



فصلنامه علمی

پژوه نامه فقه و علوم اسلامی

دوره ۴، شماره ۱۲، بهار ۱۴۰۴

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 پست الکترونیکی: pajooohname@chmail.ir

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. (تا راه‌اندازی 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.
- نشانه‌های اعراب 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 بدون 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 (مدظله‌العالی) به‌صورت: (خامنه‌ای، سال انتشار کتاب: شماره صفحه). مثال: (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۳۱۳).
 - ❖ ارجاع به بیانات رهبر معظم انقلاب (مدظله‌العالی)، 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 قابل مشاهده است.

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

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

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

▪ در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانشنامه‌ای که مقالات آن‌ها نویسنده مستقل دارد، نام نویسنده مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع موردنظر آورده شود. مثال (انواری، ۱۳۷۳: ۶ / ذیل «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 نام خانوادگی نویسنده در هر مورد، به‌طور کامل، تکرار گردد و از ترسیم خط به‌جای نام نویسنده خودداری شود.

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

▪ مشخصات کتاب‌شناختی کامل همه منابع در بخش کتاب‌نامه مطابق با شیوه APA 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)، شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

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

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

❖ **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.

- نقد «فهم متن» ریکور با تکیه بر آرای تفسیری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ۱
- سید محمدعلی داعی نژاد و فاطمه زاهدی
- تحلیل اهداف سیاست‌های کلی نظام و توصیه‌های سیاستی با بهره‌گیری از دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ۲۷
- علی احمدی
- مبانی اجتهادی اصل ۱۵۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در حمایت از جریان مقاومت با تکیه بر اندیشه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ۵۱
- مهدی نوریان، مرتضی کربلایی صادقی، امیر جباری
- بررسی تطبیقی رویکرد جنسیتی قوانین کیفری ایران و کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان با تأکید بر دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ۷۷
- رضا الهامی، عبدالرضا لطفی، بهروز یوسفلو
- واکاوی تفاوت‌های حقوقی جنسیتی در آئینه حقوق بشر اسلامی با تأکید بر رویکرد حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در مقایسه با نظام بین‌المللی حقوق بشر معاصر ۱۰۳... ۱۰۳
- سیده لطیفه حسینی
- تحلیلی مبنایی بر فتاوی حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) پیرامون «مالیت یافته‌های علمی» از رهگذر بررسی عناصر ایجاد مالیت ۱۲۷
- مهدی حمیدی، علی مظهر قراملکی

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۴، شماره ۱۲، بهار ۱۴۰۴، صفحات ۱ تا ۲۶
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۶

نقد «فهم متن» ریکور با تکیه بر آرای تفسیری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| سید محمدعلی داعی نژاد^۱ |

| فاطمه زاهدی^{۲*} | 

DOI: [10.22034/rjfs.2025.473893.1143](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.473893.1143)

چکیده

این مقاله به نقد و بررسی دیدگاه هرمنوتیکی پل ریکور با تکیه بر آرای تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای می‌پردازد. روش تحقیق تحلیلی - تطبیقی براساس مطالعات کتابخانه‌ای است. ریکور یکی از هرمنوتیست‌های متن محور فرانسوی می‌باشد. نظریه هرمنوتیکی او بر مبنای زبان، تأمل، فهم و خود استوار است. ریکور تفسیر را یک پدیده دارای سه مرحله، تبیین، تفهم و تصاحب می‌داند. در مرحله دوم فرایند و تفسیر «فهم» استقلال متن از نیت و قصد مؤلف، فاصله‌مندی متن از زمینه، صدور مغالطه قصدی، تعدد معنا، فهم برتر از مؤلف، مؤلف ضمنی و... مبانی و پیش‌فرض‌های ریکور را تشکیل می‌دهد. براساس مبانی و پیش‌فرض‌های آیت‌الله خامنه‌ای قرآن کتابی وحیانی و متن آن عینی و واقعی است. اصالت و محوریت با متن و مؤلف می‌باشد و مفسر رکن سوم آن است که به کمک متن به کشف مراد و قصد خداوند می‌پردازد. از این رو نظریه تفسیری ریکور به علت نسبی‌گرایی و پلورالیسم فهم که مغایر با هدایت‌گری و هدفمندی قرآن می‌باشد در فهم و تفسیر قرآن هیچ جایگاهی ندارد.
واژگان کلیدی: هرمنوتیک، فهم، تفسیر، ریکور، آیت‌الله خامنه‌ای.

۱. استادیار گروه فقه و کلام و عضو هیئت علمی، المصطفی‌العالمیه، قم، ایران

*Email: daeinejad85@gmail.com

۲. دانش پژوه مقطع دکتری تفسیر تطبیقی، قرآن و فقه، مجتمع آموزش عالی شهید بنی‌الهدی، جامعه المصطفی، قم، افغانستان

*Email: fatemezahedi888@gmail.com

دسترسی به مقالات فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی (open access) است.

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی تحت مجوز بین‌المللی cc by 4.0 می‌باشد.

مسئولیت مقاله از نظر محتوای علمی و نظرات مطرح‌شده در متن آن، به‌عهده نویسندگان و یا نویسنده مسئول مقاله می‌باشد و مورد تأیید/عدم تأیید صاحب امتیاز

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی نمی‌باشد.



مقدمه

پل ریکور (۱۹۱۳م)، فیلسوف فرانسوی، از چهره‌های برجسته‌ی هرمنوتیک فلسفی است که کوشید با تلفیق رویکردهای مختلف، نظریه‌ای جامع در باب تفسیر و فهم ارائه دهد. دغدغه اصلی او پیوند دادن حقیقت و ماهیت فهم با روش‌های عملیاتی تحقق فهم بود. از این‌رو زمینه‌های متنوع هرمنوتیک، از هرمنوتیک متون مقدس تا هرمنوتیک عینی‌گرایانه‌ی هیرش و بتی، در نظام فکری او جای گرفت (آبنیکی، ۱۳۸۵: ۱۲ و ۱۳/۱۲۷).

ریکور تفسیر را فرایندی سه مرحله‌ای می‌داند: تبیین، تفهّم و تصاحب، که به «قوس هرمنوتیکی» مشهور است. این قوس، در واقع، الگویی برای تبیین فرایند فهم موفق می‌باشد و رویکردی پدیدارشناسانه به مقوله فهم دارد؛ یعنی می‌کوشد چگونگی تحقق فهم و تفسیر را توصیف کند. ضرورت پژوهش حاضر، از آنجا ناشی می‌شود که اندیشه‌های هرمنوتیکی، به‌ویژه هرمنوتیک فلسفی، با طرح پرسش‌های بنیادین درباره تفسیر متن و ماهیت فهم، بسیاری از اصول و روش‌های سنتی تفسیر دینی را به چالش کشیده و شبهات جدیدی را در عرصه اندیشه دینی پدید آورده‌اند (واعظی، ۱۳۸۶: ۵۸). از این‌رو، نقد و بررسی مبانی هرمنوتیک، به‌طور عام و هرمنوتیک فلسفی پل ریکور، به‌طور خاص، هم برای پاسخ‌گویی به شبهات موجود در حوزه دین و هم برای توسعه علوم دینی ضرورت دارد.

اگرچه پیشینه هرمنوتیک به نهضت اصلاح دینی و عصر روشن‌گری بازمی‌گردد، در ایران سابقه چندانی ندارد و تنها از دهه ۷۰ شمسی مورد توجه قرار گرفته است. با این حال، تاکنون کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی درباره هرمنوتیک و نقد آرای نظریه‌پردازان غربی نوشته شده که منابع ارزشمندی محسوب می‌شوند.

از جمله پژوهش‌های مستقل در نقد مبانی هرمنوتیکی ریکور، می‌توان به مقاله «بررسی و نقد مبانی هرمنوتیکی پل ریکور» اثر سید محمود شاهرودی و همکاران (۱۳۹۷) اشاره نمود. اما تاکنون هیچ پژوهشی به‌صورت خاص، مبانی هرمنوتیکی ریکور را براساس آرای تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای نقد نکرده است. بنابراین، این تحقیق با روش تحلیلی - تطبیقی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، درصدد است «نقد و بررسی فهم متن از دیدگاه ریکور با تکیه بر آرای تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای» را انجام دهد.

در میان منابع تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای، «بیان قرآن» مهم‌ترین اثر به‌شمار می‌رود. این کتاب، منبعی ارزشمند برای تفسیر تخصصی و مطالعات قرآنی و حدیثی می‌باشد. یکی از مزیت‌های برجسته این تفسیر، ارائه مبانی، روش‌ها و قواعد تفسیری در آغاز آن است که می‌توان آن را به‌نوعی

بیانگر دیدگاه‌های هرمنوتیکی مؤلف دانست؛ چراکه این مبانی و روش‌ها به صورت مستقیم به چگونگی فهم درست و فرایند تفسیر متن مربوط می‌شوند.

۱. تبیین مفاهیم

بهترین راه برای فهم و درک بهتر مباحث، مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی است. از این رو، به تبیین مفاهیم «فهم»، و «متن» خواهیم پرداخت.

۱-۱. مفهوم فهم

«فهم» در زبان عربی به معنای معرفت چیزی با قلب، یا علم و دانستن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۵۹/۱۲). این واژه بیانگر حالت ذهنی‌ای می‌باشد که انسان به واسطه آن حقایق را درک می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۳: ۶۴۶). قرآن کریم در آیه «فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَ كَلَّمَا آتَيْنَا حُكْمًا وَ عِلْمًا» (انبیاء: ۷۹) به این معنا اشاره دارد که خداوند به حضرت سلیمان قوه درک و فهم عطا کرد تا امور را به درستی تشخیص دهد.

در زبان فارسی نیز فهم به معنای قوه ادراک، درک کردن و دانستن تعریف شده است (عمید، ۱۳۶۶: ۱۵۵۷/۲). برخی آن را یکی از مراحل ادراک؛ یعنی واکنش ذهن در برابر پدیده‌های بیرونی می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۸/۲).

ربانی گلیپایگانی فهم را کُنشی ارادی می‌داند که با به‌کارگیری قوه تفکر و پژوهش در علوم انسانی حاصل می‌شود. در مورد متون مکتوب، این کُنش ارادی و فکری توسط خواننده و مفسر متن انجام می‌گیرد (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۳: ۱۸۱).

از دیدگاه شلایر ماخر، فهم همان فرایند درک مراد مؤلف یا صاحب اثر است (هادی، ۱۳۸۸: ۱۰۲). او معتقد است فهم عملی ارجاعی می‌باشد؛ یعنی ما همواره چیزی را در مقایسه با دانستنی‌های پیشین خود درک می‌کنیم. رسیدن به فهم اصولی مستلزم آن است که از نظر روانی خود را در موقعیت مؤلف قرار دهیم (واعظی، ۱۳۸۶: ۱۰۳).

مارتین هایدگر فهم را ویژگی عام «دازاین»^۱ (انسان) می‌داند و برداشتی متافیزیکی و بنیادین از آن ارائه می‌دهد. به نظر او، فهم حتی مقدم بر شهود^۲ و تفکر^۳ می‌باشد. هایدگر معتقد است پیش از بیان زبانی یا تأمل عقلی، فهم هرمنوتیکی از امور دارد و تمام فعالیت‌های بعدی او براساس این فهم شکل می‌گیرد (هادی، ۱۳۸۸: ۱۱۸).

هایدگر فهم را دارای پیش ساختار می‌داند که شامل سه جزء است:

۱. پیش‌داشت^۴ (مفروضات پیشین)

۲. پیش‌دید^۵ (زاویه نگاه مفسر)

۳. پیش‌یافت^۶ (تجربیات گذشته)

به اعتقاد او، فهم و تفسیر تحت تأثیر این پیش ساختارها قرار دارند و حالت دوری دارند؛ یعنی از مفسر آغاز شده و به او بازمی‌گردند. در نگاه هایدگر، همه فهم‌ها در نهایت به خویشتن-فهمی منجر می‌شوند، زیرا انسان تنها زمانی چیزی را درک می‌کند که به امکان‌های جدیدی از وجود خود آگاه گردد (هادی، ۱۳۸۸: ۱۲۱-۱۲۳).

از منظر گادامر واژه «Verstehen» به معنای فهم است. وی نیز فهم را یک واقعه^۷ می‌داند که محصول تعامل فاعل شناسایی با موضوع می‌باشد، نه صرفاً نتیجه اعمال روش‌های تحلیلی (هادی، ۱۳۸۸: ۱۵۰). از دیدگاه او، فهم متأثر از سنت، تاریخ و پیش‌داوری‌ها است و ماهیتی گفت‌وگومحور دارد (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۹۵).

۲-۱. مفهوم متن

«متن» در زبان فارسی به معنای درون چیزی یا محتوای نوشتاری یک کتاب به کار رفته است (عمید، ۱۳۶۶: ۱۷۶۱/۲). در اصطلاح، به مجموعه منظمی از جمله‌ها و عبارات گفته می‌شود که در قالب یک اثر ارائه شده‌اند. متون به دو دسته مقدس (مانند قرآن، کتاب مقدس و روایات) و غیرمقدس تقسیم می‌گردند.

به نظر مفسران و اندیشمندان علوم قرآنی، هر متن زبانی دارای دو ساحت معنایی است:

۱. معنای ظاهری (مدلول تصویری)

۲. معنای واقعی (مدلول تصدیقی) (حسین‌پور، ۱۳۹۷: ۲۱).

پل ریکور متن را تسلسل جملات در یک بافت معنایی می‌داند که گفتار و روایت را شکل می‌دهد (ریکور، ۱۹۹۹: ۲۱۰). از نظر او، متن می‌تواند از یک پاراگراف تا مجموعه کامل آثار یک نویسنده گسترده باشد (ریکور، ۱۳۸۱: ۷).

۲. رابطه تفسیر با هرمنوتیک

رابطه تفسیر و هرمنوتیک به تعریف این دو واژه بستگی دارد. تفسیر را می‌توان تبیین مراد استعمالی آیات قرآن و آشکار کردن مراد جدی آن براساس قواعد و اصول محاوره دانست (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۲۳). در مقابل، هرمنوتیک نظریه عمل فهم در مواجهه با متون است (ریکور، ۱۳۸۱: ۷/۱۶۳).

با مقایسه این دو اصطلاح می‌توان گفت رابطه آن‌ها عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا هر دو به فهم متن می‌پردازند، اما تفاوت‌هایی نیز دارند:

۱. تفسیر اغلب به متن قرآن اختصاص دارد، درحالی‌که هرمنوتیک بسته به گرایش‌هایش، گاه متون مقدس و گاه اصول کلی فهم متن را بررسی می‌کند.
۲. تفسیر در پی فهم مراد خداوند است، اما هرمنوتیک فلسفی لزوماً به دنبال کشف نیت مؤلف نیست (حسینی شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱/۸۳).

۳. ماهیت فهم از منظر ریکور

۱-۳. تعریف فهم

«ریکور»، «فهم» را محصول گفت‌وگوی مفسر و اثر می‌داند و بر این باور است که فهم زمانی محقق می‌شود که افق معنایی مفسر با افق معنایی اثر ترکیب شود (واعظی، ۱۳۸۶: ۳۶۸).

۲-۳. مراحل فهم و تفسیر

در نظریه ریکور، فرایند فهم و تفسیر در سه مرحله انجام می‌پذیرد:

اول) تبیین^۸: تبیین در هرمنوتیک ریکور به جنبه‌های زبان‌شناختی و نظام حاکم بر زبان اشاره دارد. در این مرحله، ساختار زبانی متن تحلیل می‌شود و محتوای واژگان، گزاره‌ها و روابط میان آن‌ها مشخص می‌گردد. ریکور علاوه بر تأثیرپذیری از فلسفه هایدگر و زبان‌شناسی سوسور، از آرای فیلسوفانی مانند آستین و سرل نیز بهره می‌برد. این رویکرد متناظر با نظریه «فعل گفتاری سه‌لایه» است:

فعل بیانی متن (locutionary act)

فعل حین بیانی متن (illocutionary act)

فعل از طریق بیانی متن (perlocutionary act) (بالو، ۱۳۹۵: ۱۱/۲).

دوم) فهم^۹: این مرحله با لایه دوم (افعال حین بیانی)^{۱۰} مرتبط است و مفهوم «مؤلف ضمنی»^{۱۱} را مطرح می‌کند. مؤلف ضمنی مجموعه‌ای از فنون و روش‌هایی می‌باشد که منجر به خلق متن شده است. ریکور با تفکیک گفتمان گفتاری و نوشتاری، نظریه تفسیری خود را بر پایه گفتمان نوشتاری استوار می‌سازد؛ زیرا معتقد است در گفتمان گفتاری، نیت گوینده با توجه به شرایط گفت‌وگو قابل تشخیص می‌باشد، اما گفتمان نوشتاری فراتر از نیت مؤلف عمل می‌کند (ریکور، ۱۳۸۱: ۸۶/۷).

به باور ریکور، آنچه شیوه خوانش متن را تعیین می‌کند، خود متن و نشانه‌های آن است، نه مؤلف یا خواننده. از این رو، با تحلیل ساختار زبانی (صرف، نحو و سبک متن) می‌توان به نیت مؤلف ضمنی دست یافت. بنابراین، هرمنوتیک ریکور علاوه بر رویکرد تبیینی (زبان‌شناختی)، رویکرد تفهیمی به متن را نیز ضروری می‌داند. او می‌کوشد دوگانگی دیلتای میان «تبیین» و «تفهم» را در قالب یک دیالکتیک ترکیب‌کننده (مالری و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۳۹؛ شاهرودی، ۱۳۹۷: ۱۳۷/۱).

سوم) تصاحب^{۱۲} و اختصاص دادن: فرایند فهم با پیش‌فهمی یا پیش‌داوری آغاز می‌شود، سپس با تحلیل ساختار زبانی متن به تبیین معنای آن می‌پردازد و در نهایت به درکی نوین از متن دست می‌یابد که ممکن است حاوی معنایی جدید باشد (ریکور، ۱۳۷۳: ۲۲-۲۵).

۴. ماهیت متن

ریکور متن را صورت تثبیت‌شده سخن یا مراد ذهنی مؤلف می‌داند که از طریق الفاظ بیان می‌شود. هر مجموعه‌ای حاوی نمادها و نشانه‌های چندمعنایی، موضوع دانش هرمنوتیک است. از این رو، هنرهای تجسمی مانند فیلم و نقاشی نیز به مثابه متن، قابلیت تفسیر هرمنوتیکی دارند (ریکور، ۱۹۷۵: ۲۶۴-۲۶۵).

۴-۱. تفاوت‌های گفتار و متن

ریکور میان گفتمان گفتاری و نوشتاری تمایز قائل می‌شود و چهار ویژگی اصلی برای متن برمی‌شمارد:

الف) تقدم معنا بر رویداد گفتار: در گفتار، معنا محصول رویداد گفتار است، اما در متن، معنا بر رویداد گفتار تقدم دارد.

ب) نقش قرائن غیرزبانی: در گفتار، قرائن غیرزبانی (مانند لحن، حالات چهره و موقعیت مشترک) به فهم معنا کمک می‌کنند، اما در نوشتار این نشانه‌ها وجود ندارند و متن تنها از طریق ادبیات می‌تواند دلالت‌های خود را انتقال دهد (ریکور، ۱۳۸۵: ۵۵).

ج) رابطه‌ی فناپذیری معنا: در گفتار، الفاظ در مصادیق فانی می‌شوند، اما در نوشتار معنا پایدار می‌ماند و متن می‌تواند به جهان‌های متنی دیگر مرتبط گردد.

د) گشودگی متن: متن نوشتاری بر روی هر خواننده‌ای گشوده است و امکان تأویل‌های بی‌پایان را فراهم می‌کند (ریکور، ۱۳۸۴: ۲۳).

۲-۴. فاصله‌مندی متن

به اعتقاد ریکور، متن با تبدیل شدن از گفتار به نوشتار، از نیت مؤلف، مخاطبان اولیه و بافت تولید خود فاصله می‌گیرد. این فاصله‌مندی چهار شکل دارد:

۱. متوقف‌کردن زمان گذرای گفتار.

۲. نمایش رابطه میان نیت مؤلف و معنای متن.

۳. ایجاد شکاف میان متن و شرایط تولید آن.

۴. اشاره‌ی متن به جهانی فراتر از شرایط تولید خود (مور، ۱۳۷۸: ۱۶۳).

این فاصله‌مندی موجب می‌شود متن فراتر از نیت مؤلف عمل کند و حتی معناهایی خارج از قصد او را منتقل سازد. همچنین، تفسیر متن تکرار فهم مخاطبان اولیه نیست، بلکه هر خوانش، مواجهه‌ای جدید با متن است (شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۳۱/۱).

۳-۴. رابطه متن و مؤلف

ریکور مؤلف را به کلی نادیده نمی‌گیرد، اما بین «مؤلف واقعی» و «مؤلف ضمنی» تمایز قائل می‌شود. مؤلف ضمنی همان نیتی است که در فرایند آفرینش متن در آن تجلی یافته و در مرحله دوم تفسیر (فهم) باید کشف شود (شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۳۳/۱).

۴-۴. رابطه متن و مفسر

از دیدگاه ریکور، متن خطاب به هر خواننده‌ای است و فهم مفسر لزوماً با معنای موردنظر متن یکسان نیست. تفسیر متن نه تنها به کشف معنا می‌پردازد، بلکه به خودشناسی مفسر نیز کمک می‌کند. این فرایند دو جنبه دارد:

۱. پُر کردن فاصله فرهنگی میان متن و مفسر.

۲. انطباق متن با زمان حال مفسر (واعظی، ۱۳۸۶: ۳۸۰).

۵-۴. جهان متن

ریکور معتقد است هر متن بازتاب‌دهنده جهانی خاص می‌باشد. بنابراین، تفسیر عبارت است از آشکارسازی «هستی در جهان» که در متن نمود یافته است؛ جهانی که مفسر در آن زندگی می‌کند و امکانات وجودی خود را در آن می‌یابد (ریکور، ۱۳۸۵: ۶۵).

در نتیجه هرمنوتیک ریکور با ترکیب رویکردهای تبیینی و تفهیمی، به متن به‌عنوان موجودیتی مستقل از مؤلف و خواننده می‌نگرد که از طریق فرایند تفسیر، هم به کشف معنا و هم به خودشناسی مفسر منجر می‌شود.

۵. نظریه تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای

نوع نگاه آیت‌الله خامنه‌ای به دین و مبانی روش‌شناختی در تفسیر، همچنین مبانی و پیش‌فرض‌های تفسیری، نقش زیادی در تشکیل نظریه تفسیری ایشان داشته است. مبانی تاریخی، ادبی، کلامی و روش‌های تفسیری مورد اتخاذ و علایق و اتجاهاات خاص اجتماعی، سیاسی و حتی توجه به آرای مفسران به نام و صاحب‌نظر، نظریه تفسیری خاصی را برای معظم‌له رقم زده است که شایسته بررسی و تنقیح مستقل می‌باشد.

۱-۵. تبیین نظریه هرمنوتیکی

آیت‌الله خامنه‌ای در آثار تفسیری خود به هرمنوتیک تصریح نکرده‌اند، احتمالاً به دلیل تمرکز ایشان بر مسائل اجتماعی، سیاسی و تمدن‌سازی در تفسیر قرآن بوده است. آثار تفسیری ایشان از ویژگی‌هایی برخوردار می‌باشد که ظرفیت آن را دارد به‌عنوان یک مکتب تفسیری مطرح شود. آنچه در اینجا با عنوان «هرمنوتیک» یاد می‌گردد؛ فعالیتی مربوط به فهم و کشف درست معانی و مفاهیم متن و انتقال آن به مخاطب است. مراد از نظریه هرمنوتیکی آیت‌الله خامنه‌ای همان نظریه تفسیری ایشان می‌باشد که از منابع تفسیری ایشان استنباط می‌شود.

۲-۵. عناصر بنیادین فهم در نظریه تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای

در اینجا بنا بر ضرورت پیش‌دانسته‌های تفسیری معظم‌له که نقش زیادی در فهم و تفسیر دارد بررسی می‌شود:

۱-۲-۵. پیش‌فرض‌های فهم

پیش‌فرض‌ها و پرسش‌های درونی مفسر، همه به نوعی می‌توانند در فهم متن تأثیرگذار باشند، اما هیچ‌کدام نقش بازدارنده از فهم واقعی نیستند (سعدی‌روشن، ۱۳۸۳: ۳۹۸-۳۹۷). از این‌رو هر مفسر با پیش‌فرض‌ها، باید صرفاً در چارچوب اصول و قواعد قرآنی حرکت کند و نباید اهداف آن را نادیده گیرد. پیش‌فرض‌های دخیل در فهم به دو دسته، پیش‌فرض‌های مشترک و پیش‌فرض‌های مختص تقسیم می‌شود. پیش‌فرض‌های اختصاصی و غیرمشترک مربوط به فهم متن، مبانی و پیش‌فرض‌هایی است که پذیرش یا عدم پذیرش آن نقش تعیین‌کننده در فهم و جهت‌دهی تفسیر دارد (علی‌تبار فیروزجائی، ۱۳۹۰: ۴۵۴).

در روش کنترل پیش‌فرض‌ها، ابتدا پیش‌فرض را از منظر مُخل بودن به معنا و محتوای متن و غیرمُخل بودن سنجید؛ زیرا برخی پیش‌فرض‌ها به محتوای متن تأثیر منفی می‌گذارد و خود را بر معنای کلام تحمیل می‌کند. این‌گونه نقش‌ها و دخالت‌ها مُخل بوده و وجود آن‌ها امری نارواست. اما سایر پیش‌فرض‌ها که نقش مثبت داشته و حتی وجود آنان برای فهم ضروری می‌باشد، باید از پیش‌فرض‌های مُخل تفکیک شوند (علی‌تبار فیروزجانی، ۱۳۹۰: ۴۵۲).

در نظریه تفسیری معظم‌له، فهم قرآن منوط به وجود پیش‌فرض‌هایی است که موجب درک درست معانی کلام وحی می‌شود که به‌قرار زیر می‌باشد:

۱- **وحيانی بودن قرآن:** یکی از مبانی فهم و تفسیر قرآن، وحيانی بودن آن است. یعنی محتوای و الفاظ قرآن کریم از خداوند متعال می‌باشد که بر پیامبر اسلام (ص) نازل شده و بدون دخل و تصرف به ما ابلاغ کرده است. در این خصوص آیت‌الله خامنه‌ای می‌گوید: «اعتقاد به وحی، و ایمان به اصل وحی، يك شرط اصلی و يك عنصر اصلی می‌باشد... وحی عبارت است از: تعلیم ویژه الهی و هدایت خاص الهی به بنده برگزیده‌اش پیغمبر که او هم این هدایت و این تعلیم را در اختیار انسان‌های دیگر می‌گذارد» (خامنه‌ای، بی‌تا: ۵۲).

۲- **تحریف‌ناپذیری قرآن:** یکی از مبانی و پیش‌فرض‌های آیت‌الله خامنه‌ای، تحریف‌ناپذیری قرآن می‌باشد. هرچند ایشان به‌طور مجزا به مسأله تحریف پرداخته‌اند، اما در منابع موارد متعدد به دفاع از تحریف‌ناپذیری پرداخته است (خامنه‌ای، بی‌تا: ۸۷/۱۱).

۳- **حکیمانه بودن قرآن:** در قرآن کریم تأکید می‌شود که قرآن از سوی خداوند حکیم نازل شده و کتابی حکیمانه است: «الرَّيْلُكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ» (یونس: ۱؛ لقمان: ۲ و...). یکی از مبانی و پیش‌فرض‌های آیت‌الله خامنه‌ای، حکیمانه بودن نظم کنونی قرآن می‌باشد؛ چراکه سخن حکیم و تنظیم و تنسيق او بدون دلیل و حکمت نیست. در جای‌جای تفسیر به این اصل توجه شده است. ایشان ذیل آیه ۶۰ تصریح می‌کند، هرگاه در قرآن، تقدّم و تأخّر در بیان دو مطلب یا اشاره به دو گروه باشد، به سبب اولویت و امتیازی می‌باشد که در اوّلی وجود داشته است، و این به سبب حکیمانه بودن چینه قرآنی می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۶). پذیرش حکیمانه بودن قرآن، انسجام ساختاری آن، اعم از ترتیب وحيانی و منطقی کلمات و آیات قرآن را در پی دارد.

۴- **توجه به وجوه و نظایر:** یکی از مبانی و پیش‌فرض‌هایی که در فهم و تفسیر نقش زیادی دارد، توجه به وجوه و نظایر است. وجود چند احتمال در یک آیه را «وجوه» گویند، اما اگر چند لفظ معنای تقریبی یکسانی را افاده کند، «نظایر» گویند. بررسی آثار تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای نشان می‌دهد ایشان این مبنا را پذیرفته در تفسیرش هوشمندانه بدان توجه داشته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۲۴).

۵- **حجیت ظواهر:** یکی از زیرساخت‌های مهم فهم قرآن، حجیت ظواهر آیات می‌باشد. روش عقلا در نوشته‌ها و گفته‌ها آن است که هنگام تعیین مراد گوینده، از ظاهر کلام او پیروی می‌کنند (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۸: ۱۳۳). پایبندی به ظواهر قرآن براساس عرف عقلا، آنجا که قرینه‌ای برخلاف آن وجود نداشته باشد، افزون بر ضابطه‌مندی تفسیر، از بهترین و استوارترین دلایل بر داوری بین دیدگاه‌های تفسیری می‌باشد. مفسر بزرگوار، ذیل آیه ۶۰ سوره توبه، تأکید کرده‌اند: «آیه ظهوری دارد و به حسب متفاهم عرفی، مطلب ظاهری از آیه استفاده می‌شود که ما باید ابتدا آن را به دست آوریم.» ایشان تصریح می‌نمایند که باید به ظواهر کلام خداوند احترام بگذاریم و به سلیقه خود، قیدی اضافه نکنیم (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۵).

۶- **امکان و جواز فهم:** یکی از مبانی و پیش‌فرض‌های مفسر بزرگوار در تفسیر، امکان و جواز فهم و تفسیر قرآن است، زیرا روش این تفسیر، شیوه اجتهادی و عقلی می‌باشد که پیش‌فرض مسلم آن، مبنای یادشده است. اگر این مطلب مورد پذیرش واقع نشود، وجهی برای تفسیر قرآن باقی نخواهد ماند. این مبنا از این جهت اهمیت بیش‌تری پیدا می‌کند که برخی، به عدم امکان یا عدم جواز فهم و تفسیر قرآن باور داشته و به ظاهر برخی روایت‌ها استناد کرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۵).

۷. **تعامل قرآن با فرهنگ زمانه:** چگونگی تعامل قرآن با فرهنگ زمانه در تفسیر آیات قرآن تأثیر دارد. از این رو به‌عنوان پیش‌فرض‌های فهم و تفسیر محسوب می‌شود. توجه به مسأله مکی و مدنی بودن آیات، توجه به فضای اجتماعی و سیاسی عصر نزول، توجه به شأن نزول و نقش آن در فهم صحیح آیه و... همگی بیانگر پذیرش این مبنا است. آیت‌الله خامنه‌ای ذیل آیات ۸۳ سوره براءت می‌گوید: «چنانچه گذشت بخشی از آیات مربوط به جنگ تبوک، پیش از جنگ، در مدینه و بخشی از آن در مسیر رفتن پیامبر به طرف منطقه شام و تبوک نازل شده است؛ از جمله این آیات، که در میان راه، آرامش‌بخش دل پیامبر اکرم (ص) و دل‌های مضطرب مسلمانان بود، و چون آبی سرد و گوارا بر دل‌های آنان می‌شد و نگرانی آنان را فرو می‌نشاند...» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۵۵۹).

۸. **جدایی ناپذیری قرآن و سنت معصومین:** براساس آیه ۴۴ سوره نحل: «...لِئَلَّيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ...» پیامبر اسلام (ص) مبین قرآن می‌باشد و بیان او در تفسیر، حجت است. همچنین براساس حدیث ثقلین سخنان اهل بیت (علیهم‌السلام) در تفسیر حجت است و اهل بیت (علیهم‌السلام) هرگز از قرآن جدا شدند نیستند. این پیش‌فرض، نقش مؤثری بر فهم و تفسیر آیات دارد و بر کل تفسیر سایه می‌اندازد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۷۴).

۵-۲-۲. اصالت و محوریت متن و مؤلف

هرمنوتیک فلسفی، اصالت فهم را، از آن مفسر می‌داند و برای نیت و مراد مؤلف هیچ ارزشی قائل نیست. در این نظریه متن از مؤلف، استقلال داشته و امری بیگانه به حساب می‌آید؛ زیرا مؤلف مرده است و اکنون اصالت از آن متن و ذهنیت مفسر می‌باشد. این نظریه به «مفسر محوری» معروف است. در مقابل نظریه دیگری قرار دارد که اصالت و محوریت در فهم متن را، از آن نیت و مراد مؤلف می‌داند. در این نظریه تمام تلاش برای رسیدن به نیت و قصد مؤلف می‌باشد که به نظریه «مؤلف محوری» معروف است. هر دو نظریه به مسأله «متن» به‌عنوان وسیله و ابزار فهم می‌نگرند. با این تفاوت که در نظریه نخست، محوریت از آن متن، مفسر و ذهنیت‌های او می‌باشد و مؤلف و قصد او را به‌کلی نادیده می‌گیرد. اما نظریه دوم، محوریت از آن مؤلف است و متن، پُل ارتباطی مفسر با محوریت مراد و قصد مؤلف می‌باشد. هدف نیز کشف مراد و قصد مؤلف است. این نظریه در تمام متون، به‌ویژه متون دینی صادق می‌باشد (علی‌تبار فیروزجائی، ۱۳۹۰: ۴۴۲).

بررسی آثار تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای نشان می‌دهد، از یکی عناصر بنیادی فهم و تفسیر، میزان سهم هریک از عناصر سه‌گانه اصلی؛ مؤلف (ماتن)، متن و مفسر (یا خواننده) در فرایند فهم است. آنچه بیانگر محوریت متن در نظریه تفسیر ایشان می‌باشد؛ توجه به لوازم سخن، در برداشت از آیه، توجه به مبانی ادبی و لغوی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۳۱-۳۴). حتی خود برای تبیین مراد و مفهوم آیه از تمثیل بهره می‌گیرد. ایشان ذیل آیه ۳۸ توبه، ماندگاری فکر و اندیشه اسلامی و حقیقت دین در پرتو مجاهدان صدر اسلام را، به سنگی سنگین تشبیه کرده‌اند که به‌طور طبیعی در آب فرو می‌رود و می‌ماند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۲۶۳). آنچه که بیانگر محوریت قصد و نیت مؤلف است، منع تفسیر به رأی به‌عنوان یک قاعده تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای می‌باشد. با وجود توجه به ظواهر و سیاق آیات و حفظ نظام تفهیم و تفاهم، از هرگونه تفسیر به رأی پرهیز کرده است. حتی مفسرانی را که به‌گونه‌ای گرفتار تفسیر به رأی شده‌اند، انتقاد نموده است: «متأسفانه برخی مفسران کمتر در پی درک قرآن است و آنچه از قرآن می‌گویند ... اغلب نظرات خود را بر قرآن تحمیل کرده‌اند...» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۲۷).

براساس اصول عقلایی، مؤلف از لغات و جنبه‌های ادبی متن معنای خاصی را اراده کرده است و هدف مفسر نیز رسیدن به همان معنا و مراد می‌باشد. به‌نظر ایشان فهمی صحیح است که مطابق با مراد و قصد مؤلف باشد. مفسران معنای قرآن را در حکیمانه‌بودن آیات جست‌وجو می‌کند. تمام تلاش‌های زبان‌شناختی و بذل و جهدهایی که جهت فهم معانی الفاظ صورت

می‌گیرد، صرفاً در راستای اهداف قرآن می‌باشد. از این رو در تفسیر قرآن به بررسی دلالت تصویری بسنده نکرده، بلکه مراد استعمالی یا دلالت تصدیقی و مراد جدی آیات نیز بررسی می‌شود. بنابراین با پذیرش رابطه متن و مؤلف نمی‌توان در عمل فهم نسبت، نیت و قصد مؤلف آن را نادیده گرفت؛ توضیح اینکه متن، وسیله، ابزار، مراد و قصد مؤلف به‌عنوان محور اصلی هدف و غایت فهم بوده، و مفسر رکن سوم است که برای رسیدن به مراد و قصد مؤلف از متن کمک می‌گیرد تا به هدف اصلی دست یابد (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۴۴۳).

۳-۲-۵. روش‌مندی فهم

مقوله روش در تفسیر قرآن، اهمیت ویژه‌ای دارد و تمام مفسران به آن معتقدند، هرچند در قواعد آن با هم اختلاف دارند. اهمیت این بحث تا حدی است که برخی با تمسک به حدیث «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ» (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۹۰/۲۷) ملاک مشروعیت تفاسیر را نه رسیدن یا نرسیدن به معنا و مراد خداوند، بلکه اتخاذ روش صحیح برای فهم کلام الهی دانسته‌اند (ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۳۳۰).

از آنجاکه آیت‌الله خامنه‌ای بر هدف‌مندی قرآن و پیام‌های آسمانی تأکید می‌کند، روش‌مندی فهم از آثار ایشان استنباط می‌شود. روش تفسیری ایشان «عقلی - اجتهادی است و در مواردی نیز از روش قرآن به قرآن بهره می‌گیرد. اما گرایش تفسیر ایشان اجتماعی - سیاسی با جهت‌گیری هدایتی تربیتی می‌باشد. افزون بر آن از قواعدی چند استفاده می‌کند تا فهمی ضابطه‌مند و اصولی را ارائه دهد» (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۳: ۱۳).

جدول ۱- بررسی تطبیقی

محور مقایسه	پل ریکور	آیت‌الله خامنه‌ای
نقش مؤلف	متن مستقل از قصد مؤلف (مرگ مؤلف)	متن ابزار کشف مراد الهی (اصالت مؤلف)
زبان متن	نمادین و چندمعنایی	شفاف، هدایت‌گر، با ظاهر و باطن
فهم متن	نسبی و متکثر (قرائت‌های نامحدود)	عینی و ضابطه‌مند (فهم مطابق مراد الهی)
روش تفسیر	تبیین ساختاری + حدس مفسر	ادله نقلی، عقلی، تاریخی با ضوابط مشخص
جهان متن	جهان ساخته شده توسط متن	ارجاع به واقعیت عینی و هدایت الهی

۶. نقد و بررسی فهم متن ریکور با تکیه بر آرای تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای

چنانکه گذشت، ریکور تفسیر را یک پدیده‌ای می‌داند که سه مرحله دارد: تبیین، تفهم و اختصاص که همان قوس هرمنوتیکی را به وجود می‌آورد. نقد بخش نخست، مربوط به حوزه زبان‌شناسی می‌باشد و از تخصص نویسنده خارج است، بنابراین در این بخش، قسمت دوم «تفهم» را براساس آرای تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهیم.

۶-۱. استقلال معنای متن از نیت مؤلف

ریکور تحت تأثیر هرمنوتیک فلسفی، به استقلال معنای متن اعتقاد دارد. جنبه‌های مختلفی سبب استقلال معنایی متن می‌شود:

۶-۱-۱. عدم توجه به نیت و قصد مؤلف

ریکور همسو با هرمنوتیک فلسفی بر آن است که نباید قصد و نیت مؤلف را در فرایند فهم متن به حساب آورد؛ چراکه هدف از تفسیر، درک نیت و قصد مؤلف نیست، بلکه درک معنای متن جدا از مؤلف می‌باشد: «مسیر متن، گریختن از افق محدودی است که به دست مؤلف ایجاد شده است. اکنون آنچه متن می‌گوید، فراتر از آن چیزی می‌باشد که مؤلف قصد گفتن آن را داشت. بسیاری از تفاسیر درباره معنای متن روندی از تفسیر را آشکار می‌سازد که پیوند آن با اتکا بر روان‌شناسی مؤلف گسسته شده است» (واعظی، ۱۳۸۶: ۴۱۳).

نقد: جدایی متن از نیت و قصد مؤلف در متون دینی، فاقد کارایی است؛ زیرا مراجعه به متون دینی، تنها با هدف درک مراد جدی صاحب سخن صورت می‌پذیرد. عالمی که به تفسیر قرآن می‌پردازد، هدف اصلی‌اش کشف مراد نهفته خداوند از ورای الفاظ آن می‌باشد. آیت‌الله خامنه‌ای برای رسیدن به مراد خداوند، از الفاظ کمک می‌گیرد. ایشان ذیل آیه ۱۰۲، با اشاره به مفهوم «ترجی» در واژه «عسی»، این معنی را در مورد خداوند بی‌معنا دانسته و به گونه‌ای صحیح، به تبیین آن پرداخته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۵۰).

در واقع اقتضای دین‌داری بدان است که به دنبال فهم چیزی باشیم که صاحب وحی، قصد القا و تفهیم آن را داشته است. بنابراین مواجه آزادانه با خود متن و نادیده گرفتن قصد و نیت مؤلف، هرگز با هدف فرد دین‌دار از مواجهه با متون دینی سازگار نیست. چگونه ما می‌توانیم دستاوردهای خود را به مؤلف نسبت دهیم؟ آیت‌الله خامنه‌ای با نفی نسبت دادن دستاوردهای خود به مؤلف می‌گوید: «قرآن از عالی‌ترین مقام است؛ از قلّه معرفت عالم وجود می‌باشد. این است که انسان باید تأمل کند... با تأمل و ژرف‌نگر باشید و دنبال فهمیدن باشید. این همان تدبّر است و بدون اینکه نیازی به این باشد که انسان، سلیق خودش را به قرآن تحمیل کند که همان

تفسیر به رأی می‌باشد» (خامنه‌ای، بی تا: ۲۵). ایشان در ضمن پرهیز از نسبت دادن برداشت‌های ذوقی به قرآن، به هرگونه تأویل‌های بی‌ضابطه را مردود می‌شمارد: «سیاق آیه هم نشان می‌دهد، ضمیر مفعولی «ه» در «نَصْرَهُ» به رسول برمی‌گردد؛ ولی برخی مرجع ضمیر را تعویض کرده‌اند و گفته‌اند: پیامبر (ص) گفت محزون نباش، در نتیجه خدا هم سکینه را بر رفیق او نازل کرد... این پندار مسلماً غلط است و با فکر، سازش ندارد. انصاف این نیست که ما با تأویل آیه، فضیلت برای همراه پیامبر درست کنیم» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۲۷۵).

از سوی دیگر اندیشمندان، دلایل شواهدی مبتنی بر وابستگی متن به قصد مؤلف بیان داشته‌اند: اول) مرجع تفسیر قانون، برای درک مراد قانون‌گذار، به مشروح مذاکراتی که پشتوانه تدوین قوانین بوده مراجعه می‌کند تا تفسیری برخلاف نظر قانون‌گذاران ارائه ندهد که خود ناظر طرد نظریه استقلال معنایی متن است.

دوم) به‌طور طبیعی زمانی که به تفسیر و فهم آثار مکتوب یک نویسنده اشتغال داریم، در مواجهه با برخی ابهام‌ها سراغ سایر متون و مقالات او می‌رویم تا به مدد وضوح و روشنی موضوع، بحث در دیگر آثار وی این ابهام را برطرف کنیم. زیرا به‌طور ارتکازی و عقلایی می‌دانیم که مؤلف هر دو، شخص واحدی است و معانی مقصود خویش به کمک این دو متن عرضه کرده است. اگر قصد و نیت مؤلف سهمی در حریم معنایی متن نداشته باشد، متون مجموعه‌ای از نشانه‌های زبانی پراکنده خواهد بود. برای مثال «صرف مشاهده برخی شباهت‌ها میان دو قطعه شعر، نمی‌توان ادعا نمود که یکی تلمیح و اشاره به دیگری دارد؛ زیرا اشاره و تلمیح، «امری قصدی» است و باید ملاحظه کرد که آیا شاعران آن‌ها معاصر بوده‌اند یا خیر؟ و کدام یک بر دیگری مقدم می‌باشد؟ متن از آن جهت که متن است، فاقد عنصر قصد می‌باشد، تا اشاره، تلمیح و چنین نظارت‌هایی بدون در نظر گرفتن قصد مؤلف، به خود متون قابل انتساب باشد» (شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱/۱۴۲).

سوم: شاهد دیگر، طرد نظریه استقلال معنایی متن ارتکازی و عقلایی بودن محوریت قصد و نیت مؤلف در فرایند فهم متن است؛ چراکه صاحب‌نظران به کسانی که در مقام تفسیر متون به خطا می‌روند و مراد مقصود آنان از آنچه از نظریه و متن درک و فهم می‌نمایند، مطابق با آنچه مراد آنان بوده است، فهم نمی‌کنند و به شدت معترض هستند. همچنین قضاوت درباره توفیق یا ناکامی متن در حوزه بلاغت، منوط به در نظر گرفتن مؤلف و قصد او می‌باشد؛ در غیر این صورت معیاری برای داوری درباره رسایی و نارسایی شعر یا قطعه ادبی در بیان معنا وجود نخواهد داشت

و این قسم فعالیت‌های تفسیری موضوع خود را از دست خواهد داد (شاهرویدی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱/۱۴۲).

۶-۱-۲. فاصله‌مندی متن از زمینه صدور

جنبه دیگر استقلال معنایی متن، جدایی متن از «زمینه»ی پیدایی آن می‌باشد. ریکور معتقد است که متن را باید جدا از زمینه پیدایی آن تفسیر کرد، زیرا متن می‌تواند جدا از شرایط تاریخی و فرهنگی خویش در نظر گرفته شود (ریکور، ۱۳۷۳: ۲۵). وی توجه به زمینه پیدایی، معنای متن را متأثر از شرایط حاکم بر پیدایی آن تلقی می‌کند که مانعی جدی بر سر راه قرائت‌های متنوع از متن قرار می‌دهد، از این رو باید متن را از زمینه آن جدا کرد تا در موقعیت‌های جدید تاریخی، اجتماعی، قابل قرائت‌های نو باشد (واعظی، ۱۳۸۶: ۴۱۴).

نقد: با فاصله‌مندی متن از مخاطب اولیه و زمینه صدور تطابق میان مقصود و معنا، و فناء لفظ در مصداق و نیز قرائن غیرلفظی که می‌توانست دلالت بر مراد جدی گوینده و محکی او کند از بین می‌رود و در نتیجه وابستگی معنای متن از نیت و قصد مؤلف نیز قطع می‌شود. این در حالی است که در نظریه هرمنوتیکی آیت‌الله خامنه‌ای، یکی از قواعد فهم مراد جدی خداوند، توجه به فضای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی نزول می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۲۵). برای نمونه در تفسیر آیه ۶۷ که ویژگی‌های مردان و زنان منافق را بیان فرموده، به این نکته تصریح شده که: «کلمه «الْمُنَافِقَاتُ» نشان می‌دهد که در صدر اسلام، زن‌ها هم در جریان نفاق و منافقان نقش داشته‌اند. امروز ما نیازمند آگاهی از این مسائل صدر اسلام هستیم و این نکات برای ما روشنی‌بخش است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۰۱). یا در تفسیر آیه ۱۱۷ در تبیین واژه «فی ساعه العسره» شرایط سخت رسول خدا (ص) و مهاجرین و انصار در آن زمان و شرایط نزول آیه بیان شده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۷۱۵). ایشان حتی به تبیین و تحلیل جریان‌ات و فضای پس از نزول نیز پرداخته است تا نشان دهد نزول آیات هم فضای روانی و هم فضای اجتماعی را دگرگون می‌ساخت (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۲۵۸). ایشان تأکید می‌نمایند که نباید آیه را محدود به شأن نزول و فضای نزول کرد، زیرا اصل اولیه عموم مستفاد از لفظ است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۲۸).

البته باید متذکر شد که مسأله اصلی، استقلال متن از مؤلف و زمینه صدور نیست. در واقع هر متنی را می‌توان جدای از زمینه صدور و نیت مؤلف آن قرائت کرد. زیرا الفاظ و کلمات متن این قابلیت را دارند که صرف نظر از اینکه مؤلف آن کیست و در چه شرایطی صادر شده، به صورت مستقیم با مفسر مواجه شوند؛ مسأله اصلی این است که آیا این چنین امری در همه احوال و شرایط شایسته است؟ باید گفت این موضوع بستگی به هدف مفسر از مراجعه به متن دارد. برای

نمونه اگر بخواهیم گزارشی از آرا و افکار ریکور داشته باشیم، آیا می‌توانیم ریکور و قصد و نیت او و زمینه‌های فکری حاکم بر مکتوبات او را نادیده بگیریم؟ هرچند این امکان وجود دارد که فارغ از ذهنیت و قصد او با مطالعه آثار و تألیفات وی و فرعی و اصلی کردن مضامین آن، به فهم‌های مختلف دست یابیم؛ هرچند بدانیم برخی از این تفاسیر هرگز مراد ریکور نبوده است. اما هدف ما از گزارش کردن اندیشه‌های ریکور تأمین نمی‌شود؛ زیرا متن، حکم گفتار و گفت‌وگو را دارد. از این جهت که در گفت‌وگو، موقعیت حاکم بر طرفین گفت‌وگو و شرایطی که طرفین گفت‌وگو را احاطه کرده است، در فهم یکدیگر و فهم نتیجه گفت‌وگو نقش به‌سزایی دارد. دقیقاً درک زمینه صدور، همانند قصد و نیت مؤلف در فهم متن سهیم خواهد بود، زیرا زمینه صدور نقش قرینه خارجی، درون‌مایه متن را ایفا می‌کند. نمی‌توان در فهم متن، قرینه‌ها و شواهدی را که روشن‌کننده مضمون برخی عبارات است، نادیده گرفت. البته اگر هدف مفسر روشن کردن مراد مؤلف نباشد، ضرورتی بر توجه به زمینه صدور نخواهد بود و می‌توان جدا از آن به فهم و تفسیر متن پرداخت. اما در تفسیر قرآن، هدف کشف مراد و قصد خداوند می‌باشد، بنابراین با توجه به فاصله زمانی و تغییر و تحول مفهومی برخی لغات، توجه به فرهنگ عصر نزول امری اجتناب‌ناپذیر است (واعظی، ۱۳۸۶: ۴۱۵).

۶-۱-۳. فهم‌های متعدد

گفته شد یکی از مبانی تفسیری ریکور، جدایی متن از مؤلف آن می‌باشد. از آنجا که خوانندگان متن نامحدود است، فهم‌ها نیز متعدد، نامحدود و متکثر خواهد بود. از سوی دیگر ریکور بر تعدد معنا تأکید می‌کند. او با تبیین نظریه چندمعنایی، بر آن است که شاخصه چندمعنایی زبان با وجود اینکه سرچشمه بدفهمی می‌باشد؛ اما درعین حال منشأ پرمایگی زبان نیز هست. از این رو رابطه یک‌به‌یک میان واژه و معنا وجود ندارد، چنین نیست که هر مدلولی باید در ازای یک دال باشد، بلکه هر موضوعی یا واژه‌هایی می‌تواند موضوع‌له‌های بسیاری و معنا‌های گوناگون داشته باشد. بنابراین طرح تعدد معنا و گسست رابطه میان واژه‌ها و معناها، فهم‌های متعددی در پی خواهد داشت (ریکور، ۱۳۷۳: ۳۲).

نقد: اینکه خداوند معنایی را اراده کرده باشد، اما فهم معنای آیات را به برداشت خواننده واگذار نموده باشد، دیدگاه معقولی نیست. فهم‌های متعدد را باید از مسأله لایه‌های فهم قرآن جدا کرد، آنچه مفسران می‌گویند، فهم قرآن در لایه‌های ظاهری خلاصه نمی‌شود، بلکه باید به مفاد و عمق آیات نیز توجه نمود. این موضوع به دلیل نسبی بودن فهم‌ها نیست، بلکه به دلیل متعالی بودن و عمیق بودن مفهوم آیات است. آیت‌الله خامنه‌ای از وحدت معنایی دفاع می‌کند

و یگانه معنای درست را، همان معنای مقصود مؤلف می‌داند و تأکید می‌نماید که همه مفسران در مرحله نخست معرفت قرار دارند و فهم بطون قرآن به راسخان واگذار شده است. برای نمونه در تعریف واژه «لَهُ الْمَلِكُ» می‌گوید این کلمه یک معنای ظاهری دارد که ما آن را معنا و تشریح می‌کنیم و یک معنای باطنی دارد که فهم آن در اختیار بندگان عارف، شناسا و شناسانده خدای متعال می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۲۴).

از سوی دیگر دقت نظر ایشان در واژه‌های آیه و کشف نکته‌های آن برای رسیدن به معنای واقعی و مراد خدواند، حجیت ظواهر قرآن در تفسیر و تأکید زیاد بر فهم و تفسیر درست و مطابق واقع دلیل بر این مدعاست (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۷۱). همچنین در مواردی که دلیل قاطعی بر یک برداشت و تفسیر نداشته، از جزم‌اندیشی در تفسیر آیات متشابه و اظهار نظر قطعی آیات پرهیز داشته است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۴۲). از دلایل نفی فهم‌های مختلف از قرآن و حیانی بودن آیات الهی می‌باشد که یکی از مبانی و پیش‌دانسته‌های تفسیری ایشان است.

از سوی دیگر انتقادهای ایشان بر مفسرانی که آرای خویش را بر قرآن تحمیل می‌کنند و مخالف با تفسیر به رأی، بیانگر دفاع از وحدانیت فهم قرآن و نفی نسبی بودن آن است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۷۱). زیرا قرآن کریم متنی است که بر واقعیت و حقیقت عینی دلالت دارد و هرگز معانی متعدد و عرضی را نمی‌پذیرد. بنابراین در میان فهم‌های متعارض از قرآن، تنها یک معنا صادق، و بقیه مردود است.

۲-۶. نمادین بودن زبان متن

یکی از نظریه‌های ریکور که نقش زیادی در فهم و تفسیر دارد، نمادین بودن زبان است؛ بدین معنا که هیچ‌گونه واقعیاتی ورای این زبان وجود نداشته، بلکه غیر واقعی می‌باشد. وی بر آن است که موضوع تفسیر (قصد)، اعم از اینکه متن گفتاری یا نوشتاری یا عمل اجتماعی باشد، اسطوره‌ای و نمادین هستند، از این رو به مفسر نیاز دارد تا لایه‌های زیرین را منکشف و آشکار کنند (مختاری، ۱۳۹۱: ۲۴۳). نماد به معنای نشانه، علامت، مظهر و نشانه قراردادی اختصاصی است که در زبان عربی به معنای «تمثیل رمز» و در انگلیسی «سمبولیک»^{۱۴} می‌باشد (علی‌تبار فیروزجانی، ۱۳۹۰: ۳۷۷). ریکور در تعریف «سویه نمادین شرف»، نماد را حضور چندمعنایی دانسته و در تعریف آن می‌نویسد: «نماد عبارت است از هرگونه ساختار دلالت‌گونه که در آن معنای نهست یا آشکار معنای دیگری را نیز به همراه می‌آورد. معنای نخست، سبب معنای‌های بعدی شده و این معنای تنها به میانجی معنی آشکار فهم خواهند شد. معنای نخست،

محکم و بی‌واسطه است، اما معانی بعدی متشابه و با میانجی هستند» (پورحسین، ۱۳۸۴: ۳۲۹). البته ریکور نماد را از نشانه جدا کرده و بر آن است که رابطه این دو عموم خصوص مطلق می‌باشد، بدین معنی که نماد نشانه نیز هست، اما چنین نیست که نشانه نماد باشد. به نظر او نشانه شفاف، صریح و تک‌معنا و هدف یک قصد است، درحالی‌که نماد دو بُعدی می‌باشد و هدف آن دو یا چند قصد است؛ یعنی برخلاف زبان روشن که رسیدن به آن هدف علم می‌باشد، زبان نماد، چندلایه و پنهان است که دست‌یابی به گشودن سویه پنهان آن، هدف هرمنوتیک می‌باشد (ارغنون، ۱۳۷۴: ۷ و ۱۴/۸). ریکور سرشت ذاتی نمادها را ابهام می‌داند که حقیقتی را در خود پنهان کرده است، از این رو هرمنوتیک ریکور به هرمنوتیک «سوءظن و بدگمانی» مشهور است (مختاری، ۱۳۹۱: ۲۴۳).

نقد: در نقد این نظریه باید گفت نمادانگاری متن مفهومی عامی دارد و شامل زبان تمثیلی، سمبولیک، رمزی، زبان استعاره و کنایه و زبان مجاز نیز می‌شود که در خصوص دین اسلام اصلاً صدق ندارد (علی تبار فیروزجانی، ۱۳۹۰: ۳۷۶). به‌طورکلی در بحث نمادانگاری زبان دو گروه مطرح است:

گروه نخست، زبان را تمثیل و نماد به معنای واقعی و غیرقابل فهم می‌داند و معتقدند که تمامی گزاره‌های دینی بی‌معنا، غیرواقعی و غیرقابل فهم است. این دیدگاه، خاستگاه غربی دارد و تفاوت زیادی با رویکرد مسلمانان در زبان نمادین دارد. اما گروه دوم، معتقدند که زبان دین، زبان نماد، تمثیل و رمزی به معنای واقعی و حقیقی آن می‌باشد؛ یعنی آنچه از ظاهر گزاره‌های دینی فهمیده می‌شود، مراد نیست، بلکه این ظاهر نماد و رمز برای حقیقت‌هایی است که آن‌ها را جز به شیوه غیرمستقیم نمی‌توان بیان کرد.

در اندیشه اسلامی کسانی که همانند گروه دوم زبان قرآن را نمادین می‌داند؛ نخست: قائل به الهی بودن منشأ قرآن است. دوم: هدف بعث انبیا و انزال کتب آسمانی و دین را برای هدایت بشر می‌دانند. از این رو در عین اینکه زبان قرآن را نمادین می‌دانند، اما غیرقابل فهم نمی‌دانند. بنابراین همگان بر صدق و حقانیت آیات الهی معتقدند، زیرا در قرآن بر حقانیت آیات الهی تأکید شده است: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ...» (آل عمران: ۶۲) (شهرستانی، بی تا: ۸۴-۹۵).

آنچه از آثار تفسیری آیت الله خامنه‌ای استنباط می‌شود، نماد دانستن زبان توجیه‌ناپذیر است و متعارض با موارد زیر:

۱. قابل فهم بودن ظاهر قرآن برای عموم: آیت‌الله خامنه‌ای معتقد است قرآن یک متن رازآلود و رمزگونه نیست، بلکه بسیاری از معارف آن با تأمل در الفاظ و ترجمه قابل درک است. اگرچه معارف عمیقی وجود دارد که ممکن است برای عموم دست‌یابی به آن‌ها دشوار باشد، اما بخش زیادی از مفاهیم قرآن برای مردم عادی نیز قابل فهم می‌باشد (خامنه‌ای، بی تا: ۲۷/۲۲).

۲. حقیقی بودن بسیاری از مفاهیم قرآن: بسیاری از گزاره‌های قرآن، معنای حقیقی دارند و از ظاهر آیات می‌توان به آن‌ها پی برد. برای مثال، آیه «لِیسَ كَمَثَلِ شَيْءٍ» به روشنی بیانگر یگانگی خداوند می‌باشد و هم فهم آن ساده است و هم با دلیل عقلی قابل اثبات (علی تبار فیروزجانی، ۱۳۹۰: ۳۸۲). آیت‌الله خامنه‌ای با استناد ظاهر آیه «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ...» تأکید می‌کنند که برای درک مراد واقعی قرآن، باید به ظاهر آیات توجه کرد و تأویلات نیز باید با محتوای آیه هماهنگ باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۶۲ و ۴۶).

۳. مشکل نمادگرایی در زبان قرآن: اگر زبان قرآن نمادین و رمزی تلقی شود، استنادپذیری آن زیر سؤال می‌رود، در حالی که قرآن به‌عنوان کامل‌ترین سند برای استنباط اصول اسلامی مورد استناد قرار می‌گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۳۹-۳۷). نمادگرایی بیش‌تر به دلیل نارسایی‌های موجود در متونی مانند تورات، انجیل و تعارضات آن‌ها با علم مطرح شده است، اما تعمیم این نظریه به تمام گزاره‌های قرآنی، نادرست می‌باشد.

۳-۶. فراتر بودن معنا از مقصود مؤلف

با توجه به اینکه هدف فهم کشف، قصد و نیت (مراد جدی) مؤلف است، قصد امری کاملاً آگاهانه می‌باشد. طبیعی است که فهم و شناخت نیت و قصد بهتر از خود مؤلف وجود ندارد. هرچند باور به فراتر بودن معنا از مقصود مؤلف به شلایر ماخر آلمانی بازمی‌گردد، اما با کنار گذاشتن مؤلف و نیت او از فرایند فهم در هرمنوتیک، ریکور اعتقاد به امکان فهم بهتر از مؤلف به اوج خود رسید. براساس نظریه ریکور، فهم عبارت است از شناختن متن، نه مؤلف یا قصد و ذهنیت وی. مفسر به حکم نسبی بودن فهم‌ها و تکامل تدریجی آن احتمال، شناختن از مؤلف بیش‌تر است و ممکن است متن را بهتر از مؤلف آن فهم و تفسیر کند (عابدی سرآسیایی، ۱۳۹۵: ۱۰۷/۲).

نقد: این نظریه در تفسیر قرآن جایگاهی ندارد. با توجه به اینکه خداوند عالم بر تمام معناست «... وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۲ و ۳)، و تلاش مفسر مصروف کشف معنای مقصود خداوند از آیات می‌باشد. آنچه خداوند بیان کرده درصدد بیان آنها بوده است، ممکن

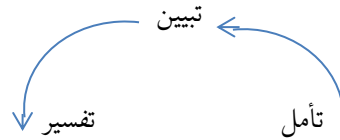
است خواننده یا مفسر نسبت به آن‌ها بی‌توجه باشد، اما محال است خداوند نسبت به جنبه‌های پنهان کلام خود آگاه نباشد. این نکته از هدایت‌گری و هدفمندی قرآن استنباط می‌شود. هرچند آیت‌الله خامنه‌ای به این مسأله تصریح نکرده، اما تفسیر اصولی و قاعده‌مند ایشان برای فهم ظابطه‌مند قرآن و تعامل با احتمالات مختلف در آیه، محکومیت تفسیر به رأی، همگی و...، دلیل بر نفی فهم برتر از مؤلف است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۴). بنابراین نمی‌توان پذیرفت که قرآن دارای یک معنای نهایی و بنیادین می‌باشد، ولی ممکن است خود خداوند از آن معنا اطلاعی نداشته باشد و مفسر به آن معنا دست یابد.

۴-۶. ابهام در شکل‌گیری معنا (مؤلف ضمنی)

چنانکه گذشت، ریکور نیت و قصد مؤلف اصلی و زمینه متن را نادیده می‌گیرد. او یک مؤلف ضمنی در متن در نظر می‌گیرد، اما اینکه مراد او از مؤلف ضمنی چیست و معنا چگونه شکل می‌گیرد، با هاله‌ای از ابهام روبه‌رو است.

نقد: در نقد ابهام در شکل‌گیری معنا باید گفت، نخست؛ اگر مؤلف ضمنی صرفاً ساختار زبانی متن باشد، بدون قصد واقعی، کنش‌های غیربیانی (مانند احساسات یا نیت پنهان) معنایی نخواهند داشت، زیرا متن فقط شامل زبان است و چیزی فراتر از آن نیست. دوم؛ اگر مؤلف ضمنی بازتابی از قصد مؤلف واقعی باشد که در متن باقی مانده، این دیدگاه پذیرفتنی می‌باشد، زیرا دلالت الفاظ بر قصد مؤلف، یک قرارداد عقلایی است و گذر زمان روی آن تأثیری ندارد. در این صورت، مؤلف ضمنی همان مؤلف واقعی می‌باشد، اما بخشی از قرائن زمانی خاص خود را از دست داده است. در نتیجه مؤلف ضمنی به این معنا، نه تنها موجب «مرگ مؤلف» نمی‌شود، بلکه بقای او در متن را نشان می‌دهد (شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۴۴/۱).

یکی از پیش‌فرض‌های فهم از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، اصالت متن و قصد و مراد مؤلف و مفسر در فرایند فهم است. مؤلف ضمنی هیچ جایی در تفسیر ایشان ندارد. ایشان برخلاف ریکور نحوه شکل‌گیری فهم را کاملاً روشن و صریح بیان می‌کند: «روش ما در تفسیر این است که یک بیان اجمالی از آیات مورد بحث‌مان را ارائه می‌دهیم، بعد سعی می‌کنیم آیات را تبیین نمائیم، یعنی فقط معنا کنیم، خیلی طول و تفصیل نمی‌دهیم... منظور ما تفصیلات، بحث‌های فلسفی و فقهی و مانند این‌هاست، [بلکه] می‌خواهیم معنای آیات را دانسته باشید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۶). به نظر ایشان با بررسی ساختار زبانی متن (واژگان و جملات)، فهم اولیه شکل می‌گیرد. سپس با تبیین و تحلیل داده‌های اولیه، به فهم درست دست می‌یابد که به عنوان تفسیر به مخاطبان ارائه می‌شود.^{۱۵} شاید بتوان این پروسه فهم را به عنوان قوس هرمنوتیکی ایشان تلقی کرد:



شکل ۱- فرایند فهم تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای

آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیرش پیوسته از این مدل بهره می‌گیرد:

مرحله اول: در تبیین این مرحله باید گفت یکی از پیش‌فرض‌های تفسیر تخصص در علم صرف و نحو و قواعد عربی است. ایشان برای آگاهی از معنای واژه‌های به‌کار رفته در متن و چگونگی ترکیب و ارتباط آن‌ها با مفهوم اولیه که بدان «مراد استعمالی»^{۱۶} گوید، در به‌کارگیری قواعد ادبی زبان عربی با تمام مشتقاتش، بسیار موشکافانه عمل می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۴۸).

