه مبدأ نزول ذکر، وحی الهی است؛ نکته دوم که تنها در این آیه مورد توجه قرار گرفته، صیانت و حفظ ذکر برای ابد است.

۴. خاتمیت

مقدمه

در پهنه تاریخ، پیامبران بسیاری از سوی خداوند برای ابلاغ پیام الهی برانگیخته شده‌اند. این پیامبران مردمانی صالح،^۱ صدیق،^۲ فداکار و صبور،^۳ مطیع و مُسلم،^۴ دارای علم لدنی^۵ و مُخلَص^۶ بوده‌اند. بر اساس آیات قرآن، وظیفه اصلی پیامبران هدایت انسان‌ها، مبارزه با کژی‌ها و جلوگیری از انحرافات اخلاقی و اجتماعی، مبارزه با طاغوت‌ها و قدرت‌های موجود و مترفین و جباران،^۷ پایان دادن به اختلافات^۸ و تنش‌های موجود در بین مردم و ایجاد رأفت و

۱. انبیاء (۲۱): ۷۲.

۲. مریم (۱۹): ۴۱.

۳. ص (۳۸): ۴۴.

۴. آل عمران (۳): ۶۷؛ بقره (۲): ۱۳۱.

۵. نحل (۱۶): ۱۵.

۶. مریم (۱۹): ۵۱.

۷. سبأ (۳۴): ۳۴؛ زخرف (۴۳): ۲۳.

۸. بقره (۲): ۲۱۳.

عطوفت در بین آنان، دعوت به توحید^۱ و معاد،^۲ ارزش‌های اخلاقی و عبادت و پرستش خداوند یکتا و... بوده است. آنان در انجام این وظایف بزرگ و خطیر، از هیچ تلاش و کوششی دریغ ننموده، با اراده قوی و عزمی راسخ، پیروزمندانه از عهده این وظایف برآمده، زمینه را برای رشد و کمال و سعادت بشری فراهم ساختند. همه پیامبران الهی همواره مؤید و مصدق^۳ یکدیگر بوده‌اند. پیامبران پیشین مبشر پیامبران پسین، و پسینیان مؤید و مصدق پیشینیان بوده‌اند. در قرآن کریم، تورات و انجیل تنها به نام برخی از این مردان الهی و داستان زندگی آنان اشاره شده است.^۴

پیامبران الهی با توجه به وظایفشان به چند دسته تقسیم می‌شدند: برخی از آنان برای قوم و قبیله‌ای برانگیخته می‌شدند تا آنان را از انحراف‌های عقیدتی یا اخلاقی و اجتماعی که بدان دچار شده بودند برهانند. وظیفه آنان فراخوانی مردم به سوی خدا و معاد و ارائه یک سلسله دستورهای فردی و اخلاقی و عبادی بود، و صاحب کتاب آسمانی و قانون نبودند. پیامبران پیش از حضرت نوح علیه السلام از این قبیل بودند. برخی دیگر پیامبرانی بودند که مأموریت تبلیغ، ترویج و استقرار شریعت پیامبران بزرگی مانند ابراهیم و نوح و موسی و عیسی علیهم السلام را برعهده داشتند. آنان می‌بایست چراغ هدایتی را که پیامبران صاحب شریعت روشن کرده بودند، فروزان نگاه دارند و آن پیام را در دیگر محدوده‌های جغرافیایی و زمانی بگسترانند. بیشتر پیامبران از این گروه بوده‌اند. حضرت هود، صالح، لوط، اسحاق، اسماعیل، یعقوب، یوسف و... از جمله این پیامبران تبلیغی به‌شمار می‌روند.

گروه سوم از فرستادگان الهی، دارای کتاب آسمانی و شریعت بودند و به‌طور مستقل یک سلسله قوانین و دستورات به آنها وحی می‌شد و آنها مأموریت داشتند تا قوانین را به مردم ابلاغ و مردم را بر اساس آن هدایت نمایند. این عده از پیامبران در اقلیت بوده‌اند و تنها اسامی پنج تن از این رسولان در قرآن^۵ ذکر شده است؛ ولی با توجه به اینکه به نص خود قرآن،

۱. نحل (۱۶): ۳۶؛ انبیاء (۲۱): ۲۵.

۲. طه (۲۰): ۱۵؛ انعام (۶): ۱۳؛ اعراف (۷): ۵۹.

۳. آل عمران (۳): ۵۰؛ مائده (۵): ۴۸.

۴. انبیاء (۲۱): ۶۳ و ۶۴.

۵. شوری (۴۲): ۱۳.

داستان برخی از پیامبران در قرآن ذکر نشده است نمی‌توان ادعا کرد که پیامبران صاحب شریعت منحصر به آنهاست.

به نظر می‌رسد در میان همه پیامبران، تنها رسالت پیامبر بزرگ اسلام ﷺ جهان شمول بوده و همگان مخاطب پیام ایشان و آن بزرگوار برای راهنمایی و هدایت عموم مردم جهان مبعوث شده بود؛ برخلاف رسالت سایر انبیا که هر کدام برای امت خاصی مبعوث می‌شدند. کتاب‌های آسمانی آنان برای ملت و امتی مشخص بود و محدوده تبلیغ معینی داشتند و کتاب آسمانی هیچ‌کدام جهانی نبود.^۱ قرآن^۲ به روشنی جهانی بودن رسالت رسول گرامی اسلام را اعلام می‌دارد. آیات قرآن، نه تنها اشاره‌ای به رسالت جهانی پیامبران پیشین ندارد، بلکه به صراحت بیان می‌کند که آنان هر کدام برای قوم خاصی برانگیخته شده بودند.^۳

با توجه به این مطالب، یکی از ویژگی‌های رسالت پیامبر اسلام، عمومی بودن و جهانی بودن آن است. پیامبر بزرگ اسلام، ویژگی دیگری نیز دارد. ایشان خاتم پیامبران است و دین او آخرین دین و برنامه سعادت بشری است. موضوع ختم نبوت و خاتمیت پیامبر اسلام ﷺ یکی از اصول ضروری دین اسلام به شمار می‌رود که بر اساس آن، هر مسلمانی اعتقاد دارد که ماجرای پیامبری و نبوت با آمدن حضرت محمد ﷺ پایان می‌گیرد و سلسله‌ای که از حضرت آدم ﷺ آغاز شده بود به فرجام می‌رسد و دیگر هیچ پیامبری از سوی خداوند به رسالت برانگیخته نخواهد شد. اعتقاد به خاتمیت در نزد مسلمانان، در ردیف اعتقاد به یگانگی خداوند و ایمان به معاد و یکی از ارکان دین اسلام به شمار می‌آید.

قرآن کریم با صراحت، پایان یافتن نبوت را اعلام و پیامبر بزرگ اسلام به مناسبت‌های گوناگون این موضوع را یادآوری نموده است. در میان مسلمانان نیز اندیشه ختم نبوت از

۱. بنگرید به: علی عبدالحلیم محمود، الدعوة الإسلامية دعوة عالمية، ص ۹۴، ۹۵ و ۱۲۲. البته داوری درباره گستره دعوت پیامبران نیاز به تحقیق بیشتری دارد و آراء مفسران را به خصوص باید ملاحظه کرد.

۲. بنگرید به: تکویر (۸۱): ۳۷؛ فرقان (۲۵): ۱؛ اعراف (۷): ۱۵۸؛ یونس (۱۰): ۱۰۸؛ سبأ (۳۴): ۲۸؛ انبیاء (۲۱): ۱۰۷؛ انعام (۶): ۱۹.

۳. ابراهیم (۱۴): ۶؛ مؤمنون (۲۳): ۲۳؛ نمل (۲۷): ۵۴؛ قصص (۲۸): ۷۶؛ عنکبوت (۲۹): ۱۶؛ احقاف (۴۶): ۲۱؛ صف (۶۱): ۵؛ نوح (۷۱): ۱.

ضروریات دین اسلام به شمار می‌آید، اما دربارهٔ این موضوع پرسش‌ها و ابهامات بسیاری وجود دارد. برخی از پرسش‌ها مربوط به ختم نبوت تبلیغی است؛ مانند اینکه چرا رسالت و نبوت پایان یافت؟ چرا امت حضرت محمد ﷺ و ملت اسلام از هدایت و ارشاد پیامبران تبلیغی محروم ماندند؟ بر فرض بپذیریم اسلام به واسطهٔ کمال و کلیت و تمامیت و جامعیتش به نبوت تشریعی پایان داد، پایان یافتن نبوت تبلیغی را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ در فاصلهٔ میان پیامبران صاحب شریعت، فرستادگانی از سوی خداوند مبعوث می‌شدند که مبلغ و مروج شریعت پیشینیان بودند، آیا بهتر نبود که پس از رسول گرامی نیز پیامبرانی برای تبلیغ و ترویج و پاسداری و نگهداری دین اسلام از بدعت‌ها و انحرافات برانگیخته شوند؟

در زمینهٔ ختم نبوت تشریعی، با پرسش‌های اساسی‌تری نیز روبه‌رو هستیم؛ مانند اینکه شرایع و قوانین الهی یک مرتبه در یک زمان خاص، یعنی پس از وفات پیامبر اسلام پایان پذیرفت و پس از قانون اسلام قوانین جدیدی از سوی خداوند نخواهد آمد؛ چگونه ممکن است دین اسلام با قوانین ثابت، نیازهای متغیر انسان‌ها را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و در عرصه‌های گوناگون زندگی، به‌ویژه در عرصه‌های اجتماعی پاسخگو باشد؟ آیا با قوانین محدود نیازمندی‌های غیرمتناهی و نامحدود انسان‌ها را می‌توان پاسخ داد؟ بر چه اساسی می‌توان ادعا کرد که اسلام می‌تواند برای همهٔ زمان‌ها برنامهٔ زندگی همه‌جانبه و فراگیر ارائه دهد و بشریت را هدایت کند و در همهٔ اعصار آموزه‌های متناسب و هماهنگ با مقتضیات زمان داشته باشد؟

اسلام‌شناسان و اندیشمندان متفکری چون علامه طباطبائی، محمدباقر صدر، استاد شهید مرتضی مطهری، مانند دیگر متفکران و دانشمندان مسلمان، معتقدند که دین اسلام با حفظ جاودانگی، توانمندی و پویایی لازم برای پاسخگویی به نیازمندی‌های گوناگون انسان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف و در عرصه‌های گوناگون زندگی را دارد و می‌تواند قافلهٔ بشری را تا پایان تاریخ هدایت و راهنمایی کرده و سعادت دنیوی و اخروی جامعهٔ بشری را تأمین سازد. این اندیشمندان از هیچ تلاش و کوششی برای اثبات این ادعا و نشان دادن قابلیت دین در این راستا و بیان راز ختم نبوت تشریعی و کشف عمق این اندیشه دریغ نکرده‌اند. آنان معتقدند که ادعای پویایی، توانمندی، فرازمانی و فرامکانی بودن آموزه‌های دینی، قابل اثبات

است و در دین عناصری وجود دارد و مکانیسم‌هایی در سیستم قانونگذاری اسلام به کار رفته، که این قابلیت را عملی می‌سازد و این عناصر و مکانیسم قابل نشان دادن است. طرح کلی مبحث خاتمیت، با الهام از اندیشه‌های این بزرگان سامان یافته است.

خاتمیت در قرآن

یکی از ادله نقلی خاتمیت پیامبر بزرگ اسلام که به روشنی این موضوع را اثبات می‌کند، این آیه است:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا^۱
محمد پدر هیچ‌یک از مردان شما نیست، ولی فرستاده خدا و خاتم پیامبران است و خدا همواره بر هر چیزی دانا است.

در این آیه کلمه «خاتم النبیین» بر پیامبر اسلام اطلاق شده است. صرف نظر از برخی شبهات^۲ بی‌اساس که برخی منکران به ویژه فرقه ضاله بهائیت در دلالت این آیه مطرح کرده‌اند، می‌توان گفت که از صدر اسلام تاکنون، همه صاحب‌نظران در موضوع خاتمیت، این آیه شریفه را مستند خویش قرار داده‌اند. همچنین در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که به گونه‌ای دلالت بر ختم نبوت دارند.^۳

خاتمیت در احادیث

روایات نقل شده از پیامبر بزرگ اسلام و همچنین از امامان معصوم علیهم‌السلام در این زمینه فراوان

۱. احزاب (۳۳): ۴۰.

۲. برای مطالعه شبهات و پاسخ آنها، بنگرید به: جعفر سبحانی، *الهیات*، ج ۲، ص ۴۶۸-۴۶۶؛ محمدتقی مصباح، *راه و راهنماشناسی*، ص ۳۶۸ و ۳۶۹.

۳. بنگرید به: فصلت (۴۱): ۴۱ و ۴۲؛ انعام (۶): ۱۹؛ فرقان (۲۵): ۱؛ نساء (۴): ۲۸؛ مائده (۵): ۴۸؛ انعام (۶): ۱۱۴ و ۱۱۵؛ بقره (۲): ۱۴۳؛ حجر (۱۵): ۹؛ آل عمران (۳): ۸۱؛ صف (۶۱): ۶؛ برای چگونگی دلالت این آیات بر موضوع بنگرید به: جعفر سبحانی، *الهیات*، ج ۲، ص ۲، ۴۷۶-۴۶۹؛ مرتضی مطهری، *خاتمیت*، ص ۱۹-۲۰.

است.^۱ برای رعایت اختصار به ذکر چند حدیث بسنده می‌کنیم:

هنگامی که پیامبر ﷺ با شماری از اصحاب خود، مدینه را برای رفتن به غزوة تبوک ترک می‌گفتند، علی علیه السلام برای شرکت در جنگ از آن حضرت اجازه خواست. پیامبر اجازه نداد. علی علیه السلام بسیار غمگین شد و اشک از چشمانش جاری گشت. پیامبر ﷺ فرمودند:

أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَأَنْبِيَّ بَعْدِي؛ آیا نمی‌خواهی برای من به منزلت هارون برای موسی باشی؟ جز آنکه پس از من پیامبری نخواهد آمد.^۲

امام باقر علیه السلام از پیامبر اسلام ﷺ نقل می‌کند که حضرت فرمود:

ای مردم بدانید که پس از من پیامبر و آیین و سنت دیگری نخواهد آمد.^۳

امیرمؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید:

پدر و مادرم فدای تو ای رسول خدا! با مرگ تو رشته‌ای پاره شد که در مرگ دیگران این‌گونه قطع نشده بود؛ با مرگ تو رشته پیامبری، و فرود آمدن پیام و اخبار آسمانی گسست.^۴

مبانی ختم نبوت

الف) جهانی بودن و جاودانگی دین اسلام

گفتیم که در باره دیگر پیامبران، دلیل قطعی بر عمومیت و جهانی بودن رسالت آنان در دست نیست؛ بلکه از ظاهر برخی آیات می‌توان دریافت که دعوت آنان فراگیر نبوده است. اما در باره پیامبر و دین اسلام می‌توان با ادله نقلی و شواهد تاریخی، عمومیت رسالت و جاودانگی دین را اثبات کرد.

۱. بنگرید به: جعفر سبحانی، مفاهیم القرآن، ج ۳، ص ۱۷۹. در این کتاب ۱۳۵ روایت از این دست جمع‌آوری شده است.

۲. عبدالحسین شرف‌الدین، المراجعات، ص ۲۱۲ - ۲۱۰.

۳. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۷، باب ۵۳، ص ۲۸۹ - ۲۵۴.

۴. بَابِي أَنْتَ وَ أُمِّي، لَقَدْ أَنْقَطَعَ بِمَوْتِكَ مَا لَمْ يَنْقَطِعْ بِمَوْتِ غَيْرِكَ، مِنَ النَّبُوءَةِ وَالْأَنْبَاءِ وَ أَخْبَارِ السَّمَاءِ. (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۵).

آیات فراوان به صراحت دلالت می‌کنند که دین اسلام دین همه مردم روی زمین است و ویژه قوم و ملت خاصی نیست:

بگو ای مردم، من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم.^۱
 ما تو را نفرستادیم، مگر آنکه بشارت دهنده و بیم‌دهنده برای همه مردم باشی.^۲
 و ما تو را نفرستادیم، مگر مایه رحمت برای همه جهانیان.^۳

افزون بر آیات فراوان، شواهد تاریخی نیز تأیید بر مدعاست، از جمله این شواهد آن است که: پیامبر اسلام نامه‌هایی به سران کشورها، از جمله پادشاهان ایران، روم، یمن، حبشه و حتی برای رئیس‌ان قبایلی که مستقل زندگی می‌کردند، نوشتند و بیک مخصوص برای هر کدام فرستادند تا آنان را به پذیرش اسلام فراخوانند و این حاکی از عمومیت رسالت پیامبر است.^۴ چنانکه گفتیم، آیین اسلام علاوه بر جهانی بودن، جاودانه و همیشگی است؛ یعنی دین اسلام ویژه یک زمان خاص نبوده، بلکه دین همه قرن‌ها و زمان‌ها تا روز قیامت است. آیات قرآن، به صراحت جاودانگی و ابدی بودن دین را اثبات می‌کنند:

به من این قرآن وحی شده است تا به وسیله آن شما و هر که را (قرآن) به او می‌رسد انداز کنم.^۵

این [سخن] جز اندرز و قرآنی روشن نیست، تا هر که را [دلی] زنده است بیم دهد، و گفتار [خدا] درباره کافران محقق گردد.^۶

حدیث «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^۷ دلالت صریح بر

۱. قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً. (اعراف (۷): ۱۵۸)

۲. وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا. (سبا (۳۴): ۲۸)

۳. وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ. (انبیاء (۲۱): ۱۰۷)

۴. بنگرید به: علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج ۱ و ۲.

۵. وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ. (انعام (۶): ۱۹)

۶. إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبِينٌ * لِيُنْذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَ يَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ. (یس (۳۶): ۶۹ و ۷۰)

۷. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۳، ص ۲۹.

موضوع دارد. همچنین همه ادله اثبات خاتمیت پیامبر، جاودانگی دین اسلام را نیز اثبات می‌کنند.

ب) جامعیت دین اسلام

آنچه که از منظر عقل می‌تواند عدم لزوم نبوت جدید را توجیه کند، گستردگی، جامعیت و فراگیری آموزه‌ها و قوانین آخرین مکتب آسمانی است؛ زیرا یک‌جانبه بودن و جامع نبودن یک مکتب، دلیل منسوخ شدن خود را به همراه دارد.

توجه اسلام به همه جوانب مادی و معنوی، فردی و اجتماعی، نشانه جامعیت و همه‌جانبه بودن آموزه‌های دینی و مهم‌ترین رکن جاودانگی آن است. به این موضوع در مبحث «قلمرو دین» اشاره خواهد شد.

ج) مراتب دین

از نظر قرآن، حقیقت و ماهیت دین واحد است و همه پیامبران مردم را به یک دین فراخوانده‌اند.^۱ قرآن کریم دینی را که تمامی پیامبران مردم را به آن فرا می‌خوانده‌اند، اسلام نامیده است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ».^۲ اسلام، تسلیم شدن در برابر حق در مقام عمل و اعتقاد است. مقصود این نیست که دین پیامبران در همه زمان‌ها به این نام خوانده می‌شده است، بلکه مراد آن است که دین دارای حقیقت واحدی است که بهترین معرف آن، واژه «اسلام» است. به عبارت دیگر، همه فرستادگان خدا، امت واحدی بوده‌اند: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً».^۳ زیرا هدف همه آنها یکی بوده است؛ یعنی همه آنها می‌خواستند انسان‌ها را به هدف نهایی خلقت برسانند. همچنین منشأ انگیزه دعوت و اصول اساسی تعلیم آنان نیز یکی بوده است. از همین روی، پیامبران دین خود را اسلام و خویشان را مسلمان خوانده‌اند.^۴ البته

۱. شوری (۴۲): ۱۳.

۲. آل عمران (۳): ۱۹.

۳. انبیاء (۲۱): ۹۲.

۴. احقاف (۴۶): ۱۵؛ یونس (۱۰): ۷۲؛ آل عمران (۳): ۵۲ و ۶۷.

در پاره‌ای از قوانین و شرایع اختلاف داشته‌اند و قرآن این اختلاف را می‌پذیرد.^۱ این اختلاف در شرایع، به حسب نقص و کمال است، نه اختلاف به گونه تضاد و تنافی. اصول فکری و اصول عملی پیامبران یکی بوده و همه آنان مردم را به یک شاهراه و به یک هدف فرا می‌خوانده‌اند. اختلاف جزئی شرایع و قوانین، در جوهر و ماهیت این راه تأثیری نداشته است. اختلاف و تفاوت آموزه‌های آسمانی از نوع اختلافات تبیینی نبوده، بلکه یا از گونه اختلاف در شکل اجرایی یک اصل کلی در شرایط و اوضاع گوناگون بوده است که در مبحث اسلام و مقتضیات زمان ذیل مبحث «حکمت ختم نبوت تشریعی» بیان خواهد شد، و یا از گونه اختلاف در سطوح و مراتب بوده است و این اختلاف ریشه در استعدادهای انسان‌های پیشین و پسین دارد.

اختلاف در سطوح نیز یا در ناحیه قوانین دینی و شرایع بوده است و شرایع در طول تاریخ، از نقص به کمال حرکت کرده و در نتیجه، در عصر پیامبر بزرگ اسلام ﷺ جامع‌ترین و مرقی‌ترین قوانین در اختیار بشر قرار گرفت که پاسخگوی همه نیازمندی‌های بشر در همه قرن‌هاست^۲ و یا در ناحیه معارف الهی بوده است؛ یعنی احتیاج بشر به پیامبر جدید تنها از نظر قانون‌گذاری نبوده، بلکه یکی از وظایف اصلی و اولی پیامبران، ارائه معارف الهی، به ویژه توحید و معادشناسی بوده است.

حکمت ختم نبوت تبلیغی

چنان‌که گذشت برخی از پیامبران، برای بشر قانون و دستورالعمل می‌آوردند و برخی دیگر برای پاسداری و نگهداری آن قوانین و تبلیغ و ترویج آنها برانگیخته می‌شدند. شمار بسیار کمی از پیامبران، صاحب شریعت بوده‌اند. غالب فرستادگان، رسالتشان تعلیم، تبلیغ و ارشاد مردم به آموزه‌های پیامبران تشریعی بوده است. اسلام که ختم نبوت را اعلام کرد، نه تنها به نبوت تشریعی پایان داد، بلکه به نبوت تبلیغی نیز خاتمه بخشید. به نظر می‌رسد

۱. مائده (۵): ۴۸.

۲. بنگرید به: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۶۱-۱۵۷؛ همو، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۳۵۹ و ۳۶۰.

شریعت به هراندازه از جامعیت و کمال برسد، هیچ‌گاه بی‌نیاز از حفظ و نگهداری و تبلیغ و ترویج نیست، لذا پس از پیامبران صاحب شریعت، پیامبرانی به عنوان مبلغ و مروج شریعت آنان فرستاده می‌شدند تا شرایع از گزند بدعت‌ها و تحریف‌ها و انحرافات مصون بمانند. بنابراین، ما با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که چرا امت اسلام از این نعمت بزرگ محروم شدند؟ پایان یافتن نبوت تبلیغی با وجود اهمیت آن در حفظ و احیای دین، با چه تحلیل و فلسفه‌ای قابل توجیه و تفسیر است؟ برای پاسخگویی به این پرسش، بهتر است به صورت اجمالی دلایل تجدید نبوت‌ها، به ویژه نبوت‌های تبلیغی را بررسی کنیم. با مطالعه و بررسی این موضوع به این نتیجه می‌رسیم که ظهور پیایی پیامبران، تنها معلول تغییر و تکامل شرایط زندگی و نیازمندی بشر به پیام نوین نبوده، بلکه بیشتر معلول تحریف در احکام و قوانین الهی و کتاب‌های آسمانی بوده است. این تحریف‌ها گاهی سهوی و در بیشتر موارد نیز عمدی بوده است؛ یعنی گاه افراد در نقل تعالیم یک پیامبر دچار اشتباه می‌شدند و خواه ناخواه مطالب وحی از بین می‌رفت و گاهی نیز کسانی از روی علم و عمد در کتاب‌های آسمانی تحریف و تغییر ایجاد می‌کردند. قرآن در باره تحریف عمدی می‌فرماید:

پس وای بر کسانی که کتاب [تحریف شده‌ای] با دست‌های خود می‌نویسند، سپس می‌گویند این از جانب خداست.^۱

بنابراین یکی از علل اصلی تجدید رسالت‌ها و ظهور پیامبران جدید، تحریف و تبدیل‌هایی است که در تعلیمات و کتاب‌های مقدس رخ می‌داد. از این روی، کتاب‌های مقدس، صلاحیت خود را برای هدایت از دست می‌دادند و غالباً پیامبران احیاکننده سُنن فراموش شده و اصلاح‌کننده تعلیمات تحریف‌یافته پیشینیان بوده‌اند. نباید فراموش کرد تحریف دین از مختصات انسان‌های پیش از پیامبر اسلام ﷺ نیست؛ بلکه تحریف لازمه طبیعت بشر است و طبیعت بشر تغییر نیافته است و بدعت، تحریف و انحراف در دین خاتم هم امکان‌پذیر است؛ بنابراین احتیاج به اصلاح و مصلح همواره وجود دارد، ولی تفاوت در این جا است که در زمان شرایع پیشین، مردم این مقدار قابلیت و توان نداشته‌اند که کسانی از میان آنها بتوانند جلوی

۱. قَوْلُ الَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ. (بقره (۲): ۷۹)

تحریف را بگیرند و با تحریفات مبارزه کنند و پیامبری با مأموریت الهی می‌آمد و این کار را انجام می‌داد. در دوره خاتمیت، مردم این قابلیت را یافته و به اندازه‌ای از رشد و بلوغ رسیده بودند که این وظیفه بر عهده خود آنان گذاشته شود. از این روی است که می‌گوییم یکی از ارکان ختم نبوت تبلیغی، بلوغ اجتماعی بشر در زمان ظهور پیامبر بزرگ اسلام است.^۱

حکمت ختم نبوت تشریعی

با اینکه در ناحیه ختم نبوت تشریعی با انبوهی از پرسش‌ها روبه‌رو هستیم، اما به دلیل فهم بهتر مطالب و رعایت اختصار می‌توان همه پرسش‌ها و پاسخ‌های آنها را در دو محور سامان‌دهی کرد:

الف) اسلام و مقتضیات زمان

برخی از پرسش‌ها مربوط به ثابت بودن قوانین اسلام و مقتضیات زمان و نیازمندی‌های متغیر انسان‌هاست. بر اساس جاودانگی دین اسلام، قوانین دین، ثابت و تغییرناپذیرند. چگونه ممکن است دین اسلام با قوانین ثابت، نیازهای متغیر انسان‌ها را در همه اعصار و در همه عرصه‌ها، به‌ویژه عرصه‌های اجتماعی پاسخگو باشد؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان بین امر ثابت و لایتغیر با امر متغیر و متحول هماهنگی ایجاد کرد؟ بر چه اساسی می‌توان ادعا کرد که آموزه‌های اسلام متناسب و هماهنگ با مقتضیات زمان است؟ انسان بر خلاف حیوان، قادر است شکل تولید و توزیع و نیازمندی‌های خود را تغییر دهد، ابزارها و وسایل جدیدتر و بهتر از پیش اختراع کند و از این روی، این مسئله پیش می‌آید که اسلام به عنوان یک دین و آیین و به عنوان یک قانون و روش زندگی، با مقتضیات متغیر زمان چه می‌کند؟ آیا نظر اسلام این است که باید با مقتضیات زمان نبرد کرد و در حقیقت جلو قدرت خلاق و نیروی ابتکار بشر را گرفته و نگذاشت دست به تغییرات بزند یا به‌عکس، نظر اسلام این است که باید تسلیم زمان و مقتضیات زمان شد و یا راه‌حلّ سومی وجود دارد؟ قبل از پرداختن به پاسخ، اشاره اجمالی به هماهنگی و عدم هماهنگی با مقتضیات زمان ضروری است و در این زمینه

۱. بنگرید به: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۷۸.

می‌توان گفت: در بحث تغییر نیازمندی‌ها و مقتضیات زمان نمی‌توان این امور را بهانه قرار داد و بدون دلیل، قانونی را محکوم کرد و منکر جاودانگی آن شد.

مشکل عصر ما این است که بشر امروز کمتر توفیق می‌یابد میان جاودانگی قوانین الهی، با مقتضیات زمان و تغییرات روابط بشری تفکیک کند؛ یا جمود می‌ورزد و دین و تجدد را دو پدیده متضاد قلمداد می‌کند و هماهنگی دین را با پیشرفت قافله تمدن بشر نمی‌پذیرد و با پدیده‌های جدید و عوامل تمدن مبارزه می‌کند و یا جهالت می‌ورزد و هر پدیده نو ظهوری را با نام مقتضیات زمان موجه می‌شمارد و آن را بهانه انکار جاودانگی و عدم هماهنگی قوانین دینی با این پدیده به شمار می‌آورد. برای روشن شدن حقیقت باید مقتضیات زمان را تفسیر کرد:

۱. یک تفسیر تقاضای زمان، هماهنگی و تسلیم شدن در برابر هر چه که در زمان به‌وجود می‌آید است. این تفسیر، درست نیست و لازم نیست تابع همه پدیده‌های جدید و هماهنگ با آنها باشیم؛ زیرا پدیده‌های جدیدی که در زمان پیدا می‌شوند همیشه از نوع افکار و اندیشه‌های بهتر و عوامل و وسایل کامل‌تر برای زندگی سعادت‌مندتر نیستند.

محیط و اجتماع، مخلوق بشر است و بشر هرگز از خطا مصون نبوده است. پدیده‌های زمان دو حالت می‌توانند داشته باشند: حالت پیشرفت و ترقی، و حالت انحطاط و انحراف؛ چون انسان خالق پدیده‌هاست و چون آزاد خلق شده است و چنان‌که عقل دارد، هوا و هوس نیز دارد، پس همان‌گونه که امکان پیشروی دارد امکان پسروی هم دارد.

از این رو وظیفه انسان، تنها انطباق و هماهنگی و پیروی از زمان نیست؛ بلکه گاهی وظیفه او اصلاح و کنترل زمان است. اسلام با پیشرفت مخالف نیست؛ بلکه با هوا و هوس‌ها و یک سلسله عادات ناصحیح و دشمن فعالیت و تقوا و عفاف و آرامش، مخالف است.

۲. در تفسیر دوم تقاضای زمان، تقاضای مردم زمان و پسند مردم مورد توجه است. در این تفسیر، پسند و ذوق و سلیقه مردم ملاک است. از آنجا که ذوق و سلیقه مردم در زمان‌های مختلف فرق می‌کند و در هر زمانی یک چیزی مورد پسند عموم مردم است، آیا باید با پسند بیشتر مردم و با ذوق عمومی هماهنگ شویم و نظر آنان را بپذیریم؟ پاسخ آن است

که پسند مردم، دلیل هماهنگی با آن نیست و یکی از چیزهایی که مسلمان نباید تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد، موضوع پسند است. علی علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّهَا النَّاسُ لَا تَسْتَوْحِشُوا فِي طَرِيقِ الْهُدَى لِقَلَّةِ أَهْلِهِ»^۱ ای مردم! در طریق هدایت، از اینکه در اقلیت هستید، وحشت نکنید.» بنابراین هماهنگی با مقتضیات زمان به این معنا نیز پذیرفته و معقول نیست.

۳. اما تفسیر سوم تقاضای زمان این است که: احتیاجات واقعی بشر در طول زمان تغییر می‌کند و بشر در هر زمان نیاز خاصی دارد. طبق این تفسیر، محور مقتضیات زمان، نیازهای بشر است. مقتضیات زمان به این معنا پذیرفتنی است و ما معتقدیم نیازهای انسان در حال تغییر است، لیکن قوانین اسلام می‌تواند پاسخگوی نیازهای متغیر انسان‌ها در زمان‌های مختلف باشد.

در بحث از اسلام و مقتضیات زمان، اشکال اساسی، چگونگی هماهنگی قوانین ثابت و تغییرناپذیر اسلام با نیازهای متغیر و شرایط مختلف زندگی است. به تعبیر دیگر، دینی که ثابت است، چگونه می‌تواند راهنمای زندگی متغیر بشر باشد؟ در پاسخ به این پرسش باید دو موضوع را روشن کرد:

نخست آنکه همه نیازمندی‌های بشر متغیر نیست، بلکه نیازهای انسان به دو دسته تقسیم می‌شوند: نیازهای اولی و ثابت؛ نیازهای ثانوی و متغیر. نیازهای ثابت، نیازهایی هستند که از عمق ساختمان جسمی و روحی بشر و از طبیعت زندگی اجتماعی سرچشمه می‌گیرند. این دسته از نیازها به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند. نیازهای جسمانی مانند نیاز به غذا و پوشاک و مسکن؛ نیازهای روحی مانند پرستش، علم، زیبایی، احترام و تربیت؛ و نیازهای اجتماعی مانند معاشرت، مبادله، عدالت، آزادی و مساوات. نیازهای متغیر، نیازهایی هستند که هرچند از نیازهای اولیه انسان منشأ می‌گیرند، اما در زمان‌های مختلف شیوه ارضای آنها تغییر می‌یابد. این نیازها مربوط به گسترش زندگی و ضرورت‌های اجتماعی است. نیازمندی انسان به ابزار و وسایل زندگی که در طی زمان تغییر می‌کند، از این نوع است. نیازهای اولی محرک بشر به سوی توسعه و کمال زندگی است، ولی نیازهای ثانوی، ناشی از توسعه و کمال زندگی است و در عین حال، محرک به سوی توسعه بیشتر و کمال بالاتر است.

تغییر نیازمندی‌ها و نو شدن و کهنه شدن آنها، مربوط به نیازمندی‌های ثانوی است. نیازمندی‌های اولی نه تغییر می‌کنند و نه از بین می‌روند، بلکه همیشه زنده و ثابت هستند. بنابراین همه نیازهای بشر در حال تغییر نیستند، بلکه بیشتر آنها ثابت‌اند و در نظام قانونگذاری اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر قوانین متغیر در نظر گرفته شده است، و قوانین ثابت به منزله روح قوانین متغیر است.

دوم آنکه هرچند توسعه عوامل تمدن، نیازهای جدیدی به وجود می‌آورد و احیاناً یک سلسله قراردادهای و قوانین فرعی را ایجاب می‌کند، مانند قوانین راهنمایی و رانندگی و قوانین مقررات بین‌المللی در روابط نوین خارجی، اما توسعه عوامل تمدن موجب تغییر قوانین حقوقی و جزایی و مدنی مربوط به داد و ستد، وکالت و ضمان و ارث و ازدواج و... نیست؛ چه رسد به تغییر قوانین مربوط به رابطه انسان با خودش یا رابطه انسان با طبیعت؛ زیرا قانون، راه عادلانه و شرافتمندانه ارضای نیازها را مشخص می‌کند. تغییر و تبدیل وسایل و ابزارهای مورد نیاز سبب نمی‌شود که راه تحصیل و استفاده و مبادله عادلانه آنها تغییر کند. بنابراین چه شکل نیاز عوض شود و چه نیازهای جدید در گذر زمان به وجود آید، در پرتو قوانین ثابت حق‌مدار و عدالت‌گستر و اخلاق‌پرور، قابل پاسخگویی است و نیازی به تغییر قانون نیست؛ چون قوانین ثابت دینی، خط سیر کلی زندگی را در نظر گرفته و توجهی و جمودی نسبت به شکل و ظاهر زندگی ندارد.^۱ حال باید دید اسلام با چه مکانیسمی میان ثابت و متغیر پیوند می‌زند و چگونه روح قوانین را بر کالبدهای تغییرپذیر تطبیق می‌کند؟

ب) ویژگی‌های سیستم قانونگذاری در اسلام و عناصر پویایی آن

بحث در باره مقتضیات زمان و نیازمندی‌ها، به تنهایی مشکل جاودانگی دین را حل نمی‌کند، زیرا یک قانون جاودانه اگر بخواهد برای تمام صور متغیر زندگی برنامه داشته باشد و راه حل مشکلات را ارائه دهد و هر مشکلی را به صورت خاص حل نماید، باید از نوعی تحرک و انعطاف بهره‌مند باشد. اکنون ببینیم اسلام با حفظ ثابت بودن قوانین و جاودانگی آن، چگونه

۱. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۸۴؛ همو، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۸۱ و

۱۸۲؛ همو، ختم نبوت، ص ۵۵-۴۷.

راه‌حل‌های مختلف برای صور گوناگون زندگی نشان می‌دهد؟ مسلماً باید در سیستم قانونگذاری اسلام راز و رمزی نهفته باشد تا بتواند بر این مشکل فائق آید؛ بنابراین باید ویژگی‌های سیستم قانونگذاری اسلام را که تضمین‌کننده جاودانگی آن هستند، ملاحظه کرد:

۱. ورود عقل در حریم قانونگذاری

عقل در منابع دینی، به‌ویژه قرآن کریم، بسیار مورد توجه و عنایت قرار گرفته است. واژه عقل و واژه‌های همسان آن، نظیر تفکر، تدبیر و تفقه و... بارها در قرآن به کار رفته است. همچنین در روایات، عقل به عنوان حجت در کنار انبیا و ائمه علیهم‌السلام معرفی شده است:

خدا بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان؛ حجت آشکار، رسولان و پیامبران و امامان‌اند و حجت پنهانی، عقل بشری است.^۱

در اسلام، عقل به عنوان منبع قانون‌گذاری و تشریع به رسمیت شناخته شده است؛ بنابراین، فقیهان عقل را در کنار کتاب و سنت و اجماع، چهارمین منبع احکام می‌دانند. فقیهان مسلمان، میان عقل و شرع رابطه ناگسستگی و به اصطلاح، ملازمه قائل‌اند. معنای ملازمه بین حکم عقل و شرع آن است که اگر عقل مصلحت ملزمه‌ای را کشف کند (کشف یقینی و قطعی، نه احتمالی و گمانی) ما را به این نتیجه می‌رساند که شرع هم حکمش همان است، هرچند آن حکم شرعی به‌دست ما نرسیده باشد و هر جا عقل مفسده ملزمه‌ای را کشف کند، ما درمی‌یابیم که حکم دین نیز همان است، هرچند این موضوع در قرآن و حدیث و کلمات عالمان پیشین ذکر نشده باشد. عکس قضیه نیز صادق است؛ یعنی اگر در جایی شرع به‌طور قطعی حکمی کرد، چون می‌دانیم احکام دایر مدار مصالح و مفاسد است و هیچ حکمی بدون حکمت و علت نیست، عقل بشری، آن حکم را می‌پذیرد و تأیید می‌کند، هرچند هنوز ملاک حکم را تشخیص نداده باشد. پس معنای ملازمه این نیست که هر حکمی که دین بیان کرد، عقل هم در آن زمینه حکمی دارد و آن را می‌فهمد؛ بلکه مقصود آن است که در احکام دینی، رمزی و حکمتی وجود دارد که اگر آن حکمت بر عقل

۱. إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةً ظَاهِرَةً، وَ حُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَنْعُمُ، وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.

(محمدبن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹).

عرضه شود، عقل هم تصدیق و تأیید می‌کند، هرچند هنوز عقل در بارهٔ این حکم به نتیجهٔ قطعی نرسیده است.^۱

علّت اینکه عقل در اسلام جایگاه ویژه دارد، این است که قوانین دینی با واقعیت زندگی انسان سر و کار دارد و احکام اسلامی مبتنی بر یک سلسله مصالح و مفاسد به اصطلاح زمینی است و امکان کشف بسیاری از این مصالح و مفاسد در دسترس عقل بشری است. بنابراین مبتنی بودن احکام بر مصالح و مفاسد زمینی، به عقل مجتهد این امکان را می‌دهد که در شرایط مختلف زمانی و مکانی، فتواهای مختلف بدهد و در واقع کشف کند که چه چیزی در یک زمان حلال است و در زمانی دیگر، حرام؛ در یک زمان واجب است و در زمانی دیگر مستحب.^۲

۲. اجتهاد قوهٔ محرکهٔ اسلام

اجتهاد مقوله‌ای است که می‌تواند اسلام را با مقتضیات زمان سازگار سازد. چون در اسلام یک سلسله قوانین ثابت وجود دارد و یک سلسله قوانین متغیر، با اجتهاد می‌توان میان متغیرات زمان و قوانین اسلامی هماهنگی ایجاد کرد. اجتهاد یکی از رموز پویایی اسلام و عامل انطباق آن با شرایط زمان است. اجتهاد نیرویی است که حضور دین را در همهٔ عرصه‌های زندگی اجتماعی به ثبوت می‌رساند. اقبال لاهوری معتقد است اجتهاد قوهٔ محرکهٔ اسلام است.^۳ ابن سینا فیلسوف بزرگ اسلامی نیز با روشن بینی خاصی این موضوع را طرح می‌کند و می‌گوید:

کلیات اسلامی ثابت و لایتغیر و محدود است و اما حوادث و مسائل، نامحدود و متغیرند و هر زمانی مقتضیات مخصوص خود را دارد. به همین جهت ضرورت دارد که در هر عصر و زمانی، گروهی متخصص و عالم بر کلیات اسلامی و عارف به مسائل و پیش آمدهای زمان، عهده‌دار اجتهاد و استنباط حکم مسائل جدید از کلیات اسلامی بوده باشند.^۴

۱. مرتضی مطهری، ختم نبوت، ص ۵۸ و ۵۹؛ همو، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۲۴۶ و ۲۴۷ و ج ۲، ص ۴۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۱.

۳. محمد اقبال لاهوری، احیاء فکر دینی در اسلام، ص ۱۶۸ و ۱۶۹.

۴. ابن سینا، الهیات شفا، به نقل از ختم نبوت، ص ۶۹ و ۷۰.

مجتهد در صورتی می‌تواند وظیفه خطیر و بزرگ خویش را به انجام برساند و فروع را به اصول بازگرداند که اسلام‌شناس، زمان‌شناس و موضوع‌شناس باشد و همچنین احاطه کامل بر تناسب حکم و موضوع داشته و آگاه به روح اسلام و هدف اسلام باشد.^۱ در میان فقیهان اهل سنت می‌توان به ابن‌قیم جوزیه اشاره کرد، او در قرن هشتم هجری به تفصیل درباره تأثیرپذیری اجتهاد از متغیرات زمان و مکان سخن رانده است.^۲

۳. مبتنی بودن احکام اسلامی بر مصالح و مفاسد واقعی

از آنجا که شارع حکیم است، هر دستوری که صادر می‌کند، مبتنی بر مصالح و مفاسد فردی یا اجتماعی، دنیوی یا اخروی است، اگر در موضوعی مصلحتی نهفته باشد که مکلف باید آن را انجام دهد، شارع وجوب آن را جعل می‌کند و اگر مفسده‌ای در آن باشد که باید مکلف از آن دوری جوید، حکم حرمت برای آن جعل می‌کند. بنابراین در دین، احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی است و قرآن کریم به صورت صریح این موضوع را مطرح کرده است.^۳ ما معتقدیم قوانین دینی در عین اینکه آسمانی است، زمینی است؛ یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر تنظیم شده است. قرآن خود، این موضوع را گوشزد کرده و پیامبر و ائمه علیهم‌السلام در خیلی از موارد به علل و فلسفه احکام پرداخته‌اند. کتاب *علل الشرائع* شیخ صدوق بر این اساس تدوین شده است. از آنجا که مصالح و مفاسد در یک درجه نیستند، فقیهان بایی را با عنوان «تراحم بین احکام» در فقه گشوده‌اند. در باب تراحم، اهم بر مهم و همچنین حکمی که مصلحت بیشتری دارد، بر دیگری مقدم می‌شود و در ناحیه مفسده نیز به همین شکل عمل می‌شود. اگر در جایی بین دو امر تراحم پیش آید، در خیلی از موارد، خود دین، راه چاره را نشان داده است و یا اگر راهنمایی از سوی شرع صورت نگرفته، انسان با عقل خویش می‌تواند احکام را درجه‌بندی کند و به نتیجه برسد. برای تراحم مثال‌های بسیاری می‌توانیم بیابیم؛ مانند اینکه لمس بدن نامحرم حرام است، ولی اگر نامحرمی تصادف کرد، و در حال

۱. بنگرید به: محمدباقر صدر، *قواعد کلی استنباط*، ص ۳۰۹؛ بنگرید به: مرتضی مطهری، *خاتمیت*، ص ۱۴۶.

۲. ابن‌قیم جوزیه، *اعلام الموقعین*، ج ۳، ص ۳.

۳. مائده (۵): ۹۱.

مرگ قرار داشت و برای نجات او چاره‌ای جز لمس بدن وی نبود، در اینجا تزامم میان لمس بدن نامحرم و نجات او پیش خواهد آمد و اصل واجب بودن نجات یک انسان، بر اصل حرام بودن لمس بدن نامحرم، مقدم می‌شود. بر همین مبنا ممکن است که تکلیف افراد در دو زمان تفاوت کند؛ یعنی در یک زمان امری حرام باشد، ولی در زمان و شرایط دیگر حلال. دایر مدار بودن احکام بر مصالح و مفاسد و درجه‌بندی آن، یکی از اموری است که باعث انعطاف قوانین دینی شده و بسیاری از مشکلات اجتماعی با این روش قابل حل است.

۴. توجه به احکام اولی و ثانوی

یکی از مسائلی که بر پویایی و توانمندی دین اسلام در پاسخگویی به نیازهای مختلف در شرایط و اوضاع متفاوت کمک می‌کند، تقسیم احکام به اولی و ثانوی است. احکام اولیه احکامی هستند که مستند به نیازهای ثابت انسان‌ها و این احکام جز در موارد خاص، مثل اضطرار و تبدل موضوع هرگز قابل تغییر و دگرگونی نیستند؛ مانند وجوب عبادات معین و تنظیم حیات فردی و اجتماعی از دیدگاه اقتصادی، فرهنگی، حقوقی و حرمت قتل نفس، می‌گساری، نقض عهد و خیانت. در حقیقت این احکام بیان‌کننده چگونگی ارتباطات چهارگانه و ثابت انسانی هستند: ارتباط انسان با خویش، ارتباط انسان با خدا؛ ارتباط انسان با جهان هستی؛ ارتباط انسان با هم‌نوع خود.

احکام ثانویه احکامی هستند که در هنگام بروز ضرورت‌های زندگی فردی و اجتماعی مقرر می‌شوند و مبتنی بر علل و انگیزه‌های ثانوی‌اند. به عبارت دیگر، در حالات و شرایطی که مکلف نتواند به احکام واقعی اولی عمل کند، شارع احکام دیگری را مقرر کرده که به آن احکام ثانوی گفته می‌شود. در واقع عدم دسترسی به حکم اولی، ملاک جعل حکم ثانوی می‌شود. احکام ثانوی با توجه به اوضاع و احوال خاص و استثنایی تحقق می‌یابند. عواملی که موجب عدم التزام به احکام اولی می‌شود، شرایط خاص و استثنایی فرد و جامعه است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: حرج، اضطرار، لاضرر و لاضرار، تقیّه، اَهم و مهمّ، حفظ نظام و اساس دین.

در حقیقت احکام ثانوی، عرصه انعطاف رفتاری را گسترش می‌دهد و این انعطاف‌پذیری

باعث می‌شود که انسان در هیچ شرایطی بالاتکلیف و متحیر نماند و خودسرانه نیز اقدام به عمل نکند؛ بلکه با این فرایند طراحی شده از سوی شارع، رفتار خود را تنظیم کند.

۵. عدم توجه به شکل و صورت ظاهری زندگی

اسلام هرگز به شکل و صورت ظاهر زندگی نپرداخته است. آموزه‌های دینی، همه متوجه روح و معنا و راهی است که بشر را به آن هدف‌ها و معانی می‌رساند. اسلام هدف‌ها و معانی و ارائه راه رسیدن به آن هدف‌ها و معانی را در قلمرو خود گرفته و بشر را در غیر این امر آزاد گذاشته است و بدین وسیله از هرگونه تعارضی با توسعه تمدن و فرهنگ پرهیز کرده است. در اسلام یک وسیله مادی و یک شکل ظاهری نمی‌توان یافت که جنبه تقدس داشته باشد و مسلمانان موظف باشند که آن شکل و ظاهر را حفظ کنند.^۱ بنابراین وقتی نیازهای بشر تغییر می‌کند، انسان‌ها برای تأمین نیازها به یک سلسله ابزار و وسایل نیازمندند که این ابزار همراه تغییر اوضاع و شرایط، تغییر می‌کند. از نظر دین هیچ مانعی ندارد که ما از ابزار و وسایل جدید برای رسیدن به اهدافمان و تأمین نیازهایمان بهره بگیریم؛ زیرا دین به دنبال هدف و راه رسیدن به آن است، اما ابزار و وسایل در قلمرو عقل است. عقل از هر ابزار و وسیله‌ای که آسان‌تر و کم‌خرج‌تر باشد، در رسیدن به هدف استفاده می‌کند. برای نمونه، یکی از اهداف اسلام، طبق آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»^۲ نیرومندی و قوی بودن مسلمانان در برابر دشمنان است؛ اما ابزار و وسایل و شکل نیرومندی در زمان‌های مختلف متفاوت است. در یک زمان نیرومندی با تیراندازی و اسب سواری و... محقق می‌شود و در زمان دیگر، نیرومندی در گرو استفاده از سلاح‌های پیشرفته و فن‌آوری‌های برتر می‌باشد. درست است که در اسلام روی تیراندازی و اسب‌دوانی تأکید شده است، اما این تنها به عنوان ذکر مصادیق و ابزارهای نیرومندی در یک زمان خاص مطرح شده است و اسلام روی آن جمود ندارد. عدم تأکید و جمود اسلام روی مظاهر متغیر زندگی و تأکید روی مسائل کلی و اساسی، زمینه غنای سیستم قانونگذاری در اسلام را فراهم و انطباق آن را با مقتضیات زمان آسان می‌کند.

۱. مرتضی مطهری، ختم نبوت، ص ۵۹.

۲. انفال (۸): ۶۰.

۶. قوانین کنترل کننده

یک سلسله اصول و قواعد در اسلام وجود دارد که بر قوانین دیگر حاکم است. این اصول بر تمام قوانین دیگر اسلام، اعم از عبادات و معاملات و اخلاقیات حاکم و ناظر است و آنها را تفسیر، کنترل و محدود می‌کند؛ مانند «قاعده لا ضرر». این قواعد حق «وتو» بر سایر قوانین دارند.^۱ قوانین تا زمانی قابل اجرا و عمل‌اند که به مرز ضرر و حرج نرسند و اگر به مرز ضرر و حرج رسیدند، این قاعده آنها را کنترل و محدود به مواد غیر ضرر و حرج می‌کند؛ برای نمونه، قرآن می‌فرماید: «هرگاه به سوی نماز برخاستید صورت‌ها و دست‌هایتان را تا آرنج بشوید.»^۲ اما قرآن در جای دیگر می‌فرماید: «در دین مسائل و احکام حَرَجی و مشقت‌آور جعل نشده است.»^۳ وقتی این دو با همدیگر مقایسه می‌شود، آیه دوم، قانون وضو را کنترل و محدود می‌کند به مواردی که وضو برای شخص مکلف دشوار نباشد و اگر دشوار شد وضو لازم نیست. بنابراین با توجه به قواعد کنترل‌کننده، احکام در اوضاع و شرایط مختلف و نسبت به افراد مختلف متفاوت خواهند بود. این نیز عاملی است که موجب انعطاف قوانین اسلامی در شرایط مختلف و باعث انطباق اسلام با مقتضیات زمان و مکان خواهد بود.

