



فصلنامه علمی

پژوه نامه فقه و علوم اسلامی

دوره ۴، شماره ۱۳، تابستان 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

سرمدیر: 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. (تاراه‌اندازی سامانه به مسئول مربوطه در حوزه/ دانشگاه / مؤسسه تحویل داده شود).

ج) مشخصات صوری مقاله

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

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

(د) شیوه استناد

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

- بررسی الگوی وحدت اجتماعی در منظومه فکری حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی)
 براساس روش تحلیل محتوا ۱
 مرضیه محمص، فاطمه سادات میروکیلی
- تبیین دیدگاه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) در ناصبی نبودن مردم فلسطین ۲۷
 محمدرضا شاهرودی، حسین مناحی زاده
- قلمرو و معیارهای اعتبار عرف در تفسیر قرآن با رویکرد اجتهادی حضرت آیت الله العظمی
 خامنه‌ای (مدظله العالی) ۴۹
 باقر ریاحی مهر
- سیر تطور فهم مفسران از آیه ۲۸ سوره حج «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» با تأکید بر بیانات حضرت
 آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ۷۱
 میثم شعیب، رضا ملازاده یامچی
- تبیین وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در مواجهه با کُنش‌های ناسازگار با حفظ حجاب و پاسخ
 به شبهات آن با بهره از دیدگاه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ۹۱
 البرز محقق گرفمی
- کیفیت تعلق دیه به اولیای مقتول اول در فرض قتل جانی مبتنی بر رویکرد نظری حضرت
 آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ۱۱۹
 محمدرضا کیخا، الهه نخعی

فصلنامه علمی پژوهش‌های فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۴، شماره ۱۳، تابستان ۱۴۰۴، صفحات ۲۶ تا ۲۶
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۶

بررسی الگوی وحدت اجتماعی در منظومه فکری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) براساس روش تحلیل محتوا

مرضیه محمص *

فاطمه سادات میروکیلی ^۲

DOI: [10.22034/rjfs.2025.522163.1166](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.522163.1166)

چکیده

در عصر حاضر پالایش جوامع بشری از چندگانگی، مورد توجه بسیاری از اندیشوران قرار گرفته و تلاش‌های فراوانی در جست‌وجوی راهبردهای مؤثر برای تحقق وحدت اجتماعی انجام شده است. وحدت به‌عنوان کلیدواژه راهبردی در گفتمان اسلامی، از مباحث محوری در اندیشه سیاسی اسلام محسوب می‌شود. پژوهش حاضر با استفاده از روش تحلیل محتوا و با استفاده از نرم‌افزار maxqda و با استناد به بیانات آیت‌الله خامنه‌ای به تبیین این مفهوم می‌پردازد. مسأله اصلی پژوهش این است که وحدت اجتماعی در منظومه فکری معظم‌له چگونه ترسیم شده و چگونه می‌تواند به‌عنوان پارادایمی برای نظم‌بخشی به روابط اجتماعی ایفای نقش کند. یافته‌های پژوهش گویای آن است که تحقق الگوی وحدت اجتماعی در جامعه اسلامی مستلزم توجه به مقوله‌های متعددی می‌باشد. ایشان وحدت را یک مسأله استراتژیک خوانده و همواره علما و برجستگان سیاسی و آحاد ملت ایران را به وحدت در ذیل دستورات و آموزه‌های قرآن کریم و محبت به پیامبر اسلام دعوت کرده‌اند و وحدت اسلامی نقش پُررنگی در تقویت یکپارچگی و انسجام امت اسلامی و ایستادگی در برابر نظام سلطه ایفا می‌نماید. نتایج حاصل نشان داد که گداهای حاصل از تجزیه و تحلیل بیانات آیت‌الله خامنه‌ای را می‌توان در مقوله‌های چهارچوب‌های نظری وحدت و مکانیسم‌های عملیاتی وحدت طبقه‌بندی کرد.

واژگان کلیدی: وحدت اجتماعی، آیت‌الله خامنه‌ای، اخوت اسلامی، روش تحلیل محتوا، تفرقه‌افکنی.

۱. دانشیار عضو هیأت علمی دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

* Email: M_mohases@sbu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته رشته مدرسی معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

Email: fms.mirvakili@yahoo.com

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

فصلنامه علمی پژوهش‌های 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 پژوهش‌های فقه و علوم اسلامی نمی‌باشد.



۱. مقدمه

بر مبنای تعالیم اسلامی، وحدت اجتماعی یکی از مهم‌ترین آرمان‌ها محسوب می‌شود. قرآن توصیه‌های متعددی برای تحقق وحدت اجتماعی ارائه کرده است. در این زمینه آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان پیش‌گام وحدت اسلامی، نقش پُررنگی را در تقویت یکپارچگی امت اسلامی ایفا نموده است. ایشان موضوع وحدت را به‌عنوان مسأله‌ای راهبردی و نه تاکتیکی معرفی می‌کنند و همواره علما، روشنفکران و آحاد امت اسلامی را به وحدت اجتماعی دعوت کرده‌اند. می‌توان اذعان داشت، تدوین الگوی وحدت با رویکرد متن‌محور و مبتنی بر نظام فکری معظم‌له، یکی از ضرورت‌های معاصر به‌شمار می‌آید و تاکنون مورد کاوش قرار نگرفته است. نوشتار حاضر، درصدد می‌باشد این موضوع را در فرمایشات ایشان از سال ۱۳۵۷ تا ۱۴۰۳ با روش تحلیل محتوای کمی و کیفی، مورد بررسی و تحلیل دقیق قرار دهد، تا با واکاوی آن، چهره منسجمی از منظومه وحدت ارائه شود. روش تحلیل محتوا، روشی علمی برای تفسیر متن به‌شمار می‌رود و نتایج به‌دست آمده از آن، دارای اعتبار بالایی است. این تحقیق قصد دارد تا با استفاده از این روش و همچنین با بهره‌گیری از نرم‌افزار حدیث ولایت برای دسترسی به منابع سخنان آیت‌الله خامنه‌ای و نرم‌افزار maxqda برای تحلیل کیفی متون، به بررسی فرمایشات معظم‌له با ترسیم الگوی وحدت اجتماعی بپردازد.

۲. پیشینه پژوهش

از جمله مقالاتی که به‌طورکلی پیشینه مقاله حاضر به‌شمار می‌آیند، می‌توان به مقاله «وجوب وحدت و حرمت تفرقه در جهان اسلام از نظر امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری» اشاره کرد (قیوم زاد، ۱۳۹۷: ۱۲۷-۱۵۱). این پژوهش به بررسی وجوب وحدت و حرمت تفرقه در جهان اسلام از دیدگاه امام خمینی (ره) و آیت‌الله خامنه‌ای می‌پردازد. روش تحقیق کیفی و مبتنی بر تحلیل گفتمان می‌باشد و از منابعی مانند قرآن، روایات، سخنرانی‌های امام خمینی (ره) و آیت‌الله خامنه‌ای استفاده شده است. نتایج نشان می‌دهد که وحدت مسلمانان عامل پیشرفت و عزت آنان بوده، درحالی‌که تفرقه سبب ضعف و سلطه‌پذیری در برابر دشمنان گردیده است. هر دو رهبر بر ضرورت وحدت به‌عنوان یک تکلیف الهی تأکید کرده‌اند و آن را راهی برای مقابله با استعمار و تحقق تمدن اسلامی می‌دانند.

همچنین در مقاله «صورت‌بندی نظریات توسعه بر مبنای دوگانه وحدت و کثرت فرهنگی و بازخوانی انتقادی آن‌ها از خاستگاه فکری آیت‌الله خامنه‌ای» (اصفهان، ۱۴۰۲: ۱۴۷/۱۷۳) بیان می‌شود که انقلاب اسلامی به‌عنوان پدیده‌ای فرهنگی و دینی، الگوی پیشرفتی را دنبال می‌کند که در تقابل با الگوهای توسعه غربی قرار دارد. از منظر رهبران انقلاب، به‌ویژه آیت‌الله خامنه‌ای، پیشرفت

بررسی الگوی وحدت اجتماعی در منظومه فکری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ... (محصص و میروکیلی) ۳

حقیقی باید فرهنگ‌بنیاد باشد و به تعالی معنوی و اخلاقی جامعه توجه کند. این دیدگاه در مقابل نظریات رایج توسعه قرار می‌گیرد که اغلب یا فرهنگ را نادیده می‌گیرند یا آن را به‌عنوان ابزاری در خدمت اهداف اقتصادی می‌بینند.

در کتاب‌های «منشور وحدت: مروری بر دیدگاه‌های رهبر معظم انقلاب درباره وحدت مسلمانان» (محمودی، ۱۴۰۱)؛ «وحدت و هم‌گرایی: از منظر آیت‌الله خامنه‌ای رهبر معظم انقلاب اسلامی» (برازش، ۱۳۹۶)؛ «وحدت اسلامی: گفتارهایی از آیت‌الله خامنه‌ای» (صمدی، ۱۳۹۵) نیز به موضوع وحدت پرداخته شده، لکن نوآوری نوشتار حاضر استفاده از روش تحلیلی بسیار دقیق در بررسی وحدت اجتماعی از نظرگاه معظم‌له است.

۳. روش‌شناسی پژوهش

در این روش، مضامین به سه گروه مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر تقسیم می‌شوند. مضامین پایه کدها و نکات کلیدی موجود در متن هستند و مضامین سازمان‌دهنده از ترکیب و تلخیص مضامین پایه به‌دست می‌آیند. مضامین فراگیر، مضامین عالی داده‌ها هستند، اصول حاکم بر متن را به‌عنوان یک کل نشان می‌دهند (شیخ‌زاده، ۱۳۹۹: ۱۵). نکته مهم و قابل توجه در شبکه مضامین این است که با توجه به پیچیدگی داده‌ها و هدف تحلیل، ممکن است از مجموعه متون موردبررسی بیش از یک مضمون فراگیر به‌دست آید؛ با این حال، تعداد مضامین فراگیر از تعداد مضامین پایه و سازمان‌دهنده کمتر خواهد بود. هر مضمون فراگیر، هسته و کانون یک شبکه مضمونی را تشکیل می‌دهد؛ پس ممکن است یک تحلیل به بیش از یک شبکه مضامین منجر شود (شیخ‌زاده، ۱۳۹۹: ۱۸۶-۱۲۶). به‌طورکلی روش شبکه مضامین، مجموعه‌ای از رویه‌های عملی و مؤثر برای انجام یک تحلیل کیفی فراهم می‌کند. هر مرحله از فرایند تحلیل را بیان می‌نماید و به سازمان‌دهی تحلیل و ارائه آن کمک می‌کند و امکان تشریح غنی، بامعنی و حساس از متن را از طریق الگوهای اساسی و ساختارها فراهم می‌سازد (شیخ‌زاده، ۱۳۹۲: ۸).

۴. مفهوم‌شناسی وحدت

وحدت در لغت به معنای یکپارچگی، همبستگی و اتحاد می‌باشد. این مفهوم در حوزه‌های مختلفی از جمله فلسفه، سیاست و دین مورد بررسی قرار گرفته است. در علم سیاست، وحدت به‌عنوان یک اصل اساسی برای ثبات و پیشرفت جامعه شناخته می‌شود. قرآن کریم نیز با تأکید بر اهمیت وحدت، آن را موهبتی الهی دانسته و پیامبران را برای تحقق این هدف مبعوث کرده است. در ادبیات قرآنی، وحدت در مقابل تفرقه قرار دارد و به دو شکل مجازی و حقیقی تقسیم می‌گردد. وحدت مجازی شامل انواعی مانند تشابه، تجانس و تطابق می‌باشد، درحالی‌که وحدت حقیقی به

اتحاد عمیق‌تر و مبتنی بر اشتراکات اساسی اشاره دارد. در عرصه سیاسی، وحدت به معنای همکاری گروه‌های مختلف با حفظ اختلافات جزئی در راستای اهداف مشترک است.

برای امت اسلامی، سه نوع وحدت قابل تصور است: نخست، وحدت مطلق که به دلیل تنوع دیدگاه‌ها و تفاسیر دینی، دست‌یابی به آن دشوار می‌باشد. دوم، وحدت مصلحتی که در شرایط بحرانی و تحت فشارهای خارجی شکل می‌گیرد و معمولاً پایدار نیست. سوم، وحدت معقول که مبتنی بر اصول مشترک دینی مانند ایمان به خدا، قرآن و سنت پیامبر (ص) است و با پذیرش اختلافات فرعی، تحقق آن امکان‌پذیر می‌باشد. هدف اصلی وحدت، کاهش تنش‌ها و جلوگیری از عوامل تفرقه‌انگیز است. این مفهوم در طول تاریخ مورد توجه ادیان و مکاتب مختلف بوده و در اسلام به ویژه با تأکید بر اخوت دینی و همکاری اجتماعی تقویت شده است. در این پژوهش، پس از تبیین مفهوم وحدت، مبانی، مؤلفه‌ها و موانع آن بررسی شده و در نهایت، وحدت به عنوان یک راهبرد کلان برای جامعه اسلامی معرفی می‌شود.

اهمیت و جایگاه وحدت در اسلام از ابعاد مختلفی قابل بررسی می‌باشد: قرآن کریم به صراحت بر وحدت مسلمانان تأکید کرده است. آیاتی مانند «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳) نشان‌دهنده اهمیت این موضوع در نظام فکری اسلام می‌باشد. وحدت در قرآن نه یک توصیه ساده، بلکه فرمانی الهی و شرط اساسی بقای امت اسلامی محسوب می‌شود.

همچنین، یکی از اهداف اصلی فرستادن پیامبران، ایجاد وحدت در جامعه و رفع اختلافات بوده است. آیه ۲۱۳ سوره بقره به این نکته اشاره دارد که پیامبران با کتاب و میزان فرستاده شدند تا مردم به عدالت رفتار کنند و از تفرقه بپرهیزند؛ از این رو وحدت مهم‌ترین منبع قدرت و عزت برای مسلمانان می‌باشد. قرآن در آیه ۴۶ سوره انفال هشدار می‌دهد که اختلاف و نزاع موجب ضعف و از بین رفتن قدرت مسلمانان می‌شود؛ چراکه بسیاری از اهداف اجتماعی اسلام مانند برقراری عدالت، امر به معروف و نهی از منکر تنها در سایه وحدت قابل تحقق است. وحدت بستر لازم برای ایجاد جامعه اسلامی مطلوب را فراهم می‌کند و جامعه اسلامی با تکیه بر وحدت از دیگر جوامع متمایز می‌گردد. سیره پیامبر (ص) در مدینه که با ایجاد پیمان برادری بین مسلمانان همراه بود، الگویی عملی از جامعه متحد ارائه داد و تاریخ نشان داده است که هرگاه مسلمانان متحد بوده‌اند، توانسته‌اند در برابر دشمنان ایستادگی کنند.

بُعد اجتماعی وحدت در اسلام با تأسیس جامعه برادرانه مسلمانان در مدینه شکل گرفت که آیه ۱۰ سوره حجرات به روشنی بر آن تأکید دارد: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات، ۱۰). این وحدت اجتماعی زمینه‌ساز ایجاد نهادهای مدنی و مردمی مشترک در سراسر جهان اسلام شده است. در بُعد

بررسی الگوی وحدت اجتماعی در منظومه فکری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ... (محصص و میروکیلی) ۵

فرقه‌ای نیز، اسلام با تأکید بر مشترکات اصولی بین مذاهب مختلف، الگویی از هم‌زیستی مسالمت‌آمیز ارائه داده است.

۵. وحدت در قرآن

وحدت در قرآن کریم، یکی از مفاهیم بنیادین و محوری می‌باشد که در بسیاری از آیات به آن اشاره گردیده و به‌عنوان پایه‌ای برای ایجاد همبستگی و انسجام میان انسان‌ها و به‌ویژه مؤمنان مطرح شده است. از نظر معنایی، وحدت در قرآن به معنای یگانگی، یکپارچگی و اتحاد میان افراد و امت‌ها می‌باشد که ریشه در آفرینش واحد انسان‌ها دارد. قرآن تأکید می‌کند که همه انسان‌ها از یک نفس واحد آفریده شده‌اند و این اصل خلقت، زمینه‌ساز وحدت و برادری میان انسان‌هاست (موسوی، ۱۴۰۳: ۲۲).

قرآن کریم وحدت را نه تنها در بُعد خلقت، بلکه در بُعد اجتماعی و دینی نیز مورد تأکید قرار داده است. مؤمنان در قرآن به‌عنوان برادران یکدیگر معرفی گردیده‌اند و دعوت به الفت، مودت، رحمت و تعاون در میان آنان شده است. این آموزه‌ها به‌عنوان عوامل اصلی ایجاد وحدت و همبستگی در جامعه اسلامی شناخته می‌شوند و قرآن بر لزوم پرهیز از اختلاف، حسد و تفرقه تأکید می‌کند که موجب فروپاشی وحدت می‌گردد (حسینی، ۱۳۹۹: ۶۳).

یکی از عوامل کلیدی وحدت در قرآن، اعتصام به حبل‌الله (ریسمان الهی) است که نماد پیروی از دین واحد و قانون الهی می‌باشد. قرآن تأکید می‌کند که پذیرش کامل دین اسلام و پیروی از آن، زمینه‌ساز اتحاد امت اسلامی است و هرگونه پذیرش ناقص دین یا تفرقه در آن، موجب اختلاف و تشتت می‌شود؛ بنابراین وحدت براساس ایمان کامل و عمل به دستورات الهی شکل می‌گیرد و این وحدت، قدرت و استحکام جامعه اسلامی را تضمین می‌کند (رضایی، ۱۴۰۳: ۱۱۲). قرآن همچنین به نقش پیامبر اکرم (ص) به‌عنوان محور وحدت امت اشاره دارد و تأکید می‌نماید که پیروی از سیره پیامبر و اهل بیت (ع) از عوامل مهم حفظ وحدت و جلوگیری از تفرقه است. این محوریت پیامبر در وحدت، باعث می‌شود که جامعه اسلامی به‌عنوان یک امت واحد در برابر دشمنان و تهدیدهای داخلی و خارجی مقاومت کند و انسجام خود را حفظ نماید (نجفی، ۱۴۰۱: ۹۲).

قرآن وحدت را به‌عنوان یک ضرورت اجتماعی، سیاسی و فرهنگی معرفی می‌کند که تحقق آن به‌وسیله تقوا، عدالت، عفو و اصلاح میان مردم امکان‌پذیر می‌باشد. تقوا به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل وحدت‌آفرین در قرآن شناخته شده است که با رعایت آن، زمینه برقراری عدالت، مودت و همکاری فراهم می‌شود و اختلافات و نزاع‌ها کاهش می‌یابد. این آموزه‌ها، نشان‌دهنده اهمیت وحدت در حفظ امنیت و پیشرفت جامعه اسلامی می‌باشد (کاظمی، ۱۴۰۲: ۳۲). در قرآن کریم، وحدت با مفاهیم مختلفی بیان شده است: حبل‌الله: (آل عمران، ۱۰۳) امت واحده: (انبیاء، ۹۲) و

صف واحد: (صف، ۴) علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با تشریح مفهوم «حبل‌الله» آن را به سه سطح تقسیم می‌کند: سطح اعتقادی (توحید)، سطح تشریحی (شریعت) و سطح اجتماعی (امت) (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۵/۳).

از منظر قرآنی، وحدت نعمتی الهی است «وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا» (آل عمران، ۱۰۳) علامه جوادی آملی در تحلیل این آیه می‌نویسد: «وحدت اسلامی از سنخ نعمت‌های تکوینی الهی است که هم جنبه الهیاتی و هم بُعد اجتماعی دارد؛ از جهت الهیاتی، تجلی رحمت و اسعه الهی می‌باشد و از جهت اجتماعی، عامل انسجام امت اسلامی» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۲۷).

پشتوانه نظری وحدت و اصلی‌ترین منبع وحدت اسلامی، قرآن است. آیت‌الله خامنه‌ای در این باره تأکید می‌کنند: «قرآن کتاب وحدت است، کتابی که امت اسلامی را به ریسمان محکم الهی دعوت می‌کند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۵/۵/۳۰). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذیل آیه ۱۰۳ سوره آل عمران، «حبل‌الله» را به قرآن و دین اسلام تفسیر می‌کند که مایه اتحاد امت اسلامی است (طباطبایی، ۲۴/۳). آیت‌الله خامنه‌ای نیز در بیانی الهیاتی سیاسی تأکید می‌کنند: «وحدت اسلامی هم رحمت است و هم قدرت؛ رحمت است؛ چون مایه الفت قلوب مؤمنان می‌شود و قدرت است؛ چون امت اسلامی را در مقابل دشمنان مقاوم می‌کند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۰۹/۱۲). این تحلیل دوجبه‌ی، نشان‌دهنده عمق نگاه اسلامی به مسأله وحدت می‌باشد.

۶. چهارچوب نظری وحدت اجتماعی در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

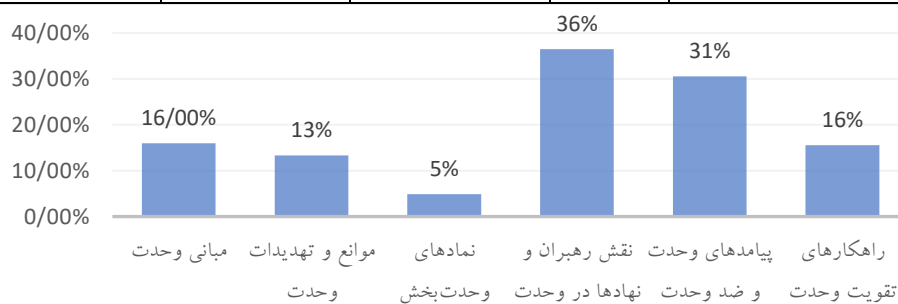
در بررسی دقیق و کدگذاری بیانات آیت‌الله خامنه‌ای با موضوع وحدت اجتماعی، مضامین مطابق جدول ذیل دسته‌بندی شده‌اند. در مرحله نخست که تجزیه متن است، با جست‌وجو در نرم‌افزار حدیث ولایت، تمام عبارات‌ها و بیانات معظم‌له گردآوری شدند. بعد از آنکه به‌طور کامل و همه‌جانبه به متن بیانات تسلط حاصل شد، داده‌های اولیه کدگذاری گردیدند. در واقع کدهای اولیه، تقطیع متن به قسمت‌های قابل فهم و قابل استفاده مانند بند، عبارت، کلمه و... تقسیم می‌شود. پس از کدگذاری اولیه، مضامین را از بخش‌های کدگذاری متن به‌دست آورده و در چندین مرحله، مورد بازبینی قرار گرفت؛ بنابراین مضامین پایه شناسایی می‌شود. پس از کشف مضامین پایه، این مضامین براساس محتوا و مبانی نظری در گروه‌های همگون به‌صورت منسجم دسته‌بندی می‌گردند. مضامینی که تحت یک شبکه قرار می‌گیرند، باید موضوع مشابهی داشته باشند؛ بنابراین مضامین پایه‌ای که از نظر محتوا مشابه هم باشند، تحت یک گروه به‌عنوان مضامین سازمان‌دهنده قرار می‌گیرند. درنهایت با ادغام مشابَهت مضامین سازمان‌دهنده، به مضامین کلی و فراگیر می‌رسیم و پس از اینکه مضامین

بررسی الگوی وحدت اجتماعی در منظومه فکری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ... (محصص و میروکیلی) ۷

پایه و سازمان‌دهنده و در نتیجه فراگیر را مشخص نمود، در مرحله بعدی، وارد مرحله دوم که تشریح و تفسیر متن است، می‌شویم. در مرحله اول از حدود ۱۱۰ فرمایش آیت‌الله خامنه‌ای، حدود ۲۳۰ کُد اولیه استخراج شد که این کُدها براساس مشابهت محتوایی در دسته‌بندی قرار گرفتند و در ۲۱ عنوان مضمون پایه قرار گرفتند. در مرحله بعد با بررسی مجدد مضامین پایه به ۶ مضمون سازمان‌دهنده دسترسی پیدا کردیم و در مرحله اخیر به ۲ مقوله فراگیر و کلی رسیدیم.

مضامین پایه	فراوانی مضامین پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر	فراوانی مضامین سازمان‌دهنده
مفهوم‌شناسی وحدت	۱۶	مبانی وحدت		۳۶
وحدت در قرآن	۱۳			
شعار وحدت	۳			
مراتب وحدت	۴			
مفهوم مخالف وحدت	۳	موانع و تهدیدات وحدت	چارچوب‌های نظری وحدت	۳۰
دشمن وحدت	۲			
اقدامات ضد وحدت توسط دشمن	۲۵			
نشانه‌ها و شعائر اسلامی وحدت: حج	۷	نمادهای وحدت‌بخش		۱۱
نشانه‌ها و شعائر اسلامی وحدت: شهادت	۱			
نشانه‌ها و شعائر اسلامی وحدت: ماه مبارک رمضان	۳			
نقش پیامبر در مقوله وحدت	۵	نقش رهبران و نهادها در وحدت	مکانیسم‌های عملیاتی وحدت	۸۲

			۴	امیرالمؤمنین مظهر و حدت
			۹	تأثیر انقلاب و امام خمینی در وحدت
			۳۲	نقش مردم در تأمین وحدت
			۱۹	نقش خواص در ایجاد و استمرار وحدت
			۱۳	کیفیت وحدت آفرینی از جانب مسئولان
۸		پیامدهای وحدت و ضد وحدت	۵	پیامدهای وحدت
			۳	پیامدهای تفرقه افکنی دشمن از منظر رهبر انقلاب
۳۵		راهکارهای تقویت وحدت	۲۳	وحدت در ملت‌های مسلمان و امت اسلام
			۴	راهکارهای مردمی تقویت وحدت
			۸	وحدت در فرقه‌های مسلمان



۶-۱. مبانی وحدت اجتماعی در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

وحدت به معنای یگانگی و یکپارچگی میان افراد یا گروه‌ها است که در اندیشه اسلامی، به‌ویژه در کلام آیت‌الله خامنه‌ای، جایگاه والایی دارد و به‌عنوان ارزش مقدسی مطرح می‌شود که انسان‌ها باید برای حفظ و تحقق آن حتی جان خود را فدا کنند. ایشان توحید را به معنای یگانه شدن و وحدت جامعه تعبیر کرده و آن را رکن اساسی حرکت جامعه به سمت کمال می‌دانند (مهدیان، ۱۴۰۲: ۵۷). از منظر سیاسی و اجتماعی، وحدت به معنای انسجام ملی و همبستگی اجتماعی است که در اندیشه معظم‌له، به‌عنوان عاملی حیاتی برای ایستادگی در برابر فشارهای خارجی و تحقق منافع جمعی جامعه اسلامی شناخته می‌شود. ایشان وحدت اسلامی را مسأله‌ای راهبردی می‌دانند که باید با پرهیز از اختلاف و تفرقه حفظ گردد (دوستدار، کامیاب و کلاکی، ۱۴۰۲: ۱۲۰).

وحدت اجتماعی در ادبیات علمی به‌عنوان عامل ایجاد همبستگی، مسئولیت‌پذیری و مشارکت عمومی تعریف شده است که در نظام مردم‌سالاری دینی، ارتباطات اجتماعی براساس ارتباطات ولایی شکل می‌گیرد. این ارتباطات موجب می‌شود افراد نسبت به یکدیگر مسئولیت داشته و مراقب تحقق اهداف جامعه باشند که این امر به نوبه خود موجب تقویت وحدت و انسجام ملی می‌گردد. در تحلیل مفهومی وحدت، ارتباط نزدیک آن با مفاهیمی چون ولایت و توحید نیز مطرح گردیده است. ولایت به‌عنوان محور و مرکز جامعه، نماد اراده کلی جامعه است و ارتباطات ولایی بین افراد، زمینه‌ساز وحدت و انسجام اجتماعی می‌باشد. این ساختار ولایی همچنین در مقابله با اراده‌های طاغوتی و استکباری نقش مهمی ایفا می‌کند و جامعه توحیدی را شکل می‌دهد که اوصاف الهی را در خود بروز می‌دهد (مهدیان، ۱۴۰۲: ۵۷). وحدت به‌عنوان یک ضرورت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای نه تنها عامل پیروزی و قدرت مسلمانان است، بلکه موجب برقراری نظم، امنیت و تعالی امت اسلامی می‌شود. ایشان بر لزوم حفظ وحدت به‌عنوان یک عامل همبستگی و قدرت تأکید دارند که باید از طریق پرهیز از اختلاف و تقویت همدلی در جامعه تحقق یابد (نجفی، ۱۴۰۱: ۹۲).

آیت‌الله خامنه‌ای نیز با تأکید بر این نگاه، وحدت را حقوق متقابل مسلمانان بر ذمه یکدیگر تعریف می‌کنند که بدون آن، جامعه اسلامی دچار فقدان مسئولیت‌پذیری جمعی می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۰۸/۱۲). همچنین تصریح می‌کنند که وحدت، بازی سیاسی نیست، بلکه یک اصل اعتقادی است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۰۹/۱۲) و وحدت پیش شرط جهاد می‌باشد؛ چراکه در نظر امام خمینی (ره)، اتحاد، تنها زمینه‌ساز جهاد اعم از جهاد نظامی، سیاسی و فرهنگی است (خمینی، ۱۳۴۹: ۲۱۰). باید توجه داشت که جهاد نظامی بدون وحدت، محکوم به شکست می‌باشد

(خمینی، ۱۰/۵۶). معظم‌له نیز با استناد به تجربه دفاع مقدس، معتقدند: پیروزی در جنگ هشت‌ساله، محصول وحدت کلمه ملت ایران بود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۰۳/۳۱). جهاد سیاسی نیز مستلزم همگرایی نخبگان و مردم است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵: ۸۹) و در نهایت جهاد فرهنگی بدون اتحاد، منجر به تشتت فکری می‌باشد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴: ۱۴۵). آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به توطئه‌های دشمنان، هشدار می‌دهند که در نبود وحدت، جای دوست و دشمن عوض می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۰۷/۰۹): از این‌رو باید در مفهوم‌شناسی وحدت، آن را به‌مثابه سلاح مقابله با توطئه‌های دشمن نیز در نظر گرفت. ایشان همچنین با اشاره به حوادث منطقه، هشدار می‌دهند که تفرقه، بزرگ‌ترین تهدید برای امت اسلامی است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۷/۰۵/۱۴).

۲-۶. راهبرد وحدت اجتماعی در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

شعار وحدت در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، جایگاهی راهبردی و حیاتی دارد که فراتر از یک شعار صرف، به‌عنوان راهبردی کلان برای حفظ انسجام و قدرت امت اسلامی مطرح می‌شود. ایشان وحدت را نه یک مسأله تاکتیکی یا مصلحتی، بلکه یک ضرورت اساسی و راهبردی می‌دانند که باید با همکاری و عدم نفی یکدیگر میان فرق و مذاهب اسلامی تحقق یابد تا از نفوذ دشمنان جلوگیری گردد و امت اسلامی در برابر تهدیدهای خارجی و داخلی مستحکم باقی بماند (اخوت، ۱۴۰۲: ۵۰).

آیت‌الله خامنه‌ای بارها تأکید کرده‌اند که شعار وحدت اسلامی باید با رفع اختلاف‌ها و پرهیز از تفرقه همراه باشد و وحدت بدون رفع اختلاف‌ها و در خدمت حاکمیت اسلام بودن، بی‌معنی و پوچ است. ایشان وحدت را به‌معنای همکاری مشترک، عدم نفی یکدیگر و پرهیز از تنازع بر سر مسائل مذهبی معرفی کرده‌اند و هشدار داده‌اند که اختلاف‌های مذهبی و طایفه‌ای در خدمت دشمنان قرار می‌گیرد و باید با هوشیاری از آن پرهیز کرد.

از منظر معظم‌له، شعار وحدت اسلامی به‌معنای ایجاد همکاری و همدلی میان مذاهب اسلامی است، بدون اینکه هر گروه دیگری را نفی کند یا بر دیگری ستم روا دارد. ایشان بر لزوم پرهیز از مناظره‌های خصمانه و نفی دیگر مذاهب به بهانه نجات پیروان تأکید کرده و این رفتارها را موانع تحقق همکاری مشترک و وحدت دانسته‌اند (اخوت، ۱۴۰۲: ۵۲).

در نهایت شعار وحدت در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان یک شعار مقدس و قطعی است که باید با عمل و رفتار مسئولان و مردم همراه شود. ایشان هشدار می‌دهند که دشمنان چشم امید به ایجاد تفرقه و اختلاف میان مسلمانان دارند و حفظ وحدت و یکپارچگی، عامل اصلی پیشرفت و امنیت جامعه اسلامی می‌باشد. این شعار وحدت، زیر پرچم اسلام و قرآن، نقطه اشتراک و عامل قدرت امت اسلامی معرفی شده است.

بررسی الگوی وحدت اجتماعی در منظومه فکری حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ... (محصص و میروکیلی) ۱۱

شعارهای دینی مانند «لااله الاالله»، «الله اکبر» و «اتحاد اسلامی» به‌عنوان مؤلفه‌های هویت‌ساز در امت اسلامی، نقشی محوری در گفتمان وحدت‌آفرینی ایفا می‌کنند. آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به «شعار الله اکبر به‌عنوان رمز پیروزی انقلاب اسلامی» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۵۸/۱۰/۱)، بر بُعد وحدت‌آفرینی این شعارها تأکید می‌ورزند. شعار «لااله الاالله» با دارا بودن ماهیت توحیدی، نقطه اشتراک تمام مذاهب اسلامی است. به گفته شهید مطهری، «توحید، محور اصلی انسجام امت اسلامی می‌باشد» (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۲۳). آیت‌الله خامنه‌ای نیز در بیات‌شان خاطر نشان می‌کنند: «شعار لا اله الا الله، پرچم مشترک همه مسلمانان است و دشمنان به دنبال تخریب این اصل هستند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۴/۶). شعار الله اکبر در انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان نماد مقاومت و اتحاد می‌باشد. معظم‌له در این زمینه تصریح می‌کنند: الله اکبر، یعنی نظام اسلامی نباید در برابر زورگویی مستکبران سکوت کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۳/۱۴).

۳-۶. مراتب وحدت اجتماعی در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

در ادبیات علوم اجتماعی و اندیشه اسلامی، وحدت به‌عنوان یک مفهوم چندبُعدی و سلسله‌مراتبی مورد بررسی قرار گرفته است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، وحدت را دارای مراتبی از «وحدت وجودی» تا «وحدت اجتماعی» می‌داند و معتقد است وحدت اجتماعی مسلمانان باید بازتابی از وحدت حقیقی در عالم وجود باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/۱۲۴). از دیدگاه وی، پائین‌ترین سطح وحدت، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و بالاترین سطح آن، وحدت قلوب و اهداف می‌باشد. این نگرش با دیدگاه دورکیم در مورد همبستگی اجتماعی که آن را به مکانیکی و ارگانیک تقسیم می‌کند، قابل مقایسه است (Durkheim, 1893: 85).

پائین‌ترین سطح وحدت در نظریه‌های اجتماعی، وحدت ساختاری یا نهادی است که به هماهنگی در سطح قوانین و نهادهای اجتماعی اشاره دارد. پارسونز این سطح از وحدت را با عنوان «انسجام نظام اجتماعی» مطرح کرده و معتقد است این انسجام از طریق نهادینه‌شدن ارزش‌های مشترک حاصل می‌شود (Parsons, 1951: 41). در اندیشه اسلامی، شهید مطهری این سطح از وحدت را «اتحاد در نظام» نامیده و معتقد است حتی بدون وحدت عقیدتی کامل، می‌توان به این سطح از وحدت دست یافت (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۵۶). این سطح از وحدت شرط لازم برای تشکیل جامعه اسلامی است، اما کافی نمی‌باشد.

مرتب‌دوم وحدت، اشتراک در ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی است. گیدنز این سطح را «انسجام هنجاری» می‌نامد که مبتنی بر پذیرش جمعی یک رشته ارزش‌های مشترک می‌باشد (گیدنز، ۱۹۸۴: ۱۲۳). در تفکر اسلامی، امام خمینی (ره) بر این سطح از وحدت تأکید ویژه‌ای داشتند و معتقد

بودند: «اسلام دین وحدت است، تمام ارزش‌های اسلامی ما را به وحدت دعوت می‌کند» (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۱: ۱۲/۳۴۵). پژوهش‌های تجربی نیز نشان می‌دهد جوامعی که از اشتراک ارزشی بیش‌تری برخوردارند، از همبستگی اجتماعی بالاتری برخوردارند (Putnam 2000: 22).

عالی‌ترین سطح وحدت از دیدگاه بسیاری از اندیشمندان اسلامی، وحدت قلبی و عاطفی می‌باشد. این سطح از وحدت در قرآن کریم در آیه «انما المؤمنون إخوة» (حجرات: ۱۰) تبیین شده است. علامه جعفری این سطح از وحدت را «اتحاد وجودی» می‌نامد که در آن افراد به حدی از رشد معنوی رسیده‌اند که منافع جمعی را بر منافع فردی ترجیح می‌دهند (جعفری، ۱۳۸۰: ۲۳۴). در جامعه‌شناسی، زیمل این پدیده را با عنوان «همدلی اجتماعی» بررسی کرده است (زیمل، ۱۳۸۴: ۶۷). تحقیقات نشان می‌دهد این سطح از وحدت، بیش‌تر در جوامعی یافت می‌شود که از سرمایه اجتماعی بالایی برخوردارند.

آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به لزوم تشکیل تمدن نوین اسلامی، وحدت را در سطوح مختلفی تعریف می‌کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۰۸/۲۴). نخستین مرتبه وحدت، مبتنی بر اصل «عدم تجاوز جوامع اسلامی به یکدیگر» است. این سطح، حداقلی از هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را تضمین می‌کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۰۸/۲۴) مرتبه دوم، مبتنی بر همکاری‌های عملی در حوزه‌های علم، فناوری و اقتصاد می‌باشد. ایشان با تأکید بر اقتصاد مقاومتی در جهان اسلام، خواستار تشکیل بازار مشترک اسلامی شده‌اند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۰۶/۲۵). مطالعات نشان می‌دهد که کشورهای اسلامی در صورت هماهنگی اقتصادی می‌توانند به یکی از بزرگ‌ترین بلوک‌های تجاری جهان تبدیل گردند. سومین سطح، وحدت در مواجهه با تهدیدهای خارجی است. شهید سلیمانی به‌عنوان نماد این ائتلاف، نشان داد که امت اسلامی می‌تواند در عین اختلافات مذهبی، در جبهه مقاومت متحد شود. معظم‌له در این‌باره می‌فرماید: اگر امت اسلامی یک‌صدا شود، رژیم صهیونیستی زوال می‌یابد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۰/۱۸). عالی‌ترین سطح وحدت، ایجاد امت واحده است. وحدت حقیقی اتحاد حول محور ولایت الهی می‌باشد. آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به آیه «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً» (انبیاء: ۹۲)، تشکیل حکومت جهانی اسلام را آرمان نهایی می‌دانند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۰۶/۱۴).

۴-۶. موانع و تهدیدهای وحدت اجتماعی در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

یکی از اصلی‌ترین موانع وحدت اجتماعی، عدم درک مشترک از مفهوم وحدت است. برخی آن را به‌معنای یکسان‌سازی عقاید می‌دانند، درحالی‌که در دیدگاه اسلامی، وحدت به‌معنای همکاری در عین حفظ اختلافات فقهی و کلامی می‌باشد. همچنین، عدم شناخت ظرفیت‌های متقابل

بررسی الگوی وحدت اجتماعی در منظومه فکری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ... (محصص و میروکیلی) ۱۳

نهادهای اجتماعی مانند حوزه و دانشگاه، مانع از شکل‌گیری تعامل سازنده می‌شود. برای مثال، نبود تعریف روشن از نحوه تعامل علوم حوزوی و دانشگاهی، موجب شده تا این دو نهاد نتوانند به هم‌گرایی برسند.

تصورات کلیشه‌ای و پیش‌داوری‌های متقابل میان گروه‌های اجتماعی، از موانع روانی وحدت است. برای مثال، گاهی حوزویان، دانشگاهیان را غرب‌زده و دانشگاهیان، حوزویان را متحجر می‌پندارند که این امر مانع گفت‌وگوی سازنده می‌شود. همچنین، حزب‌گرایی و سیاست‌زدگی در برخی محیط‌های علمی و اجتماعی، سبب می‌گردد مصالح کلی جامعه فدای منافع گروهی شود و فضای وحدت تضعیف گردد.

تفاوت در نظام‌های آموزشی و ساختارهای اداری نیز، از موانع مهم وحدت می‌باشد. برای مثال، نظام آموزشی حوزه مبتنی بر روش‌های سنتی استاد - شاگردی است، درحالی‌که دانشگاه‌ها بیش‌تر رویکردهای مدرن و پوزیتیویستی دارند. این تفاوت‌ها باعث می‌شود همکاری میان این دو نهاد با دشواری مواجه گردد. علاوه بر این، نبود نهادهای مشخص برای پیگیری وحدت (مانند شورای عالی وحدت حوزه و دانشگاه) موجب شده اقدامات در این زمینه پراکنده و ناکارآمد باشد (رفیعی، ۱۳۸۷: ۴۶).

برخی جوامع اسلامی به دلیل تجربیات تاریخی اختلاف‌افکنی استعمار و تقابل‌های مذهبی، نسبت به وحدت بدبین هستند. این مسئله موجب شده برخی گروه‌ها از ترس از دست دادن هویت مذهبی خود، از مشارکت در پروژه‌های وحدت‌بخش اجتناب کنند. همچنین، تاریخ‌نگاری‌های یک‌جانبه و گزینشی، باعث گردیده تصویر دقیقی از عوامل وحدت و تفرقه در گذشته ارائه نشود که این امر به تداوم اختلافات دامن می‌زند.

دخالت قدرت‌های خارجی در جهان اسلام و ترویج گفتمان‌های تفرقه‌انگیز، یکی از بزرگ‌ترین موانع وحدت است. برای مثال، برخی کشورهای غربی با حمایت از جریان‌های متعارض در جهان اسلام، مانع شکل‌گیری اتحاد مؤثر میان مسلمانان شده‌اند. از سوی دیگر، دوگانه‌سازی‌های ساختگی مانند تعهد در برابر تخصص یا مدیریت فقهی در مقابل مدیریت علمی، موجب قطبی‌سازی فضای اجتماعی گردیده و همکاری میان نخبگان را دشوار می‌سازد.

۵-۶. مفهوم مخالف وحدت اجتماعی در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

قرآن کریم در آیه «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال: ۴۶) به روشنی به پیامدهای تفرقه اشاره می‌کند. شهید مطهری در تحلیل این آیه می‌نویسد: «تفرقه مانند بادی است که ابتدا قدرت نظامی و سپس انسجام اجتماعی امت اسلامی را پراکنده می‌سازد» (مطهری، ۱۳۶۲/ ۲۴).

آیت‌الله خامنه‌ای نیز با رویکردی جامعه‌شناختی هشدار می‌دهند: «تفرقه بزرگ‌ترین ضربه به پیکره اسلام است که دشمنان با ابزارهای مختلف به آن دامن می‌زنند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۰۵/۲۳). با استناد به بیانات معظم‌له در مورد مفاهیم ضد وحدت، می‌توان به اختلاف و تفرقه کلمه در فضای گفتمانی و رودررویی جناح‌ها در ساختار جامعه اسلامی و اشخاص با هم و جدایی دل‌ها از نظر عاطفی اشاره کرد. شناخت دقیق این مفاهیم برای نیل به وحدت امت اسلامی ضروری است. برای مثال آیت‌الله خامنه‌ای در بیانی تاریخی تأکید می‌کنند: تفرقه بزرگ‌ترین سلاح دشمنان اسلام است که باید از آن پرهیز کرد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۱/۱۱/۱۹). امام خمینی (ره) فرمودند: «وقتی دل‌ها از هم جدا شود، دیگر وحدتی باقی نمی‌ماند» (خمینی، ۱۲/۲۴۵). پس تقویت پیوندهای عاطفی بین مسلمین مهم و ضروری است.

دو وجه اساسی تهدیدات وحدت اسلامی که منجر به تضعیف همبستگی امت اسلامی می‌شود عبارتند از: ۱) استکبار جهانی به سرکردگی آمریکا (۲) جریان‌های فرقه‌گرای شیطانی. آیت‌الله خامنه‌ای با تبیین این مفهوم که استکبار جهانی، دشمن وحدت است، تأکید می‌فرماید: «نظام سلطه جهانی به رهبری آمریکا، اصلی‌ترین مانع وحدت جهان اسلام است که با ابزارهای مختلف به ایجاد تفرقه می‌پردازد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۱۰/۳). این ابزارها می‌تواند اقتصادی و با فشار تحریم‌های هدفمند باشد یا فرهنگی و سیاسی. همچنین فرقه‌گرایی به مثابه دشمن درونی بوده و معظم‌له این پدیده را «توطئه شیطانی» می‌خوانند: فرقه‌گرایی همان تفرقه‌افکنی شیطان است که در لباس دین ظاهر می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۰۷/۲۸).

آیت‌الله خامنه‌ای هشدار می‌دهند: «رقابت‌های داخلی و اختلاف‌های سیاسی نباید موجب نفرت‌پرانی و ایجاد دشمنی و اهانت و آزار شود» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۰۳/۱۴). ایشان تأکید دارند که مردم باید مراقب باشند اختلافات سلیقه‌ای به تهدیدی برای وحدت ملی تبدیل نگردد. ایشان با اشاره به تاریخ اسلام خاطرنشان می‌کنند که «این اختلافات وقتی به سطوح پائین - مردم عامی - می‌رسد، به جاهای تند و خطرناکی هم می‌رسد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۰۷/۲۹). این بیان نشان‌دهنده نقش مردم در کنترل هیجانات مذهبی است. ایشان «جهت نفسانی» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۵/۰۵/۱۲) مانند تعصبات قومی و مذهبی را عامل بروز اختلافات می‌دانند. مردم با کنترل این گرایش‌ها می‌توانند مانع تضعیف وحدت شوند.

آیت‌الله خامنه‌ای در زمینه جنگ روانی و تبلیغات سوء می‌فرمایند: «تبلیغات سوء دشمن در افکار عمومی، خللی جدی در وحدت امت اسلامی ایجاد می‌کند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۰۹/۱۷) و تأکید می‌نمایند: «دشمن با ابزارهای رسانه‌ای خود، به صورت دائم در حال دامن زدن به اختلافات میان

بررسی الگوی وحدت اجتماعی در منظومه فکری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ... (محصص و میروکیلی) ۱۵

شیعه و سنی است تا امت اسلامی را تضعیف نماید» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۰۴/۱۲). درباره نقش استکبار در ایجاد فرقه‌های ساختگی می‌فرمایند: «وهابیت یک فرقه ساختگی است که برای ضربه‌زدن به وحدت مسلمانان ایجاد شده است.» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۰۵/۰۸) و تصریح می‌کنند: آمریکا و استکبار جهانی، از گروه‌های تکفیری حمایت می‌نمایند تا با تفرقه‌افکنی، جهان اسلام را به آشوب بکشانند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۴/۱۱/۱۴). ایشان در این رابطه می‌فرمایند: «دشمن می‌کوشد با تحریک تعصبات قومی و مذهبی، میان برادران مسلمان اختلاف ایجاد کند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۰۳/۰۱) و «اختلاف و تنازع، مایه شکست در وحدت است. دشمنان می‌خواهند با دامن‌زدن به این اختلافات، امت اسلامی را تضعیف نمایند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۲۲). معظم‌له درباره نقش عوامل داخلی و خارجی در تفرقه‌افکنی می‌فرمایند: «تمام سعی منافقان و مفسدان داخلی و خارجی، ایجاد شکاف میان مردم است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۷/۰۸/۱۵) و تأکید می‌کنند: «مزدوران دشمن در داخل کشورها، با اجرای نقشه‌های استکبار، به دنبال برهم‌زدن وحدت ملی و اسلامی هستند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۶/۰۵/۰۳).

۶-۷. نمادهای وحدت بخش در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

روش تحلیل محتوای کیفی یافته‌ها نشان می‌دهد که مناسکی مانند حج، ماه مبارک رمضان و روز قدس به‌عنوان «نمادهای عینی وحدت اسلامی» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱/۱۱/۰۸) عمل می‌کنند. شعائر دینی به‌عنوان عناصر هویت‌ساز امت اسلامی، ظرفیت بی‌بدیلی در ایجاد انسجام اسلامی دارند. آیت‌الله خامنه‌ای با تأکید بر اینکه «حج مظهر وحدت اسلامی است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵: ۱۲)، این مناسک را به‌مثابه سازوکارهای تقویت همبستگی اسلامی تحلیل می‌نمایند. براساس تحلیل گفتمان معظم‌له، «حج از مسائل مهم اسلامی و اجتماعات بزرگ سیاسی - مذهبی است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۰/۳/۱۸) و طواف کعبه به‌عنوان نماد وحدت و برانگیختن از شرک می‌باشد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۴/۰۵/۳۱) ایجاد احساس برادری میان ملل مسلمان (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۴/۰۵/۳۱) تقریب ملت‌ها در مناسک حج (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۴/۰۵/۳۱) حج ستون اصلی حیات امت واحد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱/۱۱/۱۸) مناسک جمعی، به‌عنوان سازوکار انسجام (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۱/۱۱/۱۸) حج، تجلی عبودیت جمعی، تقویت هویت مشترک، تثبیت مشترکات اعتقادی است و همان‌طور که ایشان تأکید می‌کنند: حج مایه برکت و هدایت در حیات امت واحد می‌باشد.

شهادت در راه حفظ و سربلندی جامعه اسلامی نیز موجب تقویت روحیه همبستگی، وحدت و حرکت به سمت هدف مشترک می‌شود. وحدت کلمه همان چیزی است که ابرقدرت‌ها را مرعوب

می‌سازد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۴/۱۵) بنابراین باید وحدت و همبستگی‌ای که در پرتو عشق به شهادت در جوانان و جامعه انقلابی ایجاد شده است، حفظ گردد و از تفرقه پرهیز شود (خمینی: ۸/۵۱). در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای، روز قدس نمایشگر وحدت جهان اسلام است (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۰۷/۱۰). همچنین اجتماعات بزرگ مذهبی، مایه برکت و هدایت است که موجب شکل‌دهی به اراده جمعی، تقویت موضع مشترک سیاسی، تجلی عبودیت جمعی و تأکید بر مشترکات اعتقادی، نمایش قدرت امت اسلامی و مقابله با دشمن مشترک می‌شود.

۶-۸. مکانیسم‌های عملیاتی وحدت اجتماعی در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای، رهبران دینی و سیاسی با ارائه بیانیه‌ها و سخنرانی‌های وحدت‌آفرین می‌توانند نقش تعیین‌کننده‌ای در تقویت همبستگی اجتماعی ایفا کنند. «رهبرانی مانند امام خمینی (ره) با تأکید بر مشترکات مذهبی و ملی، توانستند افشار مختلف جامعه را حول محور انقلاب اسلامی متحد کنند» (جعفری، ۱۳۸۰: ۴۵). این نوع رهبری فرهمندانه با ایجاد حس تعلق مشترک، زمینه‌ساز وحدت پایدار می‌شود. دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه به‌عنوان نهادهای آموزشی می‌توانند با طراحی برنامه‌های درسی مشترک و برگزاری همایش‌های بین‌رشته‌ای، گفتمان وحدت را نهادینه کنند. «بررسی تجربه دانشگاه مذاهب اسلامی نشان می‌دهد که آموزش مشترک طلاب مذاهب مختلف، تأثیر مثبتی در کاهش پیش‌داوری‌های مذهبی داشته است» (محمدی، ۱۳۹۸: ۷۲). این نهادها با تربیت نیروهای آشنا با فرهنگ گفت‌وگو، زیرساخت فکری وحدت را فراهم می‌نمایند.

رسانه‌های جمعی با تولید محتوای مناسب می‌توانند تصویر مثبتی از گروه‌های مختلف اجتماعی ارائه دهند. «تحلیل محتوای برنامه‌های شبکه وحدت در دهه ۱۳۸۰ نشان می‌دهد که این شبکه با پرهیز از کلیشه‌سازی، توانسته به تقریب مذاهب کمک کند» (رسانه‌پژوهی، ۱۴۰۰: ۱۲۳). رسانه‌های نوین نیز با ایجاد فضای تعاملی، امکان گفت‌وگوی مستقیم بین گروه‌های مختلف را فراهم کرده‌اند. دولت‌ها نیز با تدوین قوانین تبعیض و ایجاد نهادهای تخصصی می‌توانند زمینه‌ساز وحدت باشند. بررسی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نشان می‌دهد که اصول ۱۲ و ۱۳ به‌صراحت بر وحدت اسلامی و حقوق پیروان مذاهب تأکید دارد. همچنین تشکیل نهادهایی مانند شورای عالی وحدت حوزه و دانشگاه، گام عملی در جهت تحقق این هدف است.

نکته شایان توجه آنکه در گفتمان اسلامی معاصر، وحدت امت به‌عنوان یک پارادایم محوری مطرح بوده است. آیت‌الله خامنه‌ای با تأکید بر آیه «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً» (انبیاء، ۹۲)، وحدت را «میراث نبوی» می‌داند. وجود نبی مکرم اسلام به‌عنوان «محور وحدت» و تمسک به کتاب خدا و سنت نبوی، دورکن اساسی همبستگی امت اسلامی محسوب می‌شوند؛ چنانچه قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ

بررسی الگوی وحدت اجتماعی در منظومه فکری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ... (محصص و میروکیلی) ۱۷

إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء، ۱۰۷). معظم‌له در این زمینه تصریح می‌کنند: پیامبر اسلام (ص) با حکمت الهی خود توانست قبایل پراکنده عرب را به امت واحد تبدیل کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۵).

آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیری سوره آل‌عمران، آیه ۱۰۳ اشاره می‌کنند که «حبل‌الله همان ولایت است و علی (ع) تجلی‌گاه این ولایت الهی می‌باشد». امام علی (ع) از نظر سابقه در اسلام و فضایل اخلاقی مورد اتفاق تمام فرق اسلامی است و از این رو می‌تواند محور وحدت مسلمین باشد؛ چون کسی نیست که در فضایل او حرفی داشته باشد. حتی خوارج که با او جنگیدند، هرگز در علم و تقوای او شک نکردند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۲۳). همچنین علم بی‌نظیر ایشان مورد تأیید همگان است.

از نظر ایشان انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی (ره)، از ابتدا بر محور وحدت امت اسلامی شکل گرفت. آیت‌الله خامنه‌ای تصریح می‌کنند: «امام خمینی (ره) با تمسک به اصل "وحدت کلمه" توانستند ملتی یکپارچه را به میدان مبارزه بکشانند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۲۳). معظم‌له تأکید می‌فرمایند: «امروز وحدت اسلامی نه یک انتخاب که یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۰/۷/۲۶).