مرحله دوم: که فهم مقصود یا مراد جدی است از اهمیت بیش‌تری برخوردار می‌باشد. در این مرحله آیت‌الله خامنه‌ای براساس پیش‌فرض‌های تفسیر قرآن حرکت می‌کند و برای فهم مراد مقصود مؤلف، با کمک قرائن متصل و منفصل به تبیین و تشریح متن همت می‌گمارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۳۵-۶۶). البته پیش‌فرض به معنا، مطابقت همیشگی و دائمی متن با مقصود و مراد جدی نیست. ممکن است آنچه از متن فهمیده می‌شود، همان مقصود گوینده نباشد. از این رو برای فهم مراد و مقصود مؤلف، باید از قرائن حالیه، مقامیه، لفظیه، خصوصیات و صفات گوینده، مسائل تاریخی عصر نزول، و... بهره جست (رستگاری مقدم، ۱۳۸۹: ۱۳۰).

مرحله سوم: چنانکه پیش‌تر ذکر شد، ایشان پس از مرحله تأمل در ساختار زبانی متن، به کمک قواعد ادبی و مرحله تبیین و فهم مراد جدی براساس قرائن متصل و منفصل، آنچه را به‌دست آورده، به‌عنوان معنای اولیه متن، نه معنای عالی و بطنی به مخاطبان ارائه می‌دهد (خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۲۵).

توضیح اینکه «فهمیدن»، گونه‌ای از «شناختن» است، بنابراین در هنگام رویارویی با یک متن، دو نوع برخورد وجود خواهد داشت:

الف) تبیین آن متن به‌عنوان یک پدیده؛ یعنی ارتباطی را که این پدیده از آن ناشی شده با قواعد مربوط توضیح می‌دهند و مشخص می‌کنند که این پدیده چگونه به‌وجود آمده و در چه موقعیتی واقع شده است.

ب) تفسیر متن، و سپس فهمیدن آن؛ بدین معنا که تفسیر موجب شفافیت متن شده و معنای خود را نشان می‌دهد؛ چرا که گاهی ممکن است مدلولات کلمات و جملات معلوم باشد، اما پیامی را که در آن کلمات و یا جملات به‌صورت پنهان وجود دارد، آشکار نیست و تنها

با تفسیر و تبیین می‌توان آن حقیقت را آشکار کرد، زیرا هر متن دارای یک صورت ظاهری می‌باشد که عبارت است از لفظ که دارای مدلول می‌باشد و یک صورت باطنی، که عبارت است از معنا و حقیقت آن مدلول‌ها و یا پیام آن لفظ (رستگاری‌مقدم، ۱۳۸۹: ۱۸). بنابراین فهم درست، نیازمند ابزار و روش درست و یک چارچوب مشخص دارد. در منابع تفسیری برای فهم درست روش‌ها، قواعد و اصول خاصی تعریف شده است که یک مفسر موظف است براساس آن به تفسیر بپردازد. خارج شدن از چارچوب و اصول تعریف‌شده، به منزله تفسیر غلط یا تفسیر به رأی خواهد بود.

۵-۶. نسبی‌گرایی فهم

جدایی متن از قصد مؤلف، به نسبی‌گرایی فهم می‌انجامد، زیرا خوانش‌های مختلفی از متن ممکن است و نمی‌توان گفت کدامیک مطابق واقع می‌باشد. پل ریکور نیز معتقد است معنای متن فراتر از معنای جملات می‌باشد و متن ترکیب ثابتی ندارد، بلکه می‌تواند در قالب‌های مختلفی به‌عنوان یک کل در نظر گرفته شود. این کلیت به حدس مفسر بستگی دارد و از آنجا که خوانندگان مختلف برداشت‌های متفاوتی دارند، تفسیر متن با تغییر زمان و مخاطب متغیر خواهد بود. در نتیجه، نسبی‌گرایی در فهم اجتناب‌ناپذیر است (شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۴۵).

نقد: در نظریه تفسیری ریکور، معنا اعم از مقصود گوینده و مفهوم متن و مراد مفسر است. در نتیجه معنا صورت ثابت خود را از دست می‌دهد و امری سیال و نسبی می‌شود. چنین امری در مباحث کلامی و اعتقادی مقبول نیست. این مسأله با روش عقل در تضاد می‌باشد، چون نتیجه روش عقلی نفی و اثبات امور به‌صورت قطعی است (اسفندیاری و غلامی، ۱۳۹۴: ۱۰/۴). در نظریه تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای، دلایل عینیت و واقعیت زبان قرآن، وحیانی و اعجاز بودن^{۱۷} قرآن است که هر نوع نسبی‌گرایی را برنمی‌تابد. همان نقدهایی که به تعدد معنا و فهم وارد شد، در اینجا نیز وارد است. در ضمن اینکه نسبی‌گرایی به پلورالسیم دینی منجر می‌شود که از منظر قرآن کاملاً مردود می‌باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به راهیابی نظریه‌های هرمنوتیکی در حوزه تفسیری مسلمانان و ایجاد شبهات متعدد، تحلیل و بررسی نظریه‌های تفسیری نظریه‌پردازان غربی از جمله پل ریکور، امری ضروری و بایسته است. ریکور فیلسوف فرانسوی و یکی از هرمنوتیست‌های متن‌محور می‌باشد. او تفسیر متن را هدف هرمنوتیک می‌داند که دارای سه مرحله است: تبیین، تفاهم و به خود اختصاص دادن، که به قوس هرمنوتیک معروف است. قوس هرمنوتیک در واقع یک مدل فهم است که در

آن نشان داده می‌شود فهم درست چه مسیری را باید طی کند. هرچند نظریه ریکور امتیازاتی هم دارد، اما از نقایص و ابهاماتی نیز برخوردار می‌باشد.

این نوشتار دومین مرحله فهم متن ریکور را براساس آرای تفسیری آیت‌الله‌خامنه‌ای در بوته نقد قرار داده است. آثار تفسیری ایشان از ویژگی‌هایی برخوردار می‌باشد که ظرفیت آن را دارد، به‌عنوان یک مکتب تفسیری مطرح شود و حتی دیگر نظریه‌های تفسیری براساس آن مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد. هرچند در آثار تفسیری ایشان به هرمنوتیک تصریح نشده است. اما آنچه در اینجا با عنوان «هرمنوتیک» یاد می‌شود؛ فعالیتی است مربوط به فهم و کشف درست معانی و مفاهیم متن و انتقال آن به مخاطب. بنابراین نظریه هرمنوتیکی آیت‌الله‌خامنه‌ای همان نظریه تفسیری ایشان می‌باشد که از لابه‌لای منابع تفسیری ایشان استنباط می‌گردد.

با توجه به آثار تفسیری آیت‌الله‌خامنه‌ای که بر مبانی پیش‌فرض‌هایی چون: وحیانی بودن قرآن، تحریف‌ناپذیری، ذوب‌توان بودن، حکیمانانه بودن قرآن، حجیت ظواهر، اصالت متن و مؤلف و... استوار است. نظریه تفسیری ریکور به‌ویژه مرحله دوم آن یعنی «فهم» در حوزه تفسیر متون دینی مسلمانان هیچ جایگاهی ندارد؛ چراکه با نقایصی چون: استقلال متن از نیت و قصد مؤلف، فاصله‌مندی متن از نمادین بودن زبان متن، تعدد معنا، فهم برتر از مقصود مؤلف، ابهام در شکل‌گیری معنا و... روبه‌روست که همه به نسبی‌گرایی فهم و پلورالیسم معرفتی منجر خواهد شد. پلورالیسم معرفتی در تفسیر قرآن اگر به‌معنای تنوع روش‌های فهم قرآن در چارچوب اصول قطعی اسلام باشد، می‌تواند مفید و سازنده باشد؛ اما اگر به‌معنای نفی هرگونه حقیقت عینی در قرآن و پذیرش هر تفسیری بدون ضابطه باشد، با چالش‌های جدی مانند نفی جهانی و جاودانی بودن قرآن و اسلام خواهد شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. دازاین به معنای (هستی - آنجا) است. «sein» به معنی هستی و «da» به معنای آنجا (حیات ذهنی و منحصر به فرد هر دازاین) است؛ یعنی انسان همواره در موقعیت خاص و جهان خاصش به سر می‌برد. دازاین یک «هستی - آن‌جا» یا یک «هستی - در-جهان» است. مراد از جهان فضای خالی ذهنی - روانی متأثر از عالم بیرون و یا ویژگی‌های درون است (هادی، ۱۳۸۸: ۱۴۶)

2. Inttuition.
3. Thinking
4. Fore having
5. Foresight
6. Fore conceptin
7. Event.
8. Explanation
9. Understanding

۱۰. کاری که در حین سخن گفتن در پی افاده آن هستیم، مانند: خواهش کردن، امر نمودن، تهدید کردن، وعده دادن.

11. implied author

12. appropriation.

۱۳. برای آگاهی بیشتر: ر. ك: الفوائد المدنیة: ۱۲۸؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ۴/۱ - ۷؛ كفاية الاصول: ۲۰۱/۳ - ۲۱۴؛ درس فی علم الاصول، الحلقة الثانية: ۲۲۳.

14. SYMBOLIC

۱۵. در اینجا چون مخاطب‌شان عموم مردم است، می‌گویند از تحلیل‌های فلسفی و منطقی پرهیز می‌کنند. اما روش تفسیری ایشان چنین است که در مرحله تبیین برای فهم صحیح و کشف مراد و مقصود خداوند، از قواعد اصولی، فقهی، فلسفی و علم روان‌شناسی و علوم تجربی و... بهره می‌گیرند (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۲۸-۱۱۶).

۱۶. این واژه در علم اصول کاربرد دارد و بحث‌های مفصلی در مورد آن مطرح شده است.

۱۷. «قرآن جاودانه است. این جاودانگی قرآن با جاودانگی دین مرتبطند، چون دین اسلام دین آخر و جاودانه است، پس معجزه‌ی او هم باید معجزه‌ی جاودانه و همیشگی باشد، لذا اعجاز را در خود قرآن قرار داده‌اند» (خامنه‌ای، بی تا، ۱۰/۱۴)

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: ج سوم.
۲. اسفندیاری، سیمین؛ غلامی، پرستو (۱۳۹۴). «هرمنوتیک و فهم متن از نگاه گادامر و شهید مطهری». فصلنامه اشارات. شماره ۴. ص ۹۱ تا ۱۱۰.
۳. بالو، فرزاد (۱۳۹۵). «از قوس هرمنوتیکی تا نوبت‌های سه‌گانه تفسیری میبیدی در کشف الاسرار». نقد و نظریه ادبی. سال اول، دوره دوم. شماره پیاپی ۲. ص ۵-۳۰.
۴. پور حسین، قاسم (۱۳۸۴). هرمنوتیک تطبیقی: بررسی همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. حسین پور، محمد (۱۳۹۷). «هرمنوتیک فهم قرآن از منظر زمخشری در کشف». دو فصلنامه آموزه‌های قرآن و عترت. سال اول. پیش شماره اول. ص ۵ تا ۴۱.
۶. خامنه‌ای، علی (۱۳۹۳). مروی بر مبانی، روش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر سوره توبه. مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی. دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی‌خامنه‌ای. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۷. خامنه‌ای، علی (۱۳۹۴). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. تهران: مؤسسه فرهنگی ایمان جهان.
۸. خامنه‌ای، علی (۱۳۹۶). بیان قرآن: (تفسیر سوره مجادله). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی (وابسته به مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی).
۹. خامنه‌ای، علی (۱۳۹۸). بیان قرآن: تفسیر سوره براءت. مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۰. خامنه‌ای، علی (۱۳۹۹). بیان قرآن: (تفسیر سوره تغابن). تهران: انتشارات انقلاب اسلامی (وابسته به مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی).
۱۱. خامنه‌ای، علی (بی‌تا). بیانات. جلد ۱۳ و ۱۱. [بی‌نا]. [بی‌جا].
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دمشق. چاپ اول.
۱۳. ربانی‌گلپایگانی، علی (۱۳۸۳). هرمنوتیک و منطق فهم. قم: حوزه علمیه قم: مرکز مدیریت.
۱۴. رستگاری‌مقدم گوهری، هادی (۱۳۸۹). روش فهم متن. قم: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلام حوزه علمیه قم).
۱۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). منطق تفسیر ۱. جامعه المصطفی‌العالمیه. دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی. قم: جامعه المصطفی‌العالمیه.
۱۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۰). منطق تفسیر قرآن ۲ (روش‌ها و گرایش‌ها تفسیری قرآن). قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی. چاپ چهارم.
۱۷. ریکور، پل (۱۳۷۳). زندگی در دنیای متن. مترجم: بابک احمدی. تهران: نشر مرکزی. چاپ اول.
۱۸. ریکور، پل (۱۳۷۷). «هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها». ترجمه ب. احمدی و م. منهاجر و م. نبوی. تهران: مرکز.

۱۹. ریکور، پل (۱۳۸۱). «استعاره و مسأله اصلی هرمنوتیک». مترجم: احمد بهرامی‌راد. نشریه زیبا شناخت شماره ۷. ۸۵ تا ۹۸.
۲۰. ریکور، پل (۱۹۹۹). *Janushin trjme, مترجم: کاشیگر. L.A Paradigine de Ia trnduction in Rspu jnin Paul Ricoeur*. ریکور، پل (بی‌تا). «فلسفه و زبان دین». ترجمه سیدعلی حسنی. فصلنامه معرفت. شماره ۱۱۱. ص ۵۰ تا ۵۹.
۲۱. ریکور، پل (بی‌تا). رسالت هرمنوتیک. ترجمه: مراد فرهادپور، یوسف ابادری = paul ricoeur, The Task of Hermeneuics, in Heidegger and modern philosophy, Ed, Michael murray, yale, 117, pp. 141-160.
۲۳. زنگویی (۱۳۹۱). «مقایسه مهم‌ترین دستاوردهای هرمنوتیک با سنت تفسیری اسلامی». دو فصلنامه علمی-پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س). سال نهم. شماره ۱. پیاپی ۱۷. ص ۸۰ تا ۱۰۷.
۲۴. سعیدی‌روشن، محمدباقر (۱۳۸۳). تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات. چ دوم.
۲۶. علی‌تبار فیروزجائی، رمضان (۱۳۹۰). فهم دین: مبانی کلامی، برآیند و برون‌داد. قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹). کتاب العین. قم: چ دوم.
۲۸. مالری، ج. و. ر. هیور ویتز وگ. دافی (۱۳). «هرمنوتیک از تبیین متن تا فهم رایانه‌ای». ترجمه: ف. ساسانی، زیبا شناخت شماره ۷. ص ۱۲۸ تا ۱۵۸.
۲۹. مختاری، محمدحسین (۱۳۹۱). «حلقه مطالعاتی متن و هرمنوتیک». STAUDY CHAIN OF TAX AND HERMENEUTICS. قم: نشر مرتضی.
۳۰. مرتضوی‌شاهرودی، سید محمود؛ ساجدی، ابوالفضل؛ مصباح، علی (۱۳۹۷). «نقد مبانی هرمنوتیک ریکور». فصلنامه علمی-پژوهشی کلام اسلامی. سال ۲۷. شماره اول. پیاپی ۱۰۵. ص ۱۱۵ تا ۱۵۰.
۳۱. معرفت، محمد هادی (۱۴۲۸). صیانه القرآن من التحریف. قم: مؤسسه النشر لاسلامی. الطبعة الثالثة.
۳۲. مور، هنریتا (۱۳۷۸). «پل ریکور: کنش، معنا متن». اقتباس و تلخیص از: نسیم، مجیدی قهرودی. نشریه نامه فرهنگ. شماره ۳۴. ص ۱۶۱ تا ۱۶۵.
۳۳. واعظی، احمد (۱۳۸۶). درآمدی بر هرمنوتیک. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ چهارم.
۳۴. هادی، قربانعلی (۱۳۸۸). نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین. قم: انتشارات بین‌المللی المصطفی.

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۴، شماره ۱۲، بهار ۱۴۰۴، صفحات ۲۷ تا ۵۰
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۶

تحلیل اهداف سیاست‌های کلی نظام و توصیه‌های سیاستی با بهره‌گیری از دیدگاه حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

علی احمدی* | ID

DOI: [10.22034/rjfs.2025.486904.1102](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.486904.1102)

چکیده

درک و شناسایی دقیق اهداف سیاست‌های کلی نظام، یکی از مهم‌ترین گام‌های تحلیل سیاست کلی است. در صورت درک درست هدف یا اهداف سیاست کلی توسط سیاست‌گذار در زمان تدوین سیاست، سیاست کلی در اجرا کمتر دچار مشکل خواهد شد. پرسش اصلی تحقیق، این است که منظور از تعیین سیاست کلی چیست؟ در این مقاله که با بهره‌گیری از رهنمودهای آیت‌الله خامنه‌ای، توصیف اهداف سیاست کلی (ضمنی و مصرح) در ۳۷ عنوان سیاست کلی ابلاغ‌شده توسط معظم‌له با روش توصیفی - استنباطی انجام شد، این نتیجه حاصل گردید که تکرار و تعارض بین اهداف وجود دارد و از سوی دیگر، با توجه به تعدد اهداف در سیاست‌های کلی، بازنگری در اهداف سیاست‌های کلی بر پایه: ۱- باید و نبایدهای سیاست، ۲- ارتباط منطقی و انسجام سیاست‌ها با یکدیگر و ۳- با عنایت به سیر تحولات پُرسرعت و نیاز به به‌روزرسانی اهداف سیاست‌های کلی؛ ضروری قلمداد می‌شود.

واژگان کلیدی: آیت‌الله خامنه‌ای، مجمع تشخیص مصلحت نظام، سیاست‌های کلی نظام، اهداف سیاست‌های کلی، فرایند تدوین سیاست‌های کلی.

۱. دکتری امنیت ملی، دبیرخانه مجمع تشخیص مصلحت نظام (رئیس کمیسیون مشترک).

Email: ali_ahmadi200887@yahoo.com

*

دسترسی به مقالات فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی (open access) است.
فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی تحت مجوز بین‌المللی cc by 4.0 می‌باشد.
مسئولیت مقاله از نظر محتوای علمی و نظرات مطرح‌شده در متن آن، به‌عهده نویسندگان و یا نویسنده مسئول مقاله می‌باشد و مورد تأیید/عدم تأیید صاحب امتیاز فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی نمی‌باشد.



۱. مقدمه

تحلیل اهداف سیاست‌های کلی برای بهینه‌سازی سیاست‌ها و دستیابی به اهداف مطرح می‌شود، با رویکرد سیستمی، نهاد سیاست کلی با توجه به دو مدل منطقی و فیزیکی قابل تحلیل است. مدل منطقی دربرگیرنده اصول بنیادین و قواعد ماهوی و بیانگر ماهیت حکمرانی، ارزش‌ها، هنجارها و رویه‌های پدیده حکمرانی و اهداف راهبردی نظام اسلامی می‌باشد. مدل فیزیکی براساس مدل منطقی شکل گرفته و در قالب سازوکارهای دقیق دست‌یابی به اهداف، ساختارها و نمادهای سیستمی تعریف می‌شوند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ضمن اینکه به ترسیم سازه‌های منطقی و فیزیکی حکمرانی جمهوری اسلامی پرداخته است، مفهوم سیاست کلی را در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران نیز مورد شناسایی و پذیرش قرار داده است. اصل (۱۱) قانون اساسی افزون بر معرفی یکی از مصداق‌های سیاست‌های کلی، به بیان این مفهوم نیز پرداخته است. «دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست‌های کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد...». در بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ (در بند (۱) اصل (۱۱۰)) تعیین سیاست‌های کلی نظام پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام «به‌عنوان یکی از وظایف و اختیارات رهبری است»: در عمل نیز تاکنون با احتساب سیاست‌های قضایی پنج‌ساله، هشت سند سیاست کلی پنج‌ساله و سی‌وهفت عنوان سیاست کلی موضوعی تعیین و ابلاغ شده است.

۲. پیشینه تحقیق

محسن اسماعیلی و هادی طحان‌نظیف (۱۳۸۷) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل ماهیت نهاد سیاست‌های کلی نظام در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران» در نهایت سیاست‌های کلی را نوپا و بدیع در حقوق اساسی به حساب می‌آورند که جهت‌گیری‌های کشور را در همه عرصه‌های حقوقی مشخص می‌کند.

کیومرث اشتریان (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «ملاحظات در باب «سیاست‌های کلی نظام» به توصیه‌های سیاستی برای نظام سیاست‌گذاری در جمهوری اسلامی ایران» می‌پردازد. علی احمدی (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «فرایند شکل‌گیری سیاست‌های کلی (فکر، طراحی و تغییر) و نقش رهنمودهای آیت‌الله خامنه‌ای» فرایند شکل‌گیری سیاست‌های کلی دارای چرخه شش مرحله‌ای است.

۳. روش تحقیق و قلمرو

از آنجاکه موضوع سیاست‌های کلی به علت عدم وجود نظریه و تحقیقات گذشته در یک سیر تکاملی قرار دارد و برخی وجوه سیاست‌های کلی ممکن است نادرست، نامناسب و حتی مغرضانه

تعریف و تصور شود، بررسی پدیده سیاست‌های کلی با روش و اقدامات کمی مناسب این پژوهش نیست، از این رو سعی می‌گردد که از روش توصیفی - استنباطی بهره گرفته شود. سیاست‌های کلی، دربرگیرنده سه گروه سیاست است: سیاست‌های کلی بلندمدت (چشم‌انداز)، سیاست‌های کوتاه‌مدت (۸ عنوان سیاست‌های کلی پنج‌ساله) و سیاست‌های کلی میان‌مدت (۳۷ عنوان سیاست‌های کلی موضوعی). موضوع این مقاله ۳۷ عنوان سیاست کلی موضوعی می‌باشد.

۴. تعریف سیاست کلی

سیری در پیشینه سیاست‌های کلی دست‌کم سه تعریف: ۱- تعریف ماهوی؛ ۲- تعریف براساس ویژگی‌های سیاست کلی و ۳- تعریف شکلی را نشان می‌دهد. در این مقاله با مبنا قرار دادن تعریف آیت‌الله خامنه‌ای از سیاست کلی که دربرگیرنده تعریف ماهوی و تعریف براساس ویژگی‌های سیاست‌های کلی است، به اهداف سیاست‌های کلی می‌پردازد.^۱

«تعریف صحیح از سیاست کلی عبارت است از چهارچوبی روزآمد و جهت‌دهنده به قوانین و امور اجرایی به‌منظور دستیابی به اهداف» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۴۰۱/۰۷/۲۰) و در پیوست حکم اعضای مجمع (۱۳۹۶/۰۵/۳۱)، نیز معظّم‌له چهار ویژگی را برای سیاست کلی بیان داشتند: «رعایت وصف کلی بودن سیاست‌ها، شفافیت، صراحت و استحکام آن‌ها مورد تأکید است.» بر این اساس، سیاست‌ها به مجموعه‌ای از رویدادها گفته می‌شود که مستلزم بازنگری در روش اجرای معمول است تا بتوان هم از فرصت‌های بررسی شده سود برد و هم به واکنش‌های شناسایی شده عکس‌العمل نشان داد.

۵. هدف سیاست کلی

در سیاست‌گذاری موازینی که مقتضیات کلی آرمان‌های کشور، دولت و مصالح جمعی ملت در آن‌ها منعکس است، تعیین و اعمال می‌شود؛ بنابراین منظور از سیاست‌های کلی، تثبیت حاکمیت، استقرار نظم، دستیابی به آرمان‌ها، حفظ و توسعه آن‌ها در مورد مقتضیات دولت و مصالح عمومی و جمعی می‌باشد. با به‌کارگیری این موازین، نیازها و احتیاجات فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، خدماتی، کشاورزی و بهداشتی مبتنی بر خواسته‌های مردم در چهارچوب سیاست‌ها تأمین می‌شود. «نظام اسلامی هم ثبات دارد و هم تغییر ثبات در حرکت مستمر و بدون تذبذب و انحراف در مسیر تحقق آرمان‌ها و انعطاف و تغییر در سازوکارها، خطوط و شکل حرکت نوسازی نظام، به‌هیچ‌وجه به‌معنای تجدیدنظر در آرمان‌ها نیست، بلکه به‌معنای تغییر در سیاست‌ها و نظام‌ها و تدابیر است که این مسأله می‌تواند مانع از تحجّر نیز بشود و با تکیه بر آرمان‌های همیشه جوان و نو، نظام اسلامی را همیشه جوان شاداب، بالنده و پیش‌رونده نگه دارد. حرکت‌هایی که بی‌اعتنا به

آرمان‌ها و بدون توجه به اُفق‌های دوردست صورت می‌گیرد، اغلب به گمراهی و اشتباه می‌انجامد؛ بنابراین باید از این زاویه نیز مسیر طی شده و وضع فعلی را بازنگری کنیم» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۰۷/۲۴).

ارزشمندی سازوکارهای اجرایی به میزان تأثیرگذاری آن‌ها در تحقق هدف نهایی بستگی دارد و بدون تشخیص میزان تأثیرگذاری صرف منابع برای سازوکارها و خطوط حرکت غیرمؤثر، توان لازم برای پرداختن به اهداف اصلی را از بین می‌برد. توجه مستمر به اهداف نهایی از سه جهت می‌تواند یاری‌دهنده تحلیل‌گر راهبردی باشد: ۱- توجه به اهداف نهایی، فرصت بازنگری در راه تحقق آن را میسر می‌سازد. از منظر هدف بهتر می‌توان نقشه راه را دید. ۲- بسیار اتفاق می‌افتد که برای حل مسأله خاص واقعاً هدف اساسی و با ارزشی وجود ندارد و در اصل نیازی به حل مسأله نیست. ۳- توجه به هدف، موجب انتخاب صحیح مسأله می‌شود که مهم‌تر از حل مسأله است (محمدی لرد، ۱۳۹۲: ۲۳).

شناسایی هدف یا اهداف سیاست‌های کلی به دو صورت قابل دسته‌بندی است: ۱- شناسایی هدف یا اهداف ضمنی سیاست‌های کلی؛ ۲- شناسایی هدف یا اهداف صریح سیاست‌های کلی با روش زبانی (در مواردی که هدف یا اهداف سیاست با عبارت‌هایی مانند «برای»، «به منظور»، «با هدف» و...) به صراحت در سیاست کلی بیان شده است.

۵-۱. شناسایی هدف یا اهداف سیاست کلی به صورت ضمنی

شناسایی هدف یا اهداف سیاست کلی به صورت ضمنی (هدف یا اهدافی که به صراحت در سیاست کلی بیان نشده است؛ ولی از مطالعه دقیق سیاست و سایر اسناد قابل دست‌یابی می‌باشد)، از چهار منبع قابل دریافت است: ۱- شناسایی اهداف سیاست کلی با توجه به اصول قانون اساسی؛ ۲- شناسایی هدف از سیاست‌های کلی در نگاه آیت‌الله خامنه‌ای؛ ۳- شناسایی هدف از سیاست‌های کلی در مشروح مذاکرات خبرگان قانون اساسی؛ ۴- شناسایی هدف و منظور از سیاست کلی در تعریف مجمع تشخیص مصلحت نظام.

الف- شناسایی هدف سیاست کلی با توجه به اصول قانون اساسی

اصولاً این‌گونه مطرح می‌شود که خطوط سیاست‌های کلی در ابعاد مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در قانون اساسی مقرر شده است. این ابعاد مبتنی بر یکسری ضوابط اسلامی می‌باشد که قانون اساسی براساس آن تدوین شده است. این ضوابط به انعکاس خواسته‌های ملت می‌پردازد و سیاست‌های عملی و اجرایی نیز برعهده ارکان نظام گذاشته شده است.

در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که اگر قانون اساسی نهادهای مختلف کشور و رابطه این نهادها را (قانون‌گذاری، اجرا و قضایی) با هم تنظیم کرده و می‌کند، نسبت سیاست‌های کلی با قانون اساسی چگونه است؟ در پاسخ به این پرسش، غیر از اصل یازدهم، بندهای (۱) و (۲) اصل (۱۱۰) و اشاره‌ای که در اصل (۱۷۶) قانون اساسی شده است، تصریحی در قانون اساسی در رابطه با سیاست‌های کلی وجود ندارد، باید با توجه به اصول دیگر قانون اساسی و با بهره‌گیری از آن‌ها در حد امکان، به حدود سیاست کلی پرداخت. بر این اساس حداقل چهار مبنا برای حدود سیاست کلی در قانون اساسی متصور است.

۱- اصل (۵۷) قانون اساسی بیان می‌دارد «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، مجریه و قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌شوند، این قوا مستقل از یکدیگر هستند.» استفاده از این اصل، اعمال سیاست‌های کلی از طریق قوای سه‌گانه براساس اصول قانون اساسی ممکن است: با وجود استقلال قوای سه‌گانه برخی تصمیم‌گیری‌ها که براساس وظایف ذاتی هر یک از قوا صورت می‌گیرد، منجر به تعارضاتی بین قوا و شیوه حکمرانی شود یا به علت محدودیت زمانی برای تصدی هر یک از اداره قوای سه‌گانه، گسست‌ها و تغییر و تبدیل‌های بی‌رویه سیاست‌های اجرایی، برنامه‌ها و جهت‌گیری‌های مختلف در نحوه اداره حکومت ایجاد شود. در این موارد یکی از ابزارهای رهبری برای جلوگیری از بی‌رویی در رفتار نهادها و انسجام‌بخشی به شیوه حکمرانی تدوین سیاست کلی است.

۲- اصل (۱۱۰) قانون اساسی وظایفی را برای رهبری معین کرده است، از جمله این وظایف: فرماندهی کل نیروهای مسلح (بند ۴ اصل ۱۱۰)، اعلان جنگ و صلح و بسیج نیروها (بند ۵ اصل ۱۱۰)، نصب و عزل و قبول استعفاى فقهای شورای نگهبان، عالی‌ترین مقام قوه قضائیه، رئیس سازمان صداوسیماى جمهوری اسلامی ایران، رئیس ستاد مشترک و ... (بند ۶ اصل ۱۱۰)، حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست، از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام (بند ۸ اصل ۱۱۰)، فرمان همه‌پرسی (بند ۳ اصل ۱۱۰)؛ هر یک از مواردی که در اصل (۱۱۰) قانون اساسی ذکر شده است و افزون بر این موارد، اتخاذ تصمیم در خصوص بازنگری قانون اساسی در اصل (۱۷۷) و همین‌طور تأیید مصوبات شورای عالی امنیت ملی (ذیل اصل ۱۷۶) نیز نیازمند تدوین سیاست‌های کلی نظام در این زمینه می‌باشد، البته با حفظ اصول و نکاتی که در اصول دیگر قانون اساسی مطرح شده است.

۳- اصول دوم^۲ و سوم^۳ قانون اساسی اصول کلی و بنیادی نظام جمهوری اسلامی ایران را بیان داشته است. منظور از نظام جمهوری اسلامی در اصل دوم و دولت در اصل سوم مجموعه حاکمیت و

به عبارتی دولت- ملت می‌باشد و دولت در این معنا فراتر از مفهوم دولت به‌عنوان قوه مجریه است. در بند (د) مصوبه مجمع تشخیص مصلحت نظام، که در نامه آیت‌الله خامنه‌ای در مورخ ۱۳۷۷/۰۱/۱۷، مورد تأیید قرار گرفته، با عنوان قانون اساسی و سیاست‌های کلی آمده است: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل سوم، به‌منظور نیل به هدف‌هایی که در اصل دوم به آن‌ها اشاره شده و نیز راه‌هایی که به‌منظور تأمین قسط، عدل، استقلال سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و همبستگی ملی پیش‌بینی گردیده، دولت را موظف کرده است که همه امکانات خود را برای تأمین امور مذکور در ۱۶ بند آن به کار گیرد. به‌طورکلی، امور یادشده در اصل سوم و نیز بسیاری دیگر از اصول قانون اساسی می‌توانند به‌عنوان بستر سیاست‌های کلی نظام تلقی شوند (احمدی، ۱۳۸۳: ۱۴۳).

۴- رهبری براساس اصل (۱۱۳) قانون اساسی، ریاست کشور را برعهده دارد و اداره کشور، نیازمند پاره‌ای جهت‌گیری‌های خاص در زمینه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، دفاعی و... است. برخی از این جهت‌گیری‌ها ممکن است در اصل یا اصول دیگر قانون اساسی نیز بیان شده باشد، بنابراین سیاست‌های کلی مکمل این جهت‌گیری‌هایی است که در قانون اساسی مطرح گردیده است. از سوی دیگر این جهت‌گیری‌ها نیز نباید مغایرتی با اصول دیگر قانون اساسی داشته باشد. اما در برخی موارد ازجمله پدیده‌های نوظهور و واقعیت‌های نوپدید که نیازمند جهت‌گیری مشخص هستند، با تنظیم سیاست‌های کلی تعیین می‌شوند.

ب- شناسایی هدف از سیاست‌های کلی در نگاه آیت‌الله خامنه‌ای

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، اهداف دارای سلسله‌مراتب می‌باشند. هرم اهداف در سه دسته قابل‌شناسایی هستند: اهداف غایی، اهداف میانی و اهداف کوتاه‌مدت. در بیان ایشان، اهداف غایی با تعبیری چون تحصیل رضایت الهی، سعادت، کمال، نورانیت، هدایت، حیات طیبه، کرامت، متخلق شدن به اخلاق الهی یاد شده است. برای رسیدن به این غایات، لازم است اهداف میانی و کوتاه‌مدت به‌استخدام گرفته شوند. از همین‌جا تفاوت اهداف غایی با دیگر اهداف روشن می‌شود؛ زیرا اهداف غایی فی‌نفسه برای جامعه مطلوب اصالت دارند و وسیله برای اهداف دیگری قرار نمی‌گیرند (خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۷ ب: ۳۶۳). بر همین اساس است که ایشان بیان می‌دارند: تشکیل جامعه اسلامی فی‌نفسه حتی توسط پیامبر (ص) نمی‌تواند هدف باشد، بلکه وسیله و پایگاه و نقطه عزیمتی است که برای تأمین دو هدف دیگر به‌کار می‌رود: ۱- تکامل افراد بشر، یعنی در سایه جامعه اسلامی انسان‌ها فرصت پیدا کنند که خودشان را کامل کنند. ۲- جامعه بشری و تاریخ بشر یک قدم به سمت آن کمالی که در جهت آن حرکت می‌کنند، نزدیک‌تر شود و بیش‌تر (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۷۴/۰۹/۱۶).

مقصود از اهداف میانی، آن دسته از اهداف است که خودبه‌خود اصالت ندارند و تحصیل آن‌ها زمینه‌ساز دسترسی به اهداف غایی می‌باشد و معمولاً دسترسی به آن‌ها آسان است و حکومت‌ها با اختلافات مبنایی، به‌نوعی آن‌ها را تعقیب می‌کنند که در زیر به مواردی از این اهداف در فلسفه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای اشاره می‌شود: عدالت، تأمین رفاه و امنیت، تعلیم و تربیت، آزادی، برقراری نظم و قانون (خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۷ ب: ۳۴۲-۳۳۶). با نگاه به اهداف جمهوری اسلامی در قانون اساسی می‌توان اهداف میانی یا همان آرمان‌های نظام یا به عبارتی فلسفه حکومت را در پنج هدف خلاصه کرد: آزادی، استقلال، عدالت، معنویت و پیشرفت.

منظور از اهداف کوتاه‌مدت آن دسته از اهداف است که خودبه‌خود اصالت ندارند و تحصیل آن‌ها زمینه‌ساز دستیابی به اهدافی می‌باشد که تحقق اهداف میانی را فراهم می‌کند. افزون بر اهدافی که در سیاست‌های کلی بدین منظور لحاظ شده‌اند، دو نکته اساسی دیگر در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای برجسته است، این دو نکته عبارت‌اند از:

۱- انضباط کشور، آیت‌الله خامنه‌ای می‌فرماید: «بخش دیگر مسأله انضباط کشور از لحاظ سیاست‌هاست. هندسه کلی عمل و اجرا در کشور، بسته به سیاست‌هاست. اگر سیاست‌های کلی یک نظام در جایی تبیین، تثبیت و توزیع نشود، نظام دچار بی‌رویه‌گی در رفتار خواهد شد. ممکن است یک قانون با قوانین دیگر، یک دستگاه با دستگاه‌های دیگر و دستگاه‌های مستقلی مانند قوای سه‌گانه در جاهایی با تصمیم‌گیری‌هایی که در آن استقلال قانونی دارند، با هم تعارض پیدا کنند. وقتی سیاست‌ها مشخص شد، به معنای آن است که هندسه کلی حرکت نظام و مسیر کلی معین شده و این چیز بسیار مهمی است» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۱/۰۱/۱۷).

۲- تنظیم ثبات سیاست‌ها؛ آیت‌الله خامنه‌ای بیان می‌دارند: «ما در مواردی در طول سال‌های بعد از انقلاب شاهد بودیم، ضربه‌ای که بر اثر تغییر و تبدیل بی‌رویه سیاست‌های اجرایی وارد آمده، ضربه سنگینی بوده و گاهی تا مدت‌ها جبران‌ناپذیر بوده است. اگر سیاست‌های کلی معین شود و سیاست‌های اجرایی و برنامه‌ها جهت‌گیری‌های خود را در این سیاست‌های کلی تنظیم کند، هرگز چنین اتفاقی نمی‌افتد» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۱/۰۱/۱۷).

ج- شناسایی هدف از سیاست‌های کلی در مشروح مذاکرات خبرگان قانون اساسی

مشروح مذاکرات خبرگان قانون اساسی در مورد ضرورت و هدف از سیاست کلی در حقیقت در پاسخ به چهار پرسش زیر قابل طرح است:

۱. چه ضرورتی وجود دارد که سیاست‌های کلی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ذکر شود؟

۲. آیا می‌توان مصادیقی از سیاست‌های کلی را در بیان خبرگان قانون اساسی مشاهده و مشخص کرد؟

۳. اصولاً منظور از سیاست‌های کلی چیست و سیاست کلی یعنی چه؟

در پاسخ به پرسش نخست؛ در مورد ضرورت سیاست‌های کلی به دو نکته در مشروح مذاکرات بیان شده است: ۱- سیاست‌های کلی در تمام ابعاد لازم است مشخص شود تا اگر قوه مجریه می‌خواهد تصمیم بگیرد، از سیاست‌ها انحرافی پیدا نکند. اگر قوه مقننه می‌خواهد قانونی را وضع کند، از سیاست کلی تخطی ننماید و انحرافی از این سیاست‌ها صورت نگیرد (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۹، ۶۵۰:۲) و ۲- ضرورت دارد سیاست‌های کلی برای اینکه جایگاه حقوقی خود را در قانون اساسی داشته باشد، در قانون اساسی ذکر شود. مناسب است و نیاز به این است که این مفهوم به نوعی در قانون اساسی بیان گردد. در پاسخ به پرسش دوم؛ در مذاکرات بازنگری قانون اساسی مصادیقی از سیاست‌های کلی یا محورهایی که لازم است سیاست‌های کلی در آنها جهت‌گیری‌ها را معین کند، بیان شده است. برای مثال یکی از این مصادیق را، سیاست نه شرقی و نه غربی تعیین می‌کند که این سیاست به نوعی در اصول دیگر قانون اساسی هم بیان شده است. در بخش فرهنگی باید چه کرد؟ در بخش اخلاقی کشور باید به چه جهتی حرکت نماید؟ میزان میدان دادن به مردم در اقتصاد، میزان میدان دادن مردم در عرصه فرهنگی و آموزش و پرورش چقدر باید باشد؟ در مسائل نظامی و سیاست‌های دفاعی، اینکه سیاست‌ها باید به نوعی دفاعی یا تهاجمی تنظیم شود؟ در سیاست خارجی، باید در عدم تعهد بمانیم یا در یکی از این بلوک‌ها آرایش سیاسی بگیریم؟ با همسایگان باید براساس حسن هم‌جواری رفتار نمائیم یا در برخی کشورها الگوی تعامل مبتنی بر تعارض تنظیم شود؟ در تجارت خارجی و امثال آن. سیاست‌های کلی، جهت‌هایی را در هر یک از این مصادیق یا معیارها معین می‌کند و هر یک از این مسائل، جزئیات فراوانی دارند یا در بحث اجرا، مطالب زیادی را دارا هستند که باید دولت و مجلس به اجرائیات آنها بپردازد، اما اینکه جهت‌گیری این موارد باید چگونه باشد، باید سیاست‌های کلی نظام تعیین نماید (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۹، ۱۳۱۹:۳).

در پاسخ به پرسش سوم: از نظر خبرگان قانون اساسی، منظور از سیاست‌های کلی چیست و سیاست‌های کلی یعنی چه؟ در مشروح مذاکرات خبرگان قانون اساسی آمده است؛ همین‌الان هم در مجلس، قوه قضائیه و قوه مجریه، سیاست‌هایی مبتنی بر وظایفی که در قانون اساسی دارند، تنظیم می‌شود. اما آن چیزی که ضرورت دارد، این است که باید این سیاست‌ها طبق یک ضابطه معینی

تنظیم گردد و از این‌رو از بی‌رویگی و پراکندگی در مورد سیاست‌ها خودداری شود. سیاست‌های کلی نباید منجر به کوچک کردن نظام اجرایی و دولت یا واگذاری این وظیفه به رهبری گردد. سیاست‌ها نباید موجب سلب اختیار از دستگاه‌های اجرایی شود. با حفظ وظایف هر یک از ارکان نظام در قانون اساسی و حفظ وظایف ذاتی قوای سه‌گانه، سیاست‌های کلی در بُعد کلی و جهت‌گیری‌ها برعهده رهبری است و ریز کردن این وظیفه توسط مسئولان اجرایی و تقنینی باید صورت گیرد. سیاست‌های کلی نباید به معنای قانون‌گذاری تلقی گردد، بلکه طریق اجرای آن‌ها قانون می‌باشد و برنامه‌هایی که دولت باید برای این سیاست‌ها تنظیم کند (احمدی، ۱۴۰۲ الف).

د- هدف و منظور از سیاست‌های کلی در تعریف مجمع تشخیص مصلحت نظام

مجمع تشخیص مصلحت نظام، در اجرای فرمان مورخ ۱۳۷۵/۱۲/۲۷ آیت‌الله خامنه‌ای و با توجه به بند (۱) اصل (۱۱۰) قانون اساسی طی ۱۷ جلسه، تعریف سیاست کلی و عناوین سیاست‌ها را مورد بررسی و تصویب قرار داد و به معظم‌له ارائه داد؛ این تعریف و عناوین مورد تأیید ایشان قرار گرفت و در نامه مورخ ۱۳۷۷/۰۱/۱۵، ابلاغ شد.

نظام اسلامی، نظامی آرمانی و هدف‌دار است و براساس مصوبه مجمع تشخیص مصلحت نظام، «سیاست‌های کلی برای تحقق آرمان‌ها و اهداف پس از مجموعه آرمان‌ها قرار می‌گیرند و حاوی اصولی هستند که آرمان‌ها را به مفاهیم اجرایی نزدیک می‌کنند. سیاست‌های کلی شامل سیاست‌های کلی بخشی و فرابخشی می‌شوند. سیاست‌های کلی فرابخشی در مواردی است که هدف یا آرمانی از نظام، حرکت چند بخش را دربر می‌گیرد و برای وصول به آن هدف یا اهداف، نیازمند به تدوین سیاست کلی می‌باشد. سیاست‌های اجرایی یک بخش را در بر می‌گیرد و برای وصول به آن هدف یا اهداف، نیازمند تدوین سیاست کلی آن بخش می‌باشد.»

سیاست کلی، طراحی نظام براساس آرمان‌ها و اهداف است و بدین ترتیب، از یک سو نظر به آرمان‌ها و از سوی دیگر نظر به جنبه‌ها و مفهومی‌های اجرایی دارند، براساس تعریف مجمع تشخیص مصلحت نظام، سیاست‌های یادشده باید:

الف) در مقایسه با بیان‌های آرمانی جنبه تفصیلی و تشریحی‌شان بیش‌تر باشد. ب) بازتاب صحیح و عملی ارزش‌ها باشند. ج) نه تنها دولت، بلکه عامه مردم و کلیه نیروهای فعال جامعه را مدنظر داشته باشند. د) در نتیجه، نیروهای این جامعه و آرمان‌های آن‌ها را که مورد قبول نظامند، هماهنگ و منسجم نمایند و مابین اجزای نظام ارتباط و تقارب کافی (پیوند) برقرار سازند. ه) در مقام تعیین اولویت‌ها راهنمای عملی و معیار باید و نبایدهای تعیین اولویت‌ها را عرضه کنند. و) اصول کلی تخصیص و توزیع منابع و امکانات کشور را با توجه به اولویت‌ها بیان نمایند. ز) و سرانجام اجرای آن‌ها سیمای عمومی و

کلی نظام را در زمینه‌های مختلف از جمله موقعیت ایران در جهان، امنیت در جامعه، توسعه، معنویت، عدالت و برخورداری مردم از مواهب و نعمات موجود در ایران در مقاطع تاریخی مختلف (برای مثال سال ۱۴۰۰، ۲۵ و ۵۰ سال پس از آن و...) ترسیم نماید.^۴

جدول ۱- اهداف سیاست کلی در نگاه مراجع و اسناد بالادست

اهداف سیاست کلی در نگاه مراجع و اسناد بالادست	مرجع
هدف سیاست کلی	مرجع
۱۶ بند اصل سوم، به منظور نیل به اهداف ۶ گانه اصل دوم قانون اساسی. اصل یکصد و هفتاد و پنج و دیگر اصول قانون اساسی	با توجه به اصل قانون اساسی
بر جلوگیری از بی‌رویی در ساختار نظام (انضباط کشور از لحاظ سیاست)، جلوگیری از تغییر و تبدیل بی‌رویه سیاست‌های اجرایی (نظم و ثبات سیاست‌ها)	در نگاه رهبری
تعیین ضابطه و جلوگیری از بی‌رویی و پراکندگی، محدود نکردن نظام اجرایی و دولت. سلب اختیار از دستگاه‌های اجرایی نشود، سیاست‌های کلی با حفظ وظائف قوای سه‌گانه	خبرگان قانون اساسی
مصادیق از سیاست کلی: نه شرقی نه غربی، جهت‌ها در بخش فرهنگ، در بخش اخلاقی، میزان میدان دادن به مردم در اقتصاد، در فرهنگ، آموزش و پرورش، در مسائل نظامی، سیاسی، دفاعی، سمت‌گیری دفاعی یا تهاجمی، الگوی تعامل با همسایگان و کشورها	مجمع تشخیص مصلحت نظام
هدف تحقق آرمان‌ها و اهداف پس از مجموعه آرمان‌هاست (تفضیل آرمان‌ها)، نزدیک کردن آرمان‌ها به مفاهیم اجرایی، در برگیرنده اهداف بخشی و فرابخشی، تعیین اولویت‌ها و راهنمای عمل تعیین‌کننده بایدها و نبایدها	

۵-۲. هدف و منظور از سیاست‌های کلی براساس تحلیل محتوای سیاست‌های کلی

این داده‌ها مربوط به تحلیل ساختاری سیاست کلی (روش‌های زبانی) سیاست‌های کلی نظام در ۳۷ عنوان و ۴۶۳ بند سیاستی بر اساس چهار کنش: کنش اصلی سیاست (خط‌مشی یا جوهره سیاست)؛ کنش هدف؛ کنش روش و کنش زمینه و کیفیت مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. براساس تحلیل محتوای سیاست‌های کلی هر سیاست دارای هدف یا اهدافی می‌باشد. بر این اساس

سیاست‌های کلی دارای دو شیوه‌شناسایی اهداف است، این شیوه‌ها عبارتند از: عنوان سیاست همان هدف سیاست کلی می‌باشد و دیگری روش‌های زبانی اهداف هر بند را تعیین می‌کند که این روش خود در دو دسته از اهداف دسته‌بندی می‌شود: یکی اهدافی که در پاسخ به چالش‌ها یا طرحی نو برای پیشرفت است و دیگری اهداف بخشی و فرابخشی می‌باشد.

الف- تعیین هدف یا اهداف با روش‌های زبانی (تصریح‌شده)

براساس تحلیل محتوای سیاست‌های کلی، هر بند سیاست خود دارای هدف یا اهدافی است که با عبارات‌های «برای»، «به منظور» و «با هدف» در جمله مشخص شده‌اند. به عبارت دیگر در بند سیاستی به هدف یا اهدافی تصریح شده است. براساس تحلیل محتوای ۳۷ عنوان و ۴۶۳ بند سیاست کلی، سیاست‌ها دارای اهداف متنوعی هستند، بیان تعداد بندهای سیاست‌های کلی و اهداف آن‌ها به تفکیک برای تحلیل و بررسی نسبت این اهداف با همدیگر و همین‌طور نسبت این اهداف با آرمان‌های انقلاب اسلامی مفید خواهد بود.

این اهداف به تفکیک هر عنوان و بند سیاستی عبارت‌اند از:

جدول ۲- اهداف به تفکیک هر عنوان و بند سیاستی

ردیف	عنوان سیاست کلی	تعداد بند	تعداد اهداف	ردیف	عنوان سیاست کلی	تعداد بند	تعداد اهداف
۱	امنیت اقتصادی	۵	۵	۲۰	اشتغال	۱۳	۶
۲	انرژی	۱۲	۱۹	۲۱	آمایش سرزمین	۷	۱۵
۳	حمل و نقل	۵	۱	۲۲	کشاورزی	۹	۱۵
۴	معدن	۴	۵	۲۳	خودکفایی دفاعی و امنیتی	۹	۲
۵	منابع آب	۵	۱۰	۲۴	صنعت	۹	۲
۶	منابع طبیعی	۴	۵	۲۵	تولید ملی، حمایت از کار و سرمایه ایرانی	۲۳	۲۰
۷	شبکه‌های اطلاع‌رسانی رایانه‌ای	۷	۹	۲۶	ایجاد تحول در نظام آموزش و پرورش	۱۳	۲۸

ردیف	عنوان کلی سیاست کلی	تعداد بند	تعداد اهداف	ردیف	عنوان کلی سیاست کلی	تعداد بند	تعداد اهداف
۸	قضایی	۱۷	۶	۲۷	اقتصاد مقاومتی	۲۴	۳۰
۹	اصل ۴۴ قانون اساسی	۳۲	۳۶	۲۸	سلامت	۱۴	۳۴
۱۰	پیشگیری و کاهش خطرات ناشی از سوانح طبیعی و حوادث غیر مترقبه	۹	۱۹	۲۹	جمعیت	۱۴	۱۱
۱۱	مبارزه با مواد مخدر	۱۱	۲۱	۳۰	علم و فناوری	۶	۵
۱۲	نظام اداری	۲۶	۱۱	۳۱	محیط زیست	۱۵	۶
۱۳	اصلاح الگوی مصرف	۱۰	۱۵	۳۲	خانواده	۱۶	۲۱
۱۴	امنیت فضای تولید و تبادل اطلاعات و ارتباطات (افتا)	۹	۱۴	۳۳	انتخابات	۱۸	۲۰
۱۵	ترویج و تحکیم فرهنگ ایثار و جهاد و ساماندهی امور ایثارگران	۱۲	۱۵	۳۴	نظام قانون گذاری	۱۷	۶

ردیف	عنوان سیاست کلی	تعداد بند	تعداد اهداف	ردیف	عنوان سیاست کلی	تعداد بند	تعداد اهداف
۱۶	پدافند غیرعامل	۱۳	۱۷	۳۵	تأمین اجتماعی	۹	۲۱
۱۷	تشویق سرمایه‌گذاری	۱۱	۸	۳۶	برنامه پنج‌ساله هفتم	۲۶	۱۳
۱۸	مسکن	۹	۸	۳۷	توسعه دریامحور	۹	۱۳
۱۹	شهرسازی	۱۱	۳	جمع کل اهداف		۴۶۳	۴۹۵

ب- هدف سیاست کلی، همان عنوان سیاست است

در تحلیل محتوای سیاست‌های کلی به منظور شناسایی هدف یا اهداف سیاست، یکی از نتایج به دست آمده، مشخص شدن عنوان سیاست کلی به عنوان هدف و بندهای سیاستی هر عنوان در حقیقت به منزله راهبرد یا الزامات تحقق سیاست‌ها قلمداد می‌شود. بر این اساس اهداف سیاست‌ها و راهبردهای آن‌ها دربرگیرنده ۳۷ عنوان سیاست و ۴۶۳ راهبرد یا الزامات تحقق سیاست‌های کلی است.

ج- هدف از سیاست کلی پاسخ به چالش‌ها یا طرحی نو برای پیشرفت

براساس تحلیل محتوای سیاست‌های کلی هدف و منظور از سیاست‌های کلی در دو دسته قابل دسته‌بندی است: ۱- سیاست‌های کلی با هدف پاسخ به چالش‌ها و کاستی‌های موجود تعیین شده‌اند که دربرگیرنده ۳۵ عنوان سیاست و ۴۵۱ هدف می‌باشد.

۲- سیاست‌های کلی که به منظور طرحی نو برای آینده و پیشرفت کشور قلمداد می‌شوند عبارتند از: سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی و سیاست‌های کلی توسعه دریامحور با ۴۳ هدف.

د- سیاست‌ها دارای اهداف بخشی و فرابخشی‌اند:

در تعریفی که مجمع تشخیص مصلحت نظام، از سیاست‌های کلی ارائه داده است، سیاست‌های کلی را شامل سیاست‌های بخشی و فرابخشی می‌داند. سیاست کلی فرابخشی موردی است که هدف یا آرمانی از نظام دربرگیرنده چند بخش باشد و سیاست‌های کلی بخشی در مواردی است که وصول به هدف یا اهداف نیازمند تدوین سیاست در یک بخش باشد. بر این اساس ۱۹ عنوان و ۲۰۲ هدف از مجموعه اهداف سیاست‌های کلی بخشی و ۱۸ عنوان و ۲۹۳ هدف از اهداف سیاست‌های کلی فرابخشی قلمداد می‌شود.

جدول شماره ۳- هدف یا اهداف سیاست‌های کلی بر اساس تحلیل محتوای سیاست‌ها

هدف یا اهداف سیاست‌های کلی بر اساس تحلیل محتوای سیاست‌ها	
هدف یا اهداف مصرح در بندهای سیاستی	۳۷ عنوان و ۴۶۳ بند سیاستی و ۴۹۵ هدف
عنوان سیاست خود هدف سیاست کلی است	۳۷ عنوان به صورت هدف و ۴۶۳ بند به عنوان راهبرد در رسیدن به اهداف
هدف پاسخ به چالش‌ها	۳۵ عنوان سیاست و ۴۳۰ هدف
هدف طرح نو برای پیشرفت	دو عنوان سیاست و ۴۳ هدف
اهداف بخشی	۱۸ عنوان سیاست و ۲۹۳ هدف
اهداف فرابخشی	۱۹ عنوان سیاست و ۲۰۲ هدف

۶. نقد اهداف سیاست‌های کلی

سیاست‌های کلی در محیط پیچیده و پُر تعارض اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی تعیین می‌شوند؛ تحلیل محتوای اهداف سیاست‌های کلی بیانگر تعدد دامنه اهداف است (اهداف پاسخ به چالش‌ها، اهداف مربوط به طرح‌های نو و پیشرفت، اهداف بخشی و اهداف فرابخشی) این اهداف نه تنها به لحاظ جوهری، بلکه به علت‌های مختلف از یکدیگر تفاوت دارند و بین آن‌ها سازگاری همه جانبه وجود ندارد (وزن و ارزش اهداف یکسان نیست، برخی اهداف دارای فوریت هستند). درخصوص تعدد و تفاوت اهداف می‌توان با دو رویکرد: یکی، ثابت بودن اهداف و محدود بودن سیاست و دیگری رویکرد هدف - وسیله به تبیین اهداف سیاست‌های کلی پرداخت.

الف- رویکرد ثابت بودن اهداف و محدود بودن سیاست

در این نگاه، هدف سیاست کلی بدون هیچ بحثی دست‌یابی به آرمان‌ها می‌باشد. نقطه نظر بنیادی، این است که به نظر می‌آید در نظام جمهوری اسلامی ایران سیاست‌های کلی معطوف به فلسفه سیاسی حکومت می‌باشد. فلسفه سیاسی حکومت و ولایت فقیه، تضمین اسلامی بودن نظام و اقامه قسط و عدل است. در یک کلام، نقش ولایت فقیه هدایت اسلامی و نظارت بر عدم انحراف حرکت کلی نظام از دین می‌باشد، در نتیجه: ۱- سیاست کلی، یعنی معیارهای کلی برای اسلامی بودن، عدالت، آزادی و... ۲- سیاست‌های کلی به شماره اندک حداکثر ده سیاست در حوزه‌هایی چون فرهنگ، اقتصاد، سیاست و... و درخصوص امور چون عدالت، آزادی، مبانی سیاست

خارجی و... و به لحاظ کیفی معطوف به محتوای کلی و فلسفه سیاسی حکومت دینی است و نه امور خرد و مدیریت اجرایی. (اشتریان، ۱۳۸۹: ۹-۸) در این رویکرد، چند نکته قابل توجه می‌باشد:

۱- این رویکرد، ناخواسته سیاست‌های کلی را فراتر از قانون اساسی تعریف کرده است، حال آنکه سیاست‌های کلی فراتر از قانون اساسی نیستند، بلکه سیاست‌های کلی در چهارچوب قانون اساسی نافذند. به بیان دیگر، سیاست کلی در امتداد قانون اساسی می‌باشد. سیاست‌های کلی اقدامات دستگاه‌های اجرایی را با ملاحظه مصالح عمومی و سایر اقتضائات در موضوعات مختلف جهت می‌دهد. سیاست‌های کلی به عنوان چهارچوب جهت‌دهنده به سایر اقدامات از یک سو، عدم ورود به مسائل آرمانی و از سوی دیگر، پرهیز از رویکرد جزئی‌نگری است. بدین معنا که درج جزئیات مربوط به امور قانون‌گذاری و اجرایی در سیاست‌های کلی ضرورت ندارد. سیاست‌های کلی می‌بایست مجموعه جهت‌دهنده برای پیشرفت کشور به گونه‌ای که قوانین و امور اجرایی در این جهت حرکت کنند، است (خامنه‌ای، بیانات: ۱۴۰۱/۰۷/۲۰).

۲- هرچند بسته‌وگریخته برخی مصادیق آرمان‌های جامعه در این رویکرد بیان شده است، اما تعریف دقیق و جامعی از محتوای کلی فلسفه سیاسی حکومت دینی ارائه نمی‌دهد. آرمان‌های جامعه اسلامی ایران (اهداف میانی) مستخرج از اصول قانون اساسی و اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای در مبحث اهداف ضمنی سیاست‌های کلی در پنج بنیان: آزادی، استقلال، عدالت، معنویت و پیشرفت بیان شد. تحقق هر یک از آرمان‌ها با چالش‌هایی مواجه است که برجسته‌ترین این چالش‌ها، رویکرد افراط و تفریط نسبت به آن‌ها می‌باشد.^۵

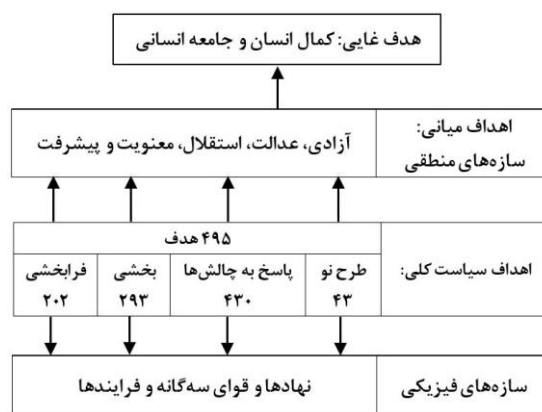
جدول ۴- آرمان‌های جامعه اسلامی ایران (اهداف میانی)

پارادوکس‌ها	آرمان‌های انقلاب، اهداف میانی
هرج و مرج در مقابل استبداد	آزادی
ستیزه‌جویی در مقابل تسلیم	استقلال
برابری کامل در برابر نابرابری شدید	عدالت
تقدیرگرایی در برابر عقل‌گرایی افراطی	معنویت
عقب‌ماندگی در برابر توزیع ناعادلانه ثروت	پیشرفت ^۶

براساس رویکرد تحلیل اهداف سیاست‌های کلی با سیاست محدود و اهداف ثابت، وظیفه ولایت فقیه در هدایت اسلامی و نظارت بر عدم انحراف حرکت نظام از دین و آرمان‌های آن است.

حال آنکه افزون بر تضمین عدم انحراف از آرمان‌ها، چگونگی نزدیک کردن این آرمان‌ها به امور اجرایی و اجرایی کردن آن‌ها از طریق سیاست‌های کلی دارای اهمیت می‌باشد.

۳- اهداف دارای سلسله‌مراتبند و سیاست‌های کلی و اهداف آن در سلسله‌مراتب آرمان‌ها قرار دارند و دارای اصولی هستند که آرمان‌ها را به مفاهیم اجرایی نزدیک می‌کنند. این سلسله‌مراتب اهداف در شکل زیر نشان داده شده است.



شکل ۱- سلسله‌مراتب اهداف

سیاست‌های کلی با خواسته‌ها، ایده‌ها و بررسی چالش‌ها آغاز می‌شوند. در همه این مباحث آرمان‌ها و منافع به‌عنوان اساس سیاست کلی است. هیچ‌کس منکر آن نیست که سیاست کلی در راستای آرمان‌ها و منافع جهت می‌گیرند. نخستین وظیفه سیاست‌گذار، این است که آرمان‌ها و منافع را شناسایی کند و با تعریف معیارهای دقیق هر یک از آرمان‌ها، از هرگونه انحراف معیارها جلوگیری و افزون بر آن با توجه به سرعت تحولات به‌ترتیب اهمیت، آرمان‌ها را ردیف نماید؛ اما مشکل این است که ترتیب و اولویت‌های منافع و اهداف در دوره‌های مختلف زمانی به‌صورت دائم در حال تغییر است. با وجود رویکرد اهداف و سیاست محدود مسلم پنداشتن هرگونه ساختار نسبتاً با ثبات اهداف برای رسیدن به آرمان‌ها زیر سؤال می‌رود.

۴- افزون بر آن، اگر سیاست‌ها تک‌هدفی یا دارای اهداف محدودی بودند، نیازی به پی‌گیری اهداف سیاست‌های کلی نبود. در این صورت ترجیح یک هدف بر هدف دیگر و مذاکره کردن به سود برخی اهداف دیگر معنا نداشت. در یکی از جلسات شورای مجمع تشخیص مصلحت نظام، در سال ۱۳۹۴ یکی از اعضا مطرح کرد که سیاست‌های کلی می‌بایست محدود و حداکثر در ده بند خلاصه شود. رئیس وقت مجمع تشخیص (آیت‌الله هاشمی رفسنجانی) در پاسخ، بیان داشتند: اگر بنا بود سیاست‌های کلی حداکثر در ده بند تعیین گردند، در بازنگری قانون اساسی همان ده بند

به‌عنوان یکی از اصول قانون اساسی پیشنهاد می‌شد و دیگر نیازی به ذکر بند (۱) اصل (۱۱۰) قانون اساسی نبود.

