



فصلنامه علمی

پژوه نامه فقه و علوم اسلامی

دوره ۲، شماره ۴، بهار ۱۴۰۲

اولین شماره از نشریه « پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی» در پاییز ۱۴۰۱ با محوریت موضوعات الهیات و معارف اسلامی (تخصصی) منتشر شد. این نشریه از تاریخ ۱۴۰۱/۰۳/۰۹ به استناد مجوز شماره ۹۱۶۷۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور با نام «پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی» و با درجه «علمی» به فعالیت خود ادامه می‌دهد.

اهداف پژوهشنامه:

- أ. تبیین و تقریر نظریه از دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی در زمینه فقه و علوم اسلامی
- ب. استنباط منطق پشتیبان دیدگاه‌ها و اقدامات کلان حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی
- ج. امتداد سیاسی اجتماعی و الزامات دیدگاه‌ها فقهی و اقدامات کلان حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی
- د. تبیین الگو و مدل‌های شناختی و رفتاری در حوزه فقه و علوم اسلامی با توجه به دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی

محورهای موضوعی مجله:

۱. فلسفه فقه و علم فقه
۲. میناشناسی احکام و فتاوی سیاسی - اجتماعی
۳. فقه‌های تخصصی (فقه و حقوق و قضاء اسلامی و فقه هنر و...)
۴. فقه حکومتی و نظام‌ساز
۵. ولایت فقیه و حکومت اسلامی
۶. اصول فقه
۷. علوم حدیث و رجال
۸. آیات الاحکام، علوم قرآن، تفسیر و تدبر قرآنی و معارف قرآن کریم
۹. تاریخ فقه و فقها و مذاهب و جریان‌های فقهی
۱۰. تاریخ اسلام و حیات سیاسی اجتماعی ائمه اطهار علیهم السلام
۱۱. اخلاق و معنویت
۱۲. کلام و دین پژوهی



صاحب امتیاز: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی (دفتر حفظ و نشر آثار
حضرت آیت الله العظمی خاмене‌ای (مدظله العالی))

مدیر مسئول: محمد اسحاقی

سر دبیر: حسینعلی سعدی

مدیر اجرایی: محمود قاسمی

گروه دبیران (هیئت تحریریه):

آیت الله سیدعلی حسینی اشکوری

حجت الاسلام و المسلمین سید مسعود حسینی

حجت الاسلام و المسلمین سید میثم حسینی

حجت الاسلام و المسلمین محسن قمی

حجت الاسلام و المسلمین عبدالحسین خسروپناه

حجت الاسلام و المسلمین علی ذوعلم

حجت الاسلام و المسلمین حسینعلی سعدی

چاپخانه:

ویراستار علمی و محتوایی: حسین آجرلو

ویراستار ادبی و صفحه‌آرا: امین مددی

ناشر: دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خاмене‌ای (مدظله العالی)، تیراژ: ۳۰۰ نسخه، قیمت: ۵۰۰/۰۰۰ ریال

آدرس پستی: تهران، خیابان فلسطین جنوبی، خیابان صالحی، پلاک ۳۱، معاونت پژوهش و آموزش،

دبیرخانه پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی

کدپستی: ۱۳۱۶۷۸۵۶۱۷ تلفن: ۶۱۰۱۴۳۵۲ (۰۲۱)

پایگاه اینترنتی: www.pajooohname.ir پست الکترونیکی: pajooohname@chmail.ir

pajooohname@mpfe.ir

راهنمای تدوین مقالات

الف) کلیات

- پذیرش اولیه مقاله مشروط به انطباق کامل آن با این شیوه‌نامه است.
- سردبیر و هیئت تحریریه نشریه و داوران مقاله‌ها در پذیرش، اصلاح محتوا و رد مقاله‌ها اختیار تام دارند.
- مقاله ارسال شده به هیچ‌وجه نباید در نشریات دیگر داخلی و خارجی منتشر شده باشد. همچنین، پس از پذیرش مقاله، نویسنده مقاله مجاز به انتشار آن در نشریات دیگر نیست.
- سر ویراستار نشریه و ویراستاران مقاله‌ها در ویرایش صوری، فنی و زبانی مقاله‌ها اختیار کامل دارند ولی ویرایش محتوایی مقاله‌ها به هیچ‌وجه برعهده آن‌ها نیست و هیچ مسئولیتی نیز در برابر محتوای مقاله‌ها ندارند.
- مسئولیت کامل صحت و دقت متن نقل‌قول‌های مستقیم و غیرمستقیم، نشانی منابع نقل‌قول‌ها و مشخصات کتاب‌شناختی منابع در بخش کتاب‌نامه فقط با نویسنده مسئول مقاله است.
- نویسنده مسئول مقاله موظف به انجام کامل همه اصلاحاتی است که در مراحل داوری یا ویراستاری مقاله از او خواسته می‌شود. درغیراین صورت، آن مقاله از مرحله داوری یا ویرایش و انتشار حذف خواهد شد.

ب) مشخصات نویسندگان مقاله:

- نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی یا مقطع تحصیلی، نام محل تحصیل یا وابستگی سازمانی (دانشگاه، پژوهشگاه، دانشکده، مؤسسه، یا رشته آموزشی یا تحصیلی) همه نویسندگان، به فارسی، عربی و انگلیسی، مشخص شود.
- مقالاتی که بیش از یک نویسنده دارد، نویسنده مسئول مشخص شود.
- شماره تماس و نشانی رایانامه همه نویسندگان درج شود.
- نشانی منزل یا محل کار، کد پستی نویسنده مسئول نوشته شود.
- همه مشخصات مذکور، به صورت مستقل از فایل مقاله، در نرم‌افزار Word حروف‌نگاری شود و به همراه فایل مقاله در تارنمای نشریه بارگذاری شود. (تاراه‌اندازی سامانه به مسئول مربوطه در حوزه/ دانشگاه / مؤسسه تحویل داده شود).

ج) مشخصات صوری مقاله

- متن مقاله، بدون مشخصات نویسندگان، در نرم‌افزار Word حروف‌نگاری شود. متن فارسی مقاله با قلم B Lotus و اندازه ۱۳، متن عربی مقاله با قلم B Badr و اندازه ۱۳ و متن انگلیسی با قلم Times New Roman اندازه ۱۰ حروف‌نگاری شود.
- نگارش مقاله بر اساس «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.
- تعداد کلمات مقاله بیش از هشت هزار کلمه نباشد.
- ساختار مقاله باید متشکل از عنوان، چکیده (حداکثر دویست واژه)، کلیدواژه‌ها (۵ تا ۷ واژه)، مقدمه، بدنه اصلی (بیان مسئله و ضرورت آن، پیشینه، تحلیل‌ها، تبیین‌ها، نقدها، یافته‌ها و ...) نتیجه و کتاب‌نامه، پی‌نوشت (در صورت وجود) باشد.
- عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها و کتاب‌نامه به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی ارسال شود.

- عنوان‌های اصلی و فرعی مقاله، از عنوان مق دمه تا عنوان نتیجه، با شماره‌گذاری تعیین، مرتب و متمایز شود.
- معادل خارجی اعلام نامشهور و اصطلاحات تخصصی در متن مقاله، داخل پرانتز و در برابر معادل فارسی آن‌ها درج شود.
- در متن مقاله هیچ پانوشتی درج نشود و توضیحات فرعی و تکمیلی در بخش پی‌نوشت‌ها آورده شود.
- ❖ همه پی‌نوشت‌ها به‌صورت خودکار (در نرم‌افزار Word از طریق زبانه Reference، با استفاده از گزینه Endnotes) در انتهای متن مقاله ایجاد شود تا از طریق کلیک کردن بر اعداد تُک پی‌نوشت‌ها در متن مقاله بتوان بلافاصله به متن آن‌ها در انتهای مقاله دسترسی یافت.
- اندازه جدول‌ها، نمودارها، تصویرها، نقشه‌ها و ... مطابق با اندازه متن چاپی (حداکثر ۱۸ × ۱۲) باشد.
- اطلاعات جدول‌ها، نمودارها، تصویرها، نقشه‌ها و ... با متن مقاله یکسان باشد. (به‌طور مثال در مقالات فارسی اطلاعات نمودارها به فارسی درج شود).
- در صورتی که جدول‌ها، نمودارها، تصویرها، و ... از منابع دیگر اخذ شده باشد، حتماً نشانی منبع آن‌ها بیان شود.
- نشانه اعشار در مقالات فارسی و عربی فقط به‌صورت خط مورب ترسیم شود.
- همه جدول‌ها فقط در نرم‌افزار Word با استفاده از گزینه Table (جدول) ترسیم و تنظیم شود.
- لازم است تمامی نیم‌فاصله‌های متن با استفاده از دستور استاندارد `ctrl+shift+۲` یا با استفاده از نرم‌افزار ویراستیار ایجاد شوند.
- همه فرمول‌ها داخل فرمول چین نرم‌افزار Word حروف‌نگاری شود و به‌هیچ‌وجه به‌صورت تصویر ارسال نشود.

د) شیوه استناد

- در نقل قول مستقیم، چنانچه تعداد کلمات نقل قول‌های مستقیم (مطالبی که به‌صورت کلمه به کلمه از منابع دیگر نقل می‌شود) کم‌تر از چهل کلمه باشد، درون گیومه درج شود و چنان چه تعداد کلمات نقل قول‌های مستقیم بیش‌تر از چهل کلمه باشد، ابتدا اندازه قلم متن آن نقل قول‌ها، یک و نیم اندازه از قلم اصلی متن کوچک‌تر شود و سپس بدون گیومه و در بندی جداگانه، با یک و نیم سانتی‌متر فرورفتگی از سر اشپون، درج شود.
- متن نقل قول‌های غیرمستقیم (نقل مضمون سخن) در گیومه درج نشود.
- برای ارجاع درون‌متنی به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول مستقیم و غیرمستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار: شماره جلد/ صفحه منبع موردنظر درون پرانتز آورده شود. مثال: (مرادی، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۱)؛ برای کتاب تک جلدی نام خانوادگی نویسنده، سال: شماره صفحه داخل پرانتز آورده شود. مثال: (حسینی، ۱۳۷۸: ۲۵).
- ارجاع به آثار، بیانات و دروس حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای به‌صورت زیر عمل شود:
- ❖ ارجاع به کتاب‌های آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای ^(مدظله‌العالی) به‌صورت: (خامنه‌ای، سال انتشار کتاب: شماره صفحه). مثال: (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۳۱۳).

❖ ارجاع به بیانات رهبر معظم انقلاب^(مدظله‌العالی)، به صورت (خامنه‌ای، بیانات، تاریخ دقیق) و در ارجاع به مکتوبات (بیانیه، پیام، حکم و ...) رهبر معظم انقلاب به صورت (خامنه‌ای، مکتوبات، تاریخ دقیق) عمل شود. مثال: (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۹/۶). تاریخ دقیق بیانات و مکتوبات در سایت Khamenei.ir قابل مشاهده است.

❖ ارجاع به درس خارج آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای^(مدظله‌العالی) به صورت: (خامنه‌ای، درس خارج، تاریخ دقیق). مثال: (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۷/۱۲/۱۲).

▪ ارجاعات درون‌متنی متون غیرفارسی نظیر عربی، انگلیسی و ... به شیوه قبل و به زبان اصلی آورده شود. مثال: (Nelson, ۲۰۰۳: ۱۱۵).

▪ اگر از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر استفاده شده باشد، با قرار دادن حروف ابجد (الف، ب، ج، د، و...) در منابع فارسی و عربی و با درج حروف الفبای انگلیسی (a, b, c, ...). در دیگر منابع، پس از سال انتشار، آن آثار از هم متمایز شود. مثال (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۲۵۵).

▪ در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانشنامه‌ای که مقالات آن‌ها نویسنده مستقل دارد، نام نویسنده مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع موردنظر آورده شود. مثال (انواری، ۱۳۷۳: ۶ / ذیل «ابومحمد صالح»).

▪ در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانشنامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، نام فرهنگ/ دانشنامه، سال انتشار، شماره جلد، و نام مدخل موردنظر (در گیومه) آورده شود. مثال: (دانشنامه روابط بین‌الملل، ۱۳۸۹: ذیل «تحریم»).

▪ در ارجاعات درون‌متنی، ارجاعات تکرار شود و از تکرار واژه «همان» (در منابع عربی: «المصدر السابق» و در منابع انگلیسی: *ibid*) پرهیز شود.

▪ در منابع پایان مقاله، اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده باشد، نام و نام خانوادگی نویسنده در هر مورد، به‌طور کامل، تکرار گردد و از ترسیم خط به‌جای نام نویسنده خودداری شود.

▪ جهت پیشگیری از انتحال (سرقت علمی) فقط به منابع دیده شده استناد داده شده و به ارجاع دیگران اعتماد نشود.

▪ مشخصات کتاب‌شناختی کامل همه منابع در بخش کتاب‌نامه مطابق با شیوه APA به صورت زیر درج شود:

❖ کتاب تألیفی: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. محل چاپ: ناشر.

❖ کتاب ترجمه: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. نام مترجم. محل چاپ: ناشر.

❖ مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان مقاله، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایرانیک)، شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ مقاله در جراید: نام خانوادگی، نام. (روز، ماه و سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان روزنامه یا هفته‌نامه، شماره جریده: شماره صفحات مقاله.

❖ **مقاله از کتب مجموعه مقالات همایش‌ها:** نام خانوادگی، نام. (سال). عنوان مقاله. در نام و نام خانوادگی (گردآورنده یا ویرایشگر). عنوان همایش. عنوان کتاب (شماره صفحه). شهر: ناشر. یا: نام خانوادگی، نام. (سال). عنوان مقاله. مجموعه مقالات، عنوان همایش، شهر: ناشر، شماره صفحه.

❖ **پایان‌نامه:** نام خانوادگی، نام. (سال دفاعیه). عنوان پایان‌نامه. پایان‌نامه در مقطع تحصیلی کارشناسی ارشد/دکتری. نام دانشگاه، شهر.

• **منابع اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. (سال انتشار در صورت موجود بودن). عنوان مقاله یا مطلب. بازیابی شده (در تاریخ استخراج) از: نام پایگاه اینترنتی (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد شماره، سال: صفحه) و آدرس اینترنتی سایت.

- هویت زن از منظر اندیشه‌های قرآنی آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ۱
هدی صادقزادگان، فاطمه ترکان
- اعتبار روایات سهل بن زیاد رازی در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ۳۷
مرتضی یقینی پور
- ارث زوجه از اموال غیرمنقول با تأکید بر فتوای آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ۷۱
حسن دلپذیر
- تحلیل انتقادی دیدگاه‌های فقهی درباره عبارت «وَهُمْ صَاغِرُونَ» با بهره از اندیشه تفسیری -
فقهی آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ۸۹
البرز محقق گرمی، رضا حق پناه
- پیاده‌سازی رویکردی نسخ مشروط در استخراج اصول حکمرانی با محوریت سوره براءت در
اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله العالی) ۱۱۳
محمدامین ستاریان، مهدی گرجی ازندریانی
- مبانی قرآنی و روایی مردم‌سالاری دینی در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) . ۱۳۹
مهدی اسمعیلی صدرآبادی، معصومه نوازی

هویت زن از منظر اندیشه‌های قرآنی آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| هدی صادقزادگان* | کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان
| فاطمه ترکان | کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه اصفهان

چکیده

در طول تاریخ، زن همواره تحت سیطره مردسالاری بوده است. چه در مردسالاری سنتی گذشته و چه در مردسالاری مدرن امروزی؛ از این رو تصویر موجود از زن، همواره عنصری غیرمستقل و تبعی و درجه دو می‌باشد. در حالی که هویت حقیقی زن با این توصیفات فاصله زیادی دارد. در نوشتار حاضر با جست‌وجو به روش تلفیقی تحلیلی مضمون - تحلیل اجتهادی در اندیشه قرآنی آیت‌الله خامنه‌ای، ابعاد مختلف هویت واقعی زن بیان می‌شود؛ از جمله ضرورت هویت‌یابی اسلامی زن، ویژگی‌های آن هویت، ابعاد آن و عوامل مؤثر بر هویت، نسبت میان جنسیت و انسانیت در هویت، تقابل اسلام و غرب در هویت و آثار هویت‌سازی و هویت‌سوزی زن. براساس مطالعه روش‌مندی که در پژوهش صورت گرفته، می‌توان گفت از منظر رهبری، هویت زن دارای چهارچوب مطلق است که در آن، تمامی ابعاد فردی و خانوادگی و اجتماعی پوشش‌پذیر می‌باشد. با توجه به آیات ۳۵ سوره احزاب، ۲۱ سوره روم و ۱۹۵ سوره آل عمران، هویت زن به لحاظ انسانی با هویت مرد یکسان و به لحاظ جنسیتی به عنوان بخش عارضی هویت، متفاوت با هویت مرد است و در کارکردهای زندگی معنا می‌یابد. علاوه بر آن، با توجه به آیات ۱۰ تا ۱۲ سوره تحریم و تصریح آن در مفهوم‌یابی آیه ۳۶ سوره آل عمران، زن در همین اندیشه، نه تنها دارای هویت انسانی مشترک با مرد می‌باشد؛ بلکه به عنوان الگوی زنان و مردان مؤمن و کافر هم، معرفی می‌شود.

همچنین ترسیم ایشان از شخصیت حضرات زهرا و زینب، به‌عنوان نمونه‌های ظرفیت زن اسلامی، اعتقاد برخی از مفسرین را مطابق با آیه ۱۷ سوره زخرف، خدشه‌دار می‌کند؛ چراکه این تفاسیر بیانگر عدم ظرفیت عقلانی و استعداد فکری و منطقی در زن هم‌سان با مرد است. **واژگان کلیدی:** هویت زن، تحلیل مضمون، تحلیل اجتهادی، آیت الله خامنه‌ای.

مقدمه

از منظر جامعه‌شناسان، هویت مسأله‌ای پیچیده، چندبُعدی و متکثر است و در عین داشتن ثبات نسبی، پیوسته در حال تحول و تغییر شکل می‌باشد. جهان اطراف ما، ارزش‌ها، نگرش‌ها، پدیده‌ها و نیایده‌ها، سپهر اقتصادی و سیاسی و هر آنچه حیات اجتماعی را احاطه کرده، در شکل دادن به ساخت هویت فردی مشارکت دارد. هویتی که در واقع بازنمایی تصویر خود در برابر دیگری است (سلگی، ۱۳۹۷: ۳۰۰ - ۳۰۲)؛ بنابراین هویت در نگرش جامعه‌شناسان غرب‌گرا، بر ساخت اجتماع است؛ از این رو امری سیال و در حال تغییر معرفی می‌شود (شیرخانی و همکاران، ۱۳۹۷: ۵۵).

تصور پیچیدگی هویت و گره‌خوردن آن با جنسیت، ابهامات هویت جنسیتی را دوچندان کرده است؛ به طوری که هر روز تئوری‌های جدیدی از زن‌بودگی در برابر مردبودگی تعریف می‌شود. در این میان، هویت جنسیتی در موج‌های خودمتناقض فمینیسم، اغلب ناظر بر مردوارگی^۱ زن، به طور کامل می‌باشد؛ چراکه منافع غرب سرمایه‌دار مردسالار را تأمین می‌کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۲/۲۱). با داشتن چنین رویکردی در تعریف هویت، در واقع تکوین، طبیعت و فطرت در شکل‌گیری هویت آدمی بی‌تأثیر بوده و فرد هم به صورت کاملاً منفعل و بنابه بر ساخت اجتماع به درکی از خود می‌رسد و این درک از خود در حوزه جنسیت و زنانگی، هرچقدر به التذاذ مردان نزدیک‌تر، هویتی مطلوب‌تر را رقم می‌زند.

این درحالی است که با تأمل در اندیشه‌های متفکران شیعی از جمله اندیشه‌های قرآنی آیت‌الله خامنه‌ای، می‌توان دریافته‌های عمیقی در بحث هویت زن داشت. دریافته‌هایی که در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. ویژگی‌های هویتی زن چیست؟ آیا هویت زن براساس نگرش اسلام، امری نسبی و سیال است؟
۲. نسبت میان جنسیت و انسانیت در هویت زن چگونه است؟ هرکدام از این بخش‌ها شامل چه عناصری می‌باشد؟
۳. در نگاه اسلام، نسبت میان هویت زن و مرد چه تفاوت‌هایی با نگرش غربی دارد؟

شایان ذکر است که آیت‌الله خامنه‌ای در طی سال‌های زعامت خود، در پی تفسیر آیات النساء نبوده‌اند؛ اما با توجه به آیاتی که بعضاً در موضوع زن در کلامشان بیان داشته‌اند، همچنین با نظر به اندیشه‌هایشان، نقشه ذهنی قرآنی ایشان در موضوع هویت زن نمایان و بررسی پذیر شده است. این اندیشه‌ها حتی در مباحثی که برخی آیات را مؤید بحثشان، مطرح نکرده‌اند، ولی با تفسیر آیاتی از قرآن تطابق پذیر می‌باشد، فهمیدنی است.

همچنین لازم به توجه است که اندیشه قرآنی آیت‌الله خامنه‌ای در بحث هویت زن، با نگرش دیگر متفکران اسلامی در طی ادوار گوناگون دارای تفاوت‌هایی می‌باشد که چون مجال بررسی کامل آن در این پژوهش نیست، در بخش نتیجه‌گیری نوشتار حاضر، تنها به نشان دادن تمایزهای اصلی این اندیشه با دیگر اندیشه‌های اسلامی به صورت کاملاً مختصر پرداخته شده است.

پیشینه تحقیق

بحث هویت زن و چیستی او از منظرهای گوناگون در مقالات متعدد بررسی شده است؛ برخی این هویت را از منظر اسلام، به‌طور خاص قرآن، نهج‌البلاغه و حکمت اسلامی و برخی از منظر فمینیسم و بعضی دیگر با نگاه‌های جامعه‌شناسانه، پدیدارشناسانه و... مطالعه کرده‌اند. گاهی به مفهوم هویت از خلال مفاهیم انسانی و گاهی از دریچه مباحث جنسیتی دقت شده است. گاهی هم از نگاه اندیشمندان به هویت زن پرداخته شده یا در خلال رسانه، فیلم‌ها و رمان‌ها، آن را مدنظر قرار داده‌اند. در مبحث زن از نگاه آیت‌الله خامنه‌ای، کتاب‌هایی نگاشته شده که عبارت‌اند از: مطالبات آیت‌الله خامنه‌ای از بانوان از دفتر خواهران کانون دانش‌پژوهان نخبه، کتاب الگوی سوم (الگوی رفتاری زن در خانواده و جامعه) از فرج‌اله هدایت‌نیا، پنج جلدی نقش و رسالت زن از امیرحسین بانکی‌پور، کتاب زن و بازیابی هویت حقیقی از محسن کربلایی نظر و مقاله‌هایی نیز به رشته تحریر درآمده که عبارت‌اند از: رحیمی، فاضل (۱۳۹۷): سیره‌پژوهی شهیده زینب‌کمایی مبتنی بر شاخصه‌های زن انقلابی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای.

در تمامی کتب به‌جز کتاب الگوی سوم، بیانات آیت‌الله خامنه‌ای گردآوری شده‌اند و بر روی آن‌ها کار تحلیلی خاصی صورت نگرفته است؛ در کتاب الگوی سوم نیز نویسنده نمونه‌هایی برای تبیین الگوی رفتاری زن در خانواده و جامعه از بیانات آیت‌الله خامنه‌ای آورده و در ادامه، ادله عقلی و نقلی این‌گور را طرح کرده است.

اما در مجموعه مقالات متعدد در حوزه زن در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای که بسیاری از آن‌ها به وجه اجتماعی هویت زن می‌پردازند، می‌توان "بررسی جایگاه روان‌شناختی زن در اسلام و تمدن غرب براساس منظومه فکری مقام معظم رهبری" را مورد بررسی قرار داد؛ در این مقاله با روش

توصیفی - تحلیلی به مبحث جایگاه روان‌شناختی زن در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای پرداخته و چون به دنبال نگرش اسلام و غرب در این اندیشه بوده، هیچ‌کدام را به صورت کامل از منظومه استخراج نکرده است؛ در حالی که در مقاله حاضر استخراج نگرش اسلامی مبتنی بر اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در بحث هویت زن به صورت تمام و کمال شکل گرفته است. ضمن آنکه در مقاله مذکور به نظر می‌رسد، از اصل بحث یعنی بخش روان‌شناختی عدول کرده است.

مقاله دیگر با عنوان "جایگاه زنان در گفتمان رهبران انقلاب اسلامی ایران" با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به بحثی کلی راجع به جایگاه زنان در اندیشه امام (ره) و آیت‌الله خامنه‌ای می‌پردازد و این رسالت را تا پایان به خوبی انجام می‌دهد، اما با مقاله حاضر هم به لحاظ روشی و هم به لحاظ محتوایی تفاوت‌های مفصلی دارد؛ از جمله اینکه مقاله حاضر به دنبال تبیین جزئی مقوله هویت زن است.

مقاله بعدی "بازکاوی تطبیقی جایگاه زن در اندیشه امام خمینی و مقام معظم رهبری" نیز که بسیار شبیه به مقاله مذکور با دسته‌بندی متفاوت است، بدون تبیین پیشینه تحقیق به جایگاه زن در اندیشه عرب جاهلی، جایگاه زن در اندیشه اسلام و سیره معصومان (علیهم‌السلام) و جایگاه زن در اندیشه رهبران انقلاب اسلامی در ابعاد الگویی و رفتاری، کرامت حقیقی زن، عامل اصلی سعادت و آرامش، فعالیت در زمینه‌های علمی، اجتماعی، سیاسی، تربیتی و مقام والای مادری پرداخته است. در مقاله‌ای با عنوان "مدل مفهومی موضوع زن در گفتمان انقلاب اسلامی"، مطالعه موردی منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای برای تبیین مدل مفهومی زن صورت گرفته که در پی آن، دو مفهوم کلیدی الگوی سوم و انسان انقلابی به دست آمده است. هر یک از این دو مفهوم، ابعاد تصویر را نمایان می‌کند و تصویر تولیدشده، مبین نگاه فراجنسیتی با ملاحظات جنسیتی آیت‌الله خامنه‌ای به موضوع زن در کلان‌منظومه فکری ایشان می‌باشد. در این مقاله کلیه بیانات در حوزه زن دیده نشده و کل مقاله بر پایه پیام آیت‌الله خامنه‌ای به کنگره هفت هزار زن شهید در حال صورت‌بندی است و البته به لحاظ روشی نیز یک نگاه کاملاً متفاوت از پژوهش حاضر می‌باشد؛ چراکه مقاله مذکور مدعی استفاده از روش منظومه‌ای است و این مقاله از روش تلفیقی تحلیل مضمون - تحلیل اجتهادی بهره گرفته است.

در مقاله دیگری با عنوان "مؤلفه‌های فردی و اجتماعی در الگوسازی زن تراز اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری" با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی به دو بُعد فردی و اجتماعی زن تراز پرداخته که در آن، به اذعان خود نگارنده، نگرش منظومه‌ای به مباحث وجود ندارد. ضمن آنکه در بُعد فردی زن، تنها به خصوصیات انسانی که میان زن و مرد مشترک است، اشاره شده و بُعد جنسیتی مغفول مانده است.

مقاله پایانی "فرایند تربیت دختران در جهت پذیرش نقش‌های جنسیتی در نظام تربیت مدرسه‌ای با نگاهی به آراء و اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای" تنها یکی از بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در نقش‌های جنسیتی را استخراج کرده، بدون آنکه بیانات دیگری را که احیاناً ارتباط "عام و خاص"، "مطلق و مقید"، "مجمعل و مبین" و... با این بیان دارند را مورد توجه قرار دهد و براساس آن فرایند تربیتی تعریف کرده است.

مفهوم‌شناسی

۱. هویت

مفهومی است که همواره دو وجه را در خود دارد: وجه نخست، شباهت گروه یا افرادی که مانند یکدیگرند و خود را در شباهت‌ها تعریف می‌کنند؛ وجه دوم، تمایز است که این گروه یا افراد، خود را متمایز از دیگری تعریف می‌کنند. هویت اغلب در سطوح مختلف فردی تا اجتماعی صورت‌بندی می‌شود (لطف‌آبادی، ۱۳۹۲: ۵۴ - ۶۳). هویت از منظر آیت‌الله خامنه‌ای نیز اگرچه بیش‌تر در حوزه ملی، دینی، اسلامی و ایرانی بیان شده است، اما می‌توان عبارت «مجموعه فرهنگ‌ها، باورها، خواست‌ها، آرزوها و رفتارها» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۵/۸/۱۸) را که ایشان در حیطه هویت ملی مطرح کرده‌اند را در تعریف کلی هویت استفاده نمود. بنابراین مجموعه فرهنگ‌ها، باورها، خواسته‌ها، آرزوها و رفتارها در یک فرد که او را شبیه دیگری و با متمایز از دیگری می‌کند، هویت فرد را می‌سازد.

۲. جنسیت

تفاوت فراتر از امور بیولوژیکی و جسمی را شامل می‌شود که ناظر بر عناصر رفتاری، روانی، اجتماعی و فرهنگی میان زن و مرد است (بستان‌نجفی، ۱۳۹۱: ۷۲).

۳. هویت زن

منظور از هویت زن در این مقاله، برداشتی است که فرد یا جامعه از چگونگی ترکیب «انسانیت و جنسیت» در ساختار وجودی زن، در سه ساحت فردی، خانوادگی و اجتماعی دارد.

روش تحقیق

با توجه به تعداد زیاد داده در بیانات، لازم بود که برای تحلیل این طیف داده از روش تحلیل مضمون استفاده شود. البته با توجه به اشاره آیت‌الله خامنه‌ای در خصوص نحوه مواجهه با بیانات امام خمینی (ره)، روش اجتهادی هم با روش تحلیل مضمون تلفیق شد. در ادامه ابتدا به‌طور خلاصه شیوه انجام روش تحلیل مضمون و سپس روش اجتهادی بیان می‌گردد.

باید در نظر داشت که در این روش تحقیق، تلاش بسیاری شده تا منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای استخراج شود. منظور از منظومه فکری، عبارت است از مجموعه‌ای نظام‌مند و متشکل از اجزاء و

عناصر مرتبط و هدفمند با محوریت هسته مرکزی در عرصه نظام بینشی و ارزشی و کنشی است (خسروپناه، ۱۳۹۹: ۲۱). براساس این تعریف، ارتباط منطقی بین بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در کل مسأله زن و به تبع آن در بخش مشارکت اجتماعی لحاظ شده است تا از هرگونه نگاه جزیره‌ای در امان باشد. منظور از نگاه جزیره‌ای، نگاه تک‌گزاره یا درنهایت چندگزاره‌ای، بدون توجه به نوع ارتباطات گزاره‌ها می‌باشد. ضمن آنکه سعی بر آن بود تا مبانی و ارکان تغییرناپذیر از اجزائی که به اقتضای شرایط ممکن است دچار دگرگونی‌هایی شوند، تفکیک شده و نسبت بین آن‌ها در نظر گرفته شود.

۱. روش تحلیل مضمون

از آنجاکه در این پژوهش، طیف وسیعی از داده‌ها در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای وجود داشت، برای بررسی روش‌مند این بیانات، لازم بود که از روش تحلیل مضمون استفاده شود؛ این روش، ابزاری برای تعریف، تحلیل و گزارش‌دهی الگوهای (مضمون‌ها) درون داده‌ها است. در کم‌ترین کاربرد، این روش مجموعه داده‌های شما را به شکل جزئی و دقیق سازمان‌دهی و توصیف می‌کند (براون و کلارک، ۲۰۰۶: ۸۸).

«مضمون» یا «تم»، ویژگی تکراری و متمایزی در متن است که نشان می‌دهد اطلاعات مهمی درباره داده‌ها و تجربه خاصی در ارتباط با سؤالات تحقیق می‌باشد و تا حدی معنی و مفهوم الگوی موجود در مجموعه‌ای از داده‌ها را نشان می‌دهد (براون و کلارک، ۲۰۰۶: ۱۵۹).

روش‌ها و فنونی که برای شناخت مضامین مطرح می‌شود، عبارت‌اند از:

۱. توجه به کلمات متن؛

۲. موشکافی و دقت در متن؛

۳. توجه به آرایه‌های ادبی و خصوصیات زبان‌شناختی متن؛

۴. دست‌کاری و جابه‌جایی فیزیکی متن (براون و کلارک، ۲۰۰۶: ۱۵۹ - ۱۶۲).

به‌طورکلی می‌توان روش تحلیل مضمون را در چند مرحله خلاصه کرد که در این پژوهش نیز

همین مراحل طی شده است:

۱. آشنایی با داده‌ها؛

۲. کدگذاری باز؛ (مقوله پایه).

۳. کدگذاری محوری؛ (مقوله کلی).

۴. تحلیل داده‌ها.

۲. روش تحلیل اجتهادی

روش اجتهادی مدنظر در این نگاشت، مطابق با بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در این زمینه است. ایشان در باب اجرای این روش بر نظرات امام خمینی (ره) چنین بیان می‌کنند: «نظرات امام یک مجموعه است و خوش‌بختانه ثبت شده است و همین است که هست. مانند همه متونی که از آن‌ها می‌شود تفکر گوینده را استنباط کرد، منتها با شیوه درست استنباط. شیوه درست استنباط این است که همه حرف‌ها را ببینند، آن‌ها را در کنار هم قرار بدهند. توی آن‌ها عام هست، خاص هست، مطلق هست، مقید هست. حرف‌ها را باید با همدیگر سنجید. تطبیق کرد. مجموع این حرف‌ها، نظر امام است. البته کار خیلی ساده‌ای نیست؛ اما روشن است که باید چه کار کنیم. یک کار اجتهادی است. اجتهادی است که از عهده شما جوان‌ها بر می‌آید. بنشینند واقعاً گروه‌های کاری در زمینه‌های مختلف، نظر امام را استنباط کنند، از گفته‌های امام به دست بیاورند.» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۷/۷).

شایان ذکر است پژوهش حاضر برگرفته از کلان‌پروژه «الگوی زن مترقی در منظومه فکری مقام معظم رهبری» است؛ از این رو در آن مطابق با اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، ارتباط شبکه‌ای اجزاء مختلف مسأله زن با یکدیگر لحاظ شده و بر این اساس در این پژوهش تلاش شد تا آنچه ایشان درباره روش اجتهادی بیان کردند، در کل فرایند تحلیل مضمون داده‌ها، حتی روایت‌گری آن‌ها لحاظ شود.

مراحل انجام روش تلفیقی تحلیل مضمون - تحلیل اجتهادی

۱- آشنایی با داده‌ها

در این مرحله ابتدا کلیه بیانات، نامه‌ها و تقریظ‌های مرتبط با مسأله زن، از سال ۱۳۶۷ تا ۱۴۰۱، که در آن کلیدواژه‌های مختلف زن، بانو، دختر، خانم، خانواده و... یافت شده بود و فیش‌های مربوط به حضرت زهرا (س) و حضرت زینب (س) بررسی و استخراج شد.

۲- کدگذاری باز

پس از مطالعه دقیق گزاره‌ها و داده‌های جمع‌آوری شده، برای اینکه این داده‌ها به قسمت‌های فهمیدنی و استفاده‌پذیر مانند بند یا عبارت یا کلمه تبدیل شوند، برای هر گزاره، کدهایی انتخاب شد. این کدگذاری با توجه به روش اجتهادی، یعنی با نظر به تأکیدات مختلف کلامی^۲ و ساختار دستوری و بلاغی کلام^۳ و براساس دلالت‌های مختلف معنایی همچون تطابقی^۴، تضمنی^۵، التزامی^۶، سیاق و بافت^۷ سخن انجام شد.

نکته مهم در این مرحله، استفاده از واژگان کلیدی بیانات و توجه به گزاره‌های نفی یا نهی یا الزام مطابق این کلیدواژه‌ها بود. به عبارت دیگر، در این مرحله تا حد امکان از کدگذاری براساس سلاقی شخصی اجتناب شد. همچنین در برچسب‌گذاری بیانات، به نوع مخاطب و بافت متنی مباحث نیز

توجه شد. در کلان‌پروژه «الگوی مترقی زن در منظومه فکری مقام معظم رهبری»، حدود ۵۰۰۰ کد وجود داشت که بالغ بر ۱۰۰۰ کد آن مربوط به حوزه مشارکت اجتماعی بود.

در این پژوهش، یکی از ابزارهای استفاده‌پذیر برای کدگذاری، ابزار «جری و تطبیق» بوده است. به این ترتیب که در گزاره‌های اشاره شده به الگوهایی هم‌چون حضرت زهرا (س) و حضرت زینب (س)، این الگوها با استفاده از روش «جری و تطبیق» با مسائل روز بانوان تطبیق داده شده است؛ برای مثال، کدهای «جامع‌الاطرافى شخصیت زن مسلمان» یا «توانایی زن مسلمان بر انجام وظایف منطبق با سه بُعد هویتی به‌صورت هم‌عرض»، عناوین کلی است که برگرفته از شخصیت‌پردازی‌های حضرت زهرا (س) و حضرت زینب (س) است.

۳- جست‌وجو و انتخاب مضامین

پس از اتمام کدگذاری، مرحله انتخاب مضامین است. در این مرحله، فهرستی از کدها تهیه شد و کدهای مربوط به هم که از لحاظ مفهومی با یکدیگر هم‌خوانی دارند، در یک مضمون قرار داده شد. این مضامین با خواندن عبارت‌ها و کلماتی که در قالب کدها سازمان‌دهی شده بود، به ذهن‌خطور می‌کرد. پس از پایان انتخاب مضامین، با سازمان‌دهی مجدد کدها و شناسایی مضامینی که از لحاظ معنا و مفهوم، انسجام و هم‌خوانی دارند، مضامینی در سطح گسترده‌تر برگزیده شد.

۴- نام‌گذاری مضامین و تحلیل آن‌ها

در پژوهش حاضر مراحل سه و چهار، در واقع سه یا چهار سطح، در قالب بسته‌تر کردن کدها و دادن عناوین انتزاعی‌تر به آن‌ها صورت گرفت که البته در این خلاصه‌سازی کدهای باز، اگر توجه به مباحثی مانند عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین نیاز بود، آن هم لحاظ شد.

۵- شکل‌گیری الگو و روایت‌گری آن

در پایان یک الگوی چندمقوله‌ای، حول مقوله محوری هویت اسلامی زن شکل گرفت که شامل ابعاد هویت اسلامی زن، ویژگی‌ها و عوامل مؤثر بر شکل‌گیری هویت، مؤلفه‌های بخش انسانی و بخش جنسیتی هویت که هر یک از این مقولات توضیح داده می‌شود.

۶- نمونه‌ای از جداول به‌دست آمده در تحقیق

چنان‌که در بخش روش‌شناسی اشاره شد، این پژوهش برگرفته از کلان‌پروژه «الگوی مترقی زن در منظومه فکری مقام معظم رهبری» است. در آن پروژه با انواع کلیدواژگان مرتبط با زن در بیانات، نامه‌ها، خطبه‌های عقد، تفریظ‌های مقام معظم رهبری و در کتب پیشینی مرتبط با بیانات محتوا جست‌وجو شد. البته برخی بیانات مرتبط و فیش‌های موجود در سایت نیز که با موضوع زن به‌طور کامل مرتبط بودند، به‌صورت کامل کدگذاری شد. حدود ۵۰۰۰ کد حول مقوله محوری «مسأله

زن» شکل گرفت. این کدها چند مقوله اصلی هویت سه‌گانه و حقوق و روابط زن و مرد داشت. کدهای مرتبط با بحث هویت در ابعاد فردی و خانوادگی و اجتماعی دیده شد. در تمامی این مقولات اصلی یک کد به جهات مختلف ممکن بود عنوان‌گذاری شود؛ از این‌رو ارتباط مقولات و شبکه‌ای بودن آن با نهایت دقت حفظ گردید.

«جدول شماره ۱»

مقوله کلی	مقوله پایه	بیانات
ضرورت هویت‌یابی زن مسلمان	اصلاح هویت زن در جامعه و در محیط زنانه، باعث اصلاح جامعه	اگر زن در جامعه و در محیط زنانه اصلاح شود، جامعه به‌طور کلی اصلاح خواهد شد. ۱۳۷۴/۷/۱۲
	تلاش برای برگرداندن هویت اسلامی زن توسط بانوان نخبه بزرگترین خدمت به مات اسلامی و بیداری و عزت کرامت اسلامی	اگر شما بانوی نخبه‌ی اسلامی تلاش کنید که هویت اسلامی را به زن مسلمان برگردانید، بزرگترین خدمت را به امت اسلامی و به بیداری اسلامی و به عزت و کرامت اسلامی کردید. ۱۳۹۱/۴/۲۱
	طرح تهاجمی و نه دفاعی گفت‌وگوهای اسلامی زن حقیقی	گفتمان اسلام "زن حقیقی" است؛ این گفتمان را بایستی ما به صورت تهاجمی مطرح کنیم. مطلقاً در موضع دفاعی قرار نگیرید. ۱۳۹۲/۲/۲۱
	تلاش برای احیای هویت زن اسلامی و جلب نظر دنیا به آن	زن ایرانی در ایران اسلامی، باید کوششش این باشد که هویت والای زن اسلامی را آن‌چنان زنده کند که چشم دنیا را به خود جلب کند. ۱۳۷۹/۶/۳۰
ویژگی‌های هویتی زن مسلمان	همه‌جانبه‌بودن شخصیت زن مسلمان	شخصیت زن مسلمان یک شخصیت همه‌جانبه است که اسلام او را به این طرف سوق داده است. ۱۳۸۴/۳/۲۵
	هویت اسلامی زن: هویت همه جانبه با حفظ خصوصیات زنانه، پیشروی در میدان ارزش‌های معنوی، و در مسایل اجتماعی و سیاسی و ایجاد محیط عدل و انصاف در خانواده	هویت اسلامی این است که زن در عین‌که هویت و خصوصیت زنانه خود را حفظ می‌کند - که طبیعت و فطرت است و برای هر جنسی خصوصیات آن جنس ارزش است - یعنی آن احساسات رقیق را، عواطف جوشان را، آن مهر و محبت را، آن رقت را، آن صفا و درخشندگی زنانه را برای خود حفظ می‌کند، در عین حال، هم باید در میدان ارزش‌های معنوی - مثل علم، مثل عبادت، مثل تقرب به خدا، مثل معرفت الهی و سیر وادیهای عرفان - پیشروی کند، هم در عرصه مسائل اجتماعی و سیاسی و ایستادگی و صبر و مقاومت و حضور سیاسی و خواست سیاسی و درک و هوش سیاسی، شناخت کشور خود، شناخت آینده خود، شناخت هدف‌های ملی و بزرگ و اهداف اسلامی مربوط به کشورهای اسلامی و ملت‌های اسلامی، شناخت توطئه‌های دشمن، شناخت دشمن، شناخت روش‌های دشمن باید روزبه‌روز پیشرفت کند و هم در زمینه ایجاد عدل و انصاف و محیط آرامش و سکونت در داخل خانواده باید پیشرفت داشته باشد. اگر قوانینی لازم است، اگر

		<p>تصحیح و اصلاحی در مسائلی که به این‌جا منتهی می‌شود، لازم است، زنان، زنان باسواد، زنان آگاه، زنان با معرفت، در همه این میدانها بایستی پیشروی کنند؛ الگوی زن را نشان بدهند ۱۳۷۹/۶/۳۰</p>
	<p>همه جانبه بودن شخصیت زن مسلمان: لزوم پیشروی زن مسلمان در تمام ابعاد فردی، خانوادگی و اجتماعی</p>	<p>الگوی زن مسلمان این است. زن مسلمان باید در راه فرزاندگی و علم تلاش کند؛ در راه خودسازی معنوی و اخلاقی تلاش کند؛ در میدان جهاد و مبارزه - از هر نوع جهاد و مبارزه‌ای - پیشقدم باشد؛ نسبت به زخارف دنیا و تجملات کم‌ارزش، بیاعتنا باشد؛ عفت و عصمت و طهارتش در حدی باشد که چشم و نظر هرزه بیگانه را به خودی خود دفع کند؛ در محیط خانه، دلارام شوهر و فرزندان باشد؛ مایه آرامش زندگی و آسایش محیط خانواده باشد؛ در دامن پرمهر و پرعطوفت و با سخنان پرکنه و مهرآمیزش، فرزندان سالمی را از لحاظ روانی تربیت کند؛ ۱۳۷۱/۹/۲۵</p> <p>اسلام، فاطمه - آن عنصر برجسته و ممتاز ملکوتی - را به عنوان نمونه و اسوه‌ی زن معرفی می‌کند. آن، زندگی ظاهری و جهاد و مبارزه و دانش و سخنوری و فداکاری و شوهرداری و مادری و همسری و مهاجرت و حضور در همه‌ی میدانهای سیاسی و نظامی و انقلابی و برجستگی همه جانبه‌ی او که مردهای بزرگ را در مقابلش به خضوع وادار می‌کرد، این هم مقام معنوی و رکوع و سجود و محراب عبادت و دعا و صحیفه و تضرع و ذات ملکوتی و درخشندگی عنصر معنوی و همپایه و هموزن و همسنگ امیرالمؤمنین و پیامبر بودن اوست. زن، این است. الگوی زنی که اسلام می‌خواهد بسازد، این است. ۱۳۶۸/۱۰/۲۶</p>
	<p>همه جانبه بودن زن اسلامی در ابعاد فردی: رشد معنوی و علمی و حفظ خصوصیات زنانه، مدیریت کانون خانواده و اثرگذار در اجتماع</p>	<p>زن اسلامی عبارت است از آن موجودی که دارای ایمان است، دارای عفاف است، متصدی مهم‌ترین بخش تربیت انسان است، اثرگذار در اجتماع است، دارای رشد علمی و معنوی است، مدیر کانون بسیار مهم خانواده است، مایه آرامش جنس مرد است؛ همه‌ی اینها در کنار خصوصیات زنانگی [است]، مثل لطافت، مثل رقت قلب، مثل آمادگی دریافت انوار الهی؛ این الگوی زن مسلمان است؛ ۱۳۹۶/۱۲/۱۷.</p>
	<p>عدم منافات و ضدیت سه بعد هویتی زن؛ سه بعد هویتی یاریگر هم در شخصیت انسان کامل</p>	<p>این سه بُعد را با هم جمع کردن، نقطه‌ی درخشان زندگی فاطمه‌ی زهرا (علیها السلام) است. آن حضرت، این سه جهت را از هم جدا نکرد. بعضی خیال میکنند انسانی که مشغول عبادت می‌باشد، یک عابد و متضرع و اهل دعا و ذکر است و نمیتواند یک انسان سیاسی باشد. یا بعضی خیال میکنند کسی که اهل سیاست است - چه زن و چه مرد - و در میدان جهاد فی سبیل الله حضور فعال دارد، اگر زن است، نمیتواند یک زن خانه با وظایف مادری و همسری و کدبانویی باشد و اگر مرد است، نمیتواند یک مرد خانه و دکان و زندگی باشد. خیال میکنند اینها باهم منافات دارد؛ در حالی که از نظر اسلام، این سه چیز با یکدیگر منافات و ضدیت که ندارد؛ در شخصیت انسان کامل، کمک کننده هم است. ۱۳۶۸/۹/۲۲.</p>

<p>انجام همه وظایف مهم توسط زن مسلمان بصورت هم عرض</p>	<p>زن مسلمان، همه‌ی وظایف مهم زن را می‌تواند در عرض هم انجام دهد؛ و همه را از زینب کبری سلام‌الله‌علیها یاد بگیرد. هم طهارت و تقوا را - که بزرگترین خصوصیت یک زن است - و هم عزت و کبریای مخصوص زنان را در وادی ایمان و تقوا. در روایات است که تکبر از همه کس بد است مگر از زن در مقابل مرد بیگانه. زن باید حالت کبریا داشته باشد و نباید حالت خضوع و تسلیم بر او مستولی شود. ۱۳۷۴/۷/۱۲</p>
<p>رفتار عمومی زن در جهت ارزشهای واقعی بصورت همزمان</p>	<p>خیال نکنیم که یک زن مسلمان و مؤمن، لزوماً اهل معلومات و معارف نیست؛ بلکه همه‌ی ارزشهای اسلامی، برای زن مسلمان مهم است و یکی از بزرگترین ارزشها، علم و معرفت است. لذاست که اگر شما در جامعه‌ی اسلامی به زن نگاه کنید، رفتار عمومی او را رفتاری می‌بینید که در جهت ارزشهای واقعی، در جهت علم، در جهت تقوا، در جهت تخصص‌های بالا، در جهت فعالیت و تلاش سیاسی، در جهت کمک رسانی به انسانها، در جهت کیفیت دادن به محیط خانه و خانواده و احیای سنت خانواده است. زن مسلمان از درون خانواده تا درون جامعه، مسائل علمی، مسائل سیاسی، کمک رسانی، ارزشهای اخلاقی و نشان دادن منشهای بزرگ انقلابی، همه را با هم دارد. ۱۳۷۴/۷/۱۲</p>
<p>نگاه اسلام به زن، عزت بخش، کرامت بخش، رشدآفرین، استقلال دهنده به هویت زن</p>	<p>نگاه اسلام به زن، نگاهی است عزت‌بخش، کرامت‌بخش، رشدآفرین، استقلال‌دهنده‌ی به هویت و شخصیت زن؛ این ادعای ماست. ما این ادعا را با محکمترین ادله می‌توانیم اثبات کنیم. ۱۳۹۱/۴/۲۱</p>
<p>هویت مستقل فرهنگی زن مسلمان ایرانی امروز</p>	<p>زن مسلمان، امروز در کشور ما سرافراز است. زن ایرانی این امتیاز را دارد که هویت مستقل فرهنگی دارد و تحت تأثیر دیگران قرار نمیگیرد؛ این را باید در خودتان حفظ کنید. ۱۳۹۶/۱۲/۱۷</p>
<p>معنای تشخیص زن، جمع بین صفات گوناگون انسانی و جنسیتی</p>	<p>زن با نقاط قوت زنانه‌ی خود - که خدای متعال در وجود او به ودیعه گذاشته و مخصوص زن است - همراه با ایمان عمیق، همراه با استقرار ناشی از اتکاء به خداوند، و همراه با عفت و پاکدامنی - که فضای پیرامون او را نورانیت میبخشد - میتواند در جامعه یک نقش استثنایی این‌گونه ایفا کند؛ هیچ مردی قادر به ایفای چنین نقشی نیست. مثل کوه استواری از ایمان، در عین حال مثل چشمه‌ی جوشانی از عاطفه و محبت و احساسات زنانه، تشنگان و محتاجان نوازش را از چشمه‌ی صبر و حوصله و عاطفه‌ی خود سیراب میکند. انسانها در چنین آغوش پُربرکتی میتوانند تربیت شوند. اگر زن با این خصوصیات در عالم وجود نبود، انسانیت معنا پیدا نمیکرد. این، معنای ارزش زن و تشخیص زن است. ۱۳۸۴/۳/۲۵</p>
<p>خصوصیات زن مسلمان: عقل و متانت، قدرت و شجاعت، شور و احساس عاطفی، صراحت زبان، متانت دل، استواری روح؛ در عین حال، مادرانه، خواهرانه، با همه‌ی انسانها</p>	<p>زینب کبری برای زنان ما در طول تاریخ یک الگوست؛ عقل و متانت، قدرت و شجاعت، شور و احساس عاطفی، صراحت زبان، متانت دل، استواری روح؛ در عین حال، مادرانه، خواهرانه، با همه‌ی انسانها برخورد کردن، در محیط خانه شمع محبت را روشن نگه داشتن، همسر و فرزندان را بر سر سفره‌ی محبت و عاطفه‌ی خود دور هم جمع کردن؛ اینها خصوصیات زن مسلمان است. ۱۳۸۴/۳/۲۵</p>

	برخورد کردن، محبت به جمع خانواده	
مطلق بودن چهارچوب هویتی زن	تعریف چهارچوب معین برای زن در منطق اسلام	زن در منطق اسلام و معرفت اسلامی یک الگویی دارد، یک چهارچوبی برای زن معین شده است. این چهارچوب، یک چهارچوب کامل است. ۱۳۷۹/۶/۳۰
تقابل هویت زن در سه پارادایم شرق و غرب و اسلام	تعریف زن در شرق به‌عنوان عنصری در حاشیه و بی‌نقش در تاریخ تعریف زن در غرب به‌عنوان موجودی با غلبه جنسیت بر انسانیت تعریف زن در اسلام: زن نه شرقی، نه غربی	زن، در تعریف غالباً شرقی، همچون عنصری در حاشیه و بی‌نقش در تاریخ‌سازی و در تعریف غالباً غربی، به‌مثابه موجودی که جنسیت او بر انسانیتش می‌چربد و ابزاری جنسی برای مردان و در خدمت سرمایه‌داری جدید است، معرفی می‌شد. شیرزنان انقلاب و دفاع مقدس نشان دادند که الگوی سوم، «زن نه شرقی، نه غربی» است. ۱۳۹۱/۱۲/۱۵
تعریف هویت زن در غرب با شاخص زیور و آرایش و بازپچه مرد قرار گرفتن	عدم درک غرب از هویت زنانه در منطق اسلام	آنهایی که شاخصه‌ی زن را در زیور و آرایش و سبکسری و بازپچه قرار گرفتن در دست مردان میدانند، نمیتوانند اساس هویت زنانه را در منطق اسلام و در نظر اسلام درک کنند. ۱۳۸۴/۳/۲۵. دنیای فاسد غرب... زن برای اینکه شخصیت خودش را نشان بدهد، بایستی برای مردان چشم‌نواز باشد ۱۳۸۹/۲/۱
اصل دانستن لذات و شهوات و سرگرمی‌های حقیر برای شخصیت زن توسط دیدگاه مادی	راه رسیدن به علو جایگاه زن، با ارزش‌ها و مقررات و احکام اسلامی	اسلام آن علو رتبه را جایگاه حتمی زن دانسته و سلوک به سوی آن را لازم شمرده و راه آن را با ارزش‌گذاری‌ها و مقررات و احکامی هموار ساخته است. فرهنگ غرب و بینشی که پایه‌ی آن است، اگر آن منزلت را نیز ارزانی زن کند - که البته دیدگاه مادی فاقد آن گستره‌ی چشم‌اندازهای معنوی است - یارای آن ندارد که وارستگی از لذات و شهوات و سرگرمی‌های حقیر را از شخصیت زن جدا سازد؛ بلکه این را اصل شمرده، پایه‌ی قضاوت خود درباره‌ی جوامع و عقاید قرار میدهد. ۱۳۶۸/۸/۳
الگوی غربی زنان در تقابل با الگوی اسلامی انسانها؛		ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ. (۲) دو زن را الگو قرار میدهد برای همه‌ی انسانهای کافر، دو زن را الگو قرار میدهد برای همه‌ی انسانهای مؤمن؛ اعم از زن و مرد. یعنی اگر همه‌ی مردان عالم میخواهند مؤمن باشند، الگویشان دو زن هستند: یکی زن فرعون، یکی حضرت مریم. وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ؛ در اوج نجابت و عفت؛ همان خانمی که موجب شد وقتی موسی

<p>را از آب گرفتند، به قتل نرسانند؛ لا تَقْتُلُوهُ، (۳) [گفت] او را نکشید؛ بعد هم ایمان آورد به حضرت موسی، بعد هم زیر شکنجه به قتل رسید. این الگو است. [و الگوی دیگر] «و مَرِّمَ ابْنَتِ عِمْرَانَ» که حالا در مورد حضرت مریم (سلام الله علیها) «الَّتِي أَحْصَتِ فَرْجَهَا» (۴) که عفت خودش را حفظ کرد، ما متأسفانه اطلاعات زیادی نداریم که قضیه چه بوده؛ قضایایی حول و حوش حضرت مریم بوده که این بزرگوار با کمال قدرت مقاومت کرده و دامن پاک خودش را حفظ کرده، و تا آخر قضایا که میدانید. یعنی درست نقطه‌ی مقابل تمدن غربی که مرد را الگو قرار میدهد، در قرآن زن را الگو قرار میدهد؛ نه فقط برای زنان بلکه برای همه‌ی انسانها؛ چه در زمینه‌ی کفر، چه در زمینه‌ی ایمان. ۱۴۰۱/۱۰/۱۴</p>	<p>دو زن مومن، الگوی اسلامی انسانها؛</p> <p>ویژگی های زن الگوی مومنان عالم : نجابت، عفت، مقاومت؛</p>	<p>تکرار در ۱۳۸۸/۱۱/۱۹، ۱۳۷۵/۶/۲۸، ۱۳۸۹/۲/۱؛ ۱۳۹۰/۳/۱</p>
<p>بالتدگی و تربیت معنوی آسیه بدون داشتن نسبتی با پیامبر</p>	<p>عنايت به اوج و حضیض زن ، احتمالاً ناشی از تصحیح نگرش غلط نسبت به زن</p>	<p>میتوان گفت نگرش به مسأله‌ی مرد درست نیست - تفاوتی نمیکند - یا نگرش به کیفیت دو جنس، یعنی هندسه‌ی قرار گرفتن دو جنس، نگرش غلطی است شما ببینید وقتی که خدای متعال میخواهد برای انسانهای مؤمن در طول تاریخ نبوتها در قرآن مثالی بزند، میفرماید: «و ضرب الله مثلا للذین امنوا امرأت فرعون». (۲) در زمان موسی، این همه مؤمن بودند، این همه کسانی در راه ایمان تلاش و فداکاری کردند؛ اما آن نمونه را اسم میآورد. این ناشی از چیست؟ آیا خدای متعال خواسته از زنان جانبداری کند؛ یا نه، مسأله چیز دیگری است؟ مسأله این است که این زن در اوج حرکت معنوی به جایی رسیده که فقط او را میشود مثال زد و لاغیر. حالا این قبل از فاطمه‌ی زهرا (سلام الله علیها) است؛ این قبل از مریم کبری (سلام الله علیها) است؛ این متعلق به آن زمان است. زن فرعون، نه پیامبر است، نه پیامبرزاده است، نه همسر پیامبر است، نه در خانواده‌ی هیچ پیامبری بوده است. تربیت معنوی و رشد و بالتدگی یک زن، او را به این جا میرساند. البته نقطه‌ی مقابلش هم هست؛ یعنی در فساد هم اتفاقاً همین است. باز برای این که خدای متعال بدترین انسانها را مثال بزند، میفرماید: «ضرب الله مثلا للذین کفروا امرأت نوح و امرأت لوط». (۳) باز هم دو زن را مثال میزند که بدترین انسانها بودند. زمان نوح و زمان لوط، این همه کفار بودند، بدها بودند، اما قرآن آنها را مثال نمیزند؛ زن نوح و زن لوط را مثال میزند. این عنایت به جنس زن و توجه به اوجهای گوناگون و حضیضهای گوناگون زن، ناشی از چیست؟ شاید از این جهت باشد که قرآن میخواهد به نگرش غلط مردم آن روز دنیا - که متأسفانه امروز هم همان نگرش غلط باقی است؛ چه مردم جزیره‌العرب که دخترانشان را زیر خاک میکردند، و چه مردم امپراتوریهای بزرگ دنیا، مثل روم و ایران - اشاره کند. ۱۳۷۰/۱۰/۴</p>

<p>حکمت انتخاب آسیه س بعنوانه نمونه مومنین : حق جویی ، مقاومت و استقلال و آزادی در برابر همسر فرعون صفت و فرعون نام خود و نوریاران دنیا ؛ حکمت انتخاب حضرت مریم بعنوان نمونه مومنین همه عالم: ایستادگی دختر جوان در برابر تهت و نگاه سوء ظن آلود همه مردم دیار خود و نورا فکنی دنیای تاریک با فرزند خویش</p>	<p>قرآن کریم، وقتی می‌خواهد نمونه‌ای برای انسانهای با ایمان ذکر کند، آن را از میان مردان ذکر نمی‌کند؛ از میان زنان ذکر می‌کند: «و ضرب الله مثلا للذین امنوا امرأة فرعون». خدای متعال در این جا، دو زن را به عنوان دو نمونه از انسانهای برجسته و مؤمن - نه از زنان برجسته - ذکر می‌کند. یعنی در صحنه‌ی انسانیت و تکامل معنوی، خدای متعال وقتی می‌خواهد نمونه‌ی ممتازی بیان کند، سخن از پیامبران و مردان بزرگ و شخصیت‌های علمی و دینی نمی‌کند؛ بلکه سخن از دو زن به میان می‌آورد که یکی از آن دو زن، زن فرعون است. «أذ قالت رب ابن لی عندک بیتاً فی الجنة»؛ زنی در مقام مبارزه با قدرت طاغوتی شوهرش، زنی با استقلال کامل که زیر بار شوهر متجاوز و قدرتمند و فرعون صفت و فرعون نام خود نمی‌رود. عظمت این زن، این جاست که شوهر نمی‌تواند راه گمراهی را بر او تحمیل کند؛ اگرچه آن شوهر، شخصی در حد فرعون با آن قدرت و با آن شخصیت باشد. میلیونها مرد، زیر دست فرعون و محکوم اراده‌ی اویند؛ اما همسر خود این مرد، در خانه محکوم اراده‌ی او نیست؛ آزاد است، به خدا ایمان می‌آورد، راه فرعون را ترک می‌گوید و راه خدا و راه حق را انتخاب می‌کند. لذا به عنوان یک موجود و یک انسان برجسته، نه فقط از میان زنان، بلکه از میان همه‌ی بنی نوع بشر انتخاب می‌شود.</p> <p>زن دیگر، مریم مادر عیسی و دختر عمران است. «مریم ابنة عمران». مریم، زنی جوان است که در مقابل تهمت و نگاه سوء ظن آلوده‌ی همه‌ی مردم شهر و منطقه‌ی خود، مثل کوه می‌ایستد و کلمه‌الله و روح را که خدای متعال با قدرت کامله‌ی خود در دامن پاک او گذاشته است، بر روی دست می‌گیرد و مثل نورا فکنی فرزند خود را بر دنیای تاریک آن زمان می‌افکند. این دو زن، دنیا را نور باران می‌کنند. این، نشان دهنده‌ی آن است که در میدان عظیم و محشر وسیعی که همه‌ی انسانها، از اولین و آخرین جمع شده‌اند؛ وقتی خدای متعال می‌خواهد دو انسان را از مجموع همه‌ی انسانها انتخاب کند و به عنوان مثل و نمونه، آنها را معرفی کند، دو زن را انتخاب می‌کند؛ نه دو مرد را و نه یک مرد و یک زن را. در این کار، رازهایی است. ۱۳۷۵/۱۲/۲۰</p>
<p>مثال زن از دو زن مومن ، و دو زن کافر به عنوان محور و عبرت برای کل جامعه، مقابله با نگاه انحرافی و غلط موجود نسبت به زن</p>	<p>در اسلام وقتی برای مؤمن نمونه می‌خواهند مشخص بکنند، نمونه‌ی زن معین میکنند. «و ضرب الله مثلا للذین امنوا امرأت فرعون»؛ (۱) این نفر اول، «و مریم ابنت عمران»، (۲) نفر دوم؛ نمونه برای للذین آمنوا، دو زن. نمونه برای للذین کفروا هم دو زن: «امرأت نوح و امرأت لوط کانتا تحت عبدین من عبادنا ... فخانتهما». (۳) یعنی زن را نه فقط محور و عبرت و آئینه‌ای برای زنان، بلکه برای کل جامعه قرار میدهد. میشد یک مرد انتخاب بکنند. نه، این در مقابله‌ی با آن نگاه انحرافی و غلطی است که نسبت به زنان وجود داشته. این نگاه، همیشه هم تحقیرآمیز نبوده؛ اما همیشه غلط بوده. ۱۳۸۸/۷/۲۸</p>
<p>دو زن مومن مثال قرآنی برای انسانهای مومن، به جهت پیشگامی زنان در حرکت معنوی انسان به سوی پیشرفت ها</p>	<p>در زمینه‌ی مسائل معنوی، زنان جزو پیشگامان حرکت معنوی انسان به سوی پیشرفت‌ها هستند. در قرآن وقتی می‌خواهد برای انسانهای مؤمن مثال بزند، می‌فرماید: «و ضرب الله مثلا للذین امنوا امرأة فرعون»؛ (۱) از یک زن مثال می‌زند. ۱۳۷۹/۶/۳۰</p>