در گفتمان آیت‌الله خامنه‌ای، وحدت صرفاً یک آرمان انتزاعی یا سیاست دولتی نیست، بلکه «مردم» به‌عنوان موضوع‌های فعال در فرایند تحقق وحدت نقش محوری ایفا می‌کنند. ایشان با تأکید بر اینکه «وحدت یعنی ایستادگی متحدانه در برابر دشمن مشترک» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۰۷/۲۹)، این مفهوم را به یک کُنش جمعی گره می‌زنند که بدون مشارکت آگاهانه مردم معنا نمی‌یابد. معظم‌له با تفسیر آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل‌عمران، ۱۰۳) تأکید می‌نمایند که اعتصام به حبل‌الله علاوه بر اینکه یک وظیفه فردی است، «در هیأت اجتماع» نیز باید انجام شود. این نگاه، وحدت را پروژه‌ای جمعی تعریف می‌کند که بدون مشارکت فعال مردم تحقق نمی‌یابد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۰۷/۱۴) و به‌صراحت تصریح می‌نمایند که «مراد ما از وحدت اسلامی، یکی شدن عقاید و مذاهب اسلامی نیست». بلکه وحدت به معنای «عدم تنازع» و همکاری فرقی مختلف اسلامی در مقابل دشمن مشترک است. این تمایز مفهومی مهم، فضایی برای تنوع فکری در عین وحدت عملی ایجاد می‌کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۰۷/۲۹). ایشان وحدت را راهبرد کلیدی برای «ایستادگی جمعی در برابر زورگویی‌های نظام سلطه» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۲/۰۸/۱۳) می‌دانند. در این چارچوب، مردم نه تنها ذی‌نفعان وحدت، بلکه اصلی‌ترین کُنشگران در تحقق این راهبرد هستند.

آیت‌الله خامنه‌ای تأکید دارند مردم باید با تمرکز بر مشترکات اسلامی و ملی، به‌جای اختلافات، زمینه وحدت را فراهم نمایند. ایشان تصریح می‌کنند: «فتاوی‌ای فقها و علما هست که اگر مورد بحث

فقهی عالمانه قرار بگیرد، ممکن است با مختصر تغییری، فتاوی دو مذهب به هم نزدیک شود». این بیان، نشان‌دهنده نقش مردم در ایجاد تفاهم بین مذهبی از طریق گفت‌وگوی عالمانه می‌باشد. ایشان «کج‌فهمی‌ها و بی‌اطلاعی‌ها» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۰۲/۲۲) را از موانع اصلی وحدت می‌دانند. مردم با افزایش آگاهی‌های دینی و سیاسی می‌توانند از تبدیل اختلاف‌های سلیقه‌ای به شکاف‌های اجتماعی جلوگیری کنند. رهبری با استناد به آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات، ۱۰) بر لزوم ایجاد الفت و برادری بین آحاد ملت تأکید می‌نمایند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۶/۱۰/۱۹).

ایشان می‌فرمایند: «حفظ اخوت اسلامی در میان مردم»، عامل کلیدی در وحدت است.

ایشان خطاب به جوانان تأکید می‌کنند: «سعی کنید در جامعه نفرت‌پراکنی انجام نگیرد. خُب اختلاف سلیقه‌ای وجود دارد، اشکالی هم ندارد؛ اما همه با هم برادروار در کنار هم ... حرکت کنند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۲/۰۸/۱۳). این بیان نشان‌دهنده نقش مردم در مدیریت هیجانات اجتماعی است. مردم با «خنثی کردن دروغ‌پردازی‌ها و شایعه‌ها» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۰۱/۰۱) می‌توانند فضای اعتماد اجتماعی را تقویت نمایند. رهبری هشدار می‌دهند که دشمن از شایعات به‌عنوان ابزار تفرقه‌افکنی استفاده می‌کند. رهبری مشارکت مردم در انتخابات را نشانه وحدت ملی می‌دانند: «اگر حضور پُرشور مردم در انتخابات باشد، این وحدت ملی را نشان می‌دهد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۶/۰۱/۲۹). این مشارکت، وحدت را از سطح شعار به عمل تبدیل می‌نماید و ایشان «پشتیبانی و حمایت از دولت مردان» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۵/۰۵/۱۲) را از وظایف مردم در مسیر وحدت می‌دانند. البته این به معنای نقدناپذیری مسئولان نیست، بلکه نقد همراه با حفظ احترام متقابل است. آیت‌الله خامنه‌ای با اشاره به «ید واحد بودن مردم در جهت‌گیری‌ها»، بر لزوم ایستادگی متحدانه در برابر تهدیدهای خارجی تأکید می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: «همبستگی ملی و همدلی مهم‌ترین سلاح ملت ایران برای خنثی کردن تهدیدها است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۰۹/۲۲). در بیانات نوروزی ۱۴۰۳، معظم‌له «کار جهادی» را وظیفه همه مردم و مسئولان دانسته‌اند. این نگاه، وحدت را در گرو تلاش جمعی همه اقشار جامعه می‌داند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۳/۰۱/۰۱).

۶-۹. پیامدهای وحدت اجتماعی در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

وحدت اجتماعی به‌عنوان عاملی کلیدی در ایجاد ثبات سیاسی و امنیت ملی عمل می‌کند. جوامعی که از سطح بالایی از همبستگی اجتماعی برخوردارند، کمتر در معرض تهدیدهای امنیتی داخلی و خارجی قرار می‌گیرند. وحدت موجب کاهش تنش‌های قومی و مذهبی شده و هزینه‌های ناشی از مدیریت بحران‌های اجتماعی را به‌حداقل می‌رساند. همچنین، این همبستگی سبب افزایش تاب‌آوری جامعه در برابر تهدیدات خارجی می‌شود. وحدت اجتماعی بستری ضروری برای پیشرفت

بررسی الگوی وحدت اجتماعی در منظومه فکری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ... (محصص و میروکیلی) ۱۹

اقتصادی محسوب می‌گردد. در جوامع متحد، همکاری‌های اقتصادی بین گروه‌های مختلف تسهیل شده و منابع جامعه به‌جای مدیریت اختلافات، صرف توسعه و پیشرفت می‌شود. همچنین، این وحدت موجب جذب بیش‌تر سرمایه‌گذاری‌های خارجی می‌گردد. وحدت اجتماعی تأثیر مستقیمی بر سلامت روانی افراد جامعه دارد. زندگی در جامعه‌ای متحد باعث کاهش احساس تنهایی، افزایش حمایت‌های اجتماعی و تقویت عزت نفس عمومی می‌شود. این عوامل در مجموع منجر به ارتقای شاخص‌های سلامت روان در سطح جامعه می‌گردد. وحدت اجتماعی سبب حفظ و تقویت هویت ملی و فرهنگی می‌شود. در چنین شرایطی، گروه‌های مختلف ضمن حفظ ویژگی‌های فرهنگی خود، به ارزش‌های مشترک ملی پایبند می‌مانند. این امر منجر به ایجاد هویتی چندلایه و غنی می‌گردد که هم از تنوع و هم از وحدت برخوردار است. جامعه‌ای که از وحدت داخلی برخوردار باشد، از اقتدار بیش‌تری در عرصه بین‌المللی برخوردار می‌شود. وحدت ملی به کشورها امکان می‌دهد تا فرهنگ و ارزش‌های خود را به‌صورت مؤثرتری به جهانیان عرضه کنند و در تصمیم‌گیری‌های بین‌المللی نقش پُررنگ‌تری ایفا نمایند.

وحدت اجتماعی در گفتمان آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان «اساس انقلاب و رمز پیروزی و ضامن بقای نظام اسلامی» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۰۲/۱۲) مطرح شده است. ایشان در این زمینه تأکید می‌کنند: «وحدت کلمه همان چیزی است که در ابتدای انقلاب ما را پیروز کرد و امروز هم عامل قدرت و عظمت کشور است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۰۱/۰۱). وحدت هم به‌عنوان «عامل پیروزی در دوران مبارزه» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۱۱/۲۲) و هم به‌عنوان «شرط تداوم و پیشرفت نظام» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۶/۱۰/۱۹) معرفی شده است. ایشان تصریح می‌کنند: «آنچه دشمن را ناامید می‌کند، همین وحدت و انسجام ملی شما ملت عزیز است» (خامنه‌ای، پیام، ۱۳۹۹/۱۱/۲۲). این دو وجه تاریخی و آینده‌نگرانه، جایگاه محوری وحدت را در گفتمان انقلاب اسلامی نشان می‌دهد.

معظم‌له درباره نتایج شوم تفرقه‌اندازی دشمن می‌فرمایند: «تفرقه‌افکنی دشمن، سبب تضعیف جبهه مقاومت و افزایش ناامنی در منطقه می‌شود» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۱۲/۱۰) و در بیانی دیگر هشدار می‌دهند: «اگر امت اسلامی متحد نباشد، قدرت‌های استکباری به‌راحتی به حقوق مسلمانان تعدی می‌کنند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۴/۰۹/۰۵).

۶-۱۰. راهکاری‌های تقویت وحدت اجتماعی در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای

یکی از مؤثرترین راهکارهای تقویت وحدت، ترویج فرهنگ گفت‌وگو و احترام متقابل میان گروه‌های مختلف اجتماعی است. «قرآن کریم با تأکید بر محوریت «حبل‌الله» به‌عنوان عاملی

وحدت‌بخش، مسلمانان را به اتحاد فرامی‌خواند» (زارع‌بیدکی و میربلوکی، ۱۳۹۶: ۴۵). این امر مستلزم طراحی برنامه‌های آموزشی در سطوح مختلف تحصیلی است که بر اشتراکات مذهبی و ملی تأکید داشته باشد. همچنین، رسانه‌ها با تولید محتوای مبتنی بر اخلاق اسلامی و پرهیز از کلیشه‌سازی، می‌توانند به این فرایند کمک کنند (فرهیختگان، ۱۴۰۱: ۱۲).

تشکیل سازمان‌های مردم‌نهاد و گروه‌های جهادی که به ارائه خدمات بهداشتی، آموزشی و عمرانی در مناطق محروم می‌پردازند، می‌تواند زمینه‌ساز همبستگی اجتماعی شود. «تجربه فعالیت‌های جهادی در مناطق مرزی نشان داده که این اقدامات به کاهش تنش‌های قومی و مذهبی منجر شده است» (اماندادی، ۱۳۹۲: ۹۳). علاوه بر این، مشارکت دادن اقلیت‌های قومی و مذهبی در فرایندهای تصمیم‌گیری محلی، احساس تعلق آنان را به نظام اجتماعی افزایش می‌دهد (باقی‌نصرآبادی، ۱۳۹۰: ۵۶). نهادهایی مانند «مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی» با برگزاری اجلاس‌های علمی و دعوت از اندیشمندان مختلف، گام‌های مؤثری در این مسیر برداشته‌اند (پژوهشکده تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۹۹: ۱۱۲).

پرهیز از سبک‌های گفتاری تفرقه‌انگیز و احترام به باورهای مذهبی گروه‌های مختلف، از اصول ضروری تقویت وحدت است. «امام علی (ع) در نهج‌البلاغه به یاران خود توصیه می‌کند که به جای دشنام‌دادن به مخالفان، با دعا برای هدایت آنان، زمینه اصلاح را فراهم کنند» (زارع‌بیدکی و میربلوکی، ۱۳۹۶: ۸۹). این رویکرد مبتنی بر اخلاق اسلامی، هم در سطح فردی و هم در سطح رسانه‌ای باید مورد توجه قرار گیرد. فتوای علمای مذاهب مختلف در محکومیت تکفیر و توهین به مقدسات نیز می‌تواند به کاهش تنش‌ها کمک کند (پژوهشکده تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۹۹: ۱۴۵).

توزیع عادلانه منابع و امکانات در سطح جامعه، به‌ویژه در مناطق مرزی و محروم، از عوامل کلیدی تقویت همبستگی است. «گسترش عدالت اجتماعی و کاهش فاصله طبقاتی، احساس تبعیض را در میان گروه‌های مختلف کاهش می‌دهد» (ریحانی، ۱۳۹۶: ۶۷). اجرای طرح‌های عمرانی، ایجاد فرصت‌های شغلی و ارائه خدمات بهداشتی در این مناطق، نه تنها به بهبود معیشت مردم کمک می‌کند، بلکه اعتماد آنان به نظام سیاسی را نیز افزایش می‌دهد (باقی‌نصرآبادی، ۱۳۹۰: ۱۰۲). تجربه‌های موفق در این زمینه نشان می‌دهد که مشارکت مردم در پروژه‌های توسعه محلی، به تقویت حس مسئولیت‌پذیری و همبستگی اجتماعی منجر می‌شود (اماندادی، ۱۳۹۲: ۱۲۴).

نکته شایان توجه در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای، تقویت گفتمان مقاومت است که رهبری از آن باعنوان نماد وحدت عملی مسلمانان یاد کرده‌اند و مردم را به حمایت از این گفتمان دعوت می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: «جبهه مقاومت روزبه‌روز باید تقویت شود» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۴/۰۶/۱۶)

مردم می‌توانند با عبور از اختلافات مذهبی و فکری و تمرکز بر اهداف مشترک، وحدت را تقویت کنند. معظم‌له تأکید دارند که گسترش وفاق ملی و وظیفه عمومی همه اقشار جامعه است. این وفاق در گرو احترام متقابل و پذیرش تنوع سلیقه‌هاست (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۵/۰۴/۲۵).

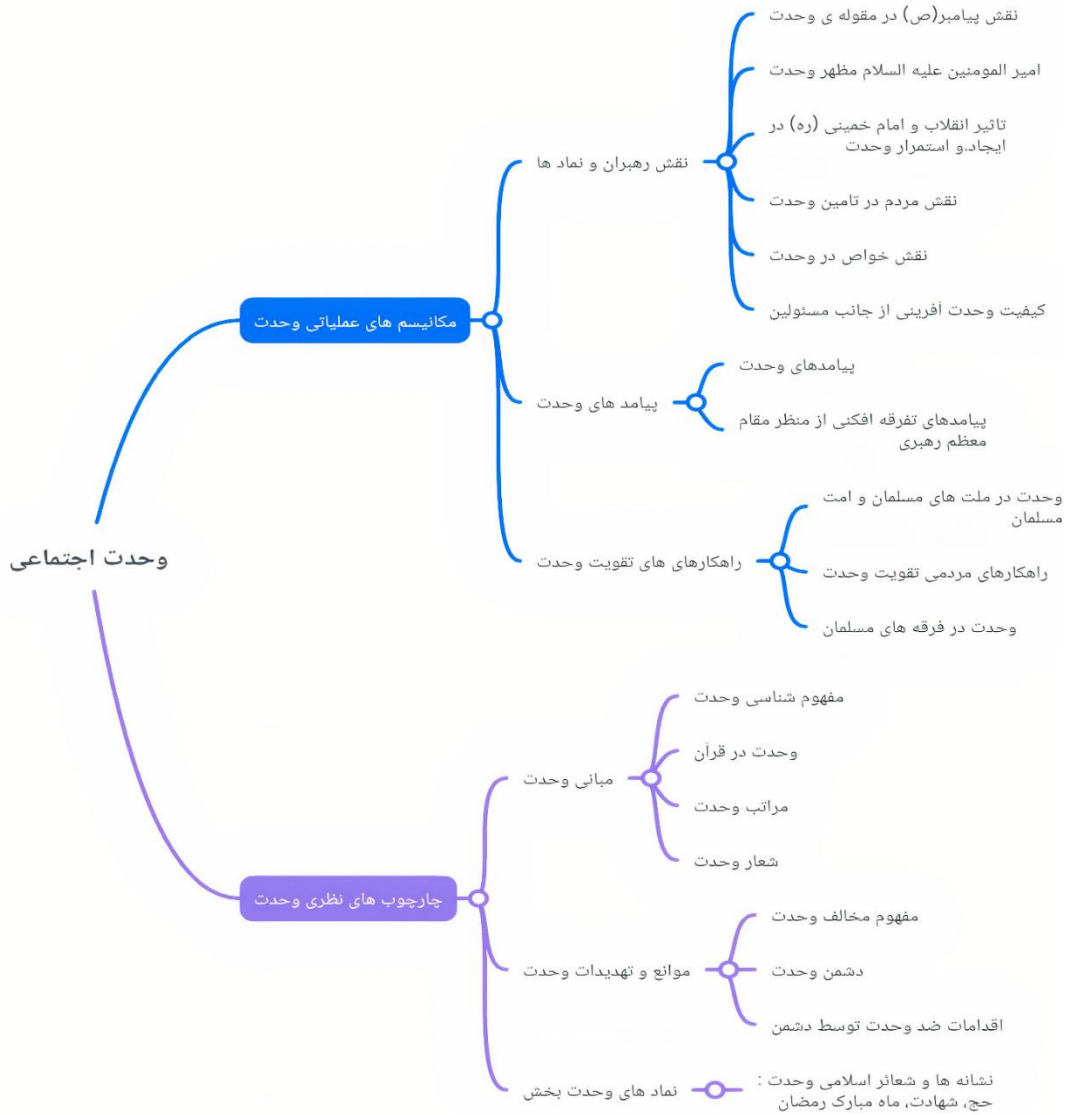
ایشان با اشاره به همبستگی اسلامی و وحدت در میان مردم کردستان و با هم‌زیستی ایشان بر لزوم تعامل سازنده بین اقوام و مذاهب مختلف تأکید می‌کنند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۴/۰۸/۲۰).

آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان رهبر انقلاب اسلامی و پرچم‌دار وحدت امت اسلامی، همواره در بیانات خود بر خطرات توطئه‌های استکبار جهانی برای ایجاد تفرقه میان مسلمانان تأکید کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند: «امروز مهم‌ترین دستاویز دشمن برای مقابله با بیداری اسلامی، ایجاد تفرقه است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۰۷/۲۴). «مسلمانان باید با هوشیاری کامل، توطئه‌های دشمن را خنثی کنند و با تکیه بر مشترکات اسلامی، وحدت خود را حفظ نمایند.» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۰۷/۲۴) و در جای دیگری می‌فرمایند: «رسانه‌های اسلامی باید با افشای توطئه‌های دشمن، مردم را از خطر تفرقه آگاه کنند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۷/۰۴/۲۰). ایشان با درک عمیق از توطئه‌های استکبار جهانی، همواره بر ضرورت وحدت امت اسلامی تأکید کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند: «وحدت مسلمانان، مبعوض‌ترین مسئله برای دشمنان اسلام است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۴/۰۶/۱۵) و در پایان تصریح می‌کنند: «اگر امت اسلامی متحد باشد، هیچ قدرتی نمی‌تواند به آن ظلم نماید» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۰۸/۱۲).

۷. نتیجه‌گیری

مطالعه منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای درباره وحدت اجتماعی، تصویری منسجم، ژرف و چندلایه از این مفهوم بنیادین در اندیشه اسلامی ارائه می‌دهد؛ تصویری که در آن، وحدت نه فقط یک آرمان نظری یا توصیه اخلاقی، بلکه راهبردی راهگشا برای حل بحران‌های جهان اسلام، تضمین‌کننده امنیت ملی، بسترساز پیشرفت اجتماعی و ابزار تحقق تمدن نوین اسلامی است. در این منظومه معرفتی، وحدت اجتماعی بر سه رکن اساسی استوار می‌باشد: نخست، پیوند مفهومی و الهیاتی وحدت با مقولاتی چون توحید، ولایت و امت‌سازی؛ دوم، ضرورت پرهیز از تفرقه‌افکنی در ساحت اجتماعی، سیاسی و مذهبی به‌مثابه اصلی‌ترین عامل سستی و زوال جوامع اسلامی؛ و سوم، نقش آفرینی آگاهانه مردم، خواص، نهادها و رهبران فکری و دینی در نهادینه‌سازی فرهنگ انسجام و همبستگی. معظم‌له وحدت را نه یک تاکتیک سیاسی بلکه یک اصل استراتژیک می‌دانند که بی‌توجهی به آن، بستر نفوذ دشمن، تضعیف هویت امت و عقب‌ماندگی تاریخی خواهد بود. در این چارچوب، تنوع‌های مذهبی، قومی و فکری نه تنها مانعی برای وحدت تلقی نمی‌شوند، بلکه

در صورت مدیریت عقلانی، می‌توانند به سرمایه‌ای اجتماعی برای غنای امت اسلامی بدل شوند. از سوی دیگر، دشمن‌شناسی، تقویت هویت مشترک، تولید گفتمان تقریب، عدالت‌گستری و هم‌افزایی بین نهادهای دینی و علمی از مهم‌ترین سازوکارهایی هستند که از سوی رهبری برای تقویت وحدت پیشنهاد شده‌اند. بیانات و دیدگاه‌های ایشان نشان می‌دهد که تحقق وحدت اجتماعی، پروژه‌ای جمعی است که نیازمند مشارکت فعالانه همه اقشار جامعه، از مسئولان تا مردم عادی، از علما تا نخبگان فرهنگی است. تنها در چنین اُفق‌ی است که می‌توان به بازسازی هویت امت اسلامی، مقابله با پروژه‌های استکباری و استقرار عدالت و عزت در جهان اسلام امید بست. در مجموع، پژوهش حاضر با تحلیل محتوای بیانات آیت‌الله خامنه‌ای، الگویی جامع برای تحقق وحدت اجتماعی در جامعه اسلامی معاصر ترسیم کرده است؛ الگویی که قابلیت ارائه به‌عنوان نقشه راهی راهبردی در سیاست‌گذاری‌های فرهنگی، آموزشی، دینی و اجتماعی جمهوری اسلامی ایران و جهان اسلام را دارا می‌باشد.



منابع

۱. اخوت، علی اکبری (۱۴۰۲). بایسته‌های اساسی در مسأله وحدت اسلامی از نگاه رهبر معظم انقلاب. قم: بوستان کتاب.
۲. اصفهانی، امیر محمد محسن لبخندی (۱۴۰۲). صورت‌بندی نظریات توسعه بر مبنای دوگانه وحدت و کثرت فرهنگی و بازخوانی انتقادی آن‌ها از خاستگاه فکری آیت‌الله خامنه‌ای. نشریه دین و سیاست فرهنگی، ۲۱(۲): ۱۴۷-۱۷۳.
۳. امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۱). صحیفه نور. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴. امانداری، محمد (۱۳۹۲). وحدت اسلامی و کاهش تعارضات اجتماعی. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
۵. باقی نصرآبادی، علی (۱۳۹۰). همبستگی اجتماعی و مشارکت عمومی. مجله حصون، شماره ۶.
۶. برازش، علیرضا (۱۳۹۶). وحدت و همگرایی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای. ناشر: امیرکبیر.
۷. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۰). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. تهران: انتشارات اسلامی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). جامعه و همبستگی اجتماعی در قرآن. قم: انتشارات اسرا.
۹. حسینی، علی (۱۳۹۹). وحدت از دیدگاه قرآن و سنت. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۱۰. دوستدار، محمد؛ کامیاب، رضا و کلاکی، فاطمه (۱۴۰۲). همبستگی اجتماعی و وحدت اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه ادیان.
۱۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. رضایی، مهدی (۱۴۰۳). قرآن و اتحاد اسلامی. مجله علوم انسانی اسلامی، ۱۱۵(۱): ۱۱۲-۱۳۰.
۱۳. رفیعی، محمدرضا (۱۳۸۷). همبستگی اجتماعی در اسلام. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. ریحانی، حسن (۱۳۹۶). همبستگی اجتماعی و انسجام ملی در قرآن و سنت. قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۵. زارع‌بیدکی، محمد و میربلوکی، علی (۱۳۹۸). همبستگی اجتماعی و پایداری جامعه اسلامی. فصلنامه مطالعات اسلامی، ۲۵(۳): ۷۵-۹۲.
۱۶. زیمیل، گنوروک (۱۳۸۴). مبانی جامعه‌شناسی. ترجمه منوچهر صبوری. انتشارات علمی.
۱۷. شیخ‌زاده، محمد (۱۳۹۱). تحلیل مضمون در پژوهش‌های کیفی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. شیخ‌زاده، محمد (۱۳۹۲). روش‌های کیفی در علوم اجتماعی، جلد ۱. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. شیخ‌زاده، محمد (۱۳۹۹). شبکه مضامین و کاربردهای آن در تحلیل داده‌های کیفی. تهران: انتشارات سمت.
۲۰. صمدی، محمدعلی (۱۳۹۵). وحدت اسلامی: گفتارهایی از رهبر معظم انقلاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای. ناشر: یازهرا (س).
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۰). المیزان فی تفسیر القرآن. مترجم سید محمدباقر موسوی، جلد ۱۸. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. فضل‌الله، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶). وحدت اسلامی مبانی و راهکارها. تهران: انتشارات دارالتقلین.
۲۳. فضل‌الله، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶). من وحی القرآن. بیروت: انتشارات طبع و نشر.
۲۴. قیوم‌زاده محمود (بی‌تا). وجوب وحدت و حرمت تفرقه در جهان اسلام از نظر امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری.
۲۵. حیدری، عباسعلی و کرمزاده، محمد (۱۳۹۶). نشریه مطالعات بیداری اسلامی. پیاپی (۱۴): ۱۲۷-۱۵۱.
۲۶. کاظمی، زهرا (۱۴۰۲). بررسی موانع و عوامل وحدت اسلامی از منظر آیات قرآن کریم. تهران: پژوهشگاه قرآن و حدیث.

بررسی الگوی وحدت اجتماعی در منظومه فکری حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) ... (محصص و میروکیلی) ۲۵

۲۷. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی (مترجم منوچهر صبوری). تهران: نشر نی.
۲۸. محمدی، علی (۱۳۹۸). جامعه‌شناسی همبستگی اجتماعی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. محمودی، امیرحسین (۱۴۰۱). منشور وحدت: مروری بر دیدگاه‌های رهبر معظم انقلاب درباره وحدت مسلمانان. نشر شهود.
۳۰. مصباح‌زیدی، محمدتقی (۱۳۸۴). اخلاق اجتماعی در اسلام. مؤسسه آموزشی و پژوهش امام خمینی (ره).
۳۱. مطهری، مرتضی (۱۳۵۷). وحدت اسلامی. تهران: انتشارات صدرا.
۳۲. موسوی، محمد (۱۴۰۳). معناشناسی وحدت در قرآن و بازشناسی ارتباط آن با بیداری اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۳۳. مهدیان، علی (۱۴۰۲). وحدت و انسجام اسلامی در اندیشه رهبری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۳۴. میرعرب، رضا (۱۳۹۶). وحدت اسلامی در اندیشه امام خمینی (ره). قم: انتشارات بوستان کتاب.
۳۵. نجفی، حسن (۱۴۰۱). محور وحدت در قرآن کریم. تهران: انتشارات سمت.
36. Durkheim, E. (1893). *The Division of Labor in Society*. Free Press.
37. Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. University of California Press.
38. Parsons, T. (1951). *The Social System*. Free Press.
39. Putnam, R. (2000). *Bowling Alone*. Simon & Schuster.
40. Simmel, G. (1950). *The Sociology of Georg Simmel*. Free Press.
۴۱. KHAMENEI.IR پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای.

تبیین دیدگاه حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در ناصبی نبودن مردم فلسطین

| محمدرضا شاهرودی^۱ |

| حسین مناحی زاده^{۲*} | 

DOI: [10.22034/rjfs.2025.524440.1168](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.524440.1168)

چکیده

یکی از راهبردهای مخالفان جمهوری اسلامی ایران جهت تضعیف محور مقاومت و از بین بردن اتحاد مسلمانان، اتهام مردم فلسطین و غزه به ناصبی‌گری و عداوت با اهل بیت (ع) است، تا از این طریق، آن‌ها را از هم‌دردی و یاری جهان تشیع محروم کنند. آیت‌الله خامنه‌ای در سفر استانی خود به استان کردستان در تاریخ ۱۳۸۸/۰۲/۲۳ در دیدار با علمای آن استان، مردم غزه را از این اتهام مبرا ساخت. این پژوهش با روش توصیف و تحلیل سعی دارد تا با بررسی معنا، سرزمین‌های رشد و استمرار پدیده نصب، دیدگاه معظم‌له در این زمینه را تبیین نماید. نتایج به‌دست آمده از این پژوهش حاکی از آن است که مردم فلسطین و به‌ویژه غزه نه‌تنها ناصبی نیستند، بلکه در محبت اهل بیت (ع) مشهور هستند و بسیاری از مساجد و مراکز علمی آن‌ها مزین به نام اهل بیت (ع) می‌باشد؛ همچنین ذکر اهل بیت (ع) و تأسی به ایشان در میان سخنان شاعران، شخصیت‌های دینی و مجاهدان آن‌ها به وفور مشاهده می‌شود.

واژگان کلیدی: نصب، نواصب، فلسطین، غزه، اهل بیت (ع)، آیت‌الله خامنه‌ای.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، تهران، ایران

Email: mhshahroodi@ut.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، تهران، ایران

Email: manahi.hosein@ut.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

۱-۱. بیان مسأله

در تاریخ اسلام، یکی از مهم‌ترین ابزارهای دشمنان برای تضعیف وحدت مسلمانان، ایجاد تفرقه از طریق شایعه‌پراکنی و تهمت‌زنی مذهبی بوده است. این راهبرد که از زمان پیامبر اسلام (ص) تاکنون ادامه داشته، بر آن است تا با نسبت دادن صفات کفر و نفاق به گروه‌هایی از مسلمانان، چهره واقعی و مشروعیت آنان را مخدوش کند. در عصر حاضر، با توجه به جایگاه محوری مسأله فلسطین در جهان اسلام، تمرکز این هجمه‌ها به سوی فلسطین و حامیان آن معطوف شده است. اتهام ناصبی‌بودن اهل سنت فلسطین و رافضی‌بودن شیعیان ایران، یکی از نمونه‌های برجسته این تفرقه‌افکنی نظام‌مند می‌باشد که از سوی برخی محافل صهیونیستی و جریان‌های معارض مقاومت اسلامی پیگیری می‌شود.

این تبلیغات گمراه‌کننده از یک‌سو، ایرانیان را از حمایت از فلسطین باز می‌دارد و از سوی دیگر، با معرفی مبارزان فلسطینی به عنوان مزدوران ایران، اعراب و اهل سنت را نسبت به جریان مقاومت بدبین می‌سازد. چنین فضا سازی‌هایی، حتی در داخل جامعه شیعه نیز نفوذ کرده و برخی افراد را به تکرار اتهام ناصبی‌بودن فلسطینیان واداشته است. آیت‌الله خامنه‌ای چندین سال قبل، متوجه این جریان شده و در یکی از سخنرانی‌های خود در جمع علمای استان کردستان به این تهمت پاسخ داد و دلایلی را به صورت کلی مطرح کرد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۰۲/۲۳).

از سوی دیگر، شهید مرتضی مطهری نیز در آثار خود این‌گونه تهمت‌ها را اقدامی برای سلب هم‌دردی ایرانیان شیعه با ملت فلسطین دانسته است، وی می‌گوید: «می‌دانند مردم ایران شیعه‌اند و شیعه، دوستدار علی و معتقد است هرکس دشمن علی باشد کافر است؛ برای اینکه احساس هم‌دردی را از بین ببرند، این مطلب را جعل می‌کنند» (مطهری، ۱۴۰۲: ۳۲/۴). با این توصیف، بازخوانی و تحلیل دقیق مفهوم ناصبی، خاستگاه تاریخی و فقهی آن، و بررسی چرایی و چگونگی استفاده از این اتهام در فضای معاصر، به ویژه در ارتباط با فلسطین، ضرورتی علمی و راهبردی دارد.

۲-۱. پیشینه

پیشینه نظری این موضوع به مباحث فقهی فقیهان امامیه در قرون گذشته بازمی‌گردد که به صورت مستقل یا ضمنی به تحلیل مفهوم ناصبی و احکام مترتب بر آن پرداخته‌اند (نجفی، ۱۳۶۵: ۶۵/۶؛ بحرانی، بی تا: ۱۸۵/۵-۱۸۷؛ خمینی، ۱۴۲۲: ۳۳۶/۳). آثاری چون رساله ابن‌ادریس حلی، الشهاب الثاقب از شیخ یوسف بحرانی و اصول الإسلام و حکم الناصب از وحید بهبهانی، از جمله منابع اصلی در این زمینه هستند (نک: حلی، ۱۳۸۶: ۲۲۳/۷؛ بحرانی، بی تا: ۱۸۵/۵؛ آقابزرگ

تبیین دیدگاه حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در ناصبی نبودن مردم فلسطین (مناحی‌زاده و شاه‌رودی) ۲۹

تهرانی، ۱۴۰۳: ۲۷۵/۲۱؛ ۱۷۷/۲؛ ۲۷/۱۹). در دوران معاصر نیز گرچه پژوهشگرانی چون محسن‌المعلم، علی سجادی‌زاده، رحمت تولایی، سیدابوالقاسم نقیعی، مهدی مجتهدی و نجم‌الدین طبعی با نگارش کتاب‌ها و مقالاتی به تبیین جنبه‌های فقهی، حدیثی و تاریخی مفهوم ناصب پرداخته‌اند؛ اما تاکنون مقاله یا کتاب مستقلی درباره موضوع حاضر، به‌طور خاص از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای نگاشته نشده است.

در پژوهش حاضر تلاش بر آن است که علاوه بر واکاوی مفهوم ناصب، سیر تطور آن، انواع نصب و سرزمین‌های درگیر آن در گذشته و حال بررسی گردد و به ادعای ناصبی بودن مردم فلسطین با تکیه بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای پاسخ داده شود.

۳-۱. اهمیت و ضرورت پژوهش

با توجه به نقش کلیدی جمهوری اسلامی ایران در حمایت از محور مقاومت و نیز تأثیرگذاری افکار عمومی شیعه در قبال مسأله فلسطین، تبیین صحیح این‌گونه مفاهیم و نقد علمی اتهامات رایج، ضرورتی دوچندان یافته است. روشن‌سازی مفهوم ناصبی، تبیین دیدگاه‌های اصیل امامیه و بررسی مواضع رهبران فکری معاصر همچون آیت‌الله خامنه‌ای، می‌تواند به خنثی‌سازی جنگ روانی دشمنان کمک کند و وحدت امت اسلامی را تقویت نماید.

۴-۱. هدف پژوهش

پژوهش حاضر در پی آن است که با تبیین دقیق مفهوم ناصب و بررسی سیر تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی، ادعای ناصبی بودن مردم فلسطین را بررسی و نقد کند و با استناد به دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای و سایر اندیشمندان اسلام، تصویر صحیحی از رابطه شیعه و اهل سنت فلسطین ارائه دهد.

۵-۱. سؤالات پژوهش

- ۱- مفهوم ناصب و ناصبی‌گری در متون روایی و فقهی امامیه چیست؟
- ۲- چه شواهدی از منابع تاریخی و معاصر، ادعای ناصبی بودن مردم فلسطین را رد می‌کند؟
- ۳- دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای در مورد ناصبی بودن یا نبودن مردم غزه و فلسطین چیست و بر چه مبنایی استوار است؟

۶-۱. روش تحقیق

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی انجام می‌شود. منابع اصلی تحقیق، شامل متون روایی و فقهی امامیه، آثار تاریخی معتبر، سخنان و بیانات علما و اندیشمندان معاصر، به‌ویژه آیت‌الله خامنه‌ای است. همچنین از منابع علمی پژوهشی، تفسیری و

تاریخی برای بررسی مفهومی و مصداقی «نصب» و نقد ادعای ناصبی بودن مردم فلسطین استفاده خواهد شد. تحلیل محتوای بیانات معظم‌له نیز به‌عنوان بخش محوری تحقیق مدنظر قرار می‌گیرد.

۲. مفهوم نصب در لغت و اصطلاح

اصطلاح نصب، اصطلاح مستحدثی است که در قرآن کریم و احادیث پیامبر (ص) و سخنان صحابه مشاهده نشده و برای نخستین بار در منابع متقدم شیعی و به‌طور خاص در متون فقهی و روایات اهل بیت (ع) به‌کار رفته است.

۲-۱. نصب در لغت

نصب دارای معانی فراوان و گوناگون است، اما در اصل به معنی برپا کردن و پابرجا نگه داشتن چیزی می‌باشد. از این رو «نَصَبْتُ الشَّيْءَ» یعنی آن را برپا کردم، بالا بردم و به سویش فرا خواندم (ابوحاتم رازی، ۱۹۸۸: ۲۵۸/۳). به سنگی که برای عبادت نصب می‌شد و نیز به سنگی که در مقابل بُت نصب و خون قربانی‌ها روی آن می‌ریخت، و هرچه جز خدا پرستش شود، نُصِبَ (جمع آن انصاب) گفته می‌شد. همچنین به معنی رنج و سختی، نوعی آواز که صدا در آن بلند می‌شود و نیز دادن فتحه به کلمه است (ابن فارس، ۱۴۲۰: ۴۳۴/۵). معنی دیگری که برای نصب گفته شده، آشکار کردن بدی، جنگ، دشمنی و مانند آن بر ضد کسی می‌باشد.

«وَإِذَا بَنُو أَسَدٍ عَلَيَّ تَحَدَّبُوا / نَصَبَتْ بَنُو أَسَدٍ لِمَنْ رَادَانِي» (زمخشری، ۱۳۹۹: ۶۳۵/۱): آن

هنگام که بنی‌اسد به من محبت می‌ورزند، با آنکس که دشمن من است، جنگ می‌کنند.

خلیل بن احمد فراهیدی، جوهری، احمد بن فارس و ابن منظور «نصب» با سکون صاد و باء را به معنی بلند کردن و بالا بردن و راست نگه داشتن چیزی دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱۷۹۵/۳؛ جوهری، بی‌تا: ۲۲۴/۱؛ احمد بن فارس، ۱۴۲۰: ۴۳۴/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۵۸/۱). و وقتی می‌گویی: «نَاصِبْتُ الْحَرْبَ وَالْعِدَاوَةَ» یعنی جنگ و دشمنی را با او اظهار کردم (فیومی، بی‌تا: ۲۳۲؛ طریحی، ۱۳۶۲: ۱۷۳/۲). فیروز آبادی می‌نویسد: «نواصب، ناصبیه و اهل نصب کسانی بودند که بغض و دشمنی را با حضرت علی (ع) را جزو دین می‌دانستند و با آن حضرت دشمنی کردند» (فیروزآبادی، بی‌تا: ۱۳۷/۱). بنابراین یکی از معانی واژه «نصب» دشمنی، عداوت و آشکار نمودن است که تقریباً در تمامی کاربردهای این واژه وجود دارد.

۲-۲. نصب در اصطلاح

گرچه استعمال لفظ نصب و ناصبی در ابتدا در روایت‌ها و منابع شیعی مطرح شد، اما به دلیل اهمیت و آثار این فرقه بر سیر تطور میراث حدیثی جهان اسلام و تحولات جامعه اسلامی، در بین اهل سنت نیز موضوعیت یافت، به‌همین علت معنی اصطلاحی «نصب»، از دیدگاه اندیشمندان

تبیین دیدگاه حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در ناصبی نبودن مردم فلسطین (مناحی: زاده و شاهرودی) ۳۱

فریقین مورد بررسی قرار می‌گیرد. روشن شدن معنا و حدود این لفظ از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا در علوم مهمی همچون رجال، فقه مذاهب اسلامی، فقه الحدیث و ملل و نحل، بحث درباره نصب و نواصب مشاهده می‌شود.

۲-۲-۱. اهل سنت

از نظر محققان اهل سنت، قدیمی‌ترین استعمال لفظ «نصب» توسط حمیری (م. ۱۷۳ق) در قرن دوم بوده است، اما این لفظ در قرن سوم در بین اهل سنت وارد شد (العواد، ۱۴۳۱: ۶۴). لفظ ناصبی در بین اهل سنت برای نخستین بار توسط ابن مدینی (م. ۲۳۴ق) استعمال شد. وی می‌گوید: «... وَمَنْ قَالَ فَلَانٌ نَاصِبِي عَلِمْنَا أَنَّهُ رَافِضِي» (ابی القاسم اللالکائی، ۱۴۰۲: ۱۴۷/۱) که به دلیل نارضایتی از ظهور و بروز این لفظ و انتساب آن به برخی اهل سنت می‌گوید: هرکس بگوید فلانی ناصبی است، خودش رافضی می‌باشد و این گواهی روشنی از رواج اصطلاح نصب نزد شیعه امامیه در آن دوره است. پس از آن در قرن چهارم به صورت گسترده‌ای در بین اهل سنت منتشر و در بین شعر نیز مشاهده می‌شود (العواد، ۱۴۳۱: ۶۵).

برخی اندیشمندان اهل سنت به مناسبت‌های گوناگون به تعریف نصب و ناصبی پرداخته و به برخی معیارها و شاخصه‌های آن اشاره کرده‌اند؛ از جمله:

بُغْضُ عَلِيٍّ (ع) و دشمنی با ایشان (زمخشری، بی تا: ۷۷۷/۴؛ آلوسی، بی تا: ۱۷۲/۳۰)، دشمنی با علی و تقدیم دیگران بر ایشان (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۴۵۹؛ سیوطی، بی تا: ۳۲۸/۱)، ابن حجر در جای دیگری، نصب را به معنای انحراف از امام علی (ع) و اهل بیتش تعریف کرده است (ابن حجر عسقلانی، بی تا: ۴۲۰/۱۰)؛ نواصب قومی هستند که با دشمنی با علی دین‌داری می‌کنند (ابن سبیده المرسی، ۲۰۰۰: ۳۴۵/۸). ابن تیمیه نیز نصب را این چنین تعریف کرده است: «نواصب کسانی هستند که اهل بیت را با گفتار یا کردار، اذیت و آزار می‌کنند» (ابن تیمیه حرانی، بی تا: ۱۵۴/۳).

۲-۲-۲. شیعه

به علت اهمیت مفهوم نصب در مکتب امامیه، در مواضع مختلفی از جمله: کتاب طهارات، کتاب نجاسات، کتاب خمس، کتاب زکات، کتاب جهاد، کتاب نکاح و... مورد واکاوی و بررسی معنایی و فقهی قرار گرفته است. در منابع مهم روایی شیعه حدود شصت روایت وجود دارد که واژه‌های «نصب» و «ناصب» و مشتقات آن، در آن‌ها به کار رفته است که این روایت‌ها در پنج دسته اصلی تقسیم می‌شوند: ۱- خارج بودن نواصب از دایره اسلام و ایمان (نک: صدوق، ۱۳۹۰: ۲۸۵/۳؛ کلینی، ۱۳۹۱: ۳/۲) ۲- نواصب، پست‌ترین موجودات (نک: کلینی، ۱۳۹۱: ۵۰۳/۶؛ ح ۳۸؛ برقی، بی تا: ۱۸۵/۱، ح ۱۹۶) ۳- ناصبی بودن معتقدان به امامت ابوبکر و عمر (فیض کاشانی، ۱۴۱۶:

۲/۲۲۹) ۴- شدت دشمنی نواصب با اهل بیت (ع) (رک: کلینی، ۱۳۹۱: ۱۵۹/۸، ح ۱۵۶) ۵- ناصبی بودن دشمنان شیعه (رک: صدوق، بی تا: ۶۰/۱/۲، ح ۶۰).

با وجود تنوع و کثرت روایات نقل شده در منابع روایی شیعه درباره نواصب، علمای شیعه در تعریف آن، که دشمنی با اهل بیت و ائمه (ع) است، اختلافی ندارند و تنها در تطبیق و مصادیق نواصب، اندکی باهم اختلاف نظر دارند.

گروه نخست: شماری از فقهای شیعه مانند شیخ یوسف بحرانی، عموم مخالفان را ناصبی، کافر و نجس دانسته‌اند؛ این مطلب به سید مرتضی و ابن ادریس حلی نیز نسبت داده شده است (بحرانی، بی تا: ۳۶۱/۱۰-۳۶۲؛ ۱۸۶/۵؛ ۶۰/۲۴) اما با بررسی قول شیخ یوسف بحرانی روشن می‌شود که وجود دو قید «العارفین بالإمامة والمنکرین القول بها» و «غیر المستضعف» (بحرانی، بی تا: ۶۰/۲۴) سبب می‌گردد بیش‌تر اهل سنت از دایره نصب و نواصب خارج می‌شوند؛ زیرا آنان یا مستضعف هستند و یا به امامت و حقانیت حضرت علی (ع) عالم و عارف نیستند.

گروه دوم: بیش‌تر فقهای شیعه مانند شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۰: ۲۵۸/۳)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۶۴: ۳۰۲/۷)، محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۱۳: ۳۷۷)، علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۶۸/۱)، شهیدثانی (شهیدثانی، بی تا: ۴۳۲/۷)، سید ابوالقاسم خویی (خویی، ۱۴۱۸: ۶۹/۳) و سیدعلی سیستانی (سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۴۹/۸۱) عموم اهل سنت را مسلمان و پاک دانسته و با اعتراف به نادر و کم بودن نواصب در میان مسلمانان، تنها کسانی را که به اهل بیت و امامان معصوم (ع) دشمنی و بغض دارند و آن را به نوعی اظهار و اعلان می‌کنند و یا اینکه به شیعیان اهل بیت (ع) به خاطر محبت و ارادت‌شان به اهل بیت پیامبر (ص)، بغض و دشمنی دارند و آن را اظهار و اعلان می‌کنند، ناصبی و کافر و نجس دانسته‌اند.

گروه سوم: شمار اندکی از فقهای شیعه مانند امام خمینی (ره) و آیت‌الله سیدمحمدرضا گلپایگانی، تنها خوارجی که بغض و دشمنی با حضرت علی علیه‌السلام را جزو دین دانسته‌اند و آن حضرت را تکفیر کرده و جنگ با ایشان را لازم شمرده‌اند، مصداق ناصبی و کافر می‌دانند، این عده معتقدند اگر کسی دشمنی با اهل بیت (ع) را جزو دین بداند و از روی تدین و دیانت با اهل بیت دشمنی کند، ناصبی است (نک: خمینی، ۱۴۲۲: ۴۵۷/۳؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۱۹۵-۱۹۶).

در جمع‌بندی اقوال این سه گروه می‌توان گفت که دشمنی و بغض اهل بیت (ع) و آشکار کردن آن، شرط اصلی ناصبی بودن است؛ که با این توضیح فقط عده اندک و نادری از اهل سنت ناصبی هستند و احکام ناصبی بر اکثریت ایشان، مترتب نیست. شیخ صدوق نیز در این زمینه می‌گوید:

تبیین دیدگاه حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در ناصبی نبودن مردم فلسطین (مناحی زاده و شاه‌رودی) ۳۳

«الجهلاء يتوهّمون أن كل مخالفٍ ناصبٍ، وليس كذلك» جاهلان توهم می‌کنند که هر مخالفی ناصبی است، در حالی که این‌گونه نیست (نجفی، ۱۳۶۵: ۶/۶۴).

۳. مصادیق نصب

بر اساس نظرات و تعاریف مختلف علمای شیعه از نصب و عللی که برای پیدایش و نشأت ناصبیان ذکر شد، این پرسش مطرح می‌شود که مصادیق خارجی نصب در گذشته و حال چه کسانی هستند و آیا اساساً ناصبیان به معنای مذکور وجود دارد؟ با کاوش در کتب فریقین در جهت یافتن جواب این سؤال، این نتیجه حاصل شد که مصادیق نواصب به شرح ذیل است:

۳-۱. مکفره

نواصبی هستند که اعتقاد به کفر امام علی علیه‌السلام دارند؛ به اتفاق علمای امامیه، خوارج مصداق ناصبی‌اند؛ زیرا علاوه بر دشمنی با ایشان، او را تکفیر می‌کردند؛ علامه حلی و شیخ انصاری، خوارج را نه تنها ناصبی می‌دانند، بلکه اعتقاد دارند که از سرسخت‌ترین دشمنان امام علی علیه‌السلام هستند (نک: علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۸/۳؛ علامه حلی، ۱۵۷: ۱۳۸۰؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۲/۳۵۷).

۳-۲. غیر مکفره

نواصبی هستند که اعتقاد به کفر امام علی علیه‌السلام نداشتند اما در کینه و دشمنی با ایشان مشهور بودند و بر منابر او را سب و لعن می‌کردند. نظر فقهای امامیه به‌طور تفصیل در بخش ۲-۲-۱ همین مقاله بیان شد.

۴. اوطان نصب

به‌طور طبیعی معمولاً انسان‌ها، مکان‌هایی که نیازهای اقتصادی، اجتماعی و دینی خود را تأمین کنند را به‌عنوان محل زندگی خود انتخاب می‌نمایند؛ و به مرور زمان، مردم آن مکان بر یک امر مشترک هم‌عقیده می‌شوند. به‌همین علت کوفه به مرور زمان به قلعه تشیع مشهور شد (نک: ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۱۱/۸). و تا جایی که اگر در مورد یک راوی عبارت «کوفی المذهب» نقل شود، به معنی شیعه بودن آن راوی است (ذهبی، ۱۹۹۳: ۲/۴۲۶). سرزمین شام نیز به نصب و دشمنی با امام علی علیه‌السلام مشهور شد. در ادامه، برخی مکان‌هایی که به محل زندگی دائمی ناصبیان شهرت یافت، ذکر می‌شود. شایان ذکر است که محل زندگی دائمی نواصب در گذشته و یا حال در آن مناطق مدنظر می‌باشد.

۴-۱. اوطان نواصب مکفره

نواصب مکفره که مصداق بارز آن‌ها خوارج هستند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۰۸/۳)؛ در سرزمین‌های زیر سکونت داشتند.

۴-۱-۱. عراق

روشن است که نخستین ظهور خوارج در عراق بود (ابن حجر عسقلانی، بی تا: ۵۳۶/۱۳). بعد از واقعه حکمیت علیه امام علی علیه السلام خروج کردند؛ اما به علت مشکلات و جنگ‌هایی که با آن مواجه شدند، در سرزمین‌های مختلفی منتشر شدند و به عراق محدود نماندند و به مرور زمان و با مخالفت امویان با آن‌ها، اثری از آن‌ها در عراق نماند و به شهرها و کشورهای دیگری هجرت کردند (مقدسی، بی تا: ۲۷/۶). تا جایی که عبیدالله بن زیاد، سیزده هزار نفر از آن‌ها را کشت و چهار هزار نفر را زندانی نمود؛ اما با این وجود عقب‌نشینی نکردند و هر وقت فرصتی پیش می‌آمد، علیه امویان به پا می‌شدند. خوارج به مرور زمان از عراق هجرت و یا از بین رفتند؛ تا جایی که امروز اثری از خوارج در عراق نمانده است (رک: طبری، ۱۳۸۷: ۳/۳۷۵).

۴-۱-۲. عمان

از دیرباز خوارج به عمان مهاجرت نمودند؛ اما زمان دقیق هجرت آن‌ها به عمان در دسترس نیست. برخی معتقدند خوارج عمان کسانی هستند که از جنگ نهروان نجات پیدا کردند و به عمان رفتند. برخی نیز معتقدند که خوارج همراه ابن‌اباض وارد عمان شدند که به اباضیه نیز مشهور گردیدند (نک: عواجی، ۱۳۹۹: ۱۶۳؛ طالب هاشم، ۲۰۰۱: ۱۵۲). درباره این ادعا که آیا اباضی‌های امروزی در کشور عمان، همان خوارج با همان معتقدات هستند یا خیر، پژوهش مستقلی می‌طلبد که در حیطه و اهداف پژوهش حاضر نیست.

علاوه بر عراق و عمان، اصحاب ملل و نحل، شهرها و کشورهای مختلفی از مشرق و مغرب سرزمین اسلامی را به عنوان وطن خوارج ذکر کردند؛ که در هیچ‌یک از آن‌ها نامی از سرزمین فلسطین وجود ندارد.

۴-۲. اوطان نواصب غیر مکفره

مشهورترین سرزمین‌های نواصب غیر مکفره، به شرح ذیل است:

۴-۲-۱. شام

منشأ نصب سرزمین شام است، نصب در این سرزمین به صورت وسیعی منتشر شد و به طور عام، اهل آن سرزمین به کینه و دشمنی نسبت به امام علی علیه السلام مشهور شدند. ذهبی می‌گوید: «اغلب شامیان از روز صفین به بعد نسبت به علی نصب داشتند» (ذهبی، ۱۹۹۳: ۱۵۳/۶) تا جایی که شامیان کسی نمی‌شناختند، جز آل ابی‌سفیان و از کسی اطاعت نمی‌کردند، جز بنی مروان (حموی، بی تا: ۳۵۲/۲). شامیان در اطاعت از بنی‌امیه دچار افراط شدند و ضرب‌المثل معروف «طاعة شامیه» از اینجا گرفته شده که در اطاعت از بنی‌امیه بی‌نظیر بودند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶:

۴۳۱/۶). بنابراین یکی از مواظن مهم نواصب، سرزمین شام است و این به علت وجود حاکمان بنی‌امیه در آن سرزمین است که نتیجه آن، «الناس علی دین ملوکهم» می‌باشد؛ به خصوص اگر حاکمان، مردم را به بردگی بگیرند و علیه جبهه مقابل تبلیغات منفی راه بیندازند؛ که حاکمان بنی‌امیه از هر دو روش استفاده کردند. ابن تیمیه درباره اهل شام می‌گوید: «کثیر منهم یغض علیاً ویسبّه» بسیاری از آن‌ها با علی دشمنی و او را سب می‌کردند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۴۳۱/۶). از دیگر ویژگی‌های پدیده نصب در سرزمین شام، طولانی بودن نصب در آن سرزمین است که از مقتل عثمان شروع و با جنگ صفین به اوج خود رسید و تا قرن‌ها بعد، عدوات و دشمنی با امام علی علیه‌السلام سرلوحه شامیان ماند (ذهبی، ۱۹۹۳: ۱۵۳/۶). نسائی از عالمان و مؤلفان کتب حدیثی اهل سنت می‌گوید: «وارد دمشق شدم و دشمنان علی را در آنجا زیاد دیدم» (ذهبی، ۱۴۱۹: ۶۹۹/۲؛ ابن‌خلکان، بی‌تا: ۷۸/۱). این کلام نسائی حدود صدو هفتاد سال پس از انقراض حکومت بنی‌امیه می‌باشد که از آثار دشمنی با امام علی علیه‌السلام برجای مانده است. ذهبی در قرن هشتم نیز به وجود آن‌ها در زمان خودش در شام اشاره می‌کند (ذهبی، ۱۴۲۷: ۳۷۴/۵). از بین همه شهرهای شام، دو شهر دمشق و حمص به نصب مشهور بودند (نک: ذهبی، ۱۹۹۳: ۲۰۵/۱؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ۱۴۸/۸). شایان ذکر است که سرزمین شام، شامل فلسطین امروزی نیز می‌شد، اما با توجه به مرکزیت حکومت بنی‌امیه در سوریه امروزی، و اذعان بسیاری از اندیشمندان اهل سنت به وجود نواصب در دو شهر دمشق و حمص، پدیده نصب در این دو شهر به اوج خود رسید. گرچه کسی از اندیشمندان اهل سنت به وجود نواصب در سرزمین فلسطین از ابتدای پیدایش آن، اشاره‌ای نکرده است، اما با سقوط بنی‌امیه (۱۳۲ هجری) ناصبی‌گری به‌عنوان یک جریان حکومتی و غالب، در کل شام و در فرض وجود آن در فلسطین، به تدریج تضعیف و از بین رفت (العصامی، ۱۴۱۹: ۱۲۳/۴).

۴-۲-۲. عراق

علاوه‌بر وجود خوارج در عراق، وجود حاکمان بنی‌امیه در این کشور، موجب پیدایش و گسترش نصب شد. حاکمان بنی‌امیه در عراق موظف به اجرای سیاست‌های حکومت مرکزی شام بودند که براساس آن دشمنی با امام علی علیه‌السلام و سب ایشان، یکی از بدیهیات حکومت اموی است. سخت‌ترین و ظالم‌ترین حاکمان بنی‌امیه مانند زیاد بن ابیه، عبیدالله بن زیاد و حجاج بن یوسف در عراق بودند که در دشمنی و سخت‌گیری علیه شیعیان از دیگر حاکمان اموی پیش‌قدم بوده و در عدوات با امام علی علیه‌السلام شهرت داشتند (رک: طبری، ۱۳۸۷: ۱۷۰/۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۳۲۷/۹؛ ذهبی، ۱۴۲۷: ۴۹۵/۳).