ب- رویکرد پیوستار هدف - وسیله

رویکرد هدف - وسیله بر این باور است که در موارد متعدد وسیله رسیدن به هدف، خود به‌عنوان یک هدف کامل به حساب می‌آید، در واقع وسیله که به‌عنوان گامی در جهت تحقق اهداف قلمداد می‌شود، خود تبدیل به هدف در سلسله مراتب اهداف می‌گردد. تصور وسیله و هدف در مقابل هم درست نیست، بلکه این دو، دو سوی زنجیره پیوسته‌ای است که از خواسته و وسیله آغاز و به هدف ختم می‌شوند. رویکرد هدف - وسیله تبیین بهتری از اهداف سیاست‌های کلی به دست می‌دهد. سیاست‌گذار در ساختار سیاست باید تصمیماتی درباره اهداف و نیازهای عمومی کشور اخذ و راهبرد دستیابی به آن را مطرح کند. این اقدام شامل این نیز می‌شود که در کشمکش با واقعیت جامعه و محیط بین‌المللی کدام دسته از اهداف قابل دستیابی است. رابطه بین خواسته و راهبرد (بین هدف و وسیله) سیاست‌های کلی را می‌توان چنین برشمرد:

خواسته‌هایی که کاملاً به‌عنوان وسیله‌ای برای فرجام‌های والاتر تعبیه شده و بیان می‌شوند. برای نمونه، در سیاست‌های کلی برنامه هفتم که خود بُرشی پنج‌ساله از سیاست‌های کلی نظام است. هدف اصلی، پیشرفت توأم با عدالت می‌باشد. برای رسیدن به هدف اصلی که یکی از آرمان‌های جامعه اسلامی است، در بندهای بیست و شش‌گانه این سیاست‌ها بیش از سی جهت‌گیری کلی، برای رسیدن به هدف اصلی پیش‌بینی شده است. تکرر می‌شدن تورم (بند ۲)، اصلاح ساختار بودجه (بند ۳)، ایجاد تحول در نظام مالیاتی با رویکرد تبدیل مالیات به منبع اصلی تأمین بودجه دولت (بند ۴)، استقرار نظام جامع تأمین اجتماعی (بند ۵) تأمین امنیت غذایی (بند ۶)، استقرار نظام مدیریت یکپارچه منابع آب کشور (بند ۷)، اجرای چند طرح بزرگ اقتصاد ملی (بند ۸)، فعال‌سازی مزیت‌های ژئوپلیتیک کشور (بند ۱۰)، تحقق آمایش سرزمین (بند ۱۱)، ارتقای نظام سلامت (بند ۱۲)، کارایی و اثربخشی رسانه ملی (بند ۱۴)، تحکیم نهاد خانواده (بند ۱۵)، افزایش نرخ باروری و مولید (بند ۱۶)، توسعه گردشگری (بند ۱۷) پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی (بند ۱۸)، بهره‌گیری حداکثری از مشارکت مردم (بند ۱۹)، استقرار قواعد کلی در فضای مجازی، ارتقای قدرت سایبری کشور (بند ۱۹)، افزایش شتاب پیشرفت نوآوری‌ها و فناوری‌ها و تجاری‌سازی آن‌ها (بند ۲۰)، کُنشگری فعال در دیپلماسی (بند ۲۱)، رویکرد اقتصادمحور در سیاست خارجی (بند ۲۲)، ارتقای تاب‌آوری در قبال تهدیدات (بند ۲۴)، تحول در نظام اداری و اصلاح ساختار (بند

(۲۵)، روزآمدسازی سند تحول قضایی (بند ۲۶). این جهت‌گیری‌ها ضمن آنکه خود وسیله‌ای برای دست‌یابی به هدف اصلی‌اند، هریک می‌توانند به‌عنوان هدف بند سیاستی نیز قلمداد شوند. به‌عبارت‌دیگر، برای هریک از این جهت‌گیری‌ها، معدودی از مسائل به‌عنوان راهبرد مطرح می‌گردند که عملاً خود می‌توانند اهدافی جزئی‌تر برای تحقق این اهداف باشند. درعین‌حالی که می‌توان گفت این‌ها جزو هدف نیستند، بلکه وسیله‌ای برای دست‌یابی به اهداف می‌باشند. بر این اساس ۴۹۶ هدف مصرح در بندهای سیاست‌های کلی می‌توانند از این نوع اهداف که خود وسیله‌ای برای تحقق هدف اصلی هستند، قلمداد شوند.

۷. پیشنهاد و توصیه سیاستی

از آنجاکه فرایند شکل‌گیری سیاست‌های کلی، فرایندی منطقی، تدریجی و تکاملی می‌باشد، تجربه و سنت به همراه ارزش‌ها و قواعد در طی زمان، موجب بروز مجموعه‌ای از اصول نسبتاً انعطاف‌پذیر گشته که در برخی اهداف خصلت وسیله برای دست‌یابی به اهداف دیگر نهفته است. با این حال، گاهی کاربرد وسایل موجب پیدایش نتایج ناخواسته‌ای شده است. به‌عبارت‌دیگر، وسیله نه تنها در تأمین هدف کارایی نداشته، بلکه موجب نتایج متضادی نیز شده است. در پرتو سیاست‌گذاری منطقی تا حدود زیادی ضرورت ایجاد می‌کند که پویای زنجیره‌ای پیوستار اهداف - وسیله را به‌صورت روش مطمئن با رعایت تناسب بین هدف - وسیله یا هدف - روش (وسیله موجب دست‌یابی به هدف شود) سازمان دهد. از این‌رو بازنگری در اهداف برخی سیاست‌های کلی ضروری تلقی می‌گردد.

ساماندهی اهداف سیاست‌های کلی، در سه بُعد برجستگی بیش‌تری دارد: (۱) ساماندهی اهداف از حیث مطابقت با معیارهای کلی بودن، شفافیت، صراحت و استحکام در سیاست‌ها و بایدها و نبایدهای این معیارها، (۲) ساماندهی اهداف سیاست‌های کلی از حیث ارتباط سیاست‌ها با همدیگر، موارد تکرار، تداخل، تعارض... (۳) ساماندهی اهداف سیاست‌های کلی از حیث روزآمدی و تحول در فرایند شکل‌گیری سیاست‌های کلی.

۷-۱. تعیین هدف در چهارچوب بایدها و نبایدهای سیاست‌های کلی

جدول ۵- الف) کلی بودن

الف- کلی بودن	
نبایدها	بایدها
مسائل اجرایی و عملیاتی	سطح و اهمیت راهبردی و اثرگذار بر روند پیشرفت عمومی یا بلندمدت کشور

اموری بخشی و مواردی که منجر به تداخل مسئولیت‌ها و نهادها می‌شود.	در صورت امکان فرا / بین بخشی (استفاده از ظرفیت نهاد متولی در موارد بخشی تا حد امکان)
قواعد کلی و شعاری و ناسازگاری در سطح سیاست‌ها	فراگیر، دارای منفعت عمومی و چهارچوب‌دهنده به مجموعه بزرگی از سیاست‌ها و قوانین جاری کشور

کلی بودن سیاست‌ها نیازمند نگاه جامع و هندسه‌ای در تدوین سیاست‌هاست. لازمه این نگاه، پرهیز از نگاه جزیره‌ای و بخشی و تأکید بر ویژگی فرا/بین بخشی با استفاده از ظرفیت نهادهای کشور در موارد بخشی می‌باشد. از سوی دیگر نگاه جامع و هندسه‌ای با پرهیز از اهداف پراکنده در موضوعات گوناگون از تداخل در سازه‌های فیزیکی و صلاحیت آن‌ها جلوگیری می‌کند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که این گونه اهداف بیش تر در چهارچوب سیاست‌های کلی فرا/بین بخشی معنا و مفهوم پیدا می‌کند. با توجه به بایدها و نبایدهای وصف کلی بودن، اهداف ناسازگار با بایدها و نباینده مانند جزئی‌نگر، اهداف کم‌اهمیت، اهداف غیرضروری، مواردی که ورود به مباحث اجرایی شده است، مورد بازنگری قرار گیرد، به طور خاص می‌توان به بازنگری اهداف سیاست‌های کلی بخشی (۱۸ عنوان و ۲۹۵ هدف سیاستی) پرداخت.

جدول ۶- ب) شفافیت و صراحت

ب- شفافیت و صراحت	
نبایدها	بایدها
کلی‌گویی و عبارتهای مبهم	جهت یا اولویت معین
مفاهیم قابل تفسیر	دربرگیرنده انتخاب یک گزینه یا رویکرد فکری
ابهام در سنجش میزان موفقیت سیاست‌ها	قابلیت شاخص‌گذاری و بیان دقیق شاخص‌های پیشرفت

جدول ۷- ج) استحکام

ج- استحکام	
نبایدها	بایدها
موارد مقطعی و موردی	قابلیت پایداری و دارای دوره زمانی سیاستی مشخص
مسائل آرمانی، ایده‌آل و توصیه‌ای	امکان‌پذیری اجرایی، مالی و حقوقی

سیاست‌زدگی و رویکرد حزبی مواردی که به ایجاد شکاف اجتماعی، حرفه‌ای منجر می‌شود	مقبولیت عمومی، قابلیت دفاع و مشروعیت تخصصی برای نخبگان و خبرگان (اجتماعی سازی)
تداخل، تکرار و تعارض سیاست‌ها	دارای ارتباط منطقی با سایر سیاست‌ها

شفافیت و استحکام در اهداف سیاست‌های کلی نیازمند ارتباط منطقی بین سیاست‌های کلی و از سوی دیگر حذف موارد تکرار و تداخل و تعارض بین اهداف سیاست‌های کلی است. در تحلیل اهداف سیاست‌های کلی حدود ۸۰ مورد از اهداف و آرمان‌های مصرح در سیاست‌ها تکرار شده‌اند. برای نمونه هدف تحقق عدالت با عنوان‌های تأمین عدالت (۲ بار)، تضمین عدالت، رعایت عدالت، ارتقای شاخص‌های عدالت، زمینه‌سازی برای عدالت اقتصادی (۸ بار) در سیاست‌های مختلف تکرار شده‌اند؛ یا در مورد هدف رفاه با عنوان رفاه عمومی (۲ بار) و رفاه اجتماعی در مجموع (۳ بار) در سیاست‌ها تکرار شده است. در مورد فقر تحت عنوان از بین بردن فقر در کشور، برطرف ساختن فقر و محرومیت، رفع فقر و آسیب‌های اجتماعی، زدودن جلوه‌های آشکار فقر، فقرزدایی (۲ بار)، برطرف ساختن فقر و محرومیت و در مورد اقشار محروم، گروه‌های نیازمند، گروه‌های کم درآمد، اقشار نیازمند، دهک‌های پایین درآمدی در مجموع ۱۳ بار در سیاست‌های مختلف تکرار شده‌اند. در مورد تولید و مشتقات آن ۲۵ بار در سیاست‌های کلی تکرار شده‌اند.

ارتباط بین اهداف سیاست‌های کلی افزون بر تکرار در برخی موارد چنین به نظر می‌آید که این اهداف با هم در تعارض هستند. در برخی موارد مشاهده می‌شود اهداف سیاست‌های کلی همان اهداف یا آرمان‌های مصرح در قانون اساسی می‌باشد که قانون اساسی نسبت به هدف و نهاد‌های مربوطه تعیین تکلیف کرده است؛ در چنین مواردی اهداف سیاست‌های کلی تأکید بر اهداف یا آرمان مصرح در قانون اساسی می‌باشد. در برخی موارد اهدافی که به ظاهر متعارض هستند، در حقیقت این اهداف برای دو مقطع زمانی متفاوت، برای مثال یکی سالانه و دیگری ده‌ساله تعریف شده‌اند یا این اهداف در دو سطح متفاوت، یکی در سطح آرمان‌ها و دیگری در سطح اهداف کوتاه‌مدت تعریف شده‌اند یا برخی اهداف سیاست‌ها که متعارض به نظر می‌رسند، در حقیقت علتی برای تحقق هدف یا اهداف دیگری هستند. با این وصف، تعارض در برخی اهداف، نیازمند به بازنگری است.

تعیین اهداف سیاست‌های کلی در دو مقطع زمانی و با دو فرایند متفاوت شکل گرفته است.^۷ به‌علت تعیین اولویت عناوین توسط کمیسیون‌های تخصصی مجمع، نبودن رویکرد واحد، وحدت نظر و وحدت روش در تهیه اهداف سیاست‌های کلی در مقطع اول عدم انسجام در سیاست‌ها، تکرار و تعارض در اهداف سیاست‌ها نمایان می‌باشد. در مقطع دوم به‌علت تأیید اولویت

عنوان توسط رهبری، تعیین رویکرد مشخص برای تهیه پیش‌نویس سیاست، انسجام نسبی، وحدت نظر و وحدت روش در تعیین اهداف سیاست‌های کلی به وجود آمد. افزون بر این، هدف‌گذاری سیاست‌های کلی موضوعی هرچند نانوشته برای مدت ده سال لحاظ شده است. با توجه به دو نکته مورد اشاره، بازنگری در اهداف سیاست‌های کلی تعیین‌شده در مقطع و فرایند نخست، با محوریت اهداف تعیین‌شده در سیاست‌های کلی در مقطع و فرایند دوم، افزون بر آن، روزآمدی با توجه به سرعت تحولات و میزان کارآمدی و اثربخشی سیاست‌های کلی یکی از راه‌های انسجام‌بخشی به اهداف سیاست‌های کلی می‌باشد.

۸. نتیجه‌گیری

اهداف سیاست‌های کلی به‌عنوان حلقه اتصال و روان‌شدن رابطه سازه‌های منطقی نظام (فلسفه شکل‌گیری نظام اسلامی) و سازه‌های فیزیکی نظام (نهادهای و قوای سه‌گانه) متکفل عدم انحراف از آرمان‌ها و افزون بر آن نزدیک‌کردن آرمان‌ها به امور اجرایی است. تعیین اهداف سیاست‌های کلی بر مبنای انسان‌شناسی نظام اسلامی، افزون بر کنترل (ویژگی پذیرفته‌شده در دنیای امروز)، فراهم‌کردن رشد انسان و جامعه را با هم دربرمی‌گیرد، بنابراین سیاست‌های کلی نه تنها به سازوکار متقن در متن و سند و مبانی و فلسفه شکل‌گیری حکومت و رویکردهای آن نیاز دارد؛ بلکه نیازمند سازوکاری برای پیش در اجرا و عمل، نهادها و فرایندها نیز می‌باشد. بر این اساس رویکرد قانون و برنامه اجرایی به‌عنوان ابزار و وسیله تحقق سیاست‌های کلی ایده مناسب‌تری نسبت به رویکرد انطباق و عدم مغایرت قانونی و اجرایی با سیاست‌های کلی به حساب می‌آید؛ با این رویکرد، سیاست‌های کلی بین سازه‌های منطقی نظام و سازه‌های فیزیکی پیوند معناداری ایجاد می‌کند. با این وصف، تعدد اهداف در سیاست‌های کلی و عدم سازماندهی صحیح و مهندسی‌شده، رویکرد وسیله - هدف و کم‌توجهی در اجرای سیاست‌های کلی، برخی اهداف تکراری یا بعضاً دارای تعارضند. رویکرد هدف - وسیله نیز نشان می‌دهد که برخی اهداف جزئی‌تر به‌عنوان وسیله تامین هدف والاتر، در تحقق هدف، ناکارآمد یا بعضاً نتایج ناخواسته‌ای به وجود آورده‌اند. از این رو بازنگری در اهداف سیاست‌های کلی با سه رویکرد: بازنگری در اهداف سیاست‌های کلی بر پایه معیارها و بایدها و نبایدهای سیاست، از حیث ارتباط منطقی و انسجام سیاست‌های کلی با یکدیگر و از حیث سیر تحولات پُرسرعت در زمینه‌های مختلف و روزآمد کردن اهداف سیاست‌های کلی، ضروری است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای اطلاع بیشتر تر ر.ک. احمدی. علی (۱۴۰۲). فرایند شکل‌گیری سیاست‌های کلی (فکر، طراحی و تغییر) و نقش رهنمودهای آیت‌الله خامنه‌ای. فقه و علوم اسلامی، (۷)۲، ۴۹-۲۱.
۲. اصل دوم قانون اساسی مقرر می‌دارد که: «جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به: ۱. خدای یکتا (لااله الاالله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او؛ ۲. وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین؛ ۳. معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا؛ ۴. عدل خدا در خلقت و تشریح؛ ۵. امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلامی؛ ۶. کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا که از راه: الف- اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط براساس کتاب و سنت معصومین علیهم‌السلام؛ ب- استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آن‌ها؛ ج- نفی هرگونه ستم‌گری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و هم‌بستگی ملی را تأمین می‌کند.»
۳. اصل سوم قانون اساسی مقرر می‌دارد: «دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است براین نبل به اهداف مذکور در اصل دوم، همه امکانات خود را برای امور زیر به‌کار برد: ۱- ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی براساس ایمان و تقوا و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی؛ ۲- بالا بردن سطح آگاهی‌های عمومی در همه زمینه‌ها با استفاده صحیح از مطبوعات و رسانه‌های گروهی و وسایل دیگر؛ ۳- آموزش و پرورش و تربیت بدنی رایگان برای همه در تمام سطوح و تسهیل و تعمیم آموزش عالی؛ ۴- تقویت روح بررسی و تتبع و ابتکار در تمام زمینه‌های علمی، فنی، فرهنگی و اسلامی از طریق تأسیس مراکز تحقیق و تشویق محققان؛ ۵- طرد کامل استعمار و جلوگیری از نفوذ اجانب؛ ۶- محور هرگونه استبداد و خودکامگی و انحصارطلبی؛ ۷- تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون؛ ۸- مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش؛ ۹- رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمام زمینه‌های مادی و معنوی؛ ۱۰- ایجاد نظام اداری صحیح و حذف تشکیلات غیرضروری؛ ۱۱- تقویت کامل بنیه دفاعی از طریق آموزش نظامی عمومی برای حفظ استقلال و تمامیت ارضی و نظام اسلامی کشور؛ ۱۲- پی‌ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی جهت ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه‌های تغذیه و مسکن و کار و بهداشت و تعمیم بیمه؛ ۱۳- تأمین خودکفایی در علوم و فنون و صنعت و کشاورزی و امور نظامی و مانند این‌ها؛ ۱۴- تأمین حقوق همه‌جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون؛ ۱۵- توسعه و تحکیم برادری اسلامی و تعاون عمومی بین همه مردم؛ ۱۶- تنظیم سیاست خارجی کشور براساس معیارهای اسلام، تعهد برادرانه نسبت به همه مسلمانان و حمایت بی‌دریغ از مستضعفان جهان.»
۴. برای اطلاع بیشتر، ر.ک. دبیرخانه مجمع تشخیص مصلحت نظام. (۱۳۸۱). تشخیص مصلحت (کلیات، سوابق و عملکرد). ۸۵ و احمدی، علی. (۱۳۸۳). مجمع تشخیص مصلحت نظام (بررسی سیاسی - حقوقی جایگاه، ساختار و کارکردها). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۴۲-۱۳۹.
۵. برای اطلاع بیشتر، ر.ک. محمدی لرد. (۱۳۹۲). مدل تحلیل راهبردی در اندیشه مقام معظم رهبری. مدل تحلیل راهبردی در اندیشه مقام معظم رهبری. مطالعات راهبردی، (۴)۱۶، ۲۹-۷.
۶. مؤلفه‌های پیشرفت در نگاه امام را می‌توان در چند مورد خلاصه کرد: رهایی از سلطه بیگانگان و حاکمیت اسلام، برابری همه در برابر قانون، رفع ظلم و نابرابری، رشد علمی و فرهنگی، تقوا و جهاد، رفع فقر و توزیع عادلانه ثروت و رشد اقتصادی (خسروپناه و همکاران، ۱۳۹۷ الف، ۲۰۲).
۷. (مقطع نخست ۱۳۹۰-۱۳۷۲) و مقطع دوم (۱۳۹۰ تاکنون)؛ برای مطالعه بیشتر، ر.ک. احمدی، علی (۱۴۰۲) ب.

منابع

۱. احمدی، علی (۱۳۸۳). مجمع تشخیص مصلحت نظام (بررسی سیاسی - حقوقی جایگاه، ساختار و کارکردها). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲. احمدی، علی (۱۴۰۲ الف). سیاست‌های کلی نظام و جایگاه آن در قانون اساسی و نظام حقوقی ایران. جلسه نخست سخنرانی در مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، معاونت پژوهش و آموزش، دفتر مطالعات علوم اسلامی.
۳. احمدی، علی (۱۴۰۲ ب). فرایند شکل‌گیری سیاست‌های کلی (فکر، طراحی و تغییر) و نقش رهنمودهای حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی). فقه و علوم اسلامی، ۲(۷)، ۲۳-۵۲.
۴. احمدی، علی (۱۴۰۳). نظارت بر حسن اجرای سیاست‌های کلی نظام: نظارت بر فرایندها. اندیشه‌های حقوق عمومی، در حال ارزیابی.
۵. اسماعیلی، محسن؛ و طحان نظیف، هادی. (۱۳۸۷). تحلیل ماهیت نهاد سیاست‌های کلی نظام در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. حقوق اسلامی، ۹(۲)، ۹۳-۱۲۷.
۶. اشتریان، کیومرث (۱۳۸۹). ملاحظاتی در باب «سیاست‌های کلی نظام» و توصیه‌های سیاستی برای نظام سیاست‌گذاری در جمهوری اسلامی ایران. دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۴۰(۱)، ۴۰-۲۲.
۷. بیانات آیت‌الله خامنه‌ای
۸. خسروپناه، عبدالحسین و جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۷ الف). منظومه فکری امام خمینی (ره). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. خسروپناه، عبدالحسین و جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۷ ب). منظومه فکری آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (دو جلد). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. صورت مشروع مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۹). مجلس شورای اسلامی (اداره‌کل قوانین).
۱۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۱۲. مجموعه سیاست‌های کلی نظام (۱۴۰۲). دبیرخانه مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۱۳. محمدی لرد، عبدالمحمو. (۱۳۹۲). مدل تحلیل راهبردی در اندیشه مقام معظم رهبری. مطالعات راهبردی، ۱۶(۴)، ۲۹-۷.

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۴، شماره ۱۲، بهار ۱۴۰۴، صفحات ۵۱ تا ۷۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱

مبانی اجتهادی اصل ۱۵۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در حمایت از جریان مقاومت با تکیه بر اندیشه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| مهدی نوریان^{۱*} | مرتضی کربلایی صادقی^۲ | امیر جباری^۳ |
DOI: [10.22034/rjfs.2025.494069.1120](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.494069.1120)

چکیده

جمهوری اسلامی ایران براساس خط‌مشی اصولی مصرّح در فصل دهم قانون اساسی خویش، متعهد به حمایت از مبارزه حق‌طلبانه مستضعفان در برابر مستکبران در هر نقطه‌ای از جهان شده است و هم‌زمان مطابق با اصول مصرّح در این فصل، مکلف به دفاع از حقوق همه مسلمانان گردیده است؛ از این رو با انجام مجموعه‌ای از اقدامات سیاسی، فرهنگی و نظامی همچون تأسیس سپاه قدس، فعال‌سازی رایزنان فرهنگی در سرتاسر جهان، ابداع هفته وحدت اسلامی، مراسم برائت از مشرکان که هر ساله در مراسم حج برگزار می‌شود، کمک به تأسیس احزاب سیاسی نظامی یا تقویت موارد موجود از آن‌ها همچون حزب الله لبنان، حماس، حشد الشعبی، انصارالله یمن و... در این راستا عمل کرده است. بر این اساس و با تکیه بر اصل ۱۱۰ قانون اساسی و جایگاه مؤثر آیت‌الله خامنه‌ای در اقدامات کلان کشوری، در این پژوهش ضمن تبیین اندیشه ایشان در حمایت از محور مقاومت، مبانی اجتهادی اصل ۱۵۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بررسی می‌شود. بنابراین با بهره‌گیری از روش تحلیلی - توصیفی مبتنی بر اسناد کتابخانه‌ای، ابتدا به جریان‌شناسی محور مقاومت پرداخته، سپس با ارائه تحلیل اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در حمایت از محور مذکور، مبانی قرآنی و روایی آن مورد واکاوی قرار گرفته و آنگاه با تکیه بر داده‌های دست‌یافته ثابت شده است که اولاً اختلاف مذهب نقشی در حمایت از جریان مقاومت ندارد و ثانیاً دولت جمهوری اسلامی با توجه به مبانی اجتهادی اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای و مطابق با اصل ۱۵۲ قانون اساسی، به صورت شرعی و قانونی مکلف به حفظ رویکرد صلح‌طلبانه به همراه دفاع از حقوق همه مسلمانان و حمایت از این جریان است.

واژگان کلیدی: جهاد، اصل ۱۵۲ قانون اساسی، مبانی فقهی، آیت‌الله خامنه‌ای، صلح.

۱. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.
* (نویسنده مسئول)
*Email: nourian@isr.ikiu.ac.ir
۲. فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.
*Email: m.karballai@edu.ikiu.ac.ir
۳. دانشجوی کارشناسی ارشد، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.
*Email: amirjabari1478@gmail.com

دسترسی به مقالات فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی (open access) است.
فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی تحت مجوز بین‌المللی CC BY 4.0 می‌باشد.
مسئولیت مقاله از نظر محتوای علمی و نظرات مطرح‌شده در متن آن، به‌عهده نویسندگان و یا نویسنده مسئول مقاله می‌باشد و مورد تأیید/عدم تأیید صاحب امتیاز فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی نمی‌باشد.



۱. مقدمه و طرح سؤال

فروپاشی حکومت عثمانی، منجر به ایجاد حکومت‌های دست‌نشانده انگلیسی و فرانسوی در خاورمیانه گردید و مناطقی که دارای ماهیت راهبردی نظامی و ژئوپلیتیک سیاسی بودند و چیزی بیش‌تر از عراق و سوریه امروزی را شامل می‌شدند (فرامکین، ۱۴۰۲: ۲۵۲). غرب نیز به تدریج به سلطه غیرمستقیم روی آورد و برای این کار در کشورهایمانند عراق، اردن و عربستان، حکومت‌های سلطنتی مطیع خود را نصب کرد. در ایران نیز با کودتا علیه قاجار، پهلوی‌ها به قدرت رسیدند. این وقایع با تحریف واقعیت و طی اعلامیه بالفور در سال ۱۹۱۷ موجب گردید تا یهودی‌های آوارشده ناشی از جنگ جهانی در فلسطین سکنی داده شوند و زمینه تشکیل رژیم جعلی اسرائیل فراهم گردد (کیالی، ۱۳۶۶: ۱۰۳/۱) دولتی که بر پایه اشغال سرزمینی و با سیاست تدریجی، تأسیس و دوام یافت.

مجموع تحولات پیش‌گفته و بسیاری دیگر که از گفتن آن خودداری شد، در فضایی شکل‌گرفته و توسعه می‌یافت که گویی گفتمان دوقطبی بلوک شرق و غرب، تنها گزینه انتخاب سیاسی دولت‌ها در سطح بین‌المللی بود و زمینه پذیرش هرگونه گفتمان سومی غیرممکن به نظر می‌رسید. با این وجود تحولات جدیدی در ساحت سیاسی ایران آغاز گردید که در نهایت به تأسیس حکومتی فراتر از گرایش‌های سیاسی - اقتصادی بلوک غرب و شرق منجر شد.

به موازات شروع جریان انقلاب در ایران، تحركات مبارزاتی به رهبری امام موسی صدر علیه اسرائیل در سوریه و لبنان شکل گرفت و در ادامه این اتفاقات جریان دیگری نیز در کشور همسایه (عراق) به رهبری سیدمحمدباقر صدر در حال شکل‌گیری بود که بعدها به تشکیل حزب‌الدعوه اسلامی در کشور عراق منجر شد؛ اما در راستای فعالیت این جریان و مبارزاتی که با حزب بعث عراق داشتند، تحولات گوناگون دیگری پس از تشکیل جمهوری اسلامی در ایران رخ داد که بخشی از آن ناشی از دفاع مقدس بود و سرانجام به شکل‌گیری جریان بدر توسط معاودان و مبارزان شیعی عراقی علیه حزب بعث عراق منجر شد. مجموعه اتفاقات ۲۰ سال اخیر در سرزمین‌های اسلامی به‌طور خاص منطقه خاورمیانه، مولد جریانی بود که در فضای سیاسی حاضر با مرکزیت ایران به محور مقاومت شهرت یافت.

این گفتمان که با هدایت و نقش محوری آیت‌الله خامنه‌ای تاکنون ادامه یافته است، با اندک تسامحی می‌تواند جریانی جایگزین در نظم نوین جهانی به‌شمار آید که از آن در جهان سیاست با عنوان گفتمان مقاومت تعبیر می‌شود. جریانی که مرکب از کشورهای ایران، لبنان، سوریه، عراق و برخی احزاب سیاسی همچون مقاومت اسلامی (حزب‌الله) لبنان، جریان‌های وابسته مقاومت در عراق همچون نجباء و جریان‌های مقاومت فلسطینی همچون جهاد اسلامی و جنبش حماس و

جریان مقاومت یمنی با محوریت حوثی‌ها به رهبری عبدالمالک الحوثی است. در حقیقت با وقوع انقلاب اسلامی؛ گفتمان جایگزین در نظم جهانی نسج یافت که می‌توان نمادهای بین‌المللی این موضوع را در اصل نه شرقی نه غربی؛ ادبیات صدور انقلاب؛ تأسیس واحد نهضت‌های آزادی‌بخش؛ حمایت ریشه‌دار از آرمان و مبارزات فلسطین، نامه امام خمینی (ره) به گورباچف، مضامین مندرج در بیانیه گام دوم انقلاب و در نهایت نامه آیت‌الله خامنه‌ای به جوانان غرب مشاهده کرد. در این میان، محور مقاومت جلوه آشکار درگیری این گفتمان با نظام سلطه جهانی به رهبری امریکا است.

فروپاشی شوروی و اعلام رسمی شکل‌گیری نظام تک‌قطبی، طرح هژمونی آمریکایی در جهان توسط رئیس‌جمهور ایالات متحده آمریکا با جدّیت پیگیری شد و این در حالی بود که با گذشت زمان و بروز و ظهور قدرت‌های جدید منطقه‌ای و جهانی بهره‌مند از گفتمان‌های بدیل، هژمونی مذکور با چالش‌های بزرگی روبه‌رو گردید، تا جایی که اکنون و براساس گزارش‌های رسمی و اسناد بالادستی آمریکا، ایران یک تهدید منطقه‌ای قابل‌توجه برای هژمونی آمریکا در منطقه خاورمیانه و به‌طور خاص خلیج‌فارس به حساب آمده است (The White House, 2022: 42).

بهره‌مندی ایران از گفتمان ساختارمند، اقمار حمایتی سیاسی- نظامی و توانمندی‌های روزافزون نظامی و تکنولوژیکی را شاید بتوان اسباب چنین تعبیر رسمی از نسبت وضعیت جمهوری اسلامی ایران با هژمونی آمریکایی در منطقه دانست. آنچه در فضای جغرافیای سیاسی خاورمیانه اهمیت دوچندان یافته، وجود زمینه‌های دینی و اعتقادی در کُنش‌های سیاسی و بین‌المللی است. در این میان برخی بر این باورند که توجه به عقاید دینی و فرهنگی، چندان جایگاهی در روابط سیاسی فضای بین‌المللی ندارد (محمدیان؛ رضایی، ۱۳۹۵: ۱۰۹)، حال آنکه به‌درستی می‌توان ادعا کرد فضای دیپلماسی عمومی علاوه بر نقشی که در زمینه‌سازی برای تفاهم دولت‌ها ایفا می‌کند، می‌تواند بر توسعه حاکمیت گفتمانی و تقویت یا ایجاد جریان مردمی در حمایت از گفتمان‌ها نیز ایفای نقش نماید (ذولفقاری؛ دشتی، ۱۳۹۷: ۱۳۶).

برخی دیگر ضمن پذیرش این تحلیل و جایگاه مهم دیپلماسی عمومی در روابط بین‌الملل از موضع دینی به همکاری و توسعه همکاری جریان پیروان اهل‌بیت (ع) با جریان‌های غیرشیعی انتقاد کرده، آن را مخالف مبانی فکری و ادله اجتهادی دانسته‌اند. از این‌رو با عنایت به هویت دینی جمهوری اسلامی ایران و اهمیت توجیه گفتمانی پیروان اهل‌بیت (ع) (که وزن حداکثری جبهه مقاومت را تشکیل می‌دهند)، بررسی مبانی اجتهادی حمایت نظامی جمهوری اسلامی ایران از محور مقاومت ضرورت می‌یابد تا از این طریق مشروعیت چنین حمایتی فارغ از مذاهب فعالان حوزه مقاومت تبیین گردد. بر این اساس ابتدا به‌صورت کلی و گذرا مقاومت اسلامی در منطقه و جهان،

جریان‌شناسی می‌شود تا اشتباه تصویری نسبت به مقاومت اسلامی تا حدودی برطرف گردد و مانع از شکل‌گیری مقدمات اشتباه تصدیقی شود و سپس با عنایت به ضرورت حمایت از قدس شریف به‌عنوان نخستین قبله مسلمانان، فارغ از گرایش‌های مذهبی حاکم بر فرق اسلامی از مبانی اجتهادی، حمایت مذکور بحث خواهد شد.

نکته دیگری که ضرورت این پژوهش را دوچندان می‌کند، صرف هزینه‌ها توسط دولت جمهوری اسلامی در این خصوص است. فارغ از بُعد راهبردی چنین هزینه‌کردهایی توسط دولت‌ها و حاکمیت‌های سیاسی، الزام قانونی دولت و تکلیف آن به تأمین نیازهای جریان مذکور، مبنای دیگری است که در تبیین حمایت جمهوری اسلامی ایران از این جریان را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

۲. جریان‌شناسی مقاومت اسلامی

محور مقاومت یا جبهه مقاومت، به مجموعه‌ای از کشورها و جنبش‌های مردمی سیاسی و نظامی گفته می‌شود که بر پایه جریان تقابل با محور عربی، عبری و غربی شکل گرفت. این جریان ریشه در انقلاب اسلامی ایران و قدرت‌گیری مستضعفان دارد. انقلابی که معادلات قدرت در خاورمیانه را تغییر داد و مفاهیم جدیدی را وارد ادبیات سیاسی جهان کرد، بنابراین قدرت‌های نظامی دنیا از یک‌سو و سران کشورهای عربی از سوی دیگر برای حفظ سیادت و نفوذ خویش به تبلیغات و تحمیل جنگ علیه آن اقدام نمودند. با این وجود و علی‌رغم تمامی تلاش‌ها در اوایل دهه ۹۰ شمسی، منطقه با وقوع تحولاتی با عنوان بهار عربی مواجه شد. رویدادی که در غالب موارد برگرفته از نمادهای انقلاب اسلامی ایران و مبتنی بر ارزش‌های محوری همان گفتمان بود. این رخداد در کنار شکل‌گیری محور عبری عربی غربی منطقه، جمهوری اسلامی را بر آن داشت تا در راستای حمایت از جریانات مردمی مقاومت اقدام به سازماندهی و حمایت از نیروهای مردمی و کشورهای بنماید که هدف‌گذاری اصلی آن‌ها برچیدن هژمونی آمریکا از منطقه (محمّدی‌سیرت؛ ترابی‌اقدّم، ۱۳۹۶: ۶۳) و مبارزه با اسرائیل و دفاع از آزادی فلسطین بود. (کریمی، ۱۳۹۶: ۳-۵).

مجموع اقدامات حمایتی ایران از تلاش‌های پراکنده و غیرمنسجم مردم منطقه و هدایت آن به سمت وحدت رویه، به شکل‌گیری جریانی منجر شد که امروزه از آن به محور مقاومت تعبیر می‌شود. این محور شامل کشورهایی از ایران، لبنان، سوریه، عراق، یمن و فلسطین است و جنبش‌های نظامی - سیاسی حزب‌الله لبنان، حسین‌یون آذربایجان، لشکر فاطمیون و زینبیون، حشدالشعبی عراق، انصارالله یمن و شاخه‌های نظامی جهاد اسلامی و حماس فلسطین را دربر می‌گیرد. در تعبیر مقامات سیاسی کشورها نیز برای نخستین‌بار آیت‌الله خامنه‌ای در مرداد سال ۱۳۷۲ خلال دیدار خود با سیدحسین نصرالله دبیرکل جنبش حزب‌الله لبنان، از جبهه مقاومت اسلامی سخن گفت و جرح

بوش، رئیس‌جمهور آمریکا در بهمن ۱۳۸۰ ش (۲۹ ژانویه ۲۰۰۲ م)، کشورهای ایران، عراق و کره شمالی را «محور شرارت» خواند و جان بولتون معاون وزیر خارجه وقت آمریکا، کشورهای سوریه، لیبی و کوبا را نیز جزو این فهرست دانست. مجله لیبیایی الزحف الأخضر در پاسخ به این موضع‌گیری، کشورهای مذکور را نه محور شرارت، بلکه محور مقاومت نامید که در برابر ایالات متحده آمریکا قرار گرفته‌اند (کریمی، ۱۳۹۶: ۲). پس از آن نیز سعید صیام، وزیر کشور فلسطین در گفت‌وگویی با تلویزیون العالم عبارت «محور مقاومت» را برای اشاره به اهداف سیاسی مشترک در مبارزه با آمریکا و اسرائیل به‌کار برد و تأکید کرد که سوریه، ایران، حزب‌الله لبنان و حماس در فلسطین، محور مقاومت را تشکیل داده‌اند تا علیه آمریکا و اسرائیل مبارزه کنند. علی‌اکبر ولایتی، وزیر خارجه اسبق ایران، در مرداد ۱۳۸۹، زنجیره مقاومت علیه اسرائیل را شامل ایران، سوریه، حزب‌الله لبنان، دولت جدید عراق و حماس دانست همچنین در دیدار سعید جلیلی، دبیر وقت شورای عالی امنیت ملی ایران با بشار اسد (رئیس‌جمهور سوریه) از محور مقاومت سخن گفته شد (توانچه، ۱۳۹۹: ۵۸).

باز نگاهی به تاریخچه فعالیت اجزای سیاسی - نظامی این محور، به‌خوبی نشان‌دهنده عدم تعلق کلیت جریان مقاومت به مذهبی خاص از مذاهب اسلامی است، بلکه می‌توان آن را جریانی مبتنی بر گفتمان وحدت اسلامی دانست (مرتضوی، ۱۴۰۲: ۴؛ جبرئیلی، ۱۴۰۳؛ محمدی، ۱۴۰۳). به عبارت دیگر اگرچه هر یک از اجزای محور مذکور بر پایه مبانی مذهبی و اعتقادی خاص خود بنیان‌گذاری شده و فعالیت می‌کنند، اما شاکله کلی این جریان و هدف‌گذاری آن به‌عنوان کل واحد، فارغ از تعصبات مذهبی و صرفاً برای رسیدن به اهداف اساسی همچون مبارزه با تجاوزات اسرائیل؛ آزادی قدس، ایستادگی در برابر هژمونی منطقه‌ای آمریکا و اموری از این قسم استوار شده است. بنابراین مناسبات بین جریانی فاقد هرگونه تأثیرپذیری قابل‌توجهی از اختلافات مذهبی می‌باشد و اگر در مواردی نیز چنین تعصباتی بروز و ظهور یافته، از آنجاکه موجب اختلال در کلیت محور مقاومت شده است، به سرعت و با تدبیر سران محور نسبت به اصلاح رفتار آن اقدام گردیده است. برخورداری از چنین انسجامی، مخالفان محور مقاومت را بر اختلاف‌افکنی در اجزای آن ترغیب کرده است. ایجاد شبهه غیرامامی و غیرشیعی بودن جریان مقاومت و ترویج قبح همکاری با آن با تأکید بر مبانی فقهی - کلامی امامیه را می‌توان از جمله این اقدامات دانست. همان‌طور که ترویج اصطلاح هلال شیعی در فضای رسانه‌ای کشورهای غیرامامی نیز بُعد دیگر این فضا سازی رسانه‌ای به‌شمار می‌رود، اما بررسی‌ها نشان‌دهنده عدم اعتبار هر دو رویکرد مطرح شده در کلیت محور مقاومت است. زیرا اگرچه غلبه جریان شیعه در محور مذکور غیرقابل انکار می‌باشد، اما نقاط

درگیری این جریان در مراکز است که تعلق انحصاری به بخش شیعی جریان مقاومت ندارد، بنابراین محور مذکور یک جریان منسجم فرامذهبی می‌باشد که صرفاً برای دستیابی به مجموعه‌ای از اهداف مشترک میان اجزای آن تشکیل شده و فعالیت می‌کند.

جریان حزب‌الله در لبنان و وابستگی تاریخی آن به امام موسی صدر و نقش‌آفرینی وی به‌عنوان یک روحانی برجسته شیعی در تأسیس جنبش المحرومین و جبهه امل، بیانگر صحت ادعای مذکور است. این مبنای تاریخی در کنار ظهور شخصیت‌های جدیدی همچون سیدعباس موسوی و سیدحسن نصرالله و نقش‌آفرینی آنان در تأسیس و توسعه همه‌جانبه حزب‌الله لبنان به‌عنوان دبیرکلی حزب، دلیل دیگری بر شیعی بودن جریان این حزب می‌باشد (حسینی؛ عمویی، ۱۳۹۳؛ خسروی، ۱۴۰۰: ۴۳؛ درخشه؛ بیگی، ۱۳۹۵: ۵۳). قاطبه جریان مقاومت در عراق نیز از همین وضعیت برخوردار است؛ چراکه در عراق وضعیت شیعه برخلاف لبنان نسبتاً مطلوب می‌باشد و به‌نوعی به یک بلوغ سیاسی رسیده است، به‌طوری‌که در ساختار سیاسی جدید حاکمیتی عراق به فراخور شرایط جریان‌های شیعی همچون حزب الدعوة الاسلامیه، جریان مقتدی صدر و مجلس اعلای شیعیان عراق حضور دارند (طاهری کل‌کشوندی؛ تقی‌زاده داوری، ۱۳۹۳: ۱۲۹). موضع سیاسی شیعیان عراق در جهت نزدیکی و تأیید با ایران است. در این خصوص می‌توان به نمونه‌هایی همچون به‌رسمیت شناختن استقلال و حاکمیت ایران بر اراضی خود، پذیرش عهدنامه الجزایر و تلاش برای گسترش روابط اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و نظامی (ثقفی عامری، ۱۳۸۵: ۱۱۳) اشاره کرد. تأسیس حشدالشعبی به دستور مستقیم مرجعیت عالی شیعیان؛ شکل‌گیری و نقش‌آفرینی حشد در مبارزه با داعش (Pollack, 2020:6؛ خسروی، ۱۴۰۰: ۴۳)، دلیلی دیگر از غلبه جریان شیعی در محور مقاومت است. اگرچه حشدالشعبی در مراحل نخست خویش برای حراست از عتبات وارد عمل شد، اما در ادامه در دفاع از اراضی، نوامیس و اعراض شهروندان منطقه عمل نمود و این خود دلیلی دیگر بر نقض ادعای هلال شیعی برای شیعی‌سازی منطقه به‌شمار می‌رود.

بخش مهم و راهبردی جریان مقاومت، کشور سوریه است که ترکیب جمعیتی و مذهبی آن از تنوع بالایی برخوردار می‌باشد، هرچند حاکمیت در این کشور به دست جریان منتسب به شیعیان علوی است، اما همان‌طور که در سالیان اخیر نیز نشان داده شده است، معارضان سوری از توانمندی اعتراضی بالایی برخوردارند، به‌نحوی‌که تنش‌های داخلی را تا مرز تعارض‌های بین‌مذهبی گسترش داده‌اند. سوریه به‌دلیل جایگاه ژئوپلیتیکی که در هم‌جواری با فلسطین دارد، به بازیگر مهمی در امنیتی‌ترین نقطه منطقه بدل شده است، از این‌رو حفظ و تقویت این ناحیه از منطقه به‌دلیل اشرافی که بر تحرکات اسرائیل دارد، برای جمهوری اسلامی اهمیت یافته است (عیوضی؛ نوازنی، ۱۴۰۰:

۲۱). آنچه می‌تواند شاهد بسیار مهمی برای نفی تأثیر مذهب بر محور مقاومت به‌شمار آید؛ تقابل جریان سلفی داعش و جبهه‌النصره با حکومت مرکزی سوریه است، درحالی‌که برخی از مهم‌ترین حامیان سیاسی - نظامی دولت بشار اسد به‌عنوان دولت مستقر و حاکم بر سوریه را عالمان؛ بزرگان و جوانان اهل تسنن محور مقاومت تشکیل می‌دهند. از طرفی وجود مزار سیده زینب در دمشق نیز بر جنبه معنوی حمایت محور مقاومت از دولت بشار به‌عنوان حلقه اصلی حفاظت از اماکن مقدس سوریه افزوده است، در این میان جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان بازیگر بزرگ منطقه با راهبرد حفظ منافع کلیدی خود، موضع حمایتی خاصی را در دستور کار قرار داده است؛ بدین‌نحو که دفاع از حرم‌های اهل بیت (ع) و حفظ حکومت مرکزی در اولویت قرار گرفت و با گسیل داشتن نیروهای مستشاری و ادوات نظامی، سعی شد تا این هدف اولیه عملیاتی شود (مرادی، ۱۳۹۸: ۱۵). جمهوری اسلامی ایران با استفاده از ظرفیت هماهنگی و سازماندهی خود توانست دو لشکر مشکل از داوطلبان پاکستانی و افغانستانی را علیه نبرد با داعش آماده‌سازی کند و این دو لشکر نقش اساسی را در شکست سیطره داعش بر سوریه داشتند (خسروی، ۱۴۰۰: ۴۵-۴۶).

مجاهدان حوثی یمن، حلقه دیگری از محور مقاومت را در سالیان اخیر تشکیل داده‌اند. موقعیت جغرافیایی یمن در هم‌جواری تنگه باب‌المندب، همچون شرایط تنگه هرمز در خلیج فارس ایران، سبب شده تا امتیازات خاصی را برای یمن رقم بزند (عسکری‌کرمانی؛ معین‌آبادی بیدگلی، ۱۴۰۰: ۱۳۸). با وجود ساختار جمعیتی یمن که شیعیان حدوداً نصف جمعیت آن را شامل می‌شوند؛ اما در ساختار سیاسی و قدرت یمن، آنچنان صاحب‌نفوذ نیستند (عباسی؛ گلچین، ۱۳۹۴: ۸۲). شیعیان یمن با اثرپذیری از انقلاب اسلامی ایران، به‌دنبال نقد وضع موجود و تحول آن برآمدند و سپس وارد مرحله مقابله و مبارزه با استکبار شدند. اثرپذیری شیعیان یمن تا حدی بود که دکتر عصام‌العماد در این‌باره معتقد است: اگر انقلاب اسلامی ایران نبود تا با گسترش و نفوذ جریان نژادگرایی عربی و وهابیت مقابله کند، مذهب زیدیه در یمن از بین رفته بود (تلاشان، ۱۳۹۱: ۱۶-۱۸). جمهوری اسلامی ایران که از ابتدای شروع اعتراضات مردمی یمن تحرکات این کشور را زیرنظر داشت، تلاش کرد تا از عمق اتفاقات یمن جلوگیری کند، اما پس از آنکه اتفاقات منجر به درگیری شد، بنا بر سیاست خارجی - امنیتی خود به حمایت مستشاری - نظامی خود از انصارالله یمن (حوثی‌ها) پرداخت، زیرا با شکست و از میان رفتن انصارالله، امنیت حوزه خلیج فارس با چالش‌ها و تهدیدهای تازه‌ای روبه‌رو می‌گشت (توانچه، ۱۳۹۹: ۱۳۲). انصارالله یمن با پیش‌روی‌های استراتژیکی که داشت، توانست خود را به منطقه‌های مهم یمن برساند و از مهم‌ترین منطقه‌ای که کماکان در دست نیروهای انصارالله یمن باقی مانده، بندر الحدیده است که به نوعی

کلید تسلط به تنگه باب‌المنذب می‌باشد (خسروی، ۱۴۰۰: ۴۳). آنگونه که در ماهیت و ساختار تشکیلاتی و رفتاری انصارالله یمن قابل ملاحظه است، این بخش از محور مقاومت، جریانی شیعی می‌باشد، اما بدان دلیل که بر عقیده زیدی هستند، به لحاظ مذهب فقهی - کلامی متفاوت از جمهوری اسلامی ایران شناخته می‌شوند، هرچند در کلیت آن منتسب به جریان شیعی باشند. برخورداری حوثی‌های یمن از این ویژگی، شاهدی دیگر بر رد شبهاتی است که در ابتدای بحث مطرح شد.

آخرین حلقه رسمی از محور مقاومت، مجاهدان فلسطینی هستند که به لحاظ مذهبی بر مسلک فقهی - کلام اهل سنت معتقدند. جنبش جهاد اسلامی، از جمله جنبش‌های مردمی مقاومت در فلسطین می‌باشد که بنای شکل‌گیری آن الهام گرفته از انقلاب اسلامی ایران بود. این جنبش که توسط گروه دانشجویی فلسطینی مستقر در مصر تأسیس شده است و بنای تشکیل خود را بر آزادی کامل فلسطین، مبارزه با اسرائیل و نشر تعالیم اسلام در بین مردم فلسطین قرار داده است (توانچه، ۱۳۹۹: ۵۱). یک جنبش مقاومتی متکی به حرکت نظامی می‌باشد و رکن مهم آن، سرایا القدس است که با استفاده از فناوری موشک ایرانی فجر ۵ علیه مواضع اسرائیل نقش مهمی را در جنگ ۲۲ روزه ایفا نموده است (سادات، ۱۳۹۴: ۹۴). اما جنبش مقاومت اسلامی (حماس) بال دیگر جبهه مقاومت در فلسطین و مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین گروه مقاومت در فلسطین است که توسط شیخ احمد یاسین براساس مؤسسه خیریه «مجمع‌الاسلامیه» که در سال ۱۹۷۳ در غزه با همکاری و مشارکت اخوان‌المسلمین مستقر در مصر تأسیس شده بود، به عنوان اهرم سیاسی اخوان‌المسلمین در منطقه شکل گرفت. حماس، ملی‌گرایی فلسطینی را در چارچوب اسلامی ترویج می‌کند و از مبارزه مسلحانه علیه اسرائیل استفاده کرده است. آن‌ها یک بخش خدمات اجتماعی به نام دعوت و یک بخش نظامی به نام گردان‌های عزالدین قسام دارند. جمهوری اسلامی ایران براساس اصول و مبانی خود، حمایت از مستضعفان و تأمین امنیت و بازدارندگی را در اولویت قرار داده است؛ از این رو به حمایت از مردم فلسطین و جنبش‌های فعال در فلسطین پرداخته و با نام‌گذاری آخرین جمعه ماه رمضان، حمایت و پیوند خود را با مردم مظلوم فلسطین به نمایش گذاشته است و همچنین به حمایت مستشاری و نظامی از گردان‌های حماس پرداخته است (سادات، ۱۳۹۴: ۹۶-۹۵). گردان‌های عزالدین قسام که عملیات طوفان‌الاقصی را در ۲۰۲۳ میلادی شروع کردند، توانستند هیمنه اطلاعاتی موساد اسرائیل را فرو بریزند، به طوری که هیچ عضو اطلاعاتی اسرائیل و آمریکا نتوانست تحلیلی از احتمال وقوع چنین عملیات گسترده‌ای علیه اسرائیل را بدهد و این عملیات تا بدان سطح از غافل‌گیری برخوردار بوده است که آیت‌الله خامنه‌ای در ارتباط با آن معتقدند: اسرائیل هیچ‌وقت

نمی‌تواند خود را به پیش از وقوع این عملیات ترمیم و بازیابی کند (خامنه‌ای، بیانات: ۱۴۰۲/۰۷/۱۸). اکنون با تکیه بر داده‌های مذکور و از مجموع جریان‌شناسی مقاومت اسلامی در منطقه خاورمیانه، ثابت شد که اولویت نخست در محور مقاومت، مبارزه با اسرائیل و دفاع سرزمینی است، نه گرایش‌های مذهبی؛ از این رو حمایت جمهوری اسلامی ایران از جریان مقاومت به لحاظ سیاسی، فاقد هرگونه سوگیری مذهبی می‌باشد و هیچ‌یک از اجزای محور مقاومت در پی تثبیت موقعیت مذهب خود در منطقه خاورمیانه نیستند و اگر کمترین گرایشی در این خصوص از سوی برخی اجزای- آن بروز و ظهور پیدا کرده باشد، توسط همان بخش از جریان مقاومت کنترل و به اصلاح رفتار منتهی شده است.

۳. اصل یکصد و پنجاه و دو قانون اساسی و تکلیف به حمایت از مسلمانان

برقراری جمهوری اسلامی ایران و در پی آن تصویب قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ با رأی عمومی مردم ایران؛ موجب استقرار مردم‌سالاری دینی برخوردار از هویتی مستقل در جغرافیای سیاسی ایران شد. مطابق اصول و مقدمات قانون اساسی؛ جمهوری اسلامی تضمین‌گر نفی هرگونه استبداد فکری و اجتماعی و انحصار اقتصادی دانسته شد و براساس تلقی مکتبی، صالحان عهده‌دار حکومت و اداره مملکت و قانون‌گذاری بر مدار قرآن و سنت، شکل گرفت. از این رو در تشکیل و تجهیز نیروهای دفاعی کشور، توجه بر آن است که ایمان و مکتب، اساس و ضابطه باشد و نه تنها حفظ و حراست از مرزها، بلکه با رسالت مکتبی، یعنی جهاد در راه خدا و مبارزه در راه گسترش حاکمیت قانون خدا در جهان را نیز عهده‌دار خواهند بود (ر.ک: مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران).

قانون اساسی با تکیه بر اصول فقهی - کلامی امامیه و بهره‌گیری از داشته‌های تاریخی - تمدنی ایران اسلامی در اصل یکصد و پنجاه و دوم خویش، چنین تصریح کرده است: «سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران براساس نفی هرگونه سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری، حفظ استقلال همه‌جانبه و تمامیت ارضی کشور، دفاع از حقوق همه مسلمانان و عدم تعهد در برابر قدرت‌های سلطه‌گر و روابط صلح‌آمیز متقابل با دول غیرمحراب استوار است.» با وجود محوریت اصل مزبور، با نگاهی اجمالی به سایر اصول قانون اساسی می‌توان دریافت که اصول و ضوابط مذکور در اصل ۱۵۲ تنها اصول و ضوابط حاکم بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران نیستند و باید با بررسی مفاد سایر اصول قانون اساسی و تبیین ضوابط حاکم بر هر یک از آن‌ها، در صورت امکان، سایر اصول حاکم بر سیاست خارجی ایران را شناسایی کرد (ابریشمی‌راد، ۱۴۰۱: ۶۰). در این زمینه برخی پژوهشگران ضمن تأیید مشروعیت اصل ۱۵۲ و ۱۵۴ در حقوق بین‌الملل، آن را مطابق با اصل مداخله بشردوستانه در معنای عام آن دانسته‌اند و در مبانی دینی چنین مداخله‌ای را با مفاهیم مندرج در آیه ۷۵ سوره نساء

انطباق داده اند (جاوید؛ محمدی، ۱۳۹۵: ۷۸)، آنجاکه فرموده است: «چرا در راه خدا جهاد نمی‌کنید و در راه (آزادی) جمعی ناتوان از مرد و زن و کودک که (در مکه اسیر ظلم کفارند و) دائم می‌گویند: بار خدایا، ما را از این شهری که مردمش ستمکارند بیرون بیاور و از جانب خود برای ما (بیچارگان) نگهدار و یاوری فرست» (نساء، ۷۵).

بررسی مفاهیم مندرج در اصل ۱۵۲ قانون اساسی؛ بیانگر ارتباط مفهوم نفی سلطه؛ حمایت از مسلمانان و برقراری روابط صلح‌آمیز به موضوع این پژوهش است. جمهوری اسلامی ایران به تصریح اصل ۱۵۲ از اساس با مفهوم سلطه‌گری در مغایرت می‌باشد؛ بنابراین نه تنها سلطه‌پذیر نیست، بلکه خود نیز هیچ‌گاه در مقام اعمال سلطه بر دیگران نبوده است. توجه به این مفهوم، با عنایت به اصل ۱۱۰ قانون اساسی و با لحاظ سخنان آیت‌الله خامنه‌ای (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۶/۰۲/۳۱) روشن می‌کند که مفهوم سلطه در قاموس سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، فاقد هرگونه جایگاهی می‌باشد. با عنایت به پشتوانه تاریخی و فقهی نفی سلطه‌پذیری؛^۱ شاید بتوان یکی از اساسی‌ترین مفاهیم مندرج در اصول قانون اساسی را مفهوم مذکور دانست، مبنایی که سایر مفاهیم (حفظ استقلال همه‌جانبه و تمامیت ارضی کشور) مندرج در این اصل نیز، بازگشت به آن دارند. حمایت از حقوق همه مسلمانان نیز جزء دیگری از اصل ۱۵۲ قانون اساسی است. این مفهوم ریشه در مبانی قرآنی (نساء، ۷۵) و روایی (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۶۵/۲ و ۴۶/۴) دارد و فقیهان بسیاری در فتاویٰ خویش بدان اشاره کرده‌اند (شیرازی، ۱۴۲۶ق: ۲۶۷؛ منتظری، ۱۴۱۷ق: ۴۲۶؛ منتظری، ۱۴۰۹ق: ۷۱۰/۲-۷۱۱؛ بحرانی، ۱۴۲۶ق: ۱۵۹-۱۶۰؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا: ۳۱۱؛ فاضل مقداد ۱۴۲۵ق: ۳۴۵/۱).

اکنون با تکیه بر اصل مذکور و با لحاظ برخی رفتارهای بین‌المللی، دولت جمهوری اسلامی ایران فهم اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای، اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد؛ چراکه مطابق اصل ۱۱۰ قانون اساسی، اخذ تصمیم نهایی در امور امنیتی - نظامی و سیاست خارجی، منوط به تأیید ایشان است و از آنجاکه رفتار حاکمیت در این زمینه‌ها وابستگی بسیاری به منویات معظم‌له دارد، شناخت و فهم اندیشه‌های معظم‌له به‌عنوان مقام رهبری، کمک زیادی به رفتارشناسی جمهوری اسلامی خواهد داشت. از این‌رو در ادامه مقاومت در اندیشه ایشان بررسی می‌شود.

۴. مقاومت در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

جایگاه معنوی و سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای و تأکید ایشان بر اندیشه مقاومت، فهم این مفهوم در اندیشه معظم‌له را اهمیتی دوچندان می‌بخشد. برخی پژوهشگران با طرح گفتمانی اندیشه مقاومت، وجوه سلبی و ایجابی برای آن قائل شده و عناصر گفتمان مقاومت در اندیشه ایشان را شامل معنویت‌گرایی؛ حکمت و عقلانیت؛ مصلحت‌گرایی؛ آرمان‌گرایی؛ واقع‌بینی؛ سلطه‌ستیزی؛ مبارزه با

استکبار و استبداد؛ عدالت خواهی؛ حق طلبی؛ اسلام خواهی؛ صلح طلبی؛ عزت طلبی؛ استقلال طلبی و آزادی خواهی دانسته اند (ر.ک: مطلبی و همکاران: ۱۳۹۷).

ایشان با برشمردن تکلیف ملت های مسلمان در نقش آفرینی برای تعیین سرنوشت خویش، ضمن اشاره به وجود نقص هایی در گذشته و ارائه تحلیلی در این خصوص، همه سخن جمهوری اسلامی ایران که دنیای استکبار را نگران و خشمگین کرده است را، دعوت جمهوری اسلامی به مقاومت در برابر دخالت و شرارت آمریکا و دیگر قدرت های متجاوز و به دست گرفتن سررشته آینده دنیای اسلام با تکیه بر معارف اسلامی دانسته و فرمودند: طبیعتاً آمریکا و همراهانش در برابر عنوان «مقاومت» دچار حساسیت اند و به انواع دشمنی با «جبهه مقاومت اسلامی» کمر بسته اند. همراهی برخی دولت های منطقه با آنان نیز واقعیت تلخی در جهت تداوم آن شرارت ها است (خامنه ای، بیانات: ۱۴۰۰/۰۴/۲۸). در این زمینه به نظر می رسد قدم نخست در شناخت مقاومت در اندیشه آیت الله خامنه ای، دریافت تصور صحیح از مفهوم آن در ادبیات فکری ایشان است، بنابراین در ادامه به مفهوم شناسی مقاومت در بیانات معظّم له می پردازیم.

۱-۴. مفهوم شناسی مقاومت در اندیشه آیت الله خامنه ای

آیت الله خامنه ای در تعریف مفهوم مقاومت معتقدند: «معنای مقاومت این است که انسان یک راهی را انتخاب کند که آن را راه حق می داند، راه درست می داند و در این راه، شروع به حرکت نماید و موانع نتواند او را از حرکت در این راه منصرف کند و او را متوقف نماید؛ این معنای مقاومت است» (خامنه ای، بیانات: ۱۳۹۸/۰۳/۱۴). از این رو با عنایت به چنین مفهومی، مقاومت را حق به شمار آورده و فرمودند: «از لحاظ عملی، جریان مقاومت را ما حقّ جوان ها می دانیم؛ جوان های عراق، جوان های سوریه، جوان های لبنان، جوان هایی در شمال آفریقا، جوان هایی در مناطق شبه قاره و اطراف آن ها، یک مشت جوان هایی هستند که در مقابل آمریکا مقاومت می کنند، ایستاده اند؛ حقّ این هاست، ما حقّ این ها می دانیم» (خامنه ای، بیانات: ۱۳۹۷/۰۸/۱۲). بنابراین با تأکید بر وجود چنین حقی، تقویت این جریان ها را امری لازم و به معنای تقویت نظریه مقاومت اعلام می دارند (خامنه ای، بیانات: ۱۳۹۷/۰۸/۱۲).

۲-۴. تکالیف همگانی نسبت به مقاومت در اندیشه آیت الله خامنه ای

ایشان با عنایت به اهمیت گفتمان مقاومت، تقویت جریان مقاومت را وظیفه ای همگانی می دانند و در این خصوص می فرمایند: «عرض ما به برادران مسلمان، به ملت های مسلمان، به روشنفکران دنیای اسلام، به علمای محترم دینی در کشورهای اسلامی همین است؛ این حرکت اسلامی را هر چه می توانید تقویت کنید؛ راه نجات این منطقه، تقویت بیداری اسلامی می باشد،

تقویت حرکت مقاومت اسلامی است. این وظیفه متوجه عموم آحاد ملت‌های مسلمان می‌باشد؛ به‌خصوص علمای اسلام، به‌خصوص روشنفکران، نویسندگان، شعرا، دانشمندان، هنرمندان و نخبگان سیاسی؛ این‌ها موظفند، این‌ها مخاطبند به خطاب دعوت پیامبر اسلام و هدایت اسلامی. امروز این زمینه در دنیای اسلام پدید آمده است؛ به‌خصوص در این منطقه غرب آسیا زمینه‌بیداری اسلامی فراهم است؛ همه باید کمک کنند، این بیداری را به ثمر برسانند» (خامنه‌ای، بیانات: ۰۴/۱۳۹۷/۰۹).

۳-۴. اصل مبنایی در حمایت از مقاومت

با عنایت به چنین تکلیفی و با وجود تنوع مذهبی جریان مقاومت؛ اصل پایبندی فعالان این جبهه به گفتمان مقاومت را تنها شاخص ارزیابی پوشش حمایتی جمهوری اسلامی ایران دانسته و فرموده‌اند: «موضع ما نسبت به مقاومت، یک موضع اصولی است و ربطی به گروه خاصی ندارد. هر گروهی که در این مسیر استوار باشد، با او همراه هستیم و هر گروهی که از این مسیر خارج شود، از ما دور شده است. عمق رابطه ما با گروه‌های مقاومت اسلامی، فقط به میزان پایبندی آنان به اصل مقاومت مرتبط است» (خامنه‌ای، بیانات: ۰۳/۱۲/۱۳۹۵). تکیه بر چنین مبنایی است که اختلاف و تفاوت مذهب را در محور مقاومت فاقد اولویت و بلکه فاقد اعتبار دانسته، فرموده‌اند: «ما در حمایت از مظلوم، نگاه به مذهب طرف مقابل نمی‌کنیم؛ و نکردیم؛ خط امام بزرگوار این بود. امام همان رفتاری را که با مقاومت شیعه در لبنان داشت، همان رفتار را با مقاومت سنی در فلسطین [هم] داشت؛ بدون هیچ تفاوتی. ما همان حمایتی را که از برادران مان در لبنان کردیم، از برادران مان در غزه [هم] کردیم؛ بدون هیچ تفاوتی. آن‌ها سنی بودند، این‌ها شیعه‌اند. مسأله برای ما، دفاع از هویت اسلامی است، حمایت از مظلوم است، مسأله فلسطین است؛ امروز در رأس مسائل منطقه مسلمان‌ها، مسأله فلسطین است؛ این برای ما مسأله اصلی است» (خامنه‌ای، بیانات: ۰۵/۲۶/۱۳۹۴).

