



فصلنامه علمی

پژوه نامه فقه و علوم اسلامی

دوره ۳، شماره ۹، تابستان ۱۴۰۳



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. مبناشناسی 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 آجورلو

ویراستار ادبی و صفحه‌آرا: امین مددی

ناشر: دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خاмене‌ای (مدظله العالی)، تیراژ: ۳۰۰ نسخه، قیمت: ۸۰۰/۰۰۰ 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](http://www.pajooohname.ir) پست الکترونیکی: [pajooohname@chmail.ir](mailto:pajooohname@chmail.ir)

[pajooohname@mpfe.ir](mailto:pajooohname@mpfe.ir)

مسئولیت محتوای بیان شده در مقالات پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی برعهده نویسندگان است.



## 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 براساس «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 دوپست واژه)، کلیدواژه‌ها (۵ تا ۷ واژه)، مقدمه، بدنه اصلی (بیان مسأله 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  $\text{ctrl}+\text{shift}+۲$  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 بد و ن گیومه و در بندی جداگانه، با یک و نیم سانتی‌متر فرورفتگی از سر اشیون، 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 <sup>(مدظله‌العالی)</sup> به‌صورت: (خامنه‌ای، سال انتشار کتاب: شماره صفحه). مثال: (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۳۱۳).
  - ❖ ارجاع به بیانات رهبر معظم انقلاب <sup>(مدظله‌العالی)</sup>، به‌صورت (خامنه‌ای، بیانات، تاریخ دقیق) و در ارجاع به مکتوبات (بیانیه، پیام، حکم و ...) رهبر معظم انقلاب به‌صورت (خامنه‌ای، مکتوبات، تاریخ دقیق) عمل

شود. مثال: (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۹/۶). تاریخ دقیق بیانات و مکتوبات در سایت [Khamenei.ir](http://Khamenei.ir) قابل مشاهده است.

❖ ارجاع به درس خارج آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای <sup>(مدظله‌العالی)</sup> 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 «بومحمد 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 نام‌خانوادگی 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 به‌صورت 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 به‌صورت ایتالیک (ایرانیکی)،

❖ 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.

❖ **پایان نامه:** نام خانوادگی، نام. (سال دفاعیه). عنوان پایان نامه. پایان نامه 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.

- تحلیل مصادیق صدقه در روایات و فقه بر مبنای ساحت‌های شش‌گانه تربیتی سند تحول بنیادین آموزش و پرورش با رویکردی بر نظرات حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ..... ۱
- محدثه معینی فر
- بررسی سازگاری مردم‌سالاری با نظریه ولایت مطلقه فقیه، در اندیشه سیاسی حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ..... ۳۹
- هادی جلالی اصل
- واکاوی شاخص‌های زن مسلمان ایرانی موفق بعد از انقلاب اسلامی در کلام حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) (مورد مطالعه: زنان نمونه شهر اصفهان) ..... ۶۵
- حوریه ربانی اصفهانی، زینب شعبانی
- بررسی ماهیت و مبانی فقهی استیذان رئیس قوه قضائیه از آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در افتراقی نمودن رسیدگی به جرایم اقتصادی ..... ۸۳
- مرتضی پوررحمت، اصغر عباسی، ایرج رضایی نژاد
- نقش ادبیات عرب در تفسیر قرآن با تأکید بر دیدگاه حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ..... ۱۰۳
- عباس الهی
- تحلیل مبنای تفسیر تعبدی در فقه با تأکید بر دیدگاه حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) درباره آیه ۱۰۱ سوره نساء و مقایسه با سایر مفسران ..... ۱۲۵
- محمد رضا فضلی



## تحلیل مصادیق صدقه در روایات و فقه بر مبنای ساحت‌های شش‌گانه تربیتی سند تحول بنیادین آموزش و پرورش با رویکردی بر نظرات حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| محدثه معینی فر\* |

### چکیده

ساحت‌های تربیت و شناسایی آن، نقش مهمی در اجرایی کردن اهداف کلان تربیتی و جامعیت ابعاد تحقق آن دارد. تحلیل تربیتی آموزه‌های فقهی و روایی و کشف روابط این آموزه‌ها با ساحت‌های مختلف تربیت می‌تواند به پیشنهاد راهکارهای عملیاتی برای اجرای این آموزه‌ها منجر شود. این پژوهش با روش تحلیل محتوا در پی پاسخ به این سؤال است که تحلیل مصادیق صدقه در روایات و فقه براساس ساحت‌های شش‌گانه تربیتی سند تحول با رویکردی بر نظرات آیت‌الله خامنه‌ای چیست؟ بررسی مصادیق صدقه و زکات در روایات در ارتباط با ساحت‌های تربیت با نگاه تمدنی آیت‌الله خامنه‌ای با حکومت اسلامی پیوند جدی می‌یابد؛ این در حالی است که در سیر فقه سنتی این دیدگاه چندان مورد توجه نبوده است. برخی مصادیق صدقه در دو ساحت اعتقادی، عبادی و اخلاقی و ساحت اجتماعی و سیاسی جای گرفته و ساحت زیبایی‌شناختی و هنری ارتباطی با مصادیق صدقه ندارد و ساحت زیستی و بدنی صرفاً با سه مصداق صدقه ارتباط دارد. ساحت اقتصادی و حرفه‌ای پس از ساحت اعتقادی، عبادی و اخلاقی بیش‌ترین ارتباط را با مصادیق صدقه برقرار کرده و ساحت علمی و فناوری نیز به جهت ارتباط نیکی و احسان با علم، با برخی مصادیق صدقه مرتبط است. **واژگان کلیدی:** صدقه، زکات، فقه، روایت، سند تحول، تربیت، آیت‌الله خامنه‌ای.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.

### مقدمه

صدقه و زکات، موضوعاتی فقهی‌ای هستند که به فراخور در سیر تطور فقه در کتابی مستقل یا در بخشی از کتاب فقهی به آن پرداخته شده است. عمده مباحث درباره این دو موضوع نیز بیش‌تر در ابواب فقه عبادی طرح شده؛ از این‌رو، آنچه برای مکلف اهمیت دارد، آشنایی با مصادیق این مفاهیم می‌باشد تا در مرحله عمل بتواند به‌سادگی آن‌ها را به انجام برساند. علاوه‌بر این، مصادیق یک عمل عبادی برای فقیه نیز به‌عنوان تبیین‌کننده احکام الهی نیز مهم است، زیرا طرح مصادیق هر فعل عبادی از یک‌سو باید با استناد به منابع استنباط حکم شرعی صورت گیرد و از سوی دیگر، ابعاد تکلیف را برای مکلف روشن می‌کند.

با طرح ساحت‌های تربیت نیز علاوه‌بر اینکه تربیت به مرحله تحقق و عملیاتی نزدیک می‌شود، بستر عینیت‌بخشی به رشد جامع و متوازن به‌سوی اهداف الهی را فراهم می‌کند که مطلوب تربیت است. بررسی موردی هر یک از تکالیف مستحب و واجب در ارتباط با ساحت‌های تربیت، می‌تواند در نهایت به راهکارهای عملیاتی منتهی گردد که همه ابعاد آن برای مربی و متربی روشن و در نتیجه، تحقق آن میسر شود. این پژوهش با روش تحلیل محتوا در پی پاسخ به این سؤال است که تحلیل مصادیق صدقه در روایات و فقه براساس ساحت‌های شش‌گانه تربیتی سند تحول بنیادین آموزش و پرورش با رویکردی بر نظرات آیت‌الله خامنه‌ای چیست.

### پیشینه تحقیق

با بررسی پژوهش‌های مختلف می‌توان به تفاوت این پژوهش با سایر پژوهش‌ها در موضوع، روش و یافته‌ها پی برد. این پژوهش تلاش کرده است سه ساحت فقه، روایت و علوم تربیتی را به هم نزدیک گرداند و از آمیختن این علوم به یافته‌های جدیدی دست یابد که در جدول ۱ قابل مشاهده است:

جدول ۱- پیشینه پژوهش

رج	عنوان	سال	روش تحقیق	یافته‌ها
۱	الزامات مدیریتی تحول بنیادین در آموزش و پرورش	۱۳۹۱	فاقد روش	این مقاله با بررسی الزامات مدیریتی تحول بنیادین به دوازده مورد از عوامل مهم و اثرگذار در مراحل مختلف آغاز تثبیت و بازنگری مدیریت تحول اشاره کرده و التزام به آن‌ها را لازمه تحقق سند تحول بنیادین آموزش و پرورش برشمرده است. فهم دقیق و عمیق مفاهیم تحول‌آفرینی به‌ویژه مبانی نظری و مفاهیم فلسفی تحول بنیادین به‌همراه تلاش برای گسترش و نهادینه‌سازی فرهنگ تحول‌خواهی و تحول‌آفرینی در درون نظام آموزش و پرورش و همسو کردن عوامل محیطی و نیز برنامه‌ریزی و طراحی مدل اجرایی کارآمد و ایجاد سازوکارهای نظارتی هوشمند از جمله مواردی می‌باشد که در این بررسی به آن‌ها اشاره شده است.
۲	ارتباط تعلیم و تربیت اسلامی با ساحت زیستی و بدنی سند تحول بنیادین مبتنی بر فرمایشات آیت‌الله خامنه‌ای	۱۳۹۴	فاقد روش	در اسلام بر تندرستی و ورزش تأکید زیادی شده که بیش‌تر ناظر به ورزش همگانی و کسب تندرستی است و حضرت آیت‌الله خامنه‌ای نیز همواره در بیان دیدگاه‌های خود می‌فرماید هدف نهایی تعلیم و تربیت اسلامی، رشد همه‌جانبه فرد در ابعاد مختلف جسمانی، عاطفی، ذهنی، عقلانی، اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی است. تربیت بُعد جسمانی به‌عنوان بستری برای رشد سایر ابعاد فردی (به مصداق عقل سالم در بدن سالم) دارای اهمیت خاصی می‌باشد. در تعلیم و تربیت اسلامی نیز به تربیت این بُعد توجه

زیادی شده است. هدف آموزش و پرورش تربیت انسان است تا دانش‌آموزانی در تراز نظام مقدس جمهوری اسلامی قرار گیرند.				
با توجه به سخنان آیت‌الله خامنه‌ای، آموزش و پرورش ما به انقلاب نیاز دارد و نه تغییر آرام و بی‌سروصدا. در واقع نیاز ما نفی گذشته تقلیدی و کهنه آموزش و پرورش است، نه اصلاح و بهبود همان وضعیت. مشخص شد که برای تحول بنیادین در آموزش و پرورش باید با برنامه و نقشه عملیاتی مستحکم، متقن و جدید که اجماع نخبگان بر آن است در دو بُعد شکلی و محتوایی آموزش و پرورش با به‌کارگیری کارگزاران اصلی، تحول انجام گیرد و شایسته است نگاه مصرفی به نگاه سرمایه‌گذاری و عدالت‌محوری براساس اسناد بالادستی و چشم‌انداز ۱۴۰۴ تغییر یابد. از دستاوردهای مهم چنین تحولی تربیت نیروی انسانی طراز جمهوری اسلامی و شاهد و مبشر ملت‌های دیگر می‌باشد.	روش داده‌بنیاد	۱۳۹۸	الگوی نظام‌مند تحول بنیادین در آموزش و پرورش از آیت‌الله خامنه‌ای	۳
در یک پاراگرافی به اقسام صدقه اشاره کرده‌اند و صدقه را به دو قسم مادی (نقدی و غیرنقدی) و غیرمادی (کلامی و غیرکلامی) تقسیم کردند. در این مقاله صدقه مادی را کالا یا پولی دانسته‌اند که به فرد نیازمند داده می‌شود و صدقه غیرمادی را گفتار نیکو یا لبخند یا شادکردن فرد نیازمند یا هرگونه تأمین نیاز دیگران، تعریف کرده‌اند.	فاقد روش	۱۴۰۰	اصول مواجهه با انواع متکدیان براساس آموزه‌های قرآن و احادیث	۴
ساحت‌های مختلف تربیتی هم‌خوانی و هم‌سویی گسترده‌ای با آموزه‌های اسلامی دارد و صاحب‌نظران عرصه تعلیم و تربیت کشور،	فاقد روش	۱۴۰۱	تحلیل مبانی فقهی ساحت‌های	۵

ساحت‌ها را براین اساس نوشته‌اند، زیرا اهمیت اتکا به این مبانی برای بروز توانمندی‌ها و رسیدن به حیات طیبه و کمال مطلوب، انکارناپذیر است.			شش‌گانه تربیتی در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش
---	--	--	--

### روش تحقیق

تحلیل محتوای کیفی مانند همه طرح‌های کیفی از ماهیت انعطاف‌پذیر، ماریجی یا غیرخطی، خلاقانه و فاقد فرمت خاص پیروی می‌کند. در تحلیل محتوای کیفی از تعیین نام، عنوان یا مقوله‌بندی براساس فهرست پیشین دوری می‌شود و مفهوم‌یابی و طبقه‌بندی آن‌ها باید مانند تحلیل تماتیک و نظریه زمینه‌ای به صورت استقرایی و استفهامی در جریان متن کاوی انجام گردد (محمدپور، ۱۳۹۰: ۴۳۰). این مقاله در صدد است با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی و با استفاده از نمونه‌گیری هدفمند و کدگذاری ۹۳۴ حدیث با موضوع صدقه در نرم‌افزار MAXQDA2020 به این سؤال اساسی پاسخ دهد که تحلیل مصادیق صدقه در روایات و فقه براساس ساحت‌های شش‌گانه تربیتی سند تحول بنیادین آموزش و پرورش با رویکردی بر نظرات آیت‌الله خامنه‌ای چیست؟ در این مقاله از پایگاه تخصصی جامع الاحادیث برای جست‌وجو، استخراج و جمع‌آوری روایات استفاده شده است. پایایی تحقیق نیز از طریق فرمول اسکات محاسبه شده و این ضریب برای چهار متغیر و کدگذاری مجدد ده درصد از خبرها توسط کدگذار دوم با فاصله زمانی یک ماه، ۸۵ درصد می‌باشد که پایایی قابل‌قبولی را نشان می‌دهد. میزان اعتبار نیز به وسیله اعتبار صوری فراهم شده است.

### چارچوب نظری

چارچوب نظری این پژوهش را باید به دو بخش تقسیم کرد، زیرا یک بحث موضوع صدقه و مصادیق آن از دیدگاه فقیهان شیعه به‌ویژه آیت‌الله خامنه‌ای است و بخش دوم، شامل بحث سند تحول بنیادین از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای می‌باشد، زیرا تحول در آموزش و پرورش از منویات ایشان و در مواضع بسیاری مورد تأکید ایشان بوده است.

### الف- ساحت‌های تربیتی سند تحول بنیادین آموزش و پرورش از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

با توجه به اهمیت تحول در آموزش و پرورش از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، ایشان در سیاست‌های کلی ایجاد تحول در نظام آموزش و پرورش کشور (۱۳۹۲/۰۲/۱۰)، فارغ از ساحت‌های تربیتی سند تحول، به چند مطالبه اساسی اشاره می‌کنند که رویکرد ایشان را نسبت به جهت این تحول نشان می‌دهد. در بند یک آمده است: «تحول در نظام آموزش و پرورش مبتنی بر فلسفه تعلیم و تربیت

اسلامی در جهت رسیدن به حیات طیبه (زندگی فردی و اجتماعی مطلوب اسلامی) و رشد و شکوفایی استعدادهای فطری و ارتقای کیفی در حوزه‌های بینش، دانش، مهارت، تربیت و سلامت روحی و جسمی دانش‌آموزان با تأکید بر ریشه کن کردن بی‌سوادی و تربیت انسان‌های مؤمن، پرهیزکار، متخلق به اخلاق اسلامی، بلند همت، امیدوار، خیرخواه، بانشاط، حقیقت‌جو، آزادمنش، مسئولیت‌پذیر، قانون‌گرا، عدالت‌خواه، خردورز، خلاق، وطن‌دوست، ظلم‌ستیز، جمع‌گرا، خودباور و ایثارگر و «سپس در بند ۵ به این مطلب اشاره می‌شود: اهتمام به تربیت و پرورش مبتنی بر فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی به‌ویژه در:

۵-۱- ارتقای معرفت و بصیرت دینی برای رشد و تعالی معنوی و اخلاقی معلمان و دانش‌آموزان و تلاش برای ارتقای معنوی خانواده‌ها.

۵-۲- ارتقای سلامت جسمی و روحی معلمان و دانش‌آموزان و پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی.

۵-۳- ارتقای تربیت عقلانی و رشد بینش دینی، سیاسی و اجتماعی دانش‌آموزان و اهتمام به جامعه‌پذیری برای تحکیم وحدت و همبستگی ملی، وطن‌دوستی و مقابله هوشمندانه با تهاجم فرهنگی و پاسداشت استقلال، آزادی، مردم‌سالاری دینی و منافع ملی». ایشان با اشاره به بند ۵ به‌طور دقیق کارکرد این اصول را مدنظر قرار داده‌اند و پس از آن می‌فرماید: «برای تهیه سازوکاری که تعلیم و تربیت در آن مؤثر باشد و جهت درست داشته باشد، خیلی باید سرمایه‌گذاری نمود. اینکه ما بر روی این تحول بنیادین در آموزش و پرورش در سال‌های گذشته تکیه کردیم - که خوب، بحمدالله امروز سند این تحول در اختیار آموزش و پرورش است و در واقع نقشه راه، مشخص و معین شده است - برای خاطر این است. تحول در انسان‌ها، تغییر صحیح در دل‌ها و باورها و حرکات و خلیات و امثال این‌ها، احتیاج دارد به یک زیرساخت محکم؛ این زیرساخت، آموزش و پرورش می‌باشد. آموزش و پرورش ما آن روزی که در کشور به شکل جدید درآمد، براساس یک مبنای فکری و اعتقادی دیگر به‌وجود آمد؛ ما هم در طول ده‌ها سال - از اولی که آموزش و پرورش جدید در کشور آمد - بر همان مبنای حرکت کردیم، در واقع در همان ریل پیش رفتیم که خوب، ریل درستی نبود. این سند تحول باید ما را به سمت هدف‌های اسلامی حرکت دهد؛ باید جامعه را به سبک زندگی حقیقتاً اسلامی پیش برد؛ باید بتواند در ما خصلت‌های والای انسانی را به وجود بیاورد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۰۲/۱۸).

از آنجاکه دغدغه اساسی ایشان همیشه نسبت به عملیاتی کردن برنامه‌ها بوده است، در جای دیگر می‌فرماید: «پس در طرح تحول، طبعاً هدف‌ها در درجه اول است؛ هدف‌ها باید مشخص شود - هدف‌های کلان - که البته همه این هدف‌ها باید متکی باشد به اسلام و وحی و مبادی محکم عقیدتی و قرآنی و نیازهای حقیقی جامعه ایرانی با خصوصیات آنی که دارد؛ باید متکی به این چیزها باشد.

هدف‌ها که مشخص شد، براساس این هدف‌ها، دستورالعمل‌ها و راهبردهای کلی مشخص می‌شود. این‌ها کارهایی است که در طرح تحوّل شما صورت گرفته؛ یعنی این کارها را انجام داده‌اند. البته باید این راهبردها و دستورالعمل‌ها که معین می‌شود، روشن باشد، با تبیین صحیح مفهوم موردنظر همراه باشد؛ لفاظی و مانند این‌ها در آن به درد نمی‌خورد، فایده‌ای ندارد؛ باید مشخص باشد که چه کار می‌خواهیم بکنیم، آن دستورالعمل کلی و راهبرد کلی چیست. براساس این راهبردها، آن وقت هدف‌های عملیاتی جزء به جزء مشخص گردد که در هر بخشی چگونه عمل کنیم و این هدف‌ها چیست. بعد از آنکه این هدف‌های عملیاتی و در واقع سیاست‌های عملی مشخص شد، آن وقت نوبت برنامه اجرایی مشخص است برای رسیدن به این [هدف‌ها]» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۹/۰۶/۱۱). از همین رو، در این پژوهش، ساحت‌های تربیت در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش در یک موضوع جزئی؛ یعنی صدقه مورد بررسی قرار گرفت و مصادیق آن با این ساحت‌ها تطبیق داده شد.

ایشان در جای دیگر به یکی از مهم‌ترین لوازم عملیاتی کردن سند تحول اشاره می‌کند و می‌فرماید: «بدنه آموزش و پرورش کشور با این سند آشنا بشوند؛ مطالبات این سند را بدانند که چیست. معلمی که در فلان مقطع دبستان یا دبیرستان تدریس می‌کند، بداند که این تحوّل بنیادین از شخص او چه خواسته است. مدیر و رئیس دبستان یا دبیرستان بداند که وظیفه او و تکلیف او در قبال دانش‌آموز براساس این سند چیست. مطالبات این سند باید مشخص گردد؛ باید برنامه‌ریزی کرد برای اینکه ما مطالبات سند را در سطح وسیع و گسترده آموزش و پرورش تفهیم کنیم، بحث کنیم» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۴/۰۲/۱۶)؛ بنابراین، لازم است که با طرح مصادیقی چون پژوهش حاضر، درک مخاطبان سند مذکور را از آن ارتقا داد و زمینه را برای انجام پژوهش‌های آتی فراهم کرد.

### ب- مصادیق صدقه در فقه سنتی در مقایسه با دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

عمده فقیهان شیعه بر تقسیم صدقات به واجب و مستحب وفاق دارند (بحرالعلوم، ۱۴۰۳: ۴۲/۱)؛ اما برخی علاوه بر این تقسیم، برای صدقه واجب و مستحب، به صورت مستقیم و یک‌جا (روش مستقیم و متمرکز) به مصادیقی اشاره می‌کنند (حلی، ۱۳۸۶: ق: ۴۸-۴۹) که در جدول ۲ قابل مشاهده است:

جدول ۲- مصادیق صدقه واجب و مستحب از دیدگاه یحیی بن سعید حلی

مصادیق صدقه واجب	مصادیق صدقه مستحب
زکات مال	صدقه نماز شب و صدقه نمازهای نافله روز که برای هر دو رکعت نماز یک مد طعام به مساکین می‌دهند و اگر نتواند

یک مُد طعام برای چهار رکعت و اگر قادر نبود، یک مُد طعام برای نماز نافله شب و یک مُد طعام برای نماز نافله روز اعطا کند؛ زکات مال تجارت (برخی واجب می‌دانند)	
زکات غلاتی غیر از ۹ قسم مذکور که به حد نصاب رسیده	زکات فطره
زکات مال دین که تأخیر آن بر عهده مدیون از سوی قرض‌دهنده باشد و مدیون آن را بدهد، اما طلبکار از گرفتن آن امتناع ورزد، امانت در دست او تعیین می‌یابد و اگر یک‌سال گذشته باشد، در صورت احراز شرایط زکات و رسیدن به حد نصاب طلا و نقره یا شتر، گاو یا گوسفند، باید زکات آن پرداخت شود	قربانی قارن
زکات اسب‌های سائمه، اگر یک سال گذشته باشد	قربانی در حج تمتع
زکات جواهری که استفاده از آن حرام است، مانند زیورآلات زنانه برای مردان و زیورآلات مردانه برای زنان	قربانی کسی که دشمن مانع انجام حج او شده است
زکات فطره برای کسانی که به حد نصاب اموال ۹ گانه نرسیدند و زکات مال غایب در صورتی که نتوانند آن را به دست آورند و یک سال یا سال‌ها از ضایع شدن آن می‌گذرد، اگر به او برگردد، یک سال زکات آن را پردازد	قربانی کسی که بیماری مانع حج او شده است
زکات شمش طلا و نقره، اگر قبل از گذشت یک سال به آتش نزدیک نمایند و از آن، درهم و دینار ضرب کنند	مال لقطه در حرم پس از یک سال اعلام آن
صدقه برای خوشه‌ای از میوه‌ها در روز رسیدن و افزایش آن و صدقه برای یک یا دو کاسه بزرگ محصول در روز برداشت آن‌ها	کفارات واجب
صدقه هنگام نماز حاجت	خاک طلا اگر قیمت آن معلوم نباشد
صدقه روز جمعه	دیه قطع سر و اعضای بدن میت و جراحات بعد از مرگش

<p>صدقه روز عرفه</p>	<p>قیمت برده در صورت قتل توسط مولایش (به اجماع فقیهان شیعه)</p>
<p>صدقه اعیاد قربان و فطر</p>	<p>قیمت حیوانی که انسان با آن نزدیکی کرده و این حیوان از حیواناتی است که زکات ندارد و از آن سواری می‌گیرد، مانند اسب، قاطر، الاغ و مانند آن (طبق نظر کسانی که معتقدند قیمت این حیوان باید صدقه داده شود و برخی معتقدند قیمت حیوان بعد از فروش و انتقال آن به جای دیگر، به مالک تعلق دارد)</p>
<p>صدقه روز عید غدیر</p>	<p>ربا و سایر اموال غصبی اگر مقدار آن را می‌داند و صاحب آن را نمی‌شناسد، باید آن را صدقه دهد و اگر صاحب آن را می‌شناسد و مقدار آن را نمی‌داند، با او مصالحه کند، و اگر صاحب و مقدار آن را نداند، باید یک پنجم آن را خمس دهد و جایز است که باقی مانده را تصاحب نماید</p>
<p>صدقه برای کفن میت فقیر</p>	<p>صدقه‌ای که با نذر، عهد یا قسم واجب می‌شود</p>
<p>صدقه به مؤمن با شرط توانایی او به انجام واجبات و مستحبات</p>	
<p>گشاده‌دستی برای خانواده خود</p>	

صدقه هنگام بیماری	
صدقه از خوف سلطان یا دشمن	
صدقه سفر	
صدقه دادن با خرما هنگام فراغت از ادای حج	
هنگام خروج از مکه با یک درهم، خرما بخرد و صدقه بدهد	
قربانی گوسفند هنگام تراشیدن سرش	
قربانی گوسفند پیش از تراشیدن که بخواهد داخل خانه شود، بعد از عمره تمتع	
قربانی گوسفند برای فراموشی تقصیر در عمره تمتع و ورود به حج تمتع	
صدقه به کسانی که در آستان در کمک بخواهند	
صدقه معادل وزن موی نوزاد از طلا یا نقره در روز هفتم تولد	
عقیقه و صدقه به مکاتب	

(منبع: نویسنده)

برخی علاوه بر توضیح کامل درباره زکات، با این بیان که «نصوص شامل توابع زیادی برای صدقه است، همان طور که حکم به صدقه شامل اموری مانند توسعه بر خانواده، بذل جاه و زبان خوش و موارد مثل آن است که در فضل مشابه صدقه هستند، زیرا حقیقت دارند» (نجفی، ۱۳۶۳: ۱۳۲/۲۸)؛ به برخی مصادیق صدقه مستحب اشاره کرده‌اند. آیت الله خامنه‌ای نیز صدقات را به دو گروه صدقه واجب و مستحب تقسیم کرده و می‌فرماید: «به نظر ما صدقات عام است و منحصر به زکات نمی‌شود؛ بلکه جایز است درآمد مالی دیگری هم برای حکومت اسلامی فرض کنیم، ولی مصرف معینی جز این هشت مورد برایش در نظر نگیریم. البته خمس نیز یک نوع درآمد خاص در جامعه اسلامی است؛ اما بقیه درآمدهای مالی جامعه اسلامی از جمله صدقات می‌باشد که می‌تواند محکوم به این حکم باشد و در این هشت مورد که در آیه ذکر شده است، مصرف شود» (خامنه‌ای (الف)، ۱۴۰۱: ۳۱۳).

برخی معاصران نیز پس از تقسیم زکات به واجب و مستحب، زکات مستحب را به دو قسم تقسیم می‌کنند: مطلق و معین (مروارید، ۱۴۱۰: ۵/ ۱۵۰). به‌علاوه، مستحب را به دو گروه مستحب قربت و مستحب ارشاد تقسیم کرده و نماز مستحبی، صدقه مستحبی و روزه مستحبی را در گروه نخست و شهادت بر بیع را در گروه دوم قرار داده‌اند (مروارید، ۱۴۱۰: ۳۳/ ۱۷۳). بیش‌تر فقیهان به‌صورت پراکنده به برخی مصادیق فوق اشاره کرده‌اند که در جدول طرح شده‌اند:

جدول ۳- مصادیق صدقه از دیدگاه سایر فقیهان

مصادیق صدقه مستحب در فقه		مصادیق صدقه واجب در فقه
مصادیق غیرمالی	مصادیق مالی	
توسعه رزق‌وروزی برای خانواده <sup>۳</sup> به‌گونه‌ای که می‌تواند بین صدقه دادن به دیگران و توسعه بر خانواده، دومی را برگزیند. <sup>۴</sup>	صدقه مال لقطه <sup>۲</sup>	زکات <sup>۱</sup>
	صدقه مال مجهول‌المالک در برخی حالت‌ها <sup>۷</sup>	زکات فطره <sup>۵</sup> و وجوب آن حتی بر کافر <sup>۶</sup>
	صدقه در اول هر روز و اول هر شب برای دفع نحوست <sup>۹</sup>	رد مظالم <sup>۸</sup>
	صدقه دادن هنگام خروج برای سفر امن از سرقت و مانند آن <sup>۱۱</sup>	زکات مال التجاره <sup>۱۰</sup>
	صدقه هنگام پیش‌بینی بلا و ترس از بادهای سیاه <sup>۱۳</sup>	زکات مکاتب <sup>۱۲</sup>
	صدقه دادن در اوقات شریفه مانند روز جمعه، روز عرفه و ماه رمضان (مستحب مؤکد) <sup>۱۴</sup>	
	صدقه اول ماه قمری <sup>۱۵</sup>	

	صدقه به ارحامی که دشمن هستند (مستحب مؤکد) <sup>۱۶</sup>	
	صدقه به خویشاوند ندارد <sup>۱۷</sup>	
	صدقه پنهانی <sup>۱۸</sup> از صدقه آشکار بهتر است، مگر آنکه در مورد اتهام واقع شود که باید آن را اعلان کند <sup>۱۹</sup>	
	صدقه مال غایب که بعداً پیدا شده است <sup>۲۰</sup>	
	هزینه لقیط در صورتی که توانایی بازگرداندن هزینه را به کسی نداشته باشد که او را بزرگ کرده است <sup>۲۱</sup>	
	صدقه یک سوم قربانی <sup>۲۲</sup> یا حتی همه قربانی که از نظر برخی افضل <sup>۲۳</sup> یا واجب است (می‌تواند بخشی از قربانی را بردارد و قیمت آن را صدقه دهد) <sup>۲۴</sup>	
	کفارات محرّمات حج <sup>۲۵</sup>	
	دیه جنایت بر میت <sup>۲۶</sup>	
	مال حلال آمیخته به حرام <sup>۲۷</sup>	
	کفاره افطار عمدی روزه ماه رمضان <sup>۲۸</sup>	
	فراموشی تقصیرهای عمره تمتع <sup>۲۹</sup>	

	صدقه هنگام وداع کعبه (مقداری خرما خریده و مشت‌مشت به فقرا صدقه دهد تا کفاره احتمالی بعضی از تروک احرام که از روی غفلت انجام داده است، قرار گیرد) <sup>۳۰</sup>
--	--

(منبع: نویسنده)

حتی برخی به مصادیق دیگری هم اشاره دارند که در تقسیم یحیی بن سعید حلی نیامده است که در جدول ۴ به آن اشاره شده است:

جدول ۴- سایر مصادیق صدقه

مصادیق مالی	مصادیق غیرمالی
خاطرات دفاع مقدس و بیان و نشر فعالیت فرهنگی راهیان نور <sup>۳۱</sup>	وقف (صدقه مؤبد) <sup>۳۲</sup> به اعتبار منافع خود <sup>۳۳</sup> یا برخی وقف‌ها <sup>۳۴</sup>
هر دعوایی برای قضات که به يك حکم عادلانانه قضایی منتهی شود <sup>۳۵</sup>	صدقه صبی بنا بر نظریه صحت <sup>۳۶</sup>
فرهنگ‌سازی و انعکاس و پایداری يك فکر درست، به صورت واضح در ذهن مردم <sup>۳۷</sup>	حق مهمانی اگر ماندنش در منزل صاحب‌خانه بیش از ۳ روز شود <sup>۳۸</sup>
	نفقه خانواده <sup>۳۹</sup>
	کفن میتی که سیل جسد او را برده یا حیوان درنده او را خورده است (البته نظر مخالف هم است که کفن متعلق به وراثت اوست) <sup>۴۰</sup>
	پرداخت زکات فطره بعد از عید صدقه است <sup>۴۱</sup>
	زیاده بر خمس <sup>۴۲</sup>
	صدقه به نیابت از میت <sup>۴۳</sup>
	صدقه بدل قضای روزه میت که قادر بوده بگیرد و نگرفته است <sup>۴۴</sup>

	صدقه قیمت حیوان گمشده و صدقه قیمت منافی که از آن برده است <sup>۴۵</sup>
	دیه متوفایی که از یافتن وراثت او مأیوس شده است <sup>۴۶</sup>
	صدقه مال قرضی که از یافتن صاحب آن (طلبکار) مأیوس است <sup>۴۷</sup> (البته برخی مخالف این نظر هستند و رجوع به حاکم را در این مسأله الزامی می‌دانند) <sup>۴۸</sup>
	بدل کفاره در صورت عدم توانایی پرداخت آن <sup>۴۹</sup>
	سرمایه‌گذاری مردم در بخش‌های تولیدی برای کمک به حکومت اسلامی <sup>۵۰</sup>

(منبع: نویسنده)

آنچه مسلم می‌باشد این است که مصادیق مدنظر در فقه همگی از صدقاتی هستند که از اموال پرداخت می‌شوند و تعاریف فقیهان با وجود اختلاف، نیز بر این امر دلالت دارد. برای نمونه، برخی صدقه را «تملیک به قصد قربت» (روحانی، ۱۴۲۰: ۱/۶۳؛ مروارید، ۱۴۱۰: ۵/۱۸۳) یا «بذل مال و تملیک در سبیل خیر، احسان و اعانه» (روحانی، ۱۴۲۰: ۱/۲۷۰) یا «احسان به مال با قصد قربت» (زین‌الدین، ۱۴۱۳: ۶/۱۷۰) و برخی دیگر آن را بر مبنای نگاه تمدن‌ساز اسلام، «درآمدهای مالی جامعه اسلامی» (خامنه‌ای(الف)، ۱۴۰۱: ۳۱۳) تعریف کرده‌اند. آیت‌الله خامنه‌ای درباره دلیل اتخاذ این دیدگاه می‌فرماید: «ما دیده بودیم که بعضی از روشنفکران پیش از پیروزی انقلاب می‌گفتند چرا به سائل کمک می‌کنید! حتی بعضی از افراد مذهبی هم تحت تأثیر آن فکر قرار گرفته بودند و می‌گفتند چرا به این فقرا کمک می‌کنید! غافل از اینکه این يك حکم الهی است؛ یعنی در حکومت حق هم باز يك جای خالی برای کمک به سائل و محروم باقی می‌ماند؛ «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ» (خامنه‌ای، بی‌تا: ۱۳/۱۲۱). در مورد زکات در معنای اعم نیز می‌فرماید: «زکات که دارای جنبه‌های فردی است و گذشت و اعطای «ما یحب» را به انسان می‌آموزد که خود این يك تجربه و آزمون بسیار مهم می‌باشد، اما يك ترجمان اجتماعی دارد؛ زکات در استعمالات قرآنی، به معنی مطلق انفاقات است، اعم از زکات مصطلحی می‌باشد که در آیه شریفه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» (توبه، ۱۰۳) به آن اشاره شده است؛ زکات یعنی مطلق انفاقات مالی، [اما] جنبه

اجتماعی و ترجمان اجتماعی نظام‌ساز زکات این است که انسانی که در محیط اسلامی و جامعه اسلامی، برخوردار از مال دنیوی می‌باشد، خود را متعهد می‌داند، مدیون می‌داند، طلبکار نمی‌داند، خود را بدهکار جامعه اسلامی می‌داند؛ هم در مقابل فقرا و ضعفا، هم در مقابل سبیل‌الله؛ بنابراین زکات با این نگاه، يك حکم و شاخص نظام‌ساز است» (خامنه‌ای، بی‌تا: ۳۷/۲۴۲). اشاره ایشان به تعهد هر فرد مسلمان به جامعه اسلامی در موضوع پرداخت صدقه به خوبی مؤید دیدگاه تمدن‌ساز اسلام است.

در مورد دیدگاه سایر فقیهان نیز باید اذعان کرد تملیک اغلب در مورد اشیایی عینیت می‌یابد که مالیت داشته باشد. از این رو، هر چند فقیهان به حدیث هر معروفی صدقه است، در موضوعات مختلف چون ولایت فقیه، ولایت مؤمن و موارد مشابه استناد کرده؛ اما چندان به سایر مصادیق صدقه اشاره نکرده‌اند. البته صدقه افضل نیز از نظر آنان دارای مصادیقی است که به صورت مصرح آن را افضل می‌دانند یا در قالب مستحب مؤکد به آن‌ها اشاره می‌کنند. برخی فقیهان در مورد ویژگی‌های صدقه گیرنده، علاوه بر آنچه در برخی جداول به آن اشاره می‌شود، به ویژگی‌های متدین و عقیف نیز اشاره دارند (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ۵۳۸).

### بحث و تحلیل

هرچند تربیت در نگاه نخست، امری بسیط به نظر می‌رسد، اما براساس دیدگاه‌های مختلف، ساحت‌های مختلفی را دارا است. از دیدگاه شهید مطهری می‌توان این ساحت‌ها را شامل مواردی چون پرورش علمی و فکری، عاطفی و اخلاقی، ذوقی و هنری، فنی و صنعتی، عبادی و پرستشی، اجتماعی و تعاونی دانست (مطهری، ۱۳۷۹: ۲/۱۷۴) و برخی نیز این ساحت‌ها را از دیدگاه ایشان به ۱۰ مورد افزایش داده‌اند: ساحت جسمانی، ساحت عقلانی، ساحت اراده، ساحت قلب، ساحت علمی، ساحت غریزی، ساحت اخلاقی، ساحت ذوقی و هنری، ساحت اجتماعی و ساحت فنی و صنعتی (مشایخی راد، ۱۳۹۰: ۱۱۲-۱۱۳). سند تحول بنیادین آموزش و پرورش نیز شش ساحت را در حوزه تربیت مدنظر قرار داده است: اعتقادی، عبادی و اخلاقی، اجتماعی و سیاسی، زیستی و بدنی، اقتصادی و حرفه‌ای، زیبایی‌شناختی و هنری و علمی و فناورانه. پیوند صدقه با ساحت‌های تربیتی و رشد انسان از آن جهت است که «اگر با دید جامعه‌شناسانه‌ای به موضوع صدقات (اعم از صدقه و زکات) نگاه کنیم، خواهیم دید که واقعاً رشد جامعه و افراد آن به این است که بخشی از اموال مردم به وسیله پیامبر (ص) یا جانشین او به‌عنوان زکات گرفته شود و در مصالح عامه صرف گردد. تعبیر «تُرْکِیْهِمْ»، نه «تُرْکِی الْمَالِ»، خبر از رشد «شخص صدقه‌دهنده» می‌دهد، نه رشد مال او؛ چرا که معلوم است که با خارج کردن بخشی از اموال، هرچند به‌ظاهر، از دارایی انسان کاسته می‌شود».

«مسأله موردنظر آیه، پُرفروغ ساختن و نورانی کردن خود آن افرادی است که صدقه می‌پردازند. فروغ انسان به این است که صفات انسانی و فضایل اخلاقی‌اش زیادتر شود و با افزایش خصال نیکو، او به تعالی نزدیک‌تر گردد و در راه تکامل پیشروتر و پیشرفته‌تر. انسان آن وقت انسان است که مکارم اخلاق در او فزونی یابد» (خامنه‌ای (الف)، ۱۴۰۱: ۵۸۹). ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «جمع بین تلاش و سازندگی مادی با تلاش و سازندگی معنوی، یعنی همین؛ از این رو شما می‌بینید که آن کسی که در اسلام، اهل سازندگی مادی است، ازهد خلق الله هم اوست. امیرالمؤمنین (ع)، با دست خود چاه و قنات حفر کرد و آنگاه که آب به ضخامت گردن شتر فوران نمود، از چاه بیرون آمد؛ با همان لباس کار گل‌آلود، کنار چاه نشست و بر کاغذ نوشت که «این آب را برای فقرا وقف کردم و صدقه قرار دادم»؛ یعنی چون به آبادانی جایی پرداخت، آن‌ا در راه خدا انفاق می‌کند. منفق‌ترین، سازنده‌ترین، به ماده پردازنده‌ترین؛ و از لحاظ معنا، برترین و بالاترین. این، نتیجه تربیت و نشانگر برنامه رفاه مادی و معنوی اسلام و از عوامل بقا در اسلام است» (خامنه‌ای، بی‌تا: ۱۸/۱۰). در نگاه تمدنی ایشان، حیات نظام اسلامی نیز با انجام اموری مانند پرداخت صدقه پیوند می‌یابد و علاوه بر تربیت انسان در ساحت‌های شش‌گانه، ایجاد و حفظ نظام را به انجام و حفظ ارزش‌های دینی منوط می‌دانند: «انسان ممکن است نماز نخواند، روزه هم نگیرد، صدقه هم ندهد، تلاش هم نکند؛ راحت‌تر خواهد بود؛ این کُلفت را نخواهد داشت؛ اما آن محصول‌هایی را هم که برای زندگی و سرنوشت انسان لازم است، نخواهد داشت. نظام اسلامی، نظامی است که اساس آن بر تأمین خواسته‌های جسمی، روحی، مادی و معنوی انسان می‌باشد. وقتی این برداشت را از نظام اسلامی داریم، آن وقت برای ایجاد این نظام و برای حفظ این نظام، بزرگ‌ترین ارزش را در همه کارهای دینی قائل می‌شویم؛ از این رو امام فرمودند: «حفظ نظام اسلامی از واجب‌ترین واجبات است»؛ حقیقت نیز همین است» (خامنه‌ای، بی‌تا: ۲۲/۱۶). از این رو، روایات مربوط به مصادیق صدقه و زکات براساس ساحت‌های شش‌گانه مذکور تبیین خواهند شد.

### ۱. ساحت تربیتی اعتقادی، عبادی و اخلاقی

«قلمرو ساحت تربیت اعتقادی، عبادی و اخلاقی، ناظر به خودشناسی و معرفت نسبت به خداوند متعال، معاد، نبوت، پذیرش ولایت رهبران دینی (پیامبر (ص) و ائمه معصومان (ع)) و پیروی از ایشان، ایمان (انتخاب و التزام آگاهانه و آزادانه دین حق؛ یعنی آئین زندگی و نظام معیار)، تقید عملی به احکام، مناسک و ارزش‌های دینی و رعایت اصول و آداب اخلاقی در زندگی روزمره (در همه ابعاد فردی و اجتماعی) و تلاش پیوسته برای خودسازی براساس نظام معیار (مهار غرائز طبیعی، تعدیل عواطف و خویش‌داری، حفظ کرامت و عزت‌نفس، کسب صفات و فضایل اخلاقی

و پیشگیری از تکوین صفات و رذایل اخلاقی) است» (مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت، ۱۳۹۰: ۲۹۹). در بررسی مصادیق صدقه می‌توان مواردی را مشاهده کرد که با عناوینی چون «أَحَبُّ الصَّدَقَتَيْنِ»، «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ»، «خَيْرُ الصَّدَقَةِ» و «أَعْظَمُ الصَّدَقَةِ» در روایات آمده‌اند و در مقابل، برخی مصادیق نیز خالی از این عناوین هستند. در جدول ۵ تلاش شد مصادیق «أَحَبُّ الصَّدَقَتَيْنِ» مرتبط به ساحت تربیتی اعتقادی، عبادی و اخلاقی مطرح شوند.

جدول ۵- مصادیق أَحَبُّ الصَّدَقَتَيْنِ مرتبط به ساحت تربیتی اعتقادی، عبادی و اخلاقی

معرفت نسبت به خداوند متعال	صدقه پنهانی و شبانه امیرمؤمنان (ع)
پذیرش ولایت رهبران دینی و پیروی از ایشان	صدقه پنهانی و شبانه امیرمؤمنان (ع)

(منبع: نویسنده)

در مصداق صدقه پنهانی و شبانه حضرت امیرمؤمنان (ع) نهایت معرفت نسبت به خداوند وجود دارد، زیرا فارغ از شخصیت ایشان و میزان تقرب ایشان به درگاه الهی، خصلت پنهان بودن صدقه از مردم، نهایت حُسن فاعلی بنده را در انجام یک عمل عبادی نشان می‌دهد. از سوی دیگر، بیان این مصداق از یک امام یا رهبر جامعه می‌تواند ضمن الگو قرار دادن این بزرگواران، زمینه اطاعت مردم را از ایشان فراهم آورد.

در جدول ۶ مصادیق «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ» در ارتباط با ساحت تربیتی اعتقادی، عبادی و اخلاقی مطرح شدند:

جدول ۶- مصادیق أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ مرتبط به ساحت تربیتی اعتقادی، عبادی و اخلاقی

معرفت نسبت به خداوند متعال	سایه خیمه‌ای که در جهاد برای خدا بر پا می‌شود
معاد	راستی مدارا با دشمنان خدا
ایمان	صدقه دادن در راه خدا در حالت سلامتی و تندرستی
تقید عملی به احکام، مناسک و ارزش‌های دینی و رعایت اصول و آداب اخلاقی در زندگی روزمره	صدقه در هنگام سلامتی و نه در هنگام مرگ
	گفتن حق
	صدقه در ماه رمضان

نگه داشتن زبان	خودشناسی
ایثار تنگ‌دست	تلاش پیوسته برای خودسازی براساس نظام معیار
صدقه پنهانی به فقیر	
صدقه آدم کم مال در پنهانی	

(منبع: نویسنده)

بهترین صدقات که به معرفت نسبت به خداوند متعال مرتبط است، کوچک‌ترین کاری است که فرد در راه جهاد برای خداوند انجام می‌دهد. برپاکردن چادر در جهاد حرکتی نظامی نیست، اما از چنان ارجی نزد خداوند برخوردار است که بهترین صدقه شمرده می‌شود. از سوی دیگر، جهاد اصغر یکی از مهم‌ترین واجب‌های کفایی می‌باشد که برعهده مردان قرار داده شده است. راستی مدارا با دشمنان خدا نیز هم در میدان جنگ و هم در خارج از آن معنا دارد و به قواعد بسیاری در جنگ‌ها، مانند سپر قرار ندادن انسان‌ها، آلوده نکردن آب‌ها، عدم کشتار زنان و کودکان و غیره اشاره دارد. صدقه دادن در راه خدا در حالت سلامتی و تندرستی نیز به‌نوعی شکرانه نعمت سلامت است که اغلب افراد از آن غافل هستند و به‌واسطه همین غفلت از خداوند نیز دور هستند.

جدول ۷- مصادیق خیر الصَّدَقَةِ مرتبط به ساحت تربیتی اعتقادی، عبادی و اخلاقی

پنهان‌ترین صدقه	معرفت نسبت به خداوند متعال
-----------------	----------------------------

(منبع: نویسنده)

در جدول ۸ نیز مصادیقی از صدقه ذکر می‌شوند که ذیل عناوین چهارگانه مذکور قرار ندارند:

جدول ۸- سایر مصادیق مرتبط به ساحت تربیتی اعتقادی، عبادی و اخلاقی

بخشیدن انگشتر امیرمؤمنان (ع) در هنگام رکوع	معرفت نسبت به خداوند متعال
بخشیدن لباس امام سجاده (ع)	
آنچه شخص تنگ‌دست در توان دارد و در نهان به نیازمندی می‌دهد	
هر گامی که به‌سوی نماز برمی‌داری	
رسیدگی و کمک به رفع گرفتاری از بیچارگان، زیرا خدا آن را دوست دارد	
موعظه مؤمن برای اجتماع افراد پراکنده در راه رضای خدا	
سایه خیمه‌ای که در جهاد برای خدا برپا می‌شود	
شکرانه سلامتی	

وقتی مسلمان به خانواده‌اش نفقه بدهد و از خداوند امید پاداش داشت	
گفتن حق	ایمان
هر معرفی	معاد
خواب کسی که قصد بیدارشدن برای نماز شب را داشته؛ اما خواب مانده است	تقید عملی به احکام، مناسک و ارزش‌های دینی و رعایت اصول و آداب اخلاقی در زندگی روزمره
نگه داشتن زبان	خودشناسی
ترک بدی و شر	تلاش پیوسته برای خودسازی
خودداری از بدی	براساس نظام معیار

(منبع: نویسنده)

هشت مصداق نخست از صدقه برای معرفت نسبت به خداوند متعال، ضمن آنکه دارای آثار فردی و اجتماعی هستند، قدر مشترکی دارند که کسب رضایت و خشنودی الهی می‌باشد. در مورد مصداق نهم، امید ثواب مطرح شده که هرچند تا حدی مطلوب است، اما به حد کسب رضایت الهی نمی‌رسد. گفتن حق یک رفتار می‌باشد که ناشی از یک امر درونی؛ یعنی ایمان است. ایمان باوری می‌باشد که پشتوانه بسیاری از اعمال است که شاید بتوان ادعا کرد این مصداق صدقه، اظهر این اعمال می‌باشد.

مفاد روایت، هر معرفی صدقه است که در ابواب مختلف فقهی به آن استناد شده است؛ با روایت «الدُّنْيَا مَرْزَعَةُ الْآخِرَةِ» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: ۴/۲۵۱)، پیوند عمیقی دارد، زیرا یکی از مصادیق صدقه را انجام هر معروف در این دنیا می‌داند که ضمن اداره امور خود و دیگران، حاصل مناسبی برای آخرت است. مصداق دیگر، خواب کسی است که قصد بیدارشدن برای نماز شب را داشته؛ اما خواب مانده که عملی مستحبی است که نهایت تقید یک فرد را نسبت به اعمال دینی نشان می‌دهد که از سوی دیگر، مشمول لطف پروردگار است و خواب وی، صدقه برای او محسوب می‌شود.

مصداق نگه داشتن زبان که از سخت‌ترین اعمال است، ناشی از کف نفس می‌باشد که این کف نفس، از آثار خودشناسی است، زیرا تا انسان نفس خود را نشناسد، نمی‌تواند بر آن لگام زند. پس این مصداق از صدقه، در ارتباط کامل با خودشناسی انسان می‌باشد. البته از آثار خودشناسی،

خداشناسی است که در این موقعیت قرار گرفته است. دو مصداق صدقه؛ یعنی ترک بدی و خودداری از بدی نیز بهترین مسیر خودسازی را نشان می‌دهند، زیرا این دو مصداق شامل ترک بدی‌هایی می‌باشد که فرد مبتلای به آن است و شامل بدی‌هایی می‌باشد که هنوز درگیر آن نشده است. به علاوه، بدی واژه‌ای اعم است که می‌تواند محرمات و مکروهات را دربر بگیرد و سطوحی از تقوا و ورع را در فرد مدنظر قرار دهد.

## ۲. ساحت تربیتی اجتماعی و سیاسی

«ساحت تربیتی اجتماعی و سیاسی بخشی از جریان تربیت رسمی و عمومی ناظر به کسب شایستگی‌هایی است که مترجمان را قادر می‌سازد تا شهروندانی فعال و آگاه باشند و در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی مشارکت کنند. قلمرو ساحت تربیتی اجتماعی و سیاسی شامل موارد زیر است: ارتباط مناسب با دیگران، تعامل شایسته با نهاد دولت و سایر نهادهای مدنی و سیاسی و کسب دانش و اخلاق اجتماعی و مهارت‌های ارتباطی» (مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت، ۱۳۹۰: ۳۰۲-۳۰۳).

جدول ۹- مصادیق أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ مرتبط به ساحت تربیتی اجتماعی و سیاسی

صدقه به خویشاوند کینه‌ورز	ارتباط مناسب با دیگران
صدقه به اسیری که چشمانش از گرسنگی تیره‌وتار شده	
آنچه تنگ‌دست در توان دارد و می‌بخشد	
کمک تو به ناتوان	
صدقه به خواهرت یا دخترت که این صدقه به خودت برمی‌گردد و جز تو کسی دریافت‌کننده آن نیست	
نوشاندن آب	
خنک کردن جگر تشنه	
صدقه به خویشاوند ندار	
صدقه به هنگام ثروتمندی	
شناختن حقوق برادران، فاضل‌ترین صدقه، زکات، حج و جهاد است	
آنچه مرد ثروتی به اندازه توانایی به فقیر پیرمردی بدهد	
صدقه و کوشش کسی که مال اندکی دارد، مگر نشنیده‌ای که خداوند می‌فرماید: «آنها را بر خود مقدم می‌دارند، هرچند خودشان بسیار نیازمندند»	

آغاز صدقه از خانواده خود، زیرا دست‌دهنده والاتر از دست‌گیرنده است و خداوند تو را ملامت نمی‌کند که چرا از حد کفاف خود ایثار و انفاق نکردی (۲ بار)		کسب دانش و اخلاق اجتماعی و مهارت‌های ارتباطی
شخص مسلمان علمی بیاموزد و سپس آن را به برادر مسلمان خود یاد دهد		
با آن از ریختن خون‌ها جلوگیری کنی	صدقه زبان	
پیشامد ناخوشایند را دفع کنی (۲ بار)		
به برادر مسلمان سودی برسانی (۲ بار)		
میانجیگری کردن تا با آن اسیری را آزاد کنی		
خونی را از به ناحق ریختن حفظ کنی		

(منبع: نویسنده)

افضل صدقه در ارتباط مناسب با دیگران به چند گروه تقسیم می‌گردد: نخست، صدقه مالی به افراد خاصی و ناظر به گیرنده صدقه چون خویشاوند کینه‌ورز، خواهر و دختر، خویشاوند نادر و اسیر است که توسعه در رزق خانواده نیز باید به آن افزوده شود و فقیهان نیز با اصطلاح‌های «انفاق به خانواده» و «توسعه رزق خانواده» به آن اشاره کرده‌اند. برای نمونه، آیت‌الله خامنه‌ای درباره آثار تربیتی صدقه به خویشاوند کینه‌ورز می‌فرماید: «هم از پول خودتان صرف‌نظر می‌کنید که آن را در راه خدا می‌دهید، هم از آن احساسات شخصی و نفسانی خودتان صرف‌نظر می‌کنید که به آن ذی‌رحمی که دشمن شما است کمک کنید و خود این صدقه دادن هم موجب جلب محبت او می‌شود و ارتباطات فامیلی و پیوندهای خانوادگی را مستحکم‌تر می‌کند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۵). دوم، برخی مصادیق ناظر به اوصاف صدقه‌دهنده هستند، مانند موارد سوم، نهم، یازدهم و دوازدهم که صفت تنگدستی در مقابل ثروتمندی بیش‌تر مورد اشاره قرار گرفته است. به بیان معظم‌له، «ببینید چقدر مسأله ارتباطات اجتماعی و پُر کردن شکاف فقیر و غنی مهم است. این یکی از این مسائل بسیار مهم [است]؛ یعنی در صدقه دو مسأله مهم وجود دارد: یکی که خیلی مهم است، همین مسأله پُر کردن شکاف بین غنی و فقیر می‌باشد که البته یکی از راه‌هایش صدقه است؛ و یکی هم «وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر، ۹)» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۲۴). سوم، صدقات غیرمالی مانند نوشیدن آب است و چهارم، موارد عامی که انواع صدقات مالی، غیرمالی و معنوی را شامل می‌شود، مانند کمک به دیگران. در نهایت، شناختن حقوق دیگران که به‌عنوان مصداق صدقه

یک اصل اساسی در روابط اجتماعی است که جامعه را به سوی تکامل و تعالی انسانی پیش می‌برد. علاوه بر این، آیت‌الله خامنه‌ای گام را فراتر می‌گذارد و وظیفه طرف مقابل را ستاندن حق یا همان صدقه از ثروتمند معرفی می‌کند و می‌فرماید: «امیرالمؤمنین (ع) از قول پیغمبر (ص) فرمود: «اَجْرُ السَّائِلِ فِي حَقِّ لَهٗ كَأَجْرِ الْمُتَصَدِّقِ عَلَيْهِ»؛ این هم از آن امتیازات و اختصاصات تعالیم و معارف اسلامی می‌باشد: اجر کسی که حقی را که متعلق به او است می‌طلبد، به اندازه اجر همان کسی است که این حق را به او می‌دهد. معنای این طلب حق و اینکه می‌گویند حق، گرفتگی است نه دادنی - البته حق، هم گرفتگی است، هم دادنی - این است که کسی که حقی دارد، این حق را باید مطالبه کند و بخواهد و پاداش خواستن این حق از پاداش آن کسی که این حق را به او می‌دهد، کمتر نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۳).