<p>عدم تفاوت میان زن و مرد در اسلام</p>	<p>اسلام طرفدار تکامل بشر است. برای اسلام، زن و مرد هیچ فرقی ندارد. برای اسلام، جنس زن یا جنس مرد مطرح نیست؛ تکامل انسانی مطرح است. یک جا سخن از مرد گفته می‌شود، یک جا سخن از زن. به یک مناسبت از زن تجلیل می‌شود، به یک مناسبت از مرد؛ چون دو حصه‌ی پیکره‌ی بشرند، دو بخش وجود بشری هستند. از لحاظ جنبه‌ی بشری و جنبه‌ی الهی، هیچ تفاوتی با همدیگر ندارند.</p>
<p>اسلام طرفدار تکامل بشر</p>	<p>لذا در قرآن آن وقتی که می‌خواهد راجع به انسانهای خوب یا انسانهای بد مثل بزند، از زن مثل می‌آورد: «و ضرب الله مثلاً للذین کفروا امرأة نوح و امرأة لوط» (۱). در مورد کسانی هم که مؤمن هستند، مثال می‌زند: «امرأة فرعون» (۲). در هر دو جا، مثال و نمونه‌ی کامل راه خطا و راه صواب را از زن ذکر می‌کند؛ یک جا هم راجع به مردان سخن می‌گوید. ۱۳۷۶/۷/۳۰</p>
<p>ویژگی زن الگو : پشت پازدن به تمام بساط فرعونى بواسطه جاذبه معنویت و سخن حق</p>	<p>اما دو زن دیگر، نماد ارزشهایند. او برایش جاذبه‌ی معنویت و جاذبه‌ی سخن حق آن قدر زیاد است که به همه‌ی بساط و دستگاه فرعونى پشت پا می‌زند. این یکی هم پاکیزگی و پاکدامنی و وارستگی دارد. ۱۳۸۳/۵/۱۷</p>
<p>تلاش گسترده غرب بر حجاب بعنوان نقطه حساس هویت مستقل فرهنگی زن مسلمان</p>	<p>من میخواهم مسئله‌ی حجاب را ذکر کنم و اشاره کنم؛ پولهای زیادی خرج میکنند، فعالیت زیادی میکنند، صدها رسانه را -از انواع و اقسام رسانه‌ها- به کار میگیرند برای اینکه بتوانند روی این نقطه‌ی حساس، [یعنی] نقطه‌ی هویت مستقل فرهنگی زن مسلمان، اثرگذاری کنند؛ ۱۳۹۶/۱۲/۱۷</p>
<p>نسبت جنسیت با انسانیت در هویت زن</p>	<p>نگاه اسلام به جنسیت، یک نگاه درجه‌ دو است. نگاه اول و درجه‌ یک، حیث انسانیت است که در آن، جنسیت اصلاً نقشی ندارد. در زمینه‌ مسائل اصلی انسان - که مربوط به انسان است - زن و مرد هیچ فرقی ندارند. جنسیت یک امر ثانوی است، یک امر عارضی است. در کارکردهای زندگی معنا پیدا می‌کند. در سیر اصلی بشر هیچ تأثیری ندارد... اولاً نگاه اسلام به جنسیت، یک نگاه درجه‌ی دو است؛ نگاه اول و درجه‌ی یک، حیث انسانیت است؛ که در آن، جنسیت اصلاً نقشی ندارد. خطاب، انسان است. البته «یا ایها الذین ءامنوا» است، «یا ایها الذین ءامنن» نیست؛ یعنی صیغه‌ی ءامنوا، صیغه‌ی مردانه است، نه صیغه‌ی زنانه؛ اما این به هیچ وجه به معنای این نیست که در این خطاب، مرد بر زن ترجیح دارد؛ این ناشی از عوامل دیگر است؛ آن عوامل هم برای ما روشن است. حالا نمیخواهیم وارد آن بشویم که چرا ما مثلاً در زبان فارسی جمعیت را میگوئیم مردم؛ از مرد میگیریم، نمیگوئیم زنم؛ در انگلیسی «HUMAN»، چرا «MAN»؟ این</p>
<p>معنایابی جنسیت در کارکردهای زندگی و نه در سیر اصلی بشر</p>	<p>نسبت امری ثانوی و عارضی و درجه‌دویی</p>

نگاه اول و درجه یک، به انسانیت زن بدون نقش داشتن جنسیت در آن	نشانه‌ی این نیست که غلبه‌ی فرهنگ مردانه این را به وجود آورده و در لغت یک چنین تصرفی کرده؛ نه، این یک عوامل دیگری دارد. بالاخره در داخل خانواده، مرد نمای بیرونی است، زن نمای داخلی است. بخواهید یک خرده ذوقیتر بگویند، مرد پوست بادام است، زن مغز بادام است. از این قبیل تعبیرات میشود کرد. مرد ظاهرتر است، ساختمان او اینجوری است؛ خدای متعال او را برای این کار ساخته و پرداخته، زن را برای یک کار دیگری؛ بنابراین بروز و ظهور و نمایش و نمود داشتن در مرد بیشتر است؛ ۱۳۹۰/۱۰/۱۴۰
ظهور و بروز و نمایش بیشتر مرد متناسب با ساختمان او	
زن نمای داخلی خانواده و مرد نمای بیرونی آن	
هویت زن در جنس خود، هویتی بسار بالا و با کرامت حتی به برخی جهات فراتر از مرد	جایگاه زن و هویت و شخصیت زن، در جنس خود زن یک هویت بسیار بالا و با کرامتی است، از بعضی جهات از مردها بالاتر است. در مجموع هم که نگاه کنیم، زن و مرد فرقی ندارند؛ از لحاظ خلقت، از لحاظ خصوصیات کبان طبیعیشان که خدای متعال خلق کرده، یک امتیازاتی جانب زنانه دارد، یک امتیازاتی جانب مردانه دارد؛ خدای متعال یک مقدار خصوصیات را به این جنس داده، یک مقدار خصوصیات را به آن جنس داده؛ یک برجستگیها و ارزشهایی این دارد، یک برجستگیها و ارزشهایی آن دارد؛ لذا است که با همدیگر از لحاظ آنچه که مربوط به انسانیت است هیچ فرقی ندارند، هیچ تفاوتی ندارند؛ در آن چیزهایی که خدای متعال برای انسان قرار میدهد - از لحاظ حقوق انسانی، از لحاظ حقوق اجتماعی، از لحاظ ارزشهای معنوی و سیر تکامل معنوی - هیچ فرقی ندارند؛ یعنی یک مردی مثل علی بن ابی طالب میشود، یک زنی مثل فاطمه‌ی زهرا میشود؛ یک مردی مثل عیسی میشود، یک زنی مثل مریم میشود؛ تفاوتی ندارند با همدیگر. پس این نگاه درست است که ما زن را در جنسیت خودش - همان جور که هست، زن واقعی، مؤنث واقعی - بشناسیم، و ببینیم چه ارزشهایی میتواند این فرد متعلق به این جنس را یا این جامعه‌ی این جنسیت را رشد بدهد و تعالی ببخشد؛ این نگاه، نگاه درست است. ما نباید در مقابل نگاه غرب دچار این انفعال میشدیم که متأسفانه شدیم (۱۳۹۲/۲/۲۱)
اعطای امتیازاتی به زن و امتیازاتی به مرد توسط خدای متعال	
یکسانی زن و مرد به لحاظ انسانی، حقوق انسانی، حقوق اجتماعی، و ارزش های معنوی و سیر تکامل	
لزوم شناخت شناخت جنسیت و ارزش های مبتنی بر آن برای رشد و تعالی ایشان بدور از انفعال در برابر نگاه غربی	

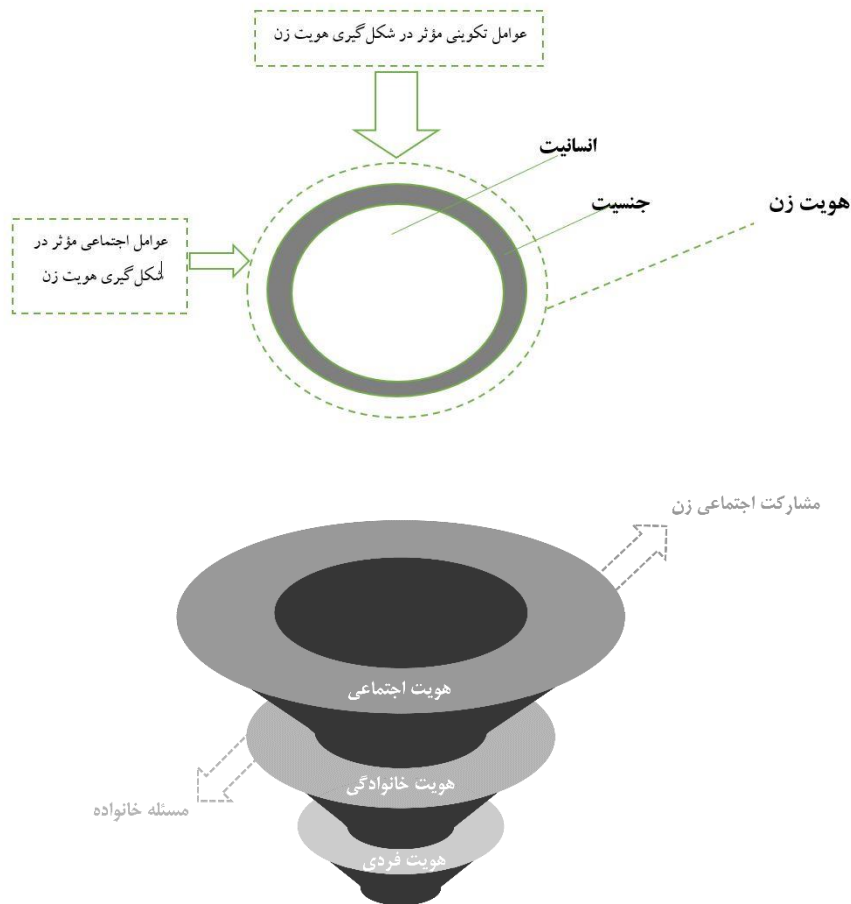
	<p>همسانی زن و مرد ثر جاده تکامل و تعالی انسانی و حقوق اجتماعی و فردی</p>	<p>در این جاده‌ی تکامل و تعالی، آن که حرکت میکند، انسان است. در حقوق اجتماعی، فرقی بین زن و مرد نیست. در حقوق شخصی و فردی، بین زن و مرد تفاوتی وجود ندارد. ۱۳۹۲/۲/۱۱.</p>
	<p>امتیازات زنانه و مردانه در اسلام مبتنی بر اقتضای طبیعتشان</p>	<p>در چند مسئله‌ی اختصاصی شخصی امتیازاتی به زن داده شده است، در چند مسئله امتیازاتی به مرد داده شده؛ آن هم بر اساس اقتضای طبیعت زن و مرد؛ این اسلام است؛ متین‌ترین، منطقی‌ترین، عملی‌ترین قوانین و حدود و مرزهایی که ممکن است انسان در زمینه‌ی مسئله‌ی جنسیت فرض کند. باید دنبال این راه رفت؛ یکی از اساسی‌ترین تشکیلات خانواده است، یکی از اساسی‌ترینش اهتمام به حفظ محیط خانواده و انس خانوادگی است؛ که این به عهده‌ی کدبانوی خانه است. ۱۳۹۲/۲/۱۱.</p>
	<p>متین‌ترین، منطقی‌ترین و عملی‌ترین قوانین و حدود و مرزها در مسئله جنسیت در اسلام</p>	<p>زن در محیط اسلامی رشد علمی میکند، رشد شخصیتی میکند، رشد اخلاقی میکند، رشد سیاسی میکند، در اساسی‌ترین مسائل اجتماعی در صفوف مقدم قرار میگیرد، در عین حال زن باقی میماند. ۱۳۹۱/۴/۲۱.</p>
	<p>رشد همه حانبه زن در محیط اسلامی با حفظ خصوصیات جنسیتی خود</p>	<p>زن بودن، برای زن يك نقطه‌ی امتیاز است، يك نقطه‌ی افتخار است. این افتخاری نیست برای زن که او را از محیط زنانه، از خصوصیات زنانه، از اخلاق زنانه دور کنیم. خانه‌داری را، فرزندداری را، شوهرداری را تنگ او به حساب بیاوریم. فرهنگ غربی خانواده را متلاشی کرد. ۱۳۹۱/۴/۲۱.</p>
	<p>جنسیت برای زن نقطه امتیاز هویت او دوری از اخلاق و خصوصیات و محیط زنانه، آسیب هویتی او</p>	<p>در آیه‌ی قرآن... این جوهری میفرماید: إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَائِمِينَ وَالْقَائِمَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّانِعِينَ وَالصَّانِعَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ؛ ده خصوصیت عمده را ذکر میکند برای مرد و زن، که همه [در اجر] یکسانند؛ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا. (۱) نگاه اسلام این است. یا در یک آیه‌ی دیگر [میفرماید]: أُنَى لَا أُضِيعُ عَمَلٌ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى؛ (۲) تفاوتی ندارند. یعنی از لحاظ ارزش‌گذاری انسانی و اسلامی، هیچ تفاوتی بین زن و مرد نیست. ۱۴۰۱/۱۰/۱۴.</p>
<p>ویژگی‌های انسانیتی زن</p>	<p>همسانی انسانی زن و مرد در ارزش‌های انسانی اسلامی</p>	<p>شبیبه بیان فوق ۱۳۹۹/۱۱/۱۵</p>

	یکسانی زن و مرد در عروج به مقامات معنوی	خدای متعال مرد را و زن را از جهاتی مثل هم قرار داده است؛ از لحاظ عروج به مقامات معنوی با هم تفاوتی ندارند، نمونه‌اش فاطمه‌ی زهرا (سلام‌الله‌علیها)؛ از لحاظ قدرت رهبری با هم تفاوتی ندارند، نمونه‌اش فاطمه‌ی زهرا (سلام‌الله‌علیها)؛ از لحاظ توانایی هدایت بشر تفاوتی ندارند، نمونه‌اش فاطمه‌ی زهرا (سلام‌الله‌علیها)؛ ۱۳۹۵/۱۲/۲۹
	یکسانی زن و مرد در توانایی هدایت بشری	
	بزرگترین خصوصیت زن، طهارت و تقوا	۱۳۷۴/۷/۱۲
	یکسانی زن و مرد در هدف آفرینش و رسیدن به کمال بشری	هدف از آفرینش هر فرد انسان عبارت است از همان هدف از آفرینش بشریت، یعنی رسیدن به کمال بشری و بهره بردن از بیشترین فضایی که یک انسان و یک فرد بشر میتواند به آن فضایل آراسته بشود. و فرقی بین زن و مرد نیست ۱۳۶۸/۱۰/۲۶
	یکسانی زن و مرد در رشد و تعالی معنوی و قرب بخدا	در عرصه‌ی رشد معنوی و تعالی روحی و نفسانی انسان - میان زن و مرد فرقی نیست؛ زن مثل مرد، مرد هم مثل زن هر دو می‌توانند مدارج عالی معنویت و قرب به خدا را طی کنند. ۱۳۷۳/۷/۲۰؛ ۲۰/۱۲/۱۳۷۵
	یکسانی زن و مرد در رتبه، جوهر و ذات	«و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً». یعنی از جمله‌ی نشانه‌های قدرت الهی یکی این است که برای شما انسانها، از نوع خودتان و از جنس خودتان همسرانی قرار داد؛ برای شما مردان، زنان را و برای شما زنان، مردان را. از خودتان هستند؛ «من انفسکم»، جنس جداگانه‌ای نیستند، در دو رتبه‌ی جداگانه نیستند؛ همه یک حقیقتند، یک جوهر و یک ذاتند .
	یکسانی در رسیدن به حیات طیبه، برای زن و مرد خدایی	هر کس که برای خدا کار کند، «من ذکر او اثی»؛ چه مرد باشد و چه زن، «فلنحییته حیاتاً طیبه» (۲). (۱۳۷۳/۷/۲۰)
	ظرفیت معنوی و عقلانی جنس زن همسان با مرد	شخصیت حضرت زینب که خلاصه‌اش این است که زینب کبری (سلام‌الله‌علیها) با رفتار خود و با بیانات خود، ظرفیت معنوی و عقلانی جنس زن را نشان داد. جوری حرف می‌زند مثل اینکه امیرالمؤمنین دارد حرف می‌زند؛ جوری می‌ایستد مثل اینکه پیغمبر در مقابل کفار می‌ایستد. این ظرفیت زن است. ۱۴۰۰/۹/۲۱
ویژگی‌های جنسیتی زن	ترکیب ظریف لطافت و برندگی ایمان، حجب و حیا و عفاف زنانه و عزت مومنانه و احساس تکلیف، امتیازی مختص زنان	عظمت زن آن است که بتواند حجب و حیا و عفاف زنانه را که خدا در جبلت زن ودیعه نهاده است، حفظ کند؛ این را پیامبر با عزت مؤمنانه؛ این را پیامبر با احساس تکلیف و وظیفه؛ آن لطافت را در جای خود به کار برد، آن تیزی و برندگی ایمان را هم در جای خود به کار برد. این ترکیب ظریف فقط مال زنهاست؛ این آمیزه‌ی ظریف لطافت و برندگی، مخصوص زنهاست؛ این امتیازی است که خدای متعال به زن داده است؛ ۱۳۸۹/۲/۱
	حفظ عزت و کبریای مخصوص زنان توسط زن مسلمان	۱۳۷۴/۷/۱۲

<p>لطافت، رقت قلب، آمادگی دریافت انوار الهی از خصوصیات زنانه</p>	<p>همه‌ی اینها در کنار خصوصیات زنانگی [است]، مثل لطافت، مثل رقت قلب، مثل آمادگی دریافت انوار الهی؛ این الگوی زن مسلمان است؛ ۱۳۹۶/۱۲/۱۷</p>
<p>احساسات رقیق، عواطف جوشان، مهر و محبت، رقت را، صفا و درخشندگی زنانه از خصوصیات زنانه</p>	<p>حفظ خصوصیات زنانه یعنی آن احساسات رقیق را، عواطف جوشان را، آن مهر و محبت را، آن رقت را، آن صفا و درخشندگی زنانه را برای خود حفظ می‌کند. ۱۳۷۹/۶/۳۰</p>
<p>زن در اسلام مایه سکونت و آرامش در خانواده؛ مهم‌ترین بعد هویتی زن</p>	<p>مهم‌تر از همه‌ی مشاغل زن، مادری، همسری و ایجاد آرامش و سکینه است. وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا؛ مایه‌ی سکونت و آرامش است؛ این خصوصیت زن در اسلام است. ۱۳۹۶/۱۲/۱۷</p>
<p>ظرافت زن اعم از ظرافت جسمی و ساختمان فکری، اندیشه و تدبیر و تصمیم‌گیری و عصبی و ظرافت کارکردی</p>	<p>کرامت زن، عزت زن، ظرافت زن، نه فقط ظرافت جسمی بلکه ظرافت ساختمان فکری و عصبی و ظرافت کارکردی که باید بکنند... معنایش این است که توانسته این اقتدار معنوی را به کار ببرد؛ زنها این توانایی را دارند، منتها با ظرافت؛ یعنی ظرافتی که می‌گوییم، تنها ظرافت در ترکیب جسمانی و ساختمان جسمانی نیست، بلکه ظرافت در فکر و اندیشه و تدبیر و دستگاه تصمیم‌گیری است که خدای متعال در زن قرار داده. بنابراین به نظر من اساس کار باید این باشد: این گفتمان بایستی تقویت بشود و پیش برود. ۱۳۹۲/۲/۲۱</p>
<p>ظرافت جسمی و روحی</p>	<p>۱۳۷۹/۶/۳۰</p>
<p>جنس قویتر با اقتدار معنوی بیشتر، جنس زن؛</p>	<p>من همیشه به دوستان و خویشاوندان و زنان می‌گویم، می‌گویم برخلاف آنچه که معروف است، در بین این دو جنس، آن جنس قویتر زن است. زنها قویتر از مردها نیستند این معنایش این نیست که او از لحاظ جسمی از این شیر قویتر است، معنایش این است که توانسته این اقتدار معنوی را به کار ببرد؛... ۱۳۹۲/۲/۲۱</p>
<p>عفت مهم‌ترین عنصر شخصیت زن</p>	<p>عفت زن - که مهم‌ترین عنصر برای شخصیت زن است - ۱۳۷۶/۷/۳۰</p>
<p>آثار هویت بخشی اسلامی به زن</p>	<p>امروز در جامعه‌ی ما خوشبختانه از این نعمت بزرگ، سهم وافر باقی است؛ اگرچه دشمنان سعی میکنند آن را تاراج کنند و از بین ببرند. اما در کشورها و جوامعی که زن چنین هویتی ندارد، مبینید پایه‌های تربیت مردم میلنگد و فضای اخلاقی و معنوی جامعه هم دچار مشکل میشود. همه‌ی ارزشهای معنوی را میتوان از درون کانون گرم خانواده - که محور آن، زن خانواده است؛ کدخدای این مجموعه، آن مجسمه‌ی عاطفه است - بیرون کشید و معنویات را در سطح جامعه گستراند. ۱۳۸۴/۳/۲۵</p>
<p>هویت بخشی اسلامی به زن باعث نقش‌آفرینی بی‌جایگزین در هستی</p>	<p>کد شماره ۲</p>

<p>عدم معنایابی انسانیت در صورت نبود زن با داشتن خصوصیات ایمانی، عاطفی و صبر حوصله</p>	<p>مثل کوه استواری از ایمان، درعین‌حال مثل چشمه‌ی جوشانی از عاطفه و محبت و احساسات زنانه، تشنگان و محتاجان نوازش را از چشمه‌ی صبر و حوصله و عاطفه‌ی خود سیراب می‌کند. انسانها در چنین آغوش پُربرکتی می‌توانند تربیت شوند. اگر زن با این خصوصیات در عالم وجود نبود، انسانیت معنا پیدا نمی‌کرد. این، معنای ارزش زن و تشخیص زن است: ۱۳۸۴/۳/۲۵</p>
<p>هویت بخشی اسلامی به زن، تامین کننده قدرت او بر همه کارها</p>	<p>امیدواریم دختران جوان و زنان جامعه‌ی ما در الگوی زینب کبری دقت کنند و هویت و شخصیت خود را در آن ببینند؛ بقیه‌ی چیزها فرعی است. جوهر ذات یک انسان اگر تعالی و روشنایی و شفافیت پیدا کند، همه چیز در مقابل او کوچک میشود و قدرت او بر همه‌ی کارهای دیگر، برای او تأمین میگردد. آن‌که در او جوهر دانایی است بر همه کاریش توانایی است. ۱۳۸۴/۳/۲۵</p>
<p>پیشرفت خانه و محیط پیرامون بسمت معنویت و پیشرفت و مقامات علمی و عملی توسط طبیعت الهی زن</p>	<p>در طبیعت الهی زن، آن‌چنان لطافت و زیبایی و گرمای محبتی وجود دارد که میتواند هم خود را و هم محیط پیرامون خود را - چه در داخل خانه، چه در هر محیطی که باشد - به طرف معنویت، پیشرفت و علو مقامات علمی و عملی سوق دهد و پیش ببرد. ۱۳۸۴/۳/۲۵</p>
<p>آثار هویت سوزی زن</p>	<p>امروز در جامعه‌ی ما خوشبختانه از این نعمت بزرگ، سهم وافر باقی است؛ اگرچه دشمنان سعی میکنند آن را تاراج کنند و از بین ببرند. اما در کشورها و جوامعی که زن چنین هویتی ندارد، مبینید پایه‌های تربیت مردم میلنگد و فضای اخلاقی و معنوی جامعه هم دچار مشکل میشود. ۱۳۸۴/۳/۲۵</p>
<p>دو زن کافر، دو نمونه زنان برای مردان و زنان کافر در طول تاریخ، ویژگی‌های زنان الگوی کافران: کفران کننده نعمت الهی و رحمت الهی، خیانت کنندگان اعتقادی، مسلکی به همسران ایمانی</p>	<p>«ضرب الله مثلاً للذین کفروا امرأة نوح و امرأة لوط؛ زن نوح و زن لوط. «کانتا تحت عبدین من عبادنا صالحین فخانتاهما»؛ این دو نمونه‌ی زنانه برای مردمان کافر در طول تاریخ هستند. وقتی خدای متعال در قرآن می‌خواهد کفار - نمونه‌ی وجود کفرآمیز و کفران کننده‌ی نعمت خدا - را معرفی کند، به جای فرعون و نمرود و افراد دیگر، دو زن را مثال می‌زند: زن نوح و زن لوط، که درهای رحمت الهی به روی اینها باز و همه‌ی امکانات برای عروج و رفعت اینها آماده بود و دو پیغمبر، آن هم پیغمبری مثل نوح و لوط، شوهران اینها بودند که در خانه‌ی آنها زندگی می‌کردند و حجت بر آنها تمام بود؛ اما این دو زن قدر این نعمت‌ها را ندانستند و «فخانتاهما»؛ به شوهرهایشان خیانت کردند. این خیانت، لزوماً خیانت جنسی نیست؛ خیانت اعتقادی است؛ خیانت مسلکی است؛ راه را کج کردند. شوهرها با این که پیغمبر بودند و مقام عالی داشتند، به درد این زنها نخوردند؛ «فلم یغنیا عنهما من الله شیئاً». خدای متعال رودربایستی و رفاقت و خویشاوندی با کسی ندارد. اگر کسی را مورد محبت و لطف و رحمت قرار می‌دهد، با حساب و کتاب است؛ با تعریف نیست؛ خدا قوم و خویش کسی نیست. اینها هم با این که شوهرهایشان پیغمبر بودند، این شوهرهای پیغمبر نتوانستند این دو زن را از شر غضب الهی نجات بدهند؛ اینها شدند نمونه‌ی کافران همه‌ی تاریخ. ۱۳۸۷/۵/۱۳</p>

۷- تبیین مسئله تحقیق



نمودار ۱- مدل کلی هویت زن، نسبت میان انسانیت و جنسیت در هویت، عوامل مؤثر بر هویت و ویژگی‌های هویت زن

در ادامه این پژوهش، به اجمال ضرورت هویت‌یابی زن، ویژگی‌ها، ابعاد، عوامل و نسبت میان انسانیت و جنسیت و آثار هویت‌سازی زن بررسی می‌شود. همچنین تفاوت این هویت با تعریف غرب از زن و آثار این مدل از هویت مطرح می‌گردد.

۷-۱- ضرورت هویت‌یابی زن

بازیابی هویت زن امری است ضروری که آیت‌الله خامنه‌ای از آن به‌عنوان بهترین تلاش بانوان نخبه برای تحقق بیداری اسلامی، عزت و کرامت اسلامی یاد می‌کنند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱/۴/۲۱) و

اصلاح هویت زن را منجر به اصلاح جامعه برمی‌شمرد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۴/۷/۱۲). ایشان به دنبال صدور هویت زن مسلمان به دنیا (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۶/۳۰) و انجام یک حرکت تهاجمی در مقابل دشمن در این مسأله هستند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۲/۲۱).

شایان ذکر است که این نگاه آیت‌الله خامنه‌ای به صدور هویت اسلامی زن، از سال‌های ابتدایی انقلاب، زمانی که هنوز مانند امروز، زن در موقعیت فاجعه‌آمیز جهانی نبود، وجود داشته است؛ به طوری که ایشان به دنبال بازسازی الگوی اسلامی برای زنان کل دنیا بودند تا این جنس را از دستگیری‌های ظاهرسازانه تمدن مادی نجات دهند (ر.ک مؤسسه فرهنگی حدیث لوح و قلم، ۱۴۰۱: ۸۳).

۷-۲- ویژگی‌ها و ابعاد هویتی زن و عوامل مؤثر بر آن

هویت زن در نگاه قرآنی آیت‌الله خامنه‌ای، دارای چهارچوب معین و کاملی است؛ از این رو نمی‌توان هویت را به مانند آنچه اغلب در میان نظام غربی مطرح می‌باشد، امری کاملاً سیال و برساخته از اجتماع دانست؛ اگرچه محیط پیرامون را هم بدون تأثیر نمی‌توان دانست؛ چنان‌که طبق آیه ۱۷ سوره زخرف، زنانی که در فرایند تک‌بعدی زیست زینت‌محور رشد کرده‌اند، توان مداخله منطقی در بحران‌ها را ندارند و البته این امری ذاتی و تکوینی نیست؛ بلکه زنان در نگاه ایشان از چنان کرامتی برخوردارند که نه تنها از حیث انسانی با مردان هم‌سان هستند؛ حتی در جایی که قرار است برای کل جامعه مؤمنان مثالی بیان شود، به دوزن اشاره می‌گردد: حضرت آسیه (س) و حضرت مریم (س)؛ و اتفاقاً این دوزن خلاف محیط پیرامون خود عمل نمودند؛ پس واضح است که هویت زن علاوه بر آنکه از جامعه پیرامونی اعم از خانواده، یعنی پدر و مادر اثر می‌گیرد، خود این بازتعریف هویتی منطبق بر فطرت و اصل وجودی است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۱/۹/۲۴).

بنابراین تکوین اعم از طبیعت و فطرت، نقش نخست را در ساخت هویت زنانه دارد. «هویت اسلامی این است که زن در عین اینکه هویت و خصوصیت زنانه خود را حفظ می‌کند - که طبیعت و فطرت است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۶/۳۰).

در چنین نگاه اسلامی به زن، عزت‌بخشی، کرامت‌بخشی، رشدآفرینی، استقلال‌دهندگی به هویت و شخصیت زن، به‌وفور دیده می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱/۳۴/۲۱).

چنان‌که زن مسلمان دارای شخصیتی ذواب‌بعد (بعد فردی، خانوادگی و اجتماعی) و همه‌جانبه است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۳/۲۵)؛ که ابعاد مختلف او معارض یکدیگر نیستند؛ بلکه در شخصیت انسان کامل این ابعاد به یکدیگر کمک هم می‌کنند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۹/۲۲).

نکته حائز اهمیت این است که بخش هویت فردی هر زن، چه به لحاظ جنسیتی که ناظر بر صفات زنانه است و چه به لحاظ انسانی که ناظر بر صفات مشترک می‌باشد، زیربنای دو بخش

دیگر هویتی اوست که اگر در لایه نخست هویت، زن آن‌گونه که هست (به لحاظ جنسیتی و انسانی) خود را شناخت، در خانواده و جامعه هم درست عمل نمی‌کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۵/۱۲/۲۰). در اینجا منظور از هویت خانوادگی، قرارگیری زن در محور خانواده به منظور حفظ تعادل و سلامت آن و منظور از هویت اجتماعی، قرارگیری زن در متن و مرکز حرکات بزرگ اجتماعی و در جهاد امر به معروف و نهی از منکر شامل عرصه‌های گوناگون اجتماعی است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱/۱۲/۱۵).

بنابراین هویت خانوادگی زن، مطابق اندیشه قرآنی آیت‌الله خامنه‌ای، به خصوص در نقش همسری، با توجه به آیه ۱۸۹ سوره اعراف، محور ایجاد آرامش در خانواده است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۱/۱۰/۱۴).

و هویت اجتماعی زن، مطابق با آیه ۷۱ سوره توبه بازتعریف می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۶/۴/۱۳).

۷-۳- نسبت میان انسانیت و جنسیت در هویت زن

در راستای اشتراک‌های دو جنس زن و مرد، ذیل آیه شریفه ۲۱ سوره روم: «و مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» آیت‌الله خامنه‌ای این‌گونه بیان می‌دارند: «برای شما انسان‌ها، از نوع خودتان و از جنس خودتان همسرانی قرار داد. من انفسکم، یعنی جنس جداگانه‌ای نیستند، در دو رتبه جداگانه نیستند؛ همه یک حقیقت‌اند، یک جوهر و یک ذات‌اند. البته در بعضی از خصوصیات، با هم تفاوت‌هایی دارند؛ چون وظایف‌شان دوتاست» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۷/۳۰).

به همین لحاظ است که «همه خصوصیات انسانی میان زن و مرد مشترک است. یک انسان پیش از آنی که اتصاف پیدا کند به زن بودن یا مرد بودن، متصف است به انسان بودن. در انسانیت، زن و مردی وجود ندارد، همه یکسان‌اند. نگاه اسلام این است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱/۴/۲۱).

پس در اندیشه قرآنی آیت‌الله خامنه‌ای، زن و مرد بعد اشتراکی گسترده‌اصیلی دارند که شامل انسانیت است. در این بُعد، ارزش‌های معنوی و کمال انسانی برای هر دو یکسان است. چنان‌که آیه ۳۵ سوره احزاب به آن اشاره دارد: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»^۸ آیت‌الله خامنه‌ای در این خصوص می‌فرماید: «در این آیه، ده عنوان برای ارزش‌های معنوی ذکر می‌شود: اسلام، ایمان، قنوت، صدق، صبر، خشوع و دیگر چیزها. زن و مرد در این میدان، دوش‌به‌دوش حرکت می‌کنند و پیش

می‌روند. هر دو را ذکر می‌کند. این بت‌مردگرایی را که در جاهلیت‌ها همیشه به‌وسیله مردان و حتی به‌وسیله زنان پرستیده می‌شد، اسلام در این آیات می‌شکند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۶/۳۰). همچنین در سوره مبارکه آل عمران آیه ۱۹۵، بعد از آن «رَبَّنَا»ها می‌گوید: «اسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ». مرد و زن هیچ تفاوتی ندارند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۱/۱۰/۱۴).

البته در اندیشه قرآنی معظّم‌له، به این هم‌سانی انسانی هم بسنده نمی‌شود؛ بلکه در جایی «زن را از مرد بالا می‌کشد که یک‌چنین حالتی را جز در مورد اشخاص، انسان در قرآن دیگر پیدا نمی‌کند: "ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ". نمودار کفار، این دو تا زن‌اند: "امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ". نه نمودار برای زن‌ها؛ نه، برای زن و مرد. "كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا"^۹ تا پایان. "وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأةَ فِرْعَوْنَ".^{۱۰} خدای متعال اینجا هم برای مؤمنان، دو تا زن را نام می‌برد. حالا شما ببینید از ابتدای تاریخ تا پایان دنیا، چه تعداد مؤمن اعم از بزرگان، صلحا، اولیاء و انبیاء آمدند و رفتند. وقتی می‌خواهد برای این‌ها یک نمودار، مجسمه و نماد معرفی نماید، دو زن را معرفی می‌کند: نخست، "امْرَأةَ نُوحٍ"، "إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ"^{۱۱} تا پایان. دوم، "وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا"^{۱۲} اصلاً چیز عجیبی است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۱۰/۱۴).

در همین اندیشه قرآنی بیان می‌شود که جنسیت امری عارضی و ثانوی است که در کارکردهای زندگی معنا می‌یابد و در سیر اصلی بشریت هیچ معنایی ندارد؛ بلکه انسانیت است که در آن معنا دارد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۱۰/۱۴)، اما همین جنسیت نقطه قوت زن محسوب می‌گردد که دوری از آن خصوصیات و روحیات زنانه، موجب آسیب هویتی برای او خواهد شد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱/۴/۲۱).

زن و مرد به‌لحاظ انسانی دارای وظایف مشترک فردی و اجتماعی هستند و جنسیت آن‌ها در نوع وظایف خانوادگی و نحوه اجرای وظایف اجتماعی و وظایف فردی تداخل جدی دارد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۹/۱۱/۱۵، ۱۴۰۰/۱۰/۱۴).

نکته‌ای آیت‌الله خامنه‌ای از همگان مطالبه دارند، این است که در بحث جنسیت و ارزش‌های مبتنی بر آن، بر پایه نگرش اسلامی که متین‌ترین و منطقی‌ترین قوانین را در این مسأله دارد، عمل گردد و از انفعال در برابر غرب دوری شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۲/۲۱، ۱۳۹۲/۲/۱۱).

۴-۷- تفاوت هویت زن از نگاه غرب با نگاه اسلامی

هویت زن در غرب، از حدود دو قرن پیش تا به حال، امری سیال و نسبی می‌باشد که برساخت فرهنگ و تاریخ (بوذری‌نژاد و همکاران، ۱۴۰۲: ۳۰۸) یا همان اجتماع است. در این نگاه جنسیت زن بر انسانیت او غلبه دارد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱/۱۲/۱۵) و شامل دو بُعد فردی و جمعی می‌باشد که در آن بُعد خانوادگی نادیده گرفته می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۵/۵).

از این رو به نقش‌های عاطفی زن که برگرفته از قسمتی از هویت اوست، بی‌توجهی می‌شود. به‌خصوص نقش مادری (غنی‌زاده و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۳۰). در حالی که در نگاه اسلامی، بُعد خانوادگی زن اتفاقاً به‌لحاظی مهم‌ترین قسم هویتی او می‌باشد که به‌هیچ‌عنوان از او جدا نمی‌گردد؛ چراکه «عنصر اصلی تشکیل خانواده، زن است، نه مرد. بدون مرد، ممکن است خانواده‌ای باشد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۵/۱۲/۲۰).

زن در نگاه غربی، تحت سیطره نظام سرمایه‌داری و مردسالاری است؛ بنابراین در این نگاه، التذاذ جنسی بخش جدی هویت او شناخته شده و او با این سنجه ارزیابی می‌شود؛ ضمن آنکه مردوارگی زن هم در هویت جمعی او بسیار حائز اهمیت است. دقیقاً برخلاف نگاه اسلامی که زن را عنصری مستقل به‌لحاظ هویتی و دارای عزت می‌داند؛ از این رو او نه ابزار التذاذ جنسی است و نه یک مرد در قواره پُرجاذبه زنانه؛ بلکه اتفاقاً «افتخار برای زن این است که یک زن باشد. یک زن کامل، یک مؤنث کامل. در مقام ارزش‌گذاری‌های والا اگر نگاه کنیم، این ارزش - یک زن کامل بودن - از یک مرد کامل بودن کمتر که نیست، در مواردی قطعاً بالاتر و بیش‌تر هم هست» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۶/۴/۱۳).

غرب مردسالار، الگوی زن را مرد معرفی می‌کند و اسلام زمانی که می‌خواهد مثال برای تمامی جبهه کفر و ایمان در طول تاریخ بزند، دو زن را الگو می‌سازد.

غرب به‌خوبی می‌داند که حجاب پاشنه آشیل هویت مستقل زن مسلمان است؛ بنابراین بر آن فشار شدیدی وارد می‌کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷).

۵-۷- عناصر انسانی هویت زن

نخستین و مهم‌ترین مؤلفه هویت زن در لایه انسانی، کرامت، شرافت و عزت انسانی است. مؤلفه کرامت از طرفی ذاتی وجود هر انسانی است (یدالله‌پور، ۱۳۸۸: ۱۳۸)؛ پس هر انسانی به‌صورت تکوینی صاحب کرامت می‌باشد. از طرف دیگر او در حال اکتساب کرامت در مرتبه بالاتر نیز هست؛ بنابراین تکریم انسان چه به‌لحاظ ذاتی و چه به‌لحاظ ایجاد فرصت برای کسب کرامت والاتر، بالاترین حقوق هر بشری از جمله زن است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱/۱۲/۱۵).

یکسان دیدن ارزش‌های معنوی و رشد و کمال بشریت برای دو جنس، خود، مفهومی از کرامت زن در لایه انسانی است. عزت نیز از منظر آیت‌الله خامنه‌ای به معنای استحکام ساخت درونی فرد یا جامعه می‌باشد که او را برای مقابله با مشکلات و مسائل دارای اقتدار می‌کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱/۳/۱۴). هم‌چنین شرافت در تعریف ایشان، جایگاهی است که انسان با مجاهدت در راه خدا به آن منزلت دست می‌یابد.

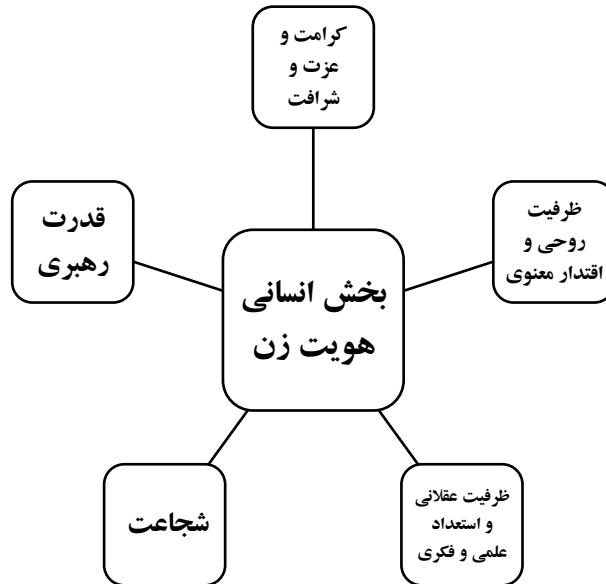
دومین عنصر مشترک در جنس زن و مرد، عنصر ظرفیت روحی و قدرت معنوی است. زنان و مردان به لحاظ ظرفیت روحی و اقتدار معنوی یکسان‌اند؛ چراکه این اقتدار سرچشمه از ایمان و صبر می‌گیرد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۰/۹/۲۱) که از ارزش‌های مشترک انسانی است و یک زن اسلامی می‌تواند با مدد گرفتن از ایمان، حوادث بزرگ را کوچک و ناچیز بشمرد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۳/۲۵).

عنصر دیگر مشترک میان زنان و مردان، ظرفیت عقلانی و استعداد یکسان علمی و فکری است^{۱۳} که حتی در مواقع بسیاری زن به لحاظ عقلی و فکری و علمی دارای قوت بیش‌تر می‌باشد. «زن به لحاظ قوت عقلی، علم و تفکر و احساسات، از مرد ضعیف‌تر نیست و در موارد زیادی نیز قوی‌تر از مرد است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۵/۸/۱۴). قدرت تدبیر زنان تا آنجاست که می‌توانند همراه با ظرافت، مردان را مدیریت کنند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۲/۲۱).

با نظر به بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در خصوص ظرفیت عقل و خرد زنانه، می‌توان احتمال قوی داد که در اندیشه قرآنی معظّم‌له، ذیل آیه ۱۸ سوره زخرف «أَوْ مَن يَنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ»، این گزاره ناظر بر امری تکوینی در زن نیست که نشان دهد زن به صورت بالقوه توان استدلال بین‌روشن در مقام خصم و وضعیت بحرانی را ندارد؛ بلکه ناظر بر وضعیت پرورشی بانوان در طول تاریخ است که همواره او را با زینت و آرایش تجمل معنا کرده‌اند؛ از این رو باب رشد عقلانی را برای زن مسدود کرده‌اند. چنان‌که آیت‌الله خامنه‌ای در گفتار خود ذیل روایت «نواقص العقول» این مسأله را مطرح می‌کنند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۰/۴/۶). ایشان در سخنرانی‌های خود پیرامون حضرت زینب (س) اشاره می‌نمایند که ظرفیت زن اسلامی همان قدرت عاقله‌ای است که در این حضرت، در حد اعلا وجود دارد. عنصر مشترک چهارم، شجاعت است که آیت‌الله خامنه‌ای در ترسیم شخصیت حضرت زینب (س)، شخصیت بنت‌الهدی صدر، زنان نقش‌آفرین در انقلاب و دفاع مقدس، زنان بلوچ و... این ویژگی را به کار برده‌اند. در حالی که اغلب این ویژگی، شهرت جنس مرد تلقی می‌شود.

عنصر مشترک پایانی، این است که «زن و مرد از لحاظ قدرت آیت‌الله خامنه‌ای با هم تفاوتی ندارند، نمونه‌اش فاطمه زهرا (س)، از لحاظ توانایی هدایت بشری تفاوتی ندارند. نمونه‌اش فاطمه زهرا

(س) «(خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۱۲/۲۹)؛ در اینجا می‌توان به‌نحوه تقریر قرآن از مدیریت ملکه سبأ سخن گفت.



نمودار ۲- بخش انسانی هویت اسلامی زن

۷-۶- عناصر جنسیتی هویت زن

منظور از عناصر جنسیتی، آن است که از مختصات هویت، بیش‌تر در جنس زن دیده می‌شود. عنصر نخست، حجب و حیا و عفاف است که به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای، مهم‌ترین عنصر برای شخصیت زن شناخته شده است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۷/۳۰) و در معنای سلامت نفس هر انسان می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۷/۲/۷). همین عنصر عفت، حضرت مریم (س) را بنا به آیه ۱۲ سوره تحریم، علی‌رغم وجود تهدیداتی که برای پاک‌دامنی ایشان وجود داشت، مثال اهل ایمان، اعم از زن و مرد کرده است: «وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَوَاتِينِ» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۱/۳۰). البته «عفاف مخصوص زنان نیست؛ مردان هم باید عقیف باشند. منتها چون در جامعه، مرد به‌خاطر قدرت جسمانی و برتری جسمانی می‌تواند به زن ظلم کند و برخلاف تمایل زن رفتار نماید، روی عفت زن بیش‌تر تکیه و احتیاط شده است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۷/۳۰).

عنصر دوم، ظرافت است که تنها مربوط به ترکیب و ساختمان جسمانی نیست؛ بلکه ظرافت در فکر، اندیشه، تدبیر و دستگاه تصمیم‌گیری نیز مدنظر است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۲/۲۱).

به تعبیر دیگر ظرافت زن تنها به جنبه جسمی او تعلق ندارد؛ بلکه در ساختمان فکری و عصبی وی نیز وجود دارد و این موجب ظرافت در کارکرد هم می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۲/۲۱).

کارکرد اصلی این عنصر در ظریف‌کاری‌ها و ریزه‌کاری‌های آفرینش و رشته‌رشته پروردن احساسات و عواطف بشر است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۵/۵).

عنصر سوم، لطافت است که خود دو جنبه روحی و جسمی را دارا می‌باشد.^{۱۴} شایان ذکر است که در بیانات رسمی سایت آیت‌الله خامنه‌ای، کلیدواژه لطافت و لطیف بیش از ۱۵۰ بار در کلام ایشان استفاده شده است که اغلب با رقت و نورانیت هم‌نشین شده و با سختی و محکم بودن در تضاد است و عموماً به‌عنوان خصوصیات زنان، استعمال شده؛ اگرچه این عنصر، برای روح، هنر، شعر و حرفه پرستاری نیز در کلام آیت‌الله خامنه‌ای آمده است. چنان‌که ایشان بیان می‌کنند در وجود امام خمینی (ره) دو خصوصیت متضاد جمع شده بود: یکی صلابت، ایستادگی و شدت و دیگری لطافت، صفا و رقت (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۷/۳/۱۴).

به‌طریق دیگر، ترکیب ایمان برنده و لطافت، جمع اضدادی است که در نظرگاه ایشان، یک زن اسلامی نیز آن را دارا می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۲/۱).

عنصر چهارم، احساسات رقیق و عواطف جوشان است که در مقابل خشکی، قاطعیت و خشونت ترسیم می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۰/۴/۶).

از این رو قضاوت، مرجعیت، (۱۳۶۰/۴/۶) دلآوری در جنگ، شمشیرزنی و سربازی در اسلام برای بانوان واجب نشده است؛ چون با طبیعت جسمی و نیز با عواطف آن‌ها سازگار نیست (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۶/۳۰).

در معنانشناسی عاطفه در کلام آیت‌الله خامنه‌ای می‌توان دریافت که عاطفه و عقل در کنار حماسه و عزت، دو عنصر از سه عنصر نهضت حسینی می‌باشد و تشیع از آن برای تداوم خود استفاده کرده است. تا آنجا که خود حضرت زینب (س) در جایی به‌صورت منطقی خطبه‌خوانی می‌کند و در جای دیگر مرثیه‌ای عاطفی و از روی محبت می‌سراید (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۵/۱۱).

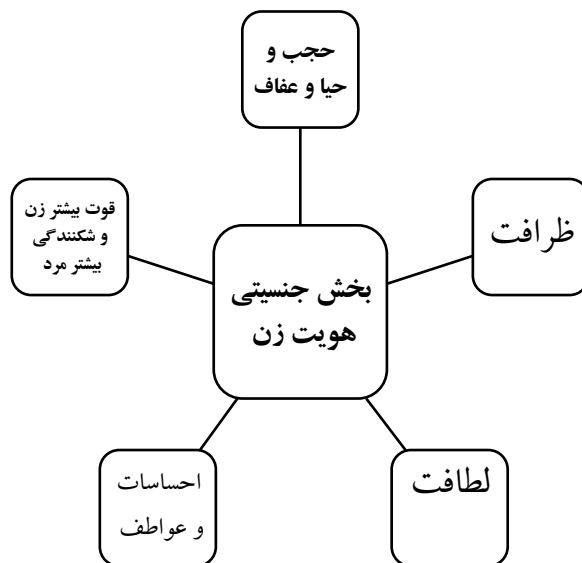
به تعبیر ایشان، عاطفه است که می‌تواند مسیر فهم، حرکت و جریان عقلی را هموار نماید (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۲/۱۱).

البته عاطفه‌ای که بر پایه منطق استوار است و نه عاطفه پوچ. عاطفه در کلام آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان بازوی اصلی مادری برای تربیت نسل محسوب می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۱۰/۱۴).

زن به‌لحاظ عاطفی و روحی نیازمند تکیه‌گاهی شوهر است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۷/۳۰).

عنصر پنجم، قوت بیشتر جنس زن و طبیعت خام‌تر مرد نسبت به زن و شکنندگی بیشتر تر اوست. در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای با وجود یکسان دانستن ظرفیت روحی و قدرت معنوی زن و مرد، در برخی بیانات آمده که در میان دو جنس، جنس قوی‌تر، زن است و طبیعت مرد خام‌تر و گاهی شکننده‌تر می‌باشد. «من همیشه به دوستان و خویشاوندان و زنان می‌گویم، برخلاف آنچه که معروف است در بین این دو جنس، آن جنس قوی‌تر، زن است. زن‌ها قوی‌تر از مردهایند. زن‌ها می‌توانند با تدبیر و با ظرافت، مرد را در دست خودشان بچرخانند؛ انسان، هم در تجربه این را مشاهده می‌کند، هم با قیاس‌های فکری و عقلی این را می‌تواند اثبات بکند. این واقعیتی است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۲/۲۱).

«طبیعت مرد، طبیعت خام‌تری نسبت به زن است و در میدان خاصی شکننده‌تر است و مرهم زخم او، فقط و فقط نوازش همسر می‌باشد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۰/۱۰/۴).
از مصادیق قوت بیشتر جنس زن، مادران شهدا هستند که بعضاً از پدران شهدا قوی‌تر، مقاوم‌تر و استوارترند. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۲/۱۷)



نمودار ۳- بخش جنسیتی هویت اسلامی زن

۷-۷- آثار هویت‌سازی و هویت‌سوزی زن

پس از بررسی عناصر انسانی و جنسیتی هویت زن، آیت‌الله خامنه‌ای آثار بسیار درخشانی از هویت‌سازی زن برمی‌شمرند. یکی از مهم‌ترین این آثار در کلام ایشان عبارت است از: «زن با نقاط قوت زنانه خود که خدای متعال در وجود او به ودیعه گذاشته و مخصوص زن است، همراه با ایمان

عمیق، همراه با استقرار ناشی از اتکای به خداوند و همراه با عفت و پاک‌دامنی که فضای پیرامون او را نورانیت می‌بخشد، می‌تواند در جامعه یک نقش استثنایی این‌گونه ایفا کند. هیچ مردی قادر به ایفای چنین نقشی نیست. اگر زن با این خصوصیات در عالم وجود نبود، انسانیت معنا پیدا نمی‌کرد. این، معنای ارزش زن و تشخیص زن است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۳/۲۵).

و اینجاست که می‌توان احتمال داد، در اندیشه قرآنی خود، ذیل آیه ۳۶ آل عمران «وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى»، این تشبیه را تشبیه معکوس قلمداد نمی‌کنند؛ بلکه به این دلیل که حضرت مریم (س) با قوت‌های زنانه خود و در اوج طهارت و پاک‌دامنی می‌توانست در آن مقطع حساس، حرکتی انجام دهد که هیچ مردی امکان انجام آن را نداشت؛ پس تشبیه در اینجا تشبیه مستقیم است و این با اصول تفسیری هم‌خوان‌تر می‌باشد.

کارکرد مهم دیگر در بحث هویت‌بخشی اسلامی به زن، این است که «همه چیز در مقابل او کوچک می‌شود و قدرت او بر همه کارهای دیگر، برای او تأمین می‌گردد.» ضمن آنکه «در طبیعت الهی زن، آن‌چنان لطافت، زیبایی و گرمای محبتی وجود دارد که می‌تواند هم خود را و هم محیط پیرامون خود را - چه در داخل خانه، چه در هر محیطی که باشد - به طرف معنویت، پیشرفت و علو مقامات علمی و عملی سوق دهد و پیش‌ببرد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۳/۲۵) و اصلاً پیشگامان حرکت انسان‌ها به سمت معنویت، زن‌اند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۶/۳۰).

به کمک این مجسمه عاطفه که کدخدای خانواده است، می‌توان ارزش‌های معنوی را در خانواده و اجتماع گستراند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۶/۳۰).

بالعکس در جامعه‌ای که زن دچار هویت‌سوزی می‌شود، تربیت مردم در آن می‌لنگد و فضای معنوی - اخلاقی جامعه هم دچار اختلال است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۶/۳۰).

نتیجه‌گیری

در این مقاله به بحث هویت زن در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای پرداخته شد؛ نکاتی که این مقاله را از دیگر نگاشت‌های موجود متمایز می‌کند، عبارت‌اند از:

۱- استخراج مبانی قرآنی و تفسیری اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در بحث زن: در اینجا آیاتی که مستقیم در بیانات آمده بود و نیز بخشی از آیاتی که به دلالت‌های گوناگون ناظر بر بحث بود، نشان داده شد.

۲- هویت زن در چند لایه فردی، خانوادگی و اجتماعی طبق بیانات تعریف گردید؛ و در ادامه، بخش فردی که زیربنای دو لایه دیگر است، مورد بررسی قرار گرفت. این لایه خود در دو سطح انسانی و جنسیتی ملاحظه شد؛ که این کارویژه مقاله حاضر است و هیچ پژوهش دیگری با چنین

دقت و جامعیتی به بخش هویت فردی زن و به‌خصوص خصوصیات جنسیتی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای نپرداخته است.

۳- از آنجاکه این مقاله برگرفته از یک کلان‌پروژه است و نسبت بین مسائل مختلف در مسأله زن در آن پروژه مورد لحاظ بوده؛ تلاش خاصی برای نشان دادن نگاه منظومه و تفکر سیستمی آیت‌الله خامنه‌ای داشته است؛ به طوری که در همین مقاله نسبت میان جنسیت و انسانیت و رابطه این دو با هویت خانوادگی و نیز هویت اجتماعی به‌طور کامل مشخص شد؛ و تعیین گردید که جنسیت در کارکردهای زندگی، مؤثر کامل است؛ پس هویت خانوادگی براساس آن تعریف می‌شود. اما جنسیت در نوع وظایف اجتماعی زن و مرد اغلب دخالت ندارد، بلکه بر نحوه اجرای این وظایف مداخله می‌کند.

۴- وجوه انسانی مشترک میان زن و مرد، اعم از کرامت، عزت، شرافت، شجاعت، قدرت رهبری، ظرفیت روحی و عقلانی است. از مصادیق شجاعت زن و ظرفیت روحی او در آیات قرآن، می‌توان به مبارزه حضرت آسیه (س) به‌منظور حق‌طلبی با همسرش فرعون اشاره کرد که آیت‌الله خامنه‌ای بارها از این شخصیت و هویت مستقل‌اش نام برده‌اند.

۵- به‌عنوان نکته پایانی مقاله، به‌صورت اجمالی به تمایز نگاه آیت‌الله خامنه‌ای با متفکران و مفسران اسلامی از ابتدای ظهور اسلام تاکنون پرداخته می‌شود؛ میزان تمایز این نگرش با اغلب مفسران تا قرن چهاردهم که به فزونی عقل مرد بر زن (به‌طورکلی) قائل‌اند، بسیار زیاد است. این مفسران، قوامیت را به‌معنای سلطه و حاکمیت مطلق مرد بر زن می‌گیرند و از این‌رو نگاه درجه‌دویی به زن در اندیشه آن‌ها دیده می‌شود.^{۱۵}

نگرش آیت‌الله خامنه‌ای با مفسران معاصر همچون علامه طباطبایی که در گام‌های نخست یعنی قائل شدن جایگاه والای انسانی برای زن همچون مردان و نگاه باکرامت و عزت، همسان می‌نماید؛ اما با دقت در تفاسیر علامه، زاویه نگاه ایشان در بحث فزونی عقل مرد نسبت به زن با اندیشه قرآنی آیت‌الله خامنه‌ای به‌چشم می‌خورد. «معلوم است که طایفه مردان به داشتن عقل نیرومندتر و ضعف عواطف، ممتاز از زنان‌اند و زنان به داشتن عقل کمتر و عواطف بیشتر ممتاز از مردان‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۴۸/۴).

این نگرش حتی با متفکرانی مانند آیت‌الله مصباح‌یزدی نیز در بحث میزان عقل کمتر زن و عاطفه بیشتر او و تأثیر عاطفه در بهروری کمتر از عقل متفاوت است؛^{۱۶} چراکه آیت‌الله خامنه‌ای میزان عقل زن را کمتر از مرد نمی‌پندارند؛ و عاطفه را هموارساز مسیر عقل می‌دانند.

میزان تفاوت نگرش آیت‌الله خامنه‌ای با شهید مطهری و آیت‌الله جوای‌آملی در بحث هویت زن، اگرچه بسیار کمتر است، اما در جزئیات تفاوت‌هایی دیده می‌شود که مجال بررسی آن در این مقاله نیست.

اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای دنباله‌رو مکتب امام خمینی (ره) در بحث زن است که به تعبیر خود ایشان «به نظر من الان هم هرچه ما داریم پیش می‌رویم، ضرب دست امام است ... امام در زمینه زن هم همین جور بود. امام نقش زنان را فهمید؛ و آلا بودند بزرگانی از علما که ما با این‌ها بگومگو داشتیم که اصلاً زن‌ها در تظاهرات شرکت نکنند! آن‌ها می‌گفتند زن‌ها در تظاهرات شرکت نکنند. آن حصار محکمی که انسان به او تکیه می‌داد، خاطر جمع می‌شد تا بتواند در مقابل این جور نظراتی که از مراکز مهمی هم ارائه می‌گردید بایستد، حصار رأی امام، فکر امام و عزم امام بود» (۱۳۹۰/۱۰/۱۴).

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- تشبه مرد به زن
- ۲- منظور از تأکیدات کلامی در اینجا، واژه‌هایی است که دلالت بر تأکید مطلبی دارد.
- ۳- منظور ساختار دستوری و بلاغی، جمله‌هایی است که نوع ساختار آن ناظر بر تأکیدات خاص می‌باشد.
- ۴- دلالت مطابقی از اقسام دلالت لفظی و مقابل دلالت التزامی و تضمنی بوده و عبارت است از دلالت لفظ بر تمام معنای موضوع‌له خود، مانند: دلالت لفظ کتاب بر تمام معنای آن است؛ در نتیجه، هرگاه لفظ کتاب به‌کار برده شود، همه اجزای آن، چون ورق‌ها، جلد و... داخل در معنای آن است؛ چون لفظ و معنا با هم مطابقت دارند، به این دلالت، دلالت مطابقی یا تطابقی گفته می‌شود (سایت دانشنامه علوم اسلامی).
- ۵- دلالت تضمنی از انواع دلالت لفظی و مقابل دلالت مطابقی و التزامی بوده و عبارت است از دلالت لفظ بر بخشی از معنای موضوع‌له خود. به بیان دیگر، دلالت لفظ را بر جزء معنای خود دلالت تضمنی می‌نامند؛ مانند دلالت لفظ بیع بر تملیک، درحالی‌که بیع عبارت است از تملیک عین به‌عوض معلوم یا مانند دلالت انسان بر حیوان یا ناطق، درحالی‌که انسان به‌معنای حیوان ناطق است، یا مانند دلالت لفظ کتاب بر صفحه یا جلد آن.
- ۶- دلالت التزامی، از اقسام دلالت لفظی و مقابل دلالت مطابقی و تضمنی بوده و عبارت است از دلالت لفظ بر چیزی که خارج از معنای موضوع‌له آن قرار دارد؛ ولی در ذهن با آن ملازم است؛ یعنی هرگاه موضوع‌له در ذهن حاصل شود، آن امر خارج از آن نیز با آن پدید می‌آید؛ مانند دلالت سقف بر دیوار؛ زیرا هرگاه معنای سقف در ذهن حاصل شود، معنای دیوار نیز حاصل خواهد شد و نیز مانند دلالت مصنوع بر صانع و دلالت سه بر فرد بودن (دانشنامه علوم اسلامی).
- ۷- منظور از بافت و سیاق در اینجا این است که به‌عبارت قبل و بعد از گزاره کدگذاری شده توجه شود و کدگذاری با ملاحظه فضای حاکم بر ود گزاره در کنار گزاره‌های قبل و بعد باشد.
- ۸- «به یقین، مردان مسلمان و زنان مسلمان، مردان باایمان و زنان باایمان، مردان مطیع فرمان خدا و زنان مطیع فرمان خدا، مردان راست‌گو و زنان راست‌گو، مردان صابر و شکیبیا و زنان صابر و شکیبیا، مردان باخشوع و زنان باخشوع، مردان انفاق‌کننده و زنان انفاق‌کننده، مردان روزه‌دار و زنان روزه‌دار، مردان پاک‌دامن و زنان پاک‌دامن و مردانی که بسیار به یاد خدا هستند و زنانی که بسیار یاد خدا می‌کنند، خداوند برای همه آنان مغفرت و پاداش بزرگی فراهم ساخته است.»
- ۹- سوره مبارکه تحریم، آیه ۱۰.
- ۱۰- سوره مبارکه تحریم، آیه ۱۱.
- ۱۱- سوره مبارکه تحریم، آیه ۱۱.
- ۱۲- سوره مبارکه تحریم، آیه ۱۲.

۱۳- «یکی از شبهات رایج درباره عقل زن، مربوط به بحث ناقص العقل شمردن زنان در نهج البلاغه است. آیت‌الله خامنه‌ای در جلسه پرسش و پاسخ در مسجد ابوذر تهران، در دوران پیش از رهبری خود به این موضوع اشاره می‌فرماید: «اما آنی که گفتند زن ناقص العقل است، این نخواستند بگویند که زن خدای نکرده قوه ادراک ندارد، هرگز. بسیاری از زنان از بسیاری از مردان سطح شعور و درک‌شان به مراتب بالاتر است؛ نه یک ذره، دو ذره. من در تفسیر این جمله در نهج البلاغه یک بیانی کردم که این بعد هم منتشر شده است و شاید هم شماها بعضی تان دیده باشید. دو احتمال درباره این هست که یکی از این دو احتمال را من اینجا ذکر می‌کنم و آن این است که نظر امیرالمؤمنین در «هن ناقصات العقول [ان النساء ناقصات الايمان ناقص الحظوظ ناقص العقول/ ۱۲۸ نهج البلاغه/ خطبه ۸۰]» به طبیعت زن نیست، بلکه به زنی است که تحت تأثیر فرهنگ ستم‌آلود تمام طول تاریخ که نسبت به زنان این فرهنگ، همیشه توأم با ظلم و ستم بوده، ناقص بار آمده. در زمان امیرالمؤمنین زن در همه جوامع بشری، نه فقط در میان عرب‌ها، مظلوم بود. نه می‌گذاشتند درس بخواند، نه می‌گذاشتند در اجتماع وارد بشود و در مسائل سیاسی تبحر پیدا کند. نه ممکن بود در میدان‌های...» [انفجار بمب] (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۰/۴/۶).

۱۴- «در نگاه اسلامی [خصوصیت زنانگی زن که همه احساسات و خواسته‌های او براساس این خصوصیت زنانگی است، حفظ شده است. با این چشم باید به این موجود دارای لطافت‌های روحی و جسمی نگاه کرد]» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۶/۳۰).

۱۵- پیشنهاد مطالعه مقاله (نکونام، جعفر؛ صفی‌خانی، فرنگیس و نجفی، محمدجواد (۱۳۹۷)، سیر تاریخی آرای مفسران درباره مفهوم «فَوَامُونَ»، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی) داده می‌شود.