چنین تأکیدی بر پایبندی بر اصل مقاومت، ریشه در مبنای اندیشه‌ای ایشان دارد، آنچنان که معظّم‌له در برخی فرمایشات خویش به‌صراحت به مطلب اشاره کرده و فرمودند: «خداوند به کسانی که ثابت قدم در راه او ایستادگی کنند، وعده یاری و پیروزی داده است و البته تحقق این وعده، الزاماتی دارد که از مهم‌ترین آن‌ها، جهاد، مبارزه و تلاش خستگی‌ناپذیر در ابعاد مختلف سیاسی، فرهنگی، فکری، اقتصادی و نظامی است» (خامنه‌ای، بیانات، ۰۴/۳۱/۱۳۹۸). از این‌رو با اشاره به وعده نصرت الهی فرمودند: «این درس بزرگی است، هم برای دشمنان امت اسلامی که خواسته‌اند با زور و سرکوب، دولتی و ملتی جعلی و فرمایشی بسازند و با مرور زمان، آن را به واقعیتی انکارناپذیر تبدیل کرده و چنین تحمیل ظالمانه‌ای را در جهان اسلام، عادی‌سازی کنند. و هم برای امت اسلامی و

به طور خاص جوانان غیور و وجدان‌های بیدار آن، تا بدانند که مجاهدت در راه بازگرداندن حق پایمال شده، هرگز ضایع نمی‌شود و وعده خداوند راست است که فرمود: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۷/۱۲/۱۴).

۴-۴. دستاورد مقاومت در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

بر این اساس مهم‌ترین دستاورد مقاومت را ایجاد مانع اساسی در برابر پروژه‌های صهیونیستی دانسته‌اند و فرمودند: «موفقیت مقاومت، در تحمیل یک جنگ فرسایشی به دشمن است، یعنی توانسته برنامه اصلی رژیم صهیونیستی را که سیطره بر کل منطقه بود، به شکست بکشاند. در این روند، باید به حق، از اصل مقاومت و سلحشورانی که در دوره‌های مختلف و از همان ابتدای اجرای پرده تأسیس رژیم صهیونیستی به مقاومت پرداختند و با تقدیم جان خود، پرچم مقاومت را برافراشته نگاه داشته و نسل به نسل آن را منتقل کردند، تجلیل شود» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۵/۱۲/۰۳) و با عنایت به چنین دستاوردی، نتیجه عدم مقاومت را نیز بیان فرموده و معتقدند: نتیجه این است که تمام این منطقه می‌شود پانداژ رژیم صهیونیستی و در این منطقه همان از نیل تا فراتی که آن‌ها گفته بودند، به یک شکلی تأمین خواهد شد، ولو نه به شکل سیاست ظاهری، به شکل سلطه و نفوذ و تسلط معنوی و واقعی. این را می‌خواستند انجام بدهند. این‌ها می‌خواستند کاری بکنند که عراق، [این] کشور تاریخی با عظمت، با این همه افتخارات، تحت تسلط صهیونیست‌ها و آمریکایی‌ها قرار بگیرد؛ سوریه مرکز به این مهمی، کانون مقاومت در مقابل رژیم صهیونیستی، در واقع در اختیار رژیم صهیونیستی قرار بگیرد؛ لبنان هم که تکلیفش معلوم است. این‌ها این را می‌خواستند و این کار را می‌خواستند انجام بدهند (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۶/۰۶/۳۰).

۴-۵. راهبردها و وجهه عملیاتی مقاومت در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

مقاومت در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای از یک مفهوم انتزاعی صرف به یک مفهوم عملیاتی اثرگذار تبدیل شده است؛ از این رو در راستای عملیاتی کردن فرهنگی مقاومت، به ایراد سخنرانی اکتفا ننموده‌اند، بلکه به ارائه راهبردهای عملیاتی نیز اقدام کرده‌اند. معظم‌له وحدت کلمه؛ رأفت با مؤمنان؛ غلظت با کافران را، سه راهبرد اساسی مقاومت دانسته‌اند (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۳/۱۰/۱۹) و مسجد را هسته و پایگاه اصلی مقاومت معرفی می‌فرمایند (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۵/۰۵/۳۱) و بر این اساس ویژگی‌های اصلی نیروی مقاومت را مردمی بودن؛ باایمان بودن؛ با هدف بودن و کاردان بودن اعلام می‌کنند (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۳/۱۱/۲۹). مقاومت در اندیشه ایشان، امری اجماعی نزد مذاهب اسلامی است که پادزهر همه خیانت‌ها و خیانت‌ها بوده است (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۰/۰۷/۰۹) و ضامن عزت ملت‌ها و امت اسلامی به‌شمار می‌رود (خامنه‌ای، بیانات:

۱۳۸۴/۰۶/۰۲). بنابراین مقاومت تکلیفی شرعی می‌باشد و شاخص اعتبار آن وفاداری به اصل ایستادگی در برابر قدرت‌های سلطه‌گر معرفی شده است (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۲/۰۲/۰۹).

۴-۶. اصل ۱۵۲ قانون اساسی در اندیشه فقهی آیت‌الله خامنه‌ای

همان‌طور که در بررسی اصل ۱۵۲ قانون اساسی آمد، حمایت از حقوق همه مسلمانان، تکلیفی است که بر دوش دولت جمهوری اسلامی نهاده شده است؛ اما در کنار این تکلیف، دولت مکلف به پیگیری روابط صلح‌آمیز متقابل با دول غیرمحارب نیز گردیده است. با این بیان و توجه به لزوم حمایت از جریان مقاومت در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، فهم چگونگی جمع میان دوگانه مذکور، ضروری به نظر می‌رسد. بر این اساس با رجوع به آرای فقهی معظم‌له، راه برون‌رفت از تعارض ظاهری موجود مورد بررسی قرار می‌گیرد. بررسی دروس خارج آیت‌الله خامنه‌ای که در تارنمای رسمی ایشان نیز انتشار یافته است، بیانگر محوریت شاخص مصلحت در برقراری روابط صلح‌آمیز در دیدگاه ایشان است و در این زمینه معتقدند: «مصالحه با دشمن جنگی، همیشه و در هر شرایطی جایز نیست، بلکه جواز آن مشروط به پدید آمدن شرایط و اوضاعی است که از آن به «مصلحت» تعبیر می‌کنیم» (خامنه‌ای، درس خارج: ۱۳۸۸/۰۳/۱۵). بنابراین با استناد به آیه «یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء تلقون الیهم بالمودة» می‌فرمایند: «حاصل جمع ادله آن است که پذیرش صلح و یا پیشنهاد آن به دشمن، شرعاً مشروط به وجود مصلحتی در آن می‌باشد» (خامنه‌ای، درس خارج: ۱۳۸۸/۰۳/۱۵)، اما اینکه تشخیص این مصلحت با وجود تلاطم‌های گوناگون جامعه اسلامی برعهده چه کسی است، معتقدند: «ناگفته نماند که این مصالح - همچون مصادیق جهاد - مراتبی دارد و اهمیت آن‌ها متفاوت است و نمی‌توان دقیقاً آن‌ها را معین و منحصر دانست. بلکه امام است که در هر شرایطی تشخیص می‌دهد مصلحت در جهاد است یا در صلح و با توجه به مهم‌تر بودن هریک از این مصالح، موضوع مناسب را اتخاذ می‌کند و جنگ یا صلح را برمی‌گزیند» (خامنه‌ای، درس خارج: ۱۳۸۸/۰۳/۱۵).

بنابراین مطابق با دیدگاه فقهی ایشان، تکلیف حمایت از جریان مقاومت در منطقه، نه تنها تکلیفی در تعارض با تحقق روابط صلح‌آمیز با دولت‌های غیرمتخاصم نیست؛ بلکه حتی در صورت وجود تخصص با صلاح‌دید امام جامعه، برقراری صلح در هر نوع و به هر میزان، امری محتمل می‌باشد و این موضوعی مصلحت‌محور است؛ بنابراین مطابق با حکم به لزوم مشورت امام مسلمین که در اسناد فقهی (طوسی، ۱۳۸۷ق: ۹۸/۸؛ علامه‌حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۳۰/۸) و منابع روایی (نوری، ۱۴۰۸ق: ۳۴۵/۸) قابل‌دریافت است، معظم‌له تشخیص مصلحت مذکور را به شور با نخبگان سیاسی توأم نموده و شورای راهبردی روابط خارجی را تأسیس کردند. در این خصوص و در حکم

انتصاب دکتر خرازی به ریاست شورای مذکور، فلسفه تأسیس آن را عبارت از: «کمک به تصمیم‌گیری‌های کلان و جست‌وجو از افق‌های نو در روابط خارجی جمهوری اسلامی و بهره‌مندی از نظرات نخبگان در این عرصه» اعلام نمودند.

ایشان در کنار توجه به مبانی فقهی مقاومت، رویکردی هم‌زمان به جریان صلح در راستای تأمین آرمان‌های اسلامی همچون دفاع از قدس شریف را تبلیغ و ترویج می‌فرمایند؛ از این رو مقاومت را لازمه برقراری صلحی پایدار در منطقه خاورمیانه معرفی می‌کنند و می‌فرمایند: «امروز ترفند صهیونیست‌ها و پشتیبانان‌شان - که دولت امریکا مهم‌ترین پشتیبان آن‌ها می‌باشد - این است که از نام زیبای صلح استفاده می‌کنند: آقا صلح کنید؛ این حرف‌ها چیست؟! بله؛ صلح چیز خیلی خوبی است؛ اما صلح کجا و با چه کسی؟! کسی وارد خانه شما شده، به زور درب را شکسته و شما را کتک زده، به عیال و اولادتان اهانت کرده و از سه اتاقی که شما دارید، دو تا و نصفش را گرفته نشسته است؛ بعد بگوید شما چرا بی‌خودی مرتب به این و آن شکایت می‌کنید؛ مرتب دعوا و معارضه می‌کنید؛ بیایید با هم صلح کنیم. آیا این صلح شد؟! صلح این است که شما از خانه بیرون بروید؛ اگر با هم جنگی داشتیم، آن وقت بیایند صلح مان بدهند... اگر آن‌ها به حق خودشان قانع شوند - یعنی خانه را که فلسطین است، به صاحبان خانه واگذار نمایند و سراغ کار خودشان بروند؛ یا از دولت فلسطین اجازه بگیرند و بگویند به ما اجازه دهید تعدادی از ما، یا همه ما در این کشور بمانیم - کسی با آن‌ها جنگی نخواهد داشت. جنگ این است که آن‌ها غاصبانه و زورگویانه وارد خانه دیگران شده‌اند؛ آن‌ها را از خانه بیرون کرده‌اند و الان هم به آن‌ها ظلم می‌کنند. الان هم به همه کشورهای منطقه ظلم می‌کنند و تهدیدی برای همه هستند؛ بنابراین، این‌ها صلح را هم مقدمه‌ای برای تجاوز بعدی می‌خواهند! اگر صلحی برقرار شود، مقدمه‌ای است برای اینکه بعد بتوانند طور دیگری تجاوز و تعدی نمایند» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۷۸/۰۶/۲۴). بنابراین در راستای حمایت از جریان مقاومت، به ارائه طرح همه‌پرسی در سرزمین‌های اشغالی پرداخته و می‌فرمایند: «تنها راه‌حلّ مسأله فلسطین، این است که مردم واقعی فلسطین چه آن‌هایی که در داخل فلسطین ماندند، چه آن‌هایی که در بیرون فلسطین هستند، خود نظام حاکم بر کشورشان را تعیین کنند» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۱/۰۳/۱۴).

۵. مبانی قرآنی اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در تکلیف دولت

بیان پیش‌گفته از ماهیت و ارکان جبهه مقاومت به‌خوبی روشن ساخت که اگرچه قاطبه این جریان منطقه‌ای با گرایش شیعی و از پیروان اهل بیت (ع) تشکیل شده است، اما اولاً؛ جریان غیرشیعی آن نیز از محبان اهل بیت (ع) بوده و در این خصوص گرایش‌های عاطفی و عقیدتی فراوانی به خاندان عصمت و طهارت (ع) دارند و ثانیاً؛ با وجود چنین ویژگی منحصر به فردی، تفاوت مذهب

جایگاه تعیین‌کننده‌ای در حمایت یا عدم حمایت از محور مقاومت ندارد، تا جایی که حتی می‌توان طرح چنین رویکردهایی را ضرورت‌بخش موضوع مشروعیت حمایت جمهوری اسلامی ایران از جریان مقاومت دانست. اکنون اگرچه با نفی اشتباه تصویری نفی گزاره‌های تصدیقی، ممنوعیت حمایت از محور مقاومت به دلیل نفی مقدمات ناصحیح آن ثابت شده است، با این وجود بدون ورود به مباحث اختلاف بین‌المذاهبی و با تکیه بر اشتراک منابع استنادی در فرق اسلامی، مشروعیت این موضوع براساس اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای بررسی و تحلیل خواهد شد.

قرآن کریم اصلی‌ترین مستند مشروعیت حمایت از مظلوم و ظلم‌ستیزی است (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق: ۳/۴۵). به نظر می‌رسد دو راهبرد غلظت بر کفار و رأفت با دوستان که به عنوان راهبردهای آیت‌الله خامنه‌ای در خصوص مقاومت بیان شده است، با لحاظ توصیه ایشان بر شاخص پایبندی به اصل مقاومت که همان دفاع از مظلومان می‌باشد، ناظر به همین مبانی مشروعیت، حمایت از مظلوم و ظلم‌ستیزی باشد. قرآن کریم با اشاره به لزوم دوستی با دوستان و دشمنی با دشمنان راه حق، خطاب به مؤمنان و پیروان راه حق می‌فرماید: «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» بدین بیان با ارائه راهبرد حفظ وحدت جامعه ایمانی و تأسی به سیره رسول خدا (ص) در رفتار محبت‌آمیز با سایر برادران و خواهران ایمانی، می‌خواهد که ایشان را همچون یک خانواده متحد نشان دهد، از این رو در پرتوی عملیاتی کردن این راهبرد، مؤمنان می‌توانند استحکام و استقامت خویش را در برابر دشمنان حفظ کنند (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۷/۱۰۲). بر این اساس معظّم‌له، ضمن دعوت به حمایت از جریان مقاومت، سه راهبرد وحدت کلمه، رأفت با دوستان و شدت با دشمنان را برای پیشبرد جریان مقاومت و دستیابی به اهداف آن اعلام می‌دارند.

اگرچه وحدت کلمه و انسجام رفتاری می‌توانند دو راهبرد بسیار مهم در خصوص مقاومت باشند؛ اما آنچه لازمه میدانی این جریان و ضرورت عملیاتی آن در کنار این دو راهبرد اساسی است، بهره‌مندی جریان مقاومت از استعداد لازم برای دفاع عملی، نظامی و تبلیغاتی از جبهه مقاومت می‌باشد؛ بنابراین آیت‌الله خامنه‌ای با عنایت به چنین ضرورتی، ورود به دو بُعد نظامی و تبلیغاتی را اجتناب‌ناپذیر دانسته‌اند و به فعالان و کُنش‌گران جبهه مقاومت در این خصوص فرمودند: «نظریه مقاومت در مقابل دشمن قوی پنجه را تبلیغ کنید و ترویج نمائید. بعضی تصوّر نکنند که چون دشمن بمب دارد، موشک دارد، دستگاه‌های تبلیغاتی دارد و از این قبیل، ما عقب‌نشینی [کنیم]؛ نخیر، نظریه مقاومت، یک نظریه اصیل و درست است؛ هم در مقام نظر، هم در مقام عمل» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۷/۰۸/۱۲) و این فرمایش دقیقاً منطبق با دستور شارع مقدس در قرآن کریم به تقویت بنیه نظامی در همه ابعاد جنگ نرم و سخت می‌باشد؛ بنابراین آنجا که در قرآن کریم فرموده است: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ

مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال، ۶۰). مقصود صرفاً بُعد نظامی نبوده است، بلکه تمامی وجوه استعدادی و تقویت بنیه دفاعی را دربر گرفته است. دایره این شمولیت تا بدانجاست که بنابر نظر برخی مفسران، حتی وحدت کلمه مسلمین و اتفاق نظر ایشان و انسجام اجتماعی مسلمانان را که موجب خوف دشمنان می‌شود، دربر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۵/۹؛ استرآبادی، ۱۳۹۴ق: ۳۱۲-۳۱۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق: ۳۸۹/۱).

بنابراین، وحدت در جبهه مقاومت و پرهیز از ملاک قرار دادن اهداف قومی و نژادی در مقابله با دشمن، اولویت اصلی است؛ زیرا آن‌گونه که قرآن کریم بدان اشاره کرده و فرموده است: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَّزِعُوا فَتَنَشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (انفال، ۴۶). تفرقه سبب فروپاشی جامعه اسلامی به معنای کلیت کلمه آن خواهد شد. در ثانی وجود وحدت که در اندیشه معظم‌له از راهبردهای مقاومت نام‌برده شد، از همین آیه سوره انفال نشأت می‌گیرد و با توجه به اشارات همین آیه است که ایشان در سخنرانی خود در دیدار با مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی تقویت بیداری و مقاومت اسلامی را منشأ رهایی منطقه از سلطه غرب دانسته‌اند؛ زیرا وجود وحدت‌نظر و حمایت در آگاهی‌رسانی اسلامی در برابر ابعاد سلطه غرب و مقاومت در برابر نفوذ آن در دراز مدت سبب تغییر موضع کشورهای غرب آسیا نسبت به غرب می‌شود و می‌توان شاهد منطقه‌ای مستقل و به‌دور از تهاجم فرهنگی و نظامی غرب بود. در آیه ۱۲۸ سوره توبه که خداوند به بیان اوصاف پیامبر می‌پردازد و در پایان از وصف مهربان بودن نسبت به مؤمنان نام می‌برد که مبنای اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در بیان راهبردهای مقاومت است، بدین بیان که نسبت به مؤمنان، مهربان بودن ناظر به آحاد مؤمنان می‌باشد و این ویژگی پیامبر، الگویی برای تمام مسلمانان است؛ چراکه اُلفت و مهربانی بین آن‌ها، از عوامل تحکیم مقاومت نسبت به دشمن خارجی می‌باشد (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۱۲۴/۴-۱۲۵). به‌عبارت دیگر این مهربانی و اُلفت، منجر به این خواهد بود که درد و رنجی که به مردم تحت جنایت‌های رژیم صهیونیستی وارد شده، سایر مؤمنان و آزادی‌خواهان را متأثر کند و ایشان به حمایت برآیند تا در پرتوی چنین حمایتی محور مقاومت تقویت شود.

آیت‌الله خامنه‌ای با عنایت به مبانی قرآنی تمدن‌ساز خویش، همه جریان‌ها و شخصیت‌های ملی و بین‌المللی را موظف به حمایت همه‌جانبه از جریان مقاومت اسلامی کرده‌اند. این دستور اجرایی و تکلیف ولایی که متوجه معتقدان به اندیشه مقاومت اسلامی است، برگرفته از مبانی قرآنی بسیاری است که در جای‌جای قرآن کریم بدان اشاره شده و همگان را به اطاعت از آن مکلف کرده است. برای مثال شارع مقدس در قرآن کریم پیامبر خویش را دستور داده و می‌فرماید: «فَاسْتَقِمْ كَمَا

أُمِرَتْ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (هود، ۱۱۲). مطابق این دستور و آنچه مفسران از این آیه برداشت نموده‌اند، همه به ایستادگی در مسیر انجام واجبات و ترک محرمات مکلف هستند (طبرسی ۱۳۷۲: ۳۰۴/۵؛ مقدس اردبیلی، بی تا: ۱۶۸-۱۶۷) و آنچه از مجموع آیات قرآن کریم و آیات پسینی این آیه به دست می‌آید، از جمله واجبات الهی، ایستادگی در برابر ظالم و پایداری در برابر اوست و اینکه اعتمادی به ظالم نکنند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۷/۱۱) و شاید به همین جهت است که برخی استقامت را شرط عدالت و معنای حقیقی آن دانسته‌اند (صدر، ۱۴۰۳ق: ۱۲۰). آیات ۴-۶ سوره محمد نیز گویای همین دستور می‌باشد (راوندی، ۱۴۰۵ق: ۳۴۶/۱-۳۴۷؛ علامه حلی ۱۴۱۳ق: ۴۲۲/۴-۴۲۳). قرآن کریم در این آیات، مؤمنان را به مبارزه سرسختانه با کفار دستور می‌دهد و می‌فرماید: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَكَّحْتُمُوهُمْ فَسُدُّوا أَلْوَابَكُمْ وَأُولَئِكَ الَّذِينَ يَضِلُّ اللَّهُ لَعْنَتُهُ لِيُذَلِّبَهُمُ اللَّهُ وَبِعْضِكُمُ بَعْضٌ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ» (محمد، ۴-۶).

یکی دیگر از موارد مهمی که آیت الله خامنه‌ای در بیان تکلیف‌ساز خویش برای جریان مقاومت و حمایت از این جریان بیان می‌دارند، اشاره به معادله هزینه - فرصت است. ایشان ایستادگی را دارای هزینه می‌دانند؛ اما سازش‌کاری را نیز دارای هزینه می‌دانند و هزینه سازش را بیش از هزینه مقاومت می‌پندارند؛ از این رو براساس دستور شرع و استدلال عقلی، به مقاومت تکلیف نموده و امت اسلامی را به مقاومت در برابر ظلم جهانی تکلیف می‌کنند. بررسی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که این موضع برگرفته از مبانی قرآنی در اندیشه ایشان است؛ چراکه شارع مقدس در قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَمْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ» (ممتحنه، ۱) و آنگونه که مفسران در این خصوص بیان داشته‌اند؛ چنانچه مسلمانی به راستی دم از دوستی خدا می‌زند و آمادگی دارد به خاطر او از شهر و دیار خود هجرت کند، و طالب جهاد في سبيل الله و جلب رضای اوست، این مطلب با دوستی دشمنان خدا سازگار نیست (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲/۲۴). البته ایستادگی در مسیر مقاومت نیز نتیجه‌بخش خواهد بود و خداوند پاداش یاری‌کنندگان جهاد و مقاومت را خواهد داد، از این رو می‌فرماید: «إِنْ تَنَصَّرُوا لِلَّهِ يُنْصِرْكُمْ وَيُغْنِكُمْ مِنَ الْقَوْلِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (و لَيُنصِرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ». بنابراین مقاومت و حمایت از آن سبب شکست قطعی دشمن و پیروزی جبهه اسلام خواهد شد و خداوند هزینه‌هایی که در این راه شود چه از جهت مالی و چه از جهت سختی تحریم‌هایی که بر بدنه

اجتماعی جمهوری اسلامی وارد شده را خواهد داد و سکوت و سازش، سبب جری شدن و غلبه دشمن خواهد شد و این تزویر حقه دشمن است تا با فشار و هزینه‌سازی طرفین، محور مقاومت را وادار به سازش و سکوت کند و سپس پس از غلبه آن‌ها را از بین ببرد.

۶. مبانی روایی اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در تکلیف دولت

روایات معصومان (ع) سرشار از مضامین مربوط به ظلم‌ستیزی و همیاری مستضعفان است. یکی از روشن‌ترین مصادیق این بیان را می‌توان در توصیه امیر مومنان (ع) به فرزندشان ملاحظه کرد، آنجاکه فرموده‌اند: «كُونَا لِلظَّالِمِ حَصْمًا وَ لِلْمَظْلُومِ عَوْنًا» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۴۲۱) بازنگاهی به سیره نبوی (ص) و ائمه هدایت (ع) نیز سرشار از مصادیقی از تبلور حمایت از مظلومان و مستضعفان است. در این زمینه، رجوع به منابع روایی و تفسیری ذیل آیه «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۲۹) مراد از «أَشِدَّاءُ» را قوام در دین و قدرت‌نمایی در برابر دشمنان ذکر کرده‌اند، به طوری که هرگز پیوند و میلی بین مجاهدان اسلام و ظالمان وجود نداشته باشد (طبرانی، ۲۰۰۸: ۶۶/۶). صاحب‌الکاشف نیز اصحاب مقاومت را افرادی اخلاص‌مند، مدافع حق و مبارز همیشگی در برابر باطل بیان کرده است (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۱۰۲/۷).

برخورداری از چنین وصفی در نگاه امام صادق (ع)، شرط معیت با ایشان در بهشت دانسته شده است (صدوق، ۱۳۷۶: ۲۱۰). آنچه جنبه‌های حمایتی از مظلوم را در این میان حائز اهمیت می‌کند، بیان لوازم مقابله با ظلم است. آیت‌الله خامنه‌ای در بیانی شمول این لوازم را عام دانسته‌اند، از این رو فرموده‌اند: «ما هر مقداری که بتوانیم از مظلوم حمایت می‌کنیم و هر مقداری که توانایی‌های ما و وسیع ما باشد، وظیفه ماست» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۴/۰۲/۲۶). عموم آیه لزوم تقویت نظامی مسلمانان (انفال، ۶۰) نیز مؤید همین موضع ایشان است (قطب، ۱۴۲۵ق: ۱۵۴۳/۳؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۲۹/۲). با این وجود در روایات به برخی مصادیق مقصود آیه تصریح شده است. برای نمونه امام صادق (ع) یکی از ابزارهای قدرت را سلاح بیان کرده‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۶۶/۲). سدی در روایتی از دیگر مؤلفه‌های قوه را اتفاق کلمه و ایمان به خدا (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۵۳/۱۹) در میدان نبرد آورده است. آنچه از مضامین روایات ذیل آیه شریفه نیز برمی‌آید؛ لزوم آمادگی فراوان، تجهیز قوا و جنگ افزارهای گوناگون (حکیمی، ۱۳۸۰: ۹۶/۵)، یک‌دلی و صمیمیت، غنای علمی و معرفتی و بهره‌وری از ابزارهای جدید امروز جهت مقابله و دفاع در برابر دشمن است (صدوق، ۱۳۷۷ق: ۹۸/۲).

آنچه موجب کاهش قدرت و استطاعت می‌شود، نزاع و کشمکش‌های بین مسلمانان در هنگامه نبرد حق و باطل است (انفال، ۴۶). بنابراین وحدت کلمه را می‌توان یکی دیگر از مصادیق قوت و استطاعت دانست. آیت‌الله خامنه‌ای با لحاظ مبنای مذکور، از جمله راه‌های حمایت از محور

مقاومت را، حفظ وحدت کلمه در فضای داخلی کشور و درون جبهه مقاومت دانسته و می‌فرماید: «در نبرد اخیر غزه شاهد بودیم که تلاش دشمن بر ایجاد اختلاف و دو دستگی میان گروه‌های مقاومت و القای این فضا بود که به لطف خدا به نتیجه نرسید، بنابراین باید هرچه پیش‌تر بر موضوع وحدت و هماهنگی تمرکز شود و این مسیر صحیح با قدرت ادامه یابد» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۴۰۲/۰۳/۳۱). دستور به وحدت و پرهیز از تشتت، مبنایی روایی و قرآنی دارد.

پیامبر اکرم (ص) در اهمیت حفظ یک‌دلی و اتفاق کلمه بین مسلمانان آنان را برادر و هم‌خون یکدیگر خواندند و ید واحده در مقابل دشمنان را از خصوصیات آنان بیان کردند که روایت شریف «الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۴۰۴) گویای آن است. امام علی (ع) در روز صفین خطاب به مجاهدان طریق حق، ثبات قدم در برابر دشمن را از اصول مهم پایداری و عدم پراکندگی بیان داشته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱/۲۶۵) که ثمره آن نزول نصرت الهی بر جبهه حق می‌باشد. عنصر صبر در برابر مکاید دشمن و لزوم اتخاذ تصمیم صحیح نیز، از دیگر مؤلفه‌های وحدت است که بنا بر قول امام صادق (ع)، موجب ثبات قدم خواهد شد (جعفر بن محمد، ۱۴۰۰ق: ۵۵۵). در نتیجه، رعایت هم‌زبانی و وحدت در برابر ظالمان، استحکام قلبی و روحی در میان مسلمانان و اتحاد صفوف جان‌مایه بیانات نبوی در این بخش است (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۴۲۰). به همین دلیل در روایات فراوانی ضمن اشاره به لزوم وحدت در میدان نبرد با غاصبان و ظالمان، فقدان آن را موجب هلاکت امت‌ها و تشتت قلوب بیان شده است (ابی‌مخنف، ۱۴۱۷ق: ۱۲۲؛ قمی، ۱۴۰۴ق: ۱/۲۲۱؛ ابن‌طاووس، ۱۴۰۰ق: ۱/۱۳).

تداوم بر ایستادگی و مقاومت، مصداق دیگری است که آیت‌الله خامنه‌ای در حمایت از جریان مقاومت ضروری دانسته‌اند. ایشان ضمن تبیین مفهوم ایستادگی، آن را برگرفته از معارف دینی و تنها راه علاج دانسته‌اند. از این رو با تصریح به این مطلب فرموده‌اند: «اگر در راه ایستادگی و مقاومت، در مقابل دشمنان دین و بشریت بایستند، قطعاً خدای متعال آن‌ها را حمایت خواهد کرد؛ «وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ»». همچنان که ما در این چهل سال به توفیق الهی پیروز شدیم، در آینده، در گام دوم، در گام‌های بعد به توفیق الهی بر همه موانع غلبه خواهیم کرد و بر دشمنان پیروز خواهیم شد» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۸/۰۷/۲۱). امام صادق (ع) در تأیید این مطلب با اشاره به روش علی (ع) در جنگ‌ها، مبارزه با اهل باطل را از صبح تا شب بیان کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۰/۵) که نشان‌دهنده اهمیت نبرد جبهه حق در برابر باطل و پیوستگی آن دارد. آیه مبارکه نیز بر همین اصل استوار است و با تأکید بر مبارزه مسلمین و درهم شکستن صفوف دشمنان، ادامه کارزار را تا جایی می‌داند که مسلمین پیروز میدان شده و از ظالمان افرادی را به اسیری بگیرند. دامنه نبرد به حدی

گسترده است که خداوند سبحان برای آزادی اسیران شروطی قید می‌کند که در راستای فزونی ابهت و پیروزی مسلمین، غلبه آنان بر کفار و ذلت ظالمان است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۶/۹).

امام علی (ع) در کلامی پیرامون آموزش اصول حرب به مبارزان سبیل الهی در جنگ صفین، دامنه نبرد واقعی با دشمن را خیمه زدن جبهه حق در میان آنان بیان فرموده‌اند (سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۹۷) که به معنای ایستادگی تمام‌قد و نفوذ در لشکر متراکم دشمن است. از نکات مهم این کلام نورانی، به‌کارگیری عنصر خشم در برابر دشمن است که عبارت «مَنْ أَحَدَّ سِنَانَ الْعُصْبِ لِلَّهِ فَوِيَّ عَلَى أَشَدِّ الْبَاطِلِ» گویای آن است که غضب به‌مثابه سرنیزه‌ای است که جبهه حق را در رویارویی و مبارزه با سردمداران باطل یاری خواهد کرد (آمدی، ۱۴۱۰: ۶۳۵). در نتیجه؛ هیچ‌گونه اَلْفَتَى از سوی مسلمین در برابر ظالمان وجود ندارد، آن‌طور که خداوند سبحان مسلمانان را از هرگونه مودت و اظهار دوستی آشکار و پنهان با دشمنان بر حذر می‌دارد که آیه ابتدایی سوره ممتحنه، گفتار واضحی در تأیید آن است.

بر این اساس یکی دیگر از اصول حمایت از جبهه مقاومت، نفی دوستی با معاندان این جبهه است، آن‌گونه که آیت‌الله خامنه‌ای استناد به مبانی اجتهادی این اصل معتقدند: «قرآن روی دشمن و دشمنی کردن تکیه می‌کند. در سوره ممتحنه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَ عَدُوِّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ» با کسانی که دشمن من و دشمن شما هستند - هم دشمن خدایند، هم دشمن جامعه اسلامی‌اند - دوستی نکنید، آن‌ها را همراه خودتان و هم‌پیمان خودتان نگیرید» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۹/۱۲/۲۱). در شرح روایی آیه مذکور، امام رضا (ع) در بیانی پیرامون اظهار دوستی مسلمین با دشمنان، آن را فتنه‌ای سخت‌تر از فتنه دجال دانسته و ثمره آن را اختلاط حق و باطل و درنهایت مشتبه شدن حق و رویش نفاق بیان کرده‌اند (صدوق، ۱۳۶۲: ۸) که با اصل مقاومت و ایستادگی پایدار در مقابل ظالمان در تضاد است. برخی گمان می‌کنند با زبان نصیحت، دشمن خونی را می‌توان به راه صحیح هدایت کرد؛ درحالی‌که منطق روایی اهل بیت (ع) آن را مردود می‌داند. ابن‌عباس در روایتی مراد از «لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوِّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ» را عدم هدایت دشمنان از طریق نصیحت و نگارش نامه‌های مختلف به آنان آورده (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۴۴/۲) و در دلایل عدم اظهار محبت مواردی همچون؛ مخالفت و رویگردانی از حق و بیرون راندن مسلمین و شخص پیامبر (ص) از منازلشان ذکر کرده‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۲۹۹/۷). آنچه در انتهای این مبحث باید بدان اشاره کرد، مصداقیابی برای گفتار مذکور است که با قدرت باید رژیم غاصب صهیونیستی را بهترین مصداق آن دانست که تمام رذائل و خباثت‌ها را در خود جای داده است. اینک بر تمام مسلمین فرض است با تشکیل کمر بند استقلال و تجهیز قوای

مقاومت در مقابل این دشمن خون‌خوار و هم‌پیمان پلیدش که آمریکای خبیث است بشتابند و خداوند منان و معصومین در این مسأله حجت بر ما تمام کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

اکنون با عنایت به تحلیل مبانی اجتهادی اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای و با لحاظ اصل یکصد و پنجاه و دوم قانون اساسی و دست‌یافت‌های جریان‌شناسی محور مقاومت، می‌توان پذیرفت که اولاً مبنای تصویری هلال شیعی یا حمایت پیروان اهل بیت از غیر شیعیان و هدر دادن خون شیعیان، فاقد اعتبار است، از این‌رو گزاره‌های تصدیقی متکی بر آن نیز فاقد اعتبار هستند. ثانیاً بر فرض قبول چنین مبنایی، با توجه به مبانی اندیشه‌ای ایشان، اقدامات جمهوری اسلامی ایران در حمایت از محور مقاومت، منطبق بر مبانی قرآنی و روایی می‌باشد و سخنان تفرقه‌انگیزانه‌ای که همراهی جمهوری اسلامی با جریان مقاومت را همراهی با جریان مخالفان اهل بیت (ع) می‌داند و از این‌رو شیعیان را از همراهی با این گفتمان برحذر می‌دارد، فاقد مبنای دینی و شرعی است و بلکه برخلاف برخی دستورات مصرح شرع مقدس می‌باشد. ثالثاً با توجه به مبانی قرآنی - روایی اندیشه معظم‌له؛ دعوت ایشان به حمایت از جریان و جبهه مقاومت، دعوتی قرآنی و منطبق بر اوامر شریعت محمدی (ص) است و از این‌رو سیره‌ای معتبر نزد متشرعه می‌باشد. ضمن اینکه مطابق با تصریح ایشان، مذهب در دفاع از مظلوم، فاقد اولویت و بلکه اعتبار است و آنچه در اندیشه اسلامی اصل به حساب می‌آید، حمایت از مظلوم در برابر ظالم می‌باشد. بنابراین اگر ظالم شیعه باشد یا دوست حمایت از وی به دلیل قرابت مذهبی فاقد مبنای دینی است، همان‌طور که اگر مظلوم غیر شیعی باشد، عدم حمایت از وی نیز، فاقد اعتبار و مبنای شرعی می‌باشد. رابعاً حمایت از اندیشه مقاومت اگرچه قابل انطباق با جزء اول اصل ۱۵۲ قانون اساسی است، اما در تعارض با جزء اخیر اصل مذکور (ایجاد روابط صلح‌آمیز با دول غیرمتخاصم) نیز نمی‌باشد، بلکه کیفیت جمع میان این دو امر با محوریت مصلحتی است که تشخیص آن برعهده امام جامعه می‌باشد و ایشان برای تحقق آن، به تأسیس شورای راهبردی وزارت خارجه اقدام کرده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. رجوع به منابع فقهی و آراء فقیهان معاصر، بیانگر صحت ادعای مذکور است. مبانی روایی (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۳۳۴/۴) و قرآنی (نساء، ۱۴۱)، قاعده نفی سبیل و عمومیت جریان آن در تمامی ابواب فقهی (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۹/۳؛ شهیدثانی ۱۴۱۳ق: ۳۸۶/۱۰ و ۲۰/۱۳؛ طباطبایی (صاحب ریاض)، ۱۴۱۸ق: ۱۱۴/۸) دلیلی روشن بر صحت این ادعا است.

منابع

کتاب

۱. قرآن کریم
۲. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۰ق). الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف. قم: خیام.
۳. ابن فهید حلّی، جمال الدین احمد بن محمد (۱۴۰۷ق). المهذب البارع فی شرح المختصر النافع. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۵. ابو مخنف کوفی، لوط بن یحیی (۱۴۱۷ق). وقعة الطف. قم: جامعه مدرسین.
۶. استرآبادی، محمد بن علی بن ابراهیم (۱۳۹۴ق). آیات الاحکام فی تفسیر کلام الملک العلام. تهران: کتابفروشی معراجی.
۷. بحرانی، محمد سند (۱۴۲۶ق). اسس النظام السیاسی عند الامامیه. قم: مکتبه فک.
۸. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دارالکتاب الاسلامی.
۹. جعفر بن محمد (۱۴۰۰ق). مصباح الشریعه. بیروت: اعلمی.
۱۰. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰). الحیاه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. راوندی، قطب الدین سعید بن عبدالله (۱۴۰۵ق). فقه القرآن. قم: انتشارات کتابخانه مرعشی.
۱۲. سیدرضی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، قم: هجرت.
۱۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام. قم: موسسه المعارف اسلامیه.
۱۴. شیرازی، سید محمد (۱۴۲۶ق). الفقه السلم و السلام. بیروت: دارالعلوم للتحقیق و الطباعة و النشر و التوزیع.
۱۵. صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۳ق). الفتوی الواضحه و فقا لمذهب اهل البیت علیهم السلام. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۶. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. دوم. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). صفات الشیعه. تهران: اعلمی.
۱۸. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی.
۱۹. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۷). الخصال، کمره ای. تهران: کتابچی.
۲۰. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۱. طباطبایی (صاحب ریاض المسائل)، سید علی بن محمد (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل. قم: موسسه آل البیت علیهم السلام.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م) التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، اردن: دار الكتاب الثقافی
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). تفسیر جوامع الجامع. قم: حوزه علمیه قم.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: مکتبه المرتضویه.
۲۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعه فی احکام الشریعه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۸. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعة العلمیه.

۲۹. فاضل مقداد حلی، بن عبدالله (۱۴۲۵ق). کنزالعرفان فی فقه القرآن. قم: انتشارات مرتضوی.
۳۰. فرامکین، دیوید (۱۴۰۲). صلحی که همه صلح‌ها را بر باد داد. حسن افشار، تهران: نشر ماهی.
۳۱. قطب، سید (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. کیالی، عبدالوهاب (۱۳۶۶). تاریخ نوین فلسطین. محمد جواهرکلام. تهران: امیرکبیر.
۳۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره شیخ مفید.
۳۸. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). زیادة البیان فی احکام القرآن. تهران: المكتبة الجعفریة لاحتیاء الآثار الجعفریة.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه. قم: نشر تفکر.
۴۲. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۷ق). نظام الحکم فی الاسلام. قم: نشر سرابی.
۴۳. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.

مقالات

۱. ابریشمی راد، محمدمامین (۱۴۰۱). "الزامات سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر قانون اساسی و موازین بین الملل." فصلنامه دانش حقوق عمومی ۳۷: ۵۹-۸۲.
۲. تلاشان، حسن (۱۳۹۱). انقلاب اسلامی ایران و تأثیر آن بر تحولات ژئوپلیتیک شیعه در یمن، فصلنامه شیعه شناسی، شماره ۴۰، ۷-۳۰.
۳. تقفی عامری، ناصر (۱۳۸۵). عراق جدید: تغییرات ژئوپلیتیک، فصلنامه راهبرد بهار، شماره ۳۹، ۱۱۵-۱۳۱.
۴. جاوید، محمدجواد؛ محمدی، عقیل (۱۳۹۵). ارزیابی قابلیت اجرایی اصل ۱۵۴ قانون اساسی (ح.ا). در حقوق بین الملل معاصر، مطالعات حقوق عمومی، شماره ۱، ۷۱-۹۰.
۵. حسینی، روح‌الله؛ عمویی، رضا (۱۳۹۳). حزب الله و محورهای مقاومت: حماس، ایران و سوریه، فصلنامه مطالعات منطقه ای، شماره ۴، ۹۱-۱۰۸.
۶. درخشه، جلال؛ بیگی، علیرضا (۱۳۹۳). کارآمدی حزب الله لبنان در دستیابی به مقبولیت اجتماعی و مشروعیت سیاسی، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلامی، شماره ۴، ۳۳-۵۹.
۷. ذولفقاری، مهدی؛ دشتی، فرزانه (۱۳۹۷). مولفه‌ها و ظرفیت‌های قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در دیپلماسی فرهنگی، مطالعات قدرت نرم، شماره ۱۹، ۱۲۷-۱۵۴.
۸. سادات، سید احمد (۱۳۹۴). روابط جمهوری اسلامی ایران با جنبش‌های مقاومت فلسطین با تأکید بر جنبش جهاد اسلامی، مجله مطالعات سیاسی جهان اسلام، شماره ۱۶، ۷۷-۱۰۶.
۹. طاهری کل‌کشوندی، مسلم؛ تقی‌زاده داوری، محمود (۱۳۹۴). رویکرد جریان‌های شیعی عراق به تحولات نوین کشور، فصلنامه شیعه‌شناسی، شماره ۴۸، ۱۲۷-۱۴۸.
۱۰. عباسی، مجید. گلچین، سعید (۱۳۹۴). انقلاب اسلامی ایران و ژئوپلیتیک تشیع در یمن: از هویت یابی تا بیداری، فصلنامه مطالعات راهبردی بسیج، شماره ۶۹، ص: ۶۹-۱۰۲.

۱۱. عسکری کرمانی، محمد؛ معین‌آبادی بیدگلی، حسین (۱۴۰۰). بررسی مجموعه امنیتی خاورمیانه و شناخت ائتلاف‌ها و تهدیدها با تأکید بر نقش ائتلاف محور مقاومت در مناسبات آن مجموعه، فصلنامه مطالعات بیداری اسلامی، شماره ۲۰، ۱۲۷-۱۴۷.
۱۲. عیوضی، سید محمد رحیم؛ نوازی، علی (۱۴۰۰). محور مقاومت به مثابه هویت منطقه‌ای، فصلنامه مطالعات راهبردی جهان اسلام، شماره ۳، ص: ۳۲-۵.
۱۳. کریمی، ابوالفضل (۱۳۹۶). نقش ج. ا. ایران در هویت بخشی به مجموعه امنیتی محور مقاومت، ماهنامه پژوهش ملل، شماره ۲۰، ۱-۱۴.
۱۴. محمدی سیرت، حسین؛ ترابی اقدم، محمود (۱۳۹۶). الگوی نمایش نقش امنیت‌آفرین شهیدان محور مقاومت در رسانه ملی، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی و دفاع مقدس، شماره ۱، ۶۲-۸۲.
۱۵. محمدیان، علی؛ رضایی، علیرضا (۱۳۹۵). تحول مفهوم دیپلماسی در روابط بین الملل، پژوهش نامه ایرانی سیاست بین الملل، شماره ۱، ۱۰۵-۱۲۷.
۱۶. مرادی، جهان‌بخش (۱۳۹۸). بررسی علل حضور مستشاری جمهوری اسلامی ایران در سوریه، فصلنامه مطالعات بین المللی، شماره ۳، ۱-۲۱.
۱۷. مطلبی، مسعود؛ کاظمی، اردشیر و امجدی، حوریه؛ (۱۳۹۷). گفتمان مقاومت در سپهر فکری و اندیشه‌ای مقام معظم رهبری، مطالعات منافع ملی شماره ۱۱، ۱۱۸-۱۳۸.

پایان‌نامه

۱. توانچه، مجتبی (۱۳۹۹). نقش محور مقاومت در سیاست‌های امنیتی جمهوری اسلامی ایران در غرب آسیا ۲۰۰۶ تا ۲۰۱۹. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.
۲. خسروی، محمد (۱۴۰۰). ظرفیت‌ها و موانع محور مقاومت اسلامی در شکل دهی به نظم نوین منطقه غرب آسیا. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.

خبرگزاری‌ها و وب‌سایت

۱. <https://farsi.khamenei.ir>
۲. جبرئیلی، محمدصفر (۱۴۰۳). مصاحبه توسط روابط عمومی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. بررسی مبانی قرآنی مقاومت و نقش آن در تقویت وحدت اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، (۰۸۳۰). دستیابی در: <https://iiict.ac.ir/09/1403/g-moghavemat9-4>. ۱۸۱۲، ۱۴۰۳.
۳. محمدی، عبدالسلام (۱۴۰۳). مصاحبه توسط روابط عمومی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. بررسی جایگاه وحدت و مقاومت در تقویت همبستگی اسلامی (۰۸۳۰). دستیابی در ۱۸۱۲، ۱۴۰۳. <https://iiict.ac.ir/09/1403/g-moghavemat9-2>.
۴. مرتضوی، سید محمدرضا (۱۴۰۲). "محور مقاومت و توفیق‌ان، الگوی وحدت اسلامی در ابعاد بزرگتر". روزنامه اعتماد ۵۶۵۷. دستیابی در ۱۸۱۲، ۱۴۰۳.

<https://www.etemadnewspaper.ir/fa/Main/Detail/>. ۲۱۰۸۶۰

منابع خارجی

1. polack, Kenneth m (2020). The Evolution of the Revolution: The changing nature of irans axis of resistance, American enterrise insttute.
2. The White House (2022). Biden-Harris Administrations National Security Strategy. Biden-Harris, Washington: The White House.

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۴، شماره ۱۲، بهار ۱۴۰۴، صفحات ۷۷ تا ۱۰۲
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱

بررسی تطبیقی رویکرد جنسیتی قوانین کیفری ایران و کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان با تأکید بر دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

رضا الهامی*^۱ | عبدالرضا لطفی^۲ | بهروز یوسفلو^۳ ID

DOI: [10.22034/rjfs.2025.505584.1146](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.505584.1146)

چکیده

قوانین موضوعه کیفری ایران، احکام خاصی در باب حدود و تعزیرات برای مبارزه با صور مختلف جرایم جنسی وضع کرده، ولی مقرر و ویژه‌ای به روسپی‌گری اختصاص نداده است. این اقدام برای بهبود وضعیت زنان در سطح جهانی بسیار ضروری می‌باشد و کنوانسیون بین‌المللی رفع هرگونه تبعیض علیه زنان، در جهت ایجاد برابری کامل میان زنان و مردان و ریشه‌کن‌سازی تبعیض علیه آنان ایجاد شده است. هدف پژوهش، ارزیابی تطبیقی رویکرد قوانین کیفری ایران و کنوانسیون نسبت به روسپی‌گری و چرایی عدم عضویت ایران در این کنوانسیون و دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای در خصوص کنوانسیون می‌باشد. تحقیق حاضر به دنبال پاسخ به این مسأله است که رویکرد جنسیتی قوانین موضوعه کیفری ایران و کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مصوب ۱۹۷۹ نسبت به جرم روسپی‌گری به چه ترتیب می‌باشد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که این کنوانسیون محصولی از اندیشه و بازتاب برخی آرمان‌های فمینیستی غربی می‌باشد و با توجه به تفاوت در ساختارها، فرهنگ‌ها، مذاهب، استانداردها و تفاسیر مختلف از جایگاه و تجارب و نیازهای خاص زنان در مناطق مختلف، تاکنون نتوانسته اجماع واقعی کشورها، به‌ویژه کشورهای اسلامی را به‌وجود آورد و مقررات کیفری ایران هم‌سو با کنوانسیون، نفی پدیده روسپی‌گری در قالب جرایم جنسی بوده است.

واژگان کلیدی: روسپی‌گری، قانون کیفری، کنوانسیون، زنان، آیت‌الله خامنه‌ای

۱. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

*Email: dr.elhami.reza@gmail.com

۲. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

*Email: tasnim4757@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

*Email: b.yousefloo74@gmail.com

دسترسی به مقالات فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی (open access) است.

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی تحت مجوز بین‌المللی 4.0 by cc می‌باشد.

مسئولیت مقاله از نظر محتوای علمی و نظرات مطرح‌شده در متن آن، به‌عهده نویسندگان و یا نویسنده مسئول مقاله می‌باشد و مورد تأیید/عدم تأیید صاحب امتیاز

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی نمی‌باشد.



مقدمه

دین مبین اسلام برای زن و مرد حقوق، تکالیف و مجازات مشابه در نظر نگرفته است، بلکه متناسب با توان و ظرفیت در برخی موارد، رویکرد تشریحی مشابه و در برخی موارد دیگر قائل به افتراق در حکم شده است. از سوی دیگر، اسلام توجه تک‌بُعدی به زن یا مرد را مردود دانسته و با توجه به فطرت، توانایی و استعداد هر یک از زن و مرد و جایگاه و ظرفیت به زن و مرد امتیازاتی داده است. در این میان باید بین تشابه در حقوق و تفاوت‌های حقوقی تمایز قائل شد، زیرا اسلام تکالیف یکسانی برعهده زن و مرد قرار نداده و با تساوی حقوق نیز مخالف نیست. زن و مرد در خلقت یکسان هستند و تفاوت آن دو در حقوق، بعضاً در نوع تکلیف می‌باشد.

امروزه به جهت مدرنیزه شدن جامعه و کم‌رنگ شدن جوامع سنتی، زنان بیش‌تر در جامعه حاضر بوده و ایفای نقش کرده و مشغول کار و فعالیت شده‌اند. این امر سبب دگرگونی در تحولات اقتصادی و اجتماعی و در نتیجه نوع و شیوه و میزان ارتکاب جرایم از سوی زنان است. باید گفت در اغلب نظام‌های حقوقی جهان قوانین شکلی و ماهوی در حوزه‌های کیفری، در صدد حمایت قانونی از زنان وضع شده‌اند. حمایت از زنان در برابر جرایم علیه تمامیت جسمانی، شامل کلیه اشکال خشونت جسمی را شامل می‌شود. حمایت از زنان در برابر جرایم علیه تمامیت معنوی، شامل کلیه اشکال خشونت‌های جنسی و روانی مانند توهین، تجاوز به عنف، هرزه‌نگاری و قاچاق زنان به منظور بهره‌کشی جنسی می‌گردد. حمایت از زنان در برابر جرایم خانگی مانند خشونت خانوادگی همسر و نزدیکان نسبی و غیره را شامل می‌شود.

اگرچه مقررات داخلی و بین‌المللی، تبعیض جنسیتی زنان را منع می‌کنند، لیکن مسأله آن است که در موضوع جرایم جنسی و به‌طور خاص روسپی‌گری، حق تصرف زن بر جسم خویش به اندازه‌ای است که مقررات کیفری مانع از این شوند که زنی با انگیزه‌های مالی و غیرمالی، تن خویش را عرضه دارد؟ در این خصوص پژوهشگر با توجه به دیدگاه‌ها و نگرش‌ها، فرهنگ‌های متفاوت کشورها از چارچوب نظری سازه‌نگاری، به مسأله می‌پردازد. با توجه به اینکه کشورهای مختلف با ساختارهای متفاوت، به شیوه‌های گوناگون این کنوانسیون را تصویب کرده‌اند، پژوهشگر به این می‌پردازد با توجه به اینکه این کنوانسیون خواهان رفع تبعیض‌های جنسیتی در جهان می‌باشد، تاکنون چگونه اجماع بین کشورها و به‌طور خاص کشورهای اسلامی را در این راستا به وجود آورده است. در این مقاله بعد از بررسی اهداف کنوانسیون و تأثیرات آن بر بهبود تبعیض آمیز میان زنان و مردان و عملکرد کشورهای مختلف با فرهنگ‌ها و ساختارهای متفاوت از هم در تصویب این کنوانسیون به نقش فرهنگ و هویت اسلامی در پیروی کردن و یا پیروی نکردن از این نوع معاهدات می‌پردازد.

۱. مفهوم شناسی

الف) مفهوم تبعیض جنسیتی

مفاهیم جنس، جنسیت و تبعیض جنسیتی، با نظریه فمینیستی گره خورده است. مفهوم لغوی جنسیت، به مجموعه وسیعی از انتظارات و هنجارهای مشترک اشاره می‌کند که به رفتار مردان و زنان، دختران و پسران مربوط می‌شود و طیفی از ویژگی‌ها و تمایزهای بین مردانگی و زنانگی را دربر می‌گیرد. از نکات تأمل‌برانگیز در نظریات فمینیستی، قائل شدن به تمایز میان مفهوم جنس و جنسیت است. در واقع جنس نوعی طبقه‌بندی زیستی می‌باشد که پایه آن را ویژگی‌های ژنتیکی افراد تشکیل می‌دهد. اما جنسیت شامل نقش‌های اجتماعی و رفتارهایی است که فرهنگ و جامعه برای جنس‌ها قائل می‌شود. این نقش‌ها که دامنه انتظارات رفتاری از جنس مرد و زن را مشخص می‌کند، در حقیقت ساختاری اجتماعی دارد، نه ساختاری زیستی و از پیش تعیین شده (وایت و هینز، ۱۳۹۰: ۲۴۹-۲۵۰). این نقش‌ها مبتنی بر پیش‌فرض‌های مربوط به جنسیت و تفاوت جنسیتی می‌باشد (هیدنسون، ۱۳۸۸: ۱۳۹).

فمینیست‌ها در دهه ۱۹۷۰ میلادی، مفهوم جنسیت را بدین جهت ابداع کردند که بیان کنند نسبت جنسیت زنان و مردان در همه فرهنگ‌ها یکسان نیست و در گذر زمان تغییر می‌نماید؛ از این رو نظریه جنسیت برای زنان و مردان جایگاه اجتماعی قائل است و نه جایگاه زیست‌شناختی (روباتم، ۱۳۸۸: ۱۶). البته گاهی مفهوم «جنسیت و «جنس»، مترادف به کار می‌روند، اما در حقیقت منظور از جنس ویژگی‌های بیولوژیک فرد، جنسیت و منظور از جنسیت نقش‌هایی است که اجتماع برای زنان و مردان مطرح می‌کند. به عبارت دیگر در جنسیت، انتظارات اجتماعی از رفتار مناسب هر جنس مدنظر می‌باشد که مبنای این تفاوت‌های جنسیتی، به نگرش‌ها، باورها، هنجارها و ارزش‌های جامعه نسبت داده می‌شود (عیسی‌خانی، ۱۳۸۳: ۱۳۱). در مقررات داخلی، تعریفی از جنس و جنسیت به میان نیامده و در کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مصوب ۱۹۷۹ نیز مستند به ماده ۱، صرفاً به شرح زیر تبعیض جنسیتی را بدین ترتیب تعریف کرده است: «قائل شدن به هرگونه تمایز، استثنا یا محدودیت بر مبنای جنسیت در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه دیگر.» بنابراین تبعیض جنسیتی به معنی هرگونه پیش‌داوری یا تبعیض براساس جنسیت یا جنس فرد است. پیامد این امر، تبعیض منفی نسبت به انسان‌ها و بر پایه هویت واقعی یا فرضی جنسیتی ایشان می‌باشد.

ب) مفهوم روسپی‌گری

دهخدا در کتاب لغت خویش در تعریف این واژه آورده است: «زن فاحشه و بدکاره بوده و مخفف روسپید و از باب تسمیه شیء به ضد، بر زنان هرزه و روسیاه به‌عنوان طعنه و تمسخر گفته می‌شود» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۸/۱۲۳۷۸). به اعتقاد ایشان این واژه معرب روسپی بوده و در زمان صحابه و تابعان استعمال می‌شد؛ لیکن این اعتقاد به جهت نبود سابقه لغوی در میان لغت‌شناسان عربی و کتب آنان مانند لسان‌العرب، معجم مقاییس‌اللغه و جمهره‌اللغه مردود اعلام شده است (برهانی، ۱۳۸۸: ۲۴).

در کتب لغت عربی، واژه‌هایی همچون «داعره» (میرزایی، ۱۳۶۷: ۳۰۸) و «عاهره» (مألف، ۱۹۸۶م: ۵۳۵) را شاید بتوان معادل روسپی در زبان فارسی دانست. البته در متون فقهی واژه مشابهی که با روسپی وجود دارد، «المشهوره بالزنا» می‌باشد که در لسان‌فقاها در ابواب فقهی نکاح، حد کذف و لعان استعمال شده است (پیشین: ۲۴). در کتاب روایی و سائل‌الشیعه شیخ حر عاملی در روایت منقول از امام صادق (ع) واژه «دواعی» و «بغایا» به چشم می‌خورد. منظور از دواعی و بغایا در این روایت، آن دسته از زنانی که مردان را به سمت خود جذب می‌کنند (با انگیزه مالی و غیرمالی) یا معروف به زنا هستند، می‌باشد (حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ۲۱/۲۸).

تعریف اصطلاحی متعدد از واژه روسپی‌گری ارائه شده است که مطالعه این تعاریف حکایت از این امر می‌نماید که ماهیت روسپی‌گری آمیخته به ارتکاب جرم زنا توسط زن با قصد و رضایت خویش با انگیزه دریافت پول نهفته است. برخی ایجاب دادن زن به برقراری رابطه جنسی با مرد در مقابل دریافت پول را به‌عنوان روسپی‌گری تعریف کرده‌اند. برخی دیگر روسپی‌گری را در مفهوم تقاضا یا توافق بین زن و مرد برای انجام رابطه جنسی در قبال پول عنوان داشته‌اند. ناگفته پیداست که این پدیده مجرمانه در تعریف خود، درخواست پول توسط زن در قبال رابطه جنسی با مرد را گنجانده است. با این تعاریف، مشخص می‌شود که روسپی‌گری دارای عنصر اساسی «ارائه هرگونه خدمات جنسی از سوی زن» و «دریافت پول و بهره مالی در قبال آن» می‌باشد. به‌عبارت دیگر، روسپی‌گری به مفهوم دریافت پول در مابه‌ازاء ارائه خدمات جنسی از سوی زن فاحشه است (کریمی‌مجد، ۱۳۸۰: ۱۹).

۲. تحولات حاکم بر کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان

در ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹، کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد تصویب شد که پس از تصویب کشور بیستم در تاریخ ۴ سپتامبر ۱۹۸۱ به‌عنوان یک معاهده بین‌المللی لازم‌الاجرا گردید. تا دهمین سالگرد کنوانسیون در سال ۱۹۸۹، تقریباً یکصد

کشور توافق کرده‌اند که به مفاد آن ملزم باشند. تلاش‌ها برای پیشرفت زنان، منجر به اعلامیه‌ها و کنوانسیون‌های مختلفی شده است که کنوانسیون رفع انواع تبعیض علیه زنان، اصلی‌ترین و جامع‌ترین سند می‌باشد. در میان معاهدات بین‌المللی حقوق بشر، این کنوانسیون در آوردن نیمی از نیروی انسانی یعنی زنان، به کانون توجهات حقوق بشر، نقش بسیار مهمی دارد. این کنوانسیون یکی از ۱۰ اصل پایه‌ای حقوق بشر سازمان ملل است. ۳۰ ماده این کنوانسیون که اغلب به‌عنوان لایحه حقوق زنان توصیف می‌شود، مجموعه‌ای از حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی زنان را دربر می‌گیرد. از جمله موارد دیگر، کنوانسیون برابری کامل زنان و مردان را براساس قانون به رسمیت می‌شناسد و تبعیض علیه زنان را در تحصیل، اشتغال، مشارکت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، مراقبت بهداشتی و زندگی اقتصادی پیش‌بینی می‌کند. این کنوانسیون شامل دو بخش عمده است: مقدمه‌ای که مجموعه‌ای از دلایل زیربنایی تعهد کشورهای عضو در امضای این کنوانسیون را توضیح می‌دهد و بخشی که به تفصیل به بیان حقوق مختلف زنان می‌پردازد. در تصویب این کنوانسیون، کشورهای عضو نه تنها موافقت می‌نمایند که کنوانسیون را در سطح کشور اعمال کنند، بلکه موافقت می‌نمایند گزارش‌هایی را نیز درباره اقدامات انجام‌شده برای دستیابی به این هدف، به‌طور خاص رفع موانع و محدودیت‌های موجود ارائه دهند. با وجود اذعان تقریباً جهانی به برابری جنسیتی و سهم اساسی زنان در توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خانواده‌ها و کشورهایشان، حقوق زنان به‌عنوان یک انسان روزانه و به‌طور مداوم نقض می‌شود. این واقعیت که بسیاری از کشورها اصل برابری و عدم تبعیض را در قانون اساسی خود گنجانده و قانون مدنی خود را مطابق با کنوانسیون اصلاح کرده‌اند، به این معنی نیست که همه اشکال تبعیض به‌طور خودکار از بین رفته است.

کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان، یک دستاورد بسیار مهم جامعه بین‌المللی در جهت احیای مقام و موقعیت زن و زدودن تبعیض، تحقیر و بی‌عدالتی از او و اعطای نقش فعال به او در ساختار توسعه جامعه بشری تلقی می‌شود و در تلاش است که به‌طور کامل در اذهان رسوخ کند که زن بودن فی‌نفسه نقص نیست و مرد بودن بذاته کمال به‌شمار نمی‌آید و نباید منجر به حقوق کمتر یا محدودیت بیش‌تر زنان و حقوق و امتیازات بالاتری برای مردان باشد، بلکه هر دو انسان هستند و باید حیثیت، کرامت و حقوق انسانی یکسانی را برای آن‌ها به رسمیت شناخت. اهداف کنوانسیون، از بین بردن تمامی نگرش‌ها، اعمال، تمایزها، استثنائات یا ترجیحات براساس جنسیت است که زنان را در موقعیت نامطلوبی نسبت به مردان قرار می‌دهد. این کنوانسیون برابری کامل زنان و مردان را طبق قانون به رسمیت می‌شناسد و به‌طورکلی در پی ایجاد مساوات و عدالت در

پیشبرد برابری مرد و زن تأکید بر ریشه کن کردن همه انواع تبعیض و مشارکت دادن زنان در تمام زمینه‌ها با اعتقاد بر اینکه توسعه و رفاه جهانی و برابری صلح، نیازمند عدم تبعیض میان زنان و مردان می‌باشد.

۳. روسپی‌گری در کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مصوب ۱۹۷۹

کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان به‌طور همه‌جانبه‌ای درصدد مبارزه با تبعیض جنسیتی علیه زنان است و درخصوص امور کیفری ذیل بندهای «ب»، «و» و «ز» ماده ۲ این کنوانسیون مقرر می‌دارد: «دول عضو، هرگونه تبعیض علیه زنان را محکوم کرده، موافقت می‌کنند که بدون درنگ سیاست رفع تبعیض از زنان را با کلیه ابزارهای مناسب دنبال کرده و با این هدف، موارد زیر را متعهد می‌شود:

ب- تصویب قوانین مناسب و یا اقدامات دیگر، از جمله مجازات در صورت اقتضا، به منظور رفع تبعیض از زنان؛

و- اتخاذ تدابیر لازم از جمله وضع قوانین به‌منظور اصلاح یا فسخ قوانین، مقررات، عرف یا روش‌های موجود که نسبت به زنان تبعیض‌آمیزند؛

ز- فسخ کلیه مقررات کیفری ملی که موجب تبعیض نسبت به زنان می‌شود.» همچنین، ماده ۶ این کنوانسیون راجع به پدیده روسپی‌گری مقرر داشته است: «دول عضو کلیه اقدامات مقتضی از جمله وضع قوانین را به‌منظور جلوگیری از حمل و نقل غیرقانونی و بهره‌وری از روسپی‌گری زنان به‌عمل خواهند آورد.»

با توجه به مقررات مذکور، مشخص می‌شود که کنوانسیون تعریفی از روسپی‌گری ارائه نکرده و صرفاً به‌صورت کلی با هدف پیشگیری از بهره‌وری جنسی از زنان روسپی سخن به‌میان آورده است. حال اینکه تعریف روسپی‌گری و نقش زن روسپی در ایجاد موقعیت در معرض بهره‌وری قرار گرفتن چیست و کدامین ابزار کیفری برای مبارزه با روسپی‌گری توصیه شده است، در کنوانسیون مغفول مانده است و تنها چیزی که از این کنوانسیون می‌توان استنباط کرد، این است که قوانین کیفری مغایر در امر مبارزه با روسپی‌گری، از جمله سیاست کیفری (جرم‌انگاری و سزادهی‌های متنوع و متفاوت با جنس زن و مرد) باید کنار گذاشته شود. هرچند که این کنوانسیون و روح حاکم بر آن با توجه به بندهای «ب»، «و» و «ز» ماده ۲ و ماده ۶ در امور کیفری همسان، زمینه‌های دیگر بر تساوی همه‌جانبه میان زنان و مردان تأکید دارد و هرگونه تبعیض را نفی می‌کند، لیکن اینکه این کنوانسیون مقررات کیفری و حتی قانون اساسی مغایر با این کنوانسیون را نفی می‌نماید و از جهت عضویت ایران در آن با چالش جدی مواجه می‌سازد و موجب می‌شود که در کشورهایی که فرهنگ و دین در زندگی اجتماعی و مقررات

آن‌ها ریشه دوانده است و به جایگاه خانواده اهمیت زیادی قائل هستند، ناخواسته درصدد تغییر و تضعیف آموزه‌های دینی و فرهنگی ناظر بر مقررات کیفری باشند. اثر عضویت در این کنوانسیون برای ایران و دول اسلامی (۱۶ کشور عربی عضویت یافته از ۲۱ کشور اسلامی عربی) رنگ باختن خانواده و مذهب در اثر تغییر برخی اصول قانونی اساسی مرتبط با آموزه‌های اسلامی راجع به زنان و مردان و تغییر و نسخ مقررات کیفری منبث از آموزه‌های فقهی و دینی (اصل ۴ قانون اساسی) و در نتیجه، جانسپین ساختن مقررات همسان نظام حاکم بر غرب می‌باشد.

با این وضع مشخص می‌شود که رویکرد جنسیتی این کنوانسیون از این جهت که با مقررات کیفری ایران که طبق اصل ۴ قانون اساسی و مقدمه آن، از تعالیم اسلامی و فقه شیعه نشأت گرفته است، در تعارض جدی می‌باشد؛ چراکه بعد از انقلاب اسلامی و روی کار آمدن نظام جمهوری اسلامی و تدوین و تصویب قانون اساسی، اراده کشورمان بر این تعلق گرفت که به جهت ظلم دیرینه به زنان در طول ادوار مختلف تاریخ، با استفاده از احکام اسلامی در راستای حمایت از زنان و تحکیم حقوق خانواده گام بردارد و سهمی برای زنان در امور اقتصادی، اجتماعی و حتی فعالیت‌های سیاسی نسبی قائل شود و به نوعی برخلاف نظام‌های سیاسی دیگر، به زن کرامت ببخشد و زن را نه به عنوان ابزار، بلکه با محوریت دادن به نقش مادر، به عنوان هدفی در راستای شکل‌گیری جامعه‌ای سالم و کارآمد، حرمت ببخشد. بر این اساس، این کنوانسیون و مقررات کیفری ایران در مورد زنان از جهت اصل مبارزه با تبعیض جنسیتی و نگاه به زن یکسان است، ولی در تعریف و تبیین مصادیق و چگونگی نفی تبعیض جنسیتی و حدود و ثغور آن، با هم متمایز هستند (مهرپور، ۱۳۷۸: ۲۶۹).

با تمامی چالش‌های پیش‌رو، توجه جدی‌تر به رویکرد اصلاحی جنسیتی قوانین در حوزه زنان و خروج از فشارهای بین‌المللی به جهت ابزار قرار داده شدن شعار نقض حقوق بشر در ایران و حتی مطرح ساختن مقررات شرعی و اسلامی در کمیته رفع تبعیض علیه زنان، در کنار فرار از تبعات اجرای الزام‌آور مقررات این کنوانسیون به دلیل قواعد آمره یا عرف بین‌المللی ناشی از اجرای همه‌گیر مقررات کیفری و سایر مقررات این کنوانسیون، همگی موجب می‌شود، عضویت در این کنوانسیون اجتناب‌ناپذیر و چه بسا سودمند باشد. با این همه، برای رفع یا کاستن از معایب و تناقض‌های موجود در این کنوانسیون با مقررات شرعی و حقوق کیفری چه در زمینه مدل مبارزه با روسپی‌گری و چه در سایر حوزه‌ها و مقررات، لازم است الحاق ایران به این کنوانسیون، به صورت حق شرط کلی عدم مغایرت مقررات کنوانسیون با احکام شرعی و قوانین موضوع کیفری در امر مبارزه با روسپی‌گری و سایر جرایم نافذ حقوق زنان یا به نحو اعمال حق شرط مشخص و محدود در برخی قوانین و حوزه‌های مبارزه با تبعیض جنسیتی همراه باشد.

لیکن، در این مورد بهترین راهکار همان بررسی و تطابق مقررات مغایر با حقوق داخلی و احصاء دقیق و جزئی آن‌ها و سپس اعلام و اعمال آن‌ها به‌عنوان حق شرط محدود و معین برای گرفتن حق عضویت باشد، گرچه مغایر با عرف بین‌الملل یا خواست اعضا یا برخلاف اهداف کنوانسیون باشد (قامت و قمی، ۱۳۹۱: ۱۹۵ و ۱۹۷ و ۲۰۰). این مورد وفق قاعده «الجمع مهمما امکن اولی من الطرح» (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹ ق: ۴۴۱) شایسته به نظر می‌رسد. چه اینکه موجب می‌شود با شناسایی دقیق مقررات کیفری مغایر با کنوانسیون، به‌نحو حق شرط معین، مصادیق دقیق تعارض‌های حقوق کیفری یا کنوانسیون آشکار و به‌جای رد کلی کنوانسیون به‌جهت عدم مغایرت کلی با شرع و قانون اساسی، هم‌زمان مقررات داخلی و کنوانسیون، جز در موارد تعارض اجرا گردد. همچنین راهکار دیگر، هم‌سو کردن سایر کشورهای اسلامی غیرعضو به‌منظور تعیین حق شرط محدود برای عضویت است. این راهکار به جهت هماهنگی و وحدت جمعی دول اسلامی، تأثیر بیشتری در عضویت مشروط دارد.

۴. رویکرد جنسیتی قانون ماهوی کیفری به روسپی‌گری

مرور در مقررات ماهوی کیفری، حکایت از این امر دارد که روسپی‌گری به‌عنوان جرم خاص و با کیفر معین مورد تعریف قانون‌گذار قرار نگرفته است؛ لیکن به‌نظر می‌رسد باید این پدیده مجرمانه را در قالب جرایم جنسی حدی زنا (با صور و اشکال گوناگون قانونی) و مساحقه و رابطه نامشروع تعزیری مادون زنا در کتاب حدود و تعزیرات مورد مطالعه قرار داده شود.

یکی از جرایم جنسی مرتبط با ارکان تشکیل‌دهنده روسپی‌گری که در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ با برخی تحولات تقنینی در سیاست کیفری مواجه بوده است، جرم زنا می‌باشد. به‌جهت نبود تعریف قانونی از روسپی‌گری، باید این پدیده مجرمانه را در ارتباط با جرایم جنسی حدی مانند زنا یا مساحقه یا رابطه نامشروع تعزیری مادون حد تفسیر کنیم. در حالت کلان، جرم زنا با توجه به مقررات کیفری مربوطه هر دو قسم از بزهکاری یا بزه‌دیدگی زن را دربرمی‌گیرد؛ لیکن روسپی‌گری از این جهت که با میل و رضایت واقع می‌گردد، مرتبط با بزهکاری جنسی زن و به نوعی در نقطه مقابل تجاوز جنسی به‌عنف قرار دارد. بدین‌نحو که تجاوز به‌عنف به‌عنوان یکی از مصادیق بزه‌دیدگی زنان در جرم زنا را شامل می‌شود. تجاوز تهاجمی به حریم مقدس، نزدیکی جنسی تلقی می‌گردد که نه تنها فی‌نفسه تحقیرکننده است، بلکه ترس از بیماری مقاربتی و حاملگی را نیز ایجاد می‌کند و آثار مخربی در روح و روان زن را به‌دنبال دارد (کلاکسون، ۱۳۷۲: ۱۷۵).

با توجه به اینکه زنا یکی از مصادیق خشونت جنسی و در زمره جرایم جنسی است، از این‌رو در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ همانند سایر دوره‌های تقنینی در دهه‌های گذشته، اشکال

متنوع این جرم با مجازات‌های مختلف، مورد توجه قرار گرفته است. مقنن ایرانی در سال ۱۳۹۲ ماده ۲۲۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ در تعریف زنا که در پدیده روسپی‌گری مورد توجه می‌باشد، بیان داشته است که: «زنا عبارت است از جماع مرد و زنی که علقه زوجیت بین آن‌ها نبوده و از موارد وطی به شبهه نیز نباشد». در این ماده مقنن به‌طورکلی درصدد بیان دخالت زن در تحقق جرم زنا فارغ از بزه‌دیدگی یا بزهکاری وی بوده است و در مواد ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۲۹ و ۲۳۰ همین قانون با توجه به محصن یا غیرمحصن بودن زناکنندگان یا زنا با محارم یا به عنف بودن زنا، یا زنا با زن پدر، حسب مورد، مجازات کیفر شلاق حدی یا سلب حیات را پیش‌بینی کرده است. ناگفته نماند که چه‌بسا ممکن است روسپی‌گری زن در قبال اخذ پول به زنا منجر نگردد و به صرف برقراری عمل منافی عفت یا رابطه نامشروع ختم شود. قانون‌گذار ایرانی در ماده ۶۳۷ قانون تعزیرات مصوب ۱۳۷۵ شلاق تا ۹۹ ضربه برای زنی که با مرد اجنبی مبادرت به برقراری رابطه نامشروع مادون زنا کند، پیش‌بینی نموده است.

اداره کل حقوقی قوه قضائیه طی نظریه‌های مشورتی ۱۴۵۲/۹۷/۷، ۸۳۹/۹۶/۷، ۵۹۷/۹۶/۷ و ۱۷۶۴/۹۹/۷ درخصوص مفهوم و مصادیق جرایم منافی عفت چنین عنوان کرده که اعمالی غیر از مواقعه که ارتکاب آن از ناحیه کسانی که بین آنان علقه زوجیت موجود است، مشروع و قابل پذیرش می‌باشد، از طرف کسانی که نسبت به هم اجنبی به‌شمار می‌آیند، از نگاه شرع و عرف قابل سرزنش و نکوهش است و جرم یا گناه و عمل منافی عفت تلقی می‌شود. درخصوص مصادیق جرایم منافی عفت ماده ۶۳۷ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵، شامل دو بخش مختلف می‌باشد و بخش نخست ناظر به "روابط نامشروع" و بخش دوم ناظر به "عمل منافی عفت" است و در موارد موضوع این ماده درخصوص روابط نامشروع، ارتباط فیزیکی بدنی شرط نیست، اما در ماده ۳۰۶ قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ و اصلاحات و الحاقات بعدی، جرایم منافی عفت با توجه به تعریف مذکور در تبصره این ماده، شامل جرایم جنسی حدی و نیز روابط نامشروع تعزیری مانند تقبیل و مضاجعه می‌باشد. بنابراین، با لحاظ مثال‌های یادشده، منظور از جرایم رابطه نامشروع تعزیری در ماده ۳۰۶ قانون یادشده، تنها آن دسته از جرایمی است که در آن‌ها رابطه جنسی فیزیکی شرط می‌باشد. عدم ارائه تعریفی جامع و روشن از سوی قانون‌گذار درخصوص بزه منافی عفت و رابط نامشروع، موجبات بروز تشتت آرای قضایی و اختلاف نظرهای متعددی در محاکم شده است. امروزه در حوزه دادسرا آنچه بیش از پیش مورد توجه قرار می‌گیرد، این است که در غالب موارد، قضات تحقیق با تکیه بر اطلاق ماده ۳۰۶ قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ و از طرفی به جهت

نبود تعریفی واضح در این خصوص، به دنبال عدم ورود به پرونده‌های منافی عفت به نحو اطلاق گونه بوده و پرونده‌ها را به دادگاه‌ها ارسال می‌کنند.

با توجه به اینکه زن روسپی از روی عادت با رضایت در قبال پول خدمات جنسی ارائه می‌دهد، از این رو وفق ماده ۱۴۰ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ چنین زنی عمد در ارتکاب جنسی دارد و از روی عقل، بلوغ، اختیار و بدون اکراه مبادرت به زنا یا برقراری رابطه نامشروع تعزیری می‌نماید. بنابراین به عنوان بزه‌کار، دارای مسئولیت کیفری بوده و مجازات خواهد شد؛ لیکن چنانچه زنی به اجبار یا با اکراه و عدم رضایت جنس مذکر اجنبی، مرتکب جرایم یاد شده شود، جرم تجاوز به عنف محقق شده و چنین زنی حتی اگر به وی پول داده شود، قربانی جنسی محسوب می‌گردد و به عنوان روسپی قلمداد نمی‌شود؛ زیرا ملاک در روسپی‌گری، عادت کردن به این عمل و پیشه کردن ارتکاب زنا یا روابط نامشروع و ارائه خدمات جنسی در مقابل اخذ پول است و تنگدستی یا ملائت مالی زن، تأثیری در آن ندارد.

ناگفته نماند که وفق تبصره ۲ ماده ۲۲۴ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ و تبصره ۲ ماده ۶۵۸ همین قانون، اگر زنا با زنی که راضی به این جرم نیست، در حال بیهوشی، جنون، خواب یا مستی و نیز زنا با دختر نابالغ از طریق اغفال یا فریب دادن یا ترساندن وی محقق شود، زنا یا به عنف محقق گردیده است و طبق بند ۲ ماده ۲۲۴ از همین قانون، خشونت جنسی علیه چنین زنی، به عنوان حد زانی به عنف، مجازات اعدام خواهد بود. همچنین وفق ماده ۲۳۱ قانون یاد شده، در صورتی که زن بزه‌دیده جنسی باکره باشد، مرد زانی علاوه بر کیفر یاد شده، به پرداخت ارش البکاره و مهرالمثل محکوم خواهد شد و اگر زنی که قربانی جرم تجاوز به عنف بوده، باکره نباشد، زانی به پرداخت مهرالمثل محکوم می‌گردد (نادری و نادری، ۱۳۹۷: ۸۸-۸۹). بنابراین این گونه از احکام کیفری حمایت‌کننده در مورد زنان روسپی که با رضایت تن‌فروشی می‌کنند، اجرا نمی‌شود.

شایان ذکر است که ممکن است زنی در قبال دریافت پول، مبادرت به همجنس‌بازی با جنس موافق خویش گردد و به تعبیری، مرتکب روسپی‌گری در قالب جرم مساحقه شود. در مواد ۲۳۸ و ۲۳۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، جرم مساحقه با کیفر ۱۰۰ ضربه شلاق حدی تعریف شده است.

با این رویکرد می‌توان دریافت که مقنن ایرانی با الهام از احکام اسلامی و نظرات فقهای امامیه، به روسپی‌گری فارغ از اینکه به زنا یا صرف رابطه نامشروع تعزیری یا مساحقه منتهی شود، و نیز فارغ از انگیزه مالی یا غیرمالی مرتکب آن، با نگاه سیاست کیفری سخت‌گیرانه و نوعاً با نگاه تشدید نوع توجه کرده است و برای زن روسپی که در ازاء پول مرتکب زنا یا رابطه نامشروع مادون زنا مرتکب

می‌گردد، حسب مورد، حد قتل (با شرایط احصان و با محارم)، ۱۰۰ ضربه شلاق حدی (زنا ساده با رضایت) یا شلاق تعزیری تا ۹۹ ضربه پیش‌بینی کرده است. ناگفته پیداست که چون در روسپی‌گری زن با دریافت خدمات مالی راضی به ارتکاب جرایم جنسی حدی زنا یا مساحقه یا رابطه نامشروع تعزیری است، پس تجاوز به عنف به زن روسپی بی‌مفهوم خواهد بود.

پرواضح است که برقراری عدالت جنسیتی به‌عنوان یکی از شاخصه‌های عدالت در حقوق کیفری، باید مورد توجه قرار گیرد. از این رو با نگاهی گذرا به قوانین کیفری ایران، این‌گونه استنباط می‌شود که در قانون مجازات اسلامی، کم و بیش در تعیین مجازات‌های حدی، تفاوت‌های جنسیتی مدنظر قرار گرفته و در برخی موارد برای زنان اعم از روسپی‌گر یا غیر آن، تبعیض مثبت اعمال شده است. با مطالعه در قوانین موضوعه کیفری ایران، دادرسی افتراقی کیفری با محوریت جنسیت زنان و با هدف حمایت از آنان خود را در قالب تخفیف در مجازات زنان بزه‌کار جنسی حدی یا بعضاً در قالب تشدید کیفر مرتکبان مرد علیه زنان بزه‌دیده (میت) جلوه‌گر می‌سازد. لیکن، مقررات دادرسی کیفری بر مبنای آیات و روایات مبتنی بر منع تجسس، سترپوشی معصیت در حق الله و منع اشاعه فحشا، در قیاس با برخی دیگر از جرائم، گام‌های محکمی برای اعطای تخفیف به مرتکبان این جرایم فارغ از جنسیت زن یا مرد برداشته است. این تخفیفات در حالت کلی در بخش تحقیقات با منع کشف و تحقیق و در حوزه نظام ادله با وضع کمیت و کیفیت متمایز ادله شرعیه با محوریت صعوبت در اثبات این قسم از جرایم تشریح شده است. با توجه به اینکه نظام دادرسی کیفری مدون در جرایم منافی عفت ملهم از احکام فقه جزائی می‌باشد، با مروری بر مقررات دادرسی کیفری می‌توان حسب مورد با برخی جلوه‌ها و چالش‌های نظام دادرسی کیفری افتراقی در جرایم منافی عفت مواجه شد که بدون توجه ویژه به زنان، مقررات یکسانی نسبت به هر دو زن و مرد در قالب قاعده ممنوعیت کشف جرم، تعقیب و تحقیق در جرایم منافی عفت (ماده ۱۰۲) و ممنوعیت مقامات قضائی دادرسی و ضابطان دادگستری از مداخله مستقیم در امر تحقیق (ماده ۳۰۶) و مداخله مستقیم دادگاه‌های کیفری دو و کیفری یک بر حسب نوع جرایم منافی عفت تعزیری و حدی و نظام ادله متمایز براساس کمیت و کیفیت در اقرار، شهادت شهود و تأثیر علم قاضی در راستای سخت‌گیری در اثبات جرایم منافی عفت وضع کرده است. یکی از این موارد زنای با زن پدر و زنای مرد غیرمسلمان با زن مسلمان و زنای به عنف است که در بندهای سه‌گانه ماده ۲۲۴ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ تنها در مورد مرد زناکار مجازات اعدام پیش‌بینی شده و از این نظر این مورد نوعی تبعیض مثبت نسبت به زنان روسپی نیز محسوب می‌شود. همچنین در این زمینه می‌توان به مواد ۲۴۳، ۲۲۸ و تبصره ۱ ماده ۲۲۴ قانون مجازات اسلامی اشاره کرد. لیکن در مجازات‌های تعزیری مربوط به جرایم منافی عفت

این تفاوت مورد توجه قرار نگرفته است. این درحالی است که وسیع‌ترین دایره جرایم از حیث مجازات‌ها در نظام حقوقی ایران، جرایم تعزیری هستند.

بنابراین زن روسپی همانند زنان دیگری که مرتکب رابطه نامشروع مادون زنا در قبال دریافت مال می‌کنند، به‌نحو همسان کیفر می‌بینند. حال که از نظرگاه سیاست کیفری معقول، روسپی‌گری عرفاً قبیح‌تر است و به جهت اینکه زن مشهور به زنا یا جرایم جنسی حدی و تعزیری می‌باشد، مستند به بند «الف» و «ت» ماده ۱۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ و تبصره الحاقی مصوب ۱۳۹۹، به جهت انگیزه مالی مرتکب و شغل، کسب و پیشه قرار دادن رفتار مجرمانه روسپی‌گری و بیم تجزیه زن در مبادرت به روسپی‌گری، با تشدید کیفر شخصی مواجه شود و حتی زن روسپی را از تخفیف مجازات موضوع ماده ۳۸ ق.م.ا. نیز ممنوع کند.

۵. رویکرد جنسیتی قانون آئین دادرسی کیفری به روسپی‌گری

در اصل ۲۱ قانون اساسی ایران به حقوق قضایی زنان اشاره شده است. بند ۱ و به‌طور خاص بند ۳ اصل ۲۱ در راستای حمایت از حقوق قضایی زنان مقرر داشته است: «دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین کند و امور زیر را انجام دهد:

۱- ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او. ... ۳- ایجاد دادگاه صالح برای حفظ کيان و بقای خانواده». قانون آئین دادرسی کیفری به‌عنوان مهم‌ترین منبع دادرسی در امور کیفری می‌باشد که با وضع برخی مقررات درصدد توجه به حقوق زنان بزهکار بوده است. در این میان، توجه به حقوق متهمان زن در مرحله تحقیقات مقدماتی بسیار مهم می‌نماید. موازین اخلاقی و شرعی ایجاب می‌کند در تحقیق و بازجویی از زنان در جریان رسیدگی‌های کیفری، از یک طرف، به‌منظور حمایت و احترام به مقررات شرعی و ارزش‌های دینی، ضوابط و قواعد خاصی رعایت گردد و از طرف دیگر، به جهت حفظ کرامت بانوان و آسایش و امنیت روانی آنان، اقدامات لازم توسط ضابطان قضایی آموزش‌دیده زن انجام شود.

قانون آئین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ در ماده ۴۲ به مقررات دادرسی افتراقی زنان با مردان توجه کرده است. به‌موجب ماده ۴۲ «بازجویی و تحقیقات از زنان و افراد نابالغ درصورت امکان باید توسط ضابطان آموزش‌دیده زن و با رعایت موازین شرعی انجام شود» در مقرر یادشده قانون‌گذار خواسته تا به‌دلیل ضروریات شرعی و نیز امنیت خاطر روانی زنان در فرایند دادرسی‌ها و تحقیقاتی که از ایشان می‌شود، پلیس زن را در شمار ضابطان عام قرار دهد (ایزدی و مهدوی‌کنی، ۱۳۹۹: ۶۹). زنان بزهکار را می‌توانیم اغلب جزء گروه «مجرمان احساساتی» قرار دهیم. ویژگی‌های شخصیتی و روانی خاص زنان و احساساتی و عاطفی بودن زنان بزهکار نسبت به مردان، سبب شده

است که نوع، ماهیت، میزان و دفعات ارتکاب جرایم زنان نسبت به مردان بزهکار، متفاوت باشد. همین ویژگی‌های شخصیتی و تفاوت‌های مجرمانه زنان، موجب گردیده «تخصصی کردن بازجویی و تحقیقات» زنان بزهکار در قانون اهمیت یابد.

مقنن در ماده ۴۲ ق.آ.د.ک. مصوب ۱۳۹۲، درصدد اشاره به رعایت یکی از حقوق فمینیستی در عرصه فرایند دادرسی کیفری بوده است. جا داشت که قانون‌گذار ایرانی با توجه و عمل به بند ۳ اصل ۲۱ قانون اساسی، در ضرورت تشکیل دادگاه تخصصی ویژه برای زنان، همانند دادگاه خانواده و دادگاه اطفال و نوجوانان، داسرا و دادگاه کیفری تخصصی ویژه‌ای برای رسیدگی به اتهامات زنان متهم در نظر می‌گرفت یا حداقل، به اتهامات زنان روسپی نیز در دادگاه اطفال و نوجوانان، بدون نیاز به کیفرخواست و با برخی امتیازات خاص متناسب با جنس مؤنث، رسیدگی می‌شد و با این رویکرد، همانند حکم مقرر در ماده ۴۲ این قانون، توجه خود را به بزهکاران زن تکمیل می‌کرد. اختیاری بودن انجام بازجویی و تحقیق توسط ضابط زن، ضرورت تخصصی شدن رویکرد قضایی و کیفری به اتهامات اطفال و زنان را در مرحله بازجویی و تحقیق خنثی و معیوب می‌سازد.

توجه قانون‌گذار در ماده ۴۲ قانون آئین دادرسی کیفری به جایگاه پلیس زن و استفاده از زنان پلیس در مرحله تحقیقات مقدماتی برای بازجویی از زنان بزهکار به پیشگیری وضعی از بزهکاری زنان نیز کمک کند. به این ترتیب که پیشگیری وضعی با تغییر وضعیت‌های حاکم بر مکان، زمان و شرایط محیطی وقوع جرم و با مشکل‌تر کردن تحقق فرصت‌های مجرمانه، تلاش می‌نماید تا پاسخ مجرمان بالقوه به موقعیت‌های جرم منفی باشد یا حداقل تقلیل یابد.

پلیس زن می‌تواند با ارائه خدماتی مانند مشاوره و اطلاع‌رسانی به زنان قربانی خشونت، روان‌شناسی و آگاه‌سازی، ارائه کمک، ارتقای امنیت زنان، ایجاد علاقه صمیمانه، ارائه خدمات مشاوره‌ای، پلیسی و ایجاد زمینه فرهنگ‌پذیری و رعایت موازین اخلاقی و نیز ارتقای فرهنگ اخلاقی و انسانی در پیشگیری از جرم مؤثر باشد (رائیجی‌گارسایی و همکاران، ۱۳۹۵: ۵۰).

با این همه، با وجود تمثیلی بودن مصادیق و موضوع تشکیل دادرسی‌های تخصصی در ماده ۲۵ قانون آئین دادرسی کیفری، توجه به تشکیل داسرا یا دادگاه ویژه رسیدگی به جرایم زنان روسپی و سایر زنان مجرم موضوع مهمی دیگری است که در قانون آئین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ مغفول مانده و با بی‌تفاوتی جنسیتی مواجه شده است.

مقررات دادرسی کیفری ناظر بر ماده ۲۴۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ و ماده ۱۰۲ قانون آئین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ در ضرورت توجه به اصل مستور نگهداشتن و ممنوعیت تعقیب و تحقیق در مطلق جرایم منافی عفت از جمله روسپی‌گری - جز در موارد مصرح قانونی

(وجود شاکی خصوصی، سازمان یافته بودن، ارتکاب علنی و در مرنا و منظر عموم یا به عنف بودن) - جلوه خاصی از مقررات دادرسی داخلی در توجه قانون‌گذار به مسأله جنسی است. اگر زنی، روسپی‌گری را انکار کند و ادله مثبت بر وقوع روسپی‌گری نباشد، تعقیب و تحقیق ممنوع خواهد بود. نگاه اجمالی به رویه‌های قضایی موجود در دادگاه‌ها و دیوان عالی کشور، به خوبی نشان می‌دهد که مراجع قضایی به تبعیت از قانون، دلایل معنوی - علمی را در قلمرو اثبات جرائم منافی عفت مورد توجه قرار نمی‌دهند. با وجود دلایل علمی شفاف بر وقوع جرم، توجه و انتساب آن به متهم مورد تعقیب، وقوع جرم را محرز ندانسته و متهم را تبرئه می‌کنند. درحالی‌که دلایل علمی به راحتی می‌تواند برای قاضی اقتناع وجدانی به وجود آورد، لیکن رویه‌های قضایی سعی بر آن دارد تا نسبت به روش دلایل قانونی کاملاً وفادار بماند. این وفاداری قابل تحسین بوده و مبنای فقهی آن نیز درست و بلامنزاع است. اما در این روش قربانی جرم، بدون دفاع می‌ماند و حقوق وی تضییع می‌شود. در رأی اصراری شماره ۲۵ مورخ ۱۳۷۶/۹/۱۱ هیأت عمومی دیوان عالی کشور، وفاداری به قاعده قانونی بودن دلیل، به صورت آشکار مشاهده می‌شود. طبق این رأی، لواط با چهار مرتبه اقرار در دادگاه اثبات می‌گردد و جایگاهی برای دلایل علمی وجود ندارد. متن رأی به این شرح است: «با توجه به اینکه محکومیت به اعدام به عنوان حد لواط مستند به اقرار می‌باشد و طبق مواد ۱۱۵ و ۱۱۴ قانون مجازات اسلامی حد لواط با چهار بار اقرار ثابت می‌شود و اقرار کمتر از چهار بار موجب حد نیست و به دلالت صورت جلسات دادرسی در حد نصاب مقرر به ارتکاب لواط اقرار نشده و با وجود نقض حکم، استناد دادگاه مرجوع‌الیه به اقاریر مرحله پیشین دادرسی نیز موجه و مؤثر نیست.»

از حیث صلاحیت ذاتی رسیدگی به اتهام روسپی‌گری نیز باید قائل به تفکیک شد و برحسب نوع جرم ارتكابی و کیفیت رفتار زن روسپی، دادگاه کیفری یک یا دو را حسب مورد صالح به رسیدگی دانست. یعنی وفق کلیت ماده ۳۰۱ و بند الف ماده ۳۰۲ و ۳۰۶ قانون آئین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲، رسیدگی به اتهامات زن روسپی در جرم رابطه نامشروع مادون زنا (ماده ۶۳۷ ق.م.ا. مصوب ۱۳۷۵) به عنوان جرم تعزیری درجه شش و نیز جرایم مساحقه و زنا ساده به طور مستقیم در صلاحیت رسیدگی دادگاه کیفری دو می‌باشد.

لیکن اگر زن روسپی در حال احصان یا با فرزندخوانده خویش مرتکب زنا شود و به عنف با گرفتن پول زور وی را وادار به زنا با خود کند، در این حالت قانون‌گذار با پیش‌بینی دادگاه اختصاصی کیفری یک در ماده ۲۹۶ همین قانون، به جهت اهمیت و شدت کیفر قانونی این جرایم، تعدد رسیدگی قضات را (با هدف افزایش دقت و سرعت دادرسی و کاهش خطای قضایی) در دادگاه کیفری یک برای این جرم اختصاص داده است (خالقی، ۱۳۹۰: ۲۱).

همچنین، وفق بند الف ماده ۳۰۲ این قانون، رسیدگی به جرایم جنسی زنان روسپی با کیفر سلب حیات مانند زنا با شرایط احصان (ماده ۲۲۵)، زنا به عنف با مرد با انگیزه کسب مال و زنا با فرزند خوانده و تکرار جرایم جنسی مستوجب حد از سوی زن روسپی مانند زنا ساده و مساحقه برای بار چهارم بعد از اجرای کیفر در دفعات قبل (ماده ۱۳۶) را در صلاحیت ذاتی دادگاه کیفری یک قرار داده است.

در این خصوص نظریه مشورتی شماره ۸۳۹/۹۶/۷ مورخ ۱۳۹۶/۰۴/۱۳ اداره کل حقوقی قوه قضائیه مبنی بر این است که ماده ۶۳۷ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵، شامل دو بخش مختلف است و بخش نخست ناظر به "روابط نامشروع" و بخش دوم ناظر به "عمل منافی عفت" می‌باشد و در موارد موضوع این ماده در خصوص روابط نامشروع، ارتباط فیزیکی بدنی شرط نیست، اما در ماده ۳۰۶ قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ و اصلاحات و الحاقات بعدی، جرایم منافی عفت با توجه به تعریف مذکور در تبصره این ماده، شامل جرایم جنسی حدی و نیز روابط نامشروع تعزیری مانند تقبیل و مضاجعه می‌باشد، بنابراین با لحاظ مثال‌های یادشده، منظور از جرایم رابطه نامشروع تعزیری در ماده ۳۰۶ قانون مذکور، تنها آن دسته از جرایمی است که در آن‌ها رابطه جنسی فیزیکی شرط است.

با توجه به آنچه که در بند نخست پاسخ گفته شد، رسیدگی (انجام تحقیقات مقدماتی) به سایر جرایم مربوط به رابطه نامشروع مطابق قواعد عام حاکم بر دادرسی در صلاحیت دادسرا است. ناگفته نماند که رسیدگی به اتهام زنا زنی روسپی مجرد با زانی محصنه در صلاحیت دادگاه کیفری یک محل وقوع جرم زنا خواهد بود، زیرا ماده ۳۱۱ قانون دادرسی به منظور جلوگیری از تشتت آرا، اصل را بر صلاحیت ذاتی و محلی دادگاهی قرار داده است که صلاحیت رسیدگی به اتهام متهم اصلی را دارد.

جرایم جنسی مطروحه در دادگاه کیفری یک یا جرایم منافی عفت مادون زنا یا زنا ساده در دادگاه کیفری دو، ماهیتاً شرم‌آور بوده و شرم، حیا و خجالت بزه‌دیدگان زن و حتی متهمان مرد، مانع از طرح سؤال و جواب‌های محرمانه و خصوصی در مرحله تحقیقات می‌شود. از این رو وجود قاضی زن یا مشاور زن در حین تحقیق و رسیدگی به جرایم زنان روسپی، ضروری است.

۶. دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای در خصوص رویکرد جنسیتی قوانین و کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مصوب ۱۹۷۹

سند موسوم به ۲۰۳۰ سازمان یونسکو، یکی از پروژه‌های سازمان ملل متحد به منظور جهانی‌سازی ملت‌ها و یک‌دست کردن جوامع به شکل مطلوب قدرت‌های مادی جهان با عنوان

«توسعه پایدار» است. این سند ۱۷ هدف اصلی و ۱۶۹ هدف فرعی دارد که با نگاه سکولار و لیبرال به تعریف ارزش‌های جدیدی در حوزه‌های مهمی مانند حقوق کودک، آموزش و پرورش، زن و خانواده و مواردی از این دست پرداخته است. این عبارت‌ها، اغلب به صورت «کلی»، با الفاظ «مثبت و انسانی»، ولی با توجه به تعریف مدنظر این سازمان‌ها و نه تعریف منطبق بر دیانت و هنجارهای جوامع بیان شده‌اند و همین موضوع سبب شده مدافعان سند، به انکار تعارض مفاد آن با اصول اسلامی و هویتی جامعه ایران بپردازند، در حالی که اسلام، زن را تمدن‌ساز و او را مربی جامعه می‌داند. نگاه این نسخه‌های بین‌المللی به زن، نگاهی خالی از توجه به ویژگی‌های وجودی او و وادار کردن زن به جنگ بی‌حاصلی برای شبیه شدن به مردان در پذیرش نقش‌ها می‌باشد. تأکید بسیار بر تساوی جنسیتی به جای عدالت جنسیتی، مسأله‌ای است که شارون اسلاتر مدیرعامل مؤسسه بین‌المللی دیده‌بان خانواده و عضو انجمن حقوق خانواده سازمان ملل متحد درخصوص آن می‌گوید: «آنچه با تدقیق بر آن به دست می‌آید، این اسناد خود تهدیدی اساسی علیه حقوق زنان و از جمله حق آموزش زنان است.»

کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان، یک معاهده بین‌المللی است که در ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹ (۲۷ آذر ۱۳۵۸) طی قطعنامه شماره ۳۴/۱۸۰ مجمع عمومی سازمان ملل متحد، مورد پذیرش مجمع عمومی این سازمان قرار گرفت. روح کلی حاکم بر این معاهده، از میان برداشتن تمامی هنجارهای دینی و ارزشی در جوامع و حاکم کردن سلطه لیبرالیسم بر روح و اندیشه و سبک زندگی آن‌ها و به خصوص کشورهای مسلمان است. این کنوانسیون، به دنبال تساوی از تمامی جهات بین زن و مرد می‌باشد و هرگونه تمایز، استثنا و محدودیت براساس جنسیت را بین زن و مرد، نفی می‌کند و قوانین مدنی و کیفری، حتی قانون اساسی را که مغایر با این معاهده باشد، مورد سؤال قرار داده و بر تغییر و اصلاح کلیه برنامه‌های دولت در جهت تحقق کامل تساوی بین زن و مرد تأکید دارد. برخی تحقیقات انجام شده خبر از وجود بیش از چهل مورد مغایرت این کنوانسیون با احکام شرعی و هفتاد مورد مغایرت با قوانین داخلی داشته است. براساس گزارش کمیسیون فرعی هیأت دولت، ماده ۱ این کنوانسیون به تنهایی با ۹۰ مورد از مواد قانون اساسی، قانون مدنی و سایر قوانین مغایرت دارد. از منظر حقوق اسلام، هریک از این دو صنف (زن و مرد) برای خود وظایفی دارند که بتوانند با انجام آن در تشکیل خانواده و جلوگیری از متلاشی شدن آن - که اساس اجتماع است - سهم مشترکی داشته باشند. بنابراین سیاست‌های بین‌المللی استکبار، درصدد می‌باشد با استفاده از این اهرم، دولت‌ها را تحت فشار قرار داده و از طریق فراگیری و شمول معاهدات بین‌المللی خود، دو منبع مهم حیات جامعه، یعنی خانواده و مذهب را نیز تضعیف و تسخیر کند.

با این حال این بدان معنا نیست که قوانین موجود در حوزه زنان در کشور همگی بی‌عیب و نقص هستند، لازم است قوانین فعلی نیز بیش از پیش نتایج حاصل از پژوهش‌های کشوری در حوزه زن و خانواده را در خود اعمال کرده و پاسخ‌گویی بهتری به نیازهای روز زنان داشته باشند. چالش‌های حقوقی باید متناسب با شأن و شخصیت بانوی مسلمان رفع شود. همان‌گونه که در اسلام، بر برپایی عدالت براساس جایگاه زن و مرد تأکید شده، خلأهای قوانین در حوزه حقوق کیفری، مدنی و استخدامی نیز باید مبتنی بر توانمندی‌های فردی، فطری و شایسته‌سالاری باشد. بنابراین حل مشکلات و خلأهای موجود در نظام حقوقی و قانون‌گذاری، باید با نگاه بر درون باشد و نه با استفاده از نسخ غربی.

آیت‌الله خامنه‌ای نیز با انتقاد از کنوانسیون‌های غربی مرتبط با زنان، در جهت خدشه به احکام فقهی اسلام، بیان می‌کنند: «ما در کشورمان شاهد هستیم که بعضی از فعالان زن و بعضی از مردها تلاش می‌کنند برای هماهنگ شدن با کنوانسیون‌های جهانی مرتبط با زن، و با احکام اسلامی ور بروند و بازی کنند و کم و زیاد نمایند؛ این غلط است. من نمی‌خواهم بگویم همه آنچه که در فقه ما در مورد احکام مربوط به زنان مطرح شده است، حتماً سخن آخر است؛ آنچه که باید در زمینه مسائل فقهی انجام بگیرد، کار فقهی به وسیله فقیه ماهر و مسلط به مبانی فقهی می‌باشد؛ آن هم با نگاه به متد فقه، به شیوه استفاده فقه‌ای؛ نه اینکه کسی بر طبق میل خودش، برای انطباق با آن‌ها، برای اینکه خودش را هماهنگ کند با فلان معاهده جهانی، فلان کنوانسیون جهانی - که فراهم آورندگانش با مردمی که در این سرزمین با مبانی اسلامی زندگی می‌کنند و اعتقاد به مبانی اسلامی دارند، اصلاً از لحاظ مبانی فکری متفاوتند - بیاید از گوشه احکام اسلامی بساید و بی‌رد؛ این کاملاً غلط است؛ اصلاً قابل دفاع نیست» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳/۰۴/۱۳۸۶). بنابراین، نقش نظام سلطه در تضعیف شخصیت و کرامت زن مسلمان از طریق الزام دولت‌ها به اجرای معاهدات بین‌المللی، غیرقابل انکار است. اگرچه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان و سند ۲۰۳۰، بر عدم تبعیض براساس جنسیت تأکید دارند، اما در تعریف و تفسیر واژه‌های تبعیض و تساوی دارای تفاوت‌های جدی هستند که اولی به دنبال رساندن زن به جایگاه حقیقی خویش است و درون‌مایه دومی، مردواره کردن زن و همواره جنس دوم نگاه داشتن او می‌باشد. در اسلام، هویت مشترک انسانی مورد توجه قرار گرفته و تفاوت‌های روحی و جسمی به‌عنوان زمینه‌ای برای به کمال رسیدن زن و مرد قرار داده شده است. در حقیقت تفاوت نقش و تکالیف برخلاف ادعای غرب، نه تنها ظلم و تبعیض نسبت به زنان نیست، بلکه تقسیم وظایفی براساس ویژگی‌های تکوینی زن و مرد می‌باشد. با توجه به مباحث مطرح‌شده، جای این پرسش باقی است که اگر کنوانسیون‌های بین‌المللی

در جهت حمایت از حقوق زن گام برمی‌دارند، چرا ایالات متحده آمریکا به‌عنوان کشوری غیرمسلمان از امضاء کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان سر باز زده است؟ آیا علتی جز کنترل و تسلط بر امور سایر کشورهای جهان دارد؟ کنوانسیون‌ها و معاهدات بین‌المللی با موضوع آزادی و حقوق زن، در حقیقت در جهت اجرای امپریالیسم فرهنگی و تسلط بر کشورها تولید می‌شوند؛ چراکه مسأله زن و خانواده دو نقطه مؤثر فرهنگی در جوامع مختلف به‌خصوص جوامع اسلامی به‌شمار می‌روند که هرگونه تغییری در ماهیت آن‌ها، تمام آن جامعه و در مرحله بعد تمام آن تمدن با تغییر مسیر مواجه خواهد شد (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۶).

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز با توجه به ظلم زیادی که در طول تاریخ بر زنان رفته است و با توجه به منزلت و جایگاه والایی که زن در اندیشه و نظام اسلامی دارد، توجه خاصی در مقدمه و اصول خود به حقوق و جایگاه زنان نموده و به آنان در چارچوب موازین اسلامی حق مشارکت در حاکمیت و فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی داده است، مقدمه قانون اساسی جمهوری ایران بر این نکته تأکید ورزیده که زنان به‌دلیل ستم بیش‌تری که تاکنون در نظام طاغوتی متحمل شده‌اند، از استیفای حقوق بیش‌تری برخوردار خواهند شد. و از طرفی "زن" از حالت ابزار بودن برای اشاعه مصرف‌زدگی و استثمار خارج گردیده و ضمن بازیافتن وظیفه خطیر و پُراج مادری، در دیدگاه اسلامی از ارزش و کرامتی والاتر برخوردار خواهد شد. کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در این امر مشترکند که هر دو تبعیض مبتنی بر جنسیت را بین زن و مرد نفی می‌کنند و درصدد تأمین حقوق مدنی و سیاسی زنان هستند، ولی در تفسیر عبارت‌هایی مانند تبعیض، تساوی حقوق زن و مرد و تشخیص مصادیق آن‌ها (مهرپور، ۱۳۷۴: ۲۶۹) با یکدیگر تعارض جدی و اساسی دارند که البته این جدای از اختلاف دو سند در مبانی (حسینی، ۱۳۸۰: ۱۱۴) و منابع است که طرح آن فرصت دیگری را می‌طلبد. به‌صراحت تأکید شده که «در تعدادی از کشورهای جهان، «حقوقی قانونی بنیادین زنان» از جمله حق رأی و حق مالکیت هنوز پذیرفته نشده است.»

درحالی‌که در اسلام این دو حق اساسی و بنیادین از پانزده قرن پیش به‌رسمیت شناخته شده، در برخی کشورهای اسلامی گرچه به‌خاطر کج‌فهمی «حق رأی» به‌رسمیت شناخته نشده، ولی در جمهوری اسلامی ایران خوش‌بختانه از ابتدا (با وجود مخالفت عده‌ای کج‌فهم مدعی دین‌داری) امام خمینی (ره) بر این حق اساسی و بنیادین تأکید داشت. بنا بر ماده دوم این کنوانسیون «حکومت‌های عضو، موظف به انجام اقدامات لازم برای احقاق اصل برابری میان مردان و زنان در قوانین اساسی و ملی و سایر قوانین خود هستند.» جمهوری اسلامی بدون اینکه عضو کنوانسیون باشد، از ابتدای پیروزی انقلاب تا امروز در بسیاری از قوانین مدنی، جزایی و حقوقی خود برای احقاق حقوق انسانی

زن بازنگری کرده، اصلاحات فراوانی انجام داده، اما هنوز (به اعتراف همه مسئولان نظام) کاستی‌هایی وجود دارد که باید مورد بازنگری و اصلاح قرار گیرد.

امام خمینی (ره) اشاره کردند که در نظام اسلامی، زن همان حقوقی را دارد که مرد دارد: حق تحصیل، حق کار، حق مالکیت، حق رأی دادن و حق رأی گرفتن. از [نظر] حقوق انسانی، تفاوتی بین زن و مرد نیست، زیرا هر دو انسان هستند و زن حق دخالت در سرنوشت خویش را همچون مردان دارد. البته در بعضی موارد تفاوت‌هایی بین زن و مرد وجود دارد که به حیثیت انسانی آن‌ها ارتباط ندارد. اسلام زن را مانند مرد در همه شئون، همان‌طور که مرد در همه شئون دخالت دارد، دخالت می‌دهد. با توجه به تأکیدهای مکرر بنیان‌گذار فقید جمهوری اسلامی، کشور ما از مدافعان «حقوق انسانی و بنیادین» زنان است (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۱۸۹).

از آنجا که نظریه‌پردازان اصل تساوی زن و مرد، در شناخت حقیقت این دو موجود و نقش واقعی آن‌ها در نظام آفرینش به خطا رفته‌اند، نتوانسته‌اند عدالت را بین این دو جنس برقرار کنند. این مسأله موجب گردیده که زنان بیش از مردان از نظر جسمی و روحی فرسوده شده و آسیب ببینند. نگرش اسلام از همین منظر با دیدگاه لیبرالیسم تفاوت دارد. آنچه که غرب را در تحقق عدالت بین زن و مرد به چالش می‌کشاند، این است که زن و مرد را از تمامی جهات با یکدیگر یکسان می‌داند. درحالی که در اسلام، زن و مرد از نظر هویت انسانی یکسان هستند، در نتیجه، در رسیدن به کمال انسانی و کسب مدارج علمی و معنوی، از شرایط یکسانی برخوردارند. اما زن و مرد با توجه به نقش متفاوتی که هریک از آن‌ها در نظام آفرینش دارند، دارای ویژگی‌های خاصی نیز هستند. به این ترتیب، زن و مرد نه تنها در بُعد جسمی، بلکه در ابعاد گوناگون احساسی، روحی، ذهنی و رفتاری به‌گونه‌ای از هم متمایزند. گفتنی است این تفاوت نقش‌ها به‌منزله برتری یکی بر دیگری نیست. از نگاه اسلام، این تفاوت‌ها، منشأ پیوند میان این دو جنس می‌باشد. آن‌ها مکمل یکدیگرند؛ چراکه نیاز متقابل، عامل اصلی ارتباط انسان‌ها با یکدیگر است و زن و مرد نیز از این قاعده مستثنا نیستند. جان‌گری، روان‌شناس آمریکایی در کتاب معروف خود "مردان مریخی و زنان ونوسی" برخورد و کشمکش بین زن و مرد را از زمانی می‌داند که آن دو، تفاوت‌های خود را فراموش کردند. (گری، ۱۹۹۲: ۲۱۴). آیت‌الله خامنه‌ای درباره تفاوت‌های زن و مرد می‌فرماید: «مسأله ارزش‌گذاری به اصالت زن، زن بودن، برای زن یک ارزش والاست؛ یک اصل است. به هیچ وجه تشبه به مردان برای زن ارزش به حساب نمی‌آید؛ همچنانکه برای مردها تشبه به زنان ارزش به حساب نمی‌آید. هر کدام نقشی دارند، هر کدام جایگاه و طبیعتی دارند و مقصود از وضعیت خاص آن‌ها در آفرینش حکیمانه الهی موردنظر بوده که این مقصود باید برآورده شود؛ این مسأله مهم است». (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۰/۰۲/۱۲). معظم‌له در مورد مقام انسانی زن و یکسان بودن راه تکامل

برای زن و مرد، می‌فرماید: «ما برای زن ارزش واقعی انسانی قائلیم. ما میان زن و مرد تفاوتی قائل نیستیم. معتقدیم زن و مرد هر دو انسانند و میدان تکامل رویشان باز است، هرچه تلاش کنند، هرچه زحمت بکشند و هرچه به سمت خدا پیش بروند، به همان اندازه رشد و تکامل پیدا خواهند کرد» (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۰/۰۲/۱۲).

آیت‌الله خامنه‌ای، دیدگاه‌های انتقادی نسبت به کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (CEDAW) دارد (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۰/۰۲/۱۲). ایشان معتقدند که این کنوانسیون، به دلیل مبانی فمینیستی غربی، با فرهنگ و ارزش‌های اسلامی مغایرت دارد و ممکن است به حقوق زنان در جوامع اسلامی آسیب برساند (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۰/۰۲/۱۲). معظم‌له معتقدند که کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان براساس مبانی فمینیستی غربی و با رویکردی سکولار تدوین شده است که با اصول اسلامی در مورد نقش زن و خانواده در تضاد می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۰/۰۲/۱۲). ایشان معتقدند که زن و مرد از نظر خلقت و ویژگی‌های طبیعی متفاوت هستند و این تفاوت‌ها باید در نظر گرفته شود. به همین دلیل، قوانین و مقررات نباید به گونه‌ای باشد که این تفاوت‌ها را نادیده بگیرد یا به آن‌ها بی‌توجهی کند (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۰/۰۲/۱۲). آیت‌الله خامنه‌ای با وجود مخالفت با الحاق به کنوانسیون، بر لزوم بازنگری در قوانین داخلی ایران به منظور رفع تبعیض‌های ناروا علیه زنان تأکید دارند. این بازنگری باید با توجه به مبانی اسلامی و با در نظر گرفتن مصالح زنان در جامعه انجام شود. ایشان معتقدند که باید به اصالت زن بودن و ارزش والای زن توجه شود و از هرگونه نگاهی که موجب تحقیر یا نادیده گرفتن زنان شود، پرهیز گردد. بنابراین، درحالی‌که رهبر انقلاب اسلامی با الحاق ایران به کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان مخالف است، اما به لزوم حمایت از حقوق زنان و رفع تبعیض‌های ناروا در قوانین داخلی ایران معتقد است (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۰/۰۲/۱۲). از نظر آیت‌الله خامنه‌ای اسلام طرفدار تکامل بشر می‌باشد. برای اسلام، زن و مرد هیچ فرقی ندارد. برای اسلام، جنس زن یا جنس مرد مطرح نیست؛ تکامل انسانی مطرح است. یک‌جا سخن از مرد گفته می‌شود، یک‌جا سخن از زن. به یک مناسبت از زن تجلیل می‌شود، به یک مناسبت از مرد؛ چون دو حصّه پیکره بشرنند، دو بخش وجود بشری هستند. از لحاظ جنبه بشری و جنبه الهی، هیچ تفاوتی با همدیگر ندارند (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۶/۰۴/۱۳). از این رو در قرآن آن وقتی که می‌خواهد راجع به انسان‌های خوب یا انسان‌های بد مثال بزند، از زن مثل می‌آورد: در مورد کسانی هم که مؤمن هستند، مثال می‌زند؛ «امرات فرعون». در هر دو جا، مثال و نمونه کامل راه خطا و راه صواب را از زن ذکر می‌کند؛ یک‌جا هم راجع به مردان سخن می‌گوید.

برای اسلام، جنس زن بودن و مرد بودن مطرح نیست؛ تعالی بشری مطرح است، اخلاق بشری مطرح است، بروز استعدادها مطرح است، انجام وظایفی که به هر کسی یا هر جنسی از جنس‌های

بشری متوجه است، مطرح است که برای این باید طبعاً طبیعت‌ها را شناخت. اسلام، طبیعت زن و طبیعت مرد را هم به خوبی می‌شناسد. در اسلام آنچه که مطرح است، عبارت است از تعادل؛ یعنی رعایت عدالت محض میان افراد بشر، از جمله میان جنس زن و جنس مرد. برابری در حقوق مطرح است، اما در جایی ممکن است احکام زن با احکام مرد متفاوت باشد؛ همچنانکه طبیعت زن با طبیعت مرد در بعضی از خصوصیات متفاوت می‌باشد. بنابراین، بیش‌ترین حقایق و بیش‌ترین واقعیت‌های فطرت و طینت بشری در مورد زن و مرد، در معارف اسلامی است.

خدای متعال مرد را و زن را از جهاتی مانند هم قرار داده است؛ از لحاظ عروج به مقامات معنوی با هم تفاوتی ندارند، نمونه‌اش فاطمه زهرا (سلام‌الله‌علیها)؛ از لحاظ قدرت رهبری با هم تفاوتی ندارند، نمونه‌اش فاطمه زهرا (سلام‌الله‌علیها)؛ از لحاظ توانایی هدایت بشر تفاوتی ندارند، نمونه‌اش فاطمه زهرا (سلام‌الله‌علیها)؛ اما از لحاظ وظایف اداره زندگی تفاوت دارند، باز نمونه‌اش فاطمه زهرا (سلام‌الله‌علیها). این‌هایی که از حقوق زن می‌خواهند دفاع کنند، به قول معروف شیپور را از سر گشادش می‌زنند و نمی‌فهمند چه بگویند و از چه چیز زن دفاع نمایند، می‌گویند چرا زن مدیریت [نکنند]؛ مگر مدیریت‌ها یک افتخار است برای یک انسان که دنبال این باشد که چرا مدیریت‌ها [مخصوص مرد است]؟ اسمش را هم می‌گذارند عدالت جنسیتی؛ این عدالت است؟ آن کسانی که در دنیا برابری جنسیتی را مطرح می‌کردند و دنبال آن بودند، امروز این قدر بدبختی و فساد از این ناحیه گریبان‌گیرشان شده که خودشان پشیمانند؛ البته خیلی‌هایشان به صراحت اقرار نمی‌کنند، خیلی‌هایشان هم با این فرهنگ بزرگ شدند، نمی‌فهمند چه اتفاقی دارد می‌افتد؛ اما اندیشمندان‌شان چرا، اندیشمندان‌شان می‌گویند، می‌فهمند، اظهار نگرانی می‌کنند. خدا کند این کسانی که در داخل اسم عدالت جنسیتی می‌آورند، مرادشان این چیزی که به‌عنوان برابری جنسیتی مطرح شده، نباشد (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۵/۱۲/۲۹).

اسلام در یک مواردی به‌کلی جنسیت را نادیده می‌گیرد؛ بحث، بحث زن و مرد نیست، مسأله کرامت انسان است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ». اینجا مسأله جنسیت مطرح نیست. ارزش‌های انسانی در زن و مرد یکسان می‌باشد و در نسبت ارزشی او با جنس مرد، مطلقاً جنسیت مطرح نیست: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» تا پایان آیه سوره احزاب. «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَائِتِينَ وَالْقَائِتَاتِ» تا پایان آیه سوره احزاب. همه این‌ها پیش خدای متعال در مراتب عروج معنوی یکسانند؛ یعنی مطلقاً نه این بر او ترجیح دارد، نه او بر این ترجیح دارد؛ هر دو با استعداد مشابه در این راه قرار داده شده‌اند و به هم‌ت‌شان بستگی دارد؛

زن‌هایی هستند که هیچ مردی به پای آن‌ها نمی‌رسد. بنابراین، جنسیت مطرح نیست (خامنه‌ای، بیانات: ۱۴۰۲/۱۰/۰۶).

[زن و مرد] در وظایف مربوط به خانواده وظایف یکسان نیست، هر کدام یک نوع وظیفه‌ای دارند. امکانات، ظرفیت‌های جسمی، ظرفیت‌های روحی، به هر کدام یک وظیفه‌ای را محول می‌کند؛ اینجا جنسیت نقش دارد. اینکه شعار «برابری جنسیتی» به طور مطلق می‌دهند، غلط است. برابری جنسیتی در همه جا [معتبر] نیست؛ در یک جاهایی بله، برابری هست، اما در یک جاهایی هم برابری نیست، و نمی‌تواند باشد. آنچه درست است «عدالت جنسیتی» می‌باشد؛ «عدالت جنسیتی» در همه جا معتبر است. «عدالت» یعنی هر چیزی را در جای خود قرار دادن. ساخت روحی زن، ساخت جسمی زن، ساخت عواطفی زن، اقتضای یک مسائلی را می‌کند. فرزندآوری، فرزندداری و دامان پرورش فرزند، کار زن است؛ از مرد این کار بر نمی‌آید، و خدای متعال او را برای این کار خلق نکرده؛ او برای یک کار دیگر است؛ کار بیرون خانه، کار [رفع] مشکلات خانه. اما در حقوق خانوادگی یکسانند: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»؛ یعنی همان قدر که مرد در خانواده حق دارد، زن همان اندازه در خانواده حق دارد؛ این آیه قرآن است. پس در حقوق خانوادگی یکسان، اما در وظایف خانوادگی نه (خامنه‌ای، بیانات: ۱۴۰۲/۱۰/۰۶).

نتیجه‌گیری

توجه به نظام حقوق کیفری ایران و مطالعه در قوانین شکلی و ماهوی کیفری کشورمان، ما را به این نکته اساسی رهنمون می‌سازد که وفق مقدمه قانون اساسی و اصول ۴ و ۲۱، تمامی مقررات مصوبه در کشور باید ملهم از احکام شریعت و فقه اثنی‌عشری باشد و در این میان، اصل تساوی زن و مرد و توجه به کرامت، حقوق و جایگاه والای زن، از قانون اساسی مغفول نمانده و تمامی مقررات کیفری در کنار مقررات مدنی طبق شرع، در راستای صیانت از جایگاه زن و حفظ حقوق وی وضع شده است. با این همه، پرواضح است که کشورمان نمی‌تواند خود را از صحنه مقررات بین‌المللی به دور نگه دارد، زیرا فارغ از هرگونه تعاریف و اشکال مختلفی که نظام‌های حقوقی غیراسلامی از جایگاه زن و حدود حقوق وی ارائه می‌دهند، با شعارهای فریبنده، مبارزه با تبعیض جنسیتی یا برابری حقوق زن و مرد درصدد حذف مقررات داخلی کشورهایی هستند که از عادت‌ها، فرهنگ، شریعت و اصول دینی برای تدوین مقررات و تنظیم روابط بین زن و مرد بهره می‌گیرند که نمونه چنین معاهده بین‌المللی‌ای، کنوانسیون منع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مصوب ۱۹۷۹ می‌باشد که در حوزه مقررات کیفری ذیل ماده ۲ به‌نحو کلی و افسارگسیخته‌ای، بحث از حذف مقررات کیفری داخلی مغایر با کنوانسیون را مطرح ساخته است و در ذیل ماده ۶ بدون ارائه تعریفی از ماهیت روسپی‌گری در این کنوانسیون و سازوکارها،

روش‌ها و ابزارهای کیفری مبارزه با این جرم، به‌نحو کلی بحث از پیشگیری از بهره‌وری از روسپی‌گری را مطرح کرده است. با این وجود مقررات ماهوی کیفری ایران اگرچه به‌نحو ویژه‌ای به پدیده روسپی‌گری نپرداخته است، لیکن مطالعه در ماهیت این جرم نشان می‌دهد که ارتباط جنسی بین زن و مرد بدون وجود علقه زوجیت چه در ازاء دریافت پول از سوی زن و چه با انگیزه‌های دیگر، جرم بوده و در مقررات شرعی و کیفری ماهوی حسب مورد می‌تواند مجازات حد یا تعزیر را به زن روسپی‌گر یا مردی که از وی بهره جنسی می‌برد، به‌همراه داشته باشد. از این‌رو، جرم زنا یا رابطه نامشروع مادون زنا و حتی مساحقه می‌تواند قالب روسپی‌گری را تشکیل دهد.

اگرچه روسپی‌گری به هر نوع بهره‌وری جنسی از زن در در قبال خدمات مالی و پرداخت پول گفته می‌شود، ولی شکل کامل و غالب آن در زنا متصور می‌باشد، ولی این بدین معنی نیست که در حقوق کیفری ایران به جهت عدم تعریف ماهیت آن، مصادیق مساحقه یا رابطه نامشروع مادون زنا را که شامل مطلق رابطه و بهره‌وری جنسی از زن است، خارج از آن قلمداد کنیم. در مقررات دادرسی کیفری نیز به تأثی از مقررات ماهوی کیفری داخلی، رویکرد جنسیتی به زن روسپی همانند سایر مرتکبان جرایم منافی عفت می‌باشد و از حیث صلاحیت رسیدگی در دادسرا و دادگاه تابع قوانین و اصول کلی دادرسی ناظر بر جرایم جنسی حدی و تعزیری هستند که با مراعات اصل منع تعقیب و تحقیق و مستور نمودن جرم روسپی‌گری - جز در موارد مصرحه در ماده ۱۰۲ قانون آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ - برحسب کیفیت رفتار روسپی‌گری و انطباق آن با جرم جنسی حدی یا تعزیری، در دادگاه کیفری دو یا یک به اتهام زن روسپی رسیدگی می‌شود. با این همه وفق ماده ۴۲ قانون آیین دادرسی کیفری، ضابطان قضایی زن باید از زنان روسپی تحقیق نمایند، ولی در دادسرا یا دادگاه قاضی زن یا مشاور زن برای افزایش کیفیت تحقیق از زنان روسپی جهت کشف واقع پیش‌بینی نشده است. با این اوضاع عدم اختصاص دادسرا و دادگاه تخصصی به‌منظور رسیدگی به جرم زنان روسپی از ایرادات قوانین دادرسی می‌باشد. با این همه، به جهت اینکه مقررات حدود در باب جرم روسپی‌گری معجزی خواهد بود، شرع اجازه عضویت ایران در کنوانسیون یادشده را نمی‌دهد. چاره آن است که برای کاستن از فشار جهانی وفق قاعده «الجمع مهما ممکن اولى من الطرح» (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹ ق: ۴۴۱)، با هماهنگی با سایر دول اسلامی عضو یا غیرعضو، ضمن شناسایی دقیق مقررات کیفری مغایر با کنوانسیون، در قالب حق شرط محدود به عضویت این کنوانسیون نائل شویم تا هم‌زمان قوانین موضوعه کیفری و مقررات کنوانسیون را در امر رفع تبعیض جنسیتی از زنان و اجرای کامل حدود بر زنان مرتکب روسپی‌گری اجرا کنیم تا اجرای مقرر شرعی در باب حدود متوقف نگردد.

آیت‌الله خامنه‌ای، دیدگاه‌های انتقادی نسبت به کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (CEDAW) دارد. ایشان معتقد هستند پیوستن به معاهده مذکور برای مسلمانان و دولت‌های اسلامی جایز نیست، مگر آنکه موارد تعارض اصلاح شود. همچنین معظم‌له معتقدند که این کنوانسیون به دلیل مبانی فمینیستی غربی، با فرهنگ و ارزش‌های اسلامی مغایرت دارد و ممکن است به حقوق زنان در جوامع اسلامی آسیب برساند. کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان براساس مبانی فمینیستی غربی و با رویکردی سکولار تدوین شده است که با اصول اسلامی در مورد نقش زن و خانواده در تضاد می‌باشد. ایشان معتقدند که زن و مرد از نظر خلقت و ویژگی‌های طبیعی متفاوت هستند و این تفاوت‌ها باید در نظر گرفته شود. به همین دلیل، قوانین و مقررات نباید به گونه‌ای باشد که این تفاوت‌ها را نادیده بگیرد یا به آن‌ها بی‌توجهی کند. آیت‌الله خامنه‌ای با وجود مخالفت با الحاق به کنوانسیون، بر لزوم بازنگری در قوانین داخلی ایران به منظور رفع تبعیض‌های ناروا علیه زنان تأکید دارند. این بازنگری باید با توجه به مبانی اسلامی و با در نظر گرفتن مصالح زنان در جامعه انجام گردد. ایشان معتقدند که باید به اصالت زن بودن و ارزش والای زن توجه شود و از هرگونه نگاهی که موجب تحقیر یا نادیده گرفتن زنان گردد، پرهیز شود. بنابراین، درحالی‌که رهبر انقلاب اسلامی با الحاق ایران به کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان مخالف است، اما به لزوم حمایت از حقوق زنان و رفع تبعیض‌های ناروا در قوانین داخلی ایران معتقد می‌باشد. از نظر معظم‌له برای اسلام، جنس زن بودن و مرد بودن مطرح نیست؛ تعالی و اخلاق بشری و بروز استعدادها مطرح است، انجام وظایفی که به هر کسی یا هر جنسی از جنس‌های بشری متوجه است، مطرح است که برای این باید طبعاً طبیعت‌ها را شناخت. اسلام، طبیعت زن و طبیعت مرد را هم به خوبی می‌شناسد. در اسلام آنچه که مطرح است، عبارت است از تعادل؛ یعنی رعایت عدالت محض میان افراد بشر، از جمله میان جنس زن و جنس مرد. برابری در حقوق مطرح است، اما در جایی ممکن است احکام زن با احکام مرد متفاوت باشد؛ همچنانکه طبیعت زن با طبیعت مرد در بعضی از خصوصیات متفاوت می‌باشد. بنابراین، بیش‌ترین حقایق و بیش‌ترین واقعیت‌های فطرت و طینت بشری در مورد زن و مرد، در معارف اسلامی است.

منابع

۱. ایزدی، نرگس؛ مهدوی‌کنی، صدیقه (۱۳۹۹). دادرسی افتراقی زنان بزه‌کار از دیدگاه اسلام با نگاهی به جرم‌شناسی فمینیست. دو فصلنامه علمی فقه و حقوق خانواده. دوره ۲۵. شماره ۷۳.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۰۹). کفایه الاصول، چاپ اول. قم: موسسه آل‌البیت.
۳. بایرامی آرباطان، رامین (۱۳۹۵). قانون آئین دادرسی کیفری در نظم حقوقی کنونی (مصوب ۱۳۹۲/۱۲/۴ و اصلاحی ۱۳۹۴/۳/۲۴). چاپ اول. تهران: انتشارات مجد.
۴. بدری‌منش، اعظم و همکاران (۱۳۹۸). تحلیل ساختاری عدالت جنسیتی در کیفرگذاری جرایم تعزیری. پژوهشنامه حقوق کیفری. سال دهم. شماره دوم.
۵. برهانی، محسن (۱۳۸۸). «سیاست کیفری ایران در قبال روسپی‌گری». مطالعات راهبردی زنان. سال ۱۲. شماره ۴۵.
۶. حرعاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه. جلد ۲۱. چاپ دوم، قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
۷. حیدری، مهدی؛ سمیه، شریفی (۱۴۰۰). «راهکارهای پیشگیری از بزه‌دیدگی زنان در نظام عدالت کیفری ایران». فصلنامه علمی تخصصی قانون‌یار. سال ۵. شماره ۲۰.
۸. خالقی، علی (۱۳۹۰). آئین دادرسی کیفری. چاپ دهم. تهران: نشر شهر دانش.
۹. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۶). بیانات در دیدار جمعی از زنان ۱۳۷۶/۰۷/۳۰.
۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۰). بیانات در دیدار جوانان و فرهنگیان در مصلاهی رشت ۱۳۸۰/۰۲/۱۲.
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۶). بیانات در دیدار بانوان نخبه در آستانه سالروز میلاد حضرت زهرا (س) در ۱۳۸۶/۰۴/۱۳.
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۵). بیانات در دیدار مداحان اهل‌بیت علیهم‌السلام.
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۰). اجوبه الاستفتائات، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۲). بیانات در دیدار اقشار مختلف بانوان.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه. چاپ دوم. جلد ۸. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. رائیجی‌پارسایی، نرگس و همکاران (۱۳۹۵). مبانی فقهی نقش پلیس زن در یگان‌های ویژه. فصلنامه مطالعات پلیس زن. سال ۱.
۱۷. روباتم، شیلا (۱۳۸۷). زنان در تکاپو: فمینیسم و کنش اجتماعی. مترجم؛ حشمت‌الله صباغی. تهران: شیرازه.
۱۸. شکر، رضا (۱۳۹۶). قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی مصوب ۱۳۹۲. چاپ دوم. تهران: نشر مهاجر.
۱۹. صالحی، فرشته (۱۳۹۴). پیشگیری وضعی از بزه‌دیدگی زنان. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد. دانشگاه علامه طباطبائی. دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
۲۰. عیسی‌خانی، زهره (۱۳۸۳). نابرابری در ترازو برابری جنسیتی. فصلنامه کتاب نقد. شماره ۳۱.
۲۱. فرجی‌ها، محمد؛ آذری، هاجر (۱۳۸۸). حمایت در کیفری از زنان قربانی تجاوز به عنف حقوق در ایران. فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی. سال یازدهم. شماره ۴۰.
۲۲. قامت، جعفر؛ قمی‌صابری، پرتو (۱۳۹۱). الحاق ایران به کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان، فرصت‌ها و تهدیدها. فصلنامه علمی پژوهشی علوم سیاسی و روابط بین‌الملل. دوره ۵. شماره ۱۸.

۲۳. کریمی مجد، رؤیا (۱۳۸۰). زیرگام‌های حریص در خیابان‌های بی‌بازگشت. اردیبهشت. ماهنامه زنان. ش ۸۹.
۲۴. کلاکسون، سی ام وی (۱۳۷۲). تحلیل مبانی حقوق جزا. ترجمه حسین میرمحمد صادقی. چاپ دوم. تهران: نشر جهاد دانشگاهی شهید بهشتی.
۲۵. مألوف، لوئیس (۱۹۸۶م). المنجد فی اللغه. چاپ ۲۳. بیروت: دارالمشرق.
۲۶. مختار پور قهرودی، علیرضا (۱۳۹۳). پرسش و پاسخ: پاسخ به پرسشهای دانشجویان. چاپ اول، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۶). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: نشر صدرا.
۲۸. مهرپور، حسن (۱۳۷۹). مباحثی از حقوق زن از منظر حقوق داخلی، مبانی فقهی و موازین بین‌المللی. چاپ اول. تهران: مؤسسه اطلاعات.
۲۹. مهرپور، حسین (۱۳۷۸). نظام بین‌الملل حقوق بشر، شماره ۱۸. تهران: انتشارات اطلاعات.
۳۰. مؤذن‌زادگان، حسنعلی؛ تدین، عباس (۱۳۹۳). زن در آئین دادرسی کیفری ایران و فرانسه. فصلنامه پژوهش حقوق کیفری. سال ۲. شماره ۶.
۳۱. میرزایی، نجفعلی (۱۳۶۷). فرهنگ اصطلاحات معاصر. چاپ اول. قم: دارالاعتصام.
۳۲. نادری، سمیه؛ نادری، سمیرا (۱۳۹۷). مطالعه تطبیقی خشونت جنسی علیه زنان. چاپ اول. تهران: مجد.
۳۳. وایت، راب؛ هینز، فیونا (۱۳۹۰). جرم و جرم‌شناسی. ترجمه علی سلیمی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات حوزه و دانشگاه.
۳۴. هیدنسون، فرانسیس (۱۳۸۸). زنان و مقوله جرم. مترجم: محمدتقی نوری. چاپ اول. تهران: نشر مجد.

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۴، شماره ۱۲، بهار ۱۴۰۴، صفحات ۱۰۳ تا ۱۲۶
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۶

واکاوی تفاوت‌های حقوقی جنسیتی در آئینه حقوق بشر اسلامی با تأکید بر رویکرد حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در مقایسه با نظام بین‌المللی حقوق بشر معاصر

سیده لطیفه حسینی* | ID

DOI: [10.22034/rjfs.2025.502437.1141](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.502437.1141)

چکیده

حقوق زنان از جمله موضوعات مهم در حوزه حقوق بشر است که در چارچوب ادعای برابری حقوق این قشر با مردان قابل بررسی می‌باشد. آنچه مسلم است در دیدگاه غربی از تساوی کامل حقوق زن و مرد سخن گفته شده، در حالی که آیت‌الله خامنه‌ای با ارجاع به اسلام ضمن تأکید بر ارزش انسانی زن، عدالت و تفاوت‌های طبیعی را مبنا و معیار توزیع حقوق و تکالیف میان زنان و مردان قرار داده است. حقوق زنان در نظام حقوق بشر اسلامی و در منظومه فکری ایشان، بر پایه کرامت انسانی و ارزش‌های اخلاقی تعریف شده است. اسلام با شناسایی تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد، حقوق و تکالیف خاصی برای زنان تعیین کرده است که در چارچوب عدالت و تکامل اجتماعی معنا پیدا می‌کنند. این مقاله درصدد پاسخ به این سؤالات می‌باشد که رویکرد معظم‌له نسبت به وجود احکام ظاهراً نابرابر میان زن و مرد در اسلام چیست؟ زنان در رویکرد اسلامی از چه جایگاهی برخوردارند؟ فلسفه و علل تفاوت و عدم تساوی حقوق و تکالیف زنان و مردان در رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای در چه موضوعی است و تفاوت آن با رویکرد غربی نسبت به حقوق زنان در چیست؟ با بررسی‌های صورت‌گرفته مشخص شد برابری و تساوی معنوی یکی از ارزش‌های مورد توجه اندیشه اسلامی می‌باشد که در رویکرد ایشان مشهود است، اما با توجه به اینکه برابری مطلق حقوقی منطبق با واقعیت نمی‌باشد و رعایت عدالت، لزوماً به معنای برابری مطلق نیست، اقتضای عدالت، دلیل اصلی تفاوت‌های حقوقی زنان و مردان است. در حقوق بشر اسلامی و دیدگاه معظم‌له، برابری جنسیتی باید در چارچوب اصول اسلامی و با تأکید بر تفاوت‌های طبیعی میان زنان و مردان و احترام به ارزش‌های دینی مورد توجه قرار گیرد.

واژگان کلیدی: حقوق زنان، برابری جنسیتی، حقوق بشر، اسلام، آیت‌الله خامنه‌ای.

۱. استادیار گروه حقوق، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصادی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

*Email: l.hosseini@Alzahra.ac.ir

دسترسی به مقالات فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی (open access) است.
فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی تحت مجوز بین‌المللی CC BY 4.0 می‌باشد.
مسئولیت مقاله از نظر محتوای علمی و نظرات مطرح‌شده در متن آن، به‌عهده نویسندگان و یا نویسنده مسئول مقاله می‌باشد و مورد تأیید/عدم تأیید صاحب امتیاز فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی نمی‌باشد.



مقدمه

دین اسلام، یک مجموعه به هم پیوسته و هماهنگ است و ارزیابی و تحلیل هر یک از اجزای آن نمی‌تواند و نباید مستقل از سایر اجزا صورت گیرد، از این رو مسأله حقوق بشر نیز از این قاعده کلی استثناء نمی‌باشد. در اندیشه اسلامی، انسان دارای حقوق و امتیازاتی است که لازمه حیات اجتماعی او می‌باشد. برای تأمین بستر حصول امتیازات و عدم تعدی حقوق آن‌ها، شکل‌گیری ساختار قانونی لازم است تا در پرتو آن، همه افراد به حقوق و امتیازات خویش دست یابند و راه تعدی به حقوق مسدود شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۴۴). چنین قانونی در جوامع دینی برگرفته از تعالیم و احکام و حیانی می‌باشد؛ بنابراین رسالت قانون الهی، محدود ساختن حقوق انسانی نیست، بلکه احیای حقوق فردی و اجتماعی است که لازمه تعالی انسانی می‌باشد. رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای به زن، رویکردی جامع است که شامل ارزش‌های الهی و منطق انسانی می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۷۶/۱۱/۲۹).

بانوان بسیار مهمی مانند حضرت خدیجه (ص)، حضرت فاطمه زهرا (س) و حضرت زینب کبری (س) به عنوان زنان برجسته صدر اسلام، نقش مهمی در کمک به تعالی انسانی داشته‌اند. زنانی همچون سمیه به عنوان نخستین بانویی که مسلمان شد و آسیه همسر فرعون همواره به عنوان زنان الگو مطرح بوده‌اند.

بر این اساس در اسلام حقوق مشترکی میان همه انسان‌ها از آن جهت که انسانند وجود دارد که این دسته همان حقوق بشر نام دارد. به بیان دقیق‌تر، «حقوق بشر در اسلام، مجموعه حق‌هایی است که انسان در راستای تحقق اهداف شریعت از آن برخوردار می‌باشد» (عمیدزنجانی، ۱۳۸۸: ۲۹). این در حالی است که حقوق بشر معاصر شامل حقوق و امتیازاتی می‌باشد که انسان‌ها صرف‌نظر از تعلقات عارضی از حیث جنسیت، قومیت، نژاد و غیره از آن برخوردارند. فرض این مقاله آن است که بسیاری از تفاوت‌هایی که در رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای و نظام اسلامی از یک طرف و نظام حقوق بشر غرب از طرف دیگر مشاهده می‌شود، ریشه در تفاوت نگاه این دو نظام به جایگاه انسان در هستی دارد. به این ترتیب با توجه به اهمیت موضوع، مقاله درصدد پاسخ به این سؤالات است که رویکرد معظّم‌له نسبت به وجود احکام ظاهراً نابرابر میان زن و مرد در اسلام چیست؟، زنان در رویکرد اسلامی از چه جایگاهی برخوردارند؟ فلسفه و علل تفاوت و عدم تساوی حقوق و تکالیف زنان و مردان در رویکرد ایشان چه موضوعی است و تفاوت آن با رویکرد غربی نسبت به حقوق زنان در چیست؟ در همین زمینه، با توجه به اینکه آشنایی با مفاهیم کلیدی هر پژوهشی علمی، نخستین گام در مسیر پاسخ‌گویی به پرسش‌های آن پژوهش می‌باشد؛ زیرا علاوه بر روشن کردن بهتر موضوع سخن، موجب تسهیل در انتقال مضامین می‌شود. همچنین فهم مشترکی از واژگان و اصطلاحات

استفاده شده در متن، سبب آن می‌شود که نگارنده و خواننده، بتوانند با فهم مشترک، به مطالعه یا نقد محتوای آن بپردازند و با توجه به اینکه حقوق بشر، ترکیبی از دو واژه حق و انسان است، تبیین این ترکیب لازم می‌نماید (قسمت اول و دوم)، پیشینه تأکید بر برابری جنسیتی در نظام حقوق بشر معاصر به طور مشخص به دوران بعد از تأسیس سازمان ملل باز می‌گردد در این میان نیاز است این پیشینه در نظام حقوق بشر اسلامی و در رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای نیز بررسی گردد (قسمت سوم)، همان‌طور که بیان شد، تساوی حقوق افراد در اسناد جهانی حقوق بشر به رسمیت شناخته شده است (قسمت چهارم). و در نهایت نگاه ارزشی و متفاوت حقوق بشر اسلامی به زن و حقوق وی با تأکید بر رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای در چارچوب حقوق مشترک زنان و مردان و فلسفه تفاوت‌های حقوقی آنان، مشخص خواهد شد (قسمت پنجم).

۱. تحلیل مفهومی حق

در اندیشه اسلامی انسان دارای حقوق و امتیازاتی است که لازمه حیات اجتماعی او می‌باشد. به این ترتیب لازم است معانی که از حق در رویکرد اسلامی وجود دارد بیان شود تا مشخص گردد زمانی که از حقوق بشر سخن گفته می‌شود، مقصود چه حقوقی می‌باشد. حق از ریشه (ح ق ق) در لغت نقیض و خلاف باطل (موسی، بی تا: ۲۴۸/۱) و در معانی موجود ثابت، یقین، امر مقرر، مال و ملک، عدل، سزاوار، شایسته (بستانی، ۱۳۷۵: ۳۳۷) مطابقت و موافقت (قرشی، ۱۴۱۲: ۲/۱۵۸) یقین کردن، ثابت شدن، واجب شدن، سزاوار شدن، آن امر ثابت که انکار آن روا نباشد، آنچه ادای آن واجب باشد و حکم مطابق با واقع استعمال گردیده است (دهخدا، ۱۳۷۳: مدخل حق). حق در اندیشه اسلامی در حوزه‌های معرفتی گوناگون از جمله فلسفه، فقه، حقوق، اخلاق و... دارای کاربردهای متفاوتی است. در این قسمت با توجه به چارچوب مقاله، مفهوم حق در حوزه فقه مورد نظر می‌باشد. بر این اساس مفهوم و مراد فقهای اسلامی از حق را می‌توان ذیل چهار تعریف کلی سلطنت و ملکیت، اعتباری که سلطنت و ملکیت از جمله آثار آن است، حق در معنای حکم و حق به معنای مفهومی که نیازمند جعل کننده می‌باشد، دسته‌بندی کرد (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۱). حق و تکلیف به دو صورت با یکدیگر ملازم هستند: نخست اینکه حق و تکلیف توأمان نسبت به یک شخص متصور باشد، به این معنا که کسی حقی دارد تکلیفی نیز دارد. دوم اینکه حق و تکلیف نسبت به دو شخص متصور باشد، به این معنا که هر حقی برای شخصی، متضمن تکلیفی برای اشخاص دیگر است. صورت اول تلازم حق و تکلیف و صورت دوم تقابل حق و تکلیف می‌باشد (جوان‌آراسته، ۱۳۹۷: ۱۵). حق، مستلزم بهره‌برداری و استیفا و مطالبه است و دارنده آن از اختیار و

قدرت انتخاب برخوردار می‌باشد. این درحالی است که در تکلیف، اختیار و انتخابی مطرح نیست و آثار عدم انجام تکلیف، متوجه شخص خواهد شد.

۲. تحلیل مفهومی بشر

برای اینکه مبنای تفاوت‌های حقوقی جنسیتی در نظام حقوق بشر اسلامی تبیین شود و مشخص گردد که آیا تفاوت‌های حقوقی جنسیتی برخلاف عدالت است یا خیر، لازم است مفهوم و جایگاه انسان در نظام حقوق بشر اسلامی روشن شود و از آنجاکه مبتنی بر آموزه‌های اسلامی، مفهوم بشر و انسان مفهومی متفاوت از تعریف ارائه‌شده در ادبیات حقوق بشر معاصر می‌باشد؛ مراجعه به تعالیم دین اسلام و بررسی جایگاه بشر در اندیشه اسلامی، امری ضروری به نظر می‌رسد. به بیان دیگر، با مراجعه به اندیشه اسلامی، باید به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش بنیادین بود که مقصود از انسان و جایگاه وی در اسلام چیست؟

آموزه‌های حقوق بشر معاصر بر فردگرایی استوار است و مبتنی بر انسان‌محوری می‌باشد. این درحالی است که مبتنی بر آموزه‌های اسلامی و رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای باید بر مبنای این پیش‌فرض به مطالعه مفهوم انسان پرداخت که پیدایش مجموعه هستی و موجودات اتفاقی نیست، بلکه همه عالم به سوی خالق خویش در حال حرکت هستند. انسان به عنوان اشرف مخلوقات در سیر تکاملی به سوی خالق هستی که کمال مطلوب اوست، در حال حرکت می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۷۸/۷/۳۰). همین هدفمندی نظام خلقت و جاودانگی آن ایجاب می‌کند که خالق انسان، استعدادها و حقوق لازم را برای رسیدن انسان به کمال در وی و برای وی در نظر گیرد و از این نظر تفاوتی میان زن و مرد نیست (میرموسوی، ۱۴۰۱: ۵۵). به بیان دیگر کامل‌ترین شناخت را باید در محضر انسان‌آفرین جست‌وجو کرد که کمال مطلق است، زیرا در برابر غنی مطلق، سرمایه دیگران اندک می‌باشد. آن کس که سرمایه‌اش در انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و درک تعامل انسان و جهان اندک است، نمی‌تواند به طور دقیق مفهوم و جایگاه انسان را به نمایش گذارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۱۶۸).

از همین رو به منظور فهم دقیق تعریف و جایگاه بشر در اندیشه اسلامی، می‌توان مفهوم بشر را مبتنی بر سه بُعد هویت‌شناسی، جایگاه‌شناسی و ارتباط وی با سایر پدیده‌های هستی مطالعه کرد. این تقسیم براساس ارتباط متقابل میان انسان، جهان و پیوند جهان و انسان طراحی شده، زیرا شناخت مفهوم انسان، منوط به شناخت هریک از این اضلاع و ارتباط آن‌ها با یکدیگر است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲: ۳۶). از همین رو، در ادامه گزاره‌هایی از آموزه‌های شریعت اسلام در خصوص هریک از این سه بُعد بیان می‌شود.

نخست، انسان موجودی مرکب و متشکل از دو بُعد جسمانی و روحانی است. بُعد جسمانی وی پس از مرگ متلاشی می‌شود؛ اما بُعد روحانی به حیات خود ادامه می‌دهد. خداوند متعال از روح خویش در او دمیده و او را خلیفه خود در روی زمین قرار داده و او را به سایر موجودات کرامت بخشیده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲: ۸۱).

دوم، براساس دیدگاه اسلامی، مبدأ انسان خداوند متعال بوده، انسان به وسیله وی خلق گردیده و مستقل از ذات باری تعالی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۸/۲۰). از آنجاکه ربوبیت عالم هستی و نیز تدبیر امور در اختیار خداوند است (رعد: ۱۶)، انسان نیز در چارچوب این تدبیر تعریف می‌شود. **سوم**، همه انسان‌ها دارای فطرتی الهی هستند و مبتنی بر همین فطرت آفریده می‌شوند (سبحانی، ۱۳۷۶: ۲۴).

چهارم، مبتنی بر آموزه‌های اسلامی؛ انسان موجودی مختار و انتخاب‌گر است که در پرتو تشخیص خویش، در دوراهی‌های زندگی، آزادی انتخاب و عمل دارد. «انسان موجودی است که دارای عقل و اراده می‌باشد و می‌تواند چیزی را که بخواهد برای خود انتخاب نماید و می‌تواند انتخاب نکند، البته انسان در مختار بودن خود مجبور است، ولی در کارهایی که انجام می‌دهد، مختار است» (کلینی، ۱۳۶۳: ۳/۲۰۳).

پنجم، از منظر دینی انسان موجودی است که دانش او نسبت به پدیده‌های خلقت محدود می‌باشد. **ششم**، به انسان به‌عنوان موجودی ابدی نگریسته می‌شود که هرگز نابود نمی‌گردد. قرآن کریم انسان را موجودی با روح جاویدان می‌داند که بعد از گذار از این جهان، به جهان دیگر می‌رود و در آن جاودانه می‌ماند. انسان نیز در نهاد خود خواستار جاودانگی است؛ اما این جاودانگی محدود به زندگی این دنیا نیست، بلکه انسان مانند مسافری مدتی را در این دنیا سپری می‌کند تا سرانجام به دیدار حق تعالی بشتابد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۱۶۴).

هفتم، در اندیشه اسلامی، آفرینش انسان براساس هدف عالی و غایی استوار می‌باشد. خالق انسان، استعدادها را برای رسیدن به کمال را در وی قرار داده و برای رسیدن به کمال مطلوب نیز برای او آموزه‌ها و دستورالعمل‌هایی را در قالب شریعت بیان داشته است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱: ۹۴).

هشتم، از آنجایی که ارتباط انسان با نظام هستی ناگسستگی می‌باشد؛ نمی‌توان پذیرفت که انسان در انجام هر کاری آزاد و خودسر باشد (میرموسوی، ۱۴۰۱: ۱۶۶). در نهایت هویت و هستی او امانتی است الهی که نمی‌تواند در خصوص آن مطابق با امیالش تصمیم‌گیری کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۲: ۳۷).

طبیعی است که تفاوت نگرش نسبت به انسان به تفاوت نگرش درباره حقوق و تکالیف وی منجر می‌گردد. اگر انسان موجودی مستقل و غیروابسته به مبدایی باشد، با زمانی که انسان وابسته به مبدایی به نام خدا دانسته شود، نظام حقوقی متفاوتی خواهد بود (میرموسوی حقیقت، ۱۴۰۱: ۸۱).

بر همین اساس در آموزه‌های اسلامی و رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای، حقوق زنان بر مبنای هویت و جایگاه انسان و ارتباط تکوینی وی با مجموعه هستی به رسمیت شناخته شده است، زیرا انسان فرد نیست و با تمام هستی در ارتباط می‌باشد. به این ترتیب برای موجودی با چنین ویژگی نمی‌توان حقوقی جدای از دیگر اجزای هستی در نظر گرفت و باید در تدوین و تعیین حقوق بشر به جهان‌بینی و پیوند انسان با جهان توجه شود (اعراف: ۳۴).

تفاوت حقوق بشر معاصر و حقوق بشر اسلامی نیز در همین نکته نهفته است که حقوق بشر معاصر بر انسان محوری مبتنی است، با این اعتقاد که انسان خالقی ندارد، این درحالی است که نظام حقوقی مربوط به انسان اسلامی باید متناسب با مخلوق بودن وی و خالق بودن خدای او باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۸۵). در نتیجه می‌توان گفت مقصود از حقوق بشر اسلامی، استحقاق‌هایی است که انسان با مختصات خاص به‌عنوان موجودی پاسخ‌گو، مسئول و در پی سعادت اخروی و دنیوی برای دست‌یابی به کمال خویش به آن‌ها نیازمند می‌باشد و مجموعه حقوق وی، ریشه در حق بودن‌ها دارد.

۳. برابری جنسیتی در پیشینه حقوق بشر در اسلام با تأکید بر رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای به برابری جنسیتی

به لحاظ تاریخی حقوق بشر همواره از اهداف دین و پیام نبوت بوده است؛ در طول تاریخ حقوق بشر به‌عنوان یک تضاد تاریخی میان نبوت و کافران مطرح بوده و این حقوق از سوی کافران برخلاف دین‌داران انکار می‌شد. این سخن ادعا نیست که اسلام به‌طور خاص و ادیان به‌طور عام از آغاز آفرینش انسان منادی حقوق بشر بوده‌اند و ردپای تعیین و تأکید بر حقوق بشر پیش‌تر از نظام حقوق بشر معاصر و در اندیشه‌های اسلامی در دوران مختلف از جمله در دوران پیامبر اکرم (ص)، دوران خلفای راشدین و دوران فقیهان متأخر به‌خوبی مشهود است. پیشینه اسلامی حقوق بشر ما را به این امر رهنمون می‌کند که انسان به حفظ حقوق خود، مبارزه برای رسیدن به آن و فراتر از آن دفاع از حقوق دیگران موظف شده است.

اسلام از زمان ظهور به‌عنوان دین رحمت، منادی کرامت برابر برای تمام انسان‌ها صرف‌نظر از جنسیت در آن زمان بوده و هست. آیات قرآن و سیره نبوی و علوی در بردارنده و بشارت‌دهنده سعادت انسان‌ها در پرتو حقوق بشر آن‌ها بوده است. اندیشه اسلامی افراد یک جامعه را یک مجموعه یکسان

در نظر گرفته است و برای فرد و جامعه توأمان ارزش قائل شده است. در رویکرد اسلامی و براساس تئوری امت، فرد براساس اختیار و اراده و با باور به ارزش‌های عالی، خود را جزیی از یک جامعه ملت امت می‌داند و این موضوع در اندیشه اسلامی از آزادی‌های بشری تلقی شده است (انبیاء: ۹۲). در اندیشه اسلامی حق آزادی و اختیار، حقی غیرقابل سلب و قطعی می‌باشد (انسان: ۳۰). پیامبر اسلام بر برابری انسان‌ها تأکید کرده‌اند با این تعبیر که انسان‌ها در آفرینش مساوی و از طبیعت برابر بهره‌مند هستند (نساء: ۱۰). به این ترتیب حقوق بشر در اسلام در دوران پیامبر اسلام، در دوران خلفای راشدین و دوران فقیهان متأخر مشهود است و در پیشینه اسلامی بر ارزش و احترام به انسان صرف‌نظر از از تعلقات عارضی تأکید شده است (نهج البلاغه، نامه ۵۳). پیامبر اکرم (ص) هرگونه تبعیض ناروا در میان انسان‌ها را نفی می‌کردند (عمید زنجانی، ۱۳۷۰: ۲۵). پیامبر به‌عنوان یک شخصیت دارای مقام و جایگاه عالی معنوی با انسان‌ها صرف‌نظر از تعلقات عارضی مانند رنگ، طبقه اجتماعی، جنسیت و عقیده با مهربانی و رأفت رفتار می‌کردند. پیامبر اسلام زنده به گور کردن دختران را یکی از رفتارهای تحقیرکننده بشر دانسته‌اند و همگان را از انجام این کار منع کردند. به این ترتیب حقوق بشری که در عصر حاضر و جامعه غرب تدوین شده، مصادیق آن در سیره و عملکرد و باور پیامبر اسلام (ص) مشهود است. از جمله آن حقوق، برابری انسان می‌باشد. با این بیان که «ای مردم، خدای شما یکی و پدر شما یکی است. همه فرزندان آدمید و آدم از خاک است و نزدیک‌ترین شما به خدا، پرهیزگارترین شما می‌باشد و عرب بر عجم جز در تقوا برتری ندارد» (بصیری، ۱۳۹۷: ۱۹). منشور مدینه یک نمونه از اسناد موجود حقوق بشری در آن زمان است که در سال نخست هجری تنظیم شد، حقوق و وظایف شهروندان مدینه، اعم از مسلمانان، یهودیان و دیگر اقلیت‌ها را مشخص کرد. در این منشور تصریح شده است: «یهودیان بنی عوف، امت واحده‌ای با مسلمانان هستند. برای آنان دین خودشان و برای مسلمانان دین خودشان» (ابن هشام، بی تا: ۱۱۰/۲). پیامبر اکرم (ص) بر بنیاد خانواده و شکل‌گیری آن از طریق ازدواج تأکید داشته‌اند و ازدواج با کفو را زمینه‌ساز کمال انسان، دین، دنیا و آخرت انسان دانسته‌اند. در اسلام به زن حق انتخاب همسر داده شده است. پیامبر (ص) فرمودند: «لَا تُكْحَمُ الْمَرْأَةُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ»؛ هیچ زنی نباید بدون رضایتش ازدواج کند (صحیح مسلم، ۲۰۰: ۲/ ش ۱۴۲۱).

امام علی علیه‌السلام جانشین پیامبر اسلام (ص) نیز همان روش و مسیر پیامبر را پیش گرفتند و تمام مواردی را که ایشان به‌عنوان حقوق انسان‌ها مورد تأکید قرار داده بودند، در عمل و گفتار اعمال می‌فرمودند. علاوه بر تأکید بر برابری انسان‌ها، کرامت و ارزش والای معنوی انسان، بر سایر حقوق مانند حقوق زنان اقلیت نیز تأکید داشتند. برای نمونه امام علی علیه‌السلام در نامه خود به مالک اشتر، رفتار توأم با عطف با اقلیت‌ها را توصیه می‌فرمودند. در نظر حضرت، اموال و اعراض تمام انسان‌ها

اعم از مسلمان و غیرمسلمان محترم است، آنجا که خبر حمله سپاه معاویه به شهر انبار و تعرض آنان به زنان مسلمان و غیرمسلمان را شنیدند، فرمودند: «به من خبر رسیده که یکی از آنان به خانه زن مسلمان و زن غیرمسلمانی که در پناه اسلام جان و مالش محفوظ بوده، وارد شده و خلخال، دستبند، گردنبند و گوشواره‌های آنان را از تن‌شان بیرون آوردند، درحالی که آن زنان هیچ وسیله‌ای برای دفاع جز گریه و التماس نداشتند. آن‌ها بدون پرداخت کوچک‌ترین هزینه‌ای با غنیمت فراوان برگشته‌اند. اگر به خاطر این حادثه، مسلمانی از تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد و از نظر من سزاوار است» (احمدیان، ۱۳۸۸: ۱۲۹). حقوق بشر اسلامی بر مبنای تفکر توحیدی و نه بر مبنای رویکرد اومانیستی، منادی متعالی‌ترین حقوق انسانی می‌باشد. این حقوق در آیات قرآن ذکر شده و در سیره نبوی و علوی تبیین و اعمال شده است. در اسلام حضرت فاطمه زهرا (س)، سیده زنان تمام تاریخ است، بانویی که در سنین کم و عمری کوتاه، به مقامات معنوی و علمی و معرفتی به مرتبه برابر با مرتبه انبیاء و اولیای نائل شده است. درخصوص تحقق کامل حقوق زنان، آیت‌الله خامنه‌ای به انجام کار فرهنگی اعتقاد دارند، به این معنا که باید احکام اسلامی و نظرات قرآنی درخصوص حقوق زنان و جایگاه و ارزشی زنان در اسلام روشن شود. ایشان بر نیل زنان به حق انسانی و حقیقی خود تأکید دارند، شکوفایی استعدادها و رشد حقیقی و انسانی و درنهایت نیل به تکامل انسانی را، هدف غایی تحقق جایگاه واقعی زنان می‌دانند. این هدف، هدف اسلامی و متعالی است (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۷۸/۷/۳۰). ایشان زنان را به شناخت حقوق انسانی و الهی توصیه فرمودند و معتقدند، لازم است اندیشه رشد اخلاقی و معنوی زنان، میان جامعه زنان گسترش یابد، کوتاهی در این امر، مؤید آثاری مانند تربیت نادرست اعضای جامعه و به تبع آن، مشکلات اخلاقی و معنوی در سطح اجتماع خواهد بود. آگاهی زنان از حقوق خود، مانع از ظلم به این قشر است و نتیجه آن، استحکام خانواده، اصلاح جامعه، توسعه معنویت و تعیین انسانیت در جامعه خواهد بود (معینی فر، ۱۳۹۹: ۱۹). آیت‌الله خامنه‌ای درخصوص برابری جنسیتی، ضمن مخالفت با نگاه غربی به زن و شعارهای فمینیستی، بر حقوق زنان در چارچوب ارزش‌های اسلامی تأکید دارند و معتقدند که غرب از زن به‌عنوان ابزار استفاده کرده است (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۸/۰۳/۲۹). طبق دیدگاه ایشان، معنای برابری جنسیتی در چارچوب ارزش‌های اسلامی و برابری در نگاه غربی متفاوت است؛ نتیجه برابری جنسیتی در غرب، استفاده ابزاری از زنان می‌باشد. این رویکرد، بیانگر آن است که در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای تفاوت‌های مبنایی میان رویکرد اسلامی و غربی درخصوص مسأله جنسیت وجود دارد. آیت‌الله خامنه‌ای بر حقوق زنان در اجتماع در چارچوب قوانین اسلامی تأکید دارند (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۶/۱۱/۲۹). ایشان به نقش چندوجهی زنان در جامعه و خانواده اشاره دارند (خامنه‌ای، بیانات:

۱۳۹۳/۰۸/۰۳) و همواره بر تطابق حقوق زنان با اصول اسلامی تأکید داشته‌اند، با این توضیح که برابری جنسیتی به معنای تساوی کامل زن و مرد در تمامی جنبه‌های زندگی و کار اجتماعی با موازین اسلامی سازگار نیست. مقایسه رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای و رویکرد غربی در خصوص برابری جنسیتی به این شرح است:

جدول ۱- مقایسه رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای و رویکرد غربی در خصوص برابری جنسیتی

مؤلفه	رویکرد غربی	رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای
تعریف برابری جنسیتی	تساوی کامل میان زن و مرد در تمام جنبه‌ها از جمله حقوق، مسئولیت‌ها و فرصت‌ها	برابری میان زنان و مردان در حقوق انسانی و ارزش‌های اجتماعی با لحاظ تفاوت‌های طبیعی میان دو جنس
نقش سنتی و مذهبی زنان	زنان در تمام حوزه‌ها از جمله در کار، سیاست و علم همانند مردان مشارکت کنند	تأکید بر نقش چند وجهی زنان در خانواده، تربیت فرزند، حفظ هویت اسلامی و در جامعه و تأکید بر توانمندی زنان در مدیریت نقش‌ها
حقوق اجتماعی و شغلی	تساوی کامل در فرصت‌های شغلی و اجتماعی بدون محدودیت‌های مذهبی یا فرهنگی	امکان مشارکت زنان در عرصه‌های مختلف با رعایت اصول شرعی و اسلامی
آزادی‌های فردی	آزادی کامل از جمله در زمینه-های جنسی، روابط و زندگی شخصی	آزادی‌های فردی در چارچوب اصول اسلامی تبیین و در صورت لزوم محدود می‌شود
سیاست‌ها و قوانین عمومی	قوانین بر مبنای اصول حقوق بشر و آزادی‌های فردی صرف- نظر از تمایز جنسی	قوانین بر مبنای شریعت اسلامی و حفظ هویت فرهنگی و دینی

امکان مشارکت زنان در سیاست در چارچوب اسلام	حضور برابر زنان در سیاست	حضور در سیاست
امکان پیشرفت زنان در عرصه‌های علمی و فناوری با رعایت شئون اسلامی	پیشرفت علمی زنان بدون هیچ‌گونه محدودیت فرهنگی یا دینی	پیشرفت‌های علمی و حرفه‌ای

همان‌طور که روشن است در رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای ضمن تأکید بر حقوق زنان در حوزه‌های مختلف، بر اصول اسلامی و تفاوت‌های طبیعی میان جنسیت‌ها توجه شده است.

۴. تساوی کامل حقوق زن و مرد در حقوق بشر معاصر

از قرن هفدهم به بعد، نهضت حقوق زن با آرمان رفع هرگونه تبعیض و تمایز بین زنان و مردان در اروپا متولد شد (هاشمی، ۱۳۸۵: ۲۲). فمینیسم به عنوان یک جنبش، انتخاب نقش‌ها را در تمام ابعاد زندگی مورد توجه قرار داده و بر آن است که زن و مرد خود باید با انتخاب، نقش را بپذیرند و این نگرش به زندگی خانوادگی نیز تسری می‌یابد (نورمن، ۱۳۷۹: ۱۷۲) و به تدریج جای خود را در ادبیات حقوق بشر معاصر و در اسناد بین‌المللی باز کرد. تساوی زن و مرد در مقدمه منشور ملل متحد مورد تأکید قرار گرفته و تحقق همکاری‌های بین‌المللی در پیش‌برد و تشویق احترام به حقوق بشر و آزادی‌های اساسی برای همگان بدون تمایز از حیث نژاد، جنس، زبان یا مذهب از جمله اهداف آن است (ماده ۱ منشور ملل متحد).

بعد از منشور ملل متحد، دیگر اسناد جهانی حقوق بشر از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز بر برابری همگان از لحاظ حیثیت و حقوق تأکید کرده (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ۱۹۴۵: ماده ۱) و برخورداری از حقوق و آزادی‌های اعلامیه را برای هرکس بدون هیچ‌گونه تمایز از حیث رنگ، جنس، زبان و مذهب لازم شمرده است (universal declaration of human rights, 1945: art1). همچنین ممنوعیت کلی تبعیض در بند ۲ ماده ۲ میثاق بین‌المللی اقتصاد، اجتماعی و فرهنگی و بند ۱ ماده ۲ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مورد تأکید قرار گرفته و ماده ۳ هر دو میثاق کشورهای طرف میثاق را متعهد می‌نماید تساوی حقوق زنان و مردان را در برخورداری از حقوق مدنی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی تأمین کنند (international covenant on civil and political rights, 1966: art 2).

البته در کنار اسناد جهانی عام حقوق بشر، در راستای احیای حقوق تضییع‌شده زنان در طول تاریخ، فعالیت‌های خاص جهانی نیز در راستای برابری حقوق زنان با مردان صورت پذیرفته است. یکی از اسناد جهانی درباره حقوق زنان، کنوانسیون حقوق سیاسی زنان مصوب ۱۹۵۲ می‌باشد که

بر عدم تبعیض و برابری سیاسی زنان با مردان تأکید دارد. معاهدات مختلف دیگری نیز در این خصوص به تصویب رسیده و به‌نحوی به اصل برابری و عدم تبعیض اشاره دارد. کنفرانس بین‌المللی - ای نیز در زمینه حقوق بشر در سال ۱۹۶۸ تشکیل گردید که در آنجا حق زنان بر توسعه و ارتقای استعدادهایشان در حوزه کار و زندگی عمومی به رسمیت شناخته شد و همین‌طور اعلام گردید که هر پیشرفتی در موقعیت زنان، به حصول توافق وسیع برای ایجاد تغییر، به نگرش‌های سنتی و فرهنگی بستگی دارد. همچنین کنوانسیون بین‌المللی خاصی در زمینه رفع تمام اشکال تبعیض نسبت به زنان در سال ۱۹۷۹ در مجمع عمومی ملل متحد تصویب شد. از نظر این کنوانسیون تبعیض علیه زنان عبارت است: «از هرگونه تمایز، استثناء (محرومیت) یا محدودیت براساس جنسیت که نتیجه یا هدف آن خدشه‌دار کردن یا لغو شناسایی، بهره‌مندی یا اعمال حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه دیگر توسط زنان صرف‌نظر از وضعیت زناشویی ایشان و براساس تساوی میان زنان و مردان گفته می‌شود» (convention on elimination of discrimination against women, 1979). این کنوانسیون در ماده ۲ دولت‌های عضو را متعهد می‌نماید تا تبعیض نسبت به زنان را به هر شکلی که باشد محکوم کنند و موافقت نمایند که سیاست رفع تبعیض علیه زنان را بی‌درنگ و به‌طور مقتضی دنبال کنند (convention on elimination of discrimination against women, 1979, art 2). هدف اصلی کنوانسیون رفع هرگونه اشکال تبعیض علیه زنان، منع تبعیض است و کنوانسیون موجود، درصدد ارائه حقوق جدید برای زنان نیست (Burrows, 1982:85).

یکی از محورهای اصلی در اسناد جهانی حقوق بشر، مبارزه با تبعیض‌های جنسیتی است. این اسناد به دولت‌ها توصیه می‌کنند که باید اقدامات خاصی برای حذف تبعیض‌های جنسیتی در تمامی ابعاد زندگی فردی و اجتماعی صورت دهند (Milner, 2015: 56). در این اسناد دولت‌ها به اتخاذ تدابیر خاص و اقدامات مثبت توصیه شده‌اند، از جمله این تدابیر شامل برنامه‌های آموزشی، تشویق به مشارکت بیشتر زنان در سیاست، اقتصاد و حمایت از زنان در برابر تبعیض‌ها و خشونت‌ها است، اگرچه برابری جنسیتی یکی از مسائل بنیادین حقوق بشر در سطح جهانی می‌باشد. در طی چند دهه اخیر به‌شکلی نوین و چندبعدی مورد توجه قرار گرفته است. در دهه‌های اخیر، تحولات فناوری، به‌طور خاص گسترش اینترنت و فناوری‌های دیجیتال، تأثیرات عمیقی بر مسائل حقوق بشر و برابری جنسیتی گذاشته است. در گذشته، مبارزه برای حقوق زنان، اغلب در چارچوب‌های فیزیکی و ملموس مانند بازار کار، آموزش و بهداشت قرار داشت. اما در عصر دیجیتال، تساوی جنسیتی با چالش‌های جدیدی روبه‌رو می‌باشد که نیاز به تغییرات نوآورانه در نحوه نگرش به این حقوق دارد.

برابری در دسترسی به فناوری‌های دیجیتال، از جمله مواردی است که در نظام بین‌المللی حقوق بشر مورد توجه قرار گرفته است. با تحولات اقتصادی جهانی و گسترش بازارهای جهانی، نقش زنان در اقتصاد جهانی مهم شده است (Allen, 2019 : 220). یکی از نوآوری‌هایی که می‌تواند در حقوق بشر معاصر مورد توجه قرار گیرد، ایجاد مدل‌های اقتصادی مبتنی بر تساوی جنسیتی می‌باشد. به عبارت دیگر، برابری جنسیتی به عنوان یک مؤلفه اساسی در طراحی سیاست‌های اقتصادی و تجاری در نظر گرفته شده است.

به این ترتیب مشخص شد که در نظام حقوق بشر معاصر بر برابری کامل حقوق زن و مرد در حوزه‌های مختلف تأکید شده است. حال باید به این پرسش پاسخ داد که غرب در خصوص تحقق حقوق زنان چه هدفی را پیش گرفته است؟ آیت‌الله خامنه‌ای بعد از تبیین هدف متعالی اسلام نسبت به تحقق حقوق زنان تأکید دارند که رویکرد غربی در خصوص حقوق زنان، حالت تخاصم و رقابت خصمانه میان دو جنس زن و مرد را پیش گرفته است. نتیجه چنین رویکردی، ایجاد دودستگی میان زنان و مردان در جامعه خواهد بود؛ بنابراین رویکرد اسلامی و غربی در اتخاذ روش و هدف برای تحقق حقوق زنان متفاوت هستند (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۷۶/۷/۳۰). تعارض اساسی در رویکرد غربی نسبت به حقوق زنان، در نظر و عمل وجود دارد. در دنیای امروز، بحران‌های جهانی مانند تغییرات اقلیمی، بحران‌های مهاجرتی و جنگ‌ها، تأثیرات عمیقی بر حقوق زنان و مردان دارند. به ویژه زنان در شرایط بحران‌های انسانی، مانند جنگ‌ها و بحران‌های محیط‌زیستی، بیش‌تر از مردان در معرض آسیب‌های جدی هستند. بنابراین انتظار می‌رود نظام بین‌المللی حقوق بشر به حقوق زنان در شرایط بحرانی مانند جنگ، توجه بیش‌تری داشته باشد، این در حالی است که در عمل این‌گونه نیست. در عمل زنان در جنگ و شرایط خاص مانند اجبار به مهاجرت به دلیل شرایط جنگی، زنان بیش‌تر از مردان قربانی خشنون‌های جنسی و فیزیکی و روانی می‌شوند و اغلب از حقوق اولیه خود نیز محروم می‌گردند. به این ترتیب باید مبانی حقوقی خاصی برای زنان در شرایط بحران در اسناد بین‌المللی مورد توجه قرار گیرد.

۵. نگاه ارزشی و متفاوت اسلام به زن و حقوق وی با تأکید بر رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای

برای بررسی حقوق زن در اسلام، بررسی علل تفاوت حقوق و تکالیف زنان و مردان، توجه به دو عنصر شناخت اصل انسانیت که حقیقت مشترک میان زن و مرد است و ویژگی‌های خاص زن ضروری می‌باشد و خداوند تنها موجودی است که برای تشخیص صحیح این دو عنصر صالح می‌باشد. خداوند نظر خود را در قالب وحی آسمانی بیان کرده و شرح آن را به ائمه معصومان علیهم‌السلام واگذارده است. عناصر مذکور منادی حقوق مشترک و همچنین حقوق مخصوص زن یا مرد است.

حق مشترک در تعالی روح و ارتقای انسانیت مشترک میان زن و مرد مؤثر می‌باشد، درحالی‌که حق مخصوص به هریک، در پرورش هویت مختص زن یا مرد سهم به‌سزایی دارد؛ بنابراین از این منظر همه انسان‌ها اعم از زن و مرد باید از لوازم تعالی روح و انسانیت مانند فراگیری علوم و معارف و فضایل اخلاقی برخوردار باشند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۲۷۸). این‌گونه نیست که زنان و مردان از حقوق مشترکی برخوردار نباشند، بلکه برخی حقوق مشترک میان زن و مرد می‌باشد که به آن در این قسمت اشاره خواهد شد. آیت‌الله خامنه‌ای اعتقاد دارند در راستای احقاق حق زنان، باید یک بینش خردمندانه مبتنی بر حقایق هستی، شناخت طبیعت و فطرت زن و طبیعت و فطرت مرد، مسئولیت‌ها و مشاغل اختصاصی زن، مسئولیت‌ها و مشاغل اختصاصی مرد و حقوق مشترک میان دو جنس، اتخاذ کرد (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۷۶/۷/۳۰).

۵-۱. حقوق مشترک زن و مرد در قرآن و تفسیر آیت‌الله خامنه‌ای نسبت به آن‌ها

در آیات متعددی در قرآن کریم بر حقوق مشترک و جایگاه برابر زن و مرد تأکید شده است. برای نمونه در آیه ۱ سوره اسراء آمده است: «ای مردم از (مخالفت) پروردگارتان بپرهیزید، همان کسی که (همه) شما را از یک انسان آفرید و همسر او را نیز از جنس او خلق کرد و از آن دو مردان و زنان فراوانی (در روی زمین) منتشر ساخت و از خدایی بپرهیزید که هرگاه چیزی از یکدیگر می‌خواهید، نام او را می‌برید و نیز از (قطع رابطه با) خویشاوندان (پرهیز کنید)، زیرا خداوند مراقب شماست»، در قرآن کریم ملاک ورود انسان‌ها به بهشت اعمال صالح است آیه ۱۲۴ سوره نساء با این تعبیر مبیین اشتراک زنان و مردان در امکان بهره‌مندی از بهشت برین است که «هرکس کاری شایسته کند، چه زن و چه مرد، اگر مؤمن باشد به بهشت می‌رود و به قدر آن گودی که بر پشت هسته خرماست، به کسی ستم نمی‌شود» یا در آیه ۹۷ سوره نحل محتوایی مشابه در این خصوص جهت تأکید بیان شده است که «هرکس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، درحالی‌که مؤمن است به‌طور مسلم، او را حیات پاکیزه ای می‌بخشیم و پاداش آن‌ها را مطابق بهترین اعمالی که انجام می‌دادند خواهیم داد. این آیات بیانگر آن است که برابری زن و مرد در آفرینش و اشتراک در انسانیت در قرآن کریم، مورد تأکید بوده و سرشت و طینت زن و مرد یکسان معرفی شده است (نساء: ۱). قرآن کریم زنان و مردان را از یک جنس معرفی فرموده و آن‌ها را در ماهیت انسانی مشترک دانسته است؛ آیات متعددی بر این اشتراک ماهوی زن و مرد دلالت دارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸: ۱۸۲). در اندیشه اسلامی زن و مرد ضمن برخورداری از گوهر وجودی مشترک هریک می‌توانند به تعالی ممکن برای نوع انسان دست یابند (نساء: ۱۲۴۱۷). شناخت حقیقت انسانی از نگاه اسلام، تردیدها را در برتری جنس مرد بر زن از بین خواهد برد. در اندیشه اسلامی حقیقت انسان را روح او تشکیل می‌دهد و نه جسم وی، به این ترتیب حقیقت هر انسان در

مرحله نخست، روح است و جسم، کالبد روح می‌باشد (عظیم‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۸). زنان و مردان هر دو می‌توانند با عبادت خداوند متعال و انجام تکالیف خود به‌طور مساوی راه کمال را طی کنند و به تقرب الهی نائل گردند. مرد و زن، هر یک استعداد و توانایی رسیدن به کمال نهایی را دارند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸: ۱۸۴). قرآن کریم ایمان به خدا، تزکیه و تهذیب نفس از بدی‌ها، رعایت تقوا و انجام عمل صالح را تنها وسیله سعادت انسان می‌داند و از این نظر، زن و مرد تفاوتی ندارند. قرآن زن بودن را مانع رشد و ترقی و تعالی و کسب فضایل انسانی نمی‌داند؛ بلکه آنان نیز با طی طریق سعادت می‌توانند به درجات قرب الهی نائل شوند. در اندیشه اسلام زن و مرد به‌عنوان دو رکن اجتماعی به‌طور مشترک در پیدایش، تشکیل، اداره و بهره‌گیری از جامعه نقش دارند (امینی، ۱۳۹۰: ۱۴). با این حال اسلام نخستین مکتبی می‌باشد که قائل به حقوق زنان بوده و ندای آزادی زن را سر داده است. اسلام در گام نخست، آفرینش زن را از نشانه‌های خدای متعال معرفی می‌کند. شأن وی را فراتر یا فروتر از مرد نمی‌داند و ملاک برتری انسان را علم و تقوا می‌داند (عظیم‌زاده، ۱۳۸۸: ۴۹) و در گام بعدی حضور وی در ابعاد مختلف نظام آفرینش را مؤثر دانسته است. اسلام در مقام وضع احکام از جمله حقوق مشترکی برای زن در نظر گرفته، حقوق سیاسی و استقلال اقتصادی می‌باشد. به این ترتیب مشخص شد که برای بررسی مصادیق حقوق بشر به‌طور عام و موضوع حقوق زنان به‌طور خاص در اسلام، باید به مبانی فکری اسلام مراجعه کرد. همان‌طور که بیان شد، حقوق انسان در اسلام با توجه به جایگاه انسان در هستی و هدفی که خلقت آفرینش دنبال می‌کند، تعیین می‌شود. هدف از خلقت آفرینش، همانا طی مسیر سعادت است که خالق انسان مقدر فرموده و در طی این طریق و رسیدن به سرمنزل مقصود تفاوتی بین زن و مرد نیست. به اعتقاد آیت‌الله خامنه‌ای، هدف اسلام، تکامل بشر است. در این میان تفاوتی میان زن و مرد نیست. از لحاظ جنبه بشری و جنبه الهی با هم تفاوتی ندارند (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۷۶/۷/۳۰). آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر آیه ۱ سوره نساء می‌فرماید: «ای مردم از پروردگار خود که شما را از یک نفس آفرید و از آن زوج آن را آفرید و از آن دو، مردان و زنان فراوانی پدید آورد، بترسید...». ایشان در خصوص این آیه بیان داشتند، اینکه انسان‌ها از یک نفس آفریده شده‌اند، بیانگر توحید در آفرینش است. این مسأله بر این نکته تأکید دارد که تمام انسان‌ها از یک منبع واحد، یعنی خداوند پدید آمده‌اند و در این زمینه هیچ تفاوت ذاتی بین آن‌ها وجود ندارد. آیه مذکور بر پیوند عمیق انسان‌ها با یکدیگر تأکید دارد، زیرا همه انسان‌ها از یک نفس مشترک هستند. این امر موجب می‌شود که همگان باید در زندگی اجتماعی، حقوق و مسئولیت‌های یکدیگر را رعایت کنند. با توجه به اینکه آیه به این نکته اشاره دارد که انسان‌ها از یک ریشه هستند، ایشان معتقدند باید در زندگی اجتماعی، روابط انسانی براساس احترام و عدالت برقرار باشد. این مسأله شامل حقوق زنان و مردان به‌طور برابر و حمایت از حقوق فردی

و اجتماعی هر انسان است. انسان‌ها باید همواره از خداوند بترسند و در روابط و رفتارهای خود، تقوا و صداقت را رعایت کنند (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۴). آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر آیه ۱۲۴ سوره نساء بر این نکته تأکید داشتند که در دیدگاه قرآن، تفاوتی میان زن و مرد در بهره‌مندی از پاداش‌های الهی مانند بهشت وجود ندارد. هر کسی که ایمان داشته باشد و اعمال صالح انجام دهد، چه مرد باشد و چه زن، از رحمت خداوند بهره‌مند خواهد شد. شرط ورود به بهشت، ایمان و انجام عمل صالح است و از این نظر تفاوتی میان زن و مرد نیست (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۹۴/۰۴/۱۶).

آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر آیه ۳۲ سوره نساء بر این امر تأکید داشتند که انسان در پی بهره‌مندی مفید از ظرفیت‌های خود باشند و این آیه بر نهی از حسادت و آرزو برای جایگاه دیگران تأکید دارد. این آیه بر برابری انسان‌ها در بهره‌مندی از نعمت‌ها اشاره دارد. درحالی‌که خداوند به مردان و زنان ممکن است تفاوت‌هایی در برخی مسئولیت‌ها و نقش‌ها بدهد، اما همه آن‌ها از فضل و رحمت الهی بهره‌مند هستند (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۹/۰۲/۲۸).

۵-۲. فلسفه تفاوت حقوق زن و مرد در رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای در چارچوب اسلام

در قرآن کریم در معرفی واقعی زن و مرد، جنسیت را برجسته نکرده است، بلکه بر انسانیت و روح به‌عنوان حقیقت انسان تأکید داشته است. با این بیان که جان و روح و نه جسم را مبنایی برای تأمین انسانیت انسان می‌داند، جسم انسان ابزاری است که گاه مذکر و گاه مؤنث می‌باشد. این درحالی است که وصف مذکر و مؤنث بودن، به روح برنمی‌گردد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲: ۷۶). زن و مرد از نظر ذات و هویت انسانی مساوی هستند و یک جنس بر جنس دیگر برتری ندارد (نحل: ۷۲). جامعه بشری به وجود زن و مرد هر دو نیاز دارد، اگر یکی از دو جنس نباشد، جامعه انسانی شکل نمی‌گیرد و از طرف دیگر زن و مرد در تعالی و رشد معنوی نیز مکمل یکدیگرند (بقره: ۱۸۷). در قرآن هر جا از فضایل و اوصاف اخلاقی سخن به میان می‌آید، نام دو جنس زن و مرد در کنار هم بیان شده است (ارسطا، ۱۳۹۶: ۱۴۸/۲). برابری جنسیتی، یک آموزه قرآنی می‌باشد و آیات متعددی از قرآن بر برابری روحی و معنوی زنان و مردان تأکید دارد. این فرض و اصل برابری زنان و مردان در حقوق و تکالیف می‌باشد، مگر دلیلی یا نصی برخلاف آن موجود باشد. برای مثال قرافی متکلم مصری معتقد است زنان در تمام احکام شریعت مانند مردان هستند، مگر در مواردی که دلیل یا نصی برخلاف آن وجود داشته باشد. این متکلم، درک وحی را مستلزم توانایی و ظرفیت عقلی می‌داند و تفاوتی میان زنان و مردان در دریافت وحی قائل نیست (Fadel, 2000:23). نظام حقوقی اسلام مجموعه حقوق و تکالیفی است که رعایت آن‌ها موجب تحقق کمال انسانی خواهد شد. همان‌طور که بیان شد چنین نظامی با توجه به مصالح واقعی انسان‌ها در موارد

اشتراک در بردارنده حقوق و تکالیف مشترک و یکسان است؛ اما در موارد تفاوت‌ها اعم از جسمی و روحی، حقوق و تکالیف مختلف وضع می‌گردد، در این میان عدالت حقوقی جایگزین برابری صرف می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸: ۲۲۳). در تبیین این استدلال گفته شده است که تفاوت‌های حقوق و تکالیف، لازمه فعلیت یافتن استعداد و توانایی‌های زن و مرد می‌باشد و هر یک بر اساس چنین قابلیت‌های طبیعی می‌توانند راه کمال را طی کنند. ظلم و عدم رعایت عدالت زمانی مطرح می‌شود که مانعی بر سر راه فعلیت یافتن استعدادها و توانایی افراد وجود داشته باشد. از این منظر تبعیض ناشی از تفاوت‌های طبیعی موجود میان زن و مرد ناعادلانه نیست، بلکه نوعی تقسیم کار واقع بینانه محسوب می‌گردد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸: ۲۲۵).

به این ترتیب مهم این است که هر حق و تکلیفی برای مرد و زن بر اساس عدالت باشد و عدالت لزوماً به معنای تساوی زن و مرد در تمام جهات نیست، بلکه به این معناست که به هر کس آنچه را که استحقاق دارد، اعطا شود و به میزان توان مکلف، تکلیف وضع گردد (منتظری، ۱۳۸۸: ۱۱۹). در عدالت، عقلانیت شرط نخست است، نبود عقلانیت در عدالت سبب می‌شود عدالت به ضد خود تبدیل گردد (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۸). عدالت به معنای یکسان بودن همه برخورداران نیست؛ بلکه به معنای یکسان بودن فرصت‌ها می‌باشد، به معنای یکسان بودن حقوق است (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۵). عدالت به این معناست که امکانات کشور عادلانه و عاقلانه تقسیم شود (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۴). عدل به معنای قرار گرفتن هر چیز در جای خود یعنی همان تعادل بدون افراط و تفریط (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۸۳). به این ترتیب احکام اسلامی در صورتی عادلانه خواهد بود که در هنگام وضع آن‌ها تفاوت‌های موجود میان زن و مرد در نظر گرفته شود. خداوند از چنین ویژگی برخوردار است و در هنگام وضع احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی، تفاوت‌های طبیعی زن و مرد را لحاظ می‌نماید. چنین رویکردی در قوانین داخلی نیز قابل اعمال است. برای نمونه در مقررات حقوق کار، حقوق و مزایای زنان و مردان ممکن است با لحاظ چنین تفاوت‌هایی متمایز باشد، این تفاوت از حیث مقررات مربوط به مرخصی‌های مردان و زنان مشهود است. چنین احکام متفاوتی برای زنان و مردان، مقتضای عدالت و حکمت الهی می‌باشد (ارسطا، ۱۳۹۶: ۱۶۱/۲). اسلام به‌عنوان دین منادی عدالت به این امر توجه داشته و در وضع حقوق و تکالیف، استعدادها و توانایی‌ها را لحاظ کرده است. از منظر اسلام تفاوت حقوقی میان زن و مرد در ارزش‌گذاری انسان و کرامت انسانی تأثیر ندارد و دلیل چنین تفاوتی ارزش و برتری یک جنس بر جنس دیگر نیست. این‌گونه است که برخی اندیشمندان اسلامی، رفع برخی مسئولیت‌ها و تکالیف از زنان را ناشی از لطف و عنایت شارع نسبت به زنان می‌دانند و این امر را دلیلی بر امتیاز و ارزش مرد بر زن نمی‌دانند (ارسطا، ۱۳۹۶: ۱۲۰).

به این ترتیب اگر جهان‌بینی مادی باشد، نتیجه‌ای جز تلاش برای برقراری تساوی کامل زن و مرد فارغ از تفاوت‌های طبیعی به‌همراه نخواهد داشت. این درحالی است که در جهان‌بینی اسلامی مبدأ پیدایش نظام هستی، جز خیر محض نیست که خالق هستی آن را برای برقراری متعادل نظام هستی در نظر گرفته است و وجود تفاوت‌های میان زنان و مردان نیز برای حفظ چنین تعادلی در نظام هستی لازم است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲: ۲۹۰). بنابراین باید دانست نظام ارزشی اسلام با معیارهای مکاتب دیگر متفاوت است. در اسلام ملاک و معیار از طریق وحی تضمین می‌شود و وحی الهی برنامه‌ها را تقسیم و توزیع کرده است و رفع برخی تکالیف از زنان، دلیل بر محرومیت آن‌ها نمی‌باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲: ۲۹۴).

در اندیشه اسلامی، برابری و تساوی ملاک عدالت نیست و نابرابری هم معیار تبعیض و بی‌عدالتی نمی‌باشد. تبعیض به‌لحاظ لغوی به‌معنای رجحان بعضی بر بعضی دیگر بدون مرجح یا به‌تعبیر دیگر تبعیض به‌معنای اعطای حق به یکی از دو نفری که در شرایط مساوی قرار دارند (عظیم‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۵). در مقابل، تساوی نیز به‌معنای مانند و برابر شدن دو چیز است. تبعیض حقوقی به‌معنای برتری حقوقی شخص یا اشخاص بدون وجود جهت ترجیحی و در این صورت به‌معنای قائل شدن امتیازات و حقوق بر یکی نسبت به دیگری است. در تعیین حقوق و تکالیف باید موضوع حق و تکلیف از یک طرف و شرایط، ویژگی‌ها، توانایی‌ها و استعدادهای آن شخص از طرف دیگر مورد توجه قرار گیرد و در شرایط یکسان حقوق یکسان را در نظر گرفت (عظیم‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۶).

شایان ذکر است در اندیشه اسلامی میان زن و مرد تبعیض ناروا وجود ندارد. این درحالی است که در آغاز ظهور اسلام، اعراب مشرک مجری آداب و رسوم بودند که نتیجه آن ظلم و ستم به زنان بود (مصباح‌پزدی، ۱۳۸۸: ۱۸۳). در اندیشه اسلامی ظلم به‌معنای تعدی از حق و عدل، به‌معنای حفظ حق و قرار دادن آن در جایگاه خود می‌باشد و مطابق جهان‌بینی الهی، قلمرو حقوق و مصادیق تعدی و عدم تعدی را خداوند باید تشخیص دهد. این درحالی است که ادبیات حقوق بشر معاصر، مبنایی مادی را منشأ پیدایش حقوق می‌دانند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲: ۲۸۲). لازم به تأکید است که تفاوت حقوق زن و مرد دلیل بر تنزل کرامت یک جنس بر جنس دیگر یا ملاک ارزیابی میزان کرامت دو جنس زن و مرد نیست، بلکه صرفاً حکایت از جنبه جنسیتی متفاوت زن و مرد و در نظر گرفتن واقعیت‌های هر دو جنس است. برای نمونه در آیه قیمومت، واگذاری مدیریت یا ریاست خانواده به مرد ارتباطی به کرامت انسانی ندارد که نتیجه آن برتری مرد بر زن در کرامت باشد. این امر براساس مصالح خانواده که خالق جهان عالم به آن می‌باشد و برای تقسیم وظایف مقرر شده است (ارسطا، ۱۳۹۶: ۱۶۷).

زن و مرد با وجود برابری در انسانیت، دارای ویژگی‌های روان‌شناختی متفاوت و تفاوت‌های جسمانی تکوینی هستند. «این اختلافات ناشی از عوامل جغرافیایی، تاریخی و اجتماعی نیست، بلکه طرح آن در متن آفرینش ریخته شده است» (مطهری، بی تا: ۱۷). تفاوت‌های تکوینی زن و مرد، سبب تفاوت‌های اجتماعی و حقوقی می‌شود. بنابراین لازم است قانون‌گذار در هنگام وضع قوانین، این تفاوت‌ها و اختلافات را در نظر داشته باشد تا به این وسیله تشریح و قانون‌گذاری مبتنی بر مصالح جامعه باشد (عظیم‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۲). عدالت اقتضا می‌کند هریک از افراد انسانی با توجه به ویژگی‌های تکوینی خود، از حقوق و تکالیف مناسب برخوردار باشند؛ کارکردهای متفاوت زن و مرد و نقش تکمیلی آن دو برای یکدیگر، به ایجاد توازن و تعادل در نظام هستی خواهد انجامید (عظیم‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۷). شارع مقدس اسلام در مقام تعیین حقوق و تکالیف زن و مرد ملاک‌های تکوینی اعم از اشتراک‌ها و تفاوت‌ها را مورد توجه قرار داده است و براساس آن ملاک‌ها، احکام مربوطه را وضع نموده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۸: ۱۸۱).

تساوی آنجا به معنای عدالت است که هر انسانی اعم از زن و مرد از فرصت‌ها و زمینه‌های مناسب و کافی برای رشد و تکامل وجود برخوردار باشد؛ بدیهی است هرکس که از فرصت‌ها بهتر بهره‌بردار، به رشد و کمال پیش‌تر دست خواهد یافت و از دیگری برتر خواهد شد (عظیم‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۸). تفاوت حقوق زنان و مردان به معنای سلب حق خاصی از زنان یا مردان نیست، بلکه اعطای حق به نحو کامل به هریک از ایشان است. توضیح آنکه با توجه به تفاوت در خلقت و شرایط جسمانی و حقوق و تکالیف ناشی از این توانمندی‌های جسمی و روحی، حق اولیه الهی به هریک از زن و مرد متناسب با خلقتی است که خداوند علیم به آن‌ها اعطا فرموده است و این گونه نیست که حق اولیه فطری آن‌ها بهره‌مندی از امور خاص یا کاملاً همسانی باشد و خداوند آن‌ها را از این حقوق محروم کرده باشد؛ زیرا خداوند هیچ صاحب حقی را از حق خویش محروم نساخته و منع خداوند بر حق طبیعی عارض نشده است (حسینی طهرانی، ۱۴۰۴: ق: ۳۱).

با این استدلال که خداوند حقی را از هیچ صاحب حقی سلب نمی‌کند، زیرا ذات اقدس او عدل است و به عدالت و قسط فرمان می‌دهد (نحل: ۹۰) و خداوند حق مخلوق خود را بر حسب نیاز فطری و احتیاج غریزی او داده است و او را به قدر توان و طاقتش مکلف کرده است (طلاق: ۷). به این ترتیب هر استعدادی، وجود حقی را در برابر خود می‌طلبد. در قرآن کریم تکالیف و وظایف نیز با مجموعه استعدادهای فردی تناسب دارد، در نتیجه در ایفای وظایف اجتماعی، نحوه تناسب فطرت و دستگاه آفرینش انسان با شیوه رشد استعدادها اهمیت دارد و براساس اصل توازن تکالیف و حقوق،

باید کلیه تکالیف و وظایف متناسب با حقوق و امکانات و شرایط فردی، خانوادگی و اجتماعی تنظیم شود (خزعلی، ۱۳۸۰: ۷۵).

علاوه بر این، ضرورت تعادل و توازن نظام هستی ایجاب می‌کند که انسان‌ها از استعداد‌های گوناگون برخوردار باشند. همین امر سبب گردیده در اندیشه اسلام پاره‌ای از حقوق و تکالیف زن و مرد به اعتبار استعداد و توانایی‌های آن‌ها با یکدیگر متفاوت باشد (کاظم‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۷). به این ترتیب به اعتقاد آیت‌الله خامنه‌ای در اسلام تعادل مطرح است، به معنای رعایت عدالت محض میان افراد بشر از جمله میان جنس زن و جنس مرد. در اسلام برابری در حقوق مطرح است. البته ممکن است احکام زن با احکام مرد متفاوت باشد، همچنانکه طبیعت زن با طبیعت مرد در برخی خصوصیات متفاوت می‌باشد، آنچه اهمیت دارد این است که برای تحقق وضع مطلوب زنان در جامعه، باید به احکام اسلامی مراجعه کرد (خامنه‌ای، بیانات: ۱۳۷۶/۷/۳۰).

نتیجه‌گیری

حقوق بشر ترکیبی از دو مفهوم حق و بشر است. حق در اصطلاح فقهی و حقوقی و لغوی دارای معانی متعددی می‌باشد. حق در تعریف مشترک به معنای توانایی، اختیار و سلطه‌ای است که دارنده حق نسبت به مطالبه موضوع آن برخوردار می‌باشد. از این رو تلازم حق و تکلیف، دیدگاهی پذیرفته در اسلام و رویکرد آیت‌الله خامنه‌ای است. به این ترتیب در ادبیات حقوق بشر صحبت از حق داشتن در مقابل حق بودن می‌باشد. حق بودن در مقابل باطل بودن و حق داشتن همان برخورداری از توانایی و اختیار است. در واقع تفاوت دیدگاه‌ها نسب به انسان و ارتباط انسان با هستی در ادبیات اسلامی و حقوق بشر معاصر، سبب اختلاف راجع به تعریف و مفهوم حقوق بشر در این دو دیدگاه می‌شود. حقوق بشر معاصر بر مستقل بودن انسان و محور بودن بشر تأکید دارد و به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای هدفش ایجاد رقابت و فاصله و مخاصمه میان دو جنس زن و مرد در جامعه است. در حالی که در دیدگاه اسلامی، انسان موجودی وابسته به سرمنشأ خود که همانا خالقش می‌باشد، است. شناخت چنین موجودی در ادبیات حقوق بشر معاصر از طریق تجربه قابل حصول می‌باشد، اما شناخت انسان در دیدگاه اسلامی از طریق رجوع به منابع اسلامی و از طریق بررسی پیوند انسان با جهان هستی تحصیل می‌شود. بهترین موجودی که می‌تواند تشخیص دهد حقوق متناسب با ماهیت انسانی چیست، خالق چنین موجودی است که سازنده این موجود می‌باشد و بهترین مرجع وضع حقوق در جهت هدف آفرینش خلقت است. چنین موجودی خالق هستی و همان پروردگار عالم می‌باشد. همین دیدگاه متفاوت از انسان در عمل به تعریف متفاوت از حقوق بشر در ادبیات اسلامی و ادبیات حقوق بشر معاصر منجر می‌شود. اصل برابری و تساوی

انسان‌ها در بهره‌مندی از حقوق نیز از مبانی مهم حقوق بشر معاصر تلقی گردیده و از رهگذر آن ادعای حقوق برابر همه انسان‌ها صرف‌نظر از تعلقات ظاهری مانند جنسیت، سن، قومیت و سایر ویژگی‌های ظاهری مطرح می‌شود. برابری و تساوی از ارزش‌های مورد توجه اسلام نیز محسوب می‌گردد و انسان‌ها از دیدگاه اسلام در انسانیت مساوی و مشترک هستند، اما آنچه که در اسلام اهمیت می‌یابد، رعایت استحقاق‌هاست. همین امر ممکن است به برخی نابرابری‌ها در عمل منجر شود که با توسل به مفهوم عدالت به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای، در معنای تعادل قابل تبیین می‌باشد. برابری و تساوی مطلق حقوقی، منطبق بر واقعیات نیست، زیرا تفاوت‌های طبیعی از جمله استعداد و شرایط نابرابر مانع تحقق برابری مطلق می‌شود، زیرا قابلیت‌ها و استعداد‌های ذاتی انسان‌ها مساوی نیست که نمود بیرونی آن در قالب حقوق و تکالیف به تساوی بیانجامد. مهم توجیه نابرابری‌های عملی براساس عدالت می‌باشد. آنچه مسلم است، حقوق بشر معاصر از تساوی کامل حقوق زن و مرد سخن گفته، درحالی‌که اسلام به‌عنوان مکتبی همه‌جانبه ضمن تأکید بر ارزش انسانی زن، عدالت و تفاوت‌های طبیعی را مبنا و معیار توزیع حقوق و تکالیف میان زنان و مردان قرار داده است. برای بررسی حقوق زن در اسلام، بررسی علل تفاوت حقوق و تکالیف زنان و مردان، توجه به دو عنصر شناخت اصل انسانیت که حقیقت مشترک میان زن و مرد می‌باشد و ویژگی‌های خاص زن ضروری است و خداوند تنها موجودی می‌باشد که برای تشخیص صحیح این دو عنصر صالح است. برابری زن و مرد در آفرینش و اشتراک در انسانیت در قرآن کریم مورد تأکید بوده و سرشت و طینت زن و مرد یکسان معرفی شده است. اما در موارد تفاوت‌ها اعم از جسمی و روحی، حقوق و تکالیف مختلف وضع می‌شود و در این میان عدالت حقوقی جایگزین برابری صرف می‌گردد. از این منظر تبعیض ناشی از تفاوت‌های طبیعی موجود میان زن و مرد ناعادلانه نیست، بلکه نوعی تقسیم کار واقع‌بینانه محسوب می‌شود. تساوی آنجا به معنای عدالت است که هر انسانی اعم از زن و مرد از فرصت‌ها و زمینه‌های مناسب و کافی برای رشد و تکامل وجود برخوردار باشد؛ بدیهی است هرکس که از فرصت‌ها بهتر بهره‌برد، به رشد و کمال بیش‌تر دست خواهد یافت و از دیگری برتر خواهد شد. علاوه بر این ضرورت تعادل و توازن نظام هستی که در سخنان آیت‌الله خامنه‌ای در این حوزه مشهود است، ایجاب می‌کند که انسان‌ها از استعداد‌های گوناگون برخوردار باشند. همین امر سبب گردیده در اندیشه اسلام پاره‌ای از حقوق و تکالیف زن و مرد به اعتبار استعداد و توانایی‌های آن‌ها با یکدیگر متفاوت باشد. شایان ذکر است که به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای این تفاوت در پاره‌ای موارد در جهت حقوق بیش‌تر زنان در اسلام است. استقلال مالی، نمونه بارز این حقوق برجسته زنان می‌باشد که زن ملزم نیست در زندگی

مشترک دارایی خود را با همسر خود شریک شود. این درحالی است که در بسیاری از کشورهای غربی این اشتراک و الزام قانونی برای زنان وجود دارد. به این ترتیب براساس تحلیل‌های انجام‌شده، می‌توان گفت که دو نظام حقوقی اسلامی با تأکید بر دیدگاه معظّم‌له و نظام بین‌المللی حقوق بشر معاصر، در مسأله برابری جنسیتی، تفاوت‌های مبنایی دارند. در حقوق بشر اسلامی، برابری جنسیتی به معنای تطابق با اصول اسلامی و حفظ تفاوت‌های طبیعی میان مرد و زن است. این رویکرد به زنان فرصتی برابر برای پیشرفت می‌دهد، اما نقش‌های اجتماعی خاصی را برای آنان در نظر می‌گیرد که با اصول دینی، اسلامی و فرهنگی جامعه سازگار باشد. درحالی‌که در نظام حقوق بشر معاصر، برابری کامل جنسیتی از جنبه‌های مختلف حقوقی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بدون هیچ‌گونه تمایزی پذیرفته شده است. بنابراین، تفاوت‌های موجود در این دو نظام به دلیل تفاوت‌های بنیادی در نگرش‌های فلسفی به انسان و حقوق او می‌باشد. درحالی‌که نظام حقوق بشر معاصر براساس اصول آزادی فردی و حقوق برابر برای تمامی انسان‌ها، بدون توجه به جنسیت، شکل گرفته است که نتیجه آن بهره‌مندی ابزاری از زنان خواهد شد. حقوق بشر اسلامی با تأکید بر چارچوب‌های دینی و ارزش‌های اسلامی، به تفاوت‌های طبیعی زنان و مردان توجه داشته و حقوق زنان و مردان را بر آن اساس تنظیم می‌کند.

منابع

۱. ابن هشام، عبدالملک (بی‌تا). سیره النبی. جلد دوم. ترجمه رفیع الدین همدانی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۲. امینی، ابراهیم (۱۳۹۰). آشنایی با وظایف و حقوق زن. قم: موسسه بوستان کتاب.
۳. احمدیان، حسن (۱۳۸۸). حقوق اقلیت‌ها در سیره علوی. فرهنگ پژوهش. سال اول. شماره چهارم.
۴. ارسطو، محمدجواد (۱۳۹۶). نظام حقوق بشر اسلامی. بررسی مبانی فقهی اعلامیه اسلامی حقوق بشر. قم: مکتب اندیشه. جلد ۱ و ۲.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین دزفولی (۱۴۱۵). المکاسب المحرمة و البیع و الخیارات. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری. جلد ۵.
۶. بصیری، محمدعلی (۱۳۹۷). جایگاه حقوق بشر در سیره پیامبر (ص). فصلنامه مطالعاتی صیانت از حقوق زنان. سال چهارم. شماره ۱۲.
۷. بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی. تهران: اسلامی.
۸. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۱). درسنامه فلسفه حقوق. تهران: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. جوادی‌آملی، عبدالله (۸۹۱۳). فلسفه حقوق بشر. قم: نشر اسراء.
۱۰. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۴). حق و تکلیف در اسلام. قم: انتشارات اسراء.
۱۱. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۳). زن در آینه جلال و جمال. تحقیق و تنظیم محمود لطیفی. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوان آراسته، حسین (۱۳۹۷). حقوق بشر در اسلام (مفاهیم، مبانی و مصادیق). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. حسینی طهرانی، سیدمحمد (۱۴۰۴ ق). رساله بدیعه در تفسیر آیه الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض (درس‌های استدلالی و حلی در جهاد و قضاوت و حکومت زن مجموعه تفسیری و روایی و فقهی و علمی و اجتماعی و حاوی بحثی از ولایت فقیه). ترجمه: چند تن از فضلا. انتشارات حکمت.
۱۴. حکیمی، محمد (۱۳۸۱). دفاع از حقوق زن. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. خامنه‌ای، بیانات مقام معظم رهبری. مورخ ۱۳۷۶/۰۷/۳۰.
۱۶. خامنه‌ای، بیانات مقام معظم رهبری. مورخ ۱۳۷۶/۱۱/۲۹.
۱۷. خامنه‌ای، بیانات مقام معظم رهبری. مورخ ۱۳۸۸/۰۶/۱۶.
۱۸. خامنه‌ای، بیانات مقام معظم رهبری. مورخ ۱۳۸۵/۰۸/۲۰.
۱۹. خامنه‌ای، بیانات مقام معظم رهبری. مورخ ۱۳۸۴/۰۶/۰۸.
۲۰. خامنه‌ای، بیانات مقام معظم رهبری. مورخ ۱۳۸۳/۰۸/۲۰.
۲۱. خامنه‌ای، بیانات مقام معظم رهبری. مورخ ۱۳۹۴/۰۴/۱۶.
۲۲. خامنه‌ای، بیانات مقام معظم رهبری. مورخ ۱۳۸۹/۰۲/۲۸.
۲۳. خامنه‌ای، جلسات تفسیر مقام معظم رهبری. مورخ ۱۳۸۴.


۲۴. خامنه‌ای، بیانات مقام معظم رهبری. مورخ ۱۳۹۳/۰۸/۳.
۲۵. خامنه‌ای، بیانات مقام معظم رهبری. مورخ ۱۳۹۶/۱۱/۲۹.
۲۶. خامنه‌ای، بیانات مقام معظم رهبری. مورخ ۱۳۹۸/۰۳/۲۹.
۲۷. صحیح مسلم (۲۰۰۰). جلد ۱. حدیث شماره ۶۷. بیروت: دارالسلام.
۲۸. طبری، محمد بن جریر (۱۹۸۷). تاریخ طبری. جلد ۳. قاهره: دارالمعارف.
۲۹. خز علی، کبری؛ بهزاد پور، سیمین‌دخت؛ آیت‌اللهی، زهرا (۱۳۸۰). زن عقل. ایمان. مشورت. تهران: سفیر صبح.
۳۰. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۴). لغت نامه دهخدا. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۱. قرشی، سید علی‌اکبر (۱۴۱۲ ه.ق). قاموس قرآن. جلد ۷. تهران: دار الکتب الإسلامية. جلد ۲.
۳۲. میر موسوی، سید علی؛ حقیقت، سیدصادق (۱۴۰۱). مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۳. موسی، حسین یوسف (بی‌تا). الإفصاح. قم: مکتب الاعلام الاسلامی. جلد ۱.
۳۴. معینی‌فر، محدثه؛ معینی‌فر. مریم (۱۳۹۹). عوامل تضعیف‌کننده خانواده از دیدگاه مقام معظم رهبری. پژوهش‌نامه اسلامی زنان و خانواده. سال هشتم. شماره بیست یکم. صفحات ۹-۳۱.
۳۵. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۸). مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر. تهران: انتشارات مجد.
۳۶. سید رضی (۱۳۹۱). نهج البلاغه. ترجمه: محمد دشتی. قم: مؤسسه تحقیقاتی امیر المومنین علیه السلام.
۳۷. سبحانی جعفر. (۱۳۷۶). منشور عقاید امامیه. قم: مؤسسه امام صادق.
۳۸. عظیم‌زاده، اردبیلی؛ خسروی، لیلا (۱۳۸۸). مطالعه تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام و غرب: مبانی حقوق زنان. حق حیات و حق تأمین اجتماعی. تهران: ریاست جمهوری. مرکز امور زنان و خانواده.
۳۹. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۸). مبانی حقوق بشر در اسلام و دنیای معاصر. تهران: انتشارات مجد.
۴۰. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۰). تاریخچه حقوق بشر در اسلام. مجموعه مقالات. فصلنامه دانشکده علوم سیاسی و حقوق دانشگاه تهران. شماره ۲۷. صفحات ۲۵-۴۲.
۴۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی‌همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم. جلد ۱۶.
۴۲. کاظم‌زاده، علی (۱۳۸۲). تفاوت حقوق زن و مرد در نظام حقوقی ایران. تهران: میزان.
۴۳. کلینی (۱۳۶۳). محمد بن یعقوب. درخشان پرتوی از اصول کافی. ترجمه و شرح: حسینی همدانی نجفی. محمد. ۶ جلد. قم: چاپخانه علمیه قم. جلد ۳.
۴۴. کلینی، محمدبن یعقوب (بی‌تا). اصول کافی. ترجمه جواد مصطفوی. قم: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
۴۵. مجموعه اسناد بین‌المللی حقوق بشر. (۱۳۸۱). زیر نظر اردشیر امیر ارجمند. جلد اول. تهران: دانشگاه شهید بهشتی. جلد ۲.

۴۶. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). نگاهی گذارا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام. نگارش: عبدالکریم سلیمی. قلم: انتشارات موسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره).
۴۷. مطهری، مرتضی (بی‌تا). نظام حقوقی زن در اسلام. قم. صدرا.
۴۸. منتظری، حسینعلی (۱۳۸۸). حکومت دینی و حقوق انسان. تهران: گواهان.
۴۹. نورمن، ریچارد (۱۳۷۹). سوسیالیسم. فمینیسم و برابری؛ ترجمه: نسرین در مجموعه مقالات (جنس دوم) گردآورنده: نوشین احمدی خراسانی. جلد ۶. تهران: نشر توسعه.
۵۰. هاشمی، سید محمد (۱۳۸۴). حقوق بشر و آزادی‌های اساسی. تهران: نشر میزان
۵۱. هاشمی‌شاهروودی، سید محمود و دیگران (۱۴۲۶ ه.ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام. ۳ جلد. قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام. جلد ۳.
52. Allen, S. (2019), Human Rights and Gender Equality, Oxford University Press.
53. Universal Declaration of Human Rights, (1945).
54. International Covenant on Civil and Political Rights, (1966).
55. Convention on the Elimination of Discrimination against Women, (1997). was adopted by the General Assembly of the United Nations by its resolution, 180/34.
56. Burrows, N. (1985). International Law and Human Rights: The Case of Women's Rights, In: Campbell at all (eds.) Human Rights: from Rhetoric to Reality. Oxford: Bustillo
57. Milner, J.P. (2015). Gender Equality and Human Rights: The International Framework, Journal of Human Rights and International Politics

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۴، شماره ۱۲، بهار ۱۴۰۴، صفحات ۱۲۷ تا ۱۴۶
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۶

تحلیلی مبنایی بر فتاوی حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) پیرامون «مالیت یافته‌های علمی» از رهگذر بررسی

عناصر ایجاد مالیت

مهدی حمیدی* |  ID

علی مظهر قراملکی^۲ |

DOI: [10.22034/rjfs.2025.496402.1130](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.496402.1130)

چکیده

فتاوی آیت‌الله خامنه‌ای بیانگر آن است که در نگاه ایشان «یافته‌های علمی» می‌توانند عنوان «مال» را پذیرفته و آثار مترتب بر مالیت را داشته باشند؛ دیدگاهی که با برخی تلقیات فقها از عنوان یادشده و با عناصر به‌وجودآورنده آن هم‌خوانی ندارد. عنوان «مال» و مشتقات آن در برخی مباحث فقهی مانند بیع، رهن، سرقت و قضا به‌کار رفته و موضوع حکم واقع شده است؛ اما معمولاً بدون بیان چیستی آن. پرسش اصلی نوشتار پیش‌روی، این است که معیار یا معیارهای مالیت چیست؟ و مهم‌تر اینکه آیا عنوان مال بر یافته‌های علمی و فرمول‌های برآمده از تحقیقات صدق می‌کند یا خیر؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، احکام مترتب بر «مال»، بر این یافته‌ها نیز بار خواهد شد و در غیر این صورت، حساب آن‌ها جدای از حکم اموال است. پژوهش حاضر برای دست‌یابی به چیستی مال و معیارهای مالیت، نظرات لغت‌دانان و فقها را با عنایت به عرف و کاربست شیوه‌های تحقیق مورد بررسی قرار داده و در نهایت این نتیجه حاصل شد که یافته‌های علمی و فرمول‌های برآمده از تحقیقات، دست‌کم حکماً و بلکه موضوعاً، از مصادیق مال محسوب می‌شوند و احکام مترتب بر مال، بر حسب مورد شامل یافته‌های علمی و تحقیقاتی نیز خواهد شد. مباحث این نوشتار را می‌توان به‌عنوان بخشی از مبنایی فتاوی آیت‌الله خامنه‌ای درباره مالیت یافته‌های علمی به‌شمار آورد.

واژگان کلیدی: آیت‌الله خامنه‌ای، مفهوم مال، مالیت شرعی، یافته‌های علمی.

۱. استادیار بخش علوم قرآن و فقه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

* Email: mahdi.hamidi@hafez.shirazu.ac.ir

۲. استاد دانشگاه مفید، قم، ایران

Email: mazhar_a@mofidu.ac.ir

دسترسی به مقالات فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی (open access) است.
فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی تحت مجوز بین‌المللی CC BY 4.0 می‌باشد.
مسئولیت مقاله از نظر محتوای علمی و نظرات مطرح‌شده در متن آن، به‌عهده نویسندگان و یا نویسنده مسئول مقاله می‌باشد و مورد تأیید/عدم تأیید صاحب امتیاز فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی نمی‌باشد.



۱. مقدمه

واژه «مال» و مشتقات آن - چون «اموال» - از واژگانی است که هم در محاورات روزمره کاربرد دارد و هم در علوم گوناگونی چون فقه، حقوق و اقتصاد بسیار استفاده می‌شود. این واژه در ابواب مختلف فقهی به مناسبت‌های گوناگون به‌کار رفته است. بر اهل فن پوشیده نیست که نقش مفهوم و مصداقی «مال» در برخی مباحث فقهی، نقشی کلیدی و محوری می‌باشد و تعیین مفهوم مال، برای دستیابی به احکام صحیح و قابل دفاع در آن‌ها ضرورت دارد. از جمله این موارد می‌توان به ابواب بیع، رهن، نکاح و همچنین مبحث سرقت و تعیین مجازات سارق در باب حدود و تعزیرات اشاره کرد. اینکه شیء ای ذیل عنوان مال قرار بگیرد یا خیر، بسته به مبنای فقیه در مالیت اشیا است: با چه معیاری و یا معیارهایی چیزی در فضای شرع مال محسوب می‌گردد؟ با تعیین معیار، می‌توان درباره مالیت اشیا قضاوت کرد و این در صحت یا عدم صحت خرید و فروش آن‌ها مؤثر است.^۱ از سوی دیگر، اگر شیء یادشده ربوده شود، مال دانستن یا ندانستن آن در صدق عنوان سرقت بر فعل انجام‌شده مؤثر می‌باشد و می‌تواند منجر به حکم قطع دست رباینده گردد یا از این حکم جلوگیری کند^۲ و احیاناً موجب تعزیر شود.

با وجود نقش مهم مفهوم مال در برخی مباحث، در مورد مفهوم و مصداق مال در میان فقیهان اتفاق نظر وجود ندارد. تعبیر فقها در مورد اینکه مؤلفه‌های مالیت چیست و با چه معیاری می‌توان چیزی^۳ را مال دانست، اختلافات زیادی دارد. اختلاف نظرها در مورد مال، محدود به مفهوم‌شناسی نیست و به تعیین مصداق نیز کشیده شده است. در حالی که برخی امور در دید عده‌ای از فقها مال محسوب می‌شود، عده‌ای دیگر مال بودن آن‌ها را انکار می‌کنند. اختلاف نظر در مصادیق هم می‌تواند ناشی از اختلاف دیدگاه درباره مفهوم مال باشد؛ برای مثال عین بودن را در تعریف مال دخیل بدانیم یا خیر؛ هم ناشی از اختلاف دقت فقها در تعیین مصداق مال؛ برای نمونه فقیه بتواند استفاده حلالی برای یک شیء تصور نماید تا آن را مال بداند یا خیر؛ و هم نشأت گرفته از تفاوت عرف‌ها و شیوه زندگی که می‌تواند منجر به یافتن استفاده‌هایی حلال و عقلایی برای اشیائی شود که پیش‌تر بی‌استفاده تلقی می‌شدند؛ مانند خون.

با تحولات زندگی بشر، اموری نو در میان مردم رواج گرفته‌اند که باید مشخص گردد مال محسوب می‌شوند یا خیر. یکی از امور مهمی که می‌توان در مورد صدق عنوان مال بر آن به بررسی پرداخت، یافته‌ها و فرمول‌های علمی است. از برخی فتاوی آیت‌الله خامنه‌ای استفاده می‌گردد که ایشان مالیت یافته‌های علمی را - دست‌کم به صورت فی‌الجمله - پذیرفته‌اند و آثار مالیت را بر آن‌ها بار کرده‌اند؛ اما متأسفانه در این باره نیز - مانند بسیاری فتاوی دیگر - دسترسی عمومی به مبانی و

استدلال‌های فقهی ایشان وجود ندارد. نوشتار حاضر را می‌توان تحقیقی در مبنای دیدگاه فقهی یادشده ایشان از رهگذر بازپژوهی مفهوم مال دانست. در این نوشتار تلاش می‌شود ابتدا با بررسی اقوال لغت‌دانان و دیدگاه‌های فقها در مورد مفهوم مال و سازوکار مالیت یافتن اشیاء (در معنای عام کلمه)، به یک تلقی قابل دفاع از این مفهوم دست یافت و سپس به بررسی این پرسش پرداخت که آیا مفهوم به‌دست آمده در مورد مال، بر یافته‌های علمی نیز صدق می‌کند یا خیر.

پیشینه: طبق جست‌وجوهای انجام‌شده تاکنون پژوهشی مستقل، به مسائل اصلی این مقاله نپرداخته است. آقای سعید فاضل نجف‌آبادی در پایان‌نامه «بررسی مفهوم مال و نقش آن در تعیین ضرر در مسئولیت مدنی» (دانشگاه قم، ۱۳۹۳) به اختصار از مفهوم عرفی، شرعی و حقوقی مال بحث کرده است. همچنین آقای عبدالله بهمن‌پوری و همکاران در مقاله «بررسی فقهی حقوقی مال بودن داده‌های رایانه‌ای» (۱۳۹۳) و آقایان ابراهیم عبدی‌پورفرد و مرتضی وصالی ناصح در مقاله‌ی «توسعه مفهوم و مصادیق مال در فضای مجازی (مطالعه تطبیقی مالیت داده‌های رایانه‌ای در حقوق اسلام، ایران و کامن‌لا)» (۱۳۹۶) به اختصار از معیارهای مالیت سخن گفته‌اند و در پی تطبیق آن‌ها با داده‌های رایانه‌ای بوده‌اند. در پژوهش حاضر، معیارهای مختلف مالیت در بیان لغویین و فقها به تفصیل به بررسی گذاشته شده و نظر مختار، تعیین شده و قابلیت انطباق معیار مختار با یافته‌های علمی بررسی شده است. همچنین یافته‌های این مقاله، به‌عنوان برخی مبنای فتوای آیت‌الله خامنه‌ای در مسائل مرتبط قابلیت طرح دارند.

۲. مال در بیان اهل لغت

در مورد اینکه واژه مال از چه کلمه‌ای مشتق شده، اشتراک نظر وجود ندارد. برخی مال را از ریشه «مول» می‌دانند (جزری، بی‌تا: ۳۷۲/۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۶۳۵/۱۱). در مقابل برخی بیان کرده‌اند که ریشه این واژه، «میل» است. میل به معنی گرایش و عدول از وسط به یکی از دو طرف می‌باشد و مناسبت مال با معنای یادشده این است که مال پیوسته از فردی به دیگری منتقل می‌شود (راغب، ۱۴۱۲ق: ۷۸۳ و ۷۸۴). علامه طباطبایی نیز ریشه «میل» را برای مال ترجیح داده، اما وجه مناسبت را این می‌داند که مال از چیزهایی است که دل [انسان] به آن‌ها گرایش دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵۱/۲ و ۵۲).

برخی لغویون در معنای مال به شناخته‌شده بودن آن اشاره کرده‌اند؛ گویا معنی این واژه آشکار است و نیازی به بیان آن نیست: «المال معروفٌ. و جمعُ أموالٌ» (فراهیدی، ۱۴۰۸ق: ۳۴۴/۸). برخی به خاصیت ملکیت‌پذیری مال اشاره کرده‌اند: «... ما ملکته من جمیع الأشياء» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۶۳۵/۱)؛ و بعضی دیگر علاوه بر به ملکیت درآمدن، به عین بودن^۴ و قابلیت ذخیره‌سازی

مال نیز توجه داشته‌اند؛ و اصل آن را طلا و نقره‌ای که به ملکیت دربیاید دانسته و افزوده‌اند که این واژه سپس بر هر عینی که ذخیره شود و به ملکیت درآید، می‌گویند (جزری، بی‌تا: ۳۷۳/۴؛ طریحی، ۱۴۱۶ق: ۴۷۵/۵). در جمع‌بندی می‌توان گفت که در بیان معنی لغوی مال، به چند خصوصیت اشاره شده است: عین بودن، قابلیت تملک و قابلیت ذخیره‌سازی. علامه طباطبایی مال را مملوکاتی دانسته است که متعلق رغبت قرار می‌گیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵۱/۲). بنابراین می‌توان علاوه بر سه خصوصیت یادشده، مورد رغبت بودن را نیز جزء مؤلفه‌های احتمالی مال دانست؛ یعنی برای مال شمردن چیزی، وجود رغبت به آن نیز معتبر باشد.

۳. مفهوم و مؤلفه‌های فقهی مال

۳-۱. مفهوم و مؤلفه‌های مال در بیان فقها

فقها نیز به مناسبت‌های گوناگون به بحث از چیستی مفهوم مال پرداخته‌اند و به تصریح یا به اجمال، در این خصوص نکاتی را بیان کرده‌اند که می‌تواند بیانگر تلقی آنان از مال و مؤلفه‌های ایجاد مالیت باشد. البته برخی فقها در تبیین چیستی مال، آن را احاله به وضوح کرده‌اند؛ گویی نیازی به ارائه تعریف آن نیست (اراکی، ۱۴۱۵ق: ۷۰/۲). برخی دیگر گفته‌اند: مفهوم مال آشکارتر از آن است که بخواهد با غیرش تعریف شود؛ گرچه به صورت شرح‌الاسمی و بیان برخی آثار، مورد تعریف قرار گرفته است (مشکینی، بی‌تا: ۴۶۵). صرف نظر از شرح‌الاسمی بودن یا نبودن تعاریف بیان‌شده برای مال، به نظر می‌رسد اختلاف تعبیر و دیدگاه‌های فقها در تبیین مال که گاه متقابل با یکدیگرند، می‌تواند در ادعای وضوح مفهوم مال و بی‌نیازی آن از تعریف، تردید ایجاد کند. در این قسمت به دیدگاه‌های متفاوتی که در زمینه یادشده وجود دارد پرداخته می‌شود. هدف از ارائه نظرات فقها، این است که با امعان‌نظر و نقد و بررسی آن‌ها بتوان به تصویری قابل دفاع از مفهوم مال در فقه دست یافت. مهم‌ترین مؤلفه‌ها و معیارهای به‌دست آمده از نظرات فقها در تحقق مالیت، عبارتند از:

۳-۱-۱. قرار گرفتن در ازای مال

عده‌ای از محققان فقها برآنند که «مال چیزی است که در ازای آن مال داده شود» (عراقی، ۱۴۲۱ق: ۶۶؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۲۳۷/۲۱؛ مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۴ق: ۲۱/۶). در مورد این عبارت دست‌کم دو احتمال وجود دارد: نخست اینکه تعبیر «المال ما یبذل بإزائه المال» را به‌عنوان «تعریف» برای مال به حساب آوریم. اگر مراد مطرح‌کنندگان این باشد، ایراد مهمی که می‌توان به ایشان گرفت، لازم آمدن دور می‌باشد؛ زیرا معرّف در تعریف اخذ شده است. از این رو فقهای متعددی متعرض این اشکال شده‌اند (ن.ک بجنوردی، ۱۴۱۹ق: ۳۰/۲؛ اراکی، ۱۴۱۵ق: ۷۰/۲؛ فاضل‌لنکرانی، ۱۴۱۶ق: ۵۱). احتمال دوم - که می‌تواند در دفاع از گویندگان جمله یادشده ارائه

شود- این است که این جمله را نه تعریف، بلکه معیاری بدانیم برای مواردی که شک در مال بودن یا نبودن شیء ای می‌گردد. طبق این معیار، نگاه می‌شود که آیا در برابر آن شیء چیزی که به صورت مسلم مال است، داده می‌شود یا خیر. برای مثال اگر در مال بودن عمل کسی شک وجود داشته باشد، می‌توان بررسی کرد که آیا چیزی که قطعاً مال است (برای مثال طلا) در برابر آن داده می‌شود تا آن عمل را مال به حساب آوریم یا خیر. این احتمال با توجه به اشکال آشکار در احتمال نخست، دور از ذهن نیست. دست‌کم می‌توان با قرائنی اطمینان‌بخش ادعا کرد که مراد برخی بیان‌کنندگان این تعبیر مشهور، ارائه تعریف مصطلح برای مال نبوده است.

شایان ذکر است که اگر مراد گویندگان را ارائه معیار - و نه تعریف - بدانیم نیز، کارایی این معیار مورد اتفاق نظر فقها نیست. یعنی طبق نظر برخی صاحب‌نظران، مواردی وجود دارد که مال نیستند، اما در ازای آن‌ها مال پرداخت می‌شود؛ مانند گذشتن از حق قصاص با دریافت پول (کاشف‌الغطاء، بی تا: ۲۱؛ گلپایگانی، ۱۳۹۹ق: ۳۰ و ۳۱). طبق این نگاه نمی‌توان هر چیزی را که مابه‌ازای مالی دارد، لزوماً مال دانست. اکنون بررسی این نگاه، مورد نظر نیست؛ اما به نظر می‌رسد معیار یادشده - با قیودی - می‌تواند محک مناسبی برای مال بودن یا نبودن موارد مشکوک تلقی شود.

۳-۱-۲. قرابت مال با ملکیت

در برخی عبارتهای فقها، مال به‌گونه‌ای معرفی شده است که برابر با ملک بوده یا نسبت بسیار نزدیکی با آن یافته است. برای نمونه برخی مال را - به حسب عرف و عادت - چیزی دانسته‌اند که مالکش بتواند هرگونه خواست در آن تصرف کند (خوانساری: بی تا، ۱۸۷). برخی دیگر نیز در بحث از جواز فروش آب‌انگوری که به جوش آمده، اما دوسوم آن بخار نشده، برای اثبات مال بودن آن چند راه مطرح کرده‌اند: قطع داشتن به مالیت، استصحاب مالیت (که این دو در بحث حاضر مورد نظر نیستند) و دیگر اینکه گفته شود مالیت، چیزی ورای سلطنت عرفی و استیلائی ید نیست که در اینجا نیز وجود دارد؛ پس مال بودن برای آب‌انگور یادشده ثابت می‌شود (ن. ک مامقانی، ۱۳۱۶ق: ۳۲/۱). نزدیک به این سخن را می‌توان در آثار برخی نویسندگان دیگر نیز مشاهده کرد که در تعریف مال، به این دیدگاه اشاره شده است که مال هر چیزی از کالا، پول و... می‌باشد که فرد یا جماعتی آن را تملک کنند (ن. ک ابوجیب، ۱۴۰۸ق: ۳۴۴).

در بررسی این دیدگاه باید گفت که گرچه مال با ملک ارتباط نزدیکی دارد، اما نمی‌توان این دو را یکی دانست؛ بلکه آنچه ممکن است در مال معتبر باشد، امکان تملک می‌باشد و نه تملک فعلی. نسبت مال و ملک چنانکه بسیاری به آن تصریح کرده‌اند، عموم و خصوص من‌وجه است (جزائری، ۱۴۱۶ق: ۳۸۷/۶)؛ بنابراین نمی‌توان یکی را با دیگری تعریف نمود.

۳-۱-۳. رغبت عقلایی

یکی دیگر از اموری که در کلام برخی فقها در تعریف مال و یا به‌عنوان معیاری برای تشخیص مال، به‌تنهایی یا همراه با امور دیگر ذکر شده، وجود «رغبت» نسبت به شیء است؛ یعنی بدون وجود رغبت به شیء، مالیتی وجود ندارد. در این نگاه ممکن است رغبت به‌تنهایی مدار یا معیار مال بودن باشد یا در کنار چیزهای دیگری. آیت‌الله خوئی در جایی مال را چیزی دانسته که به‌خاطر رغبت و رقابت عقلا، در ازای آن چیزی داده می‌شود (خوئی، بی‌تا: ۳۲/۲). همان‌گونه که گذشت، علامه طباطبایی نیز در توضیح معنای مال، رغبت را دخیل دانسته و مال را مملوکاتی معرفی کرده که متعلق رغبت قرار می‌گیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵۱/۲). برخی فقها نیز مالیت را منوط به حدوث رغبت نسبت به چیزی دانسته‌اند، به‌نحوی که منجر به ایجاد رقابت بر سر آن گردد (حکیم، بی‌تا، ۵). ذکر رغبت به عنوان یکی از نشانه‌ها یا مؤلفه‌های مالیت، در دیگر آثار فقهی نیز مشاهده می‌شود (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۶ق: ۱۴۵). به‌نظر می‌رسد در اصل این سخن که برای مالیت یافتن شیء، وجود رغبت به آن لازم است، ایرادی وجود ندارد. گرچه برای دقیق‌تر شدن سخن، باید به برخی جزئیات و جوانب این نکته توجه گردد. یک پرسش این است که چه ویژگی‌ای در اشیاء وجود دارد که منجر به حدوث رغبت نسبت به آن‌ها می‌شود؟ آیا دقیق‌تر این نیست که گفته شود فایده و نفعی که در برخی اشیاء وجود دارد، موجب به‌وجود آمدن رغبت به آن‌ها می‌گردد و بنابراین بهتر است «رغبت» را معیاری مستقل به‌شمار نیاورد؟ دیگر اینکه آیا رغبت باید بالاصالة به خود شیء تعلق بگیرد، یا کافی است شیء به خودی خود فاقد فایده باشد، اما واسطه دست‌یابی به فایده‌ای دیگر شود و به این خاطر مورد رغبت قرار بگیرد؟ پرسش دیگری که به‌نظر می‌رسد و می‌تواند در نتیجه بحث مؤثر باشد، این است که «برای مالیت پیدا کردن چیزی، رغبت چه افرادی به آن دارای اهمیت است؟». توضیح اینکه اگر گفته می‌شود مال چیزی است که مورد رغبت عقلاً قرار داشته باشد، آیا مراد این است که برای مال بودن یک شیء باید همه عقلاً یا اکثریت آن‌ها به آن رغبت داشته باشند؛ یا اینکه مهم عقلایی و عقلانی بودن رغبت به شیء مذکور است؛ هرچند مورد رغبت بالفعل افراد بسیار معدودی قرار داشته باشد. شبیه همین پرسش را می‌توان در مورد برخی دیگر از معیارها و نشانه‌های بیان‌شده برای مال نیز مطرح کرد. در ادامه به این مسأله پرداخته خواهد شد.

۳-۱-۴. احتیاج انسان

از دیگر مواردی که در توضیح سازوکار پدید آمدن مالیت مورد اشاره قرار گرفته «احتیاج» می‌باشد؛ یعنی برای مال بودن چیزی، لازم است که آن چیز مورد احتیاج^۵ انسان باشد. برخی فقها یکی از دو چیزی را که در تحقق مفهوم مالیت برای شیء‌ای - در کنار عدم امکان دسترسی به آن

بدون انجام کاری - معتبر دانسته‌اند، نیاز و احتیاج مردم به آن شیء در امور دنیایی یا آخرتی است (ایروانی، ۱۴۰۶ق: ۱/۱۶۵). برخی دیگر نیز ملاک مالیت اشیاء را احتیاج انسان به آن‌ها در کنار منفعت زیادشان معرفی کرده‌اند (کاشف‌الغطاء، ۱۳۵۹ق: ۱/۱۳۰). نقدی که شاید بتوان به این بیان وارد کرد این است که معیار مورد احتیاج بودن چیست؟ آیا مراد از اینکه شیء برای مال بودن باید مورد احتیاج مردم باشد، این است که دسترسی به آن شیء در گذران امور دنیایی یا آخرتی مردم ضروری باشد؛ یا اینکه «احتیاج» دایره‌ای وسیع‌تر از اضطرار و ضرورت را دربرمی‌گیرد؟ احتمال نخست مخالف چیزی است که در عرف جریان دارد و عرف مالیت را منوط به ضروری بودن شیء در زندگی نمی‌داند. در برابر احتمال دوم نیز این پرسش مطرح است که آیا هر نوع احتیاجی می‌تواند منجر به حدوث مالیت شود یا اینکه احتیاج عقلانی - و حتی احتیاج مشروع - می‌باشد که می‌تواند در به‌وجود آمدن مالیت مؤثر باشد. توضیح اینکه گاه در روند زندگی روزمره - که شاید مبتنی بر سبک حیات عقلانی و دینی نباشد - به اشیائی احساس نیاز می‌گردد که چه‌بسا در فضای عقلی و دینی، آن احتیاج به رسمیت شناخته نشود.

۳-۱-۵. رقابت در دست‌یابی

از دیگر مواردی که در بیان معیارها و مؤلفه‌های مالیت به آن اشاره شده، این است که در میان مردم (و به عبارت دیگر در میان عقلا) برای دست‌یابی به آن «تنافس و رقابت» وجود داشته باشد (حکیم، بی‌تا: ۵ و ۳۲۵؛ بصری بحرانی، ۱۴۱۳ق: ۵۸/۴). باید در مورد این معیار نیز به صورت خلاصه متذکر شد که می‌توان مواردی را مثال زد که مالیت دارند، اما رقابت عمومی برای دست‌یابی به آن‌ها وجود ندارد. به عبارت دیگر، برای مال بودن یک شیء، ضرورتی وجود ندارد که عموم مردم یا عقلا در پی دست‌یابی به آن باشند تا این وضعیت به رقابت منتهی شود؛ بلکه گاهی اشیاء مالیت‌دار تنها مورد رغبت افراد خاصی از عقلا هستند و دیگران اساساً در پی دست‌یابی به آن نیستند. بنابراین اگر قرار باشد «رقابت در دست‌یابی» به عنوان یکی از معیارهای مال به‌شمار رود، باید توجه داشت که مراد رقابت همه یا حتی اکثریت عقلا نیست. نکته دیگر اینکه شاید بتوان گفت این معیار نیز قابل برگشت به موارد دیگری است؛ یعنی باید دید برخی اشیاء چه ویژگی یا ویژگی‌هایی دارند که برای دست‌یابی به آن‌ها رقابت به‌وجود می‌آید.^۶

۳-۱-۶. عدم فراوانی

معیار دیگری که برای مالیت بیان شده و به مورد قبل شباهت دارد، عدم فراوانی است. به نظر می‌رسد تعبیر «عزّة الوجود» در عبارت برخی فقها (حکیم، بی‌تا: ۳۲۵) نیز اشاره به همین معیار دارد. در این مورد نیز باید گفت از یک‌سو فراوانی و نایابی امری نسبی است و به نسبت میزان احتیاج

به اشیاء متفاوت می‌باشد؛ از سوی دیگر همان‌گونه که برخی متذکر شده‌اند، آن‌گونه فراوانی مانع مالیت یافتن می‌شود که در پی آن، افراد گوناگون به صورت مساوی به شیء دسترسی داشته باشند (تبریزی، ۱۳۷۵ق: ۲/۲۲۰)؛ در نتیجه اگر یک شیء در نهایت فراوانی بوده، اما ملک افراد خاصی باشد، این فراوانی مانع مالیت یافتن آن نمی‌گردد.

۳-۱-۷. ذخیره‌سازی

برخی فقها در توضیح معنای عرفی مال، به این نکته نیز اشاره کرده‌اند که مال، مورد «ذخیره‌سازی» نوع انسان‌ها قرار می‌گیرد (خویی، بی تا: ۳/۲). در این مورد نیز می‌توان این پرسش را مطرح نمود که منشأ رغبت انسان به ذخیره کردن برخی اشیاء چیست؟ و آیا بهتر نیست در مقام بیان معیار برای مالیت یافتن به همان منشأ اشاره کرد؟ و هم می‌توان این نکته را به عنوان نقدی به سخن نقل شده یادآور شد که ممکن است برخی اشیاء با وجود مالیت داشتن، قابلیت ذخیره‌سازی نداشته و عملاً توسط افراد ذخیره نمی‌شوند؛ برای مثال اگر داروی خاصی با ترکیبات پیچیده وجود داشته باشد که باید در فاصله بسیار کوتاه از زمان ترکیب، مورد استفاده بیمار قرار گیرد و در غیر این صورت، دارو فاسد گردد، بی‌گمان چنین دارویی دارای مالیت می‌باشد؛ گرچه نمی‌توان آن را ذخیره نمود و عرفاً، مدت کم بقای آن‌ها - بین ترکیب و مصرف - «قابلیت ذخیره‌سازی» دانسته نمی‌شود. مثال‌های نقض دیگری که می‌توان در این باره زد، برخی انرژی‌ها چون «نور» و «الکتروسیته» هستند که دست کم بدون تبدیل، قابلیت ذخیره‌سازی ندارند؛ در حالی که می‌توانند مال محسوب شوند. شاید بهتر باشد برای دقیق‌تر شدن معیار یادشده، آن را چنین بیان کرد که یکی از ویژگی‌های مال این است که چنان فایده‌ای دارد که در صورت امکان، مورد ذخیره قرار بگیرد و این ذخیره‌سازی، عقلایی باشد.

۳-۱-۸. مورد بذل و منع قرار گرفتن

برخی فقها در بحث لزوم مالیت مبیع به نکته‌ای اشاره کرده‌اند که ممکن است به عنوان معیار یا وصفی برای مال در نظر گرفته شود و آن عبارت است از: «جریان داشتن بذل و منع در مورد آن نزد عرف» (مغنیه، ۱۴۲۱ق: ۳/۱۱۷). «مورد بذل و منع قرار گرفتن در عرف» می‌تواند معیاری مناسب برای تشخیص مال به حساب آید؛ گرچه سخن پیش‌گفته در اینجا نیز قابل طرح می‌باشد که شیء با داشتن چه ویژگی‌هایی است که در عرف مورد بذل و منع قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، باید دید منشأ این بذل و منع و همچنین رغبت و رقابت - که پیش‌تر از آن‌ها سخن رفت - چیست. با مطالب پیش‌رو می‌توان به چنین معیاری نزدیک شد.

۳-۱-۹. منفعت داشتن و قابل انتفاع بودن

به نظر می‌رسد بیش‌ترین مفهومی که در بیان فقها در توضیح مالیت به کار رفته است، «منفعت» و «قابل انتفاع بودن شیء» می‌باشد. برخی فقها گفته‌اند مالیت عین، تنها به اعتبار منافع آن است (شیرازی، ۱۴۱۲ق: ۵۲/۲). برخی فقها تصریح دارند که منفعت حلال، علت ثبوت مالیت برای شیء می‌باشد؛ یعنی شیء دارای منفعت حلال، مال است و در ازای آن، مال پرداخت می‌گردد (حلی، ۱۳۷۹ق: ۱۶۶/۱). آنچه از ظاهر این عبارت استفاده می‌شود این است که منفعت داشتن، علت تامه و منحصراً ثبوت مالیت برای اعیان می‌باشد. به نظر می‌رسد برخی نظرات فقها را می‌توان از لوازم این دیدگاه دانست:

- ۱) آنچه منفعتی ندارد، فاقد مالیت است (حکیم، بی تا: ۳۲۶).
 - ۲) اگر چیزی مسلوب‌المنفعة باشد، مالیت نخواهد داشت (شیرازی، ۱۴۱۲ق: ۵۲/۲).
 - ۳) تفاوت منفعت، موجب تفاوت مالیت ذی منفعت می‌شود (خراسانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۴).
 - ۴) با بروز عیب در منفعت، مقداری از مالیت نیز از بین می‌رود (شهیدثانی، ۱۴۱۲ق: ۹/۲).
- برخلاف دیدگاهی که مالیت را به اعتبار منافع - به صورت مطلق - تحلیل می‌کند، برخی فقها منافع موجب ایجاد مالیت را مقید به حلال بودن و مقصوده بودن کرده‌اند^۷ (انصاری، ۱۴۱۵ق: ۶۹/۱). طبق این دیدگاه منفعتی می‌تواند موجب مالیت شود که هم حلال باشد و هم مقصوده؛ بنابراین اگر منفعت رایج چیزی مورد نهی شرع قرار بگیرد، آن شیء بی مالیت می‌شود؛ مانند خمر (عراقی، ۱۴۲۱ق: ۵۱۸). به نظر می‌رسد طبق همین مبناست که برخی فقها آلات قمار و... را بر فرض نداشتن منفعت حلال، فاقد مالیت دانسته‌اند (فاضل‌لنکرانی، ۱۴۲۷ق: ۸۰). در بررسی این دیدگاه باید قید «مقصوده» را مورد دقت و تأمل قرار داد. در مطالب پیش‌رو به این مطلب پرداخته خواهد شد که آیا منفعت نادره حلال، به صورت مطلق نمی‌تواند به حدوث مالیت منجر شود یا اینکه می‌توان معیاری دقیق‌تر را در این بحث مطرح کرد.

از بیان برخی فقها می‌توان قیدی دیگر را نیز برای منفعت موجب مالیت استفاده کرد که عبارت است از ملک انسان بودن؛ بنابراین صرف منفعت داشتن یک عین، موجب مال بودن آن نمی‌شود؛ چنانکه مسجد نیز عینی دارای منفعت می‌باشد، اما چون منفعت آن، ملک انسان نیست مال محسوب نمی‌گردد (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۳۲/۳۷). به نظر می‌رسد چیزهایی که خود و منافع‌شان ملک انسان نیستند نیز در صورتی که قابلیت تملک داشته باشند، می‌توانند مال محسوب شوند. برخی پژوهشگران در این مورد بیان داشته‌اند که شرط مال به حساب آمدن، مملوک بودن یا قابلیت تملک داشتن است؛ یعنی انسان بتواند با حیات، آن شیء را تحت اختیار و سلطه درآورد (باقری، ۱۳۸۸:

(۴۶). مؤید این نگاه را می‌توان عموم و خصوص من وجه دانستن نسبت مال و ملک دانست که - چنانکه گذشت - مورد تصریح بسیاری از فقها قرار گرفته است؛ بنابراین به نظر می‌رسد برای مال بودن، ملکیت بالفعل عین و منافع آن ضروری نیست، بلکه قابلیت تملک کافی می‌باشد. در مقابل دیدگاه‌های یادشده، برخی ملاک بودن منفعت برای حدوث مالیت را مردود دانسته و قائل شده‌اند برخی امور منفعت‌دار، مال نیستند و برخی امور بی منفعت، مال محسوب می‌شوند. برای مثال آب - که منافع بسیاری دارد - در کنار رودخانه مال به حساب نمی‌آید؛ در مقابل جواهرات مال محسوب می‌شوند، درحالی‌که منفعتی ندارند و اگر بعضی از آن‌ها منفعی داشته باشند نیز مالیت‌شان به خاطر آن منافع نیست. صاحب این نظر در ادامه بیان می‌کند که بر فرض پذیرفتن اینکه مدار مالیت، منفعت است، باید گفت مطلق منافع می‌باشد که مدار مالیت قرار می‌گیرد؛ نه منافع حلال. مطلق منفعت سبب می‌شود ذی منفعت مال به حساب آید و نهی شرع از انتفاع و معامله آن‌ها موجب از بین رفتن مالیت عرفی‌شان نمی‌گردد؛ بنابراین امثال خمر و خوک نیز مال هستند (ایروانی، ۱۴۰۶ق: ۱۲/۱).

با در نظر داشتن قسمت نخست دیدگاه مرحوم ایروانی، صحیح‌تر این است که منفعت داشتن را مقتضی مالیت بدانیم؛ نه علت تامه آن. بنابراین می‌توان گفت در مثال آب در کنار رودخانه، با اینکه مقتضی مالیت یافتن وجود دارد، اما مانعی در مسیر آن قرار دارد که عبارت است از فراوانی و در دسترس بودن آب. در همین مثال نیز اگر فردی در کنار رودخانه باشد، اما به‌علتی توان دسترسی به آب رودخانه را نداشته باشد، آب برای او مالیت می‌یابد. نکته قابل ذکر دیگر این است که طبق برخی نظرات - که مالیت را بر مدار منفعت تحلیل نمی‌کند که در ادامه به آن اشاره خواهد شد - آب در کنار رودخانه می‌تواند مال تلقی شود؛ گرچه دسترسی رایگان و راحت به آن نیز برای خواهان ممکن باشد. در مورد منفعت نداشتن جواهرات هم این پرسش مطرح است که طبق چه معنایی از منفعت می‌توان جواهرات را بی منفعت دانست؟ و آیا نمی‌توان معنایی را برای منفعت و فایده در نظر گرفت که در جواهرات و... نیز وجود داشته باشد و با مدار دانستن منفعت در مالیت نیز ایرادی در مال بودن جواهرات پیش نیاید؟ آیت‌الله خوئی در نقد دیدگاه مرحوم ایروانی بیان داشته است که انتفاع از همه اشیاء بر یک گونه یکسان نیست و با اختلاف ذی نفع، متفاوت می‌شود؛ جواهرات و... نیز منفعت متناسب با خود را دارند که عبارت است از مورد معامله قرار گرفتن و همچنین ثمن واقع شدن برای کالاها و... ایشان در نقد قسمت پایانی دیدگاه نقل شده نیز آورده است که مالیت بر دو نوع عرفی و شرعی است که مدار مالیت نوع اول مطلق منافع می‌باشد و مدار مالیت شرعی، منافع حلال (خوئی، بی تا: ۱۴۲/۱).

نکته اول: اعتبار تعدد در عقلا

یکی از مباحث مهم در نقش منفعت در مالیت اشیاء این است که آیا منفعتی موجب مالیت می‌شود که همه - یا نوع - عقلا به آن توجه و رغبت دارند؛ یا اگر منفعت شیء، تنها مورد اعتنا و رغبت افراد معدودی از عقلا باشد، برای مالیت یافتن شیء کافی است؟ یا اینکه هیچ‌یک از این دو مورد به تنهایی کافی نیستند؛ بلکه ملاک را باید در جایی دیگر جست. از ظاهر برخی عبارات‌های فقها به نظر می‌رسد که دیدگاه نخست را برگزیده‌اند. برای نمونه بعضی بیان کرده‌اند مدار در مال بودن این است که شیء فایده‌ای داشته باشد که «عموم عقلا»^۸ در آن رغبت کنند و برای به دست آوردن آن رقابت و تنافس ایجاد شود و... (بصری بحرانی، ۱۴۱۳ق: ۱۴/۴). در این نوشتار مجال بررسی تفصیلی در این زمینه نیست؛ اما به صورت خلاصه باید گفت دیدگاهی که قابل دفاع‌تر به نظر می‌رسد، این است که برای مالیت یافتن، هیچ لزومی ندارد که همه یا بیش‌تر عقلا به شیء ای به خاطر منافع آن رغبت و توجه داشته باشند. بلکه گاه افراد بسیار معدودی به منافع شیء ای رغبت دارند و آن شیء مالیت می‌یابد؛ فراتر از این، گاهی تنها یک فرد به شیء ای رغبت دارد و آن شیء دارای مالیت می‌گردد. به نظر می‌رسد آنچه می‌تواند به عنوان ملاک در این زمینه مطرح شود، این است که آیا رغبت فرد به شیء به خاطر منفعت یا منافع آن، عقلانی است یا خیر. اگر پاسخ مثبت باشد، شیء مالیت می‌یابد؛ ولو اینکه تنها یک فرد باشد که شیء برای او منفعت دارد. اگر مالیت داشتن را ملازم با ارزش‌دار بودن بدانیم، مدعا روشن‌تر می‌شود. با این توضیح که ممکن است چیزی فقط برای یک فرد دارای ارزش باشد، اما عقلا این ارزش داشتن را تأیید کنند؛ به عبارت دیگر، ارزشمند بودن شیء - ولو تنها برای یک نفر - عقلایی باشد. برای مثال اگر فردی برای باز کردن قفلی خواهان دست‌یابی به کلیدی باشد که برای دیگران هیچ ارزشی ندارد، آن کلید به نسبت آن فرد مالیت می‌یابد و عقلا نیز پرداخت پول و... برای به دست آوردن آن کلید را - به نسبت آن فرد - عاقلانه می‌دانند. با این بیان می‌توان گفت مالیت داشتن از این حیث امری نسبی می‌باشد و ممکن است چیزی برای یک فرد یا گروه مال باشد، اما برای دیگران خیر.^۹ برخی صاحب‌نظران نیز در بحثی مشابه بیان داشته‌اند که عقلایی بودن معامله به این نیست که همه عقلا به آن اقدام کنند؛ بلکه به این است که عقلا آن را خردمندانه بدانند.^{۱۰} می‌توان مثال‌های گوناگونی برای تأیید این نگاه بیان کرد. برای نمونه ابزار علمی بسیار تخصصی که تنها مورد کاربرد و رغبت افراد و مؤسسه‌های معدودی هستند، قطعاً مال محسوب می‌شوند؛ با آنکه اکثریت افراد - به صورت معمول - رغبتی به آن‌ها ندارند. کتب تخصصی رشته‌های گوناگون علمی را نیز می‌توان از همین دست شمرد.

طبق این نگاه، به نظر می‌رسد برخی اشیائی را که گاهی به صورت مطلق برای مثال شیء فاقد مالیت بیان شده‌اند، می‌توان در برخی فروض مال دانست. برای نمونه از مواردی که به عنوان شیء بی‌مالیت در کتب فقهی مشاهده می‌شود، حشرات یا برخی از آن‌ها است (خویی، ۱۴۱۰ق: ۲۳/۲). در حالی که به نظر می‌رسد حشرات نیز می‌توانند برای آزمایش‌های علمی یا دیگر اهداف خردمندانه مورد رغبت افراد معدودی قرار بگیرند و شاید بتوان گفت در این صورت مال ندانستن آن‌ها به صورت مطلق صحیح نیست. شاید حتی بتوان فراتر از این ادعا کرد که خردمندانه دانستن بالقوه از سوی عقلا نیز برای مالیت یافتن کافی است. برای نمونه اگر شیء‌ای خواصی داشته باشد که عقلا بالفعل از آن اطلاع نداشته باشند، اما در صورت اطلاع به آن اعتنا کرده و رغبت به شیء به خاطر آن را عاقلانه بدانند، این خواص نیز موجب مالیت یافتن می‌شوند. نزدیک به این بیان در دیدگاه برخی فقها در بحث از شرایط صحت بیع مشاهده می‌گردد (بهجت: ۱۴۲۶ق: ۵۲۲/۲).

نکته دوم: مفهوم منفعت (به عنوان مدار مالیت)

مراد از منفعتی که در بیان بسیاری از فقها به عنوان مدار مالیت بیان شده چیست؟ تعبیر «منفعت» این قابلیت را دارد که دست‌کم دو برداشت مختلف از آن شده و به خلط بحث منجر شود. توضیح اینکه در بحث اجاره نیز منفعت محوریت دارد و این عقد به تملک منفعت تعلق می‌گیرد (شهیدثانی، ۱۴۱۲: ۱/۲). حال پرسش این است که آیا منفعت مطرح در مورد مالیت، به همین معناست یا خیر. برخی فقها در بحث از اینکه آیا علاوه بر عین، منفعت و حقوق نیز مال هستند یا خیر، بیان داشته‌اند که مالیت اعیان نیز به اعتبار منفعت است؛ پس خود منفعت سزاوارتر به مال بودن می‌باشد (کاشف‌الغطاء، ۱۳۵۹ق: ۱/۱ قسم ۱/۱۲۹). به نظر می‌رسد دو «منفعتی» که در عبارت بالا آمد، به یک معنی نیستند. به عبارت دیگر، منفعتی که طبق دیدگاه بسیاری، مدار مالیت می‌باشد، غیر از منفعتی است که در باب اجاره مطرح می‌شود - که ظاهراً منفعت دوم در عبارت کاشف‌الغطاء به آن اشاره دارد. منفعتی که در بحث مالیت از آن یاد می‌گردد، قطعاً در امثال درهم و دینار وجود دارد و در مال بودن این‌ها تردیدی نیست (گرچه همان‌گونه که گذشت، منفعت هر شیء به نسبت همان است و شاید گفته شود منفعت درهم و دینار، قدرت خریدی می‌باشد که ایجاد می‌کنند)؛ در حالی که برخی فقها با بیانی که حاکی از بعید دانستن روی دادن این حالت می‌باشد، نوشته‌اند که اگر در درهم و دینار منفعتی حاصل گردد که در حکم عدم نباشد، اجاره دادن‌شان در زمان وجود این منفعت بی‌اشکال است و در ادامه با عبارتی صریح‌تر بیان کرده‌اند که این موارد اغلب منفعت ندارند و توجه به آن‌ها معمولاً به خاطر صرف مالیت عین آن‌ها می‌باشد (عراقی، ۱۴۱۴ق: ۴۵۷/۵ و ۴۵۸). با توجه

به این عبارت روشن می‌شود که منفعت دست‌کم در دو معنا به کار می‌رود و شاید بتوان از این نظر، به سخن گذشته مرحوم کاشف‌الغطاء نقد وارد کرد.

برای روشن‌تر شدن بحث می‌توان چنین گفت: گاهی مراد از منفعت، قابلیت انتفاع با بقای عین است؛ مانند سکونت به نسبت خانه و یا سوار شدن به نسبت مرکب (نائینی، ۱۴۱۳ق: ۳۶۴/۲). منفعت مطرح در باب اجاره چنین منفعتی می‌باشد. اما آنچه نشان می‌دهد منفعت به این معنی مدار مالیت نیست، این است که اشیائی وجود دارند که چنین منفعتی ندارند (یا چنین منفعتی از آن‌ها موردنظر نیست) درحالی‌که تردیدی در مال بودن آن‌ها وجود ندارد. منفعت به معنی یادشده در خوراکی وجود ندارد؛ زیرا استفاده‌ای که اغلب از مواد خوراکی موردنظر است، خوردن آن‌ها می‌باشد که با بقای عین ناسازگار است؛ اما نمی‌توان در مالیت داشتن مواد خوراکی تردید داشت. میرزای نائینی در کنار مطرح کردن معنای یادشده برای منفعت، از «خاصیت» نیز نام می‌برد و آن را منافی می‌داند که متوقف بر از بین رفتن عین هستند؛ مانند سیرکنندگی برای نان. ایشان وجود این دو را به صورت مانعة الخلو از شروط مالیت یافتن شیء می‌داند (نائینی، ۱۴۱۳ق: ۳۶۴/۲). شاید بتوان قدر جامع منفعت و خاصیت در بیان میرزای نائینی را «قابلیت انتفاع و بهره‌برداری» دانست و بتوان تعبیرات گوناگونی چون منفعت، فایده، انتفاع و... را که در بیان فقها آمده به این معنا بازگرداند و این ویژگی را از مؤلفه‌های مالیت دانست. با درنظر گرفتن مطالب پیشین می‌توان قید «مورد رغبت عقلایی بودن» را نیز لحاظ نمود و گفت شیء برای مال بودن، باید قابلیت انتفاع داشته باشد و به این خاطر، مورد رغبت عقلایی قرار بگیرد.

۳-۱-۱۰. مالیت به مجرد حدوث تقاضا نسبت به شیء

امام خمینی (ره) در تحلیل چگونگی ایجاد مالیت بیانی متفاوت دارند. ایشان وجود و مرتبه مالیت را تابع «عرضه و تقاضا» دانسته است. این عرضه و تقاضا ممکن است ناشی از منفعتی عقلایی باشد که در شیء وجود دارد؛ اما در صورت نبود چنین منفعتی نیز مالیت یافتن منتفی نیست و مالیت می‌تواند به خاطر وجود «غرضی عقلایی» در معامله شیء بی منفعت - که به حدوث رغبت و سرانجام تقاضا منجر شود - به وجود آید. برای مثال اگر حکومت برای هدفی سیاسی خواستار خرید شیء‌ای چون قطعات شکسته کوزه شود که هیچ منفعتی ندارد و در نتیجه برای شیء بازار به وجود آید، شیء مفروض نزد عقلا قیمت می‌یابد. امام به صورت خلاصه بیان می‌نماید که شیء به مجرد حدوث تقاضا نسبت به آن، مالیت می‌یابد و با از بین رفتن تقاضا، مالیتش نیز زائل می‌گردد و مراتب مالیت نیز تابع میزان عرضه و تقاضا است (امام خمینی، ۱۴۱۵ق: ۲۴۶/۱).

شاید دیدگاه امام (ره) نیز به نحوی قابل بازگشت به داشتن انتفاع عقلایی باشد. با این بیان که برای مثال اگر عرضه و تقاضا نسبت به شیء بی ارزشی - مانند قطعات شکسته شده کوزه - به وجود آید، این قطعات نیز به نسبت خود دارای نوعی انتفاع و ارزش می‌شوند؛ یعنی می‌توانند واسطه دریافت پول شوند و این منفعتی است که عقلا آن را تأیید می‌کنند و شیء را در این فرض، دارای قابلیت انتفاع می‌دانند. البته طبق مبنای امام (ره)، شاید اشیائی که به فراوانی وجود دارند و به آن‌ها دسترسی علی‌السواء وجود دارد را نیز در برخی موارد مال دانست. برای مثال اگر معامله آب بر لب رودخانه دارای غرضی عقلایی شود (مانند کمک مالی کردن به فردی که آب را در اختیار دارد) و در پی آن تقاضا به وجود آید، می‌توان گفت براساس دیدگاه امام (ره) برای آن آب مالیت حاصل می‌گردد.

۳-۲. جمع‌بندی درباره معیار مالیت در فقه

از مباحثی که پیرامون معنای مالیت و مدار و ملاک آن گذشت، شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که مال چیزی است که در آن منفعتی وجود دارد (یا قابلیت انتفاع دارد) که مورد رغبت عقلایی انسان قرار می‌گیرد. ضرورتی نیست که این رغبت از جانب همه عقلا یا اکثریت آن‌ها و حتی تعداد زیادی از ایشان باشد؛ بلکه مدار، عقلایی و خردمندانه بودن است. البته می‌توان میان مالیت عرفی و شرعی تمکیک کرد و شاید بتوان گفت برای اینکه شیء شرعاً مالیت داشته باشد، باید منفعت مورد نظر از آن حلال باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت معیار، عقلایی بودن منفعت در فضای شرع می‌باشد که منجر به مالیت یافتن شیء قابل انتفاع می‌شود. آیت‌الله خامنه‌ای در نگاهی نزدیک به آنچه بیان شد، بر این عقیده‌اند که هر چیزی که به خاطر منافع حلال آن مورد رغبت عقلا - ولو گروهی از آنان - قرار گیرد، مالیت دارد و همه احکام و آثار اموال بر آن مترتب می‌شود، مگر احکام و آثاری که دلیلی بر عدم ترتب آن‌ها از نظر شرعی وجود دارد (خامنه‌ای، ۱۴۲۰ق: ۷۳/۲). البته به نظر می‌رسد می‌توان قابلیت تملک را به عنوان قید این تعریف در نظر گرفت.

۴. مالیت داشتن یافته‌های علمی

در مباحث گذشته تلاش گردید با طرح و بررسی نظرات گوناگون در مورد مفهوم مال و تحلیل چگونگی مالیت یافتن اشیاء، به تصویری قابل دفاع از «مال» دست یافت. اکنون باید دید آیا طبق آنچه گفته شد می‌توان یافته‌های علمی را مال دانست یا خیر. پیش از پاسخ به این پرسش، باید توجه داشت که به شمار آوردن «عینیت» در مؤلفه‌های «مال»، سخن دقیقی به نظر نمی‌رسد. در برخی کتاب‌های لغوی، در بیان معنای مال به عین بودن اشاره رفته است: «ما یقتنی و یملک من الأعیان» (طریحی، ۱۴۱۶ق: ۴۷۵/۵). در آثار فقها نیز می‌توان این نکته را مشاهده نمود (تبریزی، ۱۳۷۵ق: ۲۱۹/۲). در مقابل این دیدگاه، برخی تصریح کرده‌اند که برای مالیت یافتن، ضرورتی به عین بودن

وجود ندارد و می‌توان منفعت و حق را نیز مال دانست (کاشف‌الغطاء، ۱۳۵۹ق: ۱/۱۲۹). برخی فقهای معاصر نیز در تقویت این نگاه بیان نموده‌اند که متفاهم عرفی این است که منفعت و حق مال هستند (حکیم، بی تا: ۱۱). به تعبیر برخی، حق بودن با مالیت تنافی ندارد؛ بنابراین حق می‌تواند مال باشد؛ مانند حق تحجیر (لنکرانی، ۱۴۲۷ق: ۴۹). اگر عبارت مشهور «المال ما یبذل یا زائنه المال» را به عنوان معیاری برای سنجش مالیت بپذیریم، طبق این معیار، بسیاری از حقوق و منافع مال خواهند بود و بذل مال در ازای آن‌ها عقلایی به‌شمار می‌رود.

یافته‌های علمی، به‌طور خاص در علوم جدید و نیز «کشف»هایی از واقعیات جهان که در مسیر استخدام و بهره‌برداری از طبیعت (در معنای عام) به‌کار می‌روند، واجد مهم‌ترین معیارهای مالیت هستند؛ به‌ویژه معیار منفعت و قابلیت انتفاعی که عقلا به آن رغبت دارند. بسیاری از معیارها و نشانه‌هایی که در این نوشتار برای شناسایی مال و تحقق مالیت و ارزشمندی برای اشیاء بیان شد (قرار گرفتن در ازای مال، رغبت عقلایی، احتیاج انسان، رقابت در دست‌یابی، مورد بذل و منع قرار گرفتن، عرضه و تقاضا...) در این‌گونه یافته‌ها و کشفیات وجود دارند؛ به‌بیان دیگر، این یافته‌ها دارای منافع و قابل انتفاع هستند و مورد رغبت عقلا قرار می‌گیرند (مؤلفه‌های مختار برای مالیت) و پرداخت پول و هرچه مال بر آن صدق می‌کند در ازای آن‌ها در اغلب موارد کار عقلایی و پذیرفته‌شده محسوب می‌شود^{۱۱} (نشانه مالیت). برای مثال اگر پژوهشگری در تحقیقات خود به یافته‌ای از علوم پزشکی و درمانی یا فرمولی برای ساخت مواد شوینده با کارایی بهتر از محصولات در دسترس و امروزی دست یابد، پرداخت پول و یا هرگونه مالی در قبال آن از جانب دستگاه‌های مسئول یا کارخانه‌ها برای در اختیار گرفتن آن یافته و فرمول نه‌تنها معقول و بی‌اشکال است، بلکه پیش صاحب‌نظران و حتی عموم عقلا عملی به‌جا به‌شمار می‌آید؛ با توجه به معنایی که در این نوشتار برای مال بیان شد و ملاک‌ها و معیارهایی که برای شناسایی مال و تحقق مالیت ارائه گردید، چنین یافته‌ها و کشفیاتی فی‌الجمله دارای منفعت و قابل انتفاع هستند که مورد رغبت انسان‌های عاقل و لو افراد محدودی قرار می‌گیرند. آیت‌الله خامنه‌ای دریافت عوض برای مبادله یافته‌های علمی را جایز شمرده‌اند و حتی با وجود عینیت نداشتن آن‌ها، امکان صحت بیع‌شان را منتفی ندانسته‌اند (خامنه‌ای، ۱۴۲۰ق: ۷۳/۲). مفهوم مختار مال در این نوشتار و عناصر ایجادکننده مالیت که از آن‌ها سخن رفت را می‌توان مؤید این دیدگاه فقهی دانست.

گفتنی است که در صدق برخی معیارهای مذکور بر یافته‌های علمی تردید است؛ برای مثال ملاک قابلیت تملک در یافته‌های علمی با توجه به ماهیت آن‌ها صادق نیست. در کشف از واقعیت‌های عالم، از نظر عقل، امتناعی وجود ندارد که فرد دیگری جز کاشف نخست نیز به آن

واقعیت‌ها علم پیدا کند؛ بنابراین به فرض پذیرش این معیار - برخلاف معیارهای مورد پذیرش پژوهش حاضر - ظاهراً نمی‌توان فرمول‌ها و یافته‌ها را مال دانست؛ چراکه قابلیت تملک ندارند. البته می‌توان گفت که کاشف نخستین نسبت به دیگران اولویتی نسبت به آن کشف پیدا می‌کند و می‌تواند با دریافت مال، آن را در اختیار دیگران نیز قرار دهد؛ شبیه آنچه در فراگیری علوم گوناگون متداول است و فردی که خواهان آن علم است، با پرداخت پول به فرد عالم از او آموزش می‌بیند. البته امکان دارد بتوان معنایی برای قابلیت تملک بیان کرد که اشکال مطرح شده اساساً وارد نباشد؛ چنانکه در بحث نکاح نیز با آنکه قابلیت تملک به‌عنوان شرط مهریه بیان شده است، اما قرار دادن آموزش قرآن و آداب و فنون و امثال آن‌ها به‌عنوان مهریه بی‌اشکال دانسته شده است (شهیدثانی: ۱۴۱۲ق: ۱۱۴/۲).

۵. نتیجه‌گیری

در این تحقیق، پس از ملاحظه بررسی نظرات لغت‌دانان و فقیهان پیرامون مفهوم مال، معیارهای مالیت نقد و بررسی شد و پس از تعیین دیدگاه مختار، امکان صدق «مال» بر یافته‌های علمی مورد سنجش قرار گرفت. نتایج این تحقیق را می‌توان چنین بیان کرد:

یک: با نقد و بررسی اقوال لغت‌دانان و فقها پیرامون مال و ایجاد مالیت، این نتیجه حاصل می‌شود که مال چیزی است که در آن منفعت و قابلیت انتفاع و بهره‌برداری وجود دارد و به‌خاطر آن مورد رغبت عقلایی انسان - ولو افراد خاصی - قرار می‌گیرد.

دو: برای مالیت یافتن شرعی، می‌توان به آنچه در بند بالا اشاره شد، قید «در فضای شرع» را افزود؛ بنابراین انتفاعی که از شیء مراد است و رغبتی که به آن می‌شود، باید مورد نهی شرع قرار نگرفته باشد و شاید فراتر از آن، ناسازگار با حیات دینی نباشد. بررسی دقیق کبروی و صغروی این نکته نیازمند تحقیق‌های مجزا می‌باشد.

سه: یافته‌های علمی فی‌الجمله اموری قابل انتفاع هستند که مورد رغبت عقلایی انسان به‌ویژه صاحب‌نظران قرار می‌گیرند و عرف پرداخت مال در برابر آن‌ها را می‌پذیرد و پسندیده می‌شمارد. بر پایه تعریف مختار برای مال و معیارهای آن در این نوشتار، می‌توان قائل به مالیت داشتن یافته‌های علمی شد.

چهار: یافته‌های تحقیق حاضر مبین اتقان فتاوی آیت‌الله خامنه‌ای پیرامون معیار مالیت و امکان مبادله مالی یافته‌های علمی است و می‌توان آن را به‌عنوان بخشی از مبانی فتاوی ایشان در این زمینه مطرح کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. چنانکه شیخ انصاری بیان کرده، مال بودن چه از نظر لغت و چه عرف در مبیع و ثمن اخذ شده است (انصاری: ۱۴۱۵ق: ۹/۳).
۲. «مال بودن شیء ربوده شده» در برخی تعاریف برای سرقت اخذ گردیده است (اردبیلی: ۱۴۰۳ق، ۲۲۷/۱۳).
۳. این واژه در اینجا در معنایی اعم از اشیاء خارجی (اعیان) به کار رفته و چنان‌که در ادامه خواهد آمد، یکی از وجوه اختلاف فقها در باب مال این است که آیا مال باید لزوماً عین باشد یا خیر.
۴. البته ممکن است تعبیر «اشیاء» که در تعریف لسان‌العرب از مال آمده بود نیز دلالت بر لزوم عین بودن مال کند؛ بسته به اینکه شیء در معنای مطلق چیزها به کار رفته باشد یا چیزهای عینی و ملموس.
۵. احتیاجی که می‌تواند منجر به حدود مالیت شود ممکن است تکوینی یا جعلی باشد. در این زمینه ن. ک حکیم: بی‌تا، ۳۲۵.
۶. باید به این نکته نیز توجه داشت که شاید متبادر از رقابت در عرف، رقابت بالفعل و آشکار باشد؛ درحالی‌که رقابتی که در این مبحث مطرح است، لزوماً به معنای یادشده نیست. برای مثال در سال‌های معمول که قحطی و خشک‌سالی و دیگر مشکلات وجود ندارد، برای دست‌یابی به مواد غذایی و... رقابتی - به معنای که معمولاً از این لفظ اراده می‌شود - در میان مردم وجود ندارد و به راحتی و بدون مشکل خاصی می‌توان به خوراک و... دست یافت؛ درحالی‌که قطعاً این مواد مالیت دارند.
۷. شیخ انصاری در مقابل منفعت مقصوده، منفعت نادره را مطرح کرده که موجب مالیت نمی‌شود؛ البته به نظر می‌رسد ایشان در برخی فرض‌ها منفعت نادره را نیز - برخلاف اصل - موجب مالیت می‌داند (ن. ک انصاری: ۱۴۱۵ق، ۱/ ۶۹).
۸. تعبیر کتاب «عامه‌العقلاء» است.
۹. نگاه شود به درس خارج فقه آیت‌الله شبیری زنجانی؛ هفتم دی ۱۳۹۲.
۱۰. نگاه شود به درس خارج فقه آیت‌الله مصطفوی؛ اول اسفند ۱۳۸۹.
۱۱. البته یک نکته مهم که شاید هم نیازمند بررسی کبروی باشد و هم در موارد خاص و به صورت صغروی باید مورد توجه قرار گیرد، این است که اگر قید عقلایی بودن را، «در فضای شرع» بدانیم، چه تفاوت‌هایی در بحث از مالیت یافته‌های علمی پیش خواهد آمد. برای مثال شاید یافته‌هایی که اساساً برای تصرفاتی است که مورد تأیید اندیشه دینی نیستند، شاید گرچه در عرف امروز عقلایی دانسته شوند، اما ممکن است با در نظر داشتن قید یادشده، مالیت شرعی آن‌ها نفی گردد (بررسی این موضوع، تحقیق مستقل دیگری می‌طلبد).

منابع

١. آخوند خراسانی، محمدکاظم (١٤٠٦ ق). حاشیه المکاسب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
٢. ابن منظور، ابوالفضل (١٤١٤ ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
٣. اراکی، محمدعلی (١٤١٥ ق). کتاب البیع. قم: مؤسسه در راه حق.
٤. اردبیلی، احمد (١٤٠٣ ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٥. امام خمینی، سیدروح‌ا... موسوی (١٤١٥ ق). المکاسب المحرمة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
٦. انصاری، مرتضی (١٤١٥ ق). کتاب المکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
٧. ایروانی، علی بن عبدالحسین (١٤٠٦ ق). حاشیه المکاسب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
٨. باقری، احمد (١٣٨٨). مفهوم بیع در لغت و اصطلاح. نامه الهیات، ٧، ٥٦-٣١.
٩. بجنوردی، سیدحسن (١٤١٩ ق). القواعد الفقهية. قم: نشر الهادي.
١٠. بصری بحرانی، زین‌الدین (١٤١٣ ق). کلمة التقوی. قم: سید جواد وداعی.
١١. بهجت، محمدتقی فومنی (١٤٢٦ ق). جامع المسائل. قم: دفتر آیت ا... بهجت.
١٢. تبریزی، میرزا فتاح شهیدی (١٣٧٥ ق). هدایة الطالب إلی أسرار المکاسب. تبریز: چاپخانه اطلاعات.
١٣. جزائری، سیدمحمدجعفر (١٤١٦ ق). هدی الطالب فی شرح المکاسب. قم: مؤسسه دارالکتاب.
١٤. جزری، ابن اثیر (بی تا). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
١٥. حکیم، سید محسن طباطبایی (بی تا). نهج الفقاهة. قم: انتشارات ٢٢ بهمن.
١٦. حلی، حسین (١٣٧٩ ق). دلیل العروة الوثقی. نجف: مطبعة النجف.
١٧. خامنه‌ای، سیدعلی حسینی (١٤٢٠ ق). أجوبة الاستفتاءات. بیروت: الدار الإسلامية.
١٨. خوانساری، محمد امامی (بی تا). الحاشية الثانية على المکاسب. بی جا. بی تا.
١٩. خویی، سید ابوالقاسم (١٤١٠ ق). منهاج الصالحین. قم: نشر مدينة العلم.
٢٠. خویی، سید ابوالقاسم، (بی تا). مصباح الفقاهة. بی جا. بی تا.
٢١. راغب، حسین (١٤١٢ ق). مفردات ألفاظ القرآن. لبنان: دارالعلم.
٢٢. سبزواری، سید عبدالأعلى (١٤١٣ ق). مهذب الأحكام. قم: مؤسسه المنار.
٢٣. سعدی ابوجیب (١٤٠٨ ق). القاموس الفقهي لغة و اصطلاحاً. دمشق: دارالفکر.
٢٤. شهید ثانی، زین‌الدین (١٤١٢ ق). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم.
٢٥. شیرازی، میرزا محمد تقی (١٤١٢ ق). حاشیه المکاسب. قم: منشورات الشریف الرضی.
٢٦. طباطبایی، سید محمدحسین (١٤١٧ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٢٧. طریحی، فخرالدین (١٤١٦ ق). مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
٢٨. عراقی، آقا ضیاء‌الدین (١٤١٤ ق). شرح تبصرة المتعلمین. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
٢٩. عراقی، آقا ضیاء‌الدین (١٤٢١ ق). حاشیه المکاسب (تقریرات، للنجم آبادی). قم: انتشارات غفور.
٣٠. فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤١٠ ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.

تحليلي مبني على بر فتاوى حضرت آيت الله العظمى خامنه اي (مدظله العالی) پيرامون «ماليت يافته هاي علمي» (حميدي ومظهر قراملكي) ١٤٥

٣١. كاشف الغطاء، عباس بن علي (بي تا). المال المثلي و المال القيمي في الفقه الإسلامي. قم: مؤسسة كاشف الغطاء العامة.
٣٢. كاشف الغطاء، محمد حسين (١٣٥٩ ق). تحرير المجلة. نجف: المكتبة المرتضوية.
٣٣. كاشف الغطاء، محمد حسين (١٤٢٦ ق). الفردوس الأعلى. قم: دار أنوار الهدى.
٣٤. گلپايگانی، سيد محمد رضا موسى (١٣٩٩ ق). بلغة الطالب في التعليق على بيع المكاسب. قم: چاپخانه خيام.
٣٥. لنكراني، محمد فاضل موحدي (١٤١٦ ق). القواعد الفقهية. قم: چاپخانه مهر.
٣٦. لنكراني، محمد فاضل موحدي (١٤٢٧ ق). تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - المكاسب المحرمة. قم: مركز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام.
٣٧. مامقانی، محمد حسن (١٣١٦ ق). غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب. قم: مجمع الذخائر الإسلامية.
٣٨. مشكيني، ميرزا علي (بي تا). مصطلحات الفقه. بی جا: بی نا.
٣٩. مغنيه، محمد جواد (١٤٢١ ق). فقه الإمام الصادق عليه السلام. قم: مؤسسه انصاريان.
٤٠. مكارم شيرازي، ناصر (١٤٢٥ ق). أنوار الفقاهة - كتاب النكاح. قم: انتشارات مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.
٤١. نائيني، ميرزا محمد حسين غروي (١٤١٣ ق). المكاسب و البيع. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
٤٢. نجفی، محمد حسن (١٤٠٤ ق). جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

Theoretical Foundations of Ayatollah Khamenei's Fatwas on the Proprietary Status of Scientific Knowledge: A Fiqhi Analysis of the Elements of Property

Mehdi Hamidi * 

Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Fiqh, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran

Ali Mazhar Qaramaleki

Professor, Mofid University, Qom, Iran Khalkhal, Iran

DOI: [10.22034/rifis.2025.496402.1130](https://doi.org/10.22034/rifis.2025.496402.1130)

Abstract

The fatwas of Ayatollah Khamenei suggest that, in his legal reasoning, scientific findings may be classified as *māl* (property) and thereby subject to the legal rulings applicable to proprietary entities. This stance diverges from the views of some traditional jurists, who define *māl* based on tangible, material elements - criteria that may not accommodate the immaterial nature of intellectual products. While the term *māl* and its derivatives appear frequently in Islamic legal discussions - such as in contracts of sale (*bayʿ*), collateral (*rahn*), theft (*sariqa*), and adjudication (*qaḍāʾ*)—its exact definition is often left unstated. This study addresses two key questions: What defines an object as *māl* within Islamic jurisprudence? And more specifically, can scientific discoveries and theoretical formulations arising from research legitimately be regarded as *māl*? If so, the legal rulings tied to property would also extend to these findings; if not, they would fall outside the scope of Islamic property law. To answer these questions, the study surveys lexical definitions, jurisprudential opinions, and the role of customary understanding (*ʿurf*), employing standard scholarly methodologies. The analysis concludes that scientific findings and research-based formulas, at least from a legal-effect standpoint, and arguably in their very nature, meet the criteria of property. Accordingly, the legal implications of *māl* can, where relevant, apply to such intellectual assets. The discussions presented herein serve as a jurisprudential foundation for Ayatollah Khamenei's rulings on the proprietary status of scientific knowledge.

Keywords: Ayatollah Khamenei, Proprietary, *Māliyat*, scientific findings, Islamic Fiqh

* Email: mahdi.hamidi@hafez.shirazu.ac.ir (Corresponding Author)



Extended Abstract Introduction

1. Introduction

The concept of *māl* (property) plays a foundational role in numerous areas of Islamic jurisprudence. The classification of an object as *māl* determines its legal status in key domains such as sale (*bayʿ*), dowry (*mahr*), and the enforcement of *ḥadd* punishments for theft (*ḥudūd*). Despite its central importance, there remains no unified definition of *māl* among jurists. Instead, a spectrum of theoretical frameworks has emerged, each offering distinct interpretations of what constitutes proprietary value. Whether something qualifies as *māl* often hinges on the jurist's underlying jurisprudential assumptions regarding value, utility, and ownership.

One particularly relevant contemporary question concerns the applicability of the concept of *māl* to scientific findings and research-based formulas. Select fatwas by Ayatollah Seyed Ali Khamenei suggest that he affirms, at least partially, the *māliyat* (proprietary status) of such intellectual outputs and accords them legal consequences comparable to those applied to tangible property. However, as is the case with many of his legal rulings, the detailed jurisprudential reasoning remains unpublished. This study seeks to reconstruct the conceptual underpinnings of his position by critically examining the definitions and criteria by which Islamic jurisprudence determines *māliyat*. It begins by exploring linguistic and juristic interpretations of *māl* and then investigates whether scientific knowledge can satisfy these definitional requirements.

2. Methodology

This research adopts a descriptive–analytical approach and draws on library-based sources, including both classical and modern works in Arabic lexicography and Islamic jurisprudence. The study begins with an examination of the lexical meanings of *māl*, followed by a systematic review of juristic criteria historically used to define proprietary status. These viewpoints are then critically assessed, and a synthesized, coherent definition is proposed. Finally, the compatibility of Ayatollah Khamenei's fatwas with this refined understanding of *māliyat* is evaluated.

3. Results and Discussion

Islamic legal discourse identifies a number of indicators and criteria for *māliyat*, such as desirability among rational agents, practical utility, market demand, exchangeability, competition for acquisition, storability, and transferability. However, many of these factors are either derivative of more fundamental principles or inconsistent across contexts. A major contribution of this study is its distinction between the constitutive elements of *māl* (those that establish its proprietary status) and the indicative signs (those that reveal or support its proprietary nature). This distinction helps clarify the divergence in juristic perspectives.

The study concludes that *māl* is best understood as anything that yields utility or benefit and is rationally desired by members of society (*ʿuqalāʾ*). Importantly, such desirability need not be universal or widespread; it suffices that the desire is grounded in rational utility. A further distinction is drawn between *ʿurfī* (customary) and *Sharʿī* (Islamic legal) notions of property. For something to be considered *Sharʿī māl*, its benefit must be lawful (*ḥalāl*) and not contradict Islamic ethical principles or the spiritual orientation of a religious life.

Ayatollah Khamenei's jurisprudential view aligns closely with this framework. He maintains that anything rationally desired for its lawful benefit qualifies as *māl* and is thus subject to all relevant legal rulings—unless there exists explicit textual evidence excluding

it. His position also implies the necessity of ownership potential or transferability as possible qualifiers of māliyat.

Scientific discoveries and research findings—especially those that facilitate practical engagement with the natural world—fulfill the core criteria for māliyat. They possess both utility and rational desirability and are routinely treated as objects of value in practice. Common signs of proprietary status—such as marketability, demand, monetary exchange, and competition—are all present in the case of scientific knowledge. As such, these findings can be understood not only as legally significant but also as substantively equivalent to other recognized forms of property in Islamic law.

4. Conclusion

A critical analysis of linguistic and juristic sources indicates that māl refers to anything that possesses utility and is rationally desired, even if only by a particular subset of society. To qualify as Sharʿī māl, the utility of an item must be lawful and not in conflict with Islamic moral or legal norms. Scientific findings, by their nature, are useful and valued by rational agents - especially experts - and are commonly exchanged for compensation, indicating their acceptance as property in customary practice. Based on the criteria articulated in this study, scientific findings meet the definitional requirements of māl and should therefore be recognized as property under Islamic law. These findings affirm the coherence and plausibility of Ayatollah Khamenei's fatwas regarding the māliyat of scientific knowledge and contribute to clarifying the jurisprudential foundations of his legal reasoning in this area.

Keywords: Ayatollah Khamenei, Proprietary, Māliyat, scientific findings, Islamic Fiqh.

Gender-Based Legal Differences in Islamic Human Rights: A Comparative Study of Ayatollah Khamenei's Approach and Contemporary International Human Rights System

Seyyedeh Latifeh Hosseini * 

Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Social Sciences and Economics, Al-Zabrah University

DOI: [10.22034/rjffs.2025.502437.1141](https://doi.org/10.22034/rjffs.2025.502437.1141)

Abstract

Women's rights remain a central theme in human rights discourse, often framed around the principle of gender equality. In contemporary Western frameworks, this typically translates to a demand for absolute legal parity between men and women. In contrast, Ayatollah Khamenei, drawing on Islamic teachings, emphasizes the inherent dignity of women while grounding rights and responsibilities in the principles of justice and the recognition of natural differences between the sexes. Within Ayatollah Khamenei's intellectual framework and the broader paradigm of Islamic human rights, women's rights are rooted in human dignity and moral values. Islam acknowledges essential biological and psychological distinctions between men and women and, accordingly, assigns differentiated rights and responsibilities, all within the broader aim of social harmony and justice. This article seeks to address the following key questions: How does Ayatollah Khamenei respond to the existence of seemingly unequal legal rulings between men and women in Islamic jurisprudence? What position does Islam assign to women from his perspective? What is the philosophical basis for the differences in rights and duties between the sexes in his thought? How does this perspective contrast with modern Western interpretations of women's rights? The study concludes that spiritual and moral equality is a foundational value in Islamic thought, clearly reflected in Ayatollah Khamenei's approach. However, it argues that absolute legal equality is not a realistic or necessary requirement for justice. Rather, justice is understood as giving each individual what is due to them in accordance with their nature and social role. From this standpoint, gender equality - as conceived within Islamic human rights - must be evaluated through the lens of Islamic principles, which uphold both the recognition of natural differences and respect for religious values.

Keywords: Women, gender justice, Islamic human rights, equality, Ayatollah Khamenei.

* Email: L.hosseini@Alzahra.ac.ir (Corresponding Author)



Extended Abstract Introduction

1. Introduction

Legal differences based on gender have long been a subject of intense debate in the field of human rights. The contemporary international human rights framework, grounded in the principle of absolute gender equality, generally regards any differentiation based on sex as a form of unjust discrimination. By contrast, the Islamic human rights tradition interprets such differences not as discriminatory, but as reflections of natural, biological, and functional distinctions between men and women, embedded in a divinely ordained moral order.

Within this discourse, the views of Ayatollah Seyed Ali Khamenei - Leader of the Islamic Revolution and a prominent contemporary thinker - offer a distinctive and influential approach. Critiquing liberal and secular perspectives on women's rights, Ayatollah Khamenei advances the notion of gender justice as a more grounded and holistic alternative to absolute legal equality. In his framework, legal differences between men and women are not products of inequality but are rooted in ontological differences and the inherent roles designed by creation.

This study explores the theoretical foundations and normative implications of gender distinctions in Islamic law - especially as articulated by Ayatollah Khamenei - and compares them with the assumptions and prescriptions of the modern international human rights regime. Ayatollah Khamenei argues that religious tradition, far from perpetuating injustice, offers a balanced and spiritually informed model of justice. His Eminence highlights the historical and ethical elevation of women in Islam, criticizing modern secular discourse for reducing women to economic or sexual roles, an objectifying trend the Leader sees as structurally degrading.

In contrast, modern international instruments, such as the Universal Declaration of Human Rights and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW), interpret legal equality as requiring identical treatment regardless of biological or psychological difference. This model tends to obscure the relevance of differentiated gender roles, often interpreting traditional roles as inherently oppressive. Ayatollah Khamenei's approach, however, maintains that difference is not synonymous with discrimination and that justice sometimes requires tailored legal norms.

3. Methodology

This research adopts a descriptive-analytical methodology and relies on documentary and library-based sources. It draws extensively from Islamic Fiqh, theological texts, and Ayatollah Khamenei's speeches and writings to uncover the philosophical and normative foundations of gender distinctions within the Islamic human rights framework. It then analyzes key international human rights documents and the positions of global human rights bodies regarding women's rights.

Through a comparative approach, this study identifies both theoretical and practical divergences between the two systems. It employs discourse analysis to extract central themes in Ayatollah Khamenei's perspective and ultimately formulates a conceptual model of Islamic gender justice. The analysis is grounded in principles of legal philosophy, the objectives of Sharia, and international human rights doctrines.

The primary sources include authoritative Islamic legal texts, international legal instruments, Ayatollah Khamenei's official addresses and publications, and academic literature on women's rights in both Islamic and international contexts. These sources are examined through a critical-analytical lens to articulate the key points of divergence between the two paradigms.

The study also incorporates the theory of culturally-informed human rights, challenging the universalist presumption embedded in international norms and underscoring the necessity of interpreting legal values within their cultural, religious, and philosophical contexts.

3. Results and Discussion

The findings of this research suggest that, within the Islamic human rights paradigm, gender-based legal distinctions do not undermine human dignity. Ayatollah Khamenei contends that equality does not require sameness; rather, true justice necessitates acknowledging and responding to gender-specific differences in rights and responsibilities.

In contrast, the international human rights system—by asserting absolute legal parity—often overlooks the biological, psychological, and sociocultural differences between men and women. It tends to interpret traditional female roles, especially within the family, as patriarchal instruments of control and frequently instrumentalizes women's status.

Historically, two major paradigms have framed the debate on gender rights: The secular-universalist approach, foundational to the modern international human rights regime, emphasizes legal uniformity and frequently neglects ontological and psychological distinctions; The value-based Islamic approach, which affirms essential, functional, and normative distinctions between the sexes and views gender justice—not strict equality—as the appropriate organizing principle of legal rights.

Ayatollah Khamenei's jurisprudential and socio-religious interpretations offer a vital contribution to articulating the Islamic conception of rights and dignity for both men and women. He stresses women's inherent dignity, spiritual status, and maternal role, challenging the West's reductionist framing and proposing an alternative, faith-based model of gender justice.

This study poses a central question: do Islamic gender distinctions constitute unjust discrimination, or can they be interpreted as expressions of ontologically grounded justice that uphold human dignity and social harmony? It also questions whether the model of absolute legal equality advanced by international norms genuinely aligns with women's dignity and justice.

The study finds that Islamic gender distinctions are part of a moral and social framework aimed at sustaining balance within the family and community. Conversely, the international model tends to measure justice by formal and outcome-based parity, potentially neglecting deeper ethical and societal considerations.

4. Conclusion

This comparative analysis concludes that the Islamic human rights framework—rooted in the Quranic worldview, Prophetic tradition, and modern Islamic legal thought as exemplified by Ayatollah Khamenei—views gender-based legal distinctions not as discriminatory, but as expressions of justice tailored to the natural capacities and roles of men and women.

Unlike the abstract, individualistic, and formalist approach of the international human rights system, the Islamic model emphasizes the preservation of women's distinct identity and societal role. While men and women share equal human dignity and fundamental moral rights, legal distinctions are justified in specific areas where justice and social interest so require.

Ayatollah Khamenei offers a sustained critique of secular materialism and gender neutrality, asserting that the erasure of fundamental gender differences in the name of equality risks degrading women's status and obscuring their true dignity. The Islamic human rights model, by recognizing the philosophical and practical significance of gender

differences, promotes a vision of justice that affirms both rights and responsibilities in light of moral integrity and social harmony.

As such, the model of Islamic gender justice articulated in this study presents a compelling and culturally grounded alternative to dominant gender rights paradigms. It reflects distinct ontological, anthropological, and epistemological foundations. What the international system may label “discrimination” is, from this Islamic perspective, a principled distinction rooted in divine wisdom and a holistic understanding of justice.

Keywords: Women, gender justice, Islamic human rights, equality, Ayatollah Khamenei

A Gender-Based Approach to Iran's Criminal Statutes and CEDAW with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Viewpoint: A Case Study of Article 6

Reza Elhami *



Assistant Professor, Department of Islamic Fiqh and Law, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran

Abdolreza Lotfi

Assistant Professor, Department of Islamic Fiqh and Law, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran

Behrouz Yousefloo

PhD Candidate in Islamic Fiqh and Principles of Law, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran

DOI: [10.22034/rjfs.2025.505584.1146](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.505584.1146)

Abstract

Iran's criminal statutory law includes specific provisions under hudud and ta'zir to address various forms of sexual offenses; however, it lacks a statute exclusively focused on prostitution. Improving the status of women at the global level remains a critical concern, and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW) was established in 1979 to promote full gender equality and eliminate discrimination against women. This study offers a comparative analysis of Iran's criminal law and CEDAW's approach to prostitution, examines the underlying reasons for Iran's non-accession to the Convention, and explores the views of Ayatollah Seyed Ali Khamenei on its provisions. The central research question is: How do Iran's gender-based criminal statutes and the 1979 CEDAW address the issue of prostitution? The findings suggest that CEDAW is rooted in western feminist thought and reflects specific ideological underpinnings that may not align with the cultural, religious, and legal frameworks of many non-western societies. These divergences - particularly in interpretation of women's roles and societal norms - have hindered the Convention's ability to achieve broad international consensus, especially among Islamic countries. While Iran has not adopted the Convention, its criminal laws also condemn prostitution, classifying it as a sexual offense, albeit from a distinct legal and moral framework.

Keywords: Ayatollah Khamenei, Criminal Statutes, CEDAW, Prostitution, Women.

* Email: dr.elhami.reza@gmail.com (Corresponding Author)



Extended Abstract Introduction

1. Introduction

Islamic law does not impose identical rights, duties, or punishments on men and women. Instead, it tailors its rulings according to each gender's natural disposition, capabilities, and social roles. In certain areas, the law treats the sexes equally; in others, it distinguishes between them based on divinely ordained responsibilities. Islam rejects one-dimensional perspectives on gender and instead emphasizes balance, granting both men and women legal advantages aligned with their nature and societal position. With modernization and the gradual erosion of traditional social norms, women's participation in public, economic, and social life has significantly increased. This shift has influenced not only women's roles but also the patterns and prevalence of crimes committed by women. As a result, most modern legal systems, both substantively and procedurally, have enacted measures to protect women - particularly in relation to physical and psychological integrity, sexual offenses, domestic violence, and human trafficking. Although national and international legal frameworks, including the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW), prohibit gender-based discrimination, a critical question persists: To what extent can criminal law restrict a woman's bodily autonomy in cases such as prostitution - whether motivated by financial or non-financial factors?

Using a constructivist theoretical framework, this study explores how different legal systems - shaped by distinct cultural, religious, and ideological foundations - respond to the issue of prostitution. It evaluates how countries, especially in the Islamic world, have approached the Convention's aim to eliminate gender discrimination, and assesses how cultural and religious identity influences the willingness of states to adopt such international norms.

2. Methodology

The research adopts a descriptive-analytical method, relying on library-based sources and comparative legal analysis to assess both Iranian criminal law and the relevant provisions of CEDAW.

3. Findings

The study finds that CEDAW is primarily a product of western feminist thought, embodying certain ideological values that do not align with many non-western legal cultures. The Convention's universalist framework often overlooks critical differences in legal systems, cultural traditions, religious principles, and interpretations of women's social roles. As a result, it has failed to generate genuine international consensus - particularly among Islamic nations.

Although Iranian law does not explicitly legislate against prostitution under a single provision, it criminalizes any sexual relationship outside of marriage, whether or not financial compensation is involved. Such acts are prosecuted under hudud or ta'zir laws, depending on the case specifics. The most common form of prostitution is framed as zinā (fornication or adultery), but the law also applies to other illicit acts such as lesbianism (musāḥaqa) and non-penetrative sexual behavior.

Iran's criminal statutory law aligns with these substantive provisions, treating female sex workers like any other offender of crimes against public morality (jarā'im munāfi al-'afāf). Trials are held in appropriate courts based on whether the crime qualifies as hudud or ta'zir. According to Article 42 of the Code of Criminal Procedure, only female judicial officers may investigate women accused of such crimes. However, there is no requirement for female judges or advisors in court, and no specialized courts currently

exist for handling prostitution-related cases—an institutional gap in Iran’s criminal justice system.

4. Conclusion

An examination of Iran’s criminal statutes - both substantive and procedural- based on the Preamble and Articles 4 and 21 of the Constitution, confirms that all legislation must be grounded in Islamic Sharia and the Fiqh of Twelver Shiism. Within this framework, the principle of gender equality, along with the recognition of women’s dignity and rights, constitutes a core component of Iranian legal doctrine. Accordingly, both criminal and civil statutes are structured to uphold the position of women and ensure the protection of their rights in accordance with Sharia principles. Nevertheless, Iran cannot remain disengaged from international legal developments. Numerous international treaties, under the broad banners of combating gender-based discrimination and promoting gender equality, seek to reshape or even dismantle domestic legal systems that are rooted in indigenous cultural values, religious doctrines, and traditional social frameworks. A prominent example of such an international instrument is the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW), which - particularly in its Articles 2 and 6 - calls for the abrogation of national criminal laws that are deemed incompatible with its normative framework. Article 6, in particular, addresses the prevention of trafficking and prostitution in highly generalized terms, offering neither a precise definition of prostitution nor a clear set of legal mechanisms for how such practices should be addressed.

Although Iranian criminal law does not contain a statute dedicated specifically to prostitution, it does criminalize all forms of sexual relations outside the institution of marriage, whether such acts are committed for monetary compensation or driven by non-financial motives. These offenses fall within the scope of hudud or ta’zir punishments, depending on the nature and circumstances of the act. The most common and codified manifestation of prostitution under Iranian law is zinā (illicit sexual intercourse), but this classification does not preclude the prosecution of other prohibited sexual behaviors, such as lesbian relations (musāḥaqa) or non-penetrative sexual acts, all of which are similarly addressed under criminal law. Procedural criminal law, in parallel with substantive provisions, treats women engaged in prostitution as it would other offenders involved in crimes of sexual immorality. Based on general principles of judicial competence, such cases are adjudicated in criminal courts, depending on whether the offense qualifies as a hudud or a ta’zir crime.

Article 42 of the Code of Criminal Procedure mandates that female judicial officers conduct investigations involving female suspects. However, there is no formal requirement for female judges or legal advisors to preside over such cases in court, nor is there any specialized tribunal dedicated specifically to crimes related to prostitution. This absence of institutional specialization represents one of the more significant procedural deficiencies in the current legal framework. Given that hudud provisions are applicable to prostitution, Iran’s full adherence to CEDAW is incompatible with the requirements of Islamic Sharia. Nonetheless, in order to mitigate international pressure and in keeping with the principle of “الجمع مهما امكن اولى من الطرح” (It means that whenever it is possible to reconcile two conflicting pieces of evidence or arguments, doing so takes precedence over favoring one and discarding the other), Iran could consider accession to the Convention on a reservation-based model. Such an approach would require the precise identification of conflicting provisions within the national criminal code and necessitate strategic coordination with other Islamic states—regardless

of their current membership status in the Convention. This strategy would facilitate both the continued implementation of Islamic criminal principles, particularly regarding hudud, and a degree of alignment with CEDAW's broader anti-discrimination objectives.

Keywords: Ayatollah Khamenei, Criminal Statutes, CEDAW, Prostitution, Women.

The Fiqhi Foundations of Article 152 of the Constitution of the Islamic Republic of Iran in Support of the Axis of Resistance with Emphasis on Thoughts of Ayatollah Khamenei

Mehdi Nourian *



Ph.D, Assistant Professor, Department of Islamic Fiqh and Law, Imam Khomeini International University, Qazvin

Morteza Karbalaee Sadeqi

M.A. Student, Imam Khomeini International University

Amir Jabari

M.A. Student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Imam Khomeini International University

DOI: [10.22034/rifis.2025.494069.1120](https://doi.org/10.22034/rifis.2025.494069.1120)

Abstract

In accordance with the policies enshrined in Chapter Ten of the Constitution, the Islamic Republic of Iran is committed to supporting the legitimate struggles of the oppressed against global oppressors wherever they may be. At the same time, the Constitution mandates the defense of the rights of all Muslims. In pursuit of these objectives, Iran has undertaken a range of political, cultural, and military initiatives - such as the establishment of the Quds Force, the deployment of cultural attachés, the designation of Islamic Unity Week, the annual “Disavowal of Polytheists” (Bara'a) ritual during Hajj, and the support or creation of political-military groups including Hezbollah (Lebanon), Hamas (Palestine), the Popular Mobilization Forces (Iraq), and Ansarullah (Yemen). This study draws on Article 110 of the Constitution, which assigns the Leader a central role in strategic national decision-making, to examine the Fiqhi foundations of Article 152 through the lens of Ayatollah Khamenei’s thought - particularly in relation to support for the Resistance Axis. Using a descriptive-analytical methodology grounded in documentary and library research, the article first traces the historical and ideological evolution of the Resistance Axis. It then explores the jurisprudential and theological underpinnings of Ayatollah Khamenei’s position, with specific reference to Quranic verses and Hadith sources that emphasize justice, resistance, and the defense of the oppressed. The findings lead to two main conclusions: first, sectarian differences do not present a valid barrier to supporting the Resistance Axis; and second, based on Ayatollah Khamenei’s jurisprudential reasoning - and in alignment with the legal and ideological commitments of Article 152 - the Islamic Republic of Iran is both religiously and constitutionally obligated to maintain a peace-oriented posture while simultaneously defending Muslim rights and supporting the broader Resistance movement.

Keywords: Jihad, Article 152 of the Constitution, Jurisprudential Foundations, Ayatollah Khamenei, Peace.

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



Extended Abstract Introduction

1. Introduction

With the collapse of the Ottoman Empire and the establishment of puppet states under British and French influence, European powers took the opportunity to expand their indirect control. Through the 1917 Balfour Declaration, they facilitated Jewish settlement in Palestine, laying the groundwork for the creation of Israel, a regime founded on gradual occupation. With the dominance of Eastern communism and Western capitalism, alternative political discourses appeared to be sidelined. However, a series of developments in Iran culminated in the Islamic Revolution, eventually leading to the establishment of the Islamic Republic after nearly two decades. The revolution, under Imam Khomeini's leadership, birthed a new discourse beyond the Eastern and Western blocs, inspiring anti-Israel movements in Lebanon and Syria under figures like Sayyid Musa al-Sadr, and in Iraq under Ayatollah Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr. These movements led to the formation of groups such as Hezbollah, the Badr Organization, and al-Da'wa Party. Coupled with the Iran-Iraq war, these developments gave rise to a regional axis centered around Iran—including Lebanon, Syria, Iraq, and movements like Hezbollah, Hamas, Islamic Jihad, and Yemen's Ansarullah.

Guided by Iran, this "Resistance Axis" emerged as a counter-hegemonic discourse in the Middle East, symbolized by slogans like "Neither East nor West," support for Palestine, the "Second Phase of the Revolution" manifesto, and Ayatollah Khamenei's letter to Western youth. Especially after the Soviet collapse, this axis challenged U.S. hegemony, with U.S. government documents recognizing Iran as a serious threat to its regional dominance. The perceived threat stems from the structured ideology, political-military alliances, and technological capabilities of the Resistance Axis. Given the religious nature of regional politics, public diplomacy has significantly reinforced this discourse - though some have criticized its trans-sectarian nature and Shia cooperation with non-Shiites.

2. Methodology

This article adopts an analytical-descriptive approach grounded in library-based sources. It begins by tracing the historical and political emergence of the Resistance Axis, from the Ottoman collapse through the Islamic Revolution and the Arab Spring. Drawing on historical texts, scholarly articles, and political documents, the study examines the composition of this axis—emphasizing that religious differences have not undermined its unity.

The second phase analyzes Ayatollah Khamenei's thought on resistance, using his official speeches and jurisprudential teachings to identify key themes such as anti-domination, Islamic unity, and defense of the oppressed.

The third phase explores Quranic and hadith-based justifications for supporting resistance, referencing verses like Qur'an 4:75 and 8:60 and narrations from the Imams. Utilizing Shia jurisprudential sources and commentaries, the study presents support for the resistance as religiously legitimate and inclusive, regardless of sectarian affiliation.

The data are drawn from jurisprudential, exegetical, historical, and political sources, including the Iranian Constitution and international reports, and are analyzed using logical and inferential reasoning.

3. Results and Discussion

The key findings of the study include:

First: A structured profile of the Resistance Axis shows it includes Iran, Lebanon, Syria, Iraq, Yemen, and groups such as Hezbollah, Hamas, and Ansarullah. This axis is defined not by sectarianism but by its opposition to U.S. and Israeli hegemony. Though

predominantly Shia, its primary goal is the liberation of Palestine and rejection of domination, transcending sectarian divisions.

Second: Ayatollah Khamenei views resistance as a universal right. Regardless of sect, he emphasizes defending the oppressed and resisting tyranny. Citing Qur'an 4:75 and hadiths, he sees support for the resistance as a collective religious obligation. His strategic principles include unity among believers, compassion toward fellow Muslims, and firmness against enemies.

Third: A jurisprudential examination of Article 152 of the Constitution shows that supporting Muslim rights and rejecting domination is both a legal and religious duty of the Iranian state. This duty does not conflict with peaceful diplomacy but is contingent on national interest as determined by the Supreme Leader.

Fourth: Common criticisms—such as the idea of a "Shia Crescent" or the perceived impropriety of Shia cooperation with non-Shia—are refuted. The Resistance Axis is inherently trans-sectarian. Thus, Iran's support is consistent with Quranic (e.g., 8:60) and hadith sources (e.g., Nahj al-Balaghah) and devoid of sectarian bias.

Ultimately, the study establishes that the call for resistance, in the view of Ayatollah Khamenei, is rooted in the Prophetic tradition and Islamic jurisprudence. Iran's support for the Resistance Axis is not only a legal and religious duty but also a strategic imperative that contributes to lasting regional peace.

4. Conclusion

This research, grounded in Ayatollah Khamenei's Fiqhi thought and Article 152 of the Constitution, reaches the following conclusions:

1. The assumption of a "Shia Crescent" or criticism of Shia support for non-Shia resistance groups lacks theological legitimacy; therefore, any claims based on these assumptions are invalid.
2. Even if one were to accept such premises, Ayatollah Khamenei's framework legitimizes Iran's actions through clear Qur'anic and hadith-based reasoning. The notion that resistance to tyranny equates to opposition to Ahl al-Bayt is unfounded and contradicts explicit Islamic commands.
3. According to his religious worldview, supporting resistance is a Qur'anic duty aligned with the teachings of the Prophet. For him, sectarian identity holds no priority when defending the oppressed. A tyrant who is Shia does not deserve support due to sectarian ties, nor should a non-Shia oppressed be denied support for religious reasons.
4. Support for the Resistance Axis aligns with the first part of Article 152 (rejecting domination) and does not contradict the latter part (peaceful relations with non-hostile states). These two aspects can be harmonized based on national interest, as assessed by the Leader. In this regard, the establishment of the Strategic Council on Foreign Relations by the Leader reflects this evaluative role.

Keywords: Resistance, Article 152, Constitution, Iran, Fiqh, Ayatollah Khamenei

A Critical Analysis of the Objectives of the General Policies of the Islamic Republic: Insights and Recommendations Based on Ayatollah Khamenei's Viewpoints

Ali Ahmadi *



PhD, National Security

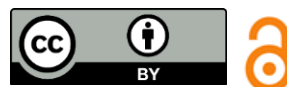
DOI: [10.22034/rjfis.2025.486904.1102](https://doi.org/10.22034/rjfis.2025.486904.1102)

Abstract

Accurately understanding and identifying the objectives of the General Policies of the System is one of the most critical steps in general policy analysis. When policymakers correctly grasp the objectives of a general policy during its formulation, its implementation is less likely to encounter difficulties. The central question of this study is: What is the purpose of formulating general policies? This article, using the guidelines and instruction of Leader of the Islamic Revolution Ayatollah Seyed Ali Khamenei, describes both the implicit and explicit objectives of 37 titles of general policies outlined by His Eminence. Utilizing a descriptive-inferential methodology, the study reveals a notable degree of both repetition and internal contradiction among these objectives. Furthermore, the analysis suggests that the sheer volume and overlapping nature of the goals point to a need for systematic revision. Such a revision should be grounded in three key criteria: Normative principles (do's and don'ts) of policymaking; Logical coherence and consistency among the policies, and The need to update objectives in response to rapid transformations and evolving conditions.

Keywords: Ayatollah Khamenei, Expediency Discernment Council, General Policies, Objectives of General Policies, Process of Formulating General Policies.

* Email: ali_ahmadi200887@yahoo.com (Corresponding Author)



Extended Abstract Introduction

1. Introduction

The analysis of the objectives of the General Policies of the System is essential for optimizing policymaking and achieving stated objectives. From a system-oriented perspective, the institution of general policy can be analyzed using two models: the logical and the physical. The logical model reflects fundamental principles and substantive rules, expressing the nature of governance, values, norms, procedures, and the strategic goals of the Islamic system. The physical model, derived from the logical one, represents mechanisms, institutional structures, and symbols designed to achieve these goals.

The Constitution of the Islamic Republic of Iran outlines both the logical and physical structures of governance and formally recognizes the concept of general policies. Article 11 of the Constitution, beyond identifying a specific example of general policy, also defines the term: "It is the duty of the government of the Islamic Republic of Iran to base its general policy upon the of making alliances and unifying Muslim nations and to make constant efforts to realize the political, economic and cultural unity of the Muslim world."

Following the 1989 constitutional revision, Clause 1 of Article 110 assigned the task of determining general policies to the Leader in consultation with the Expediency Discernment Council. Since then, and including judicial five-year policies, eight five-year General Policies of the System documents and 37 thematic policy titles have been developed and issued.

Accurately identifying the goals behind the general policies is a critical step in their analysis. A sound understanding of these goals by policymakers during the formulation phase significantly reduces implementation challenges. The central research question is: What is the purpose of formulating general policies?

2. Methodology

Due to the lack of a comprehensive theory and previous research in this domain, and the potential for misunderstanding or mischaracterizing general policies, quantitative methods are deemed inappropriate. Instead, a descriptive-inferential approach is employed. General policies fall into three categories: Long-term (e.g., Vision document), Medium-term (37 thematic policy titles), and Short-term (8 five-year general policies)

This article focuses on analyzing the 37 thematic general policy titles.

3. Results and Findings

Given that the development of general policies is a logical, gradual, and evolutionary process, tradition, experience, and values have shaped a set of relatively flexible principles. In many cases, goals serve as means to achieving higher objectives. However, the use of certain means has at times led to unintended consequences or even contradictory outcomes.

Logical policymaking demands a coherent chain of goal-means alignment, ensuring proportionality and causality between objectives and the tools employed. As such, a review of some general policy goals is warranted.

The structuring of General Policies of the System's objectives is especially critical in three dimensions:

1. Normative Alignment: Ensuring goals meet criteria such as generality, clarity, precision, and coherence with guiding principles.
2. Internal Coherence: Eliminating overlap, repetition, and conflict among goals.
3. Modernization: Updating goals to reflect the rapid pace of change and evolution in the policymaking environment.

A holistic and integrated approach is necessary to avoid sectoral or siloed perspectives. General policies should be developed with cross-sectoral alignment in mind, utilizing national institutional capacities appropriately. This integrated vision also avoids duplication and conflicts between institutional jurisdictions.

Analysis shows that general policy goals are often most meaningful within cross-sectoral frameworks. Goals that are overly specific, trivial, unnecessary, or operational in nature should be reconsidered. For example, among the 18 sectoral General Policies of the System documents, there are 295 distinct policy goals—many of which warrant revision.

Repetition and Conflict in Goals:

In analyzing the GPS goals, roughly 80 objectives were found to be repeated. Examples include:

- Justice: Expressed in forms such as ensuring justice, promoting justice indices, or preparing for economic justice—appearing eight times.
- Welfare: Found under “public welfare” (2 times) and “social welfare” (3 times).
- Poverty: Appearing in formulations such as “eradicate poverty,” “eliminate deprivation,” “remove poverty indicators,” and “poverty alleviation”—with 13 total instances referring to low-income or disadvantaged groups.
- Production-related goals: Appearing 25 times across different policy documents.

Conflicts and Overlaps:

Some goals appear to conflict with one another. In many cases, GPS goals duplicate objectives already articulated in the Constitution, which also defines the responsible institutions. Sometimes apparent contradictions arise due to different temporal or hierarchical levels: for example, annual vs. decadal goals, or strategic ideals vs. tactical objectives. Some seemingly contradictory goals are in fact means to other ends.

Dual Phases in Goal Setting:

General policy goals have been formulated in two distinct phases. The first phase, led by the Council’s expert commissions without centralized coordination, resulted in inconsistent objectives with repetitions and conflicts. The second phase, based on leadership-approved priorities and structured drafting processes, produced more coherent, unified, and methodologically consistent policy goals—generally covering a 10-year horizon.

Therefore, revising the first-phase GPS goals in light of the more coherent second-phase documents, and modernizing them to align with current challenges and policy effectiveness, can greatly enhance the internal consistency and strategic value of general policies.

4. Conclusion

The objectives underlying the formulation of general policies serve as a critical bridge between the Islamic system’s foundational logic - its philosophical and ideological underpinnings - and its institutional structures, including the three branches of government. These objectives are designed not only to prevent deviation from core Islamic ideals but also to translate those ideals into practical, actionable frameworks. Rooted in Islamic anthropology, the goals of general policies extend beyond the conventional function of regulation. They are also intended to foster human and societal development, necessitating both a firm philosophical foundation and effective operational mechanisms for implementation and oversight. In this context, laws and


executive programs should be viewed not merely as elements to be assessed for their consistency with the general policies, but as instruments for their realization. This instrumental perspective strengthens the connection between ideological vision and institutional execution. However, the current framework faces significant challenges. The proliferation and poor organization of goals, misalignment between means and ends, and persistent implementation gaps have led to redundancies, contradictions, and in some cases, unintended consequences. Certain operational objectives—initially conceived as means to higher ends—have failed to fulfill their intended purpose and have at times undermined broader goals. These issues underscore the urgent need for a comprehensive reassessment of the general policy objectives. This revision should be guided by three key approaches: Normative Evaluation - Assessing objectives against the core principles of Islamic policymaking; Internal Consistency - Ensuring logical coherence and alignment among various goals; Modernization - Updating objectives in response to contemporary social, economic, and political transformations.

Keywords: Ayatollah Khamenei, General Policies, Iran, policymakers, Islamic system

A Critique of Paul Ricœur’s “Understanding of the Text” in Light of Ayatollah Khamenei’s Interpretive Views

Hojjat-ol-Islam Dr. Daeinejad

Assistant Professor, Faculty Member of Al-Mustafa International University and Head of the Department of Philosophy and Theology

Fatemeh Zahedi* 

PhD Candidate in the Department of Quran and Fiqh, Al-Mustafa International University

DOI: [10.22034/rjfs.2025.473893.1143](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.473893.1143)

Abstract

This article offers a critical assessment of Paul Ricœur’s hermeneutic theory through a comparative lens informed by the interpretive views of Ayatollah Khamenei. Employing an analytical-comparative methodology grounded in library research, the study explores the divergent foundations of these two interpretive frameworks. Ricœur, a prominent French hermeneutic thinker, anchors his theory in the interrelated concepts of language, reflection, understanding, and selfhood. He conceives of interpretation as a tripartite process - explanation, understanding, and appropriation. In the second phase, “understanding,” Ricœur emphasizes the autonomy of the text from the author’s intent, its detachment from historical context, the rejection of intentionalism, semantic multiplicity, the precedence of the reader’s interpretation over the author’s, and the notion of an “implied author.” In contrast, Ayatollah Khamenei’s interpretive model regards the Quran as a revealed and objective text, grounded in divine authorship. Within this framework, both the text and its Author (God) are central, while the interpreter functions as a third element who, through engagement with the text, seeks to discern the divine intent. Given its relativistic and pluralistic orientation—elements at odds with the Quran’s teleological and guidance-centered character—Ricœur’s hermeneutics is viewed as incompatible with the principles of Quranic interpretation.

Keywords: Hermeneutics, understanding, interpretation, Ayatollah Khamenei, Paul Ricœur.

* Email: fatemezahedi888@gmail.com (Corresponding Author)



Extended Abstract Introduction

1. Introduction

Paul Ricœur (died in 2005), a prominent French philosopher, was one of the leading figures in philosophical hermeneutics. He sought to develop a comprehensive theory of interpretation and understanding by synthesizing diverse approaches. His primary concern was to bridge the nature and reality of understanding with its operational methods. Accordingly, Ricœur's intellectual system encompasses a wide range of hermeneutical thought, from the interpretation of sacred texts to the objectivist hermeneutics of Hirsch and Betti.

Ricœur conceptualizes interpretation as a three-stage process: explanation, understanding, and appropriation - a model known as the "hermeneutic arc." This arc provides a phenomenological framework for explaining the process of successful understanding, aiming to describe how interpretation actually occurs.

This study aims to comparatively examine Ricœur's hermeneutic theory and Ayatollah Seyed Ali Khamenei's interpretive views. Within the Shia exegetical tradition, Ayatollah Khamenei - recognized as a qualified jurist and a profound interpreter - has offered novel foundations for understanding religious texts. This research, employing an analytical-comparative approach, investigates the similarities and differences between these two intellectual frameworks in their engagement with the concept of textual understanding. The significance of this comparison lies in its potential to open new horizons in interdisciplinary studies and the interpretation of sacred texts. On the one hand, it enriches theoretical philosophical hermeneutics; on the other, it offers a renewed understanding of the foundations of religious exegesis in response to the epistemological challenges of the modern world.

2. Methodology

This study employs an analytical-comparative method to critically evaluate Ricœur's theory of textual understanding in light of Ayatollah Khamenei's interpretive principles. Data was collected through electronic note-taking based on library resources.

3. Results and Discussion

3.1. Foundations of Ricœur's Theory of Textual Understanding

Ricœur, through a synthesis of phenomenology, structuralism, and hermeneutics, presents a coherent theoretical framework for understanding texts. His main concepts include:

a. Autonomy of the Text from the Author

Drawing on Roland Barthes' "death of the author," Ricœur holds that once a text is created, it becomes independent of the author's intentions. Meaning is not located in the author's mind but is produced through the text itself and its interaction with the reader. This allows for multiple, even contradictory, interpretations of the same text.

b. The Dialectic of Explanation and Interpretation

Ricœur asserts that understanding a text involves two complementary processes:

Explanation: The objective and structural analysis of the text using semiotics and scientific methods.

Understanding: The subjective and existential grasp of the text, shaped by the interpreter's preconceptions and intellectual horizon.

The final understanding emerges from the dialectical interplay of these two levels.

c. The Active Role of the Reader in Meaning-Making

Unlike classical hermeneutics, which considered meaning to be fixed within the text, Ricœur—under the influence of Hans-Georg Gadamer - emphasizes the reader's active

role in constructing meaning. Every reader, shaped by their own experiences and pre-knowledge, derives a unique interpretation from the text.

d. The Text as Written Discourse

Ricœur distinguishes between spoken and written discourse, arguing that the written text, by virtue of its detachment from its original context, allows for broader interpretive possibilities.

3.2 Ayatollah Khamenei's Interpretive Foundations for Understanding the Text

As a scholar well-versed in both traditional Islamic sciences and contemporary intellectual developments, Ayatollah Khamenei offers a distinctive approach to interpreting religious texts, especially the Quran. His key interpretive principles include:

a. The Authoritativeness of Quranic Apparent Meanings

Contrary to trends of excessive esotericism, Ayatollah Khamenei upholds the evidentiary value of the Quran's apparent meanings. Interpretation must adhere to Arabic linguistic rules and sound rational principles, thereby preventing arbitrary or deviant exegesis.

b. Reliance on the Prophetic Household's Tradition in Exegesis

He considers the narrations of the Prophet's household (Ahl-ul-Bayt), as the true interpreters of the Quran, to be essential for a correct understanding of its verses. This guards against excessive relativism in interpretation.

c. Dynamic Ijtihād within Principled Boundaries

While affirming the need for dynamic ijtihād (juristic reasoning) and the Quran's capacity to address contemporary issues, Ayatollah Khamenei emphasizes strict adherence to interpretive principles. His approach seeks to strike a balance between tradition and innovation.

3.3 Critique of Ricœur's Theory from Ayatollah Khamenei's Perspective

By comparing the two frameworks, several points of divergence and critique emerge:

a. Critique of Textual Autonomy

Ricœur's idea of the text's independence from its author is incompatible with the Islamic view of the Quran as the literal word of God. Understanding the Quran requires attentiveness to divine intent and the context of revelation, which cannot be separated from its meaning.

b. Critique of the Reader's Absolute Role in Meaning-Making

While Ricœur places the reader at the center of meaning construction, Ayatollah Khamenei insists that Quranic interpretation must occur within strict parameters—such as Arabic grammar, the context of revelation, and transmitted traditions—to prevent subjective readings.

c. Critique of Unlimited Polysemy

Although Ricœur views the text as inherently polysemic, the Islamic tradition—while recognizing multiple levels of meaning—limits them within the bounds of reason, revelation, and scholarly consensus.

d. Critique of Relativism in Understanding

Ricœur's hermeneutics leans toward epistemological relativism. In contrast, Ayatollah Khamenei affirms that many Quranic truths are definitive and cannot be subjected to purely personal or interpretive discretion.

4. Conclusion

This comparative analysis reveals that while Ricœur's theory is effective for interpreting literary and philosophical texts, it requires substantial revision to be applicable to religious texts. Ayatollah Khamenei's interpretive framework emphasizes the need for methodological rigor and safeguards against the excesses of modern hermeneutics. A synthesis of hermeneutical approaches with the principles of Islamic exegesis may lead

to a more balanced model of textual understanding. Ultimately, Ayatollah Khamenei's approach - grounded in Islamic principles yet responsive to contemporary analytical methods - offers a robust framework for engaging religious texts in the modern world.

Keywords: Hermeneutics, understanding, interpretation, Ayatollah Khamenei, Paul Ricœur

Contents

- A Critique of Paul Ricœur’s “Understanding of the Text” in Light of Ayatollah Khamenei’s Interpretive Views** A
Hojjat-ol-Islam Dr. Daeinejad, Fatemeh Zahedi
- A Critical Analysis of the Objectives of the General Policies of the Islamic Republic: Insights and Recommendations Based on Ayatollah Khamenei’s Viewpoints** B
Ali Ahmadi
- The Fiqhi Foundations of Article 152 of the Constitution of the Islamic Republic of Iran in Support of the Axis of Resistance with Emphasis on Thoughts of Ayatollah Khamenei** C
Mehdi Nourian, Morteza Karbalaei Sadeqi, Amir Jabari
- A Gender-Based Approach to Iran’s Criminal Statutes and CEDAW with Emphasis on Ayatollah Khamenei’s Viewpoint: A Case Study of Article 6** D
Reza Elhami, Abdolreza Lotfi, Behrouz Youseflou
- Gender-Based Legal Differences in Islamic Human Rights: A Comparative Study of Ayatollah Khamenei’s Approach and Contemporary International Human Rights System** E
Seyyedeh Latifeh Hosseini
- Theoretical Foundations of Ayatollah Khamenei’s Fatwas on the Proprietary Status of Scientific Knowledge: A Fiqhi Analysis of the Elements of Property** F
Mehdi Hamidi , Ali Mazhar Qaramaleki

Fiqh and Islamic Sciences Research Journal

Volume 4 / Issue 12 / 2025 Spring
(Scientific Quarterly)

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

Director-in-charge: Mohammad Eshaghi

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

Executive Director: Mahmood Ghasemi

Editorial Board:

Ayatollah Seyed Ali Hosseini Ashkuri

Hojjat al-Islam and Muslims Seyyed Masoud Hosseini

Hojjat al-Islam and Muslims, Seyyed Maitham Hosseini

Hojjat al-Islam and Muslims, Mohsen Qomi

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

Hujjat al-Islam and Muslim Ali Dhu'lam

Hujjat al-Islam and the Muslims Hossein Ali Saadi

Content and Literary Editor: Hossien Ajorloo

Senior Editor: Amin Madadi

Web Site: www.pajoohtname.ir

E-mail: pajoohtname@mpfe.ir