بنابراین روشن شد که هیچ‌یک از فرقه‌نویسان، تاریخ‌نگاران و علمای فریقین، هیچ‌یک از ظه‌های فلسطین را به‌عنوان سرزمین نواصب مکف‌ه و غیر مکف‌ه ذکر نکردند.

۵. پاسخ آیت‌الله خامنه‌ای به ادعای ناصبی بودن مردم فلسطین

یکی از مبانی آیت‌الله خامنه‌ای در تعامل با جهان اسلام، حفظ وحدت مسلمانان و بی‌اعتنایی به تفرقه‌افکنی دشمنان است که در مناسبت‌های مختلف بر آن تأکید دارند؛ پس از مطرح شدن تهمت ناصبی بودن مردم غزه، ایشان طی سفر استانی به استان کردستان در دیدار با علمای شیعه و سنی، ضمن تأکید دوباره بر وحدت جهان اسلام، به ادعای ناصبی بودن مردم فلسطین و غزه پرداخت و با اشاره به نقشه‌های دشمنان در تفرقه‌افکنی بین مسلمانان، به این ادعا پاسخ داد. ایشان گفتند: «در این بُح‌وحه دیدیم که برخی می‌روند نزد بعضی از بزرگان، بعضی از علما، بعضی از محترمان که آقا شما به چه کسی دارید کمک می‌کنید؟ اهل غزه ناصبی هستند. - ناصبی یعنی دشمن اهل بیت (ع) - عده‌ای هم باور کردند و پیغام دادند که مردم غزه ناصبی هستند. گفتیم پناه بر خدا و لعنت خدا بر شیطان رجیم خبیث. در غزه مسجد امیرالمومنین الامام علی بن ابیطالب هست، مسجد الامام الحسین هست، چطور این‌ها ناصبی‌اند؟ بله سنی‌اند، اما ناصبی نیستند. [دشمنان] این جور حرف زدند، این جور اقدام و کار کردند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۸/۰۲/۲۳). پیش از این سخنرانی، آیت‌الله خامنه‌ای در سخنرانی دیگری در سال ۷۱ به‌طور ضمنی به این مسأله پرداخته و به تبلیغات آمریکایی‌ها و صهیونیستی‌ها علیه مبارزان فلسطینی اشاره می‌کند و می‌گوید: «تبلیغات آمریکایی و صهیونیستی، این دروغ بزرگ و این فریب بی‌نظیر را باوراندند که خیلی گزنده و تلخ است. آن‌ها حتی در نشان دادن جوانانی که با ظلم صهیونیست‌های ظالم پُرپر می‌شوند و از مواهب دنیا و همه خیرات روی زمین محروم شده‌اند، یک چهره خشن نشان می‌دهند و می‌گویند: فلسطینی‌ها این‌هایند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۱/۱/۷).

اکنون به‌منظور تبیین و شرح دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای درباره مردم فلسطین و غزه، لازم است به مواردی همچون مذهب، گرایش‌های فکری مردم فلسطین، اهل بیت (ع) در میان مردم فلسطین و اثر ایشان بر فضای فکری، علمی و دینی آن سرزمین پرداخته شود، تا عمق بصیرت و اشراف معظم‌له به فضای دینی، فرهنگی و فکری فلسطین بیش‌تر روشن گردد.

۵-۱. عدم وجود دلیل بر ناصبی بودن مردم فلسطین

مهم‌ترین دلیل بر ناصبی نبودن مردم فلسطین و غزه، اثبات این مدعا است. به‌عبارت دیگر اثبات نصب در میان مردم فلسطین، نیاز به دلیل و بینه دارد که تاکنون هیچ‌یک از علما و اندیشمندان اسلام آن را مطرح نکرده است و تنها از طرف دشمنان اسلام، جهت تفرقه و اختلاف‌افکنی میان مسلمانان

تبیین دیدگاه حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در ناصبی نبودن مردم فلسطین (مناحی زاده و شاهرودی) ۳۷

مطرح شد و براساس قاعده فقهی و حقوقی اسلام، «الأصل في الناس البراءة حتى يثبت خلافها»، اصل بر برائت اشخاص است تا زمانی که خلاف آن ثابت نشده باشد. قاعده «الأصل براءة الذمة» یا «برائت ذمه» یکی از اصول بنیادین فقهی می‌باشد که به موجب آن هیچ کس را نمی‌توان مکلف یا مسئول یا مجرم دانست، مگر اینکه خلاف آن با دلیل اثبات شود. این قاعده نه تنها در فقه شیعه و سنی، بلکه در حقوق بین الملل معاصر نیز مورد تأکید است (نک: الزحیلی، ۱۴۲۷ق: ۱/۱۴۲).

۵-۲. سنی و شیعی بودن مردم فلسطین

دشمنی و بغض اهل بیت (ع) و ظاهر کردن آن، شرط اصلی ناصبی بودن است؛ که با این توضیح فقط عده اندک و نادری از اهل سنت ناصبی هستند و احکام ناصبی بر اکثریت ایشان، مترتب نیست. شیخ صدوق نیز در این خصوص می‌گوید: «الجهلاء يتوهمون أن كل مخالف ناصب، و ليس كذلك» جاهلان توهم می‌کنند که هر مخالفی ناصبی است، درحالی که این گونه نیست (نجفی، ۱۳۶۵: ۶/۶۴). به همین علت آیت‌الله خامنه‌ای، سنی بودن اهل غزه را تأیید، اما ناصبی بودن آن‌ها را رد می‌کند (خامنه‌ای، بیانات، ۲۳/۰۲/۱۳۸۸). شهید مرتضی مطهری باور دارد که نسبت دادن صفت ناصبی به مردم فلسطین، بخشی از تبلیغات و توطئه‌های دشمنان اسلام، به ویژه صهیونیست‌ها است. به زعم ایشان، فلسطینی‌ها نه تنها ناصبی نیستند، بلکه در میان اهل سنت آنان، گروه‌هایی از شیعیان و محبان اهل بیت نیز حضور دارند. استاد مطهری در کتاب آشنایی با قرآن به صراحت به این شبهه پاسخ داده و بیان می‌کند که ناصبی با سنی تفاوت دارد؛ سنی‌ها برای امام علی علیه السلام احترام قائلند و او را خلیفه چهارم می‌دانند، درحالی که ناصبی دشمن امام علی علیه السلام است و از دیدگاه فقه شیعه کافر و نجس محسوب می‌شود. مطهری تأکید می‌نماید که این اتهام از سوی صهیونیست‌ها ساخته شده تا احساس هم‌دردی شیعیان با مردم فلسطین را از بین ببرند. ایشان حتی در سفر حج خود، با فلسطینی‌هایی مواجه شده که برخی از آنان شیعه بوده‌اند. او از جمله به شیعه بودن شخصیت‌هایی چون لیلا خالد اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که در میان فلسطینی‌ها هم شیعه و هم سنی وجود دارد و اتهام ناصبی‌گری صرفاً ابزاری تبلیغاتی است (مطهری، ۱۴۰۲: ۴/۳۲).

سنی بودن مردم فلسطین و عدم دشمنی آن‌ها با اهل بیت (ع)، با دلایل مختلف قابل اثبات است، اما علاوه بر آن دلایل دیگری در اثبات وجود شیعه در بین مردم فلسطین وجود دارد که در ادامه همین مقاله به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۵-۳. مذهب مردم غزه

بیش تر مردم فلسطین، پیرو مذهب شافعی هستند. «ابوعبدالله محمد بن ادریس شافعی» امام این مذهب نیز متولد غزه بوده است. در بین فرقه‌های چهارگانه اهل سنت، نزدیک‌ترین فرقه به تشیع

از نظر علاقه و احترام به اهل بیت (ع) همین فرقه شافعی می‌باشد. محبت خود شافعی به اهل بیت (ع) - به‌ویژه شخص امیرالمؤمنین علی (ع) و امام حسین (ع) - نیز بسیار معروف و مشهور است. شافعیان هم به تبعیت از امام شافعی نسبت به اهل بیت (ع) ارادت دارند و حتی به زیارت مشاهد مشرفه منتسب به آنان می‌روند (جهنی، بی‌تا: ۱۲۴/۲).

۴-۵. محبت اهل بیت (ع) و گرایش به تشیع در بین مردم فلسطین

در سال‌های اخیر گرایش به تشیع در بین مردم فلسطین بسیار سریع بوده است. گذشته از «شهید دکتر فتحی شقاقی» و «شهید محمد شحاده» از رهبران جنبش جهاد اسلامی فلسطین (شحاده، ۱۳۸۸)، اکنون حضور حداقل ده هزار شیعه بومی در بین فلسطینیان ساکن در مناطق اشغالی (بدون غزه و کرانه باختری)، گزارش شده است. خبرگزاری عصر ایران به نقل از خبرگزاری فرانسه نیز در سال ۱۳۹۰ به روند تغییر مذهب شماری از افراد سنی مذهب در نوار غزه و شیعه شدن آن‌ها پرداخت. عبدالرحیم حمد از تازه شیعه‌شدگان نوار غزه، تعداد شیعیان نوار غزه را صدها نفر می‌داند و معتقد است که: «ما جریان شیعه در نوار غزه، خود را امتداد جمهوری اسلامی ایران و حزب‌الله لبنان می‌دانیم. ما جمهوری اسلامی ایران را در جایگاه مرجعیت خود می‌دانیم». بسیاری از شیعه‌شدگان نوار غزه، دلیل گرایش خودشان به تشیع را محبت اهل بیت و حمایت جمهوری اسلامی ایران و حزب‌الله لبنان از فلسطین اعلام کردند (عبدالرحیم حمد، ۱۳۹۰). رهبران فلسطینی نیز در مواضع مختلف ارادت و محبت خود به اهل بیت را اعلام می‌کردند، موارد زیر از این جمله است:

فضال فرحات، از فرماندهان نظامی حماس و سازنده موشک‌های «قسام» است که آثار آن تا به امروز باقی مانده و هر روز جنبش حماس به‌واسطه این رهبر، نسبت به گذشته قوی‌تر می‌شود و سبب ایجاد رعب و وحشت در قلب اسرائیلیان شده است. فرحات در وصیت‌نامه خود می‌نویسد: «هذا الزمانُ زمنُ المهدي، فأنا أبايعُهُ من الآن متي ظهر...»؛ این زمان، زمان مهدی است؛ من از هم اکنون تا زمان ظهورش با او بیعت می‌کنم (فرحات، ۲۰۲۳).

شهید فتحی شقاقی، رهبر جهاد اسلامی فلسطین، با اشاره به شباهت‌های مبارزاتی میان امام حسین علیه‌السلام و شیخ عزالدین قسام، از شخصیت امام حسین علیه‌السلام به‌عنوان نماد کامل انسانیت و مقاومت یاد می‌کند. به اعتقاد او، امام حسین با ایثار جان خود در کربلا، الگوی جاودانه‌ای از جهاد در راه حق را به‌جا گذاشت؛ الگویی که در مبارزات عزالدین قسام علیه استعمار انگلیس و صهیونیسم تجلی یافت، وی قسام را نمونه‌ای از مردان حسینی معرفی می‌کند که با شهادت خود، حیات تازه‌ای در کالبد ملت فلسطین دمید و شعله مقاومت را برافروخت. در این نگاه، هر دو

تبیین دیدگاه حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در ناصبی نبودن مردم فلسطین (مناحی‌زاده و شاهرودی) ۳۹

شخصیت در شرایطی متفاوت، با آگاهی و مسئولیت‌پذیری دینی در برابر سلطه‌طلبی ایستادند و از تسلیم‌پذیری پرهیز کردند (شقایق، ۱۳۹۶).

یحیی السنوار، فرمانده حماس که امروز به‌دلیل مقاومت و شجاعت بی‌نظیرش در برابر صهیونیست‌ها به نماد مقاومت تبدیل شده، در یک سخنرانی اعلام می‌کند که نگاهش به مرگ همان نگاه امام علی علیه‌السلام است و به آن تأسی می‌کند: «من این جمله از امام علی را خوب به خاطر می‌سپرده‌ام که گفت: دو روز در زندگی انسان هست، روزی که در آن مرگ سرنوشت تو نیست، و روزی که مرگ سرنوشت تو می‌باشد. من از روز اول نمی‌ترسم، چون مرگ سرنوشتم نیست، پس کسی نمی‌تواند به من آسیبی برساند. از روز دوم هم نمی‌ترسم، چون اگر تقدیرم باشد، نمی‌توانم از آن جلوگیری کنم» (السنوار، ۱۴۰۳).

۵-۵. امام حسین علیه‌السلام در شعر معاصر فلسطین

برخلاف شایعاتی که درباره مردم فلسطین منتشر شده است، شاعران بسیاری در فلسطین، مبارزه خود با اسرائیل را با حادثه کربلا مقایسه کرده و سرور و سالار شهیدان، ابا عبدالله الحسین علیه‌السلام را الگوی خود معرفی می‌کنند. در ادامه به نمونه‌های از اشعار شاعران فلسطینی در این زمینه اشاره می‌شود:

سمیح القاسم از برجسته‌ترین شاعران معاصر فلسطین از نقشی که امام حسین علیه‌السلام در کربلا ایفا کرده، بهره‌برداری می‌کند. وی در یک قصیده، کربلا را به عنوان نماد خون جاری عرب در جسم عراق، ترسیم می‌نماید.

في عقر دارك جزّ الروم ناصيتي
وجاؤزت خيلهم ابواب حطين
لكنّ ظلم ذوي القربى اشدّ على
روحي الجريحة من ظلم يقاويني
ما كربلا! وفي بغداد نازفة
دماء شعبي من حين الى حين
فما أقول إذا استنطقت عن وجعي
الجرح جرحي والسكين سكيني
ويوم يزحم وجه الموت ذاكرتي

أبكي عراقي أم أبكي فلسطيني^۲ (رک: نشریه فرهنگی تحلیلی راه، ۱۳۸۷: ذیل «شعر عاشورایی

در فلسطین»)

شاعر فقط به اشاره به این واقعه تاریخی و حوادث مصیبت بار آن اکتفا نمی‌کند، بلکه مضامین معاصری را نیز مطرح می‌نماید. کشتن انسان را جرم بزرگی معرفی می‌کند که در بستر تاریخی کربلا اتفاق افتاده و همچنان در دنیای امروز نیز در حال اتفاق افتادن است. همین امتی که حسین را کشت، امروز فلسطین و بغداد را می‌کشد. دیروز غاصبانه این شمشیر را از نیام بیرون کشیدند و امروز نیز همان شمشیر را برای ریختن خون فلسطین نشان می‌دهند.

معین بسیسو، مقتل امام حسین علیه‌السلام را در قصیده‌ای به نام «القمر ذو الوجوه السبعة» به نمایش می‌کشد. صحنه‌ای اعتراض آمیز نشان می‌دهد و منافقان را محکوم می‌کند. منافقانی که در کنار امام حسین علیه‌السلام و در حمایتش شمشیر کشیدند، ولی با شروع نبرد، قصیده‌های نوشته بر شمشیرهایشان را در مدح و ثنای قاتلان حسین نشان دادند.

«رأیته فی کربلا

تحت رایة الحسین

صهیل سیفه مع الحسین

وفوق سیفه قصده منقوشة

فی مدح قاتل الحسین»^۳ (رک: نشریه فرهنگی تحلیلی راه، ۱۳۸۷: ذیل «شعر عاشورایی در فلسطین») بسیسو واقعه کربلا را نه فقط با هدف ترسیم فاجعه، بلکه به جهت روشنگری درباره خیانت و فرصت‌طلبی شاعران و رسانه‌های معاصر به کار می‌گیرد. وی در اشاره‌های کربلایی خود در شعر «العودة الی کربلاء» این واقعه را تا حوادث معاصر دنبال و شعرش را این‌گونه آغاز می‌کند.

«آت علی عطشی وفی زوادی ثمر النخیل
فلیخرج الماء الدفین الی ولیکن الدلیل
یا کربلاء تلمسی وجهی بماء کِ تکشفی عطش القتیل
وتری علی جرح الجبین امانة تملی

خطای»^۴ (رک: نشریه فرهنگی تحلیلی راه، ۱۳۸۷: ذیل «شعر عاشورایی در فلسطین»)

اینجا نماد کربلای فلسطین: رنج، تشنگی، محاصره، خشم و مصیبت است. جست‌وجو برای آب در زمان تشنگی است، با وجود بسته بودن و سختی‌های راه، به کربلا رسیده و حسین را تنها در معرکه یافته است، درحالی‌که دیگران خرما میان خود تقسیم می‌کنند. در اینجا ذهن شاعر، مصیبت‌ها و زخم‌های تاریخ را به یاد می‌آورد، مرگ بر فلسطین تحمیل شده تا زنده شود، همان‌گونه که به امام حسین علیه‌السلام تحمیل شد تا همواره قهرمان تراژدی تاریخ باقی بماند. این‌گونه است که امام در هر زمانی و مکانی الهام‌بخش می‌باشد.

متوکل طه، در شعرش به نام «ما لم نقله العرافة للرئیس» (آنچه کاهن به رئیس جمهور نگفت)

با استفاده از شیوه دور، از شخصیت امام حسین علیه‌السلام استفاده می‌کند:

أبشركم بالبلد

ولا أي شیئ بهذا البلد

سوی القتل سیّده والقود

وأنّ الذی سوف یبقی

سیقتله ذله والکمد

یقول: لماذا دماء الشوارع تسطع للأخیرین

وکل قتیل هنا کربلاء تنوح

و عنوان رعب^۵ (رک: نشریه فرهنگی تحلیلی راه، ۱۳۸۷: ذیل «شعر عاشورایی در فلسطین»)

شاعر ضرب آهنگ قرآنی را برای ترسیم صحنه درماتیک کشتار فلسطینیان برگزیده و چهره اشراقی به شعر داده که در آن خون در راه‌ها، کوچه‌ها و صحرا، مشابه هم جریان دارد. این واقعیت در ضرورت برانگیختن ملت فلسطین ریشه دارد. شاعر می‌کوشد از زیر آوار نکبت‌ها و هلوکاستی که صهیونیست‌ها علیه این ملت بی‌دفاع به‌وجود می‌آورند، روح حسینی را در پروسه دو سویه مظلومیت برانگیختن الهام بگیرد.

۵-۶. ارادت و محبت علمای دینی فلسطین به اهل بیت (ع)

به گزارش خبرنگار خبرگزاری فارس در غزه، در نوار غزه که پای بگذارید خیابانی را نمی‌توانید ببینید که نشانه‌ها و شواهدی دال بر ارتباط ملت فلسطین و عشق آن‌ها به اهل بیت (ع) وجود نداشته باشد. مساجد، مراکز، مدارس، مهد کودک‌ها، خیابان‌ها همه و همه نام اهل بیت (ع) را با خود حمل می‌کنند تا نشان آشکار و عیانی بر عشق آن‌ها به این خاندان باشد. علمای دینی و خطبای مساجد غزه در محبت به اهل بیت (ع) پیش‌قدم هستند.

رامز الحلبی، از خطبای شهر غزه، معتقد است که میان مردم این منطقه گرایش قلبی و فرهنگی عمیقی نسبت به اهل بیت (ع) وجود دارد؛ به‌طوری‌که نام‌های اعضای اهل بیت همچون علی، فاطمه، حسن و حسین در بسیاری از خانواده‌ها مشاهده می‌شود. وی همچنین به وجود مساجد متعددی با نام‌های امام علی، امام حسین و حضرت زهرا سلام‌الله‌علیها در سطح شهر اشاره می‌کند که نشانگر جایگاه معنوی اهل بیت در میان مردم غزه است. الحلبی بر این باور است که تلاش‌های غرب، به‌ویژه آمریکا و رژیم صهیونیستی، برای ایجاد تفرقه در میان مسلمانان و تضعیف وحدت امت اسلامی تاکنون ناکام مانده و تنها راه نفوذ آنان، سوءاستفاده از عوامل داخلی و تفرقه‌افکنی درونی است (الحلبی، ۱۳۹۵).

خالد الهجین، از خطبای شمال نوار غزه، تأکید می‌کند که محبت به اهل بیت (ع) در میان تمامی مسلمانان یک وظیفه دینی آشکار و غیرقابل انکار است. به گفته او، اهل بیت به‌عنوان الگوهای حکمت، صبر، زهد و شجاعت، نقش بنیادینی در هدایت امت اسلامی داشته و اساس بسیاری از علوم فقهی و شرعی به ایشان بازمی‌گردد. وی در ادامه به مقوله‌ای معروف از ابو حنیفه، از بزرگان اهل سنت اشاره می‌کند که گفته اگر آن دو سال نبود پسر نعمان از بین رفته بود که در واقع اشاره‌ای از سوی او به تحصیل دو ساله‌اش در مکتب امام جعفر صادق علیه‌السلام بود (الهجین، ۱۳۹۵).

شایان توجه است که در فلسطین، به‌طور خاص در نوار غزه، تعداد زیادی از علما و مبلغان دینی فعالیت دارند؛ به‌گونه‌ای که تقریباً برای هر مسجد، یک خطیب یا امام جماعت حضور دارد. شماری از این علما، به‌طور آشکار محبت و ارادت خود را به اهل بیت (ع) ابراز می‌کنند. براساس گزارش پایگاه میدل‌ایست‌آی به نقل از سخنگوی وزارت اوقاف غزه، بیش از ۳۰۰ نفر از علما، شامل معلمان قرآن، مبلغان و امامان مساجد، در جریان حملات رژیم صهیونیستی به شهادت رسیده‌اند (وزارت اوقاف و امور دینی غزه، ۱۴۰۳). اگرچه ممکن است این تعداد در مقایسه با کل علمای غزه اندک به‌نظر برسد، اما گواه حضور گسترده محبان اهل بیت (ع) در میان جامعه دینی این منطقه می‌باشد. از سوی دیگر، هیچ‌گونه ادعای مستند و معتبری در زمینه ناصبی بودن علمای غزه مطرح نشده که نیازمند رد یا اثبات باشد.

۵-۷. مساجد فلسطین به نام اهل بیت (ع)

مطالعه‌ای موردی درباره نام‌گذاری مساجد در نوار غزه نشان می‌دهد که محبت و ارادت به اهل بیت (ع) در میان مردم این منطقه حضوری پررنگ دارد. مطابق با گزارش رسمی وزارت اوقاف و امور دینی غزه، در این منطقه ۱۲۴۴ مسجد ثبت شده است. بررسی نمونه‌ای از نام ۷۰ مسجد نشان داد که نه تنها نشانه‌ای از گرایش‌های ناصبی در میان آن‌ها مشاهده نمی‌شود، بلکه برخی از این مساجد به نام شخصیت‌های برجسته اهل بیت (ع) نام‌گذاری شده‌اند.

برای نمونه، سه مسجد با نام «الإمام علی بن ابی طالب علیه‌السلام» در مناطق حواره، الزیتون، و جبالیا وجود دارد. همچنین، دو مسجد به نام «فاطمه الزهراء سلام‌الله‌علیها» در ارتاح و نابلس و دو مسجد دیگر با نام «الحسین بن علی علیه‌السلام» در حی الصبره (غزه) و عین‌ساره (الخلیل) دیده می‌شود. افزون بر این‌ها، مسجدی نیز به نام «حمزة بن عبدالمطلب» در منطقه الدرجه غزه قرار دارد (وزارت اوقاف و امور دینی غزه، ۲۰۲۳).

این شواهد نشان می‌دهد که نام‌گذاری مساجد به نام اهل بیت (ع) در فلسطین نه تنها امری رایج است، بلکه نشانگر جایگاه والای این خاندان در ذهنیت دینی و اجتماعی مردم این سرزمین به‌شمار می‌رود.

اکنون از مدعیان ناصبی بودن مردم فلسطین این سؤال‌ها پرسیده می‌شود: چگونه ملتی که به ادعای آن‌ها دشمن اهل بیت (ع) هستند، این‌گونه به اهل بیت محبت دارند و به تشیع‌گرایی پیدا می‌کنند؟ چگونه فرماندهان آن ملت، امام علی و امام حسین را الگوی خود معرفی کرده و به آن‌ها تأسی می‌نمایند؟ چرا شعر معاصر شاعران آن ملت سرشار از معارف عاشورایی است و در بیداری ملت و مقاومت مقابل ظلم، از فرهنگ عاشورایی الهام می‌گیرد؟ به‌راستی چرا بسیاری از مساجد، مراکز علمی و مدارس فلسطین از قدیم مزین به نام اهل بیت (ع) است؟ به چه دلیلی عالمان و خطبای دینی فلسطینی در سخنان خود به بزرگی از اهل بیت یاد می‌کنند و آن‌ها را رهبران و امامان جهان اسلام معرفی می‌نمایند؟ آیا این ملت ناصبی و دشمن اهل بیت (ع) می‌باشد؟

۶. عدم وجود نواصب در جهان اسلام در عصر حاضر

علمای اهل سنت اعتقاد دارند که در حال حاضر، نواصب به معنای اصطلاحی و مشهور آن، - چه نواصب مکفره (خوارج) و چه نواصب غیر مکفره- در جهان اسلام وجود ندارند. اما در عین حال آثاری از خوارج در بعضی از مکان‌ها وجود دارد که نگرش و اعتقاد آن‌ها تغییر کرده و به امام علی علیه‌السلام به‌عنوان یک کافر و دشمن نگاه نمی‌کنند. با این توضیح که بیش‌تر فرق خوارج حتی کسانی که نام و نشان داشتند و مشهور بودند، مانند أزارقه به تاریخ سپرده شدند. المطلی می‌گوید: «اما خوارج، خدا را شکر که کسی از آن‌ها باقی نماند» (مطلی، ۱۴۱۳: ۵۱). همچنین فرقه صُفَریه با اینکه در یک دوره‌ای دارای حکومت بودند، اما در حال حاضر اثری از آن‌ها باقی نمانده است (سعودی، ۱۴۱۷: ۶۶). برخی نیز معتقدند که تنها فرقه اباضیه از خوارج در عصر ما باقی مانده که در برخی کشورها مانند عمان و برخی مناطق آفریقایی حضور دارند که از نظر اعتقادی به مرور زمان تغییرات اساسی داشتند و نسبت به امام علی علیه‌السلام دشمنی و کینه ندارند (رک: سعودی، ۱۴۱۷: ۶۶؛ الندوة العالمية للشباب الاسلامی، ۱۴۲۰: ۶۲/۱).

به عقیده برخی عالمان اهل سنت، نواصب غیر مکفره نیز در حال حاضر وجود ندارند، و حتی فرقه یزیدیه که خود را جزو اهل سنت می‌دانند نیز در حال حاضر از بین رفتند و اثری از آن‌ها باقی نمانده است. این تیمه اعتقاد دارد که در زمان بنی‌امیه، نواصب در شام وجود داشتند، اما اکنون اگر در شام کسی بر علیه امام علی علیه‌السلام دشمنی کند، مسلمانان علیه او قیام می‌کنند و امروزه حتی یک نفر ناصبی در بین مردم شام پیدا نمی‌شود (رک: ابن تیمه، ۱۴۱۶: ۳/۴۱۰؛ ۱۴۰۶: ۴/۱۴۶).

ذهبی نیز از دیگر اندیشمندان اهل سنت بر این باور است که نصب در میان اهل دمشق رایج بود، اما اکنون خدا را شکر که از بین رفته است (ذهبی، ۱۹۹۳: ۲۰۵/۱). با این بیان اگر نصب در شام که محل نشأت آن است از بین رفته باشد، به طریق اولی در دیگر نقاط جهان اسلام نیز از بین رفته است. برخی علمای اهل سنت دلایل از بین رفتن نواصب غیر مکفره را این گونه بیان کردند: ۱- وجود و استمرار این نوع نصب به بقا و استمرار حکومت اموی وابسته است و با منقرض شدن حکومت اموی، این نوع نصب نیز منقرض شد. ۲- نواصب غیر مکفره در بین اهل سنت بسیار کم هستند و عالمان اهل سنت در طول تاریخ با آن‌ها مخالفت کردند و سعی نمودند که با استدلال به قرآن و سنت، عقاید آن‌ها را نقد کنند (العواد، ۱۴۳۱ق: ۶۵۱).

علاوه بر آن براساس رأی مشهور فقهای امامیه که در بخش ۲-۲-۱ این مقاله گذشت، می‌توان گفت که در حال حاضر، نواصب در هیچ‌یک از کشورهای اسلامی به خصوص در فلسطین و غزه، به معنای مطرح شده در بین فقهای شیعه وجود ندارد. البته دشمنی با اهل بیت و شیعیان ایشان امروزه در بین فرق تندرو و تکفیری مانند داعش، القاعده، تحریر الشام و... در سوریه که مصداق عینی و حقیقی نواصب هستند، وجود دارد و اتفاقات اخیر و اظهارات منتشر شده از طرف آن‌ها، از جمله تهدید به حمله به کربلا و حمله به برخی اماکن مقدس، بهترین دلیل بر دشمنی ایشان با اهل بیت است که این برگرفته از نقشه‌های تفرقه‌افکنی دشمنان است که نیروهای خاص خود را پرورش می‌دهند تا از طریق اختلافات مذهبی و عقایدی، به مقاصد خود که تفرقه و جنگ داخلی بین مسلمانان است، برسند؛ اما در عین حال مردم عادی، نسبت به اهل بیت (ع) محبت و ارادت خود را اعلام و آشکار می‌کنند.

۷. نتیجه‌گیری

- ۱- بنابر تعاریف اهل سنت، نواصب قومی هستند که با دشمنی با امام علی علیه السلام دین‌داری می‌کنند.
- ۲- علمای شیعه در تعریف ناصبی اختلافی ندارند، اما در مصایق آن اندکی اختلاف نظر دارند، دیدگاه مشترک علمای شیعه درباره نواصب این است که دشمنی و بغض اهل بیت (ع) و آشکار کردن آن، شرط اصلی ناصبی بودن است که با این توضیح فقط عده اندک و نادری، ناصبی هستند و احکام ناصبی بر اهل سنت، مترتب نیست.
- ۳- بنابر نظر علمای فریقین که نواصب را به مکفره و غیر مکفره تقسیم می‌کنند، مردم فلسطین و غزه در هیچ‌یک از فرق نواصب قرار نمی‌گیرند.
- ۴- هیچ‌یک از فرقه‌نویسان، تاریخ‌نگاران و علمای فریقین، سرزمین فلسطین را به عنوان سرزمین و محل سکونت نواصب چه مکفره و چه غیر مکفره، از نشأت تا انتشار پدیده نصب ذکر نکردند.

- ۵- بیش تر مردم فلسطین، پیرو مذهب شافعی هستند. همچنین در سال‌های اخیر گرایش به تشیع در بین مردم فلسطین بسیار سریع بوده و حداقل ده هزار شیعه بومی در بین فلسطینیان وجود دارد.
- ۶- بسیاری از شاعران، علمای دینی و مجاهدان در فلسطین، مبارزه خود با اسرائیل را با حادثه کربلا مقایسه کرده و سرور و سالار شهیدان، ابا عبدالله الحسین علیه‌السلام را الگوی خود معرفی می‌کنند. همچنین بسیاری از مساجد و مراکز علمی فلسطین، به نام اهل بیت (ع) مزین است که دلالت بر محبت آن‌ها به ایشان می‌باشد.
- ۷- رهبر حکیم انقلاب اسلامی به‌عنوان ولی فقیه و رهبر سیاسی با بصیرت و آگاه به مسائل جهان و نقشه‌های شوم دشمنان، با درایت و درک صحیح فقهی، دینی و سیاسی از مسأله نصب و نواصب، در مکان و زمان مناسب در بین علمای اهل سنت به شبهه ناصبی بودن مردم فلسطین پاسخ دادند تا اتحاد مسلمانان و به‌ویژه حمایت از فلسطین حفظ شود.

پی‌نوشت:

۱. لیلا خالد، (زاده ۹ آوریل ۱۹۴۴) عضو شورای مرکزی جبهه مردمی برای آزادی فلسطین و عضو فعلی شورای ملی فلسطین نهاد قانون‌گذاری سازمان آزادی‌بخش فلسطین است. خالد به‌دلیل نقشی که در دو هواپیمارمایی که در سال ۱۹۶۹ و ۱۹۷۰ داشت، مشهور شد.
۲. در وسط خانه‌ات رومی‌ها پوست سرم را کتندند و اسب ایشان از دروازه‌های حطین عبور کرد؛ ولی ستم به خاندان پیامبر برای روح زخمیم سخت‌تر از ستمی است که بر من می‌رود؛ کربلا چیست! خونی که در بغداد جاری شده، خون ملتّم که لحظه به لحظه روان می‌شود؛ چه بگویم وقتی که از درد به سخن می‌آیم؟ که زخم، زخم من و چاقو، چاقوی من است؛ و روزی که ازدحام چهره مرگ در خاطر من می‌آید، برای عراقم بگیریم با برای فلسطینم؟
۳. در کربلا دیدم او را، زیر پرچم حسین، شیهه شمشیرش با حسین بود، ولی رو شمشیرش قصیده‌ای نقش بسته بود، در مدح قاتل حسین.
۴. تشنه کام می‌آیم و در توشه‌ام خرما دارم باید آب نهفته را بیرون بیاورد و راهنما باشد؛ ای کربلا! با آب گوارایت چهره‌ام را نوازش کن تا عطش کشته را ببینی، آنگاه بر زخم پیشانی، امانتی را ببینی که گام‌هایم را هدایت می‌کند.
۵. بشارت می‌دهم شما را به سرزمین، به هیچ چیز از این سرزمین، جز قتل آزادگان و بردگان، و آنکه زنده می‌ماند، ذلت و قصه می‌کشد او را، می‌گوید: چرا خون خیابان‌ها برای دیگران پرتاب می‌شود و هر کشته‌ای اینجا کربلایی است نوحه‌گر و سرلوحه ترس دشمن.

منابع

١. ابن تیمیه حرانی، ابی العباس تقی الدین احمد (١٤٠٦ق). منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیة. تحقیق: محمد رشاد سالم. چاپ اول. ریاض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٢. ابن تیمیه حرانی، ابی العباس تقی الدین احمد (١٤١٦ق). مجموع الفتاوی. تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم. مدینه منوره: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
٣. ابن تیمیه حرانی، ابی العباس تقی الدین احمد (بی تا). الفتاوی الكبرى لشیخ الاسلام ابن تیمیه. تحقیق: حسنین محمد مخلوف. بیروت: دارالمعرفة.
٤. ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (١٣٢٥ق). تهذیب التهذیب. الهند: دائرة المعارف الإسلامية.
٥. ابن حجر عسقلانی، ابی الفضل احمد بن علی (١٣٧٩ق). هدی الساری مقدمة فتح الباری شرح صحیح البخاری. تحقیق: محمد فواد عبدالباقی، محمد الدین خطیب. بیروت: دارالمعرفة.
٦. ابن حجر عسقلانی، ابی الفضل احمد بن علی (بی تا). فتح الباری شرح صحیح البخاری. تحقیق: محب الدین الخطیب. بیروت: دار المعرفة.
٧. ابن خلکان، شمس الدین احمد بن محمد (بی تا). وفيات الاعیان وأبناء ابناء الزمان. تحقیق: احسان عباس. بیروت: دار صادر.
٨. ابن سیده المرسی، ابی الحسن علی بن اسماعیل (٢٠٠٠م). المحکم والمحیط الاعظم. تحقیق: عبدالحمید هندواوی. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیة.
٩. ابن فارس، احمد بن فارس (١٤٢٠ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. بیروت: دار الجیل
١٠. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (١٤٠٧ق). البداية و النهایة. بیروت: دار الفکر.
١١. ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق). لسان العرب. چاپ سوم. بیروت: دارالفکر.
١٢. ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (١٩٨٨م). کتاب الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة. تحقیق: عبدالله سلوم السامرای. بغداد: دار الواسط للنشر.
١٣. ابی القاسم اللالکائی، هبة الله بن الحسن بن منصور (١٤٠٢ق). شرح اصول العتقاد اهل السنة من الكتاب والسنة و اجماع الصحابة. تحقیق: احمد سعد حمدان. ریاض: دار الطیبة.
١٤. انصاری، مرتضی (١٤١٥ق). کتاب الطهارة. چاپ اول. قم: موسسه الشیخ الاعظم.
١٥. آقابزرگ تهرانی، محمد حسن. (١٤٠٣ق). الذریعة الی تصانیف الشیعة. چاپ سوم. بیروت: دار الأضواء.
١٦. آلوسی، ابی الفضل شهاب الدین (بی تا). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
١٧. بحرانی، یوسف (بی تا). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
١٨. برقی، احمد بن محمد بن خالد (بی تا). المحاسن. محقق: سید جلال الدین حسینی. چاپ دوم. قم: دارالکتب الاسلامیة.
١٩. جوهری، اسماعیل بن حماده (بی تا). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. تحقیق: احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
٢٠. جهنی، مانع بن حماد (بی تا). الموسوعة المیسرة فی الادیان و المذاهب المعاصرة. عربستان: نشر الندوة العالمیة.


تبیین دیدگاه حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در ناصبی نبودن مردم فلسطین (مناحی: زاده و شاهرودی) ۴۷

۲۱. الحلبي، رامز (۱۳۹۵). مستنداتى از عشق اهالى غزه به اهل بيت (ع). بازيابى از: خبرگزاري فارس. <https://farsnews.ir/FarsNews/1466537460000164209>
۲۲. حلى، ابن ادریس (۱۳۸۶). موسوعة ابن ادریس الحلى. قم: دليل ما.
۲۳. حموى، ياقوت بن عبدالله (بى‌تا). معجم البلدان. بيروت: دار احیاء التراث العربى عواجى.
۲۴. غالب بن على (۱۳۹۹ق). الخوارج تاريخهم و آراؤهم العقائديه. رياض: جامعة الملك عبدالعزيز.
۲۵. خامنه‌ای، سيدعلى. بيانات: ۱۳۸۸/۰۲/۲۳، دیدار با علما در استان کردستان.
۲۶. خمینی، سيد روح الله (۱۴۲۲ق). كتاب الطهارة. قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۷. خوئی، سيد ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخوئی. التنقيح في شرح العروة الوثقى. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۲۸. ذهبى، شمس الدين محمد بن احمد (۱۴۱۹ق). تذكرة الحفاظ. بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۹. ذهبى، شمس الدين محمد بن احمد (۱۴۲۷ق). سير أعلام النبلاء. القاهرة: دار الحديث.
۳۰. ذهبى، شمس الدين محمد بن احمد (۱۹۹۳م). ميزان الاعتدال. بيروت: مؤسسه الرسالة.
۳۱. الزحيلي، محمد مصطفى (۱۴۲۷ق). القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة. دمشق: دارالفكر.
۳۲. زمخشرى، ابى القاسم محمود بن عمر (بى‌تا). الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل. تقيق: عبدالرزاق المهدي. بيروت: دار احیاء التراث العربى.
۳۳. زمخشرى، محمود بن عمر (۱۳۹۹ق). اساس البلاغة. بيروت: دار الفكر.
۳۴. سعودى، ناصر بن عبدالله (۱۴۱۷ق). الخوارج. دمشق: دار المعراج الدولية.
۳۵. السنوار، يحيى (۱۴۰۳). شهيد يحيى سنوار فرمانده متشيعى كه جهادگر بود. بازيابى از: خبرگزاري فارس. https://farsnews.ir/M_soleimanieh/1729254146871485738
۳۶. سيستانى، سيد على حسيني (۱۴۱۴ق). المسائل المنتخبة. چاپ سوم. قم: دفتر آيت الله سيستانى.
۳۷. سيوطى، جلال الدين (بى‌تا). شرح سنن نسائى. بيروت، دار المعرفة.
۳۸. سيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر (بى‌تا). تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى. تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف. رياض: مكتبة الرياض الحديثة.
۳۹. شحادة، محمدشحادة (۱۳۸۸). فرزند فرمانده شهيد فلسطينى: پدرم شيعه شده بود. بازيابى شده از: حوزه نمايندگى ولى فقيه در امور حج و زيارت. <https://hajj.ir/fa/31004>
۴۰. شقاقى، فتحى (۱۳۹۶). حسين، فلسطين و فروريختن ديوار بى تفاوتى. بازيابى شده از: خبرگزاري قدس. <https://qodsna.com/fa/304981>
۴۱. شهيد ثانى، زين الدين بن على (بى‌تا). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه معارف اسلامى.
۴۲. صدوق، محمد بن على بن حسن (۱۳۹۰ق). من لا يحضره الفقيه. محقق: سيد محسن موسوى خراسان. چاپ پنجم. تهران: دار الكتب الاسلامة.
۴۳. صدوق، محمد بن على بن حسن (بى‌تا). علل الشرائع. قم: منشورات مكتبة الداورى.
۴۴. طالب هاشم، مهدي (۲۰۰۱م). الحركة الاباضية في المشرق العربى. لندن: دار الحكمة.
۴۵. طبرى، محمد بن جرير (۱۳۸۷ق). تاريخ الطبرى. بيروت: دار التراث.
۴۶. طريحي، فخرالدين (۱۳۶۲). مجمع البحرين. تحقيق: سيد احمد حسيني. چاپ دوم. تهران: المكتبة الرضوية.

۴۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۴ق). تهذیب الأحكام في شرح المقنعة. چاپ سوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. عبدالرحیم حمد (۱۳۹۰). فلسطینی‌هایی که شیعه می‌شوند. بازیابی شده از: خبرگزاری عصر ایران. <https://www.asriran.com/fa/news/161636>
۴۹. العصامی، عبدالملک بن حسین (۱۴۱۹ق). سمط النجوم العوالی فی أنباء الأوائل والتوالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۰. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۰). روض الجنان في شرح ارشاد الأذهان. قم: بوستان کتاب قم.
۵۱. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). قواعد الاحکام فی معرفة الحلال والحرام. چاپ اول. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵۲. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق). تذکره الفقهاء. قم: مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.
۵۳. العواد، بدر بن ناصر بن محمد (۱۴۳۱ق). النصب والنواصب دراسة تاريخية عقدية. ریاض: مکتبه دار المنهاج.
۵۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق). العین. تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامری. قم: انتشارات اسوه.
۵۵. فرحات، نضال (۲۰۲۳). وصیت‌نامه شهید فلسطینی. بازیابی شده از: دستاوردهای جمهوری اسلامی ایران. <https://iranpishrow.ir/will-of-the-palestinian-martyr-of-this-era/?i=1>
۵۶. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. (بی‌تا). القاکوس المحیط، قم: دارالعلم.
۵۷. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۱۶ق). الوافی. اصفهان: مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام.
۵۸. فیومی، احمد بن محمد (بی‌تا). المصباح المنیر. بیروت: مکتبه لبنان.
۵۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۱ق). الکافی. محقق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۰. گلپایگانی، سیدمحمد رضا (۱۴۱۳ق). ارشاد السائل. چاپ دوم. بیروت: دارالصفوة.
۶۱. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۳ق). الرسائل التسع. محقق: رضا استادی. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۶۲. مطهری، مرتضی (۱۴۰۲). آشنائی با قرآن. تهران: صدرا.
۶۳. مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء والتاریخ (بی‌تا). قم: مکتبه الثقافة الدینیة.
۶۴. ملطی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق). التنبیه والرد علی أهل الأهواء والبدع. قاهره: مکتبه مدبولی.
۶۵. نجفی، محمد بن حسین (۱۳۶۵). جواهر الکلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۶. الندوة العالمية للشباب الاسلامی (۱۴۲۰ق). الموسوعة المیسرة فی الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. تحقیق: مانع بن حمد الجهنی. چاپ چهارم. بیروت: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزیع.
۶۷. وزارت اوقاف و امور دینی غزه (۱۴۰۳). شهادت صدها عالم دینی و معلم قرآن در حمله اسرائیل به غزه. بازیابی شده از: خبرگزاری <https://iqna.ir/fa/news/4214936>
۶۸. وزارت اوقاف و امور دینی غزه (۲۰۲۳). تدمیر المساجد فی غزه، بازیابی شده از: هیئتة علماء فلسطین. <https://palscholars.org/>
۶۹. الهجین، خالد. مستنداتی از عشق اهالی غزه به اهل بیت (ع)، بازیابی از: خبرگزاری فارس. <https://farsnews.ir/FarsNews/1466537460000164209>
- نشریات
۷۰. نشریه فرهنگی تحلیلی راه (۱۳۸۷)، شماره ۸. ذیل « شعر عاشورایی در فلسطین ».

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۴، شماره ۱۳، تابستان ۱۴۰۴، صفحات ۴۹ تا ۷۰
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۶

قلمرو و معیارهای اعتبار عرف در تفسیر قرآن با رویکرد اجتهادی حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

باقر ریاحی مهر^{۱*} | 

DOI: [10.22034/rjfs.2025.542632.1194](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.542632.1194)

چکیده

مسأله نقش و اعتبار عرف در تفسیر قرآن از مباحث بنیادین در روش‌شناسی فهم وحی به‌شمار می‌رود. از آنجاکه زبان قرآن بر محور محاوره عقلایی و فهم عرفی بشر نازل شده است، تعیین حدود تأثیر عرف در کشف مراد الهی، اهمیت خاصی در فرایند اجتهاد تفسیری دارد. با وجود اذعان مفسران شیعه به نقش عرف در تبیین معانی و تشخیص مصادیق، حدود و معیارهای اعتبار آن به‌صورت نظام‌مند تبیین نشده است. پژوهش حاضر با عنوان «قلمرو و معیارهای اعتبار عرف در تفسیر قرآن با رویکرد اجتهادی آیت‌الله خامنه‌ای»، به واکاوی علمی این مسأله می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که از منظر ایشان، عرف نه منبع مستقل، بلکه قرینه و ابزار فهم است. در سطح مراد استعمالی، عرف عام معیار اصلی معناشناسی می‌باشد، اما در مفاهیم فرامحسوس و دارای اصطلاح قرآنی، اعتبار ندارد. در حوزه مصادیق نیز عرف در موضوعات محسوس و فاقد حقیقت شرعی معتبر است، ولی در حقایق غیبی و اصطلاحات شرعی باید به قرآن، سنت و عقل مراجعه کرد. بدین ترتیب، رویکرد اجتهادی ایشان بر هماهنگی عرف با امضای شارع و نوع موضوع تأکید دارد و الگویی معیارمند برای بهره‌گیری روشمند از عرف در تفسیر قرآن ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: عرف، تفسیر قرآن، سیره عقلا، رویکرد اجتهادی، اندیشه‌های قرآنی آیت‌الله خامنه‌ای.

۱. استادیار گروه قرآن و مستشرقان مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه (ص)، قم، ایران

*Email: dr.riahi@chmail.ir

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

یکی از مسائل بنیادین در دانش تفسیر قرآن، تعیین جایگاه و میزان اعتبار «عرف» در فرآیند فهم آیات الهی است. هرچند قرآن کریم به زبان قوم نازل شده و از مفاهیم رایج زبانی بهره می‌برد، اما این پرسش همچنان محل اختلاف است که آیا عرف می‌تواند به‌عنوان منبعی مستقل در عرض قرآن و سنت در تفسیر آیات نقش‌آفرین باشد یا صرفاً ابزاری کمکی و غیرمستقل در فرآیند فهم متن وحی به‌شمار می‌آید. در همین چارچوب، برخلاف رویکرد غالب در میان اهل سنت، قریب به اتفاق عالمان امامیه، عرف و عادت را منبعی مستقل در تفسیر نپذیرفته و اعتبار آن را منوط به کاشفیت از رضایت شارع و امضای معصوم دانسته‌اند (رک: انصاری، ۱۴۴۱ق: ۴۲/۳)؛ به‌گونه‌ای که ارزش حجتی عرف، نه به خود آن، بلکه به منشأ تأییدکننده آن بازمی‌گردد. با این حال، چالش اصلی در این بحث آن است که عرف، مفهومی یک‌دست و همسان نیست؛ برخی عرف‌ها برخاسته از عقل و فطرت سالم عقلایی‌اند و برخی دیگر ریشه در تمایلات نفسانی، ذوق‌های فرهنگی منحرف یا قراردادهای غیرعقلایی دارند. از این رو، پرسش محوری این است که مرز میان عرف معتبر و عرف نامعتبر در تفسیر قرآن چیست و چه معیارهایی برای تشخیص آن وجود دارد؟ افزون بر این، چالش مهم‌تری در سطح کاربردی پدید می‌آید و آن تفکیک میان نقش عرف در «فهم مراد استعمالی الفاظ» و نقش آن در «کشف مراد جدی و تعیین مصادیق خارجی آیات» است؛ تفکیکی که در بسیاری از آثار تفسیری و اصولی یا نادیده گرفته شده یا به‌صورت منقح تبیین نگردیده است.

در این میان، رویکرد اجتهادی آیت‌الله خامنه‌ای واجد اهمیتی ویژه است؛ زیرا ایشان ضمن پذیرش نقش عرف عقلایی در فهم مفاهیم زبانی و مراد استعمالی آیات، اعتبار آن را در حوزه مراد جدی و تطبیق مصادیق، به‌شدت مقید می‌سازند و عرف‌های برخاسته از ذوق‌های نفسانی یا عقلانیت ناقص بشری را فاقد حجیت دینی می‌دانند. (ر.ک: خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۴/۰۶/۲۵) بر اساس این رویکرد، عرف نه منبعی مستقل، بلکه ابزاری در خدمت فهم متن وحی است و اعتبار آن تنها در چارچوب امضای شارع، عدم ردع، و عدم تعارض با معارف قطعی دینی معنا می‌یابد.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که قلمرو و معیارهای اعتبار عرف در تفسیر قرآن از منظر

اجتهادی آیت‌الله خامنه‌ای چیست؟ و به‌صورت دقیق‌تر:

۱. عرف در چه سطحی از تفسیر قرآن (مراد استعمالی یا مراد جدی) دارای اعتبار است؟
۲. چه معیارهایی عرف معتبر را از عرف نامعتبر تفکیک می‌کند؟
۳. نقش عرف در تفسیر مفاهیم فراعرفی و اصطلاحات خاص قرآنی چگونه ارزیابی می‌شود؟

فرضیه مقاله آن است که از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، عرف در سطح فهم مراد استعمالی الفاظ قرآنی، به‌عنوان قرینه‌ای عقلایی و زبانی معتبر است؛ اما در سطح کشف مراد جدی و تعیین مصادیق، تنها در مفاهیم محسوس و فاقد حقیقت شرعی اعتبار دارد و در مفاهیم فراعرفی، اعتقادی و اصطلاحات خاص قرآنی، مرجع اصلی تفسیر، خود قرآن، سنت معصومان و عقل قطعی است. این پژوهش با روش تحقیق کیفی و با تکیه بر گردآوری داده‌ها به شیوه اسنادی، به تحلیل بیانات تفسیری، اصولی و اجتهادی آیت‌الله خامنه‌ای پرداخته و می‌کوشد ضمن تبیین منسجم جایگاه عرف، معیارهای اعتبار آن را به‌صورت روشمند استخراج و قلمرو کاربردی آن را در تفسیر قرآن روشن سازد.

۲. پیشینه پژوهش و تبیین جایگاه تحقیق حاضر

در رابطه با موضوع جایگاه عرف در فهم و تفسیر قرآن، آثاری به‌طور عام وجود دارد که به بحث جایگاه عرف در فقه یا استنباط فقهی و اجتهادی پرداخته‌اند. مهم‌ترین این آثار عبارتند از: کتاب فقه و عرف، نوشته ابوالقاسم علیدوست، کتاب عیار عرف مبانی قرآنی، روایی و عقلی عرف دیدگاه‌ها، چالش‌ها و نظریه‌پردازی، نوشته کاوس روحی‌برندق، کتاب جایگاه عرف در استنباط، نوشته نقوی کنانی، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد بررسی تطبیقی جایگاه عرف در فقه مذاهب اسلامی، نوشته امیرمحمد امینی، کتاب العرف حقیقه و حجیته، نوشته اسعد کاشف الغطاء، کتاب درآمدی بر عرف، نوشته سیدعلی جبار گلباغی ماسوله، کتاب جایگاه عرف در فقه، نوشته سید محمد واسعی، کتاب نظریه العرف بین الشریعه و القانون، نوشته نذیر حسنی، کتاب العرف و اثره فی الشریعه الاسلامیه و القانون الوضعی، نوشته النحامی محمودصالح المحمود العلوانی، کتاب العرف حجیته، و اثره فی فقه المعاملات المالیه عند الحنابله (دراسة نظریة تأسیلیة تطبیقیة)، نوشته عادل بن عبد القادر بن محمد ولی قوته.

همچنین در رابطه با آثار خاصی که با موضوع این مقاله مرتبط است، یک مقاله پژوهشی می‌باشد، مقاله گونه‌شناسی مفاهیم قرآنی و قلمرو فهم عرفی، نوشته ابوالقاسم علیدوست، علیرضا قائمی‌نیا و محمدحسین رفیعی در مبحث نخست، به تحلیل، بررسی و تعریف «عرف» پرداخته، سپس گونه‌های متعدد مفاهیم و واژگان قرآنی را شناسایی و میزان اعتبار فهم عرف در هر یک از گونه‌ها را تعیین کرده است. این پژوهش با رویکرد فلسفه تحلیلی زبان به تحلیل اقسام مفاهیم قرآنی و نسبت آن با فهم عرفی پرداخته که پژوهش ارزشمندی می‌باشد، اما مبتنی بر تحلیل دیدگاه‌های مفسران فریقین در این زمینه نیست.

با ملاحظه آثار عام و خاص مذکور، جهت نوآوری این پژوهش روشن می‌شود، تاکنون پژوهش‌های خوبی در زمینه عرف و فقه و عرف و حقوق انجام گرفته، اما پژوهشی که قلمرو و اعتبار عرف در فهم و تفسیر قرآن را از منظر قرآن‌پژوهان به ویژه آیت‌الله خامنه‌ای تبیین کند، نگاشته نشده است. وجه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر در مقایسه با مطالعات پیشین، در تمرکز خاص بر قلمرو و معیارهای اعتبار عرف در تفسیر قرآن با رویکرد اجتهادی آیت‌الله خامنه‌ای نهفته است. آثار پیشین اغلب به بررسی جایگاه عرف در فقه، اصول فقه یا حوزه‌های حقوقی پرداخته‌اند و هرچند برخی پژوهش‌ها همچون «گونه‌شناسی مفاهیم قرآنی و قلمرو فهم عرفی» تلاش کرده‌اند رابطه میان عرف و مفاهیم قرآنی را تحلیل کنند، اما این آثار فاقد تبیین نظام‌مند دیدگاه‌های مفسران معاصر به ویژه آیت‌الله خامنه‌ای در بستر اجتهاد تفسیری هستند. نوآوری اصلی این پژوهش در آن است که عرف را در چارچوب روش‌شناسی تفسیری معظم‌له بررسی کرده و با تکیه بر تحلیل اسنادی و مطالعه‌ی کیفی آثار تفسیری و بیانات ایشان، مرز میان مراد استعمالی و مراد جدی را در پرتو مبانی زبانی، عقلی و روایی بازشناسی می‌کند. بدین‌سان، این تحقیق الگویی روشمند برای کاربرد ضابطه‌مند عرف در تفسیر قرآن ارائه می‌دهد و با نشان دادن پیوند میان عرف عقلایی، فهم زبانی و امضای شارع، گامی نو در تبیین مبانی اجتهادی تفسیر معاصر و بومی‌سازی روش تفسیری در چارچوب اندیشه ایشان برمی‌دارد.

۳. مفهوم‌شناسی عرف و تفسیر و تبیین چارچوب نظری پژوهش

برای واژه عرف در لغت عرب، معانی‌ای ذکر شده که می‌توان این معانی را در دو بخش عمده تقسیم کرد: یک دسته از این معانی حیث شناختی دارد و مربوط به حیطة فهم انسان است، مانند: عرف به معنی امر شناخته و پذیرفته شده، در مقابل امر منکر (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ۲/۱۲۱، جوهری، ۱۳۷۶ ق: ۴/۱۴۰۱، ابن اثیر، ۳/۱۳۶۷/۲۱۷). هر آنچه نفس انسان آن را به‌عنوان خیر می‌شناسد و بدان آرام می‌گیرد (ازهری، ۱۴۲۱ ق: ۲/۲۰۸، جوهری، ۱۳۷۶ ق: ۴/۱۴۰۱) و فعل پسندیده و نیکویی (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق: ۹/۲۳۹) که حُسنش به‌واسطه عقل یا شرع شناخته شده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۵۶۲)

دسته دیگر، معانی‌ای است که عرف را فارغ از تعلق به انسان و شناخت انسان تعریف کرده و ناظر به حیث خارجی عرف آن را معنا نموده‌اند. در این قسم معمولاً معنای برجستگی برای واژه عرف لحاظ شده است، مانند: تاج خروس و یال اسب (ابن‌درید، ۱۹۸۸ م: ۲/۷۶۶) پی در پی آمدن و اتصال تپه خاکی و مکان مرتفع (جوهری، ۱۳۷۶ ق: ۴/۱۴۰۱، ابن اثیر، ۳/۱۳۶۷/۲۱۷). برخی دیگر از معانی نیز مانند جود و بخشش، صبر (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق: ۹/۲۳۹) و اعتراف کردن (جوهری، ۱۳۷۶ ق: ۴/۱۴۰۱) هم در منابع ذکر شده که با دقت در آنان می‌توان گفت ملحق به قسم دوم هستند.

در تحلیل آراء مذکور می‌توان گفت: عرف، مصدر به معنای اسم مفعول یعنی معروف است عرف در لغت - مطابق آنچه از ابن فارس گذشت - یعنی چیزی که آشنا و شناخته شده برای نفس می‌باشد و سبب آرامش و طمأنینه نفس می‌شود، اما مراد از عرف در اصطلاح، اهل عرف یعنی همان عقلا است. همچنین با دقت در موارد گوناگون استعمال عرف که در کتب لغت ذکر شده می‌توان وجه اشتراک همه آنان را در این نکته دانست که عرف در هر جا که استعمال شده، نوعی علو و برجستگی که شی را از غیر خودش متمایز می‌کند، در آن نهفته است (طباطبایی، ۸: ۱۳۹۰/۱۲۱). و این برجستگی و تمایز است که موجب مورد شناخت واقع شدن شیء میان مردم می‌شود، اما معانی مختلفی که پیدا کرده است، در واقع بیان‌کننده متعلق و مصداق آن امر شناخته شده می‌باشد.

بر این اساس می‌توان گفت عناصر و ویژگی‌های اصلی عرف در لغت شناخته شدن، تکرار و اتصال آن و برجستگی اش است.

در اصطلاح فقها و اصولیان شیعه و اهل سنت برای عرف تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است که می‌توان آن را به سه دسته تقسیم کرد. دو قسم اول تعریف‌هایی برگرفته و متناسب با معنای لغوی هستند و قسم سوم، استعمال رایج این واژه در کلمات فقها می‌باشد:

۱- در دسته نخست از تعریف‌هایی که در لسان فقها برای عرف ذکر گردیده است، منشأ عرف بیان نشده، از جمله این تعریف‌ها عبارت است از: عرف امر آشنا و مأنوسی است که نتیجه توافق همگانی بر حرکت براساس آن می‌باشد، عرف بودن چیزی با قطع نظر از منشأ و چرایی توافق همگانی بر آن است. بنابراین هر امر آشنا و مأنوسی برای مردم، عرف است چه این امر ناشی از نکته‌ای عقلانی باشد که موجب توافق همگانی شده یا امور خارجی و فرهنگی یا تربیتی (بحرانی، ۱۴۲۸ق: ۲/۳۱۵). در این قسم، صرف اینکه امری میان مردم شایع و همگانی باشد و مردم با آن انس و الفت بگیرند، در تحقق معنای عرف کافی دانسته شده است، این تعریف با معنای لغوی هماهنگ می‌باشد.

۲- در دسته دوم تعریف‌ها، منشأ عقلی و فطری عرف، نیز لحاظ شده است: عرف آن چیزی است که به گواه عقل‌ها، در جان انسان‌ها استقرار یافته و طبع و فطرت افراد آن را پذیرفته است (جرجانی شریف، ۱: ۱۳۶۸/۱۴۹).

مطابق این تعریف، صرف رواج یک امر برای عرف بودن آن کافی نیست، بلکه عرف تنها به اموری اطلاق می‌شود که مبتنی بر عقل و فطرت سالم باشند؛ هر چند معیار سلامت عقل و طبع در متن تعریف تبیین نشده و تشخیص آن به علوم مربوطه ارجاع یافته است. همچنین استقرار در نفوس بر اثر شیوع و تکرار در جامعه همراه با تأیید عقل و طبع انسان در این تعریف از ویژگی‌های عرف دانسته شده است.

۳- در قسم سوم از تعریف‌ها، عرف به معنای اهل عرف و عقلا معنا شده است و این معنا کاربرد بیش‌تری در آثار فقها دارد، وقتی فقها عرف را در آثار خود به‌کار می‌برند، عنصر بناء عقلا را در تعریف عرف لحاظ کرده‌اند، بر این اساس عرف یعنی استمرار عمل عقلا بما هم عقلا بر چیزی. میرزای نائینی عرف عام و بنای عقلا را یک امر دانسته و عرف را امری مرتکز در اذهان می‌داند، وی می‌نویسد: راه و رسم عقلا، عبارت است از استمرار عمل عقلا بر چیزی، از آن جهت که عقلا هستند گاهی از طریقه عقلایی به بناء عرف هم تعبیر می‌شود که مراد از آن عرف عام است عرف عام چیزی مقابل طریقه عقلانی نیست و تردیدی نیز در اعتبار طریقه عقلا و صحت تمسک به آن نیست (نائینی، ۱۳۷۶: ۱۹۲/۳).

در نتیجه، تعریف اصطلاحی عرف را می‌توان چنین بیان کرد: عرف در اصطلاح، عبارت است از دیدگاه و رفتار عقلا و اهل عرف که بر اثر شیوع و تکرار به مرور مورد قبول آنان واقع شده و جریان مستمر سلوک همگانی را در گفتار و رفتار و ارتکازات عقلا شکل داده است عرف می‌تواند دارای منشأهای عقلی، فطری، علمی و شرعی یا منشأهای وهمی، خیالی، خرافات و نفسانیات باشد. واژه «تفسیر» هم مصدر باب تفعیل از ریشه «فَسَرَ» است و در لغت به معنای بیان و تفصیل (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۲۴۷/۷)، توضیح (ابن‌درید، ۱۹۸۸م: ۷۱۸/۲)، آشکار ساختن آنچه پوشیده است (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۲۸۲/۱۲) و اظهار معنای معقول آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۳۶).

گروهی از لغت‌دانان تفسیر و فسر را به یک معنا دانسته‌اند، اما برخی مانند راغب اصفهانی، میان آن دو تفاوت معنایی قائل شده‌اند، بدین‌صورت که تفسیر در جایی به‌کار برده می‌شود که متکلم درصدد بیان معنایی معقول باشد، زیرا تفسیر، مضاعف باب تفعیل است و دلالت بر کثرت می‌کند بنابراین بر بیان معقولات که تکلف بیش‌تری دارد و ناظر بر دقت فکری است، دلالت دارد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۹/۱).

کلمه تفسیر، در قرآن کریم یک‌بار به‌کار رفته است: «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (فرقان: ۳۳) آنان هیچ مثلی برای تو نمی‌آورند مگر اینکه ما حق را برای تو می‌آوریم، و تفسیری بهتر (و پاسخی دندان‌شکن که در برابر آن ناتوان شوند).

معنای تفسیر در این آیه همسان با معنای لغوی آن یعنی بیان و آشکار کردن است. در نتیجه، می‌توان گفت واژه تفسیر در لغت با توجه به باب تفعیل به معنای به خوبی آشکار و بیان کردن معنا است.

مفسران و دانشمندان علوم قرآن برای اصطلاح تفسیر تعریف‌هایی ارائه کرده‌اند. زرکشی معنای تفسیر قرآن در عرف علما را چنین دانسته است: تفسیر کشف معانی قرآن و بیان مراد از آن اعم از این است که این کشف معنا و بیان مراد، به دلیل مشکل بودن لفظ باشد یا امر دیگر و یا به حسب معنای ظاهر از آیه باشد، یا معنای غیر ظاهر، همچنین تفسیر اغلب ناظر به جمله‌های قرآنی است، نه مفردات آن (زرکشی، ۱۴۱۰ ق: ۲/۲۸۵).

علامه طباطبایی می‌فرماید: تفسیر، بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن‌ها است (طباطبایی، ۱/۱۳۹۰: ۴).

آیت‌الله معرفت، با توجه به معنای لغوی تفسیر و باب تفعیل بودن آن، تفسیر قرآن را چنین تعریف کرده است: تفسیر، تلاش برای پرده برداشتن از معنی و به کار بردن نیروی خود جهت از بین بردن پوشیدگی بعد مشکل آیات است (معرفت، ۱۴۲۹ ق: ۱/۲۹).

در این رویکرد تفسیر به جایی اختصاص خواهد یافت که ابهام لفظی یا معنوی در آیه باشد که رفع آن نیاز به تلاش و کوشش بیش‌تری از جانب مفسر دارد. با توجه به مجموعه آراء دانشمندان می‌توان گفت نقطه مشترک اغلب این نظرات در چیستی تفسیر، بیان مقصود و مراد جدی خداوند از آیات و سوره است و در این پژوهش نیز مراد از تفسیر همین می‌باشد.

چارچوب نظری این پژوهش بر تفکیک اصولی میان «مراد استعمالی» و «مراد جدی» استوار است و عرف را نه منبعی مستقل، بلکه ابزاری عقلایی در فرایند فهم متن وحی می‌داند. بر اساس رویکرد اجتهادی آیت‌الله خامنه‌ای، عرف عقلایی در سطح دلالت‌های زبانی و کشف مراد استعمالی الفاظ قرآن معتبر است، اما در سطح کشف مراد جدی و تعیین مصادیق، اعتبار آن مشروط به امضای شارع و عدم تعارض با معارف قطعی قرآنی و حقایق فراعرفی است. این چارچوب، امکان تعیین دقیق قلمرو و معیارهای اعتبار عرف در تفسیر قرآن را فراهم می‌سازد.

۴. عرف به مثابه ابزار فهم: قلمرو اعتبار آن در مراد استعمالی آیات

در یک تقسیم‌بندی کلان، مباحث مربوط به معنا و دلالت آیات قرآن را می‌توان در دو سطح متمایز بررسی کرد: نخست، سطح معنای مفردات و الفاظ آیات که در قلمرو دلالت استعمالی قرار دارد؛ و دوم، سطح حقیقت، مقصود و مصداق الفاظ که ناظر به قلمرو اراده جدی خداوند متعال از آیات است. تمایز میان این دو سطح، نقش بنیادینی در تحلیل‌های تفسیری داشته و عدم تفکیک آن‌ها، منشأ بسیاری از خلط‌های روش‌شناختی در فهم قرآن شده است.

در توضیح این تمایز، شهید صدر با تبیین مراتب دلالت، میان «اراده استعمالی» و «اراده جدی» تفکیک می‌کند. به گفته ایشان، هر لفظ - مانند واژه «آب» - واجد گونه‌ای از دلالت است که صرف نظر از فاعل صدور، حتی در صورت صدور از وسیله‌ای غیر شعوری، تحقق می‌یابد. این نوع دلالت که معطوف به خطوط معنای موضوعی لفظ در ذهن است، «دلالت تصویری» نامیده می‌شود و تحقق آن قهری و دائرمدار صرف وجود لفظ است. این دلالت همان مرتبه‌ای است که از آن با عنوان مراد استعمالی یاد می‌شود.

در مقابل، گونه‌ای دیگر از دلالت وجود دارد که تحقق آن منوط به صدور لفظ از متکلمی آگاه و ملتفت است. این دلالت که با قصد و التفات گوینده پیوند دارد، «دلالت تصدیقی» نامیده می‌شود و صرف تحقق لفظ برای اثبات آن کفایت نمی‌کند. شهید صدر در تحلیل دقیق‌تر کلام متکلم جدی، سه مرتبه دلالتی را از یکدیگر تفکیک می‌نماید: نخست، دلالت تصویری که ناظر به معنای موضوعی لفظ و هیئت جمله است؛ دوم، دلالت تصدیقی اول که عبارت از قصد متکلم بر ایجاد معنا در ذهن مخاطب است، خواه کلام از روی جد باشد یا هزل؛ و سوم، دلالت تصدیقی دوم که ناظر به قصد حکایت و اخبار از واقع بوده و کاشف از مراد جدی متکلم است.

بر این اساس، دلالت تصویری در تمامی موارد تحقق می‌یابد، دلالت تصدیقی اول صرفاً در کلام متکلم ملتفت ثابت است، و دلالت تصدیقی دوم تنها در کلام متکلمی تحقق دارد که هم ملتفت باشد و هم در مقام جد، نه هزل، سخن بگوید. این تفکیک، چارچوبی روشمند برای تمایز میان سطح فهم لفظی آیات و سطح کشف مراد واقعی شارع فراهم می‌سازد و مبنای تحلیل نقش عرف در هر یک از این دو سطح قرار می‌گیرد. (اسلامی، ۱۳۸۷: ۱۴۰/۲). بر این اساس، ابتدا به تحلیل حجیت عرف در سطح فهم مفاهیم و معانی و مراد استعمالی آیات می‌پردازیم و ادله آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۴-۱. مبنای حجیت عرف در فهم دلالت‌های استعمالی الفاظ قرآنی

حجیت عرف در فهم دلالت‌های استعمالی الفاظ قرآنی، بر اصل عقلایی پذیرش ظهور عرفی در محاورات استوار است. از آنجا که قرآن به «لسان عربی مبین» نازل شده، الفاظ و ترکیبات آن در سطح استعمال، تابع همان قواعد فهم متعارف زبان عرفی اند و بدون ارجاع به این سطح، امکان دستیابی به معنای ابتدایی آیات فراهم نمی‌شود. بر این اساس، عرف نه به منزله منبع مستقل تفسیر، بلکه به عنوان مرجع تعیین ظهور لفظ و مفاد استعمالی الفاظ، نقش ابزاری و روشی در فرآیند فهم نص ایفا می‌کند.

یکی از عناصر مشترک در استنباط از نصوص رجوع به عرف عام یا به عبارت دیگر حجیت ظهور عرفی می‌باشد (صدر، ۱۴۳۴ ق: ۴۸/۶). بر این اساس شهید صدر معتقد است در فهم نص به هر چیزی که عرف عام در فهم نص به کار می‌برد، اعتماد می‌شود و معنای چنین چیزی این است که عرف عام حجیت و مرجع در تعیین مدلول لفظ است (صدر، ۱۴۳۴ ق: ۲۵/۱). امام خمینی (ره) نیز با همین مبنا مرجع در تعیین مفاهیم نصوص دین را عرف می‌داند (فیض نسب، ۱۴۲۶ ق: ۳۴).

آیت‌الله خامنه‌ای در این رابطه می‌فرماید:

معارف قرآنی هم درجاتی دارد ... معارف بسیاری هم هست که همین ما - ما مردم معمولی و عادی - به شرط اینکه توجه کنیم به این کلام و به این بیان، آن را خواهیم فهمید و از آن استفاده خواهیم کرد ... معارفی است که با مراجعه‌ی به ظاهر قرآن هم می‌شود این‌ها را فهمید. اگرچه که در ورای این‌ها، معارف برتری، بالاتری مسلماً وجود دارد که این‌ها را ممکن است خصیصین بفهمند، بندگان صالح و شایسته خدا بفهمند و ما به آن‌ها دسترسی نداشته باشیم ... از همین ظاهر هم ما می‌توانیم استفاده کنیم؛ به شرط چه؟ به شرط دقت، تأمل (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۵/۲۱).

«آیه یک ظهوری دارد، یک مطلب ظاهری از آیه استفاده می‌شود، به حسب تفاهم عرف، ما باید ابتدا آن را به دست آوریم. (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۲۹).

امام خمینی (ره) در رابطه با این کاربرد عرف می‌فرماید: اشکالی نیست که میزان در تشخیص همه مفاهیم عرف است؛ زیرا که شارع مانند یکی از اهل عرف در سخنان و محاوراتش می‌باشد و اصطلاح خاصی و راه و روش خاصی در زمینه القاء کلام به مخاطب ندارد، از این رو همان‌طور که عرف در تشخیص مفاهیم حاکم است، در صدق مفهوم بر مصداق و تشخیص مصداق هم حاکم است (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ ق: ۲۲۷-۲۲۹).

آیت‌الله خامنه‌ای نیز در جلسه یازدهم تفسیر سوره بقره در پاسخ به این پرسش که علت اینکه در آیه شریفه: «حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً» (بقره، ۷) به ترتیب قلب، گوش، چشم را آورده چیست؟ می‌فرماید:

ممکن است یک علتی داشته باشد، اما اینجا در مورد قلب و سمع، ختم گفته است، یعنی مهر کردن چون جلوی دل و گوش پرده آویزان نمی‌کنند و از این رو گفته شد ختم یعنی بستن، لکن در مورد چشم پرده آویزان کردن هست، و بنابراین به «غشاوة» تعبیر کرده که با تعبیرات عرفی و ادبی بسیار نزدیک است و یک تعبیر هنری می‌باشد. (خامنه‌ای، جلسه تفسیر، ۱۳۷۰/۰۸/۱۵).

با توجه به اینکه قرآن به لسان عربی مبین نازل شده است، الفاظ قرآن در حیطه دلالت استعمالی دارای همان معنای الفاظ در عرف عام می‌باشد، از این رو در فهم معانی الفاظ از فهم عرفی به منزله ابزار و قرینه‌ای برای تشخیص بهره برد.

علامه طباطبایی معتقد است در فهم مفاهیم کلمات و آیات قرآن، هم مفردات و هم جملات، به‌حسب لغت یا عرف عرب اختلافی میان مفسران نیست، زیرا قرآن کلام عربی مبین و در فهمش نه شخص عرب و نه غیر عربی که عارف به لغت و اسالیب کلام عربی باشد، متوقف نمی‌شود و در میان آیات قرآن حتی یک آیه نیز دارای اغلاق و تعقیدی در مفهومش به‌گونه‌ای که ذهن در فهم معنایش متحیر شود نیست، چگونه چنین باشد، درحالی‌که قرآن فصیح‌ترین کلام‌هاست و شرط فصاحت خالی بودن کلام از اغلاق و تعقید می‌باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۱).

آیت‌الله خامنه‌ای در این رابطه می‌فرماید:

قرآن ظاهری دارد، باطنی دارد، اسراری دارد، اعماقی دارد؛ مانند دریایی است که ظاهر دریا هم هست، وجود دارد، آب است، دریاست، اما فقط همین ظاهر نیست، اعماقی دارد، در آن اعماق هم حقایقی می‌باشد، چیزهایی است؛ مسلّم این هست. اما از همین ظاهر هم ما می‌توانیم استفاده کنیم؛ به شرط چه؟ به شرط دقت، تأمل... آیه‌ای را که تلاوت می‌کنید، به‌درستی معنایش را درک کنید. همین معنایی که یک عربی‌دان می‌تواند بفهمد، همین معنای ظاهری را درست درک کنید... متأسفانه اغلب مردم ما از الفاظ آیات کریمه قرآن، مستقیم‌تر استفاده می‌کنند؛ یعنی اکثر عربی نمی‌دانند. خُب یکی از محرومیت‌های ماست. از این‌رو در قوانین کشور فراگیری زبان عربی که زبان قرآن است، یکی از چیزهای لازم فرض شده که این، به‌خاطر همین است. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۵/۲۱).

ما به نوعی خاص از آموزش زبان عربی نیاز داریم. معارف اسلامی و معارف دنیا و آخرت ما در قرآن و نهج البلاغه و صحیفه سجّادیه و در انواع و اقسام متون دینی قرار دارد؛ مانند روایات، دعاها و زیارت‌ها... نسل ما چه وقت باید این‌ها را یاد بگیرند؟ آیا باید به‌طور دائم بنشینیم ترجمه کنیم؟ خیر؛ ما باید عربی را چنان بیاموزانیم که دانش‌آموزان - ولو هیچ قاعده‌ای را هم ندانند - وقتی متن را می‌خوانند، معنایش را بفهمند؛ و این کاملاً ممکن است. ما کسانی را داریم که وقتی شما آیه قرآن را می‌خوانید، معنایش را می‌فهمند؛ اما اگر از آن‌ها پرسید، فاعل و مفعول جمله را تعیین کنید، اصلاً نمی‌توانید؛ ولی معنا را می‌فهمند و برای شما ترجمه می‌کنند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹/۱۰/۲۷).

از این‌رو اغلب مفسران برای مستندسازی توضیح لغات قرآن به نثر یا نظم عرب مراجعه می‌کنند.

برای مثال می‌توان ذیل هر آیه در تفسیر مجمع‌البیان به بخش «اللغه» مراجعه کرد.

۲-۴. حدود و گستره اعتبار عرف در تبیین مفاهیم آیات

عرف در مقام فهم مفاهیم الفاظ قرآن، نقش معیار اولیه را ایفا می‌کند؛ زیرا متن وحی در قالب زبان عربی روشن و متعارف نازل شده و دلالت‌های لفظی آن تابع قواعد عمومی فهم زبانی است. بر همین اساس، علامه طباطبایی تصریح می‌کند که قرآن، به سبب فصاحت و روشنی بیان، از چنان انسجام زبانی برخوردار است که هیچ آیه‌ای در سطح مفهوم‌پردازی لفظی، به اغلاق یا تعقیدی نمی‌انجامد که فهم آن از دسترس آشنایان با زبان عرب خارج باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹/۱). این

نکته نشان می‌دهد که سطح فهم مفردات و ترکیبات آیات، از سنخ فهم عرفی و متکی بر نظام رایج محاوره است.

از این رو، با توجه به اینکه پیدایش واژگان، تثبیت معانی و فرآیند فهم گفتار، همگی در بستر تعامل اجتماعی و عرف عقلایی شکل می‌گیرد، و نیز با عنایت به اینکه شارع مقدس در القای پیام خود از شیوه متعارف محاورات عقلا بهره برده است، رجوع به عرف در تنقیح ظهور الفاظ و تبیین مفاد استعمالی آن‌ها، امری روشمند و عقلایی خواهد بود. عرف در این چارچوب، ابزار کشف مراد الهی در سطح دلالت زبانی است، نه مرجع مستقل در تعیین محتوای هدایتی آیات.

باین حال، این سطح از فهم، حداقل مرتبه معنایی قرآن را تشکیل می‌دهد؛ مرتبه‌ای که متناسب با درک عمومی مخاطبان است و به لایه لفظ و معنای ابتدایی آیات اختصاص دارد. فراتر از این سطح، تعیین حقیقت و مصداق آیات، تابع نوع موضوع و قلمرو دلالت آن‌هاست. در آیات ناظر به مسائل عرفی و تجربی قابل درک عمومی، می‌توان از فهم عرف عام بهره گرفت؛ اما در آیات اعتقادی، تشریحی و مفاهیم فراتر از افق ادراک عرفی، کشف مراد آیه تنها با ملاحظه منظومه معارف قرآنی، عقل، روایات معتبر و داده‌های قطعی علمی امکان‌پذیر است.

۳-۴. تفکیک مراد استعمالی از مراد جدی و جایگاه عرف در این تفکیک

یکی دیگر از کاربردهایی که برای عرف می‌توان تصویر کرد، اعتبار و حجیت عرف در تشخیص مراد جدی و مصادیق حقیقی معنا و مفهوم الفاظ قرآنی است. از آنجا که تعیین مصداق آیه فراتر از اراده استعمالی و در حیطه اراده جدی متکلم است، این بحث نقش بسیار مهم و چالشی در تبیین جایگاه عرف در تفسیر قرآن دارد و در واقع می‌توان گفت محل اصلی تضارب آراء در نقش داشتن یا نداشتن عرف در تفسیر قرآن به این مسأله وابسته می‌باشد.

۵. نقد مبنای حجیت عرف در کشف مراد جدی و مصادیق آیات

بخش قابل توجهی از آیات قرآن کریم ناظر به حقایق تکوینی، ساختارهای وجودی و معارفی است که فراتر از سطح ادراک حسی و فهم ابتدایی عرفی قرار دارد. این‌گونه مفاهیم، به‌ویژه در حوزه‌های اعتقادی و معارف کلان هستی‌شناختی، ماهیتی دارند که با تجربه روزمره یا انس ذهنی عرف عام سنجیده نمی‌شوند. از این رو، نه سیره عقلاء در حوزه معرفت‌شناسی علوم و حقایق هستی‌مبتنی بر فهم عرفی محض است و نه تفسیرهای عرف‌محور در این قلمرو، توان حفظ انسجام و دقت معنایی آیات را دارند؛ بلکه چنین رویکردی غالباً به خلط معنا، تشویش دلالت و تقلیل مفاد آیات می‌انجامد.

علامه طباطبایی در تبیین این مسئله، تفکیکی بنیادین میان «فهم مفهوم» و «تشخیص مصداق» ارائه می‌کند که نقش تعیین‌کننده‌ای در تحدید قلمرو حجیت عرف دارد. به باور ایشان، مفاهیم و معانی الفاظ قرآن، در سطح دلالت لغوی و استعمالی، برای عرف عام قابل فهم است؛ اما عبور از این سطح و ورود به مرحله تطبیق مفاهیم بر مصداق خارجی، مجالی برای اتکای به عرف باقی نمی‌گذارد. ایشان تصریح می‌کند که راه صحیح فهم مصداق آیات، نه رجوع به انس‌های ذهنی عرفی، بلکه تدبر در مجموعه آیات و سنجش درون‌قرآنی معانی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۷/۱۲).

بر همین اساس، علامه طباطبایی اتکای به عرف در مقام تشخیص مصداق را منشأ اختلال در فهم می‌داند و هشدار می‌دهد که اعتماد بر عادت ذهنی و آشنایی‌های عرفی در این حوزه، به تشویش مقاصد آیات و درهم‌ریختگی دلالت‌های آن می‌انجامد؛ از این رو، مخاطب قرآن نمی‌تواند به مصداق دم‌دست و آشنای ذهن خود بسنده کند و آن‌ها را معیار فهم آیات قرار دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/۱).

به‌زعم ایشان، تفاوت اساسی میان کلام الهی و کلام انسانی، نه در شیوه استعمال الفاظ، ترکیب جمله‌ها یا به‌کارگیری صناعات ادبی است؛ زیرا قرآن نیز در این سطح، کاملاً تابع قواعد زبان عربی است، بلکه امتیاز کلام الهی در سطح مراد و واقعیتی نهفته است که مفاهیم کلی بر آن منطبق می‌شوند. از این رو، کشف مصداق مراد الهی، نیازمند دقت روشمند و تدبر در خود آیات و پیوند دادن آن‌ها در یک شبکه معنا ساز درون‌قرآنی است، نه اتکا به برداشت‌های عرفی و سطحی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۰-۷۸/۳).

علامه طباطبایی در موضع دیگری به‌طور شفاف‌تری در تبیین این مسأله فهم عرف عام را هم نقد کرده و فرموده‌اند:

اینکه در آیات قرآنی فهم اهل لسان متبع است، یعنی باید دید اهل لسان از مفاهیم کلیه لغوی و عرفی چه می‌فهمند، تنها در مفاهیم کلیه می‌باشد و اما در مقاصد و مصداقی که مفاهیم کلیه بر آن‌ها منطبق می‌شود، فهم عرف هیچ اعتباری ندارد، بلکه متبع در آن تنها تدبر و دقتی است که خداوند مکرر بدان سفارش و امر فرموده و دستور داده که متشابه قرآن را به‌وسیله محکم آن تشخیص داده و آیات را بر یکدیگر عرضه کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵/۱۱).

از منظر امام خمینی (ره) نیز آیات اخلاقی و توحیدی را نمی‌توان با عرف فهمید. امام خمینی (ره) می‌نویسد:

و اما تنزیل آیات و اخبار وارد در زمینه امور اخلاقی و معارف و توحید، بر فهم عرفی با تمسک به ظواهر آن‌ها صحیح نیست؛ چراکه چه‌بسا این کار به فساد اعتقاد و الحاد و کفر بینجامد، مانند سخن

خدای متعال: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر، ۲۲) و «كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء، ۱۶۴) و مانند آن‌ها که همانا حمل آن‌ها بر آنچه نزد عوام و عرف فهم می‌شود، مانند این سخن است که «زید حرف زد» و «عمرو آمد» جایز نیست، بلکه باید آن‌ها را بر آنچه به طور عقلی با اعمال دقت از آن‌ها فهم می‌شود، حمل کرد... پس همانا اخذ به ظاهر آن‌ها به مفهوم عرفی آن به الحاد و کفر می‌انجامد» (تقوی‌اشتهاردی، ۱۴۱۸ق: ۱/۲۰۵).

آیت‌الله خامنه‌ای نیز تفسیر و فهم امامت در آیه امامت ابراهیم را با توجه به ناظر بودن معنای امامت به مراتب مذکور حس و درک افراد معمولی خارج از قلمرو و حیطة فهم عرفی می‌داند و می‌نویسند:

امامت نه به معنای ریاست دین و دنیا و این حرف‌هایی که ما در باب امامت می‌زنیم؛ این‌ها مورد نظر نیست؛ بلکه آن امامتی که خدای متعال به حضرت ابراهیم فرمود: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره، ۱۲۴). حُب این چه زمانی به ابراهیم گفته شده است؟ این بدون شک در زمان سال‌خوردگی حضرت ابراهیم می‌باشد؛ چون حضرت در پاسخ پروردگار عرض می‌کند: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» (ابراهیم، ۴۰)؛ پیداست ذریه داشته؛ و ذریه حضرت ابراهیم مال پیرمردی او است. «أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ» (ابراهیم، ۳۹). حضرت در دوران جوانی و می‌انسالی و حتی اوایل کهن‌سالی هم فرزندی نداشتند؛ فرزند مال اواخر کار می‌باشد. پس این امامت مربوط است به اواخر دوران زندگی حضرت ابراهیم؛ درحالی‌که ابراهیم ده‌ها سال پیش از آن، پیغمبر بود و پیغمبرها رئیس دین و دنیایند؛ در این شکی نیست، اما این امامت را بعد خدای متعال داد. پس این امامت یک مرحله دیگری است، یک چیز بالاتری می‌باشد، یک امر معنوی است. مسأله امامت با این ترازوهای عرفی ما قابل اندازه‌گیری و توزین نیست؛ این همانی است که امام صادق علیه‌السلام [در تبیین آن] در منی در حضور جمعیت‌های مردم فریاد کشید: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ كَانَ الْإِمَامَ»؛ پیغمبر، امام بود؛ امام به آن معنا [مدنظر است]. حُب اینکه یک مقام والا و عالی است و انصافاً فهم آن هم از دسترس ما خارج می‌باشد؛ حالا غیر از خود معصومین (ع)، نخبگان و بزرگانی بوده‌اند که به مفاهیم عالی امامت دست پیدا کرده‌اند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۲/۰۲/۱۴۰۰).

قرآن کریم گرچه در حیطة مراد استعمالی دارای زبان عرف عام است، اما در حیطة مصداق و مراد جدی، دارای اصطلاحات ویژه و حقائق شرعیه و عرف خاص خود می‌باشد، از این رو مراد جدی و مصادیق بسیاری از آیات که این ویژگی را دارند، با فهم عرف عام ممکن نخواهد بود.

در حیطة تفسیر نیاز به شناخت اصطلاح‌های قرآنی از خود قرآن است و به کار بردن قواعد رایج در کلام کفایت نمی‌کند؛ اما در حیطة ترجمه الفاظ و کلمات مفاهیمی که مطابق عرف عام است، بحث به حجیت ظواهر قرآن برمی‌گردد و ظواهر قرآن حجت می‌باشد. ظاهر قرآن برای عموم مردم براساس تفهیم و تفهم عرفی‌شان حجت است و مستند تکالیف‌شان می‌باشد، اما بطن قرآن که

مرادهای پنهان است، برای خواص از کسانی می‌باشد که در اسرار پنهان قرآن تعمق می‌کنند (معرفت، ۱۴۱۸ ق: ۱/ ۷۵-۷۶).

یکی از مواردی که آیت‌الله خامنه‌ای تصریح فرموده‌اند که در عرف خاص قرآن اصطلاح ویژه‌ای دارد، واژه تقوا است، ایشان می‌فرماید:

آنچه برای انسان ضرورت دارد، هوشیاری و مراقبت و گم نکردن هدف و منحرف نشدن از راه و تصمیم و عزم قاطع بر رسیدن به اهداف می‌باشد. این هوشیاری که گفتم، این مراقب بودن، این منحرف نشدن، این مواظب خود بودن که برود و درست برود، همان چیزی است که در عرف اسلامی و در فرهنگ قرآن به آن «تقوا» می‌گویند. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۸/۰۱/۲۵).

واژه دیگر جهاد است، آیت‌الله خامنه‌ای می‌فرماید: «مجاهد و اهل عمل ... عمل مجاهدانه و پیگیر ... که در عرف شرع مقدس اسلام «جهاد» گفته می‌شود.» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۹/۰۶/۱۱).

واژه دیگر رحمن است، آیت‌الله خامنه‌ای می‌فرماید:

در عرف قرآن رحمن و رحیم به دو معنی به کار رفته است. رحمن به‌عنوان رحمت خدا در دنیا نسبت به همه موجودات به کار رفته است و وقتی خدا را با رحمانیت ستایش می‌کنیم، در حقیقت می‌گوئیم که خداوند رحمتش شامل همه موجودات عالم می‌باشد. (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۹/۱۲/۲۲).

۶. معیارهای اعتبار عرف در تشخیص مراد جدی و مصادیق آیات

می‌توان در تقسیم‌بندی کلی مفاهیم مطرح در قرآن کریم را به دو بخش تقسیم کرد: مفاهیم حقیقی و اعتباری.

۶-۱. معیار اعتبار عرف در مفاهیم حقیقی (تکوینی) قرآن

مفاهیم حقیقی یا تکوینی، حامل گزاره‌هایی از سنخ خبر هستند که از واقعیت‌های خارجی و حقایق عینی حکایت دارند. ویژگی اساسی این گزاره‌ها آن است که صدق و کذب آن‌ها وابسته به اراده متکلم نیست، بلکه معیار ارزیابی آن‌ها تطابق یا عدم تطابق با واقعیت موجود در عالم خارج است؛ به بیان دیگر، این گزاره‌ها ناظر به «بود و نبود» اشیاء و امور هستند و از این حیث، تابع قواعد واقع‌نمایی‌اند. مفاهیم تکوینی قرآن کریم که متکفل گزارش از حقایق فراتر از ذهن انسان‌اند، یکدست و همسان نیستند، بلکه اقسام گوناگونی را دربر می‌گیرند که میزان و نقش عرف در فهم هر یک از آن‌ها متفاوت است. آیات ناظر به باورهای اعتقادی، گزاره‌های مربوط به اعجاز علمی، آموزه‌های اجتماعی و فرهنگی، تعالیم اخلاقی، و آیات مرتبط با جهان طبیعت و حقیقت انسان، همگی در قلمرو مفاهیم تکوینی قرار می‌گیرند، اما از حیث سطح ادراک عرفی و نحوه دست‌یابی به حقیقت، در یک مرتبه قرار ندارند. از این‌رو، می‌توان مفاهیم تکوینی یا هستی‌شناسانه قرآن را به‌طور کلی به دو دسته اساسی تقسیم کرد که هر یک، اقتضانات معرفتی و روش فهم خاص خود را دارند.

الف - مفاهیم محسوس و عرف‌فهم: امکان بهره‌گیری محدود از عرف

بخشی از واژگان و مفاهیم به‌کاررفته در قرآن کریم به امور محسوس و شناخته‌شده‌ای تعلق دارد که در حوزه تجربه زیسته مخاطبان عصر نزول قرار داشته است. این دسته شامل نام برخی اماکن تاریخی و جغرافیایی شناخته‌شده، اسامی پیامبران و اقوام پیشین، حیوانات، گیاهان، پدیده‌های طبیعی، اعضا و جوارح انسان و نیز حالات و انفعالات نفسانی است؛ مفاهیمی که هم از حیث معنا و هم از جهت مصداق خارجی، برای عرف زمان نزول شناخته‌شده و متعارف بوده‌اند و از این رو، در سطح دلالت لغوی و تصور ابتدایی، نیاز به تبیین فراتر از عرف نداشته‌اند.

با این حال، پرسش اصلی آن است که آیا این عرف‌فهم بودن، مجوز اتکا به عرف در کشف مراد جدی و تعیین مصداق آیات ناظر به این مفاهیم است؟ در پاسخ باید میان فهم واژه و فهم آیه تفکیک قائل شد. هرچند عرف در ادراک معنای ابتدایی این الفاظ و حتی شناسایی مصداق متعارف آن‌ها نقش معتبر دارد، اما ورود این واژگان در سیاق آیه، آن‌ها را از حالت استعمال روزمره خارج کرده و در منظومه‌ای هدایتی قرار می‌دهد که فهم مجموع آن، فراتر از توان استقلالی عرف است؛ مگر در موارد نادری که تمام مضمون آیه، صرفاً بر یک امر حسی و کاملاً ملموس دلالت داشته باشد که در استقراء این پژوهش، نمونه روشنی از آن به‌دست نیامد، هرچند امکان وقوع آن به‌طور کلی منتفی نیست.

از سوی دیگر، هرچند عرف با تصور ذهنی و مصداق رایج این مفاهیم آشناست، اما این آشنایی به معنای احاطه بر حقیقت، مراتب، و تمام شئون آن‌ها نیست. تفاوت میان ادراک عرفی از اشیاء و ادراک الهی از حقیقت و واقعیت آن‌ها، مانع از آن است که فهم عرف به‌تنهایی معیار نهایی در تعیین مراد جدی آیات قرار گیرد. بر این اساس، عرف در این قلمرو، نقشی محدود و مقدمی دارد و تنها تا مرز فهم تصور ابتدایی و دلالت استعمالی الفاظ اعتبار می‌یابد.

ب - مفاهیم فراحسی و غیبی: نفی اعتبار عرف و لزوم رجوع درون‌متنی

شکی نیست که بسیاری از مفاهیم مبین مبدأ و معاد و حقایق غیبی در قرآن، مانند خداوند و اسماء و صفات او، ملائکه، قیامت، بهشت و جهنم، معارفی فوق‌حسی است که عرف سطحی با فهم حسی و ساده خود توان تحلیل و فهم آن را ندارد، زیرا از دسترس فهم عرفی دور می‌باشد، از این رو همان‌طور که بزرگانی چون علامه طباطبایی، امام خمینی (ره) و شهید صدر فرمودند در فهم و تفسیر مراد جدی الهی و حقیقت و مصداق این آیات نمی‌توان از عرف بهره برد و می‌بایست از روش تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر عقلی و روایی در فهم و تفسیر آن استفاده کرد.

۲-۶. معیار اعتبار عرف در مفاهیم اعتباری (تشریحی) قرآن

مفاهیم اعتباری، مفاهیمی هستند که مابه‌ازای حقیقی خارجی ندارند و ذهن به‌صورت مستقیم از موجودات خارجی اخذ نمی‌کند، بلکه عقل عملی براساس اهداف و آثارش، آن مفهوم را ایجاد و اعتبار می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۷/۲) و گزاره‌های انشائی، گزاره‌هایی هستند ناشی از اراده، فرض، قرارداد، اعتبار و سخن از باید‌ها و نبایدها دارند، در نتیجه قابل صدق و کذب نیستند.

الف- مفاهیم دارای اصطلاح شرعی (حقائق شرعیه): عدم اعتبار فهم عرفی

بسیاری از آیات قرآن دارای اصطلاح خاص شرعی هستند که باید با مراجعه به سایر آیات و روایت‌های معصومین (ع) آنان را فهمید، گرچه این مفاهیم نیز در عرف محاوره عرب متداول بوده، اما با ورود به متن قرآن یا معنای جدیدی از آن ارائه شده است یا در خصوصیات آن دگرگونی‌هایی ایجاد گردیده یا در مصادیق آن توسعه یا تضییقی اتفاق افتاده است، از این‌رو فهم عرفی در آن‌ها معتبر نیست. مفاهیم اعتباری خود دارای اقسامی است، برخی از آن‌ها اعتقادی، برخی اخلاقی و برخی احکام است. مفاهیمی اعتقادی مانند: مانند نبی، رسول، امام، امت، ولی، ایمان، اسلام، کفر، شرک، نفاق، جاهلیت. مفاهیم اخلاقی مانند: تقوا، فوز، شقاوت، ظلم، عدل، فسق، فجور، تعدی، طغیان، ذنب، اخلاص، یقین، زهد. مفاهیم فقهی مانند: صلوات، زکات، حج و مانند آن که به حقایق شرعیه شهرت دارند، یعنی الفاظی که در لسان شارع اراده خاصی از آنان شده است.

ب: مفاهیم فاقد اصطلاح شرعی: اعتبار عرف عقلائی به‌مثابه قرینه

چنانچه اصطلاحی خاص از جانب خداوند احراز نشود، فهم عرفی در شناخت آن واژه معتبر است.

از منظر محقق اردبیلی اگر یقین به عدم استقرار حقیقت شرعی حاصل شود، تقدم با معنای عرفی است. اگر در استقرار حقیقت شرعی در زمان نزول تردید ایجاد گردد، در این صورت نیز به مقتضای اصل نزول قرآن به زبان قوم و مخاطبان، لفظ حمل بر معنای عرفی می‌شود. در صورت تردید در اینکه یک لفظ در کنار معانی عرفی و لغوی معنای شرعی نیز دارد یا خیر، در این صورت نیز حسب مقتضای اصل مذکور، معنای عرفی مقدم است؛ چون مردم طبق عادت خود کلمات را معنا می‌کنند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۰۳/۸).

از منظر برخی دیگر از بزرگان فقها نیز در این موارد عرف می‌تواند نقش معیار و میزان در تشخیص مصادیق را داشته باشد.

صاحب‌جوهر می‌نویسد: وظیفه فقیه این نیست که در واژگان فاقد حقیقت شرعیه و مانند آن‌ها بحث کند، بلکه چه‌بسا برخی از آگاهان به نمونه‌ها و مصداق‌های عرفی، در این مورد، دانایان از فقیه

باشند (نجفی، ۱۴۲۱ ق: ۲۹/۴۰۹). صاحب‌جواهر در موضع دیگری فرموده است: واگذارند صدق توانایی مالی به عرف، بهتر از این است که وارد نکته‌های جزئی آن شویم، فرع‌ها و نکته‌های جزئی که به سبب اختلاف مکان و زمان، قاعده‌مند نیستند (نجفی: ۱۴۲۱ ق: ۲۹/۴۰۸).

همچنین برای اخذ معنای عرفی در صورت شک، می‌توان به قاعده تطابق میان اراده جدی با استعمالی نیز تمسک کرد. شهید صدر می‌فرماید: «کلام سه‌گونه دلالت دارد که آن‌ها عبارتند از: دلالت تصویری (اراده استعمالی) و دلالت تصدیقیه اول و دلالت تصدیقیه دوم (اراده جدی) ... وقتی متکلم سخنی می‌گوید ... ظاهر حال او آن است که قصد خطور دادن معنای حقیقی را دارد و مرجع این امر که به‌هنگام شک در مراد متکلم گوئیم، مراد متکلم همان مدلول تصویری است، در حقیقت به ظهور حال متکلم در تطابق میان دلالت تصویری و دلالت تصدیقی اول می‌باشد. از این رو تا زمانی که ظاهر از دلالت اولی یعنی دلالت تصویری همان معنای حقیقی است، مقصود در دلالت دومی یعنی دلالت تصدیقی اول نیز همان است و این ظهور بر مبنای آنچه در قاعده حجیت ظهور می‌آید، حجیت است و بر حجیت آن نام اصالة‌الحقیقه گذاشته می‌شود. ... در مرحله دلالت تصدیقی دوم که مراد جدی مطابق با آن چیزی است که خطور دادن آن در ذهن در مرحله دلالت تصدیقی اول، مقصود است یعنی اراده استعمالی مطابق با اراده جدی می‌باشد، ... ظاهر حال متکلم آن است که او در تعمیم دادن جدی می‌باشد و مراد جدی او آن است. مرجع این امر که به‌هنگام شک در مراد جدی متکلم گوئیم مراد جدی او همان معنایی می‌باشد که خطور داده شده است، در حقیقت به ظهور حال متکلم در تطابق میان دلالت تصدیقی اول و دلالت تصدیقی دوم است ... پس تا زمانی که ظاهر از دلالت اولی یعنی دلالت تصدیقی اول خطور دادن صورت عموم است، ظاهر از دلالت دومی یعنی دلالت تصدیقی دوم اراده جدی عموم می‌باشد و این ظهور، حجیت است و به حجیت آن در این مثال اصالة‌العموم گفته می‌شود (اسلامی، ۱۳۸۷: ۲/۳۰۵-۳۰۷).

اعتبار و حجیت عرف در تشخیص مراد جدی و مصادیق حقیقی معنا و مفهوم الفاظ قرآنی توسط بزرگانی چون علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت به دو دلیل عمده ذیل مورد خدشه واقع شده است:

- ۱- غیر محسوس بودن و فراتر از دسترس فهم عرفی بودن بسیاری از معارف قرآن ۲- اصطلاحات ویژه داشتن قرآن با تحلیل بیانات ایشان می‌توان گفت مفاهیم قرآنی در دو سطح مفاهیم حقیقی و تکوینی و مفاهیم اعتباری و تشریحی قابل‌تقسیم است، به‌طور کلی می‌توان مفاهیم تکوینی یا هستی‌شناسانه قرآن را به دو بخش تقسیم کرد: نخست مفاهیم محسوس و ملموس برای عرف، مفاهیم فراحسی دور از دسترس عرف. همچنین مفاهیم اعتباری و تشریحی را می‌توان به دو قسم مفاهیم اعتباری دارای اصطلاح خاص قرآنی (حقائق شرعیه) و مفاهیم اعتباری بدون اصطلاح

خاص تقسیم نمود که عرف عقلایی در حیطه مراد جدی و تشخیص مصادیق و حقایق آیات در مواجهه‌ای عقلایی در آیات دارای مفاهیم محسوس و آیاتی که اصطلاح خاص قرآنی ندارد، می‌تواند به‌عنوان قرینه، جایگاه روشن‌کننده داشته باشد.

۷. تحلیل و ارزیابی

آنچه از مجموع مباحث پیش‌گفته به‌دست می‌آید، نشان می‌دهد که مسئله «اعتبار عرف در تفسیر قرآن» در رویکرد اجتهادی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، نه امری تک‌سطحی و مطلق، بلکه قاعده‌مند، تفکیک‌پذیر و وابسته به نوع دلالت و قلمرو معناست. تحلیل ساختار این دیدگاه نشان می‌دهد که عرف نه به‌عنوان منبع مستقل معرفت دینی، بلکه به‌مثابه ابزاری عقلایی و محدود در فرآیند فهم متن، مورد ملاحظه قرار گرفته است؛ ابزاری که اعتبار آن تابع شرایط و قیود مشخص است. نخستین محور تحلیلی، تفکیک بنیادین میان دو سطح «مراد استعمالی» و «مراد جدی» است. این تفکیک که ریشه در منطق دقیق اصول فقه دارد، نقش تعیین‌کننده‌ای در سامان‌بخشی به جایگاه عرف ایفا می‌کند. در سطح مراد استعمالی، عرف نقش طبیعی و عقلایی خود را ایفا می‌نماید؛ زیرا الفاظ قرآن، از حیث زبان و نظام دلالتی، در بستر زبان عرفی شکل گرفته و بدون رجوع به فهم متعارف، اصولاً امکان تبیین مفاهیم ابتدایی الفاظ فراهم نیست. از این‌رو، پذیرش عرف در این سطح، نه یک امتیاز تفسیری، بلکه یک ضرورت روشی است. با این حال، گره اصلی بحث در سطح مراد جدی رخ می‌نماید؛ آنجا که سخن از کشف مقصود نهایی شارع از آیات قرآن است. تحلیل دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای نشان می‌دهد که در این سطح، عرف فاقد هرگونه حجیت ذاتی است و نمی‌تواند به‌تنهایی معیار تشخیص مصداق یا مقصود نهایی آیه قرار گیرد. علت این امر، محدودیت ساختاری عرف در مواجهه با معانی فراتر از تجربه زیسته، ادراک حسی و مناسبات اجتماعی متعارف است. به‌عبارت دیگر، عرف توان داوری در حوزه‌هایی را دارد که خود در شکل‌گیری آنها نقش داشته است، نه در قلمروهایی که از سنخ هدایت الهی، تشریح دینی یا واقعیت‌های غیبی‌اند.

تحلیل قلمرو اعتبار عرف در مفاهیم حقیقی، این محدودیت را به‌روشنی نشان می‌دهد. در مفاهیم محسوس و ملموس، بهره‌گیری محدود از فهم عرفی امکان‌پذیر است، اما این اعتبار نیز ناظر به سطح توصیفی و ابتدایی معناست، نه به تشخیص غایات و لوازم نهایی. در مقابل، در مفاهیم فراحسی، غیبی و دور از دسترس عرف، هرگونه اتکای تفسیری به عرف، به تفسیر به رأی و تقلیل ساحت هدایت الهی به تجربه انسانی می‌انجامد؛ امری که به‌صراحت از منطق اجتهادی مردود شمرده می‌شود.

همین منطق در حوزه مفاهیم اعتباری نیز جاری است. تحلیل تمایز میان مفاهیم اعتباری دارای اصطلاح خاص قرآنی و مفاهیم فاقد آن، نشان می‌دهد که عرف تنها در مواردی می‌تواند نقش ایفا کند که شارع در بازتعریف یا تأسیس مفهوم دخالت نکرده باشد. در مفاهیمی که دارای حقیقت شرعیه‌اند، عرف نه تنها معیار نیست، بلکه گاه خود مانع فهم صحیح مراد شارع می‌شود. این نکته، مرز روشنی میان «فهم عقلایی» و «تبعیت از تشریح الهی» ترسیم می‌کند.

در مجموع، ارزیابی نهایی نشان می‌دهد که رویکرد اجتهادی آیت‌الله خامنه‌ای به عرف، از یک سو با عرف‌گزینی افراطی فاصله دارد و از سوی دیگر، به عرف‌گرایی تفسیری تن نمی‌دهد. این رویکرد، با محدودسازی نقش عرف به قلمروهای معین و مشروط، امکان استفاده از ظرفیت عقلایی فهم را فراهم کرده، بی‌آنکه به تضعیف مرجعیت متن و شریعت بینجامد. چنین الگویی، واجد انسجام درونی، قابلیت دفاع روش‌شناختی و کاربردپذیری در تفسیر مسائل نوپدید قرآنی است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر رویکرد اجتهادی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای نشان داد که «عرف» در فرآیند تفسیر قرآن، نه دارای حجیت مطلق است و نه به‌طور کلی فاقد اعتبار؛ بلکه اعتبار آن تابع قلمرو و معنا و نوع دلالت آیات است. این نتیجه، برآمده از تفکیک دقیق میان مراد استعمالی و مراد جدی و نیز تمایز میان گونه‌های مختلف مفاهیم قرآنی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که عرف در سطح مراد استعمالی و تبیین مفاهیم ابتدایی الفاظ، به‌عنوان ابزار عقلایی فهم پذیرفته می‌شود؛ زیرا نظام زبانی قرآن در تعامل با فهم متعارف مخاطبان شکل گرفته است. در این سطح، عرف نقش قرینه‌ای دارد و بدون آن، فهم بسیاری از دلالت‌های لفظی ممکن نخواهد بود. باین حال، این اعتبار محدود و ناظر به مرحله ابتدایی فهم است و به‌هیچ‌وجه به کشف مقصود نهایی شارع تعمیم نمی‌یابد. در سطح مراد جدی، معیارهای اعتبار عرف به‌طور اساسی تغییر می‌کند. در این مرحله، عرف نه تنها منبع تفسیر به‌شمار نمی‌آید، بلکه در بسیاری از موارد، فاقد صلاحیت لازم برای تشخیص مصادیق و مقاصد نهایی آیات است؛ به‌ویژه در مفاهیم فراحسی، غیبی و اعتباری دارای حقیقت شرعیه. در این حوزه‌ها، مرجع اصلی فهم، خود متن قرآن، سنت معتبر و عقل منضبط اجتهادی است، نه برداشت‌های عرفی که متأثر از شرایط تاریخی و اجتماعی متغیرند. برآیند نهایی پژوهش آن است که در رویکرد اجتهادی آیت‌الله خامنه‌ای، عرف جایگاهی ابزاری، مشروط و کنترل‌شده دارد؛ جایگاهی که از یک سو ظرفیت عقلایی فهم را نادیده نمی‌گیرد و از سوی دیگر، به نسبی‌سازی معارف قرآنی و تفسیر عرف‌محور تن نمی‌دهد. این الگو، امکان تفسیر روشمند قرآن در مواجهه با مسائل نوظهور را فراهم می‌سازد، بدون آنکه به تضعیف مرجعیت وحی یا خروج از چارچوب اجتهاد منضبط بینجامد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). النهاية في غريب الحديث و الأثر. بيروت: دارالفکر.
۳. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة. بيروت، چاپ اول.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بيروت: دارالفکر. چاپ سوم.
۵. ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق). تفسیر التحرير و التنوير المعروف بتفسیر ابن عاشور. ۳۰ جلد. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي. چاپ اول.
۶. اردبیلی، احمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: جامعه مدرسین.
۷. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بيروت. چاپ اول.
۸. اسلامی، رضا (۱۳۸۷). قواعد کلی استنباط (ترجمه و شرح الحلقة الأولى). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم.
۹. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۳). مروزی بر مبانی رو کتاب مروزی بر مبانی روش و قواعد تفسیری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر سوره توبه. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۰. انصاری، مرتضی (۱۴۴۱ق). المکاسب المحرمة. قم: مجمع الفکر اسلامی.
۱۱. بحرانی، محمد صنفور علی (۱۴۲۸ق). المعجم الأصولی. ۲ جلد. تهران: منشورات الطیار. چاپ دوم.
۱۲. تقوی اشتهاردی، حسین (۱۴۱۸ق). تنقیح الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۱۳. جرجانی شریف، علی بن محمد (۱۳۶۸). التعريفات. تهران: ناصر خسرو، تهران.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). الصحاح. بيروت: دارالطباعة للنشر. چاپ اول.
۱۵. خمینی، سید روح الله (۱۴۱۰ق). الرسائل. قم: اسماعیلیان.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بيروت. چاپ اول.
۱۷. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن. محقق: ذهبی، جمال حمدی محقق: کردی، ابراهیم عبدالله محقق: مرعشلی، یوسف عبدالرحمن. بيروت: دارالمعرفة.
۱۸. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۳۴ق). موسوعة الإمام الشهيد السيد محمدباقر الصدر قدس سره. قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، دار الصدر.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ۲۰ جلد. بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات. چاپ دوم.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العين. بيروت: دارالطباعة و النشر. چاپ دوم.
۲۲. فیض‌نساب، عباس (۱۴۲۶ق). آیات الاحکام (قبسات من تراث الامام الخميني (ره)). چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۳. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۹ق). التفسیر الأثری الجامع. ۶ جلد. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید. چاپ اول.

قلمرو و معیارهای اعتبار عرف در تفسیر قرآن با رویکرد اجتهادی حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) (ریاحی‌مهر) ۶۹

۲۴. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب. مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية.

۲۵. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶). فوائد الاصول. قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، مکان چاپ: قم. چاپ اول.

۲۶. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن بن باقر (۱۴۲۱ق). جواهرالکلام (ط. الحديثة). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).

سایت‌ها:

۲۷. پایگاه اطلاع‌رسانی حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای: <https://khamenei.ir>

سیر تطور فهم مفسران از آیه ۲۸ سوره حج «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» با تأکید بر بیانات حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| میثم شعیب*^۱ | رضا ملازاده یامچی^۲ |

DOI: [10.22034/rjfs.2025.521854.1164](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.521854.1164)

چکیده

آیه کلیدی «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» (حج: ۲۸) به دلیل گستردگی مفهومی، همواره میدانی برای چالش‌های تفسیری بوده و به تکراری از خوانش‌های ظاهراً متضاد، از منافع مادی فردی تا اهداف راهبردی امت، دامن زده است. این پژوهش با طرح این مسأله که چگونه می‌توان این سیر تطور را در یک چارچوب منسجم فهمید، با روش توصیفی-تحلیلی، مدلی نوآورانه مبتنی بر «امواج تفسیری هم‌زیست» ارائه می‌دهد. یافته‌ها نشان می‌دهد که فهم «منافع» نه یک جایگزینی خطی، بلکه ظهور لایه‌های معنایی مکمل بوده است. موج نخست با محوریت «فرد»، منافع را در قالب دستاوردهای ملموس مادی (تجارت) یا معنوی (مغفرت) برای زائر تعریف می‌کرد. موج دوم، با یک جهش مفهومی، کانون توجه را به «امت» منتقل نمود و منافع را به ابعاد اجتماعی (وحدت و قدرت جمعی) و معنوی تحول‌آفرین (حج به مثابه مدرسه تربیت و بصیرت) گسترش داد. اوج این سیر، موج سوم و خوانش راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای است که با یک بازآرایی مفهومی، تمام منافع پیشین را از «اهداف نهایی» به «زیرساخت‌های کارآمد» برای تحقق غایتی برتر، یعنی «قیام امت» (قِيَامًا لِلنَّاسِ)، تبدیل می‌کند. این پژوهش با ارائه این مدل، نه تنها الگویی برای فهم منسجم تاریخ تفسیر این آیه ارائه می‌دهد، بلکه به‌عنوان یک رویکرد روش‌شناختی، ظرفیت تحلیل تطور سایر مفاهیم کلیدی قرآن را نیز آشکار می‌سازد و بر پویایی اندیشه اسلامی در فعال‌سازی ظرفیت‌های راهبردی متون مقدس تأکید می‌نماید.

واژگان کلیدی: منافع حج، تطور مفهومی، ابعاد اجتماعی حج، ابعاد معنوی حج، قیام امت.

۱. دانش‌آموخته دکتری، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

*Email: m.shoai68@gmail.com

۲. پژوهشگر پسا دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

*Email: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.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

در میان عبادت‌های بنیادین اسلام، فریضه حج به دلیل ابعاد منحصر به فرد فردی و اجتماعی، جایگاهی ممتاز دارد. فهم عمیق فلسفه و کارکردهای این رکن بزرگ، در گرو تأمل در آیه ۲۸ سوره مبارکه حج است که می‌فرماید: «... لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ...». عبارت کانونی «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ»، به دلیل گستردگی مفهومی واژه کلیدی «منافع»، در طول تاریخ تفکر اسلامی، محل تأمل و ارائه دیدگاه‌های متنوع و متطوری بوده است. از همان سده‌های نخست، این گستره معنایی به شکل‌گیری سه گرایش اصلی منجر شد: گروهی مصداق بارز «منافع» را ناظر به ساحت معنوی و اخروی دانستند، همچون «پاداش اخروی» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱۲۳/۳) یا «بخشش و آمرزش» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۱۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۹/۷)؛ گروهی دیگر بر جنبه‌های دنیوی، به خصوص «تجارت» تأکید کردند (ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۲۴۹؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۱۷)؛ و در نهایت، دیدگاه سومی قائل به شمول هر دو دسته منافع بود و آن را به «تجارت و هر آنچه از امور دنیا و آخرت که خداوند را خشنود سازد» تعبیر می‌نمود (صنعانی، ۱۴۱۱: ۳۲/۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۱۷).

این طیف اولیه از تفاسیر، در دوران‌های بعد و به‌طور خاص در نگاه اندیشمندان معاصر، شاهد تعمیق و گسترش قابل توجهی بوده است. در این نگاه‌های متأخر، «منافع» حج ابعاد وسیع‌تری را دربر گرفت؛ از جمله جنبه‌های اجتماعی مانند وحدت و تعارف (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۹/۱۴)، ابعاد سیاسی همچون مشورت برای حل معضلات جهان اسلام (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۵۵/۱۶)، و وجوه تربیتی مانند خودسازی و تزکیه (مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۱: ۳۲۳/۱۰). این سیر تکاملی در نهایت با پیوند راهبردی «شهود منافع» به مفهوم «قیام امت» و استواری جامعه اسلامی به نقطه اوج خود رسید (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۲/۰۲/۲۷). همین گستره معنایی و تطور مشهود، مسأله اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد. تنوع دیدگاه‌ها و سیر تحول آشکار در تفسیر آیه، ضرورت انجام یک تحلیل نظام‌مند را برای فهم عمیق‌تر این مفهوم کلیدی آشکار می‌سازد. این مقاله با هدف گذار از توصیف به تحلیل، در پی پاسخ به این پرسش محوری است: سیر تطور فهم مفهومی «منافع» حج (از شهود فردی تا قیام امت) چگونه در بستر زمینه‌های تاریخی - اجتماعی مفسران شکل گرفته و در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای به چه نقطه اوجی رسیده است؟

مدعای اصلی این پژوهش آن است که تطور فهم «منافع»، نه یک جایگزینی خطی و مرحله‌ای، بلکه ظهور امواج تفسیری لایه‌لایه و هم‌زیست بوده است. این تحقیق نشان می‌دهد که چگونه موج اول (خوانش فردمحور) که در قرون اولیه غالب بود، به‌عنوان یک جریان ثابت تداوم یافت؛ سپس موج دوم (خوانش جامعه‌محور) با تأکید بر ابعاد اجتماعی و معنوی تحول‌آفرین، به آن افزوده شد و

در نهایت، موج سوم (خوانش راهبردی) در اندیشه آیت الله خامنه‌ای، با بازتعریف تمام منافع پیشین در چارچوب «قیام امت»، به اوج مفهومی خود رسید.

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا به منابع تفسیری و بیانات مرتبط، این سیر تطور را واکاوی می‌کند. بر این اساس، ساختار مقاله در بخش‌های اصلی زیر سامان یافته است: نخست، موج اول و تداوم آن (شهود فردی منافع) تحلیل می‌شود. سپس، موج دوم و تکامل آن (گسترش به ابعاد اجتماعی و معنوی) بررسی می‌گردد. در گام بعد، موج سوم و اوج‌گیری راهبردی (شهود منافع به مثابه زیرساخت قیام امت) تبیین شده و سرانجام به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری پرداخته می‌شود.

۲. موج اول و تداوم آن: شهود فردی منافع (مادی و معنوی)

موج نخست در فهم «منافع»، که از آن با عنوان خوانش «فردمحور» یاد می‌کنیم، ریشه در تجربیات عینی و دغدغه‌های ملموس مسلمانان در سده‌های نخستین دارد. این دیدگاه، منفعت را امری شخصی می‌دانست که زائر به صورت مستقیم در سفر خود آن را «شهود» و درک می‌کند. برای فهم دقیق چرایی شکل‌گیری و ابعاد این موج، ابتدا باید به بستر تاریخی و چارچوب معرفتی قرون اولیه بازگردیم.

۲-۱. شکل‌گیری خوانش فردمحور در بستر قرون اولیه

فضای فکری حاکم بر قرون نخست اسلامی، مبتنی بر «چارچوب معرفتی روایی» بود؛ به این معنا که فهم دین، از جمله تفسیر قرآن، اغلب از طریق نقل مستقیم احادیث نبوی و آثار صحابه و تابعین صورت می‌گرفت. در کنار این ویژگی، شرایط اجتماعی-اقتصادی آن دوران نیز ساده و عینی بود. برای مسلمانی که رنج سفر از سرزمین‌های دور را به جان می‌خرید، دو هدف اصلی و قابل درک وجود داشت: تأمین «معیشت» در این مسیر دشوار و امید به «رستگاری» به عنوان غایت این عبادت بزرگ. این زمینه دوگانه، به طور طبیعی فهم «منافع» را به سمت دو برداشت اصلی ملموس و فردی هدایت کرد: نخست مادی و دیگری معنوی.

خوانش مادی‌نگر که شاید ملموس‌ترین تفسیر اولیه بود، «منافع» را با سود اقتصادی حاصل از «تجارت» در ایام حج برابر می‌دانست. این نگاه در کهن‌ترین متون تفسیری به چشم می‌خورد؛ ابن‌قتیبه به صراحت آن را «التجارة» معرفی می‌کند (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۱: ۲۴۹). روایت‌های متعدد در منابعی چون تفسیر طبری و ابن ابی حاتم نیز این معنا را با اشاره به «الأسواق» (بازارها) تقویت می‌نمایند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۱۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۲۴۸۸/۸). این برداشت، نه نشانه‌ای از دنیاگرایی، بلکه بازتابی از یک ضرورت عینی و تسهیل الهی بود که پیمودن مسیر حج را برای بسیاری ممکن می‌ساخت و خود، منفعتی مشهود برای زائر بود.

در نقطه مقابل، خوانش معنوی نگر قرار داشت که افق منافع را به ساحت اخروی معطوف می‌کرد. این دیدگاه، منفعت حقیقی را در «بخشش و آمرزش الهی» خلاصه می‌نمود. این تفسیر که ریشه در بیانات امام محمد باقر (علیه السلام) دارد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۱۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۹/۷)، توسط مفسر بسیار متقدمی چون مقاتل بن سلیمان به «پاداش در آخرت» تعبیر شده است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱۲۳/۳). این نگاه، حج را به کارکرد اصلی دین، یعنی ترکیه نفس و جست‌وجوی رضوان الهی پیوند می‌زد.

از دل این دو نگاه، به سرعت یک دیدگاه جامع اولیه سر برآورد که به دنبال راه‌حلی ترکیبی بود. این جریان که نماینده شاخص آن مجاهد بن جبر است، «منافع» را شامل «تجارت و هر آنچه از امور دنیا و آخرت که خداوند را خشنود سازد» می‌دانست (صنعانی، ۱۴۱۱: ۳۲/۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۱۷). این دیدگاه جامع، ضمن به رسمیت شناختن منفعت مادی، آن را با قید «رضایت الهی» ارزش‌گذاری می‌کرد. با گذشت زمان، این رویکرد ترکیبی، غنای بیش‌تری یافت. برای نمونه، جصاص، ضمن پذیرش هر دو منفعت، با نگاهی دقیق‌تر استدلال می‌کند که مقصود اصلی از حج، عبادت است و منافع دنیوی، امری «تبعی و حاصل از رخصت الهی» می‌باشد، نه هدف اصلی (جصاص، ۱۴۰۵: ۶۶/۵). همین دیدگاه جامع بود که توسط برخی چون طبری و فخر رازی به‌عنوان نظر برتر معرفی شد و زمینه را برای تکامل فهم این آیه در امواج تفسیری بعدی فراهم آورد (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۸/۱۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۲۰/۲۳). این رویکرد جامع، در سنت تفسیری شیعه نیز از همان قرون اولیه جایگاهی محوری داشت. شیخ طوسی، پس از ذکر دیدگاه‌های مختلف، قول اصلی را همین نظر دربرگیرنده «پاداش در آخرت و تجارت در دنیا» معرفی می‌نماید (طوسی، بی‌تا: ۳۱۰/۷). این نشان می‌دهد که در نگاه ایشان، تفکیک میان منافع دنیوی و اخروی پذیرفته نبوده است. چندی بعد، شیخ طبرسی، با همان روش تحلیلی و نظام‌مند طبری، سه دیدگاه اصلی (تجارت صرف، تجارت و اجر، و مغفرت) را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد و با این کار، به دیدگاه جامع (که آن را از مجاهد نقل می‌کند) رسمیت و وزنی برابر با دو قول دیگر می‌بخشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۲۹/۷). بدین ترتیب، تثبیت «خوانش جامع» به‌عنوان شاهراه اصلی فهم آیه در قرون اولیه و میانی، میراث مشترک بزرگان تفسیر در هر دو مکتب بود و زمینه را برای تکامل معنایی این مفهوم در امواج بعدی فراهم آورد.

۲-۲. تداوم و بازتولید خوانش فردمحور در قرون میانی و متأخر

تحلیل تاریخ اندیشه نشان می‌دهد که امواج فکری، حتی پس از ظهور امواج جدید، به ندرت به‌کلی ناپدید می‌شوند. موج نخست در فهم «منافع» حج، که بر شهود فردی منافع مادی و معنوی

متمرکز بود، از این قاعده مستثنا نیست. این خوانش که در بستر قرون اولیه به گفتمان غالب تبدیل شد، در سده‌های میانی و متأخر نیز به‌عنوان یک جریان تفسیری زنده و قدرتمند به حیات خود ادامه داد و توسط مفسران برجسته‌ای از مذاهب و مکاتب گوناگون، بازتولید و تأیید شد. ردیابی این تداوم، نه تنها برای درک جامعیت تاریخ تفسیر ضروری است، بلکه درستی «مدل موجی» را در برابر یک الگوی خطی و مرحله‌ای اثبات می‌کند؛ چراکه نشان می‌دهد چگونه دیدگاه‌های جدیدتر در کنار دیدگاه‌های کهن‌تر به هم‌زیستی خود ادامه داده‌اند. این تداوم را می‌توان در هر دو شاخه اصلی خوانش فردمحور، یعنی نگاه مادی‌نگر و نگاه معنوی‌نگر، به‌وضوح مشاهده کرد.

۲-۳. تداوم جریان مادی‌نگر: تأکید بر «تجارت» به‌مثابه منفعتی پایدار

تفسیر «منافع» به سود اقتصادی حاصل از تجارت، که ریشه در واقعیت‌های عینی سفر حج داشت، در قرون بعدی نیز به‌دلیل استمرار همین واقعیت‌ها، جایگاه محوری خود را حفظ کرد. مفسران دوره‌های بعد، با اتکا به همان روایات اولیه از صحابه و تابعین، این دیدگاه را به‌عنوان یک نظر اصلی و معتبر به‌رسمیت شناختند. برای نمونه، مکی بن حموش در قرن پنجم، به‌روشنی بیان می‌کند که مقصود از شهود منافع، حضور در «تجارت‌های بازارها و مواسم حج» است و این قول را به‌صورت مستقیم به ابن عباس و سعید بن جبیر اسناد می‌دهد (مکی بن حموش، ۱۴۲۹: ۴۸۷۷/۷). این نقل قول مستقیم نشان می‌دهد که چگونه نسل‌های بعدی مفسران، خود را میراث‌دار و ناقل همان فهم اولیه می‌دانستند.

در قرن ششم هجری، این خوانش با قوت بیش‌تری تداوم می‌یابد. ابن عطیه اندلسی در تحلیل خود گامی فراتر نهاده و این خوانش را نه فقط یک نظر، بلکه دیدگاه «بیش‌تر مفسران» معرفی می‌کند (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۱۸/۴). این قضاوت، بیانگر آن است که در آن مقطع تاریخی، با وجود گذشت قرن‌ها، تفسیر مادی همچنان از مقبولیتی گسترده در میان عالمان برخوردار بوده است. تقریباً هم‌زمان با او، ابن جوزی در بغداد، هنگام برشمردن اقوال مختلف درباره آیه، تفسیر «منافع» به «التجارة» را به‌عنوان نخستین و اصلی‌ترین قول مطرح می‌نماید و نظر شخصی خود را مبنی بر صحیح‌تر بودن قول جامع (شامل منافع دنیوی و اخروی) بیان می‌کند (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۳۳/۳). این روش تحلیل نشان می‌دهد که یک مفسر در قرن ششم، ضمن احترام و اذعان به محوریت دیدگاه مادی، تلاش می‌نماید تا آن را در یک چارچوب جامع‌تر و کامل‌تر قرار دهد. این خود شاهدی بر تداوم و درعین حال، تحول تدریجی در مواجهه با آراء متقدم است.

این جریان در قرن هفتم نیز با قوت ادامه می‌یابد. قرطبی، در تفسیر جامع خود، ضمن طرح دیدگاه «تجارت»، پیوندی حقوقی میان این آیه و آیه ۱۹۸ سوره بقره «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا

فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ» برقرار می‌کند. او استدلال می‌نماید که آن آیه، جواز شرعی «ابتغاء فضل» یا همان کسب و کار در حج را صادر کرده و این آیه، آن را به‌عنوان یکی از «منافع» قابل‌شهود معرفی می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۴۱/۱۲). این رویکرد، تفسیر مادی را از یک صرف نقل روایی به یک استنباط فقهی - تفسیری مستحکم ارتقا می‌دهد و دلیل دیگری بر زنده بودن و پویایی آن در قرون میانی است. این نگاه حتی در قرن هشتم نیز دنبال می‌شوند، چنانکه ابن‌کثیر در تفسیر خود، «منافع» را شامل «منافع دنیا و آخرت» دانسته و در توضیح منافع دنیا، به‌طور مشخص به «تجارت» و پیوند آن با آیه سوره بقره اشاره می‌نماید (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۳۶۴/۵).

۲-۴. استمرار جریان معنوی‌نگر: «مغفرت» به‌مثابه گوهر جاودان حج

به موازات تداوم خوانش مادی، تفسیر «منافع» به رستگاری اخروی و مشخصاً «عفو و مغفرت» نیز به‌عنوان یک جریان عمیق و پایدار در میان مفسران قرون بعدی حضور داشت. این دیدگاه که بر جوهر معنوی و هدف غایی حج تأکید می‌کرد، همواره برای کسانی که در جست‌وجوی جنبه‌های روحانی عبادت بودند، جذابیت اصلی را داشت. ثعلبی در قرن پنجم، در جمع‌بندی اقوال، دیدگاه «العفو و المغفرة» را به‌طور مشخص از امام باقر (علیه‌السلام)، سعید بن مسیب و عطیة العوفی نقل می‌کند و آن را به‌عنوان یک قطب تفسیری مستقل و معتبر در کنار دیدگاه تجارت قرار می‌دهد (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۹/۷).

این نگاه معنوی در آثار مفسرانی با گرایش‌های عرفانی، جلوه پُررنگ‌تری می‌یابد. در قرن ششم، میبیدی، هنگام تفسیر آیه، به‌صورت مستقیم به سراغ همین خوانش رفته و با استناد به سعید بن مسیب و امام باقر (علیه‌السلام)، «شهود منافع» را همان شهود «عفو و مغفرت» الهی معرفی می‌کند (میبیدی، ۱۳۷۱: ۳۶۲/۶).

حتی مفسران بزرگی که به جامعیت و تحلیل‌های عقلی شهرت داشتند نیز نمی‌توانستند این جریان ریشه‌دار را نادیده بگیرند. فخر رازی که همواره به‌دنبال ارائه تحلیلی جامع و نظام‌مند است، در کنار سایر اقوال، تفسیر «منافع» به «العفو و المغفرة» را به‌عنوان یک دیدگاه مهم مطرح کرده و آن را به امام باقر (علیه‌السلام) مستند می‌سازد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۳/۲۲۰). حضور این قول در منظومه فکری متکلم و فیلسوفی چون رازی، بیانگر اهمیت و محوریت آن در سنت تفسیری تا قرن هفتم است. این رویکرد معنوی‌نگر در آثار مفسران شیعی قرون بعدی نیز با قوت ادامه می‌یابد. فاضل مقداد در کنز العرفان، پس از طرح دیدگاه تجارت، به تفسیر «منافع» به «اجر، عفو و مغفرت» اشاره کرده و آن را به امام باقر و امام صادق (علیهما‌السلام) نسبت می‌دهد (فاضل مقداد، ۱۳۷۳: ۲۶۹/۱).

۲-۵. تثبیت دیدگاه جامع: شاهراه اصلی تفسیر در قرون میانی

در کنار تداوم این دو جریان، دیدگاه جامع که هر دو منفعت را دربر می‌گرفت، به مسیر اصلی و شاهراه تفسیری در قرون میانی تبدیل شد. مفسران برجسته‌ای چون زمخشری، بیضاوی و نسفی، همگی بر منافع «دینی و دنیوی» تأکید نمودند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۲/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۷۰/۴؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۱۵۱/۳). این گروه از مفسران، با نگاهی دقیق به جنبه‌های بلاغی آیه، استدلال می‌کردند که نکره آمدن واژه «منافع»، خود دلیلی بر عظمت، کثرت و تنوع این منافع است که هم شامل امور دنیوی و هم اخروی می‌شود.

در این میان برخی از این مفسران، به تحلیل‌های عمیق‌تری از منافع معنوی نیز پرداختند که خود زمینه‌ساز موج دوم تفسیری بود. نسفی، با بیانی ادیبانه و سرشار از لطایف عرفانی، به تفصیل به نمادشناسی مناسک حج می‌پردازد. او نشان می‌دهد که چگونه هر عملی از اعمال حج، از احرام و ترک لباس‌های دوخته که نمادی از کفن و ترک دنیا است، تا وقوف در عرفات که یادآور صحنه حشر است و تراشیدن سر که نمادی از پاک شدن از گناهان است، منفعتی معنوی و تربیتی برای تحول روحی انسان دربر دارد (نسفی، ۱۴۱۶: ۱۵۱/۳). این تحلیل‌های عمیق‌تر، نشان‌دهنده آن است که حتی در دل خوانش جامع نیز، لایه‌های جدیدی از فهم منافع معنوی در حال شکوفایی بود.

اهمیت و تداوم این موج تفسیری را می‌توان در جوامع بزرگ تفسیری قرون متأخر نیز به وضوح ردیابی کرد؛ آثاری که به دنبال گردآوری و جمع‌بندی میراث تفسیری گذشته بودند. برای نمونه، الدر المنثور که یک تفسیر کاملاً روایی است، برای تبیین آیه، تماماً به گردآوری آثاری از ابن عباس و مجاهد می‌پردازد که «منافع» را به «اسواق» یا ترکیبی از «تجارت در دنیا و اجر در آخرت» تفسیر می‌کنند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۵۶/۴). این روش نشان می‌دهد که تا قرن دهم هجری، بدنه اصلی و ماده خام فهم آیه همچنان همان روایات اولیه بوده است. قرن‌ها بعد، شوکانی با رویکردی تحلیلی‌تر، این میراث روایی را دسته‌بندی می‌کند. او اقوال اصلی را در چهار دسته (مناسک، مغفرت، تجارت و قول جامع) خلاصه کرده و نشان می‌دهد که چگونه این دیدگاه‌ها در طول تاریخ در کنار هم حضور داشته‌اند (شوکانی، ۱۴۱۴: ۵۳۰/۳). روح‌المعانی نیز این فرایند جمع‌بندی را به اوج خود می‌رساند. او با نگاهی دقیق و چندبعدی، ابتدا از منظر بلاغی، نکره آمدن واژه «منافع» را دلیل بر «عظمت، کثرت و تنوع» آن می‌داند و سپس سه دیدگاه اصلی (دنیوی محض، اخروی محض و جامع) را با ذکر نمایندگان‌شان خلاصه می‌کند. آلوسی در نهایت، همانند بسیاری از مفسران متقدم و متأخر، دیدگاه جامع را برتر می‌شمارد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۸/۹). این تحلیل در یکی از مهم‌ترین تفاسیر قرن سیزدهم، به بهترین شکل، حیات مستمر و محوریت «موج اول» تفسیری را در طول تاریخ اندیشه

اسلامی اثبات می‌نماید و زمینه را برای درک بهتر موج بعدی، یعنی ظهور ابعاد اجتماعی منافع، فراهم می‌آورد.

۳. موج دوم و تکامل آن: گسترش به ابعاد اجتماعی و معنوی تحول‌آفرین

در حالی که موج نخست تفسیری با محوریت منافع فردی به‌عنوان جریانی پایدار در تاریخ تفسیر به حیات خود ادامه می‌داد، به تدریج و به‌ویژه با ورود به دوران معاصر، موج جدیدی از فهم «منافع» حج آغاز به شکل‌گیری کرد. این «موج دوم» که مشخصه اصلی آن گذار از فرد به امت و از پاداش به تحول است، کانون توجه را از دغدغه‌های شخصی زائر به سرنوشت جمعی «امت اسلامی» و از منافع معنوی اولیه (مانند کسب ثواب و آمرزش گناهان) به یک فرایند عمیق «تربیت و بصیرت‌افزایی» منتقل نمود. این جهش مفهومی، بی‌ارتباط با تحولات بزرگ جهان اسلام نبود؛ چالش‌هایی چون استعمار، فروپاشی خلافت عثمانی، شکل‌گیری دولت-ملت‌ها، و نیاز روزافزون به بازیابی هویت و انسجام اسلامی، مصلحان و اندیشمندان را بر آن داشت تا در بازخوانی متون دینی، به دنبال ظرفیت‌های کارآمد برای پاسخ به نیازهای زمانه باشند. در چنین بستری، حج از یک عبادت صرفاً فردی به یک کنگره بزرگ جهانی تغییر هویت داد و «منافع» آن در ابعاد گسترده اجتماعی و معنوی تحول‌آفرین، بازکشف و بازتعریف شد.

۳-۱. بُعد اجتماعی: امت، مخاطب و بهره‌مند اصلی منافع

در این موج جدید، دیگر این فرد تنها نبود که از حج سود می‌برد، بلکه این «امت» بود که به‌عنوان یک پیکره واحد، مخاطب و بهره‌مند اصلی منافع حج تلقی می‌شد. این نگاه که در آثار مفسران معاصر شیعه و سنی با رویکردهای مختلفی تبلور یافته، حج را به یک پدیده تمدن‌ساز ارتقا داده است.

۳-۲. مکتب فلسفی - اجتماعی شیعه: حج، کارگاه امت‌سازی و تکامل اجتماعی

اندیشمندان معاصر شیعه، با نگاهی عمیق و نظام‌مند، به تحلیل ابعاد اجتماعی حج پرداخته و آن را فرصتی بی‌بدیل برای تحقق جامعه ایدئال اسلامی دانسته‌اند.

علامه طباطبایی در المیزان، تحلیلی فلسفی و جامعه‌شناختی از منافع حج ارائه می‌دهد. از نظر او، «منافع» در آیه، مطلق و بدون قید آمده تا شامل تمام وجوه حیات اجتماعی شود. او استدلال می‌کند که خداوند با فراخوان عمومی حج، اراده کرده است تا اقوام و ملت‌های گوناگون با تمام تفاوت‌های نژادی، زبانی و فرهنگی، در یک نقطه گرد هم آیند و با یکدیگر «تعارف» و تعامل برقرار کنند. این تعارف، مقدمه‌ای برای شکل‌گیری یک «مجتمع وسیع» و واحد است که در آن، هر جزء، کمبودهای جزء دیگر را جبران نموده و از طریق «تعاون و تعاضد اجتماعی»، حوائج گوناگون مادی، سیاسی و فرهنگی امت برطرف می‌شود. در این نگاه، حج کارگاهی برای

تمرین هم‌زیستی و تکامل اجتماعی است که قدرت و استواری بی‌نظیری به جامعه اسلامی می‌بخشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۹/۱۴-۳۷۰).

این نگاه عمیق، توسط شاگردان و متأثران از مکتب او نیز پی گرفته شد. آیت‌الله مکارم‌شیرازی با تأکید بر وسعت معنایی «منافع»، آن را شامل «تمام منافع و برکات معنوی و مکاسب مادی و هر عائد فردی و اجتماعی و فلسفه سیاسی و اقتصادی و اخلاقی» می‌داند. او با استناد به روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) که در پاسخ به سؤال از دنیوی یا اخروی بودن منافع، فرمودند (همه موارد) بر این باور است که حج یک برنامه جامع برای تمام ابعاد زندگی مسلمانان است (مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۱: ۳۲۳/۱۰). محمدجواد مغنیه نیز بر جنبه روان‌شناختی- اجتماعی حج انگشت می‌گذارد و آن را تنها عبادتی می‌داند که مسلمان در آن، «عظمت اسلام» و تعلق خود به یک امت میلیاردری را با تمام وجود حس می‌کند؛ حسی که هرگونه سستی و ناامیدی را از بین برده و فرد را به بخشی از یک کل قدرتمند تبدیل می‌نماید (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۲۳/۵).

سید محمدحسین فضل‌الله این تحلیل را به سطح سیاسی و راهبردی تری ارتقا می‌دهد. او حج را فرصتی برای فرو ریختن «موانع مادی و روانی» می‌داند که ناسیونالیسم و مرزهای ساختگی میان مسلمانان ایجاد کرده‌اند. از نظر او، «منافع» حج شامل امکان «مشورت در مشکلات» عمومی، برنامه‌ریزی برای «تحقیق تکامل اقتصادی» و مهم‌تر از همه، رسیدن به «مواضع سیاسی یکپارچه» در برابر قدرت‌های استکباری است. در این دیدگاه، حج یک کنگره جهانی سالانه است که به صورت طبیعی و به امر الهی شکل می‌گیرد تا مسلمانان را از دایره‌های تنگ قومی و منطقه‌ای خارج کرده و در یک جبهه واحد برای حل مسائل کلان خود گردهم آورد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۵۶-۵۵/۱۶).

۳-۳. مکتب اصلاحی- اجتماعی اهل سنت: حج، کنگره بیداری و همکاری

اندیشمندان معاصر اهل سنت نیز، به‌طور خاص آنانکه دغدغه‌های اصلاحی و اجتماعی داشتند، با عبور از نگاه فردی، بر کارکرد حج به‌مثابه یک کنگره جهانی برای بیداری و همکاری امت تأکید کرده‌اند. سید قطب از چهره‌های برجسته این جریان، حج را یک کنگره آشنایی و هماهنگی و همکاری و یک بازار جهانی برای تبادل کالا و اندیشه می‌داند (قطب، ۱۴۲۵: ۲۴۱۸/۴). این نگاه جامع، دغدغه مشترک بسیاری از مصلحان معاصر بوده است؛ چنانکه مراغی، بر کارکرد اقتصادی این گردهمایی جهانی تأکید می‌کند (مراغی، بی‌تا: ۱۰۸/۱۷) و سعید حوی نیز آن را فرصتی برای تبادل تجربیات و اخبار میان امت می‌داند (حوی، ۱۴۲۴: ۳۵۴۵/۷). وهبه الزحیلی نیز در کنار منافع دیگر، بر «تعارف مسلمانان» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این اجتماع بزرگ انگشت می‌گذارد و آن را فرصتی برای آشنایی و نزدیکی دل‌ها برمی‌شمرد (زحیلی، ۱۴۱۱: ۱۹۵/۱۷؛ زحیلی،

۱۴۲۲: ۱۶۴۱/۲). در این میان، شاید بتوان عمیق‌ترین تحلیل از «هدف» این کنگره را نزد ابن عاشور یافت. او با رویکرد مقاصدی، استدلال می‌کند که از برترین منافع حج، «اجتماع اهل توحید در یک سرزمین است تا از یکدیگر چیزی را فرا گیرند که ایمان‌شان را به کمال می‌رساند» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۷۷/۱۷). در این نگاه، «تعارف» صرفاً یک آشنایی ساده نیست، بلکه فرایندی راهبردی برای تکامل ایمانی و فکری کل امت می‌باشد.

۳-۴. بُعد معنوی تحول‌آفرین: از آموزش تا بصیرت

به موازات تعمیق فهم اجتماعی، درک از منافع معنوی نیز از سطح امید به «آموزش گناهان» فراتر رفت و به یک فرایند فعال و پیچیده برای «تحول روحی و فکری» تبدیل شد. در این نگاه، حج یک «مدرسه» است که حاجی در آن، نه تنها پاک، که دانا و توانا بازمی‌گردد.

۳-۵. حج به مثابه برنامه جامع تربیتی

در این خوانش، مناسک حج، یک دوره آموزشی فشرده برای تربیت نفس و تمرین عملی سبک زندگی اسلامی است. این برنامه آموزشی ابعاد گوناگونی دارد؛ از آموزش‌های عینی و شرعی گرفته تا تحولات عمیق روحی. برخی مفسران، یکی از منافع اخروی را «فراگیری احکام دین» دانسته‌اند که در این گردهمایی بزرگ علمی و عبادی، فرصت آن فراهم می‌آید (سبزواری، ۱۴۰۶: ۲۳/۵). آیت‌الله مدرسی این نگاه را جامع‌تر کرده و «منافع» را شامل هر آن چیزی می‌داند که «صلاح معاش و استقامت حیات» مسلمانان را تضمین می‌کند؛ تعبیری که پیوندی عمیق میان سلامت دنیوی و تعالی معنوی برقرار کرده و حج را وسیله‌ای برای رسیدن به یک زندگی متعادل و مستقیم معرفی می‌نماید (مدرسی، ۱۴۱۹: ۵۱/۸). محمد صادقی تهرانی نیز حج را مدرسه‌ای برای «ساخت انسان» و «ترک قساوت قلب» می‌داند که در آن، تمام فرایض فردی و جمعی به صورت فشرده تمرین می‌شود (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۶۴/۲۰-۶۵).

نگاه تربیتی به حج، در روایات اهل بیت (ع) با گستردگی بیش‌تری تبیین شده است. بحرانی روایتی را نقل می‌کند که بر نفع‌رسانی همگانی و تضمینی حج تأکید دارد: «هیچ‌کس در آن مشهد حاضر نمی‌شود، مگر آنکه خداوند نفعی به او می‌رساند». این نفع، متناسب با ظرفیت افراد است؛ گروهی به بالاترین سطح، یعنی «مغفرت»، دست می‌یابند و گروهی دیگر، دست‌کم از منفعت دنیوی «حفظ اهل و مال‌شان» در غیاب‌شان بهره‌مند می‌گردند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۸۷۴/۳). این روایت، حج را به یک برنامه آموزشی الهی تشبیه می‌کند که در آن، هیچ شرکت‌کننده‌ای بی‌بهره بازمی‌گردد.

سرفصل‌های این دوره آموزشی را می‌توان در حدیثی جامع از امام رضا (علیه‌السلام) مشاهده کرد. در این حدیث، حج وسیله‌ای برای «خروج از تمام گناهان گذشته»، «توبه و آغاز یک زندگی

جدید»، «ترک قساوت قلب»، «مقابله با فساد نفس»، «تجدید حقوق» و تمرین «خضوع و استکانت» در برابر پروردگار معرفی شده است (نهایندی، ۱۳۸۶: ۳۳۹/۴). این بیان، عملاً یک برنامه درسی کامل برای تحول همه جانبه شخصیت انسان ارائه می دهد.

این نگاه تحول آفرین، ریشه هایی کهن در سنت عرفانی اسلام نیز دارد. قرن ها پیش از مفسران معاصر، ابوالقاسم قشیری، «منافع» را امری نسبی و متناسب با مقام و مرتبه سالک معرفی می کند. از نظر او، منافع برای «اهل اموال»، سود مادی است؛ برای «اهل اعمال»، حلاوت طاعت می باشد؛ اما برای «اصحاب احوال»، پاکی جان ها و برای «اهل توحید»، «رضایت به اختیار حق» است (قشیری، ۲۰۰۰: ۵۴۰/۲). این تحلیل عمیق، «مدرسه حج» را دارای سطوح مختلفی از آموزش می داند که هر کس به اندازه ظرفیت روحانی خود از کلاس های آن بهره مند می شود.

۳-۶. حج به مثابه سفر معرفتی و شهود باطنی

متعالی ترین سطح از منافع معنوی که در این موج برجسته می شود، «شهود» معرفت و کسب بصیرت است. در این افق، حج سفری از ظاهر به باطن و فرصتی برای کسب معرفتی شهودی می باشد. عبدالکریم خطیب با پیوند دادن صحنه حج به صحنه حشر در روز قیامت، بر این جنبه معرفتی تأکید می کند. از نظر او، حضور در این گردهمایی عظیم که همه در آن یکسان و مجرد از شئون دنیوی هستند، انسان را به درکی عمیق از حقیقت بندگی و بی اعتباری دنیا می رساند و او را از خواب غفلت بیدار می نماید (خطیب، ۱۴۲۴: ۱۰۱۷/۹). در نگاهی عمیق تر و عرفانی تر، ابن عربی «منافع» را همان «فوائد علمی و عملی» می داند که از «مقام قلب» حاصل می گردد (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۵۶/۲). این منفعتی از جنس علم حضوری و شهود باطنی است که در خلوت و جمعیت حج، بر قلب سالک تأیید می شود.

در جمع بندی این بخش می توان گفت موج دوم تفسیری، با گسترش افق معنایی «منافع» به ساحت های اجتماعی، سیاسی و معنوی تحول آفرین، ظرفیت های کارآمد حج را برای پاسخ به نیازهای پیچیده دوران جدید آشکار ساخت. این موج که بر پایه موج نخست استوار بود، اما از آن فراتر رفت، زمینه را برای ظهور موج سوم و نهایی، یعنی خوانش راهبردی حج به مثابه زیرساخت «قیام امت»، فراهم آورد که در بخش آتی به تفصیل تحلیل خواهد شد.

۴. موج سوم و اوج گیری راهبردی: «شهود منافع» به مثابه زیرساخت «قیام امت»

پس از تحلیل دو موج تفسیری نخست که بر منافع فردی و اجتماعی متمرکز بودند، اکنون به موج سوم و نقطه اوج این سیر تطور می رسیم. این موج که یک خوانش راهبردی از «منافع» حج ارائه می دهد، این مفهوم را از یک هدف نهایی به «زیرساخت» و بنیان مفهومی قرآنی دیگر، یعنی «قیام

امت»، ارتقا می‌دهد. کلید فهم این جهش مفهومی و معماری این نگاه، درک پیوند بنیادینی است که میان آیه «منافع» و آیه «قیاماً لِلنَّاسِ» برقرار شده است؛ پیوندی که در ادامه به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد.

۴-۱. کلید تفسیری و پیوند بنیادین «منافع» با «قیام»

تحلیل سیر تطور فهم «منافع» حج، پس از عبور از دو موج فردمحور و جامعه‌محور، در دوران معاصر به نقطه عطفی می‌رسد که می‌توان آن را یک جهش مفهومی و خوانش راهبردی نامید. این «موج سوم» که به‌طور خاص در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای تبلور یافته، دیگر به دنبال افزودن مصداقی جدید به فهرست «منافع» نیست، بلکه کل فلسفه «شهود منافع» را در چارچوبی نوین بازتعریف می‌کند. در این نگاه، تمام منافع معنوی، فردی، اجتماعی و اقتصادی که در دو موج پیشین شناسایی شدند، از اهدافی مستقل، به زیرساخت‌ها و پیش‌نیازهای ضروری برای تحقق یک هدف متعالی و قرآنی، یعنی «قیام امت»، تبدیل می‌شوند. این خوانش که پاسخی مستقیم به نیازهای راهبردی و چالش‌های تمدنی جهان اسلام در عصر حاضر است، حج را از یک عبادت بزرگ به یک کارگاه سالانه «قوام‌بخشی» به جامعه اسلامی ارتقا می‌دهد.

نقطه عزیمت و کلید فهم این خوانش راهبردی، برقراری یک پیوند تفسیری عمیق میان آیه مورد بحث (حج: ۲۸) و آیه ۹۷ سوره مائده است: «جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ». در این نگاه، خداوند کعبه و به تبع آن، فریضه حج را نه فقط به‌عنوان قبله یا محل عبادت، بلکه به‌مثابه «قیام» برای مردم قرار داده است. آیت‌الله خامنه‌ای با تأکید بر اینکه واژه «قیام»، تنها دو بار با این اهمیت راهبردی در قرآن به‌کار رفته (یکی برای ثروت ملی و دیگری برای کعبه)، آن را نه به معنای صرف به‌پاخاستن، بلکه به معنای «ستون، وسیله استواری، پایداری و قوام جامعه» تفسیر می‌کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۱/۰۳/۱۸). این مفهوم از «قیام»، حالتی از استواری، پویایی اجتماعی و حرکت اصلاحی هدفمند را توصیف می‌کند که بر پایه‌های مستحکم مادی و معنوی استوار است. این برداشت در میان برخی دیگر از مفسران معاصر نیز مشاهده می‌شود که کعبه را محور ایستادگی و پایداری جامعه اسلامی می‌دانند (نک: صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶: ۶۴/۲۰).

با این مبنای تفسیری، دعوت جهانی حج با هدف «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ»، به‌صورت مستقیم در خدمت تحقق فلسفه «قیاماً لِلنَّاسِ» قرار می‌گیرد. به‌عبارت دیگر، خداوند امت اسلامی را به این گردهمایی بزرگ فرا می‌خواند تا با حضور آگاهانه و مشاهده عینی منافع گسترده آن «به چشم خودشان» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۲/۰۲/۲۷)، زیرساخت‌های لازم برای این استواری و حرکت صحیح را فراهم آورند. در این منظومه، «شهود منافع» از یک هدف نهایی به یک علت مُعَدّه و

زمینه‌ساز تبدیل می‌گردد؛ منافع حج دیگر غایت سفر نیستند، بلکه مصالح و موادی هستند که آن بنیان استوار (قیام) با آن‌ها ساخته می‌شود. این همان پیوندی است که در آن، کعبه و مناسک حج، «مایه قوام و قیام جوامع بشری» و انباشته از سود و بهره برای انسان‌ها معرفی می‌شوند (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۸۷/۰۹/۱۷). این بازخوانی که ریشه در یک تحلیل موقعیت‌مند و پاسخ به «چرایی ویژه» نیازهای دوران معاصر دارد، تمام اجزای حج را از اموری پراکنده به اجزایی هماهنگ در یک طرح کلان برای قوام‌بخشی و تمدن‌سازی اسلامی تبدیل می‌کند.

۴-۲. تحلیل زیرساخت معنوی و اخلاقی قیام

در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای، «قیام امت» یک حرکت صرفاً سیاسی یا اجتماعی نیست، بلکه پدیده‌ای است که از اعماق جان و ایمان جامعه اسلامی می‌جوشد. از این رو، نخستین و بنیادین‌ترین لایه از زیرساخت قیام، بُعد معنوی و اخلاقی آن است. این زیرساخت، در حقیقت، موتور محرک، منبع انرژی و قطب‌نمای جهت‌دهنده به حرکت امت می‌باشد. بدون این بنیان درونی، هرگونه حرکت جمعی، حتی اگر در ظاهر قدرتمند به نظر برسد، شکننده و آسیب‌پذیر خواهد بود. ایشان به صراحت تأکید می‌کنند که در میدان‌های جهاد و مقاومت، تنها در صورتی می‌توان ایستادگی کرد که دل‌ها «لبالب از ایمان به خدا و سرشار از توکل به خدای متعال باشد». بدون معنویت، نمی‌توان «گردنه‌های دشوار را پیمود» و چشم بر «هیمنه‌ی ظاهری قدرت‌ها» بست (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۰۶/۲۰). حج در این نگاه، به کارگاه اصلی تولید و تقویت این سرمایه راهبردی تبدیل می‌شود. این فرایند قوام‌بخشی درونی، از طریق چند سازوکار کلیدی و به هم پیوسته در حج عمل می‌نماید.

نخستین کارکرد حج، ایجاد یک دژ مستحکم در برابر تهدیدهای درونی است. امت اسلامی، پیش از آنکه با دشمنان بیرونی مواجه باشد، با آسیب‌هایی از «درون خود» روبه‌رو می‌باشد که منشأ آن «ضعف‌های بشری و هوس‌های مهارگسیخته، تردیدها و بی‌ایمانی‌ها» است (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۷۵/۰۲/۰۴). در این تحلیل، حج به‌طور مشخص برای مقابله با این تهدید نخست طراحی شده است. عنصر «تقوا، ذکر، حضور، خشوع و توجه به حق متعال» که در کانون مناسک حج قرار دارد، دقیقاً متکفل تقویت فرد و جامعه در برابر این آسیب‌پذیری‌های درونی می‌باشد (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۷۵/۰۲/۰۴). این نگاه، منافع معنوی حج را از یک امر صرفاً شخصی و اخروی خارج کرده و به آن یک کارکرد استراتژیک برای «مصونیت‌بخشی» به کل پیکره امت در برابر فساد و ازهم‌گسیختگی درونی اعطا می‌کند.

سازوکار تحقق این مصونیت‌بخشی، تبدیل حج به یک «مدرسه و میدان تمرین» است. منافع معنوی حج، اموری انتزاعی نیستند، بلکه در یک «تمرین و آموزش تجربی» به دست می‌آیند

(خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۰۸/۱۵). در این دوره آموزشی فشرده، انسان به صورت عملی می‌آموزد که می‌توان به گونه‌ای دیگر زیست؛ می‌توان دل از لذت‌ها و شهوات مادی برید و با «انقطاع الی‌الله» و کسب «صفا»، طعم یک حیات معنوی را چشید (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۰۸/۱۵). این تجربه مستقیم، باوری عمیق در فرد ایجاد می‌کند که پس از بازگشت از حج نیز می‌تواند آن حالت انقطاع را در بخشی از زندگی خود ادامه دهد. این فرایند، باور انسان به «زندگی را همین لذت‌ها و شهوات مادی دانستن» را درهم می‌شکند و او را برای مقاومت در برابر جاذبه‌های مادی و فسادانگیز آماده می‌سازد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۷/۰۸/۱۵).

انرژی و سوخت اصلی این موتور معنوی، «ذکر الهی» است. در این دیدگاه، «مایه و قوام اصلی همه حرکت‌های بزرگ و پیروز، ذکر الهی است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۰۸/۱۱). حج، عالی‌ترین جلوه‌گاه این ذکر جمعی و فردی می‌باشد. خداوند در خود آیه حج، پس از دعوت به شهود منافع، به «یاد کردن نام خدا در ایام معلومات» فرمان می‌دهد. این «ایام معلومات»، که طبق روایات همان دهه اول ذی‌الحجه است، به طور ویژه برای این ذکر و توجه تعیین شده‌اند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۰۸/۱۱). این پیوند مستقیم میان آیه حج و دستور به ذکر، نشان می‌دهد که از منظر قرآن، شهود منافع و حرکت جمعی امت، بدون اتکا به نیروی پایان‌ناپذیر یاد خدا، ممکن و پایدار نخواهد بود. دعای عرفه و شور و عشقی که در آن موج می‌زند، نمونه‌اعلای این ذکر تحول‌آفرین است که روحیه‌ای شیدایی و مقاوم برای پیروان اهل بیت (ع) به ارمغان می‌آورد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۰۸/۱۱).

نقطه اوج این زیرساخت معنوی، دست‌یابی به «معرفت و بصیرت» می‌باشد. اگر تزکیه و ذکر، قلب امت را آماده و پُرانرژی می‌کند، این معرفت است که به حرکت آن جهت و عمق می‌بخشد. در این نگاه، «نخستین هدیه حج» و «کلید» بهره‌مندی از تمام برکات دیگر، همان «معرفت و شناخت منحصر به فردی» است که عادتاً جز در حج، در اختیار خیل بزرگ مسلمانان قرار نمی‌گیرد (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۷۷/۰۱/۱۲). این معرفت، صرفاً مجموعه‌ای از اطلاعات نیست، بلکه یک «فهم عمیق از پدیده‌ها» است؛ فهمی که به فرد و جامعه، قدرت تحلیل وضعیت خود، شناخت دوست از دشمن، و درک مسئولیت‌های خطیرشان را می‌دهد. این بصیرت، قیامی را که بر پایه‌های معنویت شکل گرفته، از یک حرکت کور و احساسی به یک حرکت آگاهانه، هدفمند و پایدار تبدیل می‌کند و تضمین می‌نماید که انرژی بزرگ معنوی امت، در مسیر صحیح به کار گرفته شود.

۳-۴. تحلیل زیرساخت اجتماعی و سیاسی قیام

اگر زیرساخت معنوی، موتور محرک و قلب تپنده «قیام امت» باشد، زیرساخت اجتماعی و سیاسی، به مثابه پیکر، اعضا و بازوان این قیام عمل می‌کند. این زیرساخت، انرژی معنوی تولید شده

در قلوب مؤمنان را به یک قدرت منسجم، کارآمد و تأثیرگذار در عرصه جهانی تبدیل می‌نماید. در خوانش راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای، حج به‌طور خاص برای ساختن و بازسازی سالانه این پیکره اجتماعی طراحی شده است. این نگاه، حج را از یک عبادت فردی به یک عمل سیاسی - اجتماعی تبدیل می‌کند که در آن، «امت» به‌مثابه یک «کل» به خودآگاهی رسیده و قدرت خویش را به نمایش می‌گذارد. این فرایند قوام‌بخشی اجتماعی، در چند لایه درهم‌تنیده و مکمل یکدیگر عمل می‌کند.

بنیادی‌ترین منفعت اجتماعی حج، تحقق «وحدت و امت‌سازی» است. در این دیدگاه، یکی از برترین و روشن‌ترین مصادیق «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ»، خود «دیدار سالانه آحاد امت اسلامی در کنار خانه خدا» است (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۹۷/۰۵/۲۹). این گردهمایی بزرگ، صرفاً یک تجمع فیزیکی نیست، بلکه «رمز وحدت اسلامی و نماد امت‌سازی» است (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۹۷/۰۵/۲۹). حج به‌مثابه یک «آئینه اتحاد» عمل می‌کند که در آن، امت اسلامی می‌تواند تصویر واقعی خود را، فارغ از مرزهای جغرافیایی، تفاوت‌های نژادی و اختلافات مذهبی، مشاهده کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۵/۰۹/۰۱). این وحدت، یک منفعت صرفاً اخلاقی نیست، بلکه یک عنصر راهبردی حیاتی برای مقابله با دشمنانی است که «بیش از گذشته اختلافات شیعه و سنی را یکی از محورهای اساسی» برای سرمایه‌گذاری خود قرار داده‌اند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۵/۰۹/۰۱). خداوند فرمان به اجتماع در زمانی معین و مکانی مشخص داده است، زیرا اگر هدف صرفاً ذکر فردی بود، نیازی به این سفر جمعی نبود؛ هدف، «اعتصام جمعی به حب‌الله» است، نه اعتصام فردی (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۳/۰۱/۳۱).

کارکرد اصلی این وحدت، ایجاد مصونیت و اقتدار در برابر تهدیدهای بیرونی است. همان‌گونه که زیرساخت معنوی، امت را در برابر آسیب‌های درونی واکسینه می‌کند، عنصر «تجمع، وحدت و احساس عظمت و قدرت در امت بزرگ اسلامی» که حج مظهر آن می‌باشد، دقیقاً عهده‌دار مقابله با تهدید دوم، یعنی فشارهای خارجی و دشمنی‌هاست (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۷۵/۰۲/۰۴). زمانی که امت اسلامی در این کنگره بزرگ، ظرفیت‌ها و توانمندی‌های بالقوه خود را «شهود» کرده و به جهانیان نشان دهد، خود به یک عامل بازدارنده در برابر «فشارهای نظامی و سیاسی و اقتصادی» دشمنان تبدیل می‌شود (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۷۵/۰۲/۰۴). اگر این حرکت عظیم و یکپارچه به‌صورت «سالم، کامل و بی‌عیب تحقق پیدا کند»، برکات آن تمام دنیای اسلام را منتفع خواهد کرد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۹/۰۷/۱۷) و همان‌گونه که وعده داده شده، «بسیاری از مشکلات مسلمان‌ها حل خواهد شد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۱۱/۰۳).

اوج تجلی این زیرساخت اجتماعی، در بُعد سیاسی و در قالب اعلام مواضع مشترک امت

اسلامی آشکار می‌شود. حج، فرصتی بی‌بدیل برای هم‌اندیشی، آگاهی از مسائل یکدیگر و اتخاذ رویکردی واحد در برابر چالش‌های جهان اسلام است. در این نگاه، یکی از ارکان جدایی‌ناپذیر حج ابراهیمی، «برائت از مشرکین» می‌باشد. این اصل، نه یک امر ابداعی یا تحمیلی، بلکه یک دستور صریح قرآنی است. قرآن کریم، در کنار آیاتی که بر جنبه‌های معنوی و تقوای حج تأکید دارد «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَ لَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ»، دستور آشکار به اعلام موضع سیاسی در برابر مشرکان و مستکبران را نیز صادر کرده است: «وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۷۵/۰۲/۰۴). این هم‌نشینی آیات، نشان می‌دهد که از منظر اسلام ناب، معنویت و سیاست درهم تنیده‌اند. برائت از مستکبران، در حقیقت، ترجمان عملی همان وحدت و قدرتی است که در کالبد اجتماعی امت شکل گرفته و تجلی عینی قیام در برابر ظلم و استکبار جهانی می‌باشد.

۴-۴. تحلیل زیرساخت رفتاری (سبک زندگی)

اوج نگاه راهبردی به «منافع» حج و عمیق‌ترین لایه از زیرساخت «قیام»، در پیوند زدن آن به امری فراتر از معنویت فردی و ساختار سیاسی، یعنی «سبک زندگی»، آشکار می‌شود. اگر زیرساخت معنوی، «قلب» و موتور محرک قیام باشد و زیرساخت اجتماعی، «پیکر» و بازوان آن، این زیرساخت رفتاری به مثابه «روح» و حیاتی است که در تمام این پیکر جاری شده و به آن پایداری و پویایی می‌بخشد. در این نگاه، قیام یک حالت پایدار و ریشه‌دار می‌باشد که باید در تمام شئون فردی و فرهنگی جامعه تجلی یابد تا از یک حرکت مقطعی به یک صفت ذاتی برای امت تبدیل شود.

این برداشت، ریشه در یک تحلیل جامع از مفهوم قرآنی «قیام» دارد. آیت‌الله خامنه‌ای تصریح می‌کنند که قوام و استواری جامعه اسلامی «قیاماً للناس»، تنها بر جنبه مادی استوار نیست، بلکه به‌طور مشخص بر پایه‌های «منافع معنوی»، «منافع رفتاری»، «منافع اخلاقی» و «سبک زندگی» اسلامی بنا می‌شود (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۳/۰۳/۱۸). این تحلیل، میدان قیام را از عرصه سیاست به عرصه فرهنگ و رفتار گسترش می‌دهد و نشان می‌دهد که استواری یک امت، در گرو چگونه زیستن آحاد آن است. حج در این منظومه، به یک کارگاه فشرده و سالانه برای «آموزش و تمرین» این سبک زندگی مقاوم و متعالی تبدیل می‌شود (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۸۷/۰۹/۱۷). مناسک حج، هریک به مثابه درسی عملی برای نهادینه کردن یکی از ابعاد این سبک زندگی عمل می‌کنند؛ «احرام» و بیرون آمدن از تشخصات فردی، «تمرین ساده‌زیستی و رهایی از قیود تفاخر است؛ «سعی» میان صفا و مروه، نماد «سعی و تلاش و پایداری» می‌باشد؛ «رمی جمرات»، نماد «صلابت در برابر باطل» و شیطان‌های درونی و بیرونی است و «قربانی»، اوج تمرین ایثار و از خودگذشتگی می‌باشد

(خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۸۷/۰۹/۱۷). این مجموعه کامل، الگویی فشرده از یک زندگی را آموزش می‌دهد که در آن، معنویت و تلاش، فرد و جامعه و دنیا و آخرت درهم تنیده‌اند.

بدین ترتیب، معماری خوانش راهبردی آیت‌الله خامنه‌ای تکمیل می‌شود. موج سوم تفسیری، با یک حرکت کلیدی، یعنی پیوند آیه «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» با مفهوم «قیاماً للناس» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۱/۰۳/۱۸)، معنای «منافع» را از یک هدف نهایی به یک «زیرساخت» کارآمد ارتقا می‌دهد. این زیرساخت، دارای سه رکن درهم‌تنیده است: رکن معنوی که با تزکیه و بصیرت، قلب تپنده و انگیزه حرکت امت را تأمین می‌کند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲/۰۶/۲۰)؛ رکن اجتماعی-سیاسی که با وحدت و نمایش قدرت، بیکر و ساختار خارجی امت را برای مقابله با تهدیدات شکل می‌دهد (خامنه‌ای، مکتوبات، ۱۳۹۷/۰۵/۲۹)؛ و سرانجام، رکن رفتاری که با تمرین «سبک زندگی» مقاوم، این قیام را در متن زندگی روزمره جاری و پایدار می‌سازد (خامنه‌ای، بیانات، ۱۴۰۱/۰۳/۱۸).

در این منظومه، «شهود منافع» دیگر صرفاً برای کسب سود شخصی یا حتی ایجاد همبستگی اجتماعی نیست؛ بلکه فرایندی است برای ساختن و بازسازی سالانه زیربنای معنوی، اجتماعی و رفتاری امتی که بتواند به جایگاه رفیع «قیاماً للناس» نائل آمده و رسالت تمدنی خویش را در جهان معاصر به انجام رساند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش که با هدف نقشه‌برداری از سیر تطور مفهومی «منافع» در آیه ۲۸ سوره حج آغاز شد، فرایندی نه از جنس جایگزینی خطی، بلکه از جنس غنی‌سازی انباشتی معنا را آشکار ساخت که در قالب مدل «امواج تفسیری هم‌زیست» به بهترین شکل قابل تبیین است. موج نخست، با تمرکز بر «فرد»، لایه بنیادین معنا را شکل داد. موج دوم، با انتقال کانون توجه به «امت»، این معنا را به ساحت اجتماعی گسترش بخشید. موج سوم و راهبردی، با یک جهش مفهومی، تمام لایه‌های پیشین را نه به‌عنوان اهداف نهایی، بلکه به‌مثابه «زیرساخت‌های کارآمد» برای تحقق غایتی برتر، یعنی «قیام امت» (قیاماً للناس)، بازآرایی کرد.

این خوانش راهبردی که در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای به اوج انسجام خود می‌رسد، یک تفسیر در عرض تفاسیر دیگر نیست، بلکه یک اجتهاد پویا و پاسخ‌گو به بافت موقعیتی و نیازهای راهبردی دوران معاصر است. این نگاه، در مواجهه با چالش‌های تمدنی امروز، ظرفیت‌های بالقوه آیه را برای ارائه یک «منشور قرآنی برای قوام‌بخشی» به جامعه اسلامی فعال می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه یک متن مقدس می‌تواند برای مسائل نوپدید، راه‌حل‌های راهبردی عرضه کند.

تحلیل تطبیقی امواج نشان داد که اگرچه دو لایه تفسیری نخست، محل اشتراک وسیع میان اندیشمندان مذاهب اسلامی است، اما صورت‌بندی موج سوم با این تفصیل و با پیوند نظام‌مند «منافع» به «قیام» به مثابه یک پروژه تمدنی، مشخصه بارز گفتمان راهبردی شیعه معاصر می‌باشد. این یافته مشخص، خود یک نتیجه‌گیری کلی‌تر و روش‌شناختی را اثبات می‌کند: این مدل تحلیل، ابزاری کارآمد برای تحلیل تطور تاریخی سایر مفاهیم کلیدی قرآن است. این الگو نشان می‌دهد که چگونه تفاسیر گوناگون در طول تاریخ، نه لزوماً ابطال‌کننده یکدیگر، بلکه لایه‌های معنایی مکملی هستند که در پاسخ به نیازهای هر عصر، از دل متن مقدس استخراج شده‌اند. درنهایت، این پژوهش اثبات می‌نماید که فهم دین، فرایندی زنده است و حجج در پرتو این فهم تکامل یافته، از یک عبادت فردی به یک ظرفیت تمدن‌ساز برای پویایی و استواری همیشگی امت اسلامی تبدیل می‌شود.

منابع

الف) كتابها و تفاسير


۱. ابن ابى حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسير القرآن العظيم. رياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
۲. ابن جوزى، عبدالرحمن بن على (۱۴۲۲ق). زاد المسير فى علم التفسير. بيروت: دار الكتاب العربى.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). تفسير التحرير و التنوير. بيروت: مؤسسة التاريخ العربى.
۴. ابن عربى، محمد بن على (۱۴۲۲ق). تفسير ابن عربى (تأويلات عبد الرزاق). بيروت: دار إحياء التراث العربى.
۵. ابن عطيه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز. بيروت: دار الكتب العلمية.
۶. ابن كثير، اسماعيل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الكتب العلمية.
۷. ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق). تفسير غريب القرآن. بيروت: دار و مكتبة الهلال.
۸. آلوسى، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى. بيروت: دار الكتب العلمية.
۹. بحراني، هاشم بن سليمان (۱۴۱۵ق). البرهان فى تفسير القرآن. قم: مؤسسة البعثة.
۱۰. بيضاوى، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). أنوار التنزيل و أسرار التأويل (تفسير البيضاوى). بيروت: دار إحياء التراث العربى.
۱۱. ثعلبى، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق). الكشف و البيان المعروف بتفسير الثعلبى. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
۱۲. جصاص، احمد بن على (۱۴۰۵ق). احكام القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
۱۳. حوى، سعيد (۱۴۲۴ق). الاساس فى التفسير. قاهره: دار السلام.
۱۴. خطيب، عبدالكريم (۱۴۲۴ق). التفسير القرآنى للقرآن. بيروت: دار الفكر العربى.
۱۵. زحيلى، وهبه (۱۴۱۱ق). التفسير المنير فى العقيدة و الشريعة و المنهج. دمشق: دار الفكر.
۱۶. زحيلى، وهبه (۱۴۲۲ق). التفسير الوسيط. دمشق: دار الفكر.
۱۷. زمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربى.
۱۸. سبزواري، محمد (۱۴۰۶ق). الجديد فى تفسير القرآن المجيد. بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۹. سيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فى التفسير بالمأثور. قم: كتابخانه عمومى حضرت آيت الله العظمى مرعشى نجفى (ره).
۲۰. شوكانى، محمد (۱۴۱۴ق). فتح القدير. دمشق: دار ابن كثير.
۲۱. صادقى تهرانى، محمد (۱۴۰۶ق). الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن و السنه. قم: فرهنگ اسلامى.
۲۲. صنعانى، عبدالرزاق بن همام (۱۴۱۱ق). تفسير القرآن العزيز المسمى تفسير عبدالرزاق. بيروت: دار المعرفة.
۲۳. طباطبايى، سيدمحمدحسين (۱۳۹۰ق). الميزان فى تفسير القرآن. بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
۲۴. طبرسى، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البيان فى تفسير القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۵. طبرى، محمد بن جرير (۱۴۱۲ق). جامع البيان فى تفسير القرآن (تفسير الطبرى). بيروت: دار المعرفة.
۲۶. طوسى، محمد بن حسن (بى تا). التبيان فى تفسير القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
۲۷. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳). كنز العرفان فى فقه القرآن. تهران: مرتضى.
۲۸. فخر رازى، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). بيروت: دار إحياء التراث العربى.

۲۹. فضل الله، سیدمحمد حسین (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک.
۳۰. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۳۱. قشیری، عبدالکریم بن هوزان (۲۰۰۰م). لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳۲. قطب، سید (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
۳۳. مدرس، محمدتقی (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن. تهران: دار محبی الحسین.
۳۴. مراغی، احمد مصطفی (بی تا). تفسیر المرآغی. بیروت: دار الفکر.
۳۵. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف. قم: دار الکتب الإسلامی.
۳۶. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق). الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (علیه السلام).
۳۸. مکی بن حموش (۱۴۲۹ق). الهدایة إلى بلوغ النهایة. شارجه: جامعة الشارقة.
۳۹. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). كشف الاسرار و عدة الابرار. تهران: امیر کبیر.
۴۰. نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق). مدارک التنزیل و حقائق التأویل (تفسیر النسفی). بیروت: دار النفائس.
۴۱. نهاوندی، محمد (۱۳۸۶). نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن. قم: موسسه البعثة.

ب) بیانات و مکتوبات

۴۲. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۳/۰۱/۳۱). بیانات در دیدار کارگزاران حج.
۴۳. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۵/۰۲/۰۴). پیام به کنگره عظیم حج.
۴۴. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۷/۰۱/۱۲). پیام به کنگره عظیم حج.
۴۵. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۰/۱۱/۰۳). بیانات در دیدار کارگزاران حج و مسئولان برگزارکننده مراسم دهه فجر.
۴۶. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۵/۰۹/۰۱). بیانات در دیدار کارگزاران حج.
۴۷. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۷/۰۸/۱۵). بیانات در دیدار مسئولان و کارگزاران حج.
۴۸. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۷/۰۹/۱۷). پیام به کنگره عظیم حج.
۴۹. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹/۰۷/۱۷). بیانات در دیدار کارگزاران حج.
۵۰. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۰/۰۸/۱۱). بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان.
۵۱. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۲/۰۶/۲۰). بیانات در دیدار کارگزاران حج.
۵۲. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۷/۰۵/۲۹). پیام به حجاج بیت‌الله الحرام.
۵۳. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۱/۰۳/۱۸). بیانات در دیدار کارگزاران حج.
۵۴. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۲/۰۲/۲۷). بیانات در دیدار کارگزاران حج.

تبیین وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در مواجهه با کنش‌های ناسازگار با حفظ حجاب و پاسخ به شبهات آن با بهره از دیدگاه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| البرز محقق گرمی* | 

DOI: [10.22034/rjifs.2025.493278.1119](https://doi.org/10.22034/rjifs.2025.493278.1119)

چکیده

پوشش زنان، موضوعی است که در فرهنگ‌های گوناگون دینی و اجتماعی مورد توجه است. شریعت اسلامی نیز ضوابطی را برای پوشش بانوان در هنگام حضور در عرصه‌های غیرشخصی پی‌ریزی کرده است. با این حال، تخلف از این احکام شرعی را در جوامع اسلامی به‌گونه‌ای می‌توان مشاهده نمود که عنوان «پدیده بی‌حجابی» بر آن صادق خواهد بود. این جستار به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره از منابع اسنادی در پی یافتن پاسخ این پرسش است که وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در برابر پدیده بی‌حجابی زنان چیست؟ برای دست‌یافتن به این هدف، نگره فقهی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای با رویکرد اصطیاد قواعد عمومی و یافتن ادله خاص، کاویده شدند. در این زمینه به ادله ذیل برای اثبات مشروع بودن مداخله حکومت اسلامی در مقابله با بی‌حجابی استناد شده است: عمومات رهنمون بر نهی از منکر حکومتی و اجرای آن در امور اعتقادی، ادله بیانگر تعزیر بر هر عمل حرام شرعی و آسیب اجتماعی، وجوب پیشگیری از اختلال در نظام زیستی و دینی جامعه، عمومات رهنمون بر حفظ احکام دین و ضرورت حفظ نظام اخلاقی. ذیل هر مورد نیز به شبهات احتمالی و ادعایی دیدگاه مبتنی بر عدم الزام حکومتی حجاب تبیین شده و پاسخ مناسب آن‌ها فراهم آمده است. واژگان کلیدی: بی‌حجابی، حکومت اسلامی، منکر، تعزیر، نظام دینی، آیت‌الله خامنه‌ای.

۱. گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

*Email: mohaghegh.gr@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 cc by 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

براساس آیه «یا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَ رِيشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ»^۱ (اعراف: ۲۶)، پوشش عمومی آدمی، هدیه‌ای الهی می‌باشد که به وی ارزانی داشته شده است. از آیه «فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ»^۲ (اعراف: ۲۲) نیز چنین برمی‌آید که آدمی در زندگی بهشتی نیز بدون پوشش نبوده است. بررسی تاریخ اقوام و ملل مختلف نشان می‌دهد که هر قومی بنا بر مؤلفه‌های گوناگون محیطی، اخلاقی، فرهنگی، سلیقه‌ای، پوشاک ویژه‌ای را به نحو اغلی برگزیده‌اند. تاجایی که می‌توان پوشش و لباس را یکی از نمادهای تمدن، فرهنگ و ملیت هر اجتماعی دانست.^۳

در آئین اسلام نیز، حجاب یکی از فروع دین و ضروریاتی است (بهجت، ۱۳۸۶: ۴/ ۱۷۲؛ منتظری، ۱۳۸۴: ۲/ ۳۵۱؛ تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۶۰) که قرآن به آشکاری از آن سخن گفته است. به نحوی که هیچ‌یک از مذاهب و فرقه‌های اسلامی را نمی‌توان یافت که بی‌حجابی را مجاز بدانند. در تبصره ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی مصوبه سال ۱۳۹۲ نیز چنین مقرر شده است: «زنانی که بدون حجاب شرعی در معابر و انظار عمومی ظاهر شوند، به حبس از ده روز تا دو ماه و یا از پنجاه هزار ریال تا پانصد هزار ریال محکوم خواهند شد».

در باره نحوه مواجهه اجتماعی و حکومتی با این پدیده، برخی بر این باورند که حکومت اسلامی و آحاد جامعه، حق برخورد مبتنی بر اعمال قدرت سیاسی در زمینه بی‌حجابی را ندارد. این دیدگاه نیز خود به دو رویکرد ذیل مبتنی است: (۱) عده‌ای بر این باورند که نحوه پوشش زنان، در شمار احکام الزامی فقهی قرار نمی‌گیرد و شریعت اسلامی، تنها توصیه‌هایی اخلاقی درباره برگزیدن حجاب بیان داشته است؛ (۲) کسانی دیگر^۴ با وجود باور به الزامی بودن پوشش اجتماعی زنان - به جز وجه و کفین -، معتقدند که حکومت اسلامی اجازه دخالت در انتخاب نوع پوشش را ندارد و تنها باید به کنش‌های فرهنگی در زمینه ترویج حجاب بسنده نموده و واکنش حقوقی و الزام‌آفرین در برابر بی‌حجابی نداشته باشد.

این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره از منابع اسنادی در پی پاسخ به این پرسش است که حکومت اسلامی در برابر پدیده بی‌حجابی چه وظیفه حقوقی الزام‌آفرینی دارد؟ سزایمندی یادکرد است که حوزه پژوهش تنها معطوف به بررسی دیدگاه دوم از دو رویکرد پیش گفته می‌باشد. به‌دیگر سخن، این پژوهش با مفروض دانستن وجوب شرعی حجاب، تنها به نحوه مواجهه حکومت با پدیده بی‌حجابی می‌پردازد. برای دست یافتن به پاسخ این پرسش، نگره فقهاتی آیت‌الله خامنه‌ای مورد

تبیین وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در مواجهه با کنش‌های ناسازگار با حفظ حجاب و پاسخ به شبهات آن... (محقق‌گرفمی) ۹۳

توجه قرار گرفته و تلاش شده تا مبانی فقهی دیدگاه‌های ایشان در این موضوع، با بهره از آموزه‌های دینی و ادله متناسب برای روند استنباط، اصطیاد شود.

دیدگاه عمومی ایشان به شکل ذیل بیان شده است: «قانون الزامی بودن حجاب هم در جامعه لازم است. حجاب یک حکم الزامی می‌باشد. آیات صریح قرآن بر حجاب دلالت می‌کند و نمی‌تواند این حکم در جامعه اجرا نشود». ایشان در ادامه با تبیین نمونه‌های از مقابله با مظاهر بی‌حجابی به لزوم تصویب قانون مقابله با بی‌حجابی در مجلس شورای اسلامی تأکید می‌نمایند (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۵/۸/۹). در موارد دیگری هم از الزام حکومتی حجاب سخن گفته‌اند.^۵

در تقسیمی فراگیر، این آموزه‌ها در سه رده ذیل قابل‌افراز هستند: الف) داده‌های فقه تبویبی (در دو حوزه امر به معروف و تعزیرات)؛ ب) اهداف بنیادین شریعت (در دو حوزه عمومات رهنمون بر پاسداری از احکام دین و پیشگیری از اخلال در نظام) و ج) آموزه‌های اخلاقی با رویکرد کشف حکم فقهی.

۲. پیشینه

در کتاب‌های متداول دانش فقه بابی مستقل برای مقابله با بی‌حجابی و وظیفه حکومت در برابر شیوع این پدیده وجود ندارد. اما در سده اخیر، تک‌نگاری‌هایی می‌توان یافت که در آن‌ها از این موضوع سخن رفته است. گزارش کوتاهی از محتوای برخی از آن‌ها به شرح ذیل است: محمد بن احمد مقدم در کتاب سه جلدی «عوده الحجاب» (۲۰۰۷م) از مباحثی چون اختلاف فقیهان درباره حجاب، وضعیت زن در دوره جاهلی و اسلام و نیز ادله و جوب حجاب به شکلی دراز دامن سخن گفته، اما از نحوه مواجهه حاکم اسلامی با پدیده بی‌حجابی سخن چندانی به میان نیاورده است.

در کتاب «حجاب، مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی» (۱۳۸۷) مقالات مرتب‌تبی با نوشتار حاضر وجود دارد که گزارشی اجمالی از آن‌ها به شرح ذیل است: سعید ضیایی‌فر در مقاله «مبانی اختیارات نظام اسلامی در زمینه جلوگیری از بدحجابی» (۱۳۸۷)، در پی اثبات مقدم بودن روش‌های فرهنگی در برخورد حقوقی با پدیده بی‌حجابی می‌باشد. پیشینه تمرکز این نوشتار ارزشمند بر تبیین وظیفه حکومت اسلامی در ترویج معرفتی موضوع حجاب است. در مقاله «نقد و بررسی ادله فقهی الزام حکومتی حجاب» (۱۳۸۷) به قلم سیدمحمدعلی ایازی، به نقد دلایل ذیل برای اثبات عدم لزوم دخالت حکومت اسلامی در زدودن بی‌حجابی پرداخته شده است: چون سیره عقلا، قرار نداشتن مشیت الهی بر تحقق اجباری همه اهداف شریعت، نهی از منکر، تعزیرات خاص و تعلیل بر آن‌ها و اختیارات ولی فقیه در مجازات متخلفان.

محمد هادی مفتاح در مقاله «وظیفه حکومت اسلامی در زمینه پوشش بانوان» (۱۳۸۷) در پی اثبات منحصر بودن وظیفه حکومت بر ترویج علمی و اقناع فرهنگی در مسأله حجاب است و ادله الزام حکومتی را قابل مناقشه می‌داند. مبنای این نوشتار در اشکال به ادله، نیافتن سیره‌ای از معصومان (ع) در برخورد با بی‌حجابی می‌باشد (ن.ک: مفتاح، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۱۲). علی غلامی نیز در مقاله «مبانی نظری مداخله دولت در مسأله حجاب» (۱۳۹۲) وظیفه حکومت اسلامی در برخورد با بی‌حجابی را از طریق وجود مصالح و مفاسد واقعی برای احکام و تبیین رابطه بدحجابی با اشاعه فحشا به اثبات رسانده است. به نظر می‌رسد تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد حقیقی را نمی‌توان دلیلی مستقل برای دخالت حکومت در مسأله بی‌حجابی دانست؛ چراکه ملازمه تامی میان برخورد قضایی حکومت با اجرای هر حکمی که دارای مصلحت است، وجود ندارد. برای نمونه احکام الزامی شرعی مانند نماز، روزه و خمس، دارای مصالح حقیقی هستند، اما حکومت به نحو فراگیر، حق برخورد با متخلفان از آن‌ها را ندارد. عدم ملازمه پیش‌گفته در حوزه احکام غیرالزامی (مستحب و مکروه) نیز در قامت حکم اولیه آشکار است.

با وجود این تلاش‌های تحسین‌انگیز، نمی‌توان پژوهش مستقلی را یافت که ضمن تبیین ادله و قواعد فقهی و اخلاقی منصوص و اصطیادی از آموزه‌های اسلامی، به تبیین اشکالات ادعایی و احتمالی دیدگاه مخالف با الزام حکومتی حجاب پرداخته باشد. نوآوری در پاسخ به این اشکالات را در مواردی مانند مفهوم‌شناسی منکر، تبیین ادله تعزیر برای هر عمل حرام و نیز پاسخ به شبهات ذیل می‌توان جست: وجود نداشتن سیره مقابله تعزیراتی معصومان (ع) با بی‌حجابی، عدم اختلال‌انگیزی بی‌حجابی در جوامع امروزی و عدم اجبار در هدایت افراد.

۳. ادله بیانگر وظیفه حقوقی حکومت با مسأله بی‌حجابی

در این بخش با پذیرش اصل وجوب حجاب، دلایلی از مجموعه آموزه‌های شرعی تبیین می‌شوند که براساس آن‌ها می‌توان حکم الزامی مداخله حکومت اسلامی در امر حجاب را به اثبات رساند.

۳-۱. عمومات ادله وجوب نهی از منکر

همان‌گونه که درمان بیماری‌های جسمی و زدودن بدن از آلودگی‌های ظاهری بایسته است، بیماری‌ها و کاستی‌های معنوی و اخلاقی فرد و جامعه نیز به حکم خرد، نیازمند مداوا هستند. یکی از روش‌های درمان این دسته از بیماری‌ها و آفات، برپا داشتن فریضه امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد. براساس آموزه‌های اسلامی، می‌توان دریافت که این فریضه دارای مراتبی است که عبارتند از: ۱) عملی که نشانگر انزجار قلبی باشد؛ ۲) امر و نهی کردن از طریق بیان معروف‌ها و منکرها و ۳) بازداشتن عملی شخص مرتکب منکرات که با عبارت «انکار بالید» در کتاب‌های فقهی از آن

تبیین وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در مواجهه با کُنش‌های ناسازگار با حفظ حجاب و پاسخ به شبهات آن... (محقق گرمفی) ۹۵

یاد می‌شود. مراد از این عبارت، تعبیری کنایی است که بیانگر اعمال قدرت می‌باشد. به گونه‌ای که با در نظر داشتن اصل «الایسر فالایسر»، شرط عدول از هر مرحله، اثرگذار نبودن کُنش‌های خفیف‌تر است (برای نمونه ر.ک: طوسی، ۱۴۰: ۳۰۰؛ محقق حلّی، ۱۴۱۲: ۱۵ / ۲؛ عراقی، ۱۴۱۴: ۴ / ۴۵۸؛ موسوی خوانساری، ۱۳۶۳: ۵ / ۴۰۷؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۱ / ۵۱۰-۵۱۱؛ منتظری، ۱۴۰۹: ۲ / ۲۷۶؛ روحانی، ۱۴۲۹: ۹ / ۳۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۳۲). در رساله آموزشی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای نیز چنین آمده است: «رعایت مراحل و مراتب امر به معروف و نهی از منکر واجب است، یعنی تا به مرحله پائین‌تر مقصود حاصل شود، نباید وارد مرحله بالاتر شد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۱ / ۳۳۳).

همچنین اگر مرحله سوم امر به معروف تنها با وارد آوردن جراحت یا قتل امکان‌پذیر باشد، به اذن حاکم اسلامی برای اجرای این مرحله نیاز خواهد بود (طوسی، ۱۴۰۰: ۲۹۹؛ مقدس اردبیلی، ۱۳۶۳: ۷ / ۵۴۲؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۳ / ۴۸۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۴: ۳ / ۱۰۵؛ نجفی، ۱۳۶۳: ۲۱ / ۳۸۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۱ / ۵۱۱؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۲۲۴). بر این اساس، برخی اندیشمندان به حق بر این باورند که امر به معروف و نهی از منکر به دو گونه فردی و حکومتی قابل‌افراز است (منتظری، ۱۴۰۹: ۲ / ۲۲۶؛ سیفی‌مازندرانی، ۱۴۱۵: ۲۱۰؛ نوری‌همدانی، ۱۴۳۴: ۸۷؛ قربانی، ۱۳۹۱: ۴ / ۲۴).

در امر به معروف حکومتی، گروهی از افراد با اجازه و مأموریتی که حکام اسلامی به آن‌ها می‌دهند، موظفند تا نهادی قدرتمند و تأثیرگذار را سامان دهند که با افراد گردن‌کشی مقابله کنند که از طریق دعوت و تبلیغ، دست از منکرات نمی‌شویند. مشروعیت تشکیل چنین نهادی، افزون بر حکم عقل، بر ادله‌ای از آموزه‌های منقول شریعت نیز استوار می‌باشد. قرآن کریم نیز یکی از وظایف صالحان را نهی از منکر بیان داشته است. بنگرید: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج: ۴۱). مراد از عبارت «مکنّاهم» در این آیه، قادر ساختن بر انجام خواسته‌ها بدون وجود مانع و مزاحم است که از طریق سلطنت و قدرت حکمرانی محقق می‌شود (طوسی، بی‌تا: ۷ / ۳۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶ / ۳۸۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵ / ۳۳۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۳ / ۳۳۰).

همچنین براساس روایت‌هایی چون «سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ اجِبَ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعًا؟ فَقَالَ لَا. فَقِيلَ لَهُ وَ لِمَ؟ قَالَ (ع) إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِي الْمَطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَيِّ مِنْ أَيِّ...»^۶ (کلینی، ۱۴۲۹: ۹ / ۴۹۵). مشهور فقیهان بر این باورند که مراد از قدرت در این روایت، قدرت سیاسی و حاکمیتی است که با مأموریت دادن به افرادی خاص، پشتوانه‌ای لازم برای اجرای معروف و بازداشتن

از منکر را فراهم می‌آورد (خوانساری، ۱۳۵۵: ۵/۴۰۲؛ روحانی، ۱۴۳۵: ۱۹/۳۱۵؛ منتظری، ۱۴۰۹: ۲/۲۲۷؛ سیفی‌مازندرانی، ۱۴۱۵: ۵۵-۵۷؛ سبحانی، ۱۴۱۸: ۱/۲۶؛ مشکینی، ۱۳۹۲: ۱/۲۹۶؛ قربانی، ۱۳۹۱: ۴/۲۵). به‌دیگر بیان، محدوده امر به معروف و نهی از منکر، ناهنجاری‌های اجتماعی است که در سرنوشت جامعه دخالت دارد. از این نظر در شمار حقوق و واجبات اجتماعی قرار دارد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵، ۱۰/۲۶۵-۲۶۶؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۷۴: ۳۰). به‌نظر می‌رسد که به سبب توجه به بُعد اجتماعی امر به معروف است که فقیهان آن را با اموری چون ولایت و جهاد همانند دانسته‌اند.

۳-۱-۱. اشکالی بر صدق عنوان منکر بر بی‌حجابی

این دیدگاه وجود دارد که نمی‌توان همه محرمات را در شمار منکرات برشمرد؛ چراکه ناهنجار بودن یک رفتار، به فهم و رویکرد جامعه درباره آن عمل وابسته است. از این رو نمی‌توان در جامعه‌ای که بی‌حجابی را عمل منکری نمی‌داند، در شمار منکرات برشمرد (ن.ک: ایازی، ۱۳۸۷: ۱/۳۳۷).

پاسخ به این اشکال:

نااستواری این دیدگاه را در حوزه مفهومی و کاربردی دو مؤلفه ذیل می‌توان جست: (۱) تعریف منکر و (۲) مرجع شناخت آن. در ادامه به بررسی این دو مؤلفه پرداخته می‌شود:

واژه منکر از ریشه «نکر» در لغت به معنای شناختن، امر دشوار، کار ناپسند، سختی و ناآگاهی آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵/۳۵۵؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۲/۸۳۶؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸: ۲/۷۹۹). در اصطلاح عمومی نیز کاری است که عقل یا شرع به زشتی آن حکم می‌کند (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۳). شماری از فقیهان، بدون بیان تقسیم منکر به حرام و مکروه، منکر را هر عمل قبیحی دانسته‌اند که نهی از آن واجب است (ن.ک: طوسی، ۱۴۰۰: ۱۴۸؛ ابن‌ادریس، ۱۳۸۷: ۱۰/۳۷؛ محقق‌حلی، ۱۴۰۸: ۱/۳۴۱؛ همو، ۱۴۱۳: ۳۶۳؛ آبی، ۱۴۰۸: ۱/۴۳۲؛ علامه‌حلی، ۱۴۱۲: ۱۵/۲۳۰؛ همو، ۱۴۱۱: ۹۰؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۹: ۴۵۵؛ مغنیه، ۱۳۷۹: ۲/۲۷۷؛ روحانی، ۱۴۲۹: ۱۹/۳۵۰).

بر این اساس، منکر به دو دلیل ذیل، شامل غیر محرمات شرعیه هم می‌شود: (۱) عقلاً آن را تقبیح می‌کنند؛ (۲) احادیثی وجود دارند که در آن‌ها انجام امور غیر حرام را نیز استنکار شده و فاعل آن‌ها لعن شده است^۷ (یعقوبی، ۱۴۳۶: ۱/۱۵۴). تنها در سوره آل‌عمران برخی مصادیق منکر به شکل ذیل تعریف شده است: نادانی، نفاق، تحبیب کافران، سستی اراده، غمگینی، به تأخیر انداختن کارها، کشمکش، توجه به تبلیغات باطل، بُخل، پوشاندن حقائق، دوست داشتن مدح و سرمایه‌گذاری در مسیر باطل.

همچنین روایت‌هایی را می‌توان یافت که در آن‌ها به وضوح، بر جلوگیری از فساد زنان دستور داده شده است. برای نمونه نگارنده کتاب قرب‌الاسناد از طریق مسعده بن صدقه حدیثی را به رسول خدا (ص) می‌رساند که در خطاب به مردم فرمودند: «كَيْفَ بِكُمْ إِذَا فَسَدَ نِسَاؤُكُمْ وَ فَسَقَ شُبَّانُكُمْ وَ لَمْ تَأْمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ لَمْ تَنْهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ؟! قِيلَ لَهُ وَ يَكُونُ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ نَعَمْ وَ سَرٌّ مِنْ ذَلِكَ وَ كَيْفَ بِكُمْ إِذَا أَمَرْتُمْ بِالْمُنْكَرِ وَ نَهَيْتُمْ عَنِ الْمَعْرُوفِ؟! قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ يَكُونُ ذَلِكَ؟ قَالَ نَعَمْ وَ سَرٌّ مِنْ ذَلِكَ وَ كَيْفَ بِكُمْ إِذَا رَأَيْتُمْ الْمَعْرُوفَ مُنْكَرًا وَ الْمُنْكَرَ مَعْرُوفًا؟!»^۸ (حمیری، ۱۴۱۳: ۵۴). نیک هویداست که به سبب پذیرش وجوب فقهی حجاب، یکی از مظاهر فساد زنان، بی‌حجابی خواهد بود. درخور توجه است که بی‌حجابی از نظر شریعت و نیز حکم عقل بر آثار سوء اجتماعی آن، منکر محسوب می‌شود، ولو در نظر برخی مردم چنین نباشد.

بنیان شبهه پیش‌گفته بر آن استوار می‌باشد که داوری عرف درباره صدق نکردن عنوان منکر بر بی‌حجابی، کافی است. اما این مبنا استوار به نظر نمی‌رسد؛ چراکه عرف را به اعتبار تطابق آن با شرع، به صحیح و فاسد تقسیم می‌کنند (حکیم، ۱۹۷۹: ۴۲۰؛ سبحانی، ۱۴۲۵: ۳۰۲؛ زرقاء، ۱۴۰۹: ۵۵). عرف صحیح برآمده از حکم عقلی بوده و با قانون شرعی مخالفتی نداشته و سبب تقویت مصلحت یا القاء در مفسده نمی‌شود. این‌گونه از عرف با سیره عقلا هم‌تراز خواهد بود. اعمالی چون قمار که میان عده‌ای از مردم رایج می‌باشد و شرع با آن مخالف نموده است، عرف فاسد خوانده می‌شود. براساس همین تقسیم‌بندی، شریعت اسلامی با برخی رویه‌های عرفی مانند بیع ربوی و غرری از اساس مخالفت کرده است. از این‌رو لازم نیست برای صدق عنوان منکر بر عملی، تنها به داوری عرف رجوع نمود، بلکه دیدگاه شریعت برای صدق عنوان منکر بر عمل نیز راهکاری مفیدتر خواهد بود.

۳-۱-۲. اشکالی بر اجرای نهی از منکر در امور فرهنگی

برخی بر این باورند که جواز اعمال امر به معروف و نهی از منکر در امور فرهنگی مورد تردید است، چون اثربخش نخواهد بود (مفتح، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۹۶)؛ چراکه دولت اسلامی تنها وظیفه فرهنگی را برعهده دارد (منتظری، ۱۳۸۴: ۲/ ۳۵۲). در این رویکرد، مؤلفه «احتمال اثرگذاری»، عاملی برای جواز نهی از منکر خواهد بود (مشکات، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۷۵). به این بیان که امر و نهی تنها در حوزه عمل افراد اثربخش است، اما لزوماً سبب تغییر باورها نمی‌گردد. به‌دیگر بیان، امر و نهی در مسأله حجاب، سبب تغییر باورهای فردی نمی‌شود.

پاسخ به این اشکال:

همان‌گونه که گفته شد، این اشکال بر مؤلفه عدم اثربخشی امر و نهی در مورد برخی افراد بی‌حجاب استوار می‌باشد. شایسته است درباره این مؤلفه مباحثی مطرح شود. بنا بر دیدگاه برخی فقیهان، یکی از شروط استقرار وجوب فریضه امر به معروف و نهی از منکر، شرطی است که با عنوان «احتمال تأثیر» نام‌بردار می‌باشد (محقق‌حلی، ۱۴۰۸: ۱/۳۱۰) به این بیان که اگر احتمالی در پذیرش مؤدای امر و نهی وجود داشته باشد، این فریضه واجب خواهد شد. فقیهانی دیگر بر این باورند که ظن به عدم تأثیر برای اسقاط وجوب نهی از منکر کافی است (محقق‌سبزواری، ۱۳۸۱: ۱/۴۰۴؛ خوانساری، ۱۳۵۵: ۵/۴۰۳). کسانی نیز مراد از شرط تأثیر را همان شرط علم به عدم تأثیر دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۱۵/۲۳۹؛ عراقی، ۱۴۱۴: ۴/۴۵۱؛ شیرازی، ۱۴۰۹: ۴۸/۱۸۲؛ سبحانی، ۱۴۳۶: ۳/۴۳۰).

از مجموع ادله‌ای که فقیهان برای اثبات این شرط بهره جسته‌اند،^۹ چنین برمی‌آید که شرط اثرگذاری تنها به حوزه امر به معروف و نهی از منکر فردی مربوط است، ولی در حوزه اجتماعی و حکومتی، نمی‌توان چنین شرطی را برای استقرار وجوب در نظر گرفت. نکته درخور توجه دیگر، آن است که روایت‌های مربوط به شرط تأثیر، تنها سبب اسقاط وجوب می‌شوند، ولی مخالفتی با جواز ندارند (منتظری، ۱۴۰۹: ۲/۲۴۶). از این رو عده‌ای در صورت وجود علم به عدم تأثیر هم، استحبابی بودن امر به معروف را پذیرفته‌اند (ن.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۴: ۳/۱۰۲؛ نجفی، ۱۹۸۱: ۲۱/۳۶۹). بر این اساس، نقش مؤلفه «تأثیرگذاری» را تنها در عدم استقرار وجوب به‌نحو اطمینان داشتن به عدم تأثیر می‌توان ارزیابی کرد. با این حال با وجود علم به عدم تأثیر فوری، مواردی وجود دارند که براساس آن‌ها، امر به معروف واجب خواهد بود. برخی از این موارد عبارتند از: تأثیرگذاری در آینده، اثرگذاری بر اشخاص دیگر و احتمال اثرگذاری از راه تکرار در درازمدت و توسط ناهیان متعدد. همچنین نهی از منکر گاهی برای اعلام موضع شخصی خواهد بود که در قامت یکی از گونه‌های انزجار قلبی به‌عنوان یکی از مراحل ابتدایی اجرای این فریضه قابل ارزیابی است.

در مواردی نیز مصلحت مخاطبان و آمران مدنظر نیست، بلکه پیگیری تحقق اهداف عالیه اسلام و تبلیغ دین سبب استقرار وجوب این فریضه خواهد شد. برای نمونه اگر انجام منکرات سبب ایجاد بدعت در دین شود، نهی از آن‌ها با علم به عدم تأثیر، واجب خواهد بود. یا در مواردی که عدم امر و نهی سبب تقویت ظالم و سست شدن آموزه‌های اسلام گردد، این فریضه به‌نحو مطلق واجب می‌شود. همچنین اگر سکوت در برابر انجام منکرات سبب ایجاد سوءظن به عالمان و هدایت‌گران دینی گردد، امر به معروف و نهی از منکر، حتی با وجود اطمینان به عدم تأثیر واجب خواهد بود.

تبیین وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در مواجهه با گش‌های ناسازگار با حفظ حجاب و پاسخ به شبهات آن... (محقق گرفمی) ۹۹

(برای مطالعه بیش تر ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ۱/ ۴۹۷-۴۹۸ و ۵۰۲-۵۰۳؛ نوری همدانی، ۱۴۳۶: ۸۳-۸۴؛ مطهری، ۱۴۰۳: ۵۷-۶۴؛ ۸۹-۹۲؛ مظاهری، ۱۳۸۶: ۳/ ۴۹-۵۰). در این گونه موارد، هدف اصلاحی که از اقامه این فریضه پی گرفته می شود را نباید در اثر فوری بر شخص نهی شونده منحصر دانست؛ چراکه براساس احادیثی مانند «الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةٌ لِلْعَوَامِّ وَ التَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ رَدْعٌ لِّلشَّهَاءِ»^{۱۰} (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۱۲) مصالح این فریضه، فردی نیستند و با اجرای آن، مصلحت‌هایی عمومی ایجاد می گردد.

پس نمی توان به دلیل عدم تحصیل اثرگذاری فوری بر مخاطب، نهی از منکر را لغو دانست؛ چراکه گونه‌های مختلف اثرگذاری مانند اثرگذاری تدریجی، اثرگذاری در آینده، اثرگذاری از طریق فراوان شدن ناهیان و... مواردی هستند که مانع از ایجاد اطمینان به عدم اثرگذاری می شود. حتی با وجود علم به عدم اثرگذاری، اهداف دیگری مانند حفظ آموزه‌های دینی و جلوگیری از ایجاد و گسترش بدعت برای فریضه نهی از منکر قابل تصور است. بر این اساس، نمی توان عدم اثرگذاری را علتی برای دست شستن حکومت از نهی از منکر حکومتی دانست.

۳-۲. عمومات ادله جواز تعزیر

یکی از روش‌های تأدیبی اسلام برای مقابله با برخی جرائم و کژرفتاری‌های فردی و اجتماعی، استفاده از تعزیر است. واژه شناسان برای مفهوم تعزیر معانی ذیل را بیان کرده‌اند: یاری کردن، منع، رد، تعظیم، تأدیب و زدن پائین تر از حدّ معنای آخر را نمی توان معنای لغوی دانست (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/ ۳۵۲؛ ابن درید، ۱۹۸۸: ۲/ ۷۰۵؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۲/ ۷۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/ ۳۱۳). گوهر معنایی تمام معانی پیش گفته را در مفهوم فراگیر حفاظت کردن می توان جست (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۸/ ۱۳۱).

در اصطلاح شرعی به معنای مجازاتی است که حدّ مشخصی برای آن در شرع وجود ندارد و پائین تر از حدّ شرعی است (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷: ۵/ ۱۹۱؛ ابن ادریس، ۱۳۸۷: ۱۳/ ۲۸۹؛ محقق حلّی، ۱۴۰۸: ۴/ ۱۵۵؛ سبحانی، ۱۴۳۲: ۱۰). هدف از تعزیر، تأدیب فرد و بازگرداندن او و دیگران از انجام فعل قبیح دانسته شده است (حلبی، بی تا: ۴۱۶؛ طائی، ۱۳۸۱: ۱۴؛ سبحانی، ۱۴۳۲: ۱۰). براساس روایاتی نیز دو مفهوم تعزیر و تأدیب، هم سو دانسته شده‌اند (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۲/ ۶۳۲).

آیت الله خامنه‌ای در یکی از سخنرانی‌های خویش چنین فرموده‌اند: «با شیوع منکرات و با تظاهر به آن باید مقابله کرد. اسلام، مرتکب منکر را نصیحت و هدایت می کند، اما حدّ هم برای او می گذارد. با صرف زبان و توصیه نمی شود کاری کرد. قدرت نظام باید جلوی سیر فساد و فحشا را

بگیرد... اجاره ندهید عده‌ای به اسم آزادی، منکرات و فحشا و بی‌بندوباری را در جامعه رایج کنند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۱/۵/۱۳۸۰). برای اثبات حکم تعزیر بر بی‌حجابی، بایسته است که مبنای مواردی که تعزیر به آن‌ها تعلق می‌گیرند، بررسی شود.

۳-۲-۱. رفتارهای تعزیر پذیر

درباره اینکه چه رفتارهایی شامل تعزیرات می‌شوند، دو رویکرد عمومی را در سخن دانشوران امامی می‌توان یافت: براساس یک مبنا، تعزیر تنها به گناهان کبیره تعلق می‌گیرد (نجفی، ۱۳۶۳: ۴۱/۴۸۶؛ ترحینی عاملی، ۱۳۸۵: ۹/۳۲۰؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷: ۱/۳۴؛ تسخیری، ۱۴۳۱: ۳/۴۶۸) و از آنجاکه بی‌حجابی را نمی‌توان در شمار کبائر شمرد، تعزیر بر آن از طریق کبیره بودن، جائز نخواهد بود.

در سوی مقابل این دیدگاه وجود دارد که تعزیر برای بازداشتن از صغائر هم جایز خواهد بود (طوسی، ۱۳۸۷: ۵/۱۹۱). باورمندان به استقرار تعزیر بر هر عمل حرامی به پاره‌ای از ادله لفظی استدلال می‌کنند. براساس روایاتی، یکی از علت‌های تعزیر مجرمان، آزاری است که به دیگران وارد ساخته‌اند. بنگرید: حسین بن ابی العلاء از امام صادق (علیه السلام) چنین نقل می‌کند: «إِنَّ رَجُلًا لَقِيَ رَجُلًا عَلَى عَهْدِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فَقَالَ إِنَّ هَذَا افْتَرَى عَلَيَّ قَالَ وَ مَا قَالَ لَكَ قَالَ إِنَّهُ اخْتَلَمَ بِأَمِّ الْأَخْرِ قَالَ إِنَّ فِي الْعَدْلِ إِِنْ شِئْتَ جَلَدْتَ ظِلَّهُ فَإِنَّ الْحُلْمَ إِنَّمَا هُوَ مِثْلُ الظِّلِّ وَ لَكِنْ سَنُوجِعُهُ صَرْبًا وَ جِيعًا حَتَّى لَا يُؤْذِيَ الْمُسْلِمِينَ فَصَرْبُهُ صَرْبًا وَ جِيعًا»^{۱۱} (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰/۸۰).

براساس برخی از روایات «لَأَنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَ جَعَلَ عَلَيَّ مِنْ تَعَدِّي الْحَدِّ حَدًّا»^{۱۲} (برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۷۴)، پروردگار متعال برای تخلف از ضوابط شریعت، حدودی قرار داده است. شیخ طوسی به اسناد صحیح خویش از محمد بن مسلم نقل می‌کند که امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «سَأَلْتُهُ عَنِ الشَّارِبِ فَقَالَ (ع) أَمَّا رَجُلٌ كَانَتْ مِنْهُ زَلَّةٌ فَإِنِّي مُعَزِّرُهُ وَ أَمَّا آخَرٌ يَدْمِنُ فَإِنِّي كُنْتُ مِنْهُكَ عُقُوبَةً لِأَنَّهُ يَسْتَجِلُّ الْحُرْمَاتِ كُلَّهَا وَ لَوْ تَرَكَ النَّاسُ وَ ذَلِكَ لَفَسَدُوا»^{۱۳} (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰/۹۶). از تعلیل مندرج در این روایت می‌توان فهمید که فلسفه تعزیر، پیشگیری از شیوع گناهیانی است که در اثر تکرار لغزش‌های آدمی ایجاد می‌شود.

مواردی نیز وجود دارند که با وجود کبیره نبودن، معصومان (ع) انجام‌دهنده آن‌ها را تعزیر کرده‌اند. برخی از این موارد عبارتند از: ایجاد مزاحمت در وضو، سخنان درشت توهین‌آمیز، افتراء و فروش حیوانات حرام‌گوشت (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۲/۱۷۸؛ ۱۴/۱۹۲، ۱۹۹ و ۲۶۸؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱/۸۱). افزون بر این ادله لفظی به حکم عقل، رها کردن گناهکار به حال خود با وجود تظاهر او به گناه، سبب تجری دیگران بر ارتکاب گناه می‌شود و این عمل، نظم و انضباط اجتماعی را مخدوش

تبیین وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در مواجهه با کنش‌های ناسازگار با حفظ حجاب و پاسخ به شبهات آن... (محقق گرفمی) ۱۰۱

می‌سازد (سبحانی، ۱۴۳۲: ۴۹۱). آیت‌الله خامنه‌ای با تبیین رواج بی‌حجابی در قامت یک گناه عمومی چنین فرموده‌اند: «حرام، کوچک و بزرگ ندارد؛ آنچه حرام شرعی است نباید به صورت آشکار در کشور انجام بگیرد. حالا یک نفر یک غلطی برای خودش می‌کند، [به] کنار، آن بین خودش و خدا است؛ اما آنچه در مقابل چشم مردم می‌باشد، در محیط جامعه است، حکومت اسلامی - مانند حکومت امیرالمؤمنین علیه‌السلام، مانند حکومت پیغمبر (ص) - وظیفه دارد در مقابل آن بایستد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷).

۲-۲-۳. قرار داشتن بی‌حجابی در شمار یکی از گناهان

براساس آیات «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لِيُضْرِبْنَ بِحُمْرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ»^{۱۴} (نور: ۳۱) رعایت پوششی خاص برای زنان، یکی از فرامین الهی شمرده می‌شود و تخلف از این فرمان، مخالفت با فرمان پروردگار شمرده می‌شود. همچنین براساس آیه «وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ» (احزاب: ۳۳)، خودنمایی زن به هر طریقی ممنوع بوده و مخالفت با امر الهی محسوب می‌شود. بنا بر گزارشی روایی، رسول خدا (ص) از امیمه بنت رقیقه در پذیرش اسلام و پایبندی به احکام اسلام، بیعتی با مفاد ذیل ستاند: «أَبَايُكَ عَلَيَّ أَنْ لَا تُشْرِكِي بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِفِي وَلَا تَزْنِي، وَلَا تَقْتُلِي وَلَدَكَ، وَلَا تَأْتِي بِبُهْتَانٍ تَقْتَرِينَهُ بَيْنَ يَدَيْكَ وَرَجُلَيْكَ، وَلَا تَتَّوَجَّحِي تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ»^{۱۵} (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۱۱/۴۳۷). براساس این روایت، بی‌حجابی، سرقت، زنا و قتل فرزندان در زمره شرک به پروردگار محسوب شده است.

افزون بر اینکه بی‌حجابی به حکم شرع، گناهی اجتماعی شمرده می‌شود، به حکم عقل نیز عملی نامطلوب و زیان‌بار می‌باشد. یکی از حقوق‌دانان فرانسوی با اشاره به گزارشی تاریخی در این باره معتقد است که ترویج بی‌عفتی زنان در آتن باستان، سبب شده بود که مأموران مخصوصی مراقب رفتار زنان بوده و دادگاهی ویژه برای رسیدگی به خطای زنان و حفاظت از اخلاق نیکوی آنان به وجود بیاید (منتسکیو، ۱۳۹۱: ۱/۳۲۶-۳۲۷).

همچنین سیره عقلاء در جوامع متمدن و غیرمتمدن آن است که تنبیهاتی مانند موارد ذیل برای برخی جرائم در نظر می‌گیرند: تعطیل کردن محل کسب، اخراج از جامعه، خلع درجه نظامی، توقیف اموال، منع داخل شدن در اجتماع و محدود کردن فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی (برای مطالعه بیشتر ر.ک: مظاهری، ۱۴۲۸: ۳/۲۸۰-۲۸۳). پس بی‌حجابی اجتماعی را می‌توان ذیل دو عنوان مخالفت با احکام‌الله و نیز مخالفت با حقوق اجتماعی سایر افراد مورد تعزیر قرار داد.

۳-۳. وجوب پیشگیری از اخلال در نظام

واژه نظام از ریشه نظم به معنای رشته متصل‌کننده مرواریدها، تجمیع، ملاک، به سامان کردن و تألیف چیزی با چیز دیگر آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۶۵/۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۶: ۴۴۳/۵). در سخن فقیهان، واژه نظام در چهار حوزه ذیل قابل تعریف می‌باشد: اساس اسلام و سرزمین‌های اسلامی (نائینی، ۱۳۸۶: ۷۶) و (۲)؛ حکومت سیاسی (ن.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۵۱۰/۳)؛ نظام متناسب با زیست مردمان عصر و زمانه (ایروانی، بی تا: ۵۲/۱) و نظام جاری در عالم (مقدس اردبیلی، ۱۳۶۳: ۱۸/۱۲). بر این اساس، انواع مقررات بشری به شرط سرچشمه گرفتن از حکم عقل و انطباق با مصالح عمومی، در راستای حفظ نظام بوده و نادیده انگاشتن آن‌ها، سبب اختلال در نظام می‌شود. مراد از حفظ نظام در این نوشتار، مفهوم عامی است که در راستای حفظ انسانیت، ساختارهای اجتماعی، دین اسلام و تمدن سرزمین‌های مسلمین به کار می‌رود.

تعبیر ذیل در سخن فقیهان، با مفهوم حفظ نظام هم‌سازند: «برآوردن حقوق مردم» (عراقی، ۱۴۱۴: ۷) و «تأمین نیازهای مردم» (اصفهانی، ۱۴۰۹: ۲۱۱). وجوب حفظ نظام و پیشگیری از اختلال در آن از احکام اولیه‌ای است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۶۰) که به صورت کفایی برعهده همگان می‌باشد (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۶/۴). امام خمینی (ره) در دیدگاهی فراگیر بر این باور است که ضرورت بر این حکم می‌کند که هر کاری که مانع وارد آمدن ضرر به سرزمین اسلامی شود، واجب‌الایمان می‌باشد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۱۹۱/۲).

آیت‌الله خامنه‌ای در جلسه پرسش و پاسخ دیدار با دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی به تاریخ ۱۳۸۲/۲/۲۲ چنین فرموده‌اند: «عمده این است که در هر نظامی، اگر به فکر اصلاح هستند، برای مقابله با عوامل فساد، همت گمارند. چه با پدیده‌ها چه با زیربناها و ریشه‌ها» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۲/۲/۲۲). ایشان در یکی دیگر از سخنرانی‌هایشان چنین فرموده‌اند: «شارع مقدس بر حکومت اسلامی تکلیف کرده است که مانع از رواج حرام الهی در جامعه بشود؛ حکومت اسلامی موظف است در مقابل حرام بایستد، در مقابل گناه بایستد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۶/۱۲/۱۷).

بر این اساس می‌توان گفت مقابله با هر عاملی که در نظام معرفتی، دینی، اخلاقی و زیستی جامعه‌ای اختلال ایجاد کند، لازم خواهد بود.

افزون بر ادله عقلی بر مجاز بودن دخالت حکومت اسلامی برای حفظ نظام، دلایلی لفظی نیز برای اثبات مشروعیت مداخله حکومت می‌توان یافت. شیخ صدوق به اسناد خویش از امام صادق (علیه السلام) از رسول خدا (ص) چنین گزارش می‌کند: «إِنَّ الْمَعْصِيَةَ إِذَا عَمِلَ بِهَا الْعَبْدُ سِرًّا لَمْ تَضُرَّ إِلَّا عَامِلَهَا فَإِذَا عَمِلَ بِهَا عَلَانِيَةً وَلَمْ يُعَيَّرْ عَلَيْهِ أَصْرَتْ بِالْعَامَّةِ»^{۱۶} (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۲۶۱).

تبیین وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در مواجهه با کُنش‌های ناسازگار با حفظ حجاب و پاسخ به شبهات آن... (محقق‌گرفمی) ۱۰۳

امام صادق (علیه‌السلام) در ادامه این حدیث علت این ضررآفرینی را چنین تبیین می‌فرماید: «وَ ذَلِكَ أَنَّهُ يُدَلُّ بِعَمَلِهِ دِينَ اللَّهِ وَ يَقْتَدِي بِهِ أَهْلُ عَدَاوَةِ اللَّهِ»^{۱۷} (ابن‌بابویه، ۱۴۰۶: ۲۶۱). بر این اساس، ارتکاب جرم به‌نحو عمومی، افزون بر عقوبت فردی متناسب با جرم، سبب اختلال در امور دینی مردمان شده و بالتبع، عقوبت‌های مناسبی با همین عنوان را در پی دارد.

حفظ مصالح عمومی تا بدانجا اهمیت دارد که برای تحصیل آن می‌توان از اعمالی که بالذات هم حرام نیستند، ممانعت کرد (منتظری، ۱۴۰۸: ۲/۲۷۰). همچنین اگر انجام مستحبات در برپا داشتن نظام دین و حفظ نظام اسلامی مؤثر باشند، امر کردن به آن‌ها واجب است (یعقوبی، ۱۴۳۶: ۱/۱۵۶). و نیز برخی مباحاتی که برای حفظ مصالح جامعه مفید هستند، معروف‌هایی شمرده می‌شوند که امر به آن‌ها واجب است (منتظری، ۱۴۰۸: ۲/۲۷۰).

همچنین از آنجاکه شارع راضی نیست گناهکاران مهمل رها شوند و نظام زیستی و دینی مردم از کُنش‌های ناپسند آن‌ها آسیب ببیند، عقوبت آن‌ها برای جلوگیری از اختلال در نظام بایسته است (خویی، ۱۴۱۸: ۴۱/۴۰۷؛ تسخیری، ۱۴۳۱: ۳/۴۶۳؛ طائی، ۱۳۸۱: ۴۸). آیت‌الله خامنه‌ای در یکی از خطبه‌های نماز جمعه چنین فرموده‌اند: «واقعاً جفاست که یک عده، دختر و پسر یا زن‌های بی‌بندوبار اگرچه کم، اگرچه در اقلیت مطلق، اما واقعاً گناه است، ظلم است، به فکر مسائل بی‌بندوباری شهوت‌رانی و خوش‌گذرانی و عشرت و راحت آن‌چنانی باشند. از این‌روست که مسئولان قضایی تعقیب کنند و دقت نمایند، درست و سریع و قاطع جلوگیری کنند».

یکی از مواردی که اسلام برای رسیدن به هدف پایداری جامعه به آن توجه کرده است، ممنوعیت برهنگی است که با فرمان به پوشش مناسب، هدایت شده است (مودودی، بی‌تا: ۲۷۰). این هدف با روش‌هایی چون مقابله با بی‌بندوباری، پاک کردن مظاهر فساد و دور نمودن کانون‌های فساد از مردم محقق خواهد شد. در فرهنگ‌های غیراسلامی نیز در مواردی که چگونگی پوشش، سبب ایجاد اختلال در نظام اداره جامعه شود، تدابیر قضایی در نظر گرفته شده است. برای نمونه در ژاپن عصر توکوگاوا، پوشش مردم چنان به تکلف گرائید که شوگون‌ها کوشیدند تا برخلاف رسوم و جریان تاریخ، مُدپرستی را به‌نحوی قانونی متوقف کنند. از این‌رو از برخی شیوه‌های آرایش مو و استفاده از جوراب‌های کوتاه و شلوارهای قلاب‌دوزی شده ممانعت به‌عمل آمده و گروهی خاص از بازرسان حکومتی مأمور مقابله با افرادی شدند که از قانون جدید پوشش تخلف می‌کردند (ن.ک: دورانت، ۱۳۹۱: ۱/۹۱۸).

همچنین یکی از مؤلفه‌های رویارویی فرهنگی - سیاسی مخالفان نظریه اسلام مبتنی بر حکومت، استفاده از ابزارهایی برای تهییج افراد به نافرمانی مدنی است. یکی از این ابزارها، ترویج

بی‌حجابی و حمایت از آن می‌باشد. برحسب گزارش‌هایی که از مخالفان اسلام به‌دست رسیده است، برگرفتن حجاب از سر زنان مسلمان، مهم‌ترین عامل شکست مسلمانان خواهد بود (ن.ک: شفیع‌سروستانی، ۱۳۸۷: ۳/۳۱). آیت‌الله خامنه‌ای در تحلیل راهبردی چنین می‌فرماید: «حرکت ضدحجاب که امروز در کشور ما و به‌وسیله کسانی به‌شکل موزیانه تعقیب می‌شود که حرکت سیاسی ضدجمهوری اسلامی است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۳/۳/۱۰). ایشان در جایی دیگر فرموده‌اند: «دست‌های مرموزی امروز در حال فعالیت هستند. کسانی، حساب شده، مشغول حرکت هستند که وضع عفت، عصمت و حجاب زنان را به‌تدریج مخدوش کنند و به وضع پیش از انقلاب بازگردانند» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۳/۲/۱۲).

جالب اینجاست که یکی از باورمندان به الزامی نبودن برخورد حکومتی با پدیده بی‌حجابی، بر این باور است که در موارد خاصی که کشف حجاب سبب ایجاد فتنه اجتماعی شود، حاکمیت موظف است که با آن مقابله کند (ن.ک: منتظری، ۱۳۸۴: ۳/۳۳۳). گزاره نخواهد بود که اگر گفته شود از دست رفتن عفت زنان در جامعه، اساس حکومت را از بین خواهد برد، به‌همین جهت قانون‌گذار خوب، به ترویج عفت و حفظ رفتار زنان می‌کوشد (منتسکیو، ۱۳۹۱: ۱/۳۲۵). پس اگر بی‌حجابی به طغیانی اجتماعی بدل گردد، به حکم عقل، برخورد با آن به روشی سازماندهی شده لازم است.

در ماده ۶۳۸ قانون مجازات اسلامی نیز مقرر شده که «هرکس به‌صورت علنی در انتظار و اماکن عمومی و معابر تظاهر به عمل حرامی کند، علاوه بر کیفر عمل، به حبس از ده روز تا دو ماه یا تا ۷۴ ضربه شلاق محکوم می‌شود». نیک هویداست که عقوبت افرادی که با گروه‌های سازمان‌یافته مخالف با نظام اسلامی یا روش حکومت‌داری، ارتباط دارند با عقوبت افرادی که در اثر جهل و بدون هدف مخالفت با نظام اسلامی به بی‌حجابی روی آورده‌اند، متفاوت خواهد بود. برای دسته نخست، افزون بر مجازات بی‌حجابی، عناوین دیگری چون بغی، محاربه و افساد فی الارض - برحسب نوع فعالیت‌ها - قابل‌صدق خواهد بود.

اشکالی بر اختلال‌انگیز نبودن بی‌حجابی در جامعه و پاسخ به آن

برخی بر این باورند که عقلای عالم، بی‌حجابی را مایه اختلال در انتظام جامعه نمی‌دانند. نمونه آن را در مناطق روستایی و عشایری ایران می‌توان دید که زنان بخشی از سر، دست و پاهای خود را آشکار می‌سازند (ایازی، ۱۳۸۷: ۱/۳۳۲). اما استفاده از این رویه‌های عرفی در قامت حکم برآمده از سیره عقلا، استوار به‌نظر نمی‌رسد؛ چراکه این‌گونه از روش‌های زیستی، برآمده از عرف زندگی افراد در اقلیم‌ها و فرهنگ‌های مختلف است، نه برآمده از سیره عقلا. اعتبار رفتارهای مبتنی بر عرف

تبیین وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در مواجهه با کنش‌های ناسازگار با حفظ حجاب و پاسخ به شبهات آن... (محقق گرفمی) ۱۰۵

هم تا بدان جاست که مخالفتی از ناحیه شریعت با آن‌ها وجود نداشته باشد. در حالی که در شریعت اسلامی، وجوب رعایت حجاب از مسلمات و ضروریات دین است و نمی‌توان وجوب آن را به شرایط خاص محدود کرد. بنابراین، توهم اخلال‌انگیز نبودن بی‌حجابی در قومیتی خاص را نمی‌توان دلیلی صالح برای عدم اختلال‌آفرینی بی‌حجابی دانست.

افزون بر این، وجود رفتارهای عرفی، مجوزی برای صحیح دانستن آن‌ها نخواهد بود؛ چراکه این رفتارها خود به دو گونه صحیح و فاسد قابل‌افراز هستند. ریشه پدیده‌های عرفی را در عوامل ذیل می‌توان جست: فطرت عمومی، عواطف و احساسات، تقلید از تعالیم گذشتگان، قدرت و غلبه پیشوایان سیاسی، اجتماعی و دینی و یا حکم عقل. عرف صحیح برآمده از حکم عقلی بوده و با قانون شرعی مخالفتی نداشته و سبب تقویت مصلحت یا القاء در مفسده نمی‌شود. این‌گونه از عرف با سیره عقلا هم‌تراز خواهد بود. اعمالی چون قمار که میان عده‌ای از مردم رایج است و شرع با آن مخالف نموده، عرف فاسد خوانده می‌شود. براساس همین افراز، شریعت اسلامی با برخی رویه‌های عرفی مانند بیع ربوی و غرری از اساس مخالفت کرده است.

در این‌باره دو نکته ذیل قابل‌توجه است: الف) بهره از مؤلفه اختلال در نظام، زمانی روا خواهد بود که اطمینان حاصل شود عملی مانند بی‌حجابی، سبب اختلال در نظام خواهد شد؛ ب) در بسیاری موارد، اثبات وابستگی تام حفظ نظام اسلامی به انجام عملی، بسیار مشکل می‌نماید.

۳-۴. عمومات رهنمون بر حفظ احکام دینی

در مجموعه گران‌سنگ روایی مجموعه‌ای از احادیث را می‌توان یافت که یکی از وظایف حاکم اسلامی را، برپا داشتن احکام الهی، برقرار کردن شرایط پاسداری از آن‌ها و مقابله با مخالفت نمودن با آن‌ها می‌داند. بنگرید:

- شیخ صدوق به اسناد خویش در حدیث موثقی از امام رضا (علیه‌السلام) چنین نقل می‌کند: «الْإِمَامُ يُحِلُّ حَلَالَ اللَّهِ وَيُحَرِّمُ حَرَامَ اللَّهِ وَيُقِيمُ حُدُودَ اللَّهِ وَيُدَبُّ عَنْ دِينِ اللَّهِ»^{۱۸} (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۲۱۵).

- ثقه‌الاسلام کلینی به اسناد خویش در حدیث موثقی از امام صادق (علیه‌السلام) چنین گزارش می‌کند: «مَا جَعَلَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - بَسْطَ اللِّسَانِ وَ كَفَّ الأَيْدِ، وَ لَكِنْ جَعَلَهُمَا يُبْسَطَانِ مَعًا، وَ يُكْفَانِ مَعًا»^{۱۹} (کلینی، ۱۴۲۹: ۹/۴۸۸). از این روایت چنین برمی‌آید که تبلیغ و ترویج احکام الهی، با قدرتمندی بر اجرای آن‌ها ملازمه دارد.

- همو به اسناد خویش از امام صادق (علیه‌السلام) چنین نقل می‌کند: «لَإِنَّ الْحَقَّ إِذَا كَانَ لِلَّهِ، فَالْوَاجِبُ عَلَى الْإِمَامِ إِقَامَتُهُ»^{۲۰} (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۴/۲۵۱).

- در فرازی از دستور نامه رسول خدا (ص) به یکی از فرمانداران خویش چنین آمده است: «وَأَنْفِذْ فِيهِمْ أَمْرَ اللَّهِ وَلَا تُحَاشِ فِي أَمْرِهِ وَلَا مَالَهُ أَحَدًا»^{۲۱} (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۷/۷۴). از این عبارت‌ها می‌توان دریافت یکی از اهداف معصومان (ع)، به‌دست گرفتن قدرت اجرایی و برپا داشتن دستورات الهی در جوامع است.

- امام سجاد (علیه‌السلام) در فرازی از دعای خویش در روز عرفه چنین می‌فرماید: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَيَّدْتَ دِينَكَ فِي كُلِّ أَوَانٍ بِإِمَامٍ أَقَمْتَهُ عِلْمًا لِعِبَادِكَ، ... وَ أَمَّمْ بِهِ كِتَابَكَ وَ حُدُودَكَ وَ شَرَائِعَكَ وَ سُنَنَ نَبِيِّكَ وَ رَسُولِكَ [أَوْ رَسُولِهِ] عَلَيْهِ وَ آلِهِ السَّلَامُ [صَلَوَاتُكَ اللَّهُمَّ عَلَيْهِ] وَ أَحْيِي بِهِ مَا أَمَاتَهُ الظَّالِمُونَ مِنْ مَعَالِمِ دِينِكَ»^{۲۲} (ابن طاووس، ۱۴۰۱: ۱/۳۵۳). در این فراز یکی از وظایف حاکم اسلامی، پاسداری از آموزه‌های اسلامی و تلاش برای تحقق آن‌ها از طریق مقابله با انواع کژروی‌ها دانسته شده است. روایت‌های مشابه دیگری نیز در این باره می‌توان یافت (برای نمونه ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/۱۰۰-۱۰۱؛ شریف‌رضی، ۱۴۱۴: ۱۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۴۱/۹۰).

آیت‌الله خامنه‌ای وظایف حاکم اسلامی به چهار دسته ذیل تقسیم می‌کند: خودسازی و سلوک شخصی، وظایف مربوط به توسعه معنویات در جامعه، وظایف مربوط به اداره امور جامعه و تنظیم روابط اسلام با جامعه جهانی. ایشان، گونه دوم را چنین تعریف کرده‌اند: «یک نوع از وظایف حاکم اسلامی، مربوط به معنویات مردم است، مانند رشد دادن اخلاق مردم، شکوفا کردن استعدادهای مردم، رسیدگی به تعلیم و تربیت مردم و از این قبیل» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۲۱۳). پس حاکمیت ولی فقیه هم شامل امور فردی و امور اجتماعی و امور سیاسی و امور اقتصادی و امور نظامی و امور بین‌المللی و همه چیزهایی است که در قلمرو حکم اسلامی و شرعی خواهد بود (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۲۷۱).

بر این اساس، عموماً پاسداری از دین توسط حاکم مسلمان اقتضا می‌کند که پس از تعلیم حجاب و ترغیب به آن، افراد منحرف را عقوبت و تعزیر کند (مقدم، ۲۰۰۷: ۳/۱۷۷-۱۷۸). همچنین، حکمت تشریح اقتضاء دارد که از هر گناهی جلوگیری شود (طائی، ۱۳۸۱: ۴۸). پس حکومت اسلامی نسبت به گناهان علنی در سطح جامعه وظیفه مقابله دارد (حسینی‌طهرانی، ۱۴۲۱: ۱/۲۲۳؛ مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۷: ۳/۷۰) به‌نحوی که هرکس درصدد هتک حرمت دین باشد، باید تعزیر شود (زکروط، ۲۰۱۱: ۱۷۹).

در سوی مقابل برخی بر این باورند که مشیت الهی بر این نیست که همه اهدافش با اجبار و الزام به انجام برسد. در این رویکرد به آیاتی چون «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ

تبیین وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در مواجهه با کُش‌های ناسازگار با حفظ حجاب و پاسخ به شبهات آن... (محقق گرمفی) ۱۰۷

فَلْيَكْفُرُوا^{۲۳} (کهف: ۲۹) استناد شده است (ایازی، ۱۳۸۷: ۱/۳۳۶). این استدلال، استوار نمی‌نماید؛ چراکه میان دو مفهوم گزینش عقیده و پایبندی به لازمه‌های این گزینش، خلط شده است. به این بیان که انتخاب عقیده، هرگز با اجبار میسر نخواهد شد، اما پس از انتخاب عقیده اسلامی، برگزیدن برخی احکام در مقام عمل و رها ساختن برخی دیگر، روا نخواهد بود. گزینش عقیده غیراسلامی در قامت جهان‌بینی نیز پذیرش قوانینی خاص را در پی دارد. برای نمونه اگر مسلمانی با ضروریات اسلامی به‌نحو عامدانه مخالفت کند، از جرگه دین‌داران خارج بوده و در اصطلاح فقهی، مرتد خواهد بود و اگر غیرمسلمانی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کند، به احکام اسلامی در حوزه عمومی پایبند نباشد، برخورد حکومتی و قانونی با او مجاز خواهد بود. گرچه وی در ادای مناسک و پایبندی به باورهای خویش در حوزه فردی و خصوصی، از آزادی برخوردار است.

۳-۵. حفظ نظام اخلاقی

اخلاق، مجموعه از قواعد است که پیروی از آن‌ها برای رسیدن به کمال لازم است. این قواعد که از ندای فطرت سرچشمه می‌گیرند، سنجه‌ای برای تشخیص روا از ناروا خواهند بود. آیاتی از قرآن نیز، ریشه فهم کلیت نیکی‌ها و پلشتی‌ها را فطرت آدمی می‌داند (شمس: ۸؛ بلد: ۱۰). هدف از دانش اخلاق، پسندیده کردن افعال ارادی انسان و سعادت و کمال جاودانه اوست (نراقی، ۱۴۰۸: ۱/۲۵، ۵۸ و ۷۴). در این دانش، به چگونگی رفتار آدمی و ترسیم سیمای انسان مورد پسند شارع پرداخته می‌شود. وجود ملاک‌های اخلاقی در پاره‌ای روایات مورد استفاده در نظام فقهی، نمایانگر نقش اخلاق در قامت سنجه‌ای برای صدور حکم فقهی است (ن.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۳/۶۸). اهمیت اخلاق در منظومه آموزه‌های اسلامی تا بدان جاست که این مؤلفه به‌عنوان زیربنا و پیشران آموزه‌های فقهی، حقوقی و سیاسی نقش‌آفرین است. از همین رو، در نظام سیاسی اسلام، برپا داشتن ارزش‌های اخلاقی، ترغیب به‌سوی آن‌ها و بازداشتن از ضد ارزش‌ها مورد توجه شارع بوده است. این معنا را می‌توان از روایت‌های ذیل دریافت:

- رسول خدا (ص) در دستور به معاذ بن جبل هنگام فرستادن او برای فرمانداری یمن چنین فرمودند: «يَا مَعَاذُ عِلْمِهِمْ كِتَابُ اللَّهِ وَأَحْسِنُ أَدَبَهُمْ عَلَى الْأَخْلَاقِ الصَّالِحَةِ»^{۲۴} (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۷/۱۲۷). بر این اساس، یکی از وظایف حکومت اسلامی، ترویج اخلاق صالحه است.

- در منابع روایی اهل سنت از طریق زید بن اسلم از رسول خدا (ص) چنین گزارش شده است: «أَيُّهَا النَّاسُ، قَدْ آنَ لَكُمْ أَنْ تَنْتَهُوا عَنْ حُدُودِ اللَّهِ، فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ هَذِهِ

الْقَادُورَاتِ شَيْءٌ فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ مَنْ يُبْدِ لَنَا صَفْحَتَهُ نُقِمَ عَلَيْهِ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ»^{۲۵} (مالک، ۱۴۱۴: ۲۲۲).

- در روایت‌های دیگر نیز بی‌حجابی یکی از زمینه‌های بروز آسیب‌های اجتماعی و اخلاقی دانسته شده است. امام علی (علیه‌السلام) در دو هشدار به مردم اهل عراق درباره بی‌پروایی زنان‌شان چنین زنهار می‌دهد: «يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ بُنْتُ أَنْ نِسَاءَكُمْ يُدَافِعَنَّ الرَّجَالَ فِي الطَّرِيقِ أَمَا تَسْتَحْيُونَ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۱/۲۳۹) و «أَمَا تَسْتَحْيُونَ وَلَا تَغَارُونَ نِسَاءَكُمْ يَخْرُجْنَ إِلَى الْأَسْوَاقِ وَيُرَاجِمَنَّ الْمُلُوجُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۱/۲۳۹). از این روایت‌ها برمی‌آید حضور اجتماعی زنان به شکل بی‌پروا از منظر شریعت، امری ناپسند محسوب می‌شود.

براساس اطلاق این روایت‌ها می‌توان دریافت که حکومت اسلامی موظف است به هر روش مشروعی که امکان تحقق آن وجود دارد، در حفظ نظام اخلاقی جامعه اسلامی بکوشد. نیک هویداست در مواردی تبلیغ صحیح آموزه‌های دینی برای حفظ نظام اخلاقی کافی خواهد بود. اما در مواردی که عملیات فرهنگی و روش وعظ و نصیحت کفایت نکند، بهره از روش‌های مبتنی بر اعمال قدرت، مجاز خواهد بود. شایسته یادکرد است که در تمامی این موارد رعایت اصل بنیادین «الأسهل فالأسهل» که بیانگر به‌کار بردن ترجیح راه‌های آسان‌تر در مراحل ابتدایی می‌باشد، لازم خواهد بود.

امام رضا (علیه‌السلام) نیز در مورد علت حرمت نگاه به موی زنان بیگانه چنین می‌فرماید: «لِمَا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرَّجَالِ وَ مَا يَدْعُو التَّهْيِيجُ إِلَيْهِ مِنَ الْفَسَادِ وَ الدُّخُولِ فِيهَا لَا يَحِلُّ وَ لَا يَجْمَلُ»^{۲۶} (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۲/۹۷). در این روایت به آشکاری، بی‌حجابی، زمینه‌ساز تهییج غریزه مردانه در جهت ناسالم دانسته شده است. از آنجاکه آشکار شدن موی زنان، گونه‌ای از بی‌حجابی محسوب می‌شود، از باب «مقدمه حرام» عملی حرام بوده و جلوگیری از آن واجب خواهد بود. رعایت پوشش در آموزه‌های الهی ادیان پیش از اسلام نیز چنان مهم بوده که پیامبرانی چون حضرت موسی (علیه‌السلام) بر رعایت آن توسط مردان نیز تأکیدی ویژه داشته‌اند (ن.ک: بخاری، ۱۴۱۰: ۵/۳۷۴). براساس این روایت‌ها، رعایت پوشش و حفظ حریم میان زن و مرد، یکی از مهم‌ترین عوامل تزکیه و تربیت اخلاقی مردم است. از آیه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» (نور: ۳۱) نیز چنین برمی‌آید که فلسفه حجاب، آشکار نشدن زیبایی‌های زن برای غیر محارم است. این زیبایی‌ها معمولاً تحریک‌آمیز هستند. برخی آسیب‌های اخلاقی بی‌حجابی عبارتند از: چشم‌چرانی، خیانت به همسر، گسستگی روابط عاطفی همسران، کاهش امنیت و عدالت، جایگزین شدن

تبیین وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در مواجهه با کنش‌های ناسازگار با حفظ حجاب و پاسخ به شبهات آن... (محقق گرفمی) ۱۰۹

روابط نامشروع به جای ازدواج شرعی، شهوت‌انگیزی، ایجاد اختلاف میان همسران، ایجاد بلوغ زودرس، اختلالات عصبی در مردان، اضطراب درونی در زنان، مزاحمت‌های خیابانی، کاسته شدن از حیا، خیانت، مقدمه‌سازی برای فواحش، افزایش آمار طلاق و در مواردی جنایت و قتل (برای مطالعه بیشتر ر.ک: رمضون، ۱۹۷۴: ۸۰-۹۶؛ حاذق، ۱۳۹۱: ۹۵ و ۱۰۹؛ زاهدی، ۱۳۹۳: ۱۲۲-۱۲۰ و ۴۰۸-۴۱۱). عشوه‌گری و طنزهای زنانه علاوه بر فاسد شدن آن‌ها، سبب فاسد شدن دیگران نیز می‌شود (منتسکیو، ۱۳۹۱: ۱/۳۲۵).

آیت‌الله خامنه‌ای در بیاناتی با توجه دادن به مسأله حفظ عفت عمومی، به آثار ناگوار عدم رعایت عفت و تأثیر آن بر چهره جامعه اسلامی، چنین فرموده‌اند: «خواهرانی که حجاب درستی ندارند، مسلمانند، این فسق را می‌کنند، برای خاطر خدا، برای خاطر انقلاب، برای خاطر این ملت، سعی نمایند در این شرایط حساس وضعی نکنند که چهره جامعه ما یک چهره خلاف عفت عمومی و ضداسلامی باشد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۵۹/۲/۱۲).

نگارنده کتاب روح‌القوانین درباره اثرگذاری بی‌عفتی زنان بر جامعه چنین می‌نگارد: «از دست رفتن عفت زنان، به قدری اثرات بد دارد و به اندازه‌ای نواقص و معایب تولید می‌کند و طوری روح مردم را فاسد می‌نماید که اگر کشوری دچار آن شود و این اصل مهم از بین برود، بدبختی‌های زیادی از آن ناشی می‌گردد» (منتسکیو، ۱۳۹۱: ۱/۳۲۵). عقل نیز حکم می‌کند که برای جلوگیری از ایجاد انحرافات اخلاقی، باید بازدارنده‌هایی تعیین کرد. پس برای مقابله با ضعیف شدن آموزه‌های اخلاقی، می‌توان تعزیری برای فرد برهم‌زننده در نظر گرفت (زکروط، ۲۰۱۱: ۱۸۱).

سزای یادکرد است تا زمانی که آدمی به باور قلبی و اطمینان درونی نسبت به پدیده‌ای معرفتی یا رفتاری نرسیده باشد، الزام قانونی و اجبار بیرونی برای او ثمره‌ای راهگشا نخواهد داشت؛ چراکه بسنده کردن به اعمال قدرت در سپهر باور آدمیان، زمینه آسیب‌هایی چون مقاومت منفی، جبهه‌گیری، قانون‌گریزی و ظاهرسازی را فراهم می‌سازد. بر این اساس، اقناع افکار عمومی در پایبندی به ارزش‌ها و نیز سوق دادن افراد به انتخاب این ارزش‌ها، وظیفه‌ای کتمان‌ناپذیر است که برعهده مسئولان نهاد دین و هر فرد آگاه به معارف اسلامی خواهد بود. از دیگر سو، نمی‌توان از تأثیرگذاری قانون‌مداری و اجرای قدرتمند قوانین بر پیشگیری از کژرفتاری‌های فردی و اجتماعی چشم پوشید. از همین رو بایسته است که رویکردهای قانون‌مدارانه در کنار راهبردهای معرفت‌افزایانه، به‌شکلی پیوسته در نظر گرفته شوند. این ملازمه، سبب اقناع معرفتی افراد حق‌جو و نیز خاموشاندن زبان‌های آتش برآمده از طغیان‌های رفتاری خواهد بود.

ناگفته پیداست که اگر بهره از شیوه‌های حقوقی و اهرم‌های بازدارنده سبب ایجاد مفسدای سترگ‌تر از مصلحت حفظ حجاب و عفت در جامعه شود، بنا بر دو قاعده «اهمیت» و «درء المفسد اولی من جلب المصلحه»، حکم برخورد الزامی حکومت با پدیده بی‌حجابی اجرایی نخواهد بود. نیک هویداست که یافتن میزان مصلحت عفت‌مداری و میزان مفسده بی‌حجابی به عوامل گوناگون سیاسی، اجتماعی، مذهبی و حتی برون‌مرزی وابسته است. همچنین، حکومت اسلامی موظف است با هر پدیده اجتماعی متناسب با وزان آن در آموزه‌های اسلامی برخورد کند. به‌دیگر سخن، پرداختن افراطی به اقامه یک واجب یا پیشگیری از یک کج‌رفتاری نباید سبب بی‌توجهی به برپایی سایر واجبات یا مقابله با سایر کاستی‌ها شود. زمانی می‌توان حکومت اسلامی را در برپایی احکام شریعت موفق دانست که با دید مجموعی به آموزه‌های دینی، هم زمینه‌ساز رشد و بالندگی اخلاقی، فرهنگی و دینی جامعه شود و هم موانع فرهنگی و مادی دست یافتن به رشد را به کم‌ترین مقدار خود برساند. آشکار است که تحقق این دو مؤلفه در گرو توجه داشتن حکومت اسلامی به تمامی آموزه‌های الزامی و غیرالزامی شریعت خواهد بود، نه برجسته‌سازی انحصاری چند مورد از دستورات دینی.

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گفته شد، موارد ذیل را می‌توان دستاوردهای این نوشتار دانست:

۱. منکر هر عملی است که به حکم شرع یا عقل، ناپسند باشد. بی‌حجابی نیز به‌واسطه وجود نهی شرعی و نیز آسیب‌های فراوان فردی، اخلاقی و اجتماعی در شمار منکرات، قابل‌ارزیابی است. از این‌رو با بهره از ادله و جوب نهی از منکر حکومتی، می‌توان الزام برخورد حکومتی با آن را به اثبات رساند.

۲. اشکال انحصار نهی از منکر حکومتی به اقدامات فرهنگی به دو طریق قابل‌پاسخ است: الف) لزوم عقلی و شرعی بهره از قدرت در مقابله با گردن‌کشان و ب) جوب نهی از منکر با وجود اطمینان به عدم تأثیر در مواردی مانند ظهور بدعت‌ها، تأثیرگذاری در آینده، اثرگذاری بر اشخاص دیگر و احتمال اثرگذاری از راه تکرار در درازمدت و توسط ناهیان متعدد.

۳. به‌دلایل ذیل، تعزیر برای بی‌حجابی جانی خواهد بود: عمومات بیانگر جوب تعزیر بر هر عمل حرام، وجود روایات دالّ بر تعزیر صغائر، تعلیل مندرج در روایات با محتوای تأدیب شخص آزاررسان و سیره معصومان (ع) در مقابله با بی‌حجابی و عقوبت مرتکبان آن.

تبیین وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در مواجهه با کنش‌های ناسازگار با حفظ حجاب و پاسخ به شبهات آن... (محقق گرامی) ۱۱۱

۴. از آنجاکه بی‌حجابی سبب اختلال در نظام دینی و زیستی شده و در مواردی، دست‌مایه دهن‌کنجی به نظام اسلامی قرار می‌گیرد، مقابله با آن به حکم شرع و خرد با بهره از ادله و جوب پاسداری از نظام معیشت و دین مردم، جائز خواهد بود.

۵. دیدگاه عدم اختلال‌انگیزی بی‌حجابی در زندگی کنونی و سامانه‌های زیستی عشایری، به سبب آنکه چنین رفتارهایی در شمار رویه‌های عرفی نادرست قرار دارند، استوار نخواهد بود. فرامین شریعت در سهل‌گیری با افراد بی‌پروا در سپهری قابل‌ارزیابی است که قدرت حکومتی برای مقابله با ایشان وجود نداشته باشد.

۶. عمومات رهنمون بر حفظ احکام دینی و اخلاقی جامعه اسلامی توسط حاکم مسلمان بر وجوب حفظ ارزش‌ها و تأیید افراد متخلف از آن‌ها رهنمون است.

با این همه این موارد تنها توانایی اثبات مجاز بودن حکومت اسلامی در برخورد با پدیده بی‌حجابی را دارند، اما راهکار ایجابی مقابله با این مسأله را در رویکردهای مبتنی بر استوارسازی عقیده و نظام ارزش‌های مردمان باید جست.

پی‌نوشت

۱. «ای فرزندان آدم! لباسی برای شما فرستادیم که اندام شما را می‌پوشاند و مایه زینت شماست؛ اما لباس پرهیزگاری بهتر است! این‌ها (همه) از آیات خداست، تا متذکر (نعمت‌های او) شوند».

۲. «و هنگامی که از آن درخت چشیدند، اندام‌شان [عورت‌شان] بر آن‌ها آشکار شد؛ و شروع کردند به فرار دادن برگ‌های (درختان) بهشتی بر خود، تا آن را بپوشانند».

۳. برای مطالعه بیشتر تر.ر.ک: دورانت، ۱۳۹۱: ۱/۱۲۳، ۱۴۵، ۵۶۷، ۸۳۷، ۹۱۷، ۹۷۹.

۴. برای مطالعه بیشتر تر.ر.ک: منتظری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۵۲؛ مفتاح، ۱۳۸۷: ۱/ص ۲۹۵-۲۹۶؛ مشکات، ۱۳۸۷: ۱/۳۷۵.

۵. برای نمونه به موارد ذیل رجوع شود:

بیانات در دیدار اقشار مختلف بانوان در تاریخ ۱۴۰۱/۱۰/۱۴

سخنرانی تلویزیونی به مناسبت سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی (ره) به تاریخ ۱۴۰۰/۳/۱۴

دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت با رهبر انقلاب ۱۳۹۸/۵/۳۰

دیدار با مداحان اهل بیت (ع) به تاریخ ۱۳۶۳/۳/۱۰

۶. درباره امر به معروف و نهی از منکر، پرسش شد که آیا بر تمامی امت واجب است؟ امام فرمود: خیر. پرسیده شد، پس چگونه است؟ امام فرمودند: تنها بر شخص قوی مورد اطاعت که عالم به معروف باشد (واجب است)، نه بر شخص ضعیفی که آگاهی کافی ندارد.

۷. برای نمونه بنگرید: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) ثَلَاثَةَ الْأَجَلِ زَادَهُ وَحَدَهُ وَ الرَّأْسِ فِي الْفَلَاةِ وَحَدَهُ وَ النَّائِمِ فِي بَيْتٍ وَحَدَهُ» (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲: ۱/۹۳). و «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَنْ أَحْدَثَ بِالْمَدِينَةِ حَدَثًا، أَوْ أَوَى مُحْدِثًا» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۲۸۸).

۸. شما را چه می‌شود زمانی که زنان تان فاسد و جوانان تان تهکار شده‌اند؛ چراکه آن‌ها را به معروف امر نمی‌کنید و از منکر باز نمی‌دارید؟ گفتند: واقعاً چنین است ای رسول خدا (ص)؟ حضرت فرمود: بله و بدتر از آن. شمار را چه می‌شود زمانی که به منکر

- امر می‌کنید و از معروف باز می‌دارید؟ گفتند: واقعاً چنین می‌شود ای رسول خدا (ص)؟ حضرت فرمودند: بله و بدتر از آن. شما را چه می‌شود، وقتی معروف را منکر می‌انگارید و منکر را معروف؟
۹. برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۴۹۵/۹، ۴۹۷ و ۵۰۴؛ ۷۶۴/۱۵؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۲۵/۲.
۱۰. امر به معروف، مصلحتی برای توده مردم است و نهی از منکر نیز برای نادانان بازدارنده می‌باشد.
۱۱. مردی در زمان امیرالمومنین (علیه‌السلام) با مرد دیگری برخورد کرد و گفت: این مرد در مورد من دروغ گفته است. حضرت فرمود: به تو چه گفته است؟ گفت: او با دیدن مادرم محتمل شده است. حضرت فرمود: اگر بخوای، سایه او را تازیانه بزنی؛ چراکه خواب مانند سایه است. اما او را سخت می‌زنیم تا به مسلمانان آسیب نرساند، او را کتک زد.
۱۲. خدای متعال برای هر چیزی حدی قرار داده است و کسی که از آن حدود تعدی کند، عقوبتی خواهد داشت.
۱۳. از او در مورد شراب‌خوار پرسیدم، فرمود: مردی که مرتکب خطا شده، او را تعزیر می‌کنم و دیگری را که معتاد به شراب است، سخت مجازات می‌نمایم، زیرا همه حرام‌ها را حلال می‌کند. اگر مردم به این کارها می‌شدند، فاسد می‌گردیدند.
۱۴. «و زینت خود را - جز آن مقدار که نمایان است - آشکار نکنند و (اطراف) روسری‌های خود را بر سینه خود افکنند (تا گردن و سینه با آن پوشانده شود)».
۱۵. با تو بیعت می‌کنم که به پروردگار شرک نورزم و سرقت و زنان نکنم و فرزندم را نکشم و پیش‌رو و پشت سرت بهتانی وارد نسازم و مانند جاهلان تبرج و خود آرایی ننمایم.
۱۶. گناه اگر به شکل پنهانی انجام شود، جز به عاملش آسیب وارد نمی‌سازد، اما اگر به شکل علنی انجام گردد و نسبت به آن واکنشی رخ ندهد، به عموم مردم صدمه وارد می‌سازد.
۱۷. به این دلیل که او با عملش، دین را حواری می‌کند و افراد مخالف با پروردگار از او پیروی می‌نمایند.
۱۸. امام، حلال الهی را حلال می‌کند و حرام را حرام و از دین پروردگار دفاع می‌نماید.
۱۹. خداوند، زبان را آزاد و دست را بسته قرار نداده، یا هر دو را با هم بسته و یا هر دو را با هم آزاد قرار داده است.
۲۰. بر امام واجب است که حقوق الهی را اقامه کند.
۲۱. دستور پروردگار را در مورد آنان اجرا نما و در امر پروردگار از چیزی ترس و به سمت کسی تمایل پیدا نکن.
۲۲. خداوند تو در هر زمان دینت را به سبب رهبری بر حق تأیید کردی و او را نشانه‌ای برای بندگانت قرار دادی و کتاب و حدود و شریعت و سنت‌های رسولت را - که صلوات بر او و آتش باد - به وسیله او برپا دار و آنچه از علانم آئینت را که اهل تجاوز می‌رانده‌اند، به وسیله او زنده کن.
۲۳. بگو: «این حق است از سوی پروردگارتان! هرکس می‌خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را بپذیرا شود)، و هرکس می‌خواهد کافر شود».
۲۴. ای معاذ، کتاب خدا را به آنان بیاموز و آن‌ها را با اخلاق نیک به بهترین شکل ادب کن.
۲۵. ای مردم وقت آن است که از محرمات الهی دست بردارید، هر که ایه این پلیدی‌ها گرفتار شد، خود را با پوششی الهی بپوشاند، زیرا هرکس مکنونات خود را به ما نشان دهد، احکام کتاب خدا را بر او اقامه می‌کنیم.
۲۶. زیرا انسان را تحریک می‌کند و موجب فساد و ورود به آنچه نه جایز و نه مناسب است، می‌گردد.

منابع

۱. قرآن حکیم. ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. ابن ادريس حلی، محمد بن احمد (۱۳۸۷). موسوعه ابن ادريس الحلی. قم: دليل ما.
۳. ابن بابويه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق). ثواب الاعمال و عقاب الاعمال. قم: دار الشریف الرضی.
۴. ابن بابويه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). عیون اخبار الرضا علیه السلام. تهران: نشر جهان.
۵. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق). مسند احمد بن حنبل. تحقیق شعيب ارنؤوط. بیروت: مؤسسه الرساله.
۶. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م). جمهره اللغه. بیروت: دار العلم للملایین.
۷. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۱ق). اقبال الاعمال. تهران: اسلامیه.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغه. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. اشعری قمی، احمد بن محمد (۱۴۰۸ق). النوادر. قم: مدرسه امام مهدی (عج).
۱۰. انصاری، محمد علی (۱۴۳۶ق). الموسوعه الفقهیه المیسره. چاپ دوم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۱. ایروانی، علی بن عبدالحسین (بی تا). حاشیه مکاسب، بی جا، بی نا.
۱۲. آبی، حسن بن ابی طالب (۱۴۰۸ق). کشف الرموز فی شرح مختصر النافع. قم: اسلامی.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ق). صحیح البخاری. چاپ دوم. قاهره: المجلس الاعلی للشتون الاسلامیه.
۱۴. بدری، تحسین (۱۴۲۸ق). معجم مفردات أصول الفقه المقارن. تهران: بی نا.
۱۵. بهجت، محمد تقی (۱۳۸۶). استفتانات. قم: دفتر آیت الله بهجت.
۱۶. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۲۱ق). شعب الایمان. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۷. تبریزی، جواد (۱۳۸۵). استفتانات. قم: سرور.
۱۸. تسخیری، محمد علی (۱۴۳۱ق). القواعد الفقهیه و الاصولیه. تهران: مجمع جهانی اهل بیت (ع).
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.
۲۰. حاذق، مجید (۱۳۹۱). بررسی و تحقیق پیرامون حجاب و اشکالات مطرح شده در خصوص آن. چاپ چهارم. تهران: خرسندی.
۲۱. حب الله، حیدر (۱۳۹۵). فقه امر به معروف و نهی از منکر. مترجم: علی الهی خراسانی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۲۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۳. حرّانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول. قم: جامعه مدرسین.
۲۴. حسینی طهرانی، محمد حسین (۱۴۲۱ق). ولایت فقیه. مشهد: علامه طباطبایی.
۲۵. حکیم، محمد تقی (۱۹۷۹م). الاصول العامه للفقّه المقارن. چاپ دوم، بیروت: آل البيت (ع).
۲۶. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۷. خامنه ای، سید علی (۱۳۹۷). اجوبه الاستفتانات. چاپ هفتم. تهران: فقه روز.

۲۸. خامنه ای، سیدعلی (۱۳۹۴). رسال آموزشی. چاپ نهم. تهران: فقه روز.
۲۹. خامنه ای، سیدعلی (۱۳۹۱). ولایت و حکومت (برگرفته از بیانات آیت‌الله خامنه‌ای درباره ولایت و حکومت). تهران: مؤسسه ایمان جهادی. چاپ دوم.
۳۰. خوانساری، سید احمد (۱۳۵۵). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. تهران: مکتبه الصدوق.
۳۱. خوانساری، محمدهاشم بن زین العابدین (۱۳۱۷ق). معدن الفوائد و مخزن الفرائد. قم: مؤلف.
۳۲. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). موسوعه الامام الخویی. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۳۳. دورانت، ویل (۱۳۹۱). تاریخ تمدن. ترجمه امیر حسین آریان‌پور. چاپ پانزدهم. تهران: علمی و فرهنگی.
۳۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
۳۵. رفیعی، رمضان‌علی (۱۳۸۷). «مبانی اختیارات نظام اسلامی برای جلوگیری از بی‌حجابی». منتشرشده در کتاب حجاب؛ مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی. به کوشش علی شفیعی سروسستانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. صفحات ۲۶۹-۲۹۳.
۳۶. رمضون، عبدالباقی (۱۹۷۴م). خطر التبرج و الاختلاط. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۷. روحانی، سید محمد صادق (۱۴۲۹ق). منهاج‌الفقاهه. قم: انوار الهدی.
۳۸. روحانی، سید محمد صادق (۱۴۳۵ق). فقه الصادق. قم: آئین دانش.
۳۹. زارعی سبزواری، عباس‌علی (۱۴۳۰ق). القواعد الفقہیة فی فقه الامامیه. قم: اسلامی.
۴۰. زاهدی، نصرت (۱۳۹۳). سلسله مقالات مدارس علمیه خواهران استان‌های خراسان با موضوع حجاب. مشهد: حوزه علمیه خراسان.
۴۱. زحیلی، وهبه (بی‌تا). الفقه الاسلامی و ادلتها. بیروت: دارالفکر.
۴۲. زرقاء، احمد بن الشیخ محمد (۱۴۰۹). شرح القواعد الفقہیة. چاپ دوم. دمشق: دارالقلم.
۴۳. الزکروط، خلیل ابراهیم علی (۲۰۱۱م). عقوبه التعزیر و طرق استیفائه فی الشریعه الاسلامیه (دراسه تاریخیه مقارنه مع القانون الوضعی). بیروت: منشورات الحلبي الحقوقیه.
۴۴. سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق). اصول الفقه المقارن فیما لا نص فیہ قم: مؤسسه امام صادق (علیه‌السلام).
۴۵. سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ق). نظام القضاء و الشهاده فی الشریعه الاسلامیه الغراء. قم: مؤسسه امام صادق (علیه‌السلام).
۴۶. سبحانی، جعفر (۱۴۳۶ق). الايضاحات السنیه للقواعد الفقہیة. قم: مؤسسه امام صادق (علیه‌السلام).
۴۷. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۱۵ق). دلیل تحریر الوسیله (الامر بالمعروف و النهی عن المنکر). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۸. شریف رضی، سید محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج‌البلاغه. قم: هجرت.
۴۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۴ق). مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

تبیین وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در مواجهه با کُنش‌های ناسازگار با حفظ حجاب و پاسخ به شبهات آن... (محقق گرامی) ۱۱۵

۵۰. شیرازی، سید محمد (۱۴۰۹ق). الفقه. چاپ دوم. بیروت: دارالعلوم.
۵۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۵۲. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق). مکارم الاخلاق. چاپ چهارم. قم: شریف الرضی.
۵۳. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). تاریخ الطبری. بیروت: دار التراث.
۵۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق). الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد. تهران: مکتبه چهل ستون العامه و مدرستها.
۵۵. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق). النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دارالکتب العربی.
۵۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۸. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۴ق). شرح تبصره المتعلمین. قم: اسلامی.
۵۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۶۰. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق). تبصره المتعلمین فی احکام‌الدین. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۱. علوی گرگانی، سید محمد علی (۱۳۸۴). اجوبه المسائل. قم: دفتر مؤلف.
۶۲. علیدوست، ابوالقاسم (بی تا). فقه و مصلحت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶۳. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۹۲). تکمله فقه سیاسی (مباحثی پیرامون امر به معروف و نهی از منکر). تهران: خرسندی.
۶۴. غلامی، علی (۱۳۹۲). «مبانی نظری مداخله دولت در مسأله حجاب». دانش حقوق عمومی. (۶): ۴۷-۶۷.
۶۵. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۳۰ق). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
۶۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین. چاپ دوم. قم: هجرت.
۶۸. فلاح تفتی، فاطمه (۱۳۹۳). «مسئولیت حکومت اسلامی در امر حجاب با استناد به ادله امر به معروف و نهی از منکر». مطالعات راهبردی زنان، (۶۴): ۷۴-۱۱۵.
۶۹. قافی، علی، (۱۳۸۸)، «جواز الزام به رعایت حجاب»، گفتارهای درباره حجاب، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۷۰. قربانی، زین العابدین (۱۳۹۱). تفسیر جامع آیات الاحکام. چاپ دوم. قم: دارالحديث.
۷۱. مالک، مالک بن انس (۱۴۱۴ق). الموطأ (روایه الشیبانی). تحقیق عبدالوهاب عبد اللطیف. قاهره: المجلس الأعلى للشئون الاسلامیه.
۷۲. محقق حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۱۲ق). النهایه و نکتهها. قم: اسلامی.

۷۳. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق). شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: اسماعیلیان.
۷۴. محقق سبزواری، محمد باقر (۱۳۸۱). کفایه الفقه. قم: جامعه مدرسین.
۷۵. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع) لإحياء التراث.
۷۶. مشکینی، علی (۱۳۹۲). رساله‌های فقهی و اصولی. قم: دار‌الحديث.
۷۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴). بزرگ‌ترین فریضه. قم: مدرسه امامعلی بن ابی طالب (علیه‌السلام).
۷۸. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. چاپ سوم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۹. مطهری، احمد (۱۴۰۳ق). مستند تحریر الوسیله. قم: خیام.
۸۰. مظاهری، حسین (۱۳۸۶). فقه الولاية و الحکومه الاسلامیه. قم: مؤسسه الزهرا علیها السلام الثقافه و الدراسیه.
۸۱. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف. قم: دارالکتاب الاسلامی.
۸۲. مفتاح، محمدهادی (۱۳۸۷). «وظیفه حکومت اسلامی در زمینه پوشش بانوان». چاپ شده در کتاب حجاب؛ مسئولیت‌ها و اختیارات حکومت اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۶۳). مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الذهان. قم: اسلامی.
۸۴. مقدم، محمد بن احمد (۲۰۰۷م). عوده الحجاب. بیروت: دار طیبه للنشر و التوزیع.
۸۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). بحوث فقهیه. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه‌السلام).
۸۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). پیام قرآن، چاپ دوم. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه‌السلام).
۸۷. منتظری، حسینعلی (۱۳۸۴). استفتانات. تهران: سایه.
۸۸. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸۹. مودودی، ابو‌الاعلی (بی تا). الحجاب. بیروت: دارالفکر.
۹۰. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). استفتانات. تهران: دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹۱. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵ق). الرسائل. قم: اسماعیلیان.
۹۲. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). تحریر الوسیله. تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹۳. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق). مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام. قم: مؤلف.
۹۴. نائینی، محمد حسین (۱۳۷۷). تنبیه الامه و تنزیه المله. قم: بوستان کتاب.
۹۵. نجفی، محمد بن حسن (۱۳۶۳). جواهر الکلام. قم: اسلامیه.
۹۶. نراقی، محمد مهدی (۱۴۰۸ق). جامع السعادات. بیروت: اعلمی.
۹۷. نوری همدانی، حسین (۱۴۳۴ق). الامر بالمعروف و النهی عن المنکر؛ بحوث فقهیه. قم: مهدی موعود (عج).
۹۸. واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق). اسباب النزول القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.

تبیین وظیفه حقوقی حکومت اسلامی در مواجهه با کنش‌های ناسازگار با حفظ حجاب و پاسخ به شبهات آن... (محقق گرفمی) ۱۱۷

۹۹. هاشمی، سید حسین، (۱۳۸۷). «نقد سیاست‌های جمهوری اسلامی ایران در برخورد با بی‌حجابی». منتشر شده در کتاب حجاب؛ مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی. به کوشش علی شفیعی سروستانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. صفحات ۴۶۷-۴۹۵.

۱۰۰. یعقوبی، محمد (۱۴۳۶ق). اُسمى الفرائض و أشرفها الامر بالمعروف و النهی عن المنکر. نجف اشرف: دارالصادقین.

منابع اینترنتی

۱۰۱. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای به آدرس ذیل:

<https://farsi.khamenei.ir>


۱۰۲. پایگاه اطلاع‌رسانی مؤسسه کیهان به آدرس ذیل:

<https://kayhan.ir/fa/news>

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۴، شماره ۱۳، تابستان ۱۴۰۴، صفحات ۱۱۹ تا ۱۳۴
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷

کیفیت تعلق دیه به اولیای مقتول اول در فرض قتل جانی مبتنی بر رویکرد نظری حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

اله نخعی^۱

محمد رضا کیخا^{۲*} 

DOI: [10.22034/rjfs.2025.501261.1140](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.501261.1140)

چکیده

یکی از مهم‌ترین ابهامات در دیه، مربوط به فرضی است که شخصی مرتکب قتل نفس انسان محقون‌الدمی می‌شود، اما این شخص، پیش از آنکه ولی دم بتواند حق خود را نسبت به قتل ارتکاب یافته اعمال کند، توسط فرد ثالثی به قتل می‌رسد. در چنین فرضی، انتقال حق دریافت دیه توسط ولی دم مقتول اول، هنگامی که جانی اول اموالی، جهت استیفای دیه نداشته باشد، چگونه خواهد بود؟ این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و نشان می‌دهد ولی دم مقتول اول با توجه به نظریه «انتقال حق بر قصاص و دیه» که مبتنی بر تعیین مجاری مختلف برای پرداخت دیه است، و نظریه «غصب نمودن حق اعمال قصاص و دیه» که مبتنی بر قاعده ائتلاف قابل تبیین می‌باشد، و همچنین براساس نظریه «تقدم زمانی در استحقاق دیه» و نیز مبتنی بر ماده ۴۵۲ ق.م.ا، در حق شخصی بودن دیه و با توجه دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای بر ترکه بودن دیه، نسبت به دریافت دیه از ولی دم مقتول ثانی، اولویت دارد. نتیجه اینکه چنانچه ولی دم مقتول ثانی پیش از احقاق حق ولی دم مقتول اول بخواهد جانی را قصاص کند، باید دیه را از اموال خود به ولی دم مقتول اول بپردازد و اگر بخواهد دیه از جانی دریافت نماید، آن را باید به ولی دم مقتول اول بپردازد؛ زیرا حق وی بر دریافت دیه عارضی محسوب می‌شود. به ویژه آنکه دیه دریافتی، ترکه جانی اول بوده و پرداخت دیون، مقدم بر حق وراثت است. واژگان کلیدی: دیه، حق بودن، قتل جانی، آیت‌الله خامنه‌ای، ولی دم.

۱. کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سیستان و بلوچستان، ایران

Email: e.nakhaiy@gmail.com

۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، سیستان و بلوچستان، ایران

Email: kaykha@hamoon.usb.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 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.



۱. مقدمه

در طی تاریخ، آدمی گاه برای جبران خسارت وارده بر جان افراد، با اموال خود سعی در جلب رضایت طرف مقابل داشته و گاه با قصاص کردن در برابر جنایت، گاهی نیز با به بردگی گرفته شدن خانواده جانی، نسبت به حق از بین رفته شده، مصالحه صورت می‌پذیرفته است. یکی از دقیق‌ترین شیوه‌های جبران خسارت که تاکنون مورد استفاده واقع شده، شیوه پرداخت خسارت به صورت دیه می‌باشد. هر چند اصل دیه مورد اتفاق کشورهای اسلامی است، لکن هنوز ابهاماتی در مورد میزان و کیفیت پرداخت آن نسبت به جنایت‌های مختلف وجود دارد.

یکی از ابهاماتی که در حوزه کیفیت پرداخت دیه وجود دارد، مربوط به فرضی است که شخصی مرتکب قتل نفس علیه انسان محقون‌الدمی می‌شود. لکن این شخص، پیش از آنکه ولی دم مقتول بتواند حق خود را نسبت به قتل ارتکاب یافته اعمال کند، به عللی از دسترس خارج می‌گردد. فوت و فرار از جمله آن‌ها است که در کتاب‌های فقهی به این دو مورد پرداخته شده است؛ اما صورتی که در مباحث فقیهان مورد تحقیق چندانی قرار نگرفته، فرضی است که جانی توسط شخص ثالثی به قتل می‌رسد. این قتل دوم می‌تواند عمدی یا شبه‌عمد باشد. البته آنچه در این پژوهش مورد نظر می‌باشد، فرض غیرعمدی بودن قتل اول و صورت عمدی آن است که به هر علت منجر به اخذ دیه گردد، زیرا صورت عمدی بودن قتل اول و فرض قصاص در پژوهشی جداگانه مورد تحقیق قرار داده شده است. در صورت وقوع چنین فرضی، پرسش این است که ولی دم مقتول اول چگونه می‌تواند حق فوت‌شده خود را نسبت به دریافت دیه اعمال کند؟

علاوه بر اینکه با توجه به دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای بر ترکه محسوب شدن دیه؛ دیه دریافتی به جهت قتل جانی اول، ماترک او بوده و پرداخت دیون مقتول - از جمله دیه مقتول اول - مقدم بر حق وراثت خواهد بود و نیز نظر به مقرر ۴۶۲ ق.م.ا. مصوب ۱۳۹۲، دیه در جنایت عمدی و شبه‌عمد برعهده خود مرتکب است همچنین مبتنی بر ماده ۴۵۲ ق.م.ا. مصوب ۱۳۹۲، دیه حق شخصی مجنی‌علیه یا ولی دم می‌باشد و احکام و آثار مسئولیت مدنی یا ضمان را دارد و در ادامه مقرر می‌دارد «ذمه مرتکب جز با پرداخت دیه، مصالحه، ابرا و تهاتر، بری نمی‌شود»؛ از این رو به نظر می‌رسد با قتل قاتل، قاتل دوم سبب انتقال حق قصاص و دیه برای ولی دم مقتول اول می‌گردد و اگر ولی دم مقتول دوم اقدام به قصاص کند، در صورت عدم تمکن مالی قاتل اول، از باب قاعده تلف که مبتنی بر نظریه «انتقال حق بر قصاص و دیه» و نیز از باب غصب حق، باید سهم ولی دم مقتول اول را از اموال خود بپردازد.

حال باید بررسی شود که پژوهش‌های انجام‌شده در خصوص دیه می‌تواند پاسخ‌گوی این چالش باشد؛ از این رو باید گفت اگرچه از جهات مختلف مورد نقد و بررسی قرار گرفته است، از جمله مقاله علی شریفی و احمد حاجی‌آبادی (۱۴۰۰) در مقاله «کاوشی نو در ماهیت دیه از منظر فقه اسلامی» و نیز مقاله سیدهاشم آل‌طه و احمد حاجی‌آبادی (۱۳۹۷) با عنوان: «تأملی در نظریه تعیینی بودن حق قصاص در قتل عمد»، همچنین مقاله «امکان‌سنجی رجوع عاقله به جانی در فقه امامیه و قانون مجازات اسلامی» از سیدمحمد مهدی ساداتی و صباحی (۱۴۰۱)؛ اما هیچ‌یک از این تحقیق‌ها به فرضیه کشته شدن جانی و عدم کفایت ماترک جانی برای پرداخت دیه مقتول اول نپرداخته‌اند. بنابراین نوآوری این پژوهش، پرداختن به فرضی است که پیش از استیفای حق دیه توسط اولیای مقتول اول، شخص ثالثی اقدام به قتل فرد جانی می‌نماید. این درحالی است که ماترک جانی نیز کفاف پرداخت دیه را ندارد. برای روشن شدن بحث لازم است معلوم گردد که دیه، حق ولی دم محسوب می‌شود؛ تا در فرض مذکور اولویت با ولی دم مقتول اول باشد؛ یا حکم است که مبنای خاص خودش را دارد.

۲. دیدگاه‌ها در مورد حق بودن دیه

در مورد ماهیت دیه و اینکه اساساً ولی دم برای دریافت آن از چه بابی باید پیگیری کند، برخی افراد قائل برآنند که چون دیه حق است؛ از این رو در هر زمان که ولی دم تصمیم به اخذ آن بنماید، مشروط بر اینکه حق وی توسط کسی اتلاف نشود یا مورد غضب قرار نگرفته باشد، می‌تواند آن را از مال معینی علیه اخذ کند؛ این افراد برای حق دانستن دیه، استدلال‌های متعددی را ابراز می‌دارند که هر یک از آن‌ها مبتنی بر یک حقیقت وضعی است در مجموع می‌توان این استدلال‌ها را در ذیل برخی عناوین در نظر گرفت، مانند توجه به کارکرد دیه، توجه به اهلیت تعلق و استیفای دیه و توجه به ماهیت دیه است. با توجه به اینکه حق یا حکم بودن دیه تأثیر مهمی در دریافت حق ولی دم دارد، در ادامه به مبنای هر یک از این استدلال‌ها خواهیم پرداخت.

۲-۱. کارکرد دیه

برخی با عنایت به اینکه دیه مالی است که در قبال جنایت انجام‌شده و قابل اخذ است، به کارکرد و قابلیت‌های مالی دیه توجه می‌کنند و ابراز می‌دارند همان‌طور که مال قابل نقل و انتقال به غیر، قابل اسقاط، قابل معاوضه و قابل ارث رسیدن است دیه نیز مال محسوب می‌شود زیرا ولی دم می‌تواند حق خود بر دریافت دیه را ساقط کرده و جانی را عفو کند، همچنین می‌تواند به کمتر یا بیش‌تر از دیه مقدره شرعی براساس خواست خود توافقاتی را انجام دهد و نیز در صورتی که صاحب حق دیه فوت نماید، این حق به ورثه وی قابل انتقال است (میرمدرس، ۱۳۹۲: ۲۴-۵۲). با توجه به این مصادیق برخی به صراحت به حق بودن دیه نظر مثبت دارند. در این باره، رأی شماره ۱۰-۱۳۶۳/۳/۲۳ دیوان

عالی کشور اشعار می‌دارد: «در صورتی که دیه و ضرر و زیان ناشی از جرم در دادگاه کیفری رسیدگی نشود، امکان مطالبه آن در دادگاه حقوقی وجود دارد». از این مقرر در یافت می‌گردد که رویه قضایی نیز دیه را نوعی حق در نظر دارد. زیرا قابلیت پیگیری آن در دادگاه‌های حقوقی نشان از حق بودن دیه می‌تواند داشته باشد. همچنین دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای که «دیه میت به‌عنوان ترکه محسوب می‌شود» (خامنه‌ای، بی تا: ۳۰۷)، تأییدکننده حق مالی بودن دیه است.

۲-۲. اهلیت در تعلق و استیفای دیه

برخی دیگر مبتنی بر زمان تعلق دیه به ولی دم، معتقدند که دیه حق است، زیرا با وقوع جنایت، این حق برای ولی دم یا مجنی‌علیه ایجاد می‌شود. در واقع شرط ملکیت حق برای یک شخص یا اشخاص متعدد آن است که باید ایشان در زمان ایجاد واقعه مطروحه حضور داشته باشد (ولو به صورت جنین) تا دیه به ایشان به‌عنوان یک حق تعلق گیرد و همچنین در زمانی که شخصی بخواهد حق خود را استیفا کند، باید دارای شرط بلوغ و رشادت باشد همین که برای تعلق و استیفا می‌بایست اصل مربوط به اهلیت رعایت شود (مرادی، ۱۳۹۶: ۷۳-۱۱۴؛ غضنفری، نبیل، ۱۳۹۳: ۵۸-۶۹)، خود نشان از آن دارد که دیه حق است.

۲-۳. ماهیت دیه

عده دیگری با توجه به آیاتی مانند آیه ۱۷۸ سوره مبارکه بقره: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بِكُمْ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» اظهار می‌دارند که چون حکم ابتدایی در جنایت، قصاص است پس دیه امری علی حده محسوب می‌شود که ماهیتی غیر از حکم دارد؛ از این رو می‌توان آن را به‌عنوان حق در نظر گرفت. به نظر می‌رسد مبتنی بر این ادله بوده که قانون‌گذار در بازنگری ماده ۴۵۲ قانون مجازات اسلامی ۹۲ به حق بودن «دیه» تصریح کرده است: «دیه، حسب مورد حق شخصی مجنی‌علیه یا ولی دم است و احکام و آثار مسئولیت مدنی یا ضمان را دارد. ذمه مرتکب جز با پرداخت دیه، مصالحه، ابرا و تهاتر، بری نمی‌شود».

۳. حکم بودن دیه

برخی دیگر از فقیهان مبتنی بر مجموعه آیاتی که بر قصاص دلالت دارند مانند: «آیه ۱۷۸-۱۷۹ بقره، ۳۲ و ۴۵ مائده، ۱۲۶ نحل، ۷۴ کهف، ۴۰ شوری»، تأکید می‌کنند که دیه در واقع نوعی حکم و بدل از مجازات اصلی است. باین حال دیه را مجازاتی می‌پندارند که ولی دم می‌تواند از اجرای آن صرف نظر کرده یا در کم و کیف آن تا حدودی دخل و تصرف داشته باشد (شهید اول، ۱۳۸۸: ۲۷۵).

این دسته از فقیهان برای مدعی خود ادله دیگری را نیز مطرح می‌کنند که از جمله آن‌ها، شرط تعلق دیه و مقدره بودن دیه، نیاز به لزوم اخذ رضایت جانی در اخذ دیه است.

۳-۱. شرط تعلق دیه

عده‌ای مبتنی بر اینکه دیه تنها زمانی به ولی دم تعلق می‌گیرد که جنایت ارتكابی یا به صورت غیر عمدی یا خطای محض بوده (ماده ۴۵۰ ق.م.ا) یا آنکه به صورت عمدی بوده، لکن امکان اجرای قصاص به دلیل متواری بودن یا یکی از موانع قصاص یا عدم امکان رعایت مماثلت در آن وجود نداشته باشد (شمس‌ناتری، کلاتری، ۱۳۸۸: ۷۱-۹۷؛ مختاری و هاشمی خانعباسی، ۱۳۹۷: ۱۲۴-۱۰۹)، در نظر دارند که دیه حکم است زیرا قاضی در چنین شرایطی مکلف به صدور قرار تأمین دیه می‌باشد، پس همین رویه قضایی و امر شرعی مستنبط از آیات، روایات و احادیثی که به لزوم دریافت دیه دلالت دارند، خود حاکی از آن است که دیه، حکم می‌باشد.

۳-۲. مقدره بودن دیه

عده‌ای دیگر مبتنی بر اینکه دیه، مال مقدره شرعی می‌باشد که برای انواع جنایات ارتكابی به میزان مشخص و مقدر تعیین شده است آن را حکم می‌دانند زیرا حکم ثابت و غیرقابل تغییر است (فصیحی‌زاده و سعیدی، ۱۳۹۵: ۲۲۵-۲۴۶). حتی نسبت به رعایت مصالحه در مورد اخذ دیه، چنانچه جانی بخواهد مطابق با حکم مقدر شرعی دیه بپردازد، ولی دم نمی‌تواند خواهان تغییر آن باشد. به خصوص در زمانی که جنایت اساساً به صورت غیرعمدی یا شبه‌عمدی به وقوع پیوسته باشد (ماده ۴۵۰ ق.م.ا).

۳-۳. لزوم اخذ رضایت جانی در اخذ دیه

عده‌ای دیگر براساس آنکه دریافت دیه در قتل عمد، موکول به رضایت جانی در پرداخت آن می‌باشد، معتقدند که دیه حکم است و نه حق زیرا اگر دیه را حق بدانیم، ولی دم بدون لزوم اخذ رضایت می‌تواند به صورت مستقیم دیه را از مال جانی اخذ کند، ولی علی‌القاعده این امر ممکن و مقدور نیست، مگر در مورد جنایتی که تفاضل دیه وجود دارد و ولی دم نمی‌تواند نصف دیه دیگر را تأمین نماید تا به اعمال حق قصاص خود بپردازد که تنها در این شرط مقتن این امتیاز را برای ولی دم قائل شده است که بدون نیاز به اخذ رضایت جانی می‌تواند از مال وی دیه خود را اخذ کند (احمری و کریمی، ۱۳۹۶: ۵۳-۸۸).

اما به نظر می‌رسد دیدگاه حق‌پنداری دیه از قوت بیش‌تری برخوردار است زیرا شرایطی را که فقیهان برای تشخیص حق از حکم بیان کرده‌اند مطابق آنچه در بالا گفته شد دارد. مبتنی بر این نظریه

در ادامه به اسباب ایجاد دیه قتل نفس با توجه به اینکه تبیین حق ولی دم اول مبتنی بر دلیلی می‌باشد که دیه را ایجاد می‌کند، پرداخته می‌شود.

۴. اسباب ایجاد دیه قتل نفس

در صورت وقوع قتل نفس با توجه به نحوه ارتکاب عمل انجام‌شده، عنصر مجازات قصاص قابلیت تبدیل به دیه را دارد (نجفی، ۱۴۳۲: ۴۴/۴۲؛ حسینی‌عاملی، بی‌تا: ۲۵/۱۱؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵ق: ۴۵۵/۲؛ سبزواری، بی‌تا: ۶/۲۹؛ مرادی، ۱۳۹۶: ۷۳-۱۱۴). برای مثال، در صورت وقوع قتل عمد، چنانچه ولی دم خواهان دیه باشد با تراضی یا در صورتی که قصاص منوط به پرداخت فاضل دیه به قاتل باشد، حکم قصاص به دیه مبدل می‌گردد، یا در صورتی که قتل به صورت عمد به وقوع پیوسته باشد، لکن موانع قصاص مانند: وجود رابطه ابوت بین قاتل و مقتول؛ عدم تساوی در دین بین جانی و مجنی‌علیه؛ عدم رعایت شرط طبقه اجتماعی اعم از بردگی و آزاده بودن شخص؛ وجود شرط عدم بلوغ که سبب عدم رعایت تناسب در قصاص شود؛ یا عدم رعایت شرط جنسیت و... موجب می‌گردد که ولی دم نتواند مبادرت به اعمال حق کند (نجفی، ۱۴۳۲ق: ۴۴/۴۲؛ الزُّحَلِی، بی‌تا: ۵۸۹/۷)، در نهایت حکم بدوی قصاص به دیه مبدل می‌شود. همچنین در صورت وقوع قتل به صورت شبه‌عمدی یا خطای محض نیز با توجه به تقاضای ولی دم، اخذ دیه خواهد بود (ماده ۴۵۰ ق.م.ا).

۵. مرجع پرداخت دیه

فرضیه ما در این پژوهش جایی است که شخص ثالثی اقدام به قتل فرد جانی نموده که هنوز ولی دم مقتول اول دیه خود را از قاتل دریافت نکرده و برای قاتل اموالی که کفایت دیه را بنماید وجود ندارد، حال باید معلوم شود این دیه از چه منبعی دریافت گردد. به صورت کلی مراجع مختلفی از نظر فقهی، مکلف به پرداخت دیه در صورت وقوع قتل نفس هستند. چنانچه قتل به وقوع پیوسته به صورت عمدی صورت پذیرفته باشد (ماده ۴۶۲ ق.م.ا) پرداخت دیه آن در صورت مطالبه ولی دم برعهده جانی خواهد بود (محقق‌حلی، ۱۴۰۹: ۱۰۶۱) حتی اگر وی فوت کرده باشد (ماده ۴۷۶ ق.م.ا)، زیرا دیه جزو دیون متوفی به حساب می‌آید؛ لکن در صورتی که وی تمکن مالی لازم را نداشته باشد، دیه از بستگان وی الاقرب فالاقرب اخذ می‌شود (شهید اول، ۱۳۸۸: ۲۷۵) و چنانچه آن‌ها نیز توان مالی لازم را نداشته باشند، در نهایت از باب جلوگیری از اتلاف خون مسلم (رحمانی، ۱۳۷۶: ۸۲-۹۵)، پرداخت دیه برعهده بیت المال خواهد بود (حیدری، ۱۳۷۴: ۱۷۵-۲۰۵). همین ترتیب توالی در مراجعه به سایرین برای اخذ دیه در مورد قتل شبه‌عمد (ماده ۴۶۲ ق.م.ا) و خطای محض (ماده ۴۶۳ ق.م.ا) نیز وجود دارد، با این تفاوت که در قتل غیرعمدی، دیه ابتدا بر مال عاقله تعلق می‌گیرد و در صورتی که عاقله نسبت به عدم وقوع خطا سوگند یاد نمایند (ماده ۴۶۴

ق.م.ا)، دیه بر مال جانی مستقر خواهد شد. امروزه پرداخت دیه در صورت عدم توانایی جانی یا فوت یا فرار وی و عدم امکان دسترسی به وی و یا عدم توانایی عاقله (ماده ۴۶۹ ق.م.ا) برعهده بیت‌المال خواهد بود (ماده ۴۷۰ ق.م.ا)، گاه نیز حسب اینکه در صدور حکم (ماده ۴۶۸ ق.م.ا) یا اجرای حکم (ماده ۴۸۵ ق.م.ا) اشتباهی صورت گرفته باشد، حسب مورد ممکن است مرجع پرداخت دیه تغییر کند. حال با توجه به آنچه ابراز شد، می‌بایست مشخص کرد ولی دم مقتول اول مبتنی بر چه استدلالی، دارای حق دریافت دیه در صورت قتل جانی اول است؟ زیرا در این باره هیچ اظهارنظر دقیقی مبتنی بر قانون یا موازین فقهی ارائه نشده و آنچه در مباحث فقهی و قانون آمده، به صورت فوت یا فرار قاتل مربوط می‌شود.

۶. حق بر انتقال قصاص یا دیه به واسطه قتل غیر عمد قاتل

نظر به آنکه معتقدیم اگر شخصی مرتکب قتل فردی شود که آن شخص ابتدا مبادرت به ارتکاب جنایتی علیه فرد محقون‌الدمی کرده باشد، توسط ولی دم مقتول اول قابل مجازات می‌باشد. مبنای استدلال ما برای اثبات این فرضیه، نظریه «انتقال حق قصاص و دیه» است. این نظریه اشعار می‌دارد: حق دیه عنصری قابل انتقال است و با توجه به اینکه در فرض اثبات پرداخت دیه، در صورت عدم امکان پرداخت آن توسط مرتکب یا در صورت عدم اثبات عمدی جرایم ارتکاب یافته شده، اصل حق ثابت بوده، لکن مرجع پرداخت آن تغییر پیدا می‌کند، از این رو در صورتی که مرتکب جنایت قتل، توسط شخص دیگری به قتل برسد، حق ولی دم مقتول اول بر احقاق حق خود از جانی اول، به جانی دوم قابل انتقال است. در نتیجه وی می‌تواند در صورتی که مال مقتول دوم (جانی اول) برای پرداخت دیه کفایت ننماید، برای احقاق حق خود به سراغ کسی برود که این حق را از وی سلب کرده است، زیرا عمل آن شخص در حکم تلف است و اتلاف‌کننده مال غیر، مکلف به جبران خسارت می‌باشد (اسدی، ۱۳۹۷: ۵۵-۵۷۷؛ خداداده، الهیان، ۱۳۹۶: ۱-۹). شایان ذکر است که اتلاف حق بر دریافت دیه برای ولی دم مقتول اول، حسب مورد توسط جانی دوم یا ولی دم مقتول دوم خواهد بود. به این معنا که اگر ولی دم مقتول دوم بخواهد جانی دوم را به جهت جرم ارتکابی قصاص کند، با توجه به اینکه حق بر مجازات ولی دم مقتول اول با ارتکاب جنایت دوم به جانی دوم منتقل شده است، از این رو اگر قصاص توسط ولی دم مقتول ثانی اجرا شود، حق ولی دم مقتول اول تلف شده محسوب می‌شود. در نتیجه، ولی دم مقتول ثانی به جهت اعمال حق خود بر قصاص، مکلف به پرداخت دیه از مال خود به اولیای دم مقتول اول خواهد بود. در صورتی هم که ولی دم مقتول دوم بخواهد از جانی دوم دیه اخذ کند، چون حق ولی دم مقتول اول بر مجازات به جانی دوم منتقل شده است. در نتیجه پرداخت دیه اگر از مال جانی دوم بخواهد صورت بپذیرد، باید ابتدا این مال به ولی دم مقتول اول

برسد، زیرا حق ولی دم مقتول اول به‌عنوان یک دین پیش از توافق ولی دم مقتول دوم برای دریافت دیه با جانی دوم، بر ذمه قاتل دوم مستقر شده است. در نتیجه اگر دیه‌ای توسط ولی دم مقتول دوم دریافت گردد، باید آن دیه به ولی دم مقتول اول داده شود، زیرا پیش از توافق، مال جانی دوم در استیلاهی ولی دم مقتول اول، حداقل به میزان دیه مقدر شرعی قرار گرفته است و جانی نمی‌تواند در آن مال با دیگران مصالحه‌ای انجام دهد.

علاوه بر اینکه مطابق فرمایش آیت‌الله خامنه‌ای «دیه میت به‌عنوان ترکه محسوب می‌شود». (خامنه‌ای، بی تا: ۳۰۷). بنابراین وقتی جانی اول به قتل می‌رسد و دیه برعهده قاتل دوم قرار می‌گیرد؛ این دیه جزو ترکه جانی اول بوده و مطابق دیدگاه معظم‌له و مشهور فقیهان، ابتدا هزینه‌های تجهیز میت و دیون کسر، و سپس ثلث محاسبه می‌شود و بعد بین وراثت تقسیم می‌گردد. (خامنه‌ای، بی تا: ۳۰۷)، در نتیجه دیه مقتول اول به‌عنوان دین بر ترکه جانی اول قرار می‌گیرد و در اولویت پرداخت خواهد بود.

۷. غصب حق بر دریافت دیه

استدلال دوم که می‌توان در تعلق حق ولی دم مقتول اول بر مال جانی دوم بیان کرد، از باب غصب می‌باشد. منطوق این نظریه بر دو مبنا شکل گرفته است که نخستین مبنای آن به صاحب حق قصاص و دیه نسبت به قتل دوم باز می‌گردد؛ زیرا ولی دم دوم با تصمیم‌گیری برای اعمال مجازات بر جانی دوم اعم از اعمال قصاص یا توافق بر دریافت دیه، عملاً مرتکب غصب حق ولی دم مقتول اول می‌شود و مبنای دوم نیز اشعار می‌دارد: جانی دوم با قتل جانی اول عملاً مرتکب نوعی غصب حق نسبت به ولی دم مقتول اول شده است. پس با توجه به متن ماده ۳۱۱ قانون مدنی «چنانچه کسی مال دیگری را غصب کند، ضامن عین مال بوده و در صورتی که عین تلف شود، ضامن مثل یا قیمت آن می‌باشد» و با در نظر گرفتن حالت‌های حق بر اعمال مجازات در قتل نفس که از نظر شرعی شامل قصاص و اخذ دیه می‌گردد، می‌توان گفت که حسب مورد ولی دم ثانی یا جانی دوم نسبت به حق بر مجازات ولی دم اول غاصب محسوب می‌شوند و از آنجاکه پذیرفتیم حق، قابلیت انتقال و به ارث رسیدن را دارد، پس می‌تواند جزو اموال و دارایی افراد به حساب بیاید؛ بنابراین اگر حق بر مجازات، مایملک ولی دم به‌شمار آید، تصرف دیگری در آن، عنوان غصب به‌خود می‌گیرد و موجب ضمان متصرف است. با این استدلال شخص ثالثی که قاتل را به قتل رسانیده، ضامن از بین بردن حق ولی دم مقتول اول می‌باشد. همچنانکه ماده ۴۵۲ ق.م.ا. ۹۲ نیز تصریح می‌کند که دیه حق شخصی ولی دم است و احکام و آثار مسئولیت مدنی یا ضمان را دارد.

این اشکال که حکم مربوط به نفس انسان با مال قیاس شده و قیاس باطل است، قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً این احتجاج من باب اتحاد طریق و تنقیح مناط صورت گرفته است (ملکی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۶۹-۱۴۳) و قیاس به معنای اصطلاحی و مردود در مذهب امامیه نمی باشد. ثانیاً ما با این فرض که «حق بر قصاص و دیه» مال محسوب شود و ادای آن از عین به مثل منتقل گردد، به حکم مذکور ورود کردیم. همان گونه که ماده ۴۵۲ ق.م.ا. تصریح می کند که «ذمه مرتکب جز با پرداخت دیه، مصالحه، ابرا و تهاتر، بری نمی گردد» ایراد شخصی بودن مجازات نیز تا حدودی با دلیل مزبور مبنی بر صدق عنوان غاصب بر شخص ثالث و اینکه این فرد باید در قبال تضييع حق ولی دم و دخالت در آن پاسخگو باشد، قابل دفاع نیست.

اما یکی از مسائلی که باید بدان پاسخ روشنی داد؛ مقوله امکان غصب کردن حق است. در واقع پیش از هر چیز باید به این پرسش پاسخ داد که آیا حقیقتاً حق قابل غصب خواهد بود یا خیر؟ اگر بخواهیم به این سؤال پاسخ دهیم، ناگزیر از آنیم که ویژگی های حق را با دقت نظر مورد بررسی قرار دهیم. چنانچه پیش تر ذکر شد، حق قابل معاوضه و یا قابل خرید و فروش و یا قابل بخشش خواهد بود، اما اصلی ترین نکته ای که در رابطه با حق مطرح است، قابلیت پایداری و ماندگاری آن می باشد. پس اگر موضوع حق به هر نحو از بین برود، دیگر عنصر پایداری قابل تحقق نخواهد بود. شرط اصلی در رابطه با غصب آن است که استیلاء توسط فردی بدون استحقاق بر یک شیء واحد ایجاد شده باشد و مالک حق نتواند عامل را از استیلائی خود بر حذر دارد (بهمنی و مالک نژاد، ۱۳۹۱: ۲۷-۵۸). اما در رابطه با مقوله «دیه» موضوع حق، «امکان دریافت دیه» خواهد بود که در صورت اعمال قصاص یا دریافت دیه توسط شخص ثالث (ولی دم مقتول ثانی) از بین می رود و با از بین رفتن موضوع، عنصر پایداری و ماندگاری حق از بین رفته است. بر این مبنا اگر کسی من غیر حق مبادرت به اجرای قصاص یا دریافت دیه نماید، اولیاء دم مقتول اول می توانند در جهت اعمال حق دریافت دیه خود به اشکال دیگر روی آورند. از این رو حتی اگر ولی دم مقتول دوم، قاتل ثانی را قصاص کند، از آنجایی که فقط جانی دوم کشته شده است، موضوع (امکان دریافت دیه) از بین نرفته است و ولی دم مقتول اول می تواند برای اعمال حق خود به قصاص کننده مراجعه نماید، ولی دم مقتول ثانی مکلف خواهد بود تا دیه مطالبه شده ولی دم مقتول اول را از مال خود پرداخت کند. همه این مباحث بر فرضی است که جانی اول مال کافی در اختیار نداشته باشد که بتوان دیه را از آن پرداخت کرد. همان گونه که ماده ۴۵۲ ق.م.ا. ۹۲ مقرر می دارد که «ذمه مرتکب جز با پرداخت دیه، مصالحه، ابرا و تهاتر، بری نمی گردد.»

۸. تقدم زمانی در استحقاق حق بر ديه

گاه دو خسارت و ضرر به نحو تقدم و تأخر متوجه دو شخص می‌شود. در چنین وضعیتی در جهت استیفای حقوق افراد متضرر، به نظر می‌رسد باید حقی که ابتدا ضایع گشته، جبران شده، سپس حقی که پس از آن از بین رفته، استیفاء گردد. با چنین فرضی، نظر به اینکه با قتل مجنی علیه اول، حق ولی دم مقتول اول بر اعمال مجازات بر وی زودتر از حق ولی دم مقتول ثانی بر اعمال مجازات نسبت به جانی دوم مستقر می‌شود؛ بنابراین با مداخله جانی دوم و به قتل رساندن جانی اول، حق ولی دم مقتول اول از حیث قابلیت استیفاء بر حق ولی دم مقتول ثانی اولویت و رجحان می‌یابد، لکن اگر حق ولی دم مقتول اول با توجه به تمکن مالی جانی اول قابل دریافت باشد، دیگر حقی برای وی نسبت به اموال یا جان قاتل دوم قابل استقرار نیست که برای ایشان بتوان اولی را لحاظ کرد، لکن در صورتی که عدم تمکن مالی جانی اول محرز گردد، به جهت ورود جانی دوم و تعلق گرفتن ديه به قتل او، و جزو ماترک جانی اول بودن این ديه، ولی مقتول اول می‌تواند برای اعمال حق خود، مدعی اولویت در استیفای حق نسبت به ولی دم مقتول ثانی شود. در همین زمینه، نحوه حکم نمودن امام علی (علیه السلام) در مورد قضیه زبیه قابل اعتنا است. در این ماجرا، وقتی شخصی در حال افتادن به درون گودالی بود که در آن شیری قرار داشت، آن شخص برای جلوگیری از عدم سقوط خود به درون گودال، به شخص دیگری دست زد و آن شخص به شخص دیگری و نفر سوم به شخص چهارم دست زد، و سرانجام تمام آن افراد به درون گودال سقوط کرده و کشته شدند. در این باره مطابق با نظر امام (علیه السلام) برای هر یک از افراد که در این سلسله سقوط، موجب گرفتار شدن شخص دیگری شده بودند، میزان ديه ای مقرر گردید. هر چند فقیهان آن حکم را تنها مختص به همان مورد و استثنایی می‌دانند (شهید اول، ۱۳۸۸: ۲۸۹)، لکن تنها از این باب می‌تواند مورد استناد باشد که نشان دهد شخصی که مقدم بر دیگران صاحب حقی شده است؛ می‌تواند پیش از سایرین حق بر ديه خود را دریافت کند. اگرچه این روایت به واسطه وجود محمد بن قیس که مشترک بین ضعیف و موثق می‌باشد، مورد خدشه قرار گرفته؛ اما مورد عمل اغلب فقها قرار گرفته است (شهید الثانی، ۱۳۶۵: ۴۲۷/۲).

حال که معلوم شد مبتنی بر سه استدلال پیش‌تر ابراز شده، ولی دم اول دارای حق اولویت برای دریافت ديه نسبت به ولی دم دوم می‌باشد، لازم است تا فروضی که منشعب از استدلال‌های یادشده به درستی تبیین و بررسی شود، از این‌رو در ادامه به این مقوله اشاره خواهیم کرد.

۹. ماترک بودن ديه

برخی فقها معتقد هستند که ديه مقتول جزو ماترک او محسوب می‌شود و از این‌رو معتقدند حسب فرائض معین شده در شریعت اسلام بین ورثه او تقسیم می‌گردد (نجفی، ۱۴۳۲ق: ۴۶/۳۹؛ شیخ

طوسی، بی تا: ۲۷۷). بر این اساس شیخ طوسی در کتاب خلاف معتقد است دیون و وصایای مقتول از دیه او قابل استیفا می باشد (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۱۵/۴). محقق حلی نیز معتقد است دیه شبیه اموال میت بوده، در نتیجه دیون او از دیه پرداخت می شود (محقق حلی، ۱۴۱۰ق: ۲۵۷). مشهور فقها و مراجع تقلید معاصر نیز معتقد به ماترک بودن دیه مقتول هستند (خمینی، بی تا: ۲/۳۳۱؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۲۲۲/۲، مسأله ۸۱۸۴۲؛ خامنه ای، رساله آموزشی ۲، بی تا: ۳۰۷) و مبتنی بر همین دیدگاه فقها، نظریه مشورتی شماره ۷/۱۰۱۷۶ مورخ ۱۳۷۱/۱۰/۲۳ و ۷/۴۸۴۴ مورخ ۱۳۶۵/۵/۶ تأکید بر ماترک بودن دیه دارد. در نتیجه دیه مقتول اول که بر اموال جانی اول قرار گرفته و در فرض نبود اموال دیگر برای او، حکم دین داشته و مقدم بر حق ورثه از دیه مقتول دوم خواهد بود. تبصره ماده ۷۲۲ ق.م.ا نیز با وجود اینکه دیه جنایت را جزو ماترک میت محسوب نمی کند و آن را قابل ارث بردن نمی داند، اما به این نکته تأکید می دارد که در صورت مدیون بودن وی و عدم کفایت ترکه، صرف پرداخت بدهی او می شود. بنابراین در این صورت نیز دیدگاه تقدم تعلق حق ولی دم مقتول اول بر دیه دریافتی به جهت قتل قاتل اول، مورد تأیید قرار می گیرد.

۱۰. بررسی فروض حکم انتقال مجازات به موجب قتل نفس

بررسی فروضی که مبتنی بر آن حالت های مختلف امکان انتقال حق مجازات با کشته شدن مرتکب قتل قاتل اول متصور شده است، ایجاب می کند که از دو دسته اصول کلی پیروی کنیم. در اصل نخست، حالت هایی که در آن یکی از طرفین که حکم قصاص نسبت به آن ثابت است را بررسی خواهیم کرد و در اصل دوم با پیش فرض عدم ثبوت حکم قصاص در معادله، حکمی را مورد ارزیابی قرار خواهیم داد.

اصل اول: شامل قواعد ذیل است که باید رعایت شود:

۱- حق قصاص برای ولی دم مقتول ثانی ذاتی نیست و عرضی است و فقط ولی دم مقتول اول می تواند جانی دوم را قصاص کند. این فرض در پژوهشی دیگر اثبات شده است (نخعی، کیخا، ۱۳۹۹: ۲۱۲-۱۹۵).

۲- حق بر دریافت دیه ولی دم مقتول دوم، تنها در قتل شبه عمد ذاتی خواهد بود.

۳- اگر ولی دم مقتول اول نخواهد جانی دوم را قصاص کند، باید دیه به ولی دم مقتول اول پرداخت گردد، منتهی ابتدا باید از مال جانی تأدیه شود.

۴- اگر ولی دم مقتول دوم بخواهد دیه دریافت کند، از آنجاکه حق دیه عارضی است، به ولی دم مقتول اول داده می شود. لیکن مازاد دیه، توسط ولی دم مقتول دوم قابل اخذ می باشد.

- ۵- ولی دم مقتول دوم حق عفو ندارد، مگر آنکه از مال خود سهم ولی دم مقتول اول را بدهد؛ زیرا مابه‌ازای قصاص، دیه‌ای وجود ندارد.
- اصل دوم: شامل قواعد ذیل است که باید رعایت شود:
- ۱- اصل دیه عارضی است.
- ۲- دیه از اموال ولی دم مقتول دوم اخذ می‌شود.
- ۳- اگر ولی دم مقتول دوم بخواهد جانی قاتل دوم را عفو کند، باید از مال خود سهم ولی دم مقتول اول را بپردازد.

به‌عنوان یک اصل کلی باید ذکر نمود در زمان دریافت دیه علاوه بر آنچه شرح آن گذشت، لازم است توانایی و استطاعت مالی جانی اول نیز مورد سنجش و ارزیابی قرار گیرد. در چنین حالتی اگر جانی اول از حصه خود مال کافی برای پرداخت دیه داشته باشد، مشروط بر اینکه جنایت شبه‌عمدی یا عمدی باشد یا جنایت به‌صورت خطئی بوده، لکن عاقله بر تقصیر جانی اتیان سوگند کرده باشند، پرداخت دیه بر مال جانی مستقر می‌شود؛ از این رو ولی دم مقتول اول، باید برای دریافت حق خود به مال جانی اول تکیه کند؛ زیرا هرچند موضوع از بین رفته است، ولی هنوز امکان استیفای حق بر مجازات ثابت و پایدار است. پس وی می‌تواند با برداشتن معادل دیه از مال جانی اول حق خود را استیفاء نماید لکن اگر وی مال کافی برای پرداخت خسارت نداشته باشد، ولی دم مقتول اول می‌تواند برای دریافت سهم خود سراغ کسی برود که حق ایشان را پایمال کرده است. از این رو تنها در این صورت است که برای ولی دم مقتول اول جواز عمل به اصول کلی مذکور ایجاد می‌شود.

۱-۱۰. فرض اول: قتل اول (عمد)، قتل دوم (عمد)

در صورتی که قتل اول و دوم به‌صورت عمدی رخ داده باشد و ولی دم اول بخواهد قصاص کند، در این صورت با توجه به اینکه حق قصاص برای وی اصیل محسوب می‌شود، وی می‌تواند جانی دوم را به‌صورت مستقیم قصاص نماید - که در پژوهشی دیگر اثبات شده است - ولی اگر وی نخواهد حق قصاص خود را اعمال کند و ولی دم مقتول دوم بخواهد قصاص نماید، در این صورت وی باید دیه را از مال خود به ولی دم مقتول اول بدهد. در صورتی که وی نیز نخواهد قصاص کند، چون حق قصاص وی عارضی است، در صورت دریافت دیه از جانی دوم، وی باید دیه را به ولی دم مقتول اول بپردازد.

۲-۱۰. فرض دوم: قتل اول (عمد)، قتل دوم (شبه‌عمد)

در فرض دوم با توجه به اینکه قتل اول عمدی است، حق ولی دم مقتول اول اصیل محسوب می‌شود و ولی دم مقتول اول می‌تواند جانی دوم را قصاص کند. لکن اگر وی نخواهد جانی را قصاص

نماید و به دیه رضایت دهد، در این صورت، چون قتل دوم نیز شبه‌عمدی است و حق ولی دم مقتول دوم نسبت به دیه اصیل محسوب می‌شود، در این صورت با توجه به تقدم حق ولی دم مقتول اول بر اخذ دیه به میزان یک دیه کامل از جانی دریافت و به وی داده می‌شود. مازاد بر یک دیه کامل قابل تصرف توسط ولی دم مقتول دوم می‌باشد. در صورتی که وی بخواهد جانی را عفو کند، باید از مال خود دیه ولی دم اول را بدهد.

۱۰-۳. فرض سوم: قتل اول (شبه‌عمدی)، قتل دوم (عمد)

در این فرض با عنایت به اینکه حق دیه برای ولی دم مقتول اول اصیل محسوب می‌شود، پس اگر ولی دم مقتول دوم بخواهد قصاص کند، باید دیه را در صورت عدم ماترک برای جانی اول، از مال خود به ولی دم مقتول اول بپردازد. اگر نخواهد قصاص نماید، ولی دم مقتول اول دیه خود را به صورت مستقیم از مال جانی دوم اخذ می‌کند.

۱۰-۴. فرض چهارم: قتل اول (شبه‌عمدی)، قتل دوم (شبه‌عمدی)

در چنین فرضی با توجه به اینکه حق هر دوی ولی دم بر اخذ دیه قرار می‌گیرد، حق ولی دم مقتول اول نسبت به اخذ دیه اصیل محسوب و بر مال جانی اول مستقر می‌شود؛ از این رو اگر وی مالی داشته باشد، ولی دم می‌تواند از مال او حق خود را دریافت کند؛ اما اگر جانی اول مالی نداشته باشد، وی می‌تواند از جانی دوم دیه دریافت نماید که در این صورت ولی دم مقتول دوم چیزی دریافت نمی‌کند، اما اگر وی بخواهد جانی را عفو نماید، ولی دم مقتول دوم می‌تواند دیه دریافت کند. سایر فروض دیگر مربوط به قتل در صورتی که قصاص ثابت نباشد، بر همین شرح است. بنابراین برای جلوگیری از اطاله کلام، از بحث آن دوری می‌ورزیم.

۱۱. ارزیابی نظریه انتقال حق قصاص و تداخل آن با موانع قصاص

به صورت کلی می‌توان گفت که برخی اسباب و علل به عنوان مانع اجرای حکم قصاص دانسته می‌شوند (ماده ۳۵۲ ق.م.ا) از جمله آن‌ها می‌توان به مسائلی همچون شرط بلوغ (ماده ۳۰۸ ق.م.ا)، عدم اراده مانند قتل ناشی از مستی (ماده ۳۰۷ ق.م.ا)، وجود شرط رابطه ابوت (ماده ۳۰۱ ق.م.ا)، شرط عدم تساوی در دین بین جانی و مجنی‌علیه یا صاحبان حق قصاص (ماده ۳۱۰ ق.م.ا) و عدم امکان تأمین تفاضل دیه (ماده ۴۲۸ ق.م.ا). در چنین مواردی و برخی موارد دیگر که حدود آن در فقه به درستی مشخص شده است، عملاً ولی دم نمی‌تواند قاتل را به جهت جنایتی که مرتکب شده است، قصاص کند (نجفی، ۱۴۳۲ق: ۴۴/۴۲؛ حسینی‌عاملی، بی تا: ۲۵/۱۱؛ فاضل‌هندی، ۱۴۰۵ق: ۴۵۵/۲؛ سبزواری، بی تا: ۶/۲۹). حال با این پیش فرض که نمی‌توان قاتل را قصاص کرد؛ وضعیت موجود در رابطه با امکان انتقال مجازات در صورت قتل جانی اول، نه تنها شامل فرض

غیر عمدی، بلکه شامل فروضی نیز می‌شود که در آن قتل به صورت عمدی به وقوع پیوسته، لکن امکان اجرای مجازات قصاص وجود ندارد و منتفی است. با این پیش فرض و با در نظر گرفتن اصول کلی که بیان شد، امکانی برای ولی دم مقتول اول و ولی دم مقتول دوم در اجرای قصاص وجود ندارد. از این رو حق ولی دم مقتول اول نسبت به دیه اصیل محسوب می‌شود؛ در نتیجه در صورت دریافت دیه توسط ولی دم مقتول دوم، وی باید آن را به ولی دم مقتول اول بازگرداند.

نتیجه گیری

با عنایت به آنچه که در این پژوهش مورد ارزیابی قرار گرفت، به نظر می‌رسد که در صورت قتل قاتل، فردی که مرتکب این امر شده است، با ارتکاب چنین رفتاری سبب «انتقال حق بر قصاص و دیه» برای ولی دم مقتول اول می‌شود؛ در نتیجه اگر ولی دم مقتول اول نتواند از اموال و دارایی قاتل اول، حق خود را استیفاء کند، در نهایت ایشان می‌تواند حق خود را از اموال جانی دوم اخذ نماید. علاوه بر اینکه مطابق دیدگاه آیت الله خامنه‌ای و مشهور فقهای معاصر مبنی بر ترکیه محسوب شدن دیه، دیه مقتول دوم که در اموال قاتل دوم وجود دارد، به عنوان ترکیه مقتول دوم بوده و از این رو حق دیه ولی دم اول، به عنوان دین در اولویت پرداخت از ترکیه قاتل اول خواهد بود. لکن در صورتی که ولی دم مقتول دوم بخواهد تقدم تحقق حق ولی دم مقتول اول بر اعمال مجازات نسبت به جانی دوم را مورد توجه قرار ندهد و او را قصاص کند، در این صورت وی از باب قاعده تلف که مبتنی بر نظریه «انتقال حق بر قصاص و دیه» به اثبات رسید و همچنین از باب غصب حق می‌بایست سهم ولی دم مقتول اول را از اموال خود بپردازد. با این وصف قول بر پذیرش دیه به عنوان یک حق برای تکیه بر چنین اندیشه‌ای لازم می‌نماید. همان‌گونه که ماده ۴۵۲ ق.م.ا. تصریح می‌کند که «دیه» حسب مورد حق شخصی مجنی علیه یا ولی دم است و احکام و آثار مسئولیت مدنی یا ضمان را دارد. ذمه مرتکب جز با پرداخت دیه، مصالحه، ابرا و تهاتر، بری نمی‌گردد. پس با پذیرش برتری و اولویت حق ولی دم مقتول اول در اخذ دیه نسبت به ولی دم مقتول دوم با لحاظ این امر که دایره شمول این حق زمانی ممکن و مقدور است که اموال جانی اول برای استیفاء دیه توسط ولی دم مقتول اول کافی نبوده باشد، چه در غیر این صورت چون ولی دم مقتول اول امکان استیفاء حق خود را از این اموال دارد، فرض انتقال حق بر مجازات منتفی خواهد بود؛ بنابراین دیه دریافتی از قاتل دوم متعلق به ولی دم مقتول اول خواهد بود. بنابراین مطابق پژوهش انجام شده پیشنهاد می‌شود؛ قانون‌گذار تبصره‌ای به ماده ۴۷۴ ق.م.ا اضافه کند به این قرار که: «در جنایت عمد و شبه‌عمدی، در صورتی که به دلیل قتل به مرتکب دسترسی نباشد، دیه از مال و دیه‌ای که به او تعلق یافته، گرفته می‌شود و در صورت اجرای قصاص از جانب ولی مقتول دوم و عدم وجود مال برای مرتکب، دیه برعهده ولی مقتول دوم خواهد بود».

منابع

۱. آل طه، سیدهاشم؛ حاجی‌آبادی، احمد (۱۳۹۷). «تأملی در نظریه تعیینی بودن حق قصاص در قتل عمد» مجله: پژوهش‌های فقهی. ۱۴ (۴): ۷۹۹-۸۱۹.
۲. اسدی، بهنام. (۱۳۹۷). «اتلاف حکمی و موضوعی در حقوق ایران». قانون یار، (۸): ۵۵۵-۵۷۷.
۳. احمری، حسین؛ کریمی، ابراهیم (۱۳۹۶). «تأثیر رضایت جانی در پرداخت فاضل دیه (نقدی بر ماده ۳۶۰ ق.م.ا)». مطالعات فقه و حقوق اسلامی. ۹ (۱۶): ۵۳-۸۸.
۴. بهمنی، محمد؛ شانای، مالک‌نژاد (۱۳۹۱). «جنبه‌های تنبیهی مسئولیت ناشی از غصب». تحقیقات حقوق تطبیقی ایران و بین‌الملل. (۵) ۱۷: ۲۷-۵۸.
۵. حسینی عاملی، سیدمحمدجواد (بی‌تا). مفتاح الکرامه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. خامنه‌ای، سیدعلی (بی‌تا). جلد دوم رساله آموزشی. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای.
۷. خداداده، منیژه؛ الهیان، مجتبی (۱۳۹۶). «ممکن‌الحصول و صدق اتلاف». مطالعات علوم اجتماعی. ۳ (۱): ۹-۱.
۸. خمینی، سید روح‌الله (بی‌تا). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. رحمانی محمد (۱۳۷۶). قواعد فقهی (۵) «قاعده اتلاف». فقه اهل‌البيت (ع). (۱۱ و ۱۲): ۸۲-۹۵.
۱۰. الزَّحَّابِيُّ أ.د. وَهَبَةُ (بی‌تا). الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دارالفکر. الطبعة الثانیة عشرة.
۱۱. ساداتی، سید محمد مهدی؛ صباحی، محمدصادق (۱۴۰۱). «امکان‌سنجی رجوع عاقله به جانی در فقه امامیه و قانون مجازات اسلامی». مجله مطالعات تطبیقی فقه و اصول مذاهب. ۵ (۹): ۱۲۸-۱۵۱.
۱۲. سبزواری، سید عبدالاعلی (بی‌تا). مهذب الاحکام فی بیان حلال و الحرام. قم: دارالتفسیر.
۱۳. شریفی، علی؛ حاجی‌آبادی، احمد (۱۴۰۰). «کاوشی نو در ماهیت دیه از منظر فقه اسلامی». مجله: پژوهش‌های فقهی. ۱۷ (۲): ۳۵۷-۳۸۲.
۱۴. شمس‌ناتری، محمدابراهیم؛ کلانتری، حمیدرضا (۱۳۸۸). «سقوط مجازات قصاص به سبب تملک حق قصاص». فقه و اصول، (۸۲): ۷۱-۹۷.
۱۵. شهید اول (۱۳۸۸). لمعه دمشقیه. ترجمه شیروانی. بیروت: نشر دارالفکر. چاپ سی‌وهفتم.
۱۶. شهیدثانی، زین‌الدین الجبعی العاملی (۱۳۶۵). شرح لمعه دمشقیه. قم: ناشر: مکتب الاعلام الاسلامی. چاپ دوم. دو جلدی.
۱۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۸). قم: قدس محمدی.
۱۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. صافی گلپایگانی، لطف‌الله. (۱۳۸۵). جامع الاحکام. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار آیت‌الله صافی گلپایگانی.
۲۰. غضنفری، علی؛ محمد، نبیل‌آغا (۱۳۹۳). «عفو از قصاص در متون فقهی مذاهب اسلامی». مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی. ۹ (۳۶): ۵۸-۶۹.
۲۱. فاضل‌هندی (۱۴۰۵ق). کشف‌الثام. قم: منشورات مرعشی نجفی.
۲۲. فصیحی‌زاده، علیرضا؛ سمیه، سعیدی (۱۳۹۵). «تحلیل انتقادی جایگاه «دیه» براساس ترتیب عقلانی روش‌های جبران خسارت». مطالعات فقه و حقوق اسلامی. ۸ (۱۵): ۲۲۵-۲۴۶.

۲۳. مختاری، زهرا؛ هاشمی‌خانعباسی، سیدعلی (۱۳۹۷). «بررسی نظریه کیفر قصاص در فقه و حقوق با استناد به آیات قصاص». فقه و تاریخ تمدن، ۱۰۹: ۵۵-۱۲۴.
۲۴. مرادی، حسن (۱۳۹۶). «تبدیل قصاص در حقوق کیفری ایران». حقوق کیفری، ۶ (۲۱): ۷۳-۱۱۴.
۲۵. محقق‌حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۹). شرایع الاسلام فی المسائل الحلال و الحرام. تهران: چاپ صادق شیرازی.
۲۶. محقق‌حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۰ق). المختصر النافع. تهران: مؤسسه البعثه.
۲۷. ملکی، فائزه؛ حائری، محمدحسن؛ فغعلی، محمدتقی (۱۳۹۱). «پژوهشی در سیر تاریخی تنقیح مناط در فقه امامیه». مطالعات اسلامی فقه و اصول، ۴۴ (۹۱): ۱۶۹-۱۴۳.
۲۸. میرمدرس، سید موسی (۱۳۹۲). «مفهوم و ماهیت دیه از منظر فقه و حقوق اسلامی». کاوشی نو در فقه اسلامی، ۲۰ (۷۷): ۲۴-۵۲.
۲۹. نخعی، الهه؛ کیخا، محمدرضا (۱۳۹۹). «تحلیل حق اولیاء دم در فرض کشته شدن عمدی قاتل». مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۵۳ (۱): ۱۹۵-۲۱۲.
۳۰. نجفی، محمدحسن (۱۴۳۲ق). جواهرالکلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ هفتم.
۳۱. نقدی‌دورباطی، مریم؛ حسینی، منصوره (۱۳۹۷). «بررسی فقهی موانع قصاص نفس در حقوق موضوعه ایران و کشورهای اسلامی». کنفرانس ملی اندیشه‌های نوین و اخلاق در مدیریت. حسابداری، مطالعات حقوقی و اجتماعی. زیر نظر دانشگاه آزاد اسلامی واحد زرقان و مؤسسه آموزش عالی علامه خویی. دوره نخست.
۳۲. وزیری، مجید؛ براتی، مهدی (۱۳۹۵). «قاعده وزر در آثار مجازات». تحقیقات جدید در علوم انسانی. سال دوم، ۳ (۳): ۸۳-۹۸.

How Diyah Is Paid to Heirs of the First Victim in Case of Homicide Based on Ayatollah Khamenei's Theoretical Approach

Elaheh Nakhaei

M.A. in Islamic Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, University of Sistan and Baluchestan

MohammadReza Kaykha* 

Associate Professor, University of Sistan and Baluchestan

DOI: [10.22034/rjfis.2025.501261.1140](https://doi.org/10.22034/rjfis.2025.501261.1140)

Abstract

One of the most significant ambiguities regarding diyah (financial compensation or blood money) arises in the case where a person commits intentional murder of a legally protected life, but before the victim's heir can exercise their right over the committed murder, the murderer is killed by a third party. In such a scenario, how is the transfer of the right to receive diyah by the heir of the first victim handled, especially when the first murderer has no assets to pay the diyah. This research, using a descriptive-analytical method, shows that the heir of the first victim, according to the theory of "transfer of the right over qisas (retaliation in kind) and diyah," which establishes various channels for diyah payment, and the theory of "usurping the right to exercise qisas and diyah," based on the principle of loss (itlaf), as well as the theory of "temporal priority in entitlement to diyah" and Article 452 of the Islamic Penal Code, holds a personal right to the diyah. Based on the Supreme Leader's view of diyah as part of the deceased's estate, the heir of the first victim has priority over the heir of the second victim in receiving diyah. Consequently, if the heir of the second victim wishes to carry out qisas before the heir of the first victim asserts their right, they must pay the diyah from their own assets to the heir of the first victim. If the diyah is to be collected from the murderer, it must be paid to the heir of the first victim, because their right to receive diyah is considered secondary. This is particularly the case since the received diyah constitutes the estate of the first murderer, and settling debts takes precedence over the rights of heirs.

Keywords: Diyah, qisas, intentional murder, Ayatollah Khamenei, victim, heir.

* Email: kaykha@hamoon.usb.ac.ir (Corresponding Author)



Extended Abstract Introduction

1. Introduction

Although the principle of *diyyah* is universally recognized in Muslim countries, ambiguities remain regarding its amount and the manner of its payment in relation to different crimes. One significant ambiguity concerns the scenario in which a person commits murder of a legally protected life, but before the victim's heir can exercise their right regarding the murder, the perpetrator becomes unavailable for any reason. Death or escape are examples addressed in Islamic Fiqh; however, a scenario that has received little attention is when the perpetrator is killed by a third party. This second killing may be intentional or quasi-intentional. The present research focuses on the first murder being intentional or quasi-intentional to the extent that it gives rise to entitlement to *diyyah*. In such a scenario, the question arises as to how the heir of the first victim can exercise their right to receive *diyyah*. According to the view of Leader of the Islamic Revolution Ayatollah Seyed Ali Khamenei, *diyyah* constitutes part of the deceased's estate; therefore, *diyyah* received due to the first murderer is considered part of the first murderer's estate. Payment of debts, including the *diyyah* of the first victim, takes precedence over the rights of heirs. Moreover, Article 462 of the Islamic Penal Code (2013) stipulates that *diyyah* in cases of intentional and quasi-intentional murder is the responsibility of the perpetrator. Article 452 (2013) further establishes that *diyyah* is a personal right of the victim or their heir and carries the legal consequences of civil liability. It states: "The perpetrator's obligation is not discharged except by payment of *diyyah*, reconciliation, remission, or compensation." Therefore, if the first murderer is killed, the second murderer causes the transfer of the right to *qisas* and *diyyah* to the heir of the first victim. If the heir of the second victim seeks to exercise *qisas*, and the first murderer has insufficient assets, by the principle of loss and the theory of "transfer of the right over *qisas* and *diyyah*," as well as the principle of usurpation, the heir of the second victim must pay the share of the heir of the first victim from their own assets.

2. Methodology

This research has been conducted employing a descriptive-analytical approach with reference to Islamic Fiqh and legal texts, as well as specialized websites.

3. Results and Discussion

Regarding the nature of *diyyah* and the basis upon which the heir may claim it, some scholars argue that since *diyyah* constitutes a right, the heir may claim it at any time, provided the right has not been extinguished or usurped. Their arguments for considering *diyyah* as a right include its function, eligibility of the recipient, and the inherent nature of *diyyah*. In this regard, Supreme Court Ruling No. 10-23/3/1363 states: "If *diyyah* and damages resulting from a crime are not addressed in criminal court, they may be claimed in civil court." This demonstrates that judicial practice treats *diyyah* as a type of right. The Leader's view that "*diyyah* of the deceased is considered part of the estate" further confirms its financial nature.

Other scholars, based on Quranic verses related to *qisas* (e.g., Al-Baqarah 178–179, Al-Ma'idah 32, 45, An-Nahl 126, Al-Kahf 74, Ash-Shura 40), emphasize that *diyyah* is a form of punishment or substitute for the primary penalty. However, they maintain that the heir may forgo it or influence its amount. Additional conditions for entitlement include the need for the perpetrator's consent and the fixed amount of *diyyah*.

It appears that the right to *diyyah* is transferable. Therefore, if the first victim's heir cannot claim *diyyah* due to the perpetrator's lack of resources, any *diyyah* collected by the heir of the second victim must be transferred to the heir of the first victim. Before any agreement, the second perpetrator's assets fall under the first victim's heir's claim at least

to the amount of the fixed *diyyah*, and the second perpetrator cannot dispose of them otherwise.

Based on the Leader's view, "*diyyah* of the deceased is considered part of the estate." Thus, when the first perpetrator is killed and the *diyyah* liability passes to the second perpetrator, this *diyyah* forms part of the first perpetrator's estate. Following his guidance and the opinion of contemporary jurists, expenses for funeral arrangements and debts are first deducted before the remaining estate is distributed among heirs. Therefore, the *diyyah* of the first victim constitutes a debt on the first perpetrator's estate and takes payment priority.

4. Conclusion

Based on the analysis, if the first perpetrator is killed, this act transfers the right to *qisas* and *diyyah* to the heir of the first victim. Consequently, if the first victim's heir cannot claim their right from the first perpetrator's assets, they may ultimately claim it from the second perpetrator's assets. According to the views of Ayatollah Khamenei and contemporary jurists, the *diyyah* present in the second perpetrator's estate is treated as part of the estate; thus, the first victim's heir has priority in payment.

If the heir of the second victim disregards the prior right of the first victim's heir and executes *qisas* on the second perpetrator, then, by the principle of loss and the theory of "transfer of the right over *qisas* and *diyyah*," as well as usurpation, they must pay the first victim's heir from their own assets. Accordingly, recognizing *diyyah* as a right is necessary to support this reasoning. As Article 452 of the Islamic Penal Code states, *diyyah* is the personal right of the victim or their heir and carries the consequences of civil liability; the perpetrator's obligation is not discharged except by payment, reconciliation, remission, or compensation.

Therefore, recognizing the priority of the first victim's heir in claiming *diyyah* over the second victim's heir is justified, provided the first perpetrator's assets are insufficient to satisfy the *diyyah*. In this case, *diyyah* received from the second perpetrator belongs to the first victim's heir. Based on this research, it is recommended that a clause be added to Article 474 of the Islamic Penal Code: "In cases of intentional or quasi-intentional murder, if the perpetrator is unavailable, *diyyah* shall be collected from their assets. If *qisas* is carried out by the heir of the second victim and the perpetrator has no assets, the *diyyah* obligation shall fall on the heir of the second victim."

Keywords: *Diyyah*, *qisas*, intentional murder, Ayatollah Khamenei, victim, heir.

Clarifying the Legal Duty of the Islamic Government in Addressing Actions Incompatible with Observing Hijab and Responding to Related Objections Based on the Viewpoint of Ayatollah Khamenei

Alborz Mohaghegh Garfami * 

Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Motahhari University, Ferdowsi University of Mashhad University

DOI: [10.22034/rjfs.2025.493278.1119](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.493278.1119)

Abstract

Women's attire is a matter of concern across diverse religious and social cultures. Islamic law has likewise established regulations for women's dress when appearing in public. Nevertheless, violations of these rulings can be observed in Islamic societies to an extent that may be described as the "phenomenon of non-observance of hijab." Employing a descriptive-analytical method and documentary sources, this study seeks to answer the following question: What is the legal responsibility of an Islamic government regarding the phenomenon of women's non-observance of hijab? To address this issue, the Fiqhi perspective of Grand Ayatollah Khamenei is examined through the extraction of general legal principles and the identification of specific evidences. In this framework, the following arguments are invoked to establish the legitimacy of governmental intervention in confronting non-observance of hijab: general evidences pertaining to the governmental duty of forbidding wrongdoing and its application in matters of belief; evidences affirming the permissibility of imposing Tazir (discretionary punishment) for any religiously forbidden act or social harm; the obligation to prevent disruption of the social and religious order; and general evidences emphasizing the preservation of religious rulings and the necessity of maintaining moral order. Under each category, potential objections raised by proponents of the view denying governmental authority to mandate hijab are outlined and addressed.

Keywords: Hijab, women, Islamic government, Tazir, religious decree, Ayatollah Khamenei.

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



Extended Abstract Introduction

1. Introduction

According to the verses 26 of Al-A'raf Surah, "*O children of Adam! We have provided for you clothing to cover your nakedness and as an adornment. However, the best clothing is righteousness. This is one of Allah's bounties, so perhaps you will be mindful*" (Al-A'raf: 26), human attire is a divine gift. From Verse 22 "*And when they tasted of the tree, their nakedness was exposed to them, prompting them to cover themselves with leaves from Paradise. Then their Lord called out to them, 'Did I not forbid you from that tree and 'did I not' tell you that Satan is your sworn enemy?'*" (Al-A'raf: 22), it is clear that humans were not without clothing even in paradise.

Historical evidence shows that different communities, influenced by environmental, ethical, cultural, and aesthetic factors, have adopted distinct clothing practices, making attire a symbol of civilization, culture, and national identity.

In Islam, hijab is a religious obligation explicitly addressed in the Quran, and no Islamic school or sect permits non-observance. Article 638 of the Islamic Penal Code (2013) stipulates: