حکمت هنر از نگاه ابن‌عربی

خلاقیت الهی و هنر انسانی

■ احمد شریف‌زاده ■

۱ـ ابن‌عربی

«محی‌الدین ابن عربی» به سال ۵۶۰ ه. ق در شـهر مرسیه واقع در شرق «آندلس» متولد شد. ایشـان از نوادگان «حاتم طایی» است. پدرش از علمای فقه و حدیث و از دوسـتان ابن‌رشد است. ابن عربی در همان اوایل عمر موهبت‌های عظیم عقلـی و نقلی خود را بروز می‌دهد. اهمیت تأثیر خارق‌العاده ابن‌عربی بر تفکر اسلامی، از عباراتی واضح می‌شود که غالباً از او نقل می‌کنند و در آن وی ملاقات خویـش را به عنوان نوجوانی حدوداً ۱۵ ساله با فیلسـوف شهیر دورانش، «ابن‌رشد» یادآور می‌شـود که در آن هنگام۵۵ سـاله بوده است. ابن‌رشـد حکمتی را که همه عمر خویش در پـی آن بوده، در ابن‌عربی نوجوان باز می‌یابد؛ آن پسـربچه به زبان رمز بدو می‌فهماند تفحص عقلی برای دستیابی به معرفت کامل در باب خدا و عالم، کافی نیست».

سـال ۵۹۵ در مکاشـفه‌ای به او گفته شد به شرق برود و او چنین می‌کند. محی‌الدین به قولی سال ۵۹۷ و از قولی ۵۹۸ در مکه حاجی می‌شود. در این شهر با شیخ «مکین‌الدین اصفهانی» آشنا می‌شـود و از این رهگذر با دختر شیخ، ملقب به «عین‌الشمس و البها» آشنا و دلباخته او می‌شود، از اینجاست که ابن‌عربی مجموعه‌ای از غزل‌های عاشـقانه به نام «ترجمان الشـوق» را در وصف او می‌سـراید. شـیخ در این کتاب بهترین اشعار عارفانه‌اش را بیان می‌کند و بعد از این عاشـقی است که او بزرگ‌ترین کتب عرفانی‌اش را تألیف می‌کند.

در همیـن سـال هاسـت کـه ابن‌عربی در سـرزمین‌های مرکزی اسلامی از شهری به شهر دیگر سفر کرد و عاقبت در دمشق ساکن شد.

ایشان فتوحات مکیه را طی ۳۷ سال - از ۵۹۹ تا ۶۳۶ - در ۲ سال قبل از مرگش، نوشت و کتاب گرانبهـای دیگرش یعنی «فصوص الحکم» را در سال‌های پایان عمرش تألیف کرد. ابن‌عربی سال ۶۳۸ در شهر دمشق وفات یافت.

۲ـ نظرها و دیدگاه‌ها درباره ابن‌عربی

بـرای آشـنایی با هر متفکری باید دسـت از جانبداری بشوییم تا بتوانیم با آموزه‌هایش مواجه شویم و اگر آن نظرات ره به جانب قبله ما داشت آن را بپذیریـم. البته این نکته در آرای ابن عربی می‌سـور نیست جز پس از فحص و جست‌وجو و تلمذ در درگاه ایشـان؛ چه اینکـه این نظرات او است که مایه مناقشات طولانی در بابش است.

ابن‌عربـی بین علمـای مسـلمان، موافقان و مخالفان سرسـختی دارد؛ به گونه‌ای که موافقان او را «محی‌الدین» و «شـیخ اکبر» می‌خوانند و مخالفان او را «ممیت‌الدین» می‌دانند.

این اختلافات در تاریخ تفکر اسلامی همیشه جاری بـوده و همـان مخالفت دیرینـه فقها و اخباریّین با عرفان نظری و فلسفه اسلامی است. «ویلیـام چیتیک» در کتـاب «عوالم خیال» در این باب می‌نویسد: «همه مشایخ معنوی که در سنت صوفیه دارای ارج و منزلتند، عملاً شریعت را اسـاس سیر الی‌الله دانسـته‌اند. اما با این حال از جانـب فقهـا و متکلمان مسـلمان، به خاطر اباحی‌گری‌شـان مورد انتقادند. درباره ابن‌عربی ایـن انتقـاد در قالب حمله بـه نظریه «وحدت وجود» اسـت. از نگاه منتقدان، حامیان وحدت وجود به خاطـر ادراک وحدت کل اشـیا، خود را انسـان‌هایی استثنایی می‌دانند که حق دارند تکالیف شـرعیه که متوجه عوام الناس است را نادیده بگیرند. چون دریافته‌اند «همه اوسـت» نیازی به فرق گذاشتن بین خیر و شر ندارند، چه؛ هر دو یکی است».

ایـن در حالی اسـت کـه ابن‌عربی بشـدت بر لـزوم پیروی از شـریعت فریاد کرده اسـت. البتـه بـرای پاسـخ بـه مسـاله فوق؛ یکـی از راه‌هـای متعدد تقریب برداشـت شـیخ از نقش شریعت در زندگی انسان، طرح این پرسش است که چگونه قلمـرو معیارهای اخلاقی و معنوی با مفهوم وحـدت وجود سـازگار می‌افتد که البته پاسـخ به آن از وسـع این مطلب خارج اسـت و مجالـی کامل را می‌طلبد: مسـیر ما به سـمت دیگری اسـت. قصد این قلم فقط طرح پرسـش بود؛ همین!

۳ـ فلسفه هنر یا حکمت آن؛ کدام؟

در دوره جدیـد و عقل مدرن «فلسـفه هنر» جاافتاده اندیشـمندان زمان اسـت اما در عرفان ابن‌عربی این تعبیر پذیرفته نیست. معرفت‌شناسی ابن‌عربی، این اقتضـا را دارد که پایگاه معرفت را آنگونه که نزد حکمای مشاء متداول بوده، به مرکز دیگری منتقل می‌کند. یعنی بحث را از عقل که معـروف به پایگاه معرفت اسـت به قلب منتقل می‌کند؛ راستش معرفت‌شناسی ابن‌عربی ارزشی برای عقل فلسفی قائل نیست. «اساساً بحث اصلی در عرفان، بحـث از چگونگی وصول عبد به رب اسـت، به همین جهت عرفا ارزش این علم را از فلسفه و باقی علوم عقلی بیشتر می‌دانند» و هنر را که ابن عربی آن را یکی از موالید عرفان می‌داند نیز از عقل فلسفی متمایز می‌کنند.

می‌تـوان گفت هنـر از نـگاه ابن‌عربی کاری پیامبرانه است، کاری خدایی است. بنابراین تعبیر فلسفه هنر یعنی تبیین «معقولیت» هنر از نگاه حضرتش؛ پذیرفتنی نیست.

اگر این قلم برای بحث حاضر عنوان «حکمت هنـر از نگاه ابن‌عربی» را انتخاب کـرد، در واقع خواهان آن بود که هم از فلسـفه هنر به معنای متداول امروزینش؛ یعنی چیستی هنر و راز و رمز آن در دنیای انسان‌ها، صحبت کند و هم به خاطر ادبیات ابن عربی این واژه را به کار نگیرد.

۴ـ هنر در لسان ابن‌عربی

امروز به هنر در عربی «فن» می‌گویند:

الفنان: هنرمند

الجمال الفنی: زیبایی هنری.

امـا در دوران حیـات ابن‌عربی بـه هنر فن نمی‌گفته‌انـد. به همین دلیل نبایـد با کلیدواژه «فـن» کتـب او را فحص کرد. در زمـان او واژه «صنعت» برای هنر به کار می‌رفته؛ صنعت معادل تخته یونانی، با صفات:

الف - ساخته دست انسان مقابل ابژه طبیعی

ب - دارای زیبایی، ابداع، خلاقیت و هماهنگی و هارمونی

درباره این واژه (صنعت و مدلولش) ابن عربی در فصوص و بیشتر در فتوحات مکیه سخن گفته اسـت. اما با این همه محی‌الدین در باب هنر به صورت مستقل صحبت نکرده است. لذا اگر قرار باشد در باب هنر اسلامی از نگاه او صحبت کنیم باید به شـرح دیدگاه وی درباره انسان‌شناسی و خداشناسی در عرفانش بپردازیم و مقدمه و نتیجه را خود بچینیم و مانند فقها از سخنان او حقیقت امر را استنباط کنیم.

۵ـ وجود و انسان

از وجـود چه می‌دانیم؟ در واقع ما که «اعیان معدومه‌ایم» چگونه می‌توانیم وجود را بشناسیم کـه خـود واجـد آن نیسـتیم. چنـان که یک ضرب‌المثل معروف عربی می‌گوید: «این التراب و رب‌الارباب».

اما در عین دسـترس‌ناپذیر بـودن وجود، ما شـناختی درباره آن داریم، چـه؛ به «خودمان» و جهـان اطرافمان کمی علـم داریم؛ این یعنی تحلیل اشـیای عالم به منظور شناخت صفات و خصوصیات وجود.

با این همه شیخ بیشتر رو به سمت «کاوش در تجلی» خود وجود از طریق انبیا؛ یعنی از طریق «متون وحیانی» دارد. او قائل است وجود ـ یعنی خود خدا ـ از طریق وحی و با شیوه‌ای زبانی خود را بر انسـان‌ها متجلی می‌کند تـا آنها را به ذات خودش آن معرفت بخشد.

ایـن پیام به اسـماءالله که به ۹۹ اسـم بالغ می‌شود اشـاره دارد. هر کدام از این اسما که در قرآن و حدیث ذکر شده مبین چیزی از حقیقت وجود اسـت که اسـماء «حی، عالم، مرید، قادر، متکلم، کریم و عادل» صفات کلیه‌ای از بین این ۹۹ اسمند.

اما در عین حال انسـان با این اسـما هیچگاه نمی‌تواند «خـود وجود» را کـه دارای همه این صفات و در عین حـال واجد هر کدام به صورت کامل است، دریابد. چه؛ این اسما و صفات به اشیا نیز راجعند، زیرا اشـیا بـرای به وجود آمدن باید منعکس‌کننده بخشی از وجود باشند.

برای رهایی از مسـاله فوق، باید توجه داشت که اسـما، حاکی از «واقعیت عیـن وجودند» و لذا ترسـیم‌کننده مراتبی از وجود هستند که از طریق «آیات» یعنی از طریق اشیای عالم آشکار می‌شود.

سـنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انّه الحـق؛ «اوَلم یکف بربک انّهُ علی کل شیء شهید» (فصلت/ ۵۳)

در واقع فقط خداوند اسـت کـه صفات را به صـورت کامل و حقیقی واجد اسـت و اشـیا به واسـطه یافـت شدن‌شـان در جهـان، تک‌تک صفات خدا را با شدت‌های متفاوت در خود ظاهر می‌کنند. هر عینی «استعداد» خاصی دارد که به او این امـکان را می‌دهد در درجاتی بیش و کم، صفات وجود را آشـکار کند. «محال است شیئی بتواند وجودی داشته باشد که صورت حق تعالی نباشد».

این در اشیا است به صورت عام اما به صورت خاص؛ در این میان اما حدیث مشـهور «خلق‌الله آدم علی صورته» است که می‌گوید خدا انسان را بر صورت خود آفرید. «الله» اسـم جامع است که دیگر اسـما به آن بازمی‌گردند. بنابراین انسان به صورتی آفریده شـده که بتواند مظهر کامل خدا باشـد. «خدا عالم را در رابطه با کثرت اسمائش آفرید ولی انسـان را در رابطه با وحدت اسمائش خلق کرد، واقعیتی که دلالت بر این دارد که همه اسما به حقیقتی واحد بازمی‌گردند».

ابن‌عربـی در نظریه معروفش یعنی «انسـان کامل» که قائل است انسان، تام تمامی است که همه استعدادهایی را که در صورت الهی مکنون است، به فعلیت رسانده؛ می‌گوید این انسان کامل نقش خلیفه حق‌تعالی را در جامعه دارد و مردم را به سعادت برین رهبری می‌کند و به صورت انبیا و اولیای بزرگ ظاهر می‌شوند.

۶ـ انسان کامل و هنرمند

راز آفرینش انسـان چیست؟ در واقع خداوند در اوج بی‌نیازی چه نیازی به خلق انسان داشت. انسانی که ممکن اسـت روزی در زمین فسق و فجور کند تا آنجا که ملائکه از سـر خیرخواهی، خـدا را از آفرینش آن منع کنند و پس از آن نیز هنگامی که کار از کار گذشته بود و آدم خلق شد، از سجده بر او سر باز زنند.

بـا این همه خدا چرا انسـان را خلق کرد؛ در واقع از این موجود چه می‌دانسـت که فرشتگان نمی‌دانستند.

ابن‌عربی راز آفرینش انسان را در این می‌بیند که خدا می‌خواسـت در آینه عالم، جمال خود را بنگـرد اما آینه عالم، تیره و تار بود؛ پس انسـان را آفرید.

این به این معنی اسـت که انسان تمام احکام صـورت خاص خـدا را دارد تا بتوانـد با آینگی، وجود او را در خود نشـان دهد. همان بحثی که در قسمت «وجود و انسان» گذشت و انسان تمام وجود را می‌توانست داشته باشد.

در واقع شـاید انسان‌هایی بیایند که با دوری از حقیقت وجود، ساحت انسانی و آینگی را آلوده گردانند اما این انسان‌های کامل خواهند بود که به واسطه اسـم جامع «الله» تمام صفات خدا را خواهند داشـت تا خداوند در آینگی آنها جمال خود را ببیند.

به بیان دیگر انسـان‌های کامل هدف خلقت عالمند، چه؛ خدایی که دوست دارد خود را ببیند فقط از طریـق آنان که تمام صفـات الهی را به فعلیت رسانده‌اند می‌تواند صورت خویش را بنگرد نه به وسیله «الانسان‌الحیوان».

از احکام این آینگی این است که انسان عکس خدا باشد و البته منعکس‌کننده او به کسانی که می‌خواهند خدا را بشناسند؛ وقتی کسی جلوی آینه بایستد تا خود را ببیند، دیگران نیز می‌توانند صورت او را در آینه بنگرند و او را بشناسند.

این وسـط هنرمند نیز از لحاظ وجودی باید انسان کامل باشد چه اینکه او خلیفه خدا بر روی زمین است و باید او را بنمایاند؛ صفات او را داشته باشد و مانند او که خالق است نیز دست به خلق اثر بزند و از خیال استفاده کند.

۷ـ خیال در عرفان ابن‌عربی

«الاحسان أن تعبدالله کانک تراه» در اصطلاح علم کلام، به غیر قابل شـناخت بودن و متعالی بودن خداوند، «تنزیه» می‌گویند.

تنزیه، قبل از شـیخ توسـط متکلمان مطرح شد و شـیخ آن را حق می‌داند اما قائل است که چنین توصیفی در باب خدا تصویر کاملی از او به دست نمی‌دهد، چه؛ توجیه قانع‌کننده‌ای در باب «آیات» خدا که در تکوین و تشریع ظاهر شده‌اند، ارائه نمی‌کند.

در واقع شـیخ قائل است که متکلمان تحلیل خود را بر کاوش عقلی مبتنی کرده‌اند و حال آنکه عقل صرفاً این را می‌فهمد که «خدا چه نیست» نه اینکه «خدا چه هست». عقل نمی‌تواند معرفتی ایجابی از خداوند را به وجود آورد و اینجاست که شیخ بحث استمداد از «وحی» را مطرح می‌کند. اما متکلمان بر تأویل وحـی اصرار می‌ورزند و از قبـول هر توصیفـی که خدا را به نحوی شـبیه اشـیای عالم معرفی کند سر باز می‌زنند. به نظر ابن عربی این تبعیت از قوای عقل است، نه انبیا.

اگر اندیشه عقلی، صفات را از خدا نفی و تنزیه را اثبـات می‌کند اما خیال این تـوان را دارد که تشـبیه خدا را ادراک کند. شیخ صدها صفحه را به تقابل آن دو طریق کسـب معرفت اختصاص می‌دهد. «مضمون دائمی سـخن او این است که معرفت کامل در باب خدا، مقتضی این است که او را هم تنزیه باید کرد، هم تشبیه. خدا فی ذاته ـ یعنی وجود مطلق ـ ورای همه موجودات است ولی در عین وجود، احـکام خود را در عالم واقع می‌سـازد و از ایـن جهت، خدا به نحوی شـبیه مخلوقات است».

به یک معنا، عالم غیر خداسـت چرا که ذات خدا در مرتبه‌ای قرار دارد که بی‌نهایت فوق عالم اسـت و به دیگر معنا عالم عین خداست، چرا که هیچ چیز در عالم یافت نمی‌شـود که اسـمی از خدا نباشـد و عالم مجموعه کلماتی است که در نَفَس‌الرحمـن بیان شـده‌اند. عالم تجلی خدا در مظاهر خویش اسـت و از طریق عالم، ویژگی‌ها و احکام خویش ـ ۹۹ اسم ـ را آشکار می‌کند.

شـیخ دائماً بین ایـن دو دیـدگاه عینیت و غیریت در نوسان است و آن را در یک گزاره ساده یعنـی «هو/ لاهو» خلاصه کرده اسـت. واقعیت «هو/ لاهو» را از طریق برداشـت شیخ از خیال، بهتر می‌توان شـناخت. یک واقعیت خیالی ـ نه تخیلی ـ واقعیتی اسـت که در حد فاصل بین ۲ واقعیـت دیگر قرار دارد و در اوصاف هر دو طرف شـریک اسـت؛ او هم عین ۲ طرف اسـت و هم غیـر آنها. مثال رایج برای واقعیت خیالی، تصویر در یک آینه اسـت که نقـش رابط یا برزخ می‌ان شیء منعکس شده و آینه را ایفا می‌کند. ما باید بپذیریم که تصویر هم آینه اسـت و هم غیر آن؛ یعنی نه عین شیء منعکس‌شده است و نه عین آینه. همچنین رؤیاها نیز واقعیتی خیالی هستند. اگر شـخصی کسـی را در خواب ببیند خودِ آن شخص را ندیده و در عین حال آنچه دیده چیزی جز خودش نیست.

«الاحسان أن تعبدالله کانک تراه» این جمله اساس عرفان ابن‌عربی است. در عرفان ابن‌عربی، خیال، ارزش والایی دارد و اصلاً مشخصه عرفان او همین بحث خیال است؛ خدا را آنگونه بپرست که انگار او را می‌بینی. در اینجا ما توسط خیال است که می‌توانیم نسبت به حضرت رب‌الارباب معرفت حاصل کنیم. در واقع ما توسـط خیال خداوند را می‌بینیم؛ آنچه می‌بینیم خدا هسـت و نیسـت. انگار در خوابیم، هست و نیست اما واقعیتی است خیالی. حدیثی نبـوی می‌گوید «مردم خوابند و چون مردند، بیدار می‌شوند».

ابن‌عربـی درباره خواب می‌گوید: «خدا خواب را در عالـم حیوانی قرار داد کـه هر کس بتواند حضـرت (عالم) خیال را مشـاهده کند و بفهمد عالم دیگری شبیه عالم حسی وجود دارد».

۸ـ نزول و صعود و هنرمند

در بحث انسان و رهگذر کمال او، ابن‌عربی، دو نیم‌دایره نزول و صعود را ترسـیم می‌کند. تا این مقام از کلام مقداری به بحث نزول در خلقِ انسان و عالم اشاره شد و در بحث صعود، مصداقاً درباره هنرمند و صعودش در عرفـان ابن‌عربی، بر پایه داشته‌های قبلی بحث را دنبال می‌کنیم.

نـزول: ذات و باطن خدا واحد و ثابت اسـت و ظاهـرش کثیر و متغیر. خـدا با خلق عالم که عرصه هنرنمایی اوست از وحدت و ثبات مطلق در کسوت کثرت و دگرگونی، مدام ظهور کرده است. و همین قوس نزول است در بحث آفرینش انسان.

صعود: خیال و تخیل هنری، اساساً به معنای خروج از باطن به ظاهر است. صنع خدا نیز که در خیال الهی محقق می‌شود سیر از باطن به ظاهر؛ یعنی از وحدت به کثرت اسـت. عالم به واسطه خلـق در خیال الهی میـان عینیت و غیریت در نوسان اسـت. در واقع وجود دارد و در عین حال نیست، چه؛ «ما سوی الله» وجود ندارد.

هنر انسـانی نیز که در تخیل او زاده می‌شود سـیر از باطن به ظاهر است. اینجا یعنی سیر از کثرت و غوغا به وحدت، خموشی و سکون.

هنرمند وقتی اثری را خلق می‌کند که درونش را ناآرامی، دلتنگی یا غوغایی فراگرفته باشـد تا درصدد آرام کردن خود برآید و این آرامش وقتی در وجود هنرمنـد به وجود می‌آید که اثر هنری خلق شـود. در واقع هنـگام خلق اثر ما از کثرت افکار و ذهنیات به وحدت اثر خلق‌شده می‌رسیم.

در اینجاسـت که باید به بحث انسان کامل و هنرمند بازگردیم که آینگی انسان این خصوصیت را دارد که آدمی عکس خدا باشد. در واقع صفت صعود، در وجود انسـان کامل همان آینگی نزول در خداوند است و صعود چیزی نیست جز تجلی هنری انسان و زاده آن یعنی اثر هنری.

جـدای از نزول کلی و خلق انسـان، خداوند همیشـه و مدام در حال القائات رحمانی اسـت؛ القائاتی که برای آینگی انسان و صعودش دلیلند و یادآور صعود برای او. اما این پاکیزگی و طهارت یا ناپاکی و کدورت گیرنده است که باعث می‌شود آینگی انسان واقع شود و او به سمت صعود برود یا نه. اگر وجودش پاک باشـد و او انسـان کامل؛ صعود اتفاق می‌افتد و اگر کَدِر و او فقط «الانسان الحیوان»؛ آینگی و صعود متجلی نمی‌شود.

۹ـ چند شباهت

در پایان، ذکر چند شباهت در باب هنر انسانی و هنر و خلاقیت الهی می‌تواند تأمل‌برانگیز باشد.

الـف - خداوند تنها به انسـان قدرت خلق داده اسـت، چه؛ تنها مخلوقی که اسـم جامع «الله» درباره او به کار رفته انسان است. البته این آینگی انسـان است که به کمکش می‌آید و شاید بتوان گفت خالق، آنی است که رخ در آینه می‌نمایاند، «آینگی» انسان را بس است!

ب - هنر الهی، مسـبوق به اشـتیاق برای ظهور اسـت، هنر انسـان نیز همین گونه است؛ شاید همین اشتیاق برای عرضه کردن باشد که هنرمند را به خلق اثر هنری وامی‌دارد.

پ - انسان ـ بزرگ‌ترین عرصه هنرنمایی خداوند ـ در خیال الهی خلق شد و انسان نیز در خیالش که محل ظهور خداوند است، اثر را خلق می‌کند. این تخیل هنری، همان اراده انسـان برای خلق صـور هنـری در حوزه خیال اسـت. مـا در قوه خیال‌مـان خـدا را می‌بینیم و با همـان قوه، اثر هنری خلق می‌کنیم.

ت - هنر الهی، محل القای ظاهر و باطن اسـت در هنر انسـانی نیز- چنانکه گذشت- باطن او به ظاهرش پیونـد می‌خورد. چه؛ می‌تـوان در آثار هنری خطوط درون هنرمند را قرائت کرد.

■ **تتمه**

سـر اینکـه او را «محی‌الدیـن» بنامیـم یا «ممیت‌الدین» همان‌گونه که در قسمت دوم این نوشته آمد، مناقشه بسیار است اما این قلم بنا به سخنانی که رفت، دوست دارد او را «محی‌الدین» بداند. چه زیبا و درست و محکم درباره هنر سخن رانده و این کمترین را که مدتی با کتبش محشور کرده بود، بارها سر وجد آورد.

همسایه رحمت رب‌الارباب عالم بادا!

منابع

ابن‌عربی، محمدبن‌علـی، فصوص‌الحکم، ترجمه محمدعلی موحـد و صمد موحد، تهران، نشـر کارنامه، ۸۵

چیتیک، ویلیام، عوالم خیال، ابن‌عربی و مسـاله اختـلاف ادیان، ترجمه قاسـم کاکایـی، تهران، هرمس، ۸۵

کربـن، هانری، تفکر خـلاق در عرفان ابن‌عربی، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، تهران، جامی، ۸۴

حکمت، نصرالله، حکمت و هنر در عرفان ابن‌عربی (عشـق، زیبایـی و حیـرت)، تهران، انتشـارات فرهنگستان هنر، زمستان ۸۴

منبع: قفنوس هنر

بازخوانی ۳

مقایسه تطبیقی آراء فقهی و رفتار سیاسی آیت‌الله منتظری

تضاد با خویش

حسـن رحیم‌پـور ازغدی: جنـاب منتظری در حالـی چنان توصیه غریبـی به رهبر معظم و رئیس‌جمهـور محترم می‌کنند کـه خود در باب وابستگی شرعی و قانونی رئیس‌جمهور و دولت به رهبری انقلاب، دست‌کم به ۱۱ روایت نیز استناد کرده و سپس گفته‌اند: «و بالجمله یظهـر من جمیع هـذه الروایـات ان الامام و الحاکم الاسلامی هو المسؤول والمکلف باداره الامور العامه، فالوزرا والعمال و الکتاب و الجنود و القضـاه اعوانه و ایادیه و یجب علیه‌الاشـراف علیهم و علی اعمالهم و لیس له سلب المسؤولیه عن نفسـه». «یعنی از همه روایات به وضوح دانسته می‌شـود که رهبر و ولی‌فقیه، مسؤول اصلی در اداره امور عمومی کشور است و هیات دولت و کارگزاران و قاضیان و ارتشیان و... همه و همه کارگزاران و دسـتگاه اجرایی او هستند و رهبـر باید بر همه قوای حکومتی و عملکرد آنها اشراف داشته باشد و نمی‌تواند تصمیمات و عملکرد قوه مجریه و قضائیه و مقننه را نامربوط به خود دانسته و از خود سلب مسؤولیت کند».

به‌علاوه، آقای منتظری در فصل مستقلی که در بـاب قوه مجریه (السـلطه‌التنفیذیه) گشوده، صریحا معتقد بود که اساسا کارگردان اصلی در مسـائل مربوط به دولت، شـخص رهبـری اسـت و او در واقع مسـؤولیت‌های خـود را به افراد صالح به عنوان رئیس‌جمهور و وزرا و اسـتانداران و... تفویـض و میان آنان تقسیم کار می‌کند. ایشان استدلال می‌کرده که طبیعت مساله، حتی اقتضا دارد که اصولا «انتصاب» رئیس‌جمهور و قوه مجریه مستقیما توسط خود رهبر صورت گیرد و رئیس‌جمهور و اعضای دولتش توسـط رهبری نصب شوند نه آنکه در انتخابات عمومی به قدرت برسند: «طبع الموضوع یقتضی ان یکون انتخاب هذه السلطه ایضا بیده لینتخب من یراه مساعدا له فی تکالیفه مسـانخا له فی فکره و سلیقته». یعنـی از آنجا کـه رئیس‌جمهـور و دولتش در واقـع کارگزاران و بـازوی اجرایی رهبرند، طبیعی‌تر آن است که توسط رهبری منصوب شود زیرا بار مسؤولیت در اصل به عهده رهبر اسـت و اوسـت که باید افرادی را که در طرز تفکر و حتی در سـلیقه سیاسی - مدیریتی، «هم سنخ» او باشند برگزیند تا راحت‌تر با آنان کار کند. اما وضع کنونی در قانون اساسی (که رئیس‌جمهور توسط مردم انتخاب می‌شود و نه رهبر) نیز بدان دلیل قابل توجیه شرعی و حقوقی است که به عنوان نوعی قرارداد مجاز و تحت اشـراف و سـلطه رهبری و با اجازه و تنفیـذ او صورت می‌گیرد و مثـلا اینکه وزرا را رئیس‌جمهـور و مجلس بـا توافق یکدیگر تعیین می‌کننـد و... بدان جهت بلااشـکال است که شـرایط عقلی و شـرعی لازم برای رئیس‌جمهور و وزرا در قانون اساسـی عنوان شده و در مجلس خبرگان که فقهای اسلامند تصویب شده و به امضای رهبر رسیده است و نیز بدون تنفیذ رهبر و نظارت شورای نگهبان، «ریاست‌جمهوری» مشروعیت نخواهد داشت و این نظر صریح فقهی مؤلف محترم اسـت! و در هـر صورت، ولی‌فقیه اختیـارات خود را از طریق رؤسـای ۳ قوه اعمال می‌کند و همه آنـان در چارچوب حاکمیت ولی‌فقیه و تحت امر او هستند: «الی هذه السلطات الثلاث یرجع جمیع تکالیف الحاکم فـی نطاق حکومته» جناب آقای منتظری مناسـب با طبع قضیه می‌بینند کـه رئیس‌جمهور، نه تنهـا در طرز تفکر بلکه حتی در «سـلیقه» سیاسـی نیز تابع و مسـانخ با رهبـر و بلکه منصوب رهبر باشد، پس اینک چگونه از رهبر، عدم دخالت در مسـاله رئیس‌جمهور و تعیین وزیران و از رئیس‌جمهور، مخالفت با رهبری را می‌طلبد؟!

ایشان حداقل ۳۶ دلیل شـرعی اعم از آیه و حدیث برای ضرورت اطاعت از ولی‌فقیه می‌آورد و حداقل ۱۵ زمینه برای اختیارات رهبر و وظایف او برمی‌شمارد که هیچکدام با نظارت تشریفاتی و حاشیه‌نشینی رهبر سازگار و ممکن نیست:

۱- اداره جامعه اسلامی و حفظ نظام اجتماعی و امنیت مرزها

۲- اصلاحـات همه‌جانبه در کشـور و ایجاد امنیت داخلی

۳- براندازی زنجیرهای فرهنگی و مبارزه قاطع بـا فرهنگ‌های غلط و آداب و رسـوم و عادات باطل و...

۴- آموزش تعالیم اسلامی و مفاد قرآن و سنت و حـدود و احکام اسـلام و آموزش زمینه‌های منافع یا زیان‌های اجتماعی به مردم

۵- اقامه فرایض دینی چون نماز و حج و تربیت و تادیب مردم برای نیل به اخلاق فاضله

۶- اجـرای احکام فردی و اجتماعی اسـلام و مبارزه بـا بدعت‌ها و دفاع از معـارف و احکام اسلام

۷- امر به معروف و نهی از منکر به مفهوم وسیع و در همه ابعاد اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و فرهنگی (با حفظ مراتب از مدارا تا خشونت)

ادامه دارد