دو مصداق صدقه؛ یعنی علم‌آموزی و آموختن به دیگران و صدقه زبان در حیطه کسب دانش و اخلاق اجتماعی و مهارت‌های ارتباطی بسیار مهم و کارآمد هستند، زیرا عمده ارتباطات انسانی با زبان است و هر چند ابعاد جدیدی به ارتباطات انسانی افزوده شده، اما همچون ارتباطات کلامی دارای اهمیت هستند و مصداق علم‌آموزی این ابعاد جدید را پوشش می‌دهد.

جدول ۱۰- مصادیق أَفْضَلِ الزَّكَاةِ مرتبط به ساحت تربیتی اجتماعی و سیاسی

ارتباط مناسب با دیگران	شناختن حقوق برادران، فاضل‌ترین صدقه، زکات، حج و جهاد است
------------------------	--

(منبع: نویسنده)

جدول ۱۱- مصادیق خَيْرِ الصَّدَقَةِ مرتبط به ساحت تربیتی اجتماعی و سیاسی

ارتباط مناسب با دیگران	شخص را بی‌نیاز کند
	از روی بی‌نیازی و توانگری باشد

(منبع: نویسنده)

در مصادیق بهترین صدقه نیز به صدقه‌دهنده و صدقه‌گیرنده هم‌زمان توجه شده؛ به گونه‌ای که صدقه‌دهنده توانگر باشد تا بتواند شخص صدقه‌گیرنده را بی‌نیاز کند.

جدول ۱۲- مصادیق أَكْثَرِ الصَّدَقَةِ مرتبط به ساحت تربیتی اجتماعی و سیاسی

ارتباط مناسب با دیگران	کمک تو به شخص ضعیف
------------------------	--------------------

(منبع: نویسنده)

جدول ۱۳- سایر مصادیق مرتبط به ساحت تربیتی اجتماعی و سیاسی

اصلاح میان مردم	مدارا با دشمنان
-----------------	-----------------

نجات‌دهنده از ستم‌ها و ظالم	نشان‌دادن راه به نابلد	ارتباط مناسب با دیگران
محبت به خانواده (بوسیدن همسر و فرزندان)	برداشتن اشیای آسیب‌رسان از سر راه (سنگ، خار و استخوان)	
آب‌های بین راه	عیادت از بیمار	
خدمت به همسرت	جواب سلام	
کمک تو به ناتوان	لبخند زدن به روی برادرت	
امر و فرمان به کارهای خوب	تخلیه آب دلو خود به دلو برادرت	
جاری کردن آب	انجام کار نیک	
افطار بیماران و مسافران در ماه رمضان	سود رساندن به برادر مسلمان با زبان	
راهنمایی به کار خیر	آنچه همسرت از اموال تو می‌خورد	
سکنای خانه‌اش	احسان به توانگر یا تهیدست	
بخشش پدر به فرزند	دادن مهلت به گیرنده قرض	
صدقه به خویشاوند کینه‌ورز	مهلت مجدد بعد از مدت دوباره به قرض‌گیرنده	
پیشگیری از ریختن خون‌ها با زبان نوشاندن آب به انسان لب‌تشنه جگرسوخته	رفتار خوب و صادقانه با کلام و زبان خوش (با محرومان و بندگان خدا)	
دفع پیشامد ناخوشایند با زبان	داشتن مهمان بعد از سپری شدن چهار روز	
فهماندن سخن به ناشنوا	همسرداری خوب	
دفع پیشامد ناگوار با زبان	آمزش برای مردان و زنان	
خوبی کردن به برادرت	دعا برای انسان محتاج	
حفظ از نا به حق ریختن خون	دستگیری از نابینا	
عدم آزار مردم	سلام‌دادن با خوش‌رویی	
میانجیگری با زبان	مهربانی و بوسیدن فرزند	
سخن نیکو و پاکیزه	آب	

تا با زبانت اسیری را آزاد کنی	صدقه به اسیری که چشمانش از گرسنگی تیره‌وتار شده	
نهی از منکر	امر به معروف	تعامل شایسته با نهاد دولت و سایر نهادهای مدنی و سیاسی
	جزیه	
نهی از منکر	امر به معروف	کسب دانش و اخلاق اجتماعی و مهارت‌های ارتباطی

(منبع: نویسنده)

ارتباط با دیگران را می‌توان با توجه به طرف دیگر ارتباط به چند گروه تقسیم کرد. ایشان در تشریح مراتب پیوندهای اجتماعی در ارتباط با صدقه می‌فرماید: «و صَلَّةُ الْإِخْوَانِ بِعَشْرِينَ؛ اگر چنانچه همین پول را شما بدهید به دوستان‌تان یا برادران‌تان، می‌شود بیست برابر؛ چون هم کمک به يك کسی است که محتاج به این کمک است، هم استحکام پیوندهای دوستی است. ببینید چقدر در اسلام به استحکام پیوند دوستی و رابطه مودت و محبت بین مؤمنین توجه می‌شود! وَ صَلَّةُ الرَّحِمِ بِأَرْبَعٍ وَ عَشْرِينَ اگر همین پول را به رحم خودتان، خویشاوند خودتان بدهید، ۲۴ برابر حساب می‌گردد؛ از همه بالاتر. این برای این است که این پیوندها از جاهای نزدیک شروع می‌شود... این پیوند خانوادگی می‌باشد، مال درون خانواده است، باید خیلی مستحکم باشد؛ بعد می‌رسد نوبت به خویشاوندان، باید مستحکم باشد؛ می‌رسد نوبت به دوستان، باید مستحکم باشد؛ [بعد] می‌رسد نسبت به عامه مردم؛ یعنی پیوندهای اجتماعی مراتبی دارد که از جاهای دور دست شروع می‌شود و همه آن‌ها هم مورد توجه و التفات شارع است؛ هر چه به داخل این سلول‌های اجتماعی نزدیک‌تر و محدودتر نزدیک می‌شود، این پیوندها باید مستحکم‌تر باشد. اساس، خانواده است. کسی که خانواده خودش را نمی‌تواند محفوظ کند، روابط بین پدر و پسر و دختر و زن و شوهر و مانند این‌ها وقتی سست باشد، دیگر خویشاوندی معنا ندارد.... این ایمان مذهبی اینجا شد پشتوانه يك امر عاطفی. شما به پدر خودتان، به مادر خودتان، به فرزند خودتان نگاه محبت‌آمیز که می‌کنید، خدا می‌گوید من ثواب می‌دهم به این؛ یعنی برای این پیوندهای داخل خانواده يك عقبه و پشتوانه ایمانی و ثواب اخروی قرار می‌دهد؛ همه چیز جوشیده از درون انسان، از عواطف انسان، از دل انسان، از ایمان انسان؛ این

می‌شود طبیعی» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۶۱). براساس مراتب مدنظر ایشان، گروه نخست، خانواده است که مصادیق صدقه از این نوع شامل محبت به خانواده، همسررداری خوب، آنچه همسرت از اموال تو می‌خورد، مهربانی و بوسیدن فرزند و خدمت به همسرت می‌باشد. گروه دوم، گروه‌های کوچکی است که انسان در آن‌ها عضو می‌باشد که مصادیق صدقه در ارتباط با آن‌ها، شامل دادن مهلت به گیرنده قرض، مهلت مجدد بعد از مدت دوباره به قرض‌گیرنده، سلام‌دادن با خوش‌رویی، خوبی کردن به برادرت، داشتن مهمان بعد از سپری‌شدن ۴ روز، تخلیه آب دلو خود به دلو برادرت و جواب سلام است. به نظر می‌رسد دادن مهلت به قرض‌گیرنده خود نشان از برتری قرض بر صدقه می‌باشد و شاید از این جهت، دادن مهلت نیز از مصادیق صدقه شمرده شده است، زیرا به فرموده آیت‌الله خامنه‌ای، «این به این [دلیل] است که آن طرف مقابل وقتی صدقه گرفت، خیالش آسوده است که خب يك پولی گیرش آمد و خدا برکت بدهد، منتظر می‌ماند تا پول بعدی گیرش بیاید؛ [اما] وقتی قرض گرفت، چون باید ادا کند، در صدق ادا برمی‌آید؛ تلاش می‌نماید، زحمت می‌کشد، کار می‌کند. این برای تشویق به کار و تلاش است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۶۰). در مرحله نهایی، ارتباط با جامعه بزرگ‌تر است که انسان این مصادیق صدقه را لزوماً در ارتباط با شخصی که می‌شناسد، انجام نمی‌دهد، مانند نشان دادن راه به نابلد، دستگیری از نابینا، برداشتن اشیای آسیب‌رسان از سر راه، نوشاندن آب به انسان لب‌تشنه جگرسوخته، اصلاح میان مردم، جاری کردن آب، سخن نیکو و غیره. اما گاهی انسان این مصادیق را در مقام یک انسان عادی انجام می‌دهد و گاهی نیز سخن نیکو به عنوان مصداق صدقه از دیدگاه تمدنی آیت‌الله خامنه‌ای به صورت تخصصی درباره دولتمردان نسبت به مردم معنا می‌یابد: «این تکه دیگر برای من و شما- بخصوص بعضی از آقایان که مسئول هستید و با مردم سروکار دارید- خوب است: فَإِنْ لَمْ يَجِدْ أَحَدًاكُمْ، فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ؛ اگر همین را هم ندارید، يك حرف خوب، يك كلمه خوب، يك روى خوش، يك دعا» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۲۴).

تعامل شایسته با نهاد دولت و سایر نهادهای مدنی و سیاسی و کسب دانش و اخلاق اجتماعی و مهارت‌های ارتباطی که از دیگر ابعاد تربیت اجتماعی و سیاسی هستند، با دو مصداق امر به معروف و نهی از منکر ارتباط وثیقی دارند، به حدی که در اصل ۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز امر به معروف و نهی از منکر از وظایف همگانی و متقابل مردم و حکومت اسلامی برشمرده شده است. علاوه بر این، آیت‌الله خامنه‌ای براساس دیدگاه تمدنی خویش با تبیین نظرات درباره ثواب صدقه به کارکرد دیگر آن؛ یعنی کمک به حکومت اسلامی نیز اشاره می‌کنند: «این پولی که برای کارهای خیر می‌دهید - برحسب کیفیت دادن، موقعیت دادن، آن کسی که به او داده می‌شود و خرجی که می‌شود، چندبرابر پاداش خواهد داشت؛ از دوبرابر تا الی ماشاءالله. بعضی گفته‌اند تا هفتاد برابر، بعضی

گفته‌اند تا هزار برابر و بعضی گفته‌اند اصلاً ثواب صدقه تمام نمی‌شود؛ به نظر مرحوم شیخ طبرسی در مجمع‌البیان می‌فرماید که ثواب صدقه دائمی است و هیچ‌وقت تمام نمی‌شود؛ چرا؟ چون آثار و برکات آن خیر دائمی است؛ البته لابد این در آن خیراتی است که آثارش دائمی است. وقتی شما پول دادید و انفاق کردید، مثلاً در جنگ کمک کردید و با کمک شما جنگ پیروز شد، اسلام بر کفر غالب شد و نصرت به دست آمد، برکات این را تا چه زمانی می‌شود محدود کرد؟ تاریخی است دیگر؛ اینکه تمام‌شدنی نیست. آن کسی که پولی صرف می‌کند و یک بیمارستانی، یک مدرسه‌ای، یک پلی یا یک راهی ساخته می‌شود و عده‌ای از مستمندان به نوایی می‌رسند، کمکی به دولت اسلامی می‌گردد» (خامنه‌ای (ب)، ۱۴۰۱: ۱۹۵).

### ۳. ساحت تربیت زیستی و بدنی

«ساحت تربیت زیستی و بدنی بخشی از جریان تربیت رسمی و عمومی است که ناظر به حفظ و ارتقای سلامت و رعایت بهداشت جسمی و روانی متریان در قبال خود و دیگران، تقویت قوای جسمی و روانی، مبارزه با عوامل ضعف و بیماری، حفاظت از محیط‌زیست و احترام به طبیعت می‌باشد. قلمرو این ساحت (پرورش قوای بدنی و تأمین سلامت جسمی) موارد زیر را پوشش می‌دهد: تربیت جنسی، سلامت فردی و اجتماعی (تأمین نیازهای اساسی، حفظ شادابی در زندگی، برخورداری از رفاه و سلامت، استفاده از تفریحات سالم و اوقات فراغت، مراقبت از جسم و روح و پاکیزگی و آراستگی فردی)، بهداشت زیست‌محیطی، قلمروهای زیست‌بوم شهری (احساس مسئولیت در قبال حفظ زیست‌بوم شهری، آگاهی از الگوهای صحیح تولید و مصرف و یادگیری عادت‌ها و گرایش‌ها در حفظ پاکیزگی و سلامت محیط شهری) و منابع طبیعی (شناخت طبیعت و احترام قائل شدن برای آن)» (مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت، ۱۳۹۰: ۳۰۵).

جدول ۱۴- سایر مصادیق مرتبط به ساحت تربیت زیستی و بدنی

خواب	سلامت فردی و اجتماعی
خنک کردن جگر تفتیده حیوان	شناخت طبیعت و احترام قائل شدن برای آن
انفاق به اسب	

(منبع: نویسنده)

هرچند ابعاد ساحت تربیت زیستی و بدنی گسترده است، اما مصادیق صدقه دو حیطه مذکور را پوشش داده‌اند. اشاره به خواب به‌عنوان یکی از مصادیق صدقه، نشان می‌دهد که اسلام به موضوع سلامت جسمی و روحی انسان حساس است تا حدی که خواب را مصداق صدقه می‌داند. به‌علاوه، اختصاص زمان مناسب به خواب و توجه به آن، بقیه اوقات روز را به‌صورت خودکار برای انسان

تنظیم می‌کند. مصداق انفاق به اسب یا آب دادن به حیوان تشنه یکی از حداقل فعالیت‌ها در حوزه محیط‌زیست است که اشاره به آن، می‌تواند موارد دیگر را نیز دربر بگیرد.

#### ۴. ساحت تربیت زیبایی‌شناختی و هنری

«ساحت تربیت زیبایی‌شناختی و هنری بخشی از جریان تربیت رسمی و عمومی است که ناظر به رشد قوه خیال و پرورش عواطف، احساسات و ذوق زیبایی‌شناختی متربیان می‌باشد» (مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت، ۱۳۹۰: ۳۰۷). مصادیق صدقه برای این ساحت آموزه‌ای ندارند و می‌توان از سایر حوزه‌های مسائل دینی، آموزه‌هایی را برای آن به‌دست آورد.

#### ۵. ساحت تربیت اقتصادی و حرفه‌ای

«این ساحت ناظر به رشد توانایی‌های متربیان در تدبیر امر معاش و تلاش اقتصادی و حرفه‌ای است و شامل اموری مانند درک و فهم مسائل اقتصادی، درک و مهارت حرفه‌ای، التزام به اخلاق حرفه‌ای، توان کارآفرینی، پرهیز از بطالت و بیکاری، رعایت بهره‌وری، تلاش جهت حفظ و توسعه ثروت، اهتمام به بسط عدالت اقتصادی، مراعات قوانین کسب‌وکار و احکام معاملات و التزام به اخلاق و ارزش‌ها در روابط اقتصادی است» (مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت، ۱۳۹۰: ۳۰۹).

جدول ۱۵- سایر مصادیق مرتبط به ساحت تربیت اقتصادی و حرفه‌ای

هرکس به بازار برود و چیزی بخرد و برای خانواده‌اش ببرد	درک و فهم مسائل اقتصادی
عقیقه	
هر مالی که انسان آبروی خود را بدان وسیله حفظ کند	درک و مهارت حرفه‌ای
طلب روزی حلال	التزام به اخلاق حرفه‌ای
درخت‌کاری	
باغ‌داری	توان کارآفرینی
حفظ آبروی انسان به وسیله هر کاری	پرهیز از بطالت و بیکاری
تحصیل روزی حلال	رعایت بهره‌وری
لیسیدن کاسه	
حفظ آبروی انسان به وسیله مال	تلاش جهت حفظ و توسعه ثروت
هر احسان به توانگر یا تهیدست	اهتمام به بسط عدالت اقتصادی
عطاکردن هر آنچه در توان دارد	

مخارجی که پرورش دهنده کودک سرراهی پرداخته است	
تنها دیناری را که برای خرید طعام قرض کرده بود به او هدیه نمود	
بخشیدن از اموالت	
از دسترنجش، هم خودش استفاده کند و هم صدقه دهد	مراعات قوانین کسب‌وکار و احکام معاملات
راهنمایی به کار خیر که مانند کسی است که آن را انجام می‌دهد	التزام به اخلاق و ارزش‌ها در روابط اقتصادی

(منبع: نویسنده)

در مورد درك و فهم مسائل اقتصادی، باید اذعان کرد که عمده مباحث فقهی درباره مصادیق صدقه معطوف به صدقات مالی است و مباحث بسیاری درباره ماهیت صدقه، تفاوت آن با سایر عقود مثل وقف، هبه و دیگر عقود، حکم رجوع در آن و موارد مشابه مطرح شده است که به‌خوبی لزوم اشراف بر مسائل اقتصادی و وجود دو مصداق انفاق خانواده و عقیقه روایات، ابعاد دیگری را از این موضوع نشان می‌دهند. به‌هرصورت، پرداخت صدقه واجب یا مستحب نیازمند به کسب درآمد مناسب است که اسلام با قراردادن تکلیف زکات واجب و مستحب، ضمن هدایت دینی فرد، مسیر اقتصادی زندگی او را نیز مشخص می‌کند.

ارتباط ظریف دو بُعد «درک و مهارت حرفه‌ای» و «تلاش جهت حفظ و توسعه ثروت» و هر مالی که انسان آبروی خود را بدان وسیله حفظ کند، نشان می‌دهد که انسان برای توسعه حرفه خود باید متحمل مخارجی شود که شاید ضروری به‌نظر نرسند، مانند هزینه‌کرد برای مشاوره‌های خاص حقوقی یا بازاریابی یا هزینه برای طراحی فضای داخلی محل کار یا آموزش‌های رسمی یا غیررسمی خود و کارکنان. طلب روزی حلال، پیشانی التزام به اخلاق حرفه‌ای است، زیرا انسان اگر به این موضوع توجه داشته باشد، بسیاری از امور خلاف اخلاق حرفه‌ای را به انجام نمی‌رساند.

دو مصداق صدقه؛ یعنی درخت‌کاری و باغ‌داری، نمونه بارز توان کارآفرینی است، زیرا در فقه مالکیت ابتدایی از دو طریق حیازت مباحات و کار به‌دست می‌آید که این دو مصداق صدقه به‌نوعی به هر دو اشاره دارند، زیرا انسان با درخت‌کاری می‌تواند زمینی را حیازت کند و با توسعه آن برای خود و دیگران، کارآفرینی کند و با باغ‌داری که در زمره عقود فقهی است، از دسترنج خود بهره‌شود. بُعد پرهیز از بطالت و بیکاری از تربیت اقتصادی با مصداق حفظ آبروی انسان به‌وسیله هر کاری ارتباط وثیقی دارد، زیرا قید «به‌وسیله هر کاری»، بر این امر دلالت دارد که انسان برای حفظ آبروی

خود باید مشغول به شغلی باشد و این شغل نیز در شأن وی باشد. به‌علاوه، بیکاری و بطالت نیز از عواملی است که آبروی انسان را خدشه‌دار می‌کند.

شاید بُعد رعایت بهره‌وری، از مباحث پیچیده اقتصادی به‌حساب آید؛ اما ساده‌ترین وجه آن در مصداق تحصیل روزی حلال، خلاصه می‌شود، زیرا تحصیل روزی حلال نه تنها به کیفیت کسب روزی اشاره دارد، بلکه بهره‌وری را از منظری اسلامی عرضه می‌کند. بهره‌وری همیشه به معنای کسب سود بیش‌تر نیست، بلکه چه بسا برکت ناشی از کسب حلال نهایت بهره‌وری باشد که در ساحت‌های مختلف زندگی انسان، خود را نشان می‌دهد. اشاره به مصداقی چون لیسیدن کاسه غذا، به‌عنوان یک مثال حداکثری نشان می‌دهد که قناعت در بهره‌وری اقتصادی، نقش بارزی دارد.

اهتمام به بسط عدالت اقتصادی در مصادیق صدقه، دامنه گسترده‌ای از عطاکردن هر انسان توانگر یا تهیدست به هر انسان توانگر یا تهیدستی دارد که بارزترین نمونه آن، بزرگ کردن لقیط یا کودک بی‌سرپرست است که هزینه و مخارجی که پرورش‌دهنده کودک سرراهی پرداخته است (در صورت عدم توانایی پرداخت لقیط به پرورش‌دهنده خود)، براساس روایات و منابع فقهی صدقه خواهد بود. البته بخشیدن از اموال در روایات، دارای مصادیقی مانند بخشیدن لباس (عبا و لباس عروسی)، پول، زیورآلات (گردنبند و انگشتر)، خوراک (شاخه خرما، غذا، هسته خرما، شکر، شکر و بادام، یک مشت خرما، قوت روزانه، یک‌دانه خرما، لقمه نان، نصف خرما، یک صاع و ۳ کیلو خرما) است. در مراعات قوانین کسب‌وکار و احکام معاملات، به مصداق «استفاده از دسترنج فرد و صدقه دادن از آن» اشاره شد، زیرا اگر فرد به احکام معاملات وارد باشد، به‌خوبی می‌داند که در کنار عقودی چون بیع، اجاره و غیر آن، ابوابی چون زکات و مباحثی چون صدقه وجود دارند. گواه این موضوع آن است که افرادی که در گذشته وارد حوزه کسب‌وکار در بازار می‌شدند، وارد به باب متاجر یا مکاسب محرمه بوده‌اند و از واجبات و مستحبات کسب‌وکار اطلاع داشتند.

در التزام به اخلاق و ارزش‌ها در روابط اقتصادی، مصداق «راهنمایی به کار خیر» مدنظر قرار گرفت، زیرا اخلاق و ارزش‌های اقتصادی غالباً در قالب مستحبات بیان می‌شوند و عنوان «راهنمایی به‌خوبی»، مصداق حداکثری این مستحبات است، زیرا طبق احادیث، راهنمایی‌کننده به امر خیر مانند کسی است که آن را انجام می‌دهد. به‌علاوه، کسی که به امری، راهنمایی می‌کند، طبق آموزه‌های دینی باید پیش از آن، خود نیز آن را انجام داده باشد: «كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِغَيْرِ اَلْسِنَتِكُمْ، لِيَرَوْا مِنْكُمْ اَلْوَرَعَ وَالْاِجْتِهَادَ وَالصَّلَاةَ وَالْحَيْرَ، فَاِنَّ ذَلِكَ دَاعِيَةٌ حَدِيثٌ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۷۸/۲). بر این اساس، بهترین راهنمایی، دیدن انجام آن عمل خیر از فرد است و این همان صدقه در راه خداست.

### ۶. ساحت تربیت علمی و فناوری

«این ساحت از تربیت ناظر به رشد توانمندی افراد جامعه در راستای فهم و درک دانش‌های پایه و عمومی، کسب مهارت دانش‌افزایی، به‌کارگیری شیوه تفکر علمی و منطقی، توان تفکر انتقادی، آمادگی جهت بروز خلاقیت و نوآوری و نیز ناظر به کسب دانش، بینش و تفکر فناورانه برای بهبود کیفیت زندگی است» (مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت، ۱۳۹۰: ۳۱۱).

جدول ۱۶- سایر مصادیق مرتبط به ساحت تربیت علمی و فناوری

فهم و درک دانش‌های پایه و عمومی	نشر و آموختن دانش
کسب مهارت دانش‌افزایی	ارشاد با علم
	راهنمایی افراد با نظر دادن
	از جهل رهانیدن آدمی توسط عالم
	شخص مسلمان علمی بیاموزد و سپس آن را به برادر مسلمان خود یاد دهد
به‌کارگیری شیوه تفکر علمی و منطقی	نشر و آموختن دانش
ناظر به کسب دانش، بینش و تفکر فناورانه برای بهبود کیفیت زندگی	فراگیری و آموختن علم به اهلش یا به کسی که نمی‌داند

(منبع: نویسنده)

ساحت تربیت علمی و فناوری ابعاد مختلفی دارد. نخستین بُعد آن، فهم و درک دانش‌های پایه و عمومی است که مرتبط‌ترین مصداق صدقه به معنای اعم آن، نشر و آموختن دانش است، زیرا با استناد به این حدیث «الْعِلْمُ سُلْطَانٌ، مَنْ وَجَدَهُ صَالًا بِهِ، وَمَنْ لَمْ يَجِدْهُ صَيْلًا عَلَيْهِ» (ابن ابی‌الحدید، بی تا: ۲۰ / ۳۱۹)، دلیل این موضوع روشن می‌شود. آموختن دانش و نشر آن که از آن تعبیر به زکات علم نیز می‌شود، از بُعد دیگر با احسان و نیکوکاری ارتباط می‌یابد: «زَيْنَةُ الْعِلْمِ الْإِحْسَانُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۱ / ۴۱۷). علاوه بر این، طبق روایتی از پیامبر (ص) «خَيْرُ الْعِلْمِ مَا نَفَع» (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۶: ۴۸۸)، ملاک دانش، سودمندی آن است، پس آموختن و آموزش دانش‌های پایه و عمومی برای افراد ضروری می‌باشد.

کسب مهارت دانش‌افزایی، دارای دو سوی آموختن و آموزش است و از مصادیق صدقه، هر چهار مورد آموزش را دربر می‌گیرد و مورد آخر شامل آموختن نیز می‌شود. ابعاد به‌کارگیری شیوه تفکر علمی و منطقی و ناظر به کسب دانش، بینش و تفکر فناورانه برای بهبود کیفیت زندگی نیز با مصداق

«نشر و آموختن دانش» و «فراگیری و آموختن علم به اهلس یا به کسی که نمی‌داند» ارتباط محکمی دارد، زیرا امام علی (ع) می‌فرماید: «اعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعايه لا عقل روايه؛ فإن رُواة العلم كثير ورعائه قليل» (نهج البلاغه، حکمت ۹۸). هرچند این روایت بیش‌تر ناظر به علوم دینی و دین است، اما از آن یک اصل کلی می‌توان به‌دست آورد که به‌طورکلی علوم باید کاربردی باشند و از حد نقل و بحث گذشته باشند و به مرحله عمل؛ یعنی تولید و مصرف نزدیک شوند.

### نتیجه‌گیری

هرچند برخی فقیهان در پی احصای مصادیق صدقه و زکات بوده و تعداد مصادیق زکات را ۱۶ و مصادیق صدقه را ۲۸ مورد اعلام کرده‌اند؛ اما بحث درباره صدقه در میان سایر فقیهان به‌صورت پراکنده ابواب مختلف ادامه یافته و در نتیجه، تعداد مصادیق صدقه مستحب بیش از این است. هرچند مصادیق صدقه و زکات در روایات به امور غیرمالی هم تسری یافته‌اند؛ اما مصادیق صدقه و زکات در فقه سنتی همگی مالی هستند. با این حال، از میان فقیهان معاصر، آیت‌الله خامنه‌ای با نگاه تمدنی، به مصادیقی از صدقه اشاره می‌کنند که ارتباط وثیقی با ایجاد و حفظ حکومت اسلامی دارند، مانند سرمایه‌گذاری مردم در بخش‌های تولیدی برای کمک به حکومت اسلامی؛ بیان و نشر خاطرات دفاع مقدس و فعالیت فرهنگی راهیان نور؛ هر دعوایی برای قضات که به یک حکم عادلانه قضایی منتهی شود و فرهنگ‌سازی و انعکاس و پایداری یک فکر درست، به‌صورت واضح در ذهن مردم.

در بررسی مصادیق صدقه می‌توان مواردی را مشاهده کرد که با عناوینی چون «أَحَبُّ الصَّدَقَاتِينَ»، «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ»، «خَيْرُ الصَّدَقَةِ» و «أَعْظَمُ الصَّدَقَةِ» در روایات آمده‌اند و در مقابل، برخی مصادیق نیز خالی از این عناوین هستند. این چهار عنوان در دو ساحت اعتقادی، عبادی و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی جای گرفته و در تنظیم روابط با خداوند و سپس انسان‌های دیگر و حکومت اسلامی مؤثر هستند. از این‌رو، بررسی مصادیق صدقه و زکات در روایات در ارتباط با ساحت‌های تربیت با نگاه تمدنی آیت‌الله خامنه‌ای با حکومت اسلامی پیوند جدی می‌یابد؛ این درحالی است که در سیر فقه سنتی این دیدگاه چندان مورد توجه نبوده است. ایشان حتی در تعریف خود از صدقه و زکات، آن‌ها را از درآمدهای حکومت اسلامی دانسته و ضرورت آن را حتی در حکومت حق ثابت می‌دانند. علاوه بر این، اشاره ایشان به تعهد هر فرد مسلمان به جامعه اسلامی در موضوع پرداخت صدقه به خوبی مؤید دیدگاه تمدن‌ساز اسلام می‌باشد.

براساس بررسی صورت‌گرفته، ساحت زیبایی‌شناختی و هنری ارتباطی با مصادیق صدقه ندارد و ساحت زیستی و بدنی صرفاً با سه مصداق صدقه ارتباط دارد. ساحت اقتصادی و حرفه‌ای پس از ساحت اعتقادی، عبادی و اخلاقی بیش‌ترین ارتباط را با مصادیق صدقه برقرار کرده است و ساحت

علمی و فناوری نیز به جهت ارتباط نیکی و احسان با علم، با برخی مصادیق صدقه مرتبط می‌باشد. به هر صورت، انجام هر یک از این مصادیق، فرد را در وادی تربیتی خاصی وارد می‌کند و می‌تواند تربیت را در ابعاد متفاوتی برای فرد محقق نماید.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. مروارید، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۹۸-۲۰۴؛ حلی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۸-۴۹.
۲. بحرالعلوم ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۲۸-۳۲۹؛ اراکی، ۱۳۷۱، ص ۴۷۷-۴۸۰؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۹۳؛ روحانی (الف)، ۱۴۱۸، ص ۴۴۶-۴۴۸؛ روحانی (ج)، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۶۱؛ حسینی سیستانی، بی‌تا، ص ۵۵۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۳۱۲.
۳. طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۴۰۹؛ زین‌الدین، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۱۷۲؛ وحیدخراسانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۹۰.
۴. زین‌الدین، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۱۷۲.
۵. مروارید، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۲۶؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۱۴؛ حلی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۸-۴۹.
۶. طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۳۸۶.
۷. بحرالعلوم، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۶۴؛ حانری، ۱۴۱۸، ص ۳۲۶؛ مروارید، ۱۴۱۰، ج ۲۹، ص ۳۸۶؛ روحانی، سیدمحمدصادق، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۶۷؛ اراکی، ۱۳۷۱، ص ۵۴۹؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۵، ص ۵۴۰؛ نوری همدانی، ۱۳۷۳، ص ۴۱۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۳۱۲؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۰، ص ۳۸۷.
۸. طباطبایی یزدی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۶؛ حانری، ۱۴۱۸، ص ۳۲۶.
۹. نجفی، ۱۳۷۳، ص ۴۲۴؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۴۰۸.
۱۰. طباطبایی یزدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶.
۱۱. طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۴۰۸؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳، ص ۴۰۹.
۱۲. روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۱.
۱۳. طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۴۰۸.
۱۴. طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۴۰۸.
۱۵. نجفی، ۱۳۷۳، ص ۴۲۴.
۱۶. طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۴۰۹؛ زین‌الدین، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۱۷۲؛ روحانی (ج)، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۸۸.
۱۷. زین‌الدین، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۱۷۲؛ روحانی (ج)، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۸۸.
۱۸. طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۴۰۹؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۳۸؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۶۵؛ روحانی (ج)، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۸۸؛ زین‌الدین، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۲۶؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۵، ص ۴۰۵؛ فاضل‌لنکرانی، ۱۳۷۴، ص ۳۳۹؛ وحیدخراسانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۹۰؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۰۸؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۴۰۸.
۱۹. خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۳۸-۳۹؛ مروارید، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۲۰۹.
۲۰. طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۵۸؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۳۵۲.
۲۱. خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۲۵۰؛ روحانی، ۱۴۱۴، ج ۱۹، ص ۳۶۵.
۲۲. موسوی خویی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۲۹۵؛ فیاض (ب)، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۵۶۶؛ زین‌الدین، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۴۰؛ طباطبایی یزدی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۹؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳، ص ۴۰۹.
۲۳. مروارید، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۵۲؛ طباطبایی یزدی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۸.
۲۴. روحانی (ب)، ۱۴۱۸، ص ۱۴۹.
۲۵. موسوی خویی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۳۹۰؛ موسوی گلپایگانی (الف)، بی‌تا، ص ۶۱، ۱۲۴ و ۱۲۹؛ موسوی گلپایگانی (ب)، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۸، ۲۷۲، ۲۹۶ و ۳۰۲؛ مروارید، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۷۹، ۱۸۲، ۲۶۸؛ مرکز المعجم الفقهی، ۱۴۱۳، ص ۳۵۰ و ۳۷۴.
۲۶. موسوی خویی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۱.

۲۷. فیاض(الف)، بی تا، ص ۱۶؛ اراکی، ۱۳۷۱، ص ۳۲۵-۳۲۶؛ روحانی(الف)، ۱۴۱۸، ص ۳۰۵؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۵، ص ۳۷۳-۳۷۵؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۲، ص ۳۵۰
۲۸. مرکز المعجم الفقهي، ۱۴۱۳، ص ۳۰۰؛ زین الدین، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۴۸۰
۲۹. موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۷
۳۰. موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳، ص ۴۰۹
۳۱. حسینی خامنه‌ای، بی تا، ج ۳۹، ص ۱۴
۳۲. آملی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۷؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۱۲۸؛ موسوی خویی، بی تا، ج ۲، ص ۲۳۳؛ مروارید، ۱۴۱۰، ج ۱۲، ص ۵۲؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۳۹
۳۳. موسوی خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۱۲۸
۳۴. روحانی، ۱۴۱۴، ج ۲۰، ص ۳۰۶
۳۵. حسینی خامنه‌ای، بی تا، ج ۴۰، ص ۱۹
۳۶. خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۲؛ مروارید، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۴-۱۵
۳۷. حسینی خامنه‌ای، بی تا، ج ۴۱، ص ۶۲
۳۸. کلانتری، ۱۴۱۶، ص ۱۵۸؛ مروارید، ۱۴۱۰، ج ۲۱، ص ۸۹
۳۹. مروارید، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۹۶؛ حسینی سیستانی، ۱۴۱۷، ص ۳۸۱
۴۰. مروارید، ۱۴۱۰، ج ۲۶، ص ۴۸۴
۴۱. مروارید، ۱۴۱۰، ج ۲۹، ص ۳۷۵
۴۲. مروارید، ۱۴۱۰، ج ۲۹، ص ۳۹۶
۴۳. طباطبایی یزدی، بی تا، ج ۱، ص ۴۶۵؛ مروارید، ۱۴۱۰، ج ۳۴، ص ۳۳۱
۴۴. قمی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۸
۴۵. موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۱۲-۱۱۳
۴۶. موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۴۰
۴۷. روحانی(الف)، ۱۴۱۸، ص ۲۹۳؛ اراکی، ۱۳۷۱، ص ۴۱۸؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۰، ص ۵۱۴-۵۱۵
۴۸. بهجت، بی تا، ص ۴۳۲
۴۹. فاضل لنگرانی، ۱۳۷۴، ص ۸۱
۵۰. حسینی خامنه‌ای، بی تا، ج ۳۰، ص ۱۵

## منابع

۱. آرام، محمدرضا و عزیزی، سیدمجتبی (۱۴۰۰). اصول مواجهه با انواع متکدیان، براساس آموزه‌های قرآن و احادیث. مطالعات قرآن و حدیث، ۱۴ (۲ (پیاپی ۲۸))، ۱-۳۲.
۲. آملی، محمدتقی (بی‌تا). مکاسب و البیع تقریر بحث نانینی. قم: اسلامی.
۳. ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۳). عوالی اللالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. قم: مؤسسه سیدالشهداء علیه‌السلام. الطبعة الأولى.
۴. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله (بی‌تا). شرح نهج البلاغه. قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۵. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (۱۳۷۶). الأمالی للصدوق. تهران: کتابچی.
۶. اراکی، محمدعلی (۱۳۷۱). توضیح المسائل. قم: اسلامی. چاپ اول.
۷. بحرالعلوم، سید محمد (۱۴۰۳). بلغه الفقیه. تهران: مکتبه الصادق علیه‌السلام. الطبعة الرابعة.
۸. بهجت، محمدتقی (بی‌تا). توضیح المسائل. قم: شفق، الطبعة الثانية.
۹. حائری، مرتضی (۱۴۱۸). الخمس. قم: اسلامی. الطبعة الأولى.
۱۰. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۰). أجوبة الإستفتائات. تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
۱۱. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (بی‌تا). بیانات. بی‌جا. بی‌نا.
۱۲. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۲). رساله آموزشی. تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
۱۳. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۷). نسیم سحر. تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، چاپ اول.
۱۴. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (الف) (۱۴۰۱). تفسیر سوره براءت. تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
۱۵. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (ب) (۱۴۰۱). تفسیر سوره تغابن. تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
۱۶. حسینی سیستانی، سیدعلی (بی‌تا). استفتائات. بی‌جا. بی‌نا.
۱۷. حسینی سیستانی، سیدعلی (۱۴۱۵). توضیح المسائل. قم: مهر. الطبعة الرابعة.
۱۸. حسینی سیستانی، سیدعلی (۱۴۱۷). الفتاوی المیسره. بی‌جا: بی‌نا. الطبعة الثالثة.
۱۹. حلی، یحیی بن سعید (۱۳۸۶). نزهة الناظر فی الجمع بین الأشباه و النظائر. نجف: مطبعة الآداب. الطبعة الأولى.
۲۰. خوانساری، سیداحمد (۱۴۰۵). جامع المدارک فی شرح المختصر النافع. تهران: صدوق. الطبعة الثانية.
۲۱. روحانی، سیدمحمد (۱۴۲۰). المرتقی الی الفقه الارقی. تهران: دارالجلی. الطبعة الأولى.
۲۲. روحانی، سیدمحمد (۱۴۱۷). المسائل المنتخبة. بیروت: مکتبه الایمان. الطبعة الأولى.
۲۳. روحانی، سیدمحمد (الف) (۱۴۱۸). توضیح المسائل. بی‌جا: بی‌نا.
۲۴. روحانی، سیدمحمد (ب) (۱۴۱۸). مناسک حج. بیروت: المنار. الطبعة الأولى.
۲۵. روحانی، سیدمحمد (ج) (۱۴۱۸). منهاج الصالحین. کویت: مکتبه الألفین. الطبعة الأولى.
۲۶. روحانی، سیدمحمدصادق (۱۴۱۴). فقه الصادق علیه‌السلام. قم: دارالکتاب، الطبعة الثانية.
۲۷. روحانی، سیدمحمدصادق (۱۴۱۸). منهاج الفقاهه، التعليق علی مکاسب. بی‌جا: العلمیه. الطبعة الرابعة.
۲۸. روحانی، سیدمحمدصادق (۱۴۱۲). العروه الوثقی. بی‌جا: العلمیه. الطبعة الأولى.
۲۹. زین‌الدین، محمدامین (۱۴۱۳). کلمه التقوی. قم: اسماعیلیان. الطبعة الثالثة.
۳۰. صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۴۲۰). هدايه العباد. قم: سپهر. الطبعة الأولى.

۳۱. طباطبایی حکیم، سید محسن (۱۴۰۴). مستمسک العروه. نجف: مطبعه الآداب.
۳۲. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۳۷۶ش). سؤال و جواب. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۳۳. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (بی تا). غایه القصوی. عباس قمی. تهران: انتشارات المکتبه المرتضویه.
۳۴. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۴). توضیح المسائل. قم: مهر. الطبعة السابعة.
۳۵. فیاض، محمد اسحاق (الف) (بی تا). احکام البنوك و الاسهم و السندات و الاسواق المالیه. قم: امیر. الطبعة الاولى.
۳۶. فیاض، محمد اسحاق (ب) (بی تا). تعالیق مبسوطه علی العروه الوثقی. قم: امیر. الطبعة الاولى.
۳۷. قمی، ابوالقاسم (۱۳۷۱). جامع الشتات. تهران: مؤسسه کیهان. چاپ نخست.
۳۸. کلانتری، علی (۱۴۱۶). الجزیه و احکامها فی الفقه الإسلامی. قم: اسلامی. الطبعة الاولى.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه. الطبعة الرابعه.
۴۰. کهندل، جواد و دیگران. (۱۳۹۴). ارتباط تعلیم و تربیت اسلامی با ساحت زیستی و بدنی سند تحول بنیادین مبتنی بر فرمایشات مقام معظم رهبری. همایش ملی علوم ورزشی نوین، ورزش حرفه‌ای و ارتقا تندرستی.
۴۱. مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۰.
۴۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الانوار. بی جا: مؤسسه الوفاء.
۴۳. محمدپور، احمد (۱۳۹۷). ضدروش زمینه‌های فلسفی و رویه‌های عملی در روش‌شناسی کیفی. تهران: لوگوس.
۴۴. محمدپور، حسن و دیگران. (۱۴۰۱). تحلیل مبانی فقهی ساحت‌های شش‌گانه تربیتی در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، مجله پژوهش‌های اخلاقی، ۱۳(۱)، ۱۸۹-۲۰۶.
۴۵. مشایخی راد، شهاب‌الدین (۱۳۹۰). اندیشه‌های تربیتی استاد شهید مرتضی مطهری. تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما. چاپ اول.
۴۶. مرکز المعجم الفقهی (۱۴۱۳). حیاة ابن ابی عقیل عمانی. قم: شرف. الطبعة الاولى.
۴۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). یادداشت‌های استاد مطهری. تهران: صدرا. چاپ اول.
۴۸. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۱). البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). الطبعة الاولى.
۴۹. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۰ش). مناسک حج. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). الطبعة الخامسة.
۵۰. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۶ق). مبانی تکملة المنهاج الصالحین. قم: العلمیه. الطبعة الثانية.
۵۱. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (بی تا). مصباح الفقاهه فی المعاملات. محمدعلی توحیدی. قم: داورى.
۵۲. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۴). کتاب الحج. قم: العلمیه. الطبعة الثانية.
۵۳. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۷). هدایه العباد. قم: دار القرآن الکریم. الطبعة الاولى.
۵۴. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۴). مجمع المسائل. قم: دار القرآن الکریم. الطبعة الاولى.
۵۵. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۳). احکام و آداب حج. قم: دار القرآن الکریم. الطبعة الاولى.
۵۶. موسوی گلپایگانی (الف)، سید محمدرضا (بی تا). الاحصار و الصد. بی جا: بی نا.
۵۷. موسوی گلپایگانی (ب)، سید محمدرضا (بی تا). تقریرات حج. بی جا: بی نا.
۵۸. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۳). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. تهران: دارالکتب الإسلامیه. الطبعة الثانية.
۵۹. نجفی، محمدحسن (۱۳۷۳). مجمع الرسائل. مشهد: مؤسسه حضرت صاحب‌الزمانعجل‌الله تعالی فرجه الشریف. الطبعة الاولى.

تحلیل مصادیق صدقه در روایات و فقه بر مبنای ساحت‌های شش‌گانه تربیتی سند تحول بنیادین ... (معینی فر) ۳۷

۶۰. نوری‌همدانی، حسین (۱۳۷۳). توضیح‌المسائل. قم: اسلامی، الطبعة الرابعة.

۶۱. نوید ادهم، مهدی (۱۳۹۱). الزامات مدیریتی تحول بنیادین در آموزش و پرورش. راهبرد فرهنگ. ۵ (۱۸-۱۷)، ۲۹۵-۳۲۳.

۶۲. هدایتی، فریفته و ناجی، مهد. (۱۳۹۸). الگوی نظام مند تحول بنیادین در آموزش و پرورش از منظر مقام معظم رهبری. پویا در آموزش علوم انسانی، ۴ (۱۶)، ۲۱-۱۲.

۶۳. وحیدخراسانی، حسین (بی‌تا). منهاج‌الصالحین. بی‌جا: بی‌نا.



## بررسی سازگاری مردم‌سالاری با نظریه ولایت مطلقه فقیه، در اندیشه سیاسی حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی)

هادی جلالی اصل\*<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از مفاهیم مورد تأکید آیت‌الله خامنه‌ای که به‌صورت توأمان بر جایگاه مردم و ضوابط اسلامی در حکمرانی تأکید دارد، مفهوم مردم‌سالاری دینی است که از دیدگاه ایشان معنای جمهوری اسلامی می‌باشد. با این حال، پرسش این است که آیا مردم‌سالاری با حکومت دینی به‌خصوص با نظریه ولایت مطلقه فقیه، قابل جمعند؟ هدف از این مقاله، بررسی امکان جمع مردم‌سالاری با نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای بوده و با بررسی مفهوم مردم‌سالاری و لوازم تحقق و استمرار آن و بررسی مفهوم ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای با روش توصیفی - تحلیلی به این نتیجه می‌رسد که مردم‌سالاری به‌معنای «حکومت توسط مردم»، مربوط به شکل بوده و در بُعد محتوایی، نیازمند نظریه پشتیبان بوده و با نظریه‌های مختلف قابل جمع است؛ به‌شرطی که در آن نظرات و جوهی نباشد که با بُعد شکلی دموکراتیک منافات داشته باشد. در این رابطه بررسی اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در رابطه با ولایت مطلقه فقیه نشان‌دهنده این است که این اندیشه، مربوط به بُعد محتوایی بوده و در هیچ‌یک از سطوح، با دموکراسی به‌معنای «حکومت توسط مردم» منافات ندارد. واژگان کلیدی: مردم‌سالاری، ولایت مطلقه فقیه، آیت‌الله خامنه‌ای، دموکراسی، جمهوری اسلامی

۱. استادیار دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، گروه فقه سیاسی

## ۱. مقدمه

یکی از مفاهیم مورد تأکید آیت‌الله خامنه‌ای که به‌صورت توأمان بر جایگاه مردم در حکمرانی و جایگاه ضوابط و معیارهای اسلامی در حکمرانی تأکید دارد، مفهوم مردم‌سالاری دینی است. از دیدگاه ایشان این مفهوم، مفهوم جدیدی نبوده و همان جمهوری اسلامی می‌باشد که یکی از ویژگی‌های آن ولایت مطلقه فقیه است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۰۸/۲۰). با این حال در رابطه با اینکه آیا مردم‌سالاری با حکومت دینی به‌خصوص با نظریه ولایت مطلقه فقیه، قابل جمعند، اشکالاتی شده است. به‌صورت خاص دکتر مهدی حائری یزدی، معتقد است: (جمهوری اسلامی زیر حاکمیت ولایت فقیه، جمله متناقضی می‌باشد؛ زیرا جمهوری هیچ شخص یا مقامی را جز خود مردم به‌عنوان حاکم بر امور خود و کشور نمی‌پذیرد، درحالی‌که معنای ولایت، آن هم ولایت مطلقه این است که مردم همچون صغار و مجانین، حق رأی و مداخله و حق هیچ‌گونه تصرفی در اموال و نفوس و امور کشور خود ندارد و همه باید جان بر کف، مطیع اوامر ولی امر خود باشند و هیچ شخص یا نهاد، حتی مجلس شورا را نباید که از فرمان مقام رهبری سرپیچی و تعدی کنند (یزدی حائری، ۱۹۹۵: ۲۴۶)).

اهمیت بررسی این موضوع از آنجا نشأت می‌گیرد که بنیان نظری نظام جمهوری اسلامی را زیر سؤال برده و با زیر سؤال بردن یکی از دو پایه آن یعنی جمهوریت، عامل آن را پایه دیگر نظام؛ یعنی اسلامیت آن معرفی می‌کند و این مسأله با غیرمردمی معرفی کردن دین اسلام، به تضعیف اندیشه اسلامی می‌انجامد. بر همین اساس این اشکالات در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان یک مغالطه (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۲/۰۳/۲۷)، به‌منظور زدن ریشه اسلامیت مطرح شده است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۰/۰۳/۱۴).

حال پرسش این است که این دو، چگونه در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای قابل جمعند؟ آن هم درحالی‌که ایشان مشروعیت قانون اساسی و حتی اصل نظام جمهوری اسلامی را از طریق حکم و تأیید ولی فقیه می‌دانند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۱۱/۰۲). آیا رأی مردم صوری و نهایتاً در مسیر مقبولیت و محقق‌کننده شرط قدرت است یا واقعاً در مشروعیت نظام اسلامی تأثیرگذار می‌باشد؟ در این زمینه پژوهش‌هایی انجام شده، اما به‌درستی به پرسش اصلی پژوهش پاسخ نگفته است؛ زیرا پاسخ صحیح و دقیق به این پرسش در مرحله نخست نیازمند تبیین صحیح مردم‌سالاری با لوازم آن و در مرحله بعد، تبیین صحیح ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای و بررسی سازگاری یا تناقض نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای با مردم‌سالاری است.

بر همین اساس در این مقاله ابتدا به بررسی مفهوم مردم‌سالاری و لوازم تحقق و بقای آن پرداخته و سپس به بررسی مفهوم ولایت فقیه از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای و تنافی یا تلائم آن با مردم‌سالاری می‌پردازیم.

## ۲. تبیین دموکراسی و لوازم تحقق آن

مردم‌سالاری به تصویب فرهنگستان زبان و ادب فارسی معادل دموکراسی است (فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مدخل دموکراسی). دموکراسی از دموکراتیا که ترکیبی از "دموس" و "کراتوس" می‌باشد، مشتق شده است (Dahl & Shapiro, 2024) و به معنای "حکومت توسط مردم" به‌عنوان یک کل به‌جای یک بخش، طبقه یا منافع در یک طبقه (Scruton, 2007:169) همچنین به معنای "حکومت اکثریت" تلقی شده است (کلایمر رودی، آندرسن و کویمبی کریستول، ۱۳۵۶: ۵۵) و در آن تمایزات یا امتیازات طبقاتی یا ارثی یا خودسرانه وجود ندارد (merriam-webster dictionary / democracy, n.d.). در دموکراسی، قدرت عالی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم از طریق سیستم نمایندگی که معمولاً شامل انتخابات آزادی است که به‌صورت دوره‌ای برگزار می‌شود، اعمال می‌گردد (Cambridge Advanced Learner's Dictionary / democracy, n.d.) (National Adult Literacy Agency, 2015:15). دموکراسی با وجود آنکه تا قرن نوزدهم به‌صورت تحقیرآمیز و به‌عنوان «فرمانروایی عوام» تلقی می‌شد، در حال حاضر با اقبالی حداکثری مواجه شده و لیبرال‌ها، محافظه‌کاران، سوسیالیست‌ها، کمونیست‌ها، آنارشسیست‌ها و حتی فاشیست‌ها سعی دارند صلاحیت دموکراتیک خود را ثابت کنند (heywood, 2002: 67).

محبوبیت بسیار زیاد دموکراسی، موجب شکست این اصطلاح در مقام یک مفهوم سیاسی معنادار شده و شاید بتوان گفت دموکراسی بی‌فایده‌ترین اصطلاح در عرصه عمومی است (heywood, 2002: 68) و با توجه به اختلافات گسترده‌ای که در رابطه با اینکه "مردم" چه کسانی هستند و کدام اعمال حکومت واقعاً "به‌خاطر مردم" است، نه به‌خاطر گروه‌های مسلط یا ذی‌نفع، نظریه دموکراسی بسیار پیچیده شده و در نتیجه تعریف دموکراسی بسیار مشکل بوده و اجماعی درباره اینکه چه چیزی یک حکومت را دموکراتیک می‌سازد وجود ندارد (Scruton, 2007: 169) (writer, 2007) (KNIGHT, 1845: 736). حتی تعریف مشهور "حکومت مردم" توسط اندیشمندی چون پوپر مورد نقد قرار گرفته، زیرا اگرچه ممکن است "مردم" با تهدید به برکناری، بر اعمال حاکمان‌شان تأثیر بگذارند، باین حال خود "مردم" هرگز به معنای واقعی و عملی بر خود حکومت نمی‌کنند (Popper, 1962: 124-125). با دسته‌بندی نظرات در رابطه با مفهوم دموکراسی می‌توان به دو معیار متضاد در ارزیابی دموکراتیک بودن هر تصمیم سیاسی رسید:

۱. این تصمیم توسط چه کسانی گرفته شده است؟ (که مشکل انتخاب جمعی را برجسته می‌کند)

۲. در خدمت منافع چه کسانی است؟ (که مشکلات رفاه اجتماعی و انتخاب اجتماعی را برجسته می‌کند) (Scruton, 2007:169-170)

به‌طور معمول در غرب برای دموکراتیک تلقی کردن یک حکومت، معیار نخست مورد استفاده قرار می‌گیرد و اگر راهی برای نسبت دادن هر تصمیم مهم سیاسی به مردم وجود داشته باشد؛ حال چه به این دلیل که مردم در تصمیم‌سازی نقش داشته‌اند یا به این دلیل که در نهایت مبتنی بر رضایت آنان است، دولت را دموکراتیک تلقی می‌کنند (Scruton, 2007: 170). درحالی‌که در بلوک شرق به‌طور معمول، معیار دوم مورد استفاده قرار می‌گرفت و چنانچه تصمیمی منافع مردم را پیش می‌برد (یا شاید فقط در صورتی که هدف، پیشبرد منافع مردم بود)، دموکراتیک تلقی می‌شد؛ اگرچه از طریق حزب حاکمی اتخاذ گردیده بود که عضویت عمومی را در سلسله‌مراتب خود ممنوع کرده بود (Scruton, 2007:170).