۷. اختیارات حکومت اسلامی

یکی از عواملی که بسیاری از مشکلات قانونگذاری اسلام را حل می‌کند، این است که به حاکم اسلامی اجازه داده شده است به صورت عام و فراگیر در امور امت و مسلمانان دخل و تصرف کرده و احکام لازم را برای اداره جامعه صادر کند و به اجرا بگذارد. این احکام پیرو شرایط جامعه‌اند و از این روی، قابل تغییر و دگرگونی‌اند. علامه طباطبایی در باره احکام حکومتی چنین می‌نویسد:

احکام حکومتی تصمیماتی هستند که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها، به حسب مصلحت زمان اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به اجرا در می‌آورد. مقررات مذکور لازم‌الاجرا بوده و مانند شریعت دارای اعتبار هستند؛ با این تفاوت

۱. مرتضی مطهری، ختم نبوت، ص ۶۴؛ همو، خاتمیت، ص ۱۶۹.

۲. إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ. (مائده (۵): ۶)

۳. مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. (حج (۲۲): ۷۸)

که قوانین آسمانی، ثابت و غیر قابل تغییر؛ و مقررات وضعی، قابل تغییرند و در ثبات و بقا تابع مصلحتی هستند که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات تدریجاً تغییر و تبدل کرده، جای خود را به بهتر از خود خواهند داد.^۱

از این مطالب دانسته می‌شود که ملاک احکام حکومتی، مصلحت جامعه در چارچوب قوانین شریعت است. این حق و اختیارات طبق آیه «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»^۲ متعلق به پیامبر بزرگ اسلام بوده و پس از ایشان به امامان معصوم علیهم‌السلام و علما و فقیهان عادل تفویض گردیده است. از نظر امام خمینی ره دایره اختیار فقیه محدود نیست و درست به اندازه اختیارات پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام است:

اگر فرد لایقی که دارای دو خصلت (علم و عدالت) باشد به پاخاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی که حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در امر اداره جامعه داشت، دارا می‌باشد و مردم باید از او اطاعت کنند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیشتر از حضرت امیر علیه‌السلام بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر علیه‌السلام بیش از فقیه است، باطل و غلط است.^۳

استاد مطهری نیز معتقد است اختیارات گسترده‌ای به حاکم اسلامی داده شده است و حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس مصالح جامعه به وضع قوانین متغیر بپردازد و حتی به خاطر مصالح عمومی بخشی از اموال خصوصی افراد را جزء اموال عمومی قرار دهد:

اگر واقعاً نیازهای عمومی اقتضا می‌کند که باید مالیات تصاعدی وضع کرد و حتی اگر ضرورت تعدیل ثروت اجتماعی ایجاب می‌کند که مالیات به شکلی وضع شود [که] از مجموع درآمد، مثلاً فقط صدی پنج آن به دست مالک اصلی برسد و صدی نود و پنج گرفته شود، باید چنین کرد، و حتی اگر مصلحت جامعه اسلامی اقتضا می‌کند که از یک

۱. محمدحسین طباطبائی و دیگران، بحث درباره مرجعیت و روحانیت، ص ۸۳.

۲. احزاب (۳۳): ۶.

۳. سیدروح‌الله خمینی (امام)، ولایت فقیه، ص ۴۰ و ۴۱.

مالک به طور کلی سلب مالکیت شود، [حاکم شرعی] تشخیص داد که این مالکیت که به این شکل درآمده، غده سرطانی است، به خاطر مصلحت بزرگ‌تر می‌تواند چنین کاری را بکند.^۱

بنابراین حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس مصالح اسلامی و مسلمانان، مردم را به کاری اجبار و الزام کند. حکم حاکم، محدود به اجرای احکام شرعی نیست؛ بلکه دائرمدار مصلحت اسلام و مسلمانان است.^۲ حاکم اسلامی، همان‌گونه که مقرراتی را مستقیم و یا با واسطه برای کیفیت اجرای احکام شرعی وضع می‌کند، در برخی از حوادث فصلی و مقطعی که نسبت به زمان و مکان و جوامع مختلف متفاوت است، احکامی را به مقتضای مصالح اجتماعی، وضع می‌کند؛ چون ایشان با توجه به اشرافی که بر مسائل و مشکلات دارد، مصلحت را تشخیص می‌دهد و حکم حکومتی صادر می‌کند. بدیهی است حاکم اسلامی در تشخیص و رسیدن به مصلحت، از دیدگاه‌های مشاوران و کارشناسان و متخصصان نیز یاری می‌جوید. (در مبحث ولایت فقیه به این مطلب باز خواهیم گشت.)

۵. قلمرو دین

یکی از مباحث مهم و بسیار جدی در عرصه دین‌شناسی و کلام جدید، تبیین قلمرو آموزه‌های دینی است. این موضوع گاهی با عنوان «انتظار بشر از دین» هم مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. موضوع انتظار بشر از دین، ارتباطی دقیق با قلمرو دین دارد و در هر دو موضوع به تبیین حدود و هدف هدایت دین پرداخته می‌شود و گاهی برخی از نویسندگان از راه طرح «سؤال انتظار بشر از دین» به تعیین قلمرو و اهداف دین می‌پردازند که در این نوشتار به آن اشاره خواهیم کرد. بحث قلمرو دین از جنبه‌های گوناگون قابل بررسی است:

۱. ملاک تعیین قلمرو دین چیست؟ برای شناسایی قلمرو و اهداف دین از چه روش و شیوه‌ای باید بهره جست؟ از روش درون‌دینی یا برون‌دینی یا هر دو؟ و به عبارتی آیا با تجزیه

۱. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۸۵ و ۸۶.

۲. سیدروح‌الله خمینی (امام)، صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۷۰؛ ج ۱۹، ص ۲۶۲ و ۲۶۳؛ ج ۱۰، ص ۱۳۸.

و تحلیل عقلی و با توجه به انتظاراتی که از دین داریم باید قلمرو دین را مشخص کنیم یا برای روشن شدن موضوع به خود دین باید رجوع کرد؟

۲. دیدگاه اندیشمندان و دین‌پژوهان مسیحی غربی درباره قلمرو دین چیست؟ علل و عوامل گرایش غالب آنان به محدود کردن دین در قلمرو شخصی و به حاشیه راندن دین از عرصه‌های اجتماعی و جدایی دین و دنیا و تفکیک دیانت از سیاست چه بوده است؟ آیا اسلام این دیدگاه را برمی‌تابد یا نه؟

۳. پرسش اساسی این است که آیا اسلام به عنوان واپسین و کامل‌ترین دین الهی و آسمانی، به همه ساحت‌های حیات انسان، اعم از دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی، مادی و معنوی پرداخته، یا تنها برای هدایت انسان در عرصه زندگی فردی و خصوصی آمده است؟ آیا دین پاسخگوی همه نیازهای بشر در همه شئون و ابعاد مختلف زندگی است یا اینکه در قلمرو محدودی از حیات بشری که علم و عقل توانایی پاسخگویی آنها را ندارند پاسخگو است؟ به عبارت دیگر، هدف بعثت انبیا کدام است؟ آیا انبیا افزون بر هدایت و راهنمایی انسان به سوی خدا و آخرت و در نتیجه تأمین سعادت اخروی انسان‌ها، درصدد اصلاح و آبادانی حیات دنیوی انسان‌ها نیز بوده‌اند؟ عناوین سه گانه زیر، در واقع پاسخ‌هایی است برای پرسش‌های مذکور:

الف) روش‌شناسی موضوع

در باره شناختن قلمرو اهداف و مقاصد دین و اینکه دین در کجا و تا کجا دست بشر را می‌گیرد و او را راهنمایی می‌کند، دو روش اصلی وجود دارد:

۱. روش برون دینی

در رویکرد برون دینی، از بیرون (پیش از رجوع به متون دینی) به دین نگریسته می‌شود. طرفداران این نظریه، موضوع انتظار بشر از دین را مطرح می‌سازند و معتقدند بر مبنای انتظاری که از دین دارند، حدود و قلمرو آن مشخص می‌شود. بر اساس این نگرش، برای آنکه بدانیم دین برای چه آمده است و قلمرو هدایت و هدف دین چیست، می‌باید دین را فهمید و

فهم دین، مرهون تعیین و تعریف انتظارات ما از دین است. انتظار ما از دین، یعنی اینکه دین چه می‌تواند بکند و اصلاً برای چه آمده است. با مشخص کردن انتظارات خود از دین، هم دین را می‌فهمیم و هم قلمرو هدایت دین را تعیین می‌کنیم؛ پس انتظار ما از دین، هم میزانی است برای فهم دین و هم وسیله‌ای برای شناسایی هدف و قلمرو دین.

در این روش، پیش از مراجعه به متون دینی، باید نوع انتظارات و نیازها را به لحاظ اصلی و فرعی بودن آنها، شناسایی کرد و قلمرو دین را بر اساس آن دسته از نیازهایی که اصیل هستند و بیرون از دین پاسخ داده نمی‌شوند، تعیین نمود.

چنین رویکردی از جهاتی قابل مناقشه است:

الف) طبق این دیدگاه، فهم دین مشروط به تعیین نوع انتظار بشر از دین است؛ در حالی که بدون هیچ انتظاری، فهم متون دینی، میسر و ممکن است. شیوه اندیشمندان جویای حقیقت نیز این بوده و هست که آگاهانه، و بی‌طرفانه بدون هیچ پیش‌فرضی به سراغ مطالعه متون می‌روند تا مراد و منظور نگارنده را بفهمند. چه‌بسا بتوان بدون التزام به یک دین خاص، متون آن را مطالعه کرد و پیام‌ها و اهداف آن را دریافت. برای نمونه، آیا کسی که به مسیحیت اعتقاد نداشته باشد، نمی‌تواند با رجوع به انجیل پیام آن را بفهمد؟

ب) در این روش، شناخت قلمرو دین، مبتنی بر شناختی است که انسان از نیازهای خود دارد. از آنجا که هر انسانی ممکن است نیازها و انتظارات خاصی را برای خود در نظر بگیرد، شناخت متون دینی و تعیین قلمرو دین، فردی و شخصی خواهد بود، بنابراین نه مفاهمه و گفتگو ممکن خواهد بود و نه ارتباط و تعامل اجتماعی با توجه به مفاهیم دینی، میسر خواهد شد.

ج) طبق این نظریه، انسان‌شناسی مقدم بر دین‌شناسی است. به عبارتی، در رویکرد برون‌دینی، برای شناسایی قلمرو و اهداف دین، تقدم با فاعل شناسایی (انسان) است، نه با متعلق شناسایی (دین). بدین معنا که برای شناسایی اهداف و قلمرو دین، بیشتر باید انسان و فهم او از دین را بشناسیم، نه خود دین را. باید در نظر داشت که هرچند شناخت انسان و نیازهای او در شناخت دین مؤثر است، اما عامل اساسی و منحصر نیست؛ عامل

اساسی در شناخت قلمرو دین، عقل آدمی است و انتظارات هم یکی از زمینه‌های تأثیرگذار بر این عامل است. در بُعد متعلق شناسایی نیز عامل مؤثر در معرفی اهداف و قلمرو دین، خود دین است.^۱

د) در این روش، شناخت و تفکیک نیازهای اصلی از فرعی، از ارکان تشخیص اهداف و قلمرو دین تلقی شده است. پرسش آن است که ملاک نیازهای اصلی از فرعی چیست؟ اگر مراد از نیازهای اصلی، نیازهایی است که بی‌پاسخ مانده و در جای دیگر پاسخ داده نمی‌شوند، از کجا معلوم که انسان در تشخیص نیازهای خود به خطا نرود؟ آیا همه انسان‌ها در شناسایی نیازهای اصلی خود اتفاق نظر دارند؟ آیا این‌گونه نیست که فردی نیازی را اصلی تلقی می‌کند، اما دیگری آن را فرعی در نظر می‌گیرد؟ و اساساً چرا از دین انتظار داشته باشیم که تنها پاسخگوی نیازهای اصلی باشد؟ دین می‌تواند نیازهای فرعی انسان را نیز اشباع و ارضا کند و اگر عقل بشری نیازهای فرعی را تشخیص می‌دهد، حکم دین در آن زمینه، حکم عقل را تأیید و تأکید خواهد کرد و بر این تأکید، فواید بسیاری مترتب است.

۲. روش درون دینی

در این رویکرد، اعتقاد بر آن است که برای تحدید هدف و قلمرو دین باید به متون دینی رجوع کرد و از آنها یاری جست. بنابراین نظر، هیچ منبع یا مرجع دیگری غیر از خود دین، توان آن را ندارد که در باره قلمروهای هدایت و رسالت دین سخن بگوید؛ زیرا خود دین، حقیقتی ناطق و گویاست و از این رو، می‌تواند توانایی‌ها، اهداف و قلمروهای خود را معرفی کند.

نکته قابل ملاحظه در این نظر آن است که: هرچند، دین بیانگر اهداف و قلمرو خویش است و آدمیان می‌باید برای شناسایی قلمرو هدف دین، به دین رجوع کنند، اما این بدان معنا نیست که انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی ما در شناسایی اهداف و قلمرو دین تأثیری ندارند؛ زیرا شناخت دین و قلمرو هدف آن، ثمره تفاعل و تعامل مجموعه‌ای از ادبیات و آدمیان با متون دینی است.

ب) سکولاریسم

در برابر این پرسش اساسی که قلمرو دین تا کجاست و آیا دین برای هدایت انسان در زندگی معنوی فردی و خصوصی آمده است یا برای هدایت انسان در همه ابعاد زندگی، دو رویکرد متفاوت مطرح شده است: رویکردی که بر پیوستگی دین و دنیا و کارآیی دین در صحنه‌های اجتماعی پافشاری می‌کند؛ و رویکردی که بر جدایی دین و دنیا و جدایی دین و سیاست فتوا می‌دهد. رویکرد نخست، در مبحث قلمرو دین اسلام بیان خواهد شد. رویکرد دوم، به‌ویژه با شناسنامه و هویت امروزی‌اش، مولود غرب مسیحی است که با پیش‌زمینه‌های خاص شکل گرفته است.

بیشتر دین‌پژوهان و دانشمندان غربی، چنین می‌اندیشند که باید مسائلی را که در قلمرو توان اندیشه و عقل بشری است و انسان قادر است با عقل و علم آنها را بشناسد، از مسائلی که در قلمرو دین است، جدا کرد و از همین‌جاست که تئوری سکولاریسم زاده می‌شود. چکیده پیام این مولود، آن است که باید دین از زندگی دنیوی و اجتماعی انسان حذف شود و به زندگی معنوی و فردی اختصاص یابد؛ یعنی پاسخ به مسائلی چون اقتصاد، سیاست، تربیت، مدیریت و سایر امور اجتماعی بر عهده عقل و علم گزارده شود. بر همین اساس است که امروزه، دین در غرب، به مقوله‌هایی چون مناسک و اخلاق، و کلیسا اختصاص می‌یابد. بنابراین برخی، انتظار بشر از دین را پاسخگویی به پرسش هدف آفرینش و فلسفه زندگی می‌دانند؛ زیرا پرسش از فلسفه آفرینش، ریشه در ذات آدمی دارد؛ یعنی از اعماق وجود انسان و فطرت وی ریشه می‌گیرد و کسی که به آن بی‌توجه باشد، در حقیقت به خود بی‌توجه است. انسان به دین بازمی‌گردد تا پاسخی برای این پرسش‌ها بیابد. با بازگشت به دین، هم پاسخ پرسش از فلسفه خلقت داده می‌شود و هم پاسخ پرسش از هدف زندگی. با بازگشت به دین، برای زندگی انسانی خود، دلیل منطقی و معنای ژرف و شورآفرین می‌یابیم.

روان‌شناسان بر این باورند که انتظار بشر از دین، برقراری آرامش پایدار روحی و روانی است. مشکلات و مصایب زندگی، از جمله اموری هستند که بشر همواره با آنها روبه‌روست. پذیرش دین موجب رفع اضطراب‌ها و نگرانی‌ها و مهار آنها می‌شود.

بسیاری از جامعه‌شناسان نیز کارکردهای روان‌شناختی دین را مورد توجه قرار داده و بر

درک‌پذیری جهان، توجیه‌پذیری امور شگفت‌انگیز، معناداری زندگی و شرور موجود در جهان، تحمل‌پذیری رنج و بی‌عدالتی و نجات دادن انسان از سردرگمی را با دین، مورد تأکید قرار می‌دهند. از دیدگاه برخی از این اندیشمندان، دین کوششی است برای تبیین چیزهایی که به صورت دیگری نمی‌توان آن را تبیین کرد؛ اتکای بر یک قدرت معنوی در شرایطی که از قدرت‌های دیگر کاری برای انسان ساخته نباشد، دستیابی به آرامش و وقار در برابر بدقابالی و رنج، زمانی که از کوشش‌های دیگری برای از بین بردن بدبختی و رنج طرفی نبسته باشیم.^۱ بعضی دیگر، علت بازگشت انسان به دین را در حل معمای مرگ جستجو کرده‌اند. از دیدگاه این گروه، دین با ارائه آموزه‌های خود، هم پاسخی برای معمای مرگ ارائه می‌دهد، و هم ترس از آن را کنترل می‌کند. در دین، مرگ به عنوان پلی برای عبور از عالمی به عالم دیگر و خروج از یک زندگی و ورود به زندگی دیگر مطرح می‌شود. از نظر دین، انسان نمی‌میرد تا معدوم شود، بلکه می‌میرد تا نتیجه انتخاب‌های خود را ببیند. بنابراین، اندیشه مرگ برای بی‌دینان، اندیشه‌ای منفی، بازدارنده و موجب بدبینی و پوچی می‌گردد؛ ولی برای دینداران معتقد به حکمت خدا، مثبت و سازنده است.^۲

برخی از متفکران نیز، انتظار بشر از دین را از میان بردن دغدغه خاطر و پر کردن خلأ وجودی انسان می‌دانند. از نظر این متفکران، انسان موجودی است که دغدغه خاطر دارد؛ یعنی از اعماق وجودش فریادی می‌شنود که به او می‌گوید: این جهان برای تو کوچک و محدود است و مقتضیات جهان مادی نمی‌تواند روح بی‌نهایت‌جوی تو را ارضا کند. انسان همواره احساس می‌کند این جهان و هرچه در آن است، برای او کم و ناچیزند و نمی‌تواند تشنگی درونی او را سیراب سازد. در واقع آنچه که انسان را رنج می‌دهد و او را به خلوت دل‌خویش فرو می‌برد، خلأ وجودی اوست. خلأیی که بر اثر آن انسان، جهان و آنچه را که در آن است کم و ناچیز می‌یابد. مال و مقام، علم و ثروت و شهرت و زیبایی نمی‌توانند تنهایی خلأ وجودی انسان را پُر کنند، اما دین با طرح مسئله خدا، پاسخگوی تنهایی و دغدغه‌های وجودی انسان است. تنها خداست که می‌تواند تشنگی روح بی‌نهایت‌جوی آدمی را که از

۱. بنگرید به: یوآخیم واخ، جامعه‌شناسی دین، ص ۲۵۵.

۲. بنگرید به: عبدالله نصری، انتظار بشر از دین، ص ۱۶ و ۱۷.

بی‌تفاهمی‌ها و جدایی‌ها نالان است، سیراب سازد. تنها خداست که می‌تواند غم و اندوه تنهایی آدمی را برطرف سازد. تنها خداست که می‌تواند درد زندانی بودن آدمی را در جهان تفسیر کند و او را از عالم خاک به دنیای پاک عروج دهد.

چیست دین برخاستن از روی خاک تا که آگه گردد از خود جان پاک

در کلمات و سخنان این اندیشمندان بزرگ، نکات ارزشمند و قابل توجهی که گوشه‌ای از حقایق و کارکردهای عملی دین را نشان می‌دهد، دیده می‌شود و این حقایق قابل اغماض و غفلت نیست؛ ولی در عین حال، نهایت کوشش و تلاش آنان بر این است که دین را به قلمرو شخصی افراد محدود ساخته و حضور اجتماعی دین را کم‌رنگ و یا بی‌رنگ نشان دهند و این همان ترویج و پافشاری بر تفکر و تئوری سکولاریسم است.

علل و عوامل ظهور سکولاریسم

اندیشه دنیوی‌گری و سکولاریسم، معلول علل و عوامل مختلف و پرشماری است. برخی مربوط به خود دین مسیح است و برخی مربوط به رخدادها و حوادث تاریخی و اجتماعی، و برخی دیگر مرتبط با مبانی نظری و معرفتی متعلق به اندیشوران غرب. در این نوشتار، به بعضی از عوامل پیدایش و رشد سکولاریسم اشاره می‌کنیم.

۱. محتوای متون دینی مسیحیت (تفکیک دین و دولت)

در متون دینی مسیحیان، شواهد فراوانی بر جدایی دین از حکومت وجود دارد و به جرئت می‌توان گفت بذره‌های اولیه این اندیشه در همین متون مشاهده می‌شود. از سخنان حضرت عیسی علیه السلام گرفته تا سخنان حواریان و تفاسیر بزرگان کلیسا، به روشنی این ادعا را اثبات می‌کند.

حضرت عیسی علیه السلام پیشنهاد مردم را برای حاکمیت نپذیرفت و از تشکیل حکومت پرهیز کرد: «و عیسی چون دانست که می‌خواهند بیایند او را به زور پادشاه سازند، باز تنها به کوه برآمد.»^۱

حضرت عیسیٰ علیه السلام به پرسش پیلاتس مبنی بر اینکه آیا تو پادشاه یهود هستی؟ پاسخ داد: «پادشاهی من از این جهان نیست.»^۱

برخی گفته‌ها و نوشته‌های حواریان نیز که در دین مسیح حجیت و تقدس دارند، مؤید این موضوع هستند.^۲

سیره عملی و نظری و تفاسیر آرای کلیسا نیز یکی از عوامل زمینه‌ساز تفکر سکولاریسم به شمار می‌آید. قدیس آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م.) نظریه دو شهر (شهر خدا و شهر دنیا) را مطرح کرد و برای هر یک، پادشاهی جداگانه در نظر گرفت. کلاسیوس، پاپ سده پنجم، اندیشه جدایی را معلول ضعف و نقص انسانی دانسته و می‌نویسد: «بعد از ظهور مسیح، که هم پادشاه حقیقی و هم رسول حقیقی خدا بود، دیگر هیچ امپراتوری به این فکر نیفتاده است که عنوان کشیشی را به خود اختصاص دهد و هیچ کشیشی در صدد آن بر نیامده است که تخت سلطنت را از آن خود بداند؛ زیرا عیسی مسیح از آنجا که از ضعف و نقصیه انسانی آگاه بود، برای نجات پیروان خود طرحی بزرگ و عالی [تفکیک مناسب دینی و دنیوی] ابتکار کرد.»^۳

بنابراین می‌توان گفت اندیشه جدایی نهاد دین (کلیسا) و نهاد حکومت از ماهیت آیین محرف مسیحیت نشئت گرفته و فقدان متن وحیانی دست‌نخورده، سبب پیدایش باورداشت‌های نادرست و رواج عقاید خرافه‌آمیز گردیده است.

۲. فقدان قوانین اجتماعی و حکومتی در مسیحیت

هنگامی یک دین می‌تواند ادعای حضور و دخالت در صحنه سیاست و اجتماع را داشته باشد که دارای قوانین و نظام اجتماعی و حکومتی باشد؛ در حالی که آیین مسیحیت نه تنها فاقد چنین نظامی است، بلکه مسیحیان که خود را تا نیمه نخست قرن یکم میلادی موظف به پیروی از دستورات تورات می‌دانستند، از آن به بعد شریعت موسی علیه السلام را که مشتمل بر بعضی

۱. همان، باب ۱۹، آیه ۳۶؛ و بنگرید به: انجیل مرقس، باب ۱۲، ش ۱۷؛ انجیل لوقا، باب ۲۰، ش ۲۵؛ رساله اول پطرس، باب ۲، ش ۱۷-۱۳.

۲. کتاب مقدس، رساله به رومیان، باب ۳، ش ۶-۱؛ همان، رساله اول پطرس، باب دوم، ش ۱۴.

۳. مایکل فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۲، ص ۳۷۸.

احکام اجتماعی بود، نسخ و لغو کردند و عملاً آیین مسیحیت در دستورات فردی و اندک خلاصه شد و این، زمینه رشد سکولاریسم را فراهم ساخت.^۱

۳. فساد مالی و اخلاقی در دستگاه کلیسا

روحیه ساده‌زیستی و زندگی متوسط که از نصایح انجیل و آبای کلیسا بود، و کلیسا مردم را بدان موعظه و دعوت می‌کرد، به فراموشی سپرده شد و کشیشان در عمل از راه‌های مختلف، چون: فروش آموزش‌نامه و مقامات دینی، تحریف،^۲ همکاری و حمایت از حکومت‌ها و تصرف در اموال و موقوفات کلیسا، به انباشت ثروت روی آورده و به قطب ثروتمند و سرمایه‌دار جامعه تبدیل شدند.

پاپ که از وضع اسفبار کشیشان خود نگران بود، کسی را مأمور بازرسی وضعیت اخلاقی کلیسا کرد. بازرس پاپ، در گزارش خود نوشت: «بسیاری از راهبان قمار می‌بازند، لب به لعن و نفرین می‌آیند، در قهوه‌خانه‌ها می‌لولند، قداره می‌بندند، مال می‌اندوزند، زنا می‌کنند، چون باده‌خواران عیاش زندگی می‌گذرانند. اگر بخواهم آنچه را با چشم دیده‌ام بیان کنم، سخن سخت به درازا خواهد کشید.» شاید بتوان گفت یکی از علل اساسی بحران اخلاقی کشیشان، قانون تجرد بود که پاپ گرگوریوس هفتم، آن را در سال ۱۰۷۴ م. به عموم کشیشان تحمیل کرد. به موجب این قانون، کشیشان حق ازدواج نداشتند.^۳

۴. جزمیت، مصونیت و خشونت کلیسا

جزم‌گرایی و انعطاف‌ناپذیری، تعصب و نقدناپذیری، اعمال و رفتار خشونت‌آمیز کلیسا با مخالفان، مثلث شومی است که چهره واقعی کلیسای قرون وسطا را به روشنی ترسیم می‌کند. در قرون وسطا جزم‌گرایی در تاروپود جامعه ریشه دوانده بود. احکام کلیسا باید بدون

۱. برای مطالعه بیشتر بنگرید به: اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۹۰ - ۱۷۰؛ حسین توفیقی، آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۱۱۹؛ علی محمد تقوی، جامعه‌شناسی غرب‌گرایی، ج ۲، ص ۱۱۲ - ۱۱۰.

۲. کلیسا در سده نهم (۸۵۰ م.) برای تقویت و تحکیم موقعیت خویش و حفظ و جلوگیری از توقیف و مصادره ثروت خود به وسیله حکومت، یک سری قوانین و نامه‌هایی به پاپ‌های بزرگ و شوراها معتبر سه سده اول میلادی نسبت داد، تا بدین‌سان به آمال دنیوی خود نایل آید. بنگرید به: بهاء‌الدین بازارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱، ص ۳۲۰.

۳. بنگرید به: ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۴، ص ۱۰۳۳ - ۱۰۲۸.

چون و چرا پذیرفته می‌شد و مردم باید بدون مطالبه دلیل، در برابر آموزه‌هایی که از سوی کلیسا اعلام می‌گردید، تسلیم می‌شدند و مخالفت با آن، مخالفت با دین به‌شمار می‌آمد و محکومیت در پی داشت.

کلیسا نه تنها خود را یگانه مرجع معتبر حکم به صدق و اعتبار آموزه‌ها و باورهای دینی می‌دانست، بلکه پا را از عرصه‌های دینی فراتر نهاده، در صحت و سقم اصول و قواعد علمی و طبیعی، خود را صاحب‌نظر می‌دانست و بدین وسیله، جزم‌گرایی خویش را از دین به حوزه علم و فرهنگ نیز گستراند.

به گفته ویل دورانت، کلیسا میان سال‌های ۱۴۸۰ تا ۱۴۸۸ م. در مدت هشت سال، ۸۸۰۰ تن را سوزانده و ۹۶۴۹۴ تن را به کیفرهای مختلف محکوم کرده است.^۱ دادگاه تفتیش عقاید، دانشمندانی چون گالیله، هوپاتیا (آخرین ریاضیدان اسکندریه)، جوردانو برونو (منجم)، راجر بیکن (دانشمند معروف غرب)، ژان ژاک روسو، ویکلیف (کشیش و استاد دانشگاه آکسفورد و مترجم نخستین انجیل به انگلیسی)، ژان هوس (رئیس دانشگاه پراگ یوگسلاوی) را به جرم اندیشه‌های ضد دینی محکوم کرد.^۲ بر این اساس، زمره‌هایی مبنی بر مانعیت دین از پیشرفت و تکامل شنیده شد و برخی از دانشوران و متفکران، دین را مانع پیشرفت معرفی کردند و زمینه انزوای دین و رشد سکولاریسم فراهم آمد.

۵. جنبش اصلاح دینی

اقتدارگرایی بیش از اندازه کشیشان و مفسده‌های نهاد کلیسا با عکس‌العمل مردم، به‌ویژه دانشمندان و متفکران روبه‌رو گردید و در نتیجه نهضت اصلاح دینی شکل گرفت. این جریان، منادی خصوصی و شخصی‌سازی دین و اختصاص قلمرو آن به تنظیم رابطه انسان با خدا و حذف دین از صحنه‌های اجتماعی و سیاسی بود و در زمینه‌سازی و رشد و توسعه تفکر سکولاریسم نقش بسزایی داشت. این نهضت به دست «دانت» با تشکیک در مشروعیت

۱. همان، ج ۱۹، ص ۳۶۰.

۲. جواهر لعل نهرو، نگاهی به تاریخ جهان، ج ۱، ص ۵۰۲؛ برای مطالعه بیشتر درباره داستان غم‌انگیز تفتیش عقاید بنگرید به: مهدی بازرگان، گمراهان؛ ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۴، ص ۱۰۵۵ - ۱۰۳۳.

حکومت کلیسا آغاز و با متفکرانی چون ویلیام اُکامی، جان ویکلیف، نیکولو ماکیاوولی و مارتین لوتر ادامه یافت.

در رشد و توسعه تفکر سکولاریسم، علل و عوامل دیگری همچون تئوری الهی حکومت امپراتوران، انتقال مقرّ پاپ از رم به فرانسه، چند پایی، شورش فرمانروایان بر ضد کلیسا، تشکیک‌های جدّی در متون مقدس و رشد علم و صنعت نیز سهیم بوده‌اند.

ج) قلمرو دین اسلام

یکی از مباحث جنجالی روزگار ما، بحث قلمرو دین است. پرسش اساسی در این حوزه فکری آن است که آیا اسلام به عنوان آخرین و کامل‌ترین دین الهی و آسمانی، به همهٔ ساحت‌های زندگی انسانی، اعم از دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی، مادی و معنوی توجه دارد و برای آنها طرح و برنامه دارد، یا تنها هدایت انسان در عرصهٔ زندگی فردی و خصوصی را هدف‌گیری کرده است؟ به عبارت دیگر، آیا دین اسلام برای زندگی دنیوی و اجتماعی انسان‌ها برنامه دارد یا آموزه‌های دینی تنها برای سعادت اخروی انسان‌ها جهت‌گیری شده‌اند؟

در روش‌شناسی موضوع گفتیم که برای شناسایی و تعیین اهداف و مقاصد دین، از روش برون‌دینی نمی‌توان استفاده کرد؛ بنابراین برای یافتن پاسخ مناسب و صحیح به این پرسش‌ها باید از روش درون‌دینی بهره جست. در رویکرد درون‌دینی، تشخیص هدف و قلمرو دین اسلام با شیوه‌های مختلف قابل بررسی است:

۱. بررسی هدف بعثت پیامبران و اینکه پیامبران، به‌ویژه پیامبر بزرگ اسلام، برای چه هدف‌هایی برانگیخته شده‌اند و جهت‌گیری دعوت آنان چه بوده است، می‌تواند حدود و قلمرو دین را مشخص کند.

۲. مطالعهٔ قرآن و احادیث نبوی و علوی و سیرهٔ عملی رسول گرامی اسلام و امامان معصوم علیهم‌السلام می‌تواند نشان دهد که پیام دین برای انسان‌ها چیست و پاسخگوی کدام یک از نیازهای بشری است.

۳. بررسی آیات و روایات مربوط به جامعیت قرآن، می‌تواند برای بحث ما راهگشا باشد.

۴. احیای عدالت اجتماعی و تشکیل حکومت فراگیر و عدالت‌گستر به دست مهدی موعود در آخرالزمان، دلالت روشنی بر گستردگی قلمرو دین اسلام دارد. در اینجا تنها به شیوه نخست می‌پردازیم.

هدف بعثت پیامبران و تفسیرهای گوناگون از آن

پرسش از غایت بعثت و جهت‌گیری دعوت پیامبران، در اندیشه دینی پیشینه‌ای طولانی دارد. فیلسوفان مسلمان، متکلمان سنتی و متألهان جدید، با رویکردهای گوناگون و بر اساس مبانی مختلف به طرح مسئله پرداخته‌اند. دانشمندان مسلمان با تکیه بر مبانی گوناگون، روش‌ها و رویکردهای مختلف، هدف بعثت پیامبران را به شکل‌های مختلفی تفسیر و تصویر کرده‌اند که همه آنها در سه تصویر قابل ساماندهی است:

۱. تفسیر دنیاگرایانه دعوت پیامبران

مراد از دنیاگرایی در تفسیر جهت‌گیری دعوت پیامبران، انگاره‌ای است که قلمرو رسالت پیامبران را در مصالح دنیوی جستجو می‌کند و شأن و غایت پیام رسولان آسمانی را به زندگی این‌جهانی بشر محدود می‌سازد. تفسیر دنیاگرایانه از هدف پیامبران، به طور عمده روی سه هدف این‌جهانی متمرکز است: عدالت اجتماعی، رفاه و آبادانی این جهان، و رهایی از اضطراب و رنج دایمی زندگی دنیوی. دانشمندان مسلمان، بر اساس مبانی معرفتی خود، ممکن است بر یکی از اهداف یاد شده تکیه کنند.

طرفداران عدالت اجتماعی معتقدند بقای نوع بشر در گرو برقراری عدالت اجتماعی است و تحقق عدالت منوط به قانون جامع و کاملی است که همه نیازهای انسان در آن ملحوظ شده باشد و منافع همه انسان‌ها به صورت یکسان در آن رعایت گردد. تحقق چنین قانونی، جز به وسیله انسان‌های برگزیده از سوی خداوند که مصداق منحصر به فرد آن، پیامبران هستند، حاصل نمی‌شود. این دیدگاه به برخی از حکیمان مسلمان نسبت داده شده است.^۱

بر اساس تصویر دوم و سوم از دنیاگرایی، پیامبران مردم را به سوی بهبود وضع معیشتی،

۱. بنگرید به: احد فرامرز قراملکی، مبانی کلامی جهت‌گیری دعوت انبیا، ص ۶۲ - ۲۵.

آبادانی دنیای مادی و هرچه برخوردارتر ساختن انسان از مواهب طبیعی و کاهش رنج آدمی فرامی‌خوانند و افزون بر ترغیب بشر به برخورداری از تمتعات دنیوی و دعوت به رفاه افزون‌تر، راه‌های وصول به چنین معیشتی را نیز، هرچند به اجمال، تبیین می‌کنند.

نظریه «دین برای دنیای بهتر» تفسیری از هدف بعثت است که مبنای برخی از مصلحان اجتماعی مسلمان در دوره تجدّدطلبی قرون اخیر قرار گرفته است. شماری از مصلحان چنین مبنایی را به منزله بازگشت به زندگی ایمانی و احیای دین داشته‌اند. از نظر آنها، اسلام دین توسعه است و برنامه توسعه اقتصادی، سیاسی و مانند آن را می‌توان از (قرآن و سنت) استخراج کرد.

اندیشه دنیاگرایانه از هدف بعثت پیامبران، از جهات گوناگون قابل نقد و ارزیابی جدی است:

الف) پرداختن دین به امور دنیا از اهداف فرعی و تبعی آن به‌شمار می‌آید و نباید آن را هدف اصلی و انحصاری پیامبران پنداشت. مأموریت آسمانی پیامبران بدون تردید، فواید دنیوی و کارکردهای اجتماعی، سیاسی فراوانی دارد، اما این کارکردها و آثار و برکات، نمی‌تواند مفسر هدف غایی بعثت پیامبران باشد.

ب) در تعالیم دینی و پیام پیامبران، مسائل قدسی، عالم غیب، سعادت اخروی، تعالی اخلاقی چنان وافر است که در تحلیل جهت‌گیری دعوت پیامبران، نمی‌توان از آن چشم پوشید. بنابراین، ارائه تفسیری کاملاً دنیاگرایانه از دین، به آسانی قابل‌پذیرش نیست.

ج) در تفسیر دنیاگرایانه «دین برای دنیای بهتر»، منحصر کردن هدف دعوت پیامبران در آبادانی دنیای مردم، تنزل دادن مقام پیامبران و قرار دادن آنها در ردیف مصلحان اجتماعی است که این دیدگاه ناشی از نشناختن هویت پیام پیامبران است و به تعبیر استاد مطهری:

ادّعای اینکه هدف نهایی پیامبران، فلاح دنیوی است و فلاح دنیوی جز برخورداری از مواهب طبیعت زندگی در سایه عدل و آزادی و برابری و برادری نیست، ماده‌پرستی است.^۱

د) این سه تفسیر دنیاگرایانه، از حیث ابزار دانستن دین در رسیدن به گونه‌ای سعادت دنیوی مشترک‌اند. انسان در زندگی این جهانی با مشکلاتی مانند: ظلم و ستیز، فقدان آسایش و رفاه معیشتی و رنج و اضطراب روبه‌رو است و در رویارویی با این مشکلات به دین تمسک می‌جوید؛ از این رو هر سه نظریه به گونه‌ای در صدد ارائه تصویر ابزارگونه از دین و سکولاریزه کردن آن هستند.

۲. تفسیر آخرت‌گرایانه دعوت پیامبران

جدایی مطلق دین از امور دنیا و نفی هرگونه کارکرد دنیوی از ساحت ادیان نزد اندیشمندان مسلمان به صورت نظریه رسمی، آن‌گونه که نزد متألهان مسیحی مطرح است، وجود نداشته است؛ زیرا هویت وحیانی تعلیم اسلام و پیشینه تاریخی تمدن اسلام، اجتماعی بودن دین اسلام را مورد تأکید جدی قرار می‌دهد.

این نکته جای تأمل است که نظریه آخرت‌گرایانه در تفسیر هدف بعثت، نزد دانشمندان مسلمان غالباً به صورت مفسر عنصر اساسی در دعوت پیامبران مطرح است. در این نظریات نقش دین در حیات دنیوی و معیشت این جهانی به صورت امری طفیلی و تبعی تلقی می‌شود که در دعوت پیامبران جایگاه عمده‌ای ندارد. اما نظریه آخرت‌گرایانه نزد برخی از معاصران مفهوم دیگری نیز دارد: دین تنها برای آخرت است و امور مربوط به عالم سیاست، حکومت، قدرت، اقتصاد، فرهنگ و مانند اینها، به خود مردم وانهاده شده است. برخی دیگر از قرائت‌های جدید از نظریه آخرت‌گرایانه بر این باورند که رسالت و دعوت پیامبران در دو چیز خلاصه می‌شود: انقلاب عظیم و فراگیر برضد خودمحموری انسان‌ها برای سوق دادن آنان به سوی آفریدگار جهان و اعلام دنیای آینده جاودان بی‌نهایت بزرگ‌تر از دنیای فعلی.^۱ بر اساس این نگرش قلمرو دین محدود به امور معنوی و اخلاقی و دعوت به سوی خداست تا در پرتو آن، سعادت اخروی انسان‌ها تأمین گردد و پرداختن به امور دنیوی، مانند: حکومت، سیاست، اقتصاد در شأن دین نیست.

۳. تفسیر جامع‌گرایانه دعوت پیامبران

دیدگاه جامع‌نگر در تفسیر جهت‌گیری پیامبران بر این باور است که تعلیم پیامبران، همه

شئون زندگی بشر، اعم از زندگی دنیوی و اخروی را شامل است و پیامبر اسلام ﷺ به جهت خاتم بودن، پیامی جامع و کامل برای بشر آورده است. تصویر غالب دانشمندان جامع‌نگر از جامع و کامل بودن پیام رسول گرامی اسلام ﷺ این است که خداوند، نه حداقل، بلکه حداکثر آنچه مورد نیاز بشر است بر وی ارزانی داشته است. بر اساس این تفسیر، قلمرو دین اسلام گسترده است، بنابراین پاسخگوی همه نیازهای انسان است. معنای این سخن آن نیست که قلمرو دین شامل حوزه طبیعت، تاریخ، علوم تجربی و معارف ریاضی و مانند آن می‌شود؛ بلکه چون هدف اساسی دین، هدایت و رشد و کمال بشر است، پاسخگوی همه مسائلی است که به گونه‌ای به هدایت انسان مدد می‌رساند و در رشد و کمال انسانی تأثیرگذار است.

گسترده بودن قلمرو دین و به عبارتی، فراگیر دانستن دعوت پیامبران در قیاس با دو مقوله دنیا و آخرت، نزد متکلمان متأخر، نظریه رایج است، هرچند شکل مدون آن در منابع کلاسیک کلامی متقدمان دیده نمی‌شود؛ لیکن پیشینه آن در ادبیات روایی و تفسیری به وفور یافت می‌شود. شگفت آنکه متکلمان متقدم شیعه در تفسیر امامت، نظریه‌ای جامع‌نگر ارائه می‌کنند،^۱ اما در تفسیر نبوت، فراگیری دعوت پیامبران را تصریح نکرده‌اند. با اینکه به اجماع متکلمان شیعی، امامت، شعاع و تداوم نبوت است. تصریح بر شمول تعالیم پیامبران در خصوص مصالح دنیا و آخرت، به قرن هفتم هجری باز می‌گردد.

فخر رازی (متوفی ۶۰۶ ق.) در مقام رفع تعارض و داوری بین دو تفسیر دنیاگرایانه و آخرت‌گرایانه، دوران‌دیشی را در آن می‌یابد که نظریه‌ای جامع عرضه کند که شامل هر دو دیدگاه شود؛ یعنی دین، هم برای دنیا آمده است و هم برای آخرت. کمال‌الدین میثم بن علی بحرانی (متوفی ۶۹۹ ق.) از کسانی است که در آثار کلاسیک شیعه، نظریه جامع‌نگر را در تعریف نبوت برگرفته است؛ وی در تعریف نبی می‌نویسد:

نبی انسانی است که برای اصلاح انسان‌ها از جهت زندگی دنیوی و اخروی، از آسمان مأموریت یافته است.^۲

۱. بیشتر متکلمان متقدم، امامت را به ریاست عمومی در امور دین و دنیا که به جانشینی از پیامبر انجام می‌گیرد، تعریف می‌کنند. (بنگرید به: تعریف امامت در همین کتاب.)

۲. ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۲۲.

تعریف وی پذیرفته بسیاری از متکلمان و فیلسوفان متأخر شیعی قرار گرفته است؛ فاضل مقداد، ملاصدرای شیرازی، طبری نوری، محمد جواد مغنیه، علامه طباطبایی، استاد شهید مطهری، شهید محمدباقر صدر و امام خمینی علیه السلام از کسانی هستند که در تحلیل جهت‌گیری دعوت پیامبران، چنین دیدگاهی دارند. علامه طباطبایی در تعریف نبی می‌نویسد: «پیامبر کسی است که صلاح معاش و معاد مردم را از جهت اصول دین و فروع آن تبیین می‌کند؛ آن‌گونه که عنایت الهی در خصوص هدایت مردم به سوی سعادتشان اقتضا دارد.»^۱ امام خمینی علیه السلام در باره گستردگی قلمرو دین می‌فرماید:

اسلام مکتبی است که بر خلاف مکتب‌های غیر توحیدی، در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته، ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار نموده است و موانع و مشکلات سر راه تکامل را در اجتماع و فرد گوشزد نموده و به رفع آنها کوشیده است.^۲

دلایل نظریه جامع‌گرا

مدعیان و مبلغان این نظریه، با وجود پذیرش این مطلب که هدف نهایی دعوت پیامبران، همانا لقای خدا و کمال و سعادت جاودانه انسان در سرای دیگر و در پرتو تقرب به خالق هستی است، جامعیت پیام و دعوت پیامبران را به هر دو روش درون‌دینی و برون‌دینی اثبات می‌کنند. برکسی پوشیده نیست که استناد به آیات قرآن کریم در مطالعه برون‌دینی و عقلی، صرفاً جنبه تأییدی دارد. مجموعه این دلایل که ذیلاً به آنها می‌پردازیم همسو و در جهت نقدهایی است که در مباحث گذشته بر دو نظریه رقیب، یعنی نظریه دنیاگرا و نظریه آخرت‌گرا وارد کردیم که به سهم خود می‌توانند نقدهای دیگری بر آنها تلقی گردند:

الف) دلایل برون‌دینی

۱. برهان‌های فلسفی اثبات ضرورت نبوت

برهان‌هایی که حکیمان مسلمان برای اثبات ضرورت نبوت اقامه کرده‌اند، به گونه‌ای تفسیر

۱. محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، ص ۲۹.

۲. سیدروح‌الله خمینی (امام)، *صحیفه نور*، ج ۲۱، ص ۱۷۶.

جامع‌گرایانه دعوت پیامبران را به اثبات می‌رساند؛ زیرا رکن اصلی استدلال فلاسفه، زندگی اجتماعی و عدالت اجتماعی است. از نظر حکیمان، انسان موجود مدنی است و قوای نفسانی، فضایل و رذایل را در زندگی اجتماعی کسب می‌کند. به عبارتی، انسان نه تنها در بقای خویش، بلکه در رسیدن به کمالات نوعی، نیازمند زندگی اجتماعی است؛ یعنی صفات نکوهیده و حمیده او در زندگی اجتماعی به فعلیت می‌رسند. بنابراین، شرط لازم برای رسیدن انسان به سعادت و کمال حقیقی، برخورداری وی از مناسبات اجتماعی سالم است و مناسبات اجتماعی در صورتی سالم است که در کلیه روابط اجتماعی و حقوق متقابل افراد، عدالت حاکم باشد و مفساد اجتماعی و اخلاقی در جامعه ریشه کن گردد.

۲. تجربه‌ناپذیری حیات آدمی

برای اینکه روشن شود ماهیت پیام پیامبران چیست، باید مخاطب یا متعلق این پیام را درست بشناسیم، از این رو می‌گوییم: اولاً، متعلق خطاب پیامبران زندگی آدمی است؛ ثانیاً، زندگی آدمی به رغم گوناگونی حیرت‌انگیز آن، تجزیه‌پذیر نیست؛ بنابراین پیام و دعوت پیامبران، نمی‌تواند ناظر به بخشی از زندگی آدمی و غافل از بخش دیگر باشد و کسانی که در تفسیر هدف بعثت پیامبران انحصارگرایانه سخن گفته‌اند، در واقع حقیقت واحد زندگی آدمی را تجزیه کرده‌اند.

۳. تعریف امامت

تصویر همه متفکران شیعه و نیز اهل سنت از امامت، تصویر جامعی است؛ یعنی ریاست دین و دنیا. امامت در تفکر شیعه، تداوم و شعاع نبوت است؛ بنابراین تصویر جامع‌گرایانه در امامت، در نبوت نیز جریان می‌یابد.

پرداختن پیامبران به مسائل مربوط به معیشت همگانی، از نظر طرفداران نظریه جامع‌نگر وظیفه فرعی رسالت نیست؛ پیامبران به‌ویژه رسول گرامی اسلام ﷺ در تشریع قوانین حاکم بر مناسبات اقتصادی و اجتماعی و نیز اجرای قوانین و قضاوت بین مردم، نقش حکومتی داشته‌اند. اگر نقش حکومتی پیامبران، امر ثانوی و عارضی و تحمیلی می‌بود، و حکومت در واقع بر عهده مردم (از آن جهت که مردم هستند) واگذار شده بود، ضرورت داشت تا پیامبران با برنامه‌های تربیتی، مردم را برای وصول به این هدف آماده می‌کردند؛ در حالی که در هیچ

سندی، پیامبر اسلام، به چنین تمهیدی دست نزده است و حتی آنان که جریان خلافت پس از پیامبر را به گردونه شورای حل و عقد و تبعیت انداختند، در این باره به چیزی دست نیافته‌اند. به عکس، دلایل صریح و معتبر فراوانی در جهت معرفی و تعیین امام پس از خود، از سوی پیامبر وجود دارد.

ب) دلایل درون دینی

بحث از جهت‌گیری دعوت پیامبران از نظر متفکران جامع‌نگر، اساساً بحثی درون دینی است. بر فرض تردید در اینکه چنین بحثی به طور کامل درون دینی است، این نکته را نمی‌توان انکار کرد که یکی از روش‌های داوری در باره اهداف پیامبران، مطالعه در سیره عملی آنان، به‌ویژه سیره پیامبر بزرگ اسلام و رجوع به قرآن است. بررسی آیات و روایات مربوط به جامعیت قرآن، نیز می‌تواند هدایتگر و روشن‌گر بحث ما باشد.

۱. اهداف پیامبران در قرآن

می‌توان گفت که تصویر قرآن از جهت‌گیری دعوت پیامبران، تصویری جامع و شامل هر دو بُعد از زندگی آدمی است. قرآن نه تنها آخرت و خدا را هدف بعثت پیامبران می‌داند، بلکه اصلاح زندگی اجتماعی و دنیوی را نیز از اهداف رسالت آنان معرفی می‌کند:

یک. دعوت به پرستش خدا و توحید: از نظر قرآن یکی از اهداف زیربنایی و بنیادین بعثت پیامبران دعوت مردم به پرستش خدای یگانه است. همه پیامبران مردم را به سوی توحید و دوری از شرک فرا می‌خواندند. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ»^۱ طبق این آیه همه انبیای پیش از پیامبر اسلام نیز مردم را به سوی توحید راهنمایی می‌کردند. نکته مهمی که از آیه شریفه «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»^۲ استفاده می‌شود این است که لازمه توحید، نفی طاغوت‌هاست؛ جامعه‌ای که می‌خواهد به سوی توحیدی شدن گام بردارد، باید همه طاغوت‌ها را نفی کند.

دو. دعوت به معاد: از نظر قرآن یکی دیگر از اهداف پیامبران این است که به مردم بفهمانند پس از زندگی دنیوی، زندگی دیگری نیز وجود دارد که در آن به تمام اعمال و رفتار

۱. انبیاء (۲۱): ۲۵.

۲. نحل (۱۶): ۳۶.

انسان‌ها رسیدگی می‌شود و همه باید مراقب اعمال خود باشند تا در روز قیامت دچار عذاب و گرفتاری نشوند: «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ»^۱

سه. تعلیم: قرآن کریم تعلیم را نیز از اهداف پیامبران دانسته است: «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ»^۲

عبارت اخیر حاکی از آن است که یکی از اهداف پیامبران، آموزش مطالب دست‌نیافتنی است. آنان از معارف و حقایقی خبر داده‌اند که فکر و اندیشه انسان با همه پیشرفت در علوم مختلف از دسترسی به آن ناتوان است و تنها از طریق نبوت و دستاوردهای وحی، می‌توان بر آنها آگاه شد.

چهار. دعوت به تزکیه و تقوا: یکی دیگر از اهداف پیامبران، تزکیه و تقواست. از دیدگاه قرآن پیامبران، مردم را به رها ساختن پلیدی‌های نفسانی، فرا می‌خواندند؛ چرا که تا انسان‌ها از درون ساخته نشوند و قلب آنها از خودخواهی‌ها آزاد نشود، نمی‌توانند به کمال برسند. در بسیاری از آیات، از زبان پیامبرانی چون نوح، هود، لوط، شعیب، الیاس و عیسی علیهم‌السلام نقل است که مردم را به تزکیه و تقوا فرا می‌خواندند: «إِذْ قَالَ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ»^۳؛ «إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ»^۴؛ «إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ»^۵

پنج. آزادی انسان: یکی دیگر از اهداف پیامبران، آزادسازی انسان‌ها از غُل و زنجیرهاست. پیامبران با همه ارزش‌های دروغینی که بر جوامع انسانی حاکم بود، مبارزه کردند. آنان آمدند تا تکالیف غیرمنطقی و بیهوده‌ای که جوامع به آنها پای‌بند بودند، نابود سازند: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِضْرَهُمْ وَأَلْغَالِلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»^۶

پیامبران با دو گونه غُل و زنجیر روبه‌رو بودند: درونی و بیرونی. زنجیرهای درونی، عبارت

۱. انعام (۶): ۱۳۰ و بنگرید به: غافر (۴۰): ۱۵؛ اعراف (۷): ۵۹؛ طه (۲۰): ۱۵.

۲. بقره (۲): ۱۵۱.

۳. شعراء (۲۶): ۱۰۶.

۴. شعراء (۲۶): ۱۲۴.

۵. شعراء (۲۶): ۱۶۱.

۶. اعراف (۷): ۱۵۷.

است از هوا و هوس‌ها و تمایلات سرکش و منفی انسان‌ها که بزرگ‌ترین سد راه تکامل به شمار می‌رود. زنجیرهای بیرونی نیز عبارت است از ارزش‌ها و قوانین ضد الهی حاکم بر جوامع گوناگون، نظیر خرافات، آداب و رسوم بیهوده و قوانین غلط.

شش. عدالت اجتماعی: پیامبران مأموریت داشتند تا با تلاش‌های طاقت‌فرسا و مستمر عدل و قسط را در جامعه حاکم سازند. استاد مطهری عدالت‌گستری و ستم‌ستیزی را به منزله ملاک تمایز نبی از غیر نبی و از ادله صدق گفتار پیامبران برشمرده‌اند.^۱ قرآن فلسفه ارسال همه پیامبران را برپایی عدالت معرفی می‌کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ.»^۲

امام خمینی رحمه الله معتقد است: پیام عبارت «أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ» در آیه یاد شده، آن است که اگر کسی یا گروهی بخواهند جامعه را تباه کنند با بیّنات باید با آنها صحبت کرد و اگر نشنیدند، با موازین عقلی و اگر منصرف نشدند، با حدید.^۳

هفت. اصلاح جامعه و مبارزه با مفسدات اجتماعی: هرچند همه پیامبران یک هدف اساسی داشتند و آن دعوت به پرستش خدای یگانه و معاد بود، ولی این دعوت در جامعه‌ای که نهادهای حاکم بر آن از سلامت برخوردار نباشد و عدالت در آن تحقق نپذیرد، چندان کارساز نخواهد بود. از این رو حضرت شعیب علیه السلام هدف از بعثت خود را اصلاح جامعه می‌دانست: «إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ.»^۴ حضرت موسی علیه السلام نیز همراه با بردارش هارون علیه السلام در مسیر اصلاح افراد گام برمی‌داشت: «وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ.»^۵

هر یک از پیامبران با مهم‌ترین مفسدات جامعه خود به مبارزه برمی‌خاستند. برای نمونه، در زمان حضرت صالح علیه السلام چون اسراف و تبذیر رواج بسیار داشت، وی با این مفسده به مبارزه

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۶۷.

۲. حدید (۵۷): ۲۵.

۳. سیدروح‌الله خمینی (امام)، صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۱۴۶.

۴. هود (۱۱): ۸۸.

۵. اعراف (۷): ۱۴۲.

برخاست و افراد جامعه را نیز تشویق می‌کرد که با آن مبارزه کنند.^۱ در زمان حضرت لوط مفسد جنسی نظیر همجنس‌بازی رواج داشت و مهم‌ترین مشکل جامعه بود و آن حضرت با انحراف جنسی مبارزه می‌کرد.^۲ حضرت شعیب با مفسد اقتصادی زمان خویش مبارزه می‌کرد.^۳ در قرآن، ده‌ها بار به ریشه‌کن کردن فساد از روی زمین دستور داده شده است. از این آیات و سایر آیات قرآن استفاده می‌شود که پیامبران در صدد نابودی کلیه مفسد اجتماعی بودند و به صورت جدی و عملی تا جایی که قدرت داشتند، این کار را انجام می‌دادند و تنها به موعظه و نصیحت بسنده نمی‌کردند.

بر اساس این آیات؛ آزادسازی انسان‌ها از غل و زنجیر، اقامه و برپایی عدالت و قسط، اصلاح جامعه و مبارزه با مفسد اجتماعی، قضاوت و حکومت و داوری در اختلاف‌های مردم و حل و فصل مناقشات آنان که همه امور دنیوی و اجتماعی هستند، از اهداف بعثت پیامبران و غایت انزال کتاب‌های آسمانی معرفی شده است؛ از این رو حکیمان و برخی از اندیشوران، پرداختن به امور دنیوی و اجتماعی مردم را جزء جدایی‌ناپذیر حقیقت نبوت می‌دانند.^۴

۲. سیره عملی پیامبر اسلام

یکی از روشن‌ترین دلایل درون‌دینی بر گستره قلمرو دین اسلام، شیوه عملی پیامبر اسلام است. سیره عملی آن بزرگوار نشان می‌دهد که تعالیم دین اسلام، همه شئون زندگی فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی مسلمانان را در برمی‌گیرد. محققان و دانشمندان مسلمان در اینکه پیامبر اکرم ﷺ در زمان خود اقدام به تشکیل حکومت کردند، مناقشه نکرده‌اند. بی‌تردید رسول خدا ﷺ در سال‌هایی که عهده‌دار رهبری مسلمانان بودند، کسانی را به عنوان حاکم و ولی برای قبایل منصوب می‌کردند.^۵ غیر از آن، دستورالعمل‌های مشخصی را که گاهی در آن مسئولیت زمامداران تبیین شده است، صادر می‌کردند.^۶ همچنین برای حل و فصل اختلافات

۱. شعراء (۲۶): ۱۵۱ و ۱۵۲.

۲. شعراء (۲۶): ۱۶۵ و ۱۶۶.

۳. شعراء (۲۶): ۱۸۳ - ۱۸۱.

۴. بنگرید به: احد فرامرز قراملکی، مبانی کلامی جهت‌گیری دعوت انبیا، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۵. بنگرید به: محمدابراهیم آیتی، تاریخ پیامبر اسلام، ص ۶۳۹.

۶. بنگرید به: علی احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج ۱ و ۲.

میان مردم، قضاتی را منصوب می‌کردند. در صورت لزوم، اجرای حد می‌فرمودند و قوانین جزایی اسلام را به اجرا درمی‌آوردند. میان ایشان و سایر گروه‌ها، پیمان‌نامه و عهدنامه‌هایی منعقد می‌شد. برای رسیدگی به مسائل مردم و قبایل، کسانی را برای جمع‌آوری اطلاعات گماشته بودند. منابع طبیعی را برای بهره‌برداری، مطابق ضوابطی به مردم واگذار می‌نمودند. برای دریافت مالیات‌های اسلامی، تشکیلات منظمی فراهم شده بود و بارها مردم را برای مقابله با تهاجم اقوام و گاه دولت‌ها سازماندهی و اعزام می‌کردند. این اقدامات تنها در منظومه وجود یک دولت و حکومت که در رأس آن پیامبر عظیم‌الشأن بوده است، مفهوم می‌یابد.^۱

سنت پیامبر ﷺ که عمدتاً شامل آموزه‌ها و رفتارهای اوست، در کنار سه منبع اصیل: قرآن، عقل و اجماع، پس از قرآن، از منابع مهم دین‌پژوهی و قانون‌گذاری و تشریع به شمار می‌رود.

این شیوه به عنوان یک آموزه دینی در حق مؤمنان به شمار می‌آید، نه صرفاً یک رویداد تاریخی و اجتماعی که جنبه فردی و شخصی داشته باشد. این‌گونه تلقی را آیات و روایات نیز تأیید و پشتیبانی می‌کنند. خداوند پیامبر را به عنوان الگو و اسوه معرفی می‌کند: «وَلَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»^۲ و در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: «تُمْ فَرَضَ إِلَيْهِ أَمْرُ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لَيْسَ وَسْ عِبَادَهُ؛ سپس خداوند کار دین و امت را به او واگذار کرد تا تدبیر سیاست امور بندگان را به عهده بگیرد»^۳.

۳. جامعیت دین

یکی از راه‌های شناسایی قلمرو دین، جامعیت دین است. به اعتقاد ما اسلام مکتبی جامع، همه‌جانبه و واقع‌گراست که در آن، به همه جوانب نیازهای انسان، اعم از دنیوی و اخروی، جسمی و روحی، عقلی و عاطفی و فردی و اجتماعی توجه شده است. قوانین اسلام به

۱. بنگرید به: عبدالحی الکتانی، الترتیب الاداریه؛ محمد مذکور، مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص ۴۶۷ - ۴۶۴. نویسنده معتقد است کتاب الاسلام و اصول الحكم تألیف علی عبدالرزاق، نخستین اثری است که در اواخر نیمه اول سده بیستم، نظریه جدایی دین و دولت در اسلام را تحت تأثیر برخی شرق‌شناسان ترویج کرد اما مورد پذیرش جامعه علمی مسلمانان قرار نگرفت.

۲. احزاب (۳۳): ۲۱.

۳. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۵.

سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) پاره‌ای از قوانین مربوط به رابطه انسان با خداست.

ب) بعضی از احکام و قوانین مربوط به رابطه انسان با خودش است.

ج) بخشی از آموزه‌های دینی رابطه انسان را با دیگران تبیین می‌کند. انسان موجودی اجتماعی است و بسیاری از صفات و استعدادها و وجودی او تنها در ظرف اجتماع به فعلیت می‌رسد؛ بنابراین، زندگی اجتماعی برای انسان ضروری است. از این رو، او در برابر دیگران وظایفی دارد و تکالیفی، و دیگران نیز همچنین. در دین وظایف انسان‌ها نسبت به همدیگر مشخص شده است. بنابراین، همه نیازهای انسان در چارچوب این روابط شکل می‌گیرد و دین در همه این موارد وظیفه انسان را مشخص، و او را در این جهت راهنمایی کرده است.^۱ البته باید یادآور شد که دین اسلام در مواردی مانند عبادات، همه جزئیات را بیان کرده و در موارد دیگر جزئیات را بیان نکرده است، بلکه قواعد و اصول کلی ارائه داده تا بر مبنای آن، بتوان مسائل جزئی را مشخص کرد.

احادیث منقول از پیامبر بزرگ اسلام و ائمه علیهم‌السلام بر جامعیت دین تأکید دارند.

پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود:

دستور انجام همه آن چیزهایی که شما را به بهشت نزدیک و از جهنم دور گردانند، به شما داده‌ام و بیان کرده‌ام و همچنین شما را از همه چیزهایی که به جهنم نزدیک و از بهشت دور کند، نهی کرده‌ام.^۲

یعنی همه مسائل مربوط به سعادت و شقاوت بشری در دین بیان شده است. در کتاب گرانسنگ اصول کافی فصلی است با عنوان «تمام نیازهای مردم در کتاب و سنت بیان شده است» و در ذیل این عنوان، احادیث متعددی نقل شده که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- امام باقر علیه‌السلام فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدَعْ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْاُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَ

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۶۴.

۲. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷، ص ۹۶.

پیته لرسوله ﷺ؛^۱ خداوند تبارک و تعالی، چیزی از نیازمندی‌های امت را فروگذار نکرده مگر آنکه در کتاب خویش برای پیامبرش نازل و تبیین کرده است.»

- امام باقر (ع) فرمود: «چیزی نیست مگر اینکه در کتاب و سنت درباره آن سخن رفته است.»^۲

- در حدیثی، شخصی از امام کاظم (ع) پرسید: «آیا همه چیز در کتاب خدا و سنت پیامبرش موجود است یا شما هم در آن گفتاری دارید؟ فرمود: همه چیز در کتاب خدا و سنت پیامبر هست.»^۳

نه تنها دین اسلام با توجه به منابع متعدد آن، جامع معرفی شده است، بلکه از آیات قرآن استفاده می‌شود که قرآن به تنهایی روشنگر و بیانگر همه نیازهای انسانی است و از جامعیت برخوردار است. آیات متعددی در این زمینه قابل استناد است. در برخی از آیات به این نکته اشاره شده که تفصیل هر چیزی در قرآن آمده است: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.»^۴

از آنجا که قرآن کتاب هدایت است و برای رشد و کمال انسان‌ها نازل شده، مراد از «تفصیل کل شیء» محتوای برنامه پیامبر است؛ یعنی هر آنچه که بشر برای تکامل خود لازم دارد، در قرآن آمده است. در جای دیگر می‌فرماید: «مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ.»^۵ این بدان معناست که همه مسائل مورد نیاز انسان از قرآن قابل استخراج و استنباط است. بعضی از آیات دیگر، قرآن را روشنگر و تبیین‌کننده همه امور معرفی می‌کند: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ.»^۶

در میان مفسران همواره این بحث مطرح بوده که روشنگری قرآن در چه مسائلی است.

۱. محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۷۷، ح ۲.

۲. مامن شنی الا و فیه کتاب او سنة. (همان، ح ۴).

۳. اَکُلُ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ اَوْ يَقُولُونَ فِيهِ؟ قَالَ: بَلْ كُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ. (همان، ۱۰).

۴. یوسف (۱۲): ۱۱۱؛ بنگرید به: انعام (۶): ۱۱۴.

۵. انعام (۶): ۳۸.

۶. نحل (۱۶): ۸۹.

نظر صحیح آن است که: قرآن، بیانگر همهٔ مسائل مربوط به هدایت انسان است. مؤلفان کتاب ارزشمند تفسیر نمونه، جامعیت و روشنگری قرآن را در زمینهٔ مسائل مربوط به تربیت و انسان‌سازی می‌دانند که موجب تکامل فرد و اجتماع می‌شود، و معتقدند اگر هم در برخی آیات، از علوم مختلف سخن به میان آمده، به دلیل طرح مسائل توحیدی و تربیتی بوده است؛ نه آنکه هدف قرآن ارائهٔ علوم و دانش‌های گوناگون باشد.^۱

علامه طباطبایی رحمه‌الله بر این نظر است که: تمامی آنچه مربوط به هدایت و کمال و سعادت افراد است، در قرآن مطرح شده و مسائل فلسفی و علمی و تاریخی که ارتباط چندانی به هدایت انسان‌ها ندارد، به طور کامل در قرآن نیامده است. وی در تفسیر آیهٔ ۸۹ سورهٔ نحل می‌نویسد:

این آیه شریفه، قرآن را با صفات برجسته‌اش توصیف می‌کند. یک صفت عمومی آن، این است که تبیان برای هر چیزی است، و تبیان به طوری که گفته شده، به معنای بیان است، و چون قرآن کریم کتاب هدایت برای عموم مردم است و جز این، کاری و شأنی ندارد، لذا ظاهراً مراد به کل شی، همهٔ آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد، از معارف حقیقیهٔ مربوط به مبدء و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهیه و قصص و مواظبی که مردم در امتداد و راه یافتنشان به آن محتاج‌اند، و قرآن تبیان همهٔ اینهاست.^۲

اندک تأمل و دقت در مجموع ادلهٔ برون‌دینی و درون‌دینی و قراین و شواهد فراوان، ما را به وسعت قلمرو دین اسلام رهنمون شده و نشان می‌دهد که دین اسلام در صدد پاسخگویی همهٔ نیازهای فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی بوده و از هیچ بعد از ابعاد و شئون زندگی بشری غفلت نکرده است.^۳

از برخی آیات قرآنی می‌توان استنباط کرد که پیامبران الهی برای هدایت انسان‌ها و اصلاح جامعه در صدد کسب قدرت سیاسی و تشکیل حکومت بوده‌اند؛ هرچند به دلیل فراهم

۱. بنگرید به: ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۱، ص ۳۶۱.

۲. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۲، ص ۴۶۸.

۳. در این زمینه و برای ملاحظهٔ فهرستی از سنت سیاسی پیامبر بنگرید به: عبدالحی الکتانی، التراتیب الاداریة.

نبودن زمینه و شرایط مناسب، توفیق این کار را نیافته‌اند. قرآن کریم از پیامبرانی مانند داوود،^۱ سلیمان،^۲ ابراهیم،^۳ و آل ابراهیم علیهم‌السلام^۴ که موفق به تشکیل حکومت شده‌اند، یاد می‌کند.

۴. مهدویت و احیای دین

قرآن کریم با تأکیدی بر آنچه در مزامیر داود آمده است،^۵ تصریح می‌کند که در سنت الهی، صالحان وارث زمین خواهند بود: «و در حقیقت، در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد.»^۶ معنا و مفهوم متبادر از ارث صالحان خداپرست آن است که در فصلی از تاریخ، قدرت تدبیر و مدیریت کره خاکی در دست آنان خواهد بود.

موعودی که در روایات متواتر اسلامی، به آمدنش در فرجام تاریخ وعده داده شده است، نمونه صالحان صادق و خلیفه الهی است که پس از جهانی شدن ظلم، قیام کرده و زمین را پر از عدل و داد می‌کند. حتی اگر از عمر این جهان یک روز بیش نمانده باشد، خداوند آن روز را طولانی می‌کند تا خلیفه‌ای از خاندان رسول خدا و از فرزندان فاطمه، خلافت خدا در زمین را برعهده بگیرد. نام او مهدی (هدایت‌یافته) است و خداوند کار او را یک شبه به سامان می‌رساند.

مهدی از اولیای دوازده‌گانه‌ای است که براساس روایات فراوان شیعه و اهل سنت، پیامبر اکرم به ولایت آنان تصریح و تأکید کرده است. «او پا جای پای پیامبر می‌نهد و به خطا نمی‌رود. عزت اسلام را پس از دلتش باز می‌گرداند و پس از آنکه زمین به جور و ستم پیشوایان گمراه، مرده بود، در پرتو عدلش دوباره زنده می‌کند؛ چنان‌که با سیره عادلانه‌اش آن بخش از کتاب و سنت را که مرده بود، حیات می‌بخشد.»^۷

۱. ص (۳۸): ۲۰.

۲. نمل (۲۷): ۳۶ و ۳۷.

۳. بقره (۲): ۲۶.

۴. نساء (۴): ۵۴.

۵. بنگرید به: کتاب مقدس، مزامیر داوود، باب ۳۷ ش ۲۹؛ «نیکان، دنیا را به ارث خواهند برد و تا ابد در آنجا سکونت خواهند نمود.»

۶. وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرُثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ. (انبیاء (۲۱): ۱۰۵)

۷. در باره روایات مربوط به مهدی موعود بنگرید به: عبدالحکیم البستوی، المهدی المنتظر، ص ۴۶-۴۰ و ۳۳۷-۳۳۲؛ لطف‌الله صافی، منتخب الاثر، ص ۹۶-۱۰؛ ثامر هاشم العمیدی، الدفاع عن الکافی، ج ۱،

اگر در محتوای فرازهای فوق که به اختصار از میان روایات، انتخاب و گزارش گردید، دقت کنیم، روشن می‌شود که حضرت مهدی، مردی است الهی و هدایت یافته که به انگیزه احیای کتاب و سنت، به آنچه که هیچ پیامبری در طول تاریخ، توفیق آن را نیافته بود؛ یعنی عدالت جهانی و احیای روح اجتماعی دین، قیام می‌کند و به آرزوهای دیرینه بشری جامعه عمل می‌پوشاند. این بدان معناست که حیات واقعی کتاب و سنت، به اجرای عدالت در گستره جامعه جهانی است و بی‌تردید، گسترش عدالت اجتماعی، بخشی از وظیفه عبادت و بندگی خداست که در منطق قرآن، هدف آفرینش انسان معرفی شده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۱ و خداوند، مهم‌ترین هدف خلقت در زمین را، به دست بهترین بندگان صالح خود، در قالب مهم‌ترین و دیرپای‌ترین آرزوی بشری، یعنی عدالت، در قلمرو و مقتدرترین دولت سیاسی در آخرالزمان، در چارچوب شریعت محمدی ﷺ که جامع شرایع پیامبران پیشین است،^۲ عینیت خواهد بخشید.

از آنچه گفتیم به این نتیجه می‌رسیم که قوام و حیات واقعی شرایع آسمانی، که اسلام، جامع و خاتم همه آنهاست، به بندگی و پرستش خدا در تمامی عرصه‌های زندگی است و عدالت اجتماعی از مهم‌ترین شعبه‌های این وظیفه به شمار می‌رود و این است معنای آنکه قلمرو دین اسلام گسترده‌تر از دایره تنگ زندگی فردی و معنوی است و اینکه دین، به کهن‌ترین و اجتماعی‌ترین انتظار بشر که قسط و عدالت باشد، پاسخ می‌دهد.^۳ جالب آنکه اندیشه مهدویت به این نکته مهم نیز توجه می‌دهد که این انتظار، تنها به دست یک رجل دینی و در قالب یک نظام دینی برآورده خواهد شد. به امید آنکه صالحان و مستضعفان در حکومت فراگیر آن مرد آسمانی به آرزوی دیرینه خود برسند.

□ ص ۶۰۰-۱۷۰؛ محمد صدر، تاریخ مابعد الظهور، ص ۸۰۰-۷۷۰؛ نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، خطبه ۱۳۸، ص ۱۳۵؛ ابوجعفر محمد بن علی (صدوق)، کمال الدین و تمام النعمه، ص ۵۱۵؛ محمد بن ابراهیم نعمانی، الغیبه، ص ۲۵.

۱. ذاریات (۵۱): ۵۶.

۲. شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ. (شوری (۴۲): ۱۳)

۳. درباره معنا و مفهوم انتظار، بنگرید به: مرتضی مطهری، قیام و انقلاب مهدی؛ کتاب مقدس، مزامیر داوود، باب ۳۷، ش ۳۹-۱.

۶. اسلام و ادیان آسمانی دیگر

در عهد عتیق و عهد جدید و قرآن کریم، نام شماری از پیامبران، به ویژه پیامبران صاحب شریعت، مانند حضرت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، و محمد ﷺ آمده است. نام بسیاری دیگر از ۱۲۴ هزار پیامبر نیز در این کتاب‌ها ذکر نشده است.^۱ از ظاهر برخی آیات قرآن مجید، معلوم می‌شود که خداوند پیامبران بسیاری برای هدایت انسان‌ها فرستاده است: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»^۲ که البته ایمان به آنها و ایمان به همه کتاب‌های آسمانی، شرط مهم مسلمانی است.^۳ اما آنچه که از این پیامبران به جای مانده، تنها کتاب تورات و انجیل از حضرت موسی و عیسی علیه السلام و برخی مکتوبات از دیگر پیامبران و یا علمای بنی اسرائیل است.

البته برخی از شواهد تاریخی و دینی، آیین مجوس را وحیانی و زرتشت را پیامبر الهی معرفی کرده و نخستین دفتر اوستا یعنی گاتاها را تنها اثر به جای مانده از آن حضرت دانسته‌اند؛^۴ چنان‌که برخی از صاحب‌نظران حتی ادیان برهمایی، کنفوسیوس و شینتو را نیز در اصل، آسمانی دانسته‌اند.^۵ اما موضوع بحث ما، ادیانی است که به لحاظ تاریخی، الهی یا وحیانی بودن آنها پذیرفته پیروان و نیز مورخان ادیان و مذاهب قرار گرفته است. در رویارویی با این ادیان، پرسش‌هایی چند قابل طرح است: آیا ماهیت آنها یکی است؟ اگر ادیان دارای ماهیت واحدند وظیفه ایمانی ما نسبت به ادیان و کتب آسمانی پیشین چیست؟ در رفتار و عمل چگونه باید با پیروان دیگر ادیان برخورد کرد؟ سرنوشت پیروان دیگر ادیان به لحاظ نجات و رستگاری چیست؟ در این گفتار به پاسخ اجمالی این پرسش‌ها خواهیم پرداخت.

۱. ابوجعفر محمدبن علی (صدوق) به سند خود از پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند که خداوند ۱۲۴ هزار پیامبر و وصی پیامبر آفریده است. ابوجعفر محمدبن علی (صدوق)، *الخصال*، ص ۶۴۱.

۲. رعد (۱۳): ۷.

۳. بقره (۲): ۲۸۵.

۴. ابوجعفر محمدبن علی (صدوق)، *کتاب التوحید*، ص ۳۰۶؛ محمدحسین طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۴، ص ۳۶۲.

۵. محمد ابوزهره، *محمد خاتم پیامبران*، ج ۱، ص ۳۵.

دین یا ادیان

از نظر قرآن کریم، ادیان و حیانی با همه جلوه‌های تاریخی‌شان دارای ماهیت واحدند. نام عمومی این ادیان که در واقع بیانگر روح تعالیم همه پیامبران آسمانی است «اسلام» است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»^۱

اما ادیان تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند. تفاوت آنها یا در سلسله مسائل فرعی و جزئی است که بر حسب مقتضیات زمان و ویژگی‌های محیط، و مردمی که به دین خاص دعوت می‌شده‌اند متفاوت است و یا در سطح و مرتبه و پیامبران بعدی به موازات تکامل بشر در سطح بالاتری تعلیمات خویش را القا کرده‌اند. برای نمونه، میان آموزه‌های قرآن در باره مبدأ و معاد و جهان هستی، و معارف به‌جای مانده از پیامبران پیشین، در سطح و حجم مسائل، تفاوت محسوسی به چشم می‌خورد؛ به دیگر سخن، بشر در مکتب تربیتی پیامبران مانند یک دانش‌آموز است که او را از کلاسی به کلاس بالاتر برده‌اند. حقیقت این تفاوت همان تکامل دین است، نه اختلاف و تعارض ادیان.^۲

قرآن کریم تصریح می‌کند که پیامبران رشته واحدی را تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای که پیامبران پیشین مبشر پیامبران بعدی بوده‌اند؛ و پسینیان، مؤید و مصدق پیشینیان. و نیز تأکید می‌کند که از همه پیامبران براین مطلب که مبشر و مؤید یکدیگر باشند، پیمان مؤکد و شدید گرفته شده است: «یاد کن هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که هر گاه به شما کتاب و حکمتی دادم، سپس شما را فرستاده‌ای آمد که آیین و کتابتان را تصدیق کرد، البته به او ایمان آورید و یاری‌اش کنید.»^۳

موضع ما درباره ادیان آسمانی

از مطالب یاد شده دریافته‌ایم که حقایق پیامبران و کتاب‌ها و شرایع آسمانی پیشین، جزء تعالیم انکارناپذیر قرآن کریم است. بر این اساس، هر مسلمان معتقدی، به صحف ابراهیم و شریعت

۱. آل عمران (۳): ۱۹.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۸۱ و ۱۸۲؛ محمدتقی مصباح، راه و راهنماشناسی، ص ۳۵.

۳. آل عمران (۳): ۸۱.

ایمان آورید و یاری اش کنید.^۱

موضع مادر باره ادیان آسمانی

از مطالب یاد شده دانسته شد که حقایق پیامبران و کتاب‌ها و شرایع آسمانی پیشین، جزء تعالیم انکارناپذیر قرآن کریم است. بر این اساس، هر مسلمان معتقدی، به صحف ابراهیم و شریعت نوح و موسی و عیسی علیه السلام نیز ایمان دارد، از این رو تردید در باره صدق پیامبران و کتاب‌های آنان، تردید در صدق و حقایق قرآن خواهد بود؛ به همین دلیل می‌گوئیم برای پیروان قرآن، ضرورتی ندارد در باره حقایق این ادیان مطالعه کنند.

معنا و مفهوم این سخن آن است که پیامبران پیشین و پیام‌هایشان، از آن جهت که به زمان و موقعیت خویش و نیز به خدای خالق هستی تعلق دارند، حق، حجت و مقدس‌اند؛ زیرا به حقایق و صدق قرآن که کتاب‌های پیشین را نور و هدایت می‌داند، باور داریم. اما این کتاب افزون بر تأیید آنها، حاوی سطح بالاتری از معارف و نیز برخوردار از برخی احکام و ویژگی‌هایی است که در کتاب‌های گذشته، بر فرض مصونیت آنها از تحریف و تغییر، به چشم نمی‌خورد. با توجه به این ویژگی‌هاست که قرآن، نسبت به خطوط مشترک، «مُهِمِّن» و نگهبان کتاب‌های مقدس پیشین است؛ اما قراین موجود در متن این کتاب‌ها و نیز مطالعات علمی و تاریخی، نشان می‌دهد که متون و کتاب‌های موجود، نمی‌تواند همه آن چیزی باشد که قرآن خود را حافظ و نگهبان و مؤید آنها می‌داند و ما نیز به آنها ایمان داریم.

اعتبار عهدین با مطالعات گسترده‌ای که در باره آنها صورت گرفته، از جهاتی مخدوش و قابل مناقشه است: نخست از جهت اصالت و سند که تجزیه و تحلیل دقیق در باره مجموعه تورات (سفر پیدایش، سفر خروج، سفر اعداد، سفر تثنیه) نشان می‌دهد که مطالب آن به صورت قطعی و نهایی به دست موسی علیه السلام تدوین نیافته است.^۲ بدیهی است کتابی که در باره مرگ موسی سخن گفته،^۳ نمی‌تواند کتابی باشد که بر موسی علیه السلام از سوی خدا وحی شده است. ادبیات و زبان اسفار پنج‌گانه فوق، به لحاظ طرح و گزارش رویدادها و گفتارهای دینی،

۱. آل عمران (۳): ۸۱.

۲. ریچارد بوش و دیگران، جهان مذهبی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۶۰۵.

۳. تورات، سفر تثنیه، باب ۳۴/ ۱۲-۴.

مانند ادبیات اناجیل چهارگانه، به گونه‌ای است که هر خواننده‌ی بی‌طرف می‌فهمد که آنها به قلم شخص یا اشخاصی گرد آمده است که روایان موسی و عیسی علیه السلام بوده‌اند. تفاوت اسفار پنج‌گانه تورات با انجیل‌های چهارگانه آن است که انجیل‌ها حتی به نام روایانشان (مرقس، متی، لوقا و یوحنا) شناخته می‌شوند. به به بیان دیگر، ادبیات رایج در تورات و انجیل، ادبیات روایی و معمولاً به صورت سوم شخص است، اما در زبان قرآن، خدا به عنوان خالق کتاب طبیعت و نازل‌کننده کتاب شریعت، همواره در رویارویی مستقیم با پیامبر و مخاطبان دیگر است. در قرآن سخنگوی اصلی، خداست.^۱

همان‌گونه که اشاره شد، اناجیل چهارگانه مسیحیان، مجموعه روایاتی است که به دست افراد یاد شده فراهم گردیده است، دقیقاً نظیر آنچه که ما در باره سنت پیامبر اعتقاد داریم. زمان گردآوری انجیل‌ها را تماماً پس از عروج عیسی علیه السلام یعنی از سال ۷۰ میلادی تا حدود سال ۱۰۰ میلادی ذکر کرده‌اند. به نظر بیشتر صاحب‌نظران مسیحی، انجیل مرقس در حدود سال ۷۰ میلادی و از همه جلوتر نوشته شده است. انجیل متی و لوقا بین سال‌های ۸۰ تا ۱۰۰ میلادی تدوین یافته‌اند. از اینها متأخرتر، انجیل یوحنا است که در اواخر سده نخست میلادی گردآوری شده است.^۲ نکته مهم‌تر آنکه در باره حواری و صحابی بودن قدیمی‌ترین گزارش‌گران زندگانی عیسی، یعنی مرقس و متی نیز تردید کرده‌اند،^۳ با این وجود در حواری نبودن لوقا و یوحنا که متأخرترند، جای تردید نخواهد ماند.^۴ پس هیچ‌کدام از نویسندگان اناجیل، عیسی را درک نکرده‌اند.

جهت دیگری که اعتبار عهدین را با تردید جدی روبه‌رو می‌کند، محتوای تعالیم آنها، به ویژه تعالیم تورات است. با توجه به مطالبی چون راه رفتن خدا در باغ،^۵ نزول خدا بر قلعه کوه،^۶ سرمستی و زنای داوود با زن شوهردار،^۷ مستی مکرر لوط و زنای او با هر دو دختر به

۱. بنگرید به: رابرت هیوم، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۳۵۲.

۲. ریچارد بوش، *جهان مذهبی*، ص ۶۷۷ و ۶۷۸؛ موریس بوکای، *تورات، انجیل، قرآن و علم*، ص ۷۸.

۳. موریس بوکای، همان، ص ۹۹-۸۷.

۴. بنگرید به: محمدحسین طباطبائی، *معنویت تشیع*، ۲۴۰ و ۲۴۱.

۵. *تورات*، سفر پیدایش، باب ۳/ ۸ و ۹.

۶. همان، سفر خروج، باب ۱۹/ ۲۰.

۷. همان، کتاب دوم سموئیل، باب ۱۱/ ۶-۲.

احتمال قوت می‌گیرد که این کتاب غیر از کتابی است که قرآن کریم آن را نور و هدایت می‌نامد؛ بلکه قرآن تأیید می‌کند که علمای اهل کتاب، از پیش خود چیزهایی را درست می‌کردند و به خدا نسبت می‌دادند و حتی مطالبی را می‌نوشتند و می‌گفتند اینها کتاب خداست: «پس وای بر آنهايي که کتاب را به دست خود می‌نویسند تا سود اندکی برند؛ آن‌گاه می‌گویند که از جانب خدا نازل شده است. پس وای بر آنها بدانچه می‌نوشتند و وای بر آنها از سودی که می‌برند.»^۱ «و از میان ایشان گروهی هستند که به شیوه کتاب خدا سخن می‌گویند تا پندارند که آنچه می‌گویند از کتاب خداست، در حالی که از کتاب خدا نیست و می‌گویند از جانب خداست و حال آنکه از جانب خدا نیامده است و خود می‌دانند که بر خدا دروغ می‌بندند.»^۲

با توجه به مطالب یاد شده و نمونه‌هایی از این دست، مانند موضوع تجسد خدا در مسیح، تلقی او به عنوان فرزند خدا، مرگ و به صلیب کشیده شدن مسیح و... روشن است که بسیاری از تعالیم موجود عهدین، با آیات قرآن، اختلاف جوهری دارند؛ بنابراین مشمول دعوت قرآن، مبنی بر لزوم ایمان به کتاب‌های آسمانی نخواهند بود.

در این میان، داستان کتاب مقدس و باستانی زرتشتیان نسبت به دو کتاب یاد شده تأسف‌بارتر است. برخی از محققان معتقدند آنچه بعدها به عنوان اوستا تدوین شد، در مدارس دینی، همیشه سینه‌به‌سینه حفظ می‌شد و تدوین آن بر اثر رقابت با پیروان ادیانی صورت گرفته است که دارای کتاب مقدس بوده‌اند؛ ولی این اوستا هرگز اهمیتی نداشته و به همین جهت بعدها بخشی از فصل‌های آن به فراموشی سپرده شده است. اوستای ساسانی، شامل ۲۱ کتاب بوده است که در عهد اردشیر اول (سده سوم میلادی) به دستور وی و به دست هیربدان هیربد تنسر، گردآوری شد و قسمت بیشتر آن که تا قرن نهم میلادی (قرن دوم هجری) موجود بوده، پس از اسلام از بین رفته است. آیین زرتشت در قرون نخستین تسلط

۱. بقره (۲): ۷۹.

۲. آل عمران (۳): ۷۸. برخی از صاحب‌نظران معتقدند که آیات یاد شده دلالت روشنی بر وقوع تحریف لفظی و متنی تورات و انجیل ندارند. موضوع تحریف این کتاب‌ها را در ادله و شواهد دیگری باید جستجو کرد. (حسین توفیقی، آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۱۴۰ - ۱۳۷)

عرب، تا اندازه‌ای اصلاح شد و تغییر یافت و زردشتیان خود مایل بوده‌اند که بعضی از افسانه و اسطوره‌های عامیانه و برخی از اعتقاداتی را که در فصول اوستا ثبت شده بود، حذف کنند؛^۱ برای نمونه، در آن بخش از اوستای ساسانی که فعلاً مفقودالثر است، مطالب بسیاری در باره آتش الهی و نعمت‌های حاصل از آن و تکالیف انسان در برابر آتش مندرج است.^۲ آیا با چنین سرنوشتی می‌توان از قداست و اعتبار اوستا سخن گفت؟

رویکردهای مختلف دربارهٔ ادیان

از آنچه گذشت، موضع ما مسلمانان دربارهٔ ادیان و نیز کتاب‌های دینی موجود، به ویژه عهدین و اوستا، روشن شد؛ اما لازمهٔ چنین موضعی نفی اعتبار همهٔ تعالیم موجود در این کتاب‌ها نیست. آموزه‌های ارزشمندی در این کتاب‌ها به چشم می‌خورند که نقش تربیتی و معرفتی آنها و نیز ارزش تاریخی آنها را نمی‌توان نادیده گرفت.^۳ سخن بر سر این است که شاهد معتبری بر دست‌نخوردگی و وحیانی بودن این متون نیست، بلکه شواهد قابل توجهی بر خلاف آن وجود دارد. بنابراین هیچ قرینه‌ای ما را در اعتقاد به آسمانی و الهی بودن تمامیت این متون یاری نمی‌دهد، هرچند حقانیت اجمالی تعالیم آنها را نیز نمی‌توان نادیده گرفت.

با وجود این، ایمان آورندگان به هر دینی، پیوسته در بارهٔ ادیان دیگر سؤال‌های متعددی را طرح می‌کرده‌اند. پرسش‌هایی در بارهٔ حق یا باطل بودن ادیان و مذاهب دیگر، چگونگی نجات و رستگاری پیروان آنها و نیز کیفیت سلوک با آنها همیشه مطرح بوده است. در عصر ارتباطات نیز که تعامل میان ادیان بیش از پیش گشته، این پرسش‌ها به شکل جدی‌تری باید بررسی شود. در پاسخ به این‌گونه پرسش‌ها نظریه‌های گوناگونی طرح شده است که به سه‌مورد آنها که دارای اهمیت بیشتری است می‌پردازیم.

۱. آرتور کریستن سن، *ایران در زمان ساسانیان*، ص ۱۰۴ - ۱۰۰؛ حسن پیرنیا، *تاریخ ایران*، ص ۲۵۳.

۲. همان، ص ۳۱۲.

۳. علامه طباطبایی ذیل آیه ۴۳ سوره مائده تصریح می‌کند که این آیه به اجمال، تورات را تصدیق می‌کند همان توراتی که امروزه در نزد یهود است. و نیز قرآن گوشزد می‌کند که در این کتاب، تغییر و تحریف صورت گرفته است. (محمدحسین طباطبایی، *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۵، ص ۲۴۲).

ارتباطات نیز که تعامل میان ادیان بیش از پیش گشته، این پرسش‌ها به شکل جدی‌تری باید بررسی شود. در پاسخ به این‌گونه پرسش‌ها نظریه‌های گوناگونی طرح شده است که به سه مورد آنها که دارای اهمیت بیشتری است می‌پردازیم.

الف) حصرگرایی^۱

انحصارگرایان معتقدند که رهایی، نجات، رستگاری، کمال یا هر چیز دیگری که غایت دین است، تنها در یک دین وجود دارد و از طریق یک دین خاص به دست می‌آید. ادیان دیگر، حتی اگر واجد برخی حقایق باشند، نمی‌توانند انسان را رستگار کنند. یک دین حق مطلق وجود دارد که تنها از طریق همان دین می‌توان رستگار شد. پیروان ادیان دیگر نیز، حتی اگر انسان‌های خوبی باشند، نمی‌توانند از طریق دین خود رستگار شوند.^۲

دلائل انحصارگرایان^۳

انحصارگرایان برای اثبات مدعای خود دو دلیل عمده دارند: یکی رکن بودن معرفت در ایمان و دیگری لزوم شناخت محل تجلی فیض خداوند.

۱. معرفت و ایمان

استدلال اول انحصارگرایان این است که یکی از شرایط مهم رستگاری، شناخت حقیقت است. کسی که دین حق را شناخته، حقیقت غایی را مشاهده نکرده، و صفات و اسمای حق را تمییز نداده است، نمی‌تواند به رستگاری دست یابد. یکی از ارکان مهم ایمان، اگر نگوییم تمام هویت آن، معرفت است. کسی که خداوند و پیامبر خاص او و تجلی‌گاه خداوند و شریعت حق را نشناسد، به چه چیز ایمان می‌آورد؟ به علاوه، حق، یکی بیش نیست و نمی‌توان همه دعاوی متعارض و مخالف را حق دانست.

۱. این بحث با اندکی افزایش و پیرایش از کتاب «درآمدی بر کلام جدید» نگاشته جناب آقای هادی صادق اقتباس شده است.

۲. برای اطلاعات بیشتر درباره تفسیر حصرگرایی بنگرید به: جان هیک، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۶۳؛ لگنهاوزن، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل، ص ۳۹.

۳. واژه Exclovicism به هر سه معنی حصرگرایی، انحصاری‌گری و انحصارگرایی ترجمه شده است.

نقد و بررسی

این برهان یک پرسش را نادیده می‌انگارد: تکلیف کسانی که در جستجوی حقیقت برآمده‌اند و از سر قصور، نه تقصیر، به آن دست نیافته‌اند چیست؟ آیا خدای مهربان نباید راهی برای نجات ره‌پویان صادق باقی بگذارد؟ میان فرد حق‌جوی صادق تلاشگری که تنها به دلیل تولد در گوشه دورافتاده‌ای از جهان، دین حق را نشناخته و انسان مؤمنی که، باز هم تنها به دلیل بخت نیک و تولد در مهد تمدن دینی، دین حق را شناخته است، چه تفاوتی وجود دارد؟ شاید در پاره‌ای موارد شخص اول تلاش بیشتری نیز کرده، اما اقبال به او رو نکرده و بخت با او یار نبوده و اصلاً دین حق را نشناخته است. آیا باید تنها به همین دلیل، از سعادت ابدی محروم ماند؟ روح عدالت‌طلب انسانی نمی‌تواند چنین دیدگاهی را بپذیرد و خشنود و سرمست از نجات خویش، به خلود انسان‌های دیگر در عذاب الهی فتوا دهد.^۱

۲. فیض و رستگاری

برهان دیگری که بر انحصارگرایی اقامه شده است رنگ و بوی کلامی استواری دارد. به اعتقاد دسته‌ای از انحصارگرایان، رستگاری از طریق تلاش شخصی انسان حاصل نمی‌آید. تلاش ما انسان‌ها محکوم به شکست است، مگر آنکه فیض حق، دستگیری نماید. رستگاری تنها در گرو لطف و عنایت خداوند است، و بنابراین لازمه رستگاری آن است که محل تجلی الهی را بشناسیم. هنگامی که فهمیدیم خداوند در کجا تجلی یافته و از کدام طریق، عمل رستگاری‌بخشی خویش را انجام می‌دهد، نابخردانه است که برای نجات خویش به جای دیگر روی آوریم.

یکی از انحصارگرایانی که چنین استدلالی دارد، کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸) متکلم پروتستان است. وی به دو عمل «انسانی» و «الوهی» توجه دارد و اولی را محکوم به شکست و دومی را مایه نجات می‌داند. «شریعت» عمل گناه‌آلود «انسانی» است و «تجلی خداوند» عمل ره‌ایش‌گری خداوند است. اگر انسان بخواهد با تلاش تمرّدآمیز و تکبر‌آلود خود راه

۱. بنگرید به: جان هیک، همان، ص ۹۲-۹۵؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، عدل الهی، ج ۱، ص ۳۲۳؛ مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱۶ و ۴۱۷؛ حسین عزیزی، مبانی و تاریخ تحول اجتهاد، ص ۱۴۰-۱۲۵.

نمی‌توانیم از خداوند و انسان و رابطه آنها با یکدیگر سخن بگوییم. البته بارت می‌پذیرد که در ادیان دیگر برخی حقایق وجود دارد. پیروان ادیان دیگر نیز واجد آرمان‌های والای اخلاقی هستند، اما این کافی نیست. حتی مسیحیت هم کافی نیست. مسیحیت فی‌حد ذاته، دینی برتر نیست، بلکه وجود منحصر به فرد عیسی مسیح موجب شده است که مسیحیت، محمل دین حق باشد. در مسیحیت امکان آشتی انسان با خداوند فراهم آمد و انسان تنها از طریق عیسی مسیح، با خداوند آشتی می‌کند نه از طریق شریعت.^۱

نقد و بررسی

این استدلال کاملاً کلامی است و تا زمانی که مبانی اعتقادی آن مستحکم نشده، نمی‌تواند در این بحث به کار آید. چرا باید بپذیریم که خداوند نامتناهی، تنها یک تجلی داشته یا در مجموعه افراد خاص تجلی کرده است؟ خداوند می‌تواند به گونه‌های مختلف و در فرهنگ‌های متفاوت نیز تجلی کند و راه رستگاری را برای همه انسان‌ها فراهم آورد. چه چیزی موجب می‌شود که خداوند این کار را نکند؟ همچنین دلیلی وجود ندارد که تلاش انسانی، به کلی محکوم به شکست باشد. تکیه بر فیض خداوندی و نادیده گرفتن نقش خلاقانه انسان، سخنی بی‌دلیل است. هم خداوند می‌تواند تجلی‌های متعدد داشته باشد، و هم عمل انسانی در دریافت تجلی می‌تواند مؤثر واقع شود. افزون بر اینکه مشکل یادشده در باره استدلال قبلی در اینجا نیز بیشتر می‌شود؛ هیچ دلیلی وجود ندارد که تلاش صادقانه و مخلصانه و حق طلبانه انسان‌ها به کلی نادیده گرفته شود و بی‌ارزش باشد.

به‌علاوه نباید فراموش کرد که بسیاری از ادیان، دعاوی حصرگرایانه دارند. از میان دعاوی متعارض ادیان مختلف، کدام را باید پذیرفت؟ در اینجا است که به ملاکی برون دینی احتیاج می‌شود و مشخص می‌گردد نمی‌توان با مدعیات درون دینی، این پرسش را پاسخ داد. ملاک مشترک عقلانی راه‌گشا و آخرین معیار داوری است، نه مدعیات صدق و کذب‌بردار محک‌نخورده دین خاص و نه احکام اخلاقی هر دین؛ زیرا احکام اخلاقی ادیان مختلف تا اندازه بسیاری مشابه هستند و نمی‌توان با تکیه انحصاری بر آنها، ملاکی برای حق و باطل یافت.

۱. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۰۲ و ۴۰۳.

ب) کثرت‌گرایی^۱

آیا همهٔ ادیان برحق‌اند یا تنها یک دین حق وجود دارد؟ آیا پیروان ادیان مختلف اهل نجات‌اند یا تنها پیروان یک دین نجات‌یافته‌اند؟ آیا در زمینهٔ ادیان کثرت اصیل است یا وحدت؟ ادیان گوناگون، پاسخ‌ها و واکنش‌های گوناگونی به واقعیت غایی (خداوند) برمی‌انگیزانند. با این حال کثرت‌گرایان معتقدند که تمامی این واکنش‌ها می‌تواند در راه رستگاری انسان باشد. در عرفان اسلامی نیز می‌گویند راه‌های رسیدن به خداوند به تعداد آنفس آفریدگان است. هندوها در کتاب به‌گود گیتا می‌خوانند:

انسان‌ها از هر راهی که به سوی من آیند، پذیرای آنها هستم؛ انسان‌ها در همه‌جا... به راه من می‌روند.^۲

کثرت‌گرایی چیست؟

کثرت‌گرایی دینی نظریه‌ای است در باب حق‌بودن ادیان و محق بودن دینداران. مطابق این نظریه، کثرت موجود در عالم دین‌ورزی حادثه‌ای است طبیعی که از حق‌بودن همهٔ ادیان و محق بودن دینداران پرده برمی‌دارد، که این از سویی، مقتضای دستگاه ادراکی آدمی است و از سوی دیگر، مقتضای ساختار چندپهلویی واقعیت، و با صفت هدایت‌گری خداوند و سعادت‌جویی و نیکبختی آدمیان نیز سازگار است.

کثرت‌گرایان می‌گویند یک حق نداریم، بلکه حق‌های بسیاری داریم و این به دلیل چندضلعی و چندلایه بودن واقعیت است. همین پیچیدگی و تودرتو بودن واقعیت چنان غامض و حیرت‌افکن است، که زبان و ذهن را به تناقض می‌افکند، یا دست‌کم به گوناگونی و اختلاف می‌کشاند. از این روست که باورهای صدق و کذب‌پذیر مختلفی پدید آمده است. حقیقت در اینجا از سنخ حق مطلق نیست، بلکه از سنخ «حق برای...» است. به عبارت دیگر، حقانیت در مقام اثبات مد نظر است، نه حقانیت در مقام ثبوت. حقانیت در مقام ثبوت، فارغ از

1. Pluralism.

2. Bhagavad-Gita, Eliot Deutsch, trans, New York: Holt, Rinehard & Winston, 1968, IV, 11.

به نقل از: مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۲۵.

چند ضلعی و چند لایه بودن واقعیت است. همین پیچیدگی و تودرتو بودن واقعیت چنان غامض و حیرت افکن است، که زبان و ذهن را به تناقض می افکند، یا دست کم به گوناگونی و اختلاف می کشاند. از این روست که باورهای صدق و کذب پذیر مختلفی پدید آمده است. حقیقت در اینجا از سنخ حق مطلق نیست بلکه از سنخ «حق برای...» است. به عبارت دیگر، حقانیت در مقام اثبات مد نظر است نه حقانیت در مقام ثبوت. حقانیت در مقام ثبوت، فارغ از مرجع تشخیص حقانیت است، ولی حقانیت در مقام اثبات، حقانیت یک اعتقاد را در نسبت با مرجع تشخیص آن مورد توجه قرار می دهد. بنابراین مسیح علیه السلام برای مسیحیان پیامبر حق است و حضرت محمد صلی الله علیه و آله برای مسلمانان.

حقانیت، مبتنی بر دو رکن صدق و معقولیت است. یعنی اگر کسی گزاره ای را حق بداند، به معنای آن است که اولاً، آن گزاره را صادق می داند؛ ثانیاً، صدق آن را به کمک روش عینی کشف کرده است، یا می تواند از اعتقادش به صدق آن گزاره به نحو عینی دفاع کند، در نتیجه این اعتقاد معقول یا موجه است.

آنان می گویند نمی توان برای یک اعتقاد، برهانی اقامه کرد که جمیع عاقلان در جمیع زمان ها، آن برهان را قانع کننده ببینند و صدق آن اعتقاد را تصدیق کنند؛ زیرا مقدمات مشترک میان جمیع عاقلان وجود ندارد تا چنین برهانی اقامه شود. بنابراین باید عقلانیت را به معنای عقلانیت حداقلی یا عقلانیت انتقادی در نظر گرفت. اثبات به معنای اقامه برهان به سود یک اعتقاد است به گونه ای که جمیع عاقلانی که در مقدمات و پیش فرض ها با ما مشترکند، آن برهان را قانع کننده ببینند و صدق آن اعتقاد را تصدیق کنند. پذیرش مقدمات و پیش فرض ها، بیشتر به شرایط تاریخی و اجتماعی بستگی دارد تا به ادله عقلانی؛ یعنی نوع اعتقادات پایه، مولود شرایط و علل بیرونی است.^۱

دلایل کثرت گرایان

دلیل اول کثرت گرایان آن است که واقعیت غایی امری نامتناهی است و همه تصاویر گوناگونی که از آن در ادیان مختلف وجود دارد، تا اندازه ای درست هستند و هر چند ما

۱. برای مطالعه بیشتر درباره کثرت گرایی بنگرید به: جان هیک، *مباحث پلورالیسم*، ص ۸۷-۹۷؛ جان هیک، *فلسفه*

نمی‌توانیم از این موضوع اطمینان بیابیم، زیرا هیچ‌یک از آن تصاویر کاملاً بر واقعیت فی‌نفسه منطبق نیستند. جان هیک،^۱ نخستین و مهم‌ترین فیلسوف کثرت‌گرایی معاصر از داستان معروف مردان کور و فیل که مولوی آن را در مثنوی آورده، استفاده می‌کند:

برای گروهی از مردان کور که هرگز با فیل مواجه نشده بودند، فیلی آوردند. یکی از ایشان پای فیل را لمس کرد و گفت که فیل، یک ستون بزرگ و زنده است. دیگری خرطوم حیوان را لمس کرد و اظهار کرد که فیل، ماری عظیم‌الجثه است. سومی عاج فیل را لمس کرد و گفت که فیل شبیه تیغه گاوآهن است و الی آخر... البته همه آنها درست می‌گفتند، اما هر کدام صرفاً به یک جنبه از کل واقعیت اشاره می‌کردند و مقصود خود را در قالب تمثیل‌های بسیار ناقص بیان می‌داشتند.^۲

همه ما در موضع همان کوران قرار داریم و در بند مفاهیم شخصی و فرهنگی خود گرفتاریم. گزاره‌های ناظر به واقعیت غایی، در واقع استعاراتی هستند که ارزش اساسی آنها در متحول کردن وجود مؤمنان است.

دلیل دیگر هیک برای کثرت‌گرایی دینی، خیرخواهی خداوند و عشق او به بندگانش است. مقتضای هدایت‌گری عام خداوند آن است که بیشتر انسان‌ها را هدایت یافته و بر طریق صواب و نجات بدانیم. نمی‌توان تنها اقلیت اندکی را نجات یافته دانست و در عین حال معتقد به عشق نامحدود خداوند به بندگانش بود. اگر نظریه سنتی را بپذیریم نوعی تعارض درونی پدید می‌آید.^۳

سومین دلیل کثرت‌گرایان دینی، تنوع در مقام فهم متون مقدس است. این تکثر ناشی از صامت دانستن متون دینی و کمک گرفتن از پیش‌فرض‌ها برای تفسیر متن و تأثیر پیش‌فرض‌ها در تفسیرهاست. به عقیده آنان، متن، مانند طبیعت، حقیقتاً و ذاتاً امر مبهمی است و چندین معنا برمی‌دارد.

1. John hich.

2. Hick, John, *God and the Universe of Faithls*, (London: Macmillan, 1977), p. 140.

به نقل از: مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۴۰۷.

۳. جان هیک، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، ص ۲۸۵ و ۲۸۶.

می‌ریزند. اختلافات از عوامل انسانی ادراک و زبان ناشی می‌شود، وگرنه همه با یک چیز روبه‌رو می‌شوند. یک حضور الهی وجود دارد که متعالی و برتر و نامتناهی است. پرسش اساسی و مهمی که کثرت‌گرایان باید پاسخ دهند، این است که بر اساس این نظریه، چه راهی وجود دارد تا بتوان تشخیص داد که همهٔ ادیان در بارهٔ یک واقعیت سخن می‌گویند؟ در داستان فیل و مردان کور، چه راهی برای مردان کور، هر کدام از یک منظر جداگانه، وجود دارد تا بفهمند که همهٔ آنها در بارهٔ یک موجود سخن می‌گویند؟ ظاهراً راهی وجود ندارد مگر اینکه بپذیریم همهٔ آنها از راهی دیگر، مثلاً بر اساس گفتهٔ یک فرد بینای مورد اعتماد، دانسته باشند که در بارهٔ چیز واحدی سخن می‌گویند. در این صورت، آنها درمی‌یابند که باید اختلافاتشان را به گونه‌ای حل کنند و با تغییر منظر و استفاده از شیوه‌های متفاوت کسب آگاهی، اطلاعات ناقص خود را تکمیل کنند تا به وحدت‌نظر دست یابند. همهٔ آنها می‌دانند که ممکن نیست سخن همهٔ آنها، به همان صورت، در بارهٔ فیل درست باشد. اگر هم کسی از موضع برتر به مسئله بنگرد و با چشم بینا شاهد فیل و مردان کور باشد، یعنی از موضعی که پلورالیست‌ها ادعا می‌کنند که از آن موضع نگاه می‌کنند، در این صورت می‌فهمد که همهٔ آنها در خطا هستند و هیچ‌یک از تعریف و تفسیرهایی که می‌کنند، فیل نیست. مولوی با توجه به همین نکته در طرح داستان فیل به دنبال کسانی است که از منظر کیهانی، هم حقیقت را می‌بینند و هم گوناگونی فهم‌ها را. اینان کسانی هستند که در پرتو نور وحی، خانهٔ معرفت مردم را روشن می‌کنند:

در کف هریک اگر شمعی بُدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس	نیست کف را بر همهٔ او دسترس
چشم دریا دیگر است و کف دگر	کفِ بهل وز دیدهٔ دریانگر ^۱

راه دیگر برای تشخیص وحدت تجربه، یافتن هستهٔ مشترک تجربه‌های دینی است. اگر بتوان میان تجربه‌های دینی گوناگون، هستهٔ مشترکی یافت، در این صورت می‌توان گفت که این تجربه‌های گوناگون، تماماً از چیز واحدی حکایت دارند و جنبه‌های مختلف آن را نشان می‌دهند. اما اگر چنین هستهٔ مشترکی یافت شود، به معنای آن خواهد بود که در بحث

تجربه دینی، ذات‌گرایی را پذیرفته‌ایم. کثرت‌گرایی که از برهان تجربه دینی استفاده می‌کنند، ساختارگرا هستند، نه ذات‌گرا. آنان معتقدند که ساختارهای از پیش موجود ذهنی و زبانی به تجربه ما شکل می‌دهند؛ بنابراین نمی‌توان هسته مشترکی برای این تجربه‌ها یافت. از سوی دیگر، بر اساس ذات‌گرایی نمی‌توان کثرت‌گرا شد؛ زیرا وجود هسته مشترک به معنای آن است که تنها در مشترکات ادیان می‌توان از برهان تجربه دینی استفاده کرد؛ در حالی که کثرت‌گرایی نظریه‌ای است درباره اختلافات.

بنابراین، کثرت‌گرایان نمی‌توانند با تکیه بر تجربه دینی، وحدت تجربه را اثبات کنند. همچنین نمی‌توانند حقانیت آنچه را یافته‌اند به اثبات برسانند. به کدامین دلیل تمام اختلاف‌ها و تفسیرهای مختلف و متعارض، از حقانیت بهره‌مندند؟ البته این استدلال می‌تواند سر‌پیدایش کثرت را پاسخ دهد، اما پاسخگوی پرسش اصلی (بهره‌مندی همه ادیان از حقانیت) نیست.

لازمه دیگر نظر کثرت‌گرایی همچون جان هیک آن است که به نوعی از شکاکیت تن دردهند. کثرت‌گرایان معتقدند مدعیات صدق و کذب‌بردار، هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ فرهنگی، ذهنی هستند و صرفاً ناظر به پدیده‌ها [فنومن‌ها] می‌باشند. اما ممکن است در نقد کثرت‌گرایان گفته شود که این اعتقاد لاجرم به شکاکیت می‌انجامد. به داستان تمثیلی هیک باز گردیم: ما نمی‌توانیم هیچ چیز در باره فیل واقعی بدانیم؛ حتی نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم که فیلی وجود دارد. همین امر در باره واقعیت غایی هم صدق می‌کند. در واقع نکته‌ای که می‌توان از داستان تمثیلی هیک آموخت این نیست که همه مردان کور درست می‌گفتند؛ بلکه این است که هیچ‌کدام درست نمی‌گفتند. آنچه آنها لمس می‌کردند، ستون، مار یا تیغه گاواهن نبود، بلکه یک فیل بود و این ادعا که فیل یکی از آنهاست یا همه آنهاست، ادعایی کاملاً غلط است.^۱

هیک می‌تواند پاسخ دهد که ما در این تمثیل وجود فیل را مفروض گرفته‌ایم. همچنین در بحث اصلی وجود واقعیت غایی فی‌نفسه را مفروض گرفته‌ایم. اما اشکال این سخن نیز آن است که اگر پیشاپیش یا از هر طریق دیگری وجود فیل یا واقعیت غایی متعالی را نداشته

نکته‌ای که می‌توان از داستان تمثیلی هیک آموخت این نیست که همه مردان کور درست می‌گفتند؛ بلکه این است که هیچ‌کدام درست نمی‌گفتند. آنچه آنها لمس می‌کردند، ستون، مار یا تیغه‌گاواهن نبود، بلکه یک فیل بود و این ادعا که فیل یکی از آنهاست یا همه آنهاست، ادعایی کاملاً غلط است.^۱

هیک می‌تواند پاسخ دهد که ما در این تمثیل وجود فیل را مفروض گرفته‌ایم. همچنین در بحث اصلی وجود واقعیت غایی فی‌نفسه را مفروض گرفته‌ایم. اما اشکال این سخن نیز آن است که اگر پیشاپیش یا از هر طریق دیگری وجود فیل یا واقعیت غایی متعالی را شناخته باشیم، چگونه می‌توانیم آن را مفروض بگیریم و صرف مفروض گرفتن که هیچ پایه‌ای در واقعیت نداشته باشد بی‌فایده است.

کثرت‌گرایانی نظیر هیک بر سر یک دو راهی قرار گرفته‌اند. از یک سو، اگر ما هیچ تصور روشنی از خداوند نداشته باشیم، یعنی اگر ما نتوانیم هیچ چیز در باره خداوند یا واقعیت غایی فی‌نفسه بگوییم، در آن صورت اعتقاد دینی ما بیش از پیش به بی‌اعتقادی نزدیک و تقریباً غیر قابل تمیز از الحاد می‌شود. از سوی دیگر، اگر ما بتوانیم از خداوند سخن بگوییم، در نتیجه می‌توانیم مجموعه سازگاری از محمول‌ها را برای توصیف اوصاف خداوند به کار گیریم. به این ترتیب، ما با موضوعی سر و کار داریم که می‌توانیم در باره آن سخن بگوییم، لذا در موقعیت کسانی که کاملاً کورند قرار نداریم و می‌توانیم دریابیم که مدعیات کدام یک از مردان کور درست است.^۲

۲. هدایت‌گری خداوند و هدایت‌یافتگی انسان‌ها

دلیل دوم کثرت‌گرایان این بود که با توجه به هدایت‌گری و عشق خداوند نسبت به بندگانش، نمی‌توان گفت که اکثر انسان‌ها در گمراهی‌اند و تنها عده‌قلیلی نجات یافته‌اند. برخی، همین استدلال را در باره کثرت مذاهب نیز اقامه کرده‌اند و گفته‌اند:

چگونه می‌توان باور کرد که پیامبر اسلام همین که سر بر بالین مرگ نهاد، عاصیان و غاصبانی چند موفق شدند که دین او را برابیند و عامه مسلمین را از فیض هدایت محروم

۱. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۴۱۲.

۲. همان، ص ۴۱۲ و ۴۱۳.

کنند، و همه زحمات پیامبر را بر باد دهند؟ به فرض هم که کسانی معدود، حق ستیزی و جاه طلبی کردند، میلیون ها میلیون مسلمان را (تا پایان تاریخ) چه افتاده است که طاعاتشان مقبول نیفتد و زحماتشان بی پاداش بماند و سوءعاقبت در انتظارشان باشد؟ آیا این عین اعتراف به شکست برنامه الهی و ناکامی پیامبر خداوند نیست؟^۱

در پاسخ این استدلال باید پرسید: مگر هدایتگری خداوند چگونه است؟ آیا خداوند مردم را به اجبار و علی رغم اختیار خودشان، مؤمن و مهندی می گرداند؟ آیا لازمه وجود اختیار در انسان ها این نیست که اگر همه آنها خواستند کافر شوند، بتوانند و هیچ مانعی بر سر راهشان نباشد؟ باید توجه داشت که هدایت الهی مستلزم هدایت یافتگی اکثریت نیست. این مسئله جزء برنامه الهی نبوده است که همه انسان ها به اجبار، به بالاترین درجه هدایت دست یابند و هدایت یافته باشند؛ زیرا اگر می خواست، همه هدایت می یافتند: «فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ».^۲

جالب اینجاست که جان هیک در مباحثه ای با دکتر حسین نصر در سال ۱۹۹۴ در باره مسئله الوهیت عیسی مسیح (علیه السلام) و نظریه تثلیث، در برابر این پرسش که: «اگر این مسئله اشتباه باشد، چگونه ممکن است خداوند، با حکمت و عدالت بی پایانش، اجازه دهد که یکی از ادیان بزرگ جهانی، که میلیون ها انسان رستگاری خویش را از طریق آن جستجو می کنند، به مدت دوهزار سال به بیراهه رفته باشد. آیا این صرفاً یک اشتباه است؟»، پاسخ داد: «بله، اشتباه است.» البته هیک بعداً می گوید که مسیحیان، عموماً از جنبه عملی کسی را جز خدای یگانه، پدر آسمانی، نمی پرستیدند، و آموزه تثلیث مسئله ای کلامی است^۳ و باید توجه داشت که میان بعد عملی و بعد نظری تفاوت هایی وجود دارد. می توان گفت در بعد عملی و از جهت سعادت اخروی، رحمت و اسعه خداوند، که از غضب او پیشی می گیرد، بسیار فراگیرتر از مدعیات کلامی و اندیشه ها و نظریه ها عمل می کند و شمول بیشتری دارد. مسئله نجات نهایی انسان ها غیر از مسئله هدایت یافتگی و برحق بودن آنهاست.

۱. صراط های مستقیم، کیان، ش ۳۶، ص ۱۱ و ۱۲.

۲. انعام (۶): ۱۴۹.

3. "Religions and the Concept of Ultimate", *The Islamic Quarterly*, Vol. XXXX (N.4, 1996), p.272.

معنای یک متن وجود دارد، کدام یک نزدیک‌تر به مراد گوینده است. در عالم معنا به دنبال یافتن مقصود گوینده هستیم، نه چیز دیگر. پرواضح است که هر گوینده‌ای، دست‌کم گوینده‌های عادی، به هنگام سخن‌گفتن یا نوشتن، معنای خاصی را از کلمات به کاررفته قصد کرده‌اند. هنر فهمیدن و تفسیر در آن است که بتواند به مراد متکلم راه یابد و گرنه، اگر هرکس بخواهد بر اساس برداشت‌ها و بینش‌ها و گرایش‌های خود به متن‌ها و گفته‌ها معنا ببخشد، راه مفاهمه و انتقال معانی بسته می‌شود و دیگر نمی‌توان هیچ‌کس را به دلیل سخنی که گفته محکوم کرد.

شاید بتوان گفت که پیش از به کارگیری جملات، آن جمله‌ها فعلیت نیافته‌اند و بالقوه هستند، اما پس از به کارگیری یک جمله در یک متن، آن جمله فعلیت یافته و صورت معنایی خاصی می‌یابد. کار مفسر این نیست که صورت‌های معنایی دیگری را که مقصود گوینده نبوده کشف کند، بلکه او باید به مراد گوینده راه برد و تنها به صورت معنایی خاصی که در نظر او بوده، دست یابد. تنها در این صورت است که می‌توان مفسر را موفق دانست، وگرنه هرکس می‌تواند هر آنچه را که خود می‌اندیشد، به مؤلفان و گویندگان نسبت دهد و کسی نمی‌تواند به او اعتراض کند و یا در فهم و تفسیر او مناقشه روا دارد.

بر همه این اشکالات بیفزایید این را که همه متن‌ها یکدست و در یک سطح نیستند. برخی روشن‌تر از برخی دیگرند و فهم برخی آسان‌تر از فهم برخی دیگر است. نمی‌توان ادعا کرد که همه فهم‌ها، نیازمند تفسیرند. اگر متنی روشن و بی‌ابهام در اختیار داشته باشیم، آیا خود متن، معنای خود را بر ما تحمیل نمی‌کند و راه را بر هرگونه تفسیر نمی‌بندد؟ بر فرض، اگر هم جایی برای تفسیر باشد، تنها یک تفسیر از متن روشن و بی‌ابهام ممکن است. به همین دلیل است که آیات قرآن را نیز به محکم و متشابه تقسیم می‌کنند.

این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که دین برای هدایت‌گری و دستگیری بشر آمده است و می‌خواهد به تعلیم و تزکیه انسان بپردازد. بُعد تعلیمی دین در صورتی می‌تواند کار خودش را درست انجام دهد که امکان انتقال مفاهیم و معانی مقصود خداوند، به بشر وجود داشته باشد. نظریه‌ای که شریعت را صامت فرض می‌کند، این راه را می‌بندد. شریعت صامت

نمی‌تواند هدایتگر باشد. بر اساس این نظریه، هدایتگری تنها در انحصار انسان درمی‌آید و در واقع، انسان هدایتگر متن می‌شود و متن هدایتگر انسان نخواهد بود.

ج) شمول‌گرایی

شمول‌گرایان پرسش اصلی از تعدد ادیان را به دو مسئله تبدیل می‌کنند و به هرکدام پاسخ جداگانه می‌دهند. یک مسئله اینکه حقیقت کدام است و آیا دینی وجود دارد که حق مطلق باشد یا خیر؟ و مسئله دیگر این است که بر فرض چنین دینی وجود داشته باشد، آیا هیچ راه نجات دیگری خارج از آن دین متصور نیست؟ در باره مسئله اول می‌گویند تنها یک دین حق وجود دارد. مدعیات ادیان در باره واقعیت غایی، صدق و کذب‌بردار هستند و نمی‌تواند مدعیات متعارض، همه صادق باشند. به‌ناچار برخی صادق‌اند و برخی کاذب. حق مطلق تنها یکی است و تنها یک دین است که می‌تواند واجد حق مطلق باشد. راه اصلی رستگاری نیز همان دین حق است، با این حال پیروان سایر ادیان نیز تا اندازه‌ای می‌توانند رستگار شوند. تنها یک شاهراه وجود دارد، و بقیه راه‌های فرعی تا آنجا که به آن شاهراه نزدیک شوند، بهره‌مند از حقانیت‌اند و رهروان صدیق آن راه‌ها نیز اهل نجات‌اند.

صورت‌های مختلف شمول‌گرایی

ادعای شمول‌گرایان را به صورت‌های مختلف می‌توان ترسیم کرد که در اینجا چهار صورت مختلف را برمی‌شماریم:

۱. شمول عفو

یک صورت این است که بگوییم تنها یک دین حق مطلق می‌تواند وجود داشته باشد، و در واقع هم وجود دارد و آن دین الف است؛ سایر ادیان هرچند در جاده گمراهی به سر می‌برند، ولی رهروان صدیق آنها مشمول عفو و عنایت ربوبی خواهند شد و راه نجات را خواهند یافت. به این معنا که سرانجام در یکی از حوادث زندگی، هرچند نزدیک به مرگ آنها، حقیقت بر آنها عرضه خواهد شد و آن را خواهند شناخت و به آن ایمان می‌آورند و رستگار می‌شوند. این تصویر بیشتر به انحصارگرایی نزدیک است؛ اما به دلیل اینکه راهی برای رهایی از اشکال یادشده در باره انحصارگرایی پیدا می‌کند می‌توان آن را شمول‌گرایی نامید.

۲. شمول به دلیل حقایق

در تصویر دوم می‌گویند: تنها یک دین حق مطلق وجود دارد و آن دین الف است. سایر ادیان نیز بهره‌ای از حقیقت دارند و باطل محض نیستند. پیروان آن ادیان نیز به اندازه همان حقایقی که در دینشان وجود دارد و نقطه اشتراک آنها با دین الف است، از سعادت ابدی بهره‌مند می‌گردند. این را نیز باید افزود که حقایق و نقاط اشتراک باید به اندازه‌ای باشند که پیرو آنها، استحقاق نجات و رستگاری را پیدا کند.

۳. شمول کفاره

کارل رینر^۱ فرض سومی را پیش می‌کشد. وی معتقد بود که تنها یک دین حق (مسیحیت) وجود دارد و راه اصلی رستگاری نیز یک واقعه رستگاری‌بخش خاص است و از هیچ راه دیگری نمی‌توان رستگار شد. در مسیحیت تنها راه رستگاری همان کلمه منحصر به فرد خداوند، عیسی مسیح است که تجسد یافت و به دنیا آمد، رنج کشید، مصلوب شد، مرد و از مردگان برخاست. تنها از طریق اوست که می‌توان رستگار شد؛ اما از آنجا که خداوند مایل است همه انسان‌ها نجات یابند و رستگاری فراگیر شود، عیسی کفاره‌ای پرداخت و خداوند برکات عمل رستگاری‌بخش او را شامل همه انسان‌ها کرد. حتی کسانی که از عیسی و تجسد و تصلیب و مرگ و برخاستن او از مردگان و سلطنت او هیچ نشنیده باشند، مشمول این لطف و رحمت می‌شوند. خداوند این امکان را فراهم آورده است تا آنان که پیش از مسیح زیسته‌اند یا آنان که پس از او بوده و هستند اما او را نشناخته‌اند، از کفاره‌ای که او پرداخت بهره‌مند گردند و با خداوند آشتی کنند و نجات یابند. رینر آنها را مسیحیان بی‌نام می‌نامد.^۲

۴. نسبت در بهره‌مندی از حقیقت

در تصویر چهارم می‌گوییم ادیان عالم، به‌ویژه آنها که زمانی دراز مانده‌اند و توانسته‌اند پاسخگوی نیازهای پیروانشان باشند، بی‌بهره از حقیقت نیستند، اما این‌گونه هم نیست که همه آنها به یک اندازه حق باشند. از حق مطلق تا باطل مطلق، طیف وسیعی تشکیل می‌شود

1. Karl Rahner.

۲. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱۵.

که ادیان مختلف، همه در میانه طیف قرار دارند. در باره هیچ یک از ادیان موجود نمی توان گفت که در یکی از دو سر طیف قرار دارند:

آنکه گوید جمله حق اند احمقی است وانکه گوید جمله باطل، او شقی است
این حقیقت دان، نه حق اند این همه نی به کلی گمراهان اند این رمه

نسبت میان ادیان، نسبت میان حق محض و باطل محض نیست، بلکه نسبت میان حق بیشتر و حق کمتر است. می توانیم بگوییم دین «الف» بیشترین بهره و دین «ی» کمترین بهره از حقیقت را دارند و سایر ادیان در میان این دو، اما نمی توانیم بگوییم دین «الف» حق مطلق است و دین «ی» باطل محض. ادیان هر اندازه که بتوانند گوهر اصلی و بنیادین دین را در پیروانشان ایجاد کنند، بهره مند از حقیقت اند. هر دینی بهتر بتواند انسان را از خودپرستی و حاکمیت نفس رها کند و به حق پرستی و حاکمیت حق تسلیم کند، موفق تر و باحقیقت تر است. البته در تفسیر حقیقت نیز اختلاف نظر وجود دارد، اما آنچه مهم است، پرورش روح حق طلبی در میان پیروان است. بنابراین در باره نجات و رستگاری نیز باید گفت کسانی اهل نجات اند که هرچه بیشتر، از خود رها شوند و به حق تسلیم گردند.

در تصویر چهارم، یک دین، مثلاً دین اسلام، بیشترین توانایی را برای آزادسازی انسان ها از قید خودپرستی و بندگی نفس و تسلیم ساختن او در برابر حق و ایجاد ملکه حق طلبی، حتی در مواقع ضرر، دارد و پیروان ادیان دیگر نیز به هر اندازه ای که از این روح برخوردار باشند اهل نجات خواهند بود.

این موضوع، نه یک امر تشریفاتی است و نه یک حالت ارفاقی و بی حساب و کتاب، بلکه امری واقعی است؛ زیرا هدف اصلی ادیان، ساختن انسان است. انسان نیز به روحیات و ملکاتی که پیدا می کند، هویت می یابد. تمام اعمال و شعائر و اخلاقیات دینی متوجه این هدف والا هستند که انسان را خداگونه و با اخلاق الهی بسازند.

حال اگر دین دیگری، غیر از اسلام، نیز بتواند چنین هدف مقدس و والایی را برآورده سازد، در حقیقت همان کاری را می کند که هدف اسلام است و پیروان آن را می توان مسلمان نامید؛ هرچند آنان چنین نامی را بر خود نگذارند. نام اسلام، یک نام تشریفاتی و بی مسما نیست، بلکه یک حقیقت زنده و فعال است که وجود انسانی را می سازد. بنابراین، پیروان سایر

ادیان نیز، در صورتی که همین روح را در وجود خویش محقق سازند و دارای ملکاتی مشابه گردند، مستحق عنوان مسلمانی خواهند بود.

دعوت دینی

با این توصیف آیا دعوت به دین اسلام، امری لغو نخواهد بود؟ اگر ادیان دیگر نیز می‌توانند همین روح انسانی را بیافرینند و همان کارکرد را داشته باشند که مورد نظر اسلام است، پس چرا مسلمانان، پیروان سایر ادیان را به دین خود دعوت کنند؟ چرا نباید آنها را ترغیب کنیم که همچنان بر اساس دین و مذهب خود عمل کنند و تلاش کنند تا بر اساس همان دانسته‌ها، تحولی در زندگی خود پدید آورند؟

در پاسخ باید گفت که ایمان از سه بُعد درونی، ذهنی و بیرونی برخوردار است و شخص، به کمال ایمان نمی‌رسد، مگر اینکه در تمامی ابعاد وجود خویش ایمان را متجلی کند. معرفت نیز بخشی از ایمان، یا سرمنشأ ایمان است. برای اینکه دیگر انسان‌ها نیز به کمال ایمان و سعادت برتر دست یابند، لازم است که آنها را به سوی دین حق، یا بهترین دین، سوق دهیم. این دعوت برای رستگاری بالاتر و دستیابی به کمال برتر است، نه اصل رستگاری. روح خیرخواه انسانی، اقتضا می‌کند که دیگران را نیز در آنچه بهتر می‌پنداریم، شریک سازیم. به گونه‌ای که نه تنها در بعد درونی با ما همراه باشند، در ابعاد ذهنی و بیرونی (فردی و اجتماعی) نیز با ما هم‌مسیر و همراه گردند.

از سوی دیگر، شناخت واقعیت غایی و راه رسیدن به آن، در ایجاد روحیه گوه‌رین دین در وجود آدمی، کمک مؤثری می‌کند. شناخت، مقدمه عمل و مقدمه تحصیل ملکات انسانی است. هر اندازه این شناخت کامل‌تر باشد، راه برای ساختن هویتی انسانی‌تر برای خویش فراهم‌تر است. در مراتب تشکیکی سعادت و کمال، شناخت نیز نقشی ایجابی ایفا می‌کند. درست است آنان که به ظاهر غیر مسلمان‌اند، در صورتی که پای‌بند به اصول اخلاقی دین و مذهب خویش باشند و روح حق‌طلبی و تسلیم حق شدن را در خود زنده نگاه‌داشته باشند، اهل نجات و رستگاری‌اند، اما اگر از سنت اسلامی آگاهی یابند و به آن پای‌بند گردند، به درجات عالی‌تری از رستگاری نایل می‌شوند.

معیارهایی برای ارزیابی ادیان

چنانچه بخواهیم قضاوتی درباره اعتبار و حقانیت ادیان داشته باشیم، ناگزیر باید بر اساس معیارهایی این کار را انجام دهیم. مهم‌ترین معیارها برای رسیدن به این منظور عبارت‌اند از:

۱. عده‌ای برای رسیدن به این هدف مطالعه تاریخ زندگی بنیانگذاران و رهبران ادیان را پیشنهاد می‌کنند. اما آیا ما می‌توانیم در باره زندگی آنان چندان اطلاع حاصل کنیم که امکان داوری را برای ما فراهم کند؟ چنان‌که برخی از صاحب‌نظران بی‌طرف اظهار کرده‌اند به عقیده ما تاریخ هیچ بنیانگذاری به وضوح و دقت تاریخ بنیانگذار آخرین دین آسمانی محمدبن عبدالله ﷺ و تاریخ قرآن کریم نیست.^۱

۲. راه دیگر برای ارزیابی تجربه دینی یک پیامبر، آزمودن انواع ارزش‌های انسانی است که ایجاد کرده و نیز فرهنگ و تمدنی است که از رسالت وی برخاسته است. پیش از این از ویل دورانت، نقل کردیم که اسلام در نخستین دهه‌های شکل‌گیری خود از لحاظ نیرو، نظم، بسط قلمرو حکومت، تصفیه اخلاق و رفتار، سطح زندگانی، وضع قوانین منصفانه انسانی، تساهل دینی، ادبیات، دانشوری، علو، طب و فلسفه پیشاهنگ جهان بود.^۲

البته در تاریخ زندگی مسلمانان مانند دیگر گروه‌های انسانی، رویدادهایی که مایه دل‌ناخوشی است نیز کم نیست، ولی این رویدادها به اعتبار آنچه در کانون این تمدن عظیم قرار دارد، یعنی قرآن کریم، آسیبی نمی‌رساند.^۳

۳. نباید میان اصول جهان‌بینی و مبانی اعتقادی یک دین ناسازگاری و تعارض باشد. برای نمونه قرآن کریم از راه سازگاری آموزه‌های خویش بر حقانیت و خدایی بودن آن استدلال می‌کند: «چرا درباره قرآن نمی‌اندیشند! و اگر از جانب خدا بود در آن اختلافی بسیار می‌یافتند.»^۴

۱. بنگرید به: ژان سواژه، مدخل تاریخ شرق اسلامی، ص ۱۹۷؛ موریس بوکای، تورات، انجیل، قرآن و علم، ص ۱۸۰-۱۷۳.

۲. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۴، عصر ایمان، ص ۴۳۲.

۳. عبدالحسین زرین‌کوب، کارنامه اسلام، ص ۲۹.

۴. نساء (۴): ۸۲.

۴. نظام دینی نباید راه تصدیق و فهم این را که چنین نظامی صادق است مسدود کند؛ در غیر این صورت باید در صدق آن نظام تردید کرد، مانند اینکه ادعا کند همه آرا و نظریات کاذب‌اند؛ در این صورت با هیچ مبنا و اندیشه‌ای نمی‌توان به اثبات صدق مدعیان این دین پرداخت.

۵. در صورتی که تنها دلیل عرضه یک نظام دینی، حل معضلی خاص باشد (مثلاً حذف شرک و چندگانه‌پرستی) اگر آن نظام در حل آن معضل ناکام بماند و خود به دامن شرک جدیدی بیفتد، دیگر دلیلی بر پشتیبانی از آن نظام دینی باقی نمی‌ماند.

۶. حقایق بنیادین یک نظام دینی نباید با دستاوردهای مسجل بشری در قلمرو علم و عقل، تعارض داشته باشد؛ بلکه باید قابل اثبات و استدلال باشد و بتواند از ناحیه عقل و منطق حمایت شود. (به مبحث علم و دین نگاه کنید)

۷. یک نظام دینی باید ذاتاً سند و اعتبار و ثبات خویش را تضمین کند؛ بنابراین فرضیه‌های توجیهی الحاقی که از سوی نهادهای دینی برای پیش‌گیری از قرائن ناقص این نظام پیسنهاد می‌شود، در واقع، اصالت و اعتبار آن نظام را تضعیف می‌کند. پیش از این به نمونه‌هایی از این دست در باره آیین زردشت اشاره کردیم. در باور ما قرآن کریم اصیل‌ترین سند اعتبار خویش و نیز حقانیت پیامبر اسلام است که در مبحث اعجاز و مصونیت قرآن از تحریف، این ادعا را شرح داده‌ایم.

۸. و بالاخره یک نظام دینی باید با دریافت‌های وجدانی و پایه‌های انسانی در زمینه اخلاق همخوان باشد و افراد را به یک زندگی اخلاقی تعهدآور و مسئولانه‌تر، ترغیب کند.^۱ با وجود این باید توجه داشت که نظام‌های دینی علاوه بر بُعد عینی، یعنی منظومه‌ای از تعالیم و آموزه‌های مکتوب یا شفاهی یک دین، واجد یک بعد شخصی و خصوصی نیز هستند که بخشی از آن در بستر تاریخ شکل می‌گیرد و الزاماً همیشه روبه رشد و کمال نیست، بلکه گاهی بدعت‌آمیز، خرافی و واپس‌گرایانه است؛ از این رو می‌توان گفت که اعتقادات یک هندو،

۱. درباره معیارهای ارزیابی ادیان بنگرید به: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۸۲؛ مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۲۱.

مسیحی یا مسلمان امروزی تا حدودی با اعتقادات و دلبستگی‌های یک هندو، مسیحی یا مسلمان سده‌های نخستین، متفاوت است. بخشی از تفاوت‌ها و تحولات نیز مربوط به تنوع قالب‌ها و استعدادهای فرد فرد مؤمنان است. یعنی دو فرد مؤمن را نمی‌توان صد درصد یکسان یافت؛ تصورات و برداشت‌های هر کدام تفاوت‌هایی با تصورات و برداشت‌های دیگری دارد؛ اما این بدان معنا نیست که نتوان به هستهٔ مشترکی از باورها و الزامات اساسی، و به اصطلاح، باورهای مورد اتفاق و ضروری، در میان مؤمنان دست یافت و براساس آن به تأمل و داوری پرداخت. بی‌تردید، ضروریات یک دین و نیز گزاره‌های مشهور و اجماعی آن، همواره میزان و معیار دیگر گزاره‌های دینی هستند.

بخش دوم

امامت و مهدویت

۱. حقیقت امامت

طرح مسئله

مطالعه در بارهٔ جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حقایق و حقایق امامت، پیشینه‌ای دیرین در تاریخ اندیشهٔ اسلامی دارد. آثار گوناگون، به ویژه رساله‌های مستقل در امامت و مسائل فرعی آن، نشان‌دهندهٔ اهمیت موضوع نزد دانشمندان مسلمان است.^۱

دانشمندان عقاید و مذاهب مختلف اتفاق نظر دارند که پس از پیامبر گرامی باید کسی باشد تا امور دینی و دنیوی آنان را رهبری کند، اما در اینکه این امام از سوی چه کسی تعیین می‌شود، از سوی خدا یا مردم، اختلاف نظر دارند.^۲

مورخان اندیشهٔ اسلامی معتقدند که نزاع بر سر جانشینی پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله از نخستین مباحثی است که پس از آن حضرت نزد امت وی رواج یافت. گروهی نظریهٔ امامت را به عنوان استمرار نبوت مطرح می‌کردند و آن را جزء آموزه‌های دینی اسلام می‌دانستند و معتقد بودند که باید از علی بن ابی طالب و دیگر پیشوایان علیه السلام که از سوی پیامبر معرفی شده‌اند، پیروی کرد. از این نظر آنان شیعهٔ علی نام گرفتند. گروه دوم بر این باور بودند که امامت با همهٔ اهمیت و ضرورتش، یک مقام اجتماعی و سیاسی است که صاحب آن به دست تودهٔ مردم یا نخبگان (اهل حل و عقد) و یا از راه معرفی خلیفهٔ پیشین به این مقام برگزیده می‌شود.^۳

۱. بنگرید به: آغا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۳۰؛ عبدالجبار الرفاعی، معجم ما کتب عن الرسول و اهل البيت، ج ۵، ص ۲۴۹-۲۱۷.

۲. ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۲۳-۱۸؛ محمد بن الحسین الفراء، الاحکام السلطانیة، ص ۲۳.

۳. ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۲۳.

به این ترتیب، امامت نه صرفاً به عنوان نظریه سیاسی و فقهی، بلکه به عنوان دیدگاه کلامی و یکی از اصول اعتقادی به شمار می‌رود که موافقان و مخالفان در تاریخ پرماجرایی امامت، به بحث و گفتگو در باره آن پرداخته، مواضع یکدیگر را با رویکردها و روش‌های مختلفی که بدان اشاره شد، نقد کرده‌اند.

شاید کسی تصور کند که بحث در باره داستان جنجالی و پرماجرایی امامت و اینکه چه کسی می‌بایست به امامت می‌رسید، بحثی است تاریخی که هم زمانش سپری شده و هم ممکن است دستمایه اختلاف میان شیعه و سنی باشد؛ اما باید توجه کرد که امامت، ابعاد گوناگونی دارد که زمان یک بُعد آن، یعنی امامت سیاسی، سپری گردیده، لیکن ابعاد دیگر آن هنوز هم از مهم‌ترین نقطه‌های عطف اندیشه کلامی و سیاسی است؛ از جمله بحث در باره امامت، بحث در ماهیت و شیوه حکومت اسلام پس از درگذشت پیامبر ﷺ تا عصر ماست و چنین بحثی کاملاً با سرنوشت امروز ما ارتباط دارد و همچنان سازنده و سودمند است. و نیز اینکه چه کسی پس از پیامبر، مرجع اخذ احکام و عهده‌دار تبیین دین و پاسخگویی مشکلات فکری و عقیدتی و به عبارتی، پاسدار نظری اسلام بوده است، از پرسش‌های جدی و مؤثر در زندگی دینی ما مسلمانان است.

چنین بحث‌هایی ذاتاً ممکن نیست مایه اختلاف باشند؛ زیرا پژوهش‌های علمی به ذات خود، خیر و مطلوب هستند و مصداقی از جهاد در راه خدا به شمار می‌آیند و به چیزی جز هدایت نمی‌انجامند. بحث واقع‌بینانه و دور از تعصب و مبتنی بر منابع مورد وفاق و روش‌های معقول و مشروع از آرمان‌های دیرینه اسلام است. باید توجه داشت که هر گونه تصویری جز این، سبب می‌شود هم بخشی از کتاب و سنت پیامبر و تاریخ معرفت‌ساز گذشته ما فراموش شود و هم اتحاد و تقریب مورد نظر به دست نیاید؛ زیرا اتحاد عاری از معرفت و شعور، اتحاد سطحی، کورکورانه و ناپایدار خواهد بود.

تجربه موفق «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» که به سال ۱۳۲۷ شمسی با همت دانشمندان شیعه و سنی در مصر تأسیس شد و به نشر ده‌ها رساله و شصت شماره از مجله رساله الاسلام انجامید،^۱ بهترین پاسخ برای دغدغه اختلاف و زیباترین نمونه یک کار مشترک

۱. این مجله را بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی تجدید چاپ کرده است.

پژوهشی از سوی دانشمندان مسلمان است. آنچه که در طول عمر این مؤسسه اتفاق افتاد، به هم نزدیک شدن افکار و اندیشه‌ها بود، نه ذوب شدن و دست کشیدن از اصول و مبانی. افزون بر این، ضرورت شناخت تحقیقی معارف و ناصواب بودن تقلید مورد تأکید بسیاری از صاحب‌نظران دینی است. بر این اساس، راهی جز طرح و بررسی ویژگی‌های یک مکتب و مقایسه مسائل مورد اختلاف میان مکاتب و مذاهب اسلامی نیست. نکته آخر آنکه امام‌شناسی در مذهب اهل‌بیت و برای دانشمندان شیعه، خود نقش روش‌شناختی در باورهای دینی دارد. یعنی فهم توحید و نبوت، بر آن استوار است و در اصطلاح روایات، شناخت صحیح حجت خدا، ضامن هدایت‌یافتگی است؛^۱ یعنی امام شاخص فهم راستین عقاید دینی است و تمایز بین فهم درست از فهم‌های نادرست به وسیله امام حاصل می‌شود.

تعریف امامت

امام، واژه عربی است و به معنای پیشوا، مقتدا، پیشرو و سرپرست آمده است. غالباً امام نزد عرب، چیزی است که پیروی و اطاعت می‌شود؛ اعم از اینکه آن چیز، انسان باشد که کردار و گفتارش تبعیت می‌شود، یا کتاب؛ به حق باشد یا به باطل.^۲ اما در اصطلاح متکلمان، می‌توان گفت که مفهوم امامت و به تبع آن امام، دارای عناصر و مؤلفه‌های زیر است:^۳

۱. جانشینی پیامبر گرامی اسلام ﷺ؛ امام کسی است که پس از پیامبر اسلام بر مسند او می‌نشیند.

۲. ریاست عامه: متکلمان غالباً ریاست عامه و یا ولایت بر همه مکلفان را در تعریف امامت آورده‌اند و بسیاری از آنان در تعریف امامت، به صراحت و یا به اشاره، ولایت بر امت در امور دینی و دنیوی را در نظر گرفته‌اند؛ حتی برخی از بزرگان شیعه که معتقدند پیامبر به اعتبار

۱. ابوجعفر محمدبن علی (صدوق)، کمال الدین و تمام النعمة، ص ۵۱۳؛ محمد بن ابراهیم نعمانی، الغیبة، ص ۱۳۰.

۲. بنگرید به: حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۴؛ ابوجعفر محمدبن علی (صدوق)، معانی الاخبار، ص ۹۶؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۲۶-۲۴؛ فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، ج ۶، ص ۱۴.

۳. بنگرید به: جمعی از نویسندگان، امامت پژوهی، ص ۴۱-۶۰.

پیامبری‌اش ولایت و تصرف در امور امت ندارد، تصرف در امور را جزء جدایی‌ناپذیر امامت می‌دانند.^۱

در باره این مؤلفه، توجه به دو نکته حایز اهمیت است: نکته اول آنکه برخی از متکلمان پس از ذکر این مؤلفه در تعریف امامت، قید «دینی» یا «الهی» را نیز افزوده‌اند که حاکی از دقت نظر آنهاست.^۲ این قید تفاوت اساسی ولایت طاغوت را با ولایت امام نشان می‌دهد. در امامت به مفهوم شیعی، سرپرستی و ولایت، هویت دینی دارد. نکته قابل توجه دیگر، آوردن قید «حفاظت از شریعت» است. مراد آن است که امام، افزون بر اینکه به تنظیم امور دینی و دنیوی مردم می‌پردازد، نگهبان شریعت پیامبر گرامی ﷺ نیز هست.^۳

۳. واجب‌الاطاعه بودن: ظاهراً قید «ولایت و سرپرستی» در تعریف امامت، وجوب اطاعت را نیز به دنبال دارد، لیکن تصریح به آن در تعریف امامت از سوی برخی از متکلمان شیعی و سنی، تأکید بر این مطلب است که امام صرفاً راهنما و هادی نیست، بلکه والی و پیشواست و باید امت در امور دین و دنیا از وی اطاعت کنند. بنابراین، هر امامی واجب‌الاطاعه است و این وجوب، صرفاً مفهوم حقوقی ندارد، بلکه مفهوم دینی دارد و به معنای گناه بودن عدم اطاعت از اوست.^۴

با این وضعیت می‌توان به عنوان حاصل جمع میان تعریف‌های ارائه شده، امامت را چنین تعریف کرد: «پیشوایی و ریاست عامه دینی بر امت مسلمان در امور دینی و دنیوی، که به جانشینی پیامبر گرامی ﷺ حافظ شریعت و تداوم بخش هدایت الهی است.»

تفاوت شیعه و سنی در تعریف امامت

ملاحظه تعاریف ارائه شده از سوی متکلمان، نشان‌دهنده این است که در ظاهر، تفاوت چندانی میان متکلمان شیعی و سنی در این باره وجود ندارد؛ در حالی که تفاوت دیدگاه اهل

۱. ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۱۴-۱۱۱.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۴۵۷.

۳. بنگرید به: قاضی عضدالدین عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۵؛ عبدالرحمن ابن خلدون، العبر، ج ۱، ص ۲۳۹.

۴. قاضی عضدالدین عبدالرحمن ایجی، شرح المواقف، جمعی از نویسندگان، امامت پژوهی، ص ۵۱.

تشیع و تسنن در تصور امامت، نه تنها تفاوتی آشکار، که اساس اختلاف آنان در مسائل مهمی از قبیل چگونگی نصب امام، ضرورت و عدم ضرورت عصمت، ویژگی‌های امام و مانند اینهاست.

به نظر می‌رسد امامت در نگاه متکلمان شیعی و سنی، دو هویت کاملاً متخالف دارد که از مدلول مطابقی الفاظ نمی‌توان به آن رسید. بنابراین اختلاف شیعه و سنی در مسائل امامت، به تباین تصویر واقعی آنها از حقیقت امامت بازمی‌گردد؛ یعنی آنان در تعریف و حقیقت امامت، دارای دو اختلاف اساسی هستند: اختلاف نخست، کلامی بودن امامت نزد شیعه و فقهی بودن آن نزد اهل سنت است؛ اختلاف دوم که در اصل، فرع بر اختلاف اول می‌باشد آن است که در نزد شیعه، نصب امام از افعال واجب خداست، اما در نزد اهل سنت از افعال واجب بندگان خدا و مسلمانان است.

پاسخ شیعه به پیروی از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام در برابر این پرسش که پس از ختم نبوت و انقطاع وحی، دو وظیفه دیگر رسول خدا، یعنی تبیین وحی و ریاست و اداره امور امت اسلامی را چه کسی بر عهده‌دار دارد، این است که عهده‌دار این مقام، کسی است که از سوی خدا تعیین می‌شود. اهل سنت با این پاسخ مخالف‌اند و چنان‌که ابن خلدون گزارش می‌کند، معتقدند که امامت از مصالح همگانی است که به نظر خود امت وانهاده شده است؛ هر کس را تعیین کردند، او پیشوا خواهد بود.^۱

تعیین امام

اکنون باید دید امت چگونه امام واجب‌الاطاعه را تعیین می‌کند؟ از آراء و دیدگاه‌های فقیهان و متکلمان اهل سنت چنین به دست می‌آید که در این باره، نظریه یکسان و قابل‌پذیرشی برای همه آنان وجود ندارد. برای نمونه، ماوردی (متوفی ۴۵۰ ق.) انتصاب امام پیشین و انتخاب اهل حل و عقد (صاحب‌نظران و معتمدان) را دو شیوه مشروع برای تعیین امام می‌داند و تصریح می‌کند که در شیوه گزینش امام به دست ارباب حل و عقد و صاحب‌نظران، اتفاق نظر وجود ندارد؛ گروهی معتقدند امامت جز با حضور و موافقت همه ارباب حل و عقد از هر شهر و

۱. عبدالرحمن ابن خلدون، *العبر*، ص ۲۴۱.

دیاری، تعیین نمی‌یابد؛ گروه دیگر، کمترین تعداد دخیل در گزینش امام را پنج تن از اهل حل و عقد می‌دانند؛ گروه سوم بر این باورند که امامت با رأی سه تن هم حاصل می‌شود؛ و گروه چهارم می‌گویند: امامت حتی با گزینش یک نفر هم تحقق می‌یابد.^۱

در کنار این آراء، نظر پنجمی وجود دارد که معتقد است امامت با اِعمال زور و قدرت نیز حاصل می‌گردد و نیاز به گزینش و بیعت ندارد. چنین امامی امیرالمؤمنین خوانده می‌شود و فرمانش بر همگان نافذ است.^۲

اما پاسخ شیعه به پرسش از چگونگی تعیین امام، از تصویری که دربارهٔ چیستی و حقیقت امامت از دیدگاه آنان ارائه شده، روشن است؛ اگر امام نقش پیامبرگونه داشته باشد و رسالت وی مانند رسالت پیامبران تلقی گردد، راهی نمی‌ماند جز اینکه تعیین و انتصاب امام باید طبق نص دینی یا هر امر الهی دیگر باشد که حاکی از انتصاب الهی است.^۳

۲. ضرورت امامت از دیدگاه عقل

از مباحث پیشین روشن شد که امامت از نظر متکلمان شیعه، مقامی است الهی و انتصابی؛ بدین معنا که نصب امام مانند فرستادن پیامبر، فعلی از افعال خداست. اینک سخن بر سر آن است که چگونه می‌توان وجوب و ضرورت این فعل را دربارهٔ خداوند کشف کرد؟ در پاسخ به این پرسش متکلمان قدیم و جدید، دو راه پیشنهاد کرده‌اند: راه لطف و راه حکمت؛ یعنی ضرورت جعل امام از ناحیهٔ خداوند یا با تکیه بر صفت لطف او درک شده و یا با استناد به صفت حکمت فهمیده می‌شود. نقطهٔ مشترک هر دو روش، تصویر امامت به عنوان تداوم رسالت و جانشینی پیامبر است.

لطف در قرآن کریم، وصف فعل و علم خداست. لطف در فعل، به معنای به کارگرفتن دقت و ظرافت در کار است؛ چنان‌که لطف در علم به معنای آگاهی از دقایق و ظرایف امور است.^۴

۱. ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۸-۶.

۲. محمدبن الحسین الفراء، الاحکام السلطانیة، ص ۲۰؛ محمدبن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۲۶۹.

۳. جمعی از نویسندگان، امامت پژوهی، ص ۷۱.

۴. سیدحسین مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۹۴ - ۱۹۲.

اما در اصطلاح متکلمان، لطف آن فعلی است که خداوند در بارهٔ بندگان انجام می‌دهد تا انجام تکالیف برای آنان سهل و آسان شود. لطف بودن امامت به این معناست که نصب امام، فعلی از افعال خداست که ضرورتش با تکیه بر یکی از صفات کمالی او، یعنی لطیف بودن، استنباط می‌شود. لطف امامت مانند لطف نبوت است که حجت را بر بندگان تمام کرده و راه رستگاری و هدایت را به بهترین وجه بر آنان می‌نماید.^۱

پیام اصلی استدلال از راه حکمت، آن است که امامت مُجَوِّز ختم نبوت است؛ اما چگونگی ارتباط ختم نبوت با امامت نیازمند توضیح است. از این رو می‌گوییم: خاتمیت اسلام دو مدعای اساسی را در خود جای داده است: نخست، همگانی و جاودانی بودن اسلام و دوم، تحریف‌ناپذیری آن. اما می‌دانیم که اولاً، قرآن با همهٔ جامعیت و مصونیتش، مشتمل بر همهٔ حقایق و جزئیات معارف و احکام نیست؛ تفصیل کلیات احکام و تبیین ابهامات قرآن کریم به امر الهی بر عهدهٔ پیامبر است؛ ثانیاً، افزون بر آنکه پیامبر خدا ﷺ همهٔ تفصیل و جزئیات احکام را بیان نکرده، تحریف لفظی و معنوی فراوانی نیز در سنت ایشان راه یافته است.

آیا در این صورت، با فرض اینکه نبوت خاتمه یافته، وجود کسانی که بتوانند راه صحیح و بی‌شائبه را به مردم نشان دهند، ضرورت ندارد؟ آیا رشد جامعهٔ اسلامی در عصر نبوی بدان پایه رسیده بود که بتواند تمامیت دین را از خطر بدعت، اختلاف و جعل و تحریف صیانت کند؟ آیا آگاهی و معرفت مسلمانان از کتاب و سنت و اصول و فروع دین، به اندازه‌ای بود که بخواهد از علم امام معصوم و عالم به کتاب خدا بی‌نیاز باشد؟ آیا شرایط آن روز جهان اسلام ایجاب نمی‌کرد که پیامبر ﷺ جانشینی برای خود برگزیند؟

مباحث آینده در ضمن پاسخ به این پرسش‌ها، می‌تواند به تبیین بیشتر هر دو شیوهٔ استدلال مبتنی بر «لطف» و «حکمت» کمک شایانی نماید.

مرجعیت علمی امام

آیین اسلام با یک رشته معارف و اصول اعتقادی در کنار مسائل اجتماعی، اقتصادی، عبادی و سیاسی به انسان‌ها عرضه شده است. در قرآن کریم و سنت پیامبر ﷺ بخشی از این اصول،

از قبیل: احدیت خداوند در ذات و صفات و افعال، لوح و قلم، عرش و کرسی، قضا و قدر و سرنوشت انسان، اختیار و مسئولیت، وحی و نبوت، امامت و رهبری، فرجام جهان و انسان، حشر و نشر، میزان و صراط، توبه، شفاعت، بهشت و دوزخ، جاودانگی و خلود، و هدف از آفرینش جهان و انسان آمده است که بی‌تردید، مسلمانان در فهم و تفسیر آنها دچار تفرقه و اختلاف بسیار شده‌اند. برای نمونه و به عنوان شاهد این مدعا، به سند مشهور از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده است که امت من مانند بنی اسرائیل که به هفتادویک فرقه تقسیم شدند، به هفتاد و دو فرقه، تقسیم خواهند شد و از این فرقه‌ها تنها یک فرقه اهل نجات و رستگاری است.^۱ با صرف نظر از مباحث فنی رجال‌شناختی، از نشانه‌های درستی این حدیث، اختلاف گسترده و شاید بی‌نظیری است که در باره معنای این حدیث به چشم می‌خورد؛ یعنی هر گروهی خود را فرقه ناجی می‌داند و معتقد است گروه‌های دیگر بر اثر بدعت و انحراف پدید آمده‌اند. انسان حق طلب و پاک‌دلی که می‌خواهد اسلام راستین را بجوید، در برابر این همه فرقه‌ها و گروه‌ها و مذاهب متضاد چگونه می‌تواند حق را از باطل تشخیص دهد؟

ممکن است تصور شود قرآن کریم مرجع قطعی‌الصدور همه ما مسلمانان در حل مسائل اختلافی است و با وجود قرآن نیازی به مرجع دیگر نیست، ولی پاسخ روشن است؛ هیچ کس منکر داوری قرآن و استواری سند و دلالت قرآن نیست و به همین دلیل، متکلمان و مفسران شیعه در بحث امامت عامه، به آیات بسیاری از قرآن تمسک کرده‌اند؛ اما سخن بر سر این است که چنین تمسک و استدلالی را دیگر فرقه‌های اسلامی نیز در باره معتقدات خود دارند؛ یعنی آنچه که باید مایه وحدت و هدایت باشد، خود دستمایه اختلاف و گمراهی شده است: «يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ».^۲ این بدان جهت است که قرآن کریم، حجت و امام صامت است. در این میان، تنها امام ناطق و زنده است که می‌تواند با بهره‌گیری از علم و مصونیت الهی از حقیقت قرآن دفاع کند و در هنگامه اختلاف، به داوری برخیزد و بی‌پایگی تأویل‌ها و تفسیرهای ناصواب را روشن کند. با این وصف، ضرورت مرجعیت علمی امام ناطق

۱. ابوجعفر محمد بن علی (صدوق)، کتاب الخصال، ص ۵۸۴؛ ابواحمد عبدالله ابن عدی، الکامل فی ضعفاء الرجال، ج ۳، ص ۴۲۹؛ محمد بن عیسی ترمذی، السنن، ج ۴، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.
۲. بقره (۲): ۲۶.

و معصوم، نه تنها در قلمرو معارف و مبانی اعتقادی که در حیطه گسترده احکام و مقررات عملی اسلام نیز قابل درک است.

افزون بر نقش وحدت‌بخش امام معصوم در تبیین و تفسیر اصول و فروع دین، و در صیانت از تحریف محتوایی دین، نقش مهم دیگر امام، پاسداری از تحریف شکلی و لفظی دین است. بی‌تردید قرآن کریم به سبب اعجاز معنوی و لفظی‌اش، از خود پاسداری و صیانت می‌کند، اما سیره و سنت پیامبر خدا ﷺ به ذات خود، فاقد چنین صیانتی است؛ تا جایی که در عصر خود پیامبر ﷺ موج جعل حدیث و بستن آن به زبان پیامبر، آن حضرت را به واکنش واداشت و برای دروغ‌سازان وعده کیفر و عذاب داد.^۱ در چنین شرایطی، تنها پیامبر و کسانی چون او می‌توانند از سنت آن حضرت صیانت کنند و به حق در هدایت و رهبری امت، جانشین او گردند. ماجرای ناخوشایند جلوگیری از نقل و تدوین حدیث،^۲ و به کار افتادن کاروان جعل و افتزای حدیث، نشان داد که وجود امام معصوم، آگاه و مقتدر تا کجا می‌توانست جلو انحرافات را بگیرد. به راستی، با وجود امام معصوم و بسط قدرت سیاسی او، جاعلان حدیث تا کجا می‌توانستند پیش بروند؟

از مطالب گذشته روشن گردید که پس از پیامبر ﷺ معارف و احکام دین به تمامیت خود و بی‌شائبه جعل و اختلاف و بدعت، در اختیار هیچ گروهی قرار نگرفته است، اما اینکه چرا چنین چیزی اتفاق نیفتاد با فراهم آوردن چند مقدمه قابل درک است:

الف) بیش از نیمی از دوران بعثت تا وفات پیامبر ﷺ در شهر مکه گذشت. نوظهور بودن دین جدید و نیز سرسختی و لجاجت بت‌پرستان متکبر و جاهل در برابر مبانی و اصول علمی و عملی اسلام، مانند: یکتاپرستی، پیامبری، وحی، حقانیت زندگی پس از مرگ، باور به کتاب‌های آسمانی، غیبت، نماز، کرامت انسانی، حرمت تکاثر و تفاخرهای جاهلی، سبب شد تا مسیر وحی در جهت تحکیم این‌گونه مبادی قرار بگیرد و به تفصیل معارف و احکام نپردازد. بسیاری از مفسران با لحاظ این ویژگی‌ها، آیات مکی را از آیات مدنی تمیز می‌دهند.^۳

۱. ابواحمد عبدالله ابن عدی، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، ج ۱، ص ۱۰-۸؛ محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۶۲.

۲. بنگرید به: جلال‌الدین سیوطی، *تنویر الحوالک*، ج ۱، ص ۴.

۳. بنگرید به: محمد بن عبدالله الزرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۸۷.

ب) هرچند رویکرد تاریخی مردم یثرب به اسلام، سمت‌وسوی وحی را تا اندازه‌ای به تفصیل موضوعات اجتماعی، قوانین مدنی و احکام عبادی فرعی نیز سوق داد و رسول خدا، امکان تحقق شماری از این موضوعات را در محیط خود فراهم کرد، اما دامنه دشواری‌های موجود و مزاحمت مشرکان، بیش از پیش گسترش یافت. منافقان نیز در مدینه و پیرامون آن، بر این دشواری‌ها افزودند. شرایط جدید بیش از پنجاه غزوه و سریه را بر پیامبر و جامعه نوپای مسلمانان تحمیل کرد تا جایی که فرصت و توان آنان به جای آموزش معارف و احکام دین، به دفاع از موجودیت آیین و دولت دینی جدید صرف شد و هر از چند گاهی، گرد رهبر الهی خود جمع شده، تنها بخشی از علم کتاب و سنت را می‌آموختند.

ج) چنان‌که گفتیم کتاب و سنت افزون بر اصول و معارف اعتقادی و اخلاقی، شامل بخش قابل توجهی از مقررات اجتماعی و سیاسی است. اصولاً قوانین و مقررات برای یک لحظه آفریده نمی‌شوند، بلکه همواره با پرسش‌ها و نیازهای جدید در تعامل‌اند. افزون بر این، در محیط بعثت پیامبر اسلام ﷺ ویژگی دیگری وجود داشت و آن، ژرفایی و فراگیری پدیده جاهلیت بود. روشن است که آشنا ساختن چنین جوامعی با حجم بزرگ احکام و مقررات دینی، ناممکن و فراتر از ظرفیت و استعداد مخاطبان خواهد بود.

اگر اصل خاتمیت را به نکات یادشده ضمیمه کنیم و توجه داشته باشیم که رسول خدا، خاتم رسولان، و آیین او آخرین آیین آسمانی است و باید تمامی آنچه را که بشر تا پایان تاریخ بدان نیازمند است، در اختیار او بگذارد، به این نتیجه منطقی می‌رسیم که باید حقایق دین در اختیار دستگاهی قرار بگیرد که پس از بنیانگذار نخستین آن، مردم بتوانند تمام نیازهای دینی خود را از آن دریافت کنند. به مقتضای حکمت و لطف الهی، این دستگاه نیز باید مانند دستگاه نبوت، هم عالم به کتاب و سنت باشد و هم در تبلیغ و عمل، مصون از خطا.

روشن است که شناخت و شناسایی چنین دستگاهی، چون شناخت و شناسایی دستگاه نبوت، از توان بشر عادی فراتر است. از این نظر، تکمیل هدف بعثت و تبلیغ و گسترش صحیح دین خاتم در میان ملل جهان ایجاب می‌کند که کسی با شرایط یاد شده به جانشینی پیامبر از سوی پروردگار جهان تعیین گردد و مرجعیت علمی امت اسلامی را برعهده بگیرد.

مرجعیت سیاسی امام

یکی از عوامل مهم و تعیین‌کننده در امامت، بررسی اوضاع و شرایط سیاسی داخل و خارج شبه جزیره عربستان در عصر بعثت است. روایات تاریخی نشان می‌دهد که موجودیت جامعه و دولت نوپای اسلامی از سوی دشمنان داخل و خارج در معرض تهدید جدی قرار داشت و بیم آن می‌رفت که اختلافات ناخواسته داخلی و تعرضات دشمنان خارجی با افساد و جنگ، طومار مدینه‌النبی ﷺ و پیام جهانی دین خاتم را درهم پیچید.

یکی از تهدیدهای جدی در سال‌های پایانی زندگی رسول خدا ﷺ، همسایه شمالی مسلمانان، امپراتور روم شرقی بود. نخستین برخورد نظامی مسلمانان با ارتش مسیحی روم در سال هشتم هجری در سرزمین فلسطین و منطقه موته بود که در آن، سه تن از فرماندهان ارتش اسلام، جعفر بن عبدالله طیار، زید بن حارثه و عبدالله بن رواحه به قتل رسیدند؛ باقی‌مانده سپاه نیز شکست خورده با فرماندهی خالد بن ولید به مدینه بازگشتند.^۱ دومین تحرک نظامی دولت اسلامی، در برابر روم، آن بود که با محنت و دشواری‌های بسیار پس از فتح مکه و در سال نهم هجری به فرماندهی خود پیامبر ﷺ صورت گرفت. مسلمانان به سوی کرانه‌های شام حرکت کرده، به منطقه تبوک رسیدند، اما بدون برخورد نظامی به مدینه بازگشتند و ارتش اسلام تا اندازه‌ای حیثیت خود را بازیافت. دغدغه رسول خدا در آستانه وفات و دستور حرکت دوباره سپاه اسلام به سوی شام به فرماندهی اسامه بن زید نیز نشان داد که تهدید دشمن شمالی را بیش از پیش باید جدی گرفت؛ هرچند این دستور به دلایلی، در دوران زندگی پیامبر اجرا نشد.^۲

این در شرایطی بود که جنوب و شرق جزیره العرب، سیطره امپراتوری بزرگ ساسانی را تجربه می‌کرد و خسرو پرویز چند سالی پیش از آن، نامه دعوت رسول خدا را پاره و دستور قتل پیامبر ﷺ را به حاکم وابسته خود در یمن داده بود. اینک با اسلام آوردن حاکم ایرانی یمن (بازان) و شمار بسیاری از قبایل شبه جزیره، و با استقلال سیاسی آنان، بیم آن می‌رفت که موجودیت سیاسی امپراتوری ایران از ناحیه تازه مسلمانان تابع مدینه، آسیب ببیند؛

۱. عبدالملک ابن هشام، السیره النبویه، ج ۴، ص ۳۰ - ۱۵.

۲. بنگرید به: همان، ص ۲۹؛ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۳.

از این رو وجود چنین قدرت دینی و سیاسی جدید که افراد آن به قدرت ایمان و اخلاص و فداکاری مجهز بودند، برای آنان نیز قابل تحمل نبود.^۱ جریان نفاق، جنبش‌های ارتجاعی مرتدان و بیماردلان موجود در قلمرو نظام دینی و سیاسی جدید، از دیگر زوایای تهدیدهای بالفعل و بالقوه‌ای بودند که در کنار تهدیدهای خارجی می‌توانست ذهن و دل پیامبر خدا و نخستین رهبر انقلاب جهانی اسلام را به خود مشغول کند. این جریان‌ها، مخاطراتی نبودند که بتوان به آسانی از آنها عبور کرد. شواهد روایی و تاریخی قابل توجهی دال بر آگاهی و نگرانی پیامبر خدا ﷺ از فتنه‌ها، اختلافات، دشمنی‌ها و دسته‌بندی‌های پس از خود وجود دارد. حوادث بعدی نیز درستی این نگرانی‌ها را تأیید و ثابت کرد که: «در اسلام بر سر هیچ اصلی چون امامت، شمشیر آهیخته نگردیده است.»^۲

آیا با این اوضاع و احوال، عقل و وجدان و محاسبات اجتماعی می‌پذیرد که بگوییم پیامبر رحمت، همه این مسائل و مشکلات را نادیده گرفت و بدون ساختن یک خط دفاعی پایدار با رهبری فردی شایسته، دیده از جهان فرو بست؟

یکی از چیزهایی که می‌تواند پاسخ این پرسش را روشن کند، ارزیابی پیامبر از مسئله انتصاب و انتخاب است. در مجموع سخنانی که از پیامبر گرامی نقل شده، اثری از تئوری انتخاب خلیفه از راه شورا و گزینش امام به وسیله اهل حل و عقد و مانند آنها به چشم نمی‌خورد، بلکه دلایلی می‌توان یافت که نشان می‌دهد موضوع رهبری از نظر آن حضرت، امر الهی و انتصابی بوده است:

۱. پیامبر اسلام پس از بازگشت از سفر ناموفق طائف، تلاشی برای دعوت از بادیه‌نشینان پیرامون مکه آغاز کرد. از جمله در موسم حج که قبایل برای زیارت خانه خدا به مکه می‌آمدند، آیین خود را بر آنان عرضه می‌کرد. بَیْحَرَة بن ابی‌فراس، از شیوخ قبیله بنی‌عمر، از جمله کسانی بود که رسول خدا او را به اسلام و به حمایت از پیامبر دعوت کرد. او با پیشنهاد این شرط که جانشینی پیامبر با وی باشد، حاضر به حمایت از رسول خدا شد، اما پیامبر نپذیرفت و فرمود: «أَلَا مَرُلَّه يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ؛ امر جانشینی به دست خداست، هر کجا که بخواهد قرار می‌دهد.»^۳

۱. بنگرید به: علی بن برهان الدین الحلبي، انسان العيون (السيرة الحلبية)، ج ۲، ص ۲۹۱.

۲. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ص ۲۵.

۳. جلال‌الدین سیوطی، تنویر الحوالک، ج ۲، ص ۴؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۲۹۴.

۲. بیعت دوم که از سوی بیش از هفتاد مرد و زن یثربی در شب دوازدهم ذی‌حجه سال سیزدهم بعثت در گردنهٔ مِنی با پیامبر خدا صورت گرفت، یکی از نقطه‌های عطف و تأثیرگذار در جامعهٔ اسلامی مدینه بوده است. در جریان بیعت یثربیان، از نکات مهمی که در گزارش عبادة بن صامت آمده، این است که می‌گوید:

بارسول خدا ﷺ بیعت کردیم بر فرمان‌شنوی و اطاعت در سختی و راحتی و در حالت اکراه و نشاط و اینکه با صاحبان امر نزاع نکنیم.

سیوطی (ف. ۹۱۰ ق.) در شرح این حدیث واژهٔ «أمر» را به معنای امارت و حکومت گرفته است.^۱ بنابراین به نظر می‌رسد چنین تعهدی در آستانهٔ هجرت به یثرب، ناظر به همان چیزی باشد که مدتی پیش از آن در جریان دعوت از شیخ بنی‌عامر، بیحرة بن ابی‌فراس مطرح شده بود.

۳. اگر موضوع انتخاب خلیفه در قلمرو و اختیار امت بود، ضرورت داشت رسول خدا، نه تنها اصل موضوع را به مردم گوشزد کند، بلکه امت را از چگونگی انتخاب و شرایط و ضوابط انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان آگاه سازد. چنین اقدامی بی‌تردید می‌توانست بسیاری از دشواری‌های پیش‌روی امت اسلامی در مسئلهٔ خلافت و رهبری را بر طرف سازد؛ در حالی که در صفحات تاریخ زندگی پیامبر، هیچ شاهدی بر چنین اقدامی دیده نمی‌شود.

۴. مورخان، و مغازی‌نویسان، یکی از موضوعاتی که در بارهٔ غزوات پیامبر ﷺ گوشزد کرده‌اند، اقدام و اصرار پیامبر ﷺ در تعیین جانشین خود در مدینه در آستانهٔ تمامی غزوات است. جانشینان پیامبر در مدینه، به ترتیب عبارت بودند از: سعد بن عباده در غزوهٔ ابواء؛ سعد بن معاذ در بواط؛ زید بن حارثه در بدر الاولى؛ ابولبابه در بدر الکبری و بنی‌قینقاع؛ ابن‌ام‌مکتوم در أحد و بنی‌نضیر و خندق؛ ابوذر در بنی‌مصطلق و غمرة القضاء؛ ثُمیله یا سباع در خیبر؛ عثمان یا ابوذر در ذات الرقاع؛ علی بن ابی‌طالب در تبوک؛ عتّاب بن اُسید و معاذ بن جبل نیز به ترتیب، امیر مکه و معلم سُنن و فقه این شهر در جریان غزوهٔ حنین بودند.^۲

۱. جلال‌الدین سیوطی، تنویر الحوالک.

۲. بنگرید به: محمد بن یوسف الشامی، سبل الهدی والرشاد، ج ۴، ص ۱۶-۱۴، ۲۴، ۱۸۰، ۱۸۶، ۳۲۲، ۳۴۴ و ۳۷۱؛ ج ۵، ص ۱۱۵، ۱۷۵، ۱۸۹، ۳۱۲ و ۴۴۲.

۳. ضرورت امامت از دیدگاه نقل

منظور از نقل در برابر عقل، کتاب و سنت است. معنا و مفهوم این تقابل آن است که خاستگاه قرآن و حدیث، نه عقل بشری که وحی الهی است و خداوند از راه وحی به دو صورت وحی قرآنی و وحی بیانی (یعنی سنت پیامبر) ظهور کرده است. در عین حال، راه وحی هم به لحاظ مبانی، معقول است و هم به لحاظ تعالیم و آموزه‌ها، عقل‌پذیر و دعوت‌کننده به تعقل و تفکر است.

با این وصف، امامت از دیدگاه نقل، نمی‌خواهد به آن بخش از مباحث کتاب و سنت بپردازد که در تأیید مباحث گذشته، امامت انتصابی را به صورت کلی اثبات می‌کند؛ بلکه در صدد آن است که مصداق یا مصادیق امامت انتصابی را که در مباحث پیشین مورد تأکید قرار گرفت، از منظر کتاب و سنت به اختصار دنبال کند؛ بنابراین، قلمرو بحث ما در این گفتار، «امامت خاصه» است؛ یعنی مطالعه در باره این پرسش که قرآن و سنت چه کسانی را پس از پیامبر خدا به عنوان مرجع دینی و سیاسی مردم معرفی کرده‌اند؟

قرآن کریم

از قرآن کریم به آیات بسیاری استشهاد شده است که به گونه‌ای بر مرجعیت دینی و سیاسی خاندان پیامبر و علی بن ابی طالب (علیه السلام) دلالت دارد.^۱ اما آنچه که بیشتر مورد توجه قرار گرفته، آیه ۵۵ سوره مائده، معروف به آیه ولایت است: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ».

در این آیه به دلالت حرف حصر «إِنَّمَا» تنها ولی مؤمنان، خدا و رسول و ایمان آورندگانی هستند که اقامه نماز می‌کنند و در حال رکوع زکات می‌دهند. در عرف زبان‌شناسان، ولی به کسی گفته می‌شود که متولی و سرپرست امور کسی است.^۲ بنابراین براساس این آیه، ولایت مطلقه بر مؤمنان، پس از خدا و رسول خدا، از آن کسانی است که دارای صفات یاد شده

۱. ویلفر مادلونگ در مقدمه کتاب جانشینی حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) با استناد به آیات بسیار نشان می‌دهد که در حیات دینی و سیاسی پیامبران پیشین، امر جانشینی و وصایت به خویشان نزدیک پیامبران واگذار شده است. درباره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز آیات قرآن با همین سیاق نازل شده‌اند.

۲. شیخ مفید، رساله فی معنی المولی، ص ۲۰-۱۶.

باشند. معنا و مفهوم این عبارت آن است که ولایت رسول خدا و این مؤمنان، منسوب به ولایت خدا و منوط به جعل و نصب اوست.

تا اینجا مدلول آیه با آنچه در مباحث مربوط به امامت از دیدگاه عقل دنبال کردیم، هماهنگ است؛ یعنی به صورت کلی، انتصابی بودن ولایت عامه و امامت به معنای زعامت سیاسی را تأکید و تأیید می‌کند. اما آنچه که مدلول آیه را به امامت خاصه سوق می‌دهد، روایات معتبر و پرشماری است که به راه‌های مختلف در باره شأن نزول آن نقل شده است. در میان صحابه، عبدالله بن عباس، ابوذر غفاری، ابورافع، علی بن ابی طالب، انس بن مالک، جابر بن عبدالله، سلمه بن کهیل، عبدالله بن سلام، عمار یاسر و مقداد از راویان شأن نزول این آیه به شمار می‌روند و از مفسران و حافظان حدیث، کسانی چون ثعلبی، ابن کثیر، سیوطی، حاکم حسکانی، احمد طبری، حضاص، حاکم نیشابوری، واحد نیشابوری، آلوسی، زمخشری، محمد بن جریر طبری، ابن عساکر، قرطبی، بلاذری، ابن اثیر، ابن حجر هیثمی و ابن حجر عسقلانی این روایات را در آثارشان ثبت کرده‌اند. روایات رسیده از طریق ائمه اهل بیت علیهم‌السلام در باره شأن نزول این آیه، متواتر است.^۱

در روایت ثعلبی از ابوذر، در باره شأن نزول آیه چنین آمده است:

روزی با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نماز می‌گزاردم که سائلی به مسجد درآمد و کمک خواست. از امت کسی پاسخ او را نداد. علی علیه‌السلام که در این هنگام به حال رکوع بود، با انگشت کوچکش که به آن انگشت می‌گفت، به سائل اشاره کرد. سائل آمد و انگشت از انگشت وی گرفت. پس پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به پیشگاه خداوند تضرع کرد و گفت: بار خدایا، برادرم موسی تو را خواند و گفت: پروردگارا، سینه‌ام بر من فراخ دار و کارم را آسان فرما و گره از زبانم بگشای تا آنان سختم را بفهمند، و برای من از خاندانم وزیری که همان هارون، برادرم باشد قرار ده. پشتم را به او استوار گردان، و او را شریک کارم گردان تا تو را بسیار تسبیح گویم و بسیار یاد کنیم که تو بر ما آگاهی. پس تو بر او وحی کردی که: ای موسی، خواسته‌ات به تو داده شد. خدایا، من بنده و پیامبر تو هستم، سینه‌ام را فراخ گردان و کارم را آسان فرما و برای من از خاندانم وزیری که همان علی باشد، قرار ده. ابوذر گفت: سوگند به خدا، سخن پیامبر تمام نشده بود که جبرائیل امین این آیه را بر پیامبر نازل کرد.^۲

۱. بنگرید به: عبدالحسین شرف‌الدین، *المراجعات*، ص ۲۳۰.

۲. همان، محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۳۵، ص ۲۰۰-۱۸۳.

کلمات و عبارات موجود در این روایت و روایات مشابه و متواتری که از طریق اهل بیت علیهم السلام به دست ما رسیده است، به خوبی نشان می‌دهند که مراد از ولی در آیه یاد شده، چیزی جز اولی به تصرف در امور مؤمنان و جامعه ایمانی نیست.

سنت پیامبر

مقصود از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله در این مبحث، آن بخش از سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله است که در سند و صدورشان، در میان محققان جای مناقشه نیست و به اصطلاح، سنت جامع‌اند. به عقیده شیعه، دلالت این روایات نیز مانند سندشان گویاست و مرجعیت دینی و امامت گروه خاص یا عدد آنها را اثبات می‌کنند. در اینجا به نقل و بررسی چهار حدیث بسنده می‌کنیم:

حدیث ثقلین

این حدیث از احادیث متواتر اسلامی است که محدثان، آن را به اسناد و طرق گوناگون از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند. مراجعه به اسناد این حدیث، صدور آن را از پیامبر قطعی می‌سازد. سید هاشم بحرانی (متوفی ۱۱۰۷ ق.) در کتاب *غایة المرام*، آن را از محدثان اهل سنت با ۳۹ سند و از شیعه به ۸۲ سند نقل می‌کند.^۱

میرحامد حسین هندی (متوفی ۱۳۰۶ ق.) این حدیث را از ۳۵ صحابی پیامبر با اسناد بسیار در دو مجلد نخست کتاب *عقبات الانوار* نقل کرده است.^۲ متن حدیث براساس یکی از نقل‌ها چنین است:

یا ایها الناس انی ترک فیکم ما ان اخذتم به لن تضلوا، کتاب الله و عترتی اهل بیتی؛^۳ ای مردم، به راستی که من چیزی را در میان شما به یادگار می‌گذارم که اگر آن را برگرفتید، هرگز گمراه نخواهید شد: کتاب خدا و خاندانم، اهل بیت.

۱. السید هاشم بحرینی، *غایة المرام*، ج ۱، باب ۱۶، ص ۳۰۵-۲۶۸.

۲. حسین راضی، *سیل النجاة فی تمه المراجعات*، ص ۲۳-۱۲.

۳. همان، ص ۱۲.

حدیث غدیر

آفتاب داغ نیمروز هیجدهم ماه ذی حجه سال دهم هجری بر سرزمین غدیرخم، آبگیره‌ای در منطقه خُم در نزدیکی میقات جُحفه که میانه راه مکه به مدینه قرار دارد، به شدت می‌تابید و انبوهی از حاجیان در آن نقطه به فرمان پیامبر فرود آمدند. لحظاتی بعد، طنین اذان نماز ظهر سراسر بیابان را فراگرفت. مردم خود را برای ادای نماز ظهر آماده کردند و پیامبر نماز ظهر را با آنان برگزار کرد. سپس به میان جمعیت آمد و روی بلندایی که از جهاز شتران ترتیب یافته بود، قرار گرفت و با صدای رسا سخنانی ایراد کرد:

ستایش از آن خداست. از او یاری می‌خواهیم و به او ایمان داریم و بر او توکل می‌کنیم و از شر نفس خویش و بدی کردارهای خود به خدایی که جز او برای گمراهان راهنمایی نیست پناه می‌بریم؛ به خدایی که هر کسی را هدایت نمود کسی را توان گمراه کردن او نیست. گواهی می‌دهم که جز او خدایی نیست و محمد بنده و فرستاده خداست. هان ای مردم، نزدیک است که من دعوت حق را لبیک گویم و از میان شما بروم. من مسئولم و شما نیز مسئولید، در باره من چه می‌گویید؟ گفتند: گواهی می‌دهیم که تو آیین خدا را ابلاغ کردی و خیر خواه ما بودی و در این راه کوشش نمودی؛ خداوند به تو پاداش نیک دهد. آیا شما گواهی نمی‌دهید که معبودی جز خدا نیست و محمد بنده خدا و پیامبر اوست؛ بهشت و دوزخ حق است؛ روز رستاخیز بی‌شک فرا خواهد رسید و خداوند کسانی را که در دل خاک پنهان شده‌اند زنده خواهد ساخت؟

- چرا گواهی می‌دهیم.

- من در میان شما دو چیز گرانبها به یادگار می‌گذارم، چگونه با آن دو رفتار خواهید کرد؟

- مقصود از این دو چیز گرانبها چیست؟

- ثقل اکبر، کتاب خداست که یک طرف آن در دست خدا و طرف دیگر آن در دست شماست. به کتاب خدا چنگ زنید تا گمراه نشوید. و ثقل اصغر، عترت و اهل بیت من است. خدایم به من خبر داده است که این دو یادگار من تا روز رستاخیز از همدیگر جدا نمی‌شوند. هان ای مردم، بر کتاب خدا و عترت من پیشی نگیرید و از آن دو عقب نمانید تا نابود نشوید.

و در حالی که دست علی علیه السلام را گرفت و بالا برد، به گونه‌ای که همگان علی را در کنار پیامبر دیدند، فرمود: هان ای مردم، کیست که بر مؤمنان از خود آنها اولی‌تر است؟

- خداوند و پیامبر او بهتر می‌داند.

- خدا، مولای من و من مولای مؤمنان هستم و بر آنها از خودشان اولی ترم. هان ای مردم، هرکه من مولای او هستم، علی مولای اوست. پروردگارا دوست بدار کسی را که علی را دوست بدارد و دشمن بدار کسی که علی را دشمن بدارد. خدایا، یاران علی را یاری کن و دشمنان او را خوار فرما. پروردگارا، علی را مدار حق قرار بده.^۱

حدیث و حادثه غدیر از احادیث و حوادث مسلم تاریخ صدر اسلام است. در میان احادیث اسلامی، کمتر حدیثی از نظر سند و اعتبار به پایه آن می‌رسد. در میان مورخان، محمد بن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ ق.) در باره این حادثه کتابی نوشت و نام آن را حدیث الولاية نهاد. از گزارش‌های محمد بن احمد ذهبی (متوفی ۷۴۸ ق.) و ابوالفداء ابن کثیر (متوفی ۷۷۴ ق.) دانسته می‌شود که این کتاب تا قرن هشتم به جای بوده است. ذهبی می‌نویسد:

او اسناد حدیث غدیر خم را در چهار جزء (جلد) فراهم آورد و من بخشی از آن را دیدم. فراوانی و گسترده‌گی روایات غدیر مرا مبهوت ساخت و به واقعیت آن جزم پیدا کردم.^۲

از این عبارت، درجه اعتبار حدیث غدیر یا حدیث الولاية روشن می‌شود. در میان دانشمندان معاصر، علامه امینی در جلد اول الغدير، اسناد و مدلول این حدیث را به تفصیل بررسی کرده است و ما تنها اشاره‌ای به مدلول حدیث می‌کنیم. چکیده سخن در باره مدلول این حدیث، آن است که منظور از مولا، همان اولی به نفس یا اولی به اطاعت است؛ زیرا:

۱. پیامبر ﷺ پیش از گفتن جمله «من کنت مولا فعلى مولا» فرمود: «الست اولی بکم من انفسکم؛ آیا من نسبت به شما از خودتان اولی تر نیستم؟» هدف از تقارن این دو عبارت چیزی جز اثبات مقام ولایت و اولویت خود برای علی بن ابی طالب ﷺ نیست و اگر مقصود پیامبر، غیر از این بود، معنا نداشت که برای اولویت خود از مردم اقرار بگیرد.

۲. پیامبر ﷺ در آغاز سخنرانی خود، از نزدیک شدن مرگ خویش سخن گفته است: «إني

۱. عبدالحسین امینی، الغدير فی الکتاب والسنة، ج ۱، ص ۳۵ - ۳۳. آنچه که در بالا نقل گردید متن یکی از روایات حدیث غدیر است.

۲. شمس‌الدین محمد بن احمد ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۲۷۷.

اَوْشَكَ اَنْ اُدْعَى فَاُجِيبَ. «تقارن این خبر با عبارت «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهُ» نشان می‌دهد که پیامبر ﷺ برای پس از مرگ خود، می‌خواهد خللی را که از رحلت او پدید می‌آید پُر کند. آنچه می‌تواند این خلأ را پر کند، امامت و زعامت است، نه محبت و دوستی و یا نصرت علی. بر فرض که چنین نقشی از محبت و نصرت علی ساخته باشد و مولا به معنای محبت و نصرت باشد، دانسته می‌شود که علی بن ابی طالب علیه السلام از نظر پیامبر ﷺ چنان جایگاهی در میان امت اسلامی دارد که محبت و نصرت و یاری او تا بدین اندازه، اثرگذار و مهم است. بنابراین مولا به معنای محبت و نصرت نیز به دلالت التزامی بر زعامت علی علیه السلام دلالت دارد. برای هر زبان‌شناس منصفی روشن است که تأکید بر دوست داشتن و یاری کردن یک نفر در میان جمعیت انبوه مهاجر و انصار، مفهومی جز ضرورت پیروی و اطاعت از آن فرد ندارد. در قرآن کریم نیز میان محبت و تبعیت، پیوند معناداری برقرار است: «بگو ای پیامبر، اگر واقعا خدا را دوست می‌دارید مرا پیروی کنید تا خداوند دوستان بدارد.»^۱

۳. گزارش‌های تاریخی حاکی است که برخی از یاران پیامبر، مانند عمر بن خطاب، پس از اتمام سخنان آن حضرت، ولایت علی علیه السلام را بر وی تبریک و تهنیت گفتند: گوارا باد تو را ای پسر ابوطالب که مولای هر زن و مرد مؤمن گشتی.^۲

فعل «أَصْبَحَ» و «أَمْسَى» در ادبیات عرب، به معنای تحقق و پیدایش یک فعل یا حالت در فاعل این افعال است؛ بنابراین باید تأمل کرد که علی بن ابی طالب علیه السلام پس از اتمام مراسم غدیر، دارای کدام فعل یا حالتی شده بود که او را شایسته چنین تهنیتی بکند؟ بر فرض که مولا به معنای دوست و یاور باشد، بی‌تردید تقاضای پیامبر خدا از همراهان و همه آنان که بعداً این سخنان به گوششان می‌رسید، این بوده است که علی علیه السلام را چون پیامبر ﷺ دوست بدارند و او را یاری کنند. پرسش این است که در لحظه اتمام سخنان پیامبر، کدام محبت و نصرتی از همه حاضران، بلکه از همه زن و مرد مؤمن نسبت به علی بن ابی طالب تحقق و فعلیت یافته بود که وی را به جهت این مزیت، شایسته تبریک کند؟ بر آگاهان روشن است که

۱. آل عمران (۳): ۳۱.

۲. هُنَيْئاً لَكَ يَا بَنَیْ اَبی طَالِبٍ اَصْحَبْتَ وَاَمْسَيْتُ مَوْلٰی كُلِّ مُؤْمِنٍ وَاَمْسَتْ رَاضِی، سَبیل النجاة فی تتمه المراجعات، ص ۲۱۲-۲۰۱؛ عبدالحسین امینی، الغدير فی الکتاب و السنة، ج ۱، ص ۵۲۸-۵۰۸.

محبت و یاری علی، نه تنها در آن لحظه، بلکه در هیچ لحظه‌ای از لحظات حساس صدر اسلام تحقق نیافت. نتیجه می‌گیریم که آنچه در غدیر خم به فعلیت رسید و به همین سبب، مخاطبان را به چنین عکس‌العملی واداشت، جعل مقام ولایت عامه برای علی بن ابی طالب علیه السلام از سوی شارع مقدس بود.

حدیث منزلت

حدیثی که در آن، پیامبر اسلام، منزلت علی بن ابی طالب علیه السلام نسبت به خودش را به منزلت هارون علیه السلام نسبت به موسی علیه السلام تشبیه کرده است، حدیث منزلت نام دارد. این حدیث با همین مضمون به طرق گوناگون و با عبارات مختلف از رسول خدا صلی الله علیه و آله در بسیاری از منابع حدیثی و غیر آن با اسناد فراوان نقل شده است. از این رو صاحب‌نظران، این حدیث را به لحاظ سند از صحیح‌ترین و محکم‌ترین احادیث نبوی به شمار آورده‌اند.^۱ براساس یکی از روایات، پیامبر اکرم به علی بن ابی طالب علیه السلام فرمود:

تو نسبت به من به منزله هارون نسبت به موسی هستی، جز آنکه پس از من پیامبری نیست.^۲

با مراجعه به داستان موسی در قرآن کریم، درمی‌یابیم که خداوند به همه خواست‌های موسی علیه السلام پاسخ داد. موسی از خداوند خواسته بود که: از خاندان او، برادرش هارون را وزیر او گرداند^۳ و او را در امر رسالت شریک او سازد،^۴ و به وسیله برادرش نیرومند سازد.^۵ خداوند همه درخواست‌های موسی را پاسخ گفت^۶ و هارون را وزیر وی ساخت.^۷ براساس روایت

۱. عبدالحسین شرف‌الدین، *المراجعات*، ص ۲۱۲ - ۲۰۱؛ حسین راضی، *سیل النجاة فی تمة المراجعات*، ص ۱۲۲-۱۱۷.

۲. أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي. (همان)

۳. طه (۲۰): ۳۳.

۴. طه (۲۰): ۲۹ و ۳۰.

۵. طه (۲۰): ۳۱.

۶. طه (۲۰): ۳۶.

۷. فرقان (۲۵): ۳۵.

منزلت، به ویژه با توجه به فراز دوم آن، که از میان همهٔ مناصب هارون، تنها نبوت را استثنا می‌کند، تمامی آنچه که موسی برای هارون درخواست کرده و خداوند نیز پذیرفته و تأیید کرده است، برای علی بن ابی طالب علیه السلام ثابت می‌شود؛ یعنی علی علیه السلام مانند هارون، وزیر و شریک پیامبر در امر هدایت و رهبری امت خواهد بود. نیز قرآن کریم حکایت می‌کند که موسی علیه السلام بر اساس آنچه از خداوند برای هارون درخواست کرده بود، وی را در میان بنی اسرائیل جانشین خود ساخت؛^۱ رسول خدا نیز به گواهی روایات فراوان، علی علیه السلام را به خلافت و وصایت و وراثت خود منصوب^۲ کرد.

حدیث اثنا عشر خلیفه

در هر دو حدیث ثقلین و حدیث سفینه که از لحاظ سند و اِتقان، پس از حدیث ثقلین قرار دارد و در منابع شیعی و سنی روایت شده، بر مرجعیت دینی و نقش هدایتی اهل بیت علیهم السلام تأکید شده است؛ اما شمار بسیاری از روایات وجود دارد که در آنها پیامبر گرامی اسلام، تعداد امیران یا خلیفگان یا والیان پس از خود را دوازده تن دانسته و عزت اسلام و قوام دین را به گونه‌ای با خلافت آنان پیوند زده است. در حدیث دیگر نیز شمار آنان به دوازده نقیب و سرکردهٔ بنی اسرائیل که برگزیدگان خدا بودند، تشبیه شده است.

این حدیث در منابع معتبر اهل سنت، مانند صحیح مسلم و سنن ابی داود، جامع الاصول، و مسند احمد بن حنبل نقل شده است. احمد بن حنبل با حدود بیست طریق، این روایت را از جابر بن سمره نقل می‌کند.^۳ از محدثان شیعی، شیخ صدوق در کتاب الخصال با بیش از چهل طریق، این روایت را از جابر بن سمره و عبدالله بن مسعود از پیامبر نقل کرده است.^۴ از روایات جابر بن سمره دریافته می‌شود که حداقل این حدیث را در دو جا از پیامبر شنیده است: یکی در مسجد، و احتمالاً مسجدالنبی، و دیگری در سال حجةالوداع در عرفات. در هر دو محل، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حال سخنرانی عمومی، مطالبی را در بارهٔ خلافت و خلفای پس از خودش

۱. اعراف (۷): ۱۴۲.

۲. عبدالحسین شرف‌الدین، المراجعات، ص ۱۹۷ - ۱۸۸.

۳. احمد بن حنبل، المسند، ج ۵، ص ۱۰۷ - ۸۷.

۴. ابوجعفر محمد بن علی (صدوق)، الخصال، ص ۴۸۳ - ۴۶۶.

فرموده است.^۱ برای نمونه، در یکی از روایات عبدالله بن مسعود در پاسخ به این پرسش که آیا شما از رسول خدا چیزی در باره خلافت پس از خودش پرسیدید، پاسخ داد:

پیامبر ما فرمود: پس از او دوازده خلیفه به عدد نقیبان و سرکردگان بنی اسرائیل خواهد بود.^۲

در یکی از روایات جابر بن سمره نیز این گونه آمده است:

این دین، پیوسته بر آنکه قصد او را کند پیروز خواهد بود، زیان هیچ مخالف و بی دینی به او نمی رسد تا دوازده خلیفه بگذرند.^۳

در باره این دسته از روایات که تنها به دو نمونه اشاره کردیم، چند نکته قابل توجه است:

۱. رسول خدا به عنوان پیامبر، و نه به عنوان کسی که فقط غیبگوست، از عزت و استواری اسلام و از صلاح امتی خبر می دهد که با خلافت دوازده تن گره خورده است؛

۲. در بسیاری از این روایات تصریح شده است که اینان فقط از قریش هستند؛

۳. در روایتی که نقل گردید و در شماری دیگر از روایات مشابه، تصریح شده است که این دوازده قرشی، مانند نقیبان و سرکردگان بنی اسرائیل در زمان خلافت موسی هستند که به امر الهی و با نظر موسی برگزیده شدند؛

۴. در بسیاری از این روایات، عنوانی که پیامبر به آنان می دهد، خلیفه است. در برخی از روایات، عنوان والی و امیر نیز به آنان داده شده است. دادن چنین عنوانی از سوی پیامبر به معنای مشروعیت خلافت و زعامت آنان از نظر آن حضرت است؛ به ویژه آنکه عزت و قوام دین و صلاح امت نیز به خلافت آنان بستگی دارد؛

۵. در باره اینکه منظور پیامبر از این دوازده مرد قرشی چه کسانی هستند، منابع روایی اهل سنت ساکت اند؛ بنابراین از پیش خود حدس ها و گمان هایی در باره اشخاص زده اند که

۱. احمد بن حنبل، المسند، ص ۸۷ و ۹۹؛ ابوجعفر محمد بن علی (صدوق)، الخصال، ص ۴۶۸.

۲. عهد الینا نبینا - ﷺ - انه یكون بعدہ اثنتی عشر خلیفہ بعد نبی بنی اسرائیل. همان، ص ۳۹۸ و ۴۶۶.

۳. ان هذا الدین لن یزال ظاهراً علی من ناواه، لا یضره مخالفت ولا یفارق منی یمضی اثنتی عشر خلیفہ. احمد بن حنبل،

المسند، ص ۸۷.

فاقد حجّیت عقلی و شرعی است و جالب آنکه شارحان نیز نظر واحدی در بارهٔ مصادیق دوازده خلیفه یا امیر ندارند.^۱

البته می‌توان گفت که در بارهٔ مهدی موعود (عج) و در بارهٔ اینکه او تنها امام قرشی و علوی در آخرزمان است که بر اساس کتاب و سنت، جهان را پر از عدل خواهد کرد، جای مناقشهٔ قابل توجهی نیست. در سطور آینده اشاره خواهیم کرد که روایات مهدی علیه السلام به اعتراف بسیاری از دانشمندان، متواتر و مسلم است. بنابراین، باید به دنبال شناختن یازده نفری بود که از نظر شارع، لایق خلافت و امارت بودند؛ هرچند همهٔ آنان، پیش از ظهور مهدی، موفق به تحقق زعامت و خلافت نشدند.

در روایاتی که از طریق خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و مذهب اهل بیت علیهم السلام به دست ما رسیده، شواهدی بر شناختن آنان می‌توان یافت. آنچه در این روایات به چشم می‌خورد، همان نام‌هایی هستند که در کنار نام صحابهٔ بزرگ پیامبر صلی الله علیه و آله و دیگر بزرگان صدر اسلام، دیوارهای هر دو صحن مسجد النبی را به خط زیبایی آراسته‌اند. عارف بزرگ قرن هفتم، محیی الدین ابن عربی نیز بر اساس نقل عارف و فقیه نامی اهل سنت، عبد الوهاب شعرانی (۹۷۸-۸۹۳ ق.) به همهٔ آن نام‌ها اشاره کرده است. او حتی مهدی موعود (عج) را فرزند امام عسکری و ولادت یافته در قرن سوم می‌داند. این نام‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: علی بن ابی طالب (۲۳ ق. - ۴۰ ق.)، حسن بن علی (۳-۴۹ ق.)، حسین بن علی (۴-۶۱ ق.)، علی بن الحسین (۳۸-۹۵ ق.)، محمد بن علی الباقر (۵۷-۱۱۴ ق.)، جعفر بن محمد الصادق (۸۳-۱۴۸ ق.)، موسی بن جعفر الکاظم (۱۲۸-۱۸۳ ق.)، علی بن موسی الرضا (۱۴۸-۲۰۳ ق.)، محمد بن علی الجواد (۱۹۵-۲۲۰ ق.)، علی بن محمد الهادی (۲۱۲-۲۵۴ ق.)، حسن بن علی العسکری (۲۳۲-۲۶۰ ق.).

خوشبختانه شرح حال فرد فرد این بزرگواران در بسیاری از کتب رجال و تراجم و تاریخ اهل سنت، به اجمال یا تفصیل آمده است. در میان اهل سنت کسانی نیز هستند که فصل جداگانه‌ای بر شرح حال دوازده امام اختصاص داده‌اند.

مجمّل التواریخ والقصص ابن شادی، پس از پیامبر خدا و خلفا، شرح حال مختصری از

فاطمه زهرا علیها السلام و فرزندان حسن بن علی و حسین بن علی علیهما السلام ارائه داده و پس از آن به ترتیب تا شرح حال امام حسن بن علی عسکری را آورده است. این کتاب در حدود سال ۵۲۰ ق. به فارسی تألیف شده است. کتاب دیگر، تذکرة الخواص، از سبط بن ابوالفرج جوزی (۵۸۱-۶۵۴ ق.) است که به شرح حال و مناقب اهل بیت علیهم السلام و دوازده امام پرداخته است. محمد بن طلحة شافعی (متوفی ۶۵۲ ق.) نویسنده اثر پر ارج مطالب السؤل، شرح حال دوازده امام را آورده است. حمدالله مستوفی قزوینی (متوفی ۷۴۰ ق.) در کتاب ارزشمند تاریخ گزیده که به زبان فارسی است، پس از شرح حال پیامبر صلی الله علیه و آله و خلفا از زندگانی همه دوازده امام شرح کوتاهی ارائه کرده است. ابن حجر هیثمی نیز در الصواعق المحرقة شرح حال مختصری از دوازده امام به دست داده است.^۱ اما مطالعات تفصیلی درباره امامت و شرح حال امامان، مخصوص منابع حدیثی، تاریخی و کلامی شیعه است.^۲

شیخ مفید پس از بیان اعتقاد شیعه درباره تعداد امامان و اسامی آنان، فشرده‌ای از عقاید شیعه درباره شأن و منزلت امامان را به قرار ذیل فهرست کرده است:

آنان اولوالامرهایی هستند که خداوند به اطاعتشان فرمان داده است؛ آنان شاهدان اعمال مردمند؛ آنان گنجینه‌های علم الهی و ترجمان وحی و ارکان یکتاپرستی‌اند؛ آنان ادر زعامت و هدایت امت از خطا و لغزش مصون و معصوم‌اند؛ آنان کسانی هستند که خداوند، پلیدی را از وجودشان زدوده و به راستی پاکشان ساخته است؛ آنان دارای معجزات و نشانه‌های الهی‌اند؛ آنان سبب آسایش زمینیان هستند، چنان‌که ستارگان، امان آسمانیان‌اند؛ آنان بندگان گرامی خداوند که هیچ‌گاه در گفتار، بر او بیش‌ی نگرفته‌اند و در رفتار، فرمانبردار او هستند؛ دوستی‌شان ایمان و دشمنی‌شان کفر است. فرمان آنان فرمان خدای بزرگ و نهی‌شان نهی خدای متعال است و پیروی‌شان پیروی خدای تعالی.

۱. رسول جعفریان، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، ص ۲۹-۲۷.

۲. بنگرید به: الکافی از کلینی (ف. ۳۲۹ ق.)، کمال‌الدین و تمام النعمه از ابو جعفر محمد بن علی (صدوق) (ف. ۳۲۸ ق.)، الارشاد از شیخ مفید (ف. ۴۱۳ ق.)، الشافی فی الامامة از سید مرتضی (ف. ۴۳۶ ق.) و تلخیص الشافی از شیخ طوسی (ف. ۴۶۰ ق.) و در میان آثار متأخر، به کتاب‌های المناقب ابن شهر آشوب، کشف الغمّه از اربلی، غایة المرام از سید هاشم بحرینی (ف. ۱۱۰۷ ق.)، اثبات الهداة از شیخ حرعاملی (ف. ۱۱۰۴ ق.)، بحار الانوار از علامه محمد باقر مجلسی (ف. ۱۱۱۱ ق.)، منتخب الاثر از لطف‌الله صافی، معجم احادیث المهدی زیر نظر علی کورانی اشاره کرد.

دوستشان دوست خدا و دشمنشان دشمن خدا و نافرمانی‌شان معصیت خداست؛ زمین، هیچ‌گاه از حجت خدا بر بندگان خالی نمی‌ماند، حجتی که یا ظاهر و شناخته شده است و یا بیدار و پنهان.^۱

عصمت امام

بر اساس حدیث ثقلین که پیش از این آمد، عترت پیامبر در هدایت امت، هم‌طراز قرآن کریم است و تمسک به قول و فعل آنان، چون اطاعت قرآن، واجب است. مقتضای وجوب اطاعت مطلق و هم‌طراز قرآن بودن، «عصمت» و مصونیت از گناه و خطا در مقام تبلیغ و عمل به دین است. هرگز نمی‌توان پذیرفت که خداوند سبحان اطاعت خاندان خطاکار و عاصی را به صورت مطلق بر امت اسلامی واجب کند یا آنان را هم‌سنگ قرآن گرداند.

سیوطی در تفسیرش، روایات بسیاری آورده است که منظور از اهل بیت علیهم‌السلام که در آیه تطهیر آمده و خداوند پاکشان ساخته، علی بن ابی طالب، فاطمه زهرا، حسن بن علی و حسین بن علی علیهم‌السلام هستند.^۲ شارح الجامع الصغیر سیوطی نیز ذیل روایت متواتر ثقلین به همین نکته اشاره کرده است.^۳ به عقیده ما منظور از تطهیر مطلق و نفی هرگونه پلیدی، که مشیت و اراده تخلص‌ناپذیر الهی درباره اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد، همان عصمت است و می‌دانیم که هیچ فرقه‌ای از مسلمانان ادعای عصمت هیچ‌یک از منسوبان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وآلهم‌وسلم را ندارند، جز شیعه که معتقد به عصمت حضرت زهرا و امامان دوازده‌گانه علیهم‌السلام است. افزون بر این از آیه اولوالامر^۴ که اطاعت مطلق از والیان را در طول اطاعت خدا و رسولش لازم شمرده استفاده می‌شود که هیچ‌گاه اطاعت ایشان منافاتی با اطاعت خدا نخواهد داشت و این چیزی جز ضمانت عصمت نیست.^۵

۱. شیخ مفید، الاعتقادات، ص ۹۵.

۲. جلال‌الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۵، ص ۱۹۸ و ۱۹۹؛ بنگرید به: إنما يُريدُ اللهُ لِيُذِيبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا. (احزاب (۳۳): ۳۳)

۳. محمد عبدالروؤف مناوی، فیض القدر، ج ۳، ص ۴، ح ۲۶۳۱.

۴. أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَابِئِذٍ أُولَى الْأَمْرِ بَيْنَكُمْ. (نساء (۴): ۵۹)

۵. جهت مطالعه بیشتر بنگرید به: محمدحسین طباطبائی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۴۶۸ - ۴۶۲.

۴. مهدی موعود (عج)

ما معتقدیم که حجت خدا در زمین و جانشین او بر بندگان در زمان ما، قائم منتظر از خاندان پیامبر است. او کسی است که به نام و نسب، پیامبر خدا از وی خبر داده است. او زمین را پر از عدل و داد می‌کند؛ چنان‌که از جور و ستم پرشده است. خداوند، دینش را به سبب او بر همهٔ ادیان چیره و پیروز می‌گرداند، هرچند مشرکان نپسندند. خداوند با دستان وی شرق و غرب جهان را خواهد گرفت تا آنکه در زمین جایی نماند مگر آنکه در آن فریاد اذان برآورند و همهٔ دین از آن خدا گردد. او همان مهدی است که پیامبر خبر داده است که هر گاه خروج کند عیسی بن مریم فرود می‌آید و پشت سرش نماز می‌گزارد، و آن‌که بر وی اقتدا کند، مانند کسی است که پشت سر پیامبر خدا نماز گزارده است؛ چرا که او خلیفهٔ خداست.^۱

مبانی مهدویت

عقاید یاد شده، چکیدهٔ ده‌ها روایت نقل شده از طریق شیعه و سنی است. تواتر و قطعی‌الصدور بودن این روایات را شماری از صاحب‌نظران اهل سنت گواهی داده‌اند؛^۲ چنان‌که شمار بسیاری از عالمان حدیث، به احادیث مهدی (عج) اجماع کرده، آن را نزد خود مسلم تلقی نموده‌اند. از میان آنان می‌توان به سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱ ق.)، ابوجعفر عقیلی (متوفی ۳۲۳ ق.) و ابوالحسین ابن الخطابی (متوفی ۳۳۶ ق.) اشاره کرد.^۳ همچنین شماری از دانشمندان اهل سنت، کتاب‌ها و رساله‌هایی در بارهٔ آن حضرت و علایم ظهور نوشته‌اند.^۴

همهٔ اینها نشان می‌دهد که ظهور منجی و نظریهٔ مهدویت به مفهوم عام آن، تئوری نو و بدعت‌آمیزی نیست که واکنش روانی شیعیان به مظلومیت تاریخی‌شان، آنان را وادار به ابداع

۱. شیخ مفید، *الاعتقادات*.

۲. عبدالحکیم البستوی، *المهدی المنتظر*، ج ۱، ص ۴۶-۴۰. عبدالحلیم بستوی از محققان معاصر در عربستان سعودی است؛ او در این اثر تحقیقی، آراء بسیاری از دانشمندان گذشته و حال اهل سنت را در تأیید و ایمان به مهدی موعود اسلام نقل کرده و با طرح و بررسی روایات مهدویت به این نتیجه می‌رسد که «مهدویت» از اصول و عقاید مسلم و تردیدناپذیر اسلام است.

۳. عبدالحکیم البستوی، *المهدی المنتظر*، ص ۵۹-۴۶.

۴. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: مهدی فقیه‌ایمانی، *الامام المهدی عند اهل السنة*.

چنین نظریه نویدبخشی کرده باشد. اما برای شناخت بهتر این تئوری، ناگزیریم مبانی اعتقادی و فکری منجی موعود در آخرالزمان را با استناد به منابع غیراسلامی و اسلامی و با تکیه بر فلسفه بحث دنبال کنیم:

۱. بشارت ادیان پیش از اسلام

منجی موعود در معنای عامش، از ویژگی‌های اندیشه بشری است تا آنجا که تقریباً هیچ قوم و مردمی را نمی‌توان یافت که به نوعی دغدغه ظهور منجی را نداشته باشد؛ هرچند نگاه مردمان به موعودشان، گوناگون و متفاوت است.^۱

آیین یهود

در عهد عتیق، عنوان «مسیح» به معنای مسح شده خداوند، تداعی‌گر نجات‌بخشی رسالت‌مدار است. این عنوان بر این گروه‌ها اطلاق شده است: نخست پادشاهان اسرائیل، کاهنان بزرگ و برخی پادشاهان غیر اسرائیلی مانند کورش که معتقد بود وی را خدا برگزید و مسح کرد تا اسرائیلیان را برهاند.

از آن پس، مسیح، وصف شخصیت بسیار پرجاذبه‌ای بوده است که باید می‌آمد تا پادشاهی اسرائیل را زنده کند. او را دارای این ویژگی دانسته‌اند: پادشاهی مسح شده، دین‌مداری عادل، پیامبر آخرالزمان از نسل داوود، و به نظر برخی از مفسران عهد عتیق، فرمانروای همه امت‌ها. بنابر باور یهود، آن‌گاه که مسیح بیاید، پادشاهی خدا بر زمین مستقر می‌شود و همه ملت‌ها به اورشلیم بازخواهند گشت. بدین سان یهودیت، انتظار قدیمی و تأثیرگذار را تجربه می‌کند.

آیین هندو

اندیشه موعود در آیین هندو با شخصیتی به نام کلکی (Kalki) یا کلکین (Kalkin) شکل می‌گیرد. بنا بر فکر هندویی، جهان از چهار دوره رو به انحطاط تشکیل می‌شود. در چهارمین دوره، یعنی عصر کَلِی، سراسر جهان را ستم و تاریکی فرا می‌گیرد؛ ناشایستگان بر جان و مال مردم مسلط می‌شوند و دروغ و دزدی و رشوه فراگیر می‌شود. در این عصر که بنا بر باورهای

۱. مبحث بشارت ادیان، چکیده‌ای است از: علی موحدیان عطار، «گونه‌شناسی اندیشه موعود در ادیان مختلف»، مجله هفت آسمان، ۱۳۸۱، ش ۱۲ و ۱۳، ص ۱۲۹-۱۰۷.

هندویی، ما اکنون در آن به سر می‌بریم، تنها به یک چهارم دَرَمه (دین یا نظم کیهانی) عمل می‌شود و بقیه به فراموشی سپرده شده است. در پایان چنین دوران سیاهی، آخرین تنزل اوتاره و یشنو که کُلکی یا کُلِیکن نام دارد، سوار بر اسبی سفید و با شمشیری آخته و شهابگون ظهور می‌کند تا شرارت و ستم را ریشه برکند و عدالت و فضیلت را برقرار سازد. او مردی الوهی و به نوعی متحد با مقام بی‌انتهای خداست.

آیین بودا

اندیشه منجی موعود در آیین بودا، با مفهوم مَیتریه (Maitreya) تبیین می‌گردد. میتریه، واژه سنسکریت به معنای مهربان است. در الهیات بودایی، او را بودای پنجم و آخرین بودا از بودایان زمینی می‌دانند که هنوز نیامده است، اما خواهد آمد تا همگان را نجات دهد.

آیین زرتشت

در این آیین، موضوع موعود نجات‌بخش با مفهوم سَوشینت (Saoshiant) گره خورده است. سوشینت از ریشه سو (Su) به معنای سود رساننده است. این مفهوم اشاره به کسانی است که به نوبت در رأس هر هزاره از واپسین سه هزاره روزگار می‌آیند تا پلیدی را ریشه کن و جهان را نو کنند. مهم‌ترین ایشان آخرینشان است.

در کتاب‌های متأخر زرتشتی، از سوشینت‌های آینده که نوکننده جهان‌اند و هنوز زاده نشده‌اند، یاد می‌شود. در یشتها (دفتر سوم از شش دفتر اوستا) در چند فقره، از اَسْتَرَوَت اَرَت و دو نفر دیگر که پیش از ظهور سوشینت خواهند آمد و همچنین از یاران‌شان ستایش می‌کند. در برخی از این فقره‌ها، اشاراتی حاکی از جهانی بودن رسالت سوشینت می‌یابیم: «از این جهت، سوشینت است که به سراسر جهان سود خواهد بخشید.»

در وندیداد (دفتر ششم اوستا) به محل ولادت وی اشاره کرده و او را سوشینت پیروزگر خوانده است. و بالاخره در همان یشتها از آمدن سوشینت پیروزگر با قهرمانان اسطوره‌ای، فریدون، افراسیاب، و کیخسرو خبر می‌دهد.

یونان باستان

در فرهنگ و اندیشه یونان باستان نیز سخن از صلح و آرامش در پس جنگ‌ها، و نوید حکومت جهانی مردی بوده است که خواهد آمد تا بر همه بشریت فرمان براند. در سال‌های

۱۶۵ تا ۱۶۸ پیش از میلاد، پیشگویان پیامبرگونه یونانی از شاهزاده‌ای مقدس سخن می‌گویند که بر همه جهان تا ابد حکم خواهد راند و در جای دیگر از پادشاهی خبر می‌دهد که در مشرق قیام می‌کند و صلح را برای همه بشر به ارمغان می‌آورد.

آیین مسیح

اندیشه موعود در مسیحیت به سه گونه نشان داده شده است: گونه اول همان اندیشه موعود یهودی است که در آن، عیسای ناصری نقش مسیح نجات‌بخش را ایفا می‌کند؛ در گونه دیگر، نوید رجعت عیسی به مثابه داور جهان در آخر زمان، نمایانگر سنخ دیگری از اندیشه موعود است؛ در گونه سوم، سخن از شخص دیگری است که خود عیسی مسیح وعده آمدنش را می‌دهد؛ کسی که چونان تسلی‌دهنده و روح راستی می‌آید و عیسی مسیح را جلالت می‌بخشد و بر او شهادت می‌دهد. مسیحیان این را همان روح القدس می‌دانند.

بر این پایه، مسیحیت، در بردارنده سه سنخ اندیشه موعود و سه گونه منجی‌باوری است و آنچه برای ما در این مجال مهم است، گونه دوم اندیشه موعود در مسیحیت است که بازگشت عیسی مسیح به عنوان داور جهان در آخر زمان را وعده می‌دهد. در عهد جدید، عیسی مسیح دوباره بازمی‌گردد تا مردم را به کمال خود برساند. برخی فرازهای عهد جدید بر آمدن پسر خدا در آخر زمان تأکید کرده‌اند.^۱

۲. بشارت قرآن کریم

در قرآن کریم روزی وعده داده شده است که حق پرستان و صالحان جهان، وارثان زمین خواهند شد. قدرت و حکومت جهانی را به دست خواهند گرفت و اسلام بر همه ادیان چیره خواهد شد. این وعده در آیات چندی، از جمله در آیات زیر به چشم می‌خورد:

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ؛ ما از پی ذکر (کتاب) در زبور نوشتیم که بندگان شایسته من وارث زمین خواهند شد.^۲

۱. انجیل متی، باب ۳۷، ش ۲۴؛ انجیل لوقا، باب ۳۱، ص ۸۰؛ باب ۹، ش ۹؛ باب ۳۳، ش ۱۰، ۱۴، ۲۱.

۲. انبیاء (۲۱): ۱۰۵ و بنگرید به: اعراف (۷): ۱۲۸.

در مزامیر داوود (باب ۳۷، شماره ۱۰) نیز همین مضمون با تفصیل بیشتر به چشم می‌خورد: «اما منتظران خداوند، وارثان زمین خواهند شد [...] بردباران وارث زمین خواهند شد و از فراوانی سلامتی، بهره خواهند برد [...] صالحان را خداوند تأیید می‌کند [...] آنان که از وی برکت یابند وارث زمین می‌گردند و آنان که لعن شده‌اند از روی زمین برخوانند افتاد [...] قسالحان وارث زمین خواهند بود و در آن تا همیشه ساکن خواهند بود.»

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا^۱ خداوند به آنان که ایمان آوردند و کار شایسته کردند، وعده داده است که خلیفه زمینشان گرداند؛ چنان‌که گذشتگان را خلیفه گردانیده بود و دینی را که خدا بر ایشان پسندیده است استوار سازد و بیمشان را به امنیت برگرداند. آنان مرا عبادت می‌کنند و چیزی را انباز من نمی‌سازند.

و تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ^۲ و اراده کرده‌ایم که بر ناتوان‌شدگان منت بنهیم و آنان را پیشوایان و وارثان زمین گردانیم.

بر اساس روایات رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام مصداق کامل وعده الهی در آیه دوم در زمان ظهور ولی عصر (عج) تحقق خواهد یافت و آیه سوم اشاره به یک اراده مستمر الهی دارد که در بسیاری از روایات بر ظهور مهدی علیه‌السلام تطبیق شده است.^۳

در هر حال، از این آیات و آیات مشابه دیگری که از نقل آنها صرف‌نظر کردیم، به خوبی فهمیده می‌شود که سرانجام جهان از آن بندگان شایسته و پرهیزگار خداست و آنان پیشوا و امام جهانیان خواهند شد. امامتی که مدتش معلوم نیست، بلکه بر اساس فرازهایی که از زبور داوود نقل کردیم، حکومت صالحان برای زمان طولانی ادامه خواهد یافت.

۱. نور (۲۴): ۵۵.

۲. قصص (۲۸): ۵.

۳. بنگرید به: محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۱، ص ۶۴ - ۴۴.

۳. فلسفه بعثت

هدف اساسی بعثت پیامبران، کامل کردن شرایط رشد و تکامل آزادانه و آگاهانه برای انسان‌هاست که با قرار گرفتن وحی در دسترس مردم، تحقق می‌یابد. تاریخ طولانی بشری و نیز منابع دینی، به ویژه قرآن کریم، گواهند که پیامبران هرچند در انجام وظیفه تبلیغ و تعلیم و هدایت، بسیار موفق، جدی و خالص بوده‌اند، اما در دستیابی به مقصد و هدف رسالت توفیق چندانی نیافته‌اند.^۱

به گواهی قرآن کریم، یکی از مقاصد مهم پیامبران، تأسیس جامعه ایده‌آل بر اساس خداپرستی و بسط عدالت در سراسر زمین بوده است^۲ و هر کدام در حد امکان، قدمی در این راه برداشته و گاه توانسته‌اند در محدوده جغرافیایی و زمانی خاص، حکومت الهی را برقرار سازند؛ اما برای هیچ‌کدام از آنان، شرایط تأسیس جامعه عدل جهانی تا به امروز فراهم نگردیده و در نتیجه، یکی از مصادیق مهم عبادت و بندگی خدا که در قرآن کریم به عنوان غایت خلقت انسان معرفی شده، تحقق نیافته است.

اکنون دو راه در پیش روی تاریخ قرار دارد: یا راهی را خواهد رفت که تاکنون رفته است و چنان‌که برخی می‌پندارند بشر آینده با قدرت فوق‌العاده و امکانات و ابزار بسیار پیشرفته خویش، سعادت و زندگی انسان را در معبد خودپرستی و سوءپرستی قربانی خواهد کرد، و یا اینکه سرانجام تاریخ، با اراده خداوند بزرگ و با مشیت او رقم خواهد خورد و آن‌گونه که پیش از این اشاره کردیم، برای همیشه، زمین از آن صالحان خواهد بود و البته خداوند، قاهر و پیروز است: «إِنَّ اللَّهَ بِأَلْعِ أَمْرِهِ»^۳

روشن است که تاریخ بشر برای پیروان ادیان و مسلمانان معتقد به خدا و پیامبر، آینده‌ای جز پیروزی مطلق حق و تحقق همه آرمان‌های الهی نخواهد داشت و این همان چیزی است که در آیات نویدبخش گذشته مورد تأکید و تأیید قرار گرفت.

۱. بنگرید به: سیدروح الله خمینی (امام)، صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۵۰.

۲. لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ. (حدید (۵۷): ۲۵)

۳. طلاق (۶۵): ۳.

موعود اسلام

از آنچه گذشت، دریافتیم که امید به رهایی و سعادت انسان، یکی از کهن‌ترین آرزوهای مقدس، به ویژه در میان دین‌باوران بوده است و آنچه در آثار مکتوب ادیان در این باره دیده می‌شود، همین دغدغه‌ها و اعتقادات فراگیر و کهن است که در تعالیم پیامبران نیز انعکاس یافته و تأیید شده است.

در این میان، سنت و عترت پیامبر ﷺ با تفصیل بی‌سابقه‌ای به این موضوع پرداخته‌اند. از این رو می‌توان گفت موعود سنت و عترت، شناسنامه‌ای بس روشن و کارنامه‌ای به مراتب روشن‌تر از موعود امت‌های پیشین دارد. اما امتیاز ویژه روایات اهل بیت (ع) و منابع شیعی در این است که بر مقوله غیبت مهدی (عج) توجه بی‌نظیر و فوق‌العاده‌ای شده است تا آنجا که عنوان بسیاری از رساله‌ها و کتاب‌هایی که در سده‌های نخست در این باب نوشته شده «کتاب الغیبه» است. بسیاری از منابع اهل سنت که به غیبت مهدی موعود اشاره نکرده‌اند، از ولادت او نیز سخنی به میان نیاورده‌اند. از این رو می‌توان گفت که ولادت و غیبت مهدی (عج) از مهم‌ترین نقاط اختلاف میان کلام شیعی و سنی است. با وجود این می‌توان بر اساس روایات مورد وفاق شیعه و اهل سنت به عناصر مشترک بسیاری در باره موعود اسلام دست یافت:

لقب او مهدی (راه یافته) است؛ نامش همانم پیامبر محمد بن عبدالله ﷺ است؛ از خاندان پیامبر و از فرزندان فاطمه (ع) دخت پیامبر است؛ در آخر زمان حتی اگر از عمر جهان یک روز بیش نمانده باشد، خداوند آن روز را طولانی خواهد کرد تا او قیام کند و به خلافت برسد؛ خداوند کار او را یک‌شبه به سامان می‌رساند؛ او زمین را پس از آنکه پر از ظلم و ستم می‌شود، پر از عدل و داد خواهد ساخت؛ مردم در پرتو ولایتش به نعمتی بی‌سابقه دست خواهند یافت و مال را بی‌حساب و فراوان خواهند بخشید.^۱

غیبت مهدی (عج)

با مراجعه به منابع روایی و تاریخی، درمی‌یابیم که موضوع غیبت، یکی از مهم‌ترین و

۱. عبدالحکیم البستوی، المهدی المنتظر، ص ۳۳۲-۳۳۷؛ علی کورانی، معجم احادیث الامام المهدی، ج ۱، ص ۷۵؛ لطف‌الله صافی، منتخب‌الآثر، ابواب ۲، ۳، ۵، ۶، ۲۵، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷ و ۴۳.

دغدغه‌آمیزترین موضوعات سده‌های نخست هجری بوده است. سخنان پیامبر ﷺ و امامان معصوم در باره مهدی و غیبت او، از حدود دویست سال پیش از غیبت کبرا، یعنی از اوایل قرن دوم هجری در صحیفه‌ها و نوشته‌های متعددی به همت یاران و شاگردان ائمه گردآوری شده است. این نوشته‌ها که به اصول مدونه شهرت یافتند، اساس کتاب‌های قرن چهارم و پنجم در باره غیبت مهدی موعود را تشکیل می‌دهند. و جالب آنکه عناوین این کتاب‌ها نیز مانند اصول مدونه، «کتاب الغیبه» است. شیخ صدوق با اشاره به رؤیای خود که در آن، حضرت مهدی (عج) دستور تألیف کتابی را در باره غیبت می‌دهد، یادآوری می‌کند که کتاب وی در اطاعت چنین امری و با تکیه بر همان اصول مدون تدوین شده است.^۱

همزمان و بلکه پیش از تدوین این اصول، شاهد برخی رویدادها و نیز جنبش‌های مذهبی و سیاسی هستیم که به گونه‌ای، ریشه در هر دو موضوع غیبت حجت و مهدویت دارند. منابع تاریخی و کتاب‌های ملل و نحل به رویدادها و تحولاتی از این دست اشاره می‌کنند که برخی از آنها بیش از دویست سال پیش از ولادت حجت بن الحسن العسکری رخ داده‌اند.

عمر بن خطاب، نخستین کسی است در اسلام که مرگ پیامبر را نپذیرفت و ادعا کرد او مانند موسی از قومش غایب شد و در آینده نزدیک ظهور خواهد کرد که البته با راهنمایی ابوبکر، از ادعای خود منصرف شد.^۲

مدتی پس از این واقعه، فرقه کیسانیه مدعی شدند محمد بن حنفیه فرزند امام علی بن ابی طالب (عج) در کوه رضوی (کوهی است در نزدیکی ینبع از اطراف مدینه) غیبت کرده و در آینده ظهور خواهد کرد. سیداسماعیل بن محمد حمیری (متوفی ۱۷۹ ق.) نیز از این گروه بود که با راهنمایی امام صادق (عج) دست از ادعای خود برداشت. امام صادق (عج) به او گوشزد کرده بود که پدرش امام باقر (عج) شاهد وفات محمد بن حنفیه به سال ۷۴ ق. بوده و او غیبت نکرده است.^۳

۱. بنگرید به: ابوجعفر محمد بن علی (صدوق)، کمال الدین و تمام النعمه، ص ۱۹. در باره اصول و سایر مطالب تدوین شده در باره مهدویت قبل از میلاد مهدی (عج) بنگرید به: عبدالکریم البستوی، المهدی المنتظر، ص ۱۲۶ و ۱۲۷؛ شیخ آغا بزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۱۶، ص ۸۴ - ۷۵.

۲. ابوجعفر محمد بن علی (صدوق)، کمال الدین و مقام النعمه، ص ۳۰ و ۳۱.

۳. همان، ص ۳۷ - ۳۲؛ حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، ص ۲۶؛ علی بن الحسین شریف مرتضی، المقنع فی الغیبه، ص ۳۷.

ناووسیه نیز به خطا مدعی شدند که امام جعفر صادق علیه السلام همان امام غایب است؛ چنان که واقفیه، همین ادعا را در باره امام موسی بن جعفر علیه السلام و نیز امام حسن بن علی الهادی تکرار کردند.^۱ در باره برخی از علویان که نهضت‌های ضد عباسیان را رهبری کردند، مانند حسن بن قاسم، یحیی بن عمر، محمد بن قاسم و برخی دیگر نیز همین ادعا تکرار شده است. حتی القابی که برخی از خلفای عباسی از آن استفاده می‌کردند، القابی است که در برخی از روایات، به عنوان القاب مهدی علیه السلام آمده است. سفاح، منصور، مهدی، هادی، رشید، امین، مأمون از این دست القاب هستند.^۲

اینها نشان می‌دهند که مهدویت و غیبت مهدی در قاموس روایی اهل بیت علیهم السلام، از اهمیت بسزایی برخوردار بوده است. هرچند کسانی بر اثر غفلت و بی‌توجهی به مفاد تفصیلی این روایات، در حیرت و شک افتادند؛ کسانی نیز از این غفلت سوءاستفاده کرده، سبب اختلاف شدند و همین امر بود که عالمان شیعه و نیز دانشمندان اهل سنت را بر آن داشت تا با تهیه و تدوین رساله‌ها و کتاب‌هایی، ابعاد مهدویت را روشن کنند.

از جمله مسائلی که در این کتاب‌ها مورد بحث قرار گرفته، این است که آیا امکان دارد انسانی به مدت طولانی زنده بماند؟ و در صورت اثبات امکان طول عمر، چه رازی در غیبت مهدی موعود نهفته است؟ آنچه در ادامه می‌آید، مطالبی است که بزرگان در پاسخ به این پرسش‌ها آورده‌اند و یا در توضیح و تکمیل پاسخ آنان می‌توان ارائه کرد.

طول عمر مهدی (عج)

از منظر روایات اهل سنت و شیعه، مهدویت مانند نبوت، از امور غیبی و از اسرار دینی است. از مباحث گذشته روشن شد که ظهور مصلح نجات‌بخش، موعود بسیاری از ادیان و کتاب‌های دینی، به ویژه قرآن کریم است. در روایات نبوی و روایات اهل بیت علیهم السلام نیز، شناسنامه و برنامه او به تواتر و با شرح بیشتری آمده است که در سطور پیشین به اجمال از آن سخن گفتیم. واقعیت آن است که در قلمرو اسرار و غیبت، آنچه ضرورت دارد، ایمان و باور صادقانه

۱. همان، ص ۴۰ - ۳۸؛ ابوجعفر محمد بن علی (صدوق)، کمال الدین و مقام النعمه، ص ۴۰ - ۳۷.

۲. رسول جعفریان، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، ص ۵۷۶.

است. نباید انتظار داشت که ابزار محدود مشاهده و آزمون بتواند همهٔ واقعیت‌ها را به محک بکشد و حتی بتواند واقعیات تجربی و آزمون‌پذیر را چنان‌که باید، به دقت و یقین دریافت کند. امروزه افزون بر آنکه وامداری علوم تجربی به مبانی ماورای طبیعی اثبات شده، واقع‌نمایی علوم تجربی در قلمرو ماده نیز سخت مورد تردید قرار گرفته است.

با این وصف، نباید سرنوشت دستگاه مهدویت را به روش‌های محدود علوم گره زد؛ در عین حال موضوعی چون طول عمر مهدی موعود، از منظر دین، عقل، و علم قابل دفاع است.

در سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۱۴ تصریح شده است که نوح علیه السلام ۹۵۰ سال در میان قوم خویش پیامبری کرد. این در حالی است که بر حسب برخی روایات، نوح نزدیک به ۱۶۰۰ سال عمر کرده است.^۱

در سورهٔ کهف، آیهٔ ۱۸ و ۲۵ سخن از درنگ و خفتن بیش از سیصد سال اصحاب کهف است. روشن است که آنان پیش از خفتن و پس از آن، به مدتی که برای ما دانسته نیست، عمر کرده‌اند. نیز از ظاهر آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که عیسی بن مریم، نه تنها به قتل نرسیده و به صلیب کشیده نشده است، بلکه نمرده است و در نزد خدای عزیز و حکیم به حیات خویش ادامه می‌دهد.^۲ در ذیل آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ نساء، روایاتی از شیعه و سنی نقل شده است که عیسی بن مریم پیش از قیامت، با ظهور مهدی (عج) به زمین بازمی‌گردد؛ یهودیان و ترسایان به پیامبری او ایمان می‌آورند و او پشت سر امام نماز می‌گزارد.^۳

امکان طول عمر، بر آنان که باورهای خود را به مطالعات علمی و دانش بشری گره می‌زنند نیز پذیرفتنی است. مشاهدات سادهٔ ما و نیز اطلاعاتی که آگاهان در اختیار ما نهاده‌اند، امکان طول عمر را به روشنی اثبات می‌کند. در گزارش‌های روزمره از انسان‌های کهنسال، عمر ۱۵۰ ساله دیده می‌شود. وجود این طیف از مردان و زنان در تاریخ، سبب شده است

۱. بنگرید به: ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۴۱۸.

۲. نساء (۴): ۱۵۸.

۳. بنگرید به: محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۰۷؛ ج ۵، ص ۱۴۴-۱۳۶؛ محمدحسین آل کاشف‌الغطاء، اصول الشیعة و اصولها، ص ۲۲۵.

کسانی به زندگی‌نامه آنان توجه کرده، کتاب‌ها و رساله‌هایی را بنویسند. شیخ صدوق (ف. ۳۸۱ ق.) در کتاب کمال‌الدین و تمام النعمه، از کتاب المعمرین و شماری از کسانی که در آن کتاب معرفی شده‌اند، نام می‌برد.^۱

سید مرتضی (متوفی ۴۳۶ ق.) در کتاب الامالی، نام و شرح حال شمار بسیاری از دراز عمران را آورده است. در میان آنان به کسانی با عمری حدود ۱۵۰ تا ۳۰۰ سال برمی‌خوریم.^۲ پیش از اینها می‌توان به جناب خضر علیه السلام اشاره کرد. افزون بر این، مطالعات زیست‌شناختی نیز امکان طول عمر را تأیید می‌کند.^۳ دکتر الکسیس کارل، برنده نخستین جایزه نوبل در آمریکا و جراح و فیزیولوژیست بزرگ فرانسوی، با انجام تجربه‌های دقیق اثبات کرد که به درون اجزا و سلول‌های مورد آزمایش، پیری راه نمی‌یابد و حتی از خود جاندارانی که این اجزا از آنها نمونه‌برداری شده، بیشتر زندگی می‌کنند. او در آزمایش‌های خود به این نتایج دست یافت:

۱. تا عارضه‌ای مانند کمبود مواد غذایی و یا ورود میکروب‌ها برای سلول‌های زنده پیش

نیاید، زنده خواهند ماند؛

۲. اجزای مذکور افزون بر اینکه زنده خواهند بود، دارای رشد و تکثیر نیز هستند؛

۳. رشد و تکثیر آنها را با غذاهایی که به آنها می‌رسد، می‌توان اندازه‌گیری کرد؛

۴. گذشت زمان در آنها هیچ‌گونه اثری نمی‌گذارد و با مرور زمان، ناتوان و پیر نمی‌گردند و حتی اندک اثری از پیری در آنها دیده نمی‌شود.^۴

بنابراین اگر علم بتواند جلو تهاجم میکروب را بگیرد و یا مانع از آن شود که میکروب، سبب مرگ عضوی و اعضای مرتبط دیگر بگردد، برای زندگی مانعی وجود نخواهد داشت.^۵ و بر فرض که عمر طولانی بر خلاف قوانین طبیعی شناخته شده باشد، چنان‌که پیش از این گفتیم، دستگاه مهدویت از اسرار الهی و معجزه‌های از معجزات مکرر تاریخ ادیان و پیامبران است.

۱. ابوجعفر محمد بن علی (صدوق)، کمال‌الدین و تمام النعمه، ص ۵۷۵ - ۵۵۵.

۲. علی بن الحسین شریف مرتضی، الامالی، ج ۱، ص ۱۹۷ - ۱۶۷.

۳. ابن حجر عسقلانی، الاصابه فی تمییز الصحابه، ج ۲، ص ۲۸۲ - ۲۴۶.

۴. بنگرید به: هیئت تحریریه مؤسسه در راه حق، درس‌هایی از اصول دین، ص ۳۸۲ - ۳۸۰.

۵. همان.

راز غیبت مهدی موعود(عج)

در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که در قائم علیه السلام، سنتی از موسی و سنتی از یوسف و سنتی از عیسی و سنتی از محمد صلی الله علیه و آله است. سنت او از موسی آن است که بیمناک و نگران است؛ سنت او از یوسف آن است که مانند ناشناخته بودن یوسف در میان برادرانش، در میان مردم ناشناخته است؛ سنت او از عیسی، سیاحت و گردشگری است؛ سنت او از محمد صلی الله علیه و آله جهاد با پیشوایان و ائمه کفر است.^۱ تمثیلی که در این روایت دیده می‌شود، در حقیقت، تبیین فلسفه مهدویت به یاری مثال است. از این روایت دو نکته به دست می‌آید: نخست آنکه مهدی(عج) ثمره نبوت است و دیگر آنکه داستان مهدی در عصر خود، مانند داستان موسی در عصر فرعونیان است. خاطره ولادت او چون موسی در خاطره‌ها بود که به‌رغم تدابیر سخت فرعون زمان به دنیا آمد و تا ظهور کبرا، مانند موسی برای غیر از شیعیان ناشناخته خواهد بود؛ چنان‌که یوسف نیز برای برادرانش ناشناخته بود و سرانجام با شمشیر که سمبل حدید و قدرت است، به عدل و داد قیام خواهد کرد و صولت مستکبران جهان را خواهد شکست و از دشمنان خدا پیروزمندانه انتقام خواهد گرفت.^۲

با تأمل در مفاد روایات دیگر، روشن می‌شود که این روایت تنها به بخشی از اسرار غیبت اشاره کرده است و آن این است که شرایط غیبت مهدی(عج) مانند شرایط غیبت موسی در عصر فرعون است که حتی در دامن فرعون پرورش یافت، اما نبوت و دعوت خود را از بیم فرعونیان به مدت طولانی و تا پس از بازگشت از نزد شعیب به تأخیر انداخت. مفاد برخی از روایات این است که غیبت مهدی(عج) پدیده‌ای ضروری است که جز باطل‌گرایان، در آن تردید نمی‌کنند. راز این غیبت مانند راز غیبت حجت‌های دیگر خدا پیش از مهدی، تنها پس از ظهور آشکار خواهد شد؛ چنان‌که راز و حکمت آنچه خضر نبی انجام داد، از زخمی کردن کشتی و کشتن جوان و بالا بردن دیوار افتاده، تا هنگام جدایی وی از موسی آشکار نشد. غیبت مهدی(عج) پدیده‌ای است الهی و سری از اسرار خدا و غیبی از امور غیبی اوست که با علم و

۱. ابوجعفر محمد بن علی (صدوق)، کمال‌الدین و تمام النعمة، ص ۲۸.

۲. بنگرید به: لطف‌الله صافی، منتخب الاثر، ابواب ۳۷ و ۴۳.

ایمان به حکیم بودن او تصدیق می‌کنیم که افعال او حکیم و استوار است، هرچند رازش بر ما مکشوف نباشد.^۱

از این روایت و روایات مشابه دیگر درمی‌یابیم که اولاً، غیبت حُجج الهی از سنت‌های جاری خداست که پیش از مهدی (عج) بارها تکرار شده است؛ ثانیاً، غیبت اولیای الهی جزئی از امور غیبی است که هر خدا باور دینداری باید به آن ایمان داشته باشد؛ چنان‌که امور ناپیدای دیگری چون فرشتگان و جنیان و عذاب قبر و سؤال دو فرشته نکیر و منکر در عالم قبر را باید باور کند؛ ثالثاً، راز و حکمت واقعی غیبت مهدی (عج) را تنها خدا می‌داند و به اولیای الهی نیز اجازه افشای آن داده نشده است.^۲ از این رو برخی از بزرگان شیعه، با تکیه بر مبانی امامت و مهدویت و ولادت مهدی (عج)، تأکید کرده‌اند که راز غیبت مهدی علیه السلام مانند راز شماری از حقایق و احکام الهی مانند بوسیدن حجرالاسود، ناشناخته است.^۳ برخی دیگر، غیبت آن حضرت را مانند آیات متشابه قرآن دانستند که چه‌بسا مدلول ظاهری آنها امور غیرقابل‌پذیرشی چون جبر و تشبیه است و همگان به این آیات ایمان داریم، در حالی که مدلول واقعی و یقینی آنها را نمی‌دانیم.^۴ پس شایسته است به این سخن امیرمؤمنان گوش فرادهیم که فرمود:

در آنچه روی خواهد داد و انتظار وقوعش می‌رود، نشتابید و آنچه را آینده خواهد آورد، دور نشمارید؛ مردم، زمان وقوع آنچه وعده داده شده فرا رسیده و آنچه از آن بی‌خبرید به تحقیق نزدیک است.

آگاه باشید آن کسی از ماکه آن فتنه‌ها را دریابد، با چراغی روشن در آن، گام برمی‌دارد و بر سیره صالحان در آن قدم می‌نهد تا در آن فتنه‌ها بندهایی را که برگردن‌هاست بگشاید، اسیران را آزاد سازد، جمعیت گمراهان را بپراکند و پراگندگی اهل حق را گردد.^۵

۱. همان، ص ۴۸۲.

۲. همان، ص ۱۸.

۳. محمدحسین آل کاشف‌الغطاء، اصل الشیعة و اصولها، ص ۲۲۷.

۴. علی بن الحسین شریف مرتضی، الامالی، ج ۱، ص ۱۹۷-۱۶۷.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۰.

بخش سوم

مرجعیت و ولایت در عصر غیبت

۱. تاریخچه و مبانی ولایت فقیه

مقدمه

از مباحث پیشین مشخص شد که ابلاغ وحی و تبیین و تفسیر مفاهیم و مضامین آن، از وظایف پیامبر است؛ یعنی مسئولیت رسالت و مرجعیت دینی برعهده اوست و ایشان در انجام این وظایف، مصون از خطا و اشتباه بوده است. بنابراین، مردم مکلف به عمل به دستورات آن بزرگوار بودند: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا».^۱ آن وجود مقدس، افزون بر منصب رسالت و مرجعیت دینی، دارای ولایت نیز بود.^۲ وقتی ولایت و سرپرستی آن حضرت از سوی حق تعالی اعلام گردید، مردم باید به تدبیر و قضاوت پیامبر پای بند باشند: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ».^۳ بنابراین مادامی که پیامبر در جامعه حضور دارد، بر مسلمانان واجب است که پس از اطاعت از وحی قرآنی، از وحی بیانی و دستورات شخص وی نیز پیروی کنند: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ».^۴ بر این اساس، زمانی که پیامبر در جامعه حضور داشت، به مقتضای همین ولایت، رهبر مردم بود و ریاست عامه آنان را بر عهده داشت. از نظر مسلمانان، با رحلت پیامبر اسلام، انقطاع وحی مسلم و قطعی است. ولی این پرسش به صورت جدی مطرح است که آیا تفسیر خطاناپذیر از دین و ولایت بر جامعه مسلمین نیز از ویژگی‌ها و اختصاصات شخص پیامبر بود یا اینکه

۱. حشر (۵۹): ۷.

۲. مائده (۵): ۵۵.

۳. احزاب (۳۳): ۳۶.

۴. نساء (۴): ۵۹.

کسانی نیز می‌توانند عهده‌دار این مناصب باشند؟ شیعه بر این باور است که پیامبر دو مسئولیت اخیر خویش را بر عهده امامان معصوم علیهم‌السلام گذاشت و دوران امامت آغاز گردید. این دوران به رغم روشن بودن تکلیف رهبری سیاسی و معنوی جامعه دینی، به سبب ظلم و ستم ظالمان و تهدید و ارباب، همانند عصر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دیری نپایید و عصری آغاز گردید که جامعه اسلامی از رهبری فردی منصوب از سوی خداوند محروم ماند. اما به رغم محرومیت از چنین رهبری الهی، جامعه اسلامی هیچ‌گاه از رهبر و راهنما بی‌نیاز نبوده و چنین نیازی به عنوان نیازی اساسی و بنیادی همواره مطرح بوده است. بر همین اساس است که بحث درباره تکلیف امت در عصر غیبت شکل می‌گیرد و برجسته‌تر می‌شود.

تکلیف امت در عصر غیبت

مهم‌ترین پرسش در دوران غیبت کبرا، این است که آیا ممکن است امامان معصوم علیهم‌السلام و به‌ویژه امام غایب، مردمان را در این دوران بالاتکلیف رها کرده باشند؟ و به عبارتی، مردم این عصر در تبیین و تفسیر آموزه‌های دینی و رهبری خویش به چه کسی باید رجوع کنند؟ آیا جانشینی الهی برای امامان معصوم علیهم‌السلام متصور است تا وظایف آنان را انجام دهد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، تفاوت رهبران غیر معصوم با امامان معصوم چیست؟

ضرورت نصب جانشینی از سوی امام معصوم علیه‌السلام

بر اساس مبانی کلامی و عقلی، سکوت امامان معصوم علیهم‌السلام و به ویژه امام غایب (عج) و بی‌تفاوتی نسبت به آینده، جایز نبوده و بر آنان لازم است همچون دیگر احکام و فروع فقهی مورد نیاز مردم، تکلیف امور سیاسی و رهبری و هدایت جامعه را مشخص کنند. از نظر عقلی، موجه و حکیمانه نیست کسی که سرپرستی جمعی را برعهده دارد، در صورتی که می‌خواهد برای مدتی هرچند کوتاه از میان آنان غایب شود، جانشینی برای خویش تعیین نکند. چنین استدلالی به عنوان یکی از ادله امامت نیز مطرح شده است.^۱ بر اساس آن، متکلمان شیعی بر

۱. بنگرید به: خواجه نصیرالدین طوسی، رساله امامت، ص ۱۸ و ۱۹؛ محمدحسین طباطبائی، معنویت تشیع، ص ۷۵-۵۵.

این باورند که به مقتضای حکمت، بر پیامبر ﷺ نیز واجب بوده است تا امر امت را بدون تکلیف رها نکرده، جانشینی برای خود تعیین کند.^۱ بدون شک چنین امری در باره آخرین امام نیز مطرح می‌شود که پیش از غیبت کبرای خویش، دستورها و سفارش‌هایی در این زمینه مطرح کند. بنابراین به صورت خلاصه می‌توان چنین استدلال کرد که: ریاست و سرپرستی جامعه ضروری است و گریزی از آن نیست و چنین نیازی همیشگی و دایمی است و از سوی دیگر، واگذاری این امر به خود مردم روا نیست؛ زیرا اولاً منشأ نزاع و اختلاف، و منجر به هرج و مرج می‌گردد؛ ثانیاً، لازم است حداقل شرایط عمومی جانشینان اعلام گردد تا مردم در چارچوب آن شرایط، دست به انتخاب بزنند؛ چنان‌که سیره عملی حضرت قائم (عج) در عصر غیبت صفرا حاکی از اهتمام آن حضرت به این امر با نصب نواب خاص بوده است.

متکلمان شیعی، چون شیخ مفید و سیدمرتضی به این نکته توجه داشته و ضرورت نصب جانشینانی را از سوی امام غایب (عج) مطرح و به شکل فوق اثبات کرده‌اند.^۲ به نظر می‌رسد پیش از بحث و بررسی و اثبات ویژگی‌های جانشین امام، یعنی ولی فقیه، ضروری است نظریه ولایت فقیه را در سیر تاریخی آن مطالعه کنیم. حداقل سود این مطالعات آن است که نظریه یاد شده، به عنوان یک نظریه نوپا و بی‌ریشه سیاسی، تلقی نمی‌شود.

تاریخچه تنوری ولایت و مرجعیت عالمان دینی

با توجه به قراین و شواهد تاریخی و حدیثی، می‌توان پیشینه تاریخی ولایت را در زمان پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ جستجو کرد. مسلمانان از همان صدر اسلام با دو مسئله اساسی روبه‌رو بوده‌اند: یکی غیبت پیامبر و عدم حضور ایشان در بسیاری از شهرها، و دیگری، نیاز مبرم به احکام و دستورات اجتماعی و فردی. آنان نیازمند کسانی بودند که دستورات پیامبر را برای آنان تبیین و در میان آنها قضاوت کنند و امور سیاسی و اجتماعی آنها

۱. بنگرید به: عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۶۱.

۲. بنگرید به: شیخ مفید، الفصول العشرة فی الغیبة، ص ۱۰۶؛ علی بن الحسین شریف مرتضی، المنع فی الغیبة، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.

را سر و سامان بخشند. این مسئله در دوران ائمه معصومین نیز مطرح بوده است. چنین شرایطی اقتضا می‌کرد که پیامبر ﷺ کسانی را آموزش دهد و در شهرهای مختلف، متصدی امور مردم گردانند. بر این اساس منزل ارقم، خانه امن مسلمانان در مکه، نخستین مدرسه فقهی به شمار می‌رفت، که همه روزه مسلمانان به طور پنهانی در آن گرد می‌آمدند و دانش زندگی و حقوق فردی و اجتماعی را از زبان پیامبر ﷺ می‌شنیدند.^۱

از آغاز هجرت پیامبر ﷺ به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی و گسترش اسلام، به علل گوناگون، از جمله به علت دورماندن بسیاری از مسلمانان از پیامبر و تحریف و دستکاری در نقل قول‌ها و یا اشتباهات غیر عمدی، ضرورت یافت که مسلمانان به نوعی تفقه بپردازند. دستور پیامبر مبنی بر اینکه آنچه از من برای شما نقل می‌گردد، اگر با قرآن موافق بود، آن را بر گیرید و اگر مخالف قرآن بود، آن را دور بیندازید،^۲ مبدأ نوعی استنباط شد. بنابراین می‌توانیم بگوییم که نوعی استنباط از ظواهر و نصوص کتاب و سنت، از آن زمان وجود داشته است؛ هم در میان کسانی که به پیامبر دسترسی داشتند و هم آنها که دور بودند.^۳ البته نباید فراموش کنیم که در زمان حضور پیامبر ﷺ و امامان معصومین به دلیل کمی مسائل و فروع جدید و حضور معصوم در جامعه و دسترسی مستقیم به آنها، نیاز چندان به استفاده گسترده از اجتهاد و تفقه نبود.

یکی از کارهای مهم دیگر پیامبر، استحکام تداوم رهبری به وسیله نخبگان دینی بود؛ بنابراین، نخستین بار بر اساس دستوراتی که از سوی خداوند بر او نازل شده بود، ولایت سیاسی را نظراً و عملاً پایه‌گذاری کرد.^۴ پیامبر اکرم ﷺ ولایت عالمان به سنت را بر جامعه، عقلاً و شرعاً لازم می‌دانست و می‌فرمود: جانشینان من کسانی هستند که پس از من، راویان

۱. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۱، ص ۵۵۹.

۲. فضل بن شاذان نیشابوری، الايضاح، ص ۳۱۲.

۳. بنگرید به: آغابزرگ تهرانی، تاریخ حصرا لاجتهاد، ص ۷۶؛ محمدحسین آل کاشف الغطاء، اصل الشیعة و اصولها، ص ۸۸ - ۷۸. حسین عزیزی، مبانی و تاریخ تحول اجتهاد، ص ۲۰۰ - ۱۹۶.

۴. گروهی از بنی‌عمر، پیش از هجرت، با حضرت ملاقات کردند و عرض کردند: ما در صورتی به تو ایمان می‌آوریم که پس از خود خلافت را به ما واگذار نمایی، حضرت فرمود: «الامر الی الله یضعه حیث یشاء». (عبدالملک بن هشام، السیرة النبویة، ج ۱، ص ۴۲۴).

احادیث و سنت من‌اند.^۱ بر اساس دیدگاه پیامبر ﷺ فقیهان امانت‌داران پیامبران هستند^۲ و عالمان وارث انبیایند که علم آنها را به ارث می‌برند.^۳ پیامبر پس از ارائه چنین نظریه‌ای، از میان فقیهان، نخبگان آنها را که همان معصومان علیهم‌السلام بودند، به عنوان جانشینان خاص خود، و فقیهان غیرمعصوم را به عنوان جانشینان عام معرفی کرد.

پیامبر دیدگاه سیاسی خویش را که مبتنی بر ولایت بود، برای مقابله با آنچه که خود آن را سلطنت می‌دانست، تبیین کرد و فرمود: «فقیهان امین پیامبران‌اند تا زمانی که وارد دستگاه سلطنتی نشده باشند.»^۴ شاید بتوان گفت پیامبر در جامعه‌شناسی سیاسی، نخبه‌گرا و بر این اعتقاد بود که فقیهان باید بر جامعه حاکمیت یابند؛ از این رو می‌فرمود: «اگر زمام امر ملتی واگذار به کسی گردد که در میان آن ملت اعلم از او وجود داشته باشد، وضع آن ملت همیشه رو به انحطاط و سقوط خواهد بود، مگر آنکه مردم از آن راه برگردند و زمام امر را به دست داناترین خود بسپارند.»^۵ و نیز می‌فرمود:

کسی که عهده‌دار مسئولیتی در جامعهٔ مسلمین گردد، در صورتی که بداند کسی داناتر از او به کتاب خدا و سنت پیامبر در آن جامعه وجود دارد، به خدا و رسول و همهٔ مسلمانان خیانت کرده است.^۶

پیامبر هیچ‌گاه راضی نمی‌شد امتش بدون سرپرست عالم یا اعلم به زندگی خود ادامه دهند و از این روی، جانشینان خود در جامعه را به معصومان محدود نکرد و فقیهان و عالمان دینی را نیز به عنوان امانتداران و وارثان خویش معرفی کرد. پس از پیامبر، علی علیه‌السلام نیز می‌فرمود: اگر رهبر جامعهٔ اسلامی، اعلم به احکام الهی نباشد، یعنی فقیه نباشد، حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال کرده و بدین وسیله مردم را گمراه

۱. ابوجعفر محمد بن علی (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ص ۵۹۱.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، کتاب فضل العلم، باب المستأکل بعلمه، ح ۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۴.

۴. همان، ج ۱، ح ۵.

۵. همان.

۶. عبدالحسین امینی، الغدير، ج ۸، ص ۲۹۱.

ساخته و خود نیز همراه خواهد شد.^۱ بر این اساس، آن حضرت اجازه ورود برخی از پیروان فقیه خویش، مانند حذیفه بن یمان، عمار و سلمان فارسی را در دستگاه حکومتی عمر داد و ولایت آنان بر امور جامعه را عملی ساخت.

در همین راستا، امام حسین (ع) در خطبه‌ای مفصل، عالمان دین را خطاب قرار داد و آنها را از عافیت‌طلبی نهی کرد و به برپایی حکومت حق فرا خواند. سپس به نکوهش عالمان دین که وظیفه تشکیل حکومت را بر عهده آنان می‌دانست، پرداخت و فرمود:

بدانید که مجاری امور به دست عالمان الهی است که امین حلال و حرام خداوندند؛ در صورتی که این مقام از شما گرفته شده است...، اگر در راه خدا تحمل به خرج دهید، زمام امور خداوند به شما باز می‌گردد که از طرف شما اجرا شود و شما مرجع کار مردم باشید.^۲

نیمه دوم سده نخست و نیمه اول سده دوم هجری را باید سال‌های بالندگی نظریه ولایت دانست. در این سال‌ها، امام باقر و امام صادق (ع) در رد حاکمان ظالم و حکومت‌های عرفی و تثبیت حکومت ولایی، اظهار نظر کردند. این دو امام، نخستین دانشگاه فقه، معارف و علوم تجربی را پایه‌گذاری نمودند که در پرتو آن، شاگردان برجسته آنان، در سراسر کشور پراکنده شدند و مقام‌های مهمی را در بسیاری از گروه‌های عمده فقه و کلام به دست آوردند و آثاری در زمینه نظریه شیعه منتشر ساختند؛ برای نمونه، در سده دوم هجری، هشام و مؤمن‌الطاق، رساله‌هایی در باره امامت نوشتند.^۳ در این رساله‌ها استدلال می‌شد که ولایت ساختاری است که برای بقای جامعه و تعالی انسان‌ها ضرورت دارد. در این دوران، جلسات فقهی متعددی تشکیل می‌شد و مردم گروه‌گروه می‌آمدند و مسائل خود را مطرح کرده و پاسخ می‌گرفتند. بنابراین، در این زمان، طبقه «فقیهان» به صورت رسمی شکل گرفت و در هر شهر، یک فقیه وجود داشت که پاسخگوی مسائل مردم بود. امام صادق (ع) فقیهان را حافظان دین و شریعت می‌داند. آن حضرت در باره «زراره بن اعین» که از نظر او فقیه‌ترین

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱.

۲. حسن بن علی حرانی، تحف العقول، ص ۲۴۱.

۳. بنگرید به: سیدحسن صدر، تأسیس الشيعة لعلوم الاسلام، ص ۳۶۱ - ۳۵۸.

مردمان زمان خود بود، فرمود: اگر زراره نبود، احادیث پدرم از بین می‌رفت.^۱ در باره بُرَید بن معاویه، ابوبصیر، محمد بن مسلم و زراره فرمود: «این چهار تن، حافظان دین و امین بر حلال و حرام خدا هستند و اگر اینها نبودند، آثار نابود می‌شد.» آن حضرت به مسلمانان توصیه می‌کرد که از برخی اصحاب او اطاعت کنند و همچنین به برخی اصحاب امر می‌فرمود که شما سخنگوی ما و مفسر و تبیین‌کننده کلمات ما هستید. در باره هشام بن حکم فرمود: «هر کس از او و آثار او پیروی کند، از ما پیروی کرده است و هر کس با او مخالفت کند، با ما مخالفت کرده است.» و فرمود: «ای هشام، با مردم سخن بگو و آنها را از لغزش‌ها باز دار.»^۲ کسی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد که گاهی به شما دسترس نداریم تا پاسخ پرسش‌های خود را به طور مستقیم از شما بشنویم، وظیفه ما چیست؟ حضرت فرمود: «علیک بالاسدی.»^۳ امام باقر علیه السلام به برخی اصحاب خود دستور می‌داد که در مساجد بنشینند و فتوا دهند. به ابان بن تغلب فرمود:

در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده، به راستی که من دوست دارم مانند تو را در میان شیعیان خود ببینم.^۴

در جای دیگری مردم را در صورت نبود دسترس به امام معصوم علیه السلام به «محمد بن مسلم تقفی» ارجاع می‌دهد.^۵ در روایات متعددی علت اجازه فتوا و ارجاع مردم به چنین کسانی را نیز مشخص کرده است. در باره ابان بن تغلب فرمود: «به او رجوع کنید، چون احادیث بسیاری از من شنیده است.» و در جای دیگر می‌فرماید: «سی هزار حدیث از من روایت کرده است.»^۶ در باره محمد بن مسلم فرمود: «رجل اعرف باحکام الله و اعلم بسيرة رسول الله.»^۷ از این

۱. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحديث، ج ۷، ص ۲۲۲.

۲. همان، ج ۱۹، ص ۲۷۳ و ۲۹۱.

۳. همان، ج ۲۰، ص ۷۷. (بر تو باد مراجعه به کسی که از قبیله بنی‌اسد است، یعنی ابابصیر.)

۴. همان، ج ۱، ص ۱۴۴.

۵. همان، ج ۱۷، ص ۲۵۰.

۶. همان، ج ۱، ص ۱۴۹.

۷. همان، ج ۱۷، ص ۲۵۰.

احادیث می‌توان دریافت که ملاک، آشنایی با احادیث و سنت است، نه صرف صحابه بودن. امامان معصوم پس از امام باقر و امام صادق علیه السلام نیز براساس شیوه پدران خویش به مناسبت‌های مختلف، عالمان دین زمان‌های خود را مرجع و ملجأ مسلمانان معرفی کرده و سرپرستی شیعیان را، هرچند با اذن ورود عالمان دین در دستگاه‌های حکومتی مورد توجه و عنایت قرار می‌دادند.^۱ سیدمرتضی (متوفی ۴۳۶ ق.) در مجموعه رسائل خود با تکیه بر چنین سیره‌ای است که می‌نویسد: «سیره سلف صالح و دانشمندان در اعصار مختلف چنین بوده است که به پذیرش مناصب سیاسی از طرف حکام ظالم تن می‌دادند، زیرا پذیرش ولایت بر امور هرچند به حسب ظاهر، از ناحیه ظالمان بوده، اما در باطن از ناحیه ائمه حق و صاحب‌الامر بوده است.»^۲

ولایت و مرجعیت فقیهان در عصر غیبت

الف) مرجعیت دینی

از نگاه شیعه، امامان از رهگذر نوعی ارتباط با منبع خطاناپذیر معرفت، محتوای دین و تفسیر معصومانۀ قرآن را در اختیار همگان قرار می‌دادند. طبیعی است که در دوران غیبت، ارتباط مسلمانان با چنین معرفتی قطع می‌شود؛ از این رو نقش عالمان دینی و سنت اجتهاد در این دوران برجسته‌تر می‌گردد.

همچنان که گذشت، در عصر حضور امامان نیز، عالمان دین حضور جدی داشته و ارتباط علمی میان امام و مردم را برقرار می‌ساختند و گفتار ایشان را برای مردم بازگو می‌کردند و بسیاری از ایشان افزون بر نقل احادیث، صلاحیت و قدرت تفسیر و تجزیه و تحلیل نیز داشتند و امامان مردم را در امر فراگیری معارف دینی به آنان ارجاع می‌دادند. در آن اعصار، هرگاه گره‌ای در کار دین و فهم شریعت می‌افتاد، مراجعه به امام معصوم، گره‌گشایی می‌کرد؛ لیکن در زمان غیبت، به دلیل عدم دسترس مستقیم به امام معصوم، وظیفۀ عالمان دین بس

۱. امام موسی کاظم علیه السلام، یکی از فقیهان و محدثان زمان خود به نام علی بن یقطین را با نفوذ در دستگاه حکومتی به سرپرستی شیعیان گمارده بود.

۲. سید ابوالقاسم خویی، معجم الرجال الحدیث، ج ۲، ص ۹۴ - ۹۲.

بزرگ و خطیر است. در فرهنگ شیعی، در غیاب امامان، مهم‌ترین وظیفه، یعنی تفسیر دین بر دوش عالمان و مجتهدان گذارده شده است. آنان کسانی هستند که معارف دینی را بر مبنای اجتهاد از منابع دین استنباط می‌کنند و در اختیار مردم قرار می‌دهند. و کسانی که خود از چنین توانایی و استعدادی برخوردار نیستند، به‌طور طبیعی به کارشناسان دینی مراجعه می‌کنند.

علوم و معارف بشری آن قدر پرشمار و گسترده‌اند که انسان‌های معمولی نمی‌توانند به تنهایی بر کوزه‌ای از بحر آن دست یابند. از این گذشته، اکثریت انسان‌ها حتی نمی‌توانند در یک رشته محدود از این علوم تبخّر یابند. در نتیجه، هر انسانی در هر مرحله‌ای از عمر که باشد، تنها اندک و مختصری از آنچه که باید بداند می‌داند و به بقیه و تفصیل حقایق، جاهل و ناتوان خواهد بود. «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»^۱

بنابراین تنها راه چاره این است که انسان در دانستنی‌هایی که برای خودش به تحقیق نییوسته است، از محققان و عالمان بپرسد. این پرسش، هم معقول و موجه، و هم مقتضای فطرت و قریحه انسانی است؛ چون قریحه انسانی خودبه‌خود حکم می‌کند که هرکسی در آنچه خود نمی‌داند و به دانستنش نیازمند است، به کس یا کسانی که ادله کافی برای اعتبار رأی و قولشان هست رجوع کند، و این همان تقلید در اصطلاح فقهاست.

تقلید به مفهومی که گذشت، چیزی جز پرسش جاهل از عالم و آموزش و یادگیری نیست. چنین تقلیدی در ذات خود، گونه‌ای تحقیق است و آن اینکه «سخن فلان مرجع دینی یا علمی درست و صادق است.» بنابراین تقلید بی‌تحقیق که از آن به عنوان تقلید کورکورانه تعبیر می‌شود، موضوعاً از بحث ما خارج است.

درگیر شدن زندگی روزمره مردم با بسیاری از مسائل فرعی و عملی دین، کثرت و فراوانی این مسائل، پیچیده و دشوار بودن تحقیق در باره مبانی و منابع این فروع سبب می‌شود تا چاره‌ای جز مراجعه به فتوای فقیهان، به عنوان جلوه‌ای از قول و عمل معصوم، نباشد. این تقلید، آن‌گاه که به تحقیق در باره احراز شایستگی مرجع و حتی برتری علمی و تعهد دینی او

بردیگران، مستند باشد، هم معقول و منطقی است و هم معصومان علیهم السلام آن را تأیید و سفارش کرده‌اند.

البته باید توجه داشت، سنت اجتهاد که همان روش و قواعد مهم معارف دینی است، پیرو ضوابطی است و تنها در صورتی که برخاسته از منطق خاص خود باشد، اجتهاد مشروع تلقی می‌شود؛ بنابراین، فهمی که برآمده از این منطق و ضابطه نباشد، همواره به حقیقت و حکم قطعی نمی‌انجامد. از این رو، نظریه مجتهد، لزوماً درک معصومانه از دین نیست؛ بلکه در نهایت، فهمی است که برای خود او و کسانی که از او تقلید می‌کنند، حجت و الزام‌آور است، پس مرز میان اجتهاد و تفسیر به رأی، همان ضابطه‌مندی است. البته کسانی که خود را در معرض مرجعیت دینی مردم قرار می‌دهند، باید افزون بر صلاحیت علمی، از صلاحیت‌های اخلاقی^۱ نیز برخوردار باشند؛ زیرا تقلید و پیروی از کسانی که دارای چنین صلاحیت‌هایی نیستند، جایز نیست.

ب) رهبری و زعامت سیاسی

با توجه به روایات صادر شده از پیامبر و امامان معصوم، که برخی از آنها را برشمردیم و بعضی دیگر بعداً بیان خواهد شد، وظیفه عالمان دین، منحصر در فهم و تفسیر و اجتهاد نیست؛ بلکه رهبری و زعامت سیاسی مسلمانان نیز برعهده آنان است.

در سال‌های غیبت صغرا، نایبان خاص، نقش سرپرستی و رهبری امت را زیر نظر امام بر عهده داشتند. در پایان دوره نیابت نایب چهارم، امام (عج) اعلام فرمود که از این پس، کسی را به نیابت خاص خود معرفی نخواهد کرد. بر این اساس حضرت پیش از پایان یافتن دوران غیبت صغرا، طی نامه‌ای در پاسخ اسحاق بن یعقوب که پرسیده بود در زمان عدم دسترس به شما، تکلیف ما چیست و به چه کسی باید رجوع کنیم، عالمان دین را مرجع همه امور و حجت خود بر مردم معرفی کرد.^۲

۱. درباره صلاحیت‌های اخلاقی بنگرید به: سید محسن حکیم، *المستمسک فی شرح العروة الوثقی*، ج ۱،

مبحث تقلید؛ سید روح الله خمینی (امام)، *تحریر الوسیله*، ج ۱، مبحث تقلید.

۲. برای اطلاع بیشتر از زندگی نواب خاص امام زمان (عج) بنگرید به: علی غفارزاده، *زندگانی نواب خاص امام زمان (عج)*.

با توجه به اهتمام ویژه ائمه علیهم السلام به ویژه امام زمان (عج) در ارجاع مردم به آشنایان به کتاب و سنت در عصر غیبت، در میان شیعیان جای هیچ‌گونه شک و تردیدی در واگذاری زمامداری و رهبری جامعه دینی از سوی شارع مقدس به فقیهان عادل نبوده است؛ از این روی، فقیهان شیعه به جای بحث در اصل این موضوع (ولایت فقیه) بیشتر به دستاوردهای آن پرداخته و آنها را مورد تحقیق قرار داده‌اند.

شیخ مفید (۳۳۳-۴۱۳ ق.) که نزدیک‌ترین فقیه به دوران غیبت صغراست، حکومت بر جامعه را از سلاطین عرفی، نفی کرده و آن را از آن فقیهان جامع‌شرایط می‌داند:

اقامه حدود و احکام جزایی اسلام، مربوط به حاکم اسلامی است که از سوی خداوند نصب می‌شود و آنان همان امامان معصوم از نسل پیامبر صلی الله علیه و آله هستند و کسانی که ائمه علیهم السلام آنها را به عنوان امیر یا حاکم نصب کنند، و ائمه اظهار نظر در این مطلب را، به فرض امکان آن، به فقهایی شیعه واگذار کرده‌اند. بر فقیهان پیرو آل محمد علیهم السلام است که در بین برادران خود به حق داوری نمایند؛ زیرا ائمه علیهم السلام به استناد روایاتی که از آنها رسیده و در نزد آگاهان، صحیح و معتبر است، این امر را در صورت امکان اجرا، به آنان تفویض کرده‌اند.^۱

با وجود این، کسانی^۲ نسنجیده و غیرعالمانه مدعی شده‌اند که مسئله ولایت فقیه به مفهوم زمامداری جامعه، امری جدید در اندیشه دینی است و قدمت آن به کمتر از دو قرن اخیر و عصر مرحوم ملااحمد نراقی بازمی‌گردد؛ غافل از آنکه پس از شیخ مفید نیز فقیهان بزرگ دیگری که صدها سال از وفات آنها می‌گذرد، به نوعی تئوری ولایت فقیه را مطرح کرده‌اند؛ برای نمونه، شهید اول محمد بن مکی (۷۸۶ - ۷۳۴ ق.) در باره اجرای مقررات جزایی اسلام، می‌نویسد:

اجرای حدود و تعزیرات در صلاحیت امام معصوم و نایب اوست؛ هر چند که نایب عام باشد.^۳

۱. شیخ مفید، المقننه، ص ۸۱۰ و ۸۱۱.

۲. بنگرید به: مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۷۸.

۳. محمد بن مکی عاملی (شهید اول)، الدروس الشرعیه، ج ۲، ص ۴۷.

محقق کرکی (متوفی ۹۴۰ ق.) دانشمند بزرگ دوره صفویه، فقیه عادل را نایب امامان معصوم معرفی می‌کند:

فقیهان شیعه، اتفاق نظر دارند که فقیه جامع شرایط، که از آن به مجتهد تعبیر می‌شود، در عصر غیبت از سوی امامان معصوم علیهم‌السلام دارای سمت نیابت است. این نیابت شامل همه مواردی است که دخالت موقوف به نیابت است.^۱

شهید ثانی زین‌الدین بن علی (متوفی ۹۶۶-۹۱۱ ق.) می‌فرماید:

فقیه عادل امامی‌مذهب، که همه شرایط فتوا را داشته باشد، نایب و نماینده از سوی امام معصوم است.^۲

مرحوم ملااحمد نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ ق.) فقیه عصر قاجار، با نگرش استقلالی و تخصصی، بحث ولایت فقیه را مطرح می‌سازد. او نخستین فقیهی است که فصلی مستقل از کتاب گرانسنگ خود، *عوائد الایام* را به این بحث اختصاص داده است. او با تمام صراحت، فقیه را در همه زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... مبسوط‌الید دانسته و حاکمیتی غیر از حاکمیت فقیه در جامعه را به رسمیت نمی‌شناسد و در فرازهایی از سخنان خود می‌فرماید:

فقیه بر دو امر ولایت دارد: ۱. برآنچه که پیامبر و امام ولایت دارند، فقیه نیز ولایت دارد، مگر مواردی که به اجماع و نص از حوزه ولایت فقیه خارج شوند؛ ۲. هر عملی که به دین و دنیای مردم مربوط باشد و ناگزیر باید انجام گیرد، چه عقلاً، چه عادتاً، و چه از آن جهت که معاد و معاش فرد یا گروهی بدان بستگی دارد و نظم دین و دنیای مردم در گرو آن است، یا از آن جهت که در شرع، بر انجام آن دستوری صادر شده است...^۳

۱. علی بن حسین کرکی، *رسائل المحقق الثانی*، ج ۱، ص ۱۴۲.

۲. زین‌الدین بن علی (شهید ثانی)، *مسالك الافهام فی شرح شرایع الاسلام*، ج ۱، ص ۵۳.

۳. ملااحمد نراقی، *عوائد الایام*، ص ۱۸۷ و ۱۸۸.

امام خمینی علیه السلام نیز بر این باور است که فقیه دارای ولایت مطلقه (عامه) است و تمام اختیارات و مسئولیت‌هایی که امام معصوم علیه السلام بر عهده دارد، در زمان غیبت از آن فقیه جامع شرایط است، مگر مواردی که با دلایل خاص از حوزه ولایت فقیه خارج گردد.^۱

از آغاز غیبت کبرا، همه فقیهان و اندیشمندان دین، گاهی صریح و روشن و زمانی با اشاره، و گاهی گسترده و مبسوط و گاهی به اجمال و اختصار با عنایت به حوادث تاریخی و تحولات اجتماعی هر عصر و احساس ضرورت و عدم ضرورت در آن دوره، تعبیرهای مشابهی در باره ولایت فقیه آورده‌اند.^۲

با این مقدمه کوتاه در باره تاریخچه نظریه ولایت فقیه، اکنون نوبت آن رسیده است که دلایل برون دینی و درون دینی ضرورت ولایت فقیه را به اختصار بررسی و مطالعه کنیم.

پیش از بررسی موضوع اصلی بحث، لازم است واژه‌ها و مفردات بحث روشن گردد؛ زیرا موجب کاهش درصد اشتباه و لغزش در داوری و قضاوت در باره این موضوع خواهد بود و به نظر می‌رسد انکار یا شک و تردید بسیاری در باره ولایت فقیه، ناشی از عدم تصور درست و واقعی معنا و مفهوم این موضوع باشد؛ از این رو واژه‌های «ولایت» و «فقیه» را به اختصار تبیین می‌کنیم.

ولایت چیست؟

واژه ولایت، در معانی حب و دوستی، نصرت و یاری، متابعت و پیروی، سلطنت و چیرگی و رهبری و سرپرستی به کار رفته است.^۳ برخی محققان، وجود معنای دوستی و یاری را برای ولایت انکار کرده و آن را تنها به معنای سلطنت یا رهبری دانسته‌اند.^۴ هنگامی که واژه

۱. بنگرید به: سید روح‌الله خمینی (امام)، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۸۸ و ۴۸۹.

۲. برای آگاهی بیشتر در این زمینه بنگرید به: مهدی هادوی تهرانی، ولایت فقیه، ص ۹۷ - ۷۰؛ مجموعه آثار امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۴، ص ۲۱۴ - ۲۰۳؛ کتاب نقد، ش ۸، ص ۲۰۷ - ۱۸۳.

۳. بنگرید به: احمد بن فارس، مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۱۴۱؛ محمد بن یعقوب فیروزآبادی، القاموس المحيط، ص ۱۷۳۲؛ محمد مرتضی حسینی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۰، ص ۳۹۸؛ احمد بن محمد قیومی، مصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۹۶.

۴. بنگرید به: مهدی هادوی تهرانی، ولایت فقیه، ص ۶۷، پاورقی ش ۲.

ولایت، در باره فقیه به کار می‌رود، به معنای زمامداری و سرپرستی است که خود دارای اقسامی است:

الف) ولایت تکوینی

ولایت تکوینی، یعنی سرپرستی موجودات جهان و عالم خارج و تصرف عینی در آنها؛ مانند ولایت نفس بر قوای درونی خودش. نفس بر اعضا و جوارح ولایت دارد و تمامی اعضا از نفس فرمان می‌برند و بر اساس دستور او اقدام می‌کنند؛ البته در صورتی که اعضا سالم باشند. این نوع از ولایت تنها بین علت و معلول تحقق می‌یابد و بر اساس آن، هر علتی، ولی و سرپرست معلول خویش است و هر معلولی در تحت ولایت و تصرف علت خود است. بنابراین ولایت تکوینی، ولایت حقیقی و واقعی است. ولی حقیقی اشیا و اشخاص که نفس همه انسان‌ها در ولایت داشتن مظهر اویند، فقط ذات خداوند است: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ»^۱

ب) ولایت بر تشریع

این نوع ولایت، همان ولایت بر قانونگذاری احکام دین است؛ یعنی کسی که حق جعل اصول و احکام شرعی را داشته باشد. این ولایت نسبت به وضع قانون تخلف‌پذیر نیست؛ یعنی با اراده قانونگذار قانون وضع می‌شود، لیکن در مقام امتثال قابل تخلف و عصیان است و ممکن است مردم از قانون اطاعت کنند و ممکن است اطاعت نکنند؛ چون انسان آزاد و مختار است. بنابراین، این‌گونه ولایت از امور اعتباری است و ملاک اعتباری بودن، اختیاری بودن پذیرش آن است. این ولایت نیز حق اختصاصی خداوند است و در اندک مواردی حق جعل قانون شرعی به پیامبر اکرم ﷺ داده شده بود.

ج) ولایت بر تدبیر

ولایت تدبیری، ولایت و سرپرستی امور در محدوده و چارچوب قانون الهی است که در لسان

آیات و روایات و همچنین در عرف فقیهان در دو مورد به کار رفته است:

۱. ولایت بر محجوران

در جامعه کسانی هستند که بر اثر ناتوانی علمی یا عجز عملی یا عدم حضور، قادر بر اداره امور خود نبوده و نمی‌توانند حق خود را استیفا کنند و بنابراین نیازمند سرپرستی دیگران هستند؛ مانند سفیه، مجنون، صغیر و... قرآن می‌فرماید: «فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَفِهُهُ أَنْ يُؤَمِّلَ لَهُ فُلَيْمِلًا وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ»^۱

۲. ولایت بر جامعه خردمندان

این ولایت به معنای تصدی امور جامعه اسلامی و حق تصرف در مسائل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، حقوقی و خلاصه همه مسائل اجتماعی است.

ولایت فقیه، از این سنخ ولایت است و این‌گونه ولایت، به دلیل قصور جامعه اسلامی و انسانی نیست که برخی بر آن پافشاری می‌کنند تا ولایت فقیه را در ردیف ولایت بر میت، صغیر و سفیه قرار داده و با آن مقایسه کنند،^۲ بلکه ناشی از نیاز و ضرورت اجتماعی است و بنابراین امیرمؤمنان، علی علیه السلام فرمود: «لابد لكل قوم من امير برّ أو فاجر»^۳ البته اسلام برای این مدیر، شرایط فراوانی برشمرده که چون مهم‌ترین آنها فقاقت است، از آن به ولایت فقیه تعبیر می‌شود. بنابراین ولایت فقیه از سنخ ولایت بر محجوران و ناتوانان نیست، بلکه ولایت مدیریتی بر خردمندان و امت اسلامی است که برای اجرای احکام دینی و تأمین مصالح مادی و معنوی جامعه اسلامی و تحقق ارزش‌های دین و شکوفا ساختن استعدادهای افراد جامعه و تقویت خردمندی و دینداری و کمال‌یابی صورت می‌گیرد.^۴

۱. بقره (۲): ۲۸۲.

۲. بنگرید به: مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۷۷.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۴۰.

۴. برای آگاهی بیشتر از معنای ولایت، بنگرید به: عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۱۲۹ - ۱۲۲؛ هادی صادقی، درآمدی بر کلام جدید، ۳۶۲ - ۳۷۰؛ مهدی هادوی تهرانی، ولایت فقیه، ص ۶۹ - ۶۷.

فقیه کیست؟

مقصود از فقیه، در بحث ولایت فقیه، مجتهد جامع شرایط است. فقیه جامع شرایط افزون بر شرایط عمومی مثل عقل، ایمان و پاکزادی و... باید سه ویژگی داشته باشد:

الف) اجتهاد مطلق

یکی از شرایط رهبری جامعه دینی در عصر غیبت، فقاہت و اجتهاد مطلق^۱ است؛ فقیه کسی است که بتواند همه مسائل را از منابع دینی استنباط کند و قدرت اجتهاد او منحصر در مسائل و موضوعات خاصی نباشد.

فهم درست و کامل رهاورد وحی، هنگامی صورت می‌گیرد که فقیه به همه ابعاد آن آگاه باشد و از این رو، اسلام‌شناس واقعی کسی است که افزون بر اصول و مبانی دین، در همه ابواب فقه، اعم از عبادات، سیاسات و معاملات مجتهد باشد. از طرح استدلالی حضرت امام خمینی رحمته الله علیه استفاده می‌شود که شرط لازم ولایت، فقاہت است، نه برتری در فقه و اجتهاد؛^۲ بنابراین، آن حضرت در پیامی به رئیس مجلس بازنگري قانون اساسی، حتی مرجعیت را هم برای رهبری لازم نمی‌دانند.^۳

ب) عدالت مطلق

فقیه جامع شرایط، کسی است که افزون بر کمال عقل نظری، در ناحیه عقل عملی نیز به مقدار ممکن کامل باشد. فقیه باید مطیع تمایلات و هواهای نفسانی نباشد و گناهی از او سر نزنند؛ نه واجبی را ترک کند و نه حرامی را مرتکب شود. بی‌تردید در دست داشتن قدرت و نشستن در رأس هرم آن، اگر همراه با صلاحیت بالایی اخلاقی نباشد، مفسد غیرقابل جبرانی به بار خواهد آورد. کسی که می‌خواهد نیروهای اجتماع را برای رسیدن به تعالی اخلاقی هماهنگ کند، باید خود دارای فضایل اخلاقی باشد. طبیعی است حکومتی که دغدغه اجرای عدالت دارد، باید در قبضه کسی باشد که توانسته است عدالت را در خود استقرار بخشد.

۱. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۱۳۷؛ سید کاظم حائری، الحکومة الاسلامیة، ص ۲۴۷.

۲. بنگرید به: سید روح‌الله خمینی (امام)، کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۱۸ و ۵۱۹.

۳. بنگرید به: همو، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۳۹.

امام خمینی علیه السلام شبهه انحصاری شدن قدرت و دیکتاتوری و استبداد را با شرط عدالت منتفی می‌داند و معتقد است عدالت رهبر، هم به عنوان مکانیسمی درونی برای کنترل و هم برای جلوگیری از فساد قدرت و خودکامگی است.^۱

ج) قدرت مدیریت و رهبری

فقیه جامع شرایط افزون بر اجتهاد و عدالت باید دارای بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تسلط بر ساز و کارهای اجرایی، آگاهی از خواست‌ها و نیازمندی‌ها عصر خویش، آگاهی از شرایط زمان خود، شجاعت، قوت اراده، قاطعیت در تصمیم‌گیری و استعداد مدیریت که زمینه استحقاق حاکمیت و حکومت او را فراهم می‌سازد، باشد. در روایات هم از آن به «حسن الولاية» تعبیر شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

امامت و زمامداری شایسته نیست، مگر برای کسی که سه ویژگی داشته باشد: تقوایی که او را از معاصی و گناهان باز دارد؛ حلمی که باعث کنترل غضبش شود؛ و نیک حکومت راندن (حسن الولاية) بر زیرستان، به گونه‌ای که برای آنان همانند پدر مهربان باشد.^۲

امیرمؤمنان، علی علیه السلام نیز می‌فرماید:

سزاورترین مردم به امر خلافت، تواناترین آنان به انجام آن و داناترین آنان به دستورات خداوند در امور مربوط به خلافت و حکومت است.^۳

در اصل یکصدونهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز درباره ویژگی‌های رهبر، چنین آمده است: صلاحیت علمی لازم برای افتا در ابواب مختلف فقه، عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام، بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری.

۱. همان، ج ۱۱، ۱۱۳.

۲. محمدبن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۷، ح ۸.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳.

دلایل عقلی ولایت فقیه

امام خمینی رحمه الله معتقد است ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آنها موجب تصدیق می‌شود و چندان به برهان احتیاج ندارد.^۱ در عین حال، ایشان و برخی دیگر از فقیهان شیعه دلایل عقلی متعددی^۲ را برای اثبات ولایت فقیه برشمرده‌اند که ما به یکی از آنها که نسبتاً کامل و جامع است، بسنده می‌کنیم.

الف) در مبحث نبوت گذشت که عقل بشری از تدوین قانون جامع و کامل برای رسیدن انسان به کمال واقعی ناتوان است؛ بنابراین زندگی اجتماعی انسان و نیز کمال فردی و معنوی او نیازمند قانونی است که مصون از نقصان و خطا باشد.

ب) به دلیل ویژگی‌ها و نارسایی‌های زبان یا علل دیگر، امکان ابهام و اختلاف در قوانین وجود دارد و بنابراین همیشه قوانین نیازمند تبیین و تفسیرند. پیامبران بزرگ الهی به دلیل اتصال به خزانه علم الهی و آگاهی از مقاصد خداوند، قوانین الهی را تفسیر می‌کردند و مردم تفاسیر آنان را به عنوان حجت تعبداً می‌پذیرفتند. قرآن نیز یکی از وظایف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را تبیین وحی معرفی می‌کند: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ».^۳ بیان و کلام امامان معصوم علیهم السلام نیز در تفسیر وحی الهی معتبر و حجت است؛ زیرا بنا بر متون معتبر دینی، اعم از قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سخنان خود امامان علیهم السلام آنان از علم لدنی بهره‌مند و به علم مکنون الهی متصل هستند.

ج) احکام و قوانین اجتماعی اسلام مانند احکام عبادی، ابدی و جاودانه‌اند.

د) خداوند کامل‌ترین و جامع‌ترین قانون را در اختیار بشر قرار داد و لیکن مهم، تحقق عملی این قوانین و اجرای احکام دینی در زندگی فردی و اجتماعی است. اسلام بر اساس آموزه‌ها و دستورالعمل‌های خود برای جامعه دینی، ویژگی‌های خاصی قائل است که جز با تشکیل حکومت دینی چنین ایده‌ای تحقق‌پذیر نیست. جامعه آرمانی دینی، جامعه‌ای است که

۱. سید روح‌الله خمینی (امام)، ولایت فقیه، ص ۳.

۲. بنگرید به: همان، ص ۴۰ - ۱۷؛ همو، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷؛ ملا احمد نراقی، عوائد الایام، ص ۱۸۸؛ عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۴۶ و ۱۴۷.

۳. نحل (۱۶): ۴۴.

ارزش‌های الهی و عدالت بر آن حکمفرما باشد. از سوی دیگر، دین شامل یک سلسله قوانین اجتماعی، اقتصادی، حقوقی، مالی و... است که تحقق آنها جز در سایه حکومت دینی امکان‌پذیر نیست. بنابراین افزون بر نیاز به قوانین آسمانی برای هدایت جامعه بشری، وجود مجریان دانا و صالح نیز ضروری است و حکمت خداوند اقتضا می‌کند در باره مسئولیت اجرایی قوانین و جامعه سکوت نکرده و آن را مشخص سازد. براساس مقدمات مذکور با یک تجزیه و تحلیل اجمالی عقلی، تشخیص شایسته‌ترین فرد برای صیانت از ارزش‌های الهی و اجرای قوانین دینی به آسانی ممکن است. عقل بشری حکم می‌کند بهترین فرد برای اجرای احکام و قوانین اسلام کسی است که در قانون‌شناسی، تفسیر قانون و اجرای آن، از خطا و اشتباه و تخلف مصون باشد. در فرهنگ ما، چنین خصوصیتی، «عصمت» نام دارد و با وجود معصوم، نوبت به غیر آنان نمی‌رسد و باید او در رأس هرم قدرت قرار گیرد. در زمان پیامبر، برترین مصداق معصوم، شخص رسول اکرم صلی الله علیه و آله بود که به اجماع و اتفاق نظر همه فرقه‌های اسلامی معصوم بود. به عقیده شیعه، پس از پیامبر صلی الله علیه و آله امامان معصوم علیهم السلام دارای ویژگی عصمت‌اند. در زمان غیبت که عملاً معصوم در میان نیست و نمی‌توانیم از حکومت او بهره‌مند گردیم، وظیفه چیست؟ افزون بر آیات و روایات که تکلیف ما را روشن می‌کنند، عقل نیز وظیفه ما را در عصر غیبت مشخص می‌کند. عقل می‌گوید: در عصر غیبت کسی باید در رأس هرم قدرت قرار گیرد که از هر جهت به امام معصوم شبیه‌تر باشد. هنگامی که جامعه نمی‌تواند بدون حکومت باشد و ما دسترس به امام معصوم نداریم، باید به سراغ کسانی رفت که کمترین فاصله را با او داشته باشند؛ کسی که در دانایی، عدالت و مدیریت، مناسب‌ترین فرد باشد. این صفات در فقیه جامع شرایط تجلی می‌یابد. بنابراین ولایت فقیه، به معنای رجوع به اسلام‌شناس عادل مدیر و مدبری است که از دیگران به امام معصوم نزدیک‌تر است.^۱

۱. برای آگاهی بیشتر درباره دلایل عقلی، بنگرید به: مجموعه آثار امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۴، ص ۳۲ و ۱۵۱-۱۴۰ و ۲۳۵؛ محمدحادی معرفت، ولایت فقیه، ص ۱۱۷-۱۱۳؛ مهدی هادوی تهرانی، ولایت فقیه، ص ۱۰۳ و ۱۰۴؛ عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۱۵۳-۱۵۱؛ محمدتقی مصباح، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ج ۱، ص ۵۵ و ۵۶؛ ج ۲، ص ۱۰.

دلایل نقلی ولایت فقیه

فقها و اسلام‌شناسان برای اثبات مشروعیت رهبری و ولایت فقیه افزون بر دلایل عقلی، به احادیث فراوانی استناد کرده‌اند. تعبیراتی که در روایات به کار رفته است، به روشنی نشان می‌دهند که فقیهان و دین‌شناسان در دوران غیبت برای زمامداری و رهبری امت اسلامی منصوب شده‌اند. به همین دلیل در فرهنگ تشیع، فقیه جامع شرایط به عنوان نایب امام‌زمان (عج) شناخته می‌شد. برخی از روایات در این باره عبارت‌اند از:

۱. امام صادق (ع) در پاسخ به این پرسش که آیا در مسائل اختلافی که نیازمند داوری و قضاوت است، می‌توان به سلطان (حاکم غیردینی) و قضات منصوب از سوی او رجوع کرد، مراجعه به آنان را، رجوع به طاغوت دانسته و به شدت از آن منع می‌کند و عالمان دینی را به عنوان حاکم بر جامعه اسلامی معرفی می‌نماید:

انظروا الی من کان منکم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فارضوا به حکما، فانّی قد جعلته حاکما؛^۱ بنگرید در بین شما کسی که گفتار ما را روایت می‌کند و در حلال و حرامی که ما بیان کرده‌ایم مطالعه کرده و آنها را می‌شناسد، او را به عنوان حاکم قرار دهید؛ زیرا من او را حاکم قرار داده‌ام.

نکات قابل توجهی در حدیث وجود دارد که دقت و تأمل در آنها، می‌تواند راهگشای بسیاری از ابهامات باشد:

الف) این حدیث به مقبوله عمر بن حنظله مشهور است و چون در نزد عالمان و حدیث‌شناسان بزرگ پذیرفته شده است، به «مقبوله» شهرت یافته است.

ب) عبارت «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» می‌رساند که صلاحیت مرجعیت و حاکمیت، از آن کسانی است که قدرت استنباط داشته باشند و بالفعل در شناخت احکام شریعت، اعمال نظر و اجتهاد کرده و طبق ضوابط مقرر، مبانی شرع را به‌دست آورده باشند.

۱. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۸، باب ۱۱، ح ۱؛ محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، باب اختلاف الحدیث، ح ۱.

این تعبیر مقلدان را شامل نمی‌شود؛ زیرا آگاهی آنان از احکام شریعت، از روی نظر و اجتهاد نیست.

ج) این حدیث در ظاهر در باره قضاوت وارد شده و پرسش‌کننده، از مراجعه به قضات پرسیده است، لیکن حضرت در پاسخ کلماتی را به کار برده که دلالت بر حاکمیت و رهبری دارد، و قضاوت را که شأنی از شئون ولایت است نیز برای آنان ثابت می‌کند؛ زیرا کسی که به مقام ولایت و حکومت نصب شده باشد، مقام قضاوت نیز برای او ثابت خواهد شد. امام خمینی رحمه الله در پایان توضیح و تبیین این حدیث می‌فرماید:

علمای اسلام طبق این روایت از طرف امام علیه السلام به مقام حکومت و قضاوت منصوب‌اند، و این منصب همیشه برای آنها محفوظ می‌باشد.^۱

۲. پیامبر بزرگ اسلام فرمود:

اللهم ارحم خلقایی، قیل یا رسول الله و من خلفائك؟ قال: الذین یأتون من بعدی و یزؤون حدیثی و سُنَّتِی؛^۲ خدایا جانشینان مرا مورد رحمت خویش قرار ده. از آن حضرت پرسیدند: جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمودند: آنان که پس از من می‌آیند و حدیث و سنت مرا روایت می‌کنند.

در توضیح این حدیث نیز به چند نکته باید توجه کرد:

الف) در کلمات پیامبر و ائمه علیهم السلام راویان حدیث معنای عمیق‌تر و عام‌تر از ناقلان حدیث دارد، راوی کسی است که قدرت تعلیم و تفسیر و استنباط داشته باشد. معلوم است که هیچ‌کس با صرف ناقل بودن، صلاحیت جانیشینی پیامبر را نمی‌تواند داشته باشد؛ بنابراین در برخی نقل‌ها^۳ به دنبال راوی حدیث و سنت، جمله «فیعلمونها الناس من بعدی» آمده است.

۱. سید روح‌الله خمینی (امام)، ولایت فقیه، ص ۱۱۰.

۲. بنگرید به: ابوجعفر محمد بن علی (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ح ۵۹۱۹؛ محمد بن حسن حر عاملی، همان، ج ۱۸، ص ۶۵ و ۶۶؛ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۰، ص ۲۵.

۳. ابوجعفر محمد بن علی (صدوق)، عیون اخبار الرضا، باب ۳۱، حدیث ۳۹۴؛ مجموعه آثار کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت دینی، ج ۴، ص ۲۸۸.

ب) امامان معصوم، روشن‌ترین مصداق راوی حدیث و سنت پیامبرند، اما در عصر غیبت، شأن راویان حدیث از آن فقیهان جامع شرایط است.

ج) رسول خدا ﷺ افزون بر مقام نبوت، از سه منصب عمده برخوردار بودند: تفسیر و تبلیغ آیات الهی، قضاوت و رفع خصومت، زمامداری و تدبیر جامعه. با توجه به اینکه آن حضرت، راویان حدیث و سنت را به صورت مطلق جانشین خود معرفی کرده است، عالمان دینی در تمامی آن مناصب جانشین آن حضرت خواهند بود.^۱

شاید بتوان گفت کلمه «خلافت» و «خلیفه» غالباً در شئون زمامداری و رهبری به کار می‌رود؛ از این روی، هنگامی که موسی ﷺ هارون را در زمان غیبت خود به عنوان جانشین معرفی کرد، او را خلیفه خویش قرار داد: «وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي». معلوم است که مراد از خلافت هارون از موسی، تعلیم و تبلیغ احکام نبوده است، زیرا چنین وظیفه‌ای را حضرت هارون در زمان حضور حضرت موسی نیز داشت؛ تنها رهبری و زعامت امت بر عهده موسی ﷺ بود که آن را در ایام غیبت خویش بر عهده هارون نهاد.^۲ بنابراین با توجه به نکات مذکور در این حدیث، مجتهدان و عالمان دینی، در عصر غیبت، جانشینان آن حضرت در تمامی شئون مربوط به آن حضرت، به‌ویژه زمامداری و رهبری امت‌اند.

۳. امام عصر (عج) در پاسخ به نامه یکی از یاران خود، در باره وظیفه شیعیان در رویدادها و حوادثی که پیش می‌آید، می‌فرماید:

أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا، فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ؛^۳ در رویدادهایی که پیش می‌آید، به روایان حدیث ما مراجعه کنید؛ زیرا آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خدا بر آنانم.

منظور از حوادثی که به وقوع می‌پیوندد و مردم باید در آن حوادث به عالمان دینی مراجعه

۱. برای تحقیق بیشتر، بنگرید به: سیدروح‌الله خمینی (امام)، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۸؛ سیدکاظم حائری، اساس الحکومة الاسلامیة، ص ۱۵۰.

۲. بنگرید به: عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۱۸۸ و ۱۹۷.

۳. محمدبن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۱۱، ح ۹؛ ابوجعفر محمدبن علی (صدوق)، کمال‌الدین و اتمام النعمة، ج ۲، باب ۴۵، ح ۴.

کنند، بیان احکام و مسائل شرعی و جزئی نیست؛ بلکه امور اجتماعی و رهبری جامعهٔ مسلمین است؛ زیرا امام علیه السلام مردم را در اصل حوادث به عالمان دینی ارجاع داده است، نه در حکم حوادث. اگر حضرت می‌فرمود در احکام حوادث به روایان حدیث مراجعه کنید، احتمال می‌رفت که آنان در بیان حلال و حرام مسائل جزئی و شرعی، حجت و نمایندهٔ امام زمان علیه السلام هستند نه در امور سیاسی و اجتماعی؛ ولی امام علیه السلام مردم را در خود حوادث به عالمان دینی ارجاع داده است.

افزون بر آن، مراجعه به فقیهان در مسائل شرعی، امری رایج و آشکار بوده است؛ یعنی ابهامی در بارهٔ آن نبوده تا با پرسش از امام برطرف گردد؛ بر خلاف مسائل اجتماعی و سیاسی که احساس می‌شد پس از غیبت کبرا، عموم مسلمانان در بارهٔ آن با مشکلات و بحران‌هایی روبارو شوند؛ بنابراین حضرت در پاسخ به این پرسش، وظیفهٔ مردم را به صورت روشن بیان فرمودند و عالمان دینی را جانشینان خویش و حجت بر مردم معرفی کردند.^۱ امام خمینی^۲ نیز «حوادث واقعه» را چنین توضیح می‌دهند:

منظور از حوادث واقعه، که در این روایت آمده، مسائل و احکام شرعیه نیست. نویسنده [نامه] نمی‌خواهد پرسد در بارهٔ مسائل تازه‌ای که برای ما رخ می‌دهد، چه کنیم. چون این موضوع جزء واضحات مذهب شیعه بوده است و روایات متواتر دارد که در مسائل باید به فقها رجوع کنند. در زمان ائمه علیهم السلام هم به فقها رجوع می‌کردند و از آنان می‌پرسیدند. کسی که در زمان حضرت صاحب - سلام الله علیه - باشد و با نواب اربعه روابط داشته باشد و به حضرت نامه بنویسد و جواب دریافت کند، به این موضوع توجه دارد که در فراگرفتن مسائل به چه اشخاصی باید رجوع کند. منظور از حوادث واقعه، پیش آمده‌های اجتماعی و گرفتاری‌هایی بوده که برای مردم و مسلمین روی می‌داده است و به طور کلی و سربسته سؤال کرده: اکنون که دست ما به شما نمی‌رسد، در پیش آمده‌های اجتماعی باید چه کنیم، و وظیفه چیست؟^۲

۱. بنگرید به: شیخ مرتضی انصاری، *المکاسب*، مبحث ولایت فقیه، ص ۱۵۴.

۲. سید روح‌الله خمینی (امام)، *ولایت فقیه*، ص ۶۸.

۲. ولایت مطلقه فقیه

در عصر حاضر اصطلاح «ولایت مطلقه فقیه» از ابهام‌برانگیزترین و تا حدی از مظلوم‌ترین مفاهیم فقهی - سیاسی است. از سویی، دشمنان و مخالفان غرض‌ورز، تفسیر نامطلوب و انحرافی از آن ارائه می‌دهند تا مقبولیت آن را خدشه‌دار ساخته و این تئوری را به حاشیه برانند؛ از سوی دیگر، بسیاری از دوستداران و طرفداران این نظریه، بیشتر به تمجید مبهم و گاه اغراق‌آمیز آن می‌پردازند تا تفسیر درست و منطقی؛ بنابراین، تبیین مفهومی و توضیح مراد فقیهان و عالمان دینی از این واژه، ضروری به نظر می‌رسد. برای این منظور لازم است هر دو تفسیر را بررسی کنیم.

تفسیر اول

تصور برخی از نویسندگان از قید «مطلقه»، رها بودن از هر قید و شرطی و نفی هرگونه محدودیت و ضابطه‌ای در اعمال ولایت از سوی فقیه است.

این تصور، ناشی از مشابهت لفظی میان ولایت مطلقه و حکومت مطلقه است. در واژگان سیاسی، حکومت مطلقه در بسیاری از موارد به معنای حکومت استبدادی به کار می‌رود. حکومتی که حاکم در آن، هیچ‌گونه محدودیتی در اعمال حکومت ندارد و ملزم به رعایت هیچ ضابطه‌ای نیست؛ در حالی که با مراجعه به کتاب‌های معتبر فقهی و توضیحاتی که خواهد آمد، روشن می‌شود که ولایت مطلقه غیر از حکومت مطلقه است. فقیه جامع شرایط رهبری که به نیابت از امام عصر (عج)، ولایت و مدیریت جامعه اسلامی را بر عهده دارد، به دلیل ویژگی‌های درونی، احتمال استبداد در باره او، بسیار اندک است. وصف فقاقت و اسلام‌شناس بودن اقتضا می‌کند که فقیه جامع شرایط، جامعه را بر اساس احکام و فرامین تعالی بخش دین اداره کند، نه بر اساس آرا و قوانین خطاپذیر بشری. عدالت، سبب می‌شود که شخص فقیه خواسته‌های نفسانی و اراده شخصی خود را بر دیگران تحمیل نکند. سیاست، درایت، تدبیر و مدیریت موجب می‌شود که وی نظام اسلامی را بر محور مشورت با صاحب‌نظران و اندیشمندان و متخصصان جامعه و با توجه به خواست مشروع مردم اداره کند. و هر گاه حاکم

اسلامی یکی از شرایط را نقض کند، از ولایت ساقط می‌شود.^۱ بر اساس دیدگاه امام خمینی رحمه الله نیز حکومت مطلقه فقیه چیزی جز این نیست:

حکومت اسلام، حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون، فرمان خدا و حکم خداست. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد، از رسول اکرم صلی الله علیه و آله گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد، تا ابد تابع قانون هستند... حکومت اسلامی نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن، که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد؛ مشروطه از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره، مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله معین گشته است. مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود.^۲

تفسیر دوم

اگر بخواهیم تفسیر درستی از ولایت مطلقه فقیه ارائه دهیم، باید بدانیم که این واژه، تعبیر دیگری از «ولایت عامه» در برابر ولایت محدوده و مقیده است که در سخنان و کلمات فقیهان متقدم، بارها ذکر شده است. در ولایت مطلقه فقیه، در واقع بحث بر سر حدود و حیطه اختیارات و قلمرو اعمال ولایت و محدوده حق حاکمیت و تصرف فقیه در امور اجتماعی مردم است. آیا او حق دارد در همه حوزه‌های مربوط به امور امت اعمال ولایت کند؟ به عبارتی، فقیه‌ای که بر اساس دیدگاه نظریه سیاسی شیعه، به نیابت از امام معصوم علیه السلام حق ولایت و رهبری دارد، آیا اختیاراتش مساوی با اختیارات معصوم است یا کمتر و محدودتر از آن؟ پاسخ این پرسش، اساسی‌ترین موضوع اختلاف فقیهان در مسئله ولایت فقیه است. در حقیقت، افزودن قید «مطلقه» به ولایت فقیه، برای معرفی نظریه معتقد به گستردگی قلمرو ولایت فقیه در برابر قائلان به محدودیت این قلمرو است. بنابراین مقصود از مطلقه یا عامه، توضیح گستره و دایره شمول ولایت است.

۱. بنگرید به: عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۴۸۰ و ۴۸۱.

۲. سید روح‌الله خمینی (امام)، ولایت فقیه، ص ۴۷-۴۵.

در باره گستره ولایت فقیه، در میان فقیهان شیعه تقریباً بر سه مطلب اتفاق نظر وجود دارد: نخست، فتوا دادن است که فقیه در این مقام، احکام دینی و مسائل شرعی را با استمداد از منابع معتبر استخراج کرده و در اختیار مردم قرار می‌دهد؛ دوم قضاوت است که فقیه در این جایگاه، با تلاش و کوشش پی‌گیر و اجتهاد علمی، مبانی و احکام حقوقی اسلام را به دست آورده و به حل اختلاف‌های مردم و اجرای حدود الهی می‌پردازد؛ و سوم، ولایت به معنای حق تصمیم‌گیری و تصرف اجمالی در امور مردم.

درباره معنای اخیر، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است:

۱. ولایت فقیه، ولایت در امور است که نیازمند ولی است، اما متولی خاصی ندارد و شارع راضی نیست این امور بدون سرپرست بمانند؛ مانند: ولایت بر اطفال نابالغ یا دیوانگان پس از بلوغ، ولایت بر اموال غایب، ولایت بر بیماران و ناتوانان، ولایت بر امور میت^۱ و ...
۲. ولایت فقیه، ولایت و حکومت بر همه شئون سیاسی و اجتماعی مسلمانان است؛ حتی فراتر از آن، ولایت بر اموال و اشخاص در صورتی که حکومت بر آنان اقتضای تصرف در آن را بکند.^۲ به عبارت دیگر، ولایت بر همه اموری که عرفاً یا عقلاً یا شرعاً برای انجام آن ناگزیر باید به حاکم برخوردار از ولایت و حکومت رجوع کرد،^۳ از آن فقیه جامع شرایط است.
۳. ولایت فقیه، ولایت بر امور عمومی مسلمانان و نیز مال و جان مردم به طور مطلق است. این گونه ولایت، منحصر به قلمرو شئون اجتماعی و سیاسی نیست؛ بلکه شامل امور شخصی آنان نیز می‌گردد.^۴ بر اساس دیدگاه فقیهان شیعه، ولایت به معنای سوم، بنا بر ادله معتبر،^۵ اختصاص به پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم علیهم السلام دارد و برای فقیه جامع شرایط چنین ولایتی ثابت نیست.

گفتنی است پیامبر بزرگ اسلام و ائمه علیهم السلام، هم به سبب برخورداری از مقام عصمت دارای ولایت بر مردم بودند و هم به موجب دارا بودن منصب حکومت و سرپرستی جامعه؛ ولی

۱. شیخ مرتضی انصاری، المکاسب، ص ۱۵۵.

۲. سید روح‌الله خمینی (امام)، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۶.

۳. شیخ مرتضی انصاری، المکاسب، ص ۱۵۵.

۴. همان.

۵. بنگرید به: محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۶؛ عبدالحسین امینی، الغدير، ج ۱، ص ۸.

محدوده این دو ولایت با هم تفاوت داشت. آنان بر اساس مقام عصمت، مجاز به تصرف در امور خصوصی مردم بودند؛ یعنی می‌توانستند در امور شخصی مردم به آنان امر و نهی کنند؛ مثلاً به کسی دستور دهند که همسرش را طلاق دهد یا اموالش را بفروشد یا شغل معینی را برگزیند؛ هرچند از منظر تاریخی نتوان نمونه یا نمونه‌های قابل توجهی برای اعمال این نوع ولایت یافت، اما بر اساس ولایت و حکومت بر جامعه، تنها مجاز به تصرف در امور عمومی مردم بودند؛ چرا که حکومت اساساً عهده‌دار تنظیم امور عمومی مردم است. ولایت ناشی از مقام حکومت و سرپرستی جامعه، به فقیهان جامع شرایط در عصر غیبت منتقل شده است، نه ولایت ناشی از مقام عصمت. بنابراین مسائل و مصالحی که در دایره زندگی خصوصی افراد قرار دارد و هیچ‌گونه ارتباطی با حوزه عمومی نمی‌یابد، تحت ولایت مطلقه فقیه قرار نمی‌گیرد.^۱

امام خمینی رحمه الله نیز معتقد است که ولایت مطلقه فقیه، شامل امور خصوصی زندگی افراد نمی‌شود و این مقام، ویژه معصوم علیه السلام است؛^۲ بنابراین، ولایت حداکثری به معنای سوم، برای فقیه قابل اثبات نیست و هیچ‌گونه اختلاف نظری در این مسئله وجود ندارد.

موضوع بحث و اختلاف نظر عمده فقیهان در باره گستره و شعاع قلمرو ولایت فقیه، مربوط به دو تصور حداقلی و حداکثری اول و دوم است. برخی از فقیهان معتقدند اموری که شارع مقدس راضی به ترک آنها نیست و متولی خاصی هم ندارد و در فقه از آنها به امور حبسیه تعبیر می‌گردد، بر عهده ولی فقیه است و قلمرو ولایت فقیه جامع شرایط را منحصر به این امور می‌داند.^۳ و شمار بسیاری از آنان^۴ دایره ولایت فقیه را در گستره حداکثری یاد شده

۱. برای آگاهی بیشتر بنگرید به: شیخ مرتضی انصاری، *المکاسب*، ص ۱۵۳ و ۱۵۴؛ سید محمد آل بحر العلوم، *بلغه الفقیه*، ج ۳، ص ۲۳۰؛ ناصر مکارم شیرازی، *انوار الفقاهه*، کتاب البیع، ص ۵۸۹؛ سید محمد مهدی موسوی خلخالی، *حاکمیت در اسلام*، ص ۳۳۳ و ۳۳۴.

۲. سید روح الله خمینی (امام)، *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۸۹.

۳. سید ابوالقاسم خویی، *التنقیح*، ج ۱، ص ۴۲۴؛ علامه نائینی، *منیة الطالب*، ج ۱، ص ۳۲۷؛ و برای آگاهی بیشتر، بنگرید به: شیخ مرتضی انصاری، *المکاسب*، ص ۱۵۴.

۴. بنگرید به: محقق کرکی، *رسائل*، ج ۱، ص ۱۴۲؛ ملا احمد نراقی، *عوائد الایام*، ص ۵۳۶؛ محمدحسن

در تصویر دوم می‌پذیرند؛ به این معنا که قلمرو ولایت فقیه در شئون مربوط به حکومت، درست به اندازه امام معصوم علیه السلام است و محدودتر از آن نیست. از این دیدگاه با عنوان ولایت مطلقه فقیه یاد می‌شود. امام خمینی رحمه الله می‌نویسد:

از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که در تمام اموری که ائمه به واسطه حکومتشان بر مردم ولایت داشتند، فقها نیز از جانب امامان علیهم السلام در آن امور دارای ولایت‌اند...^۱
بنابراین، همه اختیاراتی که برای پیامبر و امامان علیهم السلام است، از اموری که به حکومت و سیاست بازمی‌گردد، برای فقیه نیز ثابت است و فرق [گذاشتن میان] ولایت آنان [و ولایت] فقیه معقول نیست؛ زیرا والی و حاکم، هر که باشد، مجری احکام شریعت و اقامه‌کننده حدود الهی و دریافت‌کننده خراج و سایر مالیات و تصرف‌کننده در آنها بر حسب صلاح مسلمانان است.^۲

نکته دیگری که با رجوع به سیره پیامبر بزرگ اسلام و ائمه علیهم السلام درمی‌یابیم، این است که ایشان در بسیاری از مواقع خود را مقید در چارچوب احکام فرعی نمی‌کردند و برای مصلحت، گاهی مرزهای آن احکام را می‌شکستند که نمونه‌های آن را می‌توانیم در احکامی چون: قرار دادن زکات بر اسبان از سوی حضرت علی علیه السلام^۳ و واجب کردن خمس در طلا و نقره (در سال ۲۲۰ ق.) از سوی امام جواد علیه السلام^۴ جستجو کنیم. نتیجه‌ای که از برداشت حداکثری ولایت فقیه در تصویر دوم می‌توانیم بگیریم آن است که ولایت مطلقه فقیه، مقید به احکام فرعی اولیه و ثانویه نیست و در نظام ولایی، مصالح عمومی نظام اسلامی و مسلمانان مقدم بر آنهاست. حتی گاهی اجرای بعضی از احکام اسلام با مصالح بزرگ‌تری از نظام اسلامی در تراحم قرار

۱. نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۴۲۱ و ۴۲۲؛ ج ۲۱، ص ۳۹۷-۳۹۵؛ میرفتاح مراغی، عناوین، ص ۳۵۴؛ سیدمحمد بحر العلوم، بلغة الفقیه، ج ۳، ص ۲۳۴؛ شیخ مرتضی انصاری، المکاسب، ص ۱۵۴.

۲. سیدروح‌الله خمینی (امام)، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۸۸.

۳. همان، ص ۴۶۷.

۴. همان، ص ۵۱، ح ۱ و ۲.

۵. همان، ص ۳۹۴، ح ۵.

می‌گیرد که ولی فقیه با تشخیص مبتنی بر نظر کارشناسی، حفظ مصالح بالاتر و اهم را در اولویت قرار می‌دهد. امام خمینی رحمه الله در این زمینه می‌فرماید:

باید عرض کنم حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را، چه عبادی یا غیر عبادی را... که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، مادامی که چنین است، از آن جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند....

نتیجه

با روشن شدن سه قلمرو برای ولایت، می‌توان چنین نتیجه گرفت که: ولایت به معنای مطلق تصرف در امور مردم و مسلمانان تا حدی که شامل امور شخصی و فردی آنان گردد، برای فقیه ثابت نیست؛ مگر در مواردی که امور شخصی به گونه‌ای به امور عمومی و اجتماعی بازگردد. نیز معلوم شد که ولایت در قلمرو حداقلی‌اش را، که از آن به امور حیثیه یاد می‌شود، «ولایت مقیده» یا «محدوده» می‌گویند؛ چنان‌که از ولایت فقیه در قلمرو حداکثری‌اش، با توضیحاتی که گذشت، با عنوان «ولایت مطلقه فقیه» یا «ولایت عامه» تعبیر می‌شود.

مبنا و منشأ ولایت مطلقه فقیه آن است که اولاً، پذیرش حکومت، مستلزم پذیرش اختیارات مطلقه است؛ زیرا فقیه جامع شرایط بدون اختیارات گسترده، توانایی انجام وظایف خویش را نداشته، تشکیل حکومت دینی و تحقق آرمان‌ها و اهداف دین غیرممکن خواهد بود؛ ظهور روایات مربوط به مقبوله عمر بن حنظله و نامه امام زمان (عج) که در مسئله ولایت فقیه مورد استناد قرار گرفت، ولایت مطلقه و عامه را نیز ثابت می‌کند. روایات و احادیث

بسیاری، بیانگر اصل نیابت و ولایت فقیه هستند و تا هنگامی که نیابت و ولایت قید نخورده است، به طور طبیعی از آن ولایت مطلقه استفاده می‌شود.

شماری از بزرگان از عبارت «فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله» که در توقیع حضرت ولی عصر (عج) آمده است، ولایت مطلقه و عامه را استفاده کرده‌اند؛^۱ همچنان که ظاهر جمله «فأنتی قد جعلته علیکم حاکماً» آن است که فقیه جامع شرایط، به طور عموم و بدون هیچ قیدی برای حاکمیت و رهبری منصوب و برگزیده شده است. فقیه بزرگ، شیخ انصاری در ذیل این جمله تصریح می‌کند:

آنچه به حسب عرف از لفظ «حاکم» به ذهن متبادر می‌شود، کسی است که به طور مطلق، تسلط بر امور دارد؛ چنان که هرگاه حاکم سرزمینی به اهالی آنجا بگوید فلانی را بر شما حاکم قرار دادم، از این جمله استفاده می‌شود که شخص مزبور جانشین حاکم در تمام امور مربوط به حاکم خواهد بود.^۲

۳. مشروعیت ولایت فقیه

مشروعیت، یکی از بنیادی‌ترین مباحث نظام‌های سیاسی است که از یونان باستان، مورد توجه افلاطون و ارسطو و سپس متفکرانی چون آگوستین قدیس، توماس آکوئیناس، فارابی، ابن رشد، غزالی، ماوردی، ابن سینا و سایر شخصیت‌های مشرق و مغرب‌زمین قرار گرفته است. امروزه نیز مشروعیت در صدر مباحث اندیشه سیاسی اسلام قرار دارد و چنان‌که خواهیم گفت، معتقدان به ولایت فقیه را به دو طیف بزرگ انتصابی و انتخابی تقسیم کرده است.

واژه مشروعیت، در حوزه اندیشه سیاسی، دارای ابهام مفهومی و کاربردی است و بر این اساس، پاره‌ای از نویسندگان، با غفلت از خاستگاه آن و خلط میان معنای لغوی و اصطلاحی آن، به برداشت‌های متفاوتی دست زده‌اند و تعاریف متعددی برای آن برشمرده‌اند.^۳ با قطع نظر از این تعاریف، می‌توان گفت که مشروعیت در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی، به معنای

۱. محقق کرکی، رسائل، ج ۱، ص ۱۴۳.

۲. بنگرید به: شیخ مرتضی انصاری، کتاب القضاء والشهادات، ص ۴۸.

۳. بنگرید به: عبدالحسین خسروپناه، کتاب نقد، ش ۷، ص ۱۱۲؛ محمدتقی مصباح، پرسش‌ها و پاسخ‌ها،

مقبولیت و رضایت مردم است؛ ولی در حوزه فلسفه، کلام و فقه سیاسی به مفهوم حقانیت است و در برابر غصب، یعنی ناحق بودن، قرار می‌گیرد. بنابراین در فقه سیاسی و کلام، پرسش اساسی آن است که حق حاکمیت از آن کیست و چه کسی و چه گروهی شایسته حکومت است. حکومت چه کسی بر حق و عدل است و حکومت چه کسی بر تباهی و ستم. به عبارت دیگر، چه کسی حق حکومت دارد و مردم باید از او اطاعت کنند؟ خلاصه آنکه ملاک و معیار مشروعیت و حقانیت حکومت چیست؟

منشأ مشروعیت حکومت

بر اساس جهان‌بینی توحیدی، از آنجا که خداوند مالک تمام هستی است،^۱ سر رشته ربوبیت همه موجودات به دست اوست؛ چنان‌که ولایت و سرپرستی همه انسان‌ها حق انحصاری خداوند است: «فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلٰی»^۲ چنین ولایتی اقتضا می‌کند که کلیه شئون تدبیر و اداره جامعه، منحصرأ در اختیار او باشد، و افزون بر ولایت تکوینی و حقیقی او که سراسر هستی را فرا گرفته است، ولایت تشریعی و اعتباری نیز در همه زوایا به او انتساب داشته باشد. خداوند با قانون‌گذاری، بندگان را ارشاد و به تدبیر امور آنان می‌پردازد: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ»^۳ هیچ مرد و زن مؤمنی حق ندارد هرگاه خدا و فرستاده‌اش به کاری فرمان دهند، به اختیار خود از فرمان خداوندشان سرپیچی کنند.»

توحید، حق ولایت و سرپرستی جامعه و زمامداری زندگی انسان را از هر کسی جز خدا نفی می‌کند و حکومت انسان بر انسان را به دیده یک حق مستقل طرد می‌کند و اعمال ولایت و حکومت و به عبارتی، دخالت در امور دیگران بدون اذن خداوند را غیرموجه می‌نماید. امام خمینی رحمته الله علیه می‌فرماید:

ولایت به حکم عقل، مخصوص ذات باری تعالی است. تنها اوست که حاکمیت بالذات دارد؛ حاکمیتی که مستند به جعل دیگران نیست و اصالتاً حق دارد برای انسان‌ها و

۱. بقره (۲): ۲۸۴.

۲. شوری (۴۲): ۹.

۳. احزاب (۳۳): ۳۶.

اداره امورشان تدبیر کند... دیگران تنها با جعل و نصب او می‌توانند متصدی امر ولایت گردند.^۱

بر اساس بینش توحیدی، حاکمیت ذاتاً و اصالتاً حق خداوند است و انسان‌ها به هیچ روی دارای حق ذاتی برای حاکمیت نیستند که بتوانند آن را از طریق قرارداد اجتماعی، رضایت یا آرای عمومی به دیگری واگذارند؛ بنابراین تئوری حاکمیت عمومی، برخلاف منطق توحیدی است و مشروعیت آن مخدوش می‌گردد؛ زیرا حق حاکمیت از آن مردم نیست که آن را به دیگری واگذار کنند.

حال پرسش اساسی این است که آیا خداوند حق حاکمیت بر مردم را به دیگران واگذارده است یا خیر؟ آیا به صورت عام یا خاص، شخص یا گروه خاصی را برای ولایت و حکومت نصب کرده است یا اینکه این امر را به مردم تفویض نموده تا خود بر اساس ضوابط و قوانین شرعی، حاکمی را برگزینند؟ آیا در این باره می‌توان میان عصر حضور معصوم و عصر غیبت، تفاوتی قایل شد؟ در پاسخ این پرسش‌ها باید گفت در زمامداری جامعه اسلامی، سه دوره قابل تصور است: عصر حضور پیامبر ﷺ، عصر حضور امامان معصوم علیهم‌السلام و عصر غیبت.

همه مسلمانان به اتفاق معتقدند در عصر حضور رسول خدا ﷺ حکومت در اختیار آن حضرت بوده و به استناد آیات فراوانی از قرآن، خداوند او را برای حاکمیت نصب و اطاعت از آن حضرت را واجب کرده است: «أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۲

برخی از آیات دیگر قرآن نیز گویای حق ولایت و سرپرستی رسول اکرم ﷺ است و این ولایت، مشروط به انتخاب و بیعت نشده است: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ»^۳ از این آیه می‌توان دریافت که همه مسلمانان موظف‌اند در کارهای خودشان، نظر پیامبر ﷺ را بر خواست خود مقدم دارند و بنابراین در حق ولایت آن حضرت، هیچ نقشی نداشتند و این حق از سوی خدا واگذار شده است.

۱. سید روح‌الله خمینی (امام)، مکاسب محرمة، ج ۲، ص ۱۰۶.

۲. نساء (۴): ۵۹.

۳. احزاب (۳۳): ۳۶.

همچنین آیه شریفه: «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»^۱ ولایت الهی پیامبر ﷺ را اثبات می‌کند؛ زیرا اگر انتخاب و بیعت منشأ پیدایش ولایت پیامبر باشد، در این صورت، ولایت حضرت، بیش از وکالت نخواهد بود و نمی‌توان گفت که وکیل بر موکل، از خود او اولی است؛ زیرا که موکل هر زمانی که اراده کند، می‌تواند وکیل خود را عزل کند. پس اولویت پیامبر، نسبت به مؤمنان، نمی‌تواند برخاسته از وکالت و انتخاب مردم باشد، بلکه به نصب الهی صورت گرفته است.

پس از دوران رسول خدا، نوبت به امامان معصوم ﷺ می‌رسد که به اعتقاد شیعه، ولایت آنان نیز به نصب خدا و رسول او مستند است و از آنجا که این موضوع در مبحث امامت به تفصیل مطرح گشته، نیازی به تکرار آن نیست. پس از دوران حضور معصوم، نوبت به بررسی مشروعیت ولایت و حکومت در دوران غیبت می‌رسد.

مشروعیت ولایت و حکومت فقیه

فقیهان و اندیشوران شیعه اتفاق نظر دارند که حکومت و ولایت پیامبر بزرگ اسلام و امامان معصوم، مستند به نصب الهی است و مردم هیچ نقشی در مشروعیت ولایت سیاسی اجتماعی آنان ندارند، لیکن بسیاری این مسئله را نسبت به دوران غیبت نیز جاری می‌دانند. مطابق این نظریه، در عصر غیبت، فقیهان واجد شرایط به صورت نصب عام از سوی امام معصوم ﷺ به ولایت و حکومت منصوب شده‌اند؛ بنابراین مشروعیت حاکمیت فقیهان، تنها از ناحیه شارع مقدس است و مردم نقشی در مشروعیت آن ندارند؛ مردم تنها در تحقق خارجی و اعمال ولایت و کارآمدی حاکمیت نقش‌آفرینی می‌کنند.

بررسی سخنان فقیهان برجسته شیعه تا قرن حاضر نشان می‌دهد که هرچند در محدوده اختیارات ولایت فقیه، اختلاف‌های فراوانی با یکدیگر دارند، اما بیشتر قریب به اتفاق آنان، بر نظریه انتصاب فقیه پافشاری می‌کنند.^۲ به کاربردن عبارتهایی چون نایبان عام امام ﷺ،

۱. احزاب (۳۳): ۶.

۲. برای آگاهی بیشتر درباره نظریه انتصاب، بنگرید به: ناصر مکارم شیرازی، *انوار الفقاهة*؛ عبدالله جوادی آملی، *پیرامون وحی و نبوت*؛ سید کاظم حائری، *ولایة الامر فی عصر الغیبة*؛ سید حسن طاهری خرم آبادی، *تحقیقی پیرامون ولایت فقیه*.

منصوبان از سوی امام علیه السلام و مآذون از امام علیه السلام در کتاب‌های فقهی آنان، خود بهترین دلیل بر اثبات این موضوع است.^۱

امام خمینی رحمه الله نیز معتقد به نصب الهی ولایت فقیه است، نه انتخاب آن از ناحیه مردم:

لازم است که فقها اجتماعاً یا انفراداً برای حدود و حفظ ثغور نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر اگر امکان داشت، واجب عینی، و گرنه، واجب کفایی است و در صورتی که ممکن نباشد از ولایت ساقط نمی‌شوند؛ زیرا از جانب خدا منصوب‌اند.^۲

البته امام علیه السلام به نقش مردم بسیار تأکید می‌کردند و به رأی مردم هم احترام می‌گذاشتند؛ چرا که مشروعیت الهی بدون حضور و رأی مردم تحقق و فعلیت نمی‌یابد. با وجود این، لازم است مبانی این نظریه را با نظریه مقابل آن، یعنی نظریه انتخاب، به اختصار بررسی کنیم.

مبانی نظریه انتخاب

بر اساس این نظریه، مردم از میان واجدان شرایط رهبری (مجتهدان جامع شرایط) شخصی را برمی‌گزینند. فقیهان جامع شرایط پیش از انتخاب مردم، تنها واجد صلاحیت رهبری هستند، اما پس از آن، حاکمیت و ولایت فقیه فعلیت و مشروعیت می‌یابد؛ بنابراین مشروعیت دو رکن دارد: یکی شرایط و الزامات دینی؛ یعنی مردم نمی‌توانند هرکسی را انتخاب کنند، بلکه انتخاب آنان مشروط و محدود به حدود شریعت است، و دیگری رضایت و گزینش مردم. پس بر اساس این نظریه، مشروعیت ولایت فقیه «الهی - مردمی» است.^۳

این نظریه از نیمه دوم قرن چهاردهم هجری، تحت تأثیر جریان مشروطیت شکل گرفت و پس از انقلاب اسلامی ایران، از سوی برخی از نویسندگان به صورت رسمی مطرح شد. یکی از دلایل اساسی طرفداران «نظریه انتخاب» غیرمعقول و ناممکن دانستن نصب فقهایی متعدد واجد شرایط ولایت و رهبری در یک زمان است. سخن اصلی معتقدان به انتخاب این

۱. بنگرید به: مجموعه آثار امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۴، ص ۲۴۵.

۲. سید روح‌الله خمینی (امام)، حکومت اسلامی، ص ۵۷.

۳. بنگرید به: دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۵۴۰ - ۵۳۸؛ محسن کدیور، حکومت ولایی، ص ۱۴۲ و ۱۴۳.

است که انتصاب در مقام ثبوت و واقع ممکن و معقول نیست. اگر در یک زمان فقیهان متعدّدی دارای شرایط رهبری باشند، کدامیک از آنها برای ولایت نصب شده‌اند؟ آیا همگی بالفعل برای ولایت و حکومت نصب شده‌اند و هر یک به صورت مستقل می‌تواند اعمال ولایت کند؟ یا اینکه همه آنها برای ولایت منصوب‌اند، اما تنها یکی از آنان می‌تواند اعمال ولایت کند؟

نصب بر اساس هیچ‌یک از صورت‌های یاد شده معقول و منطقی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا در صورت نخست، به یقین جامعه دچار هرج و مرج و بحران خواهد شد و در نتیجه مستلزم نقض غرض خواهد بود و در صورت دوم، اگر قرار باشد یکی از آنان حق اعمال ولایت داشته باشد و دیگران نتوانند این کار را بکنند، جعل ولایت برای سایر فقیهان لغو و بیهوده خواهد بود؛ در حالی که صدور عمل بیهوده از شارع حکیم معقول و ممکن نیست؛ بنابراین، چون برای نصب، فرض معقول و منطقی قابل تصور نیست، لاجرم باید «نظریه انتخاب» را برگزید.

در پاسخ به این سخن معتقدان به انتخاب، باید گفت: نصب فقهایی متعدد، برای یک زمان، هیچ محذور عقلی یا شرعی ندارد و اگر ظاهر ادله، بر آن دلالت داشته باشد، مانعی از پذیرش آن وجود ندارد؛ زیرا مفاسدی چون هرج و مرج در صورتی بروز می‌کند که اعمال ولایت فقهایی متعدد، هرچند با وجود تراحم آرا جایز باشد، ولی عموم فقها بر این نکته اتفاق دارند که اگر فقیهی، کار را به عهده گرفت، فقیهان دیگر مجاز به دخالت در کار او نیستند. ادله نصب، هرچند نسبت به همه فقهایی عادل و با کفایت، مطلق است، ولی نسبت به موارد اعمال ولایت، محدود و مشروط است و اعمال ولایت هر فقیه، تنها در صورتی جایز است که فقیه دیگری پیش از آن دخالت نکند؛ از این رو، هرگاه فقیهی اداره حکومت را بر عهده گرفت، با توجه به اینکه حکومت به لحاظ ماهیت خاص خود، تجزیه‌ناپذیر است، قهراً اعمال ولایت دیگران و دخالت آنها در این محدوده، مجاز نخواهد بود. امام خمینی رحمته الله علیه می‌فرماید:

تشکیل حکومت اسلامی از قبیل واجب کفایی است و هرگاه فقیه واجد شرایط رهبری، زمام امور مملکت را به دست گیرد و متصدی تشکیل حکومت گردد، فقهایی دیگر حق معارضه با او را ندارند.^۱

نباید پنداشت که چون پیوسته تصدی یک فقیه، برای اداره و تدبیر حکومت، مشروع است، پس نصب فقهای متعدد، لغو و خلاف حکمت بوده و نمی‌توان بدان ملتزم شد؛ زیرا این توهّم در صورتی است که نصب حاکم، فقط برای اداره یک کشور انجام شده باشد تا با فرض عدم نیاز به چند حاکم، نصب بیش از یک نفر، لغو تلقی شود. نصب حاکم از سوی ائمه علیهم‌السلام ناظر به شرایط و آثار گوناگونی است که شیعه در طول تاریخ، با آن مواجه بوده است و چنین نصب عامی، برای فقهای متعدد، در اوضاع و احوال گوناگون، هرگز لغو نخواهد بود. در شرایطی که شیعه حکومتی در اختیار ندارد، فقهای متعدد، به امور مسلمین می‌پردازند. افزون بر این، در شرایط تشکیل حکومت اسلامی و وجود حاکم واحد در رأس آن، فقیهان دیگر برای تصدی امور جزئی غیرحکومتی مجاز هستند و به طور مستقل به انجام آن می‌پردازند؛ نیز در شرایطی که در نقاط مختلف جهان، زمینه حکومت اسلامی مستقیم وجود دارد و نمی‌توان حکومتی واحد و فراگیر تشکیل داد، فقهای متعدد در شرایط گوناگون، منشأ اثر و فایده هستند و نمی‌توان چنین نصب عامی را لغو و بیهوده تلقی کرد. افزون بر این، از حکمت و مصلحت نصب فقهای متعدد، حتی در شرایط استقرار حکومت اسلامی، نباید غفلت کرد؛ چنین طرحی، خود الهام‌بخش نوعی تکثرگرایی مثبت در قدرت اجتماعی است و از انحصار قدرت در فقیه حاکم جلوگیری می‌کند.

گفتنی است هر چند اعمال ولایت برای فقهای دیگر ممنوع است، ولی نصب عام، خود زمینه نظارت و اشراف آنها را فراهم می‌آورد و نوعی جمع‌گرایی در حکومت را بدون نادیده گرفتن اقتدار حکومت، تثبیت می‌کند که قهراً در روند سلامت نظام، تأثیر جدی دارد. به هر روی، نصب عام را به معنای حکومت خودمختارانه هر فقیه، که به نفی حکومت و نظام اجتماعی می‌انجامد، نباید تلقی کرد. فقیهان خود به چنین مفسده‌ای توجه داشته و به صراحت در بحث تزاحم ولایت، آن را ممنوع دانسته‌اند؛ بنابراین، نظریه نصب عام، می‌تواند دارای فلسفه صحیحی باشد که نباید از آن غافل شد.^۱

نظریه انتصاب

مطابق این نظریه در عصر غیبت، فقهای واجد شرایط به صورت نصب عام از سوی امام معصوم^{علیه السلام} به ولایت و حکومت منصوب شده‌اند؛ بنابراین، مشروعیت حاکمیت فقها تنها از ناحیه شارع مقدس است و مردم نقشی در مشروعیت آن ندارند. مردم فقط در تحقق خارجی و اعمال ولایت و کارآمدی حاکمیت نقش آفرینی می‌کنند.

بررسی سخنان فقیهان برجسته شیعه تا قرن حاضر نشان می‌دهد که هرچند در محدوده اختیارات ولایت فقیه اختلاف‌های فراوانی با یکدیگر دارند، اما اکثر قریب به اتفاق آنان بر «نظریه انتصاب فقیه» پافشاری می‌کنند.^۱ به کار بردن عبارت‌هایی همچون «نایبان عام امام^{علیه السلام}»، «منصوبان از طرف امام^{علیه السلام}» و «ماذون از طرف امام^{علیه السلام}» در کتاب‌های فقهی آنان، خود بهترین دلیل بر اثبات این موضوع است.^۲

امام خمینی^{رحمه الله}، معمار انقلاب اسلامی و یکی از نظریه‌پردازان بزرگ ولایت فقیه و اندیشه سیاسی اسلام در سخنان خود بیش از پنجاه‌بار کلمه «نصب» و «جعل» و مشتقات آن‌دو را به کار برده است، و این جای کم‌ترین تردید را باقی نمی‌گذارد که وی معتقد به نصب الهی ولی فقیه است، نه انتخاب آن از ناحیه مردم:

لازم است که فقها اجتماعاً یا انفراداً برای حدود و حفظ ثغور نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند. این امر اگر امکان داشت، واجب عینی، و گرنه واجب کفایی است و در صورتی که ممکن نباشد از ولایت ساقط نمی‌شوند؛ زیرا از جانب خدا منصوب‌اند.^۳

امام^{رحمه الله} در تنفیذ حکم ریاست جمهوری شهید رجایی نیز به مبنای مشروعیت ولی فقیه اشاره کرده و می‌فرماید: «و چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد، این جانب رأی ملت را تنفیذ و ایشان را به ریاست جمهوری اسلامی ایران منصوب نمودم.»^۴

۱. بنگرید به: ناصر مکارم شیرازی، *انوارالفقاهه*؛ عبدالله جوادی آملی، *پیرامون وحی و نبوت*؛ سیدکاظم حائری، *ولایة الامر فی عصر الغیبة*.

۲. بنگرید به: مجموعه آثار امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۴، ص ۲۴۵.

۳. سید روح الله خمینی (امام)، *حکومت اسلامی*، ص ۶۰ - ۵۷.

۴. همو، *صحیفه نور*، ج ۱۵، ص ۷۶.

البته امام علیه السلام به نقش مردم بسیار تأکید می‌کردند و به رأی مردم هم احترام می‌گذاشتند، چرا که مشروعیت الهی بدون حضور و رأی مردم تحقق و فعلیت پیدا نمی‌کند.

مبانی نظریه انتصاب

متفکران و فقیهان شیعه برای اثبات ولایت انتصابی فقیه و مشروعیت حکومت ولایی که از مهم‌ترین مباحث حکومت دینی است، به دلایل عقلی و نقلی تمسک کرده‌اند. در میان طرفداران نصب، نخستین فقیهی که به استدلال عقلی پرداخته، مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی رحمته الله است. ایشان در استدلال خویش، با ذکر چند مقدمه، انتصاب را نتیجه می‌گیرد:

۱. در جامعه همواره اموری وجود دارد که مربوط به فرد خاصی نیست، بلکه از امور عمومی و اجتماعی است و حفظ نظام جامعه بدان وابسته است؛ مانند قضاوت و داوری، سرپرستی اموال غایبان و نابالغان، حفظ نظام داخلی جامعه، پاسداری از مرزها، امر به جهاد و دفاع و نظایر آن. این موارد از وظایف رهبری است که زمام امور اجتماعی به‌دست اوست.

۲. بررسی قوانین و احکام دین اسلام، تردیدی باقی نمی‌گذارد که اسلام دینی سیاسی و اجتماعی است و احکام آن به اعمال عبادی محض، که هدف آن تکامل فرد و تأمین سعادت اخروی است منحصر نیست؛ بلکه بیشتر احکام آن مربوط به امور سیاسی، تنظیم امور جامعه و تأمین امنیت و سعادت دنیای مردم است. نگرش اجمالی به احکام معاملات، سیاسات، مسائل جزایی از قبیل حدود و قصاص و دیات و مسائل مالیاتی نظیر خمس و زکات، مسائل دفاعی، تربیتی و سایر ابعاد زندگی آدمی، روشنگر این ادعاست.

۳. در دین اسلام سیاست‌گذاری کلان کشور و تأمین نیازمندی‌های اجتماعی، از امور معنوی شئون مربوط به تبلیغ احکام و ارشاد مسلمانان جدا نبوده است؛ بلکه از همان صدر اسلام، سیاست با دیانت عجین بوده و از شئون دیانت به‌شمار می‌آمده است. مسلمانان برای حل و فصل اختلافات خود به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مراجعه می‌کردند و ایشان شخصاً به تدبیر امور مسلمانان می‌پرداخت. همچنین آن حضرت برای بلاد اسلامی، کارگزارانی منصوب می‌کرد تا به امور مردم رسیدگی کنند.

حکمت اقتضا می‌کند که پیامبر ﷺ و امامان معصومین دربارۀ دوران غیبت سکوت نکرده و شخص یا گروهی را برای مرجعیت دینی و رهبری سیاسی جامعه تعیین کنند. از آنجا که هدف پیامبر ﷺ و امامان معصومین حاکمیت قوانین الهی و گسترش عدالت در میان مردم بود، عقل حکم می‌کند که جانشین آنان متخصص و کارشناس امور دینی، متقی و عادل و مدیر توانا و مقتدر باشد که از آن به عنوان فقیه جامع شرایط یاد می‌شود.

ایشان پس از نتیجه‌گیری از این مقدمات تصریح می‌کند که نصب فقیه عادل به حکومت و ولایت، از سوی ائمه قطعاً است.^۱ امام خمینی نیز با دلیل عقلی مشابه دلیل مذکور، انتصاب فقیه را برای ولایت و حکومت می‌پذیرد.^۲

همچنین فقیهان بزرگ و از جمله امام خمینی معتقدند که همه روایاتی که ولایت فقیه را اثبات می‌کنند، بر انتصاب فقیه دلالت دارند.^۳ در میان روایات، مقبولۀ عمر بن حنظله، دلالت آشکارتری بر موضوع دارد. از عبارت «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» با تأکید و توجه نسبت به واژه «جعل» نصب و تعیین فقیهان جامع شرایط از سوی شارع مقدس به عنوان حاکم جامعه استفاده می‌شود:

این روایت از واضحات است و در سند و دلالتش وسوسه‌ای نیست. جای تردید نیست که امام ﷺ فقها را برای حکومت و قضاوت تعیین فرموده است. بر عموم مسلمانان لازم است که از این فرمان امام ﷺ اطاعت کنند.^۴

جمله «انا حجة الله و هم حجتی علیکم» در حدیث امام زمان (عج) نیز همه شک و تردیدها را دربارۀ انتصاب فقیه به مقام ولایت می‌زداید. از این جمله استفاده می‌شود همان‌گونه که امام معصومین از سوی خداوند به امامت و ولایت منصوب شده است، فقیهان نیز از سوی امام معصومین به ولایت و رهبری منصوب شده‌اند.

۱. بنگرید به: البدر الزاهر، فی صلوٰة الجمعة و المسافر، تقریرات درس آیت الله العظمی بروجردی، ص ۵۷-۵۲.

۲. بنگرید به: سید روح‌الله خمینی (امام)، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۵۹.

۳. همان، ج ۲، ص ۴۸۶-۴۷۲.

۴. همو، ولایت فقیه، ص ۱۰۶.

جایگاه مردم در نظام ولایی

هرچند نصب تمامی فقیهان واجد شرایط، مشکلی در عالم واقع و مفاد ادله ندارد و ولایت فقیه مشروعیت خود را تنها از راه انتصاب کسب می‌کند و از این جهت مشروعیت او الهی است، اما در مرحله حکومت و اعمال قدرت، چاره‌ای جز همراهی مردم و مقبولیت در نزد آنان نیست و شیوه انتخاب، معقول‌ترین شیوه است. پذیرش و رضایت مردم باعث تحقق عینی حکومت خواهد شد. خداوند به پیامبر می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ»^۱ اوست که تو را به نصرت خویش و به مؤمنان یاری کرد.» امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز می‌فرماید:

لولا حضور الحاضر و قيام الحجة بوجود الناصر... لالقيتُ حبلها على غاربها؛^۲ اگر حضور بیعت‌کنندگان نبود و با وجود یاوران حجت بر من تمام نمی‌شد... رشته کار (حکومت) را رها می‌کردم.

همچنین از آن حضرت نقل شده است: «لارای لمن لايطاع؛ کسی که فرمانش پیروی نمی‌شود، رأی ندارد.»^۳

این سخنان، همگی بیانگر نقش مردم در پیدایش، تثبیت، اقتدار و کارآمدی حکومت الهی است. افزون بر این، برای معین شدن یک فقیه و واگذاری حکومت و ولایت به او، باید از آرای عمومی مدد گرفت؛ یعنی مردم از میان فقیهان واجد شرایط، یکی را برای حاکمیت برمی‌گزینند. بنابراین، حتی بنا بر نظریه انتصاب، مردم نقش محوری در تعیین رهبر دارند و هرچند مشروعیت حکومت فقیه از سوی شارع مقدس و امامان معصوم علیهم السلام است و برخاسته از انتخاب مردم نیست، نقش مردم تنها در کارآمدی نظام و اجرای منویات رهبری خلاصه نمی‌شود؛ بلکه آنها هستند که با گزینش فقیه واجد شرایط به شیوه مستقیم یا غیرمستقیم، مصداق ولی امر و زمامدار جامعه را تعیین می‌کنند.^۴

۱. انفال (۸): ۶۲.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۳. همان، خطبه ۲۷.

۴. مهدی هادوی تهرانی، ولایت فقیه، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

امام خمینی علیه السلام افزون بر اینکه از لحاظ تئوریک به ولایت عامه و مطلقه انتصابی قائل بود، آرای عمومی را نیز محترم می‌شمرد و تأکید فراوان داشت که به نظریات و آرای مردم در تصمیم‌گیری‌های سیاسی - اجتماعی توجه شود و با انتخابات عمومی، افکار و دیدگاه‌های مردم به دست آید. ایشان می‌فرماید:

حکومت اسلامی، حکومتی است که اولاً صد در صد متکی به آرای ملت باشد؛ به شیوه‌ای که هر فرد ایرانی احساس کند با رأی خود سرنوشت خود و کشور خود را می‌سازد و چون اکثریت قاطع این ملت مسلمان‌اند، بدیهی است که باید موازین و قواعد اسلامی در همه زمینه‌ها رعایت شود.^۱

و در جای دیگر می‌فرماید:

اما شکل حکومت ما جمهوری اسلامی است. جمهوری به معنای اینکه متکی به آرای اکثریت و اسلامی برای اینکه متکی به قانون اسلام است.^۲

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز ولایت فقیه با حاکمیت ملت قرین گشته و به عنوان دو اصل مهم به دنبال هم ذکر شده‌اند. در اصل پنجم قانون اساسی تصریح شده است:

در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدبر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.

در اصل ششم نیز آمده است:

در جمهوری اسلامی ایران، امور کشور به اتکای آرای عمومی اداره می‌شود. از راه انتخاب رئیس‌جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراهای و نظایر آن، یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد.

۱. سید روح‌الله خمینی (امام)، صحیفه نور، ج ۳، ص ۷۰، ۷۱، ۱۰۲ و ۱۱۵.

۲. همان، ص ۲۰ و ۲۱، ۳۶، ۳۷؛ ج ۲، ص ۵۴۵، ۵۶۸، ۵۸۴.

حکومت دینی و دموکراسی^۱

با توجه به اهمیت جایگاه مردم و ارج نهادن به آرا و افکار عمومی از منظر امام خمینی ره و به رسمیت شناخته شدن حق حاکمیت مردم در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، این پرسش مطرح می‌شود که آیا حکومت دینی با دموکراسی و حکومت‌های مردم‌سالار سازگار است یا خیر؟

در زمینه امکان سازگاری حکومت دینی، و به طور خاص اسلام، با دموکراسی، آرا و مواضع مختلفی ارائه شده است. بیشتر این دیدگاه‌ها را می‌توان در سه نظریه کلی گنجانید:

۱. اعتقاد به ناسازگاری به دلیل جانبداری از دین؛ ۲. اعتقاد به ناسازگاری برای جانبداری از دموکراسی؛ ۳. سازگاری مشروط.

گروه اول که دغدغه دین و ارزش‌های دینی را دارند، اساساً خداسالاری و مردم‌سالاری را در واگرایی و تناقضی آشکار می‌بینند و از اینکه اراده آمیخته با جهل و هوس بشری با شرع و اراده حکیمانه الهی، در تعارض بیفتد، بیمناک‌اند. این نظریه، حکم و حکومت را تنها از جانب دین خدا می‌داند؛ نه از سوی خواست، خرسندی و خوشایندی مردم.

گروه دوم که جانبدار دموکراسی هستند، دین سکولاریزه نشده را تهدیدی بر نقش‌آفرینی اراده جمعی و انتخابگری انسان می‌دانند. به عقیده این گروه، دموکراسی ذاتاً نیازمند جدایی اقتدار سیاسی از اقتدار مذهبی و تفکیک حوزه عرفی و دنیوی از حوزه دینی است. در واقع این نظریه مبتنی بر اندیشه‌های سکولاریستی است و معتقد است در صورتی که قانون الهی بر همه حوزه‌ها حاکم شود، دیگر جایی برای قانونگذاری و مشورت و رقابت مردمی نمی‌ماند. این گروه، حکومت دینی را از اساس، تساهل‌ناپذیر معرفی می‌کند. به تصریح کسانی از این گروه، یکی از مبانی معرفت‌شناختی دموکراسی، تکثرگرایی و ناروشن بودن حقیقت و پخش بودن آن در میان کل بشریت است. به باور آنها، این مبانی دموکراسی با آن دینی که خود را مظهر حقیقت بداند، قطعاً ناسازگار خواهد بود. به هر تقدیر، هر دو گروه در این امر، هم‌نوا و موافق‌اند که حکومت دینی و نظام دموکراتیک با یکدیگر سازگاری ندارند.

۱. این مبحث اقتباسی است از کتاب‌های: عبدالرسول بیات و همکاران، *فرهنگ واژه‌ها*، ص ۲۸۸؛ محمدتقی مصباح، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، ص ۴۰ و ۴۱؛ عبدالله جوادی آملی، *ولایت فقیه*، ص ۵۱۵.

گروه سوم، با نگاه تفصیلی و دقیق‌تری طرح سازگاری مشروط را مطرح کرده‌اند و به نوعی مردم‌سالاری دینی معتقد هستند. پیش از ورود به این بحث، باید مقصود و مراد خویش را از واژهٔ دموکراسی، که مفهومی شناور و لغزنده دارد، مشخص کرد، سپس در همنوایی و عدم همنوایی آن با دین سخن گفت. در یک نگاه و تقسیم‌بندی کلی، می‌توان رویکرد به دموکراسی را به دو گروه متمایز از هم تقسیم کرد:

۱. رویکردها و قرائت‌هایی که دموکراسی را نوعی هدف و ارزش می‌دانند؛ در این تفکر، دموکراسی بر مبنای اصول و ارزش‌های خاص استوار است و انتخاب اکثریت، معقول و کاشف از خیرخواهی و مصلحت‌عمومی جامعه شمرده می‌شود. در دموکراسی، به مثابهٔ ارزش، مردم هر قانونی را وضع کنند، معتبر و لازم‌الاجرا خواهد بود و باید محترم شناخته شود؛ زیرا این مدل از دموکراسی، به عنوان ارزش و آرمان تلقی می‌گردد. چنین مفهومی مسلماً قابل استخدام برای اهداف و ارزش‌های دینی نیست و با دین سازگار نخواهد بود. از نظر دین، حق حاکمیت و تشریع مختص به خداست و تنها خداست که همهٔ مصالح و مقاصد انسان و جامعه را کامل می‌شناسد و حق قانونگذاری و تصمیم‌گیری برای انسان را دارد و انسان‌ها باید پیرو و فرمان‌بردار قوانین الهی باشند؛ زیرا عبودیت خداوند، عالی‌ترین درجهٔ کمال است و اطاعت از فرامین الهی، سعادت آدمی را تأمین می‌کند. بنابراین، دموکراسی و مردم‌سالاری، اگر به معنای ارزش رأی مردم در مقابل حکم خداوند باشد، هیچ اعتباری ندارد و اگر رأی مردم را بر حکم خدا ترجیح دهیم، عملاً خدا را نپرستیده‌ایم و پیرو فرمان او نبوده‌ایم و ربوبیت تشریعی خدا را منکر شده‌ایم که این عمل با توحید منافات دارد.

۲. رویکردها و قرائت‌هایی که دموکراسی را به مثابهٔ یک روش برای توزیع قدرت سیاسی و ابزار و سازگاری صوری برای تصمیم‌گیری می‌دانند؛ کسانی که به دموکراسی از این منظر می‌نگرند، در برابر هر گونه هدف و آرمان اجتماعی، انعطاف‌پذیر بوده و موضع خاصی ندارند و می‌توانند به عنوان یک روش و مکانیسم، مبانی و محتواها و ایدئولوژی‌های گوناگونی را پذیرا شوند.

همچنان‌که به عقیدهٔ کارل پوپر، دموکراسی تنها یک سازوکار از نظام سیاسی است که به وسیلهٔ آن می‌توان حکومت‌های نامطلوب و دیکتاتور را از مسند قدرت به زیر کشید. برای

لیبرال‌ها نیز دموکراسی تنها یک روش برای تصمیم‌گیری در چارچوب قوانین و ارزش‌های لیبرالیسم به شمار می‌آید.

چنین مدلی از دموکراسی، می‌تواند کاملاً با دین سازگار باشد. نظریه سازگاری مشروط، با اتخاذ دموکراسی به عنوان ساختار و روش، بر این باور است که رأی مردم و نظر نخبگان، در برنامه‌ریزی و در انتخاب ساختار و سازمان و روش اجرای احکام دینی، می‌تواند آشکارا نقش‌آفرین باشد.

افزون بر این، احکام شریعت دارای حوزه‌های مسکوت و مباح و دارای منطقه‌الفراغ است که از قضا این عرصه‌ها و منطقه‌ها کم نیستند. در این منطقه‌ها نیز میزان، رأی ملت است. پس به طور کلی هم در حوزه برنامه‌ریزی و شیوه‌های اجرای احکام دینی و هم در حوزه‌های مسکوت، و هم در انتخاب افراد و گروه‌ها و سلیقه‌ها و... جای کاملاً فراخی برای قانونگذاری و مشورت و رقابت مردمی وجود دارد.

به این ترتیب، اراده مردم و نمایندگان در محدوده شرع مقدس، معتبر خواهد بود و این امری بدیع و بی‌سابقه در نظام‌های سیاسی نیست؛ همچنان‌که لیبرالیسم، دموکراسی را مشروط و مقید به آموزه‌ها و ارزش‌های خود می‌خواهد. آموزه‌های فراوانی نیز در منابع و متون اولیه اسلامی بر عنصر عقل، مشورت، برابری در برابر قانون، عدالت اجتماعی، شفافیت امر حکومت، توضیح و پاسخگویی والیان و حاکمان به مردم، نظارت بر قدرت سیاسی و امر به معروف و نهی از منکر تأکید کرده‌اند که می‌توانند مددکار نظریه مردم‌سالاری دینی باشند. در کوتاه‌ترین عبارت: این نظریه با اعتقاد به مضمون و محتوای دینی و ساختار و قالب دموکراتیک، کوشیده است حکومت دینی و دموکراسی را در کنار هم بنشانند.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

کتابنامه

کتابنامه^۱

۱. آل کاشف الغطاء، محمدحسین، اصل الشيعة واصولها، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۲ ق.
۲. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، کتاب الغيبة، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، بی تا.
۳. ابن جنبل، احمد، المسند، بیروت، دار صادر، بی تا.
۴. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة فی تمييز الصحابة، بیروت، دارالکتب اللبنانیة، ۱۴۱۵ ق.
۵. _____، فتح الباری، بیروت، دارالمعرفة، ج دوم، بی تا.
۶. ابن خلدون، عبدالرحمن، العبر، تصحیح خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر، ج دوم، ۱۴۱۷ ق.
۷. ابن عدی، ابواحمد عبدالله، الكامل فی ضعفاء الرجال، بیروت، دارالفکر، ج دوم، ۱۴۰۹ ق.
۸. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک، السيرة النبوية، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الابیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۱. ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبوية، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
۱۲. ابوزهره، محمد خاتم پیامبران، ترجمه احمد صابری، مشهد، بی تا.

۱. این کتابنامه شامل بخشی از منابع کتاب اندیشه اسلامی (۲) است.

۱۳. امینی، عبدالحسین، الغدير، بيروت، دارالكتب العربي، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. _____، الغدير في الكتاب والسنة، تحقيق مركز الغدير لدراسات الاسلاميه، بی جا، ۱۴۱۶ ق.
۱۵. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن، شرح المواقف، تصحيح محمد بدرالدین، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ ق.
۱۶. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ دوم، ۱۳۷۴.
۱۷. بازرگان، مهدی، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رجاء، ۱۳۷۷.
۱۸. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، ۱۴۰۶ ق.
۱۹. البستوی، عبدالحکیم، المهدی المنتظر، المکة المکرمه، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. بوش، ریچارد و دیگران، جهان مذهبی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ دوم، ۱۳۷۸.
۲۲. بوکای، موريس، تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح الله دبیر، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ نهم، ۱۳۸۲.
۲۳. بهشتی، محمد حسین، محیط پیدایش اسلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ دوم، ۱۳۶۸.
۲۴. بیات، عبدالرسول و دیگران، فرهنگ واژه ها، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱.
۲۵. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، خیام، چ دوم، ۱۳۷۷.
۲۶. پلانک، ماکس، علم به کجا می رود؟، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ سوم، ۱۳۵۴.
۲۷. ترمذی، محمد بن عیسی، السنن، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت، دارالفکر، چ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۲۸. تهرانی، آغابزرگ، *الذریعة الى تصانیف الشيعة*، بیروت، دارالاضواء، ج دوم، ۱۴۰۳ ق.
۲۹. _____، *تاریخ حصرالاجتهاد*، قم، مطبعة الخيام، ۱۴۰۱ ق.
۳۰. الجبل العاملی، زین الدین (شهید ثانی)، *مسالك الافهام فی شرح شرايع الاسلام*، قم، بی تا.
۳۱. جعفریان، رسول، *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*، قم، انصاریان، ج سوم، ۱۳۷۹.
۳۲. جعفری، محمدتقی، *فلسفه دین*، تدوین عبدالله نصری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج دوم، ۱۳۷۸.
۳۳. جوادی آملی، عبدالله، *دین شناسی*، قم، مرکز نشر اسراء، ج دوم، ۱۳۸۲.
۳۴. _____، *شریعت در آینه معرفت*، قم، مرکز نشر اسراء، ج دوم، ۱۳۷۸.
۳۵. _____، *ولایت فقیه*، قم، مرکز نشر اسراء، ج چهارم، ۱۳۸۳.
۳۶. حائری یزدی، مهدی، *حکمت و حکومت*، شادی، ۱۹۹۵ م.
۳۷. حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۰ ق.
۳۸. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشيعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۹. حسین زاده، محمد، *فلسفه دین*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۴۰. الحلبي، علی بن برهان الدین، *انسان العیون (السيرة الحلیة)*، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
۴۱. حلی، حسن بن یوسف المطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مصطفوی، بی تا.
۴۲. خرماهی، بهاء الدین، *حافظ نامه*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج سوم، بی تا.
۴۳. دوران، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶.
۴۴. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق اکرم البوشی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ج چهارم، ۱۴۰۶ ق.
۴۵. رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات مشرقین، ج سوم، ۱۳۷۹.
۴۶. الرفاعی، عبدالجبار، *معجم ما کتب عن الرسول و اهل البيت*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.

۴۷. الزركشى، محمد بن عبدالله، البرهان فى علوم القرآن، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، دارالكتب العربيه، ۱۳۷۶ ق.
۴۸. سنن، آرتور كريستن، ايران در زمان ساسانيان، ترجمه رشيد ياسمى، تهران، صداى معاصر، ۱۳۷۸.
۴۹. سيوطى، جلال الدين، الدر المنثور، جده، دارالمعرفة، ۱۳۶۵ ق.
۵۰. _____، تنوير الحوالك، بيروت، دارالفكر، بى تا.
۵۱. الشامى، محمد بن يوسف، سبل الهدى والرشاد، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۱۴ ق.
۵۲. شرف الدين، عبدالحسين، النص والاجتهاد، قم، الدراسات الاسلاميه، ۱۴۰۵ ق.
۵۳. شريف مرتضى، على بن الحسين، الامالى، تحقيق سيد محمد بدرالدين، قم، مكتبة آيت الله المرعشى، ۱۴۰۳ ق.
۵۴. شريف مرتضى، على بن الحسين، المقنع فى الغيبة، تحقيق السيد محمد على الحكيم، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۶ ق.
۵۵. شهر ستانى، محمد بن عبدالكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد گيلانى، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابى الحلبي، ۱۳۸۷ ق.
۵۶. صاحبى، محمد جواد، سرچشمه هاى نوانديشى دينى، قم، احياگران، ۱۳۸۱.
۵۷. صادقى، هادى، درآمدى بر كلام جديد، قم، معارف و طه، ۱۳۸۳.
۵۸. صافى گلپايگانى، لطف الله، ضرورة وجود الحكومة او ولاية الفقهاء فى عصر الغيبة، قم، ۱۴۱۵ ق.
۵۹. صدر، سيد حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، تهران، منشورات اعلمى، بى تا.
۶۰. صدوق، على ابن بابويه (شيخ صدوق)، كتاب التوحيد، تحقيق هاشم حسين، قم، منشورات جماعة المدرسين، ۱۳۷۸.
۶۱. _____، كمال الدين و تمام النعمة، تصحيح على اكبر غفارى، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۰۵ ق.
۶۲. _____، معانى الاخبار، تصحيح على اكبر غفارى، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۳۶۱ ش.

۶۳. _____، من لا يحضره الفقيه، تهران، آفتاب، ۱۳۷۶.
۶۴. _____، من لا يحضره الفقيه، تهران، دارالکتب الاسلاميه، ۱۳۹۰ ق.
۶۵. طباطبائی، محمد حسين، الميزان، ترجمه سيد محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه، ۱۳۶۳.
۶۶. _____، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، بی تا.
۶۷. _____، قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامي جامعه مدرسين حوزه علميه، ج هشتم، ۱۳۷۵.
۶۸. طبرسي، احمد بن علي، الاحتجاج، قم، اسوه، ۱۴۱۳ ق.
۶۹. طبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، دارالکتب العلميه، ۱۴۰۸ ق.
۷۰. طريحي، فخرالدين، مجمع البحرين، تحقيق سيد احمد الحسيني، تهران، المكتبة المرتضويه، ج دوم، ۱۳۹۵ ق.
۷۱. طوسي، ابوجعفر محمد بن حسن، الرسائل العشر، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، بی تا.
۷۲. طوسي، نصيرالدين، تلخيص المحصل، بيروت، دارالاضواء، ج دوم، بی تا.
۷۳. علم الهدی، سيدمرتضى، الذخيره، تحقيق سيداحمد حسيني، نشر اسلامي، بی تا.
۷۴. فرامرز قراملكي، احد، موضع علم ودين در خلقت انسان، قم، مؤسسه فرهنگي آرايه، بی تا.
۷۵. الفراء (ابويعلی)، محمد بن الحسين، الاحكام السلطانية، قم، مركز النشر الاعلامي الاسلامي، ج دوم، ۱۴۰۶ ق.
۷۶. فقيه امامي، مهدي، الامام المهدي عند اهل السنة، اصفهان، مكتبة اميرالمؤمنين، ج دوم، ۱۴۰۲ ق.
۷۷. فيض كاشاني، مولي محسن، علم اليقين، قم، انتشارات بيدار، ۱۳۵۸.
۷۸. فيومي، احمد بن محمد، المصباح المنير، قاهره، ج هفتم، ۱۹۲۸ م.
۷۹. قرطبي، ابو عبدالله محمد بن احمد، الجامع لاحكام القرآن، تصحيح عبدالعليم البرودوني، بيروت، داراحياء التراث العربي، ج دوم، ۱۳۷۲ ق.

۸۰. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، با ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران، انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.
۸۱. _____، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۸۲. کورانی، علی، معجم احادیث الامام المهدي، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
۸۳. کوستلر، آرتور، خوابگردها، ترجمه منوچهر رومانی، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۱۳۶۱.
۸۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تحقیق سید ابراهیم میانجی و محمد باقر بهبودی، تهران، المطبعة الاسلامیه، ۱۳۹۸ ق.
۸۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تحقیق سید ابراهیم میانجی و محمد باقر بهبودی، بیروت، مؤسسة الوفاء، ج دوم، ۱۴۰۳ ق.
۸۶. محقق کرکی، رسائل، تحقیق محمد حسون، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، بی جا، بی تا.
۸۷. محمدرضایی، محمد و دیگران، جستارهایی در کلام جدید، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
۸۸. مصباح یزدی، محمد تقی، راه و راهنماشناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹.
۸۹. مصباح یزدی، محمد تقی، قرآن شناسی، تحقیق و تدوین محمود رجبی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ج دوم، ۱۳۸۰.
۹۰. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
۹۱. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، تهران و قم، انتشارات صدرا، بی تا.
۹۲. _____، مجموعه آثار، ج ۳، (پیامبر امی)، تهران، انتشارات صدرا، ج دهم، ۱۳۸۲.
۹۳. _____، مجموعه آثار، صدرا، ج ۲، تهران و قم، ج چهارم، بی تا.
۹۴. مظفر، محمدرضا، المنطق، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۰ ق.
۹۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، الفصول العشرة فی الغیبة، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۹۶. _____، المقنعة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ج دوم، ۱۴۱۰ ق.

۹۷. _____، رسالة فی معنى المولى، تحقیق مهدی نجف، بیروت، دارالمفید، ج دوم، ۱۴۱۴ ق.
۹۸. _____، مصنفات الشیخ المفید، (تصحیح الاعتقاد)، قم، المؤتمر العالمی للافیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳.
۹۹. مناوی، محمد عبدالرؤوف، فیض القدر، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۱۰۰. موسوی خمینی، سید روح الله (امام خمینی علیه السلام)، حکومت اسلامی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۰.
۱۰۱. _____، صحیفه نور، تهران، مرکز مدارک فرهنگ انقلاب اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۰۲. _____، کتاب البیع، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۱۰۳. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، بیروت، منشورات مدینة العلم، ج دوم، ۱۴۰۳ ق.
۱۰۴. نراقی، ملا احمد، عوائد الایام، قم، مکتبة بصیرتی، ۱۴۰۸ ق.
۱۰۵. نصری، عبدالله، انتظار بشر از دین، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
۱۰۶. نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی، فرق الشیعة، تصحیح السید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۵۵ ق.
۱۰۷. نیشابوری، فضل بن شاذان، الايضاح، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ ق.
۱۰۸. هیوم، رابرت، ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۰۹. یزدی مطلق، محمود (جمعی از نویسندگان)، امامت پژوهی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱.
۱۱۰. یوآخیم، واخ، جامعه شناسی دین، ترجمه دکتر جمشید آزادگان، تهران، سمت، ۱۳۸۰.

