

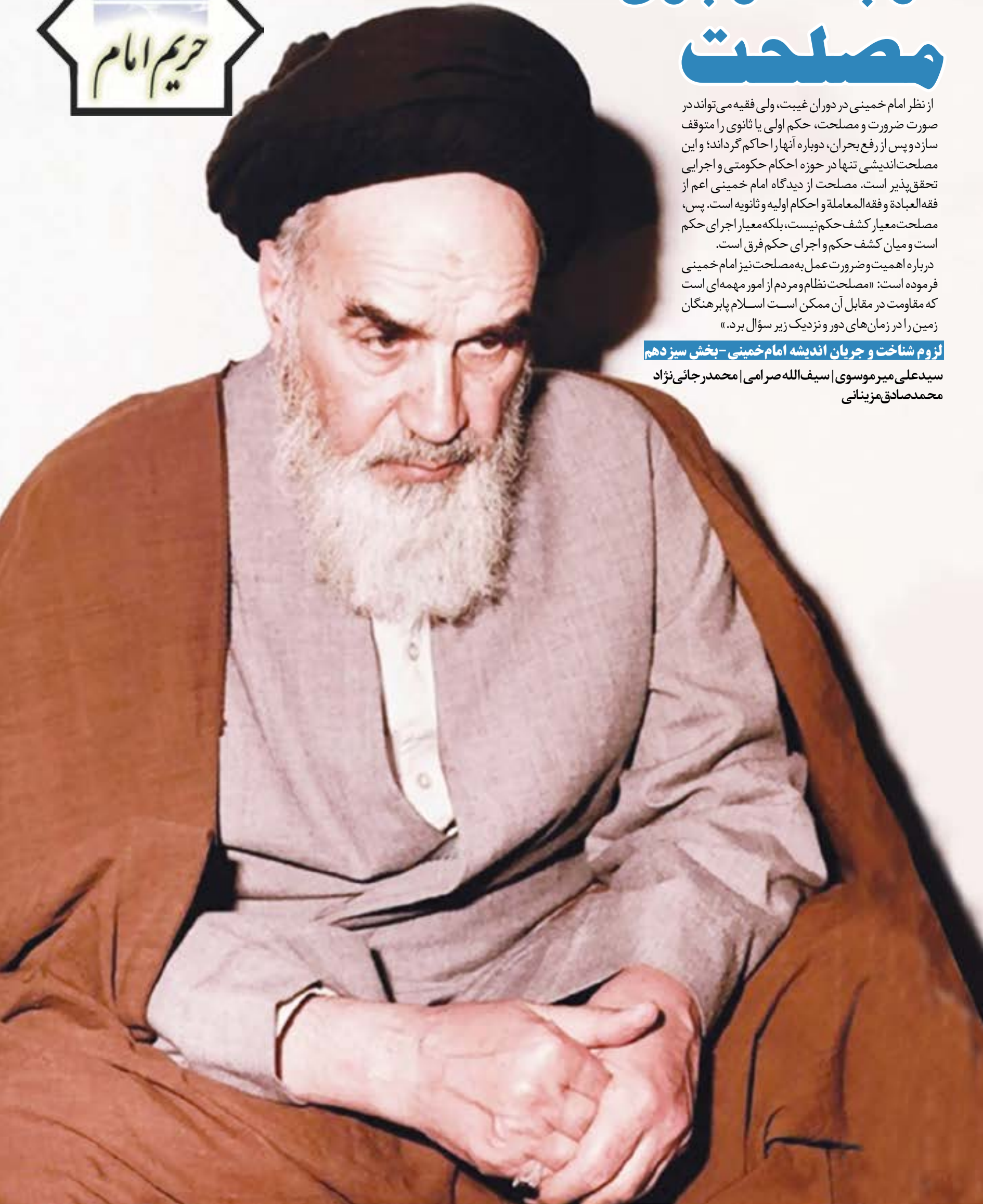


در جست‌وجوی مصلحت

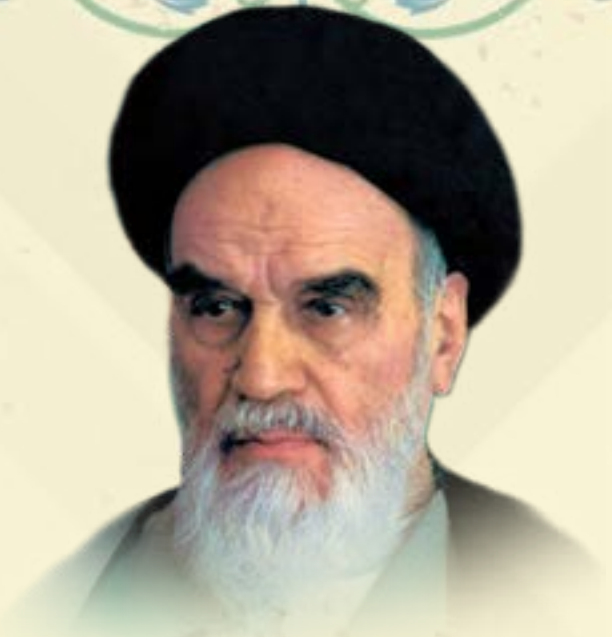
از نظر امام خمینی در دوران غیبت، ولی فقیه می‌تواند در صورت ضرورت و مصلحت، حکم اولی یا ثانوی را متوقف سازد و پس از رفع بحران، دوباره آنها را حاکم گرداند؛ و این مصلحت‌اندیشی تنها در حوزه احکام حکومتی و اجرایی تحقق‌پذیر است. مصلحت از دیدگاه امام خمینی اعم از فقه‌العبادة و فقه‌المعاملة و احکام اولیه و ثانویه است. پس، مصلحت معیار کشف حکم نیست، بلکه معیار اجرای حکم است و میان کشف حکم و اجرای حکم فرق است. درباره اهمیت و ضرورت عمل به مصلحت نیز امام خمینی فرموده است: «مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام‌پا بهندگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک زیر سؤال برد.»

لزوم شناخت و جریان اندیشه امام خمینی - بخش سیزدهم

سیدعلی میر موسوی | سیف‌الله صرامی | محمدرجائی نژاد
محمدصادق مزینانی



بسم الله الرحمن الرحيم



چراغ راه

وصیت اینجانب به حوزه‌های مقدسه علمیه آن است که کرارا عرض نموده‌ام که در این زمان که مخالفین اسلام و جمهوری اسلامی کمر به براندازی اسلام بسته‌اند و از هر راه ممکن برای این مقصد شیطانی کوشش می‌نمایند، یکی از راه‌های با اهمیت برای مقصد شوم آنان و خطرناک برای اسلام و حوزه‌های اسلامی نفوذ دادن افراد منحرف و تبه‌کار در حوزه‌های علمیه است، که خطر بزرگ کوتاه‌مدت آن بدنام نمودن حوزه‌ها با اعمال ناشایسته و اخلاق و روش انحرافی است و خطر بسیار عظیم آن درازمدت به مقامات بالا رسیدن یک یا چند نفر شیاد که با آگاهی بر علوم اسلامی و جا زدن خود را در بین توده‌ها و قشرهای مردم پاکدل و علاقه‌مند نمودن آنان را به خویش و ضربه مهلک زدن به حوزه‌های اسلامی و اسلام عزیز و کشور در موقع مناسب می‌باشد. و می‌دانیم که قدرت‌های بزرگ چپاول‌گر در میان جامعه‌ها افرادی به صورت‌های مختلف از ملی‌گراها و روشنفکران مصنوعی و روحانی نمایان که اگر مجال یابند از همه پرخطرتر و آسیب‌رسان‌ترند ذخیره دارند که گاهی سی - چهل سال با مشی اسلامی و مقدس‌مآبی یا «پان ایرانیسم» و وطن‌پرستی و حیل‌های دیگر، با صبر و بردباری در میان ملت‌ها زیست می‌کنند و در موقع مناسب مأموریت خود را انجام می‌دهند. و ملت عزیز ما در این مدت کوتاه پس از پیروزی انقلاب نمونه‌هایی از قبیل «مجاهد خلق» و «فدایی خلق» و «توده‌ای»‌ها و دیگر عناوین دیده‌اند، و لازم است همه با هوشیاری این قسم توطئه‌را خنثی نمایند و از همه لازم‌تر حوزه‌های علمیه است که تنظیم و تصفیه آن با مدرسین محترم و افاضل سابقه‌دار است با تأیید مراجع وقت. و شاید تر «نظم در بی نظمی» است از القائات شوم همین نقشه‌ریزان و توطئه‌گران باشد.

وصیت‌نامه امام خمینی، ص ۵۱



هفته نامه حریم امام

صاحب امتیاز:

آستان مقدس امام خمینی

مدیر مسئول:

علی جوادی راد

سر دبیر:

علی عباسی

اعضای تحریریه:

وهاب آریان

سید مهدی حسینی دورود

رشید داودی

محمد رجائی نژاد

مصطفی سلیمانی

سید محمود صادقی

طراح و صفحه‌آرا:

محسن عبداللہی

نشانی:

تهران حرم مطهر امام خمینی

چاپ:

موسسه فرهنگی هنری عروج / واژه پرداز اندیشه

تماس با نشریه:

۰۹۳۶۷۸۰۳۳۳۶

ایمیل:

harim.emam@yahoo.com



لزوم شناخت و جریان اندیشه امام خمینی - بخش سیزدهم

مصلحت و مصلحت اندیشی

مجرا و حدود مصلحت



محمدرجائی نژاد

مقدمه

از مصلحت در علوم گوناگون گفتگو شده است؛ از جمله کلام، فلسفه، اصول فقه، و فقه. در فقه قدمتی به درازای خود فقه دارد. در بُعد اجرا نیز سیره پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) در حکومت بیانگر آن است که پیشوایان دین در مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی از مصالح بهره برده اند و به مقتضای مصلحت جامع دستورهایی داده اند؛ مانند دستور پیامبر (ص) در جنگ با قبیلہ بنی نضیر به قطع درختان آنان با اینکه خود آن حضرت قطع درختان دشمن را ممنوع کرده بود. (ابن هشام، ج ۲، ص ۱۹۱) و اختصاص غنایم این جنگ به مهاجران. (همو، ص ۱۹۲؛ مجلسی، ج ۲۰، ص ۱۷۱) همچنین دستور امام علی (ع) به کارگزار خود در عراق درباره تعیین مقدار مالیات بر زمین‌های سیراب شده از آب فرات بر اساس خوب و بد محصول، تعیین زکات بر اسب، تأسیس نهادهای امنیتی و سازمان شرطه و شهربانی. فقهای شیعه نیز به مناسبت‌های مختلف و در لابه لای مسائل فقهی از مصلحت سخن گفته اند؛ از جمله شیخ مفید در عصر حکومت آل بویه، نخستین فقیه شیعی است که از عنصر مصلحت در فقه و صدور حکم ولایی استفاده کرد. وی هرگونه تصمیم‌گیری درباره منافع زمین‌های «مفتوحه عنوة»، (زمین‌هایی که با جهاد از کافران گرفته شده) جزیه و احتکار را مشروط به مصلحت دانست و برخی روایات را در قالب همین نظریه تفسیر کرد. (مفید، ۲۷۳- ۲۷۴ و ۲۸۷- ۲۸۸) شیخ طوسی برای حل تعارض روایات،

پاره‌ای از آنها را مصلحتی دانسته و نشان داده است که ائمه (ع) در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی، سیاسی، قضایی مصلحت را ملاک قرار می‌داده اند. (طوسی، المبسوط، ج ۲، ص ۲۰، ۲۷، ۵۰؛ ج ۷، ص ۲۷۱) شهید اول عنوان مستقلی برای مصلحت در فقه شیعه باز کرد و با گنج‌اندین واژه «مصلح المعاش» در تعریف حکم ولایی (القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۳۲۰) رابطه احکام ولایی با مصلحت را روشن ساخت و بر معیار بودن مصلحت در همه تصمیم‌های مربوط به حوزه سیاست، چه از ناحیه حاکم و چه تک‌تک مردم پای فشرد. (همان، ص ۳۵۲) وی مراعات اصلح و اهم را در مصلحت‌ها لازم دانست (همان، ص ۱۴۱ و ۱۴۴) و مقاصد شرع را به حفظ نفس، دین، عقل، نسب و مال تقسیم کرد. (همان، ص ۳۸) و تصرفات حکومتی پیامبر (ص) را در یک قاعده مستقل طرح و در صورت شک در حکومتی یا تبلیغی بودن روایتی، تبلیغی بودن آن را ترجیح داد؛ هر چند برخی حکومتی بودن آن را اختیار کرده اند. (همان، ص ۲۱۴- ۲۱۶) محقق کرکی در عصر صفویه در آثار خود به ابعاد بیشتری از این مسئله پرداخت؛ از جمله به مناسبت بحث از خراج، احکام فقهی زمین و انفال تصرف حاکم در اصل و منافع زمین‌های مفتوحه عنوة را مشروط به نظر گرفتن مصالح دانسته است. (کرکی، ۱، ص ۴۰- ۴۷) همچنین نراقی تصرفات فقیه را منوط به رعایت مصلحت می‌دانست. (عوائد الایام، ص ۵۵۶- ۵۶۰) و کاشف الغطاء بر معیار بودن مصلحت در تصمیم‌گیری‌های مختلف مسئولان جنگ تأکید می‌کرد. (کاشف الغطاء، ج ۴، ص ۳۳۲- ۳۳۵، ۳۴۲- ۴۰۶ و ۳۷۸)

بسیاری از فقهای دیگر در سده اخیر، از جمله امام خمینی نیز ضمن اشاره به وجود مصلحت در احکام ثابت، از عنصر مصلحت در مسائل سیاسی و اجتماعی بهره گرفته اند؛ ولی، عنصر مصلحت را منبع استنباط ندانسته و نپذیرفته اند. پس از انقلاب اسلامی، اختلاف میان مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان در مواردی، از جمله قانون زمین‌های شهری در سال ۱۳۶۰، لایحه تعزیرات و قانون کار موجب شد که امام خمینی به منظور بهره‌گیری از عنصر مصلحت به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام اقدام کند. این اقدام امام خمینی از جمله نوآوری‌های ایشان در فقه شیعه بود. ایشان طرحی جامع و نو در انداخت و مصلحت و مصلحت‌اندیشی در حکومت را در قالب یک نظریه درآورد. مصلحت به این معنا از مهم‌ترین ضوابط احکام حکومتی است و رهبران جامعه باید در تصمیم‌گیری‌های خود به آن توجه کنند. هرگاه مصلحت‌ها با هم متزاحم شوند و یا حکم حکومتی در بردارنده مصلحت با احکام شرعی ناسازگار باشد، باید مصلحت مهم و یا حکم مهم را در آستان اهم قربانی کرد. بنابراین امام خمینی به عنوان یک اصولی‌دارای ابتکار، تاملاتی را در این نظریه‌پردازی مطرح ساخت و سعی کرد که با واقع‌گرایی بیشتری با این مسئله برخورد نماید.

از نظر امام خمینی در دوران غیبت، ولی فقیه می‌تواند در صورت ضرورت و مصلحت، حکم اولی یا ثانوی را متوقف سازد و پس از رفع بحران، دوباره آنها را حاکم گرداند؛ و این مصلحت‌اندیشی تنها در حوزه احکام حکومتی و اجرایی تحقق‌پذیر است. مصلحت از دیدگاه امام خمینی اعم از فقه العبادة و فقه المعاملة

واحکام اولیه و ثانویه است. پس، مصلحت معیار کشف حکم نیست، بلکه معیار اجرای حکم است و میان کشف حکم و اجرای حکم فرق است.

درباره اهمیت و ضرورت عمل به مصلحت نیز امام خمینی فرموده است: «مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک زیر سؤال برد.» (صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۶۵) با این مقدمه روشن می‌شود که مصلحت و مصلحت‌اندیشی از اصول اندیشه امام خمینی است. در این مقاله نیز کوشش گردیده ابعاد این مسئله بررسی گردد.

مفهوم شناسی

مصلحت ضد مفسده و به معنای سود و منفعت است. در منابع دینی و متون فقهی، مصلحت به همین معنا همراه با گسترش منفعت که منافع معنوی و اخروی را هم دربرمی‌گیرد، به کار رفته است. (نجفی، ج ۲۲، ص ۳۴۴؛ طباطبایی، المیزان، ج ۱۴، ص ۲۷۱) بنابراین مصلحت فرد یا مسلمانان عبارت است از آنچه که به سود و خیر فرد یا جامعه مسلمانان باشد، اعم از سود مادی یا معنوی. مصلحت به این معنا با مکتب‌های مادی تفاوت جوهری دارد. آنان مصلحت و مفسده را در چارچوب سود و زیان‌های مادی و دنیوی تفسیر می‌کنند. عالمان اهل سنت نیز مصلحت را جلب منفعت و دفع ضرر در راستای تأمین هدف شارع که مواظبت بر پنج مقصد دین، جان، عقل، نسل و مال انسان است، دانسته‌اند. (غزالی، ص ۱۷۴)

مفهوم مصلحت، از جمله مفاهیم و عناوینی است که بارها و بارها در گفتارها و نوشتارهای امام خمینی به کار گرفته شد. از دیدگاه ایشان مصلحت به معنای منافی است که - گرچه به طور غیرمستقیم - به عموم مردم باز گردد:

«مصلحت‌های عمومی از قبیل نبرد با دشمنان، دفاع [از سرزمین و حکومت اسلامی]، تعمیر راه‌ها، احداث نیروگاه‌های برق و امثال آن از دیگر مصالح که [منافع آن] به عموم مسلمانان باز می‌گردد؛ گرچه فرض شود که گروهی یا قشری نمی‌توانند از آن بهره‌برند.» (امام خمینی، البیع، ج ۳، ص ۴۳)

با توجه به این تعریف، ملاک اصلی تحقق مفهوم مصلحت، آن است که منافع آن عمومی باشد؛ گرچه همه نتوانند به طور مستقیم از آن بهره‌برند. شاید این پرسش شود که معیار شناخت اقدامات و افعالی که عمومی است و منافع آن ولو بالقوه به همه برمی‌گردد چیست؟ از سخنان امام خمینی استفاده می‌شود که اصولاً آنچه به گونه‌ای به امور حکومتی برمی‌گردد، منافعی عمومی است. چنانکه ایشان درباره مالکیت زمین‌های «مفتوحه عنوة» آورده‌اند:

«این زمین‌ها و منافع آنها برای مصلحت‌های عمومی مسلمانان است؛ مصالحی از قبیل نیروهای نظامی، جنگ با دشمنان، و آنچه تشکیل حکومت بدان نیازمند است و نیازهای حکومت از قبیل تعمیر جاده‌ها و خیابان‌ها و احداث پل‌ها و امثال آنها» (همان، ص ۴۶-۴۵)

از دیدگاه امام خمینی مصلحت تنها به مصالح اقتصادی و سیاسی مربوط نمی‌شود؛ بلکه مسایل فرهنگی و فرهنگ اسلامی را نیز دربرمی‌گیرد. (صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۱-۴۵۲) همانگونه که امور معنوی و دینی نیز در زمره مصالح است و نمی‌توان

آنها را فقط در چارچوب امور مادی و دنیوی قرار داد. (امام خمینی، البیع، ج ۲، ص ۵۳۲) به طور خلاصه، تأمل در مواردی که امام خمینی واژه مصلحت را به کار برده‌اند، نشان می‌دهد:

۱. مصلحتی که حاکم و رهبران جامعه اسلامی باید به هنگام تصمیم‌گیری آن را در نظر بگیرند، به معنای منفعت است؛ البته بسیاری از امور مصلحتی زیان‌هایی هم دارد که باید منفعت آن فعل بر مفسده اش غلبه داشته باشد.

۲. این منافع باید عمومی باشد؛ یعنی، ولو به طور غیرمستقیم به همگان باز گردد، گرچه گروهی بالفعل از آن بهره‌برند.

۳. این منافع شامل منافع مادی و معنوی، دینی و دنیوی است و منحصر به سودهای دنیوی نیست.

جایگاه مصلحت در فقه شیعه

عالمان و اندیشمندان شیعه از دو گونه حکم و مصلحت سخن گفته‌اند: احکام ثابت و متغیر، و مصلحت ثابت و متغیر. احکام ثابت، مصلحتی ثابت دارند که زمان و مکان نمی‌شناسد. (طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ج ۱، ص ۷۱؛ مطهری، ج ۲۴، ص ۳۳۳-۳۴۰) فقهای شیعه نیز نوعاً بر این باورند که احکام ثابت بر مدار مصلحت می‌چرخند. هیچ حکمی را نمی‌توان یافت که در تشریح آن، به مصلحت یا مفسده‌ای توجه نشده باشد. (سید مرتضی، ج ۱، ص ۴۳۵-۴۳۶؛ خواجه نصیر الدین طوسی، ص ۲۰۲؛ علامه حلی، ص ۲۱۹) این فقها همه احکام را بسته به مصلحت دانسته‌اند و همین مصالح و مفاسد، علل احکام و ملاک آنها به شمار می‌آیند (نابینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۵۹).

احکام متغیر نیز مصلحتی متغیر دارند که در هر زمان و هر مکانی به گونه‌ای هستند. به این دسته از احکام، احکام ولایی و حکومتی نیز می‌گویند. دستورهایی که پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) با توجه به پیشامدها و رویدادها صادر کرده‌اند، مصلحتی متغیر دارند و تا هنگامی که مصلحت باقی باشد، عمل به آن

از نظر امام خمینی در دوران غیبت، ولی فقیه می‌تواند در صورت ضرورت و مصلحت، حکم اولی یا ثانوی را متوقف سازد و پس از رفع بحران، دوباره آنها را حاکم گرداند؛ و این مصلحت‌اندیشی تنها در حوزه احکام حکومتی و اجرایی تحقق پذیر است. مصلحت از دیدگاه امام خمینی اعم از فقه العبادة و فقه المعامله و احکام اولیه و ثانویه است. پس، مصلحت معیار کشف حکم نیست، بلکه معیار اجرای حکم است و میان کشف حکم و اجرای حکم فرق است.

درباره اهمیت و ضرورت عمل به مصلحت نیز امام خمینی فرموده است: «مصلحت نظام و مردم از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک زیر سؤال برد.»

دستورها لازم است.

جایگاه مصلحت از دیدگاه امام خمینی

امام خمینی در برخی از آثار خود با اشاره به برخی از روایات که بیانگر حکم حکومتی‌اند، برای بازشناسی احکام شرعی از حکومتی و قضایی، معیار ویژه‌ای را ارائه کرده است. (امام خمینی، بدائع الدرر، ص ۱۰۵-۱۱۷) از سوی دیگر، در دیدگاه امام خمینی مصلحت ارتباط تنگاتنگی با مفهوم ولایت دارد (همو، البیع، ج ۲، ص ۳۷۰) و در همه مسائل مرتبط با ولایت در فقه، مانند قیومیت بر صغیر، نکاح فرزند غیربالغ، تصرف در مال فرزند و دیگر موارد، در مورد تصرف‌های ولی، موضوع مصلحت را مطرح کرده است. (همان، ص ۶۰-۵-۶۰۶)

از نگاه ایشان ولایت فقیه نیز در امور سیاسی و اجتماعی به مصلحت عامه مقید است (همان، ص ۶۱۹ و ۶۲۶) و در تراجم میان مصالح، بنا به تشخیص حاکم اسلامی مصلحت مهمتر مقدم است و این مصلحت، مقید به احکام اولی نیست؛ بنابراین ولی فقیه می‌تواند مالکیت اشخاص را در جهت مصالح عمومی مسلمانان محدود کند. (صحیفه امام، ج ۱۰، ص ۱۴۸) اهمیت رعایت مصالح مسلمانان به اندازه‌ای است که به نظر امام خمینی پذیرفتن منصبی که سلطان ستمگر داده، به نیت برآورده شدن مصالح و دفع مفاسد از بندگان خدا، جایز است. (امام خمینی، مکاسب، ج ۲، ص ۱۷۴)

قلمرو مصلحت

شیعه به سبب اعتقاد به حجیت سخنان و سیره ائمه معصوم (ع) از عنصر مصلحت در عرصه مبانی و استنباط شریعت تنها در مواردی که مصلحت یقینی و مستند به شریعت باشد، بهره می‌گیرد؛ اما، در عرصه حاکمیت و نظام سیاسی، درباره قلمرو مصلحت دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. (نابینی، تنبیه الامة، ص ۳۹ و ۶۷-۷۱؛ صدر، ص ۳۸۰؛ صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۱-۴۵۲) برخی گفته‌اند حوزه مصلحت‌شناسی حاکم، به احکام غیرالزامی محدود می‌شود. حاکم اسلامی تنها در حوزه مباح‌ها حق سنجش مصلحت‌ها و صدور احکام حکومتی را دارد. محمدحسین نابینی (تنبیه الامة، ص ۳۹ و ۶۷-۷۱)، سید محمدحسین طباطبایی (المیزان، ج ۴، ص ۱۹۴) و سید محمدباقر صدر (ص ۳۸۰) این دیدگاه را پذیرفته‌اند.

گروهی دیگر از فقها، از جمله امام خمینی حوزه مصلحت‌شناسی حاکم اسلامی را گسترده دانسته‌اند و بر این باورند که قلمرو مصلحت همه مسائل اقتصادی، سیاسی، قضایی، نظامی، فرهنگی را در برمی‌گیرد و محدود به حوزه مباح‌ها نمی‌شود. حاکم اسلامی در همه این زمینه‌ها می‌تواند به مصلحت‌سنجی بپردازد و در موارد تراجم، بار عایت اهم و مهم، احکام حکومتی صادر کند. (صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۱-۴۵۲) امام خمینی حکومت را شعبه‌ای از ولایت مطلق رسول خدا (ص) و از احکام اولیه اسلام می‌داند که بر همه احکام فرعی، حتی نماز، روزه و حج مقدم است و از کارهایی که حکومت اسلامی می‌تواند با توجه به مصلحت انجام دهد، نمونه‌هایی را برشمرده است؛ مانند خراب کردن خانه واقع شده در مسیر خیابان و پرداخت پول خانه به صاحب آن، خراب یا تعطیل کردن مسجدها در موقع لزوم، لغویک‌جانبه قراردادهای

شرعی مخالف مصالح کشور و اسلام و جلوگیری از هر امری (عبادی یا غیرعبادی) که مخالف مصالح اسلام است. (همان)

بر این اساس اگر به سبب عارض شدن شرایطی، انجام مناسک حج مخالف مصلحت مسلمانان باشد، به طور موقت تعطیل می شود (همان). ایشان فروش سلاح به دشمنان را نیز تابع مصالح روز و شرایط زمانی مسلمانان می داند و بر آن است که اگر فروش یا مجانی دادن سلاح به کفار، به مصلحت مسلمانان باشد، جایز است. (امام خمینی، مکاسب، ج ۱، ص ۲۲۷)

معیارهای تشخیص مصلحت

دستورهایی که پیامبر اسلام (ص) به عنوان وحی به مردم ابلاغ کرده است، دارای مصلحتی ثابت است و دگرگونی در آن احکام راه ندارد. حدیث «حلال محمد حلال ابد الی یوم القيامة و حرامه حرام ابد الی یوم القيامة» ناظر به این بخش از احکام است. تشخیص مصلحت در این احکام بر عهده شارع است؛ ولی دستورهایی که پیامبر (ص) یا امامان معصوم (ع) یا فقها با توجه به رویدادها صادر کرده اند، مصلحتی متغیر دارند. برای تشخیص مصلحت در اینگونه احکام، معیارهایی ذکر شده است:

۱. توجه به اهداف شریعت در تشریح:

حاکم اسلامی باید با توجه به اهداف شریعت مصلحت اندیشی و قانون‌هایی را برای دستیابی به آن وضع کند و حکم ولایی و حکومتی صادر کند. (طوسی، المبسوط، ج ۲، ص ۵۲؛ مزینانی، ص ۲۵۵-۲۵۶)

۲. مقدم داشتن اهم بر مهم:

از مهمترین معیارهای مصلحت‌سنجی، شناخت اهم و مهم است. علمای اصولی از دیرباز در مبحث تراحم، از قاعده اهم و مهم بحث کرده اند. فقها نیز این قاعده را در فقه به کار گرفته اند. در فقه گاهی به جای عنوان اهم، از عنوان اصلح استفاده شده است. تأکید امام خمینی بر تقدیم مصلحت نظام بر همه مصلحت‌ها در اسلام بر اساس همین ضابطه است (صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۳۳۵)؛ چون ایشان حکومت به معنای ولایت مطلقه‌ای را که خدا به پیامبر اکرم (ص) واگذار کرد، از مهمترین احکام الله می داند که بر همه احکام شرعی تقدم دارد. (همان، ج ۲۰، ص ۴۵۱-۴۵۲) دیگر اینکه گستره صدور احکام حکومتی فراگیر و دربردارنده همه مسائل سیاسی، اقتصادی، قضایی، نظامی، فرهنگی و اجتماعی است، به گونه‌ای که حاکم اسلامی در همه زمینه‌ها با مراعات اهم و مهم می تواند مصلحت‌سنجی و احکام حکومتی را صادر کند. (حسینی، ۱۲۳-۱۲۴) برای نمونه در مالکیت که طبق قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» حکم اولی آن تسلط مردم بر اموال خود است، به نظر امام خمینی در صورتی که مصلحت مسلمانان اقتضا کند، حاکم اسلامی می تواند مالکیت را محدود کند. (صحیفه امام، ج ۱۰، ص ۱۴۸) یا این که به نظر امام خمینی در تعارض مصلحت عمومی و اسلام با مصلحت شخص، مصلحت عمومی و اسلام مقدم است. (همان، ج ۱۸، ص ۴۶۷)

۳. حفظ اسلام و نظام اسلامی:

در تراحم مصالح، حفظ اسلام و نظام اسلامی، از مهمترین مصالحی است که حاکم اسلامی باید آن

را رعایت کند. امام خمینی حفظ اسلام را فریضه‌ای الهی که بالاتر از همه فرایض است؛ (همان، ج ۱۵، ص ۳۲۹؛ ج ۲۱، ص ۳۴۰) و حفظ نظام جمهوری اسلامی را نیز واجب عینی همگانی می داند. (همان، ج ۱۹، ص ۴۸۶) و سکوت ۲۵ ساله امیرالمؤمنین علی (ع)، بلکه همکاری با دستگاه حکومت را بر اساس رعایت مصالح اسلام و حفظ اسلام تحلیل و آن حضرت را در این جهت الگو معرفی می کند. (همان، ص ۶۶)

۴. مصالح در طول احکام شریعت:

چارچوب اداره جامعه اسلامی و حفظ مصالح، احکام شریعت اسلام است؛ بنابراین نباید مصلحت با احکام ثابت شریعت منافات داشته باشد؛ بر این اساس حاکم اسلامی نمی تواند مصلحت را دست‌مایه صدور حکمی قرار دهد که با احکام ثابت شریعت مخالف است. این معیار بنابر نظر کسانی است که حوزه مصلحت‌شناسی حاکم را به مباح‌ها (به معنای اعم یعنی احکام غیرالزامی) محدود می داند؛ (نایینی، تنبیه الامه، ص ۳۹ و ۶۷-۷۱؛ طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۱۹۴) ولی التزام به این معیار با دیدگاه امام خمینی سازگار نیست. ایشان دیدگاه کسانی را که معتقدند اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهی است، درست نمی داند و لازمه آن را لغو و بی‌محتوای بودن عرضه حکومت الهی و ولایت مطلقه داده شده پیامبر اکرم (ص) شمرده است. (صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۱-۴۵۲)

از سوی دیگر، برای تشخیص مصلحت، شناخت موضوع لازم است و در سیره عملی و نوشته‌های امام خمینی، میان تشخیص مصلحت و کارشناسی آن، پیوند ژرفی برقرار است. (امام خمینی، البیع، ج ۲، ص ۶۶۵-۶۶۶) ایشان به مجلس شورای اسلامی و مجمع تشخیص مصلحت نظام سفارش می کند که از کارشناسان زبده و متعهد بهره بگیرند. (صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۴۶۳) از آنجاکه ولی فقیه لزوماً در همه موضوعات اجتماعی تخصص ندارد، لازم است از نظر

مصلحت به معنای خیر و نفعی

که متوجه عموم مردم در دنیا و آخرت گردد، با خوانش و تئوری امام خمینی از مصلحت و مصلحت‌اندیشی هم خوانی بیشتری دارد. ایشان با بهره‌گیری از سیره نبوی معتقد است همه وظایف حکومتی پیامبر اسلام (ص) به طور یکجا به حاکم اسلامی جامع الشرایط سپرده می شود. حاکم اسلامی نیز با مصلحت‌سنجی و بنا بر اقتضات زمانی و مکانی باید به صدور حکم حکومتی اقدام نماید.

سیره سیاسی امام خمینی چه در بحث ارائه نظریه مصلحت و چه در زمینه عمل به آن و تشکیل نهادی در جهت اجرای بهتر این نظریه به عنوان نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام، خود گویای توجه و احاطه کامل ایشان به این اصل مهم در جهت قوام نظام اسلامی است

کارشناسان استفاده کند و در صورت لزوم، تشخیص موضوع مصلحت را به گروه کارشناسی واگذار کند؛ بر همین اساس، امام خمینی پس از اختلاف مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان، نخست تشخیص موضوع را به نظر اکثریت یا دوسوم نمایندگان مجلس شورای اسلامی سپرد، (همان، ج ۱۵، ص ۲۹۷؛ ج ۱۷، ص ۲۵۳) و پس از مشکلاتی که این راه کار با آن روبه‌رو شد، دستور تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام و لزوم پیروی از اکثریت رأی این مجمع را صادر کرد. (همان، ج ۲۰، ص ۴۶۴)

مرجع تشخیص مصلحت

شناخت مصلحت اجتماعی بر عهده حاکم اسلامی و فقیه جامع شرایط دارای ولایت مطلقه است. (خسروپناه، ص ۲۵۲) همانگونه که در دوره حضور، پیامبر اکرم (ص)، امام علی (ع) و دیگر امامان (ع)، افزون بر ابلاغ احکام الهی، بر اساس مصلحت، برابر نیازهای زمان خود، احکامی را صادر کرده اند، ولی فقیه نیز می تواند به چنین کاری اقدام کند. در حکومت رسول اکرم (ص) و امیرالمؤمنین علی (ع) احکام بسیاری بر اساس مصلحت صادر شده است.

فقیهان شیعه افزون بر این که در کتاب‌های فقهی خود، تصریح کرده اند مرجع در مصلحت‌های عمومی حاکم اسلامی است؛ (محقق حلی، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ج ۳، ص ۳۲؛ نجفی، ج ۲۱، ص ۱۴) در عمل نیز احکام بسیاری را بر اساس مصلحت صادر کرده اند. با توجه به گستردگی حوزه حکومت و مصلحت‌شناسی، ولی فقیه به تنهایی نمی تواند همه مصالح را تشخیص دهد؛ از این رو با واگذاری این صلاحیت به اشخاص یا نهادهایی که تخصص و توانایی‌های لازم را دارند، مصلحت‌اندیشی این افراد یا نهادهای مشروعی می یابد و کارها به درستی سامان می گیرد. (امام خمینی، البیع، ج ۲، ص ۶۶۵-۶۶۶)

نتیجه

مصلحت به معنای خیر و نفعی که متوجه عموم مردم در دنیا و آخرت گردد، با خوانش و تئوری امام خمینی از مصلحت و مصلحت‌اندیشی هم خوانی بیشتری دارد. ایشان با بهره‌گیری از سیره نبوی معتقد است همه وظایف حکومتی پیامبر اسلام (ص) به طور یکجا به حاکم اسلامی جامع الشرایط سپرده می شود. حاکم اسلامی نیز با مصلحت‌سنجی و بنا بر اقتضات زمانی و مکانی باید به صدور حکم حکومتی اقدام نماید.

سیره سیاسی امام خمینی چه در بحث ارائه نظریه مصلحت و چه در زمینه عمل به آن و تشکیل نهادی در جهت اجرای بهتر این نظریه به عنوان نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام، خود گویای توجه و احاطه کامل ایشان به این اصل مهم در جهت قوام نظام اسلامی است.

منابع در دفتر نشریه موجود است.

امام مصلحت را نه در راستای توسعه شریعت بلکه در راستای محدود کردن احکام شرعی تفسیر می کند

❁ اگر مصالح نظام اقتضاء کند به استناد آن می توان قلمرو شریعت را محدود کرد
❁ مصلحت در راستای حل چالش قانون و شریعت طرح شد که از دوران مشروطه همواره مطرح بود
❁ بعدها مصلحت به ابزاری برای توسعه اقتدار شخصی و نه اقتدار نهاد دولت تبدیل شد



دکتر سیدعلی میر موسوی دانشیار دپارتمان علوم سیاسی دانشگاه مفید قم و دانش آموخته حوزه علمیه قم و دانشگاه تهران است. وی در گفت و گو با حریم امام به واکاوی مفهوم مصلحت در اندیشه سیاسی اسلام و غرب پرداخت و از تفاسیر مختلف از مصلحت و خوانش امام خمینی از مصلحت و مصلحت سنجی سخن گفت.

دولت بایستی فقط به آنها فکر کند. او می گفت دولتها یک سری اهداف مشترک را دنبال می کنند. همه دولتها به فکر آن هستند که در جنگ پیروز شوند، به فکر آن هستند که یک چهره شکوهمندی از خود به نمایش بگذارند و بتوانند آبادانی، رفاه و تا حدی رضایت عموم مردم را فراهم کنند. در واقع ماکیاولی می گفت مصالح دولت همین چیزهایی است که همه دولتها به دنبال آن هستند. از نظر وی مصلحت دولت و مصلحت نظام بر سایر اهداف مقدم است و پایبندی به اصول اخلاقی در رفتار سیاسی به این برمی گردد که آیا این رفتار همسو با مصلحت نظام و مصلحت دولت هست یا خیر؟ اگر همسو با مصلحت دولت باشد اخلاق هم رعایت می شود، ولی اگر نباشد حتی می توان از اخلاق چشم پوشی کرد. البته بعدها این دیدگاه توسط برخی مورد نقد قرار گرفت. بعدها روسو اندیشه «مصلحت همگانی» را به شکل دیگری مطرح کرد. در حقیقت مصلحت همگانی که روسو مطرح می کند خیر عموم است و اینکه اراده عمومی که اراده نهادی است که حاصل توافق و قرارداد جمعی است معطوف به خیر همگان و مصلحت همگانی است. دیدگاه روسو از این جهت با ماکیاولی مرزبندی دارد که جنبه اخلاقی تری پیدا می کند. این نگاهی بسیار گذرا به پیشینه بحث مصلحت در اندیشه سیاسی غرب بود. بنابراین مفهوم مصلحت در تاریخ اندیشه سیاسی ایران باستان، دوره اسلامی، در تاریخ فقه، در مباحث کلامی و همچنین در اندیشه سیاسی غرب همواره مطرح بوده است.

❁ **انطباق این مفاهیمی که فرمودید با اندیشه حضرت امام چگونه است؟**

بحث مصلحت در اندیشه ایشان نخست در چارچوب همان مباحث فقهی و اصولی طرح شده است و ایشان نیز همسو با جریان غالب در فقه و اصول شیعه احکام را تابع

مقاصدی که مورد تأیید شرع قرار گرفته است. یک سری مصالحی هستند که شریعت نسبت به آنها موضعی نداشته است که از آنها به نام «مصلح مرسله» یاد می شود. یک سری چیزهایی هستند که به ظاهر مصلحت هستند اما شریعت آنها را نهی کرده است. بنابراین در ادبیات فقهی چه شیعه و چه اهل سنت بحث مصلحت وجود داشته است اما اهل سنت «مصلح مرسله» یعنی مصالحی را که شریعت در نهی آنها چیزی نگفته به عنوان یکی از منابع استنباط مطرح کرده و گفته اند اگر چیزی در راستای تأمین مصالح دین، عقل، جان، عرض و مال باشد و شریعت چیزی در نهی آنها نگفته باشد، حکم شرعی نیز با آن همسو است. از این دیدگاه مصلحت نزد اهل سنت راهکاری برای توسعه احکام شریعت بوده است.

در اندیشه سیاسی غرب از دوران باستان مفهوم مصلحت همواره مطرح بوده و از افلاطون تا دوران امروز «مصلح عمومی» مورد تامل قرار می گرفته که با عنوان «خیر عمومی» نیز از آن یاد می شود. برای مثال ارسطو در تقسیم بندی نظام های سیاسی می گوید ما دو دسته نظام داریم؛ یک دسته نظام هایی که به مصالح عمومی پایبند هستند و نظام های درست هستند، که می تواند سلطنتی، اریستوکراتیک (اندک سالار) باشد یا اکثریت بر آن حکمرانی کند. در برابر نظام هایی هستند که فقط به مصلحت طبقه حاکم و نه مصالح عموم فکر می کند که آنها نظام های فاسد هستند؛ یعنی معیار فساد و صلاح حکومت را پایبندی و عدم پایبندی به مصالح عموم معرفی می کند. بعدها این بحث در دوران جدید، سبک و سیاق دیگری پیدا کرد.

مفهوم «مصلحت دولت» نخستین بار در اندیشه جدید قرن توسط «ماکیاولی» مطرح شد. ماکیاولی می گفت ما چیزی به نام مصلحت نظام و مصلحت دولت داریم که

❁ **بحث ما در ارتباط با مسئله مصلحت و مصلحت اندیشی در اندیشه حضرت امام است. علاقمندیم تبیین مفهوم و ماهیت مصلحت و مصلحت اندیشی را از زبان شما بشنویم.**

بحث را با این شعر زیبای حافظ شروع می کنم: رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار کار مُلک است آن که تدبیر و تأمل بایش در واقع بحث مصلحت و ارتباط آن با سیاست یک سابقه تاریخی بسیار زیادی در تاریخ اندیشه سیاسی ایران از دوران قبل از اسلام داشته است و در دوران اسلامی هم ادامه یافته و در واقع تحت عنوان «صلاح ملک» این مفهوم همیشه مطرح بوده است. به عنوان مثال در نامه تنسر که از متون عصر ساسانی است مفهوم «صلاح ملک» جایگاهی با اهمیت دارد. همچنین این مفهوم در کتاب سیاست نامه خواجه نظام الملک مطرح شده است. حافظ نیز به زیبایی ارتباط بین سه مفهوم و مصلحت ارتباط برقرار می کند؛ یکی خود بحث ملک که در واقع می خواهد بگوید مملکت داری باید به نوعی مبتنی بر مصلحت باشد و یکی تدبیر و دیگری تأمل. حافظ ارتباط این سه مفهوم را با مصلحت مطرح می کند که بسیار جالب است.

در ادبیات فقهی نیز بحث مصلحت مطرح و همان گونه که حضرت تعالی آگاه هستید متکلمین و فقها این ادعا را طرح کردند که احکام خداوند تابع مصالح و مفاسد است. در حقیقت مصالح و مفاسدی که در موضوعات و پدیده ها بوده مبنای حکم شده است. بحث مصلحت نزد فقیهان اهل سنت نیز جایگاهی با اهمیت داشته است. آنها نیز معتقدند که ما یک سلسله مصالحی داریم؛ مصلحت دین، مصلحت عقل، مصلحت جان، مصلحت عرض و مصلحت مال که در حقیقت مقاصد شرع تأمین این مصالح بوده است. بعدها آنها این بحث را مطرح کردند که ما سه نوع مقاصد داریم؛

مصلح و مفسد نفس الامری می‌داند. این بحث چندان ارتباطی با مفهوم مصلحت در حوزه اندیشه سیاسی ندارد. اما ایشان پس از تأسیس و استقرار جمهوری اسلامی این مفهوم را در معنای سیاسی و همان چیزی که در ادبیات سنتی با عنوان صلاح ملک از آن یاد می‌شد، به کار برد.

در حقیقت بحث مصلحت نظامی که امام بعد از پیروزی انقلاب مطرح کردند در واکنش به یک سلسله نیازها و اقتضائات و الزاماتی بود که حکومت با آن روبرو شد. به طور خلاصه می‌توان گفت مرحوم امام در آغاز تصورشان بر این بود که حکومت یک دستگاه و ابزاری است برای اجرای شریعت. این دریافت همه کسانی است که ایده حکومت اسلامی را مطرح می‌کردند و به آن باور داشتند. بعد از اینکه حکومت اسلامی مستقر شد با یک سلسله اقتضائات و نیازهایی روبرو شد، که چه بسا با پاره‌ای از احکام شرع سازگار نبود. در واقع ایده مصلحت در راستای حل این معضل مطرح شد. از یک سو تلقی این بود که حکومت دینی بایستی پایبند به احکام و ضوابط شرعی باشد و از یک سو برخی از نیازها و اقتضائات با پاره‌ای از این احکام سازگار نبود. این بود که برای حل این معضل ایده مصلحت مطرح شد.

در تفسیر بحث مصلحتی که مرحوم امام مطرح کردند برداشت‌های مختلفی مطرح شد؛ نخست برداشت کسانی بود که می‌خواستند بگویند بحث مرحوم امام در چارچوب احکام ثانویه است. یعنی در حقیقت ما در احکام یک تقسیم‌بندی داریم: احکام اولیه و احکام ثانویه. احکام ثانویه احکامی است که در شرایط استثنائی و اضطراری مثل حرج و اضطرار و عسر و از این موارد صادر می‌شود؛ مانند این که خوردن مردار در شرایط عادی حرام است، اما در شرایط اضطراری مجاز می‌شود. در قرآن هم به آن اشاره شده است: «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ» (مائده، ۳) یا «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» (بقره، ۱۷۳). برخی مصلحت را در این چارچوب تفسیر می‌کنند و آن را یکی از احکام ثانویه می‌دانند.

دوم برداشت کسانی بود که آن را در چارچوب احکام حکومتی تفسیر می‌کردند و می‌گفتند ما یک سری احکام اولیه داریم که در منابع دینی اعم از قرآن و سنت بیان شده و یک سلسله احکام حکومتی داریم. حکم حکومتی، حکمی است که در واقع حاکم به اعتبار آن اختیاری که شارع به او داده می‌تواند صادر کند؛ برای مثال چنین اختیاری برای پیامبر و ائمه معصومین وجود داشته و آنان بر اساس مصلحت احکامی را صادر می‌کردند؛ یعنی حکم حکومتی بر اساس صلاح دید حاکم مشروع صادر می‌شود. برخی بر این اساس معتقد بودند امام مفهوم مصلحت را در این چارچوب طرح کرده است. وجه اشتراک این دو برداشت این است که هر دو مصلحت را به عنوان راهکاری برای توسعه شریعت قلمداد می‌کنند.

برداشت سوم در تمایز با دو برداشت پیش، مصلحتی که امام مطرح کردند نه در راستای توسعه شریعت بلکه در راستای محدود کردن احکام شرعی تفسیر می‌کند. از این دیدگاه مسئولیت دولت در اجرای شریعت محدود به همسو بودن آن با مصلحت نظام است، بنابراین اگر مصالح نظام که همان مصالح عمومی هست، اقتضاء کند به استناد آن می‌توان قلمرو شریعت را محدود کرد. این راه کاری برای خروج از بن بست بود که در پرتو برخی از تفاسیر از شریعت فراروی دولت قرار گرفته بود و با هدف پیش برد اقداماتی صورت گرفت که در راستای مصالح عمومی بود. به بیان دیگر مصلحت در راستای حل چالش قانون و شریعت طرح شد که از دوران مشروطه همواره مطرح بود.

این برداشت را می‌توان با نگاهی به زمینه‌هایی که بحث مصلحت در آن طرح شد، تقویت کرد. بحث مصلحت

در شرایطی طرح شد که قانون کار در دستور کار مجلس قرار داشت و شورای نگهبان با آن مخالفت کرد؛ چون در آن لایحه یک سری از حقوق کارفرما محدود شده و یک سری تعهداتی بر عهده کارفرما گذاشته شده بود مثل اینکه بایستی ساعات کار محدود شود، بایستی مرخصی برای کارگر در نظر گرفته شود و امتیازاتی مثل بیمه و... به او داده شود. قانون کار در حقیقت می‌خواست چارچوب یکی از حقوق مهم شهروندی را مشخص کند و تکالیف و الزاماتی را در برداشت که حکومت در قبال کارگران بر عهده کارفرما قرار می‌داد. شورای نگهبان با استناد به اینکه این قانون با قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» سازگار است آن را رد کرد و گفت کارفرما به اعتبار «قاعده سلطه» یک سلسله حقوقی دارد که از آن نمی‌توانیم صرف نظر و آن را محدود کنیم. مرحوم امام در واکنش به این بحث، مصلحت را مطرح کردند و در آنجا تصریح کردند که در حقیقت در جایی که آن احکام با این مصالح عمومی که به تعبیری مصلحت نظام هست؛ نظامی که معطوف به خواست و رضایت عموم هست، سازگار باشد ما می‌توانیم از آنها صرف نظر کنیم. بنابراین به نظر می‌رسد ایده مصلحت در پاسخ به یکی از الزاماتی که در عمل حکومت با آن روبرو شده بود و در چارچوب برداشت‌های رایج توجیه پذیر نبود، مطرح شد.

از این نظر می‌توان گفت این یک اقدامی در راستای یگانگی‌سازی حاکمیت بود. یعنی در واقع در برداشت رایج، نهاد دین و نهاد شریعت نسبت به نهاد دولت و نهاد سیاست جایگاه برتری داشت ولی اینجا می‌خواست بگویند به هر حال اگر نهاد دولت چیزی را احساس کند که برای تأمین نیازها و تأمین رضایت مردم لازم هست مقدم بر برداشت‌های فقها از شریعت می‌شود. این اقدام می‌توانست گامی به سوی شکل‌گیری دولت مدرن و به اصطلاح اجابت الزامات دولت مدرن باشد و از این جهت خیلی مهم بود، اما به دلیل بی‌توجهی به زمینه‌های آن و نبود تمهیدات نظری لازم برای آن دچار بدفهمی شد. این بدفهمی از دو جهت روی داد: نخست این که حکومت به شکل بدون ضابطه می‌تواند هر چیزی را که مصلحت ببیند مقدم کند، دوم این که جنبه شخصی پیدا کرد و در راستای تقویت اقتدار شخص حاکم تفسیر شد و مصلحت به ابزاری برای توسعه اقتدار شخصی و نه اقتدار نهاد دولت تبدیل شد. به بیان دیگر ایده‌ای که قرار بود در راستای اقتدار نهاد دولت مورد توجه قرار گیرد و احکام دست و پایگیری را، که راه پیشرفت دولت در تحقق مصالح عمومی مانند تصویب قانون کار را می‌بست، از سر راه بردارد، در راستای اقتدار اشخاص و افرادی که در رأس نهاد قدرت هستند تفسیر شد. به نظر می‌رسد چنین برداشتی نیت رهبر فقید انقلاب نبود، ولی شاید به دلیل اینکه مقدمات نظری آن به خوبی تبیین نشده بود، این برداشت شکل گرفت.

🏠 رابطه میان مصلحت و مصلحت‌اندیشی با احکام شرعی چگونه است؟

به نظر می‌رسد مصلحت گاهی به معنای مجموعه منافعی است که برای یک جامعه اعم از نهادها، اشخاص و هنجارهای آن وجود دارد که التزام و پایبندی به آن پسندیده است و پیشرفت جامعه در گرو آن است. التزام به این مصلحت به لحاظ اخلاقی و به لحاظ آموزه‌های دینی مورد تأیید قرار گرفته است. ولی بحث مصلحت‌اندیشی می‌تواند گهگاهی مورد سوء برداشت قرار بگیرد. مصلحت‌اندیشی گاهی به این معناست که ما منافع یک جریان یا یک طبقه یا اشخاص خاصی را بر دیگران مقدم بداریم. اما مصلحت این طبقه یا این جریان یا گروهی که حکومت را به دست دارد چیست. این چیز ناپسند است مگر آنکه مصلحت‌اندیشی به معنای تدبیر و تأملی باشد که حافظ می‌گوید:

کار مُلک است آن که تدبیر و تأمل بایدش
تدبیر و تأمل در اینکه چه چیزی در وضعیت کنونی، مصالح جامعه ماست، مانند این که اگر قانون کار نباشد جامعه آن قوام لازم را نخواهد داشت. مصلحت‌اندیشی به این معنا کاملاً قابل توجیه است و نمی‌توان با آن مخالفت کرد. اما مصلحت‌اندیشی به آن معنا که ما مصالح گروه یا شخص یا بخش خاصی را مبنای قرار دهیم و آن را مقدم بر دیگر مصالح عمومی بدانیم در حقیقت چیز ناپسندی است. طبیعتاً این مصالحی که مصالح عموم است ممکن است بخشی از آن در چارچوب شریعت و احکام شریعت بیان شده باشد، که البته این به نوع نگاه به شریعت بستگی دارد. در نگاه حداکثری به شریعت، که به تعبیری اولین بار توسط شافعی مطرح و در چارچوب اصل «ان لله تعالی فی کل واقعه حکماً» بیان و بعدها در ادبیات فقهی ما تحت عنوان «عدم خلو واقعه از حکم الله» مطرح شد، هر نوع مصلحتی در شریعت، مورد توجه قرار گرفته است و ما بایستی آن را مبنای قرار دهیم. اما در نگاه اعتدالی و میانه، که به نظر می‌رسد در ادبیات مرحوم نائینی و یک سلسله فقهای مشروطه خواه مثل آخوند خراسانی مطرح شده است، همه آن مصالحی که در عرصه سیاست با آن روبرو هستیم در شرع بیان نشده است و بخش عمده‌ای از آن به عقل واگذار شده است؛ عقل عقلایی یا به تعبیری بنای عقلا. در واقع به نوعی شریعت با عدم مداخله در این امور نقش عقل عقلایی و بنای عقلا را به رسمیت شناخته است. در جریان مشروطیت می‌توان دید که در مجلس مشروطه چهارده سند که دو سند آن قانون اساسی و متمم قانون اساسی بود و دوازده سند حقوقی دیگر تأیید شد در واقع بر اساس همین رویکرد بود که ما می‌توانیم فقه را تبدیل به یک سلسله حقوق کنیم با بهره بردن از عقل عقلایی و بنای عقلا که مورد تأیید است. در واقع این دیدگاه، دیدگاهی است که خیلی گستره فقه را زیاد نمی‌کند بلکه بخش، حوزه و قلمرویی برای عقل و بنای عقلا و عقل عقلایی به رسمیت می‌شناسد و تشخیص مصلحت را به آن واگذار می‌کند. اینجا این بحث مطرح می‌شود که منظور از مصلحت، مصلحت چه حکومت و چه نظامی است؟ نظامی می‌تواند مردم سالار باشد که در آن منافع و رضایت عموم مردم جامعه مورد توجه باشد یا نظام فردسالار یا اقتدارگرا باشد که در حقیقت منافع یک طبقه حاکم را مورد توجه قرار می‌دهد. بدون تردید شریعت آن نوع نظامی که جنبه اقتدارگرایانه یا استبدادی را داشته باشد جزء نظام‌های عادلانه قلمداد نمی‌کند و آن را نظام جور می‌داند. مصلحت نظام جوری هم مصلحت جوری است. این برداشت بر پایه سخن معروفی استوار است که در کتاب تحف العقول از امام صادق نقل شده است. امام ولایت را تقسیم می‌کنند به ولایت عدلی و ولایت جوری و می‌گویند می‌توان با ولایت عدلی همراه شد. در واقع در ولایت جوری معیاری که مطرح می‌کنند آن است که مفساد و فساد در آن گسترش پیدا می‌کند. به تعبیر امام صادق (ع) در ولایت جوری «حق بکلی پایمال و باطل زنده می‌شود و ستم و جور و فساد پدیدار و کتاب‌ها [ای الهی] ابطال و پیامبران و مومنان کشته و مساجد ویران و سنت و شریعت خداوند دگرگون می‌شود». در عصر مشروطه فقهایی مانند مرحوم آخوند خراسانی و شاگردان او از جمله نائینی محلاتی، شهرستانی و قوچانی، نظام استبدادی را مصداق نظام جوری دانستند و نظام عادلانه را به غیر استبدادی بودن مشروط کردند. از این دیدگاه مصلحت نظام استبدادی مورد تأیید شریعت نیست، بلکه مصلحت نظام غیر استبدادی که توزیع قدرت در آن صورت گرفته باشد و بر اساس یک مکانیزم و سازوکار عقلایی تشخیص داده، در اصل مورد تأیید شریعت است هر چند با فتاوی فقیهان سازگار باشد.

مصلحت از همان ابتدا در اندیشه حضرت امام بوده است

✿ مرجع تشخیص مصلحت شخص ولی فقیه است که می تواند به افراد مختلف در حوزه های مختلف واگذار شود



حجت الاسلام و المسلمین سیف الله صرامی رئیس پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در گفت و گو با حریم امام به بررسی ابعاد مختلف مسئله مصلحت و مصلحت اندیشی در دیدگاه حضرت امام پرداخت. وی دارای تالیفات متعددی در موضوعات احکام مرتد، احکام حکومتی، و مصلحت (مبتنی بر اندیشه های حضرت امام) و نیز دیگر موضوعات است.

فیه رأی الفرد ومیوله النفسانیة فی المجتمع، و لا علی نهج المشروطة أو الجمهورية المؤسسة علی القوانين البشریة، التي تفرض تحکیم آراء جماعة من البشر علی المجتمع. بل حکومت تستوحي وتستمذ فی جميع مجالاتها من القانون الإلهی، وليس لأحد من الولاة الاستبداد برأیه، بل جميع ما یجرى فی الحكومة وشؤونها و لوازمها لا بد و أن یكون علی طبق القانون الإلهی، حتی الإطاعة لولاة الأمر.»

یعنی قوانین اسلام می رساند که اسلام حکومتی را تاسیس کرده است که به نحو استبدادی نیست که در آن یک نفر مثل نظام شاهنشاهی رأی بدهد و حرف بزند و نیز بر اساس قوانین جمهوری و مشروطه که بر اساس قوانین بشری باشد هم نیست بلکه حکومتی است که در همه شئون خود از قرآن و روایات و از قوانین اسلام بر می خیزد. تمام تاروپود حکومت بر اساس قانون الهی است. بعد از آن امام می فرمایند: «نعم، للوالی أن یعمل فی الموضوعات علی طبق الصلاح للمسلمین، أو لأهل حوزته؛» «حاکم اسلامی می تواند در موضوعات برابر صلاح مسلمانان و یا صلاح حوزه حکومتی خود عمل کند. چنین اختیاری استبداد به رأی نیست بلکه عمل بر اساس صلاح و شایستگی است. نظر حاکم همانند عمل او باید پیرو مصلحت باشد.» (خمینی، سید روح الله، البیع، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۶۷)

امام سال ها قبل از پیروزی انقلاب اسلامی در کتاب البیع تأکید می کنند که در اداره حکومت در کنار اجرای احکام مصلحت نیز هست و اینگونه نیست که فقط والی نظرش به اجرای احکام باشد و چشمش را روی چیزهای دیگر ببندد. خیر اینگونه نیست.

نظر امام خمینی (ره) درباره ولایت مطلقه فقیه چیست؟

امام در جایی دیگر می فرمایند: «فللفقیه العادل جمیع ما للرسول والأئمة علیهم السلام؛ ممّا یرجع إلی الحكومة و

در جواز کذب یکی از موارد جواز آن است که مصلحتی در میان باشد مثلاً فرض کنید اگر بین زن و شوهری یک دروغ مصلحت آمیزی گفته شود و زندگی آنها از هم نمی پاشد این جواز کذب را ایجاد می کند البته به شرط آنکه مفسده دیگری نداشته باشد. البته در عمل باید جهات مختلف رعایت شود. منظور این است که مصلحت در آثار حضرت امام مثل دیگر فقها وجود دارد؛ در ولایات، تراحم و خیلی جاهای دیگر هست.

قطعا در دیدگاه امام خمینی (س)، اصل «ولایت فقیه» در صدور احکام حکومتی مقید به عنصر «مصلحت» است. آنچه قابل بحث است این موضوع است که مرجع تشخیص مصالحی که عنصر اصلی حکومت است، کیست؟

امام از همان اول در کتاب البیع خود تصریح می کنند که مصلحت در میدان حکومتداری و در میدان حکمرانی همواره حضور و وجود دارد. در کنار اجرای احکام اسلام مصلحت وجود دارد. البته در ادامه بحث خواهیم گفت مصلحت به چه معناست، چه ضوابطی دارد و مرجع آن کیست. اما غرض آن است که حضرت امام اینگونه نیستند که وارد حکومت شوند و در ذهنشان اجرای احکام باشد اما اگر نشد به ضرورت و اگر نشد به مصلحت متوسل شوند و کسانی هم مقاله بنویسند و بگویند دین به خاطر مصلحت عرفی شده است به دلیل آنکه حضرت امام موفق نشدند احکام اسلام را آنگونه که هست اجرا کنند و مجبور شدند به مصلحت روی آورند و دست از ایده هایی که از ابتدا داشتند بردارند و به سمت دیگری بروند. خیر اینگونه نیست.

این سؤال مطرح است که اسلام خواستار اجرای عدالت است، پس چرا در جمهوری اسلامی مصلحت حاکم است؟

در بحث ولایت فقیه امام در کتاب البیع می فرمایند: «والإسلام أنسس حکومته لا علی نهج الاستبداد المحکم

مصلحت ارتباط تنگاتنگی با مفهوم «ولایت» دارد. ایشان هر جا از ولایت سخن گفته اند، رعایت مصلحت را اصل دانسته اند.

یکی از جایگاه های مهم مصلحت بحث ولایات و ولایت فقیه است؛ یعنی هر جا در فقه شیعه که ولایات مطرح می شود مثلاً ولایت پدر یا جد پدری بر فرزند یا هر ولایت دیگری مقید به مصلحت است. فقها از قدیم گفتند و حضرت امام در آثارشان به آن پرداخته اند. مثلاً درباره (قیّم) که پدر یا جد پدری، برای پس از مرگ خود تعیین می کنند می فرمایند: «والظاهر اعتبار المصلحة فی تصرفه ولا یكفی عدم المفسدة» یا «لکن لا ینبغی لهما ترک الاحتیاط بمراعاة المصلحة». وقتی مصلحت می گوئیم گاهی مصلحت به معنای عدم مفسده است. به هر حال امام در این عبارت می فرمایند ولو بگوئیم مصلحت شرط نیست ولیکن اولاً عدم مفسده شرط است و ثانیاً احتیاط برای مراعات مصلحت نباید ترک شود. امام این عبارت را در ولایت جد پدری می فرمایند. اما در کتاب البیع تصریح می کنند که اصل اول در هر ولایتی آن است که مقید به رعایت مصلحت باشد. امام در جلد دوم تحریر الوسيلة صفحه ۵۲۶ می فرمایند: اصل اولیه در هر ولایتی تقید به رعایت مصلحت است.

قلمرو مصلحت در تراحم احکام کجاست؟

یکی از جایگاه های دیگری که مصلحت در فقه شیعه دارد و آن را حضرت امام نیز مطرح می کنند و از قدیم بوده بحث تراحم دو واجب است. در بعضی مواقع دو حکمی که تراحم می کنند؛ مثلاً فرض کنید در بحث غیبت می فرمایند غیبت با آن همه بزرگی گناه و گناه کبیره بودن جایز نیست اما اگر جایی یک مصلحت اقوایی وجود داشته باشد و باید دفع مفسده ای شود غیبت جایز می شود. غیبتی که درباره بزرگی آن روایات گوناگونی وجود دارد. مصلحت در اندیشه حضرت امام مثل دیگر فقها وجود دارد. مثلاً فرض کنید

السیاسة، ولا یعقل الفرق؛ لأن الوالی - أی شخص کان - هو المجری لأحكام الشریعة، والمقیم للحدود الإلهیة، والأخذ للخراج و سائر الضرائب، و المتصرف فیها بما هو صلاح المسلمین؛ «فقیه عادل، همه اختیاراتی که پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام در امور سیاست و حکومت دار بودند، را داراست و معقول نیست در اختیارات آن دو فرقی باشد، زیرا حاکم هر شخصی که باشد، مجری احکام الهی و اقامه کننده حدود شرعی و گیرنده خراج و مالیات و تصرف کننده در آن ها بر طبق مصالح مسلمین است.»

هر جا بحث ولایت و اجرای احکام هست در کنارش صلاح مسلمین هست. اینگونه نیست که بعد از انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت به مصلحت توجه کرده باشند. خیر. مصلحت از همان ابتدا در اندیشه حضرت امام بوده است. مرجع تشخیص مصلحت در اندیشه حضرت امام به عنوان یک فقیه وجود دارد. حضرت امام درباره تشخیص مرجع مصلحت مثل برخی دیگر از فقها که بحث ولایت فقیه را مطرح کرده اند به صراحت می فرمایند: مرجع اصلی برای تشخیص مصلحت خود فقیه عادل و حاکم است. منتهی روشن است و مرحوم امام می دانند و توجه دارند که در عصر پیچیده ای مثل امروز و در جهان معاصر تشکیل حکومت و اداره حکومت با اختیارات یک فرد ممکن نیست و تصریح می کنند اصل آن متعلق به فقیه است؛ منتهی فقیه جامع الشرایط تشخیص مصالح را به تعبیر خودشان به مجاری خودش تقسیم می کند و به عنوان سلسله جنبان حکومت در رأس است اما هر کس به واسطه تفویضی که از طرف ولی فقیه دارد در حد حوزه و قلمرو کاری که دارد به تشخیص مصلحت می پردازد با مستند به مشروعیّت ولی فقیه.

امام خمینی در پاسخ به این سؤال که ولی فقیه چگونه کشور را اداره می کند چه می فرماید؟

امام در کتاب البیع در همین جامی فرمایند: «ثم انّ ما ذکرنا من انّ الحكومة للفقهاء العدول قد ینقدح فی الازهان الاشکال فیہ بانهم عاجزون عن تمشیة الامور السیاسة والعسکریة و غیرها لکن لا وقع لذلک بعد ما نری ان التدبیر و الادارة فی کل دولة بتشریک مساعی عدد کبیر من المتخصصین و ارباب البصیرة؛ ارباب البصیرة چه کاری انجام می دهند؟ آنها تشخیص مصالح زمان و مکان را می دهند. یعنی در اینجا باید چه الگوی اقتصادی، فرهنگی یا نظامی داشت یا چه الگویی را در روابط بین الملل و روابط خارجی داشت؟ لکن لو کان من یتراأس الحكومة شخصاً عادلاً فلا محالة ینتخب الوزراء و العمال العدول اوصحیح العمل، فیکفّل الظلم و الفساد و التعدی فی بیت مال المسلمین و فی اراضهم و نفوسهم.»؛ «اگر رئیس حکومت شخصی عادل باشد، وزراء و کارگزاران عادل در دستکار بر می گزینند. در نتیجه فساد و ستم و تجاوز به بیت المال و جان و مال و آبروی مسلمانان کمتر می گردد. بنابراین این بحث بعد از آنکه حضرت امام توجه به اصل مصلحت دارند مطرح می شود. نکته بعدی آن است که مرجع تشخیص مصلحت کیست؟ مرجع تشخیص مصلحت بالاتر از شخص ولی فقیه است که به دلیل پیچیدگی حکومت می تواند به افراد مختلف در حوزه های مختلف واگذار شود.»

یکی از مباحث مهم در مسئله مصلحت آن است که ضوابط مصلحت تا کجا است؟

بحث سوم، بحث ضوابط تشخیص مصالح است که در اینجا حضرت امام قبل از انقلاب به آن پرداختند و می توان از آثارشان ضوابط تشخیص مصلحت را به دست آورد. همان طور که خودشان فرمودند مصلحت به این معنی نیست که بر اساس میول، هوا و هوس و تشخیص فردی و نظر فردی کسی مصلحت را تعیین کند. خیر. ضوابطی دارد. من کتابها و مقالات بسیاری را در زمینه مصلحت،

تشخیص مصلحت، مرجع تشخیص و ضوابط آن تألیف کرده ام. الان بعد از بیست و سی سال که در این زمینه کار کرده ام آنها را بررسی می کنم به نظر می رسد بسیاری از این مطالب را به نحوی از آثار قلمی حضرت امام که به طور خاص کتاب دارند و هم از سیره عملی ایشان در حکومت الهام گرفته ام. با مراجعه به آثار قلمی و سیره عملی امام می توان اصل بحث مصلحت و هم مرجع تشخیص مصلحت و هم ضوابط آن را به دست آورد.

اما اولین ضابطه آن است که مصلحت در واقع باید برگرفته از اهداف حکومت اسلامی باشد؛ یعنی از اهدافی باشد که شریعت مقدس برای حکمرانی اسلامی تعیین کرده است؛ مثل بحث عدالت، امنیت یا رفاه عمومی یا به عبارتی کلیاتی که شریعت اسلام روی آنها تأکید کرده است. حضرت امام می فرمایند: اساس حکومتداری، عدالت و بسط عدالت است. هدف از حکومت، بسط عدالت است که امام در کتاب البیع به آن اشاره کرده اند. اینکه امام روی جایگاه فقه و فقهات در منصب حکومت تأکید می کنند و حکومت را از آن فقیه می دانند ولو این که فیلسوف یا عارف باشد اما محور فقه است. همانطور که در عرائض قبلی گفتم فقه یعنی از شریعت اسلام و از کتاب و سنت و وحی آن باید ها و نبایدها و ارزشگذاری ها و رفتار فردی و اجتماعی و حکومتی را به دست آوردن و اینکه مرتب روی آن تأکید می کنم به این دلیل است که فقهات و شریعت باید استخوانبندی فکری فقیه را تشکیل داده باشد. چنین کسی وقتی مصلحت را تشخیص دهد طبیعتاً در جایگاه و در راستای شریعت این مصلحت را تشخیص می دهد و الا شرط فقهات لغو است. بنابراین اولین ضابطه مصلحت که از آثار مرحوم امام می توان به دست آورد این است که مصلحت در راستای تحقق اهداف اسلام از تشکیل حکومت اسلام باشد؛ مثل عدالت، امنیت و چیزهای دیگری که عرض کردم.

اما ضابطه دوم که باز از کلام حضرت امام می توان به دست آورد و ما در مقالات و آثار دیگر مصلحت داریم و همانطور که عرض کردم به نظر من چه آگاهانه و چه ناآگاهانه از اندیشه بلند حضرت امام رحمت الله علیه الهام گرفته شده عبارت است از رعایت قانون مهم و مهم. این در سیره عملی حضرت امام بسیار واضح است که حضرت بارها توجه بسیاری داشتند که در هر مرحله ای و در هر برهه ای تشخیص بدهند که الان کدام کار مهم و کدام کار مهم است. خیلی ها ممکن است در جایی تشخیص بدهند که الان خونی ریخته و فردی شهید می شود. ولی مرحوم امام تشخیص می دهند که مردم باید به خیابانها بیایند و با ظلم و با حکومتی که سر تا پای آن عبارت است از ظلم و ستم و وادادگی به فرهنگ غیر اسلامی و ضد اسلامی مبارزه کنند و آن را به عنوان مصلحت مهم دیدند و در یک دوره ای متوجه شدند که مصلحت مهم آن است که با چنین جرثومه ای وارد مبارزه شد. بله خون مردم محترم است و اگر خدشهای به کسی وارد شود در اسلام توجه شده است. همه اینها برای مرحوم امام به عنوان یک فقیه، احکام اسلام است. اما در بین این همه احکام متعدد اسلامی تشخیص می دهند که مصلحت مهم عبارت است از اینکه با ظلم سیستمی که همه فرهنگ، دین، اقتصاد و همه چیز را بر باد می دهد و نابود می کند مبارزه کرد. این مصلحت مهم است. بعد از تشکیل حکومت اسلامی در برهه ای که آن همه شعار جنگ داده شد که باید حکومت صدام از بین برود و در این راستا تلاش های صادقانه بسیاری شد فرمودند: «ما مکلف به تکلیف هستیم نه به نتیجه» و پذیرش قطعنامه را به «جام زهر آلود» تعبیر می کنند، این یعنی چه؟ یعنی مصلحت مهم و مهم. این ظاهرش یک تعبیر است. یک آدم فقهی از آن یک تعبیر می کند و یک آدم سیاسی جور دیگر از آن برداشت می کند. یعنی من در مصلحت بین مهم و مهم وقتی قرار می گیرم مصلحت

مهم را فدای مصلحت مهم می کنم و این برای نوع بنده که تحقیق می کنم الهام می شود ضابطه دوم در تشخیص مصالح که در تار و پود حکومت اسلامی بوده و از اول هم بوده و بعداً نیز خواهد بود و ادامه خواهد داشت رعایت مهم و مهم است که نمونه هایی دارد.

اما ضابطه سوم در تشخیص مصلحت که می توان از آثار امام به دست آورد و در عبارتی که برای شما خواندم وجود داشت این است که در تشخیص مصلحت حتماً باید نهایت رعایت کارشناسی و تخصص در هر زمینه ای شده باشد. یعنی فقیه عادل حکمرانی نمی کند، در حوزه اقتصاد، فرهنگ، نظامی و روابط بین الملل تصمیمی نمی گیرد مگر بر اساس خبریّت و کارشناسی. این در عبارتی که از امام خواندم وجود دارد. امام می فرمایند: «نری ان التدبیر و الادارة فی کل دولة بتشریک مساعی عدد کبیر من المتخصصین و ارباب البصیرة؛ سومین ضابطه تشخیص مصلحت در حکومت اسلامی رعایت خبریّت و تشخیص مصلحت است یعنی اگر تخصص و خبریّت در تشخیص مصلحتی که می خواهد اجرایی شود وجود نداشته باشد هیچ اعتباری ندارد. باید نهایت کارشناسی در آن انجام شده باشد. البته در این جا بحث دیگری است. ممکن است کارشناسی به قطع نرسد همانگونه که بیان کردم بر اساس دلیل انسداد که خیلی از فقها آن را کنار گذاشته و برخی از فقها به آن توجه کرده اند ولو اینکه دلیل انسداد در استنباط احکام کلی به لحاظ آنکه اطلاعات و عموماً داریم حجیت نداشته باشد اما در تشخیص مصالح و در تشخیص حکم حکومتی که بر اساس مصلحت است، در تشخیص اداره کشور و اینکه کشور چگونه اداره شود در آنجا دلیل انسداد جاری است و می تواند ظنونی را برای فقیه عادل یا هر کس دیگری که تشخیص مصالح به او سپرده شده است حجت کند. مثلاً فرض کنید ولی فقیه مصلحت قانونگذاری را به مجلس شورای اسلامی سپرده است و مجلس شورای اسلامی باید حتماً بر اساس کارشناسی و تخصص عمل کند. این کارشناسی و تخصصی که باید نهایت و بهترین کارشناسی ها باشد ممکن است نهایتاً به قطع نرسد. قطع در علم روز جایی ندارد. اگر به یک پزشکی که می خواهد شمارا درمان کند مراجعه کنید و او را قسم بدهید که آیا یقین دارید که اگر من فلان دارو را بخورم شفا پیدا می کنم. می گوید این چه حرفی است که می زنی من معتقد هستم هفتاد درصد این دارو روی مردم جواب داده است، اما من هرگز قسم نمی خورم که اگر این دارو را برای بیماری شما بنویسم حتماً شفا پیدا می کنید. کارشناسی بر اساس ظن است و این کارشناسی بر اساس ظن سومین ضابطه مصلحت است و به لحاظ حجیت پیدا کردن احکام حکومتی در صحنه اداره جامعه که بر اساس تشخیص مصالح است در چارچوب اصل انسداد قابل اثبات حجیت است. البته موارد متعدد دیگری راجع به اصل مصلحت، مرجع تشخیص مصلحت و ضوابط مصلحت در اندیشه حضرت امام وجود دارد که فرصت پرداختن به آن نیست.

سابقه و تاریخچه مصلحت تا کجا قابل ردیابی است؟

اصل مصلحت در حوزه فقهات اسلامی از قدیم وجود داشته است و حضرت امام به عنوان یک فقیه حکومتی در آثار خود به آن توجه کامل داشته اند و زمانی که حکومت را تشکیل دادند به این نکته توجه داشتند. اما در شکل و اعمال مصلحت بر اساس زمان متفاوت بوده است. اصل اینکه حکومتداری با مصلحت است و مرجع آن ولی فقیه است که آن را به حوزه های مختلف واگذار می کند و ضوابط آن عبارت است از سه ضابطه ای که عرض کردم در آثار قلمی حضرت امام و سیره عملی امام وجود داشته و اجرا شده است. حضرت امام هیچ گونه تغییری تحت مصلحت در اندیشه شان به وجود نیامده و از ابتدا تا انتها تلاش کردند آنچه را که مورد رضایت خداوند متعال است در حکومتداری خودشان اجرا نمایند.

قلمرو مصلحت همه مسائل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را دربر می‌گیرد

در سیره عملی و نوشته‌های امام خمینی، میان تشخیص مصلحت و کارشناسی آن، پیوند ژرفی برقرار است



حجت‌الاسلام و المسلمین محمد صادق مزینانی، از محققین و پژوهشگران سابق دفتر تبلیغات اسلامی و نمایندگی سابق ولی فقیه و حاکم شرع در امور زمین استان سیستان و بلوچستان، علاوه بر تدریس در حوزه علمیه، تاکنون چندین جلد کتاب و مقاله را به رشته تحریر در آورده است. «ولایت مطلقه فقیه در اندیشه و عمل آخوند خراسانی»، «حکومت علوی، کارگزاران»، «نقش زنان در حماسه عاشورا»، «ماهیت حکومت نبوی»، «حکومت اسلامی در عصر انتظار»، «کارکرد روحانیت در نظام ولایت فقیه»، «جاذبه‌های دعوت پیامبر اعظم» و «مصلحت نظام در اندیشه امام خمینی»، برخی از این آثار است.



که با جهاد از کافران گرفته شده)، جزیه و احتکار را مشروط به مصلحت دانست و برخی روایات را در قالب همین نظریه تفسیر کرد. شیخ طوسی برای حل تعارض روایات، پاره‌ای از آنها را مصلحتی دانسته و نشان داده است که ائمه (ع) در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی، سیاسی، قضایی مصلحت را ملاک قرار می‌داده‌اند. افزون بر این، شیخ طوسی در آثار فقهی خود موارد بسیاری از مصلحت‌سنجی‌های امام معصوم (ع) و حاکم اسلامی را بیان کرده است.

شهید اول عنوان مستقلاً برای مصلحت در فقه شیعه باز کرد و با گنج‌اندیدن واژه «مصلح المعاش» در تعریف حکم ولایی، رابطه احکام ولایی با مصلحت را روشن ساخت و بر معیار بودن مصلحت در همه تصمیم‌های مربوط به حوزه سیاست - چه از ناحیه حاکم و چه تک‌تک مردم - پای فشرده. وی مراعات اصلح و اهم را در مصلحت‌ها لازم دانست و مقاصد شرع را به حفظ نفس، دین، عقل، نسب و مال تقسیم کرد و تصرفات حکومتی پیامبر (ص) را در یک قاعده مستقل طرح و در صورت شک در حکومتی یا تبلیغی بودن روایتی، تبلیغی بودن آن را ترجیح داد؛ هر چند برخی حکومتی بودن آن را اختیار کرده‌اند. محقق کرکی در عصر صفویه در آثار خود به ابعاد بیشتری از این مسئله پرداخت؛ از جمله به مناسبت بحث از خراج، احکام فقهی زمین و انفال تصرف حاکم در اصل و منافع زمین‌های مفتوحه عنوة را مشروط به در نظر گرفتن مصالح دانسته است. همچنین نراقی تصرفات فقیه را منوط به رعایت مصلحت می‌دانست و کاشف‌الغطاء بر معیار بودن مصلحت در تصمیم‌گیری‌های مختلف مسئولان جنگ تأکید می‌کرد. محقق نجفی به مناسبت‌های مختلف، به مصلحت‌اندیشی توجه کرده است. پس از او نیز بسیاری

آنچه را حرام کرده، اساساً نیازی به آن نبوده است. این نکته از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نیز نقل شده است. در روایتی دیگر امام رضا (ع) راز حلال و حرام بودن خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها را منفعت و مصلحت و زیان و مفسده آن شمرده است. فقها نیز به نقش مصلحت در تشریح احکام توجه کرده‌اند؛ از جمله محقق نجفی به مناسبت داد و ستد اشیای بی‌فایده، با استناد به قرآن (نساء، ۲۹) و بعضی از روایات و اجماع، وجود مصالح را دلیل تشریح همه احکام معاملی و غیر معاملی شمرده است.

در بعد اجرا نیز سیره پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین علی (ع) در حکومت بیانگر آن است که پیشوایان دین در مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی از مصالح بهره برده‌اند و به مقتضای مصلحت جامعه دستورهایی داده‌اند، مانند دستور پیامبر (ص) در جنگ با قبیله بنی‌نضیر به قطع درختان آنان با اینکه خود آن حضرت قطع درختان دشمن را ممنوع کرده بود و اختصاص غنائم این جنگ به مهاجران و موارد فراوان دیگر، همچنین دستور امیرالمؤمنین علی (ع) به کارگزار خود در عراق درباره تعیین مقدار مالیات بر زمین‌های سیراب‌شده از آب فرات بر اساس خوب و بد محصول، تعیین زکات بر اسب، تأسیس نهادهای امنیتی و سازمان شرطه و شهربانی.

فقه‌های شیعه نیز هر چند از عنصر مصلحت در بانی خاص بحث نکرده‌اند، به مناسبت‌های مختلف و در لابه‌لای مسائل فقهی از آن سخن گفته‌اند؛ از جمله شیخ مفید در عصر حکومت آل بویه، نخستین فقیه شیعی است که از عنصر مصلحت در فقه و صدور حکم ولایی استفاده کرد. وی هر گونه تصمیم‌گیری درباره منافع زمین‌های «مفتوحه عنوة» (زمین‌هایی

یکی از نوآوری‌های امام خمینی (ره) در فقه اسلام شیعی، مفهوم مصلحت می‌باشد. اولین سؤال در این زمینه تعریف مصلحت است و اینکه آیا تعریف مصلحت به جلب منفعت و دفع ضرر صحیح است؟

مصلحت ضد مفسده و به معنای منفعت و سود است. در منابع دینی و متون فقهی، مصلحت به همین معنا همراه با گسترش منفعت که منافع معنوی و اخروی را هم دربر می‌گیرد، به کار رفته است. بنابراین مصلحت فرد یا مسلمانان عبارت است از آنچه که سود و خیر فرد یا جامعه مسلمانان باشد، اعم از سود مادی یا معنوی. مصلحت به این معنا با مکتب‌های مادی تفاوت جوهری دارد. آنان مصلحت و مفسده را در چارچوب سود و زیان‌های مادی و دنیوی تفسیر می‌کنند. عالمان اهل سنت نیز مصلحت را جلب منفعت و دفع ضرر در راستای تأمین هدف شارع که مواظبت بر پنج مقصد دین، جان، عقل، نسل و مال انسان است، دانسته‌اند.

باتوجه به آنکه در قدیمی‌ترین متون فقهی و در میان فقهاء، همواره بحث مصلحت در حوزه تفقه و فقاها مطرح بوده و هست. لطفاً مروری بر پیشینه و تاریخچه بحث مصلحت داشته باشید تا روشن شود که ما چگونه آموزه مصلحت را به کار بردیم.

از عنصر مصلحت در علم کلام، فلسفه، فقه و اصول فقه بحث شده است. مصلحت در فقه، قدمتی به درازای فقه دارد و در سه حوزه تشریح، اجرا و استنباط مطرح است. در بعد تشریح بنابر مشهور میان متکلمان و اصولیان شیعه همه احکام الهی مبتنی بر مصالح نهفته در ذات آن است. در روایتی امام رضا (ع) پس از نفی قول به تعبد در احکام شرعی یادآور شده هر آنچه را خدا حلال کرده، مصلحت و بقای بندگان در آن است و هر

از فقها از جمله امام خمینی ضمن اشاره به وجود مصلحت در احکام ثابت، از عنصر مصلحت در مسائل سیاسی و اجتماعی بهره گرفته‌اند؛ ولی عنصر مصلحت را منبع استنباط دانسته و نپذیرفته‌اند.

پس از انقلاب اسلامی، اختلاف میان مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان در مواردی از جمله قانون زمین‌های شهری در سال ۱۳۶۰، لایحه تعزیرات و قانون کار موجب شد که امام خمینی به منظور بهره‌گیری از عنصر مصلحت به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام اقدام کند.

نقش و جایگاه مصلحت در فقه شیعه و در اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی (ره) چگونه است؟

اندیشمندان شیعه از دو گونه حکم و مصلحت سخن گفته‌اند: احکام ثابت و متغیر، و مصلحت ثابت و متغیر. احکام ثابت، مصلحتی ثابت دارند که زمان و مکان نمی‌شناسد. فقیهان نوعاً بر این باورند که احکام ثابت بر مدار مصلحت می‌چرخند. هیچ حکمی را نمی‌توان یافت که در تشریح آن، به مصلحت یا مفسده‌ای توجه نشده باشد. خواجه‌نصیر الدین طوسی و علامه حلی همه احکام را بسته به مصلحت دانسته‌اند و همین مصالح و مفاسد، علل احکام و ملاک آنها به شمار می‌آیند. احکام متغیر نیز مصلحتی متغیر دارند که در هر زمان و هر مکانی به گونه‌ای هستند. به این دسته از احکام، احکام ولایی و حکومتی نیز می‌گویند. دستورهایی که پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) با توجه به پیشامدها و رویدادها صادر کرده‌اند، مصلحتی متغیر دارند و تا هنگامی که مصلحت باقی باشد، عمل به آن دستورها لازم است. امام خمینی در برخی از آثار خود با اشاره به برخی از روایات که بیانگر حکم حکومتی‌اند، برای بازشناسی احکام شرعی از حکومتی و قضایی، معیار ویژه‌ای را ارائه کرده است.

از سوی دیگر، در دیدگاه امام خمینی مصلحت، ارتباط تنگاتنگی با مفهوم ولایت دارد و در همه مسائل مرتبط با ولایت در فقه، مانند قیم بر صغیر، نکاح فرزند غیر بالغ، تصرف در مال فرزند و دیگر موارد، در مورد تصرف‌های ولی، موضوع مصلحت را مطرح کرده است. از نگاه ایشان ولایت فقیه نیز در امور سیاسی و اجتماعی به مصلحت عامه مقید است و در تراجم میان مصالح، بنا به تشخیص حاکم اسلامی مصلحت مهم‌تر مقدم است و این مصلحت، مقید به احکام اولی نیست؛ بنابراین ولی فقیه می‌تواند مالکیت اشخاص را در جهت مصالح عمومی مسلمانان محدود کند. اهمیت رعایت مصالح مسلمانان به اندازه‌ای است که به نظر امام خمینی پذیرفتن منصبی که سلطان ستمگر داده، به نیت برآورده شدن مصالح و دفع مفاسد از بندگان خدا، جایز است.

گستره و قلمرو مصلحت تا کجاست و تا چه میزان می‌توان به مصلحت استناد کرد؟

شیعه به سبب اعتقاد به حجیت سخنان و سیره ائمه معصوم (ع) از عنصر مصلحت در عرصه مبانی و استنباط شریعت تنها در مواردی که مصلحت یقینی و مستند به شریعت باشد، بهره می‌گیرد؛ اما در عرصه حاکمیت و نظام سیاسی، درباره قلمرو مصلحت دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. برخی گفته‌اند حوزه مصلحت‌شناسی حاکم، به احکام غیر الزامی محدود می‌شود. حاکم اسلامی تنها در حوزه مباح‌ها حق سنجش مصلحت‌ها و صدور احکام حکومتی را دارد. محمدحسین نایینی، سیدمحمدحسین طباطبایی و سیدمحمدباقر صدر این دیدگاه را پذیرفته‌اند.

برخی از فقها از جمله امام خمینی حوزه مصلحت‌شناسی حاکم اسلامی را گسترده دانسته‌اند و بر این باورند که قلمرو مصلحت همه مسائل اقتصادی، سیاسی، قضایی، نظامی، فرهنگی را دربر می‌گیرد و محدود به حوزه مباح‌ها نمی‌شود. حاکم اسلامی در همه این زمینه‌ها می‌تواند به مصلحت‌سنجی بپردازد و در موارد تراجم، با رعایت اهم و مهم، احکام حکومتی صادر کند. امام خمینی حکومت را شعبه‌ای از ولایت مطلق رسول خدا (ص) و از احکام اولیه اسلام می‌داند که بر همه احکام فرعی، حتی نماز، روزه و حج مقدم است و از کارهایی که حکومت اسلامی می‌تواند با توجه به مصلحت انجام دهد، نمونه‌هایی را برشمرده است؛ مانند خراب کردن خانه واقع شده در مسیر خیابان و پرداخت پول خانه به صاحب آن، خراب یا تعطیل کردن مسجدها در موقع لزوم، لغویکجانبه‌فرار داده‌های شرعی مخالف مصالح کشور و اسلام و جلوگیری از هر امری (عبادی یا غیر عبادی) که مخالف مصالح اسلام است. بر این اساس اگر به جهت عارض شدن شرایطی، انجام مناسک حج مخالف مصلحت مسلمانان باشد، به طور موقت تعطیل می‌شود (همان). ایشان فروش سلاح به دشمنان را نیز تابع مصالح روز و شرایط زمانی مسلمانان می‌داند و بر آن است که اگر فروش یا مجانی دادن سلاح به کفار، به مصلحت مسلمانان باشد، جایز است.

تشخیص مصلحت و ضوابط آن مورد دقت و توجه بسیاری از صاحب نظران بوده است. شاخصه و ضابطه تشخیص مصلحت در احکام ثابت و متغیر در فقه شیعه و دیدگاه امام خمینی چیست؟

دستورهایی که پیامبر اسلام (ص) به عنوان وحی به مردم ابلاغ کرده است، دارای مصلحتی ثابت است و دگرگونی در آن احکام راه ندارد. حدیث «حلال محمد حلال ابد الی یوم القیامة» ناظر به این بخش از احکام است. تشخیص مصلحت در این احکام بر عهده شارع است؛ ولی دستورهایی که پیامبر (ص) یا امامان معصوم (ع) یا فقها با توجه به رویدادها صادر کرده‌اند، مصلحتی متغیر دارند. برای تشخیص مصلحت در این گونه احکام، معیارهایی ذکر شده است:

۱. توجه به اهداف شریعت در تشریح: حاکم اسلامی باید با توجه به اهداف شریعت مصلحت‌اندیشی و قانون‌هایی را برای دستیابی به آن وضع کند و حکم ولایی و حکومتی صادر کند.
۲. مقدم‌داشتن اهم بر مهم: از مهم‌ترین معیارهای مصلحت‌سنجی، شناخت اهم و مهم است. علمای اصولی از دیرباز در مبحث تراجم، از قاعده اهم و مهم بحث کرده‌اند. فقها نیز این قاعده را در فقه به کار گرفته‌اند. در فقه گاهی به جای عنوان اهم، از عنوان اصلح استفاده شده است. تأکید امام خمینی بر تقدیم مصلحت نظام بر همه مصلحت‌ها در اسلام بر اساس همین ضابطه است؛ چون ایشان حکومت به معنای ولایت مطلقه‌ای را که خدا به پیامبر اکرم (ص) واگذار کرد، از مهم‌ترین احکام الهی می‌داند که بر همه احکام شرعی تقدم دارد. دیگر اینکه گستره صدور احکام حکومتی فراگیر و دربردارنده همه مسائل سیاسی، اقتصادی، قضایی، نظامی، فرهنگی و اجتماعی است، به گونه‌ای که حاکم اسلامی در همه زمینه‌ها با مراعات اهم و مهم می‌تواند مصلحت‌سنجی و احکام حکومتی را صادر کند؛ برای نمونه در مالکیت که طبق قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» حکم اولی آن تسلط مردم بر اموال خود است، به نظر امام خمینی

در صورتی که مصلحت مسلمانان اقتضا کند، حاکم اسلامی می‌تواند مالکیت را محدود کند. سوم اینکه به نظر امام خمینی در تعارض مصلحت عمومی و اسلام با مصلحت شخص، مصلحت عمومی و اسلام مقدم است. البته حدود و درجه اهمیت را یا خود اسلام بیان کرده است یا عقل قطعی بر آن دلالت دارد.

به نظر امام خمینی مقدم کردن مصلحت نظام و صدور حکم حکومتی، هنگام تراجم مصلحت نظام با احکام اولیه، به معنای تعطیل کلی یا نسخ احکام اولیه یا جعل حکم در عرض شرع یا بالاتر از آن نیست، بلکه دستور توقف اجرای کوتاه‌مدت آن است. چنین حقی را عقل و شرع به حاکم اسلامی داده است. پیامبر اسلام (ص) و امیرالمؤمنین (ع) بارها از این حق استفاده کرده‌اند. امام خمینی در پیام به مجمع تشخیص مصلحت، از اعضای شورای نگهبان می‌خواهد مصلحت نظام را در نظر بگیرند و به نقش زمان و مکان در اجتهاد توجه کنند (صحیفه، ۲۱/۲۱۷)؛ زیرا در صورت توجه نکردن به زمان و مکان ممکن است فقیهی مهم را به جای اهم بگیرد یا واجب را رها کند و در پی مستحب باشد و گاهی حرامی را رها کند و مکروهی را بگیرد.

۳. حفظ اسلام و نظام اسلامی: در تراجم مصالح، حفظ اسلام و نظام اسلامی، از مهم‌ترین مصالحی است که حاکم اسلامی باید آن را رعایت کند. امام خمینی حفظ اسلام را فریضه‌ای الهی که بالاتر از همه فرایض است و حفظ نظام جمهوری اسلامی را نیز واجب عینی همگانی می‌داند و سکوت ۲۵ ساله امیرالمؤمنین علی (ع)، بلکه همکاری با دستگاه حکومت را بر اساس رعایت مصالح اسلام و حفظ اسلام تحلیل و آن حضرت را در این جهت الگو معرفی می‌کند.

۴. مصالح در طول احکام شریعت: چارچوب اداره جامعه اسلامی و حفظ مصالح، احکام شریعت اسلام است؛ بنابراین نباید مصلحت با احکام ثابت شریعت منافات داشته باشد؛ بر این اساس حاکم اسلامی نمی‌تواند مصلحت را دستمایه صدور حکمی قرار دهد که با احکام ثابت شریعت مخالف است. این معیار بنا بر نظر کسانی است که حوزه مصلحت‌شناسی حاکم را به مباح‌ها (به معنای اعم یعنی احکام غیر الزامی) محدود می‌دانند؛ ولی التزام به این معیار با دیدگاه امام خمینی سازگار نیست. ایشان دیدگاه کسانی را که معتقدند اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهی است، درست نمی‌داند و لازمه آن را لغو بی‌محتوا بودن عرضه حکومت الهی و ولایت مطلقه داده شده پیامبر اکرم (ص) شمرده است.

از سوی دیگر، برای تشخیص مصلحت، شناخت موضوع لازم است و در سیره عملی و نوشته‌های امام خمینی، میان تشخیص مصلحت و کارشناسی آن، پیوند ژرفی برقرار است. ایشان به مجلس شورای اسلامی و مجمع تشخیص مصلحت نظام سفارش می‌کند که از کارشناسان زبده و متعهد بهره بگیرند. از آنجاکه ولی فقیه لزوماً در همه موضوعات اجتماعی تخصص ندارد، لازم است از نظر کارشناسان استفاده کند و در صورت لزوم، تشخیص موضوع مصلحت را به گروه کارشناسی واگذار کند؛ بر همین اساس، امام خمینی پس از اختلاف مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان، نخست تشخیص موضوع را به نظر اکثریت یا دوسوم نمایندگان مجلس شورای اسلامی سپرد و پس از مشکلاتی که این راهکار با آن روبه‌رو شد، دستور تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام و لزوم پیروی از اکثریت رأی این مجمع را صادر کرد.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مؤسس حکمت اشراق

به مناسبت ۸ مرداد، روز بزرگداشت شیخ اشراق (سهروردی)

علی‌قنبریان

پژوهشگر پسادکتری فلسفه اخلاق دانشگاه تهران

سترگ فلسفه‌م‌شاء در عالم اسلام، ابوعلی سینا است. برخی از حکما در تحریر مسائل مهم فلسفی و تدوین کتب علمی، قدرت خاص دارند و مباحث علمی را به سبکی عالی و مقرون با ابتکار و تصرف در مبانی علمی به سلک تحریر درمی‌آورند. شیخ‌الرئیس و فارابی از این دسته از فلاسفه به شمار می‌روند. شیخ، فلسفه‌م‌شاء را با اسلوبی عالی و توأم با تحقیق و تدقیق و جامع‌الاطراف، تألیف نموده است (ملاصدرا، سه رسائل فلسفی، ص ۳۹-۴۰). "مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی".

در تداوم حرکتی که فارابی آغاز کرد، شیخ‌الرئیس بوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) فلسفه اسلامی را در قالب فلسفه‌م‌شاء به اوج شکوه و اقتدار خود رسانید. او تلاش کرد تا با رفع کاستی‌های مبنایی و متدیک حکمت ارسطویی که در فلسفه اسلامی به بار نشسته بود، فلسفه اسلامی را استحکام بخشد (غیاث‌الدین دشتکی شیرازی، اشراق‌هی‌اکل‌النور، ص ۳۴). "مقدمه علی‌اوجبی".

۱/۳. حکمت متعالیه

حکمت متعالیه، عنوانی است که فیلسوف بزرگ، ملاصدرا، برای کتاب خود برگزیده است. حکمت متعالیه ریشه در کلام خداوند و اندیشه حکما، عرفا، و متکلمین اسلامی دارد و این مسئله به آن اهمیت و عمق ویژه‌ای بخشیده است (محمدرازآبادی، مرگ از

حکما عبارت است از: ظهور انوار عقلی و درخشش و رسیدن آن‌ها به روان‌های کمال‌یافته و وارسته از مواد و اجسام. به بیان دیگر، عبارت است از فلسفه مبتنی بر اشراقی که کشف است. این حکمت، حکمت اشراقیان ایرانی است. مقصود آنان نیز همان اشراق به معنای ذوق و کشف است. از این جهت بین حکمت اشراق و حکمت مشرقی که ابن‌سینا از آن سخن گفته است، فرقی نیست. زیرا مقصود از شرق، سرچشمه رمزی تابش نور است. حکمت اشراق با فلسفه ارسطویی متفاوت است، زیرا حکمت اشراق متکی بر ذوق و کشف و شهود است، در حالی که فلسفه ارسطویی متکی بر استدلال عقلی است. اکتساب معرفت، در فلسفه ابن‌سینا، با احساس، تخیل، و وهم به حد کمال نمی‌رسد بلکه کمال آن به ادراک عقلی است و بالاترین درجات عقل انسانی، عقل مستفاد است که معارف را به طریق اشراق از عقل فعال کسب می‌کند (جمیل صلیبا و منوچهر صانعی دره‌بیدی، فرهنگ فلسفی، ص ۱۴۲).

۱/۲. فلسفه‌م‌شاء

م‌شاء یعنی بسیار راه‌رونده و مشائی به معنای ارسطویی است. پیروان ارسطو از این جهت به این عنوان نامیده شده‌اند که او شاگردان خود را در حال راه رفتن تعلیم می‌داد (جمیل صلیبا و منوچهر صانعی دره‌بیدی، فرهنگ فلسفی، ص ۵۹۰). نماینده و مریبی

مقدمه

شهاب‌الدین، ملقب به شهاب‌الدین سهروردی، معروف به شیخ اشراق و شیخ مقتول و شیخ شهید (۵۴۹-۵۸۷ ق) فیلسوف نامدار ایرانی، اهل شهر سهرورد شهرستان خدابنده استان زنجان است. وی از بزرگ‌ترین فلاسفه تاریخ ایران اسلامی است. در این مقاله به سه مکتب مهم فلسفی در دوره اسلامی (اشراق، م‌شاء، و حکمت متعالیه) اشاره کرده و برخی از نقدهایی را که بر شیخ اشراق شده، بیان کرده و از آن‌ها پاسخ داده شده است. روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و از روش تبیینی-تحلیلی در پردازش اطلاعات استفاده شده است و ارجاعات به صورت درون‌متنی (شیوه‌استناد انجمن روانشناسی آمریکا "ای پی ای" و شیوه‌انجمن زبان مدرن آمریکا "ام ال ای") می‌باشد.

۱. مکاتب مهم فلسفی در فرهنگ اسلامی

فلسفه اسلامی به سه شاخه عمده اشراق، م‌شاء، و حکمت متعالیه تقسیم می‌شود و از این میان آموزه‌های حکمت متعالیه و اشراق به عرفان نزدیک‌تر و هم‌سوتر است.

۱/۱. فلسفه اشراق

مؤسس مکتب اشراق، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتوح سهروردی است. اشراق در لغت به معنای روشن کردن و نور دادن است و نزد

دیدگاه اگزیستانسیالیسم و حکمت متعالیه: با تأکید بر رویکرد قرآنی پیروان حکمت متعالیه، ص ۳).

درباره وجه تسمیه متعالیه دو نظر است:

الف) برخی از دانشمندان گویند بدان جهت ملاصدرا حکمت خود را متعالیه نامیده است که به زبانی بالاتر از زبان فلسفه معمولی مشاء و اشراق سخن گفته است. وی تفوق و تعالی آن را به این می داند که ملاصدرا برخلاف فلاسفه دیگر محور کل فلسفه خود را بر وجود نهاده است که وجود را اصیل می داند و کلیه مسائل فلسفه الهی را با دیدگاه خاص خود در باب اصالت وجود و وحدت آن حل می کند. چنان که خواهید دید از دیدگاه او همه چیز، مراتب وجود است. اسماء الله، صفات، و افعال هم مراتبی از وجودند (مهدی حائری یزدی، مجله ایران شناسی، ص ۷۱).

ب) بعضی دیگر بر اساس جامعیت فلسفه ملاصدرا، متعالی بودن را توجیه کرده اند زیرا تلفیق بین مشاء، اشراق، و آیات و روایات است. فلسفه ملاصدرا تلفیقی است از حکمت ذوقی و بحثی، عرفان و آیات و روایات و از این رو پاره ای او را حکیم التقاطی می دانند؛ در حالی که در واقع چنین نیست. ملاصدرا از حکمت ذوقی هم از شاخه یونانی آن یعنی اندیشه های افلاطون و فیثاغورس و رواقیان و هم از شاخه اسکندرانی آن یعنی اندیشه های نوافلاطونیان و نورواقیان و هم از شاخه ایرانی آن یعنی اندیشه های شهاب الدین سهروردی بهره گرفته است و از سوی دیگر از اندیشه های ارسطو بنیان گذار حکمت مشاء و پیروان او در یونان و تمدن اسلامی که وارث کل حکمت مشاء (فارابی و ابن سینا) است، نیز بهره ها برده است و علاوه بر آن، از سخنان عارفان بزرگی مانند حلاج، بایزید، و محیی الدین استفاده کرده است و چون فیلسوفی است مسلمان در جهت حکمت ایمانی توجه کامل به مفاد آیات و روایات داشته است اما نقل اندیشه های بزرگان فلاسفه و عارفان و اهل کلام، به این معنا نیست که فلسفه او فلسفه تلفیقی است (سیدجعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۱۱۰-۱۱۱).

۲. نقد شیخ اشراق از سوی برخی دانشمندان

برخی دانشمندان نسبت به فلسفه و به ویژه عرفان و تصوف روی خوش نشان نداده و متفکران و حامیان این دو علم را نقد و حتی سرزنش و مذمت کرده اند. در ذیل برخی از نقدهای علامه هزار جریبی، دانشمند شیعی اواخر دوره زند و اوایل دوره قاجار، را می آوریم و ارزیابی می کنیم:

۱/۲. نقد اول هزار جریبی

«شهاب الدین مقتول صاحب حکمت اشراق بود و او جمع میان حکمت و تصوف نمود. روزی کسی برای او آهویی به رسم هدیه آورد. شیخ آن آهو را به علفزارها کرد و گفت این آهو به یار ما می ماند. جفا است اگر ما آن را جفا رسانیم. پس رباعی چند در این باب گفته بود. چون آن رباعی به معشوق او رسید و چون کیفیت آن قصه بر معشوق معلوم شد، به شیخ نوشت که تو از یگانگی دور افتاده و مرتد شده ای برای آنکه

دیگری را شبیه من گردانیدی. و شیخ چون این امر را دانست، رباعی چند در عذرخواهی او گفت و برای او فرستاد. ای صاحب انصاف نظر کن به بی حیایی این گروه اشقیا که حیا نمی کنند و از عاشقی و معشوقی باک و پروایی ندارند.» (محمد کاظم هزار جریبی، منبّه المغرورین، کتابخانه ملی، نسخه خطی ش: ۵۳۲۱۴۹)

۲/۲. نقد دوم هزار جریبی

«و بعضی از این اشقیا دعوی می نمایند که ایشان سیر انوار می نمایند و آن را اطوار سبعمه می نامند و آن را شاهد وحدت وجود می دانند و کشفش نام می کنند. بی شک و شبهه مثل خیال هنگیاست. شیخ شهاب الدین که یکی از اکابر اولیای اهل سنت است و در تفصیل انوار رساله تصنیف نمود و در آن رساله این واقعه را در سیر انوار ذکر کرد و گفت که در خواب دیدم عالم بی نهایت از نور سبز هزار هزار دور اعظم در آن عالم سیر نمودم و به هر دوری حضرت حق هزار هزار مرتبه تجلی به من نمود و به هر تجلی فانی و بقایی یافتم. بعد از آن به عالم بی نهایت از نور کبود رسیدم و در آن نیز چنان شد و بعد از آن به نور سرخ رسیدم و در آن نیز چنان شد و بعد از آن به نور زرد رسیدم و در آن نیز چنان شد و بعد از آن به نور سفید رسیدم در آن نیز چنان شد و بعد از آن به نور سیاه رسیدم در آن نیز چنان شد و بعد از آن رسیدم به عالم بی رنگ و در آن نیز هزار مرتبه فانی شدم و هزار مرتبه بقا یافتم تا آنکه دیدم که خودم خالق و خودم رازق و علم من محیط است به جمیع اشیا تا آنکه به همه وحوش و طیور، عالم بودم و {لَمِّنَ الْمُلْکِ} (غافر: ۱۶/۴۰) می گفتم و از آسمانها گذشتم تا آنکه حضرت حق را دیدم به صورت پیر خود تا آنکه به عرش رفتم و از آن طیران نمودم تا آنکه فانی یافتم و بعد از آن بقای یافتم تا آنکه دیدم که همه عالم را و هر کس را که می خواستم می کشتم و هر که را می خواستم زنده می کردم و به همه روزی می دادم و به همه صفات حق متصف بودم. ناگاه دیدم که همه عالم شراب شد و من همه را آشامیدم و باز تجلی شد.» (محمد کاظم هزار جریبی، منبّه المغرورین، کتابخانه ملی، نسخه خطی ش: ۵۳۲۱۴۹)

۳. سنجش و ارزیابی نقدها

از لوازم فلسفه و حکمت، ژرف نگری و دقت علمی است و تحقیقات مسأله محور فرع بر آن هاست. البته این به آن معنا نیست که هر چه در فلسفه آمده و فیلسوفان به آن رسیده اند، مطابق با حقیقت باشد. برخی افراط کرده و نسبت کفر و زندقه به فلاسفه داده اند مانند هزار جریبی. به نظر نگارنده این گونه رفتارهای بیش فعال غیر مفید بلکه مضر بوده است زیرا که جامعه را از فواید و دستاوردهای فلاسفه محروم می کند.

وجود تنش بین اصحاب عقل و نقل انکار ناپذیر است و بی مهری هایی نیز به اصحاب فلسفه و عرفان شده است. اگر علوم عقلی کنار گذاشته شود علاوه بر آنکه خویشتن را از معارفی که در سرزمین اسلامی و بعد از ظهور اسلام با معارف اسلامی (قرآن و سنت)

آبیاری شده و رشد و نمو کرده است محروم می کنیم - عملاً خودمان را در برابر شبهات عقلی و هجمه های بنیان کنی که ریشه اصول عقاید اسلام و به ویژه شیعه را نشانه گرفته است، خلع سلاح کرده ایم.

طریق کسب معرفت منحصر در حس (تجربه و آزمایش) و نقل (آیات و روایات) نیست؛ اگر چه نقل مهم ترین منبع است و میزان سنجش منابع دیگر است، بلکه کشف و شهود (عرفان) و عقل (فلسفه) هم واقع نما و راهگشا هستند. شهود طریق خاص است که به دست آوردن آن برای تمامی افراد بشر مقدور نیست بلکه احتیاج به ریاضات شرعی و طهارت نفس و افاضه الهی دارد و طریق عقل مشروط به دانستن قیاس، اشکال و مواد برهان و... است (علی قنبریان، تبیین تحلیل و نقد اندیشه ها و نظریات محمد کاظم هزار جریبی استرآبادی بر اساس نسخه های خطی بر جای مانده، ص ۱۸۹).

در دو نقد مذکور، هزار جریبی منبع و مأخذ نقد خودش را نگفته است و معلوم نیست که این مطالب را که به شیخ اشراق نسبت داده است، در کدام کتاب یا رساله آمده است. بر فرض اگر از کتابی نقل کرده باشد، باید کتاب را اعتبار سنجی کرد؛ چه بسا مطلب در کتابی آمده است که نویسنده تندرستی ها و افراطی های درباره فلاسفه و عرفا داشته و آن ها را قبول ندارد.

منبع

۱. قرآن کریم.
۲. حائری یزدی، مهدی، مجله ایران شناسی، چاپ آمریکا، شماره ۴، سال چهارم، سال ۱۳۷۱.
۳. دشتکی شیرازی، غیث الدین، ۱۳۸۲ ش، اشراق هیاکل النور، تقدیم و تحقیق: علی اوجبی، تهران، نشر میراث مکتوب، چ اول.
۴. رازآبادی، محمد، مرگ از دیدگاه اگزیستانسیالیسم و حکمت متعالیه: با تأکید بر رویکرد قرآنی پیروان حکمت متعالیه، رساله دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی گرایش مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف اسلامی دانشگاه تهران، تاریخ دفاع: بهمن ۱۳۹۷، استاد راهنما: علی عسگری یزدی.
۵. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹ ش، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، ناشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ اول.
۶. صلیبا، جمیل و صناعی دره بیدی، منوچهر، ۱۳۶۶ ش، فرهنگ فلسفی، تهران، انتشارات حکمت، چ اول.
۷. قنبریان، علی، ۱۳۹۸، تبیین تحلیل و نقد اندیشه ها و نظریات محمد کاظم هزار جریبی استرآبادی بر اساس نسخه های خطی بر جای مانده، ویرایش: مؤسسه فرهنگی هنری «نوبین پژوهش فیاض»، تهران: میراث فرهیختگان، چ اول.
۸. ملاصدرا، ۱۳۸۷ ش، سه رسائل فلسفی، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، قم، ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی، چ سوم.
۹. هزار جریبی، محمد کاظم، منبّه المغرورین، کتابخانه ملی، نسخه خطی ش: ۵۳۲۱۴۹.



کوشه‌ای از ویژگی‌هایی که نظام جمهوری اسلامی باید داشته باشد!

«حکومت اسلام خلاف نخواهد کرد. دیگر قضیه سازمان امنیت در کار نیست، زجرهای سازمان امنیت دیگر در کار نیست؛ دیگر نمی‌توانند پاسبان‌ها به ما زور بگویند و به ملت ما زور بگویند. دیگر نمی‌تواند دولت به ملت زور بگوید؛ دولت در حکومت اسلامی در خدمت ملت است، باید خدمتگزار ملت باشد. و ملت چنانچه نخست‌وزیر هم یک وقت ظلم کرد، در دادگاه‌ها از او شکایت می‌کند و دادگاه‌ها او را در دادگاه می‌برند؛ و جرم او اگر ثابت شد، به سزای اعمالش می‌رسد. این دیگر آن طور نیست که در اسلام بین نخست‌وزیر و بین غیر نخست‌وزیر فرق داشته باشد. خلیفه مسلمین در صدر اسلام با یهودی - با اهل ذمه‌ای - که با هم یک مخالفتی داشتند در محضر قاضی حاضر شد و قاضی حکم بر خلاف او کرد و سر به اطاعت گذاشت.»

(صحیفه امام، ج ۶، ص ۴۶۳)

مأموران دولت از حدود شرع، قانون و اعتدال نباید خارج شوند!

«گاهی شنیده می‌شود که بعضی از پاسداران در بعضی از نقاط کشور از طریق اعتدال و شرع خارج و از مأموریت قانونی خود، تجاوز در اموری که مربوط به دادگاه‌ها یا نهادهای دیگر می‌باشد، دخالت ناروا می‌کنند. بر رؤسای پاسداران در سطح کشور است تا از این نحو دخالت‌ها که خلاف قانون و خلاف طریقه اسلام است، جلوگیری و خودداری نمایند؛ و اگر بعضی اشخاص، این نحو دخالت‌ها می‌کنند - و ممکن است از گروه‌های منحرف در بین آنان رخنه کرده باشند - آنان را تصفیه نموده؛ و اگر خلاف انجام داده‌اند، تحویل دادگاه‌ها نمایند. بر شورای عالی سپاه لازم است این حرکات را تحت نظر گرفته و نگذارند تا این ارگان فداکار مؤمن و متعهد، حیثیت خود را در بین ملت از دست بدهد. نفوذ افراد بعضی از گروه‌های منحرف و اعمال خلاف عقل و شرع آنان، خدای نخواستہ این جوانان عزیز انقلابی را بدنام می‌کند. بر رؤسای سپاه پاسداران است که در سراسر کشور از انحرافات اشخاص جلوگیری نمایند.»

(صحیفه امام، ج ۱۴، ص ۲۵۴-۲۵۵)

مبارزه با فساد و اصلاح جامعه منوط به چیست؟

«اگر انسانها توجه به خودشان داشته باشند، جهاد نکرده باشند با شیطان خودشان، اینها واحد واحدهایی هستند که علاوه بر اینکه نمی‌توانند اصلاح جامعه را بکنند، فساد هم در جامعه می‌کنند. همه فسادهایی که در عالم واقع می‌شود، برای این است که آن جهاد واقع نشده؛ آن جهاد اکبر واقع نشده. تمام این گرفتاری‌هایی که بشر دارد از دست خود بشر دارد. بشر است که به بشر جنایت وارد می‌کند. سایر موجودات، سایر حیوانات و لوسبع هم باشند، آن قدری که بشر جنایت می‌کند آنها نمی‌کنند. این بشر است که چون اصلاح نشده است و جهاد سازندگی نکرده است، این از همه حیوانات سبتر است. هیچ سبعی مثل انسان نیست. و هیچ حیوان دیگری هم به پای این حیوان نمی‌رسد.»

(صحیفه امام، ج ۱۱، ص ۳۷۹)

نفی وابستگی به قدرت‌های بزرگ یا کوچک در جهان

«این که جوانان ما می‌گویند نه شرق و نه غرب، معنایش این است که هیچ کدام در ایران دخالت نکنند؛ و این کاملاً به جا و به حق است.»

(صحیفه امام، ج ۸، ص ۱۱۴)

آزادی یکسان برای همه مردم!

«اختناق در اسلام نیست؛ آزادی است در اسلام برای همه طبقات: برای زن، برای مرد، برای سفید، برای سیاه، برای همه.»

(صحیفه امام، ج ۶، ص ۴۶۳)

ا چه زمانی نظام جمهوری اسلامی آسیب نخواهد دید؟

«همه می‌دانید و باید بدانیم مادامی که ملت، پشتیبان مجلس و دولت و قوای مسلح هستند و دولت و مجلس و قوای مسلح در خدمت ملت به‌ویژه قشرهای محروم می‌باشند، و جلب رضای خداوند را در این خدمت متقابل، می‌نمایند، هیچ قدرتی توانایی آسیب رساندن به این نظام مقدس را ندارد، و اگر خدای نخواستہ یکی از این دویا هر دوازده خدمت متقابل دست بردارند شکست جمهوری اسلامی و اسلام بزرگ، اگر چه در دراز مدت، حتمی است.»

(صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۳۹۱)

نشانه‌های حکومت اسلامی اصیل چیست؟

«حکومت اسلامی... نمی‌خواهد آثار تمدن را از بین ببرد، با دانشگاه مخالف نیست، با علم مخالف نیست. قرآن پُر این است که تفسیر، تأویل علم را از آن تعریف می‌کند - عرض می‌کنم که - احادیث ما از علم آن قدر تعریف می‌کنند، از عالم آن قدر تعریف می‌کنند، آن وقت ما بگوییم که با علم مخالفند! خیر.»

(صحیفه امام، ج ۵، ص ۲۶۴)

رابطه با کشورهای غربی چگونه باید باشد؟

«رابطه ما با جامعه غرب؛ یک روابط عادلانه است که نه زیر فشار ظلم آنها خواهیم رفت و نه ظلمی بر آنها روا خواهیم داشت. ما با آنها به طور احترام متقابل رفتار خواهیم کرد.»

(صحیفه امام، ج ۳، ص ۵۱۵)

پیشگام بی‌نهایت

محمد رحمانی نژاد



خانه‌های روشن

۹

مبارزه با ابزارهای انتقادگر درون عزت نفس



صدای نوکیا

مصطفی سلیمانی
روان‌شناس ادبیربخش خانواده

جدام کند. زانوش می‌خورد به فگم، اما ولش نکردم. از در حال رفتیم بیرون. سه‌تا پله بین پاگردها، پدر لگنم را در آوردند. مدام داد می‌زد «نکبت ولم کن.» دست آخر هم از زیر روسری، موهای جلوی پیشانی‌ام را کشید. من فقط صدای گریه‌ام را بلندتر کردم. دوباره داد زد «بی‌شعور کار دارم. می‌خواهم یک چیزی از توی خانه بردارم. پام را اول کن.» فکر کردم فرصت خوبی ست که پشت‌سرش بدوم توی خانه. دست‌هام را شل کردم. اما همین که رفت تو، ترسیدم. به دلم افتاد که زفته با چاقو بر گردد. با ساک و گوشه‌ی من برگشت. فکر کردم شاید می‌خواهد مثل دفعه پیش، شماره مادرم را بگیرد و مجبورم کند باهاش قرار بگذارم. گریه و زاری قطع شده‌ام را از سر گرفتم و داد و بی‌داد را هم قاطی‌اش کردم «به خداوندی خدا زنگ نمی‌زنم. به پیر. به پیغمبر.» لگدی زد توی پشتم و با دهن کجی گفت «کی خواست زنگ بزنی بی‌شعور؟» و بکیش بکیش تا در حیاط من را دنبال خودش کشید. در را باز کرد و پرت کرد توی کوچه. گوشه‌ی راهم گذاشت توی ساک و پشت‌سرم انداخت بیرون. چندبار با مشت کوبیدم به در. صدایش آمد که «اگر گورت را گم نکنی زنگ می‌زنم به پلیس.» از خیالم گذشت که از در بکشم بالا. نرده‌های بالای در را نگاه کردم. مثل خار، تیز و دراز بودند. ساک را برداشتم و چسبیده به در، نشستم.

نمی‌دانم ساعت، ده دقیقه به دوازده بود یا از دو شب هم گذشته بود. نمی‌دانم ناصر بود یا مادرم. از خانه پرتم کرد بیرون. داشتم با ناصر چت می‌کردم که یکپهو مثل اجل معلق، گوشه‌ی راهم را از دستم قاپید. چشمم محو نور گوشه بود و اطراف را ندیده بودم. اصلاً ملتفت نبودم که چند دقیقه داشته نگاهم می‌کرده. گفت «بی‌شرم و حیا، نصف‌شب با کی هزو و کز راه انداخته‌ای؟» اسم ناصر را عشقم ذخیره کرده بودم. هنوز توی شوک بودم که یک سیلی حواله صورتم کرد و رفت توی هال. کلید لامپ را زد و شروع کرد به داد و قال «پاشو مرد! پاشو ببین دخترت چه ننگی به بار آورده. خواب مرگت بیاید، پاشو!» دویدم توی هال، که گوشه‌ی راهم را از دستش بگیرم. چنگ زد توی گیس‌هام. هیکلی بود و زورم به زورش نمی‌رسید. بابام غلتی توی رختخواب زد و پتورا کشید روی سرش. مامانم گیس‌کشان از توی هال تا حیاط، مرا دنبال خودش کشید. به گریه افتادم و چندبار گفتم «مامان غلط کردم. مامان ببخشید.» و چندبار هم قسمش دادم. گوشه‌ی بدکار نبود. عین نوار ضبط‌شده، پشت‌هم می‌گفت «پارچه سفیدی که لکه افتاد روش، دیگر مثل روز اول نمی‌شود. برو هر گورستانی غیر از این جا، تو دیگر دختر من نیستی.» بعد هم در را باز کرد و با آردنگی از خانه بیرونم انداخت. سگ هم توی کوچه نبود. شروع کردم به کوبیدن در و التماس کردن. از توی حیاط داد زد «اگر راحت بدهم، همین جا چالت می‌کنم. انتخاب با خودت است.» تصمیم گرفتم تا صبح بنشینم پشت‌در، که یکپهو در باز شد. خودش بود. یک مانتو و روسری پرت کرد توی صورتم و دوباره در را کوبید به هم. اگر کمی زبر و زرنگ بودم، باید زودی پام را می‌گذاشتم لای در. یادم افتاد فردا امتحان علوم دارم. داد زدم «کتاب علومم را هم لازم دارم.» جوابم را نداد. من هم عمداً قفلی

۱۵

زدم روی این جمله. چندبار دیگر هم تکرارش کردم. اگر در راباز می کرد، حداقل می شد بروم توی زیرزمین.

لامپ ایوان روشن شد. کتاب را از همان جا پرت کرد وسط کوچه. بَرَش داشتم. الکی یک صفحه اش را باز کردم و زیر تیر چراغ برق توی کوچه، شروع کردم به راه رفتن. چند باری یواشکی از پنجره نگاهم کرد و رفت خانه. من هم چند دقیقه ای، الکی به راه رفتن ادامه دادم و ادای بچه های درس خوان را در آوردم. ده دقیقه ای گذشت. دیگر خبری از نگاه کردنش نبود. لامپ ایوان هم خاموش شد. نگاهی به سایه دراز خودم زیر تیر برق انداختم. سکوت سنگین کوچه، فرمان حرکت داد. مانند و روسری را پوشیدم و راه افتادم سمت خیابان. پیکان سبزرنگی، آن طرف خیابان پارک کرده بود. راننده اش یک مرد حدوداً چهل ساله بود. هم سن بابای خودم. سیگاری بود و داشت دود سیگارش را ماریجیچی از لای پنجره ماشین می داد بیرون. مثل بابای خودم. یک آخرش را زد. در ماشین را یک ذره باز کرد و فیلتر سیگارش را انداخت زمین، و سفت با کفش های کتانی اش لهش کرد. نگاهش به من افتاد. در جامش را روشن کرد و آمد جلوی پاهام ترمز زد. سرش را کج کرد سمت پنجره «تا کسی؟ جایی می روی برسانمت.» نگاهی به کتاب علومم کردم و زدمش زیر بغلم. گفتم «می روم خانه نامزدم. منتظر است.» آدرس خانه ناصر را دادم و راه افتادیم. جز یکی دو بار، آینه رانگاه نکرد. بوی بنزین و کهنه گی توی ماشین پیچیده بود. چند جایی از ابرهای صندلی جلویی هم زده بود بیرون. معلوم بود با سیگار سوراخ شده. چسبیدم به دستگیره در. سرش را چندباری برگرداند عقب. می خواست سیگار بکشد. سیگاری گرفت دستش و تعارف کرد. چیزی نگفتم. روشنش کرد و رفت توی حال و هوای خودش. قیافه مامانم یک لحظه هم از جلوی چشم هام کنار نمی رفت. مطمئن بودم توی همین چند دقیقه، گوشه ام را زیر و رو کرده. لاید عکس هام را هم با ناصر دیده. یاد استیکرهایی که برای هم فرستاده بودیم افتادم. بدنم یخ کرد و روی صندلی وا رفتم. داشتم با ناصر هماهنگ می کردم که فردا برویم کافه. ده بار توی چت نوشته بودم «دلم برات تنگ شده.» اصلاً نمی ازید دیگر به خانه برگردم.

به راننده گفتم «بیخشید اشکالی ندارد کرایه را وقتی رسیدیم حساب کنیم؟» سرفه خلط داری کرد و خندید «اصلاً کرایه نده.» با خودم گفتم به ناصر بگویم جایی قایمم کند، تا چند وقت اصلاً به خانه برنگردم. اصلاً کسی منتظر نبود برگردم. برای بابام هم نمی دانم بود و نبودم فرق می کرد یا نه. به راننده گفتم «آقا اشکال ندارد با گوشه تان یک تماس بگیرم؟ یا مثلاً یک اس ام اس بدهم؟» گفت «والا...» و نگاهی به آینه کرد «می ترسم بر ایتم دردسر درست شود. حالا بگذار برسیم.» آرام گفتم «چه دردسری؟!» و کتابم را باز کردم و ورق زدم. پیچید توی یک فرعی ناآشنا. آن قدر چسبیدم به در، که کم مانده بود بروم توش. گفتم «آقا چرا از این جا می روی؟» چرخید سمت من و گفت «مثل این که حواست نیست ساعت دو و نیم شب است. خیابان ها خلوت است، گفتم از میانبر بروم زودتر برسی. گوشه هم که با خودت نداری. لابد نامزدت هم خبر ندارد که می خواهی بروی خانه شان. هر چه زودتر برسی بهتر است.» سرم را انداختم پایین و گفتم «ممنون.» صدای قفل مرکزی درها آمد. دست بردم شیشه پنجره را پایین بکشم، دستگیره نداشت. حتی دستگیره در آن ور هم کنده شده بود. راننده پاش را گذاشت روی گاز و گفت «سفت بنشین که می خواهیم تا خانه نامزدت پرواز کنیم.» هم اضطراب داشتم، هم نداشتم. مانده بودم آدم خوبی ست یا نه. گفتم «بیخشید می شود درها را قفل نکنید؟!» از توی آینه، مستقیم توی چشم هام را نگاه کرد و خندید «نترس عروس خانم. نترس.» توی دلم به مامانم گفتم بی غیرت. اگر دست خودم بود، تا آخر عمرم اسمش را هم نمی آوردم. هیچ کدام از راه هایی که می رفتیم را نمی شناختم. یک

چشمم به خیابان بود، یک چشمم به آینه. بدنم می لرزید و نزدیک بود خودم را خیس کنم. داد زدم «پیاادم کن آقا!» و کوبیدم به در و شیشه. برگشت و سر تا پام را ورنانداز کرد «هر چه بیشتر اذیت کنی، احتمال زنده برگشتنت کم تر است.» و از توی جیبش یک چاقو در آورد و نشانم داد. به این فکر کردم که روسری ام را ببندم دور گردنش و آن قدر به سمت صندلی بکشمش که خفه شود، ولی ترسیدم تصادف کنیم و هر دو بمیریم. با خودم گفتم «حساب همه جا را بکن سارا. یارو زپرتی است. می شود تا در ماشین را باز کند، هلش بدهی و الفرار.» هنوز این فکرها درست و حسابی از سرم رد نشده بود که راننده پیچید توی یک کوچه بن بست تاریک. ماشین را چسب دیوار پارک کرد و خودش از در شاگرد پیاده شد. چاقو را گرفت زیر گردنم. من هم بی سر و صدا، سرم را انداختم پایین و رفتم توی خانه. از آن خانه های قدیمی جنوب شهر بود. با یک در زنگ زده کوچک و دو تا پله، که می خورد به حیاط. گفت «اگر بچه خوبی باشی، کاریت ندارم. یکی دو ساعت با هم هستیم و همین که خورشید بزند، می برمت دم خانه نامزدت.» دسته های روسریم را گرفت و توی تاریکی راه افتاد توی حیاط. کلید لامپ را که زد، دوزاریم افتاد. هیچ راه فراری وجود نداشت. چهار دور حیاط، پر از قفس کبوتر و مرغ و خروس بود. دیوارها هم آن قدر بلند بودند که انگار اصلاً تا هزار کیلومتری این خانه، هیچ آدمی زندگی نمی کرد. شروع کردم به التماس کردن. گفتم «اگر ولیم کنی تا آخر عمرم دعای می کنم.» هولم داد عقب. دستم رفت توی کتاف پرنده ها و با پشت کوبیدم به قفس پشت سرم. صدای مرغ و خروس ها درآمد. چند تا پر هم، معلق شدند توی هوا. به این فکر کردم که کاش از دم خانه جم نخورده بودم، که نوکیا یازده دوصفر یارو زنگ خورد. نگاهی به من کرد و تماس را رد کرد. آمد جلوتر. سرم را انداختم پایین. خودم را بیشتر چسباندم به قفس ها. با نوک چاقوش، گوشه روسری ام را زد کنار، که دوباره گوشه اش زنگ خورد. اگر جواب می داد، آن قدر داد و بیداد می کردم که بترسد و ولم کند. گوشه و چاقو را انداخت روی زمین و روسری را از سرم کشید. دستم را دور سرم حلقه کرد. گفت «پس نامزد داری، ها؟!» قلبم آمده بود توی دهانم و ضربان می زد. اشک هام سرازیر شدند، اما زبانم بند آمده بود. گلویم مثل چوب، خشک شده بود و نمی توانستم از هم بازش کنم. روسری را انداخت کنار و گفت «بلند شو برویم تو.» دلم می خواست در قفس ها باز می شدند و می رفتم توشان. چنگ انداختم توی میله ها. زبانم به التماس کردن باز شد «تورا به جان هر کسی که دوست داری. هر چه بخوایم بهت می دهم، فقط ولم کن بروم. تورا به جان مادرت. تورا به خدا، آمد جلو. دندان های زرد و یکی در میان کرم خورده اش را به هم فشرد و گفت «خفه شو برویم تو. سر و صدا کنی، کارت زار است.» دوباره صدای نوکیاش درآمد. عقب عقبی رفت چاقو و گوشه اش را برداشت. انگشتش را جلوی دماغش برد و چاقو را نشانم داد. گفت «خونت گردن خودت است.» بعد گوشه اش را برداشت «ها؟ چند بار زنگ می زنی؟ وقتی بر نمی دارم لابد کار دارم.» صدای دختر بچه ای از آن ور خط آمد. گفت «بابا فردا بیا. خب؟» یارو گفت «تا ببینم. قول نمی دهم.» صدای دختر بلندتر شد «کادو هم یادت نرود، خب؟ چندتا از هم سایه ها هم هستند.» قیافه مرد رفت توی هم. روسری روی زمین را با پاش انداخت طرف قفس کبوترها. پشت کرد به من. چند قدمی فاصله گرفت و به دخترش گفت «اگر هم نیامدم مامان هست. خیلی منتظر من نباش.» دختر گفت «منتظرم.» و گوشه را قطع کرد. زبانم باز شد. سریع دست بردم سمت گردنم و گفتم «آقا این گردن بند را بگیر بده به دخترت.» و گردن بندم را باز کردم. از آن زنجیرهای ماری بود. اصل ایتالیا. خواهش و تمنا کردم که گردن بند را بگیرد و بی خیالم شود. داد کشید روی سرم «بخورد توی سرت. گردن بندت را ببند پاشو برویم

تو.» نیستیم. گرفتمش روبه روش و التماسش کردم. چاقوش را گرفت جلوم. گردن بندم را انداختم دور چاقو. کمی ورناندازش کرد و انداختش روی زمین. گوشه اش را از جیبش بیرون کشید و به دخترش زنگ زد «بابا روی آمدنم حساب کن.»

صدای جیب دخترش را از آن ور خط شنیدم. تا قطع کرد گردن بندم را از روی زمین برداشتم و گفتم «طلاست.» گرفت. فضله های کبوتر را از دورش پاک کرد و انداخت توی جیب شلوارش. سرش را انداخت پایین و بدون این که نگاهم بکند، گردنم را گرفت «راه بیفت!» روسری را انداختم روی سرم و رفتم سمت ماشین. کتاب علومم روی صندلی ماشین بود. برداشتمش. تمام راه به جلد کتاب علومم خیره بودم. عکس یک پروانه روش بود که نشسته بود روی ساقه یک گیاه. دانه های شبنم، تمام ساقه را پر کرده بودند و پروانه، داشت به عکس خودش، که افتاده بود توی شبنم نگاه می کرد. گفتم «آقا! خانه نامزدم نمی روم. برویم همان جا که سوالم کردی.» آینه وسط را کمی چرخاند سمت خودش و گفت «باشه.»

نمی دانم راه کش می آمد یا خسته بودم که هزار ساعت طول کشید تا برسیم. راضی نشد همان جا که سوالم کرده پیاده ام کند. دور میدان دورتر از خانه پیاده ام کرد و رفت. تا دم در خانه دویدم. اشک هام را با روسریم پاک کردم. هیچ کس دم در منتظر نبود. لامپ ایوان خاموش بود و لابد مامانم هنوز داشت چت هام با ناصر را می خواند. آن قدر فضول بود که حداقل از خیر عکس ها و استیکرهایی که برای هم فرستاده ایم نگذرد. به جای خالی گردن بندم دست کشیدم و چسبیده به در، چشم هام را بستم. خوابم می آمد. گوشه ام داشت توی ساک می لرزید. زودی برش داشتم و گفتم «ناصر؟ مامانم گوشه ام را ازم گرفته و از خانه بیرونم انداخته. به دادم برس.» صدای ناصر، مثل صدای دخترها جیبی شد. نفهمیدم چه گفت. فقط یادم ماند که گفت «از جات تکان نخور تا برسیم.» گفتم «خب معلوم است که از جام تکان نمی خورم. من غلط بکنم از جام تکان بخورم.» و گوشه را قطع کردم. هنوز چشم هام گرم نشده بود که نور یک چراغ زهره تر کم کرد. انگاری راننده پشیمان شده بود و دوباره برگشته بود سراغم. از ماشین پیاده شد و دوید سمتم. نمی شد بیشتر از آن خودم را به در بچسبانم. ساکم را فشار دادم توی بغلم و گفتم «به خدا گردن بندم طلاست. دخترتان عاشقش می شود.» رفته بود کفش پاشنه بلند پوشیده بود و روسری سرش کرده بود. خیال می کرد اگر لباس هاش را عوض کند، گول می خورم و دوباره سوار ماشینش می شوم. گفتم «آقا من فردا امتحان دارم. می شود ماشینت را کمی عقب تر پارک کنی تا توی نور چراغش درس بخوانم؟» ساک را به زور از توی دست هام کشیدم و روسری ام را درست کرد. نمی دانستم باید چطور خودم را از دستش خلاص کنم. گوشه ام را گرفتم سمتش و گفتم «این گوشه را هم هدیه بدهید به دخترتان. این جور جیبی دخترهای هم سایه حسابی سربلند می شود.» گوشه ام را از دستم گرفت و گفت «ناصر بیرون ت کرده؟» گوشه ام را گرفتم و گفتم «نه. مامانم بیرونم کرده. فهمید با ناصر دوستم. ببین. همه چت هامان را هم خوانده.» صفحه گوشه ام را روشن کردم. اسم و عکس فرزانه روی صفحه بود. سرم را چرخاندم و دنبال ایوان خانه مان گشتم. به فاصله همین دو ساعت، که سوار ماشین یارو شدم و برگشتم، جاش یک آپارتمان سبز شده بود. دسته های روسری یارو را گرفتم و کشیدمش سمت خودم. دم گوشش گفتم «به نظرت با این اتفاق، دیگر به ناصر نمی رسم؟» موهام را مرتب کرد. از جام بلندم کرد و گفت «بیا برویم توی ماشین بنشینیم. هوای این جا خیلی سرد است. توی ماشین، سوالات امتحان فردا را با هم مرور می کنیم. بعد از امتحان علوم، با هم می رویم پزشکی قانونی.» کفش هاش خیلی شبیه کفش های فرزانه بود.



مریم رحیمی:

اندازه عزت نفس، کیفیت داوری ما درباره خودمان را نشان می‌دهد

در گفت‌وگوی پیش رو، مریم رحیمی، دکترای تخصصی روانشناسی، پژوهشگر، مشاور و روان‌درمانگر، با ذکر برخی توضیحات و مثال‌ها، به بیان دقیق مسأله «عزت نفس» و تشریح نکات مبهم آن پرداخته است.

آیا رابطه‌ای بین عزت نفس و اعمال ما وجود دارد؟

عزت نفس ما، به طور مستقیم روی عمل و رفتار ما اثر می‌گذارد، و از طرف دیگر، طرز عملکرد و رفتار ما نیز، عزت نفس را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

ما به ذهن اعتماد می‌کنیم که فقط احساس خوبی داشته باشیم یا عزت نفس، چیزی فراتر از این است؟

اطمینان کردن به ذهن و قضاوت‌های آن، به این معناست که ما به توانایی خودمان در اندیشیدن اعتماد کنیم. اگر آگاهی به اعمال و رفتار ما را پیدا کند، زندگی ما بهتر می‌شود. در واقع، اعتماد به ذهن، انگیزه دهنده و الهام‌بخش رفتار است. ما اگر نسبت به ذهن مان بی اعتماد باشیم، ناخودآگاه انفعالی عمل می‌کنیم. آگاهی کمتری دریافت می‌کنیم و نتایج اعمال مان، دردناک و آزاردهنده خواهد شد، و در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که حق داریم به ذهن مان اعتماد نکنیم. این یعنی زندگی مان بدتر از پیش خواهد شد.

چرا ما نمی‌توانیم در برابر مشکلات بایستیم و دوام بیاوریم؟

وقتی عزت نفس کافی نداریم، خیلی زود در برابر مشکلات تسلیم می‌شویم. علاوه بر این، نمی‌توانیم از همه توان خودمان استفاده کنیم. در نتیجه شکست می‌خوریم و احتمال شکست خوردن مان برای موقعیت‌های بعدی نیز بیشتر می‌شود. اما وقتی عزت نفس بالا باشد، فرد، مقاومت و مداومت بیشتری از خودش نشان می‌دهد، و احتمال موفق شدنش، از احتمال شکست خوردنش بیشتر می‌شود.

آیا می‌توانیم مدعی شویم عزت نفس پایین، باعث می‌شود دیگران کمتر با ما محترمانه رفتار کنند؟

کسی که عزت نفس پایینی دارد، با خودش محترمانه رفتار نمی‌کند. ناخودآگاه طوری رفتار می‌کند که احتمال بروز رفتار محترمانه و به جای دیگران کمتر می‌شود. ناخودآگاه علائمی از خودش مخابره می‌کند که می‌گوید من بی احترامی را می‌پذیرم؛ بدزبانی و سلطه‌جویی دیگران را قبول می‌کنم؛ و بدرفتاری شان را طبیعی می‌دانم. در نتیجه، بیشتر از قبل شاهد رفتار غیر محترمانه دیگران خواهد بود. ادامه این روند، رفته رفته باعث می‌شود که فرد تسلیم شود و همیشه منتظری احترامی باشد.

کسانی که عزت نفس بالایی دارد، چه ویژگی‌هایی دارند؟

به خودشان احترام می‌گذارند. در برخورد با مشکلات

را گرفتار و در بند کمبود می‌بیند. آن قدر احساس ندارد که بتواند در جهت عشق، هدایتش کند. خوشبختی و سعادت، نگرانش می‌کند. به صلاحیت و ارزش خودش اطمینان ندارد و در خودش، توانایی دیدن و لمس کردن رانمی‌بیند.

باورش این است که به جز رنج و محنت، سرنوشتی انتظارش را نمی‌کشد. در نهایت، این پیش‌بینی‌ها به حقیقت می‌پیوندد.

آیا عشق رمانتیک، غیر منطقی و دست‌نیافتنی است؟

برای کسی که به خودش احترام نمی‌گذارد، عشق رمانتیک دست‌نیافتنی است. چنین فردی، در رابطه با شخص دیگر، چیز خاصی برای ارائه ندارد. او تنها می‌تواند نیازها و خواسته‌های برآورده نشده‌اش را به حضور فرد دیگر برسد. و در عوض همیشه به دنبال این است که از طرف مقابلش تصدیق و تأیید یا تکذیب بگیرد. در صدد است کسی را پیدا کند که محکوم و تکفیرش نکند، چون نمی‌تواند برای دیگری، به همان شکلی که هست، ارزش و احترام قائل باشد و دوستش داشته باشد. او طرف مقابلش را به این شکل ارزیابی می‌کند که «آیا می‌تواند برای من کاری انجام بدهد یا خیر.» دائم در تلاش است که دیگری را تحت تأثیر شخصیت خودش قرار بدهد و میلی برای تحسین طرف مقابلش نشان نمی‌دهد؛ انگار قصد ندارد هیجان و ماجرای زندگی‌اش را به دیگری در میان بگذارد. به این ترتیب، در دوست داشتن ناتوان خواهد ماند. رابطه‌اش با شکست مواجه خواهد شد. و به این نتیجه می‌رسد که لابد پنداره و منظر عشق رمانتیک، غیر منطقی است. اما حقیقت این است که چون از عزت نفس لازم برخوردار نیست، عشق رمانتیک را غیر منطقی و دست‌نیافتنی تصور می‌کند.

اگر خودمان را دوست نداشته باشیم، نمی‌توانیم دیگری را هم دوست داشته باشیم؟

انسان‌ها وقتی خودشان را دوست داشتنی نمی‌بینند، نمی‌توانند قبول کنند که فرد دیگری آن‌ها را دوست داشتنی می‌داند و دوست دارد. وقتی فرد نمی‌تواند خودش را بپذیرد، عشق طرف مقابلش را هم نمی‌تواند بپذیرد. اگر انسان خودش را موجود ارزشمندی نبیند، با ابراز عشق طرف مقابلش، دچار سردرگمی و ابهام می‌شود. فردی که عزت نفس پایینی دارد، نمی‌تواند احساس و ابراز عشق طرف مقابلش را حقیقی، قابل اعتماد و پُر دوام ببیند.

آمادگی دارند. بعد از هر شکست و سقوط، زودتر می‌توانند روی پای خودشان بایستند و از نو شروع کنند. در زمینه‌های احساسی، ذهنی، خلاقیت، و معنویت بلندپروازترند. میل ابراز وجود بالایی دارند. تمایل پیدا می‌کنند که غنای درونی‌شان را به نمایش بگذارند. ارتباطاتشان مناسب‌تر و سالم‌تر می‌شود؛ چون می‌دانند افکارشان اندیشمندانه است و از آشکار شدن و صادقانه رفتار کردن، ترس به دل راه نمی‌دهند. افراد سالم بیشتری دور و برشان پیدا می‌شود. برای معاشرت با دیگران، نشاط و میل پیدا می‌کنند و از طرف دیگر، اطرافیان نیز به برقراری ارتباط با آن‌ها راغب می‌شوند. هیچ‌کس را تهدیدی برای خودشان نمی‌دانند و بدخواه دیگران نیستند. به دیگران، احترام بیشتری می‌گذارند و با آن‌ها مهربان‌تر، سخاوتمندانه‌تر، بهتر و منصفانه‌تر برخورد می‌کنند. از این که مورد بی‌اعتنایی قرار بگیرند نمی‌ترسند. نگران تحقیر و خیانت نمی‌شوند. به طور کلی، رفتار عقلایی‌تری دارند. واقع‌گرا ترند. با فراست رفتار می‌کنند. استقلال دارند. انعطاف‌پذیرند و تغییر را قبول می‌کنند. به راحتی به اشتباهاتشان اعتراف می‌کنند و به اصلاح‌شان تمایل نشان می‌دهند. خیر خواهند بود با دیگران به شدت همکاری می‌کنند. و در یک کلمه سعادت‌تمندند. در مقابل، کسانی که عزت نفس پایینی دارند، از اتفاقات تازه استقبال نمی‌کنند. میل امید و آرزوی محدودی دارند. تمایل دارند خودشان را اثبات کنند. به اندیشه و احساس خودشان مطمئن نیستند و از واکنش مخاطبینشان می‌ترسند؛ در نتیجه، روابط تیره‌تر و ناآشکارتری را خواهند داشت. و در کل، بدبخت و ناخشنود هستند.

آیا اشخاصی که عزت نفس بالایی دارند، جذب اشخاصی با عزت نفس پایین نمی‌شوند؟

به ندرت و در شرایط خاص این اتفاق رخ می‌دهد. انسان‌ها به طور معمول با کسانی راحت‌تر کنار می‌آیند که عزت نفس شان به اندازه عزت نفس خودشان باشد.

چرا کمبود عزت نفس، مانعی بر سر راه سعادت عاشقانه می‌شود؟

کسی که عزت نفس ندارد، در هر اس بزرگی دست و پا می‌زند: خودش را شایسته عشق نمی‌داند. دل‌نگرانی دائمی، مشخصه بارز چنین افرادی است. وقتی فرد احساس ارزشمندی و کاردانی نمی‌کند خودش را موجودی دوست‌داشتنی نمی‌بیند و معتقد است آن قدر ظرفیت ندارد که بتواند دیگران را دوست داشته باشد. در نتیجه، عشق برای فرد، غیر طبیعی به نظر می‌رسد. نمی‌تواند خیرخواهی و بذل توجه را تاب بیاورد. فکر می‌کند چیزی ندارد که بذل کند. خودش

سرزنش کردن خود

محمد سهیلی زاد
(کارشناس ارشد روان‌شناسی)

پیش از این شرح داده شد که انتقادگر درون، برای این که بتواند علیه عزت نفس اقدام کند، جهان بینی خودش را به فرد القا می‌کند. روش انتقادگر درون، تلقین باورهای غیر منطقی است و با همین شیوه، بین فرد و واقعیت، جدایی می‌اندازد. سبک‌ها و عادات فکری بد، از باورهای غیر واقع‌بینانه به وجود می‌آیند و چنان فضای ذهنی فرد را تغییر می‌دهند که او را از تفسیر واقعی موقعیت‌ها ناتوان می‌کنند. انتقادگر درون، با سود بردن از فرایندهای هیجانی، فرصت تفکر منطقی را از فرد می‌گیرد و شرایطی را فراهم می‌کند که فرد در آن‌ها، بدون ارزیابی، به قضاوت افراد و رویدادها بپردازد.

گفته شد که روش مبارزه با تحریف‌های شناختی، یک روش آگاهانه است. فرد باید متعهدانه نسبت به خودگویی‌هایش هوشیار باشد، تفکرات خودش را تجزیه و تحلیل کند، و در نهایت برای یک مبارزه تمام‌وقت با تفکرات تحریف‌شده کمر هم‌ت بیند، و بداند که انتقادگر درون، برای نجات خودش، تا حد مرگ می‌جنگد و مقاومت می‌کند. در این روش، فرد باید در مقابل صدای انتقادگر درون، یک صدای نفی‌کننده بسازد. صدایی که مثل یک پاسخ، پیام تحریف‌های شناختی را نفی کند. بدیهی است که این صدا، زمانی جواب می‌دهد که صدای بلندتری نسبت به صدای انتقادگر درون داشته باشد. علاوه بر این، صدا باید برای هر فرد شخصی‌سازی شده باشد؛ پس باید خود فرد آن را بسازد. غلبه بر هر تحریف شناختی، روش و قوانین خاص خودش را دارد. در ادامه، روش مواجهه صدای نفی‌کننده با هفت تحریف شناختی باقی‌مانده تشریح می‌شود.

۳. صدای نفی‌کننده و فیلتر منفی: فرد باید خودگویی‌های مربوط به این تحریف شناختی را یک‌جا بنویسد. متوجه باشد که در این نوع افکار، یک دید منفی در ذهنش وجود دارد که واقعیات را نادیده می‌گیرد و روی فقدان‌ها و شکست‌های زندگی تمرکز می‌کند. تلاش کند موفقیت‌هایش را به یاد بیاورد. به تمام چیزهای خوبی فکر کند که نشان می‌دهند فرد،

دوست‌داشتنی و مورد توجه بوده است. فرد باید حواس جمع باشد که از روی عادت، واقعیت را فیلتر می‌کند تا نشانه‌ای برای پذیرفته نشدن خودش پیدا کند. عبارات زیر می‌توانند افکار فرد را متعادل کنند:

- شلوغش نکن! همه چیز را با هم ببین.
- چرا فقط به چیزهایی که از دست داده‌ای فکر می‌کنی؟ می‌خواهی بگویی هیچ نقطه مثبتی در تو وجود ندارد؟

- باز داری در به در دنبال شکست‌ها و طردشدگی‌هایت می‌گردی.

- اگر بخواهی، می‌شود چیزهای خوب را هم ببینی

مثال:
خودگویی: همسرم از دستم عصبانی است، چون با نظرش موافق نبودم. حتماً رابطه‌مان از هم می‌پاشد.

صدای نفی‌کننده: همسرم عصبانی نیست. فقط دوست دارد در مورد موضوع مد نظرش، منطقی با هم حرف بزنیم. ما با هم خیلی صمیمی هستیم. در ضمن، ما بارها با نظرات هم مخالف بوده‌ایم، اما رابطه‌مان به هم نریخته است.

۴. صدای نفی‌کننده و تفکر همه یا هیچ: فرد باید خودگویی‌های مربوط به این تحریف شناختی را یک‌جا بنویسد. متوجه باشد که در این نوع افکار، همه چیز با معیارهای مطلق سنجیده می‌شود و حد میانه‌ای وجود ندارد. در نتیجه، برای این که به حد تعادل نزدیک شود، تلاش کند فقط به موارد مشخص فکر و اشاره کند؛ مثلاً موضوعات مد نظرش را با درصد بیان کند و از قضاوت عجولانه و صفر و صدی پرهیز کند. جملات زیر می‌توانند به مقابله با تفکرات قطبی‌شده بیایند:

- قضاوت‌م اشتباه است.
- لازم است به شکل جزئی‌تری به مسأله نگاه کنم

- این طور نیست که مسأله سیاه یا سفید باشد. رنگ خاکستری هم می‌تواند وجود داشته باشد.
- به جای استفاده از کلمات مطلق، می‌توانم موضوع را با ارائه درصد روشن کنم.

مثال:

خودگویی: کارهایم عقب افتاده. افتتاح است. حالا تمام کارها به هم می‌ریزند. هیچ وقت نمی‌توانم کارهایم را درست انجام بدهم. همیشه بی‌نظم بوده‌ام.

صدای نفی‌کننده: آرام باش. این قدر همه چیز را سیاه و سفید تفسیر نکن. تو حداقل در نود درصد موارد، با کفایت عمل می‌کنی و کارت را به خوبی انجام می‌دهی. هر کس اشتباهاتی دارد. این اشتباه، آخر دنیا نیست.

۵. صدای نفی‌کننده و سرزنش کردن خود: فرد باید خودگویی‌های مربوط به این تحریف شناختی را یک‌جا بنویسد. متوجه باشد که در این نوع افکار، سرزنش و قضاوت نسبت به خود وجود دارد. تلاش کند جملات قضاوت‌کننده را کنار بگذارد و عباراتی را جایگزین‌شان کند که نیاز دارد بشنود. جملات زیر می‌توانند در تغییر حالات فرد از سرزنش به حالت تعادل، کمک‌کننده باشند:

- داری بیش از حد، خودت را سرزنش می‌کنی. به نظر می‌رسد در آن لحظه، نهایت آگاهی‌ات را به کار گرفته بودی.

- همه انسان‌ها اشتباه می‌کنند. در سرزنش خودت غرق نشو.

- تو مسئول دیگران نیستی و نباید خودت را به خاطر عملکرد آن‌ها سرزنش کنی.

- حتی اگر اشتباه کرده‌ای، حالا دیگر گذشته گذشته است. متوجه اشتباهت باش و پیامدش را بپذیر. دیگر لازم نیست احساس گناه کنی.

مثال:

خودگویی: همه‌اش تقصیر من است. با حماقت‌هایم، هم خودم را از زندگی انداخته‌ام، هم همسرم را. درد و غم خودم به کنار، تمام افسردگی‌ها و رنج‌هایی که همسرم می‌کشد نیز، به گردن من است.

صدای نفی‌کننده: به هیچ‌وجه تمام ماجرا تقصیر تو نیست. با خودت خوب حرف بزن. مسائل زیادی در این اتفاق دخیل بودند. در ضمن، احساس گناه و تأسف و ناراحتی، فقط انرژی و توان تو را نابود می‌کند. تو مسئول احساسات دیگران نیستی.



صدای تکذیب کننده شخصی (۳)

مریپ نقی لو

(کارشناس مدیریت خانواده)

۶. صدای نفی کننده و شخصی سازی: فرد باید خودگویی های مربوط به این تحریف شناختی را یک جا بنویسد. متوجه باشد که در این نوع افکار، قیاس، قضاوت، و فرضیه سازی وجود دارد. یعنی فرد به طور خودآگاه یا ناخودآگاه، خودش را با دیگران مقایسه می کند. باید تلاش کند خودش را متوجه نگه دارد که شخصیت ها با هم فرق دارند و نقاط قوت و ضعف هر کس، مختص به خودش است. نباید همه اتفاقات و موضوعات را به خودش ربط بدهد و از هر چیز ساده ای، فرضیه های سنگین و بی ربط بیرون بکشد. در عبارات زیر، جمله هایی آمده است که می تواند در مقابل صدای انتقادگر درون بایستد:

- باید خودم را بدون مقایسه کردن با دیگران توصیف کنم.

- لازم است مسائل را دقیق تر بررسی کنم تا متوجه شوم بسیاری از مسائل به من ربطی ندارند.

- نباید این قدر بدبین باشم. آدم ها این قدر درگیر کارها و برنامه های خودشان هستند که اصلاً به من کاری ندارند.

- باید خودم را دقیق توصیف کنم تا به تدریج از فرضیه سازی فاصله بگیرم.

مثال:

خودگویی: وقتی توی زمین بازی گند زدم، همه چشم ها روی من بود. من هم مثل تازه کارها، همه امتیازها را از دست دادم. هم تیمی ام احتمالاً باهام قهر است که حرفی نمی زند.

صدای نفی کننده: بس است دیگر! همه چیز را بزرگ می کنی! طوری حرف می زنی که انگار همه روی تو تمرکز کرده اند. همه درگیر خودشان هستند. مثل تو که درگیر خودت هستی. در ضمن، مهارت داشتن یا نداشتن تو، ارزشت را تعیین نمی کند. هر کس نقاط ضعف و قوت خودش را دارد.

۷. صدای نفی کننده و ذهن خوانی: فرد باید خودگویی های مربوط به این تحریف شناختی را یک جا بنویسد. متوجه باشد که در این نوع افکار، دائماً خودگویی های یک طرفه و طولانی در ذهن شکل می گیرند و این احساس به وجود می آید که دیگران در مورد فرد، فکرهای بدی دارند. لازم است فریادهایی توی ذهن فرد راه بیفتند که صدای گفت و گوهایی ذهنی او را خفه کنند. عبارات زیر، می توانند با ارائه واقعیت ها، فرد را به تعادل نزدیک کنند:

- احساس می کنی محتویات فکر دیگران به تو الهام می شود، چون فقط به دنبال بهانه ای برای

حدس زدن هستی.

- به جای این که مسائل را بررسی کنی، فرضیه سازی می کنی و برایشان معنا تراشی، واقعیت را با دقت مشخص و بررسی کن.

- برای فهمیدن افکار دیگران، تلاش نکن ذهن شان را بخوانی. مستقیماً نظرشان را از خودشان بپرس.

- چرا افکار دیگران را فقط به شکل منفی می بینی؟ مثال:

خودگویی: مخاطبین من، فکر می کنند من آدم احمق و بدجنسی هستم. به این خاطر از من متنفرند. رفتارشان خوب است، اما در واقع دارند ظاهرشان را حفظ می کنند و خشمشان را فرومی خورند.

صدای نفی کننده: کافی است! من از کجا می دانم مخاطبینم واقعاً چه احساسی دارند؟ از کجا می دانم به چه چیزی فکر می کنند؟ اگر برایم مهم است بدانم دیگران به چه فکر می کنند، چرا از خودشان نمی پرسم و وقتی را با حدس های بیهوده هدر می دهم؟

۸. صدای نفی کننده و استدلال غلط در مورد کنترل: فرد باید خودگویی های مربوط به این تحریف شناختی را یک جا بنویسد. متوجه باشد که در این نوع افکار، استدلال صحیحی در مورد میزان کنترل بر زندگی وجود ندارد. فرد موقعیت های زندگی اش را از دست می دهد، چون نمی داند مشخصاً باید چطور عمل کند. لازم است خودش را از حالت «قربانی بودن» یا «زیاده از حد مسئول بودن» نجات بدهد. جملات زیر می توانند فرد را به سمت استانداردهای کنترل بر زندگی برگردانند:

- باید دقیق تر بررسی کنم ببینم چه کاری از دست من برمی آید.

- نباید این طوری خودم را ناتوان کنم. قربانی شدن بس است.

- انتقادگر درون من، دوست دارد من را درمانده ببیند و من نباید این اجازه را به او بدهم.

- با تغییر موقعیت و اقداماتم، می توانم شرایط را کنترل کنم.

مثال:

خودگویی: تغییر شرایط، من را خسته و درمانده کرده است. موقعیت برای پیشرفت و رشد من از بین رفته و کاری هم از دست من بر نمی آید.

صدای نفی کننده: من می توانم راهی برای کنترل شرایط پیدا کنم. باید آرام باشم و اجازه بدهم راه حل ها به ذهنم بیایند. من می توانم میزان مسئولیت و دایره اختیاراتم را در نظر بگیرم و بهترین

انتخاب ها را داشته باشم.

۹. صدای نفی کننده و استدلال هیجانی: فرد باید خودگویی های مربوط به این تحریف شناختی را یک جا بنویسد. متوجه باشد که در این نوع افکار، هیجان های دردناکی نهفته اند که پیام های فاجعه باری برای فرد می فرستند. انتقادگر درون، کلماتی را به فرد می گوید که بار هیجانی زیادی دارند؛ مثلاً «عشق»، «نفرت»، «مردن»، «از دست دادن»، «شکست خوردن»، «متنفر شدن»، «افسرده»، «خشمگین» و چیزهایی از این دست. لازم است که فرد به یاد بیاورد انتقادگر درونش، عادت دارد برخی واکنش های زنجیره ای را در وجود او به راه بیندازد: اول برخی افکار را در ذهن او می دواند، بعد هیجانات را در او شعله ور می کند و دست آخر، او را به استدلال های هیجانی وامی دارد. باید به خودش یادآوری کند که احساسات و افکارش، بر مبنای واقعیت نیستند و تنها پیش بینی هایی فاجعه بارند. جملات زیر، برای بیرون آمدن از هراس هیجانی و بازگشتن فرد به حالت تعادل، به کار می آیند:

- احساس های من ناگهانی اند و مثل یک طوفان، می آیند و می روند. نباید به هیچ کدامشان اعتماد کنم.

- من باید افکار زیربنایی ام را پیدا کنم. هیجاناتم به من دروغ می گویند.

- باید حواسم به افکارم باشد. اگر آن ها را اصلاح کنم، درد و رنج هایم خود به خود از میان خواهند رفت.

- نیاز دارم افکارم را دقیق تر بررسی کنم تا متوجه شوم چه در درونم می گذرد. اگر بفهمم از درون به خودم چه می گویم، راحت تر می فهمم چرا احساسات بد و اضطراب به من حمله می کنند.

مثال:

خودگویی: من آدم ناراحت، ناامید و افسرده ای هستم. احساس بدبختی می کنم. می دانم که بالأخره همه چیزم را از دست می دهم و مهم ترین افراد زندگی ام از من متنفر خواهند شد.

صدای نفی کننده: کافی است! به این چرت و پرت ها گوش نده. این ها حرف های انتقادگر درونت هستند. باید یادت باشد که احساسات فرمانده تو نیستند. به محض این که افکار تو عوض شوند، احساسات نیز تغییر می کنند. جز این، من باید به افکار و استدلال هایی که مرا به هیجان می اندازند دسترسی پیدا کنم.

فلسفه قیام عاشورا

سیدالشهدا اسلام الله علیه با چند نفر از اصحاب، چند نفر از ارحامشان، از مخدّراتشان قیام کردند. چون قیام لله بود، اساس سلطنت آن خبیث را به هم شکستند. در صورت ایشان کشته شدند لکن اساس سلطنت را، اساس سلطنتی که می خواست اسلام را به صورت سلطنت طاغوتی در آورد. خطری که معاویه و یزید برای اسلام داشتند این نبود که غصب خلافت کردند؛ این یک خطر، کمتر از آن بود؛ خطری که اینها داشتند این بود که اسلام را به صورت سلطنت در می خواستند بیاورند، می خواستند معنویت را به صورت طاغوت در آورند، به اسم اینکه «ما خلیفه رسول الله هستیم» اسلام را منقلب کنند به یک رژیم طاغوتی. این مهم بود. آنقدری که این دو نفر ضرر به اسلام می خواستند بزنند یا زدند جلوتری ها آنطور نزدند. اینها اصل اساس اسلام را وارونه می خواستند بکنند.

صحیفه امام، ج ۸، ص ۹