از دموکراسی براساس معیار نخست، به دموکراسی بر پایه اصل "حکومت مردم" و از دموکراسی براساس معیار دوم، به دموکراسی بر پایه اصل "برای مردم" تعبیر شده است. الگوهای مبتنی بر رویکرد دوم عرصه محدودی برای مشارکت عمومی، اعم از مستقیم یا غیرمستقیم، ایجاد می‌کنند. نمونه چنین الگوهایی را می‌توان در دموکراسی‌های توتالیتری که تحت زمام‌داری دیکتاتورهای فاشیستی مانند موسولینی و هیتلر شکل گرفتند، دید. اعتبار دموکراتیک این‌گونه رژیم‌ها بر پایه این ادعا بود که «پیشوا» به‌تنهایی منافع واقعی مردم را در نظر دارد و به این ترتیب به‌طور ضمنی اعلام می‌کرد که دموکراسی «راستین» را می‌توان با دیکتاتوری مطلق برابر قرار داد. در این موارد، فرمان‌روایی عمومی، معنایی جز تسلیم آئینی در برابر اراده رهبری کاملاً قدرتمند نداشت. این تسلیم به‌شکل گردهمایی‌ها، راهپیمایی‌ها و تظاهرات سازماندهی می‌شد. این نوع حکومت را گاهی دموکراسی پله‌بیسیتی هم نامیده‌اند. حکومت‌های توتالیتر کشمکشی را نشان می‌دهند که می‌تواند بین «حکومت مردم» (یا مشارکت مردمی) و «حکومت برای مردم» (حکومت در جهت منافع عمومی) وجود داشته باشد (heywood, 2002:70-71).

در ادامه به بررسی این دو نوع دموکراسی می‌پردازیم:

## ۲-۱. دموکراسی به‌منابۀ در مسیر منافع مردم بودن

دموکراسی به‌معنای حکومت "برای مردم" به ماهیت حکومت مربوط است، نه شکل آن و توجه صرف به آن، به بهانه پیروی از "اراده راستین مردم" یا "برابری اجتماعی" یا "جلوگیری از جهل عوام"،

مسیر را برای دیکتاتوری هموار می‌کند. برای نمونه پُرنفوذترین منتقد دموکراسی کلاسیک در گذشته افلاطون بوده است. افلاطون بر این پایه که توده مردم، خردمندی و تجربه لازم برای فرمانروایی عاقلانه را ندارند، از اصل برابری سیاسی انتقاد کرد. راه‌حلی که او در کتاب "جمهور" پیش نهاد، این بود که حکومت را باید به دست طبقه فیلسوف‌شاهان و پاسداران؛ که فرمانروایی‌شان به نوعی دیکتاتوری روشنفکرانه می‌انجامد، سپرد. اما در مقابل، دغدغه اندیشمندی چون جان لاک، حمایت از شهروندان در برابر تعديات حکومت بود. آرزوی حمایت از فرد در برابر حکومت بسیار قدرتمند، شاید پیش از هر تفکر دموکراتیکی، در پاسخ ارسطو به افلاطون بیان شده بود: چه کسی از پاسداران پاسداری خواهد کرد؟ (heywood, 2002: 72-73) (who will guard the Guardians?).

این پرسش در مورد همه مدعیان دموکراسی به معنای حکومت "برای مردم" قابل طرح است. برای مثال یکی از اقسام دموکراسی، دموکراسی خلق می‌باشد که از رژیم‌های کمونیستی ارتدکسی برگرفته شده است که براساس الگوی شوروی پس از جنگ جهانی دوم به وجود آمدند. مارکسیست‌ها دموکراسی لیبرالی یا پارلمانی را دموکراسی "بورژوازی" یا "سرمایه‌داری" می‌دانند و آن را بی‌ارزش می‌شمردند. با این حال، مارکسیست‌ها هم به سبب دلالت‌های روشن مساوات‌طلبانه دموکراسی، به مفهوم یا آرمان دموکراسی گرایش یافتند. این اصطلاح به‌ویژه برای تعریف هدف برابری اجتماعی‌ای به کار برده شد که برآمده از مالکیت عمومی ثروت (در معنای اصلی "دموکراسی اجتماعی") و در تقابل با دموکراسی "سیاسی" بود که فقط صورت ظاهر برابری را به وجود می‌آورد (heywood, 2002:76). این ایده بیش از مارکس، وام‌دار اندیشه‌های لنین است. به نظر لنین، حزب "پیشگام طبقه کارگر" ادعا می‌کرد که می‌تواند منافع واقعی پرولتاریا را درک کند و آن را به عملی کردن توانمندی‌های انقلابی خود رهنمون شود. این نظریه سنگ‌بنای "دموکراسی لنینیستی" در اتحاد شوروی شد و همه رژیم‌های کمونیستی دیگر نیز آن را به مثابه یکی از ویژگی‌های قانونی مارکسیسم-لنینیسم پذیرفتند. اما ضعف این الگو آن است که لنین نتوانست هیچ سازوکاری برای کنترل قدرت حزب کمونیست (به‌ویژه رهبران آن) و تضمین وفاداری آن به طبقه پرولتاریا ایجاد نماید. در این مورد می‌توان سخن ارسطو را در قالب الفاظی دیگر باز گفت: "چه کسی از حزب کمونیست پاسداری خواهد کرد؟" (heywood, 2002:75-76).

## ۲-۲. دموکراسی به مثابه حکومت توسط مردم یا نمایندگان آنان

می‌توان گفت دموکراسی به معنای "حکومت مردم"، تنها به شکل و حاکمیت اکثریت دلالت دارد. به تعبیر دیگر اگرچه غایت دموکراسی نهادینه‌سازی آزادی و در نتیجه محافظت از آن از طریق مجموعه‌ای از شیوه‌ها و اصول است (writer, 2007)، با این حال با توجه به اختلافاتی که میان تعاریف

وجود دارد، می‌توان گفت قدر متیقن تعاریف در حوزه دموکراسی به معنای "توسط مردم"، تنها بر حاکمیت اکثریت دلالت دارد. توضیح اینکه در عین حال که طبیعت حکمرانی دموکراتیک، موضوع بحث‌های شدید سیاسی و ایدئولوژیکی بوده، بحث بر سر دموکراسی به سه پرسش اصلی زیر خلاصه می‌شود:

مردم کیستند؟ مردم چگونه باید فرمان‌روایی کنند؟ دامنه فرمان‌روایی مردم باید تا کجا باشد؟  
(heywood, 2002:68)

دو پرسش نخست به شکل حکومت می‌پردازند و ماهیت حکومت را مشخص نمی‌کنند و پاسخ به سؤال سوم نیز نیازمند نظریه‌ای پشتیبان است و دموکراسی به عنوان شکل حل اختلاف، به پاسخ این پرسش نمی‌پردازد. در نتیجه برخی شاخص‌ها همچون برابری سیاسی (heywood, 2002: 68-69) یا شروط خاص همچون حق انتخاب شدن همه (Schwartzberg, 2015: 2) (KNIGHT, 1845: 736) (علاوه بر حق انتخاب کردن)، ماهیت دموکراسی را شکل نمی‌دهند.

می‌توان گفت دموکراسی صرفاً مجموعه قواعدی برای مدیریت اختلافات می‌باشد و مبنایی برای مقدم شدن یک نظر بر دیگر نظرات ارائه می‌دهد، اما نمی‌گوید چه نظری، صائب است (United States Department of State Bureau of International Information Programs, 2017: 73). در دموکراسی، خروجی نامشخص است. باین حال قواعد بنیادین بازی عرصه‌ای امن را برای رقابت و مدیریت اختلاف فراهم می‌سازد (Sisk, 2003). دموکراسی یا قدرت مردم، صاحب عنوان کاربست قدرت را مشخص می‌سازد و در حقیقت دموکراسی به پرسش "که؟" (نه به پرسش "چه؟") پاسخ می‌گوید (کریژل، ۱۳۹۴: ۶۷-۶۸)؛ بنابراین می‌توان گفت مفهوم بنیادین دموکراسی این است که حاکم، منتخب اکثریت باشد و هر نهاد دیگری که در یک دموکراسی رخ می‌دهد یا وجود دارد، یا نتیجه ضروری این مفهوم است یا یک قانون مصوب می‌باشد که توسط حاکمیت عمومی وضع شده است (KNIGHT, 1845:738).

با توجه به مرتبط بودن دموکراسی به شکل حکومت، در مجموع می‌توان گفت سه جهت برای محدودیت دموکراسی وجود دارد:

لوازم تحقق دموکراسی یا شرط حدوث؛

لوازم صیانت از دموکراسی یا شرط بقاء؛

و نظریه پشتیبانی که ماهیت حکومت را مشخص کند.

## ۲-۱-۲. لوازم تحقق دموکراسی

در جهت نخست، اگرچه دموکراسی چیزی جز حاکمیت مردم یا اکثریت مردم نیست؛ اما تحقق حاکمیت مردم به‌خصوص در جوامع گسترده و پیچیده کنونی مستلزم چالش‌هایی است که موجب شده چستی دموکراسی در کنار چگونگی عملکرد دموکراسی، بیش‌ترین بحث معاصر را شکل دهد (heywood, 2002: 77-78). مسأله اینجاست که تحقق حاکمیت مردم در جوامع پیچیده کنونی که می‌توان گفت دموکراسی مستقیم غیرممکن است، نیازمند ایجاد نهادهایی می‌باشد که تحقق‌بخش مبنای دموکراتیک حکومت باشند (Scruton, 2007:170) اما به چند دلیل دموکراتیک بودن یک نظام سیاسی دشوار است؛

اینکه نهادها بازتاب‌دهنده خواست اکثریت یا به آسانی قابل اصلاح توسط اکثریت باشد، دشوار است؛

یک دولت منتخب دموکراتیک ممکن است در طول دوره مسئولیت خود سیاست‌هایی را اعمال کند که به‌صورت آشکار با خواست و منافع مردم در تضاد است (Scruton, 2007:170)؛  
 محتمل است به نام "حکومت برای مردم" و "از طریق نمایندگان مردم"، حاکمیت نخبگانی محقق شود که درنهایت به‌دنبال نفع شخصی اند (heywood, 2002:77-78).  
 به‌همین دلیل ایجاد یک نظام در واقع دموکراتیک، مستلزم مقدمات و لوازمی است؛ در این رابطه به‌صورت خاص چند مورد برجسته است که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## ۲-۱-۲-۱. وجود انتخابات منظم و عادلانه و لوازم آن

دموکراسی نمایندگی شکل محدود شده و غیرمستقیم دموکراسی است. محدود بودن آن به این معناست که مشارکت عمومی در حکومت اندک بوده و به شرکت در انتخابات است خلاصه می‌شود (heywood, 2002:70) و اکثریت آرا اراده دموکراسی را تشکیل می‌دهد (KNIGHT, 1845:738).  
 همچنین غیرمستقیم است، زیرا مردم خود قدرت را اعمال نمی‌کنند و صرفاً کسانی را برمی‌گزینند تا از طرف آن‌ها فرمانروایی کنند (heywood, 2002:70). در این میان چیزی که رأی دادن را دموکراتیک می‌سازد، این است که از طریق انتخاباتی رقابتی و منظم باشد تا مردم توان تغییر سیاست‌مداران را داشته باشند تا در نتیجه پاسخ‌گویی سیاست‌مداران میسر شود. بنابراین برابری سیاسی در معنای دقیق، حق رأی برابر خواهد بود (heywood, 2002:74). این بدان معنا نیست که رأی مردم لزوماً درست یا اخلاقی خواهد بود، اما زمانی که از نظر شکلی، مرجع تشخیص، خواست مردم تلقی شد، مسیری جز مراجعه به افکار مردم وجود ندارد و تنها راهی که می‌توان امید داشت، تصمیمات اشتباه اصلاح

شوند، این است که تغییر ممکن باشد و رأی‌گیری عمومی تبدیل به یک قاعده قانونی گردد تا همان مردمی که این تصمیم را اخذ کرده‌اند، بتوانند آن را لغو کنند (KNIGHT, 1845:738)

بنابراین پاسخ‌گو کردن حاکم، مستلزم این است همان‌گونه که می‌توان حاکمان را انتخاب نمود، بتوان آنان را عزل کرد؛ درحالی‌که اگر معیار حکومت دموکراتیک، "برای مردم" بودن حکومت باشد، مگر در صورتی که انتخابات عادلانه وجود باشد، به سختی می‌توان موردی را یافت که در صورت تخلفی حاکم از منافع یا خواست مردم، بتوان وی را بدون خشونت و خون‌ریزی عزل نمود.

با این حال اگرچه انتخابات منظم و حق رأی همگانی در حال حاضر یکی از ویژگی‌های اساسی یک قانون اساسی دموکراتیک تلقی می‌شود، این ویژگی در صورت فقدان ویژگی‌های دیگری که ذکر آن خواهد آمد، دموکراتیک بودن حکومت را تضمین نمی‌کند (Scruton, 2007:170) و علاوه بر لوازم دیگری که در ادامه به آن اشاره می‌شود، لازمه انتخاب، آگاهی است و آگاهی و تحقق انتخاب واقعی شهروندان، مستلزم پاسخ‌گویی و مسئولیت‌پذیری از جانب مسئولان و شفافیت در حکمرانی می‌باشد تا شهروندان از طریق نظارت بر عملکرد مسئولان در دوره‌های مختلف، توان قضاوت صحیحی نسبت به میزان صلاحیت کاندیداهای مختلف تصدی مناصب، داشته باشند (heywood, 2002:74). این پاسخ‌گویی علاوه بر تضمین حق رأی در انتخابات رقابتی، از طریق آزادی سیاسی از جمله آزادی بیان و شکل و نهاد‌های نظارتی محقق می‌شود (KNIGHT, 1845:738) تا مردم با امکان آگاهی از عملکرد مسئولان، زمینه انتخاب صحیح را داشته و در دام شعارهای عوام‌فریبان نیفتند و در صورت لزوم بتوانند مسئولان ناشایست را عزل کنند.

## ۲-۱-۲-۲. محدود بودن حاکم به قانون (حاکمیت قانون) و نهادهای کنترل‌کننده همچون مجلس

پیش‌نیاز دیگر تحقق حاکمیت مردم، حاکمیت قانون است؛ زیرا با توجه به محدود و غیرمستقیم بودن دموکراسی نمایندگی، یکی از خطراتی که مردم‌سالاری را تهدید می‌نماید، پدیده‌ای است که توکویل از آن به‌عنوان "استبداد دموکراتیک" یاد می‌کند. توکویل این شکل از استبداد را در قرون وسطی کاملاً ناشناخته دانسته و ویژگی آن را این می‌داند که در "استبداد دموکراتیک"، جامعه که متشکل از توده‌ای یک‌شکل و سردرگم می‌باشد، تنها حاکم مشروع تلقی می‌شود، اما این توده، در حقیقت از همه ابزارهایی که بتواند حاکمیت خود را اعمال و دولت خود را اداره کند یا حتی بر آن نظارت نماید، محروم شده است. توده‌ای که در رأس آن یک مسئول اجرایی وجود دارد که مأمور شده هر کاری را به نام این توده و البته بدون مشورت با این توده انجام دهد. توده‌ای که از همه وسایل خود برای کنترل این مسئول محروم گردیده است و حتی قانونی وجود ندارد که براساس آن توان کنترل مسئول را داشته

باشد. بنابراین اگرچه در ظاهر، حاکم، مأموری مطیع است اما در واقع ارباب می‌باشد (Tocqueville, 1888:140).

به همین دلیل مردم‌سالاری در دوره‌های جدید مبتنی بر قانون اساسی است و حاکم درون مجموعه‌ای از قواعد عمل می‌کند و این قواعد بر اعمال قدرت حکومت نظارت می‌کند (heywood, 2002: 74).

همچنین برای جلوگیری از این پدیده، تجربه طولانی تاریخ حکومت مشروطه در اروپا، دولتی محدود با مجلس قانون‌گذاری که قوای اجرایی برای هر تصمیم باید رضایت آن را جلب کند را پیشنهاد می‌نماید (Scruton, 2007: 170).

حاکمیت قانون و محدود بودن عمل مسئول به چارچوب قانونی، مبنایی را برای نظارت بر مسئولان فراهم می‌کند تا مسئولان به بهانه محقق کردن منافع مردم، خواست خود را پیاده نکنند. با وجود قانون می‌توان تشخیص داد که آیا مسئول، در حوزه اختیارات خود عمل می‌نماید یا به سمت استبداد می‌رود. در غیر این صورت، اثبات خروج مسئول از حوزه صلاحیت خود بسیار دشوار خواهد بود و به خصوص با توجه به اینکه عالم سیاست، عالم تراحمات است و مسئول اجرایی در بسیاری از موارد، ناچار از دفع افسد به فاسد می‌باشد، اثبات اینکه تصمیمات اتخاذ شده به دلیل فساد مسئولان صورت گرفته یا به دلیل پرهیز از تحقق افسد، دشوار خواهد بود.

### ۲-۲-۱-۳. برابری در مقابل قانون

با توجه به احتمال تحقق استبداد دموکراتیک، یکی از تضمین‌های مبتنی بر تجربه بشری، برابری در مقابل قانون است که یکی از ویژگی‌های اجماعی دموکراسی تلقی شده است (writer, 2007). در صورتی که برابری در مقابل قانون وجود نداشته باشد، احتمال فساد مسئولان بالاتر رفته و با توجه به محدودیت‌های دموکراسی نمایندگی، کنترل آنان نیز دشوارتر خواهد بود. بنابراین پس از تحقق حاکمیت قانون و معیار بودن قوانین برای اداره جامعه، برابری در مقابل قانون، تضمین‌کننده این است که قانون صرفاً برای کنترل مردم نبوده و به ابزاری در دست مسئولان برای محدود کردن مردم تبدیل نشود و همه اجزاء جامعه به یک چارچوب قانونی پایبند باشند.

### ۲-۲-۲. لوازم استمرار دموکراسی

استمرار یک حکومت مردم‌سالار نیز ملزوماتی دارد که در صورت عدم توجه به این لوازم، بقاء این حکومت یا استمرار دموکراتیک بودن آن با خطر مواجه می‌گردد. در ادامه به دو مورد اشاره می‌شود:

### ۲-۲-۱. ثبات

اگرچه معیار در حکومت مردم‌سالار، خواست مردم است، با این حال همان‌گونه که ارسطو بیان می‌کند، بقاء دموکراسی نیازمند قدری از ثبات می‌باشد (KNIGHT, 1845: 738) و از دیدگاه او ثباتی وجود ندارد، مگر آنکه قواعد اساسی خاصی وجود داشته باشد که رعایت شده و غیرقابل تغییر تلقی شود. ارسطو معتقد است اگر دموکراسی یک شیوه حکومت می‌باشد، چنین حکومتی در صورتی که همه چیز در هر لحظه ممکن است تغییر کند، به درستی یک دموکراسی نیست؛ زیرا اگر یک شیوه حکومت، چیزی با ثبات است، چنین دموکراسی‌ای، یک شیوه حکومت نخواهد بود (KNIGHT, 1845:738).

البته دموکراسی‌های مدرن به موجب نظام نمایندگی در برابر تغییرات همیشگی ایمن هستند، زیرا مردم از طریق نمایندگان خود قانون‌گذاری می‌کنند و بنابراین تغییر مستمر عملاً غیرممکن می‌شود (KNIGHT, 1845:738). بنابراین اصل وجود انتخابات و غیرمستقیم بودن دموکراسی خود، قدری از ثبات را ایجاد می‌نماید. با این حال ثبات، تنها از طریق ثبات نسبی قوانین حاصل نمی‌شود و نیازمند پذیرش قواعد بازی از جانب جامعه و تسلیم اقلیت به خواست اکثریت از یک سو (KNIGHT, 1845:738) و رعایت حقوق اقلیت از جانب اکثریت حاکم از سوی دیگر است. زیرا استبداد اکثریت منجر به توسل اقلیت‌ها به زور فیزیکی می‌شود و نتیجه آن، سردرگمی، هرج و مرج و استبداد فردی خواهد بود (Tocqueville, 2012: 406). از دیدگاه توکویل در صورت عدم رعایت حقوق اقلیت، سلطه اکثریت، نه به دلیل کاستی قدرت، که به خاطر کاستی خرد سرنگون خواهد شد. دولت به‌گونه‌ای متمرکز است که اکثریت حاکم، قادر مطلق می‌باشد. این مسأله نه توان فیزیکی، بلکه توان اخلاقی را کاهش خواهد داد (Tocqueville, 2012: 406).

### ۲-۲-۲. امکان تبدیل اقلیت به اکثریت و تغییر از طریق انتخابات

اگرچه همان‌گونه که گفته شد بقاء دموکراسی به پذیرش نظر اکثریت، توسط اقلیت است و کل جامعه باید بپذیرد که اراده اکثریت، اقلیت را محدود سازد (KNIGHT, 1845: 738)؛ با این حال از لوازم اساسی این پذیرش اقلیت، امید به تبدیل شدن به اکثریت (در کنار حفظ حقوق اقلیت تا زمان تبدیل شدن به اکثریت) می‌باشد. یکی از لوازم ایجاد این امید، امکان شنیده شدن اقلیت و توان شرکت در انتخابات عادلانه است. چنانچه برداشت اقلیت این باشد که در انتخابات سهمی ندارد و حتی در صورتی که تبدیل به اکثریت شود، شانسی برای دستیابی به قدرت ندارد، امکان پذیرش نظر اکثریت، کاهش یافته و احتمال مقابله خشن با حکومت از جانب اقلیت قوت می‌گیرد و این مسأله ثبات نظام دموکراتیک را به خطر انداخته و بقای آن را تهدید می‌کند (Tocqueville, 2012:406).

### ۲-۳. نظریه پشتیبان دموکراسی

همان‌گونه که دیدیم دموکراسی به معنای "حکومت توسط مردم"، به شکل حکومت پرداخته و شیوه‌ای برای حل اختلاف است و چیزی درباره ماهیت قوانین نمی‌گوید، از این مسأله دو نتیجه می‌توان برداشت کرد:

نخست: قابلیت جمع دموکراسی با مکاتب فکری مختلف مانند سوسیال دموکراسی یا لیبرال دموکراسی: با توجه به آنکه دموکراسی به شکل می‌پردازد، با مکاتب مختلف که به محتوا می‌پردازند، قابل جمع است. بنابراین برخلاف اندیشه‌هایی همچون لیبرالیسم که فلسفه سیاسی مستقلی می‌باشد و نسبت آن با دیگر مکاتب همچون اسلام، تغایر و تمایز است، دموکراسی یک نظام سیاسی می‌باشد که ممکن است فلسفه‌ها، مذاهب و جهان‌بینی‌های گوناگون، بی‌آنکه به یکدیگر تقلیل یابند، با آن نسبت برقرار کرده و تعریف خاصی از حد و حدود آن براساس مبانی خود داشته باشند (فیرحی، ۱۳۹۶: ۱۷). بنابراین آنچه موجب تناقض نظریه‌ای به‌عنوان مثال ولایت مطلقه فقیه با دموکراسی می‌شود، این است که نظریه شاخص‌هایی داشته باشد که قابل جمع با دموکراسی نباشد.

دو: نیازمندی دموکراسی به نظریه پشتیبان:

با توجه به پرداختن دموکراسی به بُعد شکلی نظام سیاسی، در رابطه با ماهیت نظام سیاسی نیازمند نظریه‌ای پشتیبان هستیم. زیرا دموکراسی خود سؤالاتی ایجاد می‌کند؛ چه در حوزه شکل و چه در حوزه محتوا.

در حوزه شکل مهم‌ترین پرسش این است که چه کسی باید در دموها گنجانده شود؟ در طول تاریخ نیز حق رأی برای همه مردم لحاظ نشده است. برای نخستین متفکران یونانی، دموکراسی به معنای برابری سیاسی نبود، بلکه به معنای سوگیری نسبت به تهیدستان بود. در دولت شهرهای یونان مشارکت سیاسی به بخش کوچکی از جمعیت محدود شده بود: شهروندان مرد بالای ۲۰ سال. و بدین ترتیب همه زنان، بردگان (بخش زیادی از جمعیت) و خارجیان کنار گذاشته می‌شدند (heywood, 2002:72) (فیرحی، ۱۳۹۶: ۱۷). همچنین مطرح شدن حق رأی همگانی در اواخر قرن نوزدهم توسط کسانی چون جرمی بنتام و جیمز میل، عقیده‌ای تدریجانه تلقی می‌گردید (heywood, 2002:73). حتی دموکراسی از نظر میل که از برجسته‌ترین حامیان حق رأی همگانی از جمله حق رأی زنان بوده است، به معنای برابری سیاسی نبوده، زیرا وی علاوه بر اینکه گستره مطلوب حق رأی را شامل افرادی که دارای سوادند می‌دانست، با توجه به مخاطرات دموکراسی، اندیشه برابری سیاسی رسمی را رد می‌کرد و از نظامی از رأی دادن جمعی حمایت می‌نمود که در آن کارگران ساده و بی‌مهارت دارای یک حق رأی، کارگران ماهر دو رأی و تحصیل‌کرده‌ها و اعضای حرفه‌های علمی پنج یا شش

رأی داشته باشند (heywood, 2002:75-76). جان لاک نیز که از احیاگران اندیشه دموکراسی است بنا به معیارهای مدرن، خود فردی دموکرات نبود؛ چراکه معتقد بود فقط دارندگان مالکیت باید رأی دهند؛ بر این اساس که فقط آن‌ها از حقوق طبیعی‌ای برخوردارند که ممکن است حکومت آن را نقض کند (heywood, 2002:73).

در حوزه محتوا نیز پرسش‌های مهمی وجود دارد. برای مثال یکی از سه سؤال اصلی در بحث از دموکراسی این است که دامنه فرمان‌روایی مردم تا کجا باید باشد؟ مردم حق دارند درباره چه مسائلی تصمیم بگیرند؟ و چه چیزی باید برعهده شهروندان باشد؟ (heywood, 2002:71).  
الگوهای دموکراسی که بر پایه فردگرایی لیبرالی ساخته شده‌اند، معمولاً توصیه کرده‌اند که دموکراسی به زندگی سیاسی محدود باشد و سیاست دقیقاً تعریف گردد. بنابراین راه‌حل‌های دموکراتیک فقط برای مسائلی مناسب‌اند که به‌طور مشخص به اجتماع مربوط می‌شوند؛ و اگر دموکراسی در شرایط دیگری به‌کار رود، به تخلف و تجاوز از آزادی می‌انجامد (heywood, 2002:71).

اما دیدگاه‌های دیگری درباره دموکراسی وجود دارد. برای مثال در دموکراسی رادیکال، دموکراسی وسیله ساختن چارچوبی نیست که افراد در آن کار خاص خود را پیش ببرند، بلکه بیش‌تر اصلی کلی است که در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی به‌کار می‌رود. در این نوع دموکراسی، مردم از حقی اساسی برخوردارند که به آن‌ها امکان مشارکت در هر تصمیم‌گیری اثرگذار بر زندگی‌شان را می‌دهد و دموکراسی در اصل، روندی جمعی برای عملی‌کردن این حقوق می‌باشد. این موضع درخواست‌های سوسیالیستی جمع‌گرایی یا توزیع ثروت جامعه و ترویج خودگردانی کارگران آشکار است. بنابراین سوسیالیست‌ها به‌جای تأیید دموکراسی صرف، خواهان «دموکراسی اجتماعی» یا «دموکراسی صنعتی» شده‌اند. همین‌طور فمینیست‌ها، خواهان دموکراتیک شدن زندگی خانوادگی شده‌اند که به‌صورت حق همه، برای شرکت در تصمیم‌گیری در عرصه داخلی یا خصوصی زندگی، فهم گردیده است (heywood, 2002:71). حدود اجتماع سیاسی برای اهداف حکومت سیاسی چیست؟ مردم با چه شرایطی و بر سر کدام موضوعات صلاحیت شرکت دارند؟ مکانیسم‌های اصلی که توسط آن حکم باید اتفاق بیفتد چیست؟ یا این پرسش مهم که آیا آزادی مردمی برای سلب حق رأی اقلیت‌ها باید «دموکراتیک» تلقی شود؟ (Schwartzberg, 2015:1).

در صورت فقدان نظریه‌ای پشتیبان برای پاسخ به این سؤالات، حکومت دموکراتیک نه‌تنها منجر به گسترش عدالت و حقوق مردم نمی‌شود، بلکه خود هموارکننده مسیر استبدادی جدید از جانب عوام‌فریبان است و همان‌گونه که مصطلح شده، عوام‌فریب و درباری از یک مواد ساخته شده‌اند (Lowell, 1889:67)؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، با توجه به محدود و غیرمستقیم بودن دموکراسی

نماینده‌گی، یکی از خطراتی که مردم‌سالاری را تهدید می‌کند، پدیده "استبداد دموکراتیک" است. این استبداد، همان‌گونه که در صورت نبود قانون محقق می‌شود، از طریق عوام‌فریبی نیز محقق می‌گردد. بنابراین نظریه‌ای پشتیبان، به‌عنوان معیاری برای تشخیص تصمیمات صحیح از غلط، پیش‌نیاز محدود کردن حاکم و جلوگیری از تحقق "استبداد دموکراتیک" می‌باشد.

همچنین بدون نظریه پشتیبانی قوی، تضمینی برای آزادی‌های فردی یا حقوق اقلیت‌ها وجود ندارد؛ زیرا اگرچه دموکراسی به‌معنای حکومت مردم است، اما چون در همه جوامع جدایی و اختلاف‌نظر وجود دارد، "مردم" در عمل ممکن است "اکثریت" معنا دهد. در این صورت، دموکراسی به کاربرد دقیق اصل فرمانروایی اکثریت منجر می‌شود در آن اراده اکثریت یا کسانی که تعدادشان بیش‌تر است، اراده اقلیت را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

دموکراسی به تعبیر تکوین حاکمیت عدد است، نه حاکمیت راستی و خوبی (Deneen, 2015). بنابراین دموکراسی می‌تواند به "استبداد اکثریت" تنزل یابد. به‌همین دلیل در اعصار جدید یکی از مهم‌ترین منتقدان دموکراسی، لیبرال‌ها بوده‌اند؛ آن‌ها نگرانند در دموکراسی، اکثریت نسبت به حقوق و منافع اقلیت، بی‌احساس و بی‌تفاوت بوده یا حتی دشمنی خواهند کرد. به‌خصوص در جایی که یک اقلیت دائمی وجود دارد که عملاً هیچ شانس برای پیروزی در انتخابات وجود ندارد و خطر به حاشیه رانده شدن یا تسلط وجود دارد، حفظ این امر دشوار است که قانون اکثریت، تضمین‌کننده رفتار برابر است و اینکه رویه یا نتیجه آن دموکراتیک باشد (Schwartzberg, 2015: 4).

بنابراین در حوزه محتوا نیازمند نظریه‌ای هستیم که بُعد ماهوی حکومت از جمله حقوق اقلیت را مشخص کرده و خواست اکثریت را محدود کند. اگرچه درنهایت آنچه حاکم می‌شود، درست یا غلط، خواست اکثریت است و مسیر تعیین این حقوق و محدود نمودن اکثریت، به‌وسیله خود اکثریت و از طریق تدوین قوانین اساسی می‌باشد.

نظریه پشتیبان مبتنی بر بُعد ایدئولوژیک یک جامعه است. برای مثال بخشی از معیارهای محتوایی لیبرال دموکراسی پیش از این بیان شد و معیارهایی چون برابری سیاسی و پلورالیسم سیاسی را نیز می‌توان به آن افزود (heywood, 2002:77-78). این معیارها برخی مبتنی بر تجربه بشری و به‌منظور تحقق یا بقاء دموکراسی و بخشی مبتنی بر ارزش‌های لیبرالند. اگرچه ارزش‌های مکاتب مختلف با یکدیگر متباین نیست، با این حال با توجه به تفاوت مکاتب مختلف از حیث مبانی فلسفی و نظریات مبتنی بر این مبانی، یک‌یک ارزش‌های ارائه‌شده توسط این مکاتب باید با توجه به مبانی معرفتی اسلام مورد بررسی قرار گیرند و تا زمانی که شکل حکومت دموکراتیک باشد، تفاوت ماهوی دموکراسی اسلامی با لیبرال دموکراسی، به‌معنای دموکراتیک نبودن حکومت

اسلامی و تفاوت این دو در شکل نیست، بلکه به معنای تفاوت این دو، در محتواست و همان‌گونه که گفته شد، دموکراسی به شکل باز می‌گردد، نه محتوا. همچنان‌که در ارزش‌گذاری و حتی تفسیر اندیشه‌های لیبرال دموکراسی اختلاف نظر زیادی وجود دارد و این شکل از دموکراسی را نظریه‌پردازان گوناگون پلورالیسم، نخبه‌گرایی، کورپوراتیسم، راست نو و مارکسیسم به صورت‌های گوناگون تفسیر کرده و هر کدام از جهاتی آن را زیر سؤال برده‌اند. برای مثال آیا لیبرال دموکراسی گسترش واقعی و سالم قدرت سیاسی را تأمین می‌کند؟ آیا فرایندهای دموکراتیک منافع درازمدت را به واقع پیش می‌برند یا محکوم به شکستند؟ آیا برابری سیاسی می‌تواند با نابرابری اقتصادی هم‌زیستی نماید؟ و ... (heywood, 2002: 77-78).

در کل اگرچه اغلب مردم پذیرفته‌اند آنچه در بیش‌تر جامعه‌های غربی به نام دموکراسی می‌گذرد (نظامی از انتخابات منظم و رقابتی بر پایه حق رأی همگانی)، تنها شکل یا تنها شکل مشروع دموکراسی است. اما در واقع چند نظریه یا الگوهای رقیب درباره دموکراسی وجود دارند که هر یک برداشت خود از فرمانروایی عمومی را عرضه می‌کنند. این نظریه‌ها یا الگوها نه تنها گوناگونی شکل‌ها و سازوکارهای دموکراتیک بلکه، بنیادی‌تر از آن زمینه‌های توجیه فرمانروایی دموکراتیک را نیز نشان می‌دهند. حداقل چهار الگوی متفاوت دموکراسی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. دموکراسی کلاسیک (classical democracy)

۲. دموکراسی حمایتی (protective democracy)

۳. دموکراسی توسعه (developmental democracy)

۴. دموکراسی خلق (people's democracy) (heywood, 2002:71-72)

بنابراین درعین حال که باید از تجربه بشری در این حوزه بهره برد، نباید نگاهی تعبدی و متصلب به تجربیات بشری داشت و باید در صورت پذیرش ویژگی‌های شکلی دموکراسی، محتوای حکومت را بدون تقلیل به مکاتب دیگر، براساس اندیشه اسلامی طراحی کرد.

همچنین در رابطه با شکل نیز هر شرطی برای دموکراسی که به یکی از این سه جهت (حکومت اکثریت، لوازم تحقق و لوازم بقاء دموکراسی) بازنگردد، وابسته به قوانین مصوب اکثریت است و در غیر این صورت معتبر نیست.

### ۳. بررسی نسبت ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای با دموکراسی و لوازم تحقق آن

با توجه به آنچه درباره دموکراسی و لوازم تحقق و بقای آن گفتیم، در ادامه آن را با نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای مقایسه کرده تا درنهایت به بررسی این مسأله بپردازیم که آیا

مردم‌سالاری دینی با اندیشه ولایت مطلقه فقیه، در تضاد است یا خیر. در این رابطه پس از تبیین مفهوم ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، باید پاسخ سؤالات زیر را در اندیشه ایشان یافت:

آیا دموکراسی همچون معنای رایج در بلوک شرق سابق، به معنای حکومت "برای مردم" است یا علاوه بر آن مردم را نیز در حکمرانی دخیل کرده و قائل به "حکومت مردم" بوده و آنان را مرجع تشخیص این می‌داند که آیا حکومت واقعاً در خدمت مردم و "برای مردم" است یا خیر؟ اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای چه نسبتی با مفهوم دموکراسی و لوازم تحقق و بقای آن پیدا می‌کند؟ اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای درباره نظریه پشتیبان دموکراسی و بُعد ماهوی حکومت اسلامی چیست؟

### ۳-۱. مفهوم ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای ولایت با توجه به معنای لغوی خود یعنی "پیوند و به هم جوشیدگی دو چیز" و "اتصال دو شیء به همدیگر به طوری که هیچ چیزی میان آن دو فاصله نشود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۰/۰۲/۲۹)"، بدین معناست که "در نظام سیاسی اسلام، کسی که در رأس قدرت قرار دارد و کسانی که قدرت حکومت بر آن‌ها در اختیار اوست، ارتباط و اتصال و پیوستگی جدایی‌ناپذیری از هم دارند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۰۲/۰۶)". از دیدگاه ایشان حکومتی که "حاکمان در آن با مردم ارتباطی نداشته باشند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۰۲/۰۶)" و "حکومت زور یا حکومتی که حاکم عقاید مردم را قبول نداشته باشد و افکار و احساسات مردم را مورد اعتناء قرار ندهد"، هیچ‌کدام ولایت نیست (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۰۱/۰۶). از نظر ایشان ولایت به معنای سرپرستی و قیمومیت محجورین نیست (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۰۱/۰۶)، بلکه به معنای متصدی بودن و مدیر بودن است و در این تصدی هیچ امتیازی وجود ندارد و امکانات و مواهب ویژه‌ای نیز برای رهبر به دنبال ندارد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۰/۰۲/۲۹).

همچنین کسی دارای چنین ولایتی است که فقیه و دارای شرائطی همچون اسلام‌شناسی، عدالت و بصیرت نسبت به مسائل زمان و تدبیر باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۲/۰۲/۳۰ و ۱۳۶۶/۱۲/۰۷ و ۱۳۶۶/۰۹/۲۰). البته لزوم وجود این شرایط، نیازمند دلیل نقلی نبوده و از واضحات فقه اسلامی و اعتبارات عقلانی بوده (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۰۶/۱۵) و در این جهت "علی‌الاصول بین فرق اسلامی هیچ‌گونه اختلافی نیست و همه قبول دارند که در شرایطی که ولی منصوب (به شخص) از قبل خدا وجود ندارد، کسی از همه شایسته‌تر است که به معیارهای اسلامی نزدیک‌تر باشد" (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۱۲/۲۷).

جایگاه ولایت فقیه در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای تا آنجاست که ایشان مشروعیت همه نهادها و اصل نظام و قانون اساسی را براساس امضای ولی فقیه می‌داند (خامنه‌ای، بیانات،

۱۳۶۶/۱۱/۰۲) و از نظر ایشان این ولایت، مطلقه بوده و فقیه، در دوران غیبت معصوم، همان مقام حاکمیت معصوم را داراست (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۲/۰۹/۲۵ و ۱۳۶۶/۱۱/۰۳). با این حال معنای ولایت مطلقه از دیدگاه ایشان به معنای حکومت مطلقه (absolute or despotic rule) نیست؛ بلکه در مقابل ولایت در امور حسبه (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۲/۰۹/۰۴) و به معنای انعطاف در حل معضلات مهم و موارد ناگزیر و خود براساس قانون است، نه استبداد که خود برخلاف عدالت می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۲/۰۹/۲۶ و ۱۳۹۲/۰۶/۱۷). از دیدگاه ایشان حکومت اسلامی نه تنها استکباری نیست، بلکه از دموکراسی‌های رایج دنیا مردمی‌تر است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۰۱/۰۶). ایشان ولایت فقیه را با تمام اهمیتی که دارد، امری محتوایی تلقی کرده و از نظر شکلی، تحقق آن را مردمی دانسته (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۰/۰۳/۱۴) و آن را حکمی شرعی دانسته که مردم همچون دیگر احکام شرعی، آن را اقامه می‌کنند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۱۱/۱۵).

### ۳-۲. مردم‌سالاری دینی از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

همان‌گونه که گفته شد، الگوهای مختلفی برای مردم‌سالاری وجود دارد؛ الگوی کشورهای بلوک شرق سابق، دموکراسی را به معنای حکومت "برای مردم" و کشورهای غربی اغلب دموکراسی را "حکومت مردم" تلقی می‌کنند که اولی ناظر به ماهیت و دومی ناظر به شکل حکومت است. رویکرد نخست، اگرچه هدف حکومت را منافع مردم معرفی می‌کند، اما ممکن است اداره حکومت همراه با حذف مردم از سیاست‌گذاری‌ها صورت گیرد، اما رویکرد دوم مردم را مرجع تشخیص در خدمت منافع مردم بودن حکمرانی قرار می‌دهد. در این رابطه در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای اگرچه حکومت اسلامی از نظر ماهوی حکومتی در خدمت مردم و "برای مردم" است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۰۱/۰۶)، با این حال از نظر شکلی "حکومت مردم" نیز می‌باشد و در این نظام، مرجع تشخیص اینکه چه نظامی سیاسی مطلوب است و چگونه می‌توان آن نظام را به سمت مطلوب هدایت کرد، با اکثریت مردم می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۰۳/۲۲). از نظر ایشان حاکمیت مردم در دل اسلامیت نظام بوده و تکیه به مردم و احترام به خواست و رأی مردم، در دل اتکاء به حکم الهی است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۰/۰۳/۱۴ و ۱۳۸۸/۰۵/۱۲ و ۱۳۸۰/۰۳/۱۴ و ۱۳۶۶/۰۴/۱۲).

از دیدگاه ایشان حکومت غیر مردمی، مشروع نیست و یقیناً حضور مردم در مشروعیت نظام نقش دارد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۱/۰۱) و این نکته با اسلامی بودن نظام منافات ندارد، زیرا اگرچه حاکمیت از آن خداست، ولی ولایت کسی از جانب خداوند تفیذ شده که علاوه بر اینکه صلاحیت یعنی عدالت، اسلام‌شناسی و کارآمدی داشته باشد، مردم هم او را بخواهند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۲/۰۹/۲۶ و ۱۳۶۳/۱۰/۰۷)؛ بنابراین از منظر ایشان نظام فردی و نظام دیکتاتوری نمی‌تواند

اسلامی هم باشد و نه جمهوری است و نه اسلامی (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۷/۰۱/۱۲) و حکومت زور در اسلام پذیرفته نیست حتی نسبت به کسی که دارای معیارهای دیگر همچون تقوا و علم باشد (شرفی و علیزاده‌سیلاب، ۱۳۹۵: ۴۵). همچنین این مشروعیت‌بخشی رضایت مردمی، نه تنها در حدوث، بلکه در بقاء مشروعیت نظام نیز تأثیرگذار و پایه مشروعیت نظام اسلامی است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۷/۱۲/۰۴).

### ۳-۲-۱. اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در رابطه با لوازم تحقق و استمرار مردم‌سالاری

همان‌گونه که گفته شد، تحقق دموکراسی به‌عنوان "حاکمیت توسط مردم" و ایجاد یک نظام در واقع دموکراتیک، مستلزم مقدمات و لوازمی است که به‌صورت خاص چند مورد برجسته می‌باشد؛ وجود انتخابات منظم و عادلانه و لوازم آن؛ حاکمیت و برابری در مقابل قانون.

همچنین گفته شد: استمرار یک حکومت مردم‌سالار نیز ملزوماتی دارد که در صورت عدم توجه به این لوازم، بقاء این حکومت با خطر مواجه می‌شود و به‌صورت خاص دو مورد یعنی ثبات و امکان تبدیل اقلیت به اکثریت و تغییر از طریق انتخابات، مورد بررسی قرار گرفت.

در ادامه به بررسی دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای پیرامون لوازم تحقق و استمرار مردم‌سالاری می‌پردازیم.

### ۳-۲-۱-۱. لوازم تحقق مردم‌سالاری

#### ۳-۲-۱-۱-۱. وجود انتخابات منظم و عادلانه و لوازم آن

همان‌گونه که گفته شد، در دموکراسی نمایندگی، مشارکت عمومی در حکومت اندک بوده و به شرکت در انتخابات خلاصه می‌شود و مردم خود، قدرت را اعمال نمی‌کنند و صرفاً کسانی را برمی‌گزینند تا از طرف آن‌ها فرمان‌روایی نمایند. آنچه رأی دادن را دموکراتیک می‌سازد، این است که از طریق انتخاباتی رقابتی و منظم باشد تا مردم توان تغییر سیاست‌مداران را داشته باشند تا در نتیجه پاسخ‌گویی سیاست‌مداران میسر شود. بنابراین برابری سیاسی در معنای دقیق، حق رأی برابر برای آحاد شهروندان خواهد بود. در این رابطه دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای نیز پذیرش حق رأی برابر برای همه شهروندان است و تنها محدودیت را بلوغ می‌دانند: (با توجه به روایات فراوان، فهمیده می‌شود که مذاق اسلام این است، آنجایی که نصب الهی نیست یا نصب الهی معمولاً به نیست و عمل به آن نشده، آنجا یک راه بیش‌تر وجود ندارد و آن انتخاب مردم می‌باشد... این مردم دیگر فرقی بین‌شان نیست؛ زن و مرد دیگر ندارد، زن‌ها هم همان قدر حق دارند که مردها؛ جوان‌ها هم همان قدر حق دارند که مردان مسن کارکننده باسابقه. حد سن فقط بلوغ است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۰۴/۱۲)).

از دیدگاه ایشان این انتخاب در حال حاضر از طریق انتخابات محقق می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۰/۰۳/۱۴) و اهمیت آن تا آنجاست که انتخابات را پایه نظام اسلامی معرفی کرده و مردم‌سالاری دینی را جز با یک انتخابات صحیح و همگانی و مشارکت وسیع مردم ممکن نمی‌دانند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۰۱/۰۱).

از دیدگاه ایشان انتخابات منحصر در انتخاب کارگزاران نبوده و در ترسیم سیاست‌ها و حتی در تأسیس نظام سیاسی نیز تأثیرگذار می‌باشد. در جهت نخست یعنی کارگزاران نیز، گستره کارگزاران انتخابی را تا رأس جامعه اسلامی می‌دانند و با تفکیک میان معصومین که نصب‌شان الهی است از غیر معصومین، معتقدند در زمان غیر معصوم علیهم‌السلام نیز اجبار نیست، ولی نقش مردم تنها پذیرش است، ولی در حکومت غیر معصوم علیهم‌السلام، علاوه بر پذیرش و عدم مشروعیت اجبار، انتخاب مردم نیز شرط است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۰۴/۱۲). بر همین اساس نمایندگان مجلس خبرگان رهبری را مصداق اهل حلّ و عقد به معنای انتخاب با بصیرت‌ترها و بزرگ‌ترها نمی‌دانند، بلکه برای آنان شأن نمایندگی قائلند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۰۴/۱۲).

در جهت دوم یعنی ترسیم سیاست‌ها نیز ایشان قائل به حق مردم در تعیین سیاست‌گذاری‌ها بوده (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۰۳/۲۲) و در این زمینه به آیه شورا (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۲/۰۵/۱۴)، سیره نبوی و علوی (پیشین) و کلام حضرت امیر مبنی بر مراجعه به نظر مردم، مگر در قضاوت، استناد کرده (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۰۳/۲۲) و معتقدند مردم‌سالاری صرفاً به معنای انتخابات نیست، بلکه خواست مردم را محترم شمردن و رأی مردم را لحاظ کردن نیز لازمه مردم‌سالاری و از جلوه‌های آن است (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۷/۰۷/۲۴ و ۱۳۹۵/۰۹/۰۳).

در رابطه با تأسیس نظام سیاسی نیز ایشان برای مردم نقش قائل بوده و آزادی سیاسی را به این معنا می‌دانند که همه مردم با قطع نظر از وابستگی‌های قومی، زبانی، نژادی و دینی در یک جامعه بتوانند نظام سیاسی جامعه را به وجود بیاورند و در آن مؤثر باشند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۰۳/۲۲). همچنین با اینکه ایشان معتقدند اگر مردم رژیم اسلامی را نپذیرفتند، رژیم اسلامی از اعتبار نمی‌افتد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۲/۰۵/۱۴)، ولی با توجه به اینکه مشروعیت اصل نظام را به عنوان حکمی از طرف ولی فقیه می‌دانند، با توجه به مشروط بودن مشروعیت ولی فقیه به انتخاب مردم، اصل نظام نیز تابعی از اراده مردم خواهد بود.

البته همان‌گونه که گفته شد، پیش‌فرض انتخابات عادلانه، شفافیت، نظارت بر مسئولان و پاسخ‌گویی آنان است تا نه تنها استمرار حاکمیت مردم تضمین شود، بلکه مردم با امکان آگاهی از عملکرد مسئولان، زمینه انتخاب صحیح را داشته و در دام شعارهای عوام‌فریبان نیفتند و در صورت

لزوم بتوانند مسئولان ناشایست را عزل کنند که همه این عناصر مورد توجه آیت‌الله خامنه‌ای بوده و ایشان علاوه بر لزوم شفافیت مگر در مسائل امنیتی (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۷/۰۷/۲۴)، نظارت‌پذیری و پاسخ‌گویی مسئولان در همه سطوح (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۰۲/۱۰ و ۱۳۸۳/۰۸/۰۶ و ۱۳۷۹/۱۲/۰۹ و ۱۳۷۹/۱۲/۲۲ و ۱۳۸۲/۰۲/۲۲ و ۱۳۸۳/۰۳/۱۴ و ۱۳۸۳/۰۳/۱۴ و ۱۳۹۰/۰۷/۲۴)، آزادی بیان در محدوده حدود اسلام و آزادی نقد حقیقی رهبران به معنای عیارسنجی (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۰/۰۳/۱۴ و ۱۳۷۷/۶/۲۴ و ۱۳۷۷/۱۲/۰۴) و امکان تغییر مردم‌سالارانه مسئولان در همه سطوح هستند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۷/۱۲/۰۴ و ۱۳۸۲/۱۱/۲۴).

### ۳-۲-۱-۱-۲. محدود بودن حاکم به قانون (حاکمیت قانون) و نهادهای کنترل‌کننده همچون مجلس

همان‌گونه که گفته شد، پیش‌نیاز دیگر تحقق حاکمیت مردم، حاکمیت قانون است؛ زیرا با توجه به محدود و غیر مستقیم بودن دموکراسی نمایندگی، یکی از خطراتی که مردم‌سالاری را تهدید می‌کند، پدیده استبداد دموکراتیک است که در آن مسئول اجرایی اگرچه به نام توده مردم حکومت می‌نماید، ولی این توده از همه وسایل خود برای کنترل این مسئول محروم شده است و قانونی نیز وجود ندارد که شاخصی برای ارزیابی عمل مسئول باشد. پس دو جهت برای تضمین بقای مردم‌سالاری از این جهت لازم است. شاخصی برای ارزیابی مسئول و استمرار شرایط و وجود نهادهای ناظر.

در این خصوص آیت‌الله خامنه‌ای همه مسئولان را در هر سطح محکوم به قانون دانسته و قانون را میزان پاسخ‌گویی دانسته‌اند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۱۲/۲۲ و ۱۳۸۲/۰۲/۲۲). البته شاخص پاسخ‌گویی درباره شخص رهبر متنوع‌تر و سخت‌گیرانه‌تر بوده و علاوه بر اینکه رهبر را محکوم به قوانین به خصوص قانون اساسی (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۵/۰۳/۱۴) و حتی حکم حکومتی خود می‌دانند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۲/۰۹/۲۶ و ۱۳۶۶/۱۱/۰۲ و ۱۳۹۰/۰۷/۲۴)، وی را محکوم به قوانین شرع نیز دانسته و بقای رهبری را منوط به بقای عدالت و عدم تخلف از قوانین شرع می‌دانند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۰۹/۲۰ و ۱۳۶۶/۱۲/۰۷). طبیعتاً بررسی استمرار سلامت مسئولان از طریق نظارت مؤثر است و آیت‌الله خامنه‌ای نیز با توجه به اینکه حکومت را محل تجمع قدرت و ثروت و حکام را در معرض سوءاستفاده و طغیان نفس می‌داند، نظارت را نسبت به همه نهادها ضروری دانسته (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۰۲/۱۰ و ۱۳۸۳/۰۸/۰۶ و ۱۳۷۹/۱۲/۰۹) و در مورد ولی فقیه نیز مجلس خبرگان را موظف به تشخیص استمرار شرایط می‌دانند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۷/۱۲/۰۴).

### ۳-۲-۱-۱-۳. برابری در مقابل قانون

همان‌گونه که گفته شد، با توجه به احتمال تحقق استبداد دموکراتیک، یکی از تضمین‌های مبتنی بر تجربه بشری، برابری در مقابل قانون است و پس از تحقق حاکمیت قانون و معیار بودن قوانین برای اداره جامعه، برابری در مقابل قانون، تضمین‌کننده این است که قانون صرفاً برای کنترل مردم نبوده و به ابزاری در دست مسئولان برای محدود کردن مردم تبدیل نشود و همه اجزاء جامعه به یک چارچوب قانونی پایبند باشند.

در این زمینه آیت‌الله خامنه‌ای نه تنها در رابطه با باقی مسئولان، بلکه با توجه به معنایی که از ولایت ارائه می‌کنند و آن را پیوستگی عاطفی، فکری و عقیدتی شخص حاکم با آحاد مردم می‌دانند، ولی فقیه را نیز بهره‌مند از هیچ ویژگی و امکانات خاصی ندانسته و وی را از لحاظ قانون با دیگران یکسان و محکوم به قانون می‌دانند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۰۱/۰۶).

### ۳-۲-۱-۲. لوازم استمرار مردم‌سالاری

همان‌گونه که گفته شد استمرار یک حکومت مردم‌سالار نیز ملزوماتی دارد که در صورت عدم توجه به این لوازم، بقاء این حکومت یا استمرار دموکراتیک بودن آن با خطر مواجه می‌شود. در این رابطه به دو مورد یعنی ثبات و امکان تبدیل اقلیت به اکثریت از تغییر از طریق انتخابات اشاره شد. در این رابطه جایگاه برخی شرایط استمرار مردم‌سالاری همچون ثبات ناشی از نظام دموکراسی نمایندگی و غیرمستقیم بودن دموکراسی یا برای مثال دومرحله‌ای شدن انتخابات‌های مهم، به تجربه و تدبیر بشری بازمی‌گردد، نه تعارض مردم‌سالاری با نظریه ولایت مطلقه فقیه. پذیرش قواعد بازی از جانب جامعه و تسلیم اقلیت به خواست اکثریت و امید تبدیل اقلیت به اکثریت از طریق انتخابات نیز صرف‌نظر از بُعد جامعه‌شناختی و فرهنگی، با توجه به آنچه در رابطه با جایگاه انتخابات در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای بررسی شد، مشخص می‌شود.

بنابراین در این قسمت تنها به متغیر مهم رعایت حقوق اقلیت توسط اکثریت می‌پردازیم. در این رابطه آیت‌الله خامنه‌ای در رابطه با حقوق شهروندان به‌عنوان یک ایرانی می‌فرماید: «ما وقتی که می‌خواهیم یک ایرانی را به‌عنوان یک ایرانی به حقوق حقه خودش برسانیم، از او سؤال نمی‌کنیم که مذهب و یا حتی دین تو چیست. نه، مواطن ماست و از حقوق هم‌شهري گری با ما دارد استفاده می‌نماید و در این مملکت زندگی می‌کند؛ چیزی باید بپردازد، کاری باید کند و حقوقی هم دارد. حق امنیت، حق زندگی، حق کار، حق تلاش، حق تحصیل و فرهنگ دارد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۰/۰۸/۲۷).

همچنین ایشان همه اقوام و مذاهب مختلف در ایران را جزئی از پیکر واحد دانسته و آنان را براساس قانون اساسی، دارای حقوق برابر می‌داند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۰۲/۲۴). این نگاه

به همراه التزام به انتخابات، از نظر جامعه‌شناختی، انگیزه اقلیت‌ها به خصوص اقلیت‌های پایدار که امیدی برای تبدیل به اکثریت شدن ندارند را برای مخالفت و مقابله با نظام کاهش داده و سبب استمرار دموکراسی و امنیت پایدار می‌شود.

### ۳-۲-۲. اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در رابطه با نظریه پشتیبان مردم‌سالاری

همان‌گونه که گفته شد دموکراسی به شکل حکومت پرداخته و شیوه‌ای برای حل اختلاف است و چیزی درباره ماهیت قوانین نمی‌گوید. نتیجه این مبنا علاوه بر قابلیت جمع دموکراسی با مکاتب فکری مختلف مشروط به نداشتن شاخصه‌های متنافی با دموکراسی، نیازمندی دموکراسی به نظریه پشتیبان بود که به سؤالاتی که دموکراسی در حوزه شکل و محتوا ایجاد می‌کند، پاسخ دهد.

با توجه به آنچه گفته شد، مشخص گردید اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در رابطه با ولایت مطلقه فقیه، نه با معنای دموکراسی و نه با شرایط تحقق و نه با شرایط استمرار دموکراسی منافاتی نداشته و بلکه دموکراسی را در دل اسلامیت نظام اسلامی تعریف می‌کند و نظریه پشتیبان مردم‌سالاری دینی از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، نظام تجویز دین اسلام است که دارای رهنمودهایی می‌باشد که در صورت عمل آن، مسیر استبداد دموکراتیک را مسدود می‌نماید. بخشی از این ویژگی‌ها همچون لزوم پیوستگی رهبر از نظر اعتقادی، فکری و احساسی با جامعه و محدودیت مسئولان به قانون شریعت و قوانین موضوعه و انتخابات عادلانه همراه با شفافیت عملکرد، نظارت‌پذیری و پاسخ‌گویی مسئولان، پیش از این گذشت.

در این رابطه، عناصر محتوایی دیگری برای دموکراسی از جانب آیت‌الله خامنه‌ای مورد بحث قرار گرفته است، از جمله لزوم رعایت احکام شرعی از جانب دستگاه‌های مختلف، کارآمدی و تفاوت مردم‌سالاری دینی با لیبرال دموکراسی؛

در رابطه با لزوم رعایت احکام شرعی، آیت‌الله خامنه‌ای علاوه بر ملتزم بودن رهبری نظام به قوانین شرع که شرح آن گذشت، مشروعیت همه ارکان و اجزاء نظام از جمله مشروعیت مجلس را منوط به رعایت احکام اسلامی می‌دانند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۱/۰۳/۰۷). این نگاه، علاوه بر آنکه از نظر محتوایی با توجه به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، زمینه کارآمدی نظام اسلامی را فراهم می‌کند، در حوزه شکل نیز تأثیرات گسترده‌ای بر پاسخ‌گو کردن نهادها و اشخاص و فزونی آن زمینه‌ساز نگاه سیستمی نه فردی به حکومت است و اساساً از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، ولایت فقیه حقیقتاً نه ولایت یک شخص که ولایت فقه می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۱۲/۰۷).

در رابطه با کارآمدی نیز ایشان معتقدند هر جا کارآمدی نباشد، مشروعیت از بین خواهد رفت و مشروعیت همه ارکان نظام بسته به انجام وظیفه و کارایی در انجام وظیفه است (خامنه‌ای، بیانات،

۱۳۸۳/۰۶/۳۱). ایشان با توجه به آنکه مشروعیت مسئولان دولتی را از مردم و فلسفه وجود آنان را مردم می‌دانند، معتقدند مسئولان باید تمام همت خود را برای آسایش مردم به خصوص کسانی که نیاز به مراقبت و حمایت دارند، به کار برند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۱/۰۳/۱۴). همچنین به صورت خاص ایشان تأکید بر عدالت و مبارزه با فساد داشته و طهارت اقتصادی را شرط مشروعیت همه مقامات حکومت اسلامی می‌دانند (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲) و به صورت خاص بر نقش دستگاه قضا در حفظ مشروعیت نظام اسلامی تأکید می‌کنند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۲/۰۶/۰۵ و ۱۳۸۹/۰۴/۰۷ و ۱۳۹۰/۰۲/۲۷).

در رابطه با تفاوت مردم‌سالاری دینی با لیبرال دموکراسی، آیت‌الله خامنه‌ای مردم‌سالاری دینی را با دموکراسی‌های رایج دنیا، در بنیاد دارای اختلاف می‌داند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱/۱۲/۱۳)؛ ایشان مشکل حکومت‌های دنیا را در هر دو بُعد شکلی و محتوایی دانسته و معتقدند این حکومت‌ها یا در حقیقت، اراده مردم حاکم نیست و یا هدایت الهی در کار نیست (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۰۸/۲۰)؛ در حالی که نظریه مردم‌سالاری دینی که از دیدگاه ایشان همان جمهوری اسلامی است، هم به اراده مردم است و هم همراه با هدایت الهی می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۰۸/۲۰). اقا آنچه حکومت اسلامی را از همه حکومت‌های دنیا متفاوت می‌کند و باعث می‌شود حکومت اسلامی در بنیاد با همه دموکراسی‌های رایج دنیا اختلاف داشته باشد، بُعد محتوایی است؛ از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای در حکومت اسلامی (صرف نظر از ضوابطی که از جانب مردم و براساس قوانین تعیین می‌شود) ضوابطی وجود دارد که در دیگر حکومت‌ها نیست. ضوابطی که هم در رابطه با شیوه حکمرانی و اداره کشور وجود دارد و هم در رابطه با معیارهای شخص حاکم و مدیران؛

در رابطه با شیوه حکمرانی همان‌گونه که گفته شد، معیار عدم تخطی از احکام اسلام است؛ ایشان با نفی قدرت‌طلبی در اندیشه اسلامی می‌گویند: (فعالیت سیاسی نمی‌تواند از معیارها و ضوابط دینی و اخلاقی خارج باشد. کار غیراخلاقی برای کسب قدرت، مطلقاً جایز نیست و کسی را که در صراط مدیریت قرار دارد (اعم از رهبری، ریاست جمهوری، مسئولان قوا و رده‌های مختلف مدیریت تا رده‌های شوراهای شهر و روستا)، از اهلیت و صلاحیت می‌اندازد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱/۱۲/۱۳)). نتیجه این نگاه این است که برخی شیوه‌های رایج در لیبرال دموکراسی غربی؛ همچون اسراف‌ها و تبلیغات پُرخرج، در مردم‌سالاری دینی، مطلقاً نباید انجام گیرد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱/۱۲/۱۳).

در رابطه با معیارهای مدیران نیز ایشان علاوه بر ویژگی‌های مدیران همچون التزام به احکام شرع، تصدی حکومت را منوط به وجود معیارهایی می‌دانند و براساس آیات قرآن، هر ولایتی غیر از ولایت

الهی، ولایت طاغوت است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۵۳/۰۷/۲۳) و برای طاغوت نبودن حاکم، امام یا همچون عصر ائمه علیهم‌السلام باید به تعیین الهی باشد یا براساس معیارها و ضوابطی انتخاب شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۰۴/۲۰). بنابراین علاوه بر معیار شکلی یعنی رضایت مردم، معیارهایی از جانب خداوند مشخص شده است و در حقیقت نصب فقها به حکومت، به معنای تعیین معیارهایی است که مردم در چارچوب این معیارها، حاکم را مشخص کنند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۶/۰۴/۱۲). پس نصب فقها از جانب خداوند نیز از نظر ایشان منافاتی با حاکمیت مردمی ندارد و علاوه بر وجوهی که در مشروعیت بخشی انتخاب و رضایت مردم ذکر شد، مبنای جایگاه والای مردم در اندیشه ایشان این است که مردم مکلف خطاب و موضوع خطاب تشکیل حکومتند و ایشان انتخاب کننده شخص دارای معیارها بوده و ولایت فقیه را همچون دیگر واجبات شرعی که مردم مخاطب حکمند، محقق می‌کنند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۱۱/۱۵). همچنین از دیدگاه ایشان شرط معیار فقاقت برای حاکم، به معنای امتیاز طبقاتی برای فقها نبوده و لازمه حکومت اسلامی است، زیرا با توجه به تفکیک احکام به ثابت و متغیر، اجتهاد امکانی را به مسئول می‌دهد تا بتواند به اقتضای شرایط، روش‌های درست را انتخاب کند و اساساً نقش اجتهاد و مجتهد در نظام اسلامی به همین خاطر است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱/۰۳/۱۴).

#### ۴. نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت، مشخص شد دموکراسی به معنای "حکومت توسط مردم"، مربوط به شکل بوده و در بُعد محتوایی نیازمند نظریه پشتیبان است و با نظریه‌های مختلف قابل جمع می‌باشد، به شرطی که در آن نظرات وجوهی نباشد که با دموکراسی یعنی بُعد شکلی منافات داشته باشد و در این رابطه با بررسی اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در رابطه با ولایت مطلقه فقیه به این نتیجه می‌رسیم که این اندیشه، مربوط به بُعد محتوایی بوده و در هیچ‌یک از سطوح، با دموکراسی به معنای "حکومت توسط مردم" منافات ندارد و براساس اندیشه "مردم‌سالاری دینی" که در دو معنای "برای مردم" و "توسط مردم"، به هر دو جهت نظارت دارد، در بُعد محتوایی، ضوابط و معیارهایی را برای مدیر جامعه اسلامی معرفی می‌کند؛ وگرنه از دیدگاه ایشان حکومتی که از نظر محتوایی به معیارهای اسلامی ملتزم باشد ولی از نظر شکلی مردم‌سالار و مبتنی بر انتخاب و رضایت مردم نباشد، حکومت اسلامی نیست.

همچنین اندیشه ایشان پیرامون ولایت فقیه، در پذیرش لوازم تحقق دموکراسی همچون انتخابات منظم و عادلانه و لوازم آن همچون شفافیت، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی و نظارت‌پذیری، مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی مسئولان، حاکمیت قانون و برابری در برابر قانون و در پذیرش لوازم استمرار دموکراسی همچون ثبات ناشی از پذیرش قواعد بازی از جانب جامعه، رعایت حقوق اقلیت

و تسلیم اقلیت به خواست اکثریت و امید تبدیل اقلیت به اکثریت از طریق انتخابات نیز منافاتی با دموکراسی ندارد.

علاوه بر این با توجه به معارف غنی اسلامی در بُعد محتوایی حکومت اسلامی و ضوابطی که در حکومت اسلامی، هم در رابطه با شیوه حکمرانی و اداره کشور وجود دارد و هم در رابطه با معیارهای مدیران، اندیشه مردم‌سالاری دینی به هر دو بُعد شکلی و ماهوی پرداخته و با توجه به اینکه مبتنی بر مسئولیت و حق تعیین سرنوشت انسان است، نه صرف قرارداد، از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای بسیار پیشرفته‌تر و معنادارتر و ریشه‌دارتر از لیبرال دموکراسی غربی می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۰۳/۱۴) و از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، در منطق جمهوری اسلامی و در حقیقت نظریه مردم‌سالاری دینی هیچ خدشه و اشکالی نیست، اما اثبات حقانیت آن از طریق اثبات عملی است و از دیدگاه ایشان چالش عمده نظام جمهوری اسلامی در این بُعد می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۰۸/۲۰). بنابراین اگر در عمل، حاکمیت مردم با ویژگی‌های گفته شده محقق نشود یا از حیث محتوایی التزام عملی به احکام شرع وجود نداشته باشد یا کارآمدی نظام مخدوش گردد، آنچه آسیب می‌بیند، نظریه مردم‌سالاری دینی و به خصوص بُعد محتوایی آن یعنی اسلام است.

با این حال باید توجه داشت که تحقق مردم‌سالاری حقیقی، فرایندی تدریجی است و در غرب نیز حتی حق انتخاب همگانی روندی تدریجی داشته و مطرح شدن حق رأی همگانی در اواخر قرن نوزدهم توسط کسانی چون جرمی بنتام و جیمز میل، عقیده‌ای تدریجانه تلقی می‌شد (heywood, 2002: 73). برای مثال تا سده بیستم، در بیش‌تر دولت‌های غربی هم محدودیت‌های شدیدی برای رأی زنان اعمال می‌شد که به‌طور معمول به‌صورت تعیین شرط مالکیت یا محروم کردن آنان از رأی دادن بود. در بریتانیا تا سال ۱۹۲۸ حق رأی همگانی برقرار نشده بود، در ایالات متحده آمریکا اوایل دهه ۱۹۶۰ بود که سیاه‌پوستان در بسیاری از ایالت‌های جنوبی توانستند برای نخستین بار رأی دهند و در سوئیس تا سال ۱۹۷۱ که زنان سرانجام حق رأی یافتند، همه نمی‌توانستند رأی دهند (heywood, 2002:68-69).

بنابراین نمی‌توان توقع داشت مسیری که کشورهای هم‌چون فرانسه و انگلستان در چند قرن طی کرده‌اند، در رابطه با جمهوری اسلامی به سرعت و بدون محقق شدن لوازم تحقق و استمرار مردم‌سالاری طی شود. محقق شدن مردم‌سالاری دینی حقیقی، مبتنی بر فرهنگ مناسب و ساختارسازی مناسب است تا به‌خوبی لوازم تحقق و استمرار مردم‌سالاری به‌خصوص در حوزه ثبات را محقق کند؛ زیرا اگرچه دموکراسی بخشی مبتنی بر مبانی تجویزی و به‌صورت خاص فقهی می‌باشد، اما بخش مهمی از شرایط تحقق و ثبات دموکراسی به پذیرش اقلیت و اکثریت نسبت به

قواعد بازی ارتباط دارد که تا حد زیادی بحثی جامعه‌شناختی و نیازمند تقویت فرهنگ مردم‌سالار است که می‌توان از طریق آگاهی‌بخشی نسبت به مبانی و همچنین ثمرات عدم التزام به شرایط تحقق و استمرار دموکراسی، آن را تقویت کرد.

همچنین با توجه به آنچه در رابطه با شرایط تحقق و استمرار دموکراسی بیان گردید، مشخص می‌شود تحقق شرایطی همچون شفافیت و نظارت مؤثر بر مسئولان در حوزه شکلی و محتوایی، بستگی زیادی به توان ساختارسازی مناسب و بازبینی و بازرسی منظم و مستمر برای کشف و ترمیم خلل‌های موجود دارد که خود نیازمند تخصص‌گرایی و توجه به تجربیات بشری، توسعه فرهنگ امر به معروف و نهی از منکر و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی برای بیان نقاط ضعف است که خود متأثر از بُعد فرهنگی است که پیش از این گفته شد. چنانچه بُعد فرهنگی و ساختارسازی مناسب برای تحقق مردم‌سالاری دینی، مغفول واقع شود و نظام جمهوری اسلامی در معرض بازبینی مستمر قرار نگیرد، ممکن است تنها شکلی از مردم‌سالاری دینی باقی بماند و این ایده به برگزاری انتخابات محدود گردد، درحالی‌که از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، مردم‌سالاری دینی فقط پای صندوق رأی نیست، بلکه بدین معناست که براساس اسلام، سالار زندگی جامعه، خود مردم‌اند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۰۹/۰۳).

## منابع

۱. شرفی، ا.؛ علیزاده سیلاب، ق. (زمستان ۱۳۹۵). ولایت مطلقه فقیه در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. پژوهشنامه انقلاب اسلامی (۲۱)، ۲۳-۵۰.
۲. فرهنگستان زبان و ادب فارسی. (بلون تاریخ). مدخل دموکراسی. بازیابی از <https://wikia.pll.ir/word/index.php/Democracy>
۳. فیرحی، د. (۱۳۹۶). فقه و سیاست در ایران معاصر (نسخه ۶، جلد ۱ فقه سیاسی و فقه مشروطه). تهران: نشر نی.
۴. کریژل، ب. (۱۳۹۴). درسنامه‌های فلسفه سیاسی (نسخه ۱). (ع. احمدی، مترجم) تهران: انتشارات آشنیان.
۵. کلایمر رودی، ک.؛ آندرسن، ت. و کویمبی کریستول، ک. (۱۳۵۶). آشنایی با علم سیاست. (ب. ملکوتی، مترجم) تهران: امیرکبیر.
۶. یزدی حائری، م. (۱۹۹۵). حکمت و حکومت. بی‌جا: شادی. بازیابی از <https://kadivar.com/wp-content/uploads/Hekmat-va-Hokoumat.pdf>
1. Cambridge Advanced Learner's Dictionary / democracy. (n.d.). Retrieved from Cambridge Advanced Learner's Dictionary & Thesaurus: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/democracy>
2. Dahl, R. a., & Shapiro, I. (2024, 11 07). *Democracy*. Retrieved 12 05, 2024, from Encyclopaedia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/democracy>
3. Deneen, P. J. (2015). *Equality, Tyranny, and Despotism in Democracy: Remembering Alexis de Tocqueville*. Retrieved from the imaginative conservative: <https://theimaginativeconservative.org/2015/03/alexis-de-tocqueville-equality-tyranny-despotism-democracy-patrick-deneen.html>
4. Heywood, A. (2002). *Politics* (2 ed.). New York: Palgrave Macmillan.
5. Knight, C. (1845). *Political dictionary* (Vol. 1). London: William Clowes and Sons.
6. Lowell, A. L. (1889). *Essays on government*. New York: Boston and New York, Houghton, Mifflin & Co.
7. Merriam-Webster dictionary/ democracy. (n.d.). Retrieved from merriam-webster: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/democracy>
8. National Adult Literacy Agency. (2015). *A Plain English Guide to Political Terms*. Ireland: National Adult Literacy Agency.
9. Popper, K. R. (1962). *The Open Society And Its Enemies* (4 ed., Vol. 1). London: Routledge & Kegan Paul.
10. Schwartzberg, M. (2015). Democracy. In M. T. Gibbons, & D. Coole (Eds.), *The Encyclopedia of Political Thought*. New Jersey, United States: John Wiley & Sons, Ltd.
11. Scruton, R. (2007). *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought* (3 ed.). New York: Palgrave Macmillan.
12. Sisk, T. D. (2003). *Democracy and Conflict Management*. Retrieved from beyondintractability: [https://www.beyondintractability.org/essay/democ\\_con\\_manag](https://www.beyondintractability.org/essay/democ_con_manag)
13. Tocqueville, A. d. (1888). *The State of Society in France Before the Revolution of 1789* (3 ed.). (R. Henry, Trans.) LONDON: London Murray.
14. Tocqueville, A. d. (2012). *democracy in america* (Vol. 1). (E. Nolla, Ed., & J. T. Schleifer, Trans.) Indianapolis: liberty fund, inc.
15. United States Department of State Bureau of International Information Programs. (2017). *Democracy in Brief*. Washington, D.C.: GPA Publications.
16. writer, S. (2007, 8 22). "Liberty and justice for some". Retrieved from The Economist: <https://www.economist.com/news/2007/08/22/liberty-and-justice-for-some>

## واکاوی شاخص‌های زن مسلمان ایرانی موفق بعد از انقلاب اسلامی در کلام حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) (مورد مطالعه: زنان نمونه شهر اصفهان)

| حوریه ربانی اصفهانی\* |

| زینب شعبانی\* |

### چکیده

رهبری، از اساسی‌ترین اصول اعتقادی، سیاسی و اجتماعی اسلام و رمز حیات و بالندگی جوامع تعریف موفقیت زنان و شاخص‌های زن موفق در دیدگاه‌های گوناگون همواره با چالش‌های زیادی مواجه بوده است. فمینیسم به عنوان داعیه‌دار پُر ادعای حقوق زن در دنیا، زن موفق را زنی مستقل، با اشتغال خارج از منزل و دور از نقش‌های جنسیتی همچون همسری، مادری و... می‌داند. این درحالی است که در نگاه دیگر موفقیت زن به این معناست که مادر و همسر خوبی باشد. برخی موفقیت زن را در استقلال مطلق، کسب پول، تحصیل و یا موقعیت اجتماعی می‌دانند و برخی در خانه‌نشینی و انزوای زن قلمداد می‌کنند که هر کدام آفت‌های بسیار دارد و نیاز به استخراج شاخص‌های زن مسلمان ایرانی جهت ارائه به نسل مطالبه‌گر جوان عصر حاضر را متبادر می‌سازد. با توجه به اهمیت پرداختن به اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در خصوص زنان و خانواده و سخنان ایشان در خصوص الگوی سوم زن مسلمان، این مباحث به عنوان مبنای پژوهش حاضر در نظر گرفته شده است. روش تحقیق با رویکرد کیفی تحلیل تماتیک و استفاده از ابزار مصاحبه می‌باشد. در این پژوهش زنان موفق در شهر اصفهان با توجه به خصوصیات مطرح شده در نظریه الگوی سوم زن مسلمان مورد بررسی قرار گرفته و دلایل موفقیت آن‌ها با کلام رهبری تطبیق داده شده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد شاخص‌های زن مسلمان موفق در دو مقوله اصلی عوامل موفقیت و عرصه‌های موفقیت و در سه مقوله فرعی عوامل فردی، خانوادگی و اجتماعی جای می‌گیرد که در هر کدام به طور مجزا عوامل کلیدی آن استخراج و تبیین شده است.

واژگان کلیدی: زنان، شاخص، مسلمان، ایران، انقلاب اسلامی، آیت‌الله خامنه‌ای.

### ۱- مقدمه و بیان مسأله

تاریخ شفاهی (Oral History) یکی از شیوه‌های تحقیقات تاریخی است که مبتنی بر گردآوری اقوال شفاهی می‌باشد و بن‌مایه آن خاطره است. گردآورندگان اطلاعات در تاریخ شفاهی، مورخان نیستند و متن نیز در واقع تاریخ نمی‌باشد، بلکه مجموعه‌ای از اطلاعات تاریخ‌دار است که با عبور از مجرای ذهن راوی، مطابق زاویه دید او شده و از سلیق و علایق او رنگ گرفته است (واشقانی و ابراهیمی، ۱۳۹۷: ۳۵۰). فرآورده‌های روش علمی تاریخ شفاهی به‌عنوان یکی از جدیدترین روش‌های گردآوری داده‌های تاریخی موردنیاز مورخان و محققان تاریخ، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی روبه‌افزایش نهاده است. در این میان برخی عنوان تاریخ شفاهی را بر انواعی از خاطرات نیز اطلاق می‌نمایند، درحالی‌که با یکدیگر متفاوت می‌باشد (نورایی و ابوالحسنی، ۱۳۸۹: ۹۶).

با مطالعه بسیاری از آثار تاریخ شفاهی در حوزه زنان، این‌طور به‌نظر می‌رسد که هویت زنانه در دهه نخست انقلاب، به‌طور طبیعی در کنشگری‌های زنان جاری بوده است. ابزار تاریخ باید بتواند آن هویت و روش جاری بودنش در زیست روزمره مردم را کشف کند، اقتضانات آن را بیابد و روایت نماید تا از حافظه تاریخی این مرز و بوم محو نشود. همین روایت‌گری‌ها ماده اولیه بازتولید آن هویت پنهان در ناخودآگاه زیست زن ایرانی مسلمان است و بنا به همین دلایل، جمع‌آوری داده‌های مقاله پیش‌رو از طریق تاریخ شفاهی می‌باشد.

از سوی دیگر واژه «موفقیت» برای زنان، همچنان محل نزاع و تردید است. تعریف فمینیست‌ها از زن موفق، زنی مستقل، با اشتغال خارج از منزل و دوری از نقش‌های جنسیتی همچون مادری و... می‌باشد و برخی دیگر عقیده دارند موفقیت زن به این معناست که مادر و همسر خوبی باشد. این درحالی‌که می‌باشد که نیاز به یک بازتعریف از زن موفق، ضروری به‌نظر می‌رسد.

بررسی مسائل حوزه بانوان چه در ایران چه خارج از آن، چه در دوران حاضر چه در گذشته، ما را به این نتیجه می‌رساند که همه این مسائل از نگاه و دیدگاه نادرست به جایگاه و هویت زن ریشه می‌گیرد.

گرایش دختران نوجوان به تغییر جنس، مصرف‌گرایی زنان، گرایش به تجمل و خودنمایی، ظلم به زنان در خانواده، نمایشی شدن شخصیت زنان، تعارض نقش‌های زنان، سست شدن روابط خانوادگی، طلاق عاطفی، کاهش جمعیت، تغییر نگاه به معنا و هدف زندگی و نیز رها شدن عرصه تکلیف‌های اجتماعی از مسائلی هستند که در شناخت نادرست از هویت زن ریشه دارند.

بخش دیگری از ماجرا نجات از یک نگاه افراط و تفریطی یا صفر و صد درباره زنان موفق است. بعضی گمان می کنند موفقیت در پول یا تحصیل می باشد و همین موجب سرخوردگی بخشی از جامعه زنان می شود، برعکس آن هم صدق می کند. پُررنگ کردن این موضوع که ارزش زن در مادر بودن یا همسر بودن است نیز، آفت های بسیار دارد. مهم است نشان دهیم هر زن در هر موقعیت تحصیلی، شغلی و خانوادگی با چه الگو و مسیری می تواند موفق شناخته شود.

با توجه به اهمیت پرداختن به منویات آیت الله خامنه ای در خصوص الگوی سوم زن مسلمان، این مباحث به عنوان مبنای پژوهش حاضر در نظر گرفته شده و تلاش می شود زنان نمونه اصفهانی با توجه به خصوصیات مطرح شده در الگوی سوم زن مسلمان (زن نه شرقی، نه غربی) مورد بررسی قرار گرفته و نمودار استخراج شده از ویژگی ها و مشخصات زنان نمونه به عنوان الگوی نهایی ارائه می گردد. براساس بررسی های انجام گرفته، برخی محققان به گونه ای به این موضوع پرداخته اند.

فرج الله هدایت نیا (۱۳۹۶) در کتاب الگوی سوم (الگوی رفتاری زن در خانواده و جامعه)، با الهام از مبحث الگوی سوم در منظومه فکری آیت الله خامنه ای، به تبیین الگوهای موجود درباره خانواده پرداخته است و سه الگوی خانواده گرایی همراه با حضور اجتماعی مسئولانه، خانه نشینی، خانواده گرایی را به دست آورده است. لولا آور و شاهمرادی (۱۳۹۳) با استفاده از تحلیل محتوای کیفی بیانات آیت الله خامنه ای طی سال های ۱۳۸۹-۱۳۹۴ نقش اجتماعی زن را در این دیدگاه و در مقایسه با دیگر اندیشمندان اسلامی تبیین می کنند. سیمبر و رضاپور (۱۳۹۷) در پژوهش خود به بررسی جایگاه زنان در گفتمان رهبران انقلاب اسلامی پرداخته اند.

در هیچ کدام از تحقیقات مذکور، گردآوری داده ها از تاریخ شفاهی استفاده نشده بود و وجه تمایز با تحقیق پیش رو را متبادر می سازد.

## ۱- مفاهیم نظری

در این بخش شاخص های زن الگو از دو منظر فمینیستی و اسلامی مورد واکاوی قرار می گیرد.

### الف- شاخص های زن الگو در نگاه فمینیستی

شاخص های زن الگو یا به اصطلاح ابرزن در نگاه فمینیستی، به نفی بسیاری از نقش های زنانه به طور خاص در حوزه خانواده برمی گردد و برخی گرایش های فمینیسم معتقدند فرودستی زنان به تدریج از خانواده به جامعه راه یافته است که این گونه عقاید در نحله های مختلف فمینیسم بروز و ظهور متفاوت دارد. از سوی دیگر تحصیل، اشتغال و دست یابی به منابع قدرت، از شاخص های اصلی زن موفق شمرده می شود که در راستای نیل به آن، موانعی سد راه زنان می باشد. بسیاری از گرایش های فمینیسم، به ویژه فمینیسم رادیکال و سوسیالیسم، خانواده را کانون اصلی ظلم و ستم به زنان دانسته، اهدافی

همچون مخالفت با ازدواج، تأکید بر رفع نگاه جنسیتی در خانواده، تلاش برای حذف مردسالاری، تغییر در ساختار نقش‌های مختلف زنان در خانواده همچون نقش مادری و همسری را دنبال می‌کند. بسیاری از فمینیست‌ها عامل اصلی فرودستی زنان را ازدواج دانسته، به‌ویژه در موج دوم، خواستار از بین رفتن و نه اصلاح آن بودند (Bryce J Christensen, *Divided We*, 2006: 29).

فمینیست‌های رادیکال، ازدواج را عامل انقیاد مستمر زنان به‌لحاظ اقتصادی، مالی، حقوقی، سیاسی و عاطفی می‌دانستند و تغییر بنیادی خانواده و ازدواج را سرلوحه فعالیت خود قرار داده بودند (مشیرزاده، ۱۳۹۰: ۲۸۴). همچنین دویووار فمینیست آگریستانسیالیست نیز معتقد است ازدواج، زن را بنده مرد ساخته، عامل نابودی‌اش می‌باشد (De Beauvoir, 2011: 586-587). از جمله راهبردهای آن‌ها برای نیل به این مقصود می‌توان به انقلاب جنسی، سیاست جداسازی زنان از مردان و سیاسی کردن زندگی خصوصی با شعار شخصی سیاسی است، اشاره داشت (بستان، ۱۳۹۰: ۱۰۸-۱۱۰).

فمینیسم لیبرال نیز با وجود محافظه‌کار بودن، نقش‌های جنسیتی تبعیض‌آمیز را عامل خلق سرنوشت‌های متفاوت برای زن و مرد می‌داند؛ بنابراین مخالف نقش‌های کلیشه‌ای چون مادری، کار خانگی زنان و... در خانواده و جامعه است. کرافت از نظریه پردازان فمینیسم لیبرال عقیده داشت نقش‌های مبتنی بر جنسیت، طبیعی نیست و این مردها هستند که این نقش‌ها را در جهت منافع خود ساخته‌اند. وی آموزش‌های عمومی و فرصت‌های برابر برای زنان را از عوامل مهمی می‌داند که با استفاده از آن‌ها اهمیت تفاوت جنسیتی زنان در زندگی سیاسی و اجتماعی آن‌ها از بین برود (رودگر، ۱۳۹۴: ۷۳-۷۴).

بسیاری از فمینیست‌ها در موج نخست که عقاید سیاسی تندی داشتند، پس از دستیابی به حق رأی به این نتیجه رسیدند که ریشه مطیع شدن زنان نه در زندگی مدنی آن‌ها، بلکه در زندگی خصوصی آن‌ها به‌عنوان مادر یا همسر است؛ و از این‌رو در جهت فروپاشی آن‌ها اقدام کردند. به‌بیان دیگر همسری و مادری برای برخی نحله‌های فمینیستی هیچ معنایی ندارد و آن‌ها از خانواده به‌شکل سنتی متنفرند و بیش از هر چیز می‌خواهند نقش مادری از بین برود. برخی برای حل این مشکل به دنبال سپردن مسئولیت تربیت فرزندان به دولت هستند. کنوانسیون منع تبعیض علیه زنان در ماده پنجم، بند «ب» از اجتماعی بودن مادری دفاع می‌کند و بیان می‌دارد که مردسالاری حاکم بر جوامع بشری، موجب شده مادری تحت عنوان نقشی زنانه تعریف گردد. آن‌ها معتقدند نهاد مادری در نظام مردسالار شکل گرفته و عامل ظلم به مادران می‌شود و ظرفیتی است که مردها از آن برای دوام مردسالاری خود بهره می‌جویند. برخی دیگر نیز اشتراک والدین در نگهداری از کودک را راهکار این امر معرفی می‌نمایند. برخی فمینیست‌ها نیز ریشه نابرابری زن و مرد را در قدرت باروری زنان

می دانند، بنابراین نسل بشر باید با تأکید بر پیشرفت های فناورانه باشد تا کودکان از راه آزمایشگاه متولد شوند (خدای، ۱۳۹۴: ۲۳-۲۹).

بدین وسیله نقش زن در فرایند مادری و هر آنچه بدان مربوط است را نفی می کنند. اصولاً فمینیست ها توجه چندانی به فرزند ندارند، ولی به محض آنکه موضوع به زن مربوط شود، در کار او هم به عنوان فردی که مربوط به زنان است، مداخله می نمایند. نتایج عملی همه شکل های فمینیسم افراطی که در طول تاریخ تجربه شده، به شیوه ای کینه توزانه ضد کودک بوده است (William D. Gairdner, 1993:302).

فمینیسم در موج دوم برای از بین بردن نقش های مرسوم زنان، همچون کنترل تولد، سقط جنین، انتخاب نکردن مراقبت از فرزند، تلاش برای نیل به فرصت شغلی و استفاده از مهدکودک متمرکز شد (Simon & Schuster, 2019: 24).

فمینیست ها سقط جنین را حق خود و آن را پایان دادن به وابستگی جسمانی جنین به مادر می دانند، زیرا معتقدند زنان مالک جسم خویش هستند و اگر جنین را نخواهند، می توانند وی را به قتل برسانند (نوذری، ۱۳۸۴: ۴۹-۵۰). تامسون از فمینیست های معاصر معتقد است که جامعه نمی تواند زن باردار را مجبور به نگه داشتن جنین و پرورش آن بکند. لیبرال ها و رادیکال ها در مطالبه حق سقط جنین اتفاق نظر داشتند. بحث اصلی فمینیست های رادیکال این بود که زایمان و پرورش فرزندان، وظایف خانگی و اجتماعی نابرابری بر دوش زنان گذاشته است، آن ها تلاش کردند که این نابرابری را با واگذاری وظایف مربوط به تولد و تربیت فرزند به دیگران از بین ببرند. دویووار معتقد به کنترل باروری و سقط جنین قانونی بود. برای او حاملگی نمونه رضایت دادن زنان به تنزل در حد یک شیء بود. وی غریزه مادری را انکار کرده و تأکید داشت این کلمه برای نوع انسان صدق نمی کند (دمارنف، ۱۳۸۹: ۳۸).

همجنس بازی زنان نیز از محور فمینیسم افراطی قرار می گیرد که با هدف قطع هرگونه وابستگی به مرد تعریف می شود. فعالیت جنسی همجنس در ۲۷ کشور عضو اتحادیه اروپا از لحاظ حقوقی آزاد است و در ۱۴ کشور از ۲۷ کشور عضو اتحادیه اروپا ازدواج همجنس گرایان قانونی می باشد. در سال ۲۰۱۵ دیوان عالی آمریکا ازدواج همجنس گرایان را در همه ایالت های آمریکا قانونی اعلام کرد (Georgetown Law, 2020). در سال ۲۰۱۷ یک میلیون خانوار با زن و شوهر همجنس در ایالات متحده آمریکا وجود داشته اند که تقریباً نیمی از آن ها ۵۱/۷٪ زوجین زن بودند (Census Bureau, 2019).

### ب- شاخص‌های زن الگوی مسلمان

در نظام تربیت اسلامی، یکی از عوامل مؤثر در تکوین شخصیت، همانندسازی با الگوهای برتر است. به همین دلیل، جامعه اسلامی برای ساختن نسلی پویا، توانمند و مجهز به عشق و ایمان، نیازمند معرفی الگوهای برتر از شخصیت‌های موفق می‌باشد. بارها در منابع و مقالات مختلف زنان شاخصی همچون حضرت زهرا (س)، حضرت مریم (س) و بانوان موفق در طول تاریخ معرفی شده‌اند.

الگو (pattern) به افراد انسانی کامل و رشدیافته‌ای که لیاقت سرمشق بودن دیگران را دارند، گفته می‌شود (فرهنگ علوم رفتاری، ۲۵۷). گاهی ارائه الگو نه با معرفی شخص، بلکه با بیان شاخص‌ها و ویژگی‌های یک انسان موفق و تکامل‌یافته تحقق می‌یابد. سال‌هاست که محققان اسلامی تلاش می‌کنند با تصویر الگوی کامل انسان تراز اسلامی این امر را محقق کنند. در این بین نظریه الگوی سوم زن مسلمان که نخستین بار از سوی آیت‌الله خامنه‌ای هم‌زمان با صدور پیام تاریخی ایشان در آستانه دهه چهارم انقلاب به کنگره ۷ هزار شهید زن مطرح شد و ایشان ۳ الگو را برای زنان بیان کردند، بسیار جالب و قابل توجه است. این مقاله مبنای نظری خود را سخنان و منویات آیت‌الله خامنه‌ای در این خصوص قرار می‌دهد.

زن، در تعریف غالباً شرقی، همچون عنصری در حاشیه و بی‌نقش در تاریخ‌سازی؛ و در تعریف غالباً غربی، به مثابه موجودی که جنسیت او بر انسانیتش می‌چربد و ابزار 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. زن مسلمان ایرانی، تاریخ جدیدی را پیش چشم زنان جهان گشود و ثابت کرد که می‌توان زن بود، عقیف بود، محجبه و شریف بود و در عین حال، در متن و مرکز بود. می‌توان سنگر خانواده را پاکیزه نگاه داشت و در عرصه سیاسی و اجتماعی نیز، سنگرسازی‌های جدید کرد و فتوحات بزرگ به ارمغان آورد» (خامنه‌ای، پیام، ۱۳۹۱/۱۲/۱۶).

ایشان در این بیانیه تأکید کردند که «زن به یک جایگاه مصنوعی، تصنعی و تشریفاتی احتیاج ندارد؛ جایگاهی که دوش آن متانت، سکینه و آرامش روحی اوست. در طبیعت الهی زن، آنچنان لطافت، زیبایی و گرمای محبتی وجود دارد که می‌تواند هم خود و هم محیط پیرامون خود را - چه در داخل خانه و چه در هر محیطی که باشد- به طرف معنویت، پیشرفت و علو مقامات علمی و عملی سوق دهد و پیش ببرد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۰۳/۲۵).

برای اینکه یک زن بخواهد زن مسلمان باشد، لازم است به یک عده بینش‌ها معتقد باشد و به تبع آن به یک عده رفتارها ملتزم باشد. اگر اسلام بدون معرفی الگو، صرفاً یک سری معیارها و ملاک‌هایی را برای زن مسلمان ارائه دهد، یک حرف مبهم ارائه کرده است. چون چگونگی تحقق معیارها نشان

داده نشده و از طرفی عملی بودن این معیارها زیر سؤال می‌باشد، در نتیجه حجت بر زنان تمام نمی‌شود. پس باید اسلام یک نمونه و الگو ارائه دهد که ملاک‌ها و معیارهای زن مسلمان در او کاملاً پیاده شده باشد تا زنان ببینند که این معیارها قابل عملی شدن هستند و ثانیاً این معیارها چگونه قابل پیاده شدن می‌باشند. بنابراین، اگر کسی معیارها را بشناسد این امر او را از مزیت مشاهده تحقق آنها بی‌نیاز نمی‌کند (باقری، ۱۳۸۰: ۱۳).

شهید مطهری نیز نیاز به الگو و دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کنند: شناختن انسان کامل یا انسان نمونه از دیدگاه اسلام، از آن نظر برای ما مسلمین واجب است که حکم مدل و الگو و حکم سرمشق را دارد. یعنی اگر بخواهیم یک مسلمان کامل باشیم - چون اسلام می‌خواهد انسان کامل بسازد - و تحت تربیت و تعلیم اسلامی به کمال انسانی خود برسیم، باید بدانیم که انسان کامل چگونه است. سیمای معنوی انسان کامل چگونه سیمایی می‌باشد و مشخصات انسان کامل چگونه مشخصاتی است تا بتوانیم خود و جامعه خود را آن‌گونه بسازیم (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۵).

در حقیقت خصیصه کمال‌گرایی آدمی، او را از درون به حرکت وا می‌دارد تا خود را به کسانی که مظهر کمالات هستند نزدیک کند و صفات ایشان را اقتباس کرده، آن‌ها را در شخصیت خود جذب کند (شرفی، ۱۳۷۹: ۲۳).

در نگاه شهید مطهری با توجه به اینکه انسان بنیاد شکل‌گیری جامعه است، کنشی که در راستای تربیت او انجام می‌شود، فعالیت اجتماعی تلقی می‌گردد. مادری، خود مهم‌ترین وظیفه، مقام و پست اجتماعی است و باید در درجه نخست وظایف و مقامات اجتماعی زن قرار بگیرد (مطهری ۱۳۷۸: ۳۰).

البته مسأله زندگی اجتماعی و خانوادگی زن و تقابل و تعارض مسئولیت‌ها در این دو حوزه در اندیشه سایر اندیشمندان مسلمان معاصر مطرح شده است که مهم‌ترین آنان علامه طباطبایی، امام خمینی (ره) و شهید مطهری هستند.

با مقایسه دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان متفکری مسلمان و رهبر کشور ایران که از طریق تحلیل محتوای کیفی سخنرانی‌های ایشان در پنج‌سال اخیر انجام شده با دیگر اندیشمندان بزرگ اسلامی که در مطالب مذکور به آن اشاره شد، چند نتیجه مهم را می‌توان از یافته‌های به‌دست آمده استنباط کرد که به‌گونه‌ای شاخص‌های زن موفق از دید ایشان را متبادر می‌سازد. اولاً ایشان در زمینه تحصیل، تأیید همراه با تشویق را برای زنان به‌کار می‌برند و زنان تحصیل‌کرده را مایه افتخار جامعه اسلامی می‌دانند. تشویق ایشان برای اهتمام زنان به تحصیلات عالی پُر تکرار در سخنان ایشان مشاهده می‌شود. حتی درباره شرایط خانه می‌فرمایند باید طوری باشد که مانع تحصیلات

زن در صورت علاقه او نشود. درحالی که در زمینه اشتغال نظری متفاوت داشته، حضور زنان در آن را به صورت مشروط به متناسب بودن با ویژگی‌های زنانه و مزاحم نبودن با وظایف خانوادگی زن تأیید می‌کنند. ایشان ورود زنان به مشاغل مردانه یا مشاغل اجرایی را مذموم نمی‌دانند، اما آن را افتخاری برای زنان تلقی نمی‌کنند. ایشان بارها زنان تحصیل کرده و مدافع را مایه افتخار جمهوری اسلامی دانسته و از ثمره‌های آن سخن گفته‌اند، اما هیچ کجا چنین تعبیری درباره اشتغال زنان ندارند. ایشان نشان موفقیت جمهوری اسلامی را حضور زنان در عرصه مسائل سیاسی و علمی کشور که بحمدالله پیشرفت فوق‌العاده‌ای داشته دانسته‌اند، زنان دانشمند و اساتید دانشگاه در رشته‌های مختلف علمی، حوزوی را به‌عنوان نمونه‌ای از آن‌ها بیان می‌دارند. از این رو، نظر ایشان درباره تحصیلات و اشتغال زنان کاملاً متفاوت است. البته عدم تشویق زنان به ورود به حوزه اشتغال توسط ایشان به این دلیل است که جایگاه و مسئولیت بالاتری از اشتغال برای زنان قائل‌اند، نه به این دلیل که استعدادهای زنان را در این زمینه ناکافی بدانند. درباره حضور زنان در عرصه سیاسی نه تنها منعی برای زنان بیان نمی‌کنند، بلکه در برخی موارد زنان را به حضور در عرصه سیاسی تشویق می‌نمایند و از آن‌ها می‌خواهند جبهه انقلاب را خالی نگذارند. ایشان حضور زنان در عرصه سیاسی را افتخارآمیز می‌دانند. از دیگر عرصه‌هایی که آیت‌الله خامنه‌ای بارها مطرح کرده‌اند، افتخار به حضور زنان در عرصه مجاهدت‌ها و جهاد است. ایشان از نقش زنان در انقلاب و جنگ تحمیلی تقدیر می‌کنند و علاوه بر تقدیر از نقش زنان در حمایت از مردان و در پشت جبهه‌ها، حضور مستقیم زنان در عرصه جهاد را نیز تأیید می‌نمایند که این یکی از تفاوت‌های نظر ایشان با دیگران می‌باشد. ایشان همچنین حضور زنان در عرصه ورزش قهرمانی بین‌المللی را مورد تأیید قرار می‌دهند و البته ارزش آن را در حضور زنان محجبه بر سکوی قهرمانی می‌دانند که این امر نیز یکی دیگر از تفاوت‌های نظر ایشان با برخی اسلام‌شناسان است. تأکید و تشویق فراوان آیت‌الله خامنه‌ای به تحصیلات زنان، نشانه عقیده ایشان به تعقل زنان می‌باشد. جنبه‌ای که برخی همچون علامه طباطبایی آن را در زنان ضعیف می‌دانند، ظاهراً دیدگاه‌های رهبری با شهید مطهری مطابقت و هم‌خوانی بیشتری دارد. شهید مطهری، پذیرش فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی توسط زنان را مغایر با روحیه حساس و نیز حفظ حجاب و عفاف آنان نمی‌داند و تضادی بین نقش اجتماعی و خانوادگی زن مشاهده نمی‌کند. با مقایسه آراء امام خمینی (ره) و آیت‌الله خامنه‌ای می‌توان گفت اگرچه هر دو به آزادی اشتغال زنان معتقدند، اما ظاهراً امام خمینی (ره) تأکید بیشتری بر فعالیت اجتماعی زنان دارند، به طوری که فرموده‌اند از وظایف زن است که در امور جامعه دخالت کند. این امر شاید

به دلیل شرایط خاص جامعه و اقتضانات سیاسی و اجتماعی بعد از انقلاب و دوران دفاع باشد. در این زمان مردان بیش تر مشغول جنگ و دفاع از کشور بودند و نیاز به تلاش بیش تر از جانب همه افراد جامعه برای بازسازی کشور احساس می شد (لولا اور، شاهمرادی، ۱۳۹۳: ۲۵-۲۷). حال به بررسی مقایسه ای این شاخص ها در زنان مسلمان پس از انقلاب اسلامی پرداخته می شود.

### روش تحقیق

رویکرد این پژوهش کیفی بوده و جمع آوری داده ها از طریق ابزار مصاحبه نیمه ساختاریافته و تحلیل داده ها روش تحلیل تماتیک یا تحلیل مضمون است. در این تحقیق با در نظر گرفتن معیار اشباع نظری در تحقیقات کیفی با ۱۳ نفر از زنان شاخص و موفق اصفهانی مصاحبه شده و سخنان ایشان در خصوص مراحل مختلف زندگی (از کودکی تا حال) با توجه و تأکید بر مقاطع تحصیل، اشتغال، فعالیت های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و در حوزه خانواده شامل ازدواج، همسر داری، فرزندآوری و تربیت فرزند از طریق مصاحبه نیمه ساختاریافته جمع آوری و با رویکرد ارجاع به مبحث حساسیت نظری، در مقایسه با شاخص های بخش نظری تحقیق مورد تحلیل قرار گرفت. نتایج مصاحبه ها در قالب جداول مضامین، مقوله های فرعی و مقوله های اصلی تدوین گردیده و در نهایت شبکه مضامین آن ترسیم شد.

### داده های حاصل از تحقیق و تحلیل آن ها

داده ها در دو بخش اصلی عوامل موفقیت و عرصه های موفقیت کدگذاری شد. عوامل موفقیت در سه حوزه فردی، خانوادگی و اجتماعی و عرصه های موفقیت نیز در سه عرصه فردی، خانوادگی و اجتماعی تقسیم بندی گردیده است. علت این تقسیم بندی سخنان آیت الله خامنه ای در معرفی الگوی سوم زن مسلمان می باشد. ایشان زن مسلمان ایرانی را در سه ساحت "رشد و تهذیب خویش" و "حفظ خانه سالم و خانواده متعادل" و "ولایت اجتماعی، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد اجتماعی" دارای تکلیف و تأثیر می دانند و از این رو در این تحقیق داده های مستخرج از مصاحبه ها در قالب مقوله های اصلی و فرعی بیان گردیده و سپس با کلام معظم له تطبیق داده شده است.

## جدول کدگذاری داده‌ها

مقوله اصلی عرصه موفقیت	مقوله‌های فرعی عرصه موفقیت	مقوله‌های فرعی عوامل موفقیت	مقوله اصلی عوامل موفقیت
فردی	کسب مقامات علمی کسب گُرسی تدریس دانشگاه یا حوزه علمیه مشاوره خانواده ثبت اختراع تلاش در کسب روزی حلال هم‌زمانی تحصی و مادری اشتغال مناسب و هدفمند پژوهشگری	خودسازی ایمان به خدا و توکل داشتن هدف مدیریت قوی استقلال در عمل شناخت و ایمان به مسیر مقاومت در برابر سختی‌ها اراده قوی و پشتکار بالا حمایت و همراهی خانواده داشتن جسارت علاقه به مطالعه	فردی
خانوادگی	داشتن آرامش در خانواده فرزندآوری به‌موقع پرورش فرزندان موفق ارائه الگوی مناسب به فرزندان توجه به ارزش‌ها و مفاهیم دینی در خانواده مدیریت منزل سبک زندگی اسلامی	خانواده صمیمی همسر همراه ازدواج آگاهانه کیفیت در ازدواج تواضع در برابر همسر درک متقابل مراجعه به مشاور پیش از ایجاد تنش مطالعه پیش از ازدواج کسب مهارت‌های زندگی راهنمایی بموقع فرزندان	خانوادگی
اجتماعی	ثبت شرکت دانش بنیان	داشتن عرق ملی	اجتماعی

کارآفرینی و تولید تا مرحله صادرات فعالیت‌های هنری فعالیت‌های جهادی و عام المنفعه فعالیت‌های سیاسی - انقلابی کسب اعتبار اجتماعی اخذ پست‌های مدیریتی میانجی و کلان کسب اعتبار اجتماعی تولدی نخستین بذر هیبریدی در کشور	مسئولیت‌پذیری مدیریت بحران ابداع و ابتکار در عمل شرایط و امکانات مناسب پذیرش انجام کار گروهی امید به آینده ارتباطات اجتماعی و استفاده از ظرفیت‌ها	
--	---	--

زن برای رسیدن به تعالی و جایگاه والای انسانی می‌بایست در ساحت‌های سه‌گانه «رشد و تهذیب شخصی»، «تشکیل و حفظ خانه و خانواده متعادل» و «ولایت و جهاد اجتماعی» رشد کنند. برخلاف نظریه‌های فیمینیستی که جنس مرد را برتر دانسته و زمینه‌های رشد برای زنان را نادیده می‌گیرند، در نگاه اسلام زن و مرد در ابعاد مختلف شخصیتی با هم برابر هستند. قرآن کریم می‌فرماید: «یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات، ۱۳) خطاب به همه انسان‌ها است که ما شما را از مرد و زن آفریدیم، به‌علاوه از شعبه‌ها و قبائل مختلف قرار دادیم که امکان شناخت متقابل وجود داشته باشد.

در نگاه اسلامی هم زن و هم مرد فارغ از «جنسیت» شان می‌توانند در مسیر رشد و کمال حرکت کنند و این نگاه در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای به‌خوبی نمایان است: «نگاه اسلام به جنسیت، یک نگاه درجه دو می‌باشد؛ نگاه نخست و درجه یک، حیث انسانیت است؛ که در آن جنسیت اصلاً نقشی ندارد... در زمینه مسائل اصلی انسان - که مربوط به انسان می‌باشد - زن و مرد هیچ فرقی ندارند. خب شما ببینید در تقرب الی‌الله، یک زنی مانند حضرت زهرا (س)، مثل حضرت زینب (س)، مثل حضرت مریم (س) هستند؛ رتبه‌شان، رتبه‌های فوق تصور امثال ماهاست... جنسیت یک امر ثانوی

است، یک امر عارضی است؛ در کارکردهای زندگی معنا پیدا می‌کند، در سیر اصلی بشر هیچ تأثیری ندارد». (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۱۰/۱۴).

عرصه‌های فردی مطرح شده در کلام زنان موفق را می‌توان در مفاهیمی چون: کسب مقامات علمی، کسب کُرسی تدریس دانشگاه یا حوزه علمیه، مشاوره خانواده، ثبت اختراع، تلاش در کسب روزی حلال، هم‌زمانی تحصیل و مادری، اشتغال مناسب و هدفمند و پژوهشگری خلاصه نمود که در راستای اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای بوده و در کلام ایشان متبلور است. ایشان زن منفعل به لحاظ فردی و اجتماعی را تأیید نکرده، برای رشد زنان ارزش‌گذاری می‌کنند. شایان ذکر است که رشد به معنی اشتغال نبوده و عرصه‌های فکری اجتماعی را شامل می‌شود. در کلام ایشان مجاهدت علمی و اجتماعی زنان مورد ارجح بوده برای آن نمونه‌هایی چون خانم صباغ معرفی می‌گردند. البته در کنار همه این موارد اذعان می‌شود که این نقش‌های بانوان با رسالت همسرس و مادری آنان تعارض نیابد و زن را از نقش‌های اصلی غافل نسازد که عرصه خانوادگی را تبیین می‌نماید.

در عرصه خانوادگی مفاهیمی مانند: داشتن آرامش در خانواده، فرزندآوری به موقع، پرورش فرزندان موفق، ارائه الگوی مناسب به فرزندان، توجه به ارزش‌ها و مفاهیم دینی در خانواده، مدیریت منزل و سبک زندگی اسلامی بیان شده است.

یکی از نشانه‌های زن موفق این است که خدمت به خانواده را وظیفه خود می‌داند. این خصیصه در کلام رهبری این‌گونه آمده است: «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 اتکاء به خداوند، و همراه با عفت و پاک‌دامنی- که فضای پیرامون او را نورانیت می‌بخشد- می‌تواند در جامعه یک نقش استثنائی این‌گونه ایفا کند؛ هیچ مردی قادر به ایفای چنین نقشی نیست. مانند کوه استواری از ایمان، درعین حال مثل چشمه جوشانی از عاطفه، محبت و احساسات زنانه، تشنگان و محتاجان نوازش را از چشمه صبر و حوصله و عاطفه خود سیراب می‌نماید. 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؛ چیزی که مغز متحجر مادی غربی‌ها نمی‌تواند آن را بفهمد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۰۳/۲۵).

در نگاه آیت‌الله خامنه‌ای زن از آنچنان لطافت و محبت وجودی برخوردار است که می‌تواند هم خود و هم محیط پیرامون خود را به طرف معنویت، پیشرفت و جایگاه بالای مقامات علمی و عملی سوق دهد. زن رشدیافته می‌تواند خانواده سالم و متعالی و در نتیجه جامعه‌ای سالم بسازد.

با وجود اینکه همواره در اسلام نظریه خانواده‌گرایی در مقابل فردگرایی مطرح شده و زنان ایرانی مسلمان به توجه ویژه به خانواده و ترجیح آرامش خانواده به خواسته‌های فردی تشویق می‌گردند، اما این موضوع مانع از حضور فعال و اثرگذار زنان ایرانی در عرصه‌های مختلف اجتماعی نمی‌شود. در این مقاله حضور زنان در عرصه‌های اجتماعی و تأثیرگذاری ایشان در پیشرفت کشور ملاک و مطمح نظر قرار گرفته است. نویسندگان مقاله معتقد هستند، داشتن تأثیرات مثبت اجتماعی تنها در داشتن شغل در سطوح بالا حاصل نمی‌شود و گاهی فرد با حضور در عرصه‌های جهادی و خیرخواهانه می‌تواند تأثیرات عمیق اجتماعی را ایجاد کند.

الگوهای حضور اجتماعی زنان ایرانی، الگوی خانه‌نشینی که از دیرباز در نظریه‌های دینی مطرح بوده را زیر سؤال برده است. همان‌گونه که در تعریف آیت‌الله خامنه‌ای از زن مسلمان آمده است: «شیرزنان انقلاب و دفاع مقدس نشان دادند که الگوی سوم، «زن نه شرقی، نه غربی» است. زن مسلمان ایرانی، تاریخ جدیدی را پیش چشم زنان جهان گشود و ثابت کرد که می‌توان زن بود، عفیف بود، محجبه و شریف بود و در عین حال در متن و مرکز بود. می‌توان سنگر خانواده را پاکیزه نگاه داشت و در عرصه سیاسی و اجتماعی نیز، سنگرسازی‌های جدید کرد و فتوحات بزرگ به ارمغان آورد» (خامنه‌ای، پیام، ۱۳۹۱/۱۲/۱۶).

در الگوی سومی که از زنان مسلمان ایرانی مشاهده شده است، زن خانه‌نشین نیست، اما خانه‌داری را می‌ستاید، همسری و مادری می‌کند، در عرصه‌های علمی، اجتماعی و تربیتی حضور دارد و جامعه را به سمت پویایی، پیشرفت و شکوفایی همراهی و هدایت می‌نماید. همان‌گونه که امام خمینی (ره) دخالت زنان در امور جامعه را یکی از وظایف زن می‌داند و همواره از حضور زنان در عرصه‌های اجتماعی نامبرده و تقدیر می‌کند.

همان‌گونه که مطرح شد فعالیت‌ها و تلاش‌های زنان موفق ایرانی ثمرات مثبتی برای کشور به همراه داشته است که به برخی موارد دیگر که مستخرج از نتایج مصاحبه‌ها می‌باشد، اشاره می‌شود: تولید نخستین بذر هیبریدی در کشور توسط یکی از اساتید حوزه کشاورزی در اصفهان: «بذر هیبرید یا اصلاح‌شده یکی از باکیفیت‌ترین انواع بذر است که کشاورز استفاده می‌کند و گران‌ترین، باکیفیت‌ترین و گران‌ترین. اوایل که ما طرح می‌نوشتیم، مدام این طرف و آن طرف می‌فرستادیم، مسخره‌مان می‌کردند، خنده تمسخرآمیز به ما می‌کردند، توهین می‌نمودند، مگر می‌شود؟ چی چی می‌گویی شما؟ این کار، کار چندتا کشور است و واقعاً هم شرکت‌های بزرگی که الان دارند کل دنیا را تغذیه می‌کنند انگشت‌شمارند. هلند، اسپانیا، ایتالیا، آلمان، اسرائیل و آمریکا هستند. بغل گوش خود ما ترکیه یک ۱۰-۱۵ سالی است شروع کرده و به سرعت این جوری افزایش داده است. اما ما

موفق شدیم و تا الان ۲۲ رقم بذر را در مؤسسه تحقیقات ثبت و گواهی بذر و نهال ثبت کردیم.» (کد ۳-۱۶۰۰۴۱۱۸۸۰۰۱).

ثبت شرکت دانش بنیان در حوزه شیمی و تولید محصولات که علاوه بر اینکه با محصولات جهانی رقابت می‌کند، به لحاظ مالی سودآوری بالایی برای کشور دارد.

«شما اگر بخواهید یک دانه همین نوع یک کوالیسی را بخواهید از پال تهیه کنید، به پول خودمان الان حدود ۴۶ تا ۵۱ میلیون تومان می‌شود. اما نمونه داخلی که ما ساختیم، اصلاً هیچ چیزش هم از خارج نیست، همه‌اش داخلی است، حدود ۱ و ۹۰۰ می‌باشد.» (۳-۱۶۰۰۴۱۲۸۸۰۰۱).

در بخش دوم مقاله که عوامل مؤثر در رسیدن به موفقیت در سه حوزه عوامل فردی، خانوادگی و اجتماعی دسته‌بندی گردیده، مهم‌ترین عامل در کنار ویژگی‌های فردی، داشتن خانواده‌ای سالم و همراه ذکر شده است. در کنار عوامل فردی مانند داشتن اراده و پشتکار قوی، مدیریت زمان، برنامه‌ریزی، جسارت، ایمان به خدا و توکل، علاقه به مطالعه و...، داشتن پدر و مادری فعال، متدین و حمایت‌گر، ازدواجی آگاهانه و هدفمند و همراهی همسری آگاه از پستوانه‌های اصلی زنان ایرانی برای حرکت به سمت پیشرفت می‌باشد. لازمه موفقیت در عرصه خانوادگی، یعنی داشتن یک خانواده آرام و موفق، انتخاب آگاهانه همسر، کیفیت در ازدواج، مطالعه پیش از ازدواج، مراجعه به مشاوره قبل از ایجاد تنش، درک متقابل، اتخاذ سبک زندگی اسلامی و درنهایت داشتن خانواده‌های گرم و صمیمی است.

موفقیت در عرصه‌های اجتماعی، نیازمند داشتن عرق ملی، روحیه مسئولیت‌پذیری، داشتن ابتکار عمل، پذیرش کار گروهی و امید به آینده است.

مفاهیم مستخرج از مصاحبه‌ها به صورت خلاصه در قالب زیر قابل مشاهده می‌باشد:



این مطالب اثبات می‌کند در انقلاب اسلامی و دفاع مقدس زنانی ظهور کردند که توانستند تعریف زن، حضور او در ساحت رشد و تهذیب خویش و در ساحت حفظ خانه سالم و خانواده متعادل و در ساحت ولایت اجتماعی، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد اجتماعی را جهانی کنند.

### نتیجه گیری

دیدگاه آیت الله خامنه‌ای به عنوان متفکری مسلمان و رهبر کشور ایران که از طریق تحلیل محتوای کیفی سخنرانی‌های ایشان در پنج سال اخیر انجام شده با دیگر اندیشمندان بزرگ اسلامی که در مطالب مذکور به آن اشاره گردید، چند نتیجه مهم را متبادر می‌سازد. نخست اینکه ایشان در زمینه تحصیل، تأیید همراه با تشویق را برای زنان به کار می‌برند و زنان تحصیل کرده را مایه افتخار جامعه اسلامی می‌دانند. تشویق ایشان برای اهتمام زنان به تحصیلات عالی بسیار در سخنان ایشان مشاهده می‌شود. حتی درباره شرایط خانه می‌فرمایند باید طوری باشد که مانع تحصیلات زن در صورت علاقه او نشود. درحالی‌که در زمینه اشتغال، نظری متفاوت داشته، حضور زنان در آن را به صورت مشروط به متناسب بودن با ویژگی‌های زنان و مزاحم نبودن با وظایف خانوادگی زن تأیید می‌نمایند. ایشان ورود زنان به مشاغل مردانه یا مشاغل اجرایی را مذموم نمی‌دانند، اما آن را افتخاری برای زنان تلقی نمی‌کنند. ایشان بارها زنان تحصیل کرده و مدافع را مایه افتخار جمهوری اسلامی دانسته و از

ثمره‌های آن سخن گفته‌اند، اما هیچ کجا چنین تعبیری درباره اشتغال زنان ندارند. ایشان نشان موفقیت جمهوری اسلامی را حضور زنان در عرصه مسائل سیاسی و علمی دانسته، زنان دانشمند، اساتید دانشگاه در رشته‌های مختلف علمی، حوزوی را به‌عنوان نمونه‌ای از آن‌ها بیان می‌دارند. از این‌رو نظر ایشان درباره تحصیلات و اشتغال زنان کاملاً متفاوت است. عدم تشویق زنان به ورود به حوزه اشتغال توسط ایشان به این دلیل است که جایگاه و مسئولیت بالاتری از اشتغال برای زنان قائل‌اند، نه به این دلیل که استعدادهای زنان را در این زمینه ناکافی بدانند. درباره حضور زنان در عرصه سیاسی نه تنها منعی برای زنان بیان نمی‌کنند، بلکه در برخی موارد زنان را به حضور در عرصه سیاسی تشویق می‌نمایند و از آن‌ها می‌خواهند جبهه انقلاب را خالی نگذارند. ایشان حضور زنان در عرصه سیاسی را افتخارآمیز می‌دانند. از دیگر عرصه‌هایی که آیت‌الله خامنه‌ای بارها مطرح کرده‌اند، افتخار به حضور زنان در عرصه مجاهدت‌ها و جهاد است. ایشان از نقش زنان در انقلاب و جنگ تحمیلی تقدیر می‌کنند و علاوه بر تقدیر از نقش زنان در حمایت از مردان و در پشت جبهه‌ها، حضور مستقیم زنان در عرصه جهاد را نیز تأیید می‌نمایند که این یکی از تفاوت‌های نظر ایشان با دیگران است. ایشان همچنین حضور زنان در عرصه ورزش قهرمانی بین‌المللی را مورد تأیید قرار می‌دهند و البته ارزش آن را در حضور زنان محجبه بر سکوی قهرمانی می‌دانند که این امر نیز یکی دیگر از تفاوت‌های نظر ایشان با برخی اسلام‌شناسان می‌باشد.

با نگاهی به شاخص‌های مستخرج از بخش مفاهیم نظری و همچنین با بررسی شبکه مضامین مطرح‌شده در گفتار زنان موفق و داده‌های به‌دست آمده در دو بخش اصلی که با عنوان عوامل موفقیت و عرصه‌های موفقیت در سه حوزه فردی، خانوادگی و اجتماعی تقسیم‌بندی شد؛ مشاهده می‌شود آنچه در نظریه‌های فمینیستی در خصوص شاخص‌های زنان موفق مطرح گردیده است، در خصوص زنان ایرانی صدق نمی‌کند. در نگاه نظریه فمینیستی تحصیل، اشتغال و دستیابی به منابع قدرت، از شاخص‌های اصلی زن موفق شمرده می‌شود که در راستای نیل به آن موانعی سد راه زنان می‌باشد. بسیاری از گرایش‌های فمینیسم به‌طور خاص فمینیسم رادیکال و سوسیالیسم، خانواده را کانون اصلی ظلم و ستم به زنان دانسته، اهدافی همچون مخالفت با ازدواج، تأکید بر رفع نگاه جنسیتی در خانواده، تلاش برای حذف مردسالاری، تغییر در ساختار نقش‌های مختلف زنان در خانواده همچون نقش مادری و همسری را دنبال می‌کند. در حالی که زنان ایرانی، خانواده همراه، موفق و حمایت‌گر را از عوامل اصلی موفقیت خود معرفی می‌نمایند.

به‌طورکلی با توجه به مطالب استخراج‌شده می‌توان گفت، الگوی سوم زن مسلمان به‌عنوان نظریه مبنایی این مقاله اثبات می‌شود. زنان موفق اصفهانی به‌عنوان نمونه کوچکی از زنان موفق مسلمان

ایرانی، نشان دادند زنان می‌توانند با وجود حضور فعال و گسترده در عرصه‌های اجتماعی، انسان‌هایی مؤثر و کلیدی در خانواده بوده و در کنار آن مسیر رشد و تعالی انسانی را نیز طی کنند.

## منابع

## منابع فارسی

۱. امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. جلد پنجم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲. بستان، حسین (۱۳۹۰). نابرابری جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. باقری، خسرو (۱۳۸۰). آسیب و سلامت در تربیت دینی، کتاب ششم «تربیت اسلامی». نشر تربیت اسلامی. چاپ اول. صفحه ۱۳.
۴. خدای، نرگس (۱۳۹۴). مادری؛ حقوق و مسئولیت‌ها. قم: حوزه علمیه قم.
۵. دافنه دمارنرف (۱۳۸۹). غریزه مادری. ترجمه آزاده وجدانی. تهران: معارف.
۶. رودگر، محمدجواد (۱۳۸۸). عدالت جنسیتی از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری. مجله مطالعات راهبردی زنان. (۴۶).
۷. رودگر، نرگس (۱۳۹۴). فمینیسم. قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۸. سیمیر، رضا؛ رضایور، دانیال (۱۳۹۷). جایگاه زنان در گفتمان رهبران انقلاب اسلامی. فصلنامه علمی پژوهشی زن و جامعه. (۲)۹.
۹. شرفی، محمدرضا (۱۳۷۹). جوان و نیروی چهارم زندگی. ناشر سروش. چاپ اول. صفحه ۲۳.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). بررسی‌های اسلامی. به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۱. لولاآور، منصوره و شاهمرادی زواره، راضیه (۱۳۹۳). واکاوی نقش اجتماعی زن از منظر آیت‌الله خامنه‌ای. فصلنامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان. ۴ (۱)، ۹-۲۸.
۱۲. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۰). از جنبش تا نظریه اجتماعی: تاریخ دو قرن فمینیسم. تهران: شیرازه.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). انسان کامل. تهران: انتشارات صدرا. چاپ ۲۲. صفحه ۱۵.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). یادداشت‌ها. جلد هفتم. تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار. جلد نوزدهم. تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. نوذری فردوسی، محمد (۱۳۸۴). سقط جنین در حقوق اسلامی و فمینیسم. مطالعات راهبردی زنان. (۲۸).

## منابع لاتین

17. BryceChristensen (2006). *Divided We Fall: Family Discord and the Fracturing of America* (New Brunswick, N.J: Transaction Publishers
18. "Census Bureau" (2019). U.S. Census Bureau, September 18, <https://www.census.gov/library/stories/2019/09/where-same-sex-couples-live.html>.
19. "Georgetown Law" (2020). Georgetown University Law Center, July 29, <https://guides.ll.georgetown.edu/c.php?g=592919&p=4182201>
20. Simon & Schuster (2019). New York, De Marneffe, *Maternal desire*
21. Simone De Beauvoir (2011). *The Second Sex*, Translation by Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier, New York: vintage
22. William D.gairdner (1993). *The war against the family*, Canadian: stoddart

## بررسی ماهیت و مبانی فقهی استیذان رئیس قوه قضائیه از آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در افتراقی نمودن رسیدگی به جرایم اقتصادی

مرتضی پوررحمت<sup>۱</sup>

اصغر عباسی<sup>۲\*</sup>

ایرج رضایی نژاد<sup>۳</sup>

### چکیده

پیچیدگی رسیدگی به جرایم اقتصادی و آثار زیان‌بار آن موجب چاره‌جویی رئیس قوه قضائیه و در نهایت منجر به استیذان از ساحت آیت‌الله خامنه‌ای شد. موافقت معظم‌له با استیذان رئیس محترم قوه قضائیه و اتخاذ رسیدگی افتراقی به جرایم اقتصادی، موجب رسیدگی تخصصی به جرایم اقتصادی با حفظ چارچوب‌های دادرسی عادلانه و در نتیجه تنگ شدن عرصه برای مجرمان اقتصادی گردید. در خصوص ماهیت این استیذان، چالش و شبهاتی مانند اینکه آیا این نوع استیذان و موافقت آیت‌الله خامنه‌ای مبانی فقهی دارد یا خیر؟ ماهیت چنین استیذانی چیست و مبانی فقهی آن کدامند، مطرح شده است. از این‌رو نگارنده در پژوهش حاضر با ابزار کتابخانه‌ای و روش توصیفی و تحلیلی، «ماهیت و مبانی فقهی استیذان رئیس قوه قضائیه از آیت‌الله خامنه‌ای در افتراقی نمودن رسیدگی به جرایم اقتصادی»، را مورد بحث و بررسی قرار داده و نتایج تحقیق حاکی از آن است که: استیذان رئیس قوه قضائیه از آیت‌الله خامنه‌ای، یک نوع حکم حکومتی بوده و معظم‌له با توجه به اختیاراتی که فقه امامیه به حاکم اسلامی تجویز کرده است، ابتدا معضل را تشخیص و به حل معضلات نظام

۱. دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی

\*Email: mortezapourrahmat10@gmail.com

۲. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد واحد چالوس، استادیار، پایه ۱۹

\*Email: asgharabbassi93@gmail.com

\*(نویسنده مسئول)

۳. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه آزاد چالوس

\*Email: Rezaee.iraj@gmail.co

می‌پردازد. در واقع حاکم جامعه اسلامی به منظور اداره جامعه و براساس مصلحت در حوزه مسائل مربوط به جامعه، اقدام به صدور احکام حکومتی می‌کند که صدور حکم حکومتی رسیدگی افتراقی به جرایم اقتصادی، نمونه‌ای از آن است که مصلحت نظام، مبسوط‌الید بودن حاکم اسلامی و تأمین حقوق عمومی و رفاه اجتماعی از مبانی چنین احکامی می‌باشد. طبق فرمایش آیت‌الله خامنه‌ای، حل معضلات نظام از طریق تشخیص مصلحت (مصلح و مفاسد جامعه)، تأمین امنیت اقتصادی از وظایف حاکم اسلامی است و براساس این وظیفه، رسیدگی افتراقی به جرائم اقتصادی را مؤثرترین راه در جهت مقابله با مفاسد اقتصادی می‌داند.

**واژگان کلیدی:** آیت‌الله خامنه‌ای، حکم حکومتی، رسیدگی افتراقی، جرایم اقتصادی، مصلحت نظام.

### ۱. مقدمه

در عصر حاضر، جرائم اقتصادی و چگونگی مبارزه و مقابله با آن، یکی از دغدغه‌های مهم شهروندان، دولت و محاکم قضایی بوده؛ زیرا که اعداد و ارقام عواید مجرمانه چنین رفتارهایی به‌عنوان صحبت‌های روزمره شهروندان شده است و تکرار چنین اخباری در طول زمان، سبب گردیده تا مقبولیت عمومی مجریان، متولیان و نهادهای دولتی و عمومی در افکار شهروندان دچار خدشه شود. به‌همین دلیل تصمیم‌گیران سیاست‌جنایی، تقنینی، اجرایی و قضایی، هر از گاهی تصمیم به وضع قوانین کیفری شکلی جدیدی با رویکرد سخت‌گیرانه در برخورد با جرائم اقتصادی کلان اتخاذ نمایند، از جمله: طرح صیانت جامعه در برابر مفسدان اقتصادی (۱۳۸۴)؛ طرح تشکیل سازمان مبارزه با مفاسد اقتصادی در مجلس نهم (۱۳۹۱)، طرح تشدید مبارزه با مفاسد اقتصادی در دستگاه قضایی و تعزیرات حکومتی (۱۳۹۵/۷/۱۲)، طرح اعاده اموال نامشروع مسئولان (۱۳۹۶)، نمونه‌ای از آن تصمیم‌ها می‌باشد. هر کدام از آن تصمیم‌ها و قوانین در مقابله و مبارزه با جرائم اقتصادی تا حدودی مؤثر بوده، اما وقوع جرائم اقتصادی چند سال اخیر، حاکی از آن بوده که قوانین مذکور در مقابله و مبارزه با جرائم اقتصادی کارآمد نبوده، به‌همین دلیل، به‌دنبال افزایش معضلات اقتصادی کشور و نشر خبرهای مختلف از فساد اقتصادی کلان در فضای مجازی و رسانه‌ها و تأثیر مخرب آن بر عقاید و افکار مردم و در نتیجه بی‌اعتمادی مردم به مسئولان و قوه قضائیه، رئیس قوه قضائیه مصمم به مبارزه سریع و قاطع با فساد اقتصادی شد. به‌همین دلیل در مورخ ۱۳۹۷/۵/۲۰ طی نامه‌ای خطاب به آیت‌الله خامنه‌ای چنین نوشت: نظر به شرایط ویژه اقتصادی کنونی که نوعی جنگ اقتصادی محسوب می‌شود و متأسفانه عده‌ای از اخلال‌گران و مفسدان اقتصادی هم در راستای اهداف دشمن موجبات آن را فراهم و مرتکب جرایمی می‌شوند و متأسفانه عده‌ای از اخلال‌گران و مفسدان اقتصادی هم در راستای اهداف دشمن موجبات آن را فراهم و مرتکب جرایمی می‌گردند که ضرورت برخورد

قاطع و سریع با آنان را می‌طلبد، در صورت صلاحدید به رئیس قوه قضائیه، اجازه فرمائید در چارچوب قانون مجازات اخلال‌گران در نظام اقتصادی کشور مصوب ۱۳۶۹/۹/۱۹ با اصلاحات و الحاقات بعدی و ماده ۲۸۶ ق.م.ا.مصوب ۱۳۹۲، اقداماتی در این زمینه انجام دهد.

از آنجاکه یکی از اختیارات رهبری حکم حکومتی بوده که طی آن آیت‌الله خامنه‌ای در شرایط اضطراری حکمی لازم‌الاجرا صادر می‌کند، این حکم به دلیل لازم‌الاتباع و فصل‌الخطاب بودن (نجفی، ۱۴۰۴: ۷/۱۰۰؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۹: ۱۸۲) برای تمام مسئولان و عموم مردم لازم و واجب است. معظم‌له با استیذان رئیس قوه قضائیه موافقت نکرد و نتیجه این موافقت منجر به افتراقی نمودن رسیدگی به جرائم اقتصادی شد. در نتیجه با دقت، سرعت و کیفیت بیش‌تری به جرائم اقتصادی رسیدگی گردید. عده‌ای از مجرمان، معاندان و مفسدان اقتصادی با از بین رفتن منافع مالی درصدد ایجاد شبهه و زیر سؤال بردن استیذان رئیس قوه قضائیه و موافقت آیت‌الله خامنه‌ای با آن شدند. با توجه به این مسأله، این پرسش مطرح می‌شود که ماهیت فقهی استیذان رئیس قوه قضائیه از معظم‌له در خصوص رسیدگی به جرائم اقتصادی چیست؟ و مبانی فقهی آن کدامند؟ پاسخ به این قبیل سؤالات می‌تواند جایگاه رسیدگی افتراقی به جرائم اقتصادی را در جامعه مستحکم کند. بنابراین نگارنده در این تحقیق درصدد بررسی ماهیت و مبانی فقهی استیذان رئیس قوه قضائیه از آیت‌الله خامنه‌ای در افتراقی نمودن رسیدگی به جرائم اقتصادی با تأکید بر فرمایشات ایشان است. با توجه به جست‌وجویی که نگارنده در خصوص پیشینه موضوع انجام داده، برخی مقالات با عناوینی مانند:

۱- عباسی، بیژن؛ عبدلی، امیرعباس (۱۴۰۰)، ابعاد حقوقی استیذان رئیس قوه قضائیه از رهبری در برخورد با اخلال‌گران اقتصادی.

۲- حیدری‌زاده، اسماء؛ فخر، حسین (۱۴۰۲)، دادرسی فراقانونی، بررسی انتقادی مبانی استجازه قضایی در پرتو قانون اساسی.

ابعاد حقوقی استیذان و چالش‌های آن را مورد بحث و بررسی قرار دادند و هیچ‌گونه اشاره‌ای به ماهیت فقهی و مبانی آن نکردند. نگارنده این مقاله با توجه به خلأهای علمی، ابتدا ماهیت فقهی استیذان رئیس قوه قضائیه از آیت‌الله خامنه‌ای را تبیین، سپس با توجه به مطالب به‌دست آمده، مبانی فقهی آن استیذان را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد و به سؤالات و جنبه‌های مجهول حول موضوع، پاسخ مناسب ارائه می‌کند.

## ۲. دادرسی افتراقی جرایم اقتصادی

افتراق کلمه‌ای عربی و از ریشه «فرق» و به معنای جدا کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۲/۳۶۶). راغب اصفهانی آن را نزدیک به «فلق» می‌داند و فلِق را به اعتبار انشقاق و شکافته شدن و فرق را به

اعتبار انفصال و جدایی می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۹). در لغت‌نامه دهخدا نیز افتراق به معنای از یکدیگر جدا شدن و پراکنده گردیدن آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱۶/۳). افتراقی شدن دادرسی به معنای تخصصی شدن فرایند رسیدگی در جرایم اقتصادی می‌باشد (جعفری، ۱۳۹۸: ۳). از این رو منظور از رویکرد کیفی افتراقی در رابطه با جرایم اقتصادی، اعمال رویکردی متمایز در رسیدگی به این جرایم در مقایسه با دیگر جرایم است. با این تعریف می‌توان گفت یکی از حوزه‌هایی که باید افتراقی‌سازی آئین دادرسی کیفی در قلمرو آن تجلی پیدا کند، جرایم اقتصادی می‌باشد. افتراقی شدن بر این پیش فرض مبتنی است که نظام کیفی دارای اصول و مبانی عام در رسیدگی به جرایم می‌باشد. لکن در برخی موارد به اعتبار شخصیت مرتکب جرم یا نوع جرم ارتكابی و یا به امتیاز آماج جرم و بزه‌دیده این اصول و قواعد اجرایی نمی‌گردد یا شیوه اجرایی آن‌ها متفاوت می‌شود. در نگاه نخست شاید افتراقی شدن دادرسی، اختصاصی شدن دادگاه‌ها را به ذهن متبادر نماید. با برجسب تعارض با حقوق و آزادی‌های بشر مواجه می‌شود. حال آنکه افتراقی شدن بدین معناست که ناظر به تشمت، تفرق و جزیره‌ای شدن آئین دادرسی کیفی می‌باشد (پاک‌نیت، ۱۳۹۶: ۲۲).

رسیدگی افتراقی از این جهت مورد توجه قرار می‌گیرد که مقررات شکلی عمومی، تکافوی مقابله با آن‌ها را نمی‌کند. ضرورت‌های خاص و فنی بودن جرایم اقتصادی سبب می‌گردد در فرایند رسیدگی به صورت افتراقی و ویژه به آن توجه شود، مانند: ادله الکترونیکی و تحولات مربوط به بار اثبات در جرایم اقتصادی، رایانه‌ای و... (پاک‌نیت، ۱۳۹۶: ۲۴).

پیچیده بودن جرایم اقتصادی و نحوه ارتکاب جرایم توسط مرتکبان این جرایم و عدم تکافوی دادرسی کیفی عمومی در رسیدگی به ارتکاب متهمان، موجب افتراقی شدن دادرسی کیفی گردید. پیچیده شدن جرایم اقتصادی و روش‌های ارتکاب آن در عصر حاضر، تعریف جرایم اقتصادی را مشکل نموده است؛ زیرا که در عصر حاضر جرایم اقتصادی به دلیل مرتبط بودن با ابزارهای نوین مانند اینترنت، فضای مجازی، عناوین خاصی پیدا کرده است. از این رو روش، مصادیق و عناصر تحقق آن متمایز از جرایم اقتصادی سنتی شده است. بر این اساس حقوق کیفی باید پاسخ‌گوی این قبیل از جرایم جدید را داشته باشد. این نوع تطور در مصادیق جرایم اقتصادی و ظهور عناوین و مصادیق جدید آن، موجب تحولاتی در زمینه حقوق کیفی و موضوعات آن مانند مسئولیت کیفی گردیده است. از طرفی هم با تحولات حقوق کیفی و مسئولیت کیفی، فرایند رسیدگی هم باید متناسب و هم‌گام با آن‌ها متحول شود که عدم تحول در این قبیل از مسائل (فرایند رسیدگی) در برخی مواقع موجب نقص اموال حاکم بر حقوق کیفی شده است (مهدوی‌پور، ۱۳۹۵: ۱۵۷).

تحولات در حقوق کیفی، ماهوی، پیچیده و فنی بودن جرایم اقتصادی، تنوع مرتکبان و جرایم

اقتصادی و گسترش جرایم اقتصادی در گستره‌ی نظام اجرایی کشور و غیرمشهود بودن جرایم اقتصادی و ناکافی بودن آئین دادرسی کیفری عمومی در رسیدگی به ارتکاب مرتکبان جرایم اقتصادی، سبب شد به نگرش و تدوین و تصویب آئین دادرسی کیفری افتراقی در جرایم اقتصادی جهت سهولت امر برای مبارزه با مفساد اقتصادی و پاسخ‌گویی به افکار عمومی در تقویت اعتماد عمومی باشیم.

گونه‌شناسی بزهکاری، بر پایه به‌عنوان نمونه، سن (بزهکاری صغار و بزهکاری کبار)، جنسیت (بزهکاری زنان و بزهکاری مردان)، آلت جرم (بزهکاری خشونت‌آمیز و بزهکاری تزویرآمیز)، مرز سیاسی (جرایم ملی و جرایم جهانی شده)، موضوع (بزهکاری اقتصادی، سیاسی و مالی) فضا و محیط (جرایم حقیقی و جرایم سایبری) و... و به نوبه خود سیاست جنایی شکلی - ماهوی در برابر آن‌ها را نیز مطرح ساخته است. کفایت در ایران اشاره کنیم به فزونی جرایم اقتصادی و مالی، مشهور به فساد اداری - مالی یا مفساد اقتصادی در سال‌های اخیر و تمهیدات تقنینی - قضایی - اجرایی خاص در دو راهبرد سرکوبی و پیشگیری مانند «آئین‌نامه پیشگیری و مقابله نظام‌مند و پایدار با مفساد اقتصادی در قوه مجریه» مصوبه ۱۳۹۲/۱۲/۲۱ و «قانون ارتقاء سلامت نظام اداری و مقابله با فساد» مصوب ۱۳۹۰ تمدید شده در سال ۱۳۹۴ را می‌توان نام برد (نجفی‌ابرنادادی، ۱۳۹۶: ۵۶۶). در قانون آئین دادرسی کیفری، به افتراقی شدن جرایم اقتصادی پرداخته نشده است، اما به افتراقی شدن جرایم بزهکاری اطفال، رایانه‌ای و اشخاص حقوقی پرداخته شده است.

افتراقی‌سازی آئین رسیدگی به جرم‌های اقتصادی، از شاخص‌ترین بایسته‌های سیاست کیفری در این زمینه است. اما در قلمرو حقوق کیفری رسیدگی به جرم‌های اقتصادی از شاخص‌ترین بایسته‌ها در این زمینه می‌باشد. با این وصف همچنان رسیدگی به اتهامات مرتکبان این نوع جرم‌ها براساس موازین ناظر بر مجرمان عادی صورت می‌پذیرد. در قانون آئین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ هم سیاست خاصی برای رسیدگی به این پدیده پیش‌بینی نشده است و از این‌رو کنشگران عدالت کیفری آنچنان که باید نمی‌توانند مطابق واقعیت‌های مرتبط با این‌گونه جرم‌ها با بزهکاران برخورد کنند. بر این اساس، قانون‌گذار باید در زمینه همه مراحل آئین دادرسی کیفری و نیز حق‌ها و محدودیت‌های ناظر به این دسته از مجرمان (مجرمان اقتصادی) ضوابط جداگانه و متفاوت از بزهکاران عادی را پیش‌بینی نماید.

### ۳. ماهیت فقهی استیذان رئیس قوه قضائیه از آیت‌الله خامنه‌ای

رئیس قوه قضائیه در مردادماه سال ۱۳۹۶، طی نامه‌ای شرایط و اوضاع کشور را بحرانی تلقی کرده و با کسب اجازه از محضر آیت‌الله خامنه‌ای، در مواردی از قانون آئین دادرسی کیفری تغییراتی

ایجاد کردند که در نتیجه به افتراقی شدن دادرسی کیفری جرائم اقتصادی انجامید. با تأمل در نحوه استیذان و پاسخ معظم له می‌توان دریافت که پاسخ ایشان در واقع یک نوع حکم حکومتی بوده، زیرا حکم حکومتی که پیوندی وثیق با مقوله مصلحت دارد، عبارت از اقدامات اجرایی و تنفیذی ولی امر، در راستای تأمین مصالح فردی و اجتماعی جامعه اسلامی و رفع معضلات و گره‌گشایی امور و تطبیق احکام کلی بر موضوع‌های جدید و مسائل جاری است که در بقا و زوال، پیرو مصالح نهفته و علل ایجاد می‌باشد.

احکام حکومتی که به نام‌هایی چون «احکام ولایی» یا «احکام سلطانی» نیز خوانده شده است، از سوی فقیهان مورد عنایت قرار گرفته و به معنای انشای حکمی از سوی حاکم - و نه شارع - در خصوص مورد و مصداقی خاص که در حکم تکلیفی یا وضعی و یا موضوع این احکام صورت می‌پذیرد، آمده است:

«إنشاء إنفاذ من الحاكم - لامنه تعالی - لحکم شرعی أو وضعی أو موضوعهما فی شیء مخصوص: ایجاد دستوری از سوی حاکم - و نه خداوند - درباره حکمی شرعی یا وضعی یا موضوع آن دو در موضوع خاص» (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۰/۱۰۰).

ایشان در ادامه، بحثی در خصوص نقض حکم حاکم، با مقایسه مفاهیمی همچون حکم و فتوا در مورد حکم حکومتی این‌گونه اظهار داشته است:

تفاوت میان فتوا و حکم این است که فتوا گزارش از خداوند در یک حکم کلی شرعی می‌باشد، مانند اینکه بگوید: ملاقی بول با خمر نجس است، اما اینکه مایع این ظرف نجس می‌باشد، چون برای مثال خمر است، این در حقیقت فتوا نیست، گرچه گاهی مجازاً به آن فتوا می‌گویند، اما حکم، دستوری از سوی حاکم می‌باشد (نه از سوی خداوند متعال) برای عمل کردن طبق یک حکم شرعی تکلیفی یا اعتبار تحقق یک حکم وضعی یا موضوعی حکم تکلیفی یا وضعی در موردی خاص. (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۰/۱۰۱).

مطابق این معنا، حاکم از سوی شارع مجاز است به مقتضای صلاحیت‌ها، ویژگی‌ها و اوصافی که دارد، در اموری که به زندگی فردی یا اجتماعی مردم مربوط می‌شود، حکمی را براساس مصالح عالیه فرد، جامعه یا نظام سیاسی صادر کرده و به اجرا بگذارد. طبیعی است با توجه به اینکه این احکام براساس مصالح زمانه صادر می‌گردد، از دوام برخوردار نبوده و در حدوث، بقا و عدم، تابع مصلحتی می‌باشد که مقتضی صدور حکم بوده است:

در واقع ولی امر می‌تواند یک سلسله تصمیمات مقتضی، به حسب مصلحت وقت گرفته و طبق آن‌ها، مقرراتی وضع کند و به موقع اجرا بیاورد، مقررات نام‌برده لازم‌الاجرا و مانند شریعت دارای

اعتبار می‌باشد، با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و غیرقابل تغییر و مقررات وضعی قابل تغییر، در ثبات و بقا تابع مصلحتی هستند که آن‌ها را به وجود آورده است و چون پیوسته، زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل می‌باشد، طبعاً این مقررات، به تدریج تبدیل پیدا کرده و جای خود را به بهتر از خود خواهند داد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۸۳).

گرچه اصل جواز صدور حکم حکومتی در فقه شیعه به قدری واضح است که نیازی به اثبات و پاسخ به شبهه‌های احتمالی وجود ندارد، اما به اجمال می‌توان در خصوص مشروعیت حکم حکومتی، این‌گونه اظهار داشت که آیاتی از قرآن کریم بر این مدعا - به دلالت مطابقی یا التزامی - دلالت داشته<sup>۱</sup> و روایات بسیاری نیز بر وجود چنین حکمی در شریعت تأکید می‌کند که از آن میان، می‌توان به حکم پیامبر (ص) به اعدام کعب‌الاشراف (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۸/۲۰؛ طبری، ۱۳۶۲: ۱۷۸/۳)، حکم به مهدورالدم بودن چهار نفر خاص در فتح مکه (طبری، ۱۳۶۲: ۱۷۸/۳)، حکم به قطع درختان طائف و آتش زدن و خراب کردن خانه‌های بنی‌نضیر (شهید اول، ۱۴۱۷: ۳۲/۲)، نهی از خوردن گوشت الاغ در جنگ خیبر (حرعاملی، ۱۳۸۲ق: ۱۱۲/۲۴)، و نهی از شرکت نکردن در سپاه اسامه (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۰۹/۲۸؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۸۳/۱۰) اشاره نمود. طبیعی است این احکام غیر از فتوا (دیدگاه شارع نسبت به موضوع احکام به صورت مطلق و غیر مقید) بوده و از سوی پیامبر (ص) و با عنایت به حیثیت ولایت ایشان صادر شده و در زمره احکام حکومتی (دیدگاه فقیه حاکم با عنایت به آموزه‌های شریعت نسبت به موضوع مقید) قرار می‌گیرند، بلکه چون حکم حکومتی از لوازم اداره جامعه است. از این رو این موارد نیز، تنها بخشی از احکامی می‌باشد که از سوی ایشان در راستای مدیریت بهینه و مطلوب جامعه، استفاده شده است.

صاحب‌جواهر نیز در همین زمینه، ادله‌ای در جهت اثبات این امر استفاده می‌کند که از آن میان، می‌توان به اطلاق دلیل جعل ولایت در مقبوله عمر بن حنظله (حرعاملی، ۱۳۸۲: ۲۴۱/۱۸) اشاره کرد. مطابق اطلاق این روایت، همچنانکه حاکم می‌تواند با عنایت به حیثیت قضاوت، حکم قضایی صادر کند، قادر خواهد بود با عنایت به حیثیت ولایت نسبت به امورات جامعه، به صدور حکم حکومتی نیز مبادرت ورزد (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۰۰/۴۰).

مطالب مذکور حاکی از آن است که حاکم جامعه اسلامی بنا بر تشخیص مصالح و مفاسد جامعه و جلوگیری از عسر و حرج جامعه، احکامی را صادر کند، مبرهن است. جرائم اقتصادی به دلیل آثار مخربی که دارد، یکی از مصادیق عسر و حرج جامعه و از مواردی می‌باشد که حاکم جامعه اسلامی می‌تواند برای تأمین امنیت جامعه، قوانینی را در راستای رسیدگی به جرائم اقتصادی صادر نماید.

آیت‌الله خامنه‌ای از حکم حکومتی که حکم حکومتی بودجه ۱۳۹۹ نمونه از آن است، رئیس مجلس شورای اسلامی در نامه‌ای به معظم‌له، ابلاغ حکم حکومتی درباره دو موضوع مهم را از ایشان درخواست کردند. یکی از این موارد اجرای اصل ۸۵ قانون اساسی درباره بودجه ۱۳۹۹ کل کشور و موضوع دیگر تعیین تکلیف وضعیت سرپرست وزارت جهاد کشاورزی بود. به گفته عضو هیأت رئیسه مجلس شورای اسلامی در مورد رأی اعتماد به وزیر پیشنهادی تا زمان تشکیل جلسه علنی سرپرست این وزارت‌خانه را اداره خواهد کرد. آیت‌الله خامنه‌ای بلافاصله با درخواست رئیس مجلس شورای اسلامی موافقت کردند و بر این اساس مصوبه کمیسیون تلفیق به شورای نگهبان ارجاع می‌شود و پس از تأمین نظر شورای نگهبان برای اجرا به دولت ابلاغ می‌گردد تا کشور دچار خلأ قانون بودجه در سال آینده نشود.

آیت‌الله خامنه‌ای با استفاده از اختیارات فقهی و حاکمیتی خود در جایگاه «ولی فقیه» این اختیارات را دارد که در جهت مصلحت جامعه اسلامی، به کارگزاران حکومت در شرایط خاص، اختیارات خاص بدهد که اجازه رسیدگی ویژه به جرایم اقتصادی به قوه قضائیه، یکی از مصادیق آن می‌باشد.

#### ۴. مبانی فقهی استیذان رئیس قوه قضائیه از آیت‌الله خامنه‌ای

با توجه به مطالبی که در ذیل ماهیت استیذان رئیس قوه قضائیه از آیت‌الله خامنه‌ای در خصوص افتراقی نمودن رسیدگی به جرائم اقتصادی مطرح شد، می‌توان گفت که استیذان مذکور یک نوع حکم حکومتی بوده است. عده‌ای با طرح شبهاتی مانند اینکه چنین استیذانی و موافقت معظم‌له مبانی شرعی نداشته باشد، درصدد مخدوش و زیر سؤال بردن آن استیذان هستند. اما از آنجاکه با تبیین مبانی می‌توان مشروعیت موافقت آیت‌الله خامنه‌ای در پاسخ استیذان رئیس قوه قضائیه را اثبات کرد، بنابراین در ذیل به مبانی فقهی حکم حکومتی معظم‌له می‌پردازیم.

#### ۴-۱. مصلحت نظام

مصلحت برگرفته از ماده «صلح» و به معنای «صلاح» و در تقابل با «فساد» می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۵۱۷/۲؛ زبیدی، ۱۳۸۶: ۱۲۵/۴). مصلحت که به صورت مصدری به معنای صلح و صلاح برقرار کردن میان افراد است و موجب منفعت‌رسانی به افراد می‌شود، بنابر دیدگاه برخی اصحاب لغت، در راستای واژه برشمرده شده و به نفعی که اثرش باقی می‌باشد، معنا شده است (زبیدی، ۱۳۸۶: ۱۶۴/۵؛ مصطفوی، ۱۳۸۳: ۸۴/۹؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۵۱۹/۲). بعضی نیز «مصلحت» را در برابر واژه «مفسده» قرار داده (مصطفوی، ۱۳۸۳: ۲۶۵/۶، طریحی، ۱۴۰۸: ۳۸۹/۲) و برخی آن را به «خبر» تفسیر نموده‌اند (افتخاری، ۱۳۸۴: ۳۷). مصلحت در اصطلاح، امری انتزاعی بوده و اعمالی که از سوی افراد در راستای تأمین مصلحت انجام می‌شود، اسبابی به جهت تحقق

مصلحت هستند، بنابراین مراد از مصلحت، آن است که فعلی در بردارنده جهت خیری باشد که بر وجوه آن فعل مترتب می‌گردد، «بدیهی است که مصلحت مترتب بر فعل، پیش از تحقق فعل، وجودی جز وجود عملی ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۷۱/۱۴).

در برخی عبارات‌های فقیهان، مصلحت به معنای منفعت به کار گرفته شده است: «قرار دادن جایزه (حتی از بیت‌المال) از سوی امام برای مسابقه جایز می‌باشد، به دلیل روایت و به دلیل اینکه بیت‌المال برای مصلحت مسلمین قرار داده شده است، البته جواز این کار از سوی غیر امام مورد اختلاف می‌باشد، لکن اقوا در نظر ما، جواز این عمل است، زیرا در کار نفع مسلمین می‌باشد» (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ۶/۲۹۲).

از عبارات صاحب‌جوهر نیز در مواردی متعددی از کاربردهای این واژه این‌گونه به دست می‌آید که ایشان «مصلحت» را به معنای «منفعت» استعمال کرده و مطابق منطق ایشان، مصلحتی که ضابطه تصمیم‌گیری حاکم و ولی می‌باشد، منفعتی است که به عموم مردم و جامعه بازگردد (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۵/۳۸۰).

اما به صورت یقین می‌توان گفت:

اولاً: هر چند عنصر مصلحت، منفعت را نیز در پی دارد، اما هر منفعتی مستلزم مصلحت نیست، از این رو رابطه میان مصلحت و منفعت، از قبیل ترادف نبوده، بلکه رابطه‌ای یک‌سویه است. ثانیاً: احکام شریعت تابع مصلحت بوده و در گرو منفعت نیستند و بسیاری از احکام، در عین حال که دارای مصلحت هستند، مستلزم ضرر ظاهری نیز می‌باشند:

مصلحت از سنخ منفعت و مفسده از سنخ مضرت (ضرر) نیست ... و احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد است، نه منافع و مضار، به همین دلیل، در بسیاری از واجبات شرعی مانند زکات، خمس، حج و جهاد، ضرر مالی یا جهانی وجود دارد، چنانکه در بخشی از محرمات الهی منفعت مالی یا بدنی می‌باشد (اسحاق الفیاض، ۱۳۸۲: ۴/۴۰۴).

بنابر مطالبی که گذشت مصلحت به نظر نگارنده در حوزه فقه، در راستای معنای لغوی و ارتکاز عرفی قرار داشته و در عین حال، در چارچوب اصول و ضوابط شرعی به کار رفته و مراد از آن، سود، خیر و فایده مبتنی بر حکمت، دوراندیشی و ارزیابی و در عین حال، در بردارنده منافع اعم از منافع (سعادت) مادی و معنوی است که پس از آگاهی بر مقدمات علمی و به کارگیری عملی آن‌ها، نصیب انسان‌ها، جامعه اسلامی یا نظام اسلامی می‌شود و در میدان عمل، در قالب فدا شدن برخی تکالیف، حقوق و احکام برای حفظ اصول و پایه‌های اساسی دین، رُخ می‌نماید.

علاوه بر ارتباط مصلحت با مبانی احکام (وضع احکام بر مبنای مصالح و مفاسد انسان) ارتباط

دیگری بین مصلحت و شریعت وجود دارد و آن حُسن انجام امور در جامعه است که حاکم اسلام برای اداره جامعه باید از این واژه (مصلحت) در راستای حُسن انجام امور جامعه استفاده کند (ایزدهی، ۱۳۹۳: ۹۳)، لکن آنچه این کاربرد از مصلحت را از کاربردهای دیگر آن متمایز می‌نماید، آن است که برخلاف کاربرد دیگر گونه‌های آن، مصلحت در این کاربرد، در ارتباط وثیق، بلکه ملازمه دائمی با حکم حکومتی می‌باشد، چه بسا سیاست به‌عنوان ابزاری در دست حاکم و کارگزاران نظام سیاسی، به جهت اداره صحیح جامعه نیز در فرایند مصلحت‌اندیشی معنا شده است:

«السیاسة القیام علی الشیء بما یحصله: سیاست، اقدام به انجام کاری است، به‌گونه‌ای که به اصلاح آن بینجامد» (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۱۰۸/۶).

و از همین روی، بسیاری از فقیهان نیز مصلحت را در تعریف حکم حکومتی داخل کرده، آن را از ارکان حکم حکومتی فرض نموده‌اند. برای نمونه، شهید ثانی در تفاوت میان حکم و فتوا، از حکم بدین‌گونه یاد نموده است:

«الحکم إنشاء إطلاق أو الزام فی المسائل الاجتهادیه و غیرها مع تقارب المدارک فیها مما یتنازع فیہ الخصمان لمصالح المعاش»: «حکم، انشاء اباحه یا الزام در مسائل اجتماعی و غیراجتهادی به جهت تأمین مصالح زندگی مردم است که دو طرف در آن نزاع داشته و مدارک آن، نزدیک به هم باشد» (مکی عاملی، ۱۴۰۰: ۱/۳۲۱).

امام خمینی (ره) رفتار حاکم براساس مصلحت جامعه اسلامی را از مصادیق استبداد به رأی ندانسته، بلکه دیدگاه ایشان همانند رفتار مبتنی بر مصلحت بوده است. (موسوی خمینی، ۱۳۸۲: ۲/۴۶۱).

مهم‌ترین دلیل ارتباط مصلحت و حکم حکومتی، ادله نقلی و عقلی می‌باشد. این نوع ادله دامنه فرامین حکومتی را مقید و محدود به مقتضای مصلحت نموده است، این نوع ادله را می‌توان مهم‌ترین مبانی مشروعیت حکم حکومتی به حساب آورد (ایزدهی، ۱۳۹۱: ۶۴-۶۵). بنابراین احکام حکومتی برای خارج شدن از عُسْر و حرج و دفع موانع زندگی مسلمانان مورد عنایت شارع قرار گرفته است که از یک سو شارع، قوانین و مقرراتی را بر زندگی افراد حاکم کرده و انجام آن‌ها را خواسته است و از سوی دیگر، این قوانین و مقررات به علل و عوامل مختلف و در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، یا قابلیت انجام ندارند یا در مرحله انجام، مکلف را به سختی و مشکلات بسیار می‌افکنند. یا اینکه اگرچه احتمال دارد در زمان کوتاه، با موازین شریعت هماهنگ باشد، اما به دلیل معضلات و مفسد به وجود آمده، در زمان طولانی، سبب کاهش میزان دین‌داری می‌شود و هدف غایی شریعت را دچار خدشه و چالش می‌کند. به همین دلیل شارع در این‌گونه موارد، مصلحت‌اندیشی را مبانی نظر خود قرار داده و از روی مصلحت، اقدام به تأسیس احکام ثانوی می‌نماید و از آنجاکه هیچ

صورتی از زندگی بشر، خارج از فضای دین‌داری نبوده و شارع برای همه صورت‌های زندگی، احکام را قرار داده است که یا در قالب احکام ثانویه مورد عنایت قرار می‌گیرد و توسط فقیهان در فرایند استنباط، به‌دست می‌آیند یا اینکه در قالب احکام حکومتی و تدبیر امور شریعت‌مدار جامعه، برعهده حاکم اسلامی قرار می‌گیرد.

مصلحت در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای هم حفظ منافع عموم جامعه بوده، به‌گونه‌ای که در تاریخ ۲۷ تیر ۱۳۸۸ با لغو انتصاب آقای مشایی به‌عنوان معاون اول رئیس‌جمهور، این انتصاب را به نفع مصالح عموم ندانستند، یا اینکه با انتشار ویروس کرونا در جامعه و ضرورت پرهیز از اجتماعات، ایشان نیز هم‌سو با جامعه، اجتماع در حرم‌های مطهر، برگزاری اعیاد، جشن‌ها و همچنین مراسمات مذهبی را تا رفع این بیماری به مصلحت ندانستند. به تعبیر ایشان: «براساس این دستورالعمل‌ها حتی اجتماعات دینی و حرم‌های مطهر تعطیل شد که در طول تاریخ ما به این شکل بی‌سابقه بود، اما چاره‌ای نبود و مصلحت این‌گونه اقتضاء می‌کرد».<sup>۲</sup> این تصمیم نیز چیزی جز درنظر گرفتن منافع عموم نیست. موضوعی که شاکله نظریه تعادل را تشکیل می‌دهد و از آن با عنوان منافع عمومی یاد می‌شود.

آنچه این نوع موافقت (حکم حکومتی) را متمایز می‌کند و مبتنی بر ماهیت این احکام نیز می‌باشد، ضرورت‌های موضوع‌شناختی دقیق و تأکید بر عنصر مصلحت در عرصه استنباط است. طبیعی است چون رویکرد استنباط احکام ثانویه و حکومتی، نه در گونه متفاوت استنباط، بلکه در درک صحیح از موضوعات و ظرف زمانی و مکانی آن و شناخت مناسب از جامعه می‌باشد.

از طرفی هم موافقت آیت‌الله خامنه‌ای با استیذان رئیس قوه قضائیه را می‌توان یک نوع رعایت مصلحت نظام دانست که عدم موافقت معظّم‌له، موجب اختلال و فساد در جامعه می‌شود. صدور حکم بر طبق این‌گونه مصالح، از جمله اختیارات حاکم اسلامی است، و حوزه این امور نیز بیش‌تر مواردی می‌باشد که حکم الزامی و خوب و یا حرمت روی آن‌ها نرفته است و در ردیف امور مباح قرار دارند. اما مصلحت اسلام و جامعه اسلامی اقتضا می‌کند آن امور از سوی حاکم اسلامی، ممنوع و یا لازم‌الاجرا گردند، مانند ممنوعیت خروج و ورود برخی کالاها، جلوگیری از احتکار در غیر موارد منصوص، نرخ‌گذاری کالاها و...؛ در صورتی که این‌گونه امور، برای حفظ نظام، ضرورت و حتمیت نداشته باشند.

در فقه موارد زیادی در خصوص مصادیق رعایت مصلحت مطرح شده است، برای مثال:

۱. شیخ مفید به بیرون آوردن غله محتکر و فروش آن در بازار مسلمین توسط حاکم اسلامی حکم داده است.<sup>۳</sup>

۲. صاحب‌جواهر قائل به خروج از قاعده «عدم جبر مسلم» بنابر اقتضاء مصلحت در بسیاری

از موارد است.<sup>۴</sup>

۳. شیخ طوسی در باب جهاد قائل است که امام و جانشین امام می‌تواند مقداری از مال خود را به فرد یا افرادی که آن‌ها را در دارالحرب راهنمایی کردند، بدهد.<sup>۵</sup>

۴. امام خمینی (ره)، والی مسلمین را مجاز به انجام هر عمل براساس صلاح مسلمانان می‌داند که اموری محدود کردن تجارت و تثبیت قیمت‌ها، نمونه‌ای از آن است.<sup>۶</sup>

با تأمل در موارد مذکور می‌توان دریافت که عدم رعایت مصلحت در موارد مذکور می‌تواند موجب بروز فساد و اختلال در نظم عمومی جامعه شود، به همین دلیل امام خمینی (ره) مصلحت نظام را از امور مهمه‌ای می‌داند که غفلت از آن موجب شکست اسلام می‌شود (موسوی خمینی (ره)، ۱۳۸۰: ۱۷۶/۲۰). بنابراین مصلحت نظام برای حفظ نظام و مرتبط بودن آن با برخی مسائل مانند قیمت‌گذاری کالاها و فروش اموال محکوم، واجب‌الاطاعه بوده است. در واقع چنین مصلحتی همان حکم حکومتی می‌باشد که حاکم اسلامی برای حفظ نظام، اقدام به وضع چنین حکمی می‌کند (کلاتری، ۱۳۸۸: ۲۲۵).

بر همین مبنا در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، معطوف به امور فردی و شخصی نیست، بلکه آنچه ایشان نیز به صراحت اعلام کردند، معطوف به حفظ مصالح نظام است. همان‌طور که ایشان درباره نسبت مصلحت و حقیقت نیز چنین بیان می‌نمایند: «بعضی خیال می‌کنند که «مصلحت» در مقابل «حقیقت» می‌باشد، در صورتی که مصلحت هم یک حقیقت است، کما اینکه حقیقت هم مصلحت می‌باشد. اصلاً حقیقت و مصلحت از هم جدا نیستند. مصالح‌پنداری و شخصی است که بد است. وقتی مصلحت شخصی نیست، وقتی مصلحت مردم و مصلحت کشور است، این می‌شود یک امر مقدس، یک امر خوب، یک چیز عزیز، چرا ما باید از آن فرار کنیم؟ از این رو من این را واقعاً مصلحت نمی‌دانم».<sup>۷</sup> بنابراین مصالح شخصی امری مذموم است و مصالح جمعی و حرکت بر مبنای خواست عموم مردم، قرار گرفتن در مسیر تعادل است.

براساس مطالبی که مطرح شد، حل معضلات نظام از مهم‌ترین مبانی مصلحت در فقه بوده که بر این اساس، بند هشتم اصل ۱۱۰ ق.ا.ا.<sup>۸</sup>، حل معضلات نظام را از وظایف و اختیارات رهبری دانسته است. در واقع معضلات نظام به وضعیت‌های بحرانی و اضطراری کشور گفته می‌شود که قوانین موجود هم در حل آن کارایی لازم را نداشته، از این رو حل آن از روند طبیعی، موجب اختلال نظام می‌گردد (رجایی، ۱۳۸۱: ۴۴/۱۶). حاکم اسلامی (آیت‌الله خامنه‌ای) برای مقابله با چنین معضلی و حل آن، حکم حکومتی را وضع می‌نماید. تأکید معظم‌له در پاسخ استیذان ریاست قوه قضائیه به رعایت «سرعت» و «عدالت» حاکی از نگرانی‌ها و دغدغه‌های ایشان نسبت به مقابله با معضل

جرائم اقتصادی و حل آن دارد. درخصوص استیذان رئیس قوه قضائیه و حکم حکومتی آیت‌الله خامنه‌ای با توجه به بند هشتم اصل ۱۱۰ ق.ا این پرسش مطرح می‌شود که در بند هشتم اصل ۱۱۰ ق.ا حل معضلات نظام، از وظایف و اختیارات معظم‌له از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام است، اما ایشان درخصوص حکم حکومتی، رسیدگی افتراقی به جرائم اقتصادی شخصاً و بدون ارجاع به مجمع تشخیص مصلحت نظام حکم حکومتی را وضع نمود. در پاسخ به این پرسش باید گفت خود مجمع تشخیص مصلحت نظام با تنفیذ و اجازه آیت‌الله خامنه‌ای مشروعیت می‌یابد و واگذاری چنین شأنی به مقام رهبری، اساساً به واسطه جایگاه والایی است که به‌عنوان ولایت مطلقه امر و امامت و به‌موجب اصل ۵۷ قانون اساسی، از آن برخوردارند (نجابت‌خواه، ۱۳۹۶: ۲۹). از این رو به نظر نگارنده بند ۸ اصل ۱۱۰ ق.ا حکایت دغدغه‌ی قانون‌مندی حکم حکومتی را دارد، بر این اساس معظم‌له بعد از احاله به مجمع تشخیص مصلحت نظام و رایزنی با مجمع، تصمیمات نهایی مجمع را تصویب و تأیید می‌کند یا شخصاً به حل معضلات نظام اقدام می‌نماید که در هر دو صورت تصمیم نهایی با ایشان بوده است که ماده ۲۶ آئین‌نامه داخلی مجمع مصوب ۱۳۷۶<sup>۹</sup> بر این امر دلالت می‌نماید. با تأمل در مطالب مذکور می‌توان گفت حکم حکومتی آیت‌الله خامنه‌ای، مبنی بر رسیدگی افتراقی نسبت به جرائم اقتصادی برای مصالح عمومی جامعه و حفظ نظام اسلامی وضع شده است.

#### ۲-۴. مبسوط‌الید بودن حاکم اسلامی

در فقه سیاسی امامیه، دوران حیات اسلام را به دو دوره حضور و غیبت معصوم (ع) می‌توان تقسیم کرد. زمان حضور معصوم یعنی زمانی که پیامبر (ص) یا امامی از امامان معصوم (ع) در جامعه حضور دارند و حاکمیت جامعه اسلامی را برعهده دارند و مردم از وجود آن‌ها بهره‌مند می‌شوند. در برابر این قسم، زمان غیبت مطرح می‌گردد که در مکتب فکری امامیه، از زمان غیبت کبرای امام عصر (عج) آغاز شده است و تاکنون ادامه دارد. در این زمان که عصر غیبت به‌شمار می‌آید، در منظومه فقهی امامیه براساس نظریه ولایت عامه فقیه، فقیه جامع‌الشرایط مبسوط‌الید، زمام امور جامعه اسلامی را در دست می‌گیرد و آن را اداره می‌کند. در واقع اختیارات معصوم (ع) در زمان حضورش با شرایط و محدوده‌ای، به فقیه جامع‌الشرایط - بر فرض تشکیل حکومت اسلامی ولی فقیه - در عصر غیبت واگذار می‌شود.<sup>۱۰</sup> جای این بحث که مبنای اختیارات فقیه به اختیارات پیامبر (ص) و ائمه معصوم (ع) منتهی می‌گردد، در نوشتار حاضر نیست (یک‌رنگی، ۱۳۹۹: ۱۲۹). محل بحث فعلی در مبحث ولایت فقیه، حکم حکومتی می‌باشد که از گذشته مدنظر فقیهان امامیه بوده است. شیخ مفید از جمله فقیهانی است که در این باره اظهار نظر کرده، از حاکم اسلامی به «سلطان

الاسلام» تعبیر نموده است که در درجه نخست، منطبق بر پیامبر (ص)، سپس امام معصوم (ع) و در صورت غیبت معصوم، بر فقیه عادل جامع الشرایط منطبق خواهد بود.<sup>۱۱</sup>

بنابراین حاکم اسلامی با توجه به اختیارات گسترده‌ای که دارد، با در نظر گرفتن احکام مصالح جامعه می‌تواند احکامی در راستای حفظ مصالح جامعه اسلامی وضع نماید، از این رو افتراقی نمودن رسیدگی به جرائم اقتصادی را می‌توان مصادیقی از چنین اختیاراتی دانست از طرفی هم اختیارات حاکم اسلامی به اندازه‌ای گسترده است که حتی اقامه حدود را از وظایف ایشان دانسته‌اند، البته این تعبیر برگرفته از روایات است که می‌توان در اینجا به حدیث حفص بن غیاث اشاره کرد. در حدیث مذکور در این باره این‌گونه آمده است: من از امام صادق (ع) پرسید که چه کسی می‌تواند اقامه حدود کند، سلطان یا قاضی؟ امام (ع) فرمود: هرکس که حکومت در دست اوست.<sup>۱۲</sup>

از این رو از مواردی که فقیه می‌تواند در صورت اقتضای مصالح جهان اسلام در عرصه بین‌المللی و اقتضانات جهان معاصر، به تعطیلی یا تغییر آن‌ها به نوع دیگری حکم دهد، کیفرهای حدی است. در مواردی که اجرای برخی مجازات‌های سنگین دارای مفسده مهمی باشد، به نظر می‌رسد فقه راه‌حلی موقت و راهگشا در این باره داشته باشد.

همچنین در پرسش ذیل نیز که از آیت‌الله خامنه‌ای پرسیده شده است، این موضوع مورد توجه قرار گرفته است:

با توجه به اینکه دشمنان اسلام و معاندان در صدد نشان دادن چهره‌ای خشن از دین اسلام هستند و همواره سعی می‌کند با دستاویز قرار دادن برخی احکام اسلامی مانند: حکم رجم، اسلام را دینی خشونت‌آمیز به جهان و یا تازه مسلمانان معرفی کنند، در این شرایط این پرسش مطرح می‌شود که آیا در مورد حکم مرد یا زنی که به حکم دادگاه محکوم به رجم شده است، می‌توان نحوه اجرای حکم را تغییر داد یا خیر؟

**پاسخ:** ممکن است گفته شود که در مواردی که حکم شرعی آن قتل به کیفیت جرم است، مانند زنا یا محصنه که به بی‌بینه اثبات گردد، در صورت تعذر رجم، اصل قتل ثابت است، ولی اگر حکم شرعی مورد رجم می‌باشد، نه قتل به این کیفیت، مانند مورد اقرار که اگر زانی از حفره فرار کند، حد ساقط می‌شود، به تعذر رجم مشروعیت قتل ثابت نیست (مؤسسه آموزشی و پژوهشی قضا، ۱۳۹۰: ۳۲).

با توجه به مطالب مذکور و فرمایش آیت‌الله خامنه‌ای می‌توان دریافت که فقیه جامع الشرایط در «عصر غیبت» در دو چیز حق ولایت دارد:

الف) در همه اموری که پیامبر (ص) و ائمه (ع) در آن‌ها صاحب اختیار بوده، ولایت داشته‌اند، مگر اینکه مواردی به دلیل شرعی استثناء شود.

ب) در همه مواردی که با دین و دنیای بندگان خدا ارتباط دارد و باید انجام شود، مسأله رسیدگی به جرائم اقتصادی را می‌توان از مصادیق هر دو اختیار مذکور دانست؛ زیرا که پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) در موارد متعددی به چنین جرایمی رسیدگی می‌کردند، از طرفی هم این مسأله با زندگی بندگان خداوند ارتباط مستقیم دارد به گونه‌ای که هرگونه کوتاهی و عدم دقت در رسیدگی موجب تضییع حقوق مردم و مجرمان خواهد شد.

به نظر نگارنده به همین دلیل است که معظم‌له ضمن اجازه به ریاست قوه قضائیه می‌فرمایند: «مجازات مفسدان اقتصادی سریع و عادلانه انجام گیرد، در مورد اتقان احکام دادگاه‌ها دقت لازم را توصیه فرمائید».<sup>۱۳</sup>

#### ۳-۴. تأمین حقوق عمومی و رفاه اجتماعی

در نظام سیاسی، مردم از بسیاری حقوق خویش در راستای تأمین مصالح عمده جامعه، صرف‌نظر کرده و آن را در اختیار حکومت قرار می‌دهند و در مقابل، از حاکم و نظام سیاسی خویش انتظار دارند، بسیاری از مصالح اجتماعی که انجام آن، از عهده افراد، به تنهایی میسر نیست را در جهت استیفای حقوق و منافع آن‌ها انجام دهد. اموری مانند تأمین امنیت اقتصادی، یکی از وظایف حکومت اسلامی است که تأمین این نوع امنیت با فساد اقتصادی ممکن نبوده، به همین دلیل حاکم اسلامی این وظیفه را تحت اوامر خودش به «نهاد قضا» که امروزه قوه قضائیه و دستگاه دادگستری نامیده می‌شود، محول می‌کند. حاکم اسلامی در مواقعی که ضرورت زمان ایجاب نماید، درخصوص چگونگی مبارزه با فساد اقتصادی احکامی را صادر می‌کند، این نوع مبارزه با جرائم اقتصادی و وضع احکام مربوط به آن مبانی روایی داشته که مواردی از آن‌ها از نظر می‌گذرد.

الف- حضرت علی (ع) در پاسخ به سخن بی‌منطق خوارج که از عدم ضرورت حکومتی در بین مردم سخن می‌رانند، نه تنها وجود حکومت را ضروری می‌داند، بلکه تأمین مصالحی را در این خصوص، مدنظر قرار داده‌اند که موجبات ضرورت حکومت را خاطر نشان می‌کنند:

«وَإِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي أَمْرِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَيُبَلِّغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ وَيُجْمَعُ بِهِ الْفِيءُ وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَيُسْتَرَاخَ مِنْ فَاجِرٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰).

مردم به یک زمام‌دار نیازمندند، خواه نیکوکار باشد و یا بدکار، زیرا:

۱. در سایه حکومت حاکم (اعم از حاکم فاسق و مؤمن) مؤمن و کافر مشغول به کار خویش هستند، مؤمن به دلیل تقوای الهی به قرب الهی، کافر هم به اهداف مادی خود می‌رسد.
۲. خداوند متعال به مردم در سایه چنین حاکمی، فرصت کافی زندگی و برخورداری از سلامت

نسبی اعطا می‌کند.

۳. به‌وسیله چنین حاکمی بیت‌المال جمع‌آوری و در راه آبادی کشور صرف می‌گردد.

۴. حق ضعیفان با همکاری چنین حاکمی از زورگویان و مستکبران گرفته می‌شود.

ب- حضرت امیرالمؤمنین (ع) در بخش نخست عهدنامه مالک اشتر، در راستای تبیین فلسفه حکومت، مصالحی را در این خصوص برشمرده‌اند و عللی که مالک را بدان خاطر به استناداری منصوب می‌کنند، این‌طور بیان می‌فرمایند:

«هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مَالِكُ بْنُ الْحَارِثِ الْأَشْطَرِ فِي عَهْدِهِ إِلَيْهِ حِينَ وُلَّاهُ مِصْرَ حِبَايَةَ خَرَاجِهَا وَ مُجَاهَدَةَ عَدُوِّهَا وَ اسْتِصْلَاحَ أَهْلِهَا وَ عِمَارَةَ بِلَادِهَا».

این دستوری است که بنده خدا علی امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر در فرمانش به او صادر فرموده و این فرمان را هنگامی نگاشت که وی را زمام‌دار و والی کشور مصر قرار داد تا:

۱. مالیات‌های آن سرزمین را جمع‌آوری کند.

۲. با دشمنان آن کشور بجنگد.

۳. به اصلاح اهل آن همت گمارد.

۴. به عمران و آبادی شهرها، قصبات و روستاهای آن بپردازد (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

چنانکه پیداست امام علی (ع) در این نامه، اموری را در حکومت مورد عنایت قرار می‌دهند که به مصالح مردم در عرصه‌های زندگی مادی، مرتبط بوده و ضمن اینکه از کارویژه‌های دولت محسوب می‌شود، ضرورتی برای تشکیل نظام سیاسی به‌شمار می‌رود.

آیت‌الله خامنه‌ای حل مشکلات اقتصادی مردم و تأمین رفاه عمومی را از وظایف حکومت دانسته و در این خصوص می‌فرمایند:

«انتظار به حق مردم ما این است که از یک اقتصاد شکوفا برخوردار باشند، رفاه عمومی باشد، طبقه ضعیف از وضعیت غیرقابل قبول خارج شود، از مشکلات نجات پیدا کند، این‌ها انتظارات مردم ما می‌باشد و این انتظارات به حق است».<sup>۱۴</sup>

ایشان در بیانی دیگر می‌فرمایند:

«اساس سیاست کلی اقتصادی کشور، عبارت است از رفاه عمومی و عدالت اجتماعی».<sup>۱۵</sup>

سخنان آیت‌الله خامنه‌ای بیانگر آن است که معظم‌له تأمین رفاه عمومی را یکی از مهم‌ترین وظایف حامی اسلامی می‌داند و مبرهن است که با وجود فساد اقتصادی تأمین آن با مشکلات و چالش‌هایی روبه‌رو خواهد شد، از این‌رو برای مقابله آن (فساد اقتصادی) و تأمین رفاه عمومی حکم حکومتی رسیدگی افتراقی به جرایم اقتصادی را وضع کرد.

### نتیجه‌گیری

پراکندگی تقنینی در حوزه جرایم اقتصادی و پیچیدگی خاص این نوع جرایم و عوام‌گرایی کیفر و در نتیجه عدم کارایی سیستم دادرسی فعلی موجب استیذان رئیس قوه قضائیه از آیت‌الله خامنه‌ای شد. ماهیت این نوع استیذان، یک نوع حکم حکومتی است؛ زیرا که صدور حکم حکومتی در عرض حکم شرعی برای اداره جامعه اسلامی از سوی ولی امر، مشروع است. این احکام همانند احکام شرعی معتبر، لازم‌الاجرا و واجب‌الاطاعه می‌باشد، مصلحت نظام اسلامی مهم‌ترین مبنای این نوع حکم بوده است، بر این اساس حاکم اسلامی با در نظر گرفتن مصالح نظام اسلامی اقدام به صدور حکم حکومتی می‌کند. و با توجه به اختیارات گسترده‌ای که دارد (مبسوط‌الید بودن حاکم اسلامی) در جهت تأمین حقوق عمومی و رفاه اجتماعی حکم حکومتی افتراقی نمودن رسیدگی به جرائم اقتصادی را وضع کرد. فرمایش معظم‌له هم به‌عنوان عالی‌ترین مقام در قانون اساسی یک رویکرد مدیریتی و به‌عنوان ولی فقیه یک بُعد نظارت فقهی به جرایم اقتصادی دارد که از مجموعه آن‌ها می‌توان موضوع عدالت قضایی و تخصصی شدن دادرسی کیفری را استنباط کرد. با وضع این حکم، نظام عدالت کیفری نسبت به رسیدگی جرایم اقتصادی و مجازات مفسدان اقتصادی کارآمدتر شده و یک نوع بازدارندگی نسبت به مجرمان اقتصادی به وجود آمده است.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. «فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُونَكَ فِيمَا سَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (نساء/۶۵)؛ وَإِنْ يَكُرُّ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ (نور/۴۹)؛ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (نساء/۵۹)
۲. بیانات مقام رهبری، به ملت ایران، ۱۳۹۹/۱/۳.
۳. «و للسلطان أن يكره المحتكر على إخراج غلته و بيعها في أسواق المسلمين ... و له أن يسعرها على ما يراه من المصلحة» (شيخ مفيد، ۱۴۱۰: ۶۱۴)
۴. «الخروج عند قاعدة عدم جبر المسلم ... باقتضاء المصلحة العامة و السياسة ذلك في كثير من الأزمنة و الأمكنة ...» (نجفی، ۱۴۰۴: ۵۸/۲۲).
۵. «يجوز للإمام و خليفته إذا دخل دارالحرب، أن يجعل الجعابيل على ما فيه مصلحة المسلمين، فيقول: من دنا على قعدة كذا فله كذا، و كذلك على طريق غامض فله كذا، و ما أشبه ذلك...» (طوسی، ۱۳۸۷ق: ۱/۲۳۵)
۶. للإمام عليه السلا و والی المسلمین أن يعمل ما هو صلاح المسلمین من تثبيت سعه (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۶۲۶/۲)
۷. خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۷/۱۲/۴
۸. حل معضلات نظام که از طریق عادی قابل حل نیست، از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام از وظایف و اختیارات رهبر است (بند هشتم اصل ۱۱۰ ق.ا).
۹. در خصوص معضلات نظام و سایر اموری که از طرف مقام معظم رهبری به مجمع ارجاع می‌شود ... نتیجه بحث و بررسی مجمع به صورت گزارش کامل به استحضار معظم‌له می‌رسد و پس از تأیید ایشان به مراجع مسئول ذی‌ربط ابلاغ خواهد شد.

۱۰. در بحث ولایت فقیه در عصر ما، نظرها و دیدگاه‌های متفاوتی هست که می‌توان به‌طور خاص به دیدگاه امام خمینی (ره) و دیگر فقهای عظام اشاره کرد.

۱۱. از نظر شیخ مفید، اقامه حدود، از مناصب و شئون ولایی سلطان اسلام است: «فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان المنصوب من قبل الله تعالى و هم أئمة الهدى من آل محمد(ص) و من نصیبه لذلك من الأمراء و الحکام». در اصطلاح شیخ مفید، سلطان اسلام، واژه‌ای است که از ولایت حاکمیت سیاسی حکایت می‌کند. ایشان دو گروه را مصداق سلطان اسلام معرفی می‌کند: «ائمه معصوم (ع) و حاکمان منصوب از سوی ایشان که با نصب خاص دارای ولایت‌اند، ولی در ادامه وظیفه فقیهان را این‌گونه تشریح می‌نماید: «و قد فوضوا النظر فيه ذلی فقهاء شیعتهم مع الإمامان». این عبارت به نصب عامی اشاره دارد که برای فقیهان درباره ولایت حدود جعل شده است، از همین رو می‌توان فقیهان را نیز در شمار حاکمان قارر داد و آن‌ها را سلطان اسلام دانست، زیرا از این رو که برای اقامه حدود نصب شده‌اند، تفاوتی میان ایشان و امیران و حاکمان منصوب خاص نیست (مفید، ۱۴۱۰: ۸۱۰).

۱۲. عن حفص بن غیاث قال: سألت أبا عبدالله(ع) من یقیم الحدود؟ السلطان؟ أو القاضی؟ فقال: إقامة الحدود إلى من إليه الحکم (ابن بابویه، ۱۴۱۲ق: ۴ / ۷۱؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۰/۶).

۱۳. پاسخ آیت‌الله خامنه‌ای به استیذان رئیس قوه قضائیه، ۱۳۹۷/۵/۲۰.

۱۴. خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۴/۱/۱.

۱۵. خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۲/۵/۱۲.

## منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید ابن هبة الله (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه. قم: مرعشی نجفی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق) (۱۴۱۲ق). من لایحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۶). لسان العرب. بیروت: دار الاحیاء التراث.
۴. اسحاق الفیاض، محمد (۱۳۸۲). محاضرات فی اصول الفقه. نجف: مطبعة الآداب.
۵. افتخاری، اصغر (۱۳۸۴). مصلحت و سیاست. تهران: دانشگاه امام صادق(ع). چاپ اول.
۶. ایزدهی، سجاد (۱۳۹۱). امام خمینی و ارتقاء جایگاه فقه حکومتی. فصلنامه حکومت اسلامی، ۱۷(۲)، ۵۷-۸۶.
۷. ایزدهی، سجاد (۱۳۹۳). مصلحت در فقه سیاسی شیعه. قم: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. پاک‌نیت، مصطفی (۱۳۹۶). افتراقی شدن دادرسی کیفری. تهران: نشر میزان.
۹. جعفریشه‌فرد، مصطفی (۱۳۸۰). پیشینه نظریه ولایت فقیه. تهران: نشر مجلس خبرگان رهبری.
۱۰. جعفری، داریوش (۱۳۹۸). ابعاد رسیدگی افتراقی به جرایم اقتصادی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق گرایش حقوق جزا، دانشگاه شهید بهشتی. تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ چهارم.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۲ه.ق) وسائل الشیعه. تهران: مکتبه الاسلامیه.
۱۳. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا. زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۴. راغب اصفهانی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
۱۵. رجایی، حسین (۱۳۸۱). ولایت فقیه و حل معضلات نظام. رواق اندیشه، ۱۶، ۳۴-۴۳.
۱۶. زبیدی، محمدی مرتضی، (۱۳۸۶ق). تاج العروس. بیروت: دارصادر ناشر لیبیا.
۱۷. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۰). بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، ولایت و زعامت. تهران: بی‌نا.
۱۸. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۹). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه. چاپ هشتم.
۱۹. طبری، محمد بن جریر طبری (۱۳۶۲). تاریخ طبری. چ دوم. تهران: اساطیر.
۲۰. طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸). مجمع البحرین. تهران: نشر فرهنگ اسلامی. چاپ دهم.
۲۱. طوسی محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیه. تهران: المکتبه المرتضویه لإحیاء الآثار الجعفریه. چاپ سوم.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). تهذیب الاحکام. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول) (۱۴۱۷). الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه. تهران: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ دوم.
۲۴. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۹). تفصیل الشریعه. ج ۱. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار(ع).
۲۵. کلانتری، علی اکبر (۱۳۸۸). حکم ثانوی در تشریح اسلامی. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. چاپ

اول.

۲۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء. چاپ دوم.
۲۷. محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۸۷). قواعد فقه. بخش قضایی. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۲۸. مصطفوی، حسن (۱۳۸۳). التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: مکتبه رضویه. چاپ اول.
۲۹. مفید، محمدبن محمد بن نعمان (۱۴۱۰) المقنعه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی. چاپ اول.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴) تفسیر نمونه. تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیه. چاپ اول.
۳۱. مکی عاملی، محمد بن جمال الدین (شهید اول) (۱۴۰۰ق). القواعد و الفوائد. قم: کتابفروشی مفید.
۳۲. مهدوی پور، اعظم (۱۳۹۵). تحقیقات مقدماتی ناظر بر جرایم اقتصادی. تهران: دانشنامه علوم جنایی اقتصادی.
۳۳. مؤسسه آموزشی و پژوهشی قضا، (۱۳۹۰). ره‌توشه قضایی (استفتائات قضایی از محضر رهبر انقلاب، حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای). تهران: نشر قوه قضائیه.
۳۴. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۰). صحیفه نور. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ پنجم.
۳۵. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۲). البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۶. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۷. نجابت‌خواه، مرتضی (۱۳۹۶). تبیین حقوقی «حل معضلات نظام» در نظم حقوق اساسی ایران. فصلنامه دانش حقوق عمومی، ۸ (۱۸)، ۲۳ - ۴۴.
۳۸. نجفی ابرندآبادی، علی حسین (۱۳۹۶). سیاست جنایی. دانشنامه علوم جنایی اقتصادی.
۳۹. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴). جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۰. نیازپور، امیرحسن (۱۳۹۶). سیاست‌گذاری عمومی در زمینه جرم‌های اقتصادی. تهران: دانشنامه علوم جنایی اقتصادی.
۴۱. یکرنگی، محمد (۱۳۹۹). توجیه کیفرگذاری از منظر فلسفه سیاسی با نظریه سیاست کیفری ایران. پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران، تهران.

#### بیانات مقام معظم رهبری

- بیانات مقام معظم رهبری در مراسم تنفیذ حکم ریاست جمهوری ۱۳۷۲/۵/۱۲.
- بیانات مقام معظم رهبری در حرم مطهر رضوی، ۱۳۹۴/۱/۱.
- بیانات مقام معظم رهبری در جلسه پرسش و پاسخ دانشجویی، ۱۳۷۷/۱۲/۴.
- بیانات مقام معظم رهبری، به ملت ایران، ۱۳۹۹/۱/۳.

## نقش ادبیات عرب در تفسیر قرآن با تأکید بر دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| عباس الهی\* |

### چکیده

تفسیر یا فهم صحیح قرآن کریم، نیازمند شناخت منابع تفسیر قرآن می‌باشد. یکی از منابع تفسیر قرآن، ادبیات عرب است که در معنای وسیع خود علم لغت، صرف و نحو، بلاغت و... را شامل می‌شود. ادبیات عرب بر سایر منابع تفسیر قرآن همچون قرآن کریم، روایات، منابع روایی، عقل، علوم تجربی و... اولویت دارد؛ زیرا از لحاظ ترتیب استفاده از منابع تفسیری، به‌کارگیری ادبیات عرب در فهم آیه مقدم بر سایر منابع می‌باشد و همچنین استفاده از سایر منابع تفسیر به‌ویژه قرآن و روایات، نیازمند شناخت ادبیات عرب است؛ بنابراین بررسی نقش ادبیات عرب در تفسیر قرآن، اهمیت خاصی دارد. از طرف دیگر عدم دست‌یابی به تحقیق مستقل و جامع در موضوع نقش ادبیات عرب در تفسیر قرآن، ضرورت بررسی موضوع مذکور را دوچندان می‌کند؛ بررسی نظرات آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین مفسران معاصر قرآن کریم درباره نقش ادبیات عرب در تفسیر ضرورت دارد. مقاله حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای، درصدد بررسی نقش ادبیات عرب در تفسیر قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای است. ایشان درباره نقش ادبیات عرب در تفسیر قرآن به‌صورت نظری و عملی موارد استعمال ادبیات عرب در تفسیر را ارائه کرده‌اند. از دستاوردهای پژوهش حاضر، دست‌یابی به نقش هفت‌گانه ادبیات عرب در تفسیر شامل: تشخیص تفسیر و تأویل درست آیه؛ استنباط نکات جدید تفسیری، تبیین اعجاز ادبی قرآن کریم، مفهوم‌شناسی واژگان و... در دیدگاه برخی قرآن‌پژوهان به‌ویژه آیت‌الله خامنه‌ای است.

**واژگان کلیدی:** تفسیر قرآن، علم صرف و نحو، علم لغت، علم بلاغت، آیت‌الله خامنه‌ای.

## مقدمه

تفسیر اجتهادی قرآن از جمله روش‌های معتبر و کاربردی تفسیر قرآن است. مهم‌ترین منبع تفسیر اجتهادی، ادبیات عرب و استفاده از لغت عرب، علم بلاغت و علم صرف و نحو می‌باشد. روش تفسیر اجتهادی با رویکرد استفاده از ادبیات عرب در کنار سایر روش‌های معتبر تفسیر قرآن همچون تفسیر روایی، از زمان ائمه علیهم‌السلام و حتی زمان خود پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله وجود داشته است. در روایات مختلف مربوط به باب فقه، استدلال فقهی از آیات قرآن براساس ادبیات عرب به وضوح مشاهده می‌شود. با این وجود، نقش‌های مختلف ادبیات عرب در تفسیر قرآن با مرور زمان رو به گسترش است که پژوهش در این زمینه را هر از چند گاهی توجیه‌پذیر و ضروری می‌نماید. در دیدگاه مفسران و صاحب‌نظران متأخر از جمله آیت‌الله خامنه‌ای، گونه‌های متعدد و مختلف نقش ادبیات عرب در تفسیر قرآن دیده می‌شود. مقاله حاضر درصدد تبیین نقش ادبیات عرب در تفسیر قرآن می‌باشد و دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای در این رابطه را مورد تأکید قرار داده است.

ادبیات عرب شامل علوم متعددی است که به یکدیگر مرتبطند؛ مهم‌ترین این علوم که در تفسیر قرآن کاربرد زیادی دارد و در تحقیق حاضر مورد توجه هستند، عبارتند از: علم لغت، علم بلاغت و علم صرف و نحو.

ضمن تلاش و جست‌وجوی فراوانی که در بانک مقالات و پایان‌نامه‌های فارسی‌زبان انجام پذیرفت، هرچند تعداد معدود آثار با موضوع نقش ادبیات عرب در تفسیر نگاشته شده که در بخش چکیده به آن‌ها اشاره خواهد شد؛ اما اثر مستقل و مستقیم در موضوع تبیین نقش ادبیات عرب در تفسیر قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای یافت نشد.

تحقیق حاضر در گردآوری مطالب از روش کتابخانه‌ای و اینترنتی اعم از فایل صوتی، کتاب و نرم‌افزارهای مرتبط بهره برده و در پردازش مطالب روش توصیفی - تحلیلی را مدنظر قرار داده است. در تحقیق حاضر، ابتدا مباحث مقدماتی و ادبیات پژوهش شامل: مفهوم‌شناسی مفردات تحقیق، اهمیت ادبیات عرب در تفسیر، دلایل منبعیت ادبیات عرب برای تفسیر مورد بحث قرار گرفته است. سپس در تبیین نقش‌های مختلف ادبیات عرب در تفسیر، نقش‌هایی همچون تشخیص تفسیر درست، رفع شبهات، تشخیص روایت معتبر تفسیری و... شواهدی از بیانات آیت‌الله خامنه‌ای ارائه شده است.

## الف) ادبیات تحقیق

### ۱. پیشینه تحقیق

نقش و اثرگذاری ادبیات عرب در تفسیر قرآن بسیار واضح و غیرقابل انکار است و آثار معدودی به‌طور صریح به این موضوع پرداخته‌اند. یکی از این آثار، کتاب نقش ادبیات عرب در قرائت و تفسیر قرآن کریم، نوشته احمد طاهری‌نیا می‌باشد. نویسنده در این کتاب به تشریح نقش و جایگاه سه دانش صرف، نحو و لغت در دو فصل جداگانه قرائت و تفسیر پرداخته است. فصل دوم که جزو پیشینه تحقیق حاضر به حساب می‌آید، مشتمل بر ده درس می‌باشد. سه درس ابتدایی فصل، به بررسی نقش دانش صرف در تفسیر مربوط است. درس چهارم تا ششم، جایگاه دانش لغت در تفسیر را مورد بررسی قرار داده و چهار درس باقی مانده نیز به تبیین نقش دانش نحو در تفسیر قرآن اشاره دارد. مؤلف در این دروس با ذکر مثال‌ها و نمونه‌های متعددی از قرآن کریم، تلاش کرده تا به تبیین نقش مهم هر یک از دانش‌های صرف و نحو و لغت در تفسیر قرآن به‌صورت کاربردی بپردازد.<sup>۱</sup>

مورد دیگر مقاله نقش ادبیات عرب در فهم و تفسیر قرآن نگاشته سعید جنادله است. ایشان در مقاله خود به بررسی تأثیر علوم لغت، صرف، نحو و بلاغت در تفسیر پرداخته و با بیان نمونه‌هایی از اثرگذاری این علوم در نحوه تفسیر آیات قرآن، آن‌ها را جزو زیرساخت‌ها و ارکان اساسی فهم و تفسیر قرآن می‌داند. ایشان چنین نتیجه‌گیری کرده است که در فهم برخی آیات، از علم لغت کمک گرفته شده و برای کشف معانی و مراد بسیاری از آیات دانش صرف و نحو و نیز برای شناخت آرایه‌ها و نکات بلاغی قرآن از علم بلاغت استمداد گرفته شده است. ایشان در پایان چنین بیان می‌دارد که نقش ادبیات عرب به‌گونه‌ای است که فهم صحیح و کامل قرآن بدون آن دشوار و حتی گاهی ناممکن می‌باشد.<sup>۲</sup>

مورد بعد، مقاله نقش علوم ادبی در فهم و تفسیر قرآن، به قلم علی نصیری است. ایشان در این مقاله به ارائه نمونه‌های متعدد پرداخته و با بررسی بعضی از قواعد مرتبط، نقش سه دانش صرف، نحو و لغت را در تفسیر و فهم آیات قرآن کریم تبیین نموده است. ایشان در پی ارائه این مطالب نشان داده است که گاهی به استناد تحلیلی ویژه از چپش آیات که در دانش نحو مورد توجه می‌باشد، نوعی تفسیر، تفکر و حتی مشربی خاص در حوزه دانش کلام یا فقه شکل می‌گیرد. نویسنده عدم توجه برخی مفسران به ساختار صرفی واژه‌ها را نیز زمینه سوء فهم آنان از آیات برمی‌شمرد (نصیری، ۱۳۸۸: ۵۱).

اثر دیگر، مقاله منابع ادبی و نقش آن‌ها در تفسیر اثر محمد نقیب‌زاده است. ایشان در مقاله خود فهم نکات بلاغی قرآن را در گرو آشنایی کامل با ادبیات عرب دانسته و دست‌یابی به ظرایف قرآن را بدون آشنایی با ادبیات عرب غیرممکن عنوان می‌کند؛ چرا که معتقد است یکی از شرایط کلا فصیح،

مطابقت آن با قواعد و قوانین ادبی می‌باشد. ایشان در ادامه با ذکر نمونه‌هایی به تبیین اختلاف تفسیر برخی آیات به دلیل توجه یا عدم توجه به منابع ادبی می‌پردازد (نقیب‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۰۹). همچنانکه گذشت این آثار به صورت کلی به تبیین جایگاه ادبیات عرب در قرائت، فهم و تفسیر قرآن کریم پرداخته است و شواهد نیز از آثار مفسران متعدد ارائه گردیده است. در مقاله پیش‌رو علاوه بر بررسی نقش ادبیات عرب در تفسیر مفسران، بر نظرات تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای تمرکز و تأکید بیش‌تری شده است.

## ۲. اهمیت ادبیات عرب در تفسیر

بی‌تردید کشف مراد حقیقی خداوند متعال از آیات و دست‌یابی به دقایق و ظرایف کلامی الهی بدون توجه و استمداد از علوم ادبی زبان عرب، کامل و دقیق نخواهد بود؛ چراکه این کتاب آسمانی به زبان عربی نازل شده است و از این قالب برای ارائه مطالب خود بهره برده است؛ اما برخی با توجه به سلیقه و تخصص در ادبیات عرب، با گرایش ادبی به تفسیر قرآن پرداخته‌اند. مفسران و قرآن‌پژوهان در گذشته، عنوان تفسیر ادبی را به کار نبرده‌اند؛ اما در دوره معاصر تفاسیری که به بیان عناصر صرفی، نحوی، نکات بلاغی، واژه‌شناسی و بیان معنی لغات مشکل یا غریب‌القرآن و بررسی قرائت‌های مختلف از قرآن کریم توجه دارند، تفاسیر ادبی نامیده شده‌اند. (خرم‌شاهی، ۱۳۹۳: ۶۴۴).

چنین رویکردی به تفسیر آیات قرآن کریم، گاه مهجوریت این کتاب آسمانی را در پی دارد؛ آنجا که برخی نحویان بدون توجه و دقت کامل به شیوه قرآن کریم، مواردی از اسلوب‌های بیانی را که در موارد زیادی در قرآن به کار رفته و تکرار شده‌اند را ممنوع، نادرست و خارج از چارچوب قوانین ادبی پنداشته‌اند. برخی نیز وجود مذمت شعر در احادیث و قرآن را دلیل عدم استفاده از قواعد شعر و ادبیات عرب و استفاده از آن‌ها برای تفسیر ذکر کرده‌اند و حال آنکه برخلاف پندار آنان که تصور می‌کنند شعر، اصل و اساس برای قرآن قرار داده شده، از این مقوله برای دست‌یابی بهتر به معانی و مراد آیات استفاده می‌شود. بنابراین یکی از مهم‌ترین عوامل اختلاف در تفاسیر، اختلاف نظر در مورد به‌کارگیری علوم ادبی در تفسیر و یا نحوه استفاده از آن‌ها در فهم و تفسیر قرآن کریم است.

تفسیر جوامع الجامع تألیف فضل بن حسن طبرسی، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز تألیف علی بن حسین عاملی، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین تألیف ملا فتح‌الله کاشانی، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل تألیف محمود بن عمر زمخشری، البحر المحیط فی التفسیر تألیف ابوحیان غرناطی اندلسی، تفسیر الجلالین تألیف جلال‌الدین محلی و جلال‌الدین سیوطی و... برخی مهم‌ترین تفاسیر ادبی به‌شمار می‌روند.

با یک نگاه واقع‌بینانه، ادبیات عرب به‌عنوان منبع تفسیر قرآن (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۲۳؛ مؤدب، ۱۳۸۰: ۲۱۵) از لحاظ اهمیت و رتبه، بر دیگر منابع تفسیر همچون قرآن، روایات، منابع تاریخی، عقل و دستاوردهای تجربی اولویت دارد؛ زیرا نخستین مرحله تفسیر آیات، فهم واژگان و ساختار حاکم بر ادبیات قرآنی است و اگر این مرحله شکل نگیرد، نوبت به دیگر منابع نخواهد رسید؛ علاوه بر آن در بهره‌گیری از سه منبع اولیه تفسیر (قرآن، روایات و تاریخ) نیز نیاز به فهم واژگان و ساختار آن‌ها می‌باشد که این امر نیز به‌واسطه منابع ادبی تأمین می‌شود. در منابع روایی اهل سنت، روایتی از امام علی (ع) در اهمیت علم نحو و ضرورت آموزش و کاربری آن در تفسیر نقل شده است که فرمودند: «تَعَلَّمُوا النَّحْوَ فَإِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَفَرُوا بِحَرْفٍ وَاحِدٍ، كَانَتْ فِي الْإِنْجِيلِ الْكَرِيمِ مَسْطُورًا، وَ هُوَ: «أَنَا وَلِدْتُ عِيسَى» - بِتَشْدِيدِ اللَّامِ - فَحَقَّقُوهُ، فَكَفَرُوا (العك، ۱۴۲۸: ۱۵۸)؛ نحو را فرا بگیرید؛ چرا که بنی اسرائیل به‌خاطر اشتباه نحوی در قرائت یک کلمه‌ای که در انجیل آمده بود کافر شدند و آن کلمه (ولدت) در جمله «أَنَا وَلِدْتُ عِيسَى» است که به‌جای تشدید لام، به‌صورت تخفیف لام قرائت کردند و کافر شدند».

تفاسیری که در آن‌ها به کاربری ادبیات عرب اهتمام ویژه گردیده است، به‌عنوان تفاسیر علمی و تخصصی ادبی شناخته شده‌اند؛ همچنانکه ارزش علمی تفسیر کشاف، تخصص و مهارت خاص زمخشری در رشته ادبیات و کاربری آن در تبیین اعجاز نظم قرآن می‌باشد (خلف، ۱۹۹۹: ۱۴۴). اهتمام ویژه زمخشری به بلاغت قرآن نیز ویژگی دیگر تفسیر کشاف است که اغلب مفسران بعدی از او تبعیت کرده‌اند (زغلول، ۱۴۲۵: ۴۰۷).

از دیگر ابعاد ارزشمندی ادبیات عرب، نقش آن در تشخیص صحت قرائت قرآن کریم است؛ چه اینکه قرائت صحیح مهم‌ترین مسیر رسیدن به مقصود و معانی مراد از آیات می‌باشد (میبدی، ۱۳۸۵: ۶۹).

### ۳. دلایل منبع تفسیری بودن ادبیات عرب

عمده دلایل منبع و مصدر بودن ادبیات عرب در تفسیر عبارتند از:

#### ۳-۱. قرآن کریم

در یکی از آیات ابتدایی سوره فصلت آمده است: «كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (فصلت، ۳)؛ کتابی که آیاتش تشریح شده است، درحالی‌که خواندنی عربی (واضح)، برای گروهی است که می‌دانند». روشن است که عربی بودن قرآن به‌معنای حاکم بودن زبان و ادبیات عربی بر تعبیرات و ساختار آیات می‌باشد. همچنین آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (ابراهیم، ۴)؛ و ما هر

پیامبر را به زبان قومش فرستادیم تا اینکه برای مردم تبیین کند؛ پس خداوند هر کس را بخواهد گمراه می‌نماید و هر کس را خواست هدایت می‌کند و او قدرتمند و صاحب حکمت است؛ از مهم‌ترین شروط تبیین و دعوت پیامبران، هم‌زبانی آنان با مخاطبان اولیه می‌باشد؛ از این رو فهم مخاطبان بعدی مشروط به آشنایی آنان با زبان دعوت است که آن نیز منوط به آگاهی از مفاد واژگان، ساختار جملات و... می‌باشد.

### ۲-۳. روایات

انمه علیهم‌السلام نیز در تفسیر برخی آیات قرآن به قواعد ادبی استناد کرده‌اند؛ مانند روایت امام باقر (ع) در جواب پاسخ زراره که دلیل کافی بودن مسح بر بخشی از سر را پرسید. ایشان فرمودند: آیه می‌گوید (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) معلوم شد باید تمام صورت شسته شود و آنگاه فرمود: (وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)، از اینجا سبک سخن متفاوت شده و فرموده: (وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ) پس بآء دلالت بر مسح بخشی از سر دارد (کلینی، ۱۳۶۷: ۳/۱۳۰).

### ۳-۳. بنای عقلاء

روش عقلایی متداول در درک سخن، توجه به ادبیات آن سخن می‌باشد؛ زیرا بدون آن امکان فهم ظاهر سخن و تشخیص درستی معنا وجود ندارد و شارع نیز این روش عقلانی را منع نکرده است (نقیب‌زاده، ۱۳۸۴: ۹۶).

### ۴. منابع ادبی تفسیر

از آنجاکه استفاده از ادبیات عرب منوط به شناخت منابع ادبی است، در ادامه مهم‌ترین منابع معرفی می‌شوند.

#### ۱-۴. قرآن

قرآن کریم به دلیل برخورداری از زبان عربی، اعتبار سندی و همچنین اعجاز ادبی خود مهم‌ترین و معتبرترین منبع ادبیات عربی به حساب می‌آید. اندیشمندان اسلامی درباره استفاده ادبیات عربی از قرآن کریم به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروه نخست که اکثریت نیز با آنان است، منبعیت قرآن در موضوعات ادبی را پذیرفته‌اند؛ مفسرانی با گرایش ادبی همچون ابن جریر طبری و سیوطی در این گروه قرار دارند (طبری، ۱۴۱۲؛ سیوطی، ۱۳۹۴)؛ اما از کتب برخی ادباء مانند سیبویه، مبرد، سید رضی و... عدم توجه آن‌ها به قرآن کریم به عنوان منبع ادبی عربی قابل استنباط می‌باشد؛ زیرا قواعد ادبی خلاف قرآن در این کتاب‌ها به وفور یافت می‌شود. از جمله اینکه نحویان واقع شدن استثنای مفرغ پس از جمله مثبت را ممنوع دانسته‌اند؛ اما در آیات قرآنی همین مورد ۱۸ بار به کار رفته است (عضیمه، ۱۳۰۰: ۱/۶-۸).

**۲-۴. احادیث ائمه (ع)**

سخنان اهل بیت (ع) به دو دلیل منبع ادبی به حساب می‌آید: دلیل نخست، هم‌دوره بودن اهل بیت (ع) با عصر نزول است که جایگاه مهم سخنان آن بزرگواران را به‌عنوان منبع ادبیات عربی در فهم آیات القا می‌کند. دلیل دوم تعلق اهل بیت (ع) به قبیله قریش می‌باشد؛ چراکه لهجه قریش از ویژگی‌های خاصی برخوردار بود که بنابر برخی اقوال، فصیح‌ترین لهجه عربی به‌شمار می‌رفت که سبب آن نیز موقعیت خاص این قبیله همچون ارتباط آنان با تمام عرب‌ها در ایام حج و سفر به نقاط مختلف جهان عرب بود (نقیب‌زاده، ۱۳۸۴: ۹۶). ضمن اینکه علم گسترده و فرابشری ائمه (ع)، گنجینه ادبیات عرب را تشکیل می‌دهد.

**۳-۴. شعر**

شعر به سخن موزون و اغلب مقفلاً و حاکی از احساس و تخیل گفته می‌شود. اشعار شاعران عرب زبان اصیل که تحت تأثیر اختلاط با عجمی‌ها نبوده‌اند را تمام زبان‌شناسان به‌عنوان منبع و مأخذ ادبیات عرب قبول دارند. چه کسانی که در دوره جاهلی می‌زیستند مانند: زهیر، طرفه، عمرو بن کلثوم؛ چه شعرائی که مخضرم‌ان نام داشتند و دوره جاهلیت و آغاز اسلام را درک کردند مانند: خنساء، حسان بن ثابت و کعب بن زهیر. حتی شعر شاعران دوره اسلامی مانند جریر، فرزدق و اخطل را نیز اغلب زبان‌شناسان منبع و مصدری برای ادبیات عربی می‌دانند. البته شعر شاعران دوره‌های بعد مانند شعرائی که در دوره عباسیان بودند، مانند: بشار بن برد و ابو نواس را جز زمخشری دیگر زبان‌شناسان برخوردار از این ویژگی نمی‌داند (نقیب‌زاده، ۱۳۸۴: ۹۶).

**۴-۴. نثر عرب**

مراد از نثر، کلام غیر مقفلاً و غیر منظوم است که به شکل‌های مختلف همچون ضرب‌المثل و حکایت به ما رسیده است. استناد به نثر عرب در تفسیر قرآن با رویکرد ادبی در تفسیر طبری بسیار مشهود است. کتبی همچون: الامثال مفضل، الامثال قاسم هروی، جمهرة الامثال ابو هلال عسکری، مجمع الامثال احمد بن محمد نیشابوری از جمله مهم‌ترین کتاب‌هایی هستند که در این زمینه به‌عنوان منبع شناخته می‌شوند (نقیب‌زاده، ۱۳۸۴: ۹۶).

**۵. عدم کفایت ادبیات عرب در تفسیر**

در نقش ادبیات در تفسیر قرآن باید به این نکته نیز توجه داشت که گرچه ادبیات عرب و مراعات قواعد صرف، نحو، بلاغت و... در تفسیر قرآن کریم لازم است؛ اما کافی نیست و نمی‌توان تمام مقصود آیه را از طریق آشنایی با ادبیات عرب و مراعات آن‌ها فهمید؛ زیرا در کنار ادبیات عرب، مصادر دیگری همچون: عقل، نقل، سنت، شأن نزول و... در فهم آیات مطرح هستند که بدون در نظر

گرفتن و مراعات همه آن‌ها، تفسیر کامل و فهم درستی از آیات قابل دست‌یابی نیست. قرطبی در تبیین وجه دوم از تفسیر به رأی به این حقیقت اشاره کرده و می‌نویسد: دومین وجه این است که مفسر براساس ساختار ظاهری عربی آیات بدون توجه و بهره‌گیری از نقل و روایات، در تفسیر آیاتی از قرآن عجله کند که جزو آیات غریبه باشند و در آن آیات، الفاظ مبهم و مبذل وجود داشته باشند و در آن آیات اختصار، حذف، اضممار و تقدیم و تأخیر وجود داشته باشد. پس مفسری که محکم به ظاهر تفسیر نپردازد و به مجرد فهم عربی آیات در استنباط معانی آن مبادرت ورزد، دچار اشتباهات زیادی خواهد بود و تفسیر وی در زمره تفسیر به رأی قرار خواهد گرفت (قرطبی، ۱۳۷۲: ۱/۳۴). ابن قیم جوزی نیز به این موضوع اشاره کرده و می‌گوید: حمل کلام الهی و تفسیر آن به مجرد احتمال نحوی اعرابی مجاز نیست و این موضوع از مواردی است که بسیاری از اعراب‌گذاران قرآن در آن گرفتار اشتباه شده‌اند (ابن قیم، ۱۳۸۶: ۲۶۸).

نکته دیگر درباره نقش ادبیات عرب در تفسیر این است که فهم کل قرآن نیاز به ادبیات عرب ندارد؛ زیرا بسیاری از آیات قرآن بدیهی و روشن هستند و نیاز به آشنایی قواعد عربی و ادبیات تخصصی عربی ندارند (میبدی، ۱۳۸۵: ۷۷).

آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر برخی سوره‌های قرآنی از جمله سوره براءت به این نکته توجه داشته‌اند و از دخالت دادن بیش از حد ادبیات عرب در تفسیر قرآن پرهیز نموده و تنها به مقداری بسنده کرده‌اند که در فهم آیه تأثیرگذار است. ایشان از تطویل در بیان نکات ادبی و مباحث غیر مفید برای جامعه و مخاطبان تفسیر قرآن پرهیز نموده‌اند. معظم‌له، علت این برخورد با ادبیات عرب را در دو مورد متذکر شده‌اند؛ نخست اینکه گرایش تفسیری ایشان گرایش اجتماعی-سیاسی با رویکرد هدایتی است که ویژگی این گرایش، پراختن به نکات ادبی در حد ضرورت می‌باشد. دوم اینکه بسیاری از مطالب لغوی مطرح شده در تفاسیر، فایده‌چندانی ندارد و مفسر و خواننده را از هدف اصلی قرآن باز می‌دارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۳۴).

### ب) نقش ادبیات عرب در تفسیر

هرچند زیرشاخه‌های علوم ادبی تا سیزده علم دانسته شده است (عشایری منفرد، بی‌تا)؛ اما مهم‌ترین مباحث ادبی مطرح در مراکز علمی به خصوص مراکز حوزوی عبارتند از: لغت، صرف، نحو و بلاغت. آیت‌الله خامنه‌ای نیز نقش مباحث ادبی در تفسیر را به چهار مبحث لغوی، صرفی، نحوی و بلاغی قابل تقسیم دانسته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۴۷). در ادامه نقش ادبیات عرب در تفسیر قرآن کریم با تأکید بر چهار مبحث ذکر شده تبیین و بررسی می‌شود.

### ۱. تشخیص تفسیر و تأویل درست

یکی از معیارهای تفسیر به رأی، عدم توجه به قواعد عربی بیان شده است و در مقابل تسلط کامل بر ادبیات عرب و به‌کارگیری آن تأثیر به‌سزایی بر تفسیر دارد. علم لغت در مفهوم‌شناسی واژگان قرآنی نقش دارد که البته شناخت معنای لغوی معاصر نزول قرآن ملاک می‌باشد. قواعد نحو نیز معنا و مفهوم ترکیب‌ها را قابل فهم می‌کند. دانش صرف نیز در شناخت دقیق الفاظ، نوع و ریشه آنان نقش دارد. از این رو در تفسیر معتبر از قرآن و دست‌یابی به مراد آیه بسیار اثرگذارند. طبق نقل سیوطی از زمخشری، عدم شناخت از قواعد عربی مربوط به اسم جمع، موجب شده است که آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِسْمِهِمْ» (اسراء، ۷۱). این‌گونه ترجمه و تفسیر گردد که روز رستاخیز همه مردمان با مادران‌شان صدا زده می‌شوند؛ درحالی‌که جمع واژه «أُمَّ» در عرب «امام» نیست (احمدیان، ۱۳۸۲: ۱۴۵).

یکی از نمونه‌های تأثیر ادبیات عرب در تشخیص تفسیر معتبر طبق نظر آیت‌الله خامنه‌ای را می‌توان در تفسیر آیه «حَتَّىٰ يَعْطُوا الْحِزْبَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه، ۲۹) مشاهده نمود. بعضی مفسران به گمان وجود معنای «ذلت» در واژه «صاغر»، حکم لزوم اخذ جزیه از اهل ذمه به شکلی ذلت‌آور را استنباط کرده‌اند؛ درحالی‌که این برداشت از دو جهت اشتباه است. یکی از جهت ادبی و لغوی، زیرا واژه «صاغر» به معنی پذیرنده مقام پست و پائین است و مفهوم ذلت را دربرنمی‌گیرد؛ اهل ذمه به دلیل عدم پذیرش اسلام و محروم بودن از منزلت یک مسلمان، ملزم به پرداخت جزیه هستند. دوم اینکه ذلت و خواری انسان با مبانی دینی و قرآنی مغایرت دارد؛ زیرا قرآن به‌صراحت از خوی کبر و بی‌اعتنایی به مردم منع کرده است؛ «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ» (لقمان، ۱۸) و از مردم با تکبر رخ بر متاب. سیره پیامبر اکرم (ص) و امیر مؤمنان (ع) نیز از قائل شدن حرمت برای انسان حکایت دارد. بر همین اساس اسلام، اهل کتاب را در جامعه خود پذیرفت و زمینه جذب آن‌ها به دین اسلام را فراهم کرد. منشأ چنین اشتباهی در فتوای علما، ملاک دانستن روش حاکمان بنی‌عباس با اهل ذمه است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۹۴).

ایشان در ترجمه عبارت قرآنی «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» می‌فرماید: در ادبیات عرب و زبان عرب و لغت عرب، به‌گونه‌ای است که ترجمه این عبارت با «نَعْبُدُكَ» متفاوت می‌باشد. «نَعْبُدُكَ» یعنی تو را عبادت می‌کنیم؛ اما «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»، یعنی فقط تو را عبادت می‌کنیم و هیچ موجود دیگری را جز تو عبادت نمی‌کنیم و به‌نوعی، انحصار را می‌رساند (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۵۹).

در جای دیگر در تفسیر عبارت «لولا» در آیات ۱۲ و ۱۶ سوره مبارکه نور چنین آورده‌اند: «لولا» در این آیات «لولای تحذیریه» است. اهل ادبیات عرب توجه دارند که لولای تحذیریه وقتی به‌کار می‌رود که انسان می‌خواهد با کمال شدت و توبیخ کامل، به مخاطب خود بگوید: چرا این کار را

نکردید؟ «لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ»؛ چرا وقتی که شما مسلمان‌ها (مؤمنان و مؤمنات) این شایعه را شنیدید، به یکدیگر حُسن ظن نشان ندادید و به طور قاطع نگفتید که این دروغ است؟ يك جای دیگر می‌فرماید: «وَلَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ»: چرا وقتی که این شایعه را شنیدید، نگفتید که ما حق نداریم این شایعه را تکرار کنیم؟ این يك بهتان بزرگ است. بعد در پایان این آیات هم می‌فرماید: «يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ». یعنی خدا به شما موعظه و نصیحت می‌کند که هرگز دیگر گرد چنین شایعه‌هایی نگردید و دیگر چنین حادثه‌ای میان جامعه اسلامی به وجود نیاید؛ اگر مؤمن هستید. یعنی شرط ایمان این است. (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۲۳).

براساس فرمایش ایشان، دانستن معانی واژگان عربی برای ترجمه و تفسیر صحیح قرآن کفایت نمی‌کند، بلکه باید نسبت به ادبیات عرب نیز اشراف کافی داشت تا بتوان ترجمه و تفسیر درست و دقیق را ارائه کرد.

آیت‌الله خامنه‌ای در یکی از بیانات خود پیرامون عبارت «مَنْ يَقْتُلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» در آیه «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره، ۱۵۴) فرمودند: با توجه به اینکه آیات قبل و بعد و سیاق آیه پیرامون جبهه جنگ و جهاد اصطلاحی نیست، این عبارت اطلاق دارد و هر کسی که در راه خدا جان خود را از دست می‌دهد را دربر می‌گیرد، خواه در میدان جنگ باشد و خواه در غیر آن. (سایت آیت‌الله خامنه‌ای به آدرس: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=56612>). دقت در معنای لغوی آیه و توجه به موقعیت آیه در این تفسیر کاملاً مشهود است که انسان را به تفسیر دقیق‌تر رهنمون می‌سازد.

ادبیات عرب در تشخیص تأویل درست آیات نیز اثرگذار است. سید رضی در تفسیر خود از این ملاک بهره برده و در این زمینه قاعده‌ای با عنوان «أَنَّ الْقُرْآنَ لَا يُحْمَلُ إِلَّا عَلَى اللَّغَةِ الْفُصْحَى وَ طَرِيقَةِ الْمُثَلَّى»؛ قرآن تنها بر زبان فصیح عربی و روش معروف عرب حمل می‌شود» را تأسیس کرده است. وی براساس قاعده مذکور، قول ابومسلم اصفهانی معتزلی را در ترجمه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» به «صِرْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» یعنی بهترین امت گشتن را مردود دانسته است. ایشان دلیل رد قول مذکور را چنین بیان داشته‌اند که هرچند گاهی «کان» در معنای «صار» استعمال می‌گردد؛ اما این استعمال در ادبیات فصیح عرب، ارجح شمرده نمی‌شود (شریف رضی، ۱۴۰۶: ۲۱۸).

همچنین سید رضی به بلاغت قرآن و قرانات در تفسیر قرآن نیز توجه خاصی داشته است. او در موارد متعددی مجاز در آیات را دلیل بر رد شبهات و ابهامات در تأویل آیات متشابه دانسته و این کاربرد را با عنوان «الِاتِّسَاعُ فِي اللَّغَةِ» مطرح کرده است (شریف رضی، ۱۴۰۶: ۳۰).

آیت‌الله خامنه‌ای ادبیات عرب را در تشخیص تأویل و تفسیر صحیح نیز مؤثر می‌داند و نمونه‌هایی از این موضوع در بیانات ایشان به چشم می‌خورد.

ایشان در تفسیر آیه ابتدایی سوره مبارکه حشر می‌فرماید: بعضی گفته‌اند که معنای تسبیح موجودات این است که همه موجودات در يك حال حرکت دائمی هستند، و «سَبَّحَ» و «سَبَّحَ» را از يك ماده گرفته‌اند، به يك معنا گرفته‌اند، به معنای شناوری؛ گفته‌اند: «سَبَّحَ لِلَّهِ» یعنی همه موجودات عالم، در این فضای لایتناهای آفرینش، در حال شناوری هستند به سوی نقطه کمالی که خدا باشد؛ که البته این تفسیر، يك قدری تفسیر دور از ذهنی است که با موازین ادبی و موازینی که با اصول ادبیات عرب منطبق باشد، تطبیق نمی‌کند... درست توجه نمائید؛ این تسبیح موجودات نیست، تسبیح موجودات چیزی فراتر از این است. فقط زبان بی‌زبانی موجودات نیست که خدا را تسبیح می‌گوید؛ یعنی این سنگ غیر از اینکه با اصل وجود خود می‌فهماند خدا هست و خدا کامل است، علاوه بر این، تسبیح خدا را می‌کند؛ حالا آن تسبیح چیست؟ ما نمی‌دانیم. دلیل بر این ادعا، آیه ۴۴ سوره اسراء می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ»؛ هیچ چیزی نیست، مگر اینکه به حمد پروردگار و ستایش پروردگار تسبیح می‌کند؛ بعد دنبالش می‌گوید: «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»؛ اما شما تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمید. اگر قرار بود که با اصل خلقت و وجود يك شیء، تسبیح حاصل شود، «لَا تَفْقَهُونَ» [لازم] نداشت، چون این را که می‌فهمیم؛ اینکه سنگ با وجود خودش خدا را ثابت می‌کند، برای ما قابل فهم است، برای هر انسانی قابل فهم می‌باشد، برای هر آدم ساده و بسیطی قابل فهم است، برای هر کافری قابل فهم می‌باشد؛ پس آن [تسبیحی] که ما نمی‌فهمیم - لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ - باید چیزی ماورای اصل وجود او باشد؛ این‌ها يك چیزی دارند، يك زبانی دارند، يك نطقی دارند؛ این نطق را، این زبان را، این تسبیح را انسان‌های عادی و معمولی نمی‌فهمند؛ [اینکه] این نطق چه چیزی است، ما نمی‌دانیم (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۴).

آیت‌الله خامنه‌ای براساس معنای لغوی، تعبیر «جَنَّتِ عَدْنٍ» را به معنی باغ‌های ظاهری و درختانی می‌داند که در دنیا انسان‌ها از آن خوش‌شان می‌آید. بر این اساس نادرستی تأویل عامه و برخی مفسران عرفاء که آیه مذکور را دال بر اختصاص نعمت‌های بهشتی به نعمات روحی و معنوی می‌دانند، اثبات می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۸۵).

## ۲. رفع شبهات آیات

عدم توجه به ساختار ادبی جملات در قرآن، سبب ایجاد شبهاتی همچون تشبیه در معنای آیات می‌شود و در مقابل دقت و توجه به این ساختارهای می‌تواند شبهات را رفع کند. برای مثال در روایتی محمد بن مسلم می‌گوید: از امام باقر (ع) درباره معنای آیه «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا

خَلَقْتُ بِيَدِي؛ (ص، ۷۵)) پرسیدم. امام فرمود: «يَد» در کلام عرب به معنای قدرت و نعمت است؛ چنانکه در آیه «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ...» (ذاریات، ۴۷))، يد به معنای قوت است و در آیه «وَأَيُّدُهُمْ يُرْوِحُ مِنْهُ» (مجادله، ۲۲)) به معنای «قَوَاهُم» می‌باشد و در عرب گفته می‌شود «لِفُلَانٍ عِنْدِي أُيَادِي كَثِيرَةٌ» یعنی از آن شخص به من فضل و احسان بسیاری می‌رسد و «لَهُ عِنْدِي يَدٌ بَيِّنَةٌ» یعنی نعمتی از او بر من است» (ابن بابویه، بی تا: ۱۵۳).

آیت‌الله خامنه‌ای با توجه به معنای لغوی واژه «تَابَ» و قرآن دیگر، معتقدند واژه مذکور در آیه «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ» (توبه، ۱۱۷)) به معنای پذیرش توبه نیست؛ زیرا پیامبر گرامی اسلام (ص) و یاران ایشان مرتکب گناه نشده‌اند تا توبه از گناه باشد؛ بلکه منظور از این واژه، «توفیق ایستادگی و پایداری» است. بر این اساس تفسیر آیه به امکان ارتکاب خطا توسط پیامبر اکرم (ص) صحیح نمی‌باشد؛ چراکه ایشان مجتهد نیست که امکان خطا داشته باشد؛ بلکه هر آنچه دارد وحی است. (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۸۶). بنابراین توجه به معنای لغوی واژگان در این مورد پاسخ‌گوی شبهه امکان خطا توسط پیامبر (ص) می‌باشد.

در نمونه‌ای دیگر، عدم تشخیص «مفعول به» واقعی در آیه موجب القای شبهه علیه اسلام است. برخی مفسران در آیه «وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ» (توبه، آیه مفعول «قاتلوا» را معنای استفاد از افعال «نكثوا و طعنوا» دانسته‌اند و خصوصیت ظاهر شدن مفعول به جای ضمیر را تنها این دانسته‌اند که آیه می‌خواهد مشرکان را نقض‌کننده عهد معرفی کند؛ اما تفسیر مذکور موجب شبهه خشن بودن دین اسلام است که اسلام را متهم به شمشیر کشیدن در برابر مخالفانی می‌سازد که جرم آن‌ها تنها شکستن عهد و عیب‌جویی از اسلام می‌باشد. درحالی‌که چنین شبهه‌ای با کمک تشخیص مفعول درست در آیه که کلمه «أُمَّة الْكُفْرِ» می‌باشد، به آسانی قابل‌رفع است؛ زیرا آیه تنها عیب‌جویی یا نقض عهد را مستحق جنگ نمی‌داند؛ بلکه جنگ را فقط با ائمه کفر مجاز می‌شمرد؛ چراکه زمام‌داران کفر با نقض عهد به‌گونه‌ای به‌صورت دائمی در پی عیب‌جویی از اسلام هستند و این امر موانع بزرگی در مسیر تبلیغ و پذیرش اسلام ایجاد می‌کند. از طرف دیگر هیچ ملازمه‌ای بین نقض عهد و امامت کفر وجود ندارد. بنابراین نقض عهد به‌تنهایی موجب جواز جنگ نیست؛ چنانکه پیامبر گرامی اسلام (ص) در موارد متعددی با یهودیان ناقضان پیمان با خشونت رفتار نکرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۲۵-۱۲۷).

### ۳. تشخیص روایات تفسیری معتبر

یکی از روش‌های شناخت روایات تفسیری معتبر از روایات جعلی، پیگیری موافقت یا مخالفت آن‌ها با قواعد ادبیات عرب است. در تفسیر آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكٍ لَشَهِيدٌ وَ

إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ؛ (عادیات، ۶-۷)) آمده است: مراد از انسان، خلیفه اول و مرجع ضمیر در «وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» حضرت علی (ع) می‌باشد. (بحرانی، بی تا: ۴/۴۹۸). روایت مذکور علاوه بر ضعف سندی که به خاطر فاسدالعقیده و غالی بودن علی بن حسان هاشمی دارد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱/۵۶۴-۵۶۵) از ضعف ادبی نیز برخوردار است؛ زیرا به طور مسلم مرجع ضمیر در «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» انسان است؛ از این رو مراد از «الْإِنْسَان» هر چه باشد در آیه «وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» نیز همان خواهد بود. چگونه امکان دارد که مراد از «الْإِنْسَان» خلیفه اول باشد و مراد از ضمیر آن، حضرت علی (ع) باشد (کاظم شاکر، ۱۳۸۲: ۳۲۵).

در سخنان آیت‌الله خامنه‌ای نیز اشاره‌هایی به نقش ادبیات عرب در تشخیص روایات معتبر تفسیری وجود دارد؛ ایشان بر نقد محتوایی روایات تفسیری تأکید دارند و از جمله مبانی ایشان در نقد، ناسازگاری روایات با شأن و مقام معصوم است؛ برای مثال ایشان روایاتی از عامه را که در ذیل آیه ۸۰ سوره توبه آمده و بیانگر عدم درک پیامبر گرامی اسلام درباره آیه هستند را روایات فاسد می‌دانند؛ چراکه در این روایات شأن و منزلت پیامبر اکرم (ص) از حدّ یک عرب معمولی نیز پائین تر شمرده شده است. از دیگر مبانی ایشان در نقد روایات، تعارض آن‌ها با عقل است. نمونه این مورد را می‌توان در روایت «أَصْحَابِي كَالنَّجُومِ» که ذیل آیه ۱۰۰ سوره توبه ذکر شده مشاهده کرد که مضمون آن با عقل مخالفت دارد؛ زیرا راه هدایت تنها یک راه است، چگونه همه اصحاب با اینکه اقدامات و عملکردی متفاوت از یکدیگر داشتند و گاهی برخی با برخی دیگر مخالفت و ستیز می‌کردند، همگی نشان‌دهنده راه هدایت هستند؟ دیگر اینکه امکان یافتن راه به وسیله تمام ستارگان وجود ندارد. مبنای دیگر آیت‌الله خامنه‌ای در نقد روایات، مخالفت آن‌ها با کرامت انسانی است؛ مانند روایاتی که مفاد آن، أخذ توأم با ذلت جزیه از ذمی‌ها می‌باشد. این روایات با روح اسلام که انسان را محترم می‌شمرد و همچنین عملکرد بزرگان اسلام منافات دارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۱۱۴-۱۱۵).

یکی دیگر از راه‌های تشخیص روایات معتبر از غیر معتبر، سنجش فصاحت و بلاغت آن‌هاست. «بلاغت» به معانی الفاظ و «فصاحت» به خود الفاظ مربوط می‌باشد (ابن قیم جوزی، ۱۴۰۸: ۱۳). در بلاغت، معانی واژگان به گونه‌ای که از هرگونه مغایرت با محاسن عقلی مصون باشد، ملاک قرار می‌گیرد. بر این اساس عدم امکان عقلی یک مضمون مانند شباهت اصحاب با ستارگان و مخالفت آن با برخی دیگر از مسلمانات، نشان‌دهنده نبود بلاغت و جعلی بودن آن است.

آیت‌الله خامنه‌ای پیرامون برخی روایاتی که در ذیل آیه ۷۳ سوره توبه آمده و عبارت «جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُؤْمِنِينَ» را به صورت «جَاهِدِ الْكُفَّارَ بِالْمُنَافِقِينَ» قرائت کرده‌اند، به ضعف سندی و ارسال آن‌ها استناد نموده و علاوه بر آن می‌فرماید: روایات تفسیری در صورتی حجیت دارند که مفید

«اطمینان» باشند و حال آنکه روایات در قرائت مذکور، علاوه بر ضعف سند، با سیاق آیات نیز هم‌خوانی ندارد (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۱۱۴). بنابر دیدگاه ایشان، توجه به موقعیت و سیاق آیه که به نحوی با حوزه ادبی آیات مرتبط است، می‌توان انسان را در تشخیص صحت روایات تفسیری یاری رساند.

#### ۴. مفهوم‌شناسی واژگان مشکل

در مفهوم‌شناسی واژگان مشکل، بنیادی‌ترین شرط، دست یافتن به معنای اصلی واژه در لغت عرب است. با توجه به اینکه وضع لفظ برای بیش از یک معنا محال می‌باشد - هر چند استعمال لفظ در اکثر از یک معنا اشکالی ندارد - از این رو معانی اصلی و لغوی هر واژه نمی‌تواند بیش از یک معنای حقیقی باشد. آیت‌الله خامنه‌ای نیز مبنای وحدت معنی لغوی و اصیل واژه را پذیرفته و در مفهوم‌شناسی واژگان، فقط یک معنی لغوی برای هر واژه قائل هستند. روشن است که انتخاب یک معنای اصلی از میان معانی متعدد یک واژه در لغت عرب، به‌ویژه در موارد اختلافی، امری دشوار می‌باشد که نیازمند تخصص و دقت محقق است. آیت‌الله خامنه‌ای، مراجعه به منابع اصیل عربی را در شناسایی معنای اصلی و لغوی یک واژه راهگشا می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۴۹). استفاده از اشعار و لغات عرب به‌ویژه عرب‌های بادیه‌نشین در فهم معانی کلمات و مفردات قرآن کریم، در روش تفسیری صحابه نیز عنصری بارز تلقی می‌شود؛ ابن‌عباس برای فهم واژگان قرآن از اشعار و لغات عرب استفاده می‌کرد که این امر تسلط او بر ادبیات عرب را نشان می‌دهد (علوی‌مهر، ۱۳۸۴: ۷۲). برای مثال وی در پاسخ شخصی که از آیه شریفه «وَ حَتَّانَا مِنْ لَدُنَّا... (مریم، ۱۳)» پرسید، چنین پاسخ داد: «رحمتی از نزد ما». آن شخص سؤال کرد: آیا عرب این معنا را می‌شناسد؟ ابن‌عباس گفت: آری؛ آیا نشیده‌ای که طرفه ابن‌العبد گفته است:

«ابا منذر افیت فاستبق بعضنا، حنانیک بعض الشراهن من بعض و تحنن علیه ائی: تعطف علیه (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۷۸۱)؛ ای ابو منذر! نابود کردی؛ پیشی ده برخی از ما را، رحمت تو به برخی از بدی‌ها آسان‌تر از دیگران است؛ «تُحَنِّنُ عَلَیْهِ» یعنی رحمت و مهربانی با او». زمخشری در ذیل آیه «إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ (انشقاق، ۱۴)» از ابن‌عباس نقل کرده است که معنای «یحور» را نمی‌دانستم؛ تا اینکه شنیدم زن عرب بادیه‌نشینی به دخترش می‌گوید: «حوری»؛ یعنی «ارجعی». (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴ / ۱۹۸).

#### ۵. استخراج نکات جدید تفسیری

تسلط بر مکالمه عربی هر چند به صورت فصیح و بلیغ باشد، به‌تنهایی در استخراج مطالب و نکات از آیات کفایت نمی‌کند؛ بلکه این امر نیازمند تسلط بر ادبیات عرب به‌خصوص دانش صرف

و نحو است که در برداشت‌های مناسب از آیات تأثیر مستقیم و به‌سزایی دارد. آیت‌الله خامنه‌ای درباره تفاوت بین یادگیری مکالمه عربی و دانش صرف و نحو معتقد هستند که یادگیری مکالمه عربی خوب است و باید برای آن در حوزه‌های علمیه برنامه‌ریزی شود؛ اما نباید جایگزین یادگیری صرف و نحو و کتاب‌های سنتی مربوط به آن همچون مغنی و سیوطی شود؛ به‌عبارتی یادگیری مکالمه عربی بی‌نیازکننده از یادگیری صرف و نحو و تسلط یافتن بر این دانش نیست؛ زیرا هدف یادگیری آن‌ها با یکدیگر متفاوت می‌باشد. هدف از یادگیری علم صرف و نحو، فهم نکات از متن قرآن است و حال آنکه مکالمه عربی چنین هدفی ندارد (خامنه‌ای، بیانات: ۱۶/۳۸).

نمونه تأثیر آموزه‌های صرفی و نحوی را می‌توان در تفسیر آیات «افک» توسط آیت‌الله خامنه‌ای مشاهده کرد. ایشان معتقد هستند که «لولا» در ابتدای آیات ۱۲ و ۱۳ سوره مبارکه نور که مربوط به افک و اتهام‌زنی به یکی از زوجات پیامبر گرامی اسلام توسط منافقان مدینه و سکوت مؤمنان در برابر آن است، «تحدیریه» می‌باشد. موارد کاربرد «لولا»ی تحدیریه، جایی است که انسان می‌خواهد با کمال شدت و توبیخ کامل به مخاطب بگوید چرا این کار را نکردید؛ مانند آیه کریمه که می‌فرماید: «لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ» (نور، ۱۲)؛ چرا هنگامی که آن (دروغ بزرگ) را شنیدید، مردان مؤمن و زنان مؤمن به خودشان گمان نیک نبردند و نگفتند این دروغ بزرگ آشکاری است؟!» (رضایی‌اصفهانی و همکاران، ۱۳۸۳، ذیل آیه).

در ادامه آیه آمده است: «وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ» (نور، ۱۶)؛ و چرا هنگامی که آن (دروغ بزرگ) را شنیدید نگفتید: برای ما شایسته نیست که درباره این (مطلب) سخن گوئیم؛ (خدایا) منزه‌ی تو، این تهمت بزرگی است؟!». این استعمال نشانگر برخورد شدید و قاطعانه قرآن نسبت به شایعه‌پراکنی و سکوت جامعه اسلامی و ایمانی در برابر آن می‌باشد. لحن تند و شدت برخورد قرآن با این موضوع جامعه اسلامی را متنبه می‌کند که در آینده نباید چنین مسائلی به‌وجود آید (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۲۳).

نمونه‌های فراوان دیگری نیز از نکات ادبی در تفسیر قرآن توسط آیت‌الله خامنه‌ای وجود دارد که در ادامه به چند نمونه در تفسیر سوره توبه اشاره می‌شود.

ایشان در تفسیر آیه ۴۱ سوره توبه در معنای جمله «ذَالِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» معتقد است که در جمله مذکور به‌جای حرف «لَوْ» و به‌صورت «لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» حرف «إِنْ» به‌کار رفته که موجب تغییر معنا نیز شده است. فرق «لَوْ» با «إِنْ» این است که «لَوْ» برای امتناع می‌باشد و مدخول خود را ممتنع می‌کند. اگر در آیه حرف «لَوْ» استفاده می‌شد، معنایش این بود که «محال است بدانید» و حال آنکه در آیه «إِنْ» آمده است؛ یعنی به‌زودی خواهید دانست و خواهید فهمید

که اگر به مبارزه با دشمنان نپردازید، دشمنان به جنگ با شما خواهند پرداخت. آن وقت است که دست روی دست خواهید زد و افسوس خواهید خورد که اگر به جنگ با آن‌ها می‌رفتیم بهتر بود (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۲۸۸).

مورد دیگر استفاده از معانی حروف عربی و علم نحو در تفسیر آیات توسط آیت‌الله خامنه‌ای، آیه نخست سوره توبه است. ایشان با توجه به معنای ابتدا و انتهای غایت دو واژه «مِنْ» و «إِلَى» در تفسیر آیه «بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» می‌فرماید: برخلاف دیگر موارد استعمالی «مِنْ» که «مُبْرَأٌ مِنْهُ» را می‌رساند، در اینجا به نظر من به معنای ابتدای غایت است. یعنی آیه کریمه بیان می‌کند که این اعلامیه بیزاری و برائت از طرف کیست؟ چون این آیات در هنگام حج توسط امیر مؤمنان (ع) خوانده شد، چنین می‌رساند که اعلام‌کننده بیزاری خدا و رسولش می‌باشد و خواننده این اعلامیه نیز سفیر رسول خدا است. بنابراین واژه «إِلَى» نیز انتهای غایت را می‌رساند؛ یعنی می‌فهماند که مخاطب اعلامیه کیست. از مرجع ضمیر «عَاهَدْتُمْ» معلوم می‌شود که مخاطب این حکم مسلمانان و خود پیامبر اکرم (ص) است. این در حالی است بیش‌تر مفسران واژه «إِلَى» را در آیه مذکور معنا نکرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۰۹).

#### ۶. مصونیت بخشی قرآن از تحریف معنوی

علم صرف و نحو، کلید تفسیر و درک مفهوم آیه به حساب می‌آید و استفاده از آن در کنار دیگر شرایط لازم در تفسیر، مفسر را به معنا و مفهوم اصلی آیه رهنمون می‌شود؛ زیرا هنگامی که مفسر نداند از میان عوامل رفع همچون مبتدا، خبر و فاعل کدام یک سبب رفع یک واژه شده و یا علت نصب کلمه از میان مفعول، حال و ظرف را تشخیص ندهد و یا پاسخ و جزای شرط را نتواند از یکدیگر شناسایی کند، چگونه می‌توان فهم او از آیه را فهم صحیح و درست تلقی کرد؟ بی‌شک چنین فردی قادر به تفسیر صحیح آیات نیست و توان نفی تحریف قرآن از معنا و مراد آیات را نخواهد داشت. شیخ «خالد عبدالرحمن العک» در بیان اهمیت و نقش علم نحو در تفسیر به این نکته اشاره نموده است. او معتقد است که علم نحو برای نگهداری لغت قرآن از هرگونه تحریف، تغییر و تبدیل وضع شده است و محافظت بر علم نحو محافظت از قرآن و اسلام می‌باشد (العک، ۱۴۲۸: ۱۵۹). البته توجیه درست سخن مذکور شیخ العک این است که تضمین محافظت به علت علم نحو بذاته نیست، بلکه وضع علائم نحوی، قرار دادن آن علائم بر حروف و مراعات آن‌ها هنگام قرائت تضمین محافظت را برعهده دارند و مراعات درست اعراب و تمییز موارد رفع، نصب و جر ضامن صحت معانی قرآن و تفسیر آن خواهند بود. به عبارت دیگر وضع نحو اولاً و بالذات علت صیانت لغت قرآن

از تغییر و تبدل و سلامت قرائت قرآن از خطا و ثانیاً و بالعرض علت حفظ معنا و تفسیر قرآن است (میبدی، ۱۳۸۵: ۶۹).

آیت‌الله خامنه‌ای از تحریف معنوی قرآن با عنوان تحمیل نظر شخصی بر آیات یاد کرده و استفاده صحیح از ادبیات عرب را مانع از چنین برداشت‌هایی دانسته‌اند؛ برای نمونه ایشان در تفسیر آیه «وَ إِنْ نَكُتُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعُنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ؛ (توبه، ۱۲)» معتقدند که برخی مفسران، کمتر در پی درک قرآن و آنچه قرآن می‌گوید بودند و اغلب نظرات خود را بر قرآن تحمیل کردند. مانند اینکه در تفسیر آیه مذکور گفتند آیه می‌خواهد بگوید اگر آن‌ها پیمان‌هایشان را پس از عهد شکستند و آئین شما را مورد طعن قرار دادند، با آن‌ها بجنگید. در حقیقت این مفسران مفعول «فَقَاتِلُوا» را کسانی می‌دانند که ضمیر در «نَكُتُوا» و «طَعُنُوا» به آن‌ها برمی‌گردد و به جای «أُمَّةَ الْكُفْرِ» همان کسانی را در نظر گرفتند که ضمیر «هُم» به آن‌ها برمی‌گشت. این تفسیر درست نیست؛ زیرا اولاً بین نقض عهد و ائمه کفر ملازمه وجود ندارد و ثانیاً نقض عهد خصوصیتی ندارد که برای آن با مشرکان بجنگیم؛ چون یهودیان نیز نگاه که اسلام هنوز قدرت نیافته بود نقض عهد نمودند، درعین حال پیامبر اکرم (ص) با آنان به تندی رفتار نکرد. در واقع دلیل دستور به جنگ، ائمه کفر بودن است. امام کفر یعنی ایدئولوگ، زمام‌دار و هادی کفر، آیه نمی‌خواهد بگوید با هر کافری که نقض عهد کرد بجنگید؛ بلکه مطلب اجتماعی دقیقی را بیان می‌کند؛ حکمی در مقیاس جهانی. در واقع امام کفر است که نقض عهد می‌نماید، نه آحاد مردم. آیه می‌خواهد بگوید اگر نقض عهد کردند، با ائمه آن‌ها بجنگید، چون آن‌ها غده‌های چرکین اجتماع هستند که مانع مسلمان شدن مردم می‌شوند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۲۶-۱۲۷).

نمونه دیگری از تحریف معنوی در برخی تفاسیر آیه ۳۴ سوره مبارکه توبه مشاهده می‌شود. به عقیده آیت‌الله خامنه‌ای از صدر اسلام کوشش می‌شد که آیه «وَ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ» مخصوص به مسأله کنز اهل کتاب، رهبان و احبار دانسته شود تا جمع‌کنندگان ثروت در بین مسلمانان را شامل نگردد. یکی از کوشش‌های آنان این بود که سعی داشتند «واو» را از سر «وَ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ...» بیندازند و آن را «الَّذِينَ يَكْتُمُونَ...» تلاوت کنند تا عبارت بعد از واو، صفتی باشد برای ما قبلش. همچنین کوشش می‌شد که مفاد آیه طوری نشان داده شود که می‌خواهد همان حکم زکات واجب را معین کند؛ از این رو کعب‌الأحبار به عثمان این‌طور می‌گفت که اگر کسی بعد از ادای زکات که شرعاً در نه قلم از اجناس مقرر شده خانه‌ای بسازد که خشتی از طلا و خشتی از نقره داشته باشد، اشکالی ندارد. بنابراین توجه به مواردی همچون: واو عاطفه در آیه مذکور، معنای کنز در لغت عرب که به معنای جمع کردن مال و روی هم انباشتن آن است، همچنین معنای لغوی کلمه ذهب و فضه

در عصر نزول که معادل پول نقد امروز است، مانع بزرگی در جلوگیری از تحریف معنوی مذکور در آیه خواهد بود (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۲۲۵-۲۳۱).

#### ۷. تبیین اعجاز قرآن کریم

قدیمی‌ترین وجه اعجاز قرآن کریم که همه قرآن‌شناسان بر آن اتفاق نظر دارند، اعجاز ادبی قرآن کریم است. ادبیات عرب یکی از مهم‌ترین ابزارهای تبیین اعجاز قرآن است و زبان عربی ظرفیت ارائه چنین اعجازی را در خود دارد. برخی مفسران و متخصصان حوزه ادبیات عرب با استناد به ادبیات به‌کار رفته در قرآن و همچنین فصاحت و بلاغت آن، به برخی ابعاد اعجاز ادبی قرآن اشاره کرده‌اند. از جمله این مفسران ابن‌عاشور می‌باشد که در تفسیر التحرير و التنوير معروف به تفسیر ابن‌عاشور نمونه‌های متعددی از اعجاز ادبی قرآن کریم را ذکر کرده است. وی در مقام سخن پیرامون اعجاز قرآن کریم، وضع حرف، لفظ و جملات را مدنظر قرار می‌دهد؛ بدون اینکه طبیعت لغت از دلالت خود جدا شود. از نظر او قرآن کریم در مواردی که معنای لغوی هماهنگ با معنای بلاغی باشد، لغت عرب را به‌گونه‌ای به‌کار برده که کشف‌کننده برخی ابعاد اعجاز باشد.

او یکی از نمونه‌های اعجاز ادبی و لغوی قرآن کریم را آیه «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ؛ (نساء، ۳۶)» می‌داند و می‌گوید: اعجاز قرآن کریم در جمله «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» است که در دو قالب مصدری و موصوله قابلیت ارائه دارد. قالب مصدری اشاره به این دارد که قیومیت مرد به سبب آن فضیلت اعطایی خداوند و انفاق مرد است و قالب موصولیت اشاره به این دارد که سبب قیومیت مرد آن فضیلت و انفاق مرد می‌باشد که نزد مردم شناخته شده است و مردم با چشمان خود این فضل و برتری را به چشم خود می‌بینند. قالب‌های دوگانه مذکور قابلیت خطاب به دو نوع مختلف از جمله علماء و جاهلان را دارد. قالب مصدری در خطاب به مخاطبان جاهل از حقیقت سببیت تفوق و برتری مرد بر زن کاربرد دارد و آگاهی می‌دهد که سبب قیومیت مرد فضیلت خدادادی و انفاق مرد بر زن می‌باشد. اما قالب موصولی در خطاب به آگاهان از حقیقت مذکور متذکر می‌شود که تفوق و برتری جسمی مرد بر زن و انفاق او بر زن که سبب قیومیت مرد است در خارج نیز قابل مشاهده می‌باشد (صقر، ۱۴۲۲: ۲۰۸).

زمخشری نیز اعجاز قرآن را از جهت بلاغت مورد تأکید خاص قرار داده است و تفسیر او شاهکاری در تبیین بلاغت قرآن شناخته می‌شود. تفسیر او مملو از نکات بلاغی قرآن کریم می‌باشد؛ از جمله اینکه در تفسیر آیه کریمه «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ (آل عمران، ۴۵)» می‌نویسد:

اگر پرسیده شود چرا آیه کریمه «عیسی بن مریم» گفته و حال آنکه آیه خود حضرت مریم را مورد خطاب قرار داده است. در پاسخ گفته می‌شود که فرزندان از لحاظ نسب به پدران ملحق می‌شوند و با اسم پدران معرفی می‌گردند، تعبیر قرآن به عیسی بن مریم، نشانگر تولد عیسی بدون پدر می‌باشد و به همین دلیل در بیان نام، به مادر نسبت داده شده است. همچنین در تبیین نام‌گذاری عیسی با «مَسِيحُ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ» معتقد است که اسم برای شناخت و معرفی فرد به کار می‌رود و شناخت حضرت عیسی و تمییز ایشان از دیگران به وسیله هر سه اسم مسیح، عیسی و ابن مریم می‌باشد که عیسی اسم است و مسیح و ابن وصف اسم هستند (زغلول، ۱۴۲۵: ۴۰۸).

آیت‌الله خامنه‌ای در تبیین اعجاز قرآن کریم با توجه به وجوه ادبی آن می‌فرماید: به طور خلاصه باید گفت قرآن از جهت لفظ و معنا هر دو معجزه است. لفظ قرآن، لفظی می‌باشد فصیح و بلیغ در حدّ اعلی؛ عالی‌ترین مفاهیم را با زیباترین و هنرمندانه‌ترین کلمات و جمله‌بندی‌ها بیان کرده؛ به طوری که هیچ‌کس نتوانسته مانند آن را بیاورد. عرض کردیم شعرا و بزرگان عرب، آن روز بودند و همه آن‌ها در مقابل این بیان گیج و مبهوت می‌شدند. حتّی عده‌ای مراجعه کردند به یکی از بزرگان آن روز مکه که ولید بن مغیره مخزومی است، گفتند تو قضاوت کن که این کلماتی که این شخص می‌گوید از چه قبیل است و چیست؛ و او گوش کرد و نتوانست توجیهی بکند، برای اینکه این کلمات مربوط به خود پیغمبر می‌باشد؛ منتها چون بزرگ بود و از عشیره نام‌آوری بود و در نظام جاهلی منافع زیادی داشت، حاضر نشد تسلیم شود؛ گفت سحر و جادو است؛ بینید يك توجیه کاملاً غیر منطقی از يك حقیقت بلند. پیداست که این از بیان بشر بالاتر است. آن کسانی که اهل زبان هم بودند، آن کسانی که اهل فن بودند، خودشان فصیح بودند و با اشعار و گفته‌های فصیح، بلیغ، زیبا و هنرمندانه در حدّ اعلی آشنا بودند، نمی‌توانستند قبول کنند که این کلمات مال يك بشر می‌تواند باشد، مال خود این گوینده می‌تواند باشد؛ وقتی دید نمی‌تواند بگوید که این مال خود این شخص است، بنابراین گفت سحر است. بنابراین فصاحت، بلاغت، واژگان و کیفیت جملات قرآن به گونه‌ای است که اعجاز قرآن را اثبات می‌کند (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۴۰۲: ۳۷۵).

آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیری که برای برخی سوره‌های قرآنی از جمله سوره مبارکه توبه بیان فرموده‌اند، توجه خاصی به مباحث بلاغی و اعجاز بلاغی قرآن مبذول داشته‌اند؛ برای مثال ایشان در تفسیر آیه «سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِنُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رَجِسٌ...» (توبه، ۹۵) به وجود یکی از فنون بلاغی به نام فن «مشاکله» اشاره کرده‌اند. ایشان استفاده ماده «اعراض» در قالب دو واژه متفاوت «نُعْرِضُوا» و «إِعْرِضُوا» برای القای معانی مختلف را از موارد به‌کارگیری این فن می‌دانند؛ زیرا اعراض در مورد نخست از نوع مثبت است. بر این اساس ترجمه

بخش اول آیه چنین می‌شود: آنان به خدا سوگند یاد می‌کنند تا از آن‌ها اعراض کنید و به آن‌ها کاری نداشته باشید؛ اما در مورد دوم به قرینه «إِنَّهُمْ رَجِسٌ»، واژه «إِعْرَاضُوا» به معنی اعراض منفی، یعنی لزوم پشت کردن و قهر نمودن با آن‌ها می‌باشد. آیت‌الله خامنه‌ای این مورد را نشانه نهایت بلاغت قرآن دانسته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۳۴).

### نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با بررسی نقش ادبیات عرب در تفسیر قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای به نتایج زیر دست یافته است:

۱. بررسی نقش ادبیات عرب در تفسیر قرآن اهمیت و ضرورت دارد؛ زیرا از سویی به دلیل مصدر بودن ادبیات عرب برای تفسیر قرآن، این دانش بر سایر منابع تفسیری تقدم و اولویت دارد؛ چراکه متن قرآن به‌عنوان یک متن عربی، نخست نیاز به بررسی ادبی دارد؛ سپس نوبت به استفاده از سایر منابع می‌رسد. همچنین استفاده از دیگر منابع تفسیری همچون قرآن کریم و روایات نیز، نیاز به شناخت ادبیات عرب و روش استفاده از آن دارد.
۲. از آنجاکه در دوره معاصر آیت‌الله خامنه‌ای، محقق و مفسری برجسته در جهان اسلام هستند، شناسایی و تبیین دیدگاه‌های تفسیری ایشان امری ضروری و ارزشمند است.
۳. ادبیات عرب در دانش تفسیر، هفت نقش مهم و اساسی دارد که عبارتند از: ۱. تشخیص تفسیر و تأویل صحیح؛ ۲. رفع شبهات آیات؛ ۳. تشخیص روایت معتبر تفسیری؛ ۴. مفهوم‌شناسی واژگان مشکل؛ ۵. دستیابی به نکات جدید تفسیری؛ ۶. مصونیت‌بخشی قرآن از تحریف و ۷. تبیین اعجاز قرآن کریم. این نقش‌ها حاکی از جایگاه برجسته و ممتاز ادبیات عرب در دانش تفسیر است.
۴. آیت‌الله خامنه‌ای به‌صورت نظری و عملی به غالب نقش‌های مذکور ادبیات عرب در تفسیر قرآن اشاره کرده و در تفسیر برخی سوره‌ها به‌ویژه سوره مبارکه توبه نقش ادبیات عرب را مورد تأکید قرار داده‌اند.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. طاهری نیا، احمد (بی‌تا)، نقش ادبیات عرب در قرائت و تفسیر قرآن، تهران: نشر جمال.
۲. جنادله، سعید، ۱۴۰۱، مقاله نقش ادبیات عرب در فهم و تفسیر قرآن، دوازدهمین کنفرانس بین‌المللی مطالعات زبان، ادبیات، فرهنگ و تاریخ، <https://civilica.com/doc/1515199>

## منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه دکتر رضایی اصفهانی و همکاران (۱۳۸۳). قم: مؤسسه تحقیقی فرهنگی دارالذکر.
۲. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر (۱۳۸۶). تفسیر القرآن الکریم المعروف بالتفسیر القيم، جمع محمد اویس الندوی. بی‌جا: مطبعة السنة المحمدیه.
۳. ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر (۱۴۰۸ق). الفوائد المشوق الی علوم القرآن و علم البیان: بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴. احمدیان، عبدالله (۱۳۸۲). قرآن‌شناسی. تهران: احسان.
۵. اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). جامع الرواة. بیروت: دار الاضواء.
۶. بحرانی، هاشم (بی‌تا). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۷. خامنه‌ای، سید علی (رهبر جمهوری اسلامی ایران) (۱۳۹۳). مروری بر مبانی، روش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در تفسیر سوره توبه. تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
۸. خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۱). بیان قرآن؛ تفسیر سوره حمد. چاپ سوم. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۹. خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۱). بیان قرآن؛ تفسیر سوره حشر. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۰. خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۲). بیان قرآن؛ تفسیر سوره بقره. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۱. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۱). درس‌های پیامبر اعظم (ص). تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۲. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۸). بیان قرآن؛ تفسیر سوره براءت. تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
۱۳. خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۸). فقه و احکام (غنا و موسیقی). تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۴. خرماهی، بهاء‌الدین (۱۳۹۳). دانشنامه قرآن. انتشارات دوستان.
۱۵. خلف، عبدالجواد (۱۹۹۹م). مدخل الی التفسیر و علوم القرآن. قاهره - مصر: دارالبیان.
۱۶. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷). منطق تفسیر قرآن (۱). قم: جامعه المصطفی العالمیه.
۱۷. زغلول، محمد حمد (۱۴۲۵ق). التفسیر بالرأی. دمشق - سوریه: دار الفارابی للمعارف.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. تصحیح: حسین احمد، مصطفی. بیروت: دارالکتب العربی، سوم.
۱۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۹۴ق). الاتقان فی علوم القرآن. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. مصر: هیئة المصریة العامة لکتاب.
۲۰. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۰۶ق). حقائق التأویل فی متشابه التنزیل. شرح: آل کاشف الغطاء، محمدرضا. بیروت: دارالبیضاء.
۲۱. صقر، احمد (۱۴۲۲ق). منهج الإمام الطاهر بن عاشور فی التفسیر «التحریر و التنویر». قاهره - مصر: الدارالمصریة.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۳. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان (تفسیر الطبری). بیروت: دارالمعرفة.

۲۴. عشایری منفرد، محمد (بی‌تا). «نقش و تأثیر ادبیات عرب در تفسیر قرآن، گفت و گو». پژوهشنامه پژوهش، ۲۷ و ۲۸.
۲۵. عضیمه، محمد عبدالخالق (۱۳۰۰ق). دراسات لأسلوب القرآن الکریم. قاهره- مصر: دارالحدیث.
۲۶. العک، خالد عبدالرحمن (۱۴۲۸ق). أصول التفسیر و قواعدہ. بیروت- لبنان: دارالنفائس.
۲۷. علوی مهر، حسین (۱۳۸۴). آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۸. علی بن بابویه، قمی، شیخ صدوق (بی‌تا). التوحید. تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه.
۲۹. فاکر میبیدی، محمد (۱۳۸۵). قواعد التفسیر لدى الشیعة و السنة. تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الإسلامیة. المعاونة الثقافیة، مرکز التحقیقات و الدراسات العلمیة.
۳۰. قرطبی، محمد بن أحمد (۱۳۷۲ق). الجامع لأحكام القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی، دوم.
۳۱. کاظم شاکر، محمد (۱۳۸۲ش). مبانی و روش‌های تفسیری. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۷). الفروع من الکافی. تصحیح و تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۳. مؤدب، رضا (۱۳۸۰). روش‌های تفسیر قرآن. قم: دانشگاه قم، انتشارات اشراق.
۳۴. نصیری، علی (۱۳۸۸). نقش علوم ادبی در فهم و تفسیر قرآن. پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، ۱ (۳)، ۵۱-۷۸.
۳۵. نقیب‌زاده، محمد (۱۳۸۴). «منابع ادبی و نقش آن‌ها در تفسیر»، معرفت، ۹۶، ۱۰۹-۱۱۸.
۳۶. سایت آیت الله خامنه‌ای به آدرس: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=56612>

## تحلیل مبنای تفسیر تعبدی در فقه با تاکید بر دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) درباره آیه ۱۰۱ سوره نساء و مقایسه با سایر مفسران

| محمدرضا فضلی\* |

### چکیده

یکی از مسائل مورد بحث در علم فقه جایگاه احادیث تفسیری در مقام دلالت آیات الاحکام بر احکام شرعی است. نوع فقها تنها استظهار نوعی خویش از آیات الاحکام را دارای حجیت دانسته و به عنوان دلیل استفاده می‌کنند. در این میان اگر روایتی در تفسیر آیات در مقام بیان حکم شرعی و تفسیر آیه مورد نظر آمده باشد، به صورت مستقل به عنوان دلیل از سنت مورد استفاده قرار می‌گیرد و دلیل بر حکم در این صورت دیگر از کتاب نبوده؛ بلکه از سنت می‌باشد. در این مقاله با استفاده از روش جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای نظرات فقها و مفسرین در ذیل آیه ۱۰۱ سوره نساء که یکی از آیات الاحکام مورد بحث است که روایت مفسر آن حکم شرعی است و خود به تنهایی دلالت بر حکم مورد نظر ندارد جمع‌آوری شد و سپس با روش پردازش توصیفی تحلیلی اطلاعات به دست آمده با نظر آیت‌الله خامنه‌ای به مقایسه گذاشته، و نظریه بدیع ایشان مبنی بر قرینه متصله بودن روایات تفسیری یا به عبارت دیگر بهره‌مندی از تفسیر تعبدی آیات الاحکام مطرح گردید و در اثبات این نظریه به استدلال‌های لازم پرداخته شد.

واژگان کلیدی: آیه تقصیر، مبانی قرآنی آیت‌الله خامنه‌ای، آیات الاحکام، روایات تفسیری، تفسیر تعبدی.

۱. طلبه سطح چهار مرکز فقهی حضرت صاحب‌الامر (عجل‌الله‌فرجه)، قم، ایران

## مقدمه

یکی از ادله معتبر در عملیات استنباط احکام شرعی، قرآن کریم است. بنا بر اعتقاد شیعه، کتاب خداوند متعال همراه با معلم آن نازل شده است و آیات قرآن بطونی دارد که به جز راسخان در علم کسی قدرت درک آن را ندارد. پیامبر خدا (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت ایشان، مفسران این کتاب آسمانی هستند. در این میان آیات الاحکام از آن جهت که در مسیر دقیق استنباط احکام شرعی قرار می‌گیرند، به لحاظ قواعد خاص علم فقه و اصول فقه، مورد اهمیت هستند. در پی آیات الاحکام روایاتی که آن آیات را تفسیر می‌کنند نیز در دسترس می‌باشد که مواجهه مختلف فقها با روایات تفسیری در مقامات گوناگون متفاوت است.

کسی از پیروان مکتب اهل بیت (ع) شکی در مفسر بودن کلام ایشان برای آیات قرآن کریم ندارد، لکن مسأله مدنظر مقاله در مواردی است که آیات قرآن ظهور در بیان آن حکم شرعی ندارد و یا حتی ظهور در معنای دیگری مخالف آن دارد، از سوی دیگر روایات در تفسیر آیه خلاف استظهار فقها را بیان می‌کنند. در این صورت که روایت اجمال و یا سکوت آیه را برطرف می‌کند، آیا روایت است که حکم فقهی را بیان می‌دارد یا آیه است که به عنوان دلیل فقهی اخذ می‌شود؟ به عبارت دیگر، متناسب با اصطلاح فقها: دلیل از کتاب است یا از سنت؟

هرچند که هر دو حجت هستند، اما هر دو منشأ مذکور در برخی ملزومات با یکدیگر برابر نیستند؛ از جمله تخصیص یا عدم تخصیص دلیل از قرآن کریم با روایات و... که در کتب دانشمندان علم اصول به توجه به اختلاف آراء، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۱۳؛ آخوندخراسانی، ۱۴۰۹: ۲۳۶؛ طباطبائی قمی، ۱۳۷۱: ۳۸۲/۱). همین تفارق، نشان‌دهنده ضرورت به نتیجه این مسأله در ناحیه مذکور می‌باشد که در این مقاله به بیان نظر بدیع آیت‌الله خامنه‌ای و همچنین اثبات نوآوری ایشان پرداخته شده است.

مقالاتی در رابطه با جایگاه روایات تفسیری به رشته نگارش درآمده است، می‌توان به طور مثال به مقاله رضا شکرانی و طاهره سادات سیدناری، با عنوان: «پژوهشی نو در گونه‌شناسی مدالیل روایات تفسیری و فواید آن» منتشر شده در شماره ۱۹ نشریه حدیث پژوهی در سال ۱۳۹۷، مقاله «قواعد حاکم بر بهره‌مندی از روایات تفسیری» اثر محسن قنبرزاده و فاطمه سادات ارفع چاپ شده در نشریه مطالعات علوم قرآن شماره ۱ در سال ۱۳۹۸ و مقاله از استاد رستم‌نژاد با عنوان: «روکرد روش‌شناختی در روایات تفسیری اهل بیت (ع)» انتشار یافته در شماره ۷ فصلنامه تخصصی حسنا در سال ۱۳۸۹ اشاره کرد. اما با توجه به موضوع این مقاله که بیان و اثبات نوآوری آیت‌الله خامنه‌ای در بهره‌گیری از

تفسیر تعبدی در فقه می‌پردازد، نگاشته علمی در این موضوع یافت نشد تا شامل عنوان دقیق پیشینه برای این مقاله باشد.

در این نوشته سعی شده ابتدا با بیان مفهوم‌شناسی واژگان موردنیاز، بیان روایت تفسیری محل بحث و همچنین با بررسی علما در رابطه با آیه ۱۰۱ سوره نساء معروف به «آیه تقصیر» و مبانی آن بزرگواران در رابطه با استفاده از روایات تفسیری به دست آید. بعد از بیان مبانی مختلف، به بیان نظر مبنایی آیت‌الله خامنه‌ای و همچنین اثبات نوآوری ایشان با استناد به دروس خارج معظم‌له در این زمینه پرداخته شود. با ملاحظه بدیع بودن این روش فقهی، بررسی حجیت اصولی این اسلوب پیش از بیان نتیجه لزوم داشت که بیان شد. محل نزاع در آیه شریفه عباراتی از آیه شریفه است که محل اختلاف بین عامه و خاصه شده است عامه با استناد به آیه معتقد به تخییر بودن نماز مسافر بین قصر و اتمام شدند و شیعه به نحوی که در آینده بیان شده است، اعتقاد به وجوب آن دارد.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱-۱. روایات تفسیری

در لغت روایت به معنای متعددی از جمله: طناب، (شیبانی، ۱۹۷۵: ۲/۳۳) مشاهده کردن، (ابن درید، ۱۹۸۸: ۱/۲۳۵) سحر، (صاحب، ۱۴۱۴: ۱۰/۲۹۱) تفکر در چیزی، نقل کردن سخنان آمده است (جوهری، ۱۳۷۶: ۲/۳۶۴). در اصطلاح علم حدیث شیعی به مجموعه سخنان پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت ایشان (ع) اطلاق روایت می‌شود (استادان دانشگاه علوم حدیث، ۱۳۹۰: ۱۹). همچنین تفسیر در لغت به معنای هر چیزی است که به واسطه آن شناخت پیدا شود، (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/۲۴۸) یا کشف مراد متکلم از الفاظی که فهمیدن آن دشوار است، (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۲/۲۸۳) یا معنای معقول را ظاهر نماید، (راغب، ۱۴۱۲: ۶۳۶) یا هر آنچه در بیان احوالات چیزی گفته شود، آمده است (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷/۳۴۹). همچنین برخی معنای تعبیر را نیز برای آن بیان کرده‌اند (اسماعیل صینی، ۱۴۱۴: ۲۵). تفسیر در میان مسلمانان گاهی در همان معنای لغوی خود یعنی شرح و تبیین مطالب به کار می‌رود، اما غالب استفاده آن در رابطه با تفسیر آیات قرآن است تا جایی که در صورت استعمال مطلق و بدون قیدی آن اذهان به سمت تفسیر قرآن کریم منتقل می‌شود. تفسیر قرآن کریم یکی از رشته‌های پرمحتوای اسلامی در میان تمامی مذاهب است که در آن آیات قرآن کریم از حیث دلالت معنایی مورد بررسی قرار می‌گیرد، یعنی علم فهم قرآن (زرقانی، بی‌تا، ۱/۴۷۰؛ کمالی دزفولی، ۱۳۷۰: ۲۹) برخی تفسیر را علم به نزول آیات، شأن نزول آیات، ترتیب مدنی و مکی بودن آن‌ها، محکم و متشابه بودن آن‌ها، ناسخ و منسوخ آن، عام و خاص آن و...

می‌دانند (آبیاری، ۱۴۰۵: ۹/۳). گروهی دیگر: مراد از تفسیر بیان آن چیزی است که در لفظ مخفی شده باشد (معرفت، ۱۴۱۸: ۱/۱۴).

با توجه به مفهوم‌شناسی دو مفهوم بالا، معنای اصطلاح روایات تفسیری مشخص می‌شود که آن را در بیان یکی از دانشمندان علوم قرآن بیان می‌کنیم: روایات تفسیری عبارتند از روایاتی که شامل توضیح آیه، بیان شأن نزول آیه، تأویلات آیات و همچنین بیان مصادیق آیات هستند می‌شود (معرفت، ۱۳۸۶: ۲۰۶).

### ۲-۱. تفسیر تعبیدی

در کلمات علمای علم لغت در ذیل این کلمه معانی متعددی دیده نمی‌شود و نوعاً به دو معنای پیش‌رو اشاره می‌نمایند: ۱. وقتی شخصی نسبت به دیگری متعبد می‌شود، به این معنا است که مانند برده یا عبد او می‌شود هرچند که آزاد باشد، (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴۸/۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۰۵/۴؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۲۵/۲). ۲. طاعت و فرمانبرداری، (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۳۸/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۷۱/۳) اما واژه مذکور یک اصطلاحی پُرکاربرد در زمینه علوم دینی است که در علوم مختلف مورد استفاده و کاربرد می‌باشد و در همه این حیطه‌های مختلف تنها به معنای عمل و پذیرش یک مطلب بدون دریافت و یا قبول دلیل آن مطلب است (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۲۳۹/۱؛ بدری، ۱۴۲۸: ۱۱۲) البته در علم اصول به معنای خاص خود یعنی اعمالی که صحت آن‌ها متوقف بر قصد قربت است نیز به کار می‌رود که در مقابل واجب توصلی می‌باشد (سیستانی، ۱۴۴۱: ۵/۳).

### ۳-۱. مفردات آیه تقصیر

#### ۱-۳-۱. ضرب فی الارض

«ضرب» در لغت به معنای مختلفی از جمله این موارد آمده است: به معنای وصف کردن نوع رفتن افراد مانند حرکت با اسب یا استر و... و چیزهایی می‌باشد که در آن سفر به دست آوردند، مانند سفر تجاری است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱/۷) و نیز زمانی که به صورت: «ضرب فی الارض» می‌آید، به معنای این است که شخص از شهر خود به جهت تجارت خارج شده است (ابن درید، ۱۹۸۸: ۳۱۴/۱؛ جوهری، ۱۹۷۸: ۱۶۸/۱) و یا معنای راه رفتن با پا می‌دهد (راغب، ۱۴۱۲: ۵۰۵/۱). وقتی به همراه باران بیاید معنای باران خفیف می‌دهد (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۴/۱۲)، برخی معنای سفر تجاری و هر نوع دیگری از سفر و همچنین به معنای سفر با سرعت بالا را بیان کردند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۹۸/۳).

جهت مشخص شدن معنای آن در اصطلاح قرآن به سایر استعمالات این لفظ در کتاب و سنت روی می‌آوریم: در قرآن کریم در غیر از آیه مدنظر پنج مرتبه دیگر یعنی در آیات ۲۷۳ سوره بقره،

۱۵۶ آل عمران، ۹۴ سوره نساء، ۱۰۶ سوره مائده، ۲۰ سوره مزمل، مصدر «ضرب» همراه با حرف «فی» آمده است که عیناً در ۴ مورد همان لفظ «ضرب فی الارض» می‌باشد.

در تفسیر مورد مذکور، برخی آن عبارت را به مطلق سفر کردن تفسیر کردند (ازدی بلخی، ۱۴۲۳: ۲۲۵/۱؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۴۹۰/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۳۵۶/۲؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۱۰۱؛ ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۱۰۱/۱؛ دینوری، ۱۴۲۴: ۲۱۴/۱) و همچنین برخی در این آیات عبارت یاد شده را به معنای سفر تجاری بیان کردند (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۲۶۶/۲؛ سیوری، ۱۳۷۳: ۲۴۳/۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۹۶/۴؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ج ۲۹۵/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۲۶/۳) در این میان برخی با توجه به قرائن و همچنین استعمال عبارت «ضرب فی سبیل الله» آن را به عنوان سفر جهادی معرفی کردند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۹/۵؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۲۶۶/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۴۵/۲) در حالی که این تفسیر جالب نیز بیان می‌شود: معنای حقیقی، سفر تجاری است که تجارت را در این آیه کنار مجاهد قرار داده است تا بیان فضل تجارت کند. (عسکری، ۱۴۲۸: ۲۹۵) حال جهت فهمیدن معنای صحیح، به استعمال این اصطلاح در تعدادی از روایات اهل بیت (ع) مراجعه کردیم که در همه آن‌ها این عبارت به معنایی غیر از سفر تجاری دلالت ندارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۹۱/۶؛ مجلسی، ۱۴۱۹: ۸۳/۱۲۹؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۶۱۶/۲). در نتیجه این عبارت به معنای سفر تجاری فهم می‌شود.

### ۱-۳-۲. لیس علیکم جناح

جناح در لغت به معانی متعددی از جمله: دست انسان، زمانی که شتر در راه رفتنش سرعت می‌گیرد، آمده است. همچنین زمانی که با سفر متعددی می‌شود یعنی اراده سفر کردن (ازهری، ۱۴۲۱: ۹۵/۴). از جمله دیگر معانی به: اثم و گناه، میتوان اشاره کرد (راغب، ۱۴۱۲: ۲۰۷/۱). اما در اصطلاح مفسران در تفسیر این عبارت که بیش از بیست مرتبه در قرآن کریم در آیاتی مانند: ۱۵۸، ۲۳۳ الی ۲۴۰، سوره بقره، ۱۲۸ سوره نساء، ۹۳ سوره مائده و آیه ۱۰ سوره ممتحنه تکرار شده است عبارتی از جمله: رفع منع، رفع حظر، عدم گناه و عصیان، رخصت شرعی، اباحه به معنی الاعم و... آمده است (الحبري، ۱۴۰۸: ۹۷؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۶۳؛ دینوری، ۱۴۲۴: ۵۳/۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲/۲۷ و ۱۶۴ و ۳۲۰؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۲۶۷/۱؛ ازدی بلخی، ۱۴۲۳: ۱۷۵/۱ و ۱۹۵ و ۱۱۹؛ مکی، ۱۴۲۹: ۱۶۴/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۹۶/۱؛ شافعی، ۱۴۱۲: ۲۱۸/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۸۸/۲؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۶۸۷/۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۶۳۰/۱) که با در نظر گرفتن قرینه: وجوب قطعی نماز تمام و مواجهه با عبارت «لیس علیکم جناح» آن را به اباحه به معنی الاعم تفسیر می‌کنیم.

## ۳-۲-۱) این خفتیم

در لغت به معنای روبه‌رو آمده است: ملخ تا وقتی که هنوز بال‌هایش را باز نکرده باشد، یکی از دو چشم باز شکاری، (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱۲/۴) ترس از خطری پیش‌رو، کوتاهی کردن که سبب ترس به علت آن کوتاهی بشود، (زاغب، ۱۴۱۲: ۳۰۳/۱) رعب، برحذر داشتن، (حیدری، ۱۳۸۱: ۲۱۱/۱) کوتاهی کردن در کاری (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۳۵۸/۴؛ صاحب، ۱۴۱۴: ۴۲۳/۴؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۲۴۳/۷) و در اصطلاح مفسران در تفسیر این عبارت که ۵ مرتبه دیگر در قرآن کریم بیان شده است به معنای: علم و یقین پیدا کردن (ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۸۰؛ ابو عبیده، ۱۳۸۱: ۷۴/۱؛ فارسی، ۱۴۱۳: ۲۳۸/۲؛ طوسی، بی تا: ۲۴۵/۲؛ علم الهدی، ۱۴۱۳: ۸۵) و معنای ترس آمده است (طبری، ۱۴۱۲: ۳۵۶/۲؛ دینوری، ۱۴۲۴: ۷۹/۱).

## ۲. روایت تفسیری ذیل آیه تقصیر

«عن حریر قال: قال زرارة و محمد بن مسلم قلنا لأبي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي و كم هي قال: إن الله يقول: إِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر - قالوا: قلنا: إنما قال ليس جناح عليكم - أن تقصروا من الصلاة و لم يقل افعلوا - فكيف أوجب الله ذلك كما أوجب التمام في الحضر - قال: أ و ليس قد قال الله في الصفا و المروة «فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا» أ لا ترى أن الطواف واجب مفروض، لأن الله ذكرهما في كتابه و صنعهما نبيه ص و كذلك التقصير في السفر شيء صنع النبي ص فذكره الله في الكتاب - قالوا: قلنا: فمن صلى في السفر أربعا أ يعيد أم لا قال: إن كان قرئت عليه آية التقصير و فسرت له فصلی أربعا أعاد، و إن لم يكن قرئت عليه و لم يعلمها فلا إعادة عليه، و الصلاة في السفر كلها الفريضة ركعتان - كل صلاة إلا المغرب، فإنها ثلاث ليس فيها تقصير تركها رسول الله ص في السفر و الحضر ثلاث ركعات. (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۷۱/۱؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۴۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۲/۶۰۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۷/۳۸؛ عاملی، ۱۴۱۴: ۳/۴۲۱؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۱/۳۴؛ العروسی الحویزی، ۱۴۱۵: ۱/۱۴۸؛ ابن حیون، ۱۳۸۵: ۱/۱۹۵)

## ۲-۱. بررسی سندی روایت

سه نفر پایانی که روایت را برای ما نقل می‌کنند عبارتند از: ۱. نعمان بن محمد مغربی معروف به ابو حیون در کتاب دعائم الاسلام ۲. جناب عیاشی در کتاب تفسیر خویش ۳. مرحوم صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه. ابو حیون در کتب رجالی شخصی مجهول است و وثوق ایشان معلوم نیست تنها نکته موجود در کتب رجالی آن است که او کتابی داشته است و برقی از او روایت نقل کرده است و

مرحوم آقای خوئی طریق شیخ به ایشان را صحیح می‌داند. در هر صورت با توجه به آنکه به صورت مرسله حدیث را نقل کرده است، این سند از دایره اعتبار ساقط می‌شود (طوسی، ۱۴۲۰: ۵۲۶؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۴۵۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۴/۴۸۱؛ خوئی، ۱۳۷۲: ۲۱/۱۳۸).

از طرفی از آنجا که ابوحنیف با عیاشی تقریباً معاصر بودند و ابوحنیف در طریق خود نامی از عیاشی نمی‌آورد، نتیجه می‌گیریم طریق ابوحنیف غیر از طریق عیاشی است. اما در طریق دیگر، جناب عیاشی ناقل روایت هستند که مابقی کتب نوعاً از ایشان نقل کرده‌اند. محمد بن مسعود معروف به عیاشی به تصریح کتب رجالی شخص موثق امامی مذهب است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۰؛ حلی، ۱۳۴۲: ۳۴۵؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۴۵؛ قمی، ۱۴۱۴: ۶/۵۸۶) نفر بعد در سند حرز از اصحاب حضرت صادق علیه‌السلام است و به شهادت برخی کتب رجالی از ثقات می‌باشد (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۹۴؛ حلی، ۱۴۱۱: ۶۳؛ حلی، ۱۴۳۲: ۴۳۸) و با توجه به آنکه عیاشی در دوران غیبت صغری می‌زیسته در این میان جای یک یا دو واسطه خالی است که روایت در حکم مرسله می‌باشد و این طریق نیز اعتبار ندارد.

اما طریقی که مرحوم صدوق در من لایحضره الفقیه برای این حدیث دارند و از مشیخه آن کتاب برداشت می‌کنیم، چنین است: الف) طریق شیخ صدوق به جناب زراره: روایت را از پدرشان نقل می‌کنند از عبدالله ابن جعفر الحمیری از محمد بن عیسی بن عبید؛ و حسن بن ظریف از حماد بن عیسی، از حرز بن عبدالله، از زراره بن أعین که به گواهی کتب رجالی همه از ثقات هستند. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۱ و ۲۱۹ و ۳۳۳ و ۶۱ و ۱۴۲؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۴۳۲ و ۴۰۰ و ۳۳۴؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۰۶ و ۵۶ و ۴۳؛ حلی، ۱۳۴۲: ۵۰۸) روای اصلی جناب حرز است که اسناد توثیقات ایشان در بالا بیان شد.

البته نام جناب محمد بن مسلم نیز در روایت، مذکور است برای بررسی دقیق لازم بود طریق شیخ به ایشان هم بررسی شود، منتها چون نقل روایت در نقل جناب عیاشی از جناب حرز است و حرز در طریق شیخ صدوق به جناب محمد بن مسلم حضور ندارند و همچنین آیت‌الله خامنه‌ای طریق شیخ صدوق به جناب محمد بن مسلم را صحیح نمی‌دانند جهت رعایت لزوم اختصار از بررسی آن طریق صرف نظر شد و برای قبول روایت به عنوان یک حدیث صحیح، همین مقدار کافی است (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۳/۰۱/۱۸).

## ۲-۲. بررسی دلالت روایت:

روایت مذکور در مقام دلالت در بحث مورد نظر سه دلالت مهم به همراه دارد: دلالت نخست آن است که طبق نظر دو نفر از شاگردان بزرگ و راویان پُراهمیت آن زمان یعنی جناب محمد بن

مسلم و زراره که به دستور اهل بیت (ع) مورد رجوع شیعه بوده‌اند (کشی، ۱۴۱۴: ۱/۳۸۳ و ۱/۳۴۵). آیه شریفه به علت وجود عبارت «لا جناح» دلالت بر وجوب نماز قصر برای مسافر ندارد. همچنین با توجه به عدم تعجب آن دو شخص از نسبت آیه شریفه به نماز مسافر نیز برداشت می‌شود، آنان از عبارت «ضرب فی الارض» مطلق سفر را برداشت نمودند. و دلالت مهم قول امام معصوم (ع) است که ایشان با استخدام از آیه شریفه حکم وجوب برای نماز مسافر را بیان داشتند و آن را علت این حکم دانستند.

### ۳. بیان نظرات علما در رابطه با آیه تقصیر

آنچه در آیه مدنظر که در بیان فقها به آیه تقصیر معروف است مورد توجه می‌باشد، دلالت آیه شریف بر وجوب نماز قصر یا همان نماز شکسته بر مسافر است که حکم آن، مستند به روایات و اجماع ثابت و طبق ادعای بزرگانی از علما از ضروریات مذهب اهل بیت (ع) می‌باشد. در مقابل قول عامه قرار دارد که طبق آیه شریفه برخی از مذاهب اهل سنت، نماز قصر را صرفاً یک عمل جایز می‌دانند، نه واجب، در نتیجه در جواز قصر در سفر احدی از مسلمین اختلاف ندارد، جواز قصر ضروری دین و وجوب قصر ضروری مذهب است و کسی در صورت انکار هر کدام از دین و یا مذهب خارج می‌شود (حلی، ۱۴۱۴: ۴/۳۴۹؛ خونی، ۱۴۱۸: ۲۰/۱؛ ابن حزم اندلسی قرطبی، بی تا، ۲/۱۸۵؛ اصبحی مدنی، ۱۴۱۵: ۱/۲۰۶؛ اصبحی مدنی، بی تا: ۱/۸۰؛ قرافی، ۱۹۹۴: ۲/۳۶۸؛ شافعی، ۱۴۱۰: ۱/۲۰۷).

فقهای مکتب اهل بیت (ع) که معتقد به وجوب قصر نماز برای مسافر هستند، در این میان در راستای استدلال به آیه تقصیر جهت حکم مذکور دو مانع در آیه شریفه وجود دارد: ۱. عبارت «لیس علیکم جناح» است که ظهور در معنای وجوب ندارد، حتی در روایت تفسیری مدنظر که در بالا آمد، مورد سؤال و اشکال محمد بن مسلم و زراره شده است. ۲. عبارت «إن خفتم» است که برخی آن را قید غالبی دانسته و برخی به واسطه آن اصلاً آیه را مربوط به نماز مسافر نمی‌دانند. فقها در برداشت از آیه کریمه به چند گروه تقسیم می‌شوند، هر کدام در کتب خود به محظورات آیه از جمله دو مانع مذکور، به صورت مفصل پاسخ داده‌اند که در اینجا جهت رعایت اختصار تنها به نتایج نظرات بزرگان خواهیم پرداخت:

#### ۳-۱. اختصاص آیه به نماز خوف

بسیاری از فقها این آیه را مختص به کوتاه کردن نماز در رابطه با نماز جنگی یا به اصطلاح فقهی همان «صلاة خوف» دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳: ۲۱۳؛ علم الهدی، ۱۴۱۵: ۱۶۴؛ علم الهدی، ۱۴۳۱: ۲/۸۳؛ نجفی، ۱۴۱۴: ۱۴/۱۶۰؛ ایروانی، ۱۴۲۷: ۱/۱۷۷؛ حائری، بی تا: ۱/۲۴۶؛ حلی،

تحلیل مبنای تفسیر تبعیدی در فقه با تأکید بر دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) درباره آیه... (فضلی) ۱۳۳

۱۴۱۷: ۷۵؛ راوندی، ۱۴۰۵: ۱/ ۱۴۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲/ ۱۷۲؛ خوئی، ۱۴۱۸: ۲/ ۲۰) کاشف‌الغطا با استظهار شخصی اش آیه را دال بر صلاه خوف دانسته است و تفسیر آن بر صلاه مسافر وارد می‌کنند، اما در نهایت چون در روایت به این آیه از جهت نماز مسافر استناد شده است، در نتیجه از حرف خود عقب‌نشینی کرده و استدلال به آیه، برای نماز خوف را ساقط می‌دانند (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲: ۳۱۱). برخی تفسیر «ضرب فی الارض» به مطلق سفر که علت قصر نماز می‌شود را موجب لغو آمدن قید خوف می‌دانند، در نتیجه این آیه را فقط مختص به نماز خوف می‌دانند (عاملی، ۱۴۱۱: ۴/ ۴۱۱؛ محقق حلی، ۱۴۰۷: ۲/ ۴۵۵).

### ۲-۳. دو قید خوف و سفر موضوع مستقل در اثبات حکم هستند

برخی فقها و مفسران بر این باورند که هر کدام از سفر و خوف به صورت مستقل سبب تام است. برای حکم وجوب تقصیر نماز (حلی، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۵۶؛ سیوری، ۱۴۴۰: ۲۸۰؛ عاملی، بی‌تا: ۲۵۵). مرحوم میانجی وجوب قصر در سفر خوفی را از آیه برداشت می‌کنند و استدلال به آیه جهت نماز خوف در حالت حضور در وطن را خالی از اشکال نمی‌دانند و نیاز به استناد به روایات می‌دانند (میانجی، ۱۴۰۰: ۱۲۷ و ۲۵۶). محقق سبزواری مستند به روایتی از زراره از حضرت باقر علیه‌السلام که فرمودند هم در خوف و هم در سفر نماز قصر می‌شود، پس هر کدام علت تامی برای تقصیر در سفر هستند، در نتیجه خوف در آیه یا قید غالبی است یا مربوط به همان سفری می‌باشد که آیه در آن نازل شده است (سبزواری، ۱۲۴۷: ۲/ ۴۰۳).

### ۳-۳. آیه فقط بر بیان مشروعیت نماز کوتاه دلالت دارد

برخی معتقدند که آیه فقط دلالت بر مشروعیت نماز به صورت قصر دارد و از جهت بیان حکم ساکت است (جزیری و همکاران، ۱۴۱۹: ۱/ ۶۰۸؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۵/ ۶۱).

### ۳-۴. معتقدین به دلالت آیه بر وجوب نماز کوتاه برای مسافر

بسیاری از فقها آیه را دال بر وجوب قصر نماز در سفر دانسته‌اند که آن‌ها هم به چند گروه تقسیم می‌شوند. گروه نخست آن دسته از فقها و مفسران هستند که آیه را مستند و منضم به روایت مذکور که در بالاتر بحث شد دلیل بر وجوب قصر در سفر می‌دانند (شیخ‌الشریعه اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۲۴؛ عاملی، ۱۴۱۹: ۴/ ۴۸؛ قمی، ۱۴۲۳: ۳/ ۲۶۶؛ روحانی، ۱۴۱۲: ۶/ ۳۴۹؛ کاشف‌الغطاء: بی‌تا: ۱۶؛ بهبانی، ۱۴۲۴: ۲/ ۱۷۸؛ مدرسی‌یزدی، ۱۴۱۰: ۲۸۴). روش این دسته روش مرسوم بین علمای فقه اسلامی است، زیرا آن چیزی که به عنوان دلیل در این صورت مورد استناد قرار می‌گیرد، در حقیقت سنت است، نه دلیل از کتاب. مرحوم مقدس اردبیلی آیه را مجمل دانسته و تفسیر آن را به‌عهده اخبار گذاشته است (اردبیلی، بی‌تا: ۱۹۹).

گروه دوم، گروهی هستند که به صورت مستقل و بدون بیان تفسیری، آیه را دلیل دانسته‌اند (علم‌الهدی، ۱۴۱۷: ۲۶۱؛ عاملی، ۱۴۲۱: ۱/ ۳۰۸؛ حلی، ۱۴۱۹: ۲/ ۱۶۳؛ کرکی، ۱۴۰۹: ۲/ ۲۴۰؛ عاملی، ۱۴۱۹: ۱۰/ ۵۹۱؛ قمی، ۱۴۱۷: ۶/ ۱۴۰). بعضی با استناد به سنت نبوی و بدون ذکر اسناد آن سنت نبوی و بیان آن به صورت ارسال مسلمات آیه را دلیل دانستند (سبحانی، ۱۴۲۳: ۳۲۵ الی ۳۲۹؛ یزدی، ۱۴۱۵: ۱/ ۱۰۰). علامه حلی در ضمن بیان سنت نبوی (ص) به همان صورت مذکور، اجماع را نیز بیان می‌کند (حلی، ۱۴۱۴: ۴/ ۳۴۹).

غیر از گروه‌های بالا، عده‌ای از فقها هستند که هر کدام با توجه به تفسیر و دلیل‌های دیگری به استنباط از آیه می‌پردازند، از جمله: آیت‌الله بروجردی از روایت استفاده می‌کنند، ولی بیان می‌دارند که استشهاد امام علیه‌السلام در آیه به این معنا نیست که از آیه وجوب فهمیده می‌شود، بلکه علت وجوب آن استمرار سنت نبوی می‌باشد و با استشهاد به آیه سعی بین صفا و مروه فقط قصد دارند بیان کنند که عبارت لاجناح منافاتی با وجوب ندارد (بروجردی، ۱۴۱۶: ۹۴). ایشان در کتاب دیگر آیه را قرین به روایات دال بر وجوب می‌دانند (بروجردی، ۱۴۲۶: ۱۰۹/۱). آیت‌الله میلانی از روایت چنین استظهاری دارند که امام علیه‌السلام اشاره کردند که اگر صیغه «افعلوا» می‌آمد، چون در مقام رفع توهیم حَظَر بود دیگر دلالتی بر وجوب نداشت، در نهایت ایشان در کنار روایت همراه با یک قرینه بدیعی که بیان شد، وجوب را استنباط می‌فرمایند (میلانی، ۱۳۹۵: ۶). همچنین علامه حلی در کتاب دیگرشان در ذیل آیه می‌فرمایند: اگر سفر و خوف دو سبب به صورت مجموعی باشند که در صورت اجتماع قصر واجب باشد و در صورت فقدان یکی از آن دو نماز تمام واجب شود، این فرض بنا بر اجماع باطل می‌باشد، چون می‌دانیم که هر دو به صورت مستقل دلیل برای قصر هستند و بعد این فرمایش را مقرون به قرائن روایی می‌فرمایند (حلی، ۱۴۱۳: ۳/ ۳۸).

آیت‌الله اشتهاردی با دو مقدمه استدلال به وجوب قصر در سفر از آیه می‌کند: ۱. شکی نیست که سفر همراه با خوف علت تامه برای تعیین حکم وجوب قصر در سفر است و سفر بدون خوف علت تامه برای قصر نیست، از طرفی خوف به تنهایی هم علت تامه نیست، از این فهمیده می‌شود که سفر علت تامه برای قصر نماز می‌باشد. از طرفی می‌دانیم که شأن نزول آیه مربوط به بعض غزوات پیامبر (ص) است که در آن‌ها خوف وجود داشته که با توجه به آنکه می‌دانیم مورد مخصص آیه نیست، این اشکال رد می‌شود. ۲. عبارت «لا جناح» حکم تکلیفی نیست، بلکه حکم وضعی است که هیچ‌کس از بیان احکام وضعی رخصت فهم نمی‌کند (اشتهاردی، ۱۴۱۷: ۱۹/ ۱۲).

محقق کاظمی: با توجه به اینکه چنین گمانی برای افراد بود که اگر نماز تمام را رها کنند و قصر بخوانند مصلحت نماز تمام را از دست نمی‌دهند، آیه آمد و بیان کرد که از دست نمی‌دهید در این

صورت آیه دلالت بر تخییر ندارد (کاظمی، بی تا: ۱/ ۲۷۲) شیخ طوسی با استناد به سایر روایات حکم به وجوب در آیه را در تفسیر خود در ذیل آیه می‌دهند (طوسی، بی تا: ۳: ۳۰۷)، در حالی که در کتاب فقهی خود به صورت مستقل آیه را به عنوان مستند وجوب قصر در سفر می‌آورند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱/ ۵۶۷).

همچنین آیت‌الله برکتین در ضمن تفسیر «ضرب فی الارض» در آیه به مطلق انتقال از مکانی به مکان دیگر و همچنین اختصاص «لاجناح» در آیات جهت رفع توهم حظر، با استناد به چند قرینه از آیه وجوب را استنباط کردند: ۱. با قرینه سیاق ثابت است که آیه مربوط به شرایط خوف می‌باشد و در شرایط خوف رخصت معنا ندارد و لاجناح در اینجا از عزائم است. ۲. طبق روایات قصر در سفر هدیه‌ای از جانب پروردگار است و عدم قبول هدیه قبیح می‌باشد. ۳. آیه در مقام تشریح است و در آیات تشریحی شارع متعال ادبیات حقوقی ندارد. ۴. این استظهار در نزد اهل بیت (ع) مُسَلَّم بوده است (محمد علی برکتین، ۱۴۰۲/۰۸/۰۶، تقریر شخصی). در پایان بیان می‌شود گروهی نیز در این زمینه، فقط از روایت مذکور جهت وجوب قصر در سفر بهره بردند، بدون استناد به آیه شریفه (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۱ / ۲۹۸؛ مغربی، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۹۵؛ قمی، ۱۴۲۰: ۶۸۶؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۹ / ۱۳۳؛ حجت کوه کمره ای، ۱۴۱۰: ۹۳).

#### ۴. بیان نظر رهبر انقلاب مقایسه با سایرین

آیت‌الله خامنه‌ای در مقابل چند گروه بالا قرار دارند، ایشان نه تنها آیه را مربوطه به نماز مسافر دانسته، بلکه آیه را دال بر وجوب نماز قصر دانسته و می‌فرمایند: «وقتی می‌بینم امام در صحیح زراره از آیه به عنوان دلیل برای وجوب قصر نماز در سفر استمداد فرمودند؛ یعنی آیه خودش به صورت مستقل بر حکم مذکور دلالت دارد و باید در مقام استدلال وجهی را بیان کنیم تا با حکم مدنظر آیه منطبق شود». همچنین ایشان می‌فرمایند: «وقتی می‌بینیم امام به آیه استدلال می‌کنند، دلیل ندارد که بگوئیم وجوب را از جای دیگری می‌فهمیم و آیه دلالت ندارد، در این صورت مشکل از فهم ماست» (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۳/۰۱/۱۸).

در بخش قبل ملاحظه شد، گروهی از علما هم‌نظر با آیت‌الله خامنه‌ای در زمینه دلالت آیه بر نماز قصر بودند، اما اینجا لازم است به تفاوت دیدگاه‌های موافقان ایشان و در نهایت استنباط یک قاعده اصولی در نظر معظم‌له و نوآوری ایشان در این زمینه پردازیم: برخی افراد مانند علامه طباطبایی تنها آیه را جهت بیان مشروعیت نماز کوتاه در سفر تفسیر کردند، بدون استفاده از روایت و برخی که آیه را دلیل بر وجوب نماز قصر برای مسافر دانستند، استنادشان به قرائن دیگر بود، اما ما در این قسمت مواجه هستیم با نظریه جدید آیت‌الله خامنه‌ای، یعنی استفاده از تفسیر تبعیدی قرآن

کریم به‌عنوان دلیل از کتاب در اصول فقه. در این نوشته با توجه به جمع‌آوری مبسوط از نظرات قدما و متأخران نوآوری ایشان در ابداع این قاعده اصولی به اثبات رسید.

پیش‌تر بیان شد، فقها جهت استدلال به آیه شریفه در راستای بیان حکم مذکور دو مانع در میان دارند: مانع نخست، عبارت «لیس علیکم جناح» است، آیت‌الله خامنه‌ای طبق بیانات مذکور با استدلال به روایت تفسیری آن را دال بر وجوب دانسته و تمثیل امام علیه‌السلام در روایت در مورد آیه ۱۵۸ سوره بقره را بیان می‌کنند، همچنین از طرفی به دلیلی غیر از روایت نیز استناد می‌فرمایند که وقتی اصل در نماز، نماز تمام است و مردم آن زمان نیز چنین می‌دانستند، آیه آمده است تا این حکم را بگوید و رفع توهم حظر و منع کند، تا اگر کسی در ذهنش باشد که نماز باید چهار رکعتی باشد و آن مصلحت دارد، آیه آمده تا بگوید مانعی ندارد که چنین کنید. اما در مورد مانع دوم یعنی قید «إن خفم» آن را قید غالبی برای سفرهای آن روز و ترس از راه‌زنان بیان می‌کنند (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۳/۰۱/۱۸).

ایشان در موضوع آیه تقصیر تصریح می‌کنند که اگر روایت نبود به آیه استناد نمی‌کردیم (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۳/۰۱/۱۸) و این یعنی آیه ظهور در بیان چنین حکمی ندارد و روایت است که ما را به استناد و سپس تطبیق رهنمون می‌سازد. ایشان در ادامه می‌فرمایند این‌گونه موارد استدلال به خود کتاب است، نه استدلال به سنت، زیرا استدلال به کتاب غیر از ظهور عرفی می‌تواند توسط تفسیر مفسرانی باشد که اعتماد به گفته آنان است (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۳/۰۱/۱۹).

##### ۵. بررسی حجیت تفسیر تعبیدی آیات الاحکام در فقه

بهرمندی علمای علم اصول از کتاب عزیز در علم فقه، ظهورات نوعی قرآن کریم است، یعنی فقط برداشت‌هایی که نوع فقها از آیات دارند، حجت و مورد استفاده است (شیخ انصاری، ۱۳۹/۱۴۲۸: ۱؛ مظفر، ۱۳۷۵: ۱۵۶/۲؛ نجم آبادی، ۱۳۸۰: ۱۴۲/۲؛ صدر، ۱۴۱۸: ۳۰۳/۱) حتی مرحوم شیخ مفید هم که معانی قرآن را به ظاهر و باطن تقسیم‌بندی نموده‌اند، از مثال‌هایی که برای باطن قرآن بیان کرده‌اند متوجه می‌شویم مراد ایشان این‌گونه تفاسیر تعبیدی نیست (مفید، ۱۴۱۳: ۲۹). مسأله حجیت ظواهر از مبانی مهم اصولین است که مرز بین ایشان و جمع قابل‌توجهی از گروه مقابل، یعنی اخباریون را پایه‌ریزی می‌کند و نوعاً در کتب خود این مبحث را به‌عنوان پاسخ به آن جریان فکری بیان کرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۴۲۳: ۴۱۸/۲؛ خمینی، ۱۴۱۸: ۳۲۱/۶).

تفسیر تعبیدی آیات فقهی با تقریری که از آیت‌الله خامنه‌ای در مورد یکی از مصادیق آن مورد مطالعه قرار گرفت یک مبنای جدید و منحصر به فرد در این موضوع است. اثبات حجیت این روش نو مبتنی است بر: ۱. حجیت قول ائمه هدی (ع) که مبتنی بر مبادی کلامی علم اصول برخوردار است از

مقام عصمت الهی ایشان است و مورد اتفاق شیعه که مرز بین تشیع و سایر مذاهب است، می‌باشد. ۲. حجیت خبر واحد، که با تفصیل بسیار زیادی در کتب اصولین مورد بحث و اثبات قرار گرفته است (نراقی، ۱۳۸۴: ۵۲؛ میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۴۲۹؛ صدر، ۱۴۱۷: ۳۳۸/۴) که هر دو این دو مقدمه در کمال قوت ثابت است که در نتیجه تفسیری که با خبر واحد صحیح از جانب ائمه هدی (ع) به ما می‌رسد را حجت می‌داند.

آنچه باید در این مبحث، مورد توجه باشد، تفاوت این مسأله با مسأله اصولی حجیت ظاهر کتاب عزیز است که مورد بحث واقع شده است، زیرا در این مسأله اساساً ما با آیاتی مواجه هستیم که ظاهر نوعی آن‌ها موافق مدلول خبر نیست و اخبار در تفسیر آیات شریفه مطلبی برخلاف ظاهر بیان می‌کند که طبق نظر جدید آیت‌الله خامنه‌ای در این نوشته، آیه قطعاً دلالت بر مطلب مورد نظر دارد و اگر مخالف استظهار ماست، مشکل از فهم ناقص فقیه نسبت به امام معصوم می‌باشد (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۳/۰۱/۱۸).

### نتیجه‌گیری

بعد از بررسی دقیق نظرات آیت‌الله خامنه‌ای در درس خارج نماز مسافر، ایشان در مواجهه با آیه ۱۰۱ سوره نساء یک قاعده کلی و همچنین جدید از مبنای اصولی ایشان به دست آوردیم. معظم‌له در مواجهه با صحیح زراره و محمد بن مسلم در ذیل آیه مذکور، پس از بررسی رجالی آن، آیه را به صورت مستقل، تعبداً دلیل بر وجوب نماز قصر بر مسافر بیان می‌دارند، زیرا در صحیح یادشده، امام (ع) آیه را، دلیل بر وجوب نماز قصر بیان کردند و به آن استدلال می‌کنند.

با توجه به آنکه آیه شریفه ظهور نوعی بر حکم مذکور ندارد؛ اما آیت‌الله خامنه‌ای معتقدند وقتی امام به آن استدلال فرمودند؛ یعنی آیه در حقیقت دلالت دارد و باید دلالت آن را پذیرفت و مشکل عدم استظهار از عدم فهم کافی ما می‌باشد. ایشان در مواجهه با این گونه روایات بر این باورند که باید با قرائن استدلالی، منطبق با آیه بر حکم بیابیم و در صورت عدم کشف استدلال، باز هم آیه به صورت تبعیدی بر حکم دلالت دارد. معظم‌له روایت را به صورت یک قرینه متصله نمی‌دانند که بگویند روایت آن را این طور تفسیر کرده، بلکه روایت را دلیل بر دلالت آیه بر حکم مذکور می‌دانند.

در گروه فقهای مخالف ایشان، در صورت مواجهه با چنین مشکلی دو گروه از علما قرار دارند: گروهی به صورت مستقل با نقل روایت بدون بیان استدلالی آیه را دلیل بر حکم می‌دانند این افراد روایت را یک قرینه متصله برای تفسیر آیه می‌دانند. عده‌ای دیگر فقط استظهارات نوعی خود از کتاب عزیز را حجت دانسته و دلالتی برای آیه قائل نیستند و در نهایت امر برخلاف ایشان آیه را دلیل مستقل نمی‌دانند. دقیقاً برخلاف مبنای اصولی کشف شده در این مقاله ایشان معتقدند: اگر آیه‌ای ظهور در

حکمی نداشت، ولی در روایتی امام معصوم علیه‌السلام آیه را دلیل آن حکم بیان کرده باشند؛ دلیل حکم از کتاب است، نه سنت.

در بوته نقد نظر، فرمایش معظم‌له در قسمتی که بیان فرمودند: «اگر آیه استظهار نداشت، باید تلاش کنیم تا با قرائن استدلال صحیح را بیان کنیم»، صحیح است، اما در آن بخش که می‌فرمایند: «اگر استدلال را نیافتیم، باز هم آیه دلالت دارد.» به نظر محل تردید باشد، زیرا: ۱. استدلال‌های اصولی در کتب آن علم، مربوط به ظواهر است و ظواهر نوعی از قرآن کریم حجت می‌باشد، نه بواطن کتاب که راهی جز دسترسی به آن‌ها از جانب ائمه هدی (ع) نیست. ۲. قرآن کریم تواتر لفظی دارد و از یقینیات است و نمی‌توان دلالت آیات را از احاد که ظنون معتبره هستند، حتی اگر صحیحه باشند به دست آورد، در این صورت آن حجت از سنت است، نه از کتاب.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حزم الأندلسی القرطبی، أبو محمد علی بن أحمد بن سعید (بی تا). المحلی بالآثار. بی جا.
۳. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة. بیروت: دارالعلم للملایین.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: اعلام اسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۷. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۸. ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۹. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق). تفسیر غریب القرآن. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۰. ابوعبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱ق). مجاز القرآن. مصر: خانچی.
۱۱. ایباری، ابراهیم (۱۴۰۵ق). الموسوعة القرآنیة. قاهره: مؤسسة سجل العرب.
۱۲. اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). زبدة البیان فی أحكام القرآن. تهران: المکتبه الجعفریة لإحیاء الآثار الجعفریة.
۱۳. ازدی بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
۱۴. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: تراث عربی.
۱۵. استادان دانشگاه علوم حدیث (۱۳۹۰ش). آشنایی با علم حدیث (مقاله اول از عبدالهادی مسعودی). قم: دارالحدیث.
۱۶. اسماعیل صینی، محمود (۱۴۱۴ق). المکنز العربی المعاصر. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۷. اسماعیل صینی، محمود (۱۴۱۴ق). المکنز العربی المعاصر. مکتبه لبنان ناشرون.
۱۸. اشتهازی، علی پناه (۱۴۱۷ق). مدارک العروة. تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر.
۱۹. الأصحیح المدنی، مالک بن انسین مالک بن عامر (بی تا). موطأ مالک بروایة محمد بن الحسن الشیبانی. بی جا: المکتبه العلمیه.
۲۰. اصفهانی، راغب (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ قرآن. بیروت: دارالعلم.
۲۱. اصفهانی، شیخ الشریعة، فتح الله بن محمدجواد نمازی (۱۳۹۲ق). أحكام الصلاة. قم: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.
۲۲. ایروانی، باقر (۱۴۲۷ق). دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری. قم: بی نا.
۲۳. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۴. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴ش). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: بعثت.
۲۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۴۲ش). رجال البرقی. تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. بروجردی، آقا حسین طباطبایی (۱۴۱۶ق). البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر. قم: دفتر حضرت آیه الله بروجردی.
۲۷. بروجردی، آقا حسین طباطبایی (۱۴۲۶ق). تبیان الصلاة. قم: گنج عرفان للطباعة و النشر.

٢٨. بغوی، حسین بن مسعود (١٤٢٠ق). تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٢٩. بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل (١٤٢٤ ق). مصابیح الظلام. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی.
٣٠. جزیری، عبد الرحمن و همکاران (١٤١٩ق). الفقه علی المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت وفقاً لمذهب أهل البيت علیهم السلام. غروی، سید محمد - یاسر مازح. بیروت: دار الثقلمین.
٣١. جصاص، احمد بن علی (١٤٠٥ق). احکام القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٣٢. جوهری، اسماعیل بن حماد (١٣٧٦ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة.
٣٣. حائری، سید علی بن محمد طباطبایی (بی تا). ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
٣٤. الحبري، حسین بن حکم (١٤٠٨ق). تفسیر الحبري. بیروت: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
٣٥. حسینی خامنه ای، سید علی (١٣٩٣ش). متن درس خارج فقه الصلاه رهبر معظم انقلاب.
٣٦. حلبی، ابن زهره، حمزة بن علی حسینی (١٤١٧ ق). غنية النزوع إلى علمی الأصول و الفروع. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
٣٧. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (بی تا). تذکرة. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
٣٨. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (١٤١١ق). رجال، نجف: دار ذخائر.
٣٩. حلّی، حسن بن یوسف (١٤١٤ق). تذکرة الفقهاء. قم: آل البيت علیهم السلام.
٤٠. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (١٤١٣ ق). مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وایسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٤١. حلّی، فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف (١٣٨٧ق). إیضاح الفوائد فی شرح مشککات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
٤٢. حلّی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن (١٤٠٧ق). المعتمبر فی شرح المختصر. قم: مؤسسه سید الشهداء علیه السلام.
٤٣. حیدری، محمد (١٣٨١ش). معجم الأفعال المتداولة و مواطن استعمالها، قم: المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
٤٤. خویی، سید ابوالقاسم موسوی (١٤١٨ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
٤٥. خویی، سید ابوالقاسم موسوی (١٣٧٢ش). معجم رجال الحدیث: بی جا: بی تا.
٤٦. دینوری، عبدالله بن محمد (١٤٢٤ق). تفسیر ابن وهب المسمى الواضح فی تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دارالکتب العلمیة. منشورات محمد علی بیضون.
٤٧. راغب، حسین بن محمد (١٤١٢ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارلقلم.
٤٨. راوندی، قطب الدین، سعید بن عبدالله (١٤٠٥ ق). فقه القرآن. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
٤٩. روحانی، سید صادق (١٤١٢ ق). فقه الصادق علیه السلام. قم: دار الكتاب - مدرسه امام صادق علیه السلام.
٥٠. زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا). مناهل العرفان فی علوم القرآن. بیروت: دار احياء التراث العربی.
٥١. سبحانی، جعفر (١٤٢٣ق). الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۵۲. سبزواری، محقق، محمدباقر بن محمد مؤمن (۱۲۴۷ ق). ذخیره المعاد فی شرح الارشاد. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۵۳. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). تفسیر السمرقندی المسمى بحر العلوم. بیروت: دارالفکر.
۵۴. سیوری، فاضل مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳ش). کنز العرفان فی فقه القرآن. تهران: مرتضوی.
۵۵. سیوری، فاضل مقداد (۱۴۱۴ق). التتبیح الرائع. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵۶. شافعی، ابو عبدالله محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبدالمطلب بن عبد مناف مطلبی القرشي المکی (۱۴۱۰ق). الام. بیروت: دارالمعرفة.
۵۷. شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۱۲ق). احکام القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیة. منشورات محمد علی بیضون.
۵۸. شریف مرتضی علی بن حسین موسوی (۱۴۱۷ق). المسائل الناصریات. تهران: رابطه الثقافة والعلاقات الإسلامية.
۵۹. شبیانی، اسحاق بن مرار (۱۹۷۵ م). کتاب الحیم. قاهره: الهیئة العامه لشئون المطابع الامیریة.
۶۰. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). هداية الأمة إلى أحكام الأئمة عليهم السلام. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی. گروه حدیث.
۶۱. صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم کتاب.
۶۲. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲ش). النضال. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۶۳. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزة علمیه قم.
۶۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۶۵. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم. اردن، اربد: ثقافی.
۶۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان. تهران: ناصر خسرو.
۶۷. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۶۸. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزة علمیه قم.
۶۹. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزة علمیه قم.
۷۰. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۷۳ش). رجال الطوسی. قم: جامعه مدرسين.
۷۱. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول. قم: مکتبة المحقق الطباطبائی.
۷۲. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. لبنان: دار إحياء التراث العربی.
۷۳. عاملی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۱۹ق). استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۷۴. عاملی، سید جواد بن محمد حسینی (۱۴۱۹ق). مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزة علمیه قم.
۷۵. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی (بی تا). رسائل الشهد الأول. بی جا.

٧٦. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی (١٤٢١ ق). رسائل الشهید الثانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
٧٧. عاملی، محمد بن علی موسوی (١٤١١ ق). مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام. بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
٧٨. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة (١٤١٥ ق). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
٧٩. عسکری، حسن بن عبدالله (١٤٢٨ ق). تصحیح الوجوه و النظائر، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
٨٠. علم الهدی، سید مرتضی (١٤١٥ ق). الانتصار فی انفرادات الإمامیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٨١. علم الهدی، علی بن الحسین (١٤٣١ ق). تفسیر الشریف المرتضی المسمى بنفائس التأویل. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
٨٢. عیاشی، محمد بن مسعود (١٣٨٠ ق). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعة العلمية.
٨٣. فارسی، حسن بن احمد (١٤١٣ ق). الحجّة للقرّاء السبعة. بیروت: دار المأمون للتراث.
٨٤. فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٩ ق). کتاب العین. قم: هجرت.
٨٥. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (١٤٠٦ ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
٨٦. القرافی، أبو العباس شهاب الدین أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالکی (١٩٩٤ م). الذخيرة. بیروت: دارالغرب الاسلامی.
٨٧. قمی، سید تقی طباطبایی (١٤٢٣ ق). الدلائل فی شرح منتخب المسائل. قم: کتابفروشی محلاتی.
٨٨. قمی، عباس، (١٤١٤ ق). سفینه البحار، قم: اسوه.
٨٩. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر (١٤٢٢ ق). أنوار الفقاهة- کتاب الصلاة. نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء.
٩٠. کاظمی، فاضل جواد بن سعد اسدی (بی تا). مسالک الأفهام إلى آیات الأحکام. بی جا.
٩١. کرکی، علی بن حسین (١٤٠٩ ق). رسائل المحقق کرکی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی و دفتر نشر اسلامی کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٠٧ ق). الکافی، تهران: اسلامیه.
٩٢. کمالی دزفولی، علی، (١٣٧٠ ش). شناخت قرآن، ایران - تهران: اسوه.
٩٣. کوهکمری، سید محمد بن علی حجت (١٤١٠ ق). النجم الزاهر فی صلاة المسافر. تبریز: طلوع.
٩٤. گیلانی، میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن (١٤٢٠ ق). مناهج الأحکام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٩٥. ماتریدی، محمد بن محمد (١٤٢٦ ق). تأویلات أهل السنة، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون مالک ابن انس، اصبحی مدنی (١٤١٥ ق). المدونه. بی جا: دارالکتب العلمیه.
٩٦. مجلسی، محمدباقر (١٤٢٩ ق). بحار النوار. لبنان، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
٩٧. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی (١٤٠٦ ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.

تحليل مبنای تفسیر تبعیدی در فقه با تأکید بر دیدگاه حضرت آیت الله العظمی خامنه ای (مدظله العالی) درباره آیه... (فضعلى) ۱۴۳

۹۸. محمد علی برکتین، تقریرات شخصی درس خارج فقه صلاه مسافر (۱۴۰۲ ش). مرکز فقهی حضرت صاحب الامر عجل الله فرجه.
۹۹. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
۱۰۰. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۶ ش). صیانة القرآن من التحریف. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۱۰۱. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ ق). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب. مشهد مقدس: لجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية.
۱۰۲. مغربی، ابو حنیفه، نعمان بن محمد تمیمی، تأویل الدعائم - تربية المؤمنین بالتوفیق علی حدود باطن علم الدین. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۰۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان تلعبیری (۱۴۱۳ ق). المقنعة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید رحمة الله علیه.
۱۰۴. مکی بن حموش (۱۴۲۹ ق). الهدایة إلى بلوغ النهاية. شارجه. بیروت: جامعة الشارقة، كلية الدراسات العليا و البحث العلمي.
۱۰۵. میانجی، محمد باقر ملکی (۱۴۰۰ ق). بدائع الکلام فی تفسیر آیات الأحکام. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۱۰۶. میدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ ش). کشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری). تهران: امیر کبیر.
۱۰۷. میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن (۱۴۱۷ ق). غنائم الأيام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۰۸. میلانی، سید محمد هادی حسینی (۱۳۹۵ ق). محاضرات فی فقه الإمامیه - صلاة المسافر و قاعدتی الصحة و الید. مشهد: مؤسسه چاپ و نشر دانشگاه فردوسی.
۱۰۹. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ ش). رجال نجاشی. قم: نشر اسلامی.
۱۱۰. نجفی، کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا بن هادی (بی تا). کتاب الصلاة. بی جا: مؤسسه کاشف الغطاء.
۱۱۱. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱۲. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۲۵ ق). الحاشیة علی الروضة البهیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی و ابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱۳. یزدی، سید عباس مدرسی (۱۴۱۰ ق). نموذج فی الفقه الجعفری. قم: کتابفروشی داوری.
۱۱۴. یزدی، محمد (۱۴۱۵ ق). فقه القرآن. قم: مؤسسه اسماعیلیان.



## Comparative-Analytical Study: Basis of Ta'abbudi Interpretation in Fiqh with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Opinion on Surah An-Nisa, Verse 101

Mohammadreza Faz-ali \*

*Member of the Faculty of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran*

### Abstract

One of the debated issues in Islamic jurisprudence (Fiqh) is the status of interpretive hadiths in the applicability of Ayāt al-aḥkām (a list of Quranic verses from which practical rulings of the Shari'a (or jurisprudential rulings) can be gleaned) to Shar'i rulings. Traditional jurists have only considered their own interpretations of Quranic verses as authoritative and have used them as evidence. However, suppose a hadith interprets a Quranic verse to convey a specific ruling, and the verse itself does not explicitly state this ruling. In that case, the hadith is used as an independent piece of evidence derived from the Sunnah (Prophet's traditions), rather than the Quran. This study employs a library-based research method to analyze the views of jurists and exegetes (Quranic commentators) on Surah An-Nisa, verse 101. This verse, with its debated legal ruling, serves as a case study for the concept of Ta'abbudi interpretation. The collected data is then comparatively analyzed through the lens of Ayatollah Khamenei's perspective. The article introduces and defends the Leader's novel theory of "correlation between interpretive hadiths," which aligns with the concept of Ta'abbudi interpretation of Quranic verses. This approach emphasizes the importance of interpretations by religious authorities when the meaning and legal implications of a verse are not immediately clear.

**Keywords:** Ayatollah Khamenei, Ayāt al-aḥkām, Shar'i rulings, interpretive hadiths, Ta'abbudi Interpretation, Surah An-Nisa

---

\* Email: [mrfa1375@gmail.com](mailto:mrfa1375@gmail.com) (Corresponding Author)

## The Role of Arabic Literature in Quranic Interpretation with Focus on Ayatollah Khamenei's Viewpoint

Abbas Elahi \*

*Assistant Professor, Interpretation Department, Al-Mustafa International University, Qom, Iran*

### Abstract

A profound understanding of the Quran necessitates a comprehensive grasp of the sources employed in its interpretation. Among these, Arabic literature, encompassing grammar, syntax, rhetoric, and lexicography, occupies a pivotal role. This paper posits that Arabic literature precedes other interpretive sources, including the Quran itself, hadith, Aql (intellect), and empirical sciences, in the hierarchical order of interpretive methodologies. Furthermore, it argues that the effective utilization of other sources, particularly the Quran and hadith, hinges on a solid foundation in Arabic language and literature. This research delves into the perspective of Ayatollah Khamenei, a distinguished contemporary Quranic exegete, on the significance of Arabic literature in Quranic interpretation. Employing a descriptive-analytical approach, the study examines both the theoretical underpinnings and practical applications of Arabic literary tools as elucidated by Ayatollah Khamenei. The findings reveal seven primary roles of Arabic literature in the Quran's interpretation: distinguishing between sound and unsound interpretations, deriving novel interpretive insights, elucidating the literary miracles of the Quran, and providing semantic analysis of Quranic terms.

**Keywords:** Quran, interpretation, Arabic literature, syntax, lexicography, Ayatollah Khamenei.

---

\* Email: abbas\_elahi48@yahoo.com (Corresponding Author)

## A Study of Nature and Fiqhi Foundations of Judiciary Head's Asking for Permission from the Leader Regarding Differentiated Adjudication of Economic Crimes

Morteza Pourrahmat

*PhD Candidate in Criminal Law and Criminology*

**Asghar Abbasi \***

*Assistant Professor, Faculty of Law and Political Sciences, Azad University, Chalus Branch*

**Iraj Rezaee-Nejad**

*Assistant Professor, Faculty of Law and Political Sciences, Azad University, Chalus Branch*

### Abstract

The complex nature and detrimental effects of economic crimes in Iran have prompted the head of the Iranian Judiciary to seek a solution. This ultimately led to the submission of a formal permission request to the Leader, the highest authority in the Islamic Republic of Iran. The Leader's approval of the request resulted in the adoption of a differentiated approach to adjudicating economic crimes. This new system allows for specialized handling of such cases while still upholding the framework of a fair trial. The aim is to narrow the opportunities for economic criminals to evade justice. The nature of submitting this request by the Judiciary head has sparked some challenges and doubts. Key questions include: Is there a specific Fiqhi principle that supports the judiciary's request and the Leader's approval for differentiated adjudication of economic crimes? What is the specific nature of such a request? What are the Fiqhi foundations that support this approach? This research, employing a library-based approach and a descriptive-analytical method, examines the nature and Fiqhi foundations of the Iranian Judiciary Chief's asking for permission from the Leader regarding differentiated adjudication of economic crimes. The findings suggest that the request can be understood as a type of state order (*hokm-e hokoumati*). The Islamic Fiqh grants specific authorities to the Islamic ruler to make decisions in the best interests of the Islamic Republic. These authorities allow the Leader to identify problems and address challenges facing the Iranian system. Essentially, the ruler of an Islamic society can issue state orders on matters related to society's well-being, based on the concept of *maslahah*, which translates to "public interest." This concept refers to what is considered beneficial for the Islamic community. The Leader has emphasized that it is the Islamic ruler's responsibility to address societal harms by identifying public interest and safeguarding economic security. Based on this principle, He considers specialized courts for economic crimes to be the optimal solution for tackling economic corruption.

**Keywords:** Leader, state order, differentiated adjudication, economic crimes, public interest, Ayatollah Khamenei.

---

\* Email: [asgharabbasi93@gmail.com](mailto:asgharabbasi93@gmail.com) (Corresponding Author)

## Examining Indices of Successful Iranian Muslim Women After the Islamic Revolution in Ayatollah Khamenei's Words (A Case Study of Exemplary Women in Isfahan)

**Hourieh Rabbani Isfahani \***

*Assistant Professor, Department of Women's Studies, Faculty of Abl-ol-Bayt Studies, Isfahan University, Isfahan, Iran*

**Zeinab Sha'bani**

*PhD Candidate, Women's Studies, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran*

### Abstract

Defining success for women has been a subject of ongoing debate, with diverse perspectives often clashing. Feminist discourse frequently emphasizes independence, career advancement outside the home, and a rejection of traditional gender roles as markers of success. Conversely, other viewpoints prioritize success within the domestic sphere, emphasizing roles as wife and mother. Some define women's success solely in terms of external achievements, such as financial independence, high education, and social status. Conversely, others equate success with domesticity, confining women to the home. Both perspectives present significant limitations. This necessitates a nuanced understanding of success for Iranian Muslim women, particularly considering the evolving aspirations of younger generations. This study aims to explore the concept of a successful Iranian Muslim woman by examining the comments and thoughts of Ayatollah Khamenei, particularly his concept of the "Third Model of Muslim Woman." Through qualitative thematic analysis of interviews with successful women in Isfahan, the research investigates the key factors contributing to their success. By comparing these findings with emphasis on the Leader's perspective, the study seeks to develop a comprehensive framework for understanding women's success within an Islamic context. The findings reveal two primary categories of indices for successful Muslim women: factors contributing to success and domains of success. These categories are further subdivided into individual, familial, and societal factors. The study identifies and analyzes key elements within each of these subcategories that contribute to women's success.

**Keywords:** Successful women, Muslim, Iran, Islamic Revolution, Ayatollah Khamenei.

---

\* Email: h.rabbani@theo.ui.ac.ir (Corresponding Author)

## The Compatibility of Democracy with Wilayat-e Faqih in Ayatollah Khamenei's Political Thought

Hadi Jalali Asl \*

*Assistant Professor, Faculty of Theology and Religious Studies, Department of Political Jurisprudence, Shahid Beheshti University, Tebran, Iran*

### Abstract

Ayatollah Khamenei's concept of Islamic democracy - which simultaneously highlights the role of people and Islamic principles in governance, is a central theme in his political thought. This paper delves into the compatibility of this concept with the theory of Wilayat-e Faqih (Guardianship of the Supreme Jurist). The question is: Is democracy compatible with Islamic governance? By examining the nature of democracy and Wilayat-e Faqih as articulated by Ayatollah Khamenei, the paper demonstrates that these two concepts are not inherently contradictory. While democracy, understood as popular sovereignty, primarily concerns the formal aspects of governance, Wilayat-e Faqih provides a substantive framework for ensuring that governance is guided by Islamic principles. Ayatollah Khamenei's interpretation of Wilayat-e Faqih emphasizes its role in safeguarding Islamic values and ensuring the well-being of the Islamic community, while also recognizing the importance of democratic processes and popular participation. An examination of Ayatollah Khamenei's thoughts on Wilayat-e Faqih reveals that this concept is primarily substantive and does not conflict with democracy understood as "rule by the people" at any level.

**Keywords:** Democracy, Wilayat-e Faqih, Ayatollah Khamenei, Islamic principles.

---

\* Email: ha\_jalali@sbu.ac.ir (Corresponding Author)

## Sadaqah and Its Educational Instances with Focus on Ayatollah Khamenei's Viewpoint: A Jurisprudential and Narrative Analysis

Mohaddeseh Moeinifar \*

*Faculty of Islamic Sciences and Researches, Imam Khomeini International University (IKIU)  
Qazvin, Iran*

### Abstract

This research delves into the multifaceted role of Sadaqah (a voluntary act of charity) within the framework of the six educational dimensions outlined in Iran's Fundamental Reform Document of Education. By employing a content analysis method, the study examines various narrations and Islamic jurisprudential texts to uncover the connections between Sadaqah and these instances, with a particular focus on the perspectives of Ayatollah Khamenei. Key findings reveal that Sadaqah is deeply intertwined with multiple dimensions of education, including Belief, Worship, and Ethics: Sadaqah is often linked to strengthening faith, fulfilling religious obligations, and cultivating moral virtues; Social and Political Dimensions: Sadaqah can foster social cohesion, alleviate poverty, and contribute to the overall well-being of society. It can also support political and social justice initiatives; Economic and Professional Dimensions: Sadaqah can stimulate economic growth, create employment opportunities, and promote ethical business practices; Scientific and Technological Dimensions: While less explicit, Sadaqah can indirectly support scientific and technological advancements by fostering a culture of generosity and philanthropy, which can incentivize innovation and research. The study concludes that Sadaqah plays a key role in the holistic development of individuals and societies. By understanding its multifaceted nature, policymakers, educators, and individuals can harness the potential of Sadaqah to achieve the broader goals of the Fundamental Reform Document of Education.

**Keywords:** Sadaqah, Ayatollah Khamenei, Jurisprudence, Fiqh, Narrations, Fundamental Reform Document of Education.

---

\* Email: Moeinifar@isr.ikiu.ac.ir (Corresponding Author)

# Contents

<b>Sadaqah and Its Educational Instances with Focus on Ayatollah Khamenei's Viewpoint: A Jurisprudential and Narrative Analysis</b>	<b>A</b>
Mohaddeseh Moeinifar	
<b>The Compatibility of Democracy with Wilayat-e Faqih in Ayatollah Khamenei's Political Thought</b>	<b>B</b>
Hadi Jalali Asl	
<b>Examining Indices of Successful Iranian Muslim Women After the Islamic Revolution in Ayatollah Khamenei's Words (A Case Study of Exemplary Women in Isfahan)</b>	<b>C</b>
Hourieh Rabbani Isfahani, Zeinab Sha'bani	
<b>A Study of Nature and Fiqhi Foundations of Judiciary Head's Asking for Permission from the Leader Regarding Differentiated Adjudication of Economic Crimes</b>	<b>D</b>
Morteza Pourrahmat, Asghar Abbasi, Iraj Rezaee-Nejad	
<b>The Role of Arabic Literature in Quranic Interpretation with Focus on Ayatollah Khamenei's Viewpoint</b>	<b>E</b>
Abbas Elahi	
<b>Comparative-Analytical Study: Basis of Ta'abbudi Interpretation in Fiqh with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Opinion on Surah An-Nisa, Verse 101</b>	<b>F</b>
Mohammadreza Faz-ali	

# Fiqh and Islamic Sciences Research Journal

Volume 3 / Issue 9 / 2024 Summer

(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](http://www.pajoohtname.ir)

**E-mail:** [pajoohtname@mpfe.ir](mailto:pajoohtname@mpfe.ir)