منابع

فارسی

۱. قرآن کریم
۲. آقاجانی، نصراله (۱۳۸۸)، چالش فمینیسم با عدالت جنسیتی، مطالعات راهبردی زنان.
۳. احمدی‌پور، علی (۱۴۰۲)، بررسی جایگاه روان‌شناختی زن در اسلام و تمدن غرب بر اساس منظومه فکری مقام معظم رهبری، روان‌شناسی فرهنگی زن.
۴. بانکی‌پورفرد، امیرحسین (۱۳۹۲)، نقش و رسالت زن، تهران: انقلاب اسلامی.
۵. بزرگخو، ندا و همکاران (۱۳۹۹)، «مؤلفه‌های فردی و اجتماعی در الگوسازی زن تراز اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری»، مطالعات تربیتی روان‌شناختی خانواده.
۶. پورمحمدی، محبوبه و قوام، حامد (۱۴۰۱)، «فرایند تربیت دختران در جهت پذیرش نقش‌های جنسیتی در نظام تربیت مدرسه‌ای با نگاهی به آراء و اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای»، فصلنامه پژوهش در آموزش و تربیت اسلامی.
۷. خادمی، عاطفه و همکاران (۱۳۹۸)، «مدل مفهومی موضوع زن در گفتمان انقلاب اسلامی (مطالعه موردی: منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای)»، زن در توسعه و سیاست.
۸. خاک‌رنگین، علی و همکاران (۱۴۰۱)، زنان پیشرو: زنان الگو در بیان و اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، چاپ اول، تهران: پرناک.
۹. خسروپناه، عبدالحسین و همکاران (۱۳۹۶)، منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای (نظام بینشی، منشی و کنشی)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. دانش، اسماعیل (۱۳۹۸)، «نقش حجاب در فعالیت‌های اجتماعی زن در اندیشه مقام معظم رهبری»، دوفصلنامه در مسیر استنباط، د ۹، شماره ۱.
۱۱. دفتر خواهران کانون دانش‌پژوهان نخبه (۱۴۰۰)، مطالبات رهبری از بانوان: وظایف و مسئولیت‌های بانوان از منظر مقام معظم رهبری، چاپ اول، تهران: تراث.
۱۲. رحیمی، مریم و همکاران (۱۳۹۷)، «سیره‌پژوهی شهیده زینب‌کمایی؛ مبتنی بر شاخصه‌های زن انقلابی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای»، مطالعات پژوهشی زنان با رویکرد اسلامی، شماره ۹.
۱۳. سعیدیان جزی، مریم و همکاران (۱۳۹۳)، «تحلیل نسبت زن و آزادی در اسلام در مقایسه با غرب، براساس آراء آیت‌الله خامنه‌ای»، پژوهش‌نامه حکمت اهل‌البیت (ع)، سال دوم، شماره دوم.
۱۴. سیمبر، رضا و همکاران (۱۳۹۷)، «جایگاه زنان در گفتمان رهبران انقلاب اسلامی»، فصلنامه زن و جامعه، سال نهم، شماره دوم.
۱۵. شیرخانی، علی و همکاران (۱۳۹۸)، «نقش زنان در تقویت قدرت نرم از دیدگاه امام خامنه‌ای با تأکید بر مؤلفه‌های اجتماعی»، آفاق امنیت.
۱۶. عابدی‌جعفری، حسن و همکاران (۱۳۹۰)، «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی»، اندیشه مدیریت راهبردی، شماره دوم.
۱۷. کربلایی‌نظر، محسن (۱۳۹۰)، زن و بازیابی هویت حقیقی، تهران: انقلاب اسلامی.

۱۸. کریمی‌نیا، محمدمهدی و همکاران (۱۴۰۰)، بازکاوی تطبیقی جایگاه زن در اندیشه امام خمینی و مقام معظم رهبری، پیشرفت‌های نوین در روان‌شناسی.
۱۹. لولا‌آور، منصوره و همکاران (۱۳۹۳)، «واکاوی نقش اجتماعی زن از منظر آیت‌الله خامنه‌ای»، نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، د ۴، شماره اول و ششم.
۲۰. ناطقی، راضیه (۱۳۹۷)، «شاخصه‌های سیاسی «زن مسلمان انقلابی» از دیدگاه امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای»، مطالعات پژوهشی زنان با رویکرد اسلامی، شماره نهم.
۲۱. نکونام، جعفر؛ صفی‌خانی، فرنگیس و نجفی، محمدجواد (۱۳۹۷)، سیر تاریخی آرای مفسران درباره مفهوم «قَوَامُونَ»، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی.
۲۲. مبینی مقدس، مجید و همکاران (۱۳۹۹)، «الگوی تحلیلی فعالیت اجتماعی زنان در انقلاب اسلامی با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای»، دانش سیاسی، شماره دوم.
۲۳. مؤسسه فرهنگی حدیث لوح و قلم (۱۴۰۱)، حقیقت عظیم مجموعه بیانات آیت‌الله خامنه‌ای درباره حضرت زهرا علیهاسلام، انتشارات انقلاب اسلامی.
۲۴. هدایت‌نیا، فرج‌الله (۱۳۹۵)، الگوی سوم (الگوی رفتاری زن در خانواده و در جامعه)، تهران: لشگر فرشتگان.

انگلیسی

1. Braun, V, & Clarke, C (2006), Using thematic analysis in psychology. Edward Arnold (Publishers) Ltd.

سایت‌ها

۱. سایت Khamenei.ir، دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای.

اعتبار روایات سهل بن زیاد رازی در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

مرتضی یقینی پور* | طلبه سطح ۴ حوزه علمیه

چکیده

سهل بن زیاد رازی از روایان معروفی است که در اسناد احادیث فراوانی واقع شده است. غالب منابع رجالی متقدم امامیه به تضعیف او پرداخته و از بی‌اعتمادی به وی سخن گفته‌اند، در حالی که برخی منابع رجالی و فقهی متأخر به مناقشه در ادله تضعیف او پرداخته و از وثاقت این راوی پرکار دفاع کرده‌اند. آیت‌الله خامنه‌ای از معدود محققانی است که نه به دفاع از وثاقت مطلق سهل بن زیاد پرداخته و نه به بی‌اعتباری همه‌ی روایات او حکم نموده‌اند، بلکه ایشان، نظریه اعتبار روایات سهل در کتاب شریف کافی را تقویت کرده‌اند. ایشان معتقدند که تصریحات پُر تعداد قدما در تضعیف سهل بن زیاد، دفاع از وثاقت مطلق او را دشوار می‌سازد، ولی از سوی دیگر جایگاه رفیع شیخ کلینی در حدیث‌شناسی و اهتمام فراوان او به نقل احادیث سهل در کتابی مانند کافی، و ثوق به روایات این راوی در خصوص کتاب کافی را به ارمان می‌آورد. این نظریه، پیامدهای ملموسی در اجتهاد و فقه آیت‌الله خامنه‌ای به همراه دارد.

واژگان کلیدی: سهل بن زیاد، کلینی، کافی، تضعیف، توثیق، اکتار قدما، اعتبارسنجی روایات، آیت‌الله خامنه‌ای.

مقدمه

عقل، کتاب و سنت، مهم‌ترین منابع شناخت دین و آموزه‌های دینی است. سنت به معنای قول، فعل و تقریر معصومان (ع) (نهایه الدرایه: ۸۵)^۱ به جهت فراوانی و گستره مضامین آن، جایگاه خاصی در مقام استنباط تعلیمات دینی دارد، به گونه‌ای که میزان استناد عالمان دینی به این منبع، قابل مقایسه با سایر منابع نیست. البته آنچه امروزه در اختیار مؤمنان قرار دارد، نه همان سنت، بلکه چیزی است که از سنت، حکایت و گزارش می‌کند (همان)^۲، گزارشی که حدیث و روایت خواننده شده و ممکن است با واقع یعنی همان قول و فعل و تقریر معصومان (ع) منطبق باشد، یا چنین انطباقی نداشته باشد.

عالمان علم‌الحديث، احادیث را به دو دسته متواتر و واحد تقسیم کرده‌اند. آن‌ها متواتر را خبری می‌دانند که به واسطه کثرت راویان آن در هر طبقه، احتمال تبانی بر دروغ بستن یا واقع شدن بر خطا و اشتباه، در آن منتفی بوده و از همین جهت، مفید علم و یقین است (همان: ۲۰۲).^۳ پیداست که محتوای این دسته احادیث را می‌توان با خاطر آسوده به دین مبین نسبت داد و خبر متواتر را حکایتگر قطعی از سنت قلمداد کرد. اما خبر واحد چنین خصوصیتی ندارد و به دلیل وجود احتمال تعدد یا اشتباه راویان، نمی‌توان مضمون آن را بی‌درنگ به شارع مقدس نسبت داد؛ به همین خاطر عالمان دینی قرن‌هاست که به دنبال تأسیس مبانی هستند که براساس آن‌ها بتوانند احادیث را اعتبارسنجی نموده و حدیث صحیح را از غیر صحیح جدا سازند. مباحث گسترده اصولیان ذیل بحث حجیت خبر واحد، بخشی از این تلاش‌ها است.

جست‌وجو در آرای عالمان شیعه حکایت از آن دارد که تا امروز دو دیدگاه در عرصه اعتبارسنجی خبرهای واحد از اهمیت بیش‌تری برخوردار بوده است. از این دو اندیشه، گاه به مسلک «وثوق صدور/ خبری» و «وثوق سندی/ مخبری» تعبیر می‌شود و گاه از آن‌ها با عنوان «اعتبارسنجی قرینه‌محور» و «اعتبارسنجی راوی‌محور» یاد می‌گردد (اعتبارسنجی احادیث شیعه: ۸۶ و ۸۸).^۴ طرفداران دیدگاه نخست تلاش دارند که با جمع‌آوری قرائن و شواهد، نسبت به صدور حدیث از سوی معصومان (ع) یقین یا اطمینان حاصل کنند. وضعیت سند حدیث و حال راویان اگرچه مهم و در موارد بسیاری تعیین‌کننده است، اما تنها راه تحصیل چنین علم و اطمینانی نیست. در مقابل، گروه دیگری از علما قرار دارند که برای احراز اعتبار حدیث بر وضعیت سند و حال راویان تکیه می‌نمایند و اعتبار و عدم اعتبار حدیث را تنها از رهگذر اتصال سند و وثاقت راویان آن ارزیابی می‌کنند.

ارزش و اهمیت سند و احوال و اوصاف راویان حدیث بر پایه هر دو رویکرد محفوظ است، با این تفاوت که دیدگاه وثوق سندی برای حال راوی، موضوعیت و دیدگاه وثوق صدور، طریقت قائل می‌باشد؛ زیرا به علم اجمالی پیداست که در میان جمع بزرگ راویان، افرادی وجود دارند که

به دلیل انحرافات اعتقادی یا عملی، صحت اخبارشان مشکوک است، برخی از آن‌ها به دروغ‌گویی و جعل حدیث متهم شده و برخی دیگر در دریافت، ضبط و نقل حدیث ضعیف انگاشته شده‌اند، پس در هر حال باید میان آن‌ها و سایر روایان فرق نهاد و آن‌ها را از یکدیگر بازشناخت.

سهل بن زیاد رازی از این دسته روایان است که به خاطر اختلاف در ارزیابی شخصیت روایی او، اعتبار روایات پُر تعداد او محل نفی و اثبات قرار گرفته است. این راوی در بیش‌تر منابع علمی متقدم امامیه تضعیف شده است، در حالی که جمعی از متأخران تلاش کرده‌اند با خدشه در ارزیابی متقدمان از وثاقت او دفاع کنند، تا از این طریق صدها روایت او در فقه و معارف را به جرگه اخبار معتبر بازگردانند.

آیت‌الله خامنه‌ای از معدود محققان و فقیهانی است که ضمن خودداری از تأیید وثاقت مطلق سهل بن زیاد، دیدگاه خاصی را درباره او برگزیده و تنها به اعتبار روایات وی در کتاب شریف کافی، تألیف شیخ المحدثین محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی (متوفی ۳۲۹ ق) حکم نموده است. این اندیشه در سراسر فقه معظم‌له مورد استناد قرار گرفته و ایشان با احادیث سهل در کافی همچون اخبار معتبر معامله کرده است.

توضیح اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای درباره اعتبار روایات سهل و تبیین مبانی آن هدف اصلی این پژوهش است. در آغاز مقاله با تکیه بر داده‌های موجود در منابع اولیه، از هویت و شخصیت روایی سهل سخن گفته‌ایم. سپس در دو گفتار مستقل ارزیابی‌های صورت گرفته از سهل در منابع متقدم و متأخر امامیه را گزارش کرده‌ایم و سپس به توضیح و تبیین نظریه معظم‌له پرداخته‌ایم. از آنجا که بنیان اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، اعتماد به مرحوم کلینی است، به‌طور ویژه به مبانی اکثر آن مرحوم از سهل پرداخته و دو دیدگاه متفاوت را که در کلمات آیت‌الله خامنه‌ای مطرح شده است شرح نموده‌ایم و در پایان هر دو مبنا را با نظریه ایشان تطبیق داده‌ایم.

از آنجا که مبانی و شیوه‌های اعتبارسنجی قدما در این بحث از اهمیت زیادی برخوردار است، قدری بحث را در این زمینه گسترش داده‌ایم.

گفتنی است که منابع مورد اعتماد ما برای دستیابی به آرای آیت‌الله خامنه‌ای، غیر از کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد»، متن پیاده شده سلسله درس‌های خارج فقه ایشان در ابواب قصاص، مکاسب محرمه و صلاة مسافر می‌باشد.

۱- هویت و شخصیت روایی سهل بن زیاد

منابع متقدم امامیه، سهل بن زیاد رازی، مکتبی به ابوجعفر و معروف به آدمی را از اصحاب سه امام بزرگوار: جواد، هادی و حسن عسکری (ع) معرفی کرده‌اند (اختیار معرفة الرجال: ۲/ ۸۳۷).^۵

درباره تاریخ ولادت و وفات او گزارشی در دست نیست، اما می‌توان با توجه به طبقه روایی و اساتید و شاگردان وی، او را از محدثان قرن سوم هجری به‌شمار آورد.

طبق داده‌های استخراج‌شده از نرم‌افزار تخصصی درایه‌النور، نام سهل بن زیاد در ۲۵۶۷ سند از اسناد احادیث کتب اربعه وجود دارد که از این تعداد، ۱۹۱۸ سند سهم کتاب شریف کافی است که نسبت به مجموع اسناد کافی - بیش از ۱۸ هزار سند - عدد بسیار بزرگی به‌شمار می‌آید.

با وجود معاصرت سهل با سه امام معصوم، از او تنها دو روایت مباشر از امامان (ع) در میراث روایی امامیه به‌چشم می‌خورد که هر دو به‌صورت مکاتبه با امام حسن عسکری (ع) است که یکی مربوط به توحید و دیگری مربوط به باب میراث می‌باشد (ر.ک: الکافی: ۱/۱۰۳).^۶ بنابراین عمده روایات سهل، روایت از مشایخ حدیث شیعه است که از طریق آنان، روایاتی را از امامان پیشین (ع) نقل کرده است.

تعداد مشایخ روایی سهل حدود یک‌صد نفر می‌باشد، اما او نیمی از روایات خود را تنها به‌واسطه ده تن از محدثان به‌نام شیعه گزارش نموده است. مهم‌ترین مشایخ روایی سهل - براساس شمار روایات هر یک از آن‌ها - عبارت‌اند از:

۱. احمد بن محمد بن ابی نصر بزندی (۵۴۰ روایت)
۲. حسن بن محبوب (۵۱۳ روایت)
۳. محمد بن حسن بن شَمُون (۱۴۷ روایت)
۴. جعفر بن محمد بن عبیدالله اشعری (۱۱۴ روایت)
۵. علی بن اسباط بن سالم (۹۷ روایت)
۶. عبدالرحمان بن ابی نجران (۸۷ روایت)
۷. محمد بن عیسی بن عبید بغدادی (۸۱ روایت)
۸. علی بن مهزیار اهوازی (۶۰ روایت)
۹. یعقوب بن یزید انباری (۵۱ روایت)
۱۰. محمد بن سنان زاهری (۴۲ روایت)

در این فهرست، بیش‌تر مشایخ او در شمار راویان ثقه قرار دارند. بزندی و ابن محبوب که بیش‌ترین روایات سهل را به‌خود اختصاص داده‌اند، در شمار ثقات جلیل‌القدر و اصحاب اجماع هستند (اختیار معرفة الرجال: ۲/۸۳۰).^۷ محمد بن حسن بن شَمُون، اضعف مشایخ سهل است که در منابع رجالی به غلو و انحرافات عقیدتی متهم شده است (ر.ک: اختیار معرفة الرجال: ۱/۳۲۲).^۸

بیش‌تر روایات سهل به واسطه عدۀ شیخ کلینی به ما رسیده است. کلینی در حدود ۸۰ درصد از احادیث سهل، تعبیر «عدۀ من اصحابنا» را واسطه میان خود و سهل قرار داده، اما مراد خود از مصادیق عدۀ را که طبیعتاً شاگردان سهل هستند، در کتاب کافی مشخص نکرده است، با این حال علامه حلی در رجال خود منظور از عدۀ را از زبان خود کلینی این‌چنین گزارش کرده است:

«قال الشيخ الصدوق محمد بن يعقوب الكليني في كتابه الكافي في أخبار كثيرة عدۀ من أصحابنا... قال وكلّمنا ذكرته في كتابي المشار إليه عدۀ من أصحابنا عن سهل بن زياد فهم علي بن محمد بن علان و محمد بن أبي عبد الله و محمد بن الحسن و محمد بن عقيل الكليني» (رجال العلامة الحلی: ۲۷۲).^۹

بر این اساس، کلینی حداقل محضر چهار نفر از شاگردان سهل بن زیاد را درک نموده است (علی بن محمد علان کلینی، محمد بن ابی عبدالله (جعفر) اسدی، محمد بن حسن طائی رازی^{۱۰} و محمد بن عقیل کلینی^{۱۱}). این افراد واسطه انتقال میراث روایی سهل به شیخ کلینی هستند. البته با سیر در اسناد دیگر کتب روایی شیعه می‌توان بر شمار شاگردان سهل بن زیاد افزود (ر.ک: مستدرک الوسائل: ۲۱۹/۲۳-۲۲۲).^{۱۲}

۲- سهل بن زیاد در اندیشه متقدمان

درباره شخصیت روایی سهل بن زیاد، داده‌های فراوانی در منابع متقدم وجود ندارد، با این حال این منابع در بردارنده مطالب مهمی در معرفی و تحلیل شخصیت و روایات این راوی از زبان عالمان معاصر یا قریب‌العهد وی هستند که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۲-۱- دیدگاه فضل بن شاذان نیشابوری

فضل بن شاذان از اصحاب ثقه و جلیل‌القدر ائمه اطهار (ع) است (رجال النجاشی: ۳۰۶).^{۱۳} دیدگاه او درباره سهل را شاگردش علی بن محمد بن قتیبه گزارش کرده است. او می‌گوید:

«سمعت الفضل بن شاذان، يقول في أبي الخير و هو صالح بن سلمة أبي حماد الرازي، كما كني، و قال علي: كان أبو محمد الفضل يرتضيه و يمدحه و لا يرتضي أبا سعيد الادمي و يقول: هو الاحمق» (اختيار معرفة الرجال: ۸۳۷/۲).^{۱۴}

۲-۲- دیدگاه احمد بن محمد بن عیسی اشعری

احمد اشعری از اصحاب عالی‌قدر امامان: رضا، جواد، هادی و حسن عسکری (ع) و محدثی پُرکار و مورد اعتماد است (رجال النجاشی: ۸۱).^{۱۵} دیدگاه او درباره سهل را ابن غضائری و نجاشی با عباراتی نزدیک به هم گزارش کرده‌اند. نجاشی می‌نویسد: «كان أحمد بن محمد بن عيسى

يشهد عليه بالغلو والكذب و أخرجه من قم إلى الري و كان يسكنها» (رجال النجاشي: ۱۸۵).^{۱۶} در گزارش ابن غضائری نکته‌های افزون‌تری وجود دارد. او آورده است:

«و كان أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى الأشعريّ أخرجه من قم، و أظهر البراءة منه، و نهى الناس عن السماع منه و الرواية عنه» (رجال ابن الغضائری: ۶۶).^{۱۷}

۳-۲- دیدگاه ابن ولید قمی و شاگردش شیخ صدوق

یکی از تألیفات مهم روایی - فقهی امامیه کتاب «نوادرالْحکمة» اثر محمد بن احمد بن یحیی اشعری قمی است. کتاب این راوی ثقه مورد توجه محدثان قمی و عموم شیعیان قرار داشته و از مصادر کتب اربعه به‌شمار می‌آید (ر.ک: رجال النجاشی: ۳۴۸-۳۴۹).^{۱۸} باین‌حال محمد بن حسن بن احمد بن ولید از روایان و فقیهان برجسته قمی در قرن چهارم - طبق نقل نجاشی (همان)^{۱۹} و شیخ طوسی (الفهرست: ۴۰۸)^{۲۰} - روایات گروهی از روایان را از مجموعه احادیث این کتاب استثناء کرده است. سهل بن زیاد جزو این دسته از روایان است (ر.ک: رجال النجاشی: ۳۴۸-۳۴۹).^{۲۱} شیخ صدوق هم در این زمینه از نظر استاد خود پیروی نموده است (الفهرست: ۴۰۸).^{۲۲} جمعی از علما استثنای سهل را دلیل بر ضعف او در اندیشه ابن ولید و صدوق دانسته‌اند.

۴-۲- دیدگاه ابن غضائری

ابن غضائری رجالی معروف قرن پنجم با عبارت «كان ضعيفا جدًا فاسد الرواية و الدين... يروي المراسيل، و يعتمد المجاهيل» بر ضعف سهل تأکید کرده است (رجال ابن الغضائری: ۶۶).^{۲۳}

۵-۲- دیدگاه ابوالعبّاس نجاشی

نجاشی - رجال‌شناس بزرگ امامیه در قرن پنجم - با عبارت «كان ضعيفاً في الحديث، غير معتمد فيه» به توصیف رجالی سهل پرداخته و در ادامه‌ی کلام خود، دیدگاه و عملکرد احمد اشعری در برابر سهل را گزارش نموده که در سطرهای پیشین گذشت (رجال النجاشی: ۱۸۵).^{۲۴}

۶-۲- دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی - مرجع بزرگ و مرزبان شهیر امامیه در قرن پنجم - در رجال خود سه بار از سهل یاد کرده است. بار نخست در شمار اصحاب امام جواد (ع)، بار دوم در شمار اصحاب امام هادی (ع) و بار سوم در شمار اصحاب امام حسن عسکری (ع). شیخ در دو موضع هیچ توصیفی از سهل ارائه نکرده است، اما به‌هنگام ذکر او در مرتبه دوم او را به وثاقت توصیف کرده است (ر.ک: رجال الطوسی: ۳۸۷)^{۲۵}، درحالی‌که در فهرست خود به تضعیف وی پرداخته (الفهرست: ۲۲۸)^{۲۶} و در موضعی از استبصار در مواجهه با حدیثی که سهل در سند آن واقع شده، نوشته است:

«أَمَّا الْخَبْرُ الْأَوَّلُ فَرَأَوِيهِ أَبُو سَعِيدٍ الْأَدْمِيُّ وَهُوَ ضَعِيفٌ جِدًّا عِنْدَ نَقَادِ الْأَخْبَارِ وَقَدْ اسْتَشْنَاهُ أَبُو جَعْفَرٍ بْنُ بَابُوَيْهِ فِي رِجَالِ نَوَادِرِ الْحِكْمَةِ» (الاستبصار: ۲۶۱/۳).^{۲۷}

از آنچه بیان شد پیداست که رأی غالب در منابع رجالی متقدم، تضعیف سهل بن زیاد و پُررنگ کردن سوبه بی‌اعتمادی به این راوی است.

۳- سهل بن زیاد در اندیشه‌ی متأخران

در برابر منابع رجالی متقدم که تا حد زیادی در تضعیف سهل بن زیاد اتفاق نظر دارند، سیر در منابع رجالی متأخر - از قرن ششم تا دوره کنونی - حکایت از دو رویکرد متفاوت در مواجهه با سهل دارد. برخی منابع تنها به گزارش آرای رجالی متقدم پرداخته و در واقع، ضعف سهل را پذیرفته‌اند، تا آنجاکه برخی حضور سهل در سند روایت را برای حکم به بی‌اعتباری آن روایت، کافی دانسته‌اند (استقصاء الاعتبار: ۳۴۶/۱).^{۲۸} در حالی که دسته‌ای دیگر از منابع، به نقد آرای متقدمان نشسته و ادله تضعیف سهل را تضعیف نموده و از وثاقت این راوی پُرکار دفاع کرده‌اند.

از منابع دسته اول می‌توان به آثاری چون: رجال علامه حلی (رجال العلامة الحلی: ۲۲۸-۲۲۹)^{۲۹}، منهج‌المقال میرزا محمد استرآبادی (منهج‌المقال: ۱۳۲/۶)^{۳۰}، جامع‌الرواة اردبیلی (جامع‌الرواة: ۳۹۳/۱)^{۳۱} و معجم رجال‌الحديث محقق خویی (معجم رجال‌الحديث: ۳۵۴/۹)^{۳۲} اشاره نمود. از منابع دسته دوم هم باید از آثاری چون: تعلیقات وحید بهبهانی (منهج‌المقال: ۱۲۵/۶)^{۳۳}، الفوائد‌الرجالية سید بحر‌العلوم (رجال‌السید بحر‌العلوم: ۲۱/۳)^{۳۴}، عدة‌الرجال سیدکاظمی (عدة‌الرجال: ۴۴۶/۱)^{۳۵} و قسمت پایانی مستدرک‌الوسائل میرزای نوری (مستدرک‌الوسائل: ۲۱۳/۲۳-۲۴۹)^{۳۶} یاد کرد.

درون‌مایه منابع دسته اول را تکرار کلمات متقدمان یا دفاع از آرای آن‌ها تشکیل می‌دهد، برای مثال محقق شوشتری در دفاع از تضعیفات صادره از قدما می‌نویسد:

«ثم بعد اتفاق مثل الفضل بن شاذان و أحمد بن محمد بن عيسى (رئيسي المذهب المعاصرین له) و ابن الوليد و ابن بابويه (نقادی الرجال و الأخبار) و ابن نوح و الكشي و القتيبي (أئمة الرجال) و الفهرست فيه و في محمد بن أحمد بن يحيى، و النجاشي في الموضوعين، و الاستبصار و ابن الغضائري (المدقق) على ضعفه - كما عرفت عباراتهم و تقریرهم على اختلاف تعبيراتهم - يكون تفرّد رجال الشيخ بتوثيقه ساقطاً» (قاموس الرجال: ۳۶۰/۵).^{۳۷}

اما در منابع دسته دوم و وجه متعددی برای نقد آرای قدما و اثبات وثاقت سهل بن زیاد ذکر شده که در ادامه، مهم‌ترین آن‌ها را بیان می‌کنیم.

ادله توثیق سهل

۱- اکتار قدما

پیش‌تر بیان شد که نام سهل بن زیاد در بیش از ۲۵۰۰ سند از اسناد احادیث کتب اربعه وجود دارد که از این تعداد، بیش از ۱۹۰۰ سند، سهم کتاب شریف کافی است که نسبت به مجموع اسناد کافی - بیش از ۱۸ هزار سند - عدد بسیار بزرگی به‌شمار می‌آید.

اهتمام مشایخ ثلاثه به‌ویژه شیخ کلینی به نقل احادیث سهل از مهم‌ترین دلایلی می‌باشد که برای اعتماد به او در منابع متأخر مورد توجه قرار گرفته است.

مجلسی اول (متوفای ۱۰۷۰ ق) از نخستین عالمانی است که به این وجه توجه نشان داده است:

«و کیف یجوز طرح الخبر الذي هو فيه... مع أن المشايخ العظام نقلوا عنه كثرة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني و رئيس المحدثين محمد بن بابويه، و شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي» (روضه المتقين: ۲۶۲/۱۴).^{۳۸}

بعدها این وجه مورد عنایت بیش‌تری قرار گرفت و محققان متعددی به آن استناد کردند. وحید بهبهانی از این افراد است. او در تعلیقه معروف خود بر رجال استرآبادی، در مقام نقد رأی مشهور درباره سهل می‌نویسد:

«اشتهر الآن ضعفه، و لا یخلو من نظر... لكونه كثير الرواية جدًا... و لرواية جماعة من الأصحاب عنه كما هو المشاهد... بل و رواية أجلائهم عنه، بل و إكثارهم من الرواية عنه، منهم عدّة من أصحاب الكليني، و سيجي ذكرهم في الخاتمة (رجال العلامة الحلی: ۴۳۰)»^{۳۹}، و الكليني مع نهاية احتياطه في أخذ الرواية و احترازه عن المتهمين كما هو ظاهر و مشهور، و ينبه عليه ما سيجي في ترجمته إكثاره من الرواية عنه بمكان سيما في كافي الذي قال في صدره ما قال، فتأمل» (منهج المقال: ۱۲۵/۶).^{۴۰}

سید محمد مهدی بحر العلوم رجالی دیگری است که به این وجه استدلال نموده است:

«و الاصح توثيقه، وفاقاً لجماعة من المحققين... لاعتماد أجلاء أصحاب الحديث كالصدوقين و الكليني و غيرهم عليه، و إكثارهم الرواية عنه، مضافا الى كثرة رواياته في الأصول و الفروع» (رجال السيد بحر العلوم: ۲۱/۳).^{۴۱}

مشابه این استدلال در آثار محققان دیگری مانند سید کاظمی (عده الرجال: ۴۴۶/۱)^{۴۲}، مامقانی

(تنقيح المقال: ۱۸۹/۳۴)^{۴۳}، کجوری شیرازی (الفوائد الرجالية: ۱۴۳)^{۴۴} و حاجی نوری

(مستدرک الوسائل: ۲۲۲/۲۳)^{۴۵} نیز به چشم می‌آید. در دوره معاصر، فقیهان بسیاری به اعتبار

شخصیت روایی سهل بن زیاد نظر داده و بر همین اساس به روایات وی در فقه خود استناد کرده‌اند.

امام خمینی از جمله دانشورانی است که وثاقت سهل را بر پایه همین اکتار قدما و اعتنای مشایخ اثبات نموده است:

«فإن سهل بن زیاد و إن ضَعْفَ لَكِنَّ المَتَّبِعَ فِي رِوَايَاتِهِ يَطْمَئِنُّ بِوَثَاقَتِهِ مِنْ كَثْرَةِ رِوَايَاتِهِ وَ إِتْقَانِهَا وَ اعْتِنَاءِ المَشَايخِ بِهَا فَوْقَ مَا يَطْمَئِنُّ مِنْ تَوْثِيقِ أَصْحَابِ الرِّجَالِ، كَمَا رَجَّحْنَا بِذَلِكَ وَثَاقَةَ إِبرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمِ القَمِّيِّ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلِ النِّسَابُورِيِّ رَاوِيَةَ الفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ غَيْرَهُمَا» (الطهارة (للإمام الخميني): ۲۵۸/۱).^{۴۶}

۲- «معمول به» بودن روایات

وجه دیگری که اغلب ذیل وجه قبلی مورد توجه قرار گرفته، «معمول به» بودن روایات سهل است. گستردگی روایات این راوی در سراسر ابواب جوامع روایی و استناد فقهای امامیه به روایات او از وجوه مهمی می‌باشد که برای اثبات اعتبار روایات و قابل اعتماد بودن شخصیت روایی سهل به آن استناد شده است. برای نمونه، وحید بهبهانی با عبارت «و لَأَنَّ رِوَايَاتَهُ سَدِيدَةٌ مَقْبُولَةٌ مَفْتَى بِهَا» (منهج‌المقال: ۶/ ۱۲۵ (تعليقة الوحيد)).^{۴۷} و سید بحر العلوم با تعبیر «و سلامة رواياته من وجوه الطعن و الضعف» (رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية): ۲۱/۳)^{۴۸} به این استدلال اشاره کرده‌اند.

۳- روایت آجلاء

روایت جمعی از راویان ثقه و جلیل‌القدر از سهل بن زیاد، از دیگر وجوهی است که مورد اعتنای مدافعان وثاقت سهل قرار گرفته است. محدث نوری در پایان مستدرک‌الوسائل، نام این افراد را ذکر کرده و موضع روایت آن‌ها در کتب روایی را هم مشخص نموده است (مستدرک‌الوسائل: ۲۳/۲۱۹-۲۲۲).^{۴۹} محمد بن یحیی عطار، حسن بن متیل، محمد بن حسن صفار، محمد بن علی بن محبوب، علی بن محمد علان و محمد بن جعفر اسدی از جمله این راویان‌اند که روایاتی را از سهل نقل کرده‌اند.

۴- توثیق شیخان (مفید و طوسی)

در برابر تضعیفاتی که از قدما صادر شده، توثیقاتی از آن‌ها نیز در میان منابع رجالی، روایی و فقهی امامیه به چشم می‌آید. از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ ق) موضع روشنی درباره سهل بن زیاد در دسترس نیست، اما برخی قرائن حکایت از اعتماد او به سهل دارد. وحید بهبهانی در تقریر این دلیل می‌نویسد: «إِنَّهُمْ [أَيِ الْأَصْحَابِ] رَبَّمَا تَأَمَّلُوا فِي السَّنَدِ الَّذِي هُوَ [أَيِ السَّهْلِ] فِيهِ مِنْ غَيْرِ جِهَتِهِ وَ لَمْ يَتَأَمَّلُوا فِيهِ قَطُّ... مِنْهُمْ: المَفِيدُ فِي رِسَالَتِهِ فِي الرَّدِّ عَلَى الصَّدُوقِ حَيْثُ ذَكَرَ حَدِيثًا دَالًّا عَلَى مَطْلُوبِ الصَّدُوقِ، سَنَدَهُ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادِ الْأَدَمِيِّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، عَنْ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَطَعَنَ عَلَيْهِ بِوَجْهِهِ

كثيرة و بذل جهده في الاتيان بها و تشبث في طرحه، و أنه لا أصل له بما أمكنه و قدر عليه و لم يقدر في سنده إلا من جهة الإرسال» (منهج‌المقاله: ۱۲۸/۶ (تعليقه‌الوحيد)).^{۵۰}

در توضیح بیش‌تر این دلیل باید گفت، مرحوم مفید در رساله عددیه که در مقام رد اندیشه‌ای از شیخ صدوق است، نخست حدیثی از حذیفه بن منصور نقل می‌کند که در سند آن محمد بن سنان قرار دارد، سپس این روایت را به‌واسطه حضور ابن سنان رد می‌نماید. بعد از آن مفید روایت دیگری آورده که در سند آن سهل بن زیاد واقع شده است، اما مفید با آنکه آن روایت را هم تضعیف می‌کند، اما با سهل مانند محمد بن سنان برخورد نکرده و اعتبار روایت را به جهت حضور سهل نفی نمی‌کند. توثیق شیخ طوسی نیز مورد توجه برخی عالمان قرار دارد (همان: ۱۲۵).^{۵۱} پیش از این در شرح اندیشه متقدمان، به تعارض اقوال شیخ طوسی اشاره کردیم. شیخ با آنکه در استبصار و فهرست به تضعیف سهل پرداخته، اما در رجال خود به‌هنگام ذکر نام او در شمار اصحاب امام هادی (ع)، سهل را به‌صراحت توثیق نموده است (رجال‌الطوسی: ۳۸۷).^{۵۲} غیر از این، استدلالی مشابه آنچه درباره اندیشه مفید بیان شد، درباره شیخ هم مطرح شده است، یعنی شیخ طوسی نیز در سراسر کتاب روایی خود «تهذیب‌الاحکام» از نقد روایات به‌واسطه حضور سهل بن زیاد اجتناب کرده است. مجلسی اول با عبارت «مع أنّ الشیخ کثیرا ما یذکر ضعف الحدیث بجماعة و لم یتفق فی کتبه مرة أنّ یطرح الخبر بسهل بن زیاد» (روضه‌المتقین: ۲۶۲/۱۴)^{۵۳} به این وجه اشاره نموده است.^{۵۴}

۵- سایر ادله

مکاتبه با ائمه طاهرین (ع)، وقوع در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم قمی، وقوع در اسناد کامل‌الزیارات، از مشایخ اجازه بودن از دیگر ادله‌ای است که در برخی منابع متأخر برای اثبات وثاقت سهل و اعتبار روایات او مطرح شده است که در این مجال از نقل تفصیلی آن‌ها خودداری می‌کنیم (ر.ک: الفوائد‌الرجالیه (کجوری شیرازی): ۱۴۳).^{۵۵}

ریشه‌یابی و نقد تضعیفات متقدمان

جمعی از محققان مدافع وثاقت سهل بن زیاد (مستدرک‌الوسائل: ۲۳۰/۲۳)^{۵۶} بر این باورند که منشأ اصلی تضعیف سهل در آثار قدما، قول و فعل احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی است. قبلاً گذشت که او سهل را به غلو و دروغ‌گویی متهم ساخت و از قم اخراج کرد و به گزارش ابن غضائری، مردم را از شنیدن سخنان سهل نهی نمود، درحالی‌که تضعیف احمد اشعری در این مورد قابل‌اعتماد نیست:

«ان الظاهر كما نصّ عليه جماعة: أنّ منشأ تضعيفه [ای النجاشی] ما نقله عن أحمد، بل و مستند غيره، فإنّه كان جليلاً عظيماً رئيساً في الشيعة، يحتج بقوله و فعله في أمثال هذا المقام، فالمهم لمن يريد تزكية سهل، الجواب عن قدحه».

در توضیح این نظریه آورده‌اند که اگرچه احمد اشعری از روایان ثقه و جلیل‌القدر است، اما در مواضع متعددی در حق گروهی از روایان حدیث ارزیابی اشتباهی داشته و بعد از مدتی از اشتباه خود بازگشته است. رجوع وی از گفتار و رفتار خود در مسأله اخراج احمد بن محمد بن خالد برقی از قم (رجال ابن الغضائری: ۳۹) ^{۷۷}، متهم ساختن حسن بن محبوب در نقل از ابوحمزه ثمالی (رجال النجاشی: ۸۲) ^{۷۸} و بی‌اعتمادی به یونس بن عبدالرحمن (اختیار معرفة الرجال: ۷۸۷/۲) ^{۷۹}، سه مورد از این اقدامات می‌باشد که در منابع متقدم گزارش شده است.

وثاقت و جایگاه برجسته احمد بن محمد بن عیسی در قم موجب گشته نه تنها اصحاب قمی مانند ابن ولید و شاگردش صدوق، بلکه اصحاب بغدادی مانند ابن غضائری، نجاشی و شیخ طوسی نیز رأی او در تضعیف سهل بن زیاد را بپذیرند.

در باور این محققان، مطلبی هم که از فضل بن شاذان نیشابوری در ذکر حماقت سهل نقل شده است، در واقع نه تضعیف عقاید و شخصیت روایی سهل که تنها مذمت برخی رفتارهای نسنجیده او در بیان برخی احادیث بوده است (الفوائد الرجالیة (کجوری شیرازی): ۱۴۴). ^{۶۰} نتیجه آنکه منشأ صحیحی برای تضعیف سهل وجود نداشته و تمسک به ادله‌ای چون: اکثر قداما برای اثبات اعتبار او موجه‌تر است.

۴- اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

آیت‌الله خامنه‌ای از معدود فقیهانی است که به‌جای نقد ادله تضعیف سهل بن زیاد و دفاع از وثاقت مطلق این راوی، دیدگاه خاصی را اختیار کرده و تنها به اعتبار روایات سهل در کتاب شریف کافی حکم کرده است. در اندیشه معظم‌له، اثبات وثاقت سهل در برابر تضعیفات صریح و پُر تعدادی که از متقدمان رسیده، کار دشواری است، اما می‌توان اعتبار روایات او در خصوص کتاب کافی را پذیرفت. این اندیشه‌ای است که آیت‌الله خامنه‌ای در مجموعه دروس فقهی خود - شامل مباحث جهاد (ر.ک: ثلاث رسائل فی الجهاد: ص ۲۵۰-۲۵۱) ^{۶۱}، قصاص ^{۶۲}، مکاسب محرمة ^{۶۳} و صلاة مسافر ^{۶۴} - بارها به آن اشاره نموده و بر پایه آن، روایات سهل را معتبر و شایسته استناد فقهی دانسته‌اند. معظم‌له خود را مُبدع این نظریه نمی‌دانند و چنین دیدگاهی را به یکی از رجالیان برجسته معاصر - شیخ محمدتقی شوشتری - نسبت می‌دهند:

«و اما سهل بن زیاد فالظاهر فيه ما ابداه بعض الاعاظم من اهل التدقيق من معاصرینا فی کتابه «قاموس الرجال» من أنّ اخبار سهل فی الکافی معتبرات اختارها الكلینی لکتابه فلا ینافی ذلك ما علیه الاکثر من ائمة الرجال من جرحه و تضعیفه و بنائاً علی ذلك فالروایة معتبرة» (رسائل فی الجهاد: ۲۵۰-۲۵۱).^{۶۵}

همچنان‌که در جای دیگری فرموده‌اند:

«در مورد ثقه بودن سهل بن زیاد، بحثهایی شده و اقوال مختلفی هست، لکن قول صحیح به نظر ما همان قولی است که مرحوم علامه شوشتری در قاموس الرجال ذکر کرده‌اند، که گرچه سهل بن زیاد را به طور مطلق نمی‌توان ثقه شمرد... لکن روایاتی که مرحوم کلینی در کافی از ایشان نقل کرده، موثّق به هستند».^{۶۶}

مراجعه به کتاب قاموس الرجال درستی اسناد معظم له را تایید می‌نماید (ر.ک: قاموس الرجال: ۳۶۲/۵)^{۶۷}، با این حال باید توجه داشت که صاحب قاموس این اندیشه را با تعبیر «یمكن أن یقال» مطرح کرده‌اند، در حالیکه آیت الله خامنه‌ای آن را مستدل ساخته و به صورت نظریه‌ای با پایه‌های علمی پذیرفته‌اند.

مبانی اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

آیت‌الله خامنه‌ای در چند موضع به تبیین مبانی نظریه مختار خود پرداخته‌اند. پیش از تحلیل دیدگاه معظم له، بخش مهمی از کلمات ایشان در تبیین رأی مختار را از نظر می‌گذرانیم:

«پیش‌تر گفتیم که ما به روایت سهل بن زیاد که در کافی از آن بزرگوار نقل شده است، اعتماد داریم. البته ما فرمایشات مرحوم آیت‌الله خوئی و بعضی کلمات دیگران و جمع‌بندی بعضی از رفقای بحث را که برای ما فرستاده‌اند و حاصل آن اعتماد به سهل بن زیاد است، دیده‌ایم، لکن آن را به طور مطلق قبول نداریم. وقتی نجاشی که خریط این فن و از بهترین علمای رجالی ما می‌باشد، درباره‌ی ایشان می‌گوید: «غیر معتمد، ضعیف فی الحدیث»، و بعد نقل می‌کند احمد بن محمد بن عیسی که رئیس اشعریون بود، در قم، کان یشهد علیه بالغلو و الکذب. نه فقط به غلو او شهادت می‌داد... بلکه یشهد علیه بالکذب. از این رو او را از قم به ری تبعید کرد. بنابراین نمی‌شود به طور مطلق به روایات این بزرگوار اعتماد نمود و اگر به روایات اش در کافی اعتماد می‌کنیم، به خاطر عظمت کلینی است.

کلینی خودش اهل ری بود و از این بزرگوار با یک واسطه روایت می‌کند. آن واسطه هم عده‌ای هستند که در میان آن‌ها علی بن محمد علان کوفی است که ثقه و بسیار

شخص عالی‌قدری می‌باشد و صدها مورد از این بزرگوار احکام را روایت کرده است. حال آن‌جایی که کلینی از او روایت می‌نماید، کلینی که خودش خَرِیْطُ فَن حَدِیْثِ می‌باشد و همه این حرف‌هایی را که ما شنیده‌ایم، او هم شنیده است. او صَرَّافٌ و نَقَّادٌ این کار می‌باشد، تشخیص می‌دهد که این روایت درست است، بنابراین آن‌ها را نقل می‌کند. کما اینکه انصافاً هم هر جا ما روایات سهل بن زیاد را در کافی ملاحظه می‌کنیم، اغلب همین روایت رایج و معمولاً به و معروف عندالاصحاب است. شاید روایات دیگر او این جور نباشد. آنچه شیخ کلینی از این بزرگوار نقل کرده است، امارات و ثاقت دارد.

اعتماد مشایخ و بزرگان [مانند کلینی] از یک طرف، از آن طرف هم البته جرح عجیب نجاشی است که کم‌تر کسی را این طور جرح کرده است؛ جمع بین این‌ها این است که بگوئیم وقتی مثل کلینی که این کتاب (کافی) را برای تبیین حلال و حرام نوشته است و خودش هم در مقدمه کتاب تقریباً به این مضمون می‌گوید: «این چیزهایی را که اینجا نوشته‌ام، حجت بین من و خدا می‌باشد و برای این است که مردم معالم دین‌شان را استفاده کنند»، معلوم می‌شود که ایشان در بین روایات سهل بن زیاد آنچه را مورد اعتماد بوده، انتخاب کرده است.^{۶۸}

[ظاهر آن است که] مرحوم کلینی در روایات سهل تفحص نموده و با قرائتی که در دست داشته‌اند آنچه [را] که مورد اعتماد ایشان بوده نقل کرده‌اند، از این رو ما به نقل ایشان اعتماد می‌کنیم.^{۶۹}

[در نتیجه] اگرچه ما خود سهل بن زیاد را به علت تضعیف‌هایی که نسبت به او شده، موثوق به نمی‌دانیم، اما آن روایاتی که کلینی از ایشان نقل می‌نماید اگر معارضی نداشته باشد، قبول می‌کنیم.^{۷۰}»

با توجه به آنچه آیت‌الله خامنه‌ای در این سطور بیان فرموده‌اند، خلاصه استدلال معظم‌له در اعتماد به روایات سهل بن زیاد رازی در کتاب شریف کافی را می‌توان این‌چنین تقریر کرد:

۱- با وجود جرح صریح متقدمان، به‌ویژه رجالی برجسته‌ای مانند نجاشی، نمی‌توان از وثاقت مطلق سهل دفاع کرد و در نتیجه، تمام روایات او را معتبر دانست.

۲- اعتماد ما به روایات سهل در کتاب کافی بر پایه اعتماد به شیخ کلینی است، زیرا کلینی: اول، حدیث‌شناس بسیار برجسته‌ای می‌باشد. او خَرِیْطُ فَن حَدِیْثِ و صَرَّافٌ و نَقَّادٌ این کار بوده است.

دوم، او اهل ری است، همان شهری که سهل مدتی پیش در آن می‌زیسته و کلینی با یک واسطه از سهل نقل می‌کند و در میان واسطه‌های کلینی و سهل، ثقه جلیلی مانند علی بن محمد علان قرار دارد. سوم، کلینی هم از تضعیفاتی که در حق سهل صورت گرفته و از سوی بزرگانی مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری ابراز شده، باخبر بوده است (یعنی نمی‌توان او را متهم به بی‌خبری کرد). چهارم، کلینی کتاب خود را در معارف و حلال و حرام و به‌عنوان مرجع برای مردم به نگارش در آورده و پیداست که باید نهایت دقت و احتیاط را در گزینش و انتخاب اخبار به‌کار گرفته باشد. او در چنین کتابی بیش از هزار روایت از سهل در معارف و احکام نقل نموده است. پنجم، کلینی از متقدمان امامیه است و به قرائنی دسترسی داشته که او را در اختیار روایات معتبر سهل یاری کرده است.^{۷۱}

۳- با عنایت به آنچه بیان شد، اگرچه نمی‌توان وثاقت سهل را به‌طور مطلق مورد تأیید قرار داد، اما می‌توان آنچه را کلینی از روایات او انتخاب و در کافی نقل کرده به‌عنوان اخبار معتبر امامیه پذیرفت و در استنباط معارف و احکام دینی به آن‌ها استناد جست.

پیداست که آیت‌الله خامنه‌ای بنیان نظریه خود را بر اعتماد به کلینی استوار ساخته‌اند. برای تبیین منطق اعتماد معظم‌له به کلینی، لازم است چرایی اکثر مرحوم کلینی از سهل بن زیاد رازی روشن شود. در واقع جای این سؤال وجود دارد که چرا شیخ کلینی که «اوثق الناس فی الحدیث و اثبتهم» (رجال النجاشی: ۳۷۷)^{۷۲} خوانده شده، در کتابی که «اجل کتب الشیعة و اکثرهم فائدة» (تصحیح اعتقادات الامامیه: ۷۰)^{۷۳} معرفی گشته، اقدام به نقل بیش از هزار روایت از کسی نموده که تضعیفات صریحی در حق او صورت گرفته است؟ به عبارتی دیگر، با وجود تضعیفات فراوانی که علیه سهل صورت گرفته (مانند اخراج او از قم توسط احمد بن محمد بن عیسی اشعری)، اکثر مرحوم کلینی در کافی بر چه پایه‌ای صورت گرفته است؟

در پاسخ به این سؤالات دو مبنا را می‌توان مطرح کرد:

(۱) مرحوم کلینی همچون گروهی از متأخران به وثاقت سهل باور داشته، از این رو با روایات او معامله روایات ثقات را نموده است.

(۲) مؤلف کافی با وجود عدم اعتقاد به وثاقت این راوی، بر پایه قرائن و شواهد، روایاتی را از مجموعه روایات سهل گزینش نموده و در کافی نقل کرده است.

در کلمات آیت‌الله خامنه‌ای هر دو احتمال مطرح شده است. در برخی مواضع، اکثر کلینی را ناشی از اعتقاد او به وثاقت سهل دانسته‌اند:

«سهل بن زیاد را عرض کردیم بعضی در روایت‌اش اشکال می‌کنند، لکن ما وثوق به روایت او را تقویت می‌نمائیم، در آن روایاتی که در کافی، کلینی از او نقل می‌کند؛ چون [کلینی] از سهل بن زیاد روایات زیادی نقل کرده است، خود این دلیل بر وثاقت است. کلینی که می‌خواهد کتابی بنویسد که برای امت، مرجع حلال و حرام باشد، از يك آدم ضعیف این همه - حدود هزار روایت یا بیش‌تر - نقل [نمی‌کند]».^{۷۴}

و در مواضع دیگری که در مقام استدلال تفصیلی برای نظریه‌ی خود بوده‌اند، به اتکای کلینی به قرائن نظر داده‌اند:

«مرحوم کلینی در روایات سهل تفحص نموده و با قرائنی که در دست داشته‌اند،

آنچه [را] که مورد اعتماد ایشان بوده، نقل کرده‌اند».^{۷۵}

حال اگر مبنای اکثر کلینی از سهل را، مبنای اول یعنی اعتقاد او به وثاقت سهل بدانیم، باید این مورد را مانند سایر موارد اختلافی در علم رجال تحلیل کنیم. کم نیستند راویانی که درباره وثاقت و ضعف آن‌ها اختلافات زیادی وجود دارد. برای نمونه، محمد بن عیسی عبیدی توسط ابن ولید قمی و شاگردش صدوق تضعیف شده و روایات‌اش توسط آن‌ها از کتاب «نوادرالْحکمة» محمد بن احمد بن یحیی اشعری استثناء شده است (الفهرست: ۴۰۲)^{۷۶}، اما نجاشی او را توثیق کرده و از مخالفت اصحاب با اندیشه ابن ولید خبر داده است (رجال‌النجاشی: ۲۳۴).^{۷۷} در چارچوب این مبنای سهل بن زیاد هم از این دسته راویان است (راویان مختلف‌فیه) یعنی درحالی که جمعی از اعلام، از احمد بن محمد بن عیسی اشعری تا نجاشی و ابن غضائری، او را ضعیف دانسته‌اند، محدث و عالم متقدمی چون: کلینی او را ثقه دانسته و بر این اساس، روایات فراوانی را از این راوی ثقه در کتاب خود نقل کرده است. باید توجه داشت که کلینی زمینه‌ی حسنی مخالفت با رأی کسانی مانند احمد اشعری را هم داشته است. او در شهری به دنیا آمده و رشد نموده است که سهل سال‌های پایانی عمرش را در آنجا گذرانده است و توانسته محضر چندین نفر از شاگردان سهل را درک نماید که یکی از آن‌ها ثقه جلیلی چون علی بن محمد علان می‌باشد که دایی کلینی نیز بوده است.

اگر این مبنا را تصدیق کنیم (یعنی وثاقت سهل نزد کلینی)، در توضیح اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای باید بگوئیم که معظم‌له توثیق کلینی را بر تضعیف دیگران ترجیح داده است، اما با عنایت به صراحت و تعداد تضعیفات صادره از قداما، با گونه‌ای احتیاط، اعتماد به روایات سهل را صرفاً به موارد منقول در کتاب کافی محدود کرده‌اند، همچنان که خود در موضعی بعد از شرح مبنای نخست، در چرایی اکثر کلینی از سهل فرموده‌اند: «این، توثیق کلینی است و به‌نظر ما از بالاترین توثیقات می‌باشد»^{۷۸}، یا در جای دیگری فرموده‌اند:

«این، توثیق است، بالاتر از این است که به زبان بگویند ثقه و اهمیّت توثیق امثال صدوق و کلینی، کم‌تر نیست از توثیق امثال نجاشی و شیخ».^{۷۹}

اما در صورتی که مبنای اکثر کلینی را نه اعتقاد او به وثاقت سهل، که بر مبنای دوم، یعنی اعتبارسنجی و گزینش قرینه‌محور تحلیل کنیم، اعتماد آیت‌الله خامنه‌ای به روایات سهل، در اعتماد به مقام علمی و عملی کلینی در انتخاب به جای روایات معتبر سهل ریشه خواهد داشت، همان‌طور که فرموده‌اند:

«اگر به روایات سهل در کافی اعتماد می‌کنیم، به خاطر عظمت کلینی است ... کلینی که خودش خریط فن حدیث می‌باشد ... او صراف و نقاد این کار است، تشخیص می‌دهد که این روایت درست است، از این رو آن‌ها را نقل می‌کند ... وقتی مثل کلینی که این کتاب (کافی) را برای تبیین حلال و حرام نوشته است و خودش هم در مقدمه کتاب تقریباً به این مضمون می‌گوید: «این چیزهایی را که اینجا نوشته‌ام، حجت بین من و خدا می‌باشد و برای این است که مردم معالم دین‌شان را استفاده کنند»؛ معلوم می‌شود که ایشان در بین روایات سهل بن زیاد آنچه را مورد اعتماد بوده، انتخاب کرده است».^{۸۰}

در این مبنا سخن از وثاقت سهل بن زیاد رازی نیست، بلکه سخن از قرآنی است که محدثانی مانند کلینی با تکیه بر آن‌ها احادیث معتبر راویان را گزینش نموده‌اند. تبیین این مبنا نیازمند گسترش بحث در شناسایی مبانی اعتبارسنجی قدماست، بحثی که بی‌شک دستاوردهای آن، فراتر از اعتبارسنجی روایات سهل بن زیاد خواهد بود.

درنگی در شیوه اعتبارسنجی قرینه‌محور

جست‌وجو در منابع علمی امامیه، نشان‌دهنده آن است که معنای حدیث صحیح در اندیشه متقدمان و متأخران یکسان نیست. صحیح از دیدگاه متأخران حدیثی است که سند آن در همه طبقات، مشتمل بر راویان امامی مذهب و عادل باشد (مقباس الهدایه: ۱۲۳).^{۸۱} چنین حدیثی قابل اعتماد است، همچنانکه حدیث حسن و موثق نیز قابل اعتماد شمرده می‌شوند. در حدیث حسن، بعضی از راویان به جای تعدیل، تنها ستایش شده‌اند، در حالی که همه بر مذهب حق هستند و در حدیث موثق، عده‌ای به جای مذهب امامی بر یکی از مذاهب انحرافی هستند، در حالی که همه توثیق دارند. در مقابل این سه گونه حدیث، حدیث ضعیف قرار دارد که به دلیل ابتلا به ارسال یا اشتغال بر راویان ضعیف یا مجهول و مهمل ضعیف خوانده می‌شود (همان: ۱۴۶).^{۸۲} در اندیشه رایج در دوران اخیر،

حدیث ضعیف شایسته‌ی استناد نیست و نمی‌توان آن را در راه استنباط آموزه‌های دینی به‌کار گرفت (مصباح‌الاصول: ۱/۲۳۴).^{۸۳}

اگر نیک بنگریم معیار صحت و ضعف حدیث در این تقسیم‌بندی، تنها سند حدیث و احوال و اوصاف راویان آن است که بر پایه‌ی داده‌های منابع رجالی درباره‌ی هویت، مذهب و وثاقت و ضعف راویان صورت می‌پذیرد.

در چارچوب این تقسیم‌بندی است که عده‌ای کتاب کافی را مشتمل بر ۵۰۷۲ حدیث صحیح، ۱۴۴ حدیث حسن، ۱۱۱۸ حدیث موثق و ۹۴۸۵ حدیث ضعیف معرفی کرده‌اند (گزیده کافی: ۲۱/۸۴)، آماری که حکایت از ضعف حدود دو سوم احادیث کافی دارد.

اما به‌تصریح جمعی از محققان بزرگ، چنین تعاریفی از صحت و ضعف احادیث در فرهنگ علمی متقدمان امامیه شناخته شده نبوده و آن‌ها صحیح و ضعیف را در معنای دیگری به‌کار می‌برده‌اند. شیخ بهایی از جمله عالمانی است که به اختلاف مهم متقدمان و متأخران در معنای صحت و ضعف حدیث توجه کرده و در توضیح آن گفته‌اند:

«قد استقرّ اصطلاح المتأخّرين من علمائنا رضي الله عنهم على تنويع الحديث المعتبر و لو في الجملة إلى الأنواع الثلاثة المشهورة، أعني: الصحيح، و الحسن، و الموثّق. بأنّه ان كان جميع سلسلة سنده إماميين ومدوحين بالتوثيق، فصحيح، أو إماميين ومدوحين بدونه كلا أو بعضا مع توثيق الباقي فحسن، أو كانوا كلا أو بعضا غير اماميين مع توثيق الكلّ فموثق و هذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا قدّس الله أرواحهم، كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل كان المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على كلّ حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به و الركون اليه» (مشرق الشمسین: ۲۴/۸۵)

طبق این تعریف که مورد تأیید بزرگان دیگری مانند صاحب معالم (منتقى الجمال: ۱۴/۸۶)، فیض کاشانی (الوافی: ۱/۲۲/۸۷)، علامه مجلسی (ملاذالخيار: ۱/۲۲-۲۳/۸۸) و محقق بحرانی (الحدائق الناضرة: ۱/۱۵/۸۹) نیز قرار گرفته، قدما، صحیح را به حدیثی می‌گفتند که بر پایه قرائن، نسبت به صدق آن، وثوق و اطمینان حاصل شده باشد، ولو آنکه در سند آن راوی ضعیفی جای گرفته باشد، و ضعیف را در حق روایتی به‌کار می‌برده‌اند که به‌واسطه فقدان قرائن، اطمینانی نسبت به صدق آن و صدورش از ائمه (ع) وجود ندارد؛ همچنان‌که فرزند شهیدثانی (صاحب معالم) در مقام تبیین سیره قدما معتقد است که متقدمان امامیه نه‌تنها هیچ علمی به تقسیم‌بندی چهارگانه احادیث

نداشته‌اند، بلکه اساساً به دلیل دسترسی به قرائن متعددی که صدق خبر را تأیید می‌کردند، احتیاجی به این نوع اصطلاحات نداشتند:

«فانّ القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعاً لاستغنائهم عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالة على صدق الخبر و ان اشتمل طريقه على ضعف» (منتقى الجمان: ۱۴)
(منتقى الجمان: ۱۴).^{۹۰}

در برخی پژوهش‌ها از این گونه اعتبارسنجی به «اعتبارسنجی قرینه محور» در برابر «اعتبارسنجی راوی محور» تعبیر شده و در توضیح بیش‌تر آن آمده است که آنچه امروزه به عنوان گرایشی فراگیر در حوزه‌های علمیه و جوامع دانشگاهی پذیرفته شده، رویکردی است که بیش از هفت قرن یعنی از مدرسه حله تا کنون، در اعتبارسنجی احادیث شیعه حاکم می‌باشد. در این رویکرد با استفاده از دانش رجال به سراغ احادیث می‌روند و آن‌ها را با نظر به ویژگی‌هایی که در کتاب‌های رجال برای راویان برشمرده شده به صحیح، حسن، موثق و ضعیف تقسیم می‌کنند و اعتبار یا عدم اعتبار روایات را بررسی می‌نمایند. در این نگاه که اعتبارسنجی راوی محور نامیده می‌شود، نقش بنیادین در حکم به اعتبار یا عدم اعتبار روایت از آن راوی می‌باشد، یعنی ویژگی‌های راوی است که به روایت بها می‌دهد یا از بهای آن می‌کاهد، بی‌آنکه به امور جانبی و پیرامونی توجه جدی شود. در برابر اعتبارسنجی راوی محور که خاستگاه‌اش مدرسه حله بوده است، رویکرد دیگری در تاریخ حدیث شیعه وجود داشته که متعلق به پیشینیان می‌باشد و می‌توان آن را اعتبارسنجی قرینه محور خواند. در این گونه اعتبارسنجی ویژگی‌های راوی تنها یکی از نشانه‌های حکم به درستی یا نادرستی حدیث است، درحالی‌که نشانه‌ها و قرائن دیگری هم وجود دارد.^{۹۱}

به نظر می‌رسد آنچه در کلمات بزرگان درباره سیره متقدمان در تحصیل و ثوق به صدق احادیث با تکیه بر قرائن بیان شده است، سیره‌ای ضابطه‌مند بوده، یعنی قرائن مطلوب آن‌ها نزدشان روشن و منقح بوده است. شیخ طوسی در آثار خود بخشی از این قرائن را تبیین کرده است.^{۹۲} شیخ در مقدمه کتاب «الاستبصار» پس از آنکه اخبار را به دو دسته متواتر و واحد تقسیم نموده و خبر متواتر را به جهت علم‌آوری ذاتی آن، بی‌نیاز از اعتبارسنجی معرفی می‌کند، به بررسی معیار اعتبار خبر واحد پرداخته است. از نظر شیخ، خبر واحد در صورتی که همراه با قرائن علم‌آوری باشد، مانند خبر متواتر قابل اعتماد می‌باشد:

«و ما ليس بمتواتر على ضرب من ضرب العلم أيضا، و هو كل خبر تقترن اليه قرينة توجب العلم، و ما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به، و هو لاحق بالقسم الأول، و القرائن أشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة العقل و مقتضاه، و

منها ان تكون مطابقة لظاهر القرآن: إما لظاهرة أو عموماً أو دليل خطاب أو فحواه، فكلّ هذه القرائن توجب العلم و تخرج الخبر عن حيز الآحاد و تدخله في باب المعلوم، و منها ان تكون مطابقه للسنة المقطوع بها إما صريحاً أو دليلاً أو فحوى أو عموماً، و منها ان تكون مطابقه لما اجمع المسلمون عليه، و منها ان تكون مطابقه لما اجمعت عليه الفرقة المحققة فان جميع هذه القرائن تخرج الخبر من حيز الآحاد و تدخله في باب المعلوم و توجب العمل به» (الاستبصار: ۳/۱-۴).^{۹۳}

ناگفته نماند که علاوه بر قرائن مذکور در کلام شیخ که از آن‌ها به قرائن داخلی تعبیر می‌گردد، و صحت و استحکام مضمون و درون‌مایه احادیث را در پرتوی موافقت آن‌ها با دلیل عقل، نص و ظاهر قرآن، اجماع مسلمین و شیعیان و سنتی که اعتبارش از قبل ثابت شده است، تأمین می‌کند، وثاقت راوی هم که به آن قرینه خارجی گفته می‌شود، در جای خود اهمیت دارد و به گفته شیخ در فرض فقدان قرائن داخلی، مورد پیروی قرار می‌گیرد (العهده: ۱۲۶/۱-۱۲۷).^{۹۴}

غیر از قرائنی که شیخ طوسی به آن‌ها اشاره کرد، عالمان برجسته‌ای مانند شیخ بهایی و فیض کاشانی در آثار خود به قرائن دیگری هم اشاره نموده‌اند و معتقدند که متقدمان امامیه مانند مؤلفان کتب اربعه در قرون چهارم و پنجم به‌هنگام گردآوری احادیث و تدوین جوامع جدید روایی به این قرائن جهت تحقق و ثوق به صدق احادیث توجه داشته‌اند. برخی از این قرائن عبارت‌اند از:

۱- نقل حدیث در یکی از نگاهشده‌هایی که قبلاً به محضر یکی از امامان (ع) عرضه شده و مورد تأیید آن‌ها قرار گرفته است، مانند کتاب عبیدالله بن علی حلبی که به محضر امام صادق (ع) عرضه شده یا کتاب‌هایی از یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان که به محضر امام حسن عسکری (ع) عرضه شده‌اند.

۲- نقل حدیث در یکی از نگاهشده‌های مورد اعتماد اصحاب ائمه (ع) مانند کتاب صلاة از حریر بن عبدالله سجستانی.

۳- نقل حدیث در کتب روایانی که طایفه امامیه بر تصدیق آن‌ها اجماع دارد، مانند محمد بن مسلم، فضیل بن یسار، محمد بن ابی عمیر و صفوان بن یحیی.

۴- تکرار حدیث در یکی از اصول چهارصدگانه یا تکرار آن در چند اصل با طرق و اسناد متعدد (الوافی: ۲۲/۱).^{۹۵}

گفتنی است که ضوابط و قرائنی که برای اعتماد به احادیث منسوب به اهل بیت (ع) مورد توجه قدما قرار گرفته، در واقع ریشه در تدابیر ائمه اطهار (ع) داشته و توسط خود آن بزرگواران پایه‌گذاری شده‌اند که توضیح آن در این مقاله نمی‌گنجد.

جایگاه راویان ضعیف در اعتبارسنجی قرینه‌محور

با عنایت به آنچه درباره مبانی قدما در اعتبارسنجی احادیث بیان شد، این سؤال مهم پیش می‌آید که تکلیف احادیث راویان ضعیف یا متهم چیست؟ نحوه مواجهه و تعامل قدما - از جمله مرحوم کلینی - با روایات راویان ضعیف چگونه بوده است؟ آیا روایات این دسته از راویان یکسره نفی می‌گردید یا در این زمینه تفصیلی وجود داشته است؟

در تحلیل سیره متقدمان به اعتبارسنجی قرینه‌محور آن‌ها و تکیه ایشان بر قرائن داخلی و خارجی اشاره کردیم و اینکه آن‌ها معیار حجیت را تحصیل اطمینان به صدق و صدور روایات می‌دانسته‌اند و اعتبار یک روایت را به طور کامل به سند و حال راویان آن گره نمی‌زده‌اند. شواهد متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد قدما در مواجهه با راویان ضعیف و متهم نه روایات آن‌ها را به طور کلی می‌پذیرفته‌اند و نه آن‌ها را یکسره نفی و طرد می‌کرده‌اند، بلکه به بررسی روایات ضعفا پرداخته و تنها آنچه را که با تکیه بر قرائنی که ذکرشان گذشت، قابل استناد به معصومان (ع) نمی‌دانسته‌اند، جدا می‌کرده‌اند. به عبارت دقیق‌تر، آنچه از مجموعه احادیث ضعفا، قابل اعتماد و استناد نبوده، تنها احادیثی است که درون‌مایه آن‌ها تنها از طریق آن راوی ضعیف به معصوم (ع) نسبت داده شده و قرینه و گواه دیگری بر صدق آن وجود نداشته یا آنکه برعکس، بر عدم صدورش، دلیل وجود داشته است.

شیخ طوسی در کتاب اصولی خود به هنگام بحث از اقسام خبر واحد، رویکرد اصحاب امامیه درباره اعتبار اخبار این گروه از راویان را این‌گونه گزارش کرده است:

«و كذلك القول فيما ترويه المتهمون و المضعفون، و إن كان هناك ما يعضد روايتهم و يدل على صحتها و جب العمل به، و إن لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة و جب التوقف في أخبارهم، و لأجل ذلك توقف المشايخ عن أخبار كثيرة هذه صورتها و لم يرووها و استثناها في فهارسهم من جملة ما يروونه من التصنيفات»
(العهده: ۱/۱۵۱).^{۹۶}

برای اثبات این ادعا - یعنی رد و قبول قرینه‌محور روایات ضعفاء و متهمان - غیر از کلام صریح شیخ، شواهد متعددی وجود دارد که در اینجا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

شواهد ادعا^{۹۷}

۱- پدیده استثناء

این پدیده که شاهد مهمی در اثبات مدعاست، اگرچه گاهی نسبت به روایات راویان ثقه هم به چشم می‌خورد (الفهرست: ۲۶۶)^{۹۸}، اما در بیش‌تر موارد نسبت به روایات راویان ضعیف یا متهم مطرح شده است و معنای آن استثنا کردن بخشی از احادیث راوی موردنظر در فرایند قبول و پذیرش

احادیث است. این شیوه حکایت از آن دارد که قداً طبق مبانی اعتبارسنجی خود - تکیه بر قرائن - روایات جمعی از راویان ضعیف را پذیرفته و تنها از پذیرفتن بخشی از آن‌ها که قرینه‌ای بر درستی آن‌ها در کار نبوده یا قرینه‌ای بر نادرستی آن‌ها وجود داشته، خودداری کرده‌اند. بعضی از موارد اعمال شیوه استثناء در گزارش‌های متقدمان عبارت‌اند از:

(۱) درباره محمد بن علی صیرفی معروف به ابوسمینه؛ در ذکر طریق به کتاب‌ها و روایت‌های این راوی معروف که در تمام منابع متقدم رجالی (ر.ک: رجال النجاشی: ۳۳۲) ۹۹، به‌عنوان غالی و ضعیف معرفی شده، آورده‌اند:

«محمد بن علی الصیرفی الکوفی، یکتی أبا سمینة، له كتب... أخبرنا جماعة، عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه و محمد بن الحسن و محمد بن علي ماجيلويه، عن محمد بن أبي القاسم، عن محمد بن علي الصیرفی، إلا ما كان فيها من تخليط أو غلو أو تدليس أو ينفرد به و لا يعرف من غير طريقه». (الفهرست: ۴۱۲). ۱۰۰

(۲) درباره محمد بن سنان زاهری؛ در معرفی کتاب‌های این راوی هم که در اندیشه پیش‌تر رجالیان متقدم، ضعیف و غالی خوانده شده (ر.ک: رجال النجاشی: ۳۲۸) ۱۰۱، آمده است:

«له كتب، و قد طعن عليه، و ضعف، و كتبه مثل كتب الحسين بن سعيد على عددها، و له كتاب النوادر. و جميع ما رواه إلا ما كان فيه تخليط أو غلو، أخبرنا به جماعة، عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه و محمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله و الحميري و محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين و أحمد بن محمد، عن محمد بن سنان» (الفهرست: ۴۰۶). ۱۰۲

(۳) درباره محمد بن حسن بن جمهور؛ در توصیف و ارزیابی این راوی نوشته‌اند:

«له كتب جماعة، منها: كتاب الملاحم، كتاب الواحدة، كتاب صاحب الزمان، و الرسالة المذهبة عن الرضا عليه السلام، و له كتاب وقت خروج القائم عليه السلام. أخبرنا برواياته كلها إلا ما كان فيها من غلو أو تخليط، جماعة، عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن الحسين بن سعيد، عن محمد بن جمهور» (همان: ۴۱۳). ۱۰۳

(۴) درباره محمد بن اورمه؛ در معرفی این راوی هم به شیوه استثناء اشاره شده و آمده است:

«له كتب... و في رواياته تخليط، أخبرنا بجميعها إلا ما كان فيها من تخليط أو غلو، ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن محمد بن اورمة...» (همان: ۴۰۷). ۱۰۴

از مطالعه این موارد کاملاً پیداست که در اندیشه قدما، مجرد ضعف یا انحراف اعتقادی راوی، مجوز نفی و کنار نهادن همه احادیث او نمی‌شد.

۲- شیوه تأیید کتاب

بر پایه این شیوه، گاهی محدثان و رجالیان برجسته، با وجود تضعیف راوی یا متهم ساختن او به انحراف، به تمجید و تأیید کتاب و نگاشته‌های حدیثی او پرداخته‌اند و در مواردی هم بدون آنکه مدح و ذمی را متوجه راوی سازند، تنها به اعتبار کتاب او نظر داده‌اند، رفتاری که نشان‌دهنده موافقت مضامین و درون‌مایه‌های احادیث آن کتاب‌ها با قرائن اعتبارسنجی قدما است. بعضی از موارد ذکر این شیوه عبارت‌اند از:

(۱) درباره ابراهیم بن اسحاق؛ در معرفی این راوی که ضعیف شمرده شده، آمده است:
«إبراهیم بن إسحاق أبو إسحاق الأحمري النهاوندي، كان ضعيفا في حديثه، متهما في دينه، و صنف كتابا جماعة، قريبة من السداد، منها: كتاب الصيام، كتاب المتعة، كتاب الدواجن، كتاب جواهر الأسرار كبير، كتاب النوادر، كتاب الغيبة، كتاب مقتل الحسين بن علي عليهما السلام» (همان: ۱۶).^{۱۰۰}

(۲) درباره علی بن محمد بن شیره؛ در توصیف این راوی نوشته‌اند:
«كان فقيهاً كثيراً من الحديث فاضلاً، غمز عليه أحمد بن محمد بن عيسى، و ذكر أنه سمع منه مذاهب منكورة و ليس في كتبه ما يدل على ذلك. له كتاب التأديب، و هو كتاب الصلاة، و هو يوافق كتاب ابن خانبه، و فيه زيادات في الحج...» (رجال النجاشي: ۲۵۵).^{۱۰۶}

(۳) درباره حفص بن غياث و طلحة بن زيد؛ این دو راوی، هر دو از اهل سنت معرفی شده و هیچ‌گونه توثیق یا مدحی برایشان گزارش نشده است، اما در معرفی کتاب‌هایشان آورده‌اند:
«حفص بن غياث القاضي، عامي المذهب، له كتاب معتمد، أخبرنا به عدة من أصحابنا...» (همان: ۱۵۸)^{۱۰۷} [و] طلحة بن زيد، له كتاب، و هو عامي المذهب، إلا أن كتابه معتمد و أخبرنا [به] ابن أبي جيد...» (همان: ۲۵۶).^{۱۰۸}

(۴) درباره عمار بن موسی ساباطی؛ درباره این راوی که از پیروان مذاهب انحرافی - مذهب فطحی - است، بدون اشاره به وثاقت و ضعف خودش، تنها با عبارت «له كتاب كبير جيد معتمد» کتاب‌اش را مورد تأیید و تصدیق قرار داده‌اند (همان: ۳۵۵).^{۱۰۹}

۳- شیوه نفی منفردات

شاهدی دیگر بر نحوه تعامل قدما با احادیث ضعفا، تأیید دسته‌ای از روایات ضعفا، هم‌زمان با نفی اعتبار دیگر روایات آن‌هاست. در این شیوه، آن دسته‌ای از احادیث ضعفا مورد تأیید قرار می‌گیرد که توسط دیگر راویان هم روایت شده باشد. برای مثال شیخ صدوق و استادش ابن ولید، نگاه مثبتی به شخصیت روایی محمد بن عیسی عبیدی ندارند و روایات او را از مجموعه روایات کتاب «نوادر الحکمة» محمد بن احمد یحیی اشعری استثنا کرده‌اند. این راوی یکی از شاگردان مهم یونس بن عبدالرحمن - صحابی معروف و جلیل‌القدر امام رضا (ع) - است و احادیث زیادی از یونس نقل نموده است. صدوق از استادش نقل می‌کند که:

«سمعت محمد بن الحسن بن الولید رحمه الله یقول: کتب یونس التي هي بالروایات كلها صحیحه یعتمد علیها إلا ما ینفرد به محمد بن عیسی بن عبید و لم یروه غیره، فإنه لا یعتمد علیه و لا یفتی به» (الفهرست: ۵۱۲).^{۱۱۰}

درنگ در این عبارت نشان‌دهنده آن است که گستره رد روایات محمد بن عیسی تنها محدود به منفردات اوست، یعنی روایاتی که منحصرأ به واسطه محمد بن عیسی به یونس نسبت داده شده است، اما در صورتی که روایات عبیدی از طریق دیگر شاگردان یونس هم گزارش شده باشند، مورد تأیید قرار گرفته و نقل می‌شوند، همچنان‌که در آثار روایی موجود شیخ صدوق، روایات زیادی از یونس به واسطه محمد بن عیسی عبیدی به چشم می‌خورد (ر.ک: عیون اخبار الرضا: ۱/ ۲۹ - ۳۰).^{۱۱۱} غیر از نمونه محمد بن عیسی، نمونه‌های دیگری هم از اعمال این شیوه در سیره قدما به چشم می‌خورد. ابن غضائری درباره‌ی احمد بن سهل دیباجی می‌نویسد:

«سهل بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن سهل، الدیباجی، أبو محمد، كان ضعيفاً، یضع الأحادیث، و یروي عن المجاهیل، و لا بأس بما رواه من «الأشعثیات» و بما یجری مجراها، ممّا رواه غیره» (رجال ابن الغضائری: ۶۷).^{۱۱۲}

یا نجاشی در گزارش رویکرد ابن ولید درباره محمد بن ارومه می‌نویسد:

«محمد بن أورمة، طعن علیه بالغلو، و کل ما کان فی کتبه مما وجد فی کتب الحسین بن سعید و غیره فقل به، و ما نفرد به فلا تعتمده...» (رجال النجاشی: ۳۲۹).^{۱۱۳}

بی‌شک عمل به این شیوه‌ها از سوی متقدمان، شاهد استواری بر بی‌اعتنایی آن‌ها به شیوه اعتبارسنجی راوی‌محور و متوقف ساختن اعتبارسنجی احادیث بر صحت سند و وثاقت تمام راویان

آن بوده و نشان‌دهنده رواج اعتبارسنجی قرینه‌محور در آن دوره می‌باشد که خروجی آن اعتبار یافتن بخشی از احادیث و میراث روایی راویان ضعیف و متهم است.

نگاهی دیگر به کتاب کافی و عملکرد شیخ کلینی

در پرتوی آنچه درباره مبانی اعتبارسنجی قرینه‌محور و نحوه مواجهه قدما با احادیث ضعیفا بیان شد، باید نگاهی دیگر به جایگاه، ویژگی‌ها و شیوه کاری کتاب شریف کافی داشته باشیم تا بتوانیم با دقت بیش‌تری مبنای اکثر مرحوم کلینی از روایانی مانند سهل بن زیاد را بررسی کنیم. مطابق آنچه مؤلف کافی در مقدمه کتاب خود آورده، انگیزه تألیف این کتاب بزرگ، پاسخ‌گویی به مطالبه‌ای فرهنگی است که از سوی یکی از برادران ایمانی ابراز شده است. شیوع دین‌داری بدون علم و مواجهه با احادیث مختلف و متعارض، زمینه طرح این مطالبه را فراهم آورده است:

«أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ فَهَمْتُ يَا أَحْيِي مَا سَكُوتُ مِنْ اضْطِلَاحِ أَهْلِ دَهْرِنَا عَلَى الْجَهَالَةِ، وَ تَوَازُرِهِمْ وَ سَعْيِهِمْ فِي عِمَارَةِ طُرُقِهَا، وَ مُبَايَنَتِهِمُ الْعِلْمَ وَ أَهْلَهُ، حَتَّى كَادَ الْعِلْمُ مَعَهُمْ أَنْ يَأْرَزَ كُلُّهُ، وَ تَنْقَطَعَ مَوَادُّهُ؛ لِمَا قَدْ رَضُوا أَنْ يَسْتَبَدُّوا إِلَى الْجَهْلِ، وَ يُضَيِّعُوا الْعِلْمَ وَ أَهْلَهُ. وَ سَأَلْتُ: هَلْ يَسَعُ النَّاسُ الْمَقَامَ عَلَى الْجَهَالَةِ، وَ التَّدْيُنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ (الكافی: ۱/۹-۱۴) ... وَ ذَكَرْتُ أَنَّ أُمُورًا قَدْ أَشْكَلَتْ عَلَيْكَ، لَا تَعْرِفُ حَقَائِقَهَا؛ لِاخْتِلَافِ الرَّوَايَةِ فِيهَا... وَ أَنْتَ لَا تَجِدُ بِحَضْرَتِكَ مَنْ تَدَاكِرُهُ وَ تَفَاوِضُهُ مِمَّنْ تَثِقُ بِعِلْمِهِ فِيهَا» (همان: ۱۶).^{۱۱۵}

بنا به گزارش کلینی، مطالبه‌کننده - که پیداست خود از عالمان دینی می‌باشد- راه‌حل مشکلات مذکور را تألیف کتابی می‌داند که سه خصوصیت مهم «جامعیت نسبت به همه معارف دینی»، «مرجعیت عملی برای همه طبقات مؤمنان» و «گرد آمدن از احادیث صحیح معصومان (ع)» را در خود جای داده باشد:

«وَ قُلْتُ: إِنَّكَ تُحِبُّ أَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ كِتَابٌ كَافٍ يُجَمَعُ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ فُنُونِ عِلْمِ الدِّينِ، مَا يَكْتَفِي بِهِ الْمُتَعَلِّمُ، وَ يَرْجِعُ إِلَيْهِ الْمُسْتَرْشِدُ، وَ يَأْخُذُ مِنْهُ مَنْ يُرِيدُ عِلْمَ الدِّينِ وَ الْعَمَلَ بِهِ بِالْأَثَارِ الصَّحِيحَةِ عَنِ الصَّادِقِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ السُّنَنِ الْقَائِمَةِ الَّتِي عَلَيْهَا الْعَمَلُ، وَ بِهَا يُؤَدَّى فَرَضُ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - وَ سُنَّةُ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ. وَ قُلْتُ: لَوْ كَانَ ذَلِكَ، رَجَوْتُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ سَبَبًا يَتَدَارَكُ اللَّهُ تَعَالَى بِمَعُونَتِهِ وَ تَوْفِيقِهِ إِخْوَانَنَا وَ أَهْلَ مِلَّتِنَا، وَ يُقْبَلُ بِهِمْ إِلَى مَرَاتِدِهِمْ» (همان).^{۱۱۶}

مؤلف کافی به مطالبه برادر ایمانی خود پاسخ مثبت داده و از تحقق راهکار پیشنهادی او خبر می‌دهد. کلینی اظهار امیدواری کرده تا کتاب تدوین شده همان‌گونه باشد که درخواست شده است:

«وَقَدْ يَسَّرَ اللَّهُ - وَ لَهُ الْحَمْدُ - تَأْلِيفَ مَا سَأَلْتُ، وَ أَرْجُو أَنْ يَكُونَ بِحَيْثُ تَوَخَّيْتُ، فَمَهْمَا كَانَ فِيهِ مِنْ تَقْصِيرٍ فَلَمْ تُقْصِرْ يَسْتَنَّا فِي إِهْدَاءِ النَّصِيحَةِ؛ إِذْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِإِخْوَانِنَا وَ أَهْلِ مِلَّتِنَا، مَعَ مَا رَجَوْنَا أَنْ نَكُونَ مُشَارِكِينَ لِكُلِّ مَنْ اقْتَبَسَ مِنْهُ، وَ عَمِلَ بِمَا فِيهِ فِي دَهْرِنَا هَذَا، وَ فِي غَايِرِهِ إِلَى انْقِضَاءِ الدُّنْيَا» (همان: ۱۷-۱۸).^{۱۱۷}

یک مسأله مهم در مقدمه کافی، تبیین تعبیر «الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام» است. درخواست‌کننده یکی از خصوصیات راهکار پیشنهادی خود را، گرد آمدن کتاب از آثار صحیحہ معرفی نموده و کلینی نیز تألیف کتابی با خصوصیت مذکور را به وی نوید می‌دهد. اینکه مراد از آثار صحیحہ چیست و از چه گستره‌ای برخوردار می‌باشد، مدت‌هاست که مورد بحث گروهی از عالمان دینی قرار گرفته است.

درحالی‌که عده‌ای در ظهور مقدمه کلینی در صحت جمع روایات کافی از دیدگاه مؤلف آن، مناقشه کرده و معتقدند که کلینی تنها از اشمال کتاب‌اش بر اخبار صحیح خبر داده است (معجم رجال الحدیث: ۸۲/۱)^{۱۱۸}، بسیاری از محققان بر ظهور مقدمه کلینی در صحت همه احادیث کافی تأکید کرده‌اند (مستدرک الوسائل: ۴۶۹/۲۱).^{۱۱۹} به نظر اینان علاوه بر تحلیل نحوی کلام، حل مشکلات و معضلاتی که آن برادر ایمانی طرح نموده و خصوصیتی که برای کتاب مطلوب‌اش ذکر کرده، تنها با صحت تمام محتوای کافی تناسب دارد و صحت بخشی از کافی نمی‌تواند پاسخ‌گوی اشکالات او در مواجهه با احادیث مختلف و دین‌داری بدون علم باشد.^{۱۲۰}

بر پایه چنین استظهاری باید گفت که مرحوم کلینی در مقدمه کافی از التزام و تعهد خود نسبت به نقل احادیث صحیح خبر داده است.^{۱۲۱}

آنچه اکنون اهمیت دارد، پی بردن به معنای حدیث صحیح در کلام کلینی و مبانی و شیوه‌های او در احراز صحت احادیث است، اما با توجه به بحث‌هایی که درباره مبانی و شیوه‌های اعتبارسنجی و گزینش متقدمان بیان کردیم، نباید ابهام زیادی در دو مسأله باقی مانده باشد. کلینی از متقدمان امامیه است و دلیلی بر مغایرت مبانی او در گزینش و نقل احادیث با دیگر بزرگان متقدم در دست نیست، از این رو وقتی وی در مقدمه کافی از التزام خود به نقل روایات صحیح سخن می‌گوید، معنایی جز تعهد به ذکر احادیثی که بر پایه قرائن داخلی و خارجی، نسبت به صدورشان از امامان (ع) وثوق و اطمینان حاصل شده باشد، اراده نکرده است، احادیثی که ممکن است در اسناد برخی از آن‌ها، اشکالاتی مانند ارسال و ضعف راه یافته باشد، اما هیچ‌کدام از این عیوب، خدشه‌ای به التزام مرحوم کلینی به نقل احادیث صحیح وارد نمی‌سازد.

بازگشت به مبنای اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

حال اگر بعد از این توضیحات به بحث خود درباره مبنای اکثر کلینی از سهل بازگردیم و تحلیل مذکور درباره سیره قدمای امامیه از جمله مؤلف کافی درباره مبنای و شیوه‌های احراز اعتبار احادیث را قبول کنیم، واضح می‌گردد که مرحوم کلینی می‌تواند با وجود عدم اعتقاد به وثاقت مطلق سهل بن زیاد رازی، با تکیه بر قرائن اعتبارسنجی قدمایی، اعتبار دسته‌ای از روایات سهل را احراز کرده و تنها مواردی را که با مبنای کلامی و حدیثی امامیه سازگار نبوده، طرد کند.

در چارچوب این مبنا، اعتماد آیت‌الله خامنه‌ای به روایات سهل بن زیاد در کتاب کافی - همان‌طور که قبلاً بیان شد - به اعتماد معظم‌له به مقام علمی و عملی کلینی در افعال قرائن و انتخاب به‌جای روایات معتبر سهل بازمی‌گردد:

«اگر به روایات سهل در کافی اعتماد می‌کنیم، به‌خاطر عظمت کلینی است ... کلینی که خودش خَرِیْطُ فَن حَدِیْثِ مِی‌بَاشَد ... او صِرَاف و نَقَادِ اِیْنِ کَارِ اسْت، تشخیص می‌دهد که این روایت درست است، از این رو آن‌ها را نقل می‌کند ... ایشان در بین روایات سهل بن زیاد آنچه را مورد اعتماد بوده، انتخاب کرده است».^{۱۲۲}

نتیجه‌گیری

آن‌طور که بیان کردیم، سهل بن زیاد رازی با وجود نقش پُررنگی که در تراث روایی امامیه دارد، از جهت شخصیت روایی همواره مورد اختلاف نظر دانشوران ما بوده است. با آنکه وجه غالب آرای متقدمان تضعیف این راوی می‌باشد، اما در دوره متأخر شاهد تلاشی پیوسته برای اثبات وثاقت او و اعتباربخشی به احادیث فراوان وی هستیم. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای از معدود فقیهانی است که بر پایه نظریه‌ای که از سوی یکی از محققان برجسته معاصر مطرح شده است، در درس‌های فقهی خود به دفاع از اعتبار احادیث سهل در کتاب ارزشمند کافی پرداخته‌اند. معظم‌له معتقدند که با توجه به صراحت و تعداد تضعیفات صادره از قداما، دفاع از وثاقت مطلق سهل دشوار می‌باشد، اما از سوی دیگر، اعتنای کم‌نظیر محدث بزرگی مانند مرحوم کلینی به نقل پُرشمار احادیث این راوی، آن‌هم در کتابی چون: کافی که برای مراجعه همه طبقات مؤمنان در تعلیم معارف و احکام دینی به رشته تحریر درآمده است، نظریه اعتبار روایات سهل در خصوص کتاب کافی را تقویت می‌کند.

آیت‌الله خامنه‌ای بنیان اصلی دیدگاه خود را اعتماد به مرحوم کلینی معرفی نموده‌اند. در تبیین منطق اعتماد معظم‌له به کلینی، باید ابتدا مبنای اکثر مؤلف کافی از سهل را روشن کنیم و سپس آن مبنا را بر اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای تطبیق دهیم.

در تبیین مبنای اکثر مرحوم کلینی به دو مبنای مختلف اشاره کردیم (که هر دو در کلمات معظم له مطرح شده‌اند). مبنای نخست ریشه اکثر کلینی را در اعتقاد او به وثاقت سهل جست‌وجو می‌نمود و مبنای دوم در مشی مؤلف کافی مطابق شیوه اعتبارسنجی قرینه‌محور متقدمان. در این مقاله تبیین شد که اعتماد آیت‌الله خامنه‌ای به روایات سهل در کافی، و بنابر مبنای نخست (وثاقت سهل نزد کلینی)، در واقع به ترجیح توثیق کلینی از سوی ایشان بازمی‌گردد (ولو آنکه احتیاطاً اعتبار همه احادیث سهل را نپذیرفته و آن را به موارد منقول در کافی محدود کرده‌اند)، و بنابر مبنای دوم (گزینش قرینه‌محور احادیث ضعفا و متهمان)، اعتماد معظم له به کلینی در باور به مقام برجسته کلینی در گزینش درست روایات معتبر سهل برای کتاب سترگی مانند کافی ریشه خواهد داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. نهاية الدراية، ص ۸۵.
۲. پیشین.
۳. پیشین، ص ۲۰۲.
۴. اعتبارسنجی احادیث شیعه، ص ۸۶ و ۸۸.
۵. اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۳۷، و رجال الطوسی، ص ۳۷۵، ۳۸۷ و ۳۹۹.
۶. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۱۰۳، و ج ۷، ص ۴۵. این دو مکتبه به ترتیب عبارت‌اند از:
 - (۱) «سهل قال کتبت إلى أبي محمد ع سنة خمس و خمسين و مائتين قد اختلفت يا سيدي أصحابنا في التوحيد منهم من يقول هو جسم و منهم من يقول هو صورة فإن رأيت يا سيدي أن تعلمني من ذلك ما أفق عليه و لا أجوزه فعلت مطولاً على عبدك فوقع بخطه ع سألت عن التوحيد و هذا عنكم معزول الله واحد أحد لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد خالق و ليس بمخلوق يخلق تبارك و تعالى ما يشاء من الأجسام و غير ذلك و ليس بجسم و يصور ما يشاء و ليس بصورة جل ثناؤه و قد استأسمأه أن يكون له شبه هو لا غيره ليس كمثل شيء و هو السميع البصير».
 - (۲) «عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد قال كتبت إلى أبي محمد ع رجل كان له ابنان فمات أحدهما و له ولد ذكور و إناث فأوصى لهم جدتهم بسهم أبيهم فهذا السهم الذكر و الأنثى فيه سواء أم للذكر مثل حظ الأنثيين فوقع ع ينفذون وصية جدتهم كما أمر إن شاء الله قال و كتبت إليه رجل له ولد ذكور و إناث فأقر لهم بصنعة أنها لولد و لم يذكر أنها بينهم على سهام الله عز و جل و قرأني السهم الذكر و الأنثى فيه سواء فوقع ع ينفذون فيها وصية أبيهم على ما سمى فإن لم يكن سمى شيئاً رذوها إلى كتاب الله عز و جل و سنن أبيه ص إن شاء الله».
۷. اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۳۰.
۸. کشی، ابن غضائری، نجاشی و شیخ طوسی این راوی را به غلو متهم کرده‌اند. نجاشی و ابن غضائری او را از کسانی می‌دانند که ابتدا به مذهب واقفیان گروید و سپس غالی شد. ابن غضائری با جمله «ضعیف لا يلتفت إليه و لا إلى مصنفاة و سائر ما ينسب إليه» بر بی‌اعتباری روایات او تأکید دارد. ر.ک: اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۳۲۲؛ و رجال ابن الغضائری، ص ۹۵؛ و رجال النجاشی، ص ۳۳۵؛ و رجال الشيخ الطوسی، ص ۴۰۲.
۹. رجال العلامة المحلي، ص ۲۷۲.
۱۰. در علم رجال درباره مراد از محمد بن الحسن که جزو عدّه مرحوم کلینی قرار دارد و گاهی نیز سند به نام او ابتدا شده است، بحث‌هایی وجود دارد. عده ای مراد از این فرد را محمد بن الحسن الصفار القمی (ثقه‌ی معروف) می‌دانند، اما مرحوم محقق

بروجردی در مقدمه ترتیب اسانید الکافی اشتباه بودن این نظر را تبیین و ثابت کرده است که مراد از این فرد، محمد بن الحسن الطائنی الرازی می‌باشد.

۱۱. البته مرحوم کلینی گاهی روایات سهل را بدون به‌کارگیری تعبیر «عدة من اصحابنا» و تنها به‌واسطه برخی افراد عده یعنی علی بن محمد، یا محمد بن الحسن، یا محمد بن جعفر اسدی نقل کرده است، یعنی سند را به‌نام آن‌ها ابتدا نموده است. گفتنی است که حداقل دو تن از این راویان - علان و اسدی - به‌تصریح نجاشی از ثقات هستند.

۱۲. ر.ک: مستدرک الوسائل، ج ۲۳، ص ۲۱۹-۲۲۲.

۱۳. رجال النجاشی، ص ۳۰۶.

۱۴. اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۳۷.

۱۵. رجال النجاشی، ص ۸۱، و الفهرست، ص ۶۰.

۱۶. رجال النجاشی، ص ۱۸۵.

۱۷. رجال ابن الغضائری، ص ۶۶.

۱۸. نجاشی در معرفی این کتاب می‌نویسد: «لمحمد بن أحمد بن يحيى كتب، منها: كتاب نوادر الحكمة، و هو كتاب حسن كبير، يعرفه القميون بدبة شبيب، قال: و شبيب فامي كان بقم له دبة ذات بيوت، يعطي منها ما يطلب منه من دهن، فشيها هذا الكتاب بذلك». ر.ک: رجال النجاشی، ص ۳۴۸-۳۴۹.

۱۹. رجال النجاشی، ص ۳۴۸-۳۴۹.

۲۰. الفهرست، ص ۴۰۸.

۲۱. «كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محمد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن محمد بن موسى الهمداني، أو ما رواه عن رجل، أو يقول بعض أصحابنا، أو عن محمد بن يحيى المعاذي، أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني، أو عن أبي عبد الله السيارى، أو عن يوسف بن السخت، أو عن وهب بن منبه، أو عن أبي علي النيشابوري (النيسابوري)، أو عن أبي يحيى الواسطي، أو عن محمد بن علي أبي سمينه، أو يقول في حديث، أو كتاب و لم أروه، أو عن سهل بن زياد الأدمي، أو عن محمد بن عيسى بن عبيد ياسناد منقطع، أو عن أحمد بن هلال، أو محمد بن علي الهمداني، أو عبد الله بن محمد الشامي، أو عبد الله بن أحمد الرازي، أو أحمد بن الحسين بن سعيد، أو أحمد بن بشير الرقي أو عن محمد بن هارون، أو عن ممويه بن معروف، أو عن محمد بن عبد الله بن مهران، أو ما ينفرد (يتفرد) به الحسن بن الحسين اللؤلؤي و ما يرويه عن جعفر بن محمد بن مالك، أو يوسف بن الحارث، أو عبد الله بن محمد الدمشقي». ر.ک: رجال النجاشی، ص ۳۴۸-۳۴۹.

۲۲. الفهرست، ص ۴۰۸.

۲۳. رجال ابن الغضائری، ص ۶۶.

۲۴. رجال النجاشی، ص ۱۸۵.

۲۵. «سهل بن زياد الأدمي، يكنى أبا سعيد، ثقة، رازي». ر.ک: رجال الطوسي، ص ۳۸۷.

۲۶. الفهرست، ص ۲۲۸.

۲۷. الإستبصار، ج ۳، ص ۲۶۱.

۲۸. استقصاء الاعتبار، ج ۱، ص ۳۴۶.

۲۹. رجال العلامة الحلی، ص ۲۲۸ و ۲۲۹.

۳۰. منهج المقال، ج ۶، ص ۱۳۲.

۳۱. جامع الرواة، ج ۱، ص ۳۹۳.

۳۲. معجم رجال الحديث، ج ۹، ص ۳۵۴.

٣٣. منهج المقال، ج ٦، ص ١٢٥ (تعليقة الوحيد).
٣٤. رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية)، ج ٣، ص ٢١.
٣٥. عدة الرجال، ج ١، ص ٤٤٦.
٣٦. مستدرک الوسائل، ج ٢٣، ص ٢١٣ تا ٢٤٩.
٣٧. قاموس الرجال، ج ٥، ص ٣٦٠.
٣٨. روضة المتقين، ج ١٤، ص ٢٦٢.
٣٩. رجال العلامة الحلی، ص ٤٣٠.
٤٠. منهج المقال؛ ج ٦؛ ص ١٢٥ (تعليقة الوحيد).
٤١. رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية)؛ ج ٣؛ ص ٢١.
٤٢. عدة الرجال، ج ١، ص ٤٤٦.
٤٣. تنقيح المقال، ج ٣٤، ص ١٨٩.
٤٤. الفوائد الرجالية (كجوري شيرازي)، ص ١٤٣.
٤٥. مستدرک الوسائل، ج ٢٣، ص ٢٢٢.
٤٦. كتاب الطهارة (للإمام الخميني)؛ ج ١؛ ص ٢٥٨.
٤٧. منهج المقال؛ ج ٦؛ ص ١٢٥ (تعليقة الوحيد).
٤٨. رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية)؛ ج ٣؛ ص ٢١.
٤٩. مستدرک الوسائل، ج ٢٣، ص ٢١٩-٢٢٢.
٥٠. منهج المقال؛ ج ٦؛ ص ١٢٨ (تعليقة الوحيد).
٥١. پيشين؛ ص ١٢٥ (تعليقة الوحيد)؛ و رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية)؛ ج ٣؛ ص ٢١.
٥٢. رجال الطوسي، ص ٣٨٧: «سهل بن زياد الأدمي، يكنى أبا سعيد، ثقة، رازی».
٥٣. روضة المتقين؛ ج ١٤؛ ص ٢٦٢.
٥٤. مانند اين استدلالها درباره دیدگاه شيخ مفيد و شيخ طوسي را می توان در عدة الرجال سيدکاظمي (ج ١؛ ص ٤٤٦) هم مشاهده کرد: «و ربما اتفق للشيخين و الصدوق محاولة ردّ بعض الأخبار بكلّ وجه من سند و غيره، و لم يتعرّضوا له، مع أنه في الطريق، فلو كان سهل محلّ ريبة، و هم يتعلّقون في ردّه بكلّ رطب و يابس، لردّوه من جهة الراوي».
٥٥. ر.ك: الفوائد الرجالية (كجوري شيرازي)؛ ص ١٤٣؛ و مستدرک الوسائل، ج ٢٣، ص ٢١٦ به بعد.
٥٦. مانند وحيد بهبهانی در منهج المقال؛ ج ٦؛ ص ١٢٨ (تعليقة الوحيد)؛ بحر العلوم در رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية)؛ ج ٣؛ ص ٢١؛ و كجوري شيرازي در الفوائد الرجالية؛ ص ١٤٤؛ و محدث نوري در مستدرک الوسائل، ج ٢٣، ص ٢٣٠.
٥٧. رجال ابن الغضائري، ص ٣٩.
٥٨. رجال النجاشي، ص ٨٢.
٥٩. اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ٧٨٧.
٦٠. الفوائد الرجالية (كجوري شيرازي)؛ ص ١٤٤.
٦١. ر.ك: ثلاث رسائل في الجهاد ص ٢٥٠ و ٢٥١.
٦٢. ر.ك: جزوات دروس قصاص، جلسات: ١١، ١٧، ٢٣، ٣٣، ١١٥، ٢٠٧ و ٢٥٩.
٦٣. ر.ك: جزوات دروس مكاسب محرمة، جلسات: ٩٥، ١٦٣، ٤١٠، ٥٢٩ و ٥٧١.
٦٤. ر.ك: جزوات دروس صلاة مسافر، جلسات: ٦ و ٣٢٩.
٦٥. ثلاث رسائل في الجهاد ص ٢٥٠ و ٢٥١.

٤٤. دروس قصاص، جلسه ١١. مشابه این بیان را در دروس قصاص جلسه ١٧ هم مطرح فرموده‌اند.
٤٧. ر.ک: قاموس الرجال؛ ج ٥؛ ص ٣٤٢: «و كيف كان: فظاهر الكليني الاعتماد عليه، فيروي كثيرا عن عدة عنه، كما عن أحمد الأشعري و أحمد البرقي؛ و قلما يوجد في رواياته شذوذ، كما يوجد في كثير من روايات عمّار الساباطي. فان قيل: إنّ كثرة رواية الكافي عنه لا للاعتماد عليه، بل لكونه شيخ إجازة لكتب كانت معروفة و نسبتها إلى مصنفها مقطوعة. قلت: ينفي ذلك استثناء ابن الوليد و ابن بابويه من أخبار كتب محمد بن أحمد بن يحيى ما كان طريقه سهلا هذا. و لعلّ توثيق الشيخ له في الرجال من اعتماد الكليني عليه. لكن يمكن أن يقال: إنّ الكليني اختار من رواياته، كما اختار من روايات عمّار؛ فالعمل مجمل. لكن حيث توثق الكافي جمع الأخبار الصحيحة، فأخبار سهل فيه معتبرة».
٤٨. دروس قصاص، جلسه ١٧.
٤٩. پیشین، جلسه ٢٠٧.
٧٠. پیشین، جلسه ١١٥.
٧١. درباره این مطلب که در واقع مبنای اکتار (نقل فراوان) کلینی از سهل است، در کلمات معظم له اختلافی به چشم می‌آید که به‌زودی به آن اشاره می‌کنیم.
٧٢. رجال النجاشی، ص ٣٧٧.
٧٣. تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ٧٠.
٧٤. دروس مکاسب محرمة، جلسه ٩٥. مشابه این بیان در جلسه ششم دروس صلاة مسافر هم ایراد شده است: «ما سهل بن زیاد را که توثیق نشده، بلکه حتی طعن هم شده است، چون کلینی رضوان الله علیه تعداد زیادی روایت به واسطه از [او] نقل می‌کند، ما روایت سهل بن زیاد را قبول می‌کنیم، حداقل آنهایی که در کافی هست را قبول می‌کنیم چون می‌دانیم کلینی در امر دین، در امر شریعت قریب هزار روایت از کسی که به او اطمینان نداشته باشد، نقل نمی‌کند».
٧٥. دروس قصاص، جلسه ٢٠٧.
٧٦. الفهرست، ص ٤٠٢، و الاستبصار، ج ٣، ص ١٥٦.
٧٧. رجال النجاشی، ص ٣٣٤: «و رأيت اصحابنا ينكرون هذا القول و يقولون من مثل ابى جعفر محمد بن عيسى!».
٧٨. دروس مکاسب محرمة، جلسه ٩٥.
٧٩. پیشین، جلسه ٤١٠.
٨٠. دروس قصاص، جلسه ١٧.
٨١. مقباس الهدایة، ص ١٢٣.
٨٢. پیشین، ص ١٤٦.
٨٣. مصباح الأصول، ج ١، ص ٢٣٤: «فتحصل مما ذكرناه في المقام ان العمدة في حجية الخبر هي السيرة... و لا يخفى ان مقتضى السيرة حجية الصحيحة و الحسنة و الموثقة، فانها قائمة على العمل بهذه الأقسام الثلاثة، فإذا بلغ أمر المولى إلى عبده بنقل عادل، أو بنقل إمامي ممدوح لم يظهر فسقه و لا عدالته، أو بنقل ثقة غير إمامي، لا يكون العبد معذورا في مخالفة أمر المولى في نظر العقلاء. نعم الخبر الضعيف خارج عن موضوع الحجية، لأن العقلاء لا يعملون به يقينا».
٨٤. گزیده کافی، مقدمه، ص ٢١.
٨٥. مشرق الشمسین، ص ٢٤.
٨٦. منتقى الجمال، ص ١٤.
٨٧. الوافی، ج ١، ص ٢٢.
٨٨. ملاذ الخیار، ج ١، ص ٢٢ و ٢٣.
٨٩. الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٥.

۹۰. منتقی الجمان، ص ۱۴.
۹۱. اعتبارسنجی احادیث شیعه، ص ۸۶ و ۸۸.
۹۲. قرائن مذکور در کلام شیخ طوسی پیش از او در کلمات بزرگان دیگری چون: کلینی، صدوق و مفید نیز به‌گونه‌ای مطرح شده و آن‌ها هم در تشخیص احادیث صحیح به آن قرائن توجه داشته‌اند. می‌توان به مقدمه کافی، کتاب من لایحضره الفقیه و التذکره فی اصول الفقه مراجعه کرد.
۹۳. الاستبصار، ج ۱، ص ۳ و ۴.
۹۴. العدة، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۱۲۷: «أن خیر الواحد إذا کان واردا من طریق أصحابنا القائلین بالإمامة، و کان ذلك مرویا عن النبي صلی الله علیه و آله و سلم أو عن واحد من الأئمة علیهم السلام، و کان ممن لا یطعن فی روايته، و یكون سدیداً فی نقله، و لم تكن هناك قرینة تدل علی صحة ما تضمنه الخبر، لأنه إن كانت هناك قرینة تدل علی صحة ذلك، کان الاعتبار بالقرینة، و کان ذلك موجبا للعلم... جاز العمل به. و الذی يدل علی ذلك: إجماع الفرقة المحقة، فإنی وجدتها مجمعة علی العمل بهذه الأخبار التي رووها فی تصانیفهم و دونوها فی أصولهم، لا یتناكرون ذلك و لا یتدافعونه، حتی أن واحدا منهم إذا أفتی بشيء لا یعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم علی کتاب معروف، أو أصل مشهور، و کان راویه ثقة لا ینکر حدیثه، سکتوا و سلموا الأمر فی ذلك و قبلوا قوله، و هذه عادتهم و سجتهم».
۹۵. الوافی، ج ۱، ص ۲۲، و مشرق الشمسین، ص ۳۵ و ۳۶: «المتعارف بینهم إطلاق الصحیح علی کل حدیث اعتضد بما یقتضی اعتمادهم علیه، أو اقترن بما یوجب الوثوق به و الزکون الیه، و ذلك أمور: منها: وجوده فی کثیر من الأصول الأربعمائة التي نقلوها عن مشایخهم بطرقهم المتصلة بأصحاب العصمة سلام الله علیهم، و كانت متداولة لديهم فی تلك الأعصار، مشتهرة فیما بینهم اشتهاه الشمس فی رابعة النهار. و منها: تکرره فی أصل أو أصلین منها فصاعدا بطرق مختلفة و أسانید عديدة معتبرة. و منها: وجوده فی أصل معروف الانتساب الی أحد الجماعة الذین أجمعوا علی تصدیقهم، کزرارة، و محمد بن مسلم، و الفضیل بن یسار، أو علی تصحیح ما یصح عنهم، کصفوان بن یحیی، و یونس بن عبد الرحمن، و أحمد بن محمد بن أبي نصر، أو علی العمل بروایتهم، کعمار الساباطی و نظرائه، ممن عدّهم شیخ الطائفة فی کتاب العدة، كما نقله عنه المحقق فی بحث التراویح من المعتمر. و منها: اندراجها فی أحد الكتب التي عرضت علی أحد الأئمة سلام الله علیهم، فاثنوا علی مؤلفها، ککتاب عبید الله الحلبي الذی عرض علی الصادق علیه السلام، و کتابی یونس بن عبد الرحمن، و الفضل بن شاذان المعروفین علی العسكري. و منها أخذها عن أحد الكتب التي شاع بین سلفهم الوثوق بها و الاعتماد علیها، سواء کان مؤلفها من الفرقة الناجية الإمامية، ککتاب الصلاة لحریز بن عبد الله السجستاني، و کتب بنی سعید، و علي بن مهزیار، أو من غیر الإمامية، ککتاب حفص بن غیاث القاضي، و الحسين بن عبید الله السعدي، و کتاب القبلة لعلی بن الحسن الطاطري».
۹۶. العدة، ج ۱، ص ۱۵۱.
۹۷. برای مطالعه تفصیلی ر.ک: اعتبارسنجی احادیث شیعه، فصل‌های ۳، ۱۲ و ۱۵.
۹۸. برای مثال، علی بن ابراهیم قمی در شمار روایان ثقه، جلیل‌القدر و پُرکار قرار دارد. شیخ طوسی پس از معرفی کتب او و به‌هنگام ذکر طریق به آثار او می‌نویسد: «و أخبرنا محمد بن محمد بن النعمان، عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه و محمد بن الحسن و حمزة بن محمد العلوي و محمد بن علي ماجيلويه، عن علي بن إبراهيم، إلا حدیثا واحدا استثناه من کتاب الشرائع فی تحریم لحم العیر، و قال: لا أرویه». ر.ک: الفهرست، ص ۲۶۶.
۹۹. ر.ک: رجال النجاشی، ص ۳۳۲، و اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۵۴۶.
۱۰۰. الفهرست، ص ۴۱۲.
۱۰۱. ر.ک: رجال النجاشی، ص ۳۲۸، و رجال ابن‌الغضائری، ص ۹۲.
۱۰۲. الفهرست، ص ۴۰۶.

۱۰۳. پیشین، ص ۴۱۳.
۱۰۴. پیشین، ص ۴۰۷.
۱۰۵. پیشین، ص ۱۶.
۱۰۶. رجال النجاشی، ص ۲۵۵.
۱۰۷. پیشین، ص ۱۵۸.
۱۰۸. پیشین، ص ۲۵۶.
۱۰۹. پیشین، ص ۳۵۵.
۱۱۰. الفهرست، ص ۵۱۲.
۱۱۱. به عنوان نمونه ر.ک: عیون اخبار الرضا، ج ۱، ۲۹ و ۳۰، کمال الدین، ج ۲، ص ۲۰۳ و ۲۲۴.
۱۱۲. رجال ابن الغضائری، ص ۶۷.
۱۱۳. رجال النجاشی، ص ۳۲۹.
۱۱۴. الکافی، ج ۱، ص ۹-۱۴.
۱۱۵. پیشین، ص ۱۶.
۱۱۶. پیشین.
۱۱۷. پیشین، ص ۱۷-۱۸.
۱۱۸. معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۸۲، و الموسوعة الرجالية (ترتیب اسانید کتاب الکافی)، ج ۱، ص ۱۷.
۱۱۹. مستدرک الوسائل، ج ۲۱، ص ۴۶۹، و بهجة الآمال، ج ۲، ص ۱۳۸، و مستدرکات علم رجال الحديث، ج ۱، ص ۴۱، و أصول علم الرجال، ص ۳۸، و کلیات فی علم الرجال، ص ۴۷.
۱۲۰. أصول علم الرجال بین النظرية والتطبيق، ج ۱، ص ۷۶: «إن عبارة الكليني واضحة الدلالة في المقصود، ولا إشكال في ظهورها في صحة جميع الروايات. و بیان ذلك: ان قوله «بالآثار الصحيحة»، إما أن يكون متعلقاً بقوله «يجمع»، فيكون مفادها أن الجمع لا يكون إلا بالآثار الصحيحة، فلا يقال للمشمتم على الآثار الصحيحة و غيرها أنه يجمع بالآثار الصحيحة، و أمّا أن يكون متعلقاً بقوله «يريد» فيكون مفادها أن السائل يريد علم الدين بالآثار الصحيحة، فأجابه الكليني إلى ذلك، فكيف يشتمل على الآثار الصحيحة و غيرها؟ و على كلا التقديرين - وإن كان الأول أظهر - فالعبارة تامة الدلالة لا قصور فيها، و ان جميع ما في الكتاب آثار صحيحة، و لا أظن أحداً استشكل في دلالة العبارة غير بعض المتأخرين».
۱۲۱. ناگفته نماند که بحث ظهور کلام کلینی در صحتّ جميع احاديث کافی با بحث حجیت کلام و رأی او در حق دیگران، دو بحث کاملاً متفاوت از یکدیگرند، اولی تابع چگونگی استظهار ما از کلام او در مقدمه کافی است، و دومی تابع مبانی اصولی ما در حجیت اخبار آحاد، و باور به ظهور مقدمه این کتاب در صحتّ تمام احاديث آن، لزوماً به معنای قابل اعتماد بودن همه احاديث این کتاب از سوی ما نخواهد بود (ر.ک: کلیات فی علم الرجال، ص ۴۶ و ۴۷)، و بحث کنونی تنها ناظر به بحث اول می باشد که مطابق آن کلینی در کافی خود را ملتزم به نقل احاديث صحيح نموده است.
۱۲۲. دروس قصاص، جلسه ۱۷.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، تصحیح مهدی لاجوردی، چاپ اول، تهران: نشر جهان.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، تهران: نشر اسلامی.
۳. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۴۲۲ق)، رجال ابن الغضائری، چاپ اول، قم: دارالحديث.
۴. اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، جامع الرواة و اذاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد، چاپ اول، بیروت: دارالأضواء.
۵. استرآبادی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، منهج المقال في تحقیق أحوال الرجال، چاپ اول، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
۶. اعرجی کاظمی، سید محسن (۱۴۱۵ق)، عدة الرجال، چاپ اول، قم: مؤسسة اسماعیلیان.
۷. بحر العلوم، سید محمد مهدی (۱۳۶۳)، رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية)، تصحیح سید محمدصادق بحر العلوم، چاپ اول، تهران: مکتبه الصادق.
۸. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، تصحیح محمدتقی ایروانی، چاپ اول، قم: انتشارات اسلامی.
۹. بهبودی، محمد باقر (۱۳۶۳)، گزیده کافی، چاپ اول، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. تبریزی، جواد (۱۴۲۹ق)، الموسوعة الرجالية (ترتیب اسانید الکافی)، تصحیح جواد قیومی، چاپ اول، قم: دارالصدیقة الشهيدة.
۱۱. حسینی شیرازی، سید علی رضا (۱۳۹۸)، اعتبارسنجی احادیث شیعه، چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق)، رجال العلامة الحلّی، تصحیح سید محمدصادق بحر العلوم، چاپ دوم، قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۳. خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ق)، کتاب الطهارة، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. خامنه ای، سیدعلی (۱۴۳۹ق)، ثلاث رسائل فی الجهاد، چاپ اول، تهران: انتشارات فقه روز.
۱۵. خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۹ق)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، چاپ چهارم، بیروت: دارالزهراء.
۱۶. داوری، مسلم (۱۴۳۴ق)، اصول علم الرجال بین النظرية و التطبيق، چاپ اول، قم: منشورات الرافد.
۱۷. سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ق)، ارشاد العقول الی مباحث الاصول، چاپ اول، قم: مؤسسه امام صادق.
۱۸. سبحانی، جعفر (۱۴۱۰ق)، کلیات فی علم الرجال، چاپ دوم، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۹. سیستانی، محمد رضا (۱۴۳۷ق)، قبسات من علم الرجال، چاپ اول، بیروت: دارالمورخ العربی.
۲۰. شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۰ق)، قاموس الرجال، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۱. صاحب المعالم، حسن بن زین الدین (۱۳۶۲)، منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم: انتشارات اسلامی.
۲۲. صدر، سید حسن (بی تا)، نهاية الدراية، تحقیق ماجد غرباوی، چاپ اول، نشر المشعر، بی جا.

٢٣. طوسی، محمد بن حسن (١٤٠٤ق)، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، تصحیح مهدی رجایی، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البتیت.
٢٤. طوسی، محمد بن حسن (١٣٩٠ق)، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تصحیح سید حسن خراسان، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
٢٥. طوسی، محمد بن حسن (١٤٠٧ق)، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
٢٦. طوسی، محمد بن حسن (١٣٧٣)، رجال الطوسی، تصحیح جواد قیومی، چاپ سوم، قم: انتشارات اسلامی..
٢٧. طوسی، محمد بن حسن (١٤١٧ق)، عدة الاصول، چاپ اول، قم: علاقمندیان.
٢٨. طوسی، محمد بن حسن (١٤٢٠ق)، الفهرست، تحقیق سید عبدالعزیز طباطبایی، چاپ اول، قم: مکتبه المحقق الطباطبایی.
٢٩. مفید، محمد بن محمد (١٤١٤ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، تصحیح حسین درگاهی، چاپ دوم، قم: کنگره شیخ مفید.
٣٠. عاملی، بهاء‌الدین محمد بن حسین (١٤١٤ق)، مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین، چاپ دوم، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
٣١. علیاری تبریزی، علی بن عبدالله (١٤١٢ق)، بهجة الآمال فی شرح زیدة المقال، چاپ دوم، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشان‌پور.
٣٢. فیض کاشانی، محمد محسن (١٤٠٦ق)، الوافی، چاپ اول، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی.
٣٣. کجوری شیرازی، محمد مهدی (١٤٢٤ق)، الفوائد الرجالیة، چاپ اول، قم: مؤسسه دارالحدیث.
٣٤. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ اول، دارالحدیث، قم، ١٤٢٩ق.
٣٥. مامقانی، عبدالله (١٤٣١ق)، تنقیح المقال فی علم الرجال، تحقیق محمدرضا مامقانی، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البتیت.
٣٦. مامقانی، عبدالله (١٤٢٨ق)، مقباس الهدایة فی علم الدرایة، چاپ اول، قم: دلیل ما.
٣٧. مجلسی، محمدباقر (١٤٠٦ق)، ملاذ الخیار فی شرح تهذیب الاحکام، تصحیح مهدی رجایی، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
٣٨. مجلسی، محمد تقی (١٤٠٦ق)، روضة المتقین، چاپ اول، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشان‌پور.
٣٩. محمد بن حسن بن شهید ثانی (١٤١٩ق)، إستقصاء الاعتبار فی شرح الإستبصار، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام.
٤٠. نجاشی، احمد بن علی (١٣٦٥)، رجال النجاشی، تصحیح سید موسی شبیری زنجانی، چاپ ششم، قم: انتشارات اسلامی.
٤١. وری، حسین بن محمد تقی (١٤٠٨ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البتیت.
٤٢. نمازی‌شاه‌رودی، علی (١٤١٤ق)، مستدرکات علم رجال الحدیث، چاپ اول، مؤلف، قم.

ارث زوجه از اموال غیر منقول با تأکید بر فتوای آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| حسن دلپزیر* | طلبه سطح ۴ حوزه علمیه

چکیده

پیرامون ارث زوجه از اموال غیر منقول میان فقهاء اختلافاتی وجود دارد. لکن بین فقهای امامیه به جز ابن جنید- اتفاق بر محرومیت از برخی «ما ترک» غیر منقول زوج وجود دارد. در این میان نظریه سید مرتضی قابل توجه است و می‌توان آن را منشأ تغییر قانون براساس فتوای آیت‌الله خامنه‌ای در این زمینه تلقی کرد. لکن در تبیین این قول لازم است که به ادله اقوال دیگر و اشکالات ناظر بر این نظر پرداخت؛ چراکه تبیین سید مرتضی پیرامون نظریه‌اش محتاج بسط و تفصیل است. در مقاله حاضر در مقام تبیین این فتوا برآمده‌ایم و پس از نقد دلیل قول به محرومیت زوجه از بخشی از ترکه زوج حتی از قیمت آن، مستندات فتوای سید مرتضی و برخی فقیهان معاصر از جمله آیت‌الله خامنه‌ای- که قائل به عدم محرومیت زوجه هم از عین و هم از قیمت بخشی از ترکه زوج می‌باشد- بررسی شده و شواهدی در تأیید آن بیان شده است. با این تبیین، مستند تغییر قانون مدنی مربوطه نیز مطابق فتوای آیت‌الله خامنه‌ای روشن شده است.

واژگان کلیدی: ارث زوجه، اموال غیر منقول، ترکه، عاقر، آیت‌الله خامنه‌ای.

مقدمه

چندی پیش مجلس شورای اسلامی اقدام به تغییر در برخی قوانین پیرامون ارث زوجه نمود.^۱ این اقدام، موجب بروز مناقشاتی از سوی برخی فقهاء شد. منشأ این مناقشات را باید در شهرت نظریه مخالف با این قانون جستجو کرد. جواب مجلس به این مناقشات، مطابقت این قانون با فتوای آیت‌الله خامنه‌ای بود. در این نوشتار به تبیین مستند این فتوا و درجه اعتبار و قائلان به آن می‌پردازیم و روشن است که در مقام بیان مستند این فتوا و درجه اعتبارش، باید به بررسی آرای مخالفان نیز پرداخت؛ و درصدد بررسی اعتبار شهرت نظریه مخالف - و بلکه ادعای اجماع بر این نظریه - برآمد. و اگر این‌گونه شهرت و اجماعی را در اثبات نظریه مخالف کافی ندانیم. چاره‌ای از بیان سایر ادله نظریه مخالف نخواهیم داشت. در این مقاله به سنجش ادله دو طرف می‌پردازیم. در تبیین موضوع و ضرورت پرداختن به این مسأله، اقوال در این زمینه نقل می‌شود. زیرا ممکن است از بیان این مقدمه، این پرسش ایجاد شده باشد که چطور در این مسأله تنها به دو نظریه اشاره شد، با وجود آنکه اقوال متعددی در این مسأله مطرح می‌باشد.

تبیین موضوع

اصل توارث زوجین از یکدیگر از ضروریات فقه اسلام است (اشتهاردی، ۱۴۱۳ ق: ۹۹) که در قرآن کریم هم به صراحت مطرح می‌باشد (نساء: ۱۲).^۳ لکن در مسأله ارث زوجه از اموال غیر منقول، از سه جهت نزاع وجود دارد:

نزاع نخست: آیا زوجه هم مانند زوج از جمیع ترکه ارث می‌برد؟

نزاع دوم: اگر زوجه از جمیع ترکه زوج ارث نمی‌برد، از چه چیزهایی محروم است؟ آیا از خصوص عین زمین محروم است، به طوری که از قیمت آن ارث می‌برد یا آنکه از قیمت زمین هم محروم می‌باشد؟ آیا زمینی که از آن محروم است، خصوص زمین خانه می‌باشد یا از زمین غیرخانه هم محروم است؟ آیا از عین آلات، ابنیه، اشجار و... ارث می‌برد؟ و اگر از عین این امور محرومیت دارد، این امور شامل چه چیزهایی می‌باشد؟

نزاع سوم: با فرض عدم ارث زوجه از جمیع ماترک زوج، آیا این محرومیت برای هر زوجه‌ای - اعم از اینکه فرزندی از زوج متوفی داشته باشد یا خیر - است؟ یا آنکه محرومیت برای زوجه‌ی بی‌فرزند می‌باشد؟ (نجفی، ۱۴۰۴ ق: ۳۹/۲۰۷-۲۰۹).

دو نزاع اخیر مترتب بر نزاع نخست هستند. لکن خود این دو نزاع اخیر بر یکدیگر مترتب نیستند و دو حیثیت مختلف دارند. به عبارت دیگر، در نزاع دوم سخن از «ما تحرم منه الزوجه» است و در

نزاع سوم، سخن از «مَنْ تَحْرَمُ مِنَ الزَّوْجَاتِ» می‌باشد. بحث ما در این مقاله به دو جهت اول، اختصاص دارد؛ چراکه آنچه در قانون مزبور محل نقاش است، ارث بردن زوجه از قیمت زمین می‌باشد. اما نزاع از جهت سوم مستبعد نیست و در هیچ‌یک از اطراف آن، شهرت وجود ندارد.^۴ و جماعتی از فقهاء مطلقاً زوجه - اعم از ذات ولد و غیرذات ولد - را محروم می‌دانند از اموال غیر منقول و جماعتی دیگر نیز تفصیل داده‌اند و خصوصاً زوجه غیرذات ولد از متوفی را از اموال غیر منقول محروم می‌دانند (نجفی، ۱۴۰۴ ق: ۳۹ / ۲۱۰ - ۲۱۲).

آرای فقهاء در مسأله ارث زوجه

پیرامون جهت اول و دوم در نزاع میان فقهاء در رابطه با ارث زوجه از اموال غیر منقول، اقوال متعددی مطرح شده است.

قول اول: زوجه - همانند زوج - از جمیع ما ترک ارث می‌برد. این قول به ابن جنید منسوب است.^۵ بلکه قاضی نعمان این قول را اجماعی می‌داند (مغربی، ۱۳۸۵ ق: ۲ / ۳۹۶ - ۳۹۷).

قول دوم: زوجه از خصوص عین زمین خانه و آلات آن، محروم است. لکن از قیمت زمین و آلات ارث می‌برد. سید مرتضی به این قول، معتقد است (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ ق: ۵۸۵).

قول سوم: زوجه از عین و قیمت خصوص زمین مسکن محروم است و از خصوص عین آلات و ابنیه مسکن ارث نمی‌برد. لکن از قیمت آن‌ها محروم نیست. چنانچه از عین زمین‌های دیگر و عین آلات و ابنیه آن‌ها ارث می‌برد. شیخ مفید و ابن‌دریس حلی قائل به این قول هستند (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۶۸۷؛ ابن‌دریس حلی، ۱۴۱۰ ق: ۳ / ۲۵۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ ق: ۹ / ۵۳). ممکن است از عبارت سید مرتضی شهرت و یا اجماع پیرامون این قول، استفاده شود (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ ق: ۵۸۵).

قول چهارم: زوجه از عین و قیمت زمین - ولو زمین غیر مسکن - محروم است. چنانچه از عین آلات و ابنیه در زمین هم محروم می‌باشد و فقط از قیمت آن‌ها ارث می‌برد. شیخ طوسی^۹ و اتباع وی^{۱۰} و محقق حلی^{۱۱} و علامه حلی^{۱۲} و شهید اول^{۱۳} از قائلان به این قول هستند، بلکه ادعای شهرت این قول و حتی اجماعی بودن آن شده است (نجفی، ۱۴۰۴ ق: ۳۹ / ۲۱۲). برخی قائلان به این قول، درختان را هم ملحق به آلات و ابنیه می‌دانند (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق: ۳ / ۳۷۶؛ انصاری دزفولی، ۱۴۱۵ ق: ۱۸۹). و از این رو شهید ثانی این قول را به انضمام الحاق درختان در محرومیت از خصوص عین آن‌ها، قول جداگانه‌ای محسوب کرده است (عاملی، ۱۴۱۳ ق: ۱۳ / ۱۸۵).

همان‌طور که روشن است، گرچه چهار قول کلی در این مسأله وجود دارد، لکن قول سوم و چهارم در محرومیت زوجه هم از عین و هم از قیمت زمین، مشترک‌اند. چنانچه قول اول و دوم در ارث زوجه از زمین یا از عین و یا حداقل از قیمت آن، مشترک‌اند. بنابراین در مقابل فقهای که به

محرومیت زوجه از هریک از عین و قیمت برخی از ترکه زوج قائل اند، فقهای هستند که قائل به ازت زوجه از آن، حداقل از قیمت اش هستند. بنابراین می‌توان گفت در این مسأله دو قول کلی وجود دارد.

بررسی اجماعی بودن و یا شهرت قول به محرومیت زوجه هم از عین و هم از قیمت برخی از «ما ترک» زوج

اجماع بر اصل محرومیت زوجه از ترکه زوج اجمالاً بین امامیه وجود دارد (عاملی، ۱۴۱۳ ق: ۱۸۴/۱۳). تنها ابن جنید و قاضی نعمان را می‌توان مخالف این قول شمرد (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق: ۵۳/۹؛ مغربی، ۱۳۸۵ ق: ۲/۳۹۶-۳۹۷). لکن این مخالفت که قبل و بعدش اجماع بر محرومیت وجود دارد، مُخَلَّ به اجماع بر محرومیت فی الجمله نیست (نجفی، ۱۴۰۴ ق: ۳۹/۲۰۹-۲۱۰؛ بروجردی، ۱۴۳۰ ق: ۲-۳). پس اصل محرومیت فی الجمله محل نزاع نخواهد بود. اما اینکه آیا زوجه از خصوص عین برخی ترکه زوج محروم است یا آنکه هم از عین و هم از قیمت محروم می‌باشد؛ محل نزاع است. و باید ملاحظه شود که آیا اجماع و یا شهرت بر محرومیت زوجه هم از عین و هم از قیمت برخی ترکه زوج وجود دارد یا خیر؟

سیدمرتضی ارث نبردن زوجه از زمین خانه حتی از قیمت اش را از احکام اختصاصی مذهب امامیه می‌داند. گرچه خودش قول به ارث زوجه از قیمت زمین را قوی می‌شمرد؛ لکن محرومیت زوجه حتی از قیمت زمین خانه را از منفردات امامیه شمرده است (شریف‌مرتضی، ۱۴۱۵ ق: ۵۸۵)؛ از این تعبیر اجماع و یا حداقل شهرت قول به محرومیت زوجه از هریک از عین و قیمت زمین خانه استفاده می‌شود. البته با توجه به نظریه سیدمرتضی و مخالفت اش با آنچه ظاهر کلام اصحاب است، می‌توان گفت سخن اصحاب کاشف از نظر معصوم (علیهم السلام) نیست؛ و اگر چنین کاشفیتی داشت، مخالفت سیدمرتضی تصویر نمی‌شد. و بلکه بعید نیست که از بیان سیدمرتضی استفاده گردد که ایشان اجماع در محل بحث را مدرکی می‌داند که جز مدرک آن، نفس اجماع کاشفیتی از رأی معصوم (علیهم السلام) ندارد.^{۱۴} از این رو با توجه به مدرک اجماع‌کنندگان، محل انعقاد اجماع ایشان را، خصوص محرومیت از عین زمین خانه می‌داند. و شاهد بر این سخن استدلال سیدمرتضی بر این مسأله، مانند استدلال اش بر مسأله حبوه است؛ با توجه به اینکه در بحث حبوه، دلیل حمل سخن اصحاب بر اختصاص عین حبوه به پسر بزرگ‌تر را اعتماد اصحاب در این فتوا بر اخبار می‌داند.^{۱۵} و از این رو برخی از سخن سیدمرتضی استفاده کرده‌اند که وی اجماع اصحاب را در خصوص محرومیت از عین می‌داند، نه محرومیت هم از عین و هم از قیمت (عاملی، ۱۴۱۳ ق: ۱۸۹/۱۳).

بعد از بیان اینکه اجماعی که حجت باشد در محل بحث وجود ندارد، پیرامون شهرت در رابطه با محرومیت زوجه هم از عین و هم از قیمت زمین خانه، گرچه پذیرش چنین شهرتی ممکن است (علامه

حلی، ۱۴۱۳ ق: ۳/۳۷۶؛ همو، ۱۴۲۰ ق: ۵/۴۱؛ فخر المحققین حلی، ۱۳۸۷ ق: ۴/۲۴۰؛ عاملی، ۱۴۱۳ ق: ۱۳/۱۸۴؛ همو، ۱۴۲۱ ق: ۱/۴۴۹؛ نراقی، ۱۴۱۵ ق: ۱۹/۳۹۷؛ لکن به‌طور کلی شهرت فتوایی حجیت ندارد (خراسانی، ۲۹۲)؛ بنابراین مهم در مسأله بررسی روایات است.

روایات در مسأله

روایات در این مسأله را می‌توان به دو قسم کلی تقسیم کرد:

- ۱- روایاتی که دلالت بر عدم محرومیت زوجه از ترکه زوج دارند. البته مراد از این روایات، روایاتی که به عموم و اطلاق دلالت بر عدم محرومیت زوجه از جمیع ترکه زوج دارند، نیست؛ زیرا روشن است که این‌گونه روایات قابل جمع با روایات دال بر محرومیت، به تخصیص و تقيید هستند (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۷ ق: ۴۱/۲۶؛ همو، ۱۴۲۸ ق: ۴۵/۲۴)؛ بلکه مراد روایات در خصوص چیزهایی است که از روایات دیگر محرومیت زوجه از آن‌ها استفاده می‌شود و در این قسم دو روایت موجود است: الف) صحیحه ابن ابی یعفر و (یا) فضل بن عبد الملک (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ ق: ج ۴، ص ۳۴۹).^{۱۶} ب) مقطوعه ابن اذینه شیخ صدوق، ۱۴۱۳ ق: ج ۴، ص ۳۴۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۱۹/۳۰۱.^{۱۷}
- ۲- روایات دال بر محرومیت زوجه از برخی ترکه زوج مطلقاً. این روایات برخی دلالت بر محرومیت زوجه از زمین دارند (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۷/۱۲۷). (گرچه در اینکه از چه زمینی محروم است، اختلاف دارند. لکن به این جهت نمی‌پردازیم)؛ برخی از این روایات تنها دلالت بر محرومیت زوجه از زمین دارند،^{۱۸} و برخی نیز علاوه بر بیان محرومیت زوجه از زمین، متضمن محرومیت زوجه از خصوص عین بناء و مانند آن و نه از قیمت‌شان هستند،^{۱۹} و برخی نیز دلالت بر محرومیت زوجه از عین زمین و عدم محرومیت‌اش حتی از عین مثل بناء دارند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۹/۳۰۰).^{۲۰} برخی روایات نیز تنها به ذکر دلیل بر اعطای قیمت آنچه در تشکیل بناء نقش دارد، به زوجه پرداخته است (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۷/۱۲۹).^{۲۱}

استدلال بر دو قول کلی در محل بحث

روشن شد که دو قول در محل نزاع می‌باشد. یک قول زوجه را از هر یک از عین و قیمت برخی ترکه زوج محروم می‌داند. در مقابل نظریه‌ای است که زوجه را حداقل از قیمت همه «ما ترک» زوج بهره‌مند می‌داند.

استدلال بر قول به محرومیت زوجه از هریک از عین و قیمت برخی ترکه زوج

با صرف نظر از اجماع و شهرت، ممکن است بر این قول، به روایات قسم دوم تمسک شود؛ چراکه از روایات این قسم که علاوه بر تعدد، برخی از آنها صحیح هستند؛ استفاده می‌شود که زوجه از برخی «ما ترک» زوج، هم از عین و هم از قیمت‌اش محروم است و نسبت به روایات معارض که بیانگر عدم محرومیت زوجه می‌باشد، گفته می‌شود که اما در رابطه با مقطوعه ابن اذینه، این روایت - بنابر مفهوم داشتن شرط- بیانگر تفصیل است. یعنی منطوقش مفید ارث بردن زوجه ذات ولد از زمین مسکن می‌باشد و مفهوم‌اش بیانگر عدم ارث بردن زوجه غیرذات ولد از زمین مسکن است؛ پس مفهوم این روایت، موافق با قسم دوم روایات می‌باشد؛ گرچه در حصه خاصی از همسران، محرومیت از عین و از قیمت را ثابت می‌کند. و اما نسبت به صحیح ابن ابی یعفر، چند جواب قابل بیان است: نخست: آنکه در جهت صدور صحیح ابن ابی یعفر مناقشه شود؛ زیرا از عامه هیچ فردی قائل به محرومیت زوجه از برخی ترکه زوج نیست. پس این صحیح موافق عامه است (شیخ طوسی، ۱۳۹۰ ق: ۴/۱۵۵). جواب دیگر آن است که این صحیح را معارض با روایات قسم دوم ندانیم؛ بلکه این روایت را عام بدانیم که با اخبار قسم دوم تخصیص می‌خورد (همان)، جواب دیگری که می‌توان از این صحیح و تعارض‌اش با روایات قسم دوم داد، آن است که روایت ابن اذینه را شاهد جمع بدانیم که بیانگر وجه جمع میان این دو گروه روایات می‌باشد؛ یعنی از طرفی صحیح ابن ابی یعفر دلالت بر ارث زوجه از زمین دارد. و از طرفی روایات قسم دوم، دلالت بر محرومیت زوجه از زمین دارد. آنگاه مقطوعه ابن اذینه بیان می‌کند که اگر زوجه ذات ولد باشد، از زمین ارث می‌برد و مفهوم‌اش بیان می‌کند که اگر زوجه ذات ولد نباشد، محروم است (پیشین؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ ق: ۵۷/۹؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳ ق: ۴/۳۴۹).

مناقشه بر استدلال

اشکال بر این استدلال آن است که با وجوهی که بیان شد، تعارض میان روایات قسم دوم و صحیح ابن ابی یعفر حل نمی‌شود؛ زیرا صرف موافقت روایتی با عامه دلیل بر صدور تقیه‌ای آن نیست و برای اثبات تقیه‌ای بودن‌اش، نیاز به قرینه است. و تخصیص صحیح ابن ابی یعفر با روایات قسم دوم، صحیح نمی‌باشد. زیرا با توجه به سؤال مطرح در صحیح، روشن می‌شود که عموم‌اش إباء از چنین تخصیصی و خروج زمین از آن دارد، زیرا لازم می‌آید که عموم روایت، مورد خود روایت را شامل نشود. چنانچه شاهد جمع دانستن مقطوعه ابن اذینه نیز تمام نیست؛ زیرا گرچه مورد صحیح، زمین است. لکن جواب امام (علیه‌السلام) عام می‌باشد و اختصاص به ارث بردن از خصوص زمین ندارد. و بنابراین این طور نیست که اگر با مفهوم مقطوعه ابن اذینه تخصیص بخورد،

و روایات قسم دوم با منطوق مقطوعه تخصیص بخورند، تعارض‌شان حل شود؛ چراکه موضوع در برخی روایات قسم دوم گرچه خصوص زمین است. یعنی محرومیت زوجه از خصوص زمین مطرح می‌باشد. و از این رو اگر با منطوق مقطوعه تخصیص بخورد، اختصاص محرومیت از زمین به زوجه غیرذات ولد استفاده می‌شود. و وقتی صحیحه با مفهوم مقطوعه تخصیص بخورد، اختصاص عدم محرومیت زوجه ذات ولد از کل ترکه زوج استفاده می‌گردد. پس رابطه این دو عام تخصیص خورده، تباین خواهد بود، یعنی نسبت به ارث بردن از زمین، دلیل مثبت مربوط به ذات ولد است و دلیل نفی‌کننده مربوط به غیرذات ولد می‌باشد. پس مشکل تعارض حل می‌شود. اما در برخی دیگر از روایات قسم دوم، از طرفی محرومیت زوجه از زمین مطرح می‌باشد و از طرف دیگر در همین روایات محرومیت از عین مثل بناء مطرح است؛ پس این بخش از روایات قسم دوم، حتی بعد از تخصیص با مقطوعه، گرچه نسبت به محرومیت از زمین تعارض‌شان با صحیحه بعد از تخصیص حل شده است. لکن نسبت به محرومیت از عین مثل بناء تعارض‌شان با صحیحه حل نشده است؛ زیرا به مقتضای مفاد صحیحه تخصیص خورده، زوجه ذات ولد از همه «ما ترک» زوج ارث می‌برد. پس حتی زوجه ذات ولد از عین مثل بناء هم ارث می‌برد. اما به مقتضای روایات قسم دوم حتی بعد از تخصیص با مقطوعه، این روایات بیانگر محرومیت زوجه از عین مثل بناء است که در این قسمت این دو دسته از روایات تعارض دارند و نمی‌توان گفت همان‌طور که این روایات از قسم دوم در رابطه با زمین، اختصاص به غیرذات ولد پیدا کردند، در رابطه با مثل بناء هم مختص به غیرذات ولد می‌شوند. پس تعارض بر طرف می‌شود؛ چراکه مقطوعه موضوع‌اش زمین می‌باشد. از این رو تنها مخصص آن قسمتی از روایات قسم دوم به غیرذات ولد است که مربوط به زمین باشد.

با توجه به آنچه بیان شد، تعارض میان این دو دسته از روایات به‌طور کامل برطرف نشد. مگر آنکه گفته شود که به‌رحال غرض آن بود که فی‌الجمله محرومیت زوجه، از هر یک از عین و قیمت برخی ترکه زوج ثابت شود و با حل تعارض در همان مقداری که بیان شد، یعنی نسبت به ارث از زمین، این محرومیت برای زوجه غیرذات ولد از عین و همچنین از قیمت زمین ثابت گردید. لکن اشکال این سخن آن است که منطوق مقطوعه ابن‌أذینه، ظهور در ارث بردن زوجه ذات ولد از عین زمین دارد. پس این منطوق وقتی مخصص روایات قسم دوم قرار گیرد، فقط ارث نبردن زوجه غیرذات ولد از عین زمین بعد از تخصیص ثابت می‌شود. از این رو هنوز مدعای محرومیت زوجه - ولو غیرذات‌ولد - هم از عین و هم از قیمت برخی «ما ترک» زوج ثابت نشده است.

مناقشه‌ای دیگر بر این استدلال

برخی روایات پیرامون ارث زوجه‌ای که منفرد در ارث است.^{۲۲} با قسم دوم روایات، تعارض دارند. توضیح آنکه در روایات مربوط به ارث زوجه‌ی منفرد در ارث، سخنی از محرومیت از زمین مطرح نیست. و از این رو رابطه این گروه از روایات با روایات قسم دوم در مسأله ارث زوجه از عقار، عموم من وجه می‌باشد؛ یعنی روایات قسم دوم در مسأله ارث از عقار اعم از زوجه‌ی منفرد در ارث و غیر آن هستند؛ گرچه مختص به ارث از زمین، بناء و ... هستند. روایات ارث زوجه منفرد در ارث نیز از طرفی اعم می‌باشند؛ چراکه اختصاص به ارث زمین و بناء ندارند، گرچه مختص به زوجه منفرد در ارث هستند. پس در ارث از زمین این دو دسته از روایات با یکدیگر تعارض دارند و بلکه ممکن است گفته شود با توجه به تعلیل در روایات قسم دوم و بیان مفاسد در ارث بردن زوجه از عقار که زوجه منفرد در ارث از ممنوعیت نسبت به ارث از زمین خارج است. بنابراین روایات منفرد در ارث بدون معارض نسبت به ارث زوجه منفرد در ارث نسبت به ارث از زمین می‌باشند (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۸ ق: ۱۸/۴۶ - ۱۹). ممکن است از این مناقشه پاسخ گوئیم که روایات زوجه منفرد در ارث در مقام بیان از جهت خصوصیت مالی که متعلق ارث است، نیستند.

استدلال بر قول به عدم محرومیت زوجه از هریک از عین و قیمت برخی از ترکه زوج

روشن شد که استدلال بر محرومیت زوجه از هریک از عین و قیمت برخی ترکه زوج، محل تأمل است و البته دلیل مهم بر آن قول، همان روایات قسم دوم بود. اکنون بعد از نقدی که پیش‌تر در رابطه با استدلال به آن روایات مطرح شد، به بررسی قول به عدم محرومیت زوجه از هریک از عین و قیمت برخی از «ما ترک» زوج می‌پردازیم. در ابتدا این نکته را متذکر می‌شویم که اگر دلیل بر محرومیت هم از عین و هم از قیمت برخی از ترکه، وجود نداشته باشد، روشن است که از عموم و اطلاق آیات و روایات^{۲۳} استفاده می‌شود که چنین محرومیتی وجود ندارد. توضیح آنکه: از عموم و اطلاق مثل آیه ۱۲ سوره نساء ارث زوجین از کل «ما ترک» دیگری استفاده می‌شود، و از این رو محرومیت بخشی از ترکه همسر محتاج دلیل است.

شاهد اول بر قول به عدم محرومیت زوجه از هریک از عین و قیمت برخی ترکه زوج

صریح آیات و روایات، ارث بردن زوجه به مقدار «ربع» و یا «ثمن» از ترکه زوج است؛ و اگر به ظاهر روایات قسم دوم که مفید محرومیت زوجه از هریک از عین و قیمت است، عمل شود. پس از صراحت مثل آیه صرف‌نظر شده است، به واسطه‌ی ظهور مذکور، اما اگر آن روایات را حمل بر محرومیت از خصوص قیمت کنیم - مانند سیدمرتضی - مخالفت با صریح مثل آیه مزبور نشده است. و تنها از ظاهر آن روایات به واسطه صراحت مثل آیه مذکور صرف‌نظر شده است. و روشن

است که در تعارض نص و ظاهر، دست کشیدن از ظاهر به واسطه نص مقدم می‌باشد (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۸ ق: ۳۶/۴۵ - ۳۸). در توضیح بیشتر گفته می‌شود: رابطه روایات قسم دوم با آیه مزبور، تخصیص و تقیید نیست؛ چراکه اگر زوجه از عین و همچنین از قیمت مثل زمین محروم باشد، از «ربع» و یا «ثمن» سهم کمتری عاقدش می‌شود و اختصاص سهم مفروض وی، به ماعدای مثل زمین محتاج دلیل است. بلکه مخالف با در مقام تحدید بودن در سهام می‌باشد. اما اگر قول سیدمرتضی در محرومیت از خصوص عین زمین، پذیرفته شود، مخالفتی میان روایات قسم دوم با در مقام تحدید بودن سهام در مثل آیه ۱۲ سوره نساء پیش نمی‌آید و فقط مخالفت با آیه در ظهورش در اینکه سهام به نحو اِشاعه در عین هستند، می‌شود. و این مقدار مخالفت همانند تقیید مطلقات می‌باشد که جمع مقبول است (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۸ ق: ۳۷/۴۵) اگر گفته شود که این نحو جمع میان روایات قسم دوم با أدله تحدید سهام، مقبول نیست؛ زیرا برخی روایات قسم دوم، در مقام تفصیل بین مانند زمین و مثل بناء هستند که برخلاف زمین که محرومیت هم از عین و هم از قیمت‌اش برای زوجه ثابت است، محرومیت در مثل بناء تنها از قیمت است نه از عین. جواب این اشکال آن است که همان‌طور که در مقام بیان روایات در تعلیقه بیان شد، برخی از این روایات که چنین تفصیلی در آن‌ها مذکور است، ارث بردن زوجه از قیمت مثل بناء را به لسان استثناء و استدراک بیان کرده‌اند. یعنی از این گونه روایات برداشت می‌شود که بیان عدم محرومیت زوجه از قیمت مثل بناء نه از جهت تقابلی‌اش با محرومیت وی از زمین - هم از عین و هم از قیمت‌اش - است، بلکه بیان محرومیت زوجه از قیمت مثل بناء در مقابل محرومیت وی از عین مثل بناء است. (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۸ ق: ۳۸/۴۵).

شاهد دوم بر قول به عدم محرومیت زوجه از هریک از عین و قیمت برخی ترکه زوج

شاهد دیگر بر مقبولیت جمع سیدمرتضی بیان تعلیل در برخی روایات قسم دوم است که علت محرومیت زوجه را لزوم فساد مواریث در صورت ازدواج مجدد وی دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۷/۱۲۹).^{۲۴} و یا اینکه علت محرومیت را داخل نشدن بیگانه به واسطه ارث بردن زوجه معرفی کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۷/۱۲۸-۱۲۹).^{۲۵} و همچنین در روایتی علت محرومیت را در معرض تغییر بودن رابطه زوجه با زوج دانسته‌اند.^{۲۶} از این گونه بیان علت برای محرومیت زوجه تناسب محرومیت از خصوص قیمت استفاده می‌شود (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۸ ق: ۳۹/۴۵ - ۴۰؛ همو، ۱۴۲۸ ق: ۱۴/۴۶).

شاهد سوم بر قول به عدم محرومیت زوجه از هریک از عین و قیمت برخی ترکه زوج

برخی روایات قسم دوم که در آن‌ها محرومیت زوجه از برخی «ماترک» زوج مطرح شده است، ظهور در محرومیت زوجه از خصوص عین زمین دارند. این روایات، روایات بیانگر تفصیل در ارث

زوجه میان زمین و مثل بناء هستند که از لسان استدراک و استثناء در آن‌ها استفاده شده است، به جز روایت محمد بن سنان.

توضیح آنکه در صحیح فضلاء تعبیر «تریه دار و لا أرض» موجود است (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۷/۱۲۸).^{۲۷} در روایت واسطی عبارت «تریه دار و لا أرض» هست (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۹/۳۰۱).^{۲۸} و در روایت صائغ از تعبیر «رباع الأرض» استفاده شده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۷/۱۲۹-۱۳۰).^{۲۹} که این تعابیر و ترکیبات اضافی مذکور ظهور در ممنوعیت زوجه از خصوص عین زمین، نه ممنوعیت از هریک از عین و قیمت دارند.^{۳۰} و به همین دلیل بعد از بیان محرومیت زوجه از این امور، در این روایات از لسان استدراک و استثناء پیرامون ارث از قیمت مثل بناء استفاده شده است. با این بیان که اصل آن است که استثناء حمل بر انقطاع نشود و اگر محرومیت زوجه از هریک از عین و قیمت زمین باشد، استثناء منقطع فرض شده است؛ اما اگر از محرومیت از خصوص عین زمین باشد، پس استثناء متصل می‌باشد؛ یعنی بیان شده است که از زمین محروم است، لکن این محرومیت، محرومیت کلی نیست، بلکه از قیمت زمین که با ائینه در آن ممکن است افزایش هم یافته باشد، بهره‌مند است (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۸ ق: ۱۱/۴۶-۱۲) و مانند همین بیان از «عقار الدور» مذکور در صحیح محمد بن مسلم و (یا) زراره قابل برداشت می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۷/۱۲۹).^{۳۱}

شاهد چهارم

برخی بزرگان فرموده‌اند: در روایت احوال^{۳۲} ظهور قوی وجود دارد که مراد از اعطاء قیمت دار به زوجه، اعطاء قیمت دار از همین حیث دار بودن اش است؛^{۳۳} که دار به ملاحظه این حیثیت متضمن زمین هم هست. پس از این روایت استفاده می‌شود که زوجه از قیمت دار محروم نیست و تنها از عین آن محروم می‌باشد (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۸ ق: ۱۳/۴۶). این استدلال مبتنی بر آن است که تعبیر «یعنی بِالْبِنَاءِ الدُّورَ» از کلام راوی بوده باشد. چنانچه برخی بزرگان فرموده‌اند (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۸ ق: ۱۳/۴۶)؛ لکن ممکن است فرموده شیخ صدوق و یاروات غیر مباشر روایت باشد. بلکه حتی اگر از کلام راوی مباشر هم باشد، صحت استدلال مبتنی بر آن است که این عبارت بیانگر تفسیر شخصی‌اش از روایت نباشد، بلکه بیانگر وضوح این بیان از کلام امام (علیه‌السلام) باشد.

پاسخ به یک شبهه

پرسشی مطرح است و آن اینکه اگر روایات در مقام بیان ممنوعیت زوجه از خصوص ارث از عین زمین بوده‌اند، و نه در مقام بیان ممنوعیت وی از زمین حتی از قیمت‌اش، چرا در هیچ‌یک از روایات

مسأله به چنین مطلبی تصریح نشده است؟ به عبارت دیگر چرا هیچ روایتی تصریح به ارث بردن زوجه از قیمت زمین نکرده است؛ همان‌طور که تصریح به ارث بردن وی از قیمت مثل بنا شده است؟ در جواب می‌توان گفت شاید دلیل عدم ذکر ارث زوجه از قیمت زمین، این بوده است که نفس زمین در آن زمان مالیت نداشته است؛ بلکه به واسطه بناء و ... زمین قیمت پیدا می‌کرده است. یا شاید زمین قیمت نمی‌یافته، بلکه حق‌ایحیائی که محیی زمین داشته، دارای مالیت بوده است.^{۳۴} از این رو می‌توان گفت که روایات بیانگر تفصیل در ارث زوجه میان زمین و مثل بناء، در واقع در مقام بیان تفکیک ارث زوجه از قیمت و از عین بوده‌اند؛ به این بیان که زوجه از عین زمین و بناء و ... محروم می‌باشد، اما از قیمت اینها ارث می‌برد. و شاید تعبیر به ارث زوجه از فرع و محرومیت‌اش از اصل در روایت محمد بن مسلم،^{۳۵} شاهد بر این سخن باشد (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۸ ق: ۴۶/۱۲-۱۳).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، مستند فقهی فتوای آیت‌الله خامنه‌ای - که البته در پی فتوای سید مرتضی محسوب می‌شود - و در نتیجه وجه تغییر قانون جمهوری اسلامی ایران روشن شد. اگرچه حتی به اعتراف خود سید مرتضی فقهای متعددی قائل به محرومیت زوجه هم از عین و هم از قیمت بخشی از ترکه زوج هستند؛ لکن دلیل این قول مخدوش است و دیدگاه مقابل که قائل به عدم محرومیت کامل زوجه از ترکه زوج می‌باشد، با شواهدی تأیید شد. با توجه به مخدوش بودن ادله فقهی، دیدگاه قائل به محرومیت زوجه از بخشی از ترکه زوج حتی از قیمت آن مقتضای عمومات و اطلاقات نصوص شرعی، بهره‌مندی زوجه - همانند دیگر ورثه - از جمیع «ما ترک» زوج است.

پی‌نوشت‌ها:

۱- رئیس وقت مجلس به ریاست جمهور وقت می‌نویسد. «قانون اصلاح موادی از قانون مدنی ماده واحده - مواد (۹۴۶) و (۹۴۸) قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷/۲/۱۸ به شرح زیر اصلاح و ماده (۹۴۷) آن حذف می‌شود: ماده ۹۴۶- زوج از تمام اموال زوجه ارث می‌برد و زوجه در صورت فرزنددار بودن زوج، یک‌هشتم از عین اموال منقول و یک‌هشتم از قیمت اموال غیر منقول اعم از عرصه و اعیان ارث می‌برد در صورتی که زوج هیچ فرزندی نداشته باشد، سهم زوجه یک‌چهارم از کلیه اموال به ترتیب فوق می‌باشد ...» (سامانه ملی قوانین و مقررات جمهوری اسلامی، قانون اصلاح موادی از قانون مدنی، مصوب ۱۳۸۷/۱۱/۶؛ سایت مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، قوانین و مقررات، قانون اصلاح موادی از حقوق مدنی، مصوب ۱۳۸۷/۱۱/۶).

۲- البته این ادعا اطلاق ندارد و منظور توارث زوجین به نحو اجمالی است و از این رو اشکال به اختلاف فقهی در توارث در نکاح موقت نشود.

۳- نساء: ۱۲.

۴- البته ادعای شهرت به خصوص میان متأخرین پیرامون این تفصیل - یعنی اختصاص محرومیت به غیر ذات ولد- شده است. لکن این ادعاه صحیح نیست. بلکه ادعای اجماع در رابطه با قول به محرومیت مطلق زوجه - چنانچه در قانون کنونی و فتوای

آیت الله العظمی امام خامنه ای همین طور می باشد - شده است (ابن إدريس حلی، ١٤١٠ ق: ٢٥٩/٣؛ انصاری دزفولی، ١٤١٥ ق: ١٩٠-١٩١؛ نجفی، ١٤٠٤ ق: ٣٩/٣١٠-٢١٢).

٥- « قال ابن الجنید: و إذا دخل الزوج أو الزوجة على الولد و الأبوين، كان للزوج الربع، و للزوجة الثمن من جميع التركة عقارا أو اثاثا و صامتا و رقیقا و غیر ذلك، و كذا إن كن أربع زوجات، و لمن حضر من الأبوين السدس، و إن حضرا جميعا السدسان، و ما بقى للولد» (علامه حلی، ١٤١٣ ق: ٥٣/٩).

٦- «و من ذلك ما زوى عن أبي جعفر و أبي عبد الله ص أنّهما قالا لا يرث النساء من الأرض شيئا إنما تعطى المرأة قيمة النقص» فهذا أيضا لو حمل على ظاهره و على العموم لكان يخالف كتاب الله جل ذكره و السنة و إجماع الأئمة و الأمة و يقتضى بعض ما ذكرناه فى المسألة التى قبل هذه المسألة و يدخل فيه ما دخل فيها من الأقوال و الاعتلال و وجه ما جاء فى هذه المسألة عندى و الله أعلم أنها مجملة كالتى قبلها فإما رمز بها أو حذف تفسيرها و الوجه فى هذه الأرض التى لا ترث النساء شيئا منها أنها أرض جعلت وفقا على الرجال دون النساء كالذى يفتح من الأرض عنوة و توقف رداء للجهاد و تقوية للرجال من المسلمين على عدوهم من المشركين أو تكون كالذى ذكرناه من الأوقاف على قوم دون قوم و لا يكون للنساء فيها حظ و يشاركن الرجال فى النقص فيكون الرجال أحق بالأرض فلا يكون للنساء فيها حظ إلا حظهن من قيمة النقص فأما ما كان من الأرض مملوكا للمورث فللنساء منه نصيب كما قال الله عز و جل و هذا الذى لا يجوز غيره» (مغربى، ١٣٨٥ ق: ٣٩٦/٢-٣٩٧).

٧- ممكن است شيخ صدوق را نیز قائل به محرومیت زوجہی غیرذات ولد از خصوص عین زمین بدانیم؛ چراکه بعد از نقل صحیحہ ابن أبی یعفور کہ دال بر ارث بردن زوجہ می باشد، گفته است: «قال مُصَنَّفُ هَذَا الْكِتَابِ رَحِمَهُ اللَّهُ هَذَا إِذَا كَانَ لَهَا مِنْهُ وَلَدٌ أَمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا مِنْهُ وَلَدٌ فَلَا تَرِثُ مِنَ الْأُصُولِ إِلَّا قِيمَتَهَا» (شيخ صدوق، ١٤١٣ ق: ج ٤، ص ٣٤٩)؛ چراکه برخى ظهور این عبارت را شمول «أصول» نسبت به زمین می دانند (هاشمی شاهرودی، ١٤٢٨ ق: ١٤/٤٥، ١٦).

٨- «و مما انفردت به الإمامية: أن الزوجة لا تورث من رباغ المتوفى شيئا، بل تعطى بقيمتها حقها من البناء و الآلات دون قيمة العراض. و خالف باقى الفقهاء فى ذلك، و لم يفرقوا بين الرباع و غيرها فى تعلق حق الزوجات. و الذى يقوى فى نفسى أن هذه المسألة جارية مجرى المسألة المتقدمة فى تخصيص الأكبر من الذكور بالمصحف و السيف، و أن الرباع و إن لم تسلم إلى الزوجات فقيمتها محسوبة لها. و الطريقة فى نصرة ما قويناه: هى الطريقة فى نصرة المسألة الاولى، و قد تقدم بيان ذلك...» (شريف مرتضى، ١٤١٥ ق: ٥٨٥).

٩- «و المرأة لا ترث من زوجها من الأرضين و القرى و الرباع من الدور و المنازل، بل يقوم الطوب و الخشب و غير ذلك من الآلات، و تعطى حصتها منه، و لا تعطى من نفس الأرض شيئا. و قال بعض أصحابنا: إن هذا الحكم مخصوص بالدور و المنازل دون الأرضين و البساتين. و الأول أكثر فى الروايات، و أظهر فى المذهب. و هذا الحكم الذى ذكرناه، إنما يكون إذا لم يكن للمرأة ولد من الميت. فإن كان لها منه ولد، أعطيت حقا من جميع ما ذكرناه من الضباغ و العقار و الدور و المساكن» (شيخ طوسى، ١٤٠٠ ق: ٦٤٢).

١٠- «و المرأة إذا لم يكن لها ولد من زوجها، و مات عنها، لم يورث من الأرضين، و الرباع و الدور و المنازل و القرى شيئا بل يقوم الأخشاب و الطوب، و جميع آلات ذلك، و يدفع إليها بحققها منه، و لا يدفع إليها من نفس ذلك شىء، و ذهب بعض أصحابنا الى ان ذلك يختص بالمنازل و الدور، دون الأراضى و غيرها، و الظاهر الأول، فإن كان لها منه ولد دفع إليها حقها من نفس ذلك، و لم يمنع من شىء منه» (ابن البراج، ج ٢، ١٤٠٦ ق: ص ١٤١-١٤٢)؛ «و لا ترث الزوجة من رباغ الرباع و الأرضين شيئا و ترث من قيمة آلات الرباع من خشب و آجر كسائر الإرث.» (ابو الصلاح حلی، ١٤٠٣ ق: ٣٧٤).

١١- «الخامسة إذا كان للزوجة من الميت ولد ورثت من جميع ما ترك و لو لم يكن له ترث من الأرض شيئا و أعطيت حصتها من قيمة الآلات و الأبنية و قيل لا تمنع إلا من الدور و المساكن و خرج المرتضى رحمه الله قولا ثالثا و هو تقويم الأرض و تسليم حصتها من القيمة و القول الأول أظهر» (محقق حلی، ١٤٠٨ ق: ٢٨/٤-٢٩).

- ۱۲- علامه‌ی حلی گرچه نظر سید مرتضی را مستحسن دانسته است. و بلکه قول شیخ مفید را نظر خوبی می‌داند؛ لکن قائل به فتوای شیخ طوسی شده است. «وقول السيد المرتضى - رحمه الله - حسن، لما فيه من الجمع بين عموم القرآن و خصوص الأخبار. ثم قول شيخنا المفيد - رحمه الله - جيد أيضا، لما فيه من تقليل التخصيص، فإن القرآن دال على التوريث مطلقا، فالتخصيص مخالف، و كلما قل كان أولى، و بعد هذا كله فالفتوى على ما قاله الشيخ رحمه الله.» (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق: ۹/ ۵۴- ۵۵)
- ۱۳- «و تَمُنُّعُ الزَّوْجَةِ غَيْرُ ذَاتِ الْوَلَدِ مِنَ الْأَرْضِ عَيْنًا وَ قِيمَةً وَ مِنَ الْأَلَاتِ وَ الْأَنْبِيَةِ عَيْنًا لَا قِيمَةَ» (شاهد اول، ۱۴۱۰ ق: ۲۴۸)
- ۱۴- قریب به این بیان از بزرگان فرموده‌اند: «و الذي يتحصل لنا من مراجعة كلمات الأصحاب قدس الله أسرارهم: أنّ المقدار الممكن دعوى الإجماع فيه إنّما هو أصل حرمان الزوجة غير ذات الولد من أعيان الرباع لا من قيمتها؛ فإنّ المسألة لو كانت إجماعية فكيف يحمل مثل السيد المرتضى قدس سره الروايات على أنّ المراد منها حرمان الزوجة من عين الرباع لا من قيمتها؟! فإنّ المسألة إذا كانت إجماعية و قطعية لم يكن وجه لمثل هذا الحمل و لا لغيره من المحامل. على أنّا إذا قبلنا الإجماع في هذه المسألة فهو مسبوق بالروايات العديدة التي سوف نوردها، و من الواضح أنّ مثل هذه الاجماعيات إن لم يدع القطع بمدركيتها فلا أقل من احتمال ذلك. و ممّا يشهد عليه ما فعله السيد المرتضى من محاولة الجمع بينها و بين ظاهر القرآن الكريم بما اختاره من حرمانها من العين لا القيمة...» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۷ ق: ۱۷/ ۴۱؛ و همین مطلب را در جای دیگر نیز فرموده‌اند. ر. ک: همو، ۱۴۲۸ ق: ۱۹/ ۴۵- ۲۲)
- ۱۵- «و مما انفردت به الإمامية: أن الولد الذكر الأكبر يفضل دون سائر الورثة بسيف أبيه و خاتمه و مصحفه. و باقى الفقهاء يخالفون فى ذلك و الذى يقوى فى نفسى أن التفضيل للأكبر من الذكور بما ذكره وإنما هو بأن يخص بتسليمه إليه و تحصيله فى يده دون باقى الورثة و إن احتسب بقيمته عليه، و هذا على كل حال انفراد من الفقهاء، لأنهم لا يوجبون ذلك و لا يستحبونه و إن كانت القيمة محسوبة عليه. و إنما قوينا ما بيناه و إن لم يصرح به أصحابنا، لأن الله تعالى يقول: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» (نساء: ۱۱)، و هذا الظاهر يقتضى مشاركة الأنثى للذكر فى جميع ما يخلفه الميت من سيف و مصحف و غيرهما، و كذلك ظاهر آيات ميراث الأبوين و الزوجين يقتضى أن لهم السهام المذكورة فى جميع تركة الميت، فإذا خصصنا الذكر الأكبر بشىء من ذلك من غير احتساب بقيمته عليه تركنا هذه الظواهر. و أصحابنا لم يجمعوا على أن الذكر الأكبر مفضل بهذه الأشياء من غير احتساب بالقيمة، و إنما عولوا على أخبار رويها تتضمن تخصيص الأكبر بما ذكرناه، من غير تصريح باحتساب عليه أو بقيمته، و إذا خصصناه بذلك اتباعا لهذه الأخبار و احتسبنا بالقيمة عليه، فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل بما أجمعت عليه الطائفة من التخصيص له بهذه الأشياء، فذلك أولى» (شريف مرتضى، ۱۴۱۵ ق: ۵۸۲- ۵۸۳)
- ۱۶- «و رَوَى أَبَانُ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ أَوْ ابْنِ أَبِي يَعْقُوبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَرِثُ دَارَ امْرَأَتِهِ وَ أَرْضَهَا مِنَ الثَّرْوَةِ شَيْئًا أَوْ يَكُونُ فِي ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ الْمَرْأَةِ فَلَا يَرِثُ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَقَالَ يَرِثُهَا وَ تَرِثُهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ تَرَكَ وَ تَرَكَتْ» (شيخ صدوق، ۱۴۱۳ ق: ۴، ص ۳۴۹). سند دیگر روایت اینطور است: «الحسين بن سعيد عن فضالة عن أبان عن الفضل بن عبد الملك أو ابن أبي يعقوب عن أبي عبد الله ع قال...» (شيخ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۹/ ۳۰۰؛ همو، ۱۳۹۰ ق: ۴/ ۱۵۶. البته بجای (و)، (أو) دارد؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۶/ ۲۱۲- ۲۱۳)
- ۱۷- «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ فِي النِّسَاءِ إِذَا كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ أُعْطِينَ مِنَ الرَّبَاعِ» (شيخ صدوق، ۱۴۱۳ ق: ج ۴، ص ۳۴۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۹/ ۳۰۱؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۶/ ۲۱۳)
- ۱۸- «... عَنْ زُرَّازَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: النَّسَاءُ لَا يَرِثُنَّ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا مِنَ الْعَقَارِ شَيْئًا» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۲۷/ ۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰ ق: ۴/ ۱۵۲؛ همو، ۱۴۰۷ ق: ۹/ ۲۹۸. در نقل شیخ طوسی «زراره» هم راوی مباشر است؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۶/ ۲۰۷): «... عَنْ زُرَّازَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَا تَرِثُ النِّسَاءُ مِنَ الْعَقَارِ الْأَرْضِ شَيْئًا» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۷/ ۱۲۸؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۶/ ۲۰۸). برخی بزرگان این روایت را همان روایت قبل می‌دانند. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۸ ق: ۲۳/ ۴۵): «... عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَغْوَيْنَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: لَيْسَ لِلنِّسَاءِ مِنَ الدُّوَرِ وَ الْعَقَارِ شَيْءٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۷/ ۱۲۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰ ق: ۴/ ۱۵۲؛ همو، ۱۴۰۷ ق: ۹/ ۲۹۹؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۶/ ۲۰۹)؛

«... عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ: دَعَا أَبُو جَعْفَرٍ بِكِتَابِ عَلِيِّ عَ فَجَاءَ بِهِ جَعْفَرُ عَ مِثْلَ فَيْحِ الرَّجُلِ مَطْوِي فَإِذَا فِيهِ إِنَّ النِّسَاءَ لَيْسَ لَهُنَّ مِنْ عَقَارِ الرَّجُلِ إِذَا هُوَ تُوفِّي عَنْهَا شَيْءٌ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ هَذَا وَاللَّهِ حَطَّهَ عَلِيٌّ (ع) بِيَدِهِ وَإِمْلَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص)» (صفار، ۱۴۰۴: ۱۶۵؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۱۲).

۱۹- بیشتر روایات مسأله در این گروه قرار می‌گیرد. این روایات را ممکن است به دو قسم تقسیم کنیم. قسم نخست، روایاتی که برای بیان ارث زوجه از قیمت مثل بناء، از لسان استثناء و استدراک در آن‌ها استفاده شده است. «... عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ الْوَابِطِيِّ قَالَ قُلْتُ لِرُزَارَةَ إِنَّ بُكَيْرًا - حَدَّثَنِي عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ - أَنَّ النِّسَاءَ لَا تَرِثُ امْرَأَةً مِمَّا تَرَكَ زَوْجُهَا مِنْ تَرْتِيبِ دَارٍ وَلَا أَرْضٍ إِلَّا أَنْ يَقُومَ الْبِنَاءُ وَالْجُدُوعُ وَالْخَشَبُ فَتُغَطَّى نَصِيبُهَا مِنْ قِيَمَةِ الْبِنَاءِ فَأَمَّا التَّرْتِيبُ فَلَا تُغَطَّى شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَرْتِيبُ دَارٍ قَالَ رُزَارَةُ هَذَا لَا شَكَّ فِيهِ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۰۹/۳۰۱؛ همو، ۱۳۹۰: ۴/۱۵۳؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۱۱)؛ «... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ الرِّضَاعَ كَتَبَ إِلَيْهِ فِيمَا كَتَبَ مِنْ جَوَابِ مَسْأَلِهِ عَلَّةَ الْمَرْأَةِ أَنَّهَا لَا تَرِثُ مِنَ الْعَقَارِ شَيْئًا إِلَّا قِيَمَةَ الطُّوبِ وَالنَّقْضِ لِأَنَّ الْعَقَارَ لَا يُمْكِنُ تَغْيِيرُهُ وَقَلْبُهُ وَالْمَرْأَةُ قَدْ يَجُوزُ أَنْ يَنْقَطِعَ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ مِنَ الْعِصْمَةِ وَيَجُوزُ تَغْيِيرُهَا وَتَبْدِيلُهَا وَلَيْسَ الْوَالِدُ كَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ التَّقْصِيصُ مِنْهُمَا وَالْمَرْأَةُ يُمْكِنُ الْإِسْتِبْدَالُ بِهَا فَمَا يَجُوزُ أَنْ يَجِيءَ وَبِذَلِكَ كَانَ مِيرَاثُهُ فِيمَا يَجُوزُ تَبْدِيلُهُ وَتَغْيِيرُهُ إِذَا أَشْبَهَهُ وَكَانَ الثَّابِتُ الْمُقِيمُ عَلَى حَالِهِ كَمَنْ كَانَ مِثْلَهُ فِي الثَّبَاتِ وَالْقِيَامِ» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۱۰-۲۱۱؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۳۴۸؛ همو ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۹۸؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/۵۷۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۹/۳۰۰؛ همو، ۱۳۹۰: ۴/۱۵۳)؛ «عَنْ يَزِيدِ الصَّانِعِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَ يَقُولُ إِنَّ النِّسَاءَ لَا يَرِثُنَّ مِنْ رِبَاعِ الْأَرْضِ شَيْئًا وَ لَكِنَّ لَهُنَّ قِيَمَةَ الطُّوبِ وَالْخَشَبِ قَالَ قُلْتُ لَهُ إِنَّ النَّاسَ لَا يَأْخُذُونَ بِهَذَا فَقَالَ إِذَا وُلِّيْنَاَهُمْ صَرَبْنَاَهُمْ بِالسُّوْطِ فَإِنَّ التَّهْوَا وَ إِيَّا صَرَبْنَاَهُمْ عَلَيْهِ بِالسَّيْفِ» (كليني، ۱۴۰۷: ۷/۱۲۹-۱۳۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۹/۲۹۹؛ همو، ۱۳۹۰: ۴/۱۵۲. شیخ طوسی بجای «محمد بن ابی عبد الله» از «علی بن الحسن بن فضال» نقل کرده است؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۱۰)؛ «... عَنْ رُزَارَةَ [أ] وَ مُحَمَّدَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا تَرِثُ النِّسَاءُ مِنْ عَقَارِ الدُّورِ شَيْئًا وَ لَكِنَّ يَقُومُ الْبِنَاءُ وَالطُّوبُ وَ تُغَطَّى ثَمَنُهَا أَوْ رُبْعُهَا قَالَ وَ إِنَّمَا ذَلِكَ لِئَلَّا يَبْرُؤَ جَنْ النِّسَاءِ فَيَسْبُدْنَ عَلَى أَهْلِ الْمَوَارِيثِ مَوَارِيثَهُمْ» (كليني، ۱۴۰۷: ۷/۱۲۹؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۰۸)؛ «... عَنْ رُزَارَةَ وَ بُكَيْرٍ وَ فَضَيْلٍ وَ بَرِيدٍ وَ مُحَمَّدَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مِنْهُمْ مَنْ زَوَّاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ وَ مِنْهُمْ مَنْ زَوَّاهُ عَنْ أَحَدِهِمَا أَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَرِثُ مِنْ تَرَكَ زَوْجِهَا مِنْ تَرْتِيبِ دَارٍ أَوْ أَرْضٍ إِلَّا أَنْ يَقُومَ الطُّوبُ وَالْخَشَبُ قِيَمَةَ فَتُغَطَّى رُبْعُهَا أَوْ ثَمَنُهَا إِنْ كَانَ لَهَا وَ لَكِنْ مِنْ قِيَمَةِ الطُّوبِ وَ الْجُدُوعِ وَالْخَشَبِ» (كليني، ۱۴۰۷: ۷/۱۲۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۹/۲۹۷-۲۹۸؛ همو، ۱۳۹۰: ۴/۱۵۱؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۰۷-۲۰۸)؛ و قسم دوم، روایاتی که لسان استثناء و استدراک در آنها بکار نرفته است. «وَفِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْأَحْوَلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ لَا يَرِثُنَّ النِّسَاءُ مِنَ الْعَقَارِ شَيْئًا وَ لَهُنَّ قِيَمَةُ الْبِنَاءِ وَالسَّجَرِ وَ النَّخْلِ. يَعْنِي بِالْبِنَاءِ الدُّورَ وَ إِنَّمَا عَنَى مِنَ النِّسَاءِ الرِّوَجَةَ» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۳۴۸؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۱۱)؛ «... عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ رُزَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ وَ حَطَّابِ أَبِي مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيِّ عَنْ طُرْبَالِ بْنِ رَجَاءٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ أَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَرِثُ مِمَّا تَرَكَ زَوْجُهَا مِنَ الْقَرَى وَ الدُّورِ وَ السَّلَاحِ وَ الدَّوَابِّ شَيْئًا وَ تَرِثُ مِنَ الْمَالِ وَ الثُّرَى وَ الثِّيَابِ وَ مَتَاعِ الْبَيْتِ مِمَّا تَرَكَ وَ يَقُومُ النَّقْضُ وَ الْجُدُوعُ وَ الْقَصَبُ فَتُغَطَّى حَقُّهَا مِنْهُ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۹/۲۹۹-۳۰۰؛ همو، ۱۳۹۰: ۴/۱۵۳؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۱۰). همین روایت با کمی تغییر نیز نقل شده است: «... عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ رُزَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ أَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَرِثُ مِمَّا تَرَكَ زَوْجُهَا مِنَ الْقَرَى وَ الدُّورِ وَ السَّلَاحِ وَ الدَّوَابِّ شَيْئًا وَ تَرِثُ مِنَ الْمَالِ وَ الثُّرَى وَ الثِّيَابِ وَ مَتَاعِ الْبَيْتِ مِمَّا تَرَكَ وَ يَقُومُ النَّقْضُ وَ الْأُتُوبُ وَ الْجُدُوعُ وَ الْقَصَبُ فَتُغَطَّى حَقُّهَا مِنْهُ» (كليني، ۱۴۰۷: ۷/۱۲۸-۱۲۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۹/۲۹۸؛ همو، ۱۳۹۰: ۴/۱۵۱؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۰۵-۲۰۶)؛ «... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ تَرِثُ الْمَرْأَةُ مِنَ الطُّوبِ وَ لَا تَرِثُ مِنَ الرِّبَاعِ شَيْئًا قَالَ قُلْتُ كَيْفَ تَرِثُ مِنَ الْفَرْعِ وَ لَا تَرِثُ مِنَ الْأَصْلِ شَيْئًا فَقَالَ لِي لَيْسَ لَهَا مِنْهُمْ نَسَبٌ تَرِثُ بِهِ وَ إِنَّمَا هِيَ دَخِيلٌ عَلَيْهِمْ فَتَرِثُ مِنَ الْفَرْعِ وَ لَا تَرِثُ مِنَ الْأَصْلِ وَ لَا يَدْخُلُ عَلَيْهِمْ دَاخِلُ بَسْبِهَا» (كليني، ۱۴۰۷: ۷/۱۲۸-۱۲۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۹/۲۹۸؛ همو، ۱۳۹۰: ۴/۱۵۲؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۰۶)؛ «... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ رُزَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَ أَنَّ النِّسَاءَ لَا يَرِثُنَّ مِنَ الدُّورِ وَ لَا مِنَ الصِّيَاعِ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُ بِنَاءِ قَبْرِئِنَّ ذَلِكَ الْبِنَاءُ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۹/۳۰۰؛ همو، ۱۳۹۰: ۴/۱۵۳؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۲۱۰). برخی بزرگان ظاهر اولی این روایت را ارث از عین بناء می‌دانند. (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۸: ۴۵/۲۴)؛ روایت دیگر نیز که همین

مطلب را افاده می‌کند، این‌گونه است: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ تَرِثُ الْمَرْأَةُ مِنَ الطُّوبِ وَلَا تَرِثُ مِنَ الرَّبَاعِ شَيْئًا قَالَ قُلْتُ كَيْفَ تَرِثُ مِنَ الْفُرْعِ وَلَا تَرِثُ مِنَ الْأَصْلِ شَيْئًا فَقَالَ لِي لَيْسَ لَهَا مِنْهُمْ نَسَبٌ تَرِثُ بِهِ وَإِنَّمَا هِيَ دَخِيلٌ عَلَيْهِمْ فَتَرِثُ مِنَ الْفُرْعِ وَلَا تَرِثُ مِنَ الْأَصْلِ وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهِمْ دَاخِلٌ بِسَبَبِهَا» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۲۸/۷-۱۲۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۹/۲۹۸؛ همو، ۱۳۹۰ ق: ۱۵۲/۴؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۰۶/۲۶).

۲۱- «... عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: إِنَّمَا جُعِلَ لِلْمَرْأَةِ قِيَمَةُ الْحَسَبِ وَالطُّوبِ كَيْلًا يَتَزَوَّجُنَ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِمْ يَعْنِي أَهْلَ الْمَوَارِيثِ مَنْ يَفْسِدُ مَوَارِيثَهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۲۹/۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۲۹۸/۹-۲۹۹؛ همو، ۱۳۹۰ ق: ۴/۱۵۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳ ق: ۴ ج، ص ۳۴۸؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۰۹/۲۶).

۲۲- شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۲۰۲/۲۶.

۲۳- ر.ک: ابواب ۱، ۲، و ۴ از ابواب میراث الأزواج (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۱۹۵/۲۶-۱۹۶، و ۲۰۲-۲۰۴).

۲۴- کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۲۹/۷.

۲۵- کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۲۸/۷-۱۲۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۲۹۸/۹؛ همو، ۱۳۹۰ ق: ۱۵۲/۴.

۲۶- این بیان در روایت محمد بن سنان مطرح شده است.

۲۷- کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۲۸/۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۲۹۷/۹-۲۹۸؛ همو، ۱۳۹۰ ق: ۱۵۱/۴.

۲۸- شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۳۰۱/۹؛ همو، ۱۳۹۰ ق: ۱۵۳/۴.

۲۹- کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۲۹/۷-۱۳۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۲۹۹/۹؛ همو، ۱۳۹۰ ق: ۱۵۲/۴.

۳۰- البته این استفاده از روایت واسطی که در آن ممنوعیت زوجه از «تُربَة دَارٍ وَ لَا أَرْضٍ» مطرح است، خلاف ظاهر اولی این فقره می‌باشد و ظاهرش ممنوعیت از هریک از «ترتبه دار» و «ارض» است. یعنی به‌خلاف تعبیر «ترتبه دار أو ارض» که می‌توان در آن «ارض» را عطف بر دار دانست، نه عطف بر تربت؛ تعبیر «تُربَة دَارٍ وَ لَا أَرْضٍ» به‌کار رفته است که ظهور اولیه‌اش در ممنوعیت از «ارض» و نه از «ترتبه ارض» می‌باشد. لکن ادامه روایت واسطی سبب عدول از این ظاهر اولی است؛ چراکه تصریح دارد که از «ترتبه»، چه «ترتبه ارض» چه «ترتبه دار» محروم است.

۳۱- کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۲۹/۷.

۳۲- شیخ صدوق، ۱۴۱۳ ق: ۴ ج، ص ۳۴۸.

۳۳- این ظهور به ملاحظه تفسیر بناء به «دور» است؛ چراکه از این تفسیر روشن می‌شود که مراد از بناء قیمت مصالح به‌کار رفته در ساختمان نیست، بلکه مراد قیمت ساختمان از همین حیث ساختمان بودن‌اش است که مشتمل بر زمین می‌باشد.

۳۴- و یا اینکه ملکیت ارض، به‌واسطه ملکیت حق اختصاص نسبت به اراضی مفتوح عنوه بوده باشد (شعرانی، ۱۴۰۶ ق: ۱۴۵/۷۸۰). یعنی آنکه اصلاً ملکیتی برای مردم نسبت به چنین زمین‌هایی نبوده است و تنها آن‌ها مالک حقوق در رابطه با این‌گونه زمین‌ها می‌شده‌اند. گرچه بنابر این احتمال قیمت و ارزش از زمین نفی نمی‌شود، لکن مردم مالک این قیمت نمی‌گردند.

۳۵- کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۲۸/۷-۱۲۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ ق: ۲۹۸/۹؛ همو، ۱۳۹۰ ق: ۱۵۲/۴.

منابع

فارسی

١. قرآن کریم.
٢. ابن براج طرابلسی، عبد العزیز (١٤٠٦ ق)، المذهب، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٣. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد (١٤١٠ ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٤. ابو الصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم الدین (١٤٠٣ ق)، الکافی فی الفقه، اصفهان: کتابخانه‌ی عمومی امام امیر المؤمنین (علیه السلام).
٥. اشتهاردی، علی پناه. (١٤١٣ ق)، تقریرات ثلاث، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٦. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین (١٤١٥ ق)، رساله فی الموارث، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
٧. بروجردی نجفی، محمد تقی (١٤٣٠ ق)، رساله نخبة الأفكار فی حرمان الزوجة من الأراضی و العقار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٨. خراسانی، محمد کاظم بن حسین (١٤٢٧ ق)، کفایة الأصول، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).
٩. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی (١٤١٥ ق)، الانتصار فی انفرادات الإمامیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
١٠. شعرانی، أبو الحسن - فیض کاشانی، محمد محسن (١٤٠٦ ق)، الوافی مع تعلیقة الشعرانی، اصفهان: مکتبه الإمام امیر المؤمنین (علیه السلام).
١١. شهید اول، محمد بن مکی عاملی. (١٤١٠ ق). اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة. بیروت: دار التراث - الدار الإسلامیة.
١٢. شیخ صدوق ابن بابویه، محمد بن علی. (١٣٧٨ ق). عیون أخبار الرضا (علیه السلام). تهران: نشر جهان.
١٣. شیخ صدوق ابن بابویه، محمد بن علی (١٣٨٥ ش / ١٩٦٦ م)، علل الشرائع. قم: کتاب فروشی داوری.
١٤. شیخ صدوق ابن بابویه، محمد بن علی (١٤١٣ ق)، من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
١٥. شیخ طوسی، محمد بن الحسن (١٣٩٠ ق)، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
١٦. شیخ طوسی، محمد بن الحسن (١٤٠٧ ق)، تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
١٧. شیخ طوسی، محمد بن الحسن (١٤٠٠ ق)، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دار الکتب العربی.
١٨. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (١٤٠٩ ق)، وسائل الشیعة. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).
١٩. صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤ ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (صلی الله علیهم). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۲۰. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۲۱. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۲۱ ق)، رسائل الشهيد الثاني. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ ق)، قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمی قم.
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ ق)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمی قم.
۲۴. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۲۰ ق)، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية. قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۲۵. فخر المحققین حلی، محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۸۷ ق)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۷. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۸. مغربی، ابو حنیفه، نعمان بن محمد تمیمی (۱۳۸۵ ق)، دعائم الإسلام. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۲۹. مفید بغدادی، محمد بن محمد بن نعمان عکبری (۱۴۱۳ ق)، المقنعة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۳۰. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ ق)، مستند الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
۳۲. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۷ ق)، میراث الزوجة من العقار. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی. ش ۴۱، ۲۲ ص.
۳۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۸ ق)، میراث الزوجة من العقار. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی. شماره ۴۵، صفحه ۳۲.
۳۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۸ ق)، میراث الزوجة من العقار. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی. ش ۴۶، ص ۱۹.

تحلیل انتقادی دیدگاه‌های فقهی درباره عبارت «وَهُمْ صَاغِرُونَ» با بهره از اندیشه تفسیری - فقهی آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

البرز محقق گرمی* | کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث
رضا حق‌پناه | استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چکیده

یکی از مؤلفه‌های فرهنگ اسلامی، نحوه مواجهه مسلمانان با اهل کتاب است. آیه ۲۹ سوره توبه درباره گونه‌ای از قرار داد مالی با اهل کتاب سخن گفته که به موجب آن، وجهی با عنوان جزیه از آنها ستانده می‌شود. دیدگاهی وجود دارد که مراد از عبارت «وَهُمْ صَاغِرُونَ» در این آیه، خوارداشتن اهل ذمه در هنگام پرداخت جزیه است. از همین رو، رفتارهایی چون سرپا نگهداشتن، گرفتن ریش، تحقیر و حتی سیلی‌زدن به صورت ایشان مجاز شمرده شده است. پژوهش حاضر با بهره از منابع اسنادی و به روش توصیفی-تحلیلی در پی نقد این دیدگاه برآمده است. برای دستیابی به این منظور پس از بررسی اصطلاحی مفاهیم «اهل ذمه» و «جزیه»، در گام نخست به تبیین دلایل احتمالی دیدگاه پیش‌گفته در دو حوزه فهم از عبارت «وَهُمْ صَاغِرُونَ» و نیز استظهار از یک روایت پرداخته شده است. در گام پسین، این برداشت‌های فقهی با سنجه‌هایی چون عرضه به قرآن، مفهوم‌شناسی لغوی صغار، عرضه به سنت و تطابق با نظام اخلاق اسلامی ترازیده شده است. دستاورد پژوهش با تکیه بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای در برداشت از آیه ۲۹ سوره توبه و روایت مربوطه، در بی‌اعتباری دیدگاه پیش‌گفته و تفسیری استوار از آیه سامان یافته است. براساس این تفسیر، تحقیر و تذلیل اهل ذمه با موازین برآمده از آموزه‌های اسلامی سازگار نیست.

واژگان کلیدی: آیت‌الله خامنه‌ای، اهل ذمه، جزیه، صاغرون، فقه، تفسیر، حدیث.

مقدمه

قرآن کریم به جهت اهمیتی که برای رساندن جامعه اسلامی به اهداف عالی در نظر دارد، بایسته‌های روابط میان مسلمانان و غیرمسلمانان را بیان کرده است. موضوعاتی چون روابط اقتصادی، اخلاقی، اجتماعی، دینی، نظامی و قضایی در همین خصوص قابل ارزیابی هستند. یکی از موضوعات چالش‌انگیز در رابطه با اهل کتاب، چگونگی رفتار با اهل کتاب در قامت اقلیتی مذهبی است. در همین زمینه، مبلغی با عنوان «جزیه» در اسلام بیان شده که در قبال پذیرش اهل کتاب به‌عنوان شهروندان جامعه اسلامی و برخورداری از خدمات اجتماعی تعیین شده است. در قرآن مجید، آیه «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه، ۲۹) بیانگر حکم فقهی دریافت جزیه از اهل کتاب است. آیت‌الله خامنه‌ای این آیه را سرآغاز دسته‌ای از آیات می‌داند که بیانگر موضع‌گیری مسلمانان در برابر اهل کتاب می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۸۹). دانشوران مسلمان درباره این آیه دیدگاه‌های گوناگونی مطرح نموده‌اند که براساس برخی از آن‌ها، بایسته است تا در هنگامه دریافت جزیه از اهل کتاب، کنش‌های تحقیرآمیزی را با آنان روا داشت. رویکرد تفسیری به آیه در کنار استظهار از یک روایت (ن.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۱۹۹/۲۷)، سبب شکل‌گیری این دیدگاه شده است.

برخی از ناآگاهان و معارضان اسلام نیز گمان برده‌اند که حکم جزیه، گونه‌ای از برتری‌جویی و استعمار اقلیت‌های مذهبی است که اسلام از آن سود می‌جوید (ر.ک: سها، ۱۳۹۳: ۶۰۶-۶۰۷). شوربختانه دیدگاه ناستوار برخی دانشوران مسلمان درباره نحوه رفتار با اهل ذمه در هنگامه دریافت جزیه - که معمولاً بر تفاسیری ناستوار از آیه ۲۹ سوره توبه استوار می‌باشد- در شکل‌گیری این دیدگاه بی‌اثر نبوده است.

آیت‌الله خامنه‌ای تفسیر سوره توبه را از اوایل سال ۱۳۵۱ تا بهمن‌ماه همان سال در مدرسه علمیه میرزاجعفر، مسجد کرامت و مسجد قبله مشهد مقدس ایراد کردند (ن.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۶: «و»).

ایشان در قامت متفکری مسلمان در دوران پیش از انقلاب اسلامی، تفسیری ویژه از آیه ۲۹ سوره توبه و روایت موردنظر ارائه داده‌اند که با رویکرد پیش‌گفته تفاوت‌هایی دارد. توجه به این نکته سزامند است که نظرات ایشان مربوط به دوران مبارزه و برهه‌ای است که هنوز حکومت اسلامی سامان نیافته بود. با این حال، معظم‌له با دقت نظر به روابط مسلمانان با پیروان ادیان آسمانی براساس شالوه‌های اسلامی، توجه خاصی داشتند.

پژوهش حاضر با درک جان‌مایه تفسیر ایشان، در پی بازخوانی دیدگاه دانشوران اسلامی و نیز یافتن رویکردها و دلایل آن‌ها در مواجهه با این موضوع است. برای این منظور، پس از تعریف مفاهیم بنیادین پژوهش، به معناشناسی عبارت «وَهُمْ صَاغِرُونَ» نزد مفسران و فقیهان مسلمان پرداخته شده و در گام پسین، دیدگاه مبتنی بر خوارانگاری اهل کتاب را به بررسی و نقد گذارده است.

۱- پیشینه

در تراث گران‌سنگ اسلامی، در دانش‌های تفسیر، حدیث و فقه از احکام روابط با اهل کتاب قوانین وجود دارد. در مباحث تفسیری ذیل آیه ۲۹ سوره توبه در مورد جزیه و احکام آن سخن رفته است. مجموعه‌ای از احادیث نیز پیرامون کیفیت رابطه اقتصادی با اهل کتاب و میزان جزیه آن‌ها توسط حدیث پژوهان، گرد آمده که در باب‌هایی با عناوین ذیل سامان یافته است: «قَبَالَةَ أَرْضِي أَهْلِ الذَّمَّةِ وَ جَزِيَّةَ رُؤُوسِهِمْ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۰/۳۹۷)؛ «الْخَرَاجُ وَالْجَزِيَّةُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲/۴۸)؛ «مِقْدَارِ الْجَزِيَّةِ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۴/۱۳۷) و «تَقْدِيرِ الْجَزِيَّةِ وَ مَا تُوضَعُ عَلَيْهِ وَ قَدْرِ الْخَرَاجِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵/۱۴۹). نگاشته‌های فقهی معمولاً در انتهای کتاب جهاد و پیش از بحث از امر به معروف و نهی از منکر از احکام اهل ذمه سخن گفته‌اند. پژوهش‌هایی نیز به‌گونه مستقل به موضوع جزیه و روابط اقتصادی با اهل کتاب پرداخته‌اند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: کتاب «العلاقات الاسلامیه بین المسلمین و غیر المسلمین فی الشریعه الاسلامیه و اليهودیه و المسيحیه» (۱۹۸۴م) به قلم بدران ابوالعینین به بررسی تطبیقی موضوعاتی چون نکاح، وقف، شهادت دادن، وصیت، ارث و ... در ادیان آسمانی پرداخته و بخشی را به بیان احکام جزیه اختصاص داده است. کتاب «حقوق اقلیت‌ها؛ براساس قانون قرار داد ذمه» (۱۳۶۲) به قلم استاد عباسعلی عمید زنجانی نیز فصلی را به روابط اقتصادی با اهل کتاب ویژه داشته و ذیل آن از احکام جزیه سخن گفته است. موسی احمدی نیز در کتاب «حقوق اقلیت‌ها و چگونگی روابط مسلمانان با آنان در قرن کریم» (۱۳۸۳) همین روند را در پیش گرفته است. محمد ضیاء‌الدین الریس نیز در کتاب «الخراج و النظم المالیه للدوله الاسلامیه» (۱۹۶۹م) ضمن بررسی در آمد حکومت‌های اسلامی تا دوره نخستین عباسی، به بررسی درآمدهای آنان از طریق اهل کتاب نیز پرداخته است.

در میان این نگاشته‌ها، کتاب «جزیه و احکام آن در فقه اسلامی» (۱۳۷۴) به کوشش علی‌اکبر کلانتری با بررسی فروع مربوط به جزیه و روابط با اهل ذمه، کوششی قابل‌تقدیر در این موضوع را فراهم آورده و در پایان بر این باور است که حکم جزیه با رعایت ضوابطی در وضعیت کنونی ارتباط مسلمانان با اهل کتاب نیز قابل‌اجرا می‌باشد. روح‌الله شریعتی نیز در کتاب «حقوق و وظایف

غیرمسلمانان در جامعه اسلامی» (۱۳۸۱)، در تبیین حقوق اهل کتاب و انواع قراردادهای مسلمانان با آن‌ها چون قرارداد ذمه، قرارداد تابعیت و پیمان تلاشی ستودنی نموده است.

حسب جست‌وجوی نگارنده، مقالات ذیل نیز پیوندهایی با موضوع جستار حضور دارند:

در مقاله «اهل کتاب و اخذ جزیه از آنان» (۱۳۸۵) به قلم علیرضا صابریان، پس از تعریف اصطلاحی واژه جزیه، درباره قرار داشتن مجوسیان و صابنان در شمار اهل کتاب، مباحثی مطرح شده است. در مقاله «تأملاتی در همگرایی و واگرایی با اهل کتاب در قرآن و سیره رسول خدا (ص.)» (۱۳۹۶) به کوشش اصغر قائدان و فاطمه معتمدلنگرودی با مبنا قرار دادن افراز اهل کتاب به دو دسته مؤمن و کافر، کوشیده شده تا نمونه‌هایی از ارتباط مشترک با مؤمنان اهل کتاب با هدف در امان ماندن مسلمانان از آسیب‌های ناشی از تقابل با آن‌ها تبیین شود. هادی قربان‌یاری در مقاله «رویکرد عدالت‌محور و اخلاق‌مدار احادیث فقهی شیعه نسبت به اهل کتاب» (۱۳۹۸) کوشیده است تا با تبیین دو مؤلفه عدالت‌محوری و اخلاق‌مداری احکام فقهی مرتبط با غیرمسلمانان، هدف تقریبی اسلام در تعامل با اهل کتاب را آشکار سازد. یحیی صباغی نیز در مقاله «بازخوانی تفسیری جزیه اهل کتاب در آیه ۲۹ سوره توبه» (۱۳۹۹) بر این باور است که جزیه مربوط به گروهی از اهل کتاب است که شرایط ایمانی را دارا نیستند. در مقاله «بررسی حقوق اقلیت‌های دینی و جزیه در قرآن» (۱۳۹۲) به کوشش حسین خاک‌پور و الهام‌السادات حسینی نیز کوشیده شده تا رویکرد صلح‌جویانه اسلام در مواجهه با اهل کتاب بیان شود و قرار داد ذمه، عاملی برای ایجاد پیوند معنوی عمیق آنان با مسلمانان معرفی گردد. مقاله «تحلیل انتقادی برداشت مفسران و فقیهان از عبارت «عن یدٍ و هم صاغرون» و برگردان آن در ترجمه‌های فارسی» (۱۴۰۱) به کوشش رامین طیار نژاد و قاسم فائز، شبکه معنایی مشتقات مفهوم صغار را در آیات قرآن کاویده و با تبیین آیات و روایاتی چند، مفهوم تذلیل اهل کتاب را با عطفوت اسلامی ناسازگار دانسته (طیاری نژاد و فائز، ۱۴۰۱: ۱۲۸-۱۲۹) و ترجمه‌ای متناسب با محتوای آیه و سنت اسلامی ارائه نموده است.

با وجود همه این تلاش‌های درخور تحسین، پژوهشی یافت نمی‌شود که احکام فقهی مربوط به چگونگی رفتار با اهل کتاب را در هنگام پرداخت جزیه با تحلیلی انتقادی کاویده باشد. ویژگی پژوهش حاضر این است که با مراجعه به منابع گوناگون تفسیری و فقهی به دیدگاهی از منظر برخی دانشوران مسلمان دست یافته است که براساس آن، خوار داشتن اهل کتاب برای پرداخت جزیه روا خواهد بود. در گام بعدی پژوهش، ناستوار بودن این دیدگاه با بهره از سنجه‌های مقبول به اثبات رسیده است. توجه به دیدگاه تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای، سرچشمه ایجاد پرسش بنیادین پژوهش و پی‌ریزی رنگ‌گیری آن بوده است.

۲- مفاهیم بنیادی

پیش از آغاز تحلیل دیدگاه‌های دانشوران مسلمانان درباره آیه ۲۹ سوره توبه، بایسته است دو مفهوم پر بسامد در این نوشتار یعنی «اهل ذمه» و «جزیه» از نظر لغوی و اصطلاحی به آشکاری تعریف گردند.

۲-۱- اهل ذمه

ذمه در لغت از ریشه ذم به معنای عهد، عقد، کفالت، امان، سرزنش کردن و ضمان آمده است (ابن درید، ۱۹۸۸: ۱/ ۱۱۸؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۴/ ۲۹۹؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۵/ ۱۹۲۶؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۱۰/ ۵۸؛ ازدی، ۱۳۸۷: ۲/ ۴۹۰). عهد و پیمان را از آن رو ذمام گویند که آدمی به سبب زیر پا گذاشتن آن سرزنش می‌شود (صاحب، ۱۴۱۴: ۱۰/ ۶۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۳۱). آیت‌الله خامنه‌ای بر این باور است که ذمه هر آن چیزی که انسان بدان ملتزم شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۲۱). عبارت «اهل ذمه» در اصطلاح فقهی به گروهی از اهل کتاب گفته می‌شود که به واسطه پیمان با مسلمین در پناه حکومت اسلامی قرار گرفته و جانشان در امنیت قرار می‌گیرد (ن.ک: هاشمی‌شاهرودی، ۱۳۸۲: ۱/ ۷۳۲). در مقابل هم شرائط و تعهدات خاصی را می‌پذیرند. توضیح اینکه، اهل کتاب در مواجهه با اسلام، سه رویکرد بر می‌گزینند: پذیرش اسلام؛ جنگ با مسلمانان و پذیرش پیمان. اهل ذمه گروهی هستند که پیمانی ویژه با مسلمانان را می‌پذیرند تا در برابر پرداخت مالی، حکومت اسلامی، متعهد به انجام وظایفی در برابر آن‌ها شود.

بر اساس آنچه از ادله شرعی به دست می‌آید، دو وظیفه بنیادین اهل ذمه عبارت است از: پرداخت جزیه به دولت اسلامی و پذیرش احکام اسلامی. برخی فقیهان وظایف ذیل را نیز برعهده اهل ذمه می‌دانند: التزام به عدم توطئه علیه حکومت اسلامی، عدم آزار رساندن به مسلمانان، تظاهر نکردن به منکرات اسلامی و بنا نکردن ساختمان‌های عبادی ویژه دین خودشان (ن.ک: فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۱/ ۳۶۳؛ عراقی، ۱۴۱۴: ۴/ ۳۴۹-۳۵۲؛ روحانی، ۱۴۲۹: ۱۹/ ۷۸-۸۴؛ مشکینی، ۱۳۹۲: ۱/ ۲۷۳؛ ترحینی‌عاملی، ۱۳۸۵: ۳/ ۶۳۶-۶۳۷؛ عمیدزنجانی، ۱۳۶۲: ۸۶). به نظر می‌رسد که این موارد همگی مصادیق دومین وظیفه اهل ذمه یعنی پایبندی به احکام حوزه اجتماعی اسلام باشد. حکومت اسلامی نیز وظیفه دارد که حمایت‌هایی از ایشان به عمل آورد که عبارت‌اند از: مانند آزاد گذاشتن ایشان در باورها و مناسک دینی شخصی، پاسداری از امنیت مالی و جانی، حفظ امنیت آنان در هنگامه بروز جنگ‌ها و عدم واداشتن ایشان به شرکت در جنگ‌ها (ر.ک: هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۴: ۹/ ۵۲۴ و ۱۰: ۶۸۴).

بنا بر گزارش‌های معتبر تاریخی، یهودیان و مسیحیان به جاسوسی، کارشکنی‌های مقطعی و کمک‌های مالی به مشرکان و دشمنان اسلام می‌پرداختند (ن.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۹۳: ۳۳/۴۷۸). گاهی نیز به مقابله و رویارویی مستقیم با مسلمانان روی می‌آوردند. از همین رورسول خدا (ص) پیش از آغاز مقابله با رومیان، قوانین مربوط به اهل ذمه را تبیین فرمودند. برخی اهداف اسلام از انعقاد قرارداد ذمه عبارت‌اند از: گستراندن دعوت اسلام به اهل کتاب از طریق همجواری ایشان با مسلمانان و مشاهده محاسن اسلام؛ اصلاح عقاید و اخلاق اهل کتاب از طریق هم‌زیستی با مسلمانان؛ تقویت روحیه همبستگی اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین شهروندان یک جامعه؛ پاسداری از حقوق اقلیت‌ها؛ جلوگیری از نفوذ بیگانگان و دشمنان به حریم سرزمین اسلامی (عمیدزنجانی، ۱۳۶۲: ۵۷؛ شریعتی، ۱۳۸۱: ۷۳؛ سرخسی، ۱۴۱۴: ۱۰/۷۷؛ ماوردی، بی‌تا: ۲۳۳).

۲-۲- جزیه

لغت پژوهان واژه جزیه را مصدر ثلاثی مجرد از ریشه جزی به معنای کافی بودن، راضی بودن، در مقابل قرار داشتن، حکم کردن، کیفر و خراج آمده است (صاحب، ۱۴۱۴: ۷/۱۵۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۹۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴/۱۴۳؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۷/۴۹۹؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۹۳؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۱/۱۰۱؛ ماوردی، بی‌تا: ۲۳۳). برخی براین باورند که جزیه معرب واژه گزیت است که در پارسی به معنای خراج می‌باشد (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۲/۱۹۱۴۸؛ زمخشری، ۱۳۸۶: ۴۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵/۲۷۱).

در اصطلاح دانش فقه، مالی است که در مقابل حفظ جان و مال و نیز برقراری امنیت اهل کتاب ساکن سرزمین‌های اسلامی براساس قراردادی از مردان اهل کتاب دریافت می‌شود (رک: مفید، ۱۴۱۰: ۲۶۹؛ قطب‌راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۲۵۵؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷: ۱/۳۸۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ۹/۲۷۵؛ نجفی، ۱۹۸۱: ۲۱/۲۲۷؛ روحانی، ۱۴۲۹: ۱۹/۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۷/۳۵۵؛ قربانی، ۱۳۹۵: ۵۱۰؛ سرخسی، ۱۴۱۴: ۱۰/۷۷؛ رضا، ۱۴۱۴: ۱/۲۹؛ درویش، ۱۴۱۵: ۴/۸۴). بنا بر نظریه مشهور، مراد از اهل کتاب تنها سه گروه یهودیان، مسیحیان و مجوسیان هستند (ر.ک: قطب‌راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۳۴۳؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۸/۳۶؛ نجفی، ۱۹۸۱: ۲۱/۲۲۷).

برخی بر این باورند که در صدر اسلام جزیه به معنای عمومی مالیات به کار می‌رفته است که درآمد حاصل از زمین را هم دربر می‌گرفت. اما پس از فتوحات خلیفه دوم، کلمه خراج به مالیات زمین منصرف شد و برای مالیات سرانه کلمه جزیه به کار گرفته شد (الریس، ۱۳۷۳: ۱۲۶). باین حال، جواز کاربست این دو واژه به جای هم، همچنان باقی است (الریس، ۱۳۷۳: ۱۲۶). به نظر می‌رسد که در نظر

داشتن قدرت حاکم اسلامی در حوزه میزان جزیه، اختلاف در تعیین آن برحسب افراد یا مالکیت بر زمین، گونه‌ای نزاع لفظی خواهد بود که ثمری در حکم نحوه ستاندن آن نخواهد داشت.

۳- دیدگاه فقهی مبتنی بر خوار داشتن اهل کتاب در هنگام دریافت جزیه

همان‌گونه که گفته شد، دیدگاهی در میان برخی دانشوران مسلمان وجود دارد که به موجب آن، خوار داشتن اهل کتاب در هنگام دریافت جزیه از ایشان، روا خواهد بود. مهم‌ترین دلیل باور به این دیدگاه، تفسیری ویژه از آیه «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹) بوده است.

قرآن‌پژوهان بر این باورند که این آیه در سال نهم هجرت پیش از جنگ با رومیان و غزوه تبوک نازل شده است (ن.ک: طبرسی، ۱۳۷۳: ۷۴/۵؛ محقق، ۱۳۶۱: ۴۰۹؛ طبری، ۱۴۱۲: ۷۷/۱۰؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۱۱۶/۴؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۱۷۴/۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۲۸/۳). آیت‌الله خامنه‌ای در تحلیلی تاریخی بر این باور است که گسترش دعوت اسلام پس از صلح حدیبیه در سال نهم هجرت و عزم رسول خدا (ص) بر حرکت به سوی روم، سبب شد تا برخی دشمنان در جامعه داخلی، حرکت‌هایی علیه اسلام شروع کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۰۳). همین امر منجر شد تا با وجود موقعیت جدید، تاکتیک جدیدی توسط پیامبر (ص) اتخاذ شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۰۴). از سوی دیگر به نظر می‌رسد که قرارداد با اهل ذمه، بیانگر روا داشتن گونه‌ای تمایز میان اهل کتاب ساکن قلمرو اسلام با اهل کتاب خارج از مرزهای اسلامی در برهه‌ای است که مسلمانان برای مقابله با دشمنان رومی مسیحی خود، آماده می‌شدند.

گونه‌ای استظهار از دو عبارت «عَنْ يَدٍ» و «هُمْ صَاغِرُونَ» در این آیه شریفه، بنیان‌های این دیدگاه را تشکیل می‌دهند. همچنین برداشت از یک روایت نیز به تقویت این رویکرد، منجر شده است. از این رو بایسته است تا نظریه دانشوران باورمند به این رویکرد درباره دو فراز پیش‌گفته و حدیث موردنظر به دقت بررسی شود.

۳-۱- تحلیلی درباره عبارت «عَنْ يَدٍ»

برداشت از عبارت «عَنْ يَدٍ» در فراز «حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» در فهم مجموعی آیه ۲۹ سوره توبه و تعیین حکم فقهی رفتار با اهل کتاب نقش‌آفرین خواهد بود. کسانی درباره این عبارت تا ۱۵ احتمال برشمرده‌اند (ن.ک: ابن عربی، ۱۴۰۸: ۹۲۳/۲). در دیدگاهی مراد از این عبارت، پرداخت نقدی آن است (ن.ک: خازن، ۱۴۱۵: ۳۵۰/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۳: ۳۴/۵؛ روحانی، ۱۴۲۹: ۸۴/۱۹؛ ترحینی‌عاملی، ۱۳۸۵: ۶۳۹/۳؛ قرائتی، ۱۳۹۰: ۴۰۵/۳). برخی

دیگر نیز بر این باورند که اهل کتاب باید با دست خودشان، جزیه را تسلیم کنند و واسطه‌ای برای پرداخت آن نفرستند (طبرسی، ۱۳۷۳: ۳۴/۵؛ فاضل جواد، ۱۳۶۵: ۱۳۶۵/۲؛ نجفی، ۱۹۸۱: ۲۱/۲۴۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱۵/۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶۸/۱۰). کسانی نیز معنای عبارت «عن ید» را این دانسته‌اند که باید اهل کتاب، جزیه را نعمتی از سوی مسلمانان برای خود بدانند (قطب‌راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۲۵۶؛ مؤمن‌قمی، ۱۴۱۵: ۱۴۵). برخی نیز مراد از این عبارت را اعتراف اهل کتاب به این نکته دانسته‌اند که دست مسلمانان بالای دست آن‌ها قرار دارد (واحدی، ۱۴۳۴: ۱۰/۳۶۳؛ طیبی، ۱۴۳۴: ۷/۲۲۱).

در برداشتی دقیق‌تر این نظر وجود دارد که عبارت «عن ید» در این آیه در دو معنا محتمل است: (۱) در مورد پرداخت‌کننده جزیه؛ (۲) در مورد دریافت‌کننده آن. در حالت نخست یا به معنای پذیرش و انقیاد خواهد بود یا به معنای پرداخت نقدی. همچنین در احتمال اینکه مربوط به گیرنده باشد؛ مفهوم آن چنین خواهد بود که اهل ذمه به سبب قدرت مسلمانان، به آنان جزیه بپردازند (ن.ک: قطب‌راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۲۵۵؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶: ۱۳/۲۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۳۶۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۷۸؛ ماوردی، بی‌تا: ۲۲۳).

با وجود این دیدگاه‌ها به نظر می‌رسد که عبارت «عن ید» به معنای تمکن و قدرت مالی اهل کتاب در پرداخت جزیه به گونه‌ای است که با امکانات مالی آن‌ها متناسب باشد (ر.ک: عمیدزنجانی، ۱۳۶۲: ۱۰۱؛ کلاتری، ۱۳۷۴: ۱۷۱؛ سبحانی، ۱۴۴۰: ۳۰/۴۱۷). در آیات دیگری از قرآن نیز واژه ید یا مشتقات آن به معنای توانمندی به کار رفته است. از جمله آیات ذیل: «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (توبه: ۱۴) و «وَ اذْكُرْ عِبَادَنَا اِبراهيمَ وَ اسحاقَ وَ يعقوبَ اولي الأيدي وَ الأبصار» (ص، ۴۵). قرینه دیگر بر این برداشت آن است که اعطای جزیه به معنای قبول پرداخت جزیه و ملتزم شدن به آن است، نه پرداخت فعلی آن در همان حال. این التزام، بدان جهت است که به واسطه پذیرش پرداخت جزیه از سوی اهل کتاب، نزاع آن‌ها با مسلمانان پایان می‌یابد نه لزوماً در هنگام پرداخت آن. آیت‌الله خامنه‌ای نیز در تحلیلی درباره عبارت «عن ید» بر این باور است که اهل کتاب باید به اندازه استطاعت و قدرت خویش به مسلمانان جزیه بدهند، نه کم‌تر و نه بیش‌تر (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۹۳).

به نظر می‌رسد دیدگاهی که مفهوم عبارت «عن ید» را پرداخت نقدی جزیه دانسته است، این عبارت را با مفهوم عبارت «بأیدیهم» یکسان انگاشته است. همچنین عبارت «یداً بیداً» با این برداشت سازگار است، نه عبارت «عن ید». نیک روشن است که به سبب استفاده از حرف جرّ «عن» و مفرد آمدن واژه «ید» مناسب است که مفهوم مندرج در عبارت «عن ید» را به معنای این دانست که حاکم جامعه اسلامی- یا نماینده وی- میزانی از جزیه را که متناسب با توانمندی مالی اهل کتاب

است در نظر می‌گیرد و آنان نیز خود را ملتزم به پرداخت آن می‌کنند. از دیگر سو، در مباحث فقهی، پرداخت جزیه به حضور مباحثی اهل کتاب در مرکز حکومت اسلامی، مشروط نشده است. براساس آنچه در بخش ۴-۱ خواهد آمد، حکم جزیه برای نمایان کردن قدرت اسلام در مواجهه با مخالفان جعل شده و این حکم در حالتی جریان می‌یابد که مخالفان، خود به پذیرش مقامی کهنتر رضایت داده‌اند. پس نمی‌توان مواردی چون حضور اجباری در محل دریافت جزیه را شرطی برای پرداخت آن دانست.

۳-۲- برداشتی از عبارت «وَهُم صَاغِرُونَ»

گونه‌ای برداشت از مفهوم مندرج در واژه «صَاغِرُونَ» و یافتن مصادیق آن سبب شده تا دیدگاه مبتنی بر خوار انگاشتن اهل ذمه در هنگام پرداخت جزیه تقویت شود. برخی معتقدند این عبارت، تنها بیانگر عموم پرداخت جزیه توسط اهل کتاب است (واحدی، ۱۴۳۴: ۱۰/۳۶۴؛ نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶: ۳/۴۵۴). این دیدگاه نیز وجود دارد که به موجب این آیه، باید به گونه‌ای با اهل ذمه رفتار شود که احساس کنند شهروند درجه دوم هستند (سایت مدرسه فقهات، درس خارج فقه استاد علیرضا اعرافی، ۱۳۹۸/۹/۱۰) کسانی دیگر، آن را به نحو مطلق به معنای ذلیل و حقیر دانسته (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۳/۴۵۷؛ ابن عباس، بی‌تا: ۱۵۶؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰/۷۷) و هر عملی را که موجب ایجاد این حالت در اهل ذمه و تحقیر آنان شود، جایز انگاشته‌اند (شیبانی، ۱۴۱۳: ۳/۲۶-۲۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۳۶۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴/۱۷) تا به برتری مسلمانان اعتراف کنند (طبرانی، ۲۰۰۸: ۳/۳۰۴).

برخی بر این باورند که مراد از صَاغِرُونَ، یعنی پرداخت‌کننده جزیه در هنگام پرداخت ایستاده باشد و دریافت‌کننده آن نشسته باشد (طوسی، بی‌تا: ۳/۲۰۵؛ قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۲۵۵؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۱۶/۱۱۹؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰/۷۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۵/۳۰؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲/۳۳۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳/۲۲۸؛ کیه‌راسی، ۱۴۲۲: ۴/۱۹۰؛ پانی‌پتی، ۱۴۱۲: ۴/۱۷۹). در منابع عامه این برداشت به روایتی منقول از عکرمه به شکل ذیل مستند شده است: «تَأْخُذُهَا وَ أَنْتَ جَالِسٌ وَ هُوَ قَائِمٌ» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰/۷۷). این حالت بیانگر استعلاء مومنان بر کفار است و سبب ایجاد خشوع و خواری در اهل ذمه می‌شود (قطب‌راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۲۵۶). کسانی از عامه از ابن عباس نقل کرده‌اند که وی واژه «صَاغِرُونَ» را به معنای همراه کردن مقدار جزیه توسط اهل کتاب و پیاده روان شدن برای پرداخت آن دانسته است (ن.ک: طیبی، ۱۴۳۴: ۷/۲۲۲ ابن عربی، ۱۴۰۸: ۲/۹۲۳؛ واحدی، ۱۴۳۴: ۱۰/۳۶۳).

افزون بر این، کسانی را باور این است که پس از دریافت جزیه از اهل ذمه می‌بایست ضربه‌ای بر پشت گردن او نواخته شود (فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۱/۳۶۳؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲/۳۳۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲:

۵/ ۳۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۷۸/۳). برخی فقهای زیدیه نیز بر این باورند که در هنگام دریافت جزیه، فرد مسلمان باید مانند پادشاهان بنشیند و در هنگام دریافت آن دست خود را بر گردن ذمی بگذارد؛ درحالی‌که وی در حالت رکوع‌کنندگان قرار دارد. پس از دریافت نیز حاکم با ضربه دست بر پشت ذمی، او را از سوی خود می‌راند (ن.ک: مرتضی، بی تا: ۵۷۶/۱). همچنین این دیدگاه وجود دارد که در هنگام دریافت جزیه باید به اهل کتاب گفته شود که «السوط علی رأسک» (سیوطی، ۲۰۰۷: ۱۴۰). بنا بر برخی دیگر از نگاشته‌های فقهی، در هنگام دریافت جزیه باید ریش جزیه‌دهنده گرفته شده و به «لهزمه» - گوستی که ما بین فک‌ها و گوش قرار دارد- وی ضربه‌ای نواخته شود (ن.ک: مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۶/۶: ۳۱۰؛ شهیدثانی، ۱۴۱۳: ۷۱/۳؛ وجدانی فخر، ۱۳۸۴: ۵/۳۹؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۳۳۵/۲؛ خازن، ۱۴۱۵: ۳۵۰/۲؛ پاتی‌پتی، ۱۴۱۲: ۱۷۹/۴). برخی نیز درباره استحباب یا وجوب این حرکت نیز مباحثی طرح کرده‌اند (ن.ک: علامه‌حلی، ۱۴۱۴: ۳۲۷/۹؛ نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶: ۴۵۴/۳).

۳-۳- استناد به روایتی از امام صادق (ع)

دانشوران باورمند به دیدگاه پیش‌گفته، افزون بر برداشتی ویژه از آیه ۲۹ سوره توبه به روایتی نیز استناد نموده‌اند. بنگرید:

تفه الاسلام کلینی روایتی ذیل آیه «حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹) به شکل ذیل گزارش می‌کند: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) مَا حَدُّ الْجِزْيَةِ عَلَى أَهْلِ الْكِتَابِ وَ هَلْ عَلَيْهِمْ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ مُوَظَّفٌ لَا يُبْغِي أَنْ يَجُوزُوا إِلَيَّ غَيْرِهِ؟ فَقَالَ (ع) ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَا شَاءَ عَلَى قَدْرِ مَالِهِ بِمَا يُطِيقُ إِنَّمَا هُمْ قَوْمٌ فَدَوُوا أَنْفُسَهُمْ مِنْ أَنْ يُسْتَعْبَدُوا أَوْ يُقْتَلُوا فَالْجِزْيَةُ تُؤْخَذُ مِنْهُمْ عَلَى قَدْرِ مَا يُطِيقُونَ لَهُ أَنْ يَأْخُذَهُمْ بِهِ حَتَّى يُسَلِّمُوا فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَالَ "حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" وَ كَيْفَ يَكُونُ صَاغِرًا وَ هُوَ لَا يَكْتَرِثُ لِمَا يُؤْخَذُ مِنْهُ حَتَّى يَجِدَ ذَلًّا لِمَا أُخِذَ مِنْهُ فَيَأْتِيَهُ لِيَذَلِكَ فَيُسَلِّمُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۹۹/۷). سند این روایت در تقسیم رباعی حدیث، با توجه به داوری رجالی درباره ابراهیم بن هاشم قمی از گونه حسنه ارزیابی می‌شود. برخی بر این باورند که براساس این روایت، در دریافت جزیه از اهل کتاب باید آن قدر فشار و سخت‌گیری روا داشت که مجبور به پذیرش اسلام شوند (مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶: ۱۵۰/۳؛ فاضل‌جواد، ۱۳۶۵: ۳۴۴/۲).

۴- اعتبارسنجی و نقد این دیدگاه

برای تحلیل انتقادی دیدگاه پیش‌گفته، بایسته است تا استظهار از آیه ۲۹ سوره توبه و روایت موردنظر موشکافی شده و وجه ناستواری آن تبیین شود. برای رسیدن به این هدف، سنجه‌های چون بررسی لغوی مفهوم صغار، عرضه به قرآن، تطابق با احادیث و سیره، میزان موافقت با اصل کرامت انسانی و نیز نسبت‌سنجی با اهداف و روح اسلام معیارهایی برای نقد قرار گرفته‌اند که در ادامه بدان‌ها پرداخته خواهد شد.

۴-۱- مفهوم‌شناسی لغوی صاغرون

واژه صاغر اسم فاعل ریشه صَغَرَ به معنای کاستی، خُرد بودن و کوچکی آمده است (جوهری، ۱۳۷۶: ۷۱۳/۲؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸: ۷۳۹/۲؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۱۴۰/۳؛ ۲۹۰). واژه صِغَر در مقابل مفهوم مندرج در واژه کِبَر قرار دارد (ازهری، ۱۴۲۱: ۶۰/۸؛ عسکری، ۱۴۰۰: ۲۴۴). آیت‌الله خامنه‌ای بر این باور است که صاغر کسی است که مرتبه پائینی برای خود پذیرفته است که به معنای خواری و مهانت نیست (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۹۴). این برداشت بر دیدگاه‌های لغت‌پژوهان استوار است (ن.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۷۲/۴؛ صاحب، ۱۴۱۶: ۶/۵؛ راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۵؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱: ۶۲۲/۵). گرچه ممکن است که پذیرفتن کوچکی در برخی موارد به خواری او منجر شود. اما نمی‌توان مفهوم پذیرش ذلت را وصفی همیشگی برای مفهوم صغار دانست؛ بلکه ذلت حالتی است که ممکن است نتیجه افزوده برخی ویژگی‌ها به مفهوم صغار باشد. درخور توجه است که مفهوم مخالف با ذلت، مفهوم عزت است و صغر را نمی‌توان لزوماً مخالف عزت دانست.

براساس این تبیین‌های واژه‌شناختی، این دیدگاه شکل گرفته که مراد از صغار در آیه ۲۹ سوره توبه، پذیرش جاری بودن احکام اسلامی درباره اهل کتاب و پایبندی ایشان به احکام اسلامی است (ن.ک: طوسی، ۱۳۸۷: ۳۸/۲؛ همو، ۱۴۰۷: ۵۴۳/۵؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۳۸۷: ۱۸۶/۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ۹/۱۴۱۴؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷: ۳۰۵/۲؛ شهیدثانی، ۱۴۱۰: ۳۹۸/۲؛ اعرجی، ۱۴۱۶: ۱/۳۵۷؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۳۵/۸؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۵۴/۷؛ مشکینی، ۱۳۹۲: ۱/۲۷۳؛ هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۵۴/۷؛ ترحینی‌عاملی، ۱۳۸۵: ۶۳۷/۳؛ جوادی‌آملی، ۱۳۹۳: ۳۳/۴۷۹؛ شافعی، ۱۴۱۰: ۱۸۶/۲؛ ماوردی، بی‌تا: ۲۳۳؛ رضا، ۱۴۱۴: ۲۹۰/۱۰؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۶۸/۱۰). شدیدترین نوع صغار آن است که به حکمی ملتزم باشد که بدان اعتقاد ندارد و بدان وارد شود (شربینی، ۱۴۲۱: ۳۰۴/۴). همین امر سبب خضوع ایشان در برابر حکومت اسلامی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۲/۹؛ جوادی‌آملی، ۱۳۹۳: ۴۸۰/۳۳). رهبر گران‌قدر انقلاب بر این باور است که از کلمه «صاغر» نمی‌توان مفهوم ذلت اهل کتاب را بر کشید، بلکه بدین معناست

که ایشان باید درحالی جزیه بدهند که در برابر قانون اسلامی تسلیم و کوچک‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۹۳). از این رو نمی‌توان رفتار خشونت‌آمیز یا توهین به اهل کتاب را از مفهوم این عبارت برکشید. نیک روشن است که مراد از تسلیم در برابر اسلام، التزام اهل کتاب به احکامی است که به جنبه‌های حکومتی و اجتماعی مرتبط می‌باشد، ولی پذیرش احکام عبادی اسلامی برای اهل کتاب لازم نیست. به‌دیگر سخن، صغار در این رویکرد به معنای نفی استقلال جمعی اهل کتاب در جامعه اسلامی است (روحانی، ۱۴۲۹: ۸۴/۱۹). از دیگر سو، بنا بر آنچه در مفهوم‌شناسی واژه «جزیه» گفته شد، قرارداد ذمه بر دو رکن پرداخت جزیه و التزام به احکام اسلام استوار است و تن دادن به ذلت ظاهری در شرایط آن مندرج نیست.

یکی از دانشوران معاصر اهل سنت با برداشتی درخور توجه بر این باور است که در آیه ۲۶ سوره توبه، دو حکم وجود دارد که یکی به سود مسلمانان و دیگری به نفع اهل کتاب می‌باشد. عبارت «عن ید» یعنی به میزان توانگری اهل کتاب از آنان جزیه ستاده شود و عبارت «هم صاغرون» به معنای خضوع در برابر احکام اسلام است که به سود مسلمانان می‌باشد (رضا، ۱۴۱۴: ۲۷۹/۱۰).

۴-۲- عرضه به قرآن

پروردگار متعال به محبت، دوستی و همکاری میان همه آدمیان بدون در نظر داشتن دین یا ملیت ایشان فرمان داده است. برای نمونه در آیه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه: ۸) به آشکاری از نیکی کردن و عدالت با کسانی سخن می‌رود که اهل درگیری با مسلمانان نیستند. قرآن پژوهان بر این باورند که براساس این آیه، نیکوکاری و رفتار همراه با عدالت به آن دسته از اهل کتاب که سودای جنگ و درگیری با مسلمانان ندارند روا بوده است (ن.ک: طوسی، بی تا: ۵۸۳/۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۲۳۴؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۴/۳۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۵۱۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۹/۵۲۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۵/۲۰۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۸/۱۳۶) و در مواردی که سبب سود رساندن به انسان یا کشوری شود؛ از نظر فقهی بر عدم ارتباط با آنان رحجان دارد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲/۴۱)؛ چراکه حق مداری و عدالت‌ورزی از بنیان‌های شریعت اسلامی هستند (منتظری، ۱۴۰۹: ۲/۱۸۵؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۸/۲۷۹).

آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر این آیه با دسته‌بندی کفار به دو گروه دشمنان علنی و هم‌پیمانان با مسلمانان، تحت فشار قرار دادن کافران هم‌پیمان، دروغ بزرگی است که به اسلام نسبت داده شده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۵۲). فقیهان نیز براساس این آیه، برخی اعمال فقهی چون وصیت کردن، صدقه دادن، وقف و صلح‌رحم را در مورد اهل کتاب جایز شمرده‌اند (برای مطالعه بیشتر تر.ر.ک:

فخرالمحققین، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۸۷ و ۴۸۷؛ نجفی، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۳۱ و ۳۶۵؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۱۰/ ۱۳۸؛ آملی، ۱۳۸۴: ۱۲/ ۲۰۴؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۲/ ۵۰، ۱۲۴ و ۲۰۵؛ ترحینی عاملی، ۱۳۸۵: ۶/ ۶۲).

گستره سترگی از آموزه‌های دینی بر لزوم پایبندی به انصاف و عدالت در عرصه‌های زیست آدمی اشاره دارند. برای نمونه به آیات ذیل بنگرید: «وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا» (نحل، ۹۱)؛ «وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸) و «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده، ۸). شوکت جامعه اسلامی در قدرت مبانی آن و عملی بودن احکام آن و نیز وجود ضمانت‌های اجرایی روحی و اجتماعی است، نه در کبرورزی و استیلا (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۹۴).

در آیه «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام، ۱۰۸) به آشکاری از بی‌احترامی به مشرکان نهی شده و آثار زیان‌بار بی‌احترامی گوشزد شده است. فقیهان از این آیه، حکم فقهی دشنام دادن به کافران را برکشیده‌اند (ن.ک: مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۳۴۰؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۱/ ۴۸۶؛ یزدی، ۱۳۷۴: ۴/ ۲۳۸؛ خرازی، ۱۴۲۳: ۶/ ۱۱۳؛ ابن عربی، ۱۴۰۸: ۲/ ۷۴۳). در آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات، ۱۳) به آشکاری به اصل تساوی در حقوق انسانی تأکید شده است.

باید خاطر نشان کرد که قرآن مجید در مقابل نکوهش گروهی از اهل کتاب (ن.ک: مریم، ۳۸؛ نساء، ۵۴، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۱ و ۱۷۱؛ توبه، ۳۴؛ حشر، ۵؛ مائده، ۱۳، ۶۴ و ۷۸) به تمجید شماری از یهودیان با اوصافی چون حق‌گرا (مائده، ۶۶ و اعراف، ۱۵۹) و راسخان در علم (نساء، ۱۶۳-۱۶۲) می‌پردازد. همچنین گروهی از مسیحیان را با اوصاف مُحسن (مائده، ۸۵) و پرهیزکننده از استکبار (مائده، ۸۲) یاد نموده است. از این‌رو به حکم قرآن نمی‌توان با اهالی ذمه رفتاری ناشایست در پیش گرفت.

۴-۳- عرضه به حدیث و سیره

با نگاهی به مجموعه اخبار رسیده از معصومان (ع) در نحوه مواجهه با اهل کتاب، می‌توان دریافت که نه تنها رفتار ایشان در قامت رهبران الهی و اجتماعی بر پایه احترام و حفظ ارزش‌های انسانی استوار بوده، بلکه راهبردهایی نیز در این‌باره برای عموم مسلمانان ارائه کرده‌اند. نمونه‌هایی از اصول مندرج در سنت معصومان (ع) در رفتار با غیر مسلمانان را بنگرید:

رسول خدا (ص) درباره چگونگی رفتار با اهل ذمه‌ای که با مسلمانان پیمان دارند فرمودند: «أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بغيرِ طيبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (ابی داود، بی تا: ۱۷۰/۳). بنا بر گزارشی دیگر، رسول خدا (ص) در زنهاری از آزار دادن اهل کتاب چنین فرمودند: «من آذى ذميا فأنا خصمه، و من كنت خصمه خصمته يوم القيامة» (خطیب‌بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۶۷/۸). ایشان در برخورد با اهل کتاب چنان رفتار کرد که مخیرق یهودی، بوستان‌های خود را به رسول خدا (ص) بخشید و او را وی خود قرار داد و اسلام را پذیرفت (ن. ک: ابن حیون، ۱۴۰۹: ۱۹۰).

امیرالمؤمنین علی (ع) در هنگام گماشتن یکی از کارگزاران خویش به یکی از مناطق اطراف کوفه به نام بانقیا، فرمودند: در جمع‌آوری خراج کوشا باش و درهمی از آن را فرو مگذار، مبادا شخصی از مسلمانان، یهودیان و مسیحیان را درباره درهمی از خراج تنبیه نمایی» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۲۶/۷). در پایان نیز فرمودند: «إِنَّمَا أُمِرْنَا أَنْ نَأْخُذَ مِنْهُمْ الْعَفْو» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۲۶/۷). همچنین در هنگام انتخاب شخصی برای فرمانداری منطقه بزرج سابور، وی را از بدرفتاری با اهل کتاب زنهاری داده و فرمودند: «وَلَا تُقِمُ رَجُلًا قَائِمًا فِي طَلَبِ دِرْهَمٍ» (بیهقی، ۱۴۱۴: ۲۰۵/۹). همچنین در هنگامه روان داشتن مالک اشتر برای فرمانداری مصر چنین می‌فرماید: «أَشْعُرُ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللَّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَعْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخْ لَكَ فِي الدِّينِ وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۴۲۷). از این روایات به آشکاری می‌توان دریافت که رفتار اهانت‌آمیز با شهروندان جامعه اسلامی و اقلیت‌های دینی، روا نیست.

امیرالمؤمنین (ع) در بخشی از آئین نامه دریافت خراج به کارگزاران خویش چنین فرمود: «مبادا در هنگام دریافت خراج به کسی تازیانه بزیند» (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۴۲۵). امام صادق (ع) نیز درباره حرمت دشنام دادن به اهل ذمه، چنین می‌فرماید: «إِذَا قِيلُوا الْجَزِيَّةَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ حَرَمَ عَلَيْنَا سَبِّهِمْ وَ حَرَمَتْ أَمْوَالُهُمْ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۶/۱۵). از این روایت می‌توان دریافت که هرگونه عملی که سبب آزار رساندن به اهل ذمه شود، روا نیست.

به گواهی گزارشی تاریخی، سعید بن زید در اعتراض به واداشتن عده‌ای از اهل کتاب به ایستادن در آفتاب برای پرداخت جزیه به حدیث نبوی «مَنْ عَذَّبَ النَّاسَ، عَذَّبَهُ اللَّهُ» استناد کرد (ن. ک: ابویوسف، ۱۳۸۲: ۱۲۵). در گزارشی مشابه، هشام بن حکیم در هنگام برخورد با عده‌ای از مصریان ذمی که برای پرداخت جزیه در آفتاب قرار داشتند، فرمایش نبوی «إِنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ الَّذِينَ يُعَذِّبُونَ النَّاسَ فِي الدُّنْيَا» را مخالف این روش دانست (طبرانی، ۱۴۱۵: ۱۷۱/۲۲).

براساس برخی گزارش‌های تاریخی، نیک‌رفتاری مسلمانان با اهل کتاب تا بدانجا بود که یهودیان اهل خبیر به سبب دقت نظر، انصاف و عدالت عبدالله بن رواحه در دریافت جزیه می‌گفتند: «بِهَذَا قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ» (ابن‌هشام، ۱۴۱۱: ۳۲۷/۴؛ ابن‌کثیر، ۱۳۹۵: ۳/۳۷۸). بنا بر گزارشی دیگر، در زمان خلیفه دوم، ابو عبیده که فرماندهی لشکر اسلام برای مقابله با رومیان را برعهده داشت؛ به سبب ناتوانی دولت اسلامی در حفاظت از اهل کتاب ساکن شام، در نامه‌ای به ایشان، خواستار بازگرداندن جزیه به ایشان گردید که با مخالفت اهل کتاب روبرو شد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: قربانی، ۱۳۹۵: ۵۱۱).

۴-۳-۱- بحثی درباره روایت منقول از امام صادق (ع)

در بخش ۳-۴ گفته شد که روایتی از امام صادق (ع) دست‌مایه باور به خوار انگاشتن اهل کتاب در هنگام پرداخت جزیه قرار گرفته است. به نظر می‌رسد عبارت «لَمَّا يُوْخَذُ مِنْهُ حَتَّى يَجِدَ ذُلًّا» در این روایت، سبب ایجاد این دیدگاه شده است. اما با بهره از قرائن ذیل می‌توان فهمید که مراد از ذلیل کردن در این عبارت، مربوط به جنبه اقتصادی است و به شخصیت اهل کتاب ارتباطی ندارد:

۱. راوی، پرسش خود را با عبارت «ما حد الجزیه» بیان می‌دارد که بیانگر میزان جزیه بر اهل کتاب است.

۲. امام (ع) پاسخ خویش را با عباراتی مانند «مما يطيق» و «ما يطيقون له» بیان داشته‌اند که به کمیّت جزیه مربوط است، نه کیفیت دریافت آن.

۳. در ادامه عبارت‌های پیش‌گفته، غایت میزان دریافت با عبارت «حتى يجد ذللاً لما اخذ منه» بیان شده که در آن احساس ذیل شدن به واسطه چیزی است که از آن‌ها دریافت می‌شود. با بهره از این نشانه‌ها و نشانه‌های دیگر در صحیح زراره، می‌توان دریافت که ذلیل شدن اهل کتاب به واسطه فشار اقتصادی برایشان قابل‌ارزیابی است. برای نمونه در همین روایت، میزان آن در اختیار امام دانسته شده است که به هر مقدار که بخواهد با توجه به توانگری افراد دریافت می‌دارد (ن.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۱۹۹/۷). بنا بر روایتی دیگر نیز امیرالمؤمنین علی (ع) جزیه ثروتمندان را ۴۸ درهم، جزیه افراد متوسط را ۲۴ درهم و جزیه فقیران را ۱۲ درهم تعیین فرمودند (مفید، ۱۴۱۰: ۲۷۲).

با توجه به شأن نزول‌هایی که درباره آیه گفته شده به نظر می‌رسد که جزیه عاملی برای تأمین برخی اهداف اقتصادی جامعه اسلامی بوده و به سبب جبران خسارتی که از ناحیه عدم تجارت مسلمانان با مشرکان بر پیکر اقتصادی جامعه وارد آمد، تشریح گردید. از همین‌رو برخی مفسران معتقدند که جزیه باید به‌میزانی باشد که پرداخت آن برای کفار سنگین باشد (قرائتی، ۱۳۹۰: ۳/۴۰۵). آیت‌الله

خامنه‌ای باور این است که ذلیل کردن اهل ذمه با روح تعالیم اسلامی و عمل بزرگان اسلام منافات دارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۹۴).

درباره دیدگاه مبتنی بر فشار اقتصادی بر اهل کتاب تا نهایت درجه ممکن، این نکته قابل توجه است که گویا عبارت «ما یطیقون» در حدیث مربوطه، به معنای «لا یطیقون» در نظر گرفته شده و به همین سبب گمان برده شده که با اعمال فشار مضاعف اقتصادی بر اهل کتاب می‌توان آنان را وادار به پذیرش اسلام کرد. در حالی که که غرض اسلام از دریافت جزیه، ضعیف کردن اهل کتاب از نظر اقتصادی بود تا نتوانند پشتوانه مالی علیه اسلام فراهم آورند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۲۴۲-۲۴۳).

۴-۴- عرضه به نظام اخلاق اسلامی

مساواتی که اسلام بدان پایبند است در سه عرصه ذیل برای تمامی آدمیان جریان دارد: (۱) اصل انسانیت؛ (۲) حقوق و تکالیف و (۳) داوری و اجرای قوانین (قربانی، ۱۳۹۵: ۱۷۲). دین اسلام همه آدمیان را در اصل انسانیت مانند دندان‌های شانه مساوی می‌داند (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۶۸). توجه به کرامت انسانی اهل کتاب را به آشکاری می‌توان از سیره اهل بیت (ع) برکشید. برای نمونه، رسول خدا (ص) در پاسخ به نارضایتی برخی اصحاب درباره حضور ایشان بر جنازه یکی از اهل کتاب فرمودند: «أَلَيْسَتْ نَفْسًا» (بخاری، ۱۴۱۰: ۲/۳۸۷). در نمونه‌ای دیگر حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) به تکدی‌گری پیرمردی مسیحی در جامعه اسلامی چنین واکنش نشان دادند: «اسْتَعْمَلْتُمُوهُ حَتَّى إِذَا كَبِرَ وَعَجَزَ مَنَعْتُمُوهُ أَنْفَقُوا عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ» (طوسی، ۱۴۰۷ الف: ۶/۲۹۳). بنا بر روایتی از امام صادق (ع)، امام علی (ع) با یکی از اهالی ذمه هم مسیر شد؛ در هنگام جدا شدن از یکدیگر چند قدمی را با پیمود و وقتی با پرسش آن فرد درباره علت این کار مواجه شد فرمود: «هَذَا مِنْ تَمَامِ حُسْنِ الصُّحْبَةِ أَنْ يُشَيِّعَ الرَّجُلُ صَاحِبَهُ هُنَيْئَةً إِذَا فَارَقَهُ، وَ كَذَلِكَ أَمَرْنَا نَبِيَّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ» (کلینی، ۱۴۱۹: ۴/۷۶۹). همین نیک رفتاری سبب مسلمان شدن آن شخص شد.

زکریا بن آدم از امام رضا (ع) درباره یکی از فقیران اهل ذمه پرسش نمود که آیا می‌توان برای رهایی از فقر، فرزند خود را بفروشد تا هم مالی به دست آورد و هم فرزندش گرسنه نماند؟ امام (ع) در پاسخ چنین فرمودند: «لَا يُبْتَاعُ حُرٌّ فَإِنَّهُ لَا يَصْلُحُ لَكَ وَ لَا مِنْ أَهْلِ الذَّمَّةِ» (طوسی، ۱۴۰۷ الف: ۷/۷۷). از این‌گونه رفتارها و رهنمودها می‌توان دریافت حفظ کرامت انسانی تا چه میزان برای رهبران بزرگ اسلامی، سترگ بوده است. رعایت کرامت اهل کتاب و پاسداری مسلمانان از حقوق آن‌ها تا حدی بود که پیشنهاد مسلمانان به اهل کتاب ساکن حمص برای بازپس‌گیری جزیه‌شان و انقضای قرارداد ذمه با مخالفت اهل کتاب روبه‌رو شد و دادگستری و پرهیزکاری مسلمانان در رفتار با خود را بر بیدادگری

رومیان هم‌کیش خود ترجیح دادند (زیدان، ۱۳۵۲: ۵۴). برخی فقیهان براساس باور به کرامت زنان ذمی بر حرمت جواز نظر به آنان فتوا داده‌اند (شیرازی‌زنجانی، بی‌تا: ۱/۲۳۲).

بنا بر پاره‌ای از روایات، اموال اهل ذمه محترم است (ن.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۹/۳۷۵)؛ پس به طریق اولویت، شخصیت انسانی آنان نیز قابل احترام است. یکی از دانشوران آگاه معاصر در این باره چنین می‌نویسد: «اسلام براساس احترام خاصی که نسبت به پیامبران بزرگ الهی قائل است به فرد یا گروه‌های که مدعی پیروی از این پیامبران عظیم‌الشأن هستند نیز به دیده احترام می‌نگرد» (عمیدزنجانی، ۱۳۶۲: ۷۴). رفتار اهانت‌آمیز با اهل ذمه، با شأن دین الهی، روح تعالیم اسلام و دستوراتی که پیرامون رفتار با اقلیت‌های دینی وجود دارد، مطابقت ندارد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۷/۳۵۴؛ جوادی‌آملی، ۱۳۹۳: ۳۳/۴۸۰). اهانت به اهل کتاب با فرهنگ اسلامی و سیره معصومان سازگار نیست و پیش‌تر به رفتارهای امویان و عباسیان شباهت دارد (ن.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۹۴؛ منتظری، ۱۴۰۹: ۳/۴۷۰).

اهانت و سخریه با مبانی حکومت اسلامی که بر اخلاق نیکو استوار شده و نمونه‌ای برای جهانیان است سازگار نیست (سبحانی، ۱۴۴۰: ۳۰/۴۱۷). این رفتار مخالف با سکینه و وقار اسلامی خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۲۴۲). آئین اسلام بر ملاطفت با شهروندان اهل کتاب و پرهیز از خشونت در برابر آن‌ها تأکید کرده است (کلانتری، ۱۳۷۴: ۲۲۴). آیت‌الله خامنه‌ای نیز بر این باور است که اسلام در پی توسعه معنویت و اخلاق در جامعه است، نه صرف کثرت افراد مسلمان و توسعه مرزهای جغرافیایی (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۹۵). پس نمی‌توان پذیرفت که شارع دستور دهد آن‌قدر از اهل ذمه، جزیه بگیرد تا دچار فشار شده و از سر ناچاری و دردمندی اسلام را بپذیرند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۹۶).

براساس آیه «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ» (توبه، ۶) تأمین امنیت غیرمسلمانانی که قرارداد جزیه را نپذیرفته‌اند تا هنگام خروج از سرزمین اسلامی و رسیدن به منطقه‌ای امن برعهده دولت اسلامی است. پس به طریق اولویت حفظ امنیت شخصی و اجتماعی اهل کتابی که قرارداد ذمه را پذیرفته‌اند نیز وظیفه‌ای بر دوش دولت اسلامی خواهد بود. معظم‌له بر این باور است که این آیه بیانگر اصل اختیار آدمی در انتخاب راه خویش است و حکم پیش‌گفته در آیه، در راستای همین هدف منطبق با فطرت، بیان شده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۱۵). میزان رعایت حقوق اقلیت‌های دینی در هر جامعه‌ای، بیانگر مقدار توجه آن حکومت به عدالت اجتماعی و یکسان‌انگاری مردم خواهد بود. از این رو هیچ زمامدار خردمندی در پی

نهادینه‌سازی رفتارهای تحقیرآمیز با اقلیت‌ها نیست. با این توصیفات چگونه ممکن است که دینی بر بدرفتاری و اهانت با افرادی حکم کند که در پناه دولت اسلامی می‌زیستند؟!

نکته قابل توجه آن است که جزیه را نمی‌توان مجازاتی در برابر عدم پذیرش اسلام توسط اهل کتاب دانست (روحانی، ۱۴۲۹: ۱۹/۷۹)؛ چراکه پذیرش جزیه جنبه تحمیلی نداشته و بر اصول ذیل بنا نهاده شده است: رضایت و توافق طرفین قرارداد، ناچیز بودن بودن مقدار جزیه و تناسب آنان با امکانات افراد و نیز معاف شدن اهل ذمه از مسئولیت‌های دفاعی، نظامی و مالی که بر دوش سایر مسلمانان قرار دارد. از این نظر، قرارداد جزیه با اصل عدالت اجتماعی در اسلام سازگار است.

سزای یادکرد است که زندگی مسالمت‌آمیز با افراد گوناگون جامعه اقتضا می‌کند که مقررات عادلانه‌ای درباره هر یک از گروه‌های اجتماعی و اقلیت‌ها وجود داشته باشد. حاضر شدن امیرالمؤمنین علی (ع) در دادگاهی که به شکایت یکی از اهل ذمه تشکیل شده بود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴/۳۱۶؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵: ۳/۲۶۵)؛ از سویی نمونه‌ای از روح عدالت‌پروری اسلام در مواجهه با همگان است و از سوی دیگر با اصل احترام به شهروندان جامعه اسلامی و حق دادخواهی آزادانه آن‌ها پیوند دارد. از طرفی ذلت شخصی اهل کتاب با جنبه بین‌المللی و حقوقی اسلام سازگار نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۳/۴۷۹). شأن شریعت اسلامی، سلطه‌گری نیست؛ بلکه هدف وضع احکام شریعت، تطهیر جان‌ها، انگیزاندن به نیکوکاری و بازداشتن از کز رفتاری است. رسیدن به این اهداف، با رویکردی سیاسی ممکن خواهد بود که شریعت بدان توجه دارد (ن.ک: رضا، ۱۴۱۴: ۱۰/۲۹۳). اسلام برای جذب اهل کتاب باید از رفتار نیکو بهره‌بردار (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۹۴). از همین رو نمی‌توان پذیرفت که با خوار داشتن افراد آن‌ها را به سوی اهداف پیش‌گفته تشویق نماید.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، دستاوردهای پژوهش حاضر عبارت است از:

۱. براساس برداشتی از آیه ۲۹ سوره توبه، خوار داشتن اهل ذمه در هنگام پرداخت جزیه به مسلمانان روا خواهد بود. این دیدگاه، مفهوم برآمده از عبارت «حتی یعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون» را هم‌ارز با مفهوم تحقیر ایشان دانسته و رفتارهایی چون پیاده آمدن و واداشتن اهل ذمه به ایستادن در هنگام پرداخت جزیه، نواختن ضربه به صورت و پشت ایشان و نیز گرفتن ریش آن‌ها را مصداق‌هایی از دلیل کردن اهل ذمه شمرده است. این دیدگاه، استظهاری خاص از روایتی از امام صادق (ع) نیز نموده است.
۲. قرآن کریم، به نیکی کردن با گروهی از اهل کتاب که اهل درگیری با مسلمانان نیستند

دستور داده است. همچنین مفاهیم دیگر قرآنی چون نهی از دشنام دادن به دشمنان اسلام، پابندی به پیمان‌ها، عدالت‌ورزی با تمامی مردم، برابری آدمیان در اصل انسانیّت و بیان ویژگی‌های نیک برخی از اهل کتاب، مخالفتی معنادار با دیدگاه مبتنی بر خوارانگاری اهل ذمه دارند.

۳. توجه به احادیث و سیره معصومان (ع) نشان می‌دهد که اهل ذمه صلح‌جو، دارای حقوقی برابر با سایر شهروندان بوده و معصومان (ع) از بی‌احترامی به ایشان نهی کرده‌اند. در دیدگاه مشهور دانشوران مسلمان، عبارت «وَهُمْ صَاغِرُونَ» به معنای التزام اهل ذمه به پذیرش احکام اسلامی است.

نظام اخلاق اسلامی که بر مفاهیمی چون مساوات میان آدمیان، حفظ کرامت انسانی، نیک‌رفتاری در تبلیغ دین، حفظ وقار و تشویق به زندگی مسالمت‌آمیز شهروندان جامعه استوار است، هرگز پذیرای تندخویی و بدرفتاری با شهروندان غیر مسلمانی نیست که در پناه جامعه اسلامی می‌زیند.

پی‌نوشت‌ها

۱. «وَكَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَدْ جَعَلَ عَلَى أَغْنِيَانِهِمْ ثَمَانِيَةَ وَ أَرْبَعِينَ دِرْهَمًا وَ عَلَى أَوْسَاطِهِمْ أَرْبَعَةَ وَ عَشْرِينَ دِرْهَمًا وَ جَعَلَ عَلَى فَقَرَائِهِمْ اثْنَيْ عَشَرَ دِرْهَمًا».

منابع

فارسی

١. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
٢. ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم (١٤١٥ق)، الکامل فی التاریخ، چاپ دوم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
٣. ابن‌ادریس، محمد بن احمد (١٣٨٧)، موسوعه ابن‌ادریس الحلّی، قم: دلیل‌ما.
٤. ابن‌بابویه، محمد بن علی (١٤١٣ق)، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دارالکتب الاسلامیه.
٥. ابن‌درید، محمد بن حسن (١٩٨٨م)، جمهر اللغه، بیروت: دارالعلم للملایین.
٦. ابن‌سیده، علی بن اسماعیل (١٤٢١ق)، المحکم و المحيط الاعظم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٧. ابن‌عاشور، محمد طاهر (١٤٢٠ق)، تفسیر التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه التاریه العربی.
٨. ابن‌عباس، عبدالله (بی‌جا)، تنویر المقیاس من تفسیر ان‌عباس، تهران: استقلال.
٩. ابن‌عربی، محمد بن عبدالله (١٤٠٨ق)، احکام القرآن، بیروت: دارالجیل.
١٠. ابن‌فارس، احمد بن فارس (١٤٠٤ق)، معجم مقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
١١. ابن‌فهد الحلّی، احمد بن محمد (١٤٠٧ق)، المذهب البارع فی شرح مختصر النافع، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
١٢. ابن‌قدمه، عبدالله بن احمد (١٣٨٨ق)، المغنی، قاهره: مکتبه القاهره.
١٣. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر (١٣٩٥ق)، السیره النبویه (من البدایه والنهایه لابن‌کثیر)، بیروت: دارالمعرفه.
١٤. ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر (١٤١٩ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
١٥. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق)، لسان‌العرب، چاپ سوم، بیروت: دارصادر.
١٦. ابن‌هشام، عبدالملک (١٤١١ق)، السیره النبویه لابن‌هشام، بیروت: دار الجیل.
١٧. ابن‌حیون نعمان بن محمد (١٤٠٩ق)، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
١٨. ابو یوسف، یعقوب بن ابراهیم (١٣٨٢ق)، الخراج، چاپ سوم، قاهره: المکتبه السلفیه.
١٩. ابی‌داود، سلیمان بن اشعث (بی‌تا)، سنن ابی‌داود، صیدا: المکتبه العصریه.
٢٠. ازدی، عبدالله بن محمد (١٣٨٧)، کتاب‌الماء، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
٢١. ازهری، محمد بن احمد (١٤٢١ق)، تهذیب اللغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٢٢. اعرجی، عبدالمطلب بن محمد (١٤١٦ق)، کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
٢٣. آلوسی، محمود بن عبدالله (١٤١٥ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
٢٤. آملی، محمد تقی (١٣٨٤ق)، مصباح‌الهدی فی شرح العروه الوثقی، بی‌جا، بی‌نا.
٢٥. بخاری، محمد بن اسماعیل (١٤١٠ق)، صحیح البخاری، قاهره: المجلس الاعلی للشنون الاسلامیه. لجنة إحياء كتب السنة.
٢٦. بغوی، حسین بن مسعود (١٤٢٠ق)، تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٢٧. بیضاوی، عبدالله بن عمر (١٤١٨ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٢٨. بیهقی، احمد بن حسین (١٤١٤ق)، سنن البیهقی الکبری، مکه المکرمه: مکتبه دار الباز.
٢٩. پانی‌پتی، ثناءالله (١٤١٢ق)، التفسیر المظهری، کویت: مکتبه رشدیّه.
٣٠. ترحینی عاملی، محمد حسن (١٣٨٥)، الزبده الفقهیه فی شرح الروضه البهیة، قم: دار الفقه للطباعه و النشر.

۳۱. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، تفسیر الثعالبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، تفسیر تسنیم (جلد سی و سوم)، قم: اسراء.
۳۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحیح، بیروت: دارالعلم للملایین.
۳۵. حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین.
۳۶. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم: آل‌البیته علیهم‌السلام.
۳۷. خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۸. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۶)، بیان قرآن؛ تفسیر سوره براءت، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۳۹. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۹)، بیان قرآن؛ تفسیر سوره ممتحنه، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۴۰. خرازی، سید محسن (۱۴۲۳ق)، البحوث الهامه فی مکاسب المحرمه، قم: مؤسسه در راه حق.
۴۱. خطیب بغدادی احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۲. درویش، محی‌الدین (۱۴۱۵ق)، اعراب القرآن الکریم و بیانه، چاپ چهارم، حمص: الارشاد.
۴۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران.
۴۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
۴۵. رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق)، تفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه.
۴۶. روحانی، سید محمد صادق (۱۴۲۹ق)، فقه الصادق، قم: منشورات الاجتهاد.
۴۷. رئیس، ضیاء‌الدین (۱۳۷۳)، خراج و نظامهای مالی دولت‌های اسلامی، ترجمه فتحعلی اکبری، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۴۸. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م)، اساس البلاغه، بیروت: دار صادر.
۴۹. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التأویل، بیروت: دارالکتب العربی.
۵۰. زیدان، جرجی (۱۳۵۲)، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
۵۱. سبحانی، جعفر (۱۴۴۰ق)، منیه الطالبین فی تفسیر القرآن المبین (جلد سی ام)، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
۵۲. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم: مؤلف.
۵۳. سرخسی، محمد بن احمد (۱۴۱۴ق)، المبسوط، بیروت: دارالمعرفه.
۵۴. سُها (نام مستعار) (۱۳۹۳)، نقد قرآن، بی‌جا، چاپ دوم، بی‌نا.
۵۵. سیوطی، عبدالرحمن (۲۰۰۷م)، الإکلیل فی استنباط التنزیل، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۶. سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۵۷. شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۱۰ق)، الأم مع مختصر المزنی، بیروت: دار الفکر.
۵۸. شبیری‌زنجانی، سیدموسی (بی‌تا)، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۵۹. شریینی، محمد بن خطیب (۱۴۲۱ق)، مغنی المحتاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج، چاپ دوم، بیروت: دارالفکر.
۶۰. شریف‌الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه (للصیحی صالح)، قم: هجرت.
۶۱. شهیدثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۰ق)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه: مکتبه الداوری.

۶۲. شهیدثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۶۳. صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغه، بیروت: عالم الکتب.
۶۴. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، چاپ دوم، قم: فرهنگ اسلامی.
۶۵. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد علی (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام لإحیاء التراث.
۶۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶۷. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م)، التفسیر الکبیر، اردن: دارالکتب الثقافی.
۶۸. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق)، المعجم الکبیر، قاهره: مکتبه ابن تیمیہ.
۶۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۳)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
۷۰. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۷۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم: جامعه مدرسین، «ب».
۷۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: مکتبه المرتضویه.
۷۴. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام (تحقیق خراسان)، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، «الف».
۷۵. طیاری نژاد، رامین و قاسم فائز، «تحلیل انتقادی برداشت مفسران و فقیهان از عبارت «عن ید و هم صاغرون» و برگردان آن در ترجمه های فارسی»، مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، شماره ۱۷، صفحات ۱۱۳-۱۴۲.
۷۶. طیبی، حسین بن عبدالله (۱۴۳۴ق)، فتوح الغیب فی الكشف عن القناع الریب، دبی: جاتزه دبی الدولیه للقرآن الکریم.
۷۷. عراقی، آقا ضیاء الدین (۱۴۱۴ق)، شرح تبصره المتعلمین، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۷۸. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغه، بیروت: دارالآفاق الجدیده.
۷۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق)، تذکره الفقهاء، بیروت: مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام لإحیاء التراث.
۸۰. فاضل جواد، جواد بن سعید (۱۳۶۵)، مسالک الافهام الی آیات الاحکام، چاپ دوم، تهران: مرتضوی.
۸۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳)، کنز العرفان فی فقه القرآن، دو جلد، چاپ اول تهران: مرتضوی.
۸۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: هجرت.
۸۴. قرائتی، محسن (۱۳۹۰)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۸۵. قربانی، زین العابدین (۱۳۹۵)، اسلام و حقوق بشر، رشت، سلار.
۸۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لأحکام القرآن، تهران: ناصرخسرو.
۸۷. قطب راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، قم: کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۸۸. کلانتری، علی اکبر (۱۳۷۴)، جزیه و احکام آن در فقه اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸۹. کیاهراسی، علی بن محمد (۱۴۲۲ق)، احکام القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، کافی، قم: دارالحدیث.
۹۱. ماوردی، علی بن محمد (بی تا)، الأحکام السلطانیة، قاهره: دارالحدیث.
۹۲. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

۹۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۶ق)، ملاذ الاخيار فی فهم تهذيب الاخيار، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۹۴. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، روضه المتقين، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
۹۵. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
۹۶. محقق، محمدباقر (۱۳۶۱)، نمونه بیّنات در شأن نزول آیات، چاپ چهارم، تهران: اسلامی.
۹۷. مرتضی، احمد بن یحیی (بی تا)، شرح الأزهار، منعاء، مکتبه غمضان.
۹۸. مشکینی، علی (۱۳۹۲)، رساله‌های فقهی و اصولی، قم: دارالحديث.
۹۹. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۱۰۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۰ق)، المقنعه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰۱. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، زبده البیان فی احکام القرآن، تهران: مکتبه المرتضویه.
۱۰۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰۳. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق)، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۱۰۴. مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۵ق)، کلمات سدیده فی مسائل جدیده، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰۵. نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰۶. واحدی، علی بن احمد (۱۴۳۴ق)، التفسیر البسیط، دمشق: دارالعماد للدراسات و البحوث القرآنیه.
۱۰۷. وجدانی فخر، قدرت الله (۱۳۸۴)، الجواهر الفخریه فی شرح الروضه البهیة، قم: سماء القلم.
۱۰۸. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۶)، تفسیر راهنما، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب.
۱۰۹. هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۴)، فرهنگ قرآن، قم: بوستان کتاب.
۱۱۰. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۸۲)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت عليهم السلام، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی مطابق مذهب اهل بیت عليهم السلام.

کتاب نامه اینترنتی

۱. سایت مدرسه فقاها، درس خارج فقه استاد علیرضا اعرافی، تاریخ دسترسی: ۱۴۰۲/۴/۲۴.
۲. <https://www.eshia.ir/Feqh/Archive/text/arafi/feqh/98/980910/>

پیاده‌سازی رویکردی نسخ مشروط در استخراج اصول حکمرانی با محوریت سوره برائت در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| محمدمبین ستاریان* | طلبه سطح ۳ حوزه علمیه

| مهدی گرجی‌ازندریانی | دکترای الهیات از دانشگاه قرآن و حدیث و دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه

چکیده

مفهوم حکمرانی به‌عنوان یکی از مفاهیم توسعه‌ی غربی، نیاز به بازآفرینی در ساحت گفتمان اسلامی دارد. در ادبیات دینی حکمرانی را می‌توان ارائه‌ی طریقی دانست که ایصال الی المطلوب را در پی خواهد داشت. از آن‌رو که در فرایند حکمرانی برخی تغییرات اجتماعی اقتضای تغییر احکام اجرا شده را دارد، می‌توان با مراجعه به منابع دینی، شرایط آن را شناسایی و در نظام جمهوری اسلامی جهت هرچه حکیمانانه‌تر شدن فرایند حکمرانی به‌کار بست. از سوی دیگر در مراجعه به بحث نسخ در علوم قرآنی، گزاره‌های مفیدی را جهت نیل به این هدف می‌توان یافت. مبنای نسخ مشروط که بیانگر تغییر احکام در پی تغییر شرایط و قوت گرفتن احکام منسوخ (به‌معنای عام) در صورت تحقق شرایط اجرای آن حکم است، به‌طور ویژه‌ای با هدف مذکور هم‌خوانی دارد. در این مقاله به «روش کتابخانه‌ای» و با محوریت تفسیر سوره برائت آیت‌الله خامنه‌ای، به بررسی آیات ناسخ و منسوخ پرداخته شده و با استخراج سه زنجیره آیه و بررسی سیاق آیات و فضای نزول آن‌ها برخی اصول حکمرانی استخراج شده است. این اصول ناظر به سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری روابط میان مسلمانان و دشمنان در برهه‌های ضعف و قوت مسلمین و شرایط تحقق برائت نهایی از مشرکان است. واژگان کلیدی: نسخ مشروط، حکمرانی، سوره برائت، آیت‌الله خامنه‌ای.

۱- مقدمه

مفهوم حکمرانی (governance) به‌طور خاص از سال ۱۹۸۹ میلادی و پس از توصیه‌های بانک جهانی برای اصلاح روند رشد اقتصادی کشورهای درحال توسعه، بیش از پیش در ادبیات توسعه جهانی موردتوجه قرار گرفت. اما اختلاف مبانی اسلام با مبانی غربی توسعه و خطر گرت‌برداری‌های ناقص و تحمیل این توصیه‌ها به‌عنوان مطلوب نظام جمهوری اسلامی همواره نیاز به طرح مطالعات تطبیقی و اصلاح مبانی این توصیه‌ها و بومی‌سازی آن را برای نخبگان گوشزد می‌کند. از آن‌رو باید با تکیه بر مبانی دینی و روش حکمی و اجتهادی بزرگان و علمای سلف به بازخوانی، بازآفرینی و بومی‌سازی مبانی و اصول حکمرانی از منظر اسلام پرداخت و در این رهگذار از رد و ابطال نظریات غربی نهراسید.

تاریخ پُرفراز و نشیب صدر اسلام و عصر حضور معصومان (ع)، منبع غنی مطالعات حکمرانی چه در دوران تصدی حکومت و چه در دوران‌های پیش هجرت یا خانه‌نشینی یا مبارزه با خلفای جور است. از آن‌رو که تغییرات اجتماعی در این اعصار موجب تغییر روش‌های اهل بیت (ع) در راهبرد ثابت اقامه دین بوده و از سویی در مباحث علوم قرآنی پدیده نسخ و تغییر حکم قابل تطبیق بر این‌گونه تغییرات به‌ویژه در عصر نزول است، این پژوهش با رویکرد «نسخ مشروط» به مطالعه آیات ناسخ و منسوخ و استخراج اصول حکمرانی از آن می‌پردازد.

بررسی این مبنا به‌ویژه هنگامی اهمیت پیدا می‌کند که در تجربه عینی معاصر خود پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی، تغییرات احکام و قوانین در پی برخی تغییرات اجتماعی را شاهدیم و این‌گونه تغییرات احکام علاوه بر آنکه نیازمند بررسی شرایط و تعیین حدود و ثغور شرعی آن است، منشأ سؤالات بسیار افکار عمومی نیز خواهد بود. از آن‌رو که نسخ مشروط بخشی از فرایند حکمرانی نبوی را تشکیل می‌دهد و با توجه به آنکه این حکمرانی تحت مدیریت مستقیم الهی محقق شده است، بررسی مختصات آن جهت هرچه بیشتر حکیمانه شدن حکمرانی نظام جمهوری اسلامی ضروری می‌نماید. در این پژوهش برآنیم که با روش کتابخانه‌ای و با محور قرار دادن تفسیر سوره براءت آیت‌الله خامنه‌ای و نگاه ایشان به مسأله نسخ، برخی اصول حکمرانی را استخراج کنیم. در این مقاله ابتدا به مشخص کردن آیات مورد مطالعه از دیدگاه نسخ مشروط می‌پردازیم و پس از آن با نگاه به سیاق آیات مذکور، سعی در تدبیر هرچه بیشتر تر پیرامون فضای نزول آن آیات جهت فهم هرچه بهتر شرایط اجتماعی در زمان نزول آیه می‌نمائیم و در نهایت اصول سیاست‌گذارانه و تنظیم‌گرانه حکمرانی را استخراج می‌نمیم.

پیاده‌سازی رویکردی نسخ مشروط در استخراج اصول حکمرانی با محوریت سوره براءت ... (ستاریان و گرجی‌ازندریانی) ۱۱۵

با توجه به متأخر بودن نزول سوره براءت نسبت به آیاتی که درباره آن‌ها ادعای منسوخ بودن شده است، آیات اول^۱ و پنجم^۲ و بیست‌ونهم^۳ این سوره را به‌عنوان آیات ناسخ مورد بررسی قرار دادیم. همچنین از آن‌رو که هدف مقاله مطالعه تغییر شرایط اجتماعی منجر به تغییر حکم است، ناگزیر از بررسی آیات منسوخ نیز هستیم.

اصول استخراج شده ذیل متن با نوشتار پُررنگ مشخص شده است.

۲- مفهوم‌شناسی

پیش از آغاز بررسی به تعریف و توضیح اصطلاحات مورد استفاده می‌پردازیم:

۲-۱- نسخ

نسخ در لغت از میان برداشتن و ابطال امر موجود است (الزبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۳۱۹/۴) و جایگزین کردن چیزی به جای چیز دیگری است که دنبال آن می‌آید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۸۰۱/۱ و ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ۶۱/۳) و در اصطلاح عبارت است از رفع تشریح سابق که به‌حسب ظاهر اقتضای دوام داشته، با تشریحی لاحق به‌گونه‌ای که امکان اجتماع این دو تشریح با هم وجود نداشته باشد. حال این تنافی یا ذاتی است یا با دلیل خاص (معرفت، ۱۳۶۸: ۲۷۴/۲).

اصطلاح نسخ در روایات کاربرد بسیاری دارد و با دقت در مصادیق آن درمی‌یابیم که بسیاری از استعمال‌های این لفظ، با اموری مانند عام و خاص و مطلق و مقید هم‌پوشانی پیدا می‌کند. در کنار این مطلب شبهات مستشرقان به قصد تنقیص وحی و حکمرانی نبوی نیاز به تعریف دقیق این مقوله را بیش از پیش مسجل ساخت. با توجه به اختلافات بسیار در شمار آیات ناسخ و منسوخ، تعریف مذکور دامنه این آیات را از ۲۲۸ آیه به کم‌تر از ۱۰ آیه فروکاست و پس از آن با واکاوی بیش‌تر در آیات مذکور، تنها آیه ۱۲ و ۱۳ مجادله^۴ (نجوا) با تعریف پیش‌گفته تطبیق کامل کرد (خوئی، ۱۴۳۰ ق: ۳۷۵).^۵

۲-۲- نسخ مشروط

تغییر راه‌کنش (تاکتیک) متناسب با تغییر شرایط و با حفظ راهبرد ثابت اقامه دین را می‌توان به‌عنوان تعریف نسخ مشروط پذیرفت (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۰۳).

این‌گونه نسخ شاید برای برخی تازگی داشته باشد، ولی با تأمل در بسیاری از آیاتی که منسوخ شمرده شده‌اند، می‌توان دریافت که نسخ آن‌ها نسخ مطلق نبوده، بلکه به شرایط خاص همان دوران بستگی داشته است. به این معنا که با تغییر آن شرایط و بهبود وضع، حکم سابق منسوخ گردیده و حکمی متناسب با شرایط جدید تشریح شده است و اگر

احیاناً همان شرایط زمانی و مکانی پیش آید، آیات مربوط از نو قوت گرفته و قابل اجرا است (معرفت، ۱۳۸۱: ۲۶۵).

۲-۳- حکمرانی

فرایند قاعده‌گذاری، اجرای قواعد، بررسی، نظارت و کاربست بازخوردها با اعمال قدرت مشروع و به‌منظور دست‌یابی به هدف مشترکی برای همه‌گنشگران و ذی‌نفعان در چارچوب ارزش‌ها و هنجارها در محیط یک سازمان یا یک کشور است.^۶

این مفهوم اگرچه با این چهارچوب در صدر اسلام مطرح نبوده است، اما با دقت در تاریخ آن دوران مشاهده می‌کنیم که پیامبر اعظم (ص) طی یک فرایند حساب شده و نزدیک به این تعریف و با تغییر راه‌کنش‌ها متناسب با تغییر شرایط، حکمرانی موفق‌تری را پیاده‌سازی کرده‌اند. حکمرانی را می‌توان در ادبیات دینی ارائه‌شده طریقی دانست که ایصال الی المطلوب را در پی دارد (خسروپناه، ۱۴۰۰) و با این متناظرسازی می‌توان برخی مختصات حکمرانی نبوی را با توجه به رویکرد نسخ مشروط، استخراج نمود.

حکمرانی سه گام اصلی دارد:

۲-۳-۱- سیاست‌گذاری

فرایندی است که با به تصویر کشیدن وضع مطلوب جامعه و لحاظ وضع موجود، باید و نبایدهای کلانی برای حرکت از وضع موجود به وضع مطلوب تعیین می‌کند.

۲-۳-۲- تنظیم‌گری

فرایندی است به‌منظور اجرایی‌سازی سیاست‌ها که مهم‌ترین ارکان آن «قانون‌گذاری»، «ساختارسازی»، «گفتمان‌سازی»، «اعمال مقررات»، «پایش» و «اصلاح مقررات» است.

۲-۳-۳- تصدی‌گری / خدمات عمومی

این مرحله، مرحله به ثمر رسیدن سیاست‌هاست و در آن بسته به موضوع سیاست‌ها خدماتی که بناست در حوزه‌های مختلف به دست متصدیان گوناگون به جامعه رسانده شود، به نتیجه خود می‌رسد.

۳- بیان مسأله و ضرورت آن

هر نظام حکمرانی باید برای حفظ خود و پیشبرد اهدافش تدابیری برای تغییر شرایط اجتماعی اندیشیده باشد و نظام جمهوری اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست. در صدر اسلام نیز سیر تغییرات شرایط اجتماعی راه‌کنش‌های پیامبر اکرم (ص) را با وجود حفظ راهبرد ثابت اقامه دین تغییر می‌داده است. برای نمونه یک روز در روز بدر، احد و خندق جنگ نظامی در پیش گرفته شد و روز دیگر در ماجرای حدیبیه با همان دشمن قرارداد صلح امضا گردید. بخشی از این تغییرات شرایط را

پیاده‌سازی رویکردی نسخ مشروط در استخراج اصول حکمرانی با محوریت سوره براءت ... (ستاریان و گرجی‌ازندریانی) ۱۱۷

می‌توان از آیات ناسخ و منسوخ کشف کرد. مبنای نسخ مشروط در شناختن این شرایط می‌تواند اهمیت به‌سزایی پیدا کند و در نهایت با فهم این تغییرات اصول حکمرانی متناسب با شرایط مختلف استخراج شود.

آیت‌الله خامنه‌ای درباره لزوم شناخت شرایط مختلف و در پی آن شناخت تکلیف، این‌گونه به آیات قرآن استناد می‌نمایند:

جریان کلی دنیا، جریان استکبار و جریان نظام سلطه است؛ یعنی یک عده سلطه‌گرنده، یک عده هم زیربار این سلطه می‌روند، سلطه‌پذیرند؛ ما برخلاف این جریان داریم حرکت می‌کنیم؛ در این چهل سال این‌جوری پیش رفته‌ایم، این‌جوری حرکت کرده‌ایم. طبعاً اوضاع و احوالی برای ما پیش می‌آید که ناگزیر باید نسبت به این اوضاع و احوال حواس‌مان جمع باشد، دقت‌مان زیاد باشد، جوانب گوناگون قضیه را دائماً رصد کنیم و بسنجیم و ببینیم. در صدر اسلام هم قضیه همین‌جور بوده است. در آنجا هم اقتضانات گوناگون و شرایط گوناگون، وظایف گوناگونی به وجود می‌آورد. یک روز خدای متعال می‌فرماید که «إِنَّ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ» (انفال، ۶۵) یک روز می‌فرماید: «فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ» (انفال، ۶۶). یعنی یک روز باید با ده برابر بجنگند، یک روز با دو برابر باید بجنگند. در حکمت الهی بلاشک قصوری وجود ندارد، حُب معلوم است، این مربوط به شرایط می‌باشد. در یک شرایطی وضع جور است که خدای متعال می‌گوید باید یک نفرتان با ده نفر بجنگید، یک شرایط دیگر هم پیش می‌آید که وضع جور است که خدای متعال می‌فرماید یک نفرتان با ده نفر باید بجنگید. این اختلاف شرایط، اختلاف احکام و اختلاف تکالیف را پیش می‌آورد. یک روز، بدر است و حرکت آن چنانی یا فتح مکه است و مانند این‌ها، یک روز هم «إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ» در روز حنین می‌باشد. «وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا» (براءت، ۲۵) این‌جوری است. در هر جایی یک شرایطی وجود دارد، باید بر طبق آن شرایط عمل کرد. حُب اگر از شرایط غفلت شد، ضرر می‌کنیم؛ چه مردم شرایط را ندانند، چه نخبگان به شرایط توجه نداشته باشند. به‌خصوص اگر چنانچه نخبگان از اوضاع و شرایط و وضعیت موجود و جایگاهی که نظام قرار دارد غفلت کنند، ضرر به خواهیم خورد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۷/۰۶/۱۵).

۴- پیشینه

- مطالعه انتقادی دیدگاه‌های آیت‌الله معرفت در نسخ قرآن/ پدیدآورنده: محمدامین روشن ضمیر/ دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم/ ۱۳۹۷: نویسنده در این مقاله با بررسی

مبانی آیت‌الله معرفت از کتاب التهمید تا کتاب تفسیر الاثری الجامع سیر تغییر دیدگاه‌های ایشان در باب نسخ قرآن را روشن ساخته و دیدگاه متأخر ایشان مبنی بر نفی هرگونه نسخ اصطلاحی در قرآن و جایگزینی دو مبنای نسخ مشروط (تغییر احکام ناشی از تغییر شرایط) و مبنای نسخ تمهیدی (همگامی ظاهری با یک سنت نه‌چندان مطلوب برای تغییر اساسی آن و یا محو آن) می‌رسند.

- بررسی اصول حکمرانی مطلوب در قرآن و حقوق عمومی / پدیدآورنده: نسرين كردنژاد/ دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم / ۱۳۹۵: این مقاله به بررسی تطبیقی - انتقادی الگوی «حکمرانی مطلوب» به‌عنوان یک تجربه بشری با موازین مطروحه در قرآن کریم و منابع اسلامی و بررسی نظرات مختلف در رد و پذیرش اصول حکمرانی مطلوب در اداره جمهوری اسلامی می‌پردازد. نویسنده با بیان اینکه برخی اصول حکمرانی مطلوب (یعنی حاکمیت قانون، پاسخ‌گویی و شفافیت) با توجه به مبانی قرآنی و حقوق عمومی در قالب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تضمین اجرایی بالاتری نسبت به توصیه‌های نسخه بانک جهانی دارند، در نهایت به بیان نتایج این مقایسه و نقد و تطبیق در این سه حوزه می‌پردازد.

- بررسی مقایسه‌ای نظریه نسخ در آراء علامه عسکری و علامه طباطبایی / پدیدآورنده: صدیقه داراب درب‌ساز/ دانشکده اصول‌الدین، شعبه تهران/ ۱۳۹۱: این مقاله موضوع اختلاف تعداد آیات ناسخ و منسوخ را از دیدگاه علامه عسکری و علامه طباطبایی مقایسه می‌کند و در نهایت بیان می‌نماید که علامه عسکری با تبیین دو نوع وحی قرآنی و بیانی و به استناد تاریخ و ترجمه لغات آیات، در برخی مصادیق ذکر شده در روایات و کتب دیگر، معتقد به عدم وجود آیات منسوخ در قرآن بوده و علامه طباطبایی با غالب دانستن روایات نسخ و به استناد ترجمه‌ای که از آیات قرآن (۲/۱۰۶ و ۱۶/۱۰۱) بیان می‌کند ۸ آیه از آیات قرآن را منسوخ و خارج از دایره عمل می‌داند.

- بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آیت‌الله خویی و آیت‌الله جوادی‌آملی پیرامون نسخ در قرآن کریم / پدیدآورنده: محمد امیری / دانشگاه اراک، دانشکده ادبیات و علوم انسانی / ۱۳۹۲: نویسنده در نهایت به این نتیجه می‌رسد که از لحاظ مصداقی بین دو شخصیت بررسی شده

پیاده‌سازی رویکردی نسخ مشروط در استخراج اصول حکمرانی با محوریت سوره براءت ... (ستاریان و گرجی‌ازندریانی) ۱۱۹

اختلاف نظری وجود ندارد و تنها در رد برخی آیات مشهور به نسخ تفاوت استدلال و گاهی تضاد در آن مشاهده می‌شود.

مزیت پژوهش حاضر تلفیق یک مبنای علوم قرآنی با مسائل حکمرانی و بازگشایی ابعاد جدیدتری در حوزه مورد مطالعه است.

۵- آیات ناسخ و منسوخ بررسی شده

برای تعیین آیات ناسخ و منسوخ ابتدا باید به زمان‌بندی نزول آیات قرآن توجه ویژه نمود. اگرچه تاریخ دقیق نزول همه آیات مشخص نیست؛ ولی در روایات از سوره‌های براءت (قمی، ۱۴۱۵ ق: ۲۸۱/۱)، نصر (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۶۲۸/۲) و مائده (یعقوبی، ۱۳۷۹ ق: ۴۳/۲) به‌عنوان آخرین سوره نازل شده نام برده شده است. برای جمع میان روایات می‌توان گفت که سوره نصر آخرین سوره نازل شده به‌صورت کامل، سوره براءت آخرین سوره براساس نزول آیات ابتدایی و همچنین سوره مائده آخرین سوره براساس نزول آیه اکمال دین است (معرفت، ۱۳۸۱: ۷۸). در مصدری که سوره براءت را آخرین سوره دانسته، این امر با توجه به تصریح روایت مذکور در آن مصدر، به تغییر رویه نظامی پیامبر (ص) پس از نزول آیات براءت، این سوره به‌عنوان آخرین سوره نازل شده تعیین گشته است. با توجه به محوریت مبارزه با دشمنان در آیات ابتدایی براءت و ارتباط بحث نسخ مشروط با تغییر شرایط اجتماعی این مقدار که نزول آیات سوره براءت متأخر از سایر آیات جهاد و قتال می‌باشد، برای شکل‌گیری معیار این مقاله کافی است. در ضمن با توجه به فهرست آیات مورد ادعای نسخ و عدم امکان منسوخ بودن آیات سوره براءت به علت این تأخر، تنها به بررسی سلسله آیتی می‌پردازیم که آیات براءت در آن سلسله به‌عنوان ناسخ تصویر شده باشد. مجموعه آیات بررسی شده طبق این منطق در سه زنجیره آیه می‌گنجد. هر کدام از این زنجیره‌ها دارای مراحل است که هر مرحله را می‌توان طبق معنای عمومی نسخ، ناسخ مرحله قبل دانست. این سه زنجیره عبارت‌اند از:

۱. آیات صفح (معرفت، ۱۳۶۸: ۳۱۱/۲)

این آیات در دو بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱/۱. آیات صفح ناظر به مشرکان

در مرحله اول طبق آیه ۱۴ جاثیه^۷ و همچنین آیه ۸۹ زخرف^۸ مسلمانان مأمور به خویشتن‌داری در برخورد با مشرکان می‌شوند. سپس طبق ادعای برخی مفسران متقدم این آیه با نزول آیه ۳۹ حج^۹ نسخ می‌گردد و درنهایت با نزول آیه ۵ براءت دیگر مراعات هرگونه عهد و پیمان میان مسلمانان و مشرکان ملغی شده و به‌صراحت به آنان اعلام جنگ می‌شود.

۱/۲. آیات صفح ناظر به اهل کتاب

در مرحله ابتدایی این سیر آیه ۱۰۹ بقره^{۱۰} و ۱۳ مائده^{۱۱} را داریم که دال بر گذشت از اهل کتاب است. در مرحله بعدی طبق آیه ۲۹ براءت، دستور «یا اسلام، یا قتال و یا جزیه» صادر می‌شود.

۲. آیات معاهده

در این سلسله آیات، آیه اول براءت ناسخ آیاتی شمرده شده است که دال بر نوعی معاهده میان مسلمانان و مشرکان است. آیات ۹۰ و ۹۲ نساء^{۱۲}، ۷۲ انفال^{۱۳} و ۱۰ ممتحنه^{۱۴} از آیاتی است که همگی دال بر انواع معاهدات در حوزه‌های مختلف است و با نزول آیه اول براءت، پایبندی به آن پیمان‌ها از بین می‌رود (معرفت، ۱۳۶۸: ۳۱۳/۲).

۳. آیات بیانگر تدریجی بودن تشریح قتال

در ابتدای بعثت و در دوران مکه، همان‌طور که در آیات صفح گفته شد، مسلمانان مجاز به برخورد با مشرکان نبودند. در مرحله نخست بعد از هجرت با نزول آیه ۳۹ حج اذن در قتال دفاعی با مشرکان به‌عنوان حق انسانی مسلمانان صادر شد. همچنین در این مرحله آیات ۱۹۰ تا ۱۹۵ بقره^{۱۵} را نیز می‌توانیم مطرح کنیم. در مرحله دوم با نزول آیه ۹۱ نساء^{۱۶} ستیز با مشرکان متعرض به ساحت مسلمانان، تشریح و البته صلح با مشرکان طبق آیه ۶۱ انفال^{۱۷} هم جایز شمرده شد. در مرحله بعد با نزول آیه ۱۲۳ براءت^{۱۸} امر به مقاتله با کفاری که در نزدیکی دارالاسلام بودند (نه آنان که در فواصل دورتر بودند) صادر شد و در مرحله آخر با نزول آیات ۵ و ۳۶ براءت^{۱۹} درباره مشرکان و آیه ۲۹ این سوره درباره اهل کتاب، اعلان جنگ به همه کفار داده شد (معرفت، ۱۳۶۸: ۳۱۵/۲).

اینک و پس از مشخص شدن آیات مورد مطالعه به بررسی مراحل مذکور هر زنجیره آیه می‌پردازیم.

۶. آیات صفح

۶-۱- آیات صفح ناظر به مشرکان

در مرحله اول با توجه به مکی بودن سوره‌های جاثیه و زخرف مشخص می‌شود که این آیات در زمان ضعف مسلمانان و نبود قدرت حاکمه مرکزی اسلام و در دوران حکمرانی بدون حکومت پیامبر اعظم (ص) نازل شده است. با توجه به سیاق آیه ۱۴ جاثیه، مسلمانان به این علت مأمور به روی گردانی و ترک مجادله و مخاصمه با مشرکان می‌شوند که خداوند آنان را در روز جزا (به‌عنوان یکی از ایام‌الله) به جزای اعمال‌شان می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۶۴/۱۸). این بیان خود حاوی مژده‌ای برای مسلمانان و دل‌گرم‌کننده آنان است. اگرچه با توجه به منطق قرآنی آیات ۱۴ و ۱۵ براءت^{۲۱}

پیاده‌سازی رویکردی نسخ مشروط در استخراج اصول حکمرانی با محوریت سوره براءت ... (ستاریان و گرجی‌ازندریانی) ۱۲۱

می‌توان دل‌گرمی مؤمنان را با دخیل دانستن آنان در تحقق وعده الهی در عصر قدرتمندی اسلام افزون نمود.

با در کنار هم قراردادن آیات ۱۴ و ۱۵ براءت و ۱۴ جاثیه دل‌گرم و امیدوارسازی مردم در هر مرحله از حرکت انقلابی، هم ناظر به موفقیت‌های دنیوی و ظاهری و هم حمایت‌های اخروی الهی را می‌توان به‌عنوان یک اصل تنظیم‌گرانه حکمرانی پذیرفت. قراردادن این اصل به‌عنوان یک اصل تنظیم‌گر ناشی از آن است که بدنه مردمی حرکت‌های انقلابی بر اثر فشار و سختی‌ها، عدم توفیق‌های مقطعی و مانند آن، ممکن است دچار شک و تجدیدنظر در اصل حقانیت آرمان‌های انقلاب بشوند و از این رو تکرار و تذکار آینده این حرکت، آن هم با پشتوانه قول حق و وعده صدق خداوند متعال، روحیه مقاومت و پایداری را در مردم راسخ‌تر نموده و مانند یک تنظیم‌گر اجتماعی عمل می‌کند.

آیه ۸۹ زخرف نیز حامل پیام مهمی است. این آیه ضمن تهدید مشرکان در عین آنکه جمعیت مسلمانان مکلف به خویش‌داری در برابر کفار هستند، به پیامبر (ص) امر به خداحافظی‌ای بدون بازگشت و بدون هیچ باکی نسبت به ترک این جماعت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۲۷/۱۸). این‌گونه رعایت عزت در برابر دشمن حتی زمانی که دست برتر قدرت را در مقابل با او نداری؛ ولی به‌حدی منطقی تو در برابر منطق آنان قوی است که هیچ پاسخی در برابر تو ندارند و تو پشت‌گرم به یاری خداوند هستی، درس بزرگی می‌باشد. در حکمرانی بدون حکومت و دوران دعوت، سیاست‌گذاری این دوران در عین دفع تهدیدهای بزرگ‌تر با عدم مقابله به مثل و تحمل آزارها و خروج تدریجی نیروها از حیظه عمل دشمن یا همان هجرت، برخورد عزت‌مندانه و از موضع گفتمانی برتر با دشمنان است.

در مرحله بعد با نزول آیه ۳۹ حج، اصل سیاست‌گذارانه تسلیم نشدن در مقابل تحمیل‌ها را می‌توان استخراج کرد. توضیح آنکه اگرچه در وهله نخست، طبیعت استکباری دشمنان حرکت‌های انقلابی با عدم پذیرش دعوت حق، مؤمنان به راه حق را تحت فشار قرار می‌دهد تا به تسلیم بکشاند و آرمان آن‌ها را منهدم سازد، اما به‌عنوان یک سیاست کلی، چه در دوران ضعف و چه دوران آغاز قدرت-گیری جبهه حق، تسلیم‌ناپذیری در برابر فشارها و تحمیل‌ها باید جاری باشد. از این‌رو با نخستین جرقه‌های شکل‌گیری قدرت، دستور به مقابله به مثل صادر می‌شود و از این جهت در ادامه اصل تنظیم-گرانه پیش‌گفته، روحیه امید و مقاومت به مجاهدان این عرصه بیش از پیش تزریق می‌گردد.

از سوی دیگر با توجه به اینکه این آیه اولین آیه درباره جهاد و اعلام اذن جهاد به مسلمانان است، سیاق آیات قبل و بعد آن فضاسازی مناسبی برای انشای اذن قتال ایجاد می‌کند. از این فضاسازی درمی‌یابیم که نوع ابلاغ فرمانی به اهمیت و صعوبت جهاد باید در یک پیوست رسانه‌ای صحیح و

کامل انجام گیرد. با توجه به آنکه سیاق آیات ۳۸ تا ۵۷ حج را می‌توان واحد دانست، می‌بینیم که ابتدا با وعده دفاع خداوند از مؤمنان آغاز می‌شود و پس از آن آیه اذن جهاد می‌آید. با مراجعه به این آیات درمی‌یابیم که این سیاق یک نوع آماده‌سازی روانی مؤمنان برای انجام یک حرکت بزرگ است که اگرچه در ظاهر امر سختی‌های بسیاری دارد؛ ولی با توجه به ثمره شیرین آن و همچنین وعده‌های بزرگ دنیوی و اخروی الهی این سختی‌ها آسان می‌گردد. با توجه به این مقدمات می‌توان اصل سیاست‌گذارانه لزوم پیوست رسانه‌ای قوی در تغییر شرایط اجتماعی منجر به تغییر تکلیف را استفاده کرد.

همچنین با توجه به بحث انشای اذن برای نخستین بار و با توجه به روایات پیرامون این آیه و شأن نزول آن (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳۹۵/۱۴) و با توجه به اهمیت بحث قتال و سخت‌گیری شارع نسبت به امر دماء، اقدام تحت فرمان حاکمیت دینی را نیز می‌توان به‌عنوان یک اصل تنظیم‌گرانه ذیل عنوان اعمال مقررات معرفی کرد. بدیهی است که اقدامات خودسرانه در این‌گونه امور برای جامعه اسلامی هزینه‌ساز خواهد بود و هرگونه تقدم یا تأخر از وقت مقتضی فرمان خسارات جبران‌ناپذیری به‌بار خواهد آورد.

اما آیه نهایی این سیر که آیه ۵ برائت است، دارای نکات مهمی می‌باشد. از آنجاکه مشرب این تحقیق بررسی آیات در سیاق است، ابتدا باید فضای نزول و سیاق آیات ابتدایی سوره توبه مورد مذاقه قرار گیرد.

در سال نهم هجری پیش از ابلاغ آیات برائت، غزوه تبوک (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق: ۲۷۶/۲) و پس از آن کشف و خنثی‌سازی توطئه منافقان مدینه در مسجد ضرار (ابن‌هشام، بی‌تا: ۵۲۹/۲) رخ داد. با ابلاغ سوره برائت نیز خنثی‌سازی توطئه مشرکان قریش انجام شد. به‌عبارتی سال نهم هجری علاوه بر آنکه در اثر گسترش فضای تبلیغی حاصل از صلح حدیبیه و فتح مکه با رجوع گروه‌های بسیار به مدینه برای شنیدن حرف اسلام، سنه الوفود نام گرفت (ابن‌هشام، بی‌تا: ۵۵۹/۲) سال خنثی‌سازی توطئه‌های سه دشمن اصلی جبهه حق نیز بود.

توضیح آنکه پس از گذشت ۲۲ ماه از انعقاد صلح حدیبیه در سال ششم و در پی نقض پیمان قریش، در نهایت فتح مکه در سال هشتم هجری واقع شد. ولی با این حال طبیعی بود که مشرکان قریش بر اثر تعصبات جاهلی خود دست به توطئه‌هایی بزنند (رجبی، ۱۳۸۰: ۲۰۹/۸، ذیل «امام علی(ع) در عهد پیامبر»). اگرچه در منابع تاریخی شرح مفصل این توطئه‌ها نیامده است؛ اما ماجرای متواتر (امینی، ۱۳۷۶: ۴۹۵/۶) تعویض مأمور ابلاغ این آیات در میانه راه و سپرده شدن این مأموریت به امیرالمؤمنین(ع)، آن هم به‌عنوان فردی که از خود پیامبر(ص) است، نشان‌دهنده فضای

پیاده‌سازی رویکردی نسخ مشروط در استخراج اصول حکمرانی با محوریت سوره براءت ... (ستاریان و گرجی‌ازندریانی) ۱۳۳

سخت حاکم بر مکه علیه اسلام و کانون توطئه بودن آنجاست. این مرکزیت توطئه به‌گونه‌ای است که کسی جز شخص رسول‌الله (ص) یا امیرالمؤمنین (ع) با آن شایستگی‌های بی‌مانندش نمی‌توانست ابلاغ‌گر این آیات باشد. همچنین پس از ابلاغ براءت توسط امیرالمؤمنین مشرکان در اعتراض، از ابلاغیه رسول‌الله (ص) اعلام براءت کردند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۵). این فضا مؤید وجود توطئه‌ها از سوی مشرکان قریش حتی بعد از فتح مکه و سرکوب شدن‌شان است. در پی این توطئه‌ها و طبق آیه ۵۸ انفال^{۲۲} پیامبر (ص) اقدام به اعلام براءت از مشرکان به‌دست امیرالمؤمنین (ع) نمود. مفاد ابلاغی امیرالمؤمنین (ع) به مشرکان از این قرار بود که ایشان پس از قرائت آیات ابتدایی سوره براءت، اضافه کردند:

۱. از این پس هیچ‌کس، حق برهنه به‌جا آوردن حج ندارد.
۲. هیچ مشرکی حق ورود به خانه خدا و انجام حج را ندارد.
۳. هرکس که با پیامبر (ص) پیمان و قراردادی دارد تا پایان قرارداد و هرکس قراردادی ندارد تا چهار ماه مهلت دارد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ ق: ۲۹۱/۲).

پس از آن طبق آیه ۵ براءت، هیچ مشرکی در امان نخواهد بود، مگر آنکه اسلام بیاورد. از فضای نزول این سوره می‌توان به این نکته پی برد که اسلام به هیچ عنوان تحمل هیچ‌گونه شرک و کفری را نخواهد کرد و تنها مانع او برای هدم یک‌باره این بنیان، برخی واقعیت‌های خارجی مانند قراردادهای با مشرکان یا ضعف درونی قوای جمعی و تشکیلاتی مسلمانان و یا عدم اتمام حجت با دشمنان است. اسلام با شرک سر ستیز دائمی دارد و نخستین گامی که برای نابودی این غده سرطانی جوامع بشری برمی‌دارد، دعوت مسالمت‌آمیز اقشار مختلف مردم به معارف و آئین این دین مبین است. در ادامه وقتی این دعوت با مخالفت و عناد طواغیت مواجه می‌شود، مجبور به دفاع از خویش شده و ابتدا با ایجاد تشکیلات مخفی و طی فرایندی با ایجاد تشکیلات حکومتی در این کارزار ورود می‌کند و گاهی قراردادهایی را برای فرو نشاندن آتش جنگ‌ها و عصبیت‌ها منعقد می‌نماید. یکی از دلایل بستن این قراردادها این بود که اسلام بتواند فضای تبلیغی مناسبی فراهم آورد و به گسترش معارف اسلامی در میان بشریت بپردازد. اما اگر دشمن بر لجاج و عناد خود مصر باشد، با تدابیر خود او را به زانو درآورده و این موانع رشد انسانیت را که به هیچ عهد و پیمانی وفا نمی‌کنند، از سر راه برمی‌دارد تا ندای دعوت به حق را بدون مانع گسترش دهد و بشریت را به سعادت موعود برساند. نیک روشن است که چون غرض این سیر هدایت بشر به دین حق است و هدایت بدون تفکر معنا ندارد، حتی پس از اتمام حجت، راه توبه را باز می‌گذارد. از این‌رو در آیات براءت نیز در قالب امهال^{۲۳}، تهدید^{۲۴}، نصیحت^{۲۵}، شرط گذاشتن^{۲۶}، استثنا آوردن^{۲۷}، امان دادن به پناهنده و بازگرداندن

پناهنده‌ای که دعوت اسلام را نپذیرفته به مأمّن خویش^{۲۸} و تبیین چرایی عملکرد خود (برای مثال در آیات ۷ تا ۱۳ برائت)، برای دشمن هم اتمام حجت می‌کند و هم راه نجات پیش پایشان می‌گذارد و هم مشروعیت کار خود را چه برای دشمن، چه برای نیروهای تحت فرمان و چه برای شخص ثالث اعلام می‌نماید. در همه این احوال مشخص می‌شود که اسلام تشنه خون نیست و اگرچه هم‌اکنون برخلاف دفعات قبل ابتدائاً دستور به قتال می‌دهد^{۲۹}، با این حال راه برگشت را کاملاً باز می‌گذارد. بعد از این همه مدارا و این همه فراز و نشیب طی گذشت بیست و دو سال از آغاز بعثت کسی که تن به دعوت حق ندهد و بخواهد مانع راه گسترش اسلام بشود، طبیعتاً کشتن او در مقابل به سعادت رسیدن خیل عظیم بشری بنا بر قاعده اهم و مهم، نه تنها ظلم نبوده، بلکه خلاف عدالت هم نیست. نکته‌ای که در اینجا باید متذکر شد این است که مشرکان دارای قرارداد با پیامبر (ص) که نقض عهد نکرده‌اند نیز پس از اتمام مدت قرارداد و بنا به نظر آیت‌الله خامنه‌ای با چهارماه مهلت پس از آن باز در صورت بقا بر شرک در امان نخواهند بود. این نکته به ماهیت شیطانی شرک بازمی‌گردد که ولو کسانی هستند که در دوران عهدشکنی سایر مشرکان به پیمان خود وفادار مانده‌اند، اما ذات شرک و اسلام سرسازش با یکدیگر ندارند و حتی این گروه‌ها نیز باید اسلام را بپذیرند یا تن به قتال بدهند. به نوعی این مطلب راه خدعه‌های بعدی را نیز سد می‌کند. ذکر این نکته نیز لازم است که در پایان مهلت در سال دهم هجری، با این سیاست مدبرانه الهی مشرکی در شبه جزیره باقی نماند، مگر آنکه مسلمان شد و عملاً جنگی اتفاق نیفتاد (طبری، ۱۴۱۲ق: ۴۴/۱۰). یعنی این سیاست چندبُعدی به عالی‌ترین صورت نتیجه‌بخش بود.

از این مطالب در مقام حکمرانی می‌توان به موارد زیر رسید:

• اصول سیاست‌گذارانه

۱. لزوم حرکت به سمت قدرت هرچه بی‌شتر برای حفظ کیان اسلام و مقابله با دشمنان از مجموعه زنجیره آیات صفح این اصل به خوبی مستفاد می‌گردد.
۲. عدم تحمل شرک و مترصد بودن برای ریشه‌کنی نهایی آن در هر حال از آنجا که ذات شرک حرکتی انحرافی از مسیر اصلی خلقت و سدی در مقابل سعادت بشری است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۱۳) پس به‌عنوان یک سیاست کلی نباید تحمل شود، اگرچه حرکت در مسیر ریشه‌کنی آن نیازمند تدابیر زمان‌بر نیز باشد.
۳. لزوم تهدید قاطع دشمن و به رخ کشیدن ضعف و زبونی آنان در برابر جبهه حق این مورد از تکرار عجز کفار نسبت به خداوند در آیات ۲ و ۳ برائت^{۳۰} به‌دست آمده است. سیاست اسلامی به پشتوانه خداوند متعال و منطق قوی الهی و مجاهدت‌های مسلمانان

همواره به تضعیف روحیه دشمن می‌پردازد تا بدین طریق هم امکان پیروزی با کم‌ترین مقاومت از سوی دشمن برایش حاصل گردد و هم از این طریق خون کم‌تری ریخته شود.

۴. تعریف عرصه‌های قدرت جدید خلاف موازین معمول دنیوی

توضیح آنکه در عصر جاهلی که ملاک پیروزی کشتن خصم و نابود کردن وی بود (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۱۱)، اسلام با تسهیل‌گری‌های خود حتی در قبال دشمن عنودی که کار را به تخییر بین قتال و تسلیم کشانده، نوعی عرصه قدرت جدید تعریف می‌کند که در آن دیگر ملاک کشتن افراد نیست و با داخل کردن دشمن ذیل حاکمیت خود علاوه بر حفظ جان وی و کاهش عصبیت‌ها، فضا را برای جذب قلبی او به اسلام فراهم می‌سازد و این‌گونه قدرت‌نمایی می‌نماید.

• اصول تنظیم‌گرانه

۱. اعلام عمومی سیاست‌ها و امر پنهانی ندانستن موضوعات

این موضوع به‌ویژه در مسائل با اهمیت بالا هم از جهت رفع شبهات در هنگام عمل و هم از جهت تبیین ماجرا بسیار لازم است. این موضوع از آیه ۳ براءت و کلمه «اذان» در آن استفاده می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳: ۲۳۴/۳۳).

۲. استفاده از بزرگ‌ترین رسانه جمعی از حیث زمان و مکان در اعلام عمومی سیاست‌ها
این اصل برگرفته از «یوم الحج الاکبر» در آیه ۳ براءت است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳: ۲۳۴/۳۳).

۳. اصل امهال پس از اتمام حجت جهت تصمیم‌گیری مختارانه خصم
این اصل نشان از تسهیل‌گری دارد. طبق آیه ۲ براءت، با توجه به غرض اسلام که هدایت است و خود مشرکان با سوءرفتار خود کار را به این نقطه کشانده‌اند، اما باز انواع تسهیلات برای بازگرداندن آنان به راه حق در نظر گرفته شده است.

۴. قاطعیت عمل پس از مهلت دادن و تسلیم نشدن دشمن و ادامه توطئه‌ها

این اصل نیز از تهدید صریح آیه ۵ براءت به دست می‌آید.

۵. آمادگی تبلیغی داشتن برای رساندن کلام الهی به پناهندگان

این مورد را می‌توان ذیل ساختارسازی آورد. با توجه به آیه ۶ براءت^{۳۱}، جامعه اسلامی باید ساختار تبلیغی قوی‌ای برای کسانی که با میل خود و برای شنیدن کلام الهی داوطلب می‌شوند، داشته باشد.

۶. تأکید چندباره بر اسلام آوردن به عنوان راه پایان مجازات

با توجه به تکرار راه توبه در آیات ۲ و ۵ و ۱۱ برائت^{۳۲} در حقیقت اسلام با نمایاندن دوگانه هزینه - فایده برای دشمن به تنظیم عملکرد او در قبال اتمام حجت حاکمیت اسلامی می‌پردازد.

۷. بیان گذشته دشمن و جنایات و عهدشکنی‌هایشان در حق مؤمنان

براساس آیات ۷ تا ۱۳ برائت^{۳۳} و بنا بر احتمال تبلیغات دشمنان و مظلوم‌نمایی‌هایشان، این حرکت تبیینی هم جلوی تعویض جای جلاد و شهید را می‌گیرد، هم در تعویض نسل‌ها داخل مرزهای اسلامی مانع از ایجاد شکاف نسلی می‌شود.

۲-۶- آیات صفح ناظر به اهل کتاب

در مرحله نخست این زنجیره، آیه ۱۰۹ بقره متضمن هشدار پیروان اهل کتاب است. اینکه این گروه مشغول توطئه هستند و از اینکه اسلام بخواهد عزت و آقایی پیدا کند، به شدت هراسناک‌اند. یهود مدینه که خود را قشر فرهیخته آن دوران می‌پنداشت، به علت ترکیب دو عنصر «شناخت» و «عناد»، طبیعتاً زودتر از سایر گروه‌ها متوجه مسیر رو به تعالی اسلام می‌شد. اگرچه توطئه آنان با توجه به زمان نزول سوره بقره در سال‌های ابتدایی حضور پیامبر (ص) در مدینه، در جای خود مهم است، اما جامعه اسلامی نباید درگیری با دشمن اصلی، یعنی قریش را فراموش کرده و در محل استقرار حاکمیت خویش و تا پیش از به زانو درآوردن دشمن اصلی به برخورد شدید با این گروه بپردازد؛ بنابراین امر به صفح و انتظار برای رسیدن فرصت مقتضی متوجه مسلمانان می‌شود.

با توضیحات گفته‌شده، اصل سیاست‌گذارانه لزوم توجه متناسب به توطئه دشمنان و اصل تنظیم‌گرانه صبر راهبردی و انتظار به‌منظور فراهم شدن شرایط اقدام را می‌توان از اصول به‌دست آمده از این آیه عنوان کرد.

همان‌طور که ذکر شد، آیه دیگر این مرحله آیه ۱۳ مانده است که در آن به صراحت توطئه دائمی یهود مورد توجه قرار می‌گیرد. در مرحله نهایی با نزول آیه ۲۹ برائت دستور «یا اسلام یا قتال یا جزیه» صادر می‌شود که به بررسی آن می‌پردازیم.

آیت‌الله خامنه‌ای آیات ۲۹ تا ۳۵ برائت^{۳۴} را مربوط به یک سیاق می‌داند. در آیه ۲۹ حکم اهل کتاب و در آیات بعدی تعلیل و توضیح آن آمده است. از دلایل اینکه باید با اهل کتاب نیز به قتال پرداخت وجود عقاید انحرافی و خلاف واقع در آن‌هاست (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۲۰۱).

تفاوتی که میان قتال با اهل کتاب و قتال با مشرکان وجود دارد در بحث امکان جزیه دادن گروه نخست است. از این تفاوت در حکم می‌توان اصل تنظیم‌گرانه دیگری نیز استخراج کرد که از آن به تفاوت‌گذاری در برخورد با دشمنان براساس قرابت عقیدتی به حق تعبیر می‌کنیم. تفاوت احکام

پیاده‌سازی رویکردی نسخ مشروط در استخراج اصول حکمرانی با محوریت سوره براءت ... (ستاریان و گرجی‌ازندریانی) ۱۲۷

فقهی جهاد میان این گروه‌ها، خود شاهد صحت این برداشت است. این تفاوت‌ها در طبقه‌بندی دشمنان امروزی اسلام هم مفید خواهد بود و می‌توان با استخراج ملاک‌ها در تعاملات پیچیده جهانی امروز نیز سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری مقتضی را انجام داد.

۷- آیات معاهده

با نزول آیه ۱ براءت هرگونه معاهده میان مسلمانان و مشرکان ملغی شد. در پی پایان یافتن قراردادهای گذشته آیت‌الله خامنه‌ای عدم انعقاد هرگونه قرارداد جدید را ذیل آیه ۸ براءت^{۳۵} مطرح کرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۲۱).

طبق مطالبی که درباره فضای نزول سوره براءت در بخش آیات صفا گفته شد، تکلیف آیه ۱ براءت نیز از حیث حکمرانی مشخص شد. به همین خاطر به بررسی آیات منسوخ این بخش می‌پردازیم. سیاق آیه ۹۰ نساء^{۳۶}، درباره گروهی از دشمنان است که نه با مسلمانان می‌جنگند و نه دشمنان اینان را یاری می‌کنند. برابر روایات پیامبر (ص) با آنان پیمان ترک مخاصمه بست و پس از آنکه تهدید قریش را پس از نزول آیات براءت رفع کرد، اینان را نیز بین قتال و اسلام مخیر نمود (عباشی، ۱۳۸۰ق: ۲۶۲/۱). اصل اهم و مهم کردن به‌روشنی در این آیه به‌عنوان یک اصل حکمرانی سیاست-گذارانه تبلور دارد. نرمش در مقابل کسانی که موضع بی‌طرفی در نزاع‌های میان نظام اسلامی و دشمنان‌اش دارند، تا دفع کامل خطر دشمن اصلی امری کاملاً معقول است. همچنین مخیر کردن آنان بین اسلام و قتال بعد از اتمام حجت‌ها نیز با توجه به ستیز دائمی اسلام و شرک و با هدف بستن راه توطئه‌های احتمالی آتی، حکمرانی معقولی را به نمایش می‌گذارد.

آیه ۹۱ نساء^{۳۷} در ادامه این آیه کیاست اسلامی و مقابله صریح حاکمیت اسلام با نفاق‌ورزی بعضی گروه‌ها را بیان می‌کند. گروه‌هایی که به ظاهر به سیاست بی‌طرفی ابراز پایبندی می‌کنند، ولی مترصد ضربه زدن به مسلمانان هستند و با کوچک‌ترین فشار یا فتنه‌ای عهد خود را نقض می‌نمایند. در آیه ۹۲ نساء بحث در پرداخت دیه مسلمان مقتولی است که به خطا توسط مسلمان دیگر کشته شده و خانواده وی کافر هستند، ولی با این حال دیه وی را دریافت می‌کنند. از این آیه پایبندی به عهد و رعایت حرمت آن را در کنار عزت نهادن حاکمیت اسلامی به هم‌کیشان خود حتی در جایی که خانواده او کافر است، نشان می‌دهد. وفای به پیمان به‌عنوان یک نکته بدیهی حکمرانی اسلامی با مراعات حرمت مسلمانان با هر شرایط خانوادگی، بعید نیست که بستر جذب برای خانواده‌های کافر فراهم کند. دینی که این چنین به هم‌کیش خود احترام می‌گذارد و موازین حقوقی را در حال درباره وی لحاظ می‌نماید، در سایر ابعاد نیز پایبند این چنین موازینی خواهد بود.

آیه ۷۲ انفال یکی از مهم‌ترین نکات حکمرانی اسلامی را در خلال خود بیان می‌کند. در این آیه بحث مهم ولایت عرضی میان مؤمنانی که ولایت طولی خداوند و رسول و اولی الامر را پذیرفته‌اند، مطرح شده است. اما همین آیه بخشی از مؤمنان غیر مهاجر به دارالاسلام را از دایره این ولایت خارج کرده و کمکی را که این گروه از حاکمیت اسلامی در برابر کفار طلب می‌کنند، تنها در صورتی استجابت می‌نماید که گروه کافر هم پیمان با مسلمانان نباشد. پیمان بستن با کفار دایره مصلحتی بزرگ‌تر از منافع افراد و اقشار محدود مسلمان را داراست و جهت درک مقاصد بزرگ‌تری مانند امنیت داخلی، فراغت بال از یک دشمن برای رسیدگی به توطئه‌های دشمن دیگر، جلب منافع اقتصادی و سیاسی و دیگر منافع به‌منظور پیشبرد اهداف اسلامی را داراست. طبیعتاً آن دسته از مسلمانانی که زیر پرچم اسلام و در مرکزیت اسلام حاضر نشده‌اند و خود را در معرض تعدی کفار قرار داده و هجرت نکرده‌اند، تقدمی بر اهداف حکومت اسلامی ندارند، اما با این حال اگر توسط کافر غیر معاهدی مورد آزار قرار بگیرند، حکومت اسلامی به درخواست آنان رسیدگی می‌کند؛ چراکه این عدم تعهد نشانگر موضع خصمانه نظام اسلامی ضد آن کفار محسوب می‌شود. البته یاری طلبیدن آنان و یاری رساندن حاکمیت اسلامی، لزوماً در قالب جنگ سخت نیست و برای مثال این امکان هم وجود دارد که حاکمیت اسلامی از ابزارهای سیاسی یا اقتصادی برای رفع آزار آن گروه تحت فشار مسلمانان اقدام کند.

در مورد آیه ۱۰ ممتحنه نکات ظریفی از شیوه حکمرانی پیامبر (ص) در ماجرای صلح حدیبیه و وقایع پس از آن، با وجود عقب‌نشینی‌های ظاهری‌ای که موجب اعتراض برخی مسلمانان هم شده بود، می‌توان استخراج کرد. برای نمونه همین بحث عدم استرداد بانوانی که مسلمان شده و به سوی پیامبر (ص) هجرت می‌کردند و شوهران کافرشان در پی آنان می‌آمدند، با استناد به اینکه مفاد قرارداد فقط ناظر به مردها بوده است، یکی از نکات درس‌آموز در مذاکرات خارجی محسوب می‌شود. همان‌طور که در اسناد تاریخی و حدیثی مشهور است مسلمانانی بودند که به‌ویژه لزوم استرداد مسلمانانی که از مکه به مدینه می‌گریختند، به پیامبر (ص) خرده می‌گرفتند (ابن هشام، بی‌تا: ۳۱۶/۲). ولی هوشمندی پیامبر (ص) در چینش بندهای صلح حدیبیه و کمال استفاده از جهالت و عصبیت دشمن در جهت منافع مسلمانان از مواردی است که بر فتح مبین بودن این صلح بارها صحه می‌گذارد. حتی بند استرداد نیز به‌گونه‌ای طراحی شد که پس از مدتی خود قریش داوطلبانه خواستار لغو این بند گردید؛ چراکه مسلمانانی که از مکه به مدینه می‌گریختند، با دیدن پیامبر (ص) و شنیدن کلام وحی از زبان ایشان، انگیزه دوچندان گرفته و تبدیل به یک مهره تبلیغی اسلام در دل مکه یا اطراف آن می‌شدند. حتی اگر او را می‌کشتند، بار روانی این جنایت علیه یک همشهری یا هم‌قبیله‌ای عامل

پیاده‌سازی رویکردی نسخ مشروط در استخراج اصول حکمرانی با محوریت سوره براءت... (ستاریان و گرجی‌ازندریانی) ۱۳۹

فشار بر قریش می‌شد. البته قریش این موضوع را آن هنگام فهمید که فردی از ایشان به مدینه گریخت و پیامبر (ص) هم او را تحویل قریش داد، ولی آن مسلمان زیرک و شجاع با گریختن از دست مأموران قریش و سکنی گزیدن در نزدیکی‌های مکه، موجب شد که دیگر مسلمانان قریش به جای فرار به مدینه در محل اسکان آن شخص به وی بپیوندند و کانون تهدید در نزدیکی مکه برای قریش بشوند (خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۵۸).

در مقابل مسلمانی هم که کافر می‌شد و می‌گریخت چون عملاً در مدینه خدمتی به اسلام نمی‌کرد و چه بسا به کانون توطئه تبدیل می‌شد، با عدم استرداد او فراغتی برای حاکمیت اسلام حاصل می‌شد و دیگر مجبور به مبارزه داخل مرزهای تشکیلات خود با توطئه‌گران این چنین نبود (خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۵۸).

اما زنان مسلمان شده اگر مسترد می‌شدند با توجه به فرهنگ جاهلی ضد زن قریش، قوه تبلیغی مناسبی برای اسلام نبودند و حتی جان‌شان در خانه‌هایشان هم در خطر بود (خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۶۰) پیامبر (ص) با هوشمندی تمام در مقابل شوهران این زنان، مفاد قرارداد صلح را تنها ناظر به مردان دانستند و در مقابل طلب رد مهریه، فوراً مهریه را به او مسترد می‌کردند. منبع پرداخت این وجوهات نیز از بیت‌المال بود (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۹/۲۴) و این نشان‌گر حمایت ویژه نظام اسلامی از این زنان و در ابعاد گسترده‌تر از تمام زنان تحت حاکمیت اسلام است.

همچنین امتحان کردن این زنانی که رنج سفر به مدینه را کشیده بودند، یکی دیگر از وجوه متمایز حکمرانی حضرت برای جلوگیری از فتنه و فساد داخل مرز اسلامی بود؛ چراکه ممکن بود زنی تنها به خاطر اختلافات زناشویی به مدینه بیاید، یا حتی به قصد نفوذ در حاکمیت اسلامی یا از روی فتنه‌گری و فساد و دل در گرو مرد مسلمانی غیر از شوهر خود داشتن! (خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۶۰) امتحان این زنان برای فهم صدق ایمان‌شان خود یکی از اساسی‌ترین ابعاد کیاست نبوی بود، به‌طور خاص با توجه به ابعاد گوناگونی که می‌توانست مهاجرت یک زن به دارالاسلام داشته باشد. نوع امتحان هم چیزی بیش از یک قسم دادن نبود که مهاجرت‌شان فقط برای خداست. این تسهیل‌گری به نوبه خود یکی از اصول مهم حکمرانی می‌باشد.

حال با این توضیحات به اصول حکمرانی زیر دست می‌یابیم:

• اصول سیاست‌گذارانه

۱. لزوم کیاست در انعقاد قراردادها

این یک لزوم عقلانی و عقلایی است، جلب بیش‌ترین منفعت، طراحی عملیات فریب، استفاده از نقاط ضعف دشمن در انعقاد قرارداد، محکم کردن مجازات طرف خاطی در

قرارداد و ... از نقاط برجسته صلح حدیبیه بود. این ویژگی‌ها مشخصاً حاکی از شناخت واقعیات صحنه نزاع با دشمن و شناخت ظرفیت‌های درونی جبهه حق است.

۲. توجه خاص به حوزه بانوان به‌ویژه در شرایط سخت

از آن‌رو که امر حاکمیت و اداره جوامع اغلب در دست مردان بوده است و از آنجا که مدیریت تربیتی هسته‌های تشکیل‌دهنده جامعه، یعنی خانواده، به‌عهده زنان می‌باشد و آسیب دیدن ایشان در سختی‌ها فراتر از حد تصور مردان است، از این‌رو بایسته است اهتمام خاص حاکمیت متوجه حوزه زنان باشد. همچنین در اجرای هر سیاستی تسهیل‌گری در حوزه بانوان به‌منظور انجام بهتر وظایف تربیتی‌شان در حیطه خانواده مراعات شود.

۳. کلان‌نگری و برنامه‌ریزی بلندمدت در قبال وقایع روز

ماجرای صلح حدیبیه اتفاقی بود که در بازه زمانی کوتاهی برای جامعه اسلامی رخ داد و در عین حال نگاه کلان پیامبر (ص) و برنامه‌ریزی بلندمدت ایشان در این موضوع که با شناخت عمیق دشمن، در نهایت هم منجر به لغو بند استرداد و هم فتح مکه شد، حاکی از لزوم این نگاه عمیق و راهبردی برای پیشبرد اهداف است.

• اصول تنظیم‌گرانه

۱. پیشگیری از وقوع توطئه با برخورد غیرمستقیم با توطئه‌گر

در صلح حدیبیه قریش ملزم نبود مسلمانی که به‌سوی کفار گریخته را تحویل مسلمانان بدهد. همان‌طور که گفته شد، حضور این‌گونه فردی در دارالاسلام می‌توانست بذر توطئه ضداسلام باشد و با کیاست نبوی این رفع توطئه در قالب یک امتیاز به دشمن نمایانده شد.

۲. سهم‌دهی به تبیین عملی حکمت عقب‌نشینی‌های ظاهری در مقابل تبیین صرفاً زبانی

در قراردادهای میان حاکمیت اسلامی به‌ویژه با دشمنان، افکار عمومی گرفتار این سؤال خواهد شد که چگونه با کسانی که تا دیروز سر هیچ‌گونه سازشی نداشتیم، این‌گونه قراردادهایی بسته می‌شود. این امر نیز طبیعی است که مصالح دقیق و کلانی که منجر به برخی تصمیمات می‌گردد، به‌علت احتمال وجود جواسیس دشمن در جامعه قابل انتشار نیست. اگر این احتمال کاملاً منتفی بود اصل عدم محرمانگی میان حاکمیت اسلامی و مردم مقتضی این بود که تمام جوانب در اختیار مردم گذاشته شود، ولی چون این شرایط به‌ویژه در حالت مخاصمه محقق نمی‌گردد، باید سهم تبیین عملی دستاوردها با گذر زمان

پیاده‌سازی رویکردی نسخ مشروط در استخراج اصول حکمرانی با محوریت سوره براءت... (ستاریان و گرجی‌ازندریانی) ۱۳۱

را سنگین‌تر کرد تا با تکرار تجربه‌های این چنین برای افکار عمومی در قراردادهای آتی نیز اعتماد عمومی دچار تزلزل نشود.

۳. استفاده از ساده‌ترین و شامل‌ترین راهکارها برای تأمین بیش‌ترین منافع و دفع بیش‌ترین خطرات

در مسأله امتحان زنان مهاجر، همان‌طور که ذکر شد، یک مهاجرت می‌توانست از ابعاد ناموسی تا جاسوسی برای حاکمیت اسلامی تبعات ایجاد کند. اما همه این ابعاد با مطرح شدن بحث قسم خوردن به‌عنوان یک راه پذیرفته شده اجتماعی در آن دوران (خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۶۱)، تحت هدایت حاکمیت اسلامی درمی‌آمد. یعنی تنها راهکاری که اسلام برای جلوگیری از آسیب‌ها در این ابعاد مختلف ایجاد کرد، در عین سادگی کارآمد و مؤثر و شامل هم بود. این مسأله در حیظه قانون‌گذاری بسیار مهم است.

۴. مقدم کردن اعتبارسنجی افراد جهت خدمات‌دهی

امروزه که بحث‌های اقتصادی پُررنگ شده است، شاید عبارات این بند برای ما در این حوزه تبادر ذهنی بسازد، اما در بحث امتحان زنان مهاجر به‌روشنی می‌بینیم آن خدمات اجتماعی که این زنان بناست دریافت کنند به‌حکم الهی منوط به امتحان شدن است. این اصل را می‌توان در امور مختلف اجتماعی نیز ساری دانست و با این کار افراد صاحب صلاحیت را برای دریافت خدمات خاصی که طلب می‌کنند، انتخاب کرد.

حال وقتی همه این آیات با آیات براءت نسخ مشروط می‌شود، یعنی ابعادی که ناظر به وفای به پیمان با کفار بوده دیگر محترم شمرده نخواهد شد. یعنی دیگر اقوامی که موضع بی‌طرفی می‌گرفتند، نمی‌توانند بر موضع خود باقی بمانند، دیه مسلمان مقتول به خانواده کافر نمی‌رسد. همچنین چون دیگر بنا نیست شرک تحمل شود، معنای دارالکفر و دارالهجره رنگ می‌بازد و همه‌جا دارالاسلام محسوب شده و هر تحرک مشرکان ضد مسلمانان پاسخی کوبنده دریافت می‌کند. درنهایت هم هیچ کافری حق مطالبه مهریه زن خود را نخواهد داشت و علاوه بر گسسته شدن علقه زوجیت او، از نظر مالی نیز هیچ جبرانی برای وی نخواهد شد.

بدیهی است این‌گونه از بین رفتن معاهدات، یک اتفاق بزرگی در عرصه سیاسی است و هر حاکمیت اسلامی این فرایند به‌زانو درآوردن کامل دشمن مشرک را باید در حوزه حکمرانی خودش به‌عنوان یک ایده‌آل در دستور کار قرار دهد. امروزه و با توجه به گستردگی و پیچیدگی سیاست جهانی و تبدیل شدن گره زمین به واحدهای درهم تنیده و مختلف سیاسی و نیازهای متقابل کشورها به یکدیگر، نیل به فضای براءت کامل از مشرکان بسیار بعید می‌نماید و از آنچه که طبق معارف مهدوی به ما نمایش

داده شده است، اجرای کامل برائت از مشرکان تنها به دستان مبارک حضرت حجت (عج) رخ خواهد داد. به همین علت نکات حکمرانی دوران معاهدات نبوی با رعایت سیاست فرایندی حرکت به سمت به‌زانو درآوردن کامل دشمن، باید در دستور کار حکومت‌های اسلامی باشد.

۸- آیات بیانگر تدریجی بودن تشریح قتال

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، مرحله نخست تشریح قتال با نزول آیه «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا...» (حج، ۳۹) آغاز شد که توضیحات آن در بخش آیات صفح گذشت. اما پیرامون آیات ۱۹۰ تا ۱۹۵ بقره که بخش دیگری از آیات این مرحله است، توضیحاتی لازم به ذکر می‌باشد. ویژگی این آیات این نیست که مقاتله با کفار مشروط به مقاتله بالفعل آنان با مسلمانان باشد، بلکه چون حال کفار قریش حال مقاتله با مسلمانان است، مسلمانان حق مقاتله با آنان را دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۶۰/۲). توجه به این نکته که کار این دشمنان فتنه است و فتنه از آدم‌کشی بدتر است، از نکات بارز این آیه می‌باشد که از آن سیاست اولویت دفع فتنه را می‌توان نتیجه گرفت.

چگونگی تنظیم‌گری و مقررات‌گذاری در این آیات بسیار حائز اهمیت و قابل‌الگوگیری است. بعد از صدور اجازه ابتدایی برای قتال با مشرکان به صورت مطلق و بدون ذکر شرایط آن در آیات ۳۹ و ۴۰ حج، با نزول آیات مذکور از سوره بقره ۵ حوزه پیرامونی این قانون بیان می‌شود. در آیه ۱۹۰ بقره با عبارت «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» اصل حکم بیان می‌شود و با عبارت «لَا تَعْتَدُوا» نظام‌مندی این دستور و شرط غیر عدوانی بودن قتال مطرح می‌شود. در آیه ۱۹۱ بقره و با عبارت «وَأَقْتُلُوهُمْ» لزوم شدت عمل در اجرای این قانون تذکر داده می‌شود. در عبارت «وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» نیز محدوده جغرافیایی قتال و شرط جواز جنگ در محدوده ممنوع تعیین می‌گردد و در آیه ۱۹۳ بقره و با بیان «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً» انتهای زمانی این جنگیدن به صورت کیفی مشخص می‌شود. بعد از آن در آیه ۱۹۴ این سوره به عبارت «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» مقابله به مثل بودن عملیات نظامی مسلمانان موردتوجه قرار می‌گیرد و از این رهگذار مذموم بودن آغازگری جنگ نیز مورد اذعان قرار می‌گیرد و در نهایت با آیه ۱۹۵ و در گزاره «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» راه تأمین مالی چنین حرکتی بیان و به تصدی‌گری مردم در آن اشاره می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۶۰/۲).

این سیاست مرحله به مرحله اگرچه در آن زمان در حیطه جزیره‌العرب پیاده‌سازی شد، ولی از آن‌رو که بنا و مأموریت اسلام، ستیز مطلق با شرک در هر کجای جهان است، قابلیت پیاده‌سازی در حیطه‌های مختلف را داراست، اگرچه تحقق عملی آن در گستره تمام جهان تنها به دست حضرت صاحب‌الزمان (عج) متصور است. نام این سیاست را می‌توان مبارزه تا رفع فتنه از همه عالم نامید.

توضیحات آیات مراحل بعدی این بخش در قسمت‌های پیش گفته این پژوهش ذکر شد.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق که تلاشی ابتدایی برای استخراج اصول حکمرانی از قرآن کریم با رویکرد نسخ مشروط و مطابق نظرات ارائه شده توسط آیت‌الله خامنه‌ای در دروس تفسیری ایشان بود، سعی شد برخی اصول حکمرانی نبوی در بستر شواهد تاریخی صدر اسلام ارائه شود. اصل زیربنایی استخراج شده در این تحقیق حرکت به سمت برائت کامل از مشرکان و مبارزه تا رفع فتنه از همه عالم است که تحقق آن به طور کامل به دست حضرت حجت (عج) خواهد بود. بنابراین برای دست‌یابی به آن آرمان باید اصول حکمرانی متناسب با دوران پیش از ظهور تدوین شود و ضرورت اعمال سیاست‌هایی مانند حرکت در مسیر قدرتمندتر شدن حاکمیت اسلامی، تهدید قاطع دشمن، تعریف عرصه‌های جدید قدرت، اصل اهم و مهم در اجرای اصل عدم تحمل شرک، دل‌گرم‌سازی نیروهای مردمی انقلاب، لزوم پیوست رسانه‌ای قوی، کلان‌نگری و اولویت دفع فتنه و تنظیم‌گری متناسب با این سیاست‌ها بیش تر می‌گردد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ.
۲. فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ...
۳. قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ.
۴. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ / أَسْأَلُكُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تُفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطَّعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.
۵. آیت‌الله خوئی (ره) در «البيان في تفسير القرآن» پس از رد ادعاها درباره سایر آیات ناسخ و منسوخ، تنها در آیه نجوا نسخ را جاری می‌دانند.
۶. برگرفته از تعریف مدرسه حکمرانی شهید بهشتی.
۷. قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ.
۸. فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ.
۹. ۚ إِنَّ لِلَّذِينَ يُعَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلْمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ.
۱۰. وَكَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.
۱۱. فِيمَا نَقَضَهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَانَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا وَتَسُوا حَظًّا مِمَّا دُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ.
۱۲. إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَضِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقَاتِلُوكُمْ أَوْ يَمَاتُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمَّ يَمَاتُوا بِكُمْ وَ أَلْفُوا إِلَيْكُمْ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا.

١٣. و ما كان لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوًّا لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا.
١٤. إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوُوا وَ نَصَرُوا أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَهِجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَ إِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.
١٥. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَ آتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَ لَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفِرِ وَ سَأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَ لَيْسَ لَكُمْ أَنْ تَنْفِقُوا ذَلِكَمَ حُكْمُ اللَّهِ بَيْنَكُمْ بَيْنَكُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.
١٦. وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ/ وَ أَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَ لَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ/ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ/ وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ/ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَ الْحُرْمَاتُ فَصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ/ وَ اتَّقُوا اللَّهَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ.
١٧. سَتَجِدُونَ آخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَ يَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّمَا رُزُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَ يُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَ يَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فخذُوهم وَ اقتلوهم حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَ أُولِيكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا.
١٨. وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْتَنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.
١٩. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَ لَئِجِدُوا فِيكُمْ غُلُظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ.
٢٠. إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يَقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ.
٢١. قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِيهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَسْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ / وَ يُدْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَ يَتُوبَ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.
٢٢. وَ إِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ .
٢٣. فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ... (برانت، ٢).
٢٤. ... وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَ أَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ (برانت، ٢).
٢٥. ... فَإِنْ تَبِثُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ ... (برانت، ٣).
٢٦. ... فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (برانت، ٥).
٢٧. إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتَيْتُمُوهُمُ الْإِيْمَانَ عَلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (برانت، ٤).
٢٨. وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ (برانت، ٦).
٢٩. وَ كَانَتْ سِيْرَةُ رَسُولِ اللَّهِ ص قَبْلَ نُزُولِ سُورَةِ الْبَرَاءَةِ أَنْ لَا يَقَاتِلَ إِلَّا مَنْ قَاتَلَهُ- وَ لَا يُحَارِبُ إِلَّا مَنْ حَارَبَهُ وَ أَرَادَهُ- وَ قَدْ كَانَ نَزَلَ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يَقَاتِلُوكُمْ- وَ أَلْفُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ- فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا يَقَاتِلُ أَحَدًا قَدْ تَنَحَّى عَنْهُ- وَ اعْتَزَلَهُ حَتَّىٰ تَزَلَّتْ عَلَيْهِ سُورَةُ الْبَرَاءَةِ وَ أَمَرَهُ اللَّهُ بِقَتْلِ الْمُشْرِكِينَ مِنْ اعْتَزَلَهُ- وَ مَنْ لَمْ يَعْتَزَلْهُ إِلَّا الَّذِينَ قَدْ كَانَ عَاهَدَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص يَوْمَ فَتَحَ مَكَّةَ إِلَيْ مُدَّةٍ (قمي، ١٣٦٣: ١/ ٢٨١).

۳۰. فسیحوا فی الأرض أربعة أشهر و اعلموا انکم غیر معجزی اللہ و ان اللہ مخزى الکافرين/ و اذان من اللہ و رسوله إلى الناس یوم الحج الأكبر ان اللہ بری من المشرکین و رسوله فان تبتم فهو خیر لکم و ان تولیتم فاعلموا انکم غیر معجزی اللہ و بشر الذین کفروا بعذاب الیم.

۳۱. و ان احد من المشرکین استجازک فأجره حتى یسمع کلام اللہ ثم یبلغه ما منه ذلك بانهم قوم لا یعلمون.

۳۲. فان تابوا و اقاموا الصلاة و اتوا الزکاة فإخوانکم فی الدین و نقصل الآيات لقوم یعلمون.

۳۳. کیف یكون للمشرکین عهد عند اللہ و عند رسوله إلا الذین عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم ان اللہ یحب المتقین (۷) کیف و ان ینظروا علیکم لا یرقبوا فیکم إلا و لا ذمة یرضونکم بأفواههم و تأبى قلوبهم و اکثرهم فاسقون (۸) اشتروا بآیات اللہ تمنا قليلاً فصدوا عن سبيله انهم ساء ما كانوا یعملون (۹) لا یرقبون فی مؤمن إلا و لا ذمة و أولیک هم المعتدون (۱۰) فان تابوا و اقاموا الصلاة و اتوا الزکاة فإخوانکم فی الدین و نقصل الآيات لقوم یعلمون (۱۱) و ان نکثوا ایمانهم من بعد عهدهم و طعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمة الکفر انهم لا ایمان لهم لعلهم ینتهون (۱۲) أ لا یقاتلون قوما نكثوا ایمانهم و هموا بإخراج الرسول و هم بدوکم أول مرة أ تحسونهم فالله أحق أن تحسوه ان کنتم مؤمنین (۱۳).

۳۴. قاتلوا الذین لا یؤمنون باللہ و لا بالیوم الآخر و لا یرحمون ما حرم اللہ و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتى یعطوا الجزیة عن ید و هم صاغرون (۲۹) و قالت الیهود عزیر ابن اللہ و قالت النصارى المسیح ابن اللہ ذلك قولهم بأفواههم یضاهون قول الذین کفروا من قبل فأتاهم اللہ اتى یؤفکون (۳۰) اتخذوا أخبارهم و زهبانهم أرباباً من دون اللہ و المسیح ابن مریم و ما أمروا إلا لیعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما یشرکون (۳۱) یریدون أن یطفؤا نور اللہ بأفواههم و یأبى اللہ إلا أن ینیم نوره و لو کره الکافرون (۳۲) هو الذى أرسل رسوله بالهدى و دین الحق لیظهره على الدین کله و لو کره المشرکون (۳۳) یا ایها الذین آمنوا ان کثیراً من الأخبار و الرهبان لیاکلون أموال الناس بالباطل و یصدون عن سبیل اللہ و الذین ینکثون الذهب و الفضة و لا ینفقونها فی سبیل اللہ فبشرهم بعذاب الیم (۳۴) یوم یحیی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم هذا ما کنزتم لانیفسکم فدوفوا ما کنتم تکفرون (۳۵).

۳۵. کیف و ان ینظروا علیکم لا یرقبوا فیکم إلا و لا ذمة یرضونکم بأفواههم و تأبى قلوبهم و اکثرهم فاسقون.

۳۶. إلا الذین یصلون إلى قوم بینکم و بینهم ميثاق أو جاؤکم حصرت صدورهم أن یقاتلوا فوهمهم و لو شاء اللہ لسلطهم علیکم فلقاتلوکم فان اعتزلوکم فلم یقاتلواکم و ألقوا إلیکم السلم فما جعل اللہ لکم علیهم سبیلاً.

۳۷. ستجدون آخرین یریدون أن یأمنوکم و یأمنوا قومهم کما زدوا إلى الفتنه أکسوا فیها فان لم یعتزلوکم و یلقوا إلیکم السلم و یکتفوا أیدیهم فخذوهم و اقتلوهم حیث یتفقنهمهم و أولیکم جعلنا لکم علیهم سلطاناً مبیناً.

منابع

عربی

۱. قرآن کریم
۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۷)، ثلاث رسائل فی الجهاد، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۴. معرفت، محمدهادی (۱۳۶۸)، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۶. امینی، عبدالحسین (۱۳۷۶)، الغدير، جلد دوم، قم: مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه.
۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.
۸. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۳۰ ق)، البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۹. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه البعثه.
۱۰. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، التفسیر (تفسیر العیاشی)، تهران: مکتبه العملیه الاسلامیه.
۱۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.
۱۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)، بیروت: دارالمعرفه.
۱۳. شهیدثانی، زین الدین بن علی (۱۳۷۱)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه، بی‌جا: مکتب الاعلام اسلامی.
۱۴. ابن هشام، عبدالملک (بی‌تا)، السیره النبویه، بیروت: دارالمعرفه.
۱۵. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
۱۶. یعقوبی، احمد بن اسحاق (بی‌تا)، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دار صادر.
۱۷. الزبیدی، المرتضی (۱۴۱۴ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
۱۹. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.

فارسی

۱. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۶)، تفسیر سوره براءت، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۲. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۹)، تفسیر سوره ممتحنه، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۳. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۱)، علوم قرآنی، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، تسنیم، جلد سی و سوم، قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء.
۵. مکارم‌شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶. قرآنی، محسن (۱۳۸۸)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۷. نصیری، علی (۱۳۸۷)، معرفت قرآنی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. بهجت‌پور، عبدالکریم (۱۳۹۴)، شناخت‌نامه تنزیلی سوره‌های قرآن کریم، قم: مؤسسه تمهید.
۹. جمعی از نویسندگان به کوشش رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۰)، دانشنامه امام علی (ع)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

پیاده‌سازی رویکردی نسخ مشروط در استخراج اصول حکمرانی با محوریت سوره براءت ... (ستاریان و گرجی‌ازندریانی) ۱۳۷

منابع اینترنتی

۱. خسروپناه دزفولی، عبدالحسین (۱۴۰۰)، برای استقرار «دولت اسلامی» باید «حکمرانی اسلامی» محقق شود، بازیابی شده از: شورای عالی حوزه علمیه خراسان <http://www.shorakh.com>
۲. بی‌نام (بی‌تا) تعاریف و مفاهیم حکمرانی، بازیابی شده از: مدرسه حکمرانی شهید بهشتی <https://governanceschool.ir>

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۲، شماره ۴، بهار ۱۴۰۲، صفحات ۱۳۹ تا ۱۵۲
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۳۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۰

مبانی قرآنی و روایی مردم‌سالاری دینی در اندیشه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| مهدی اسمعیلی صدرآبادی* | استادیار علوم قرآن و حدیث، گروه الهیات و معارف اسلامی،
دانشکده ادبیات و علوم انسانی حضرت نرجس (س)، دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان
| معصومه نوازی | دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد

چکیده

مردم‌سالاری دینی نوعی روش حکومتی مطلوب است که در آن ضمن پاسداشت حقوق و شأن و منزلت مردم در اداره جامعه، حرمت ارزش‌ها و اصول دینی هم نگاه داشته می‌شود. در واقع روشی نو و تازه است که در عین مخالفت با دموکراسی غربی، با استبداد و دیکتاتوری نیز در تضاد می‌باشد. در پژوهش حاضر تلاش شده است تا به شیوه توصیفی و رویکرد نقلی، مبانی قرآنی و روایی بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه روش مردم‌سالاری دینی مورد بررسی قرار گیرد. در همین زمینه با مبنا قرار دادن اصول این روش، تبیین می‌گردد آیت‌الله خامنه‌ای با استناد به قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، ویژگی‌هایی چون عدالت‌محوری، حمایت از انسانیت و حقوق ملت‌ها، آزادی، پارسامحوری و شایسته‌سالاری، نوع رقابت انتخاباتی و مشارکت واقعی مردم نظریه مردم‌سالاری دینی را تقویت و اجرا کرده‌اند.

واژگان کلیدی: اصول مردم‌سالاری دینی، بیانات آیت‌الله خامنه‌ای، مستندات قرآنی، مستندات روایی.

مقدمه

مردم‌سالاری دینی در نظام جمهوری اسلامی ایران، روش نو و جدیدی است که توجه بسیاری از ملت‌ها، شخصیت‌ها و روشن‌فکران عالم را به سوی خود جلب کرده است. آیت‌الله خامنه‌ای در مواردی به تبیین این روش پرداخته‌اند و بر این باورند که در روش مردم‌سالاری دینی، حاکمان باید منتخب مردم باشند، این انتخاب باید در چهارچوب احکام اسلام باشد، حاکم باید دارای صفات و ویژگی‌هایی باشد که شرع اسلام معین کرده است. در واقع این روش به معنای ترکیب دین و مردم‌سالاری نیست، بلکه یک حقیقت در جوهره نظام اسلامی می‌باشد؛ چراکه اگر نظامی بخواهد بر مبنای دین عمل کند بدون مردم نمی‌شود، ضمن آنکه تحقق حکومت مردم‌سالاری واقعی هم بدون دین امکان‌پذیر نیست. این مدل الگویی مناسب برای اداره جامعه است، با این وجود مبانی قرآنی و روایی این روش مورد بررسی قرار نگرفته است. به منظور دریافت دلایل نقلی مردم‌سالاری دینی و مسئولیت‌های مقابل دولت و مردم، مراجعه به سرچشمه‌های اصلی اسلام یعنی آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام امری ضروری می‌باشد. در پژوهش حاضر با تکیه بر آیات قرآن کریم و روایات، تلاش می‌شود تا به شیوه توصیفی و رویکرد نقلی مستندات قرآنی - روایی، بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه مدل مردم‌سالاری دینی بیان شود. بنابراین پرسش اصلی این پژوهش، شناسایی، تبیین و تحلیل مبانی قرآنی - روایی نظریه مردم‌سالاری دینی در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای است.

همچنین پاسخ به سؤالات فرعی نیز به شکل زیر در این پژوهش مدنظر می‌باشد:

۱. قرآن‌کاوی نظریه مردم‌سالاری دینی در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای
 ۲. روایت‌سنجی نظریه مردم‌سالاری دینی در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای
- از این رو این پژوهش با هدف بررسی و تحلیل مبانی قرآنی و روایی مدل مردم‌سالاری دینی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای سامان می‌یابد.

در مورد پیشینه پژوهش نیز باید گفت تاجایی که نگارنده جست‌وجو کرده است، تاکنون هیچ مقاله و پایان‌نامه‌ای درباره بررسی توصیفی شواهد قرآنی و روایی بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه مردم‌سالاری دینی نگاشته نشده است، البته مقالاتی وجود دارد که مردم‌سالاری دینی را از نگاه ایشان بررسی می‌کنند که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. بررسی جایگاه رهبری و اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای در مردم‌سالاری دینی، کاوه پیشقدم، محمدکاظم؛ قاسمی، زهرا؛ بهزادی، محمدحسین؛ مجله: پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی، سال ۹۱، شماره ۱۰.

۲. نقش و جایگاه مردم در الگوی مردم‌سالاری اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری، اقبال، حدیث، مجله: بصیرت و تربیت اسلامی، سال ۹۶، شماره ۴۰.

۳. تحلیلی بر مردم‌سالاری دینی در ایران، آرمند، محمدعلی؛ علی محمدی، قاسم؛ فتحی، سعید؛ مجله: مطالعات علوم اجتماعی، سال ۹۵، شماره ۴.

با توجه به آنچه که بیان شد در مورد روش مردم‌سالاری دینی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، آثار و مقالاتی چاپ شده است، اما در مورد موضوع موردنظر که متمرکز بر بررسی توصیفی شواهد قرآنی و روایی بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه مردم‌سالاری دینی است، پژوهشی با این عنوان و با این هدف وجود ندارد.

اصول مردم‌سالاری دینی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

آیت‌الله خامنه‌ای بر این باورند که انقلاب متکی به اصول ثابت و مستحکمی است که نه به اصول سوسیالیسم شرق ارتباطی دارد، نه به اصول سرمایه‌داری غرب، بلکه این انقلاب ترکیبی از عدالت‌خواهی، آزادی‌خواهی، مردم‌سالاری، معنویت و اخلاق است (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۱۱۶-۱۱۵). ایشان ویژگی‌هایی را برای نظام مردم‌سالاری دینی تعریف می‌کنند که در ذیل به آن‌ها اشاره و سپس مبانی قرآنی و روایی آن‌ها ذکر می‌شود.

۱. عدالت محوری

عدالت مطرح در مردم‌سالاری دینی از لحاظ معنا، وسعت، جوهره و جهت‌گیری تفاوت اساسی با شعارهای عدالت‌خواهی در نظام لیبرالیسم دارد. آیت‌الله خامنه‌ای بر این باورند که در بسیاری از مناطق دنیا ممکن است دموکراسی هم باشد، فعالیت اقتصادی هم باشد، اما چیزی به نام عدالت اجتماعی و رفع تبعیض مطرح نیست. ایشان عدالت اجتماعی را جزء بزرگ‌ترین توصیه‌های اسلام می‌دانند که قانون اساسی ما را تشکیل می‌دهد و قوانین ما را هدایت می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۱۱۷). وی بر این عقیده است که عدالت در اسلام دارای مفهوم خیلی وسیعی می‌باشد که همه نیازهای مادی و معنوی انسان را تأمین می‌کند و هر صاحب حقی را به حق خود می‌رساند. این عدالت در بطن خود هم آزادی به معنای درست هم برابری به معنای درست را هم دارد. ایشان برابری را بر این معنا می‌دانند که همه در حد صلاحیت‌هایی که قانون و حقیقت برای آن‌ها معین می‌کند، بتوانند از مواهب، نعم و الطاف الهی که به جامعه و انسان بخشیده شده است، برخوردار باشند (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۱۱۹-۱۱۸).

۱-۱. مبانی قرآنی و روایی عدالت محوری

اجرای عدالت در سطح اجتماع، اصلی بنیادین است که خداوند آن را واجب کرده و به‌طور قاطع به آن فرمان می‌دهد؛ هم‌چنان‌که در سوره نحل به آن اشاره می‌شود «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰). به عقیده صاحب تفسیر المیزان با توجه به ظاهر سیاق آیه، مراد از عدالت، عدالت اجتماعی است و آن عبارت از این می‌باشد که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است. نیکوکار را به‌خاطر احسانش احسان کنی، بدکار را به‌خاطر بدی‌اش عقاب نمایی، حق‌ظالم را از مظلوم بستانی و در اجرای قانون تبعیض قائل نشوی (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳۱/۱۲). قرآن کریم حتی در برخورد با دشمنان نیز به عدالت رفتار کردن را توصیه نموده است: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مائده: ۸). یعنی کینه قبلی نسبت به آن‌ها موجب نشود که عدالت نکنید، بلکه عدالت درباره کسانی که با آن‌ها عداوت داریم، از شعبه‌های تقوا است (قرشی‌بنابی، ۱۳۷۵: ۳/۳۵). افزون بر این یکی از اهداف اصلی پیامبران اقامه عدل و قسط بوده که در سوره حدید از آن سخن به‌میان آمده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). هم‌چنین پیامبر (ص) در قرآن کریم خود را مأمور اجرای عدالت معرفی می‌کند «وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (شوری: ۱۵). بر طبق این آیه ایشان مأمور اجرای عدالت‌اند، چه در قضاوت و داوری‌ها، چه در حقوق اجتماعی و مسائل دیگر زیرا برای ایجاد وحدت، رعایت «اصل عدالت» ضروری است (مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱: ۲۰/۳۸۷). در مجموع آیاتی که در قرآن به مسأله عدالت اشاره دارد فراوان است. در مواردی برخی آیات به پرهیز از ظلم و ستم توجه دارند که آن هم نمونه‌ای از رعایت عدالت است، مانند آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» (نساء: ۴۰). و آیه «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قَضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يَظْلَمُونَ» (یونس: ۴۷). روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز به مفهوم عدالت توجه خاصی دارند. حضرت علی(ع) می‌فرماید: «برپایی دولت عدل از واجبات است» (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰: ۱/۳۶۰). و در جای دیگر خاطر نشان می‌کنند که «عدل جامعه را پایدار می‌کند» (تمیمی‌آمدی ۱۴۱۰: ۱/۱۰۲). ایشان هم‌چنین در نامه‌ای خطاب به کارگزاران‌اش فرمود: «ما بین مردم و خودتان انصاف بورزید و به برآوردن نیازهای آنان تحمل نمائید؛ زیرا شما خزانه‌داران رعیت، وکلای امت و سفیران پیشوایان هستید (نهج‌البلاغه: نامه ۵۱). منظور از انصاف از سوی خود، این است که آنچه را برای خود

می‌پسندند برای آن‌ها بپسندند. به تعبیر دیگر همان‌گونه که حق خود را از آن‌ها می‌گیرند، حقوق آن‌ها را نیز به آن‌ها بپردازند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۰/۳۳۵). پیامبر (ص) درباره نخستین کسانی که وارد جهنم می‌شوند، می‌فرماید: «اولین کسی که به جهنم می‌رود، فرمانروای قدرتمندی است که به عدالت رفتار نمی‌کند و ثروتمندی که حقوق مالی خود را نمی‌پردازد و نیازمندی که متکبر است» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۳: ۲/۲۸). حضرت امیر (ع) در توصیف بهترین فرمانروا می‌فرماید: «بهترین فرمانروا کسی است که ظلم را از بین ببرد و عدل را زنده کند» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳/۴۳۱). ایشان هم‌چنین در حدیثی راجع به سطح زندگی رهبر جامعه می‌گویند «خداوند عزوجل بر پیشوایان عادل واجب کرده که سطح زندگی خود را با مردم ناتوان برابر کنند تا فقیر را، فقرش برآشفته نکند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۴۱۱).

آیات و روایاتی که به عدالت‌محوری در جامعه تأکید دارند فراوان‌اند. در واقع یکی از اصول مهم در قرآن و سیره معصومان (ع)، مسأله برقراری عدل در جامعه است. اگر عدالت اجتماعی در جامعه برقرار شود، آثار شگرف فردی و اجتماعی را به دنبال خواهد داشت. به عبارتی بسیاری از نگرانی‌ها و دغدغه‌های اجتماعی به‌وسیله رعایت عدالت برطرف می‌گردد. برقراری عدالت سبب اصلاح مردم و ریشه‌کن شدن فساد در جامعه می‌شود.

۲. حمایت از انسانیت و حقوق ملت‌ها

به عقیده آیت‌الله خامنه‌ای مکتب اسلام، مکتب حمایت از انسانیت و ارزش‌های انسانی؛ مکتب ترویج رحم و مروت؛ مکتب ترویج اخوت و برادری انسانی است. مکتبی که معیارش در حقوق اجتماعی این است که فردی که در جامعه دست‌اش از زر و زور تهی می‌باشد، بتواند حق خود را بدون هیچ‌گونه مشکل، از شخص قوی که زر و زور هم دارد بگیرد. ایشان این معیار را پیام اسلام و جامعه درست اسلامی می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۱۲۶-۱۲۵). از دیدگاه ایشان عزت ملی به این است که تک‌تک انسان‌ها در یک جامعه مورد احترام قرار بگیرند. چه هم‌دین یکدیگر باشند و چه نباشند (بیانات رهبر در سالگرد رحلت امام خمینی، ۱۴/۳/۸۸). آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار خود با دست‌اندرکاران جامعه تأکید خاصی بر تکریم افراد و اقشار مختلف کشور داشته به‌گونه‌ای که در یکی از سخنرانی‌های خود به فرمان حضرت علی (ع) خطاب به مالک اشتر اشاره می‌کنند که حضرت می‌فرمایند: «إِمَّا أَخَّ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (نهج‌البلاغه: نامه ۵۳) کسانی که تو با آن‌ها مواجه می‌شوی یا از لحاظ عقیده با تو یکسان‌اند یا در انسان بودن با تو شریک هستند.

حتی کسانی که به لحاظ عقیده با تو همراه نیستند، ولی انسان‌اند، باید با انسان برخورد
تکریم‌آمیز داشت (بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار دست‌اندرکاران ستاد اقامه نماز،
۸۵/۶/۲۷).

۱-۲. مبانی قرآنی و روایی حمایت از انسانیت و حقوق ملت‌ها

قرآن کریم و سیره معصومان (ع) نخستین نظام‌های حقوقی را در جامعه وضع کرده‌اند.
در بسیاری از آیات از مؤمنان خواسته شده تا جز براساس قوانین و حقوق تعیین‌شده از سوی
وحی حکم نکنند. خداوند در سوره مائده بر این امر تصریح کرده: «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا
أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (مائده: ۴۵). یعنی هرکس برخلاف حکم خداوند
قضاوت نماید، از کافران است (امین، ۴ / ۳۱۷). افزون بر این اسلام با چشمی یکسان به
انسان‌ها نظر می‌کند، به گونه‌ای که هیچ‌گونه تفاوتی بین هیچ قوم و نژاد و بین هیچ زن و مردی
قائل نیست و کرامت خداوندی را به شکل یکسان به انسان‌ها بخشیده است. قرآن کریم در
این باره می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳). بنابراین نظر
صاحب تفسیر مجمع‌البیان این آیه درباره ثابت بن قیس شماس نازل شده که در مجلس به
مردی جا نداد. حضرت رسول (ص) به ثابت فرمود به صورت این مردم نگاه کن. او نظری
به چهره‌های مردم افکند. حضرت از او پرسید چه دیدی ای ثابت؟ گفت چهره‌هایی
سفیدرنگ، سیاه‌رنگ و سرخ‌رنگ را دیدم. حضرت ادامه دادند این رنگ‌های مختلف را جز
به وسیله تقوا و دین نمی‌توانی بر یکدیگر ترجیح دهی (طبرسی، بی تا: ۲۳ / ۲۱۴). در آیه‌ای
دیگر خداوند خطاب به مؤمنان در مواجهه با کفار بی‌آزار می‌فرماید: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ
الَّذِينَ لَمْ يَفْعَلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ»
(ممتحنه: ۸). خداوند شما را از نیکی و عدل نسبت به کسانی که با شما به خاطر دین جنگ
نکرده و شما را از خانه‌هایتان بیرون ننموده‌اند، منع نمی‌کند. بنابراین نظر صاحب تفسیر نور
طبق آیات قرآن کریم کافران دو دسته‌اند، گروهی درصدد دشمنی و توطئه علیه مسلمان‌اند
که در آیات قبل سوره ممتحنه خداوند می‌فرماید با آن‌ها اظهار دوستی نکنید و از آنان براثت
جوئید. اما مطابق با این آیه، دسته دیگر کفار علیه مسلمانان دشمنی و توطئه‌ای نکردند که
خداوند می‌فرماید با آنان به نیکی رفتار کنید (قرآنی، ۵۸۸ / ۹). بنابراین حمایت از انسانیت
اصل مهمی است که هم در آیات قرآن کریم به آن اشاره شده و هم آیت‌الله خامنه‌ای آن را
به عنوان یکی از اصول مردم‌سالاری دینی دانسته است. از این رو برخورد نیکو با کفاری که

آزادی به کسی نمی‌رسانند در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است. یا در آیات دیگر خداوند به صحبت نیکو با هم‌نوعان توجه داشته، به طوری که در آیه ۸۳ بقره می‌فرماید: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳). با مردم با زبان خوش و نیکویی صحبت کنید. بسیاری از احادیث پیامبر (ص) نیز بر اصل کرامت انسانی و برابری انسان‌ها تأکید داشته است. برای مثال رسول خدا (ص) خطاب به مردم می‌فرماید: «همه شما فرزندان آدم (ع) هستید، و آدم از خاک خلق شده است، پس هیچ‌کس اجازه ندارد به پدران خود مباحثات کند» (نوری، ۱۳۶۹: ۱/۳۶۷). امام علی (ع) نیز در سخن حکیمانه خود می‌فرماید: «آنچه بر خود می‌پسندی برای مردم نیز بپسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی، برای آن‌ها نیز نپسند» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۵: ۳/۱۷۹).

پیام این آیات و روایات آن است که انسان‌ها همه نسبت به هم‌نوعان خویش برادر انسانی محسوب می‌شوند. بنابراین هرچند میان‌شان عوامل اختلاف از حیث دین، زبان، خون، رنگ پوست و سرزمین وجود دارد، ولی نباید هیچ‌یک از این‌گونه عوامل مایه تبعیض حقوق گردد.

۳. آزادی

مقوله آزادی در روش مردم‌سالاری دینی یک سرفصل مهم است. آیت‌الله خامنه‌ای بر این باورند که در اسلام آزادی ریشه الهی دارد، بنابراین منطق اسلام؛ حرکت علیه آزادی، حرکت علیه یک پدیده الهی می‌باشد، یعنی در طرف مقابل یک تکلیف دینی به وجود می‌آورد. این درحالی است که مکتب غربی لیبرالیسم ریشه آزادی را خدادادگی نمی‌داند. آزادی انسان در نظر آن‌ها منهای حقیقتی به نام دین و خداست (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۱۳۲).

به عقیده ایشان آزادی در اسلام از جهاتی با نظام لیبرالیسم غرب تفاوت دارد. در اسلام ارزش‌های مسلم، ثابت و حقیقتی وجود دارد که حرکت در سمت آن حقیقت ارزش‌آفرین است، اما در غرب چون حقیقت ثابتی وجود ندارد، به طور منطقی آزادی نامحدود می‌باشد. تفاوت دیگر این است که در غرب حد آزادی را منافع مادی تشکیل می‌دهد، وقتی که منافع مادی به خطر بیفتد، آزادی را محدود می‌کنند. اما در اسلام مرزهای اخلاقی وجود دارد، یعنی آزادی علاوه بر آن حدود مادی مرزهای معنوی هم دارد. نکته دیگر این است که اسلام آزادی را همراه با تکلیف برای انسان دانسته که انسان بتواند با این آزادی، تکلیف را صحیح انجام بدهد و به تکامل برسد. این در صورتی است که آزادی در تفکر لیبرالیسم غربی، با تکلیف منافات دارد. آن‌ها در نفی تکلیف تا جایی پیش رفته‌اند که نه تنها تفکرات دینی را حتی تفکرات غیردینی و کل ایدئولوژی‌ها را که در آن‌ها تکلیف هست نفی می‌کنند، در

اسلام آزادی آن روی سگه تکلیف می‌باشد، اصلاً انسان‌ها آزادند، چون مکلف‌اند. اگر مکلف نبودند، آزادی لزومی نداشت (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۱۴۲-۱۳۴). آیت‌الله خامنه‌ای در بیانات خود به آزادی ملت اشاره می‌کنند و می‌فرمایند: ملت آزاد آن ملتی است که آزادانه اراده نماید، آزادانه عمل کند و منافع حقیقی و ملی خودش را تشخیص بدهد، و با آن استقلال اراده و استقلال عمل، منافع را برای خود و کشورش تأمین نماید. اگر ملتی توانست این تشخیص درست را بدهد و تصمیم بگیرد و تحت تأثیر تخریب محاسباتی دشمن قرار نگیرد، به نتایج خوبی خواهد رسید (خامنه‌ای بیانات، ۱۳۹۸/۸/۸).

۳-۱. میان‌قرآنی و روایی آزادی

امام علی (ع) در نهج البلاغه، هزار سال پیش از طرح مسأله آزادی در کشورهای غربی، می‌فرماید: «لَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (نهج البلاغه: نامه ۳۱). ایشان خطاب به امام حسن (ع) می‌فرمایند: پسر من! بنده دیگران مباش؛ درحالی که خداوند تو را آزاد آفریده است. این جمله طلایی در اعلامیه حقوق بشر که فرانسوی‌ها منتشر کردند آمده است که «خداوند انسان‌ها را آزاد آفرید»، درحالی که امیرالمؤمنین علیه السلام هزار و دویست سال قبل، این مسأله را مطرح کرده است. هم‌چنین خداوند در آیه ۱۵۷ اعراف، مردمی که از پیامبر (ص) پیروی می‌نمایند، این‌گونه وصف می‌کند که «وَيَصْعَقُ عَنْهُمْ إِصْرُهُمْ...» (اعراف: ۱۵۷). از آنان بار گران (تکالیف سخت) و بندهایی را که بر آنان بوده برمی‌دارد (و آزادشان می‌کند). علامه طباطبایی در تفسیر آیه مذکور می‌فرماید خداوند چیزهایی را که مانع ایشان از خیرات و رسیدن به صواب می‌شود، برمی‌دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶۱/۸). یا در حدیثی از امام علی (ع) آمده است: «إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ إِلَّا مَنْ أَقْرَبَ عَلَى نَفْسِهِ بِالْعُبُودِيَّةِ» (کلینی، ۱۹۵/۶). مردم همه آزادند، مگر کسی که به بندگی خود اعتراف کند. در دیگر آیات به آزادی انتخاب انسان توجه شده که در انتخاب راه پس از هدایت، آزاد است. در آیه سوم سوره انسان پس از آن‌که انسان را شنوا و بینا معرفی می‌نماید، می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳). ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس. براساس این آیه شریفه، انسان در انتخاب راه آزاد است و می‌توان آن را بپذیرد و یا رد کند. یا در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «إِنَّ اللَّهَ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا، وَ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۲/۶۴). خداوند اختیار تمام کارهای مؤمن را به خودش واگذار کرده، اما اختیار خوار کردن خویش را به او نداده است. از جنبه دیگر احاطه بر نفس و کنترل غریزه‌ها هم در احادیث نوعی آزادی بیان

شده است. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «مَنْ تَرَكَ الشَّهَوَاتِ كَانَ حُرًّا» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴/۲۲۷). کسی که از شهوات خود را بازداشت آزاد است. با توجه به آیات و روایات ذکر شده می‌توان گفت انسان به صورت فطری موجودی آزاد است، هم در انتخاب مسیر و راه آزاد می‌باشد. هم خداوند او را آزاد آفریده که می‌تواند آزادانه انتخاب کند و آزادانه عمل نماید و این آزادی فراتر از آزادی مادی است.

۴. پارسامحوری و شایسته‌سالاری به‌ویژه در سطح آیت‌الله خامنه‌ای

بنابر نظر آیت‌الله خامنه‌ای در اسلام و حکومت اسلامی شرایطی چون تقوا، عدالت، پارسایی و شایستگی تعیین‌کننده مسئولیت‌ها است. در صورتی که در دموکراسی‌های غربی، مسئولیت‌ها به دست حاکمیت زور و سرمایه می‌باشد. سرمایه‌داران و زورمداران برای حفظ سلطه و جذب منافع بیش‌تر، کسانی را سوار بر قدرت می‌کنند که در جهت منافع آن‌ها هر چه بیش‌تر قدم بردارد، شایسته‌سالاری و پارسایی در چنین روندی جایی ندارد (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۱۴۲).

ایشان معتقدند ولایت اسلامی به شکل کامل، در یک جامعه اسلامی عملی است. اگر ملت‌ها قطع‌نظر از مذاهب و ادیانی که بر آن‌ها حاکم است بخواهند راه سعادت را پیدا کنند، باید به ولایت اسلامی برگردند. چون ولایت براساس ارزش‌های اسلامی یعنی عدالت اسلامی، علم اسلامی و دین اسلامی است. به عقیده ایشان اگر ملت‌ها می‌خواهند کسی را به‌عنوان رهبر و حاکم بر جامعه انتخاب نمایند، سراغ آنکه سرمایه‌داران معرفی می‌کنند، نروند؛ سراغ پارساترین، پاک‌ترین، بی‌اعتناترین انسان‌ها بروند. آن کسی که قدرت را سرمایه شخصی خود به حساب نمی‌آورد و از آن برای سود شخصی خویش استفاده نمی‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۱۴۳). آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار با مردم به این مسأله اشاره کردند که جمهوری اسلامی نظامی است که در آن، دربار حکومت طاغوت نمی‌باشد؛ دخالت بیگانه نیست؛ دخالت خان و خان‌زدگی نیست؛ حکومت مردم و شایستگان است. در جمهوری اسلامی، رسیدن به مقامات مؤثر در سلسله‌مراتب حکومتی، تابع صلاحیت‌ها می‌باشد. هرکه صلاحیت دارد، باید در میدان‌های تلاش و مسئولیت جلو برود. فاصله انداختن بین فقیر و غنی، بین اشراف و غیراشراف و امتیاز دادن به یک قشر خاص با نظام جمهوری اسلامی سازگار نیست (خامنه‌ای، بیانات، ۸۴/۲/۱۷). ایشان آفت مسئولیت در نظامی که متکی به آراء و ایمان مردم است را این می‌داند که مسئولان به فکر رفاه شخصی بیفتند، به فکر جمع‌آوری برای خودشان بیفتند و در هوس زندگی اشرافی‌گری به این در و آن در بزنند. آن‌ها باید خود را از این آفت دور کنند.

مسئولان باید از میان مردم انتخاب شوند و از خود مردم باشند، وابستگی‌ها ملاک قبول مسئولیت‌ها نباشد (خامنه‌ای، بیانات، ۹۰/۳/۱۴).

۴-۱. مبانی قرآنی و روایی پارسامحوری و شایسته‌سالاری

قرآن کریم، وظایفی را برعهده حاکمان، مسئولان و کارگزاران حکومت می‌گذارد که لازم است آنان در ارتباط و شیوه رفتاری خود با مردم آن‌ها را رعایت کنند تا موجب سعادت و پیشرفت جامعه شود؛ قرآن کریم از عدالت‌پیشگی حاکمان جامعه در سوره نساء سخن رانده: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸). بنا به گفته برخی مفسران در این آیه به امر تأکید شده که زمام‌داران باید به فرمان خداوند امانت‌ها را به صاحبان‌شان واگذار کرده و به عدالت حکومت کنند؛ و در آیه بعد به مردم امر کرده است که سخن صاحبان امر را شنیده و از آنان اطاعت نمایند (طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۱/ ۲۶۵). افزون بر این وظیفه دولت مردان اسلامی، گسترش عمل نیک در جامعه و اقامه کردن روح نماز و عبادت و برابری و عدالت اقتصادی و مبارزه با شکاف‌های اقتصادی است. هم‌چنان‌که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا هُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ» (انبیاء: ۷۳). در واقع رهبران دین باید مردم را بر طبق فرمان خداوند هدایت کنند و آن‌ها را به کارهای نیک تشویق کنند، نه به کینه‌توزی‌ها و فریادهای فرقه‌گرایی (مغنیه، ۱۳۷۸: ۵/ ۴۷۲). سنت الهی نیز بر این است که به هیچ‌کس جز براساس شایستگی‌هایش مسئولیت نمی‌دهد. خداوند به افرادی که شایستگی و لیاقت خود را به اثبات رسانده‌اند، مسئولیت عنایت می‌کند. حضرت ابراهیم (ع) با عبور از امتحانات سخت به مقام امامت رسید «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره: ۱۲۴). حضرت علی (ع) به توانایی و آگاهی حاکم و کارگزار توجه خاصی دارد. ایشان در این باره می‌فرمایند: «مردم! سزاوارترین کس به خلافت کسی است که بدان تواناتر و در آن به فرمان خدا داناتر باشد» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۷۳). در حقیقت امام علیه‌السلام به دو رکن اساسی که یکی جنبه علمی دارد و دیگر جنبه عملی اشاره کرده است. از نظر علمی باید از همه آگاه‌تر باشد و از نظر عملی در امر مدیریت از همه قوی‌تر بسیارند کسانی که عالم‌اند، ولی مدیر نیستند و یا مدیرند و عالم نیستند و تا این دو دست به دست هم ندهد، اداره صحیح جامعه امکان‌پذیر نیست (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶: ۶/ ۵۰۴). و در جای دیگر می‌فرمایند: «کار مردم جز به شایستگی زمام‌داران سامان نمی‌یابد» (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۱۶). امام علی (ع) در نامه‌ای خطاب به مالک اشتر در گزینش کارگزاران این چنین می‌نویسد: «ثُمَّ انظُرْ فِي أُمُورِ

عُمَالِكَ فَاسْتَعْمِلَهُمْ اخْتِيَارًا، وَلَا تُوَلِّهِمْ مَحَابَبَةً وَأَثَرَةً» (نهج البلاغه: نامه ۵۳). در کار کارگزاران بنگر و پس از آزمایش به کارشان برگمار، نه به سبب دوستی با آنها. و بی‌مشورت دیگران به کارشان مگمار. آیت‌الله خامنه‌ای با استناد به این نامه نهج البلاغه در دیدار اعضای هیأت دولت می‌فرماید عبارت «فَاسْتَعْمِلَهُمْ اخْتِيَارًا» که در نامه امام علی (ع) به کار رفته به این معناست که دقت کن بین چه کسی شایسته‌تر است. شایسته‌سالاری به معنای واقعی کلمه باید مورد توجه باشد (بیانات در دیدار اعضای هیأت، ۱۷/۷/۸۴). حضرت امیر (ع) درباره کسی که شایسته زمام‌داری و ولایت است می‌فرماید: «مَنْ أَحْسَنَ الْكِفَايَةَ اسْتَحَقَّ الْوِلَايَةَ» (تمیمی آمدی، ۱/۴۵۱). هر که امور را به نیکویی اداره کند، سزاوار ولایت است. در تمام بیانات حضرت علی (ع) خطاب به کارگزاران‌اش، گزینش براساس شایستگی تأکید شده است. در روایتی پیامبر گرامی اسلام (ص) فرمود: «إِنَّ الْإِمَامَةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِرَجُلٍ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ: وَرَعٌ يَحْجِزُهُ عَنِ الْمَحَارِمِ، وَجَلْمٌ يَمْلِكُ بِهِ غَضَبُهُ، وَحُسْنُ الْخِلَافَةِ عَلَى مَنْ وُلِّيَ حَتَّى يَكُونَ لَهُ كَالْوَالِدِ الرَّحِيمِ» (کلینی، ۱: ۴۰۷). امامت شایسته نیست، مگر برای کسی که دارای سه خصلت باشد: پارسایی که او را از کارهای حرام باز دارد، بردباری که با آن خشم خود را مهار کند و خوش‌رفتاری با کسانی که بر آنان حکومت می‌نماید، چندان که برایشان هم چون پدری مهربان باشد.

به‌طورکلی آیات قرآن‌کریم و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام بر پارسایی و شایستگی کارگزاران حکومت دلالت دارد. برخورداری از خصال و فضایل برجسته فردی به‌تنهایی نمی‌تواند محورگزینش باشد، باید در کنار آن توان کاری نیز باشد. به‌دیگر عبارت مجموعه «تعهد» و «تخصص» معیار گزینش است.

۵. نوع رقابت انتخاباتی و مشارکت واقعی مردم

آیت‌الله خامنه‌ای بر این عقیده هستند که در جمهوری اسلامی مشارکت مردم در امر انتخابات واقعی است. آن‌ها براساس تکلیف و احساس مسئولیت در صحنه‌های انتخابات حاضر می‌شوند. شرط پیروزی هم این است که انتخاب اصلح مدنظر باشد، نه رقابت انتخاباتی، ازاین‌رو مردم باید با چشم باز و با بصیرت وارد بشوند و آدم‌هایی را که اطمینان پیدا می‌کنند، انتخاب نمایند (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۱۴۵-۱۴۴).

ایشان یادآور می‌شوند که نظام جمهوری اسلامی مبنی بر انتخابات و رأی مردم است و هر چهار سال یک‌بار انتخابات مجلس و ریاست جمهوری برگزار می‌شود. وی بر آن است که در ایران مردم‌سالاری واقعی وجود دارد. به‌طور متوسط هر سال یک انتخابات در این کشور واقع شده است و مردم در همه امور کشور دخالت کرده‌اند. برای مثال انتخابات آزاد برای تعیین

رئیس جمهور کشور، در دنیا کم‌نظیر است. آحاد مردم پای صندوق‌های رأی می‌روند بدون اینکه تبلیغات حزبی در ذهن آن‌ها اثر داشته باشد. یک نفر را که شناختند، فهمیدند و تجربه کردند برای مدتی به ریاست جمهوری انتخاب می‌کنند. در بعضی از کشورها که انتخابات ریاست جمهوری به وسیله احزاب وجود دارد، مردم حتی آن کاندیدای ریاست جمهوری را نمی‌شناسند. حزب، کاندیدایی را معرفی کرده مردم هم چون به این حزب عقیده دارند، این کاندیدا را به‌عنوان رئیس جمهور انتخاب می‌نمایند، پس آزادانه‌ترین انتخابات، مستقل‌ترین مجلس، مردمی‌ترین حکومت، در جمهوری اسلامی است. چون در نظام اسلامی، مردم به معنای حقیقی کلمه، دارای ارزش و قدرت انتخاب و تصمیم‌گیری هستند و حقیقتاً مالک و مسلط بر سرنوشت و امور خودشان هستند (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۱۴۸-۱۵۱).

۵-۱. مبانی قرآنی و روایی مشارکت مردم در انتخابات

قرآن کریم در سوره مبارکه رعد تأکید می‌کند که سرنوشت هر قومی به‌دست خودشان است «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱). با توجه به این آیه می‌توان گفت یکی از وظایف مردم برای داشتن سرنوشت و آینده بهتر، شرکت در انتخابات و انتخاب فرد اصلح است. در واقع شرکت در انتخابات به نوعی تأثیرگذاری در سرنوشت جامعه اسلامی می‌باشد. افزون بر این خداوند متعال از مردم می‌خواهد که در نیکوکاری و پرهیزگاری یکدیگر را یاری کنید، هم‌چنان که در سوره مائده به آن اشاره شده «وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده: ۲). در این آیه مشارکت مردم در کار خیر مورد تأکید قرار گرفته، چه بسا شرکت در انتخابات یکی از مصادیق این همکاری است. بنابراین مسلمانان در انجام کارهای نیک باید پشتوانه یکدیگر باشند تا روح وحدت در کالبد آن‌ها دمیده شود و از تفرقه و تشتت ایمن باشند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۴/۳۳۰). یا در سوره مبارکه آل‌عمران خداوند به پیامبر (ص) دستور مشورت با مردم را می‌دهد «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل‌عمران: ۱۵۹). به عقیده صاحب تفسیر نور، نظام حکومتی اسلام بر مبنای محبت و ارتباط تنگاتنگ با مردم بنا شده است. از این رو پیامبر وظیفه داشت با مردم حتی آنان که در گذشته لغزش داشته‌اند نیز مشورت کند (قرآنی، ۱۳۸۸: ۱/۶۳۶). حال آنکه مشورت دادن مردم به نمایندگان از طریق رأی دادن و انتخاب اصلح صورت می‌گیرد. در روایات اهل بیت علیهم السلام هم بر ضرورت انتخاب از ناحیه مردم تأکید شده است. امام علی (ع) خطاب به مردم می‌فرماید: «ای مردم! این امر (حکومت) امر شما است. هیچ‌کس به‌جز کسی که شما او را امیر خود گردانید، حق امارت بر شما را ندارد. ما دیروز هنگامی از هم جدا شدیم که من قبول ولایت را ناخوشایند داشتم، ولی شما

جز به حکومت من رضایت ندادید» (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۳/۱۹۳). مطابق این نقل امیرالمؤمنین (ع) فقط کسی را لایق ولایت بر مردم می‌دانند که از جانب مردم انتخاب شده باشد. رسول خدا (ص) نیز در حدیثی «نهی فرمود از اینکه مردی امامت گروهی را بدون اذن آنان برعهده گیرد» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۶/۳۳۵). این حدیث اگرچه در مورد امامت جماعت مطرح شده است، ولی به طریق اولی می‌توان آن را به رهبری سیاسی و اجتماعی هم نسبت داد.

در تطبیق بیانات آیت‌الله‌خامنه‌ای درباره مشارکت مردم در انتخابات و مبانی قرآنی و روایی آن این نتیجه حاصل می‌شود که آزاد بودن مردم در انتخاب مسئول موردنظر، اصلی‌ترین رکن در انتخابات است.

نتیجه‌گیری

با بررسی‌هایی که در بیانات آیت‌الله‌خامنه‌ای، آیات قرآن‌کریم، مجموعه‌های روایی چون نهج‌البلاغه و سایر منابع صورت گرفت نتایج زیر حاصل شد:

۱. اصولی که آیت‌الله‌خامنه‌ای در روش مردم‌سالاری دینی در نظر داشته و به آن‌ها توجه ویژه کرده، دارای مستندات قرآنی و روایی است. به‌دیگر سخن آیات قرآن‌کریم و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام پشتوانه نقلی این روش می‌باشد.
۲. قرآن‌کاوی اصول مردم‌سالاری دینی در اندیشه آیت‌الله‌خامنه‌ای حاکی از آن است که آیات متعدد قرآن‌کریم به پیامبر (ص) فرمان عدالت، حمایت از انسانیت، آزادی و شایسته‌گزینی را در جامعه داده است.
۳. روایت‌سنجی اصول مردم‌سالاری دینی در منظومه فکری آیت‌الله‌خامنه‌ای بیانگر آن است که سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام در اداره جامعه مبتنی بر عدالت، شایسته‌گزینی، آزادی، مشارکت مردم و حمایت از انسانیت بوده است. اهل‌بیت علیهم‌السلام و به‌طور خاص امام علی (ع) خطاب به کارگزاران خود نامه‌ها و خطواتی داشتند و از آن‌ها خواستار اعمال موارد مذکور بودند.

منابع فارسی

۱. قرآن کریم با ترجمه محمد مهدی فولادوند و عبدالکریم آیتی
۲. نهج البلاغه
۳. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵)، الكامل فی التاریخ، چاپ اول، بیروت: دار الصاد.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۳)، عیون اخبار الرضا، چاپ سوم، قم: کتاب جمکران.
۵. اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، چاپ اول، تهران: نشر راد.
۶. امین، نصرت بیگم (بی تا)، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، بی جا، بی جا.
۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و دررالکلم، چاپ دوم، قم: دار الکتب الاسلامی.
۸. حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان در تفسیر قرآن؛ محقق: محمدباقر بهبودی، چاپ اول، تهران: لطفی.
۹. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۶)، مردم‌سالاری دینی و دموکراسی‌های غربی در آینه نگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی، چاپ اول، تهران: قدر ولایت.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷)، تفسیر قرآن مهر، چاپ اول، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۱۱. شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳)، تفسیر اثنی عشری، چاپ اول، تهران: میقات.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، ترجمه تفسیر مجمع البیان، مترجم: گروه مترجمین، چاپ اول، تهران: فراهانی.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، تفسیر جوامع الجامع، مصحح: ابوالقاسم گرجی، چاپ اول، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت.
۱۵. قرآتی، محسن (۱۳۸۸)، تفسیر نور، چاپ اول، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۶. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۵)، تفسیر احسن الحدیث، چاپ دوم، تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، محقق: علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوارالجامعة لدرر اخبارالائمة الاطهار، بی جا، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۵)، میزان الحکمة، چاپ پانزدهم، قم: دارالحدیث.
۲۰. مغنیه، محمد جواد (۱۳۷۸)، ترجمه تفسیر کاشف، مترجم: موسی دانش، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
۲۱. مکارم شیرازی و همکاران، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۲. مکارم شیرازی و همکاران، ناصر (۱۳۸۶)، تفسیر نمونه، پیام امام امیرالمومنین علیه السلام، چاپ اول، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۳. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۳۹۵)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ اول، قم: آل بیت.

بیانات

۱. بیانات رهبر در دیدار دست‌اندرکاران ستاد اقامه نماز، ۸۵/۶/۲۷.
۲. بیانات رهبر در مراسم دانش‌آموختگی دانشگاه‌های افسری ارتش، ۹۸/۸/۸.
۳. بیانات رهبر در دیدار مردم شهرستان جیرفت، ۸۴/۲/۲۷.
۴. بیانات رهبر در مراسم سالگرد رحلت امام خمینی، ۹۰/۳/۱۴.
۵. سایت khamenei.ir
۶. بیانات رهبر در دیدار اعضای هیأت دولت، ۸۴/۷/۱۷.

Quranic and Narrative Principles of Religious Democracy in Thoughts of Ayatollah Khamenei

Mahdi Esmaeli Sadrabadi *

*Assistant professor of Quranic and Hadith Sciences at Department of Theology and Islamic Studies,
Faculty of Literature and Humanities of Hazrat Najes (SA), University of Vali-e-Asr (SA),
Rafsanjan, Iran*

Masoumeh Nawazi

PhD Student in Quranic and Hadith Sciences at Yazd University, Iran

Abstract

Religious democracy is an ideal form of governance in which the rights, status, and dignity of people in the administration of society are respected, while the sanctity of religious values and principles is also maintained. In fact, it is a new method that opposes western democracy and at the same time rejects despotism and dictatorship. The present study aims to examine the Quranic and narrative foundations of Ayatollah Khamenei's thoughts and comments on religious democracy using a descriptive method through a Naqli (revealed) approach. This paper explicates how Ayatollah Khamenei- in accordance with the teachings of the Holy Quran and Hadiths- has promoted and implemented the theory of religious democracy focusing on elements such as justice, support for humanity, rights of nations, freedom, piety and meritocracy, and electoral competition and popular turnout.

Keywords: Principles of religious democracy, Ayatollah Khamenei, Leader, Quran, Hadith, narrations.

* Email: esmaeli.sadr@gmail.com (Corresponding Author)

Application of Naskh in Extracting Principles of Governance with Focus on Surah At-Tawbah in Thoughts of Ayatollah Khamenei

Mohammad Amin Sattarian *

Level 3 student of seminary

Mehdi Ghorji-Azendaryani

Graduated with a doctorate in theology from the Quran and Hadith University and a 4th level graduate of the seminary

Abstract

The concept of governance, as a western-driven normative concept, needs to be recreated in the Islamic discourse. In religious literature, governance can be considered as a path towards good governance. Since changes in a society in the process of governance call for changes of the implemented rulings, it is possible to identify the conditions by referring to religious sources and apply them in the Islamic Republic system to make the governance a wiser process. On the other hand, by referring to the discussion of Naskh (abrogation) in Quranic sciences, useful propositions can be found to achieve this goal. The basis of conditional Naskh, which expresses the change of rulings following a change in conditions and the strengthening of abrogated rulings (in a general sense) if the conditions for the implementation of that ruling are met, is particularly compatible with this goal. In this study, via the library method and with focus on the interpretation of Surah At-Tawbah by Ayatollah Khamenei, the abrogator and abrogated verses have been examined and by extracting three chains of verses and examining the context of the verses and their revelation circumstances, some principles of governance have been singled out. These principles address issues such as policy-making and regulating ties between Muslims and enemies at different junctures as well as the conditions for the realization of final Bara'at from Mushriks..

Keywords: Abrogation, Naskh, Quran, governance, Ayatollah Khamenei.

* Email: m.sattarian@chmail.ir (Corresponding Author)

A Critical Analysis of Fiqhi Views on "وَهُمْ صَاغِرُونَ" with Reliance on Ayatollah Khamenei's Interpretive-Fiqhi Comments

Alborz Mohaqeq Garfami *

Master of Quran and Hadith Sciences

Reza HaghPanah

Assistant Professor of the Department of Fiqh and Fundamentals of Law, Razavi University of Islamic Sciences

Abstract

One of the criteria of the Islamic culture is the way Muslims cope with Ahlul Kitab (People of the Book). Verse 29 of Surah At-Tawbah speaks of a type of financial agreement with People of the Book, under which they are required to pay a tax called jizyah. There is a view that the meaning of the phrase "وَهُمْ صَاغِرُونَ" in this verse is to humiliate the People of Dhimmi at the time of paying jizyah. Therefore, behaviors such as standing them up, grabbing their beards, humiliating, and even slapping them in the face have been considered permissible. The present study, using documentary sources and a descriptive-analytical method, has sought to criticize this view. To achieve this goal, after reviewing the concepts of "dhimmi" and "jizyah", in the first step, the possible reasons for the aforementioned view in two areas of understanding the phrase "صَاغِرُونَ" and also deriving from a hadith have been explained. In the next step, these Fiqhi interpretations have been weighed against criteria such as presenting them to the Quran, the linguistic concept of Seghar (minor, small), presenting them to the Sunnah, and being in line with the Islamic moral system. The achievement of the study, based on the view of Ayatollah Khamenei in interpreting verse 29 of Surah At-Tawbah and the related Hadith, is in the invalidity of the aforementioned view and a sound interpretation of the verse. According to this interpretation, undermining and humiliating the people of dhimmi is not compatible with the standards arising from Islamic tenets.

Keywords: Ayatollah Khamenei, dhimmi, jizyah, Fiqh, jurisprudence, interpretation, hadith.

* Email: mohaghegh.gr@gmail.com (Corresponding Author)

Wife's Inheritance from Immovable Property with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Fatwa

Hassan Delpazir *

Level 4 seminary student

Abstract

There are disagreements among Faqihs (Islamic experts) about wife's inheritance from the immovable bequest. All Imamia Faqihs- except for Ibn al-Junayd- unanimously agree over the wife's deprivation of her husband's certain immovable properties. A theory developed by Sayyid Murtadha is here noteworthy which could be regarded as the source of change of law in this regard based on Ayatollah Khamenei's Fatwa. However, one should address all arguments and faults dealing with this issue as Sayyid Murtadha's explanations regarding his theory need more details and clarity. This article seeks to explain this Fatwa. After criticizing the reason for the opinion that the wife is deprived of part of the husband's bequest, even from its price, the evidence for the fatwa of Sayyid Murtadha and some contemporary jurists, including Ayatollah Khamenei, who believe that the wife is not deprived of both the bequest and its price, has been examined, and evidence has been presented to substantiate it. With this explanation, the evidence for the relevant change in the Civil Code is also clarified as per the fatwa of Ayatollah Khamenei.

Keywords: Wife's Inheritance, immovable property, bequest, real estate.

* Email: delpazir1402@gmail.com (Corresponding Author)

Reliability of Hadiths Narrated by Sahl ibn Ziyad Razi in Thoughts of Ayatollah Khamenei

Morteza Yaqinipoor *

Level 4 seminary student

Abstract

Sahl ibn Ziyad Razi is a well-known narrator who has been mentioned in the chains of narration of many Hadiths and documents. The majority of early Shiite Rejali sources prior to Imamia have undermined him, while some latter Rejali and Fiqhi sources have defended the trustworthiness of this prolific narrator and described his narrations as authentic and consistent. Ayatollah Khamenei is one of the few scholars who have neither defended the absolute trustworthiness of Sahl ibn Ziyad nor ruled out that all of his Hadiths are invalid. Rather, he has strengthened the theory of the reliability of Sahl's Hadiths in the noble book of al-Kafi. He believes that the numerous statements of the predecessors in weakening Sahl ibn Ziyad make it difficult to defend his absolute trustworthiness, but on the other hand, the high status of Sheikh Koleini in hadith studies and his great interest in transmitting Sahl's Hadiths in a book like al-Kafi, brings about trust in the hadiths of this narrator regarding al-Kafi. This theory has tangible implications in the areas of ijtehad and Fiqh for Ayatollah Khamenei.

Keywords: Sahl ibn Ziyad, Koleini, al-Kafi, authentication, predecessors, verification of hadiths, Ayatollah Khamenei.

* Email: m.y.03011366@gmail.com (Corresponding Author)

Identity of Women from Perspective of Ayatollah Khamenei's Quranic Thought

Hoda Sadeqzadegan *

Master of Quran and Hadith Sciences, Isfahan University

Fatemeh Torkan

Master of Philosophy, Isfahan University

Abstract

Throughout history, women have always been under the domination of masculinity, whether in its traditional form or modern form. Therefore, the existing image of women is always an element that is non-independent, periphery, and second-class. While the true identity of women is far from these descriptions. In the present paper, by searching through a mixed method of content analysis - ijtihadic analysis in the Quranic thought of Ayatollah Khamenei, various dimensions of the real identity of women are stated, including the necessity of Islamic identity for women, the characteristics of that identity, its dimensions and factors affecting identity, the relationship between gender and humanity in identity, the confrontation between Islam and the West in identity, and the effects of identity building and identity destruction of women. Based on the methodical study that has been done in the research, it can be said that from the perspective of the leadership, the identity of women has an absolute framework in which all individual, family, and social dimensions are covered. According to verses 35 of Surah al-Ahzab, 21 of Surah al-Rum, and 195 of Surah al-Imran, the identity of women is the same as the identity of men in terms of humanity; and in terms of gender, as an incidental part of identity, it is different from the identity of men and is meaningful in the functions of life. In addition, according to verses 10 to 12 of Surah al-Tahrim and its clarification in the understanding of verse 36 of Surah Al-Imran, women in the same thought, not only have a common human identity with men, but they are also introduced as a role model for both believing and non-believing women and men.

Also, great characters such as Hazrat Zahra (SA) and Hazrat Zeinab (SA), who are role models for women, have undermined the belief of some interpreters in accordance with verse 17 of Surah al-Zukhruf, as they reject the idea that women- like men- enjoy high intellectual and logical talent.

Keywords: Women, men, identity, Ayatollah Khamenei, masculinity, Quran.

* Email: emammobin@gmail.com (Corresponding Author)

Contents

Identity of Women from Perspective of Ayatollah Khamenei's Quranic Thought	A
Hoda Sadeqzadegan, Fatemeh Torkan	
Reliability of Hadiths Narrated by Sahl ibn Ziyad Razi in Thoughts of Ayatollah Khamenei	B
Morteza Yaqinipoor	
Wife's Inheritance from Immovable Property with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Fatwa	C
Hassan Delpazir	
A Critical Analysis of Fiqhi Views on "وَهُمْ صَٰغِرُونَ" with Reliance on Ayatollah Khamenei's Interpretive-Fiqhi Comments	D
Alborz Mohaqeq Garfami, Reza Haghpanah	
Application of Naskh in Extracting Principles of Governance with Focus on Surah At-Tawbah in Thoughts of Ayatollah Khamenei	E
Mohammad Amin Sattarian, Mehdi Ghorji-Azendaryani	
Quranic and Narrative Principles of Religious Democracy in Thoughts of Ayatollah Khamenei	F
Mahdi Esmaeli Sadrabadi, Masoumeh Nawazi	

Fiqh and Islamic Sciences Research Journal

Volume 2 / Issue 4 / 2023 Spring
(Scientific Quarterly)

Concessionary: Cultural Research Institute of the Islamic Revolution, Office
of Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Grand Ayatollah
Khamenei

Director-in-charge: Mohammad Eshaghi

Editor-in-Chief: Hujjat al-Islam and the Muslims Hossein Ali Saadi

Executive Director: Mahmood Ghasemi

Editorial Board:

Ayatollah Seyed Ali Hosseini Ashkuri

Hojjat al-Islam and Muslims Seyyed Masoud Hosseini

Hojjat al-Islam and Muslims, Seyyed Maitham Hosseini

Hojjat al-Islam and Muslims, Mohsen Qomi

Hujjat al-Islam and Muslims, Abd al-Hossein Khosrupanah

Hujjat al-Islam and Muslim Ali Dhu'lam

Hujjat al-Islam and the Muslims Hossein Ali Saadi

Content and Literary Editor: Hossien Ajorloo

Senior Editor: Amin Madadi

Web Site: www.pajoohtname.ir

E-mail: pajoohtname@mpfe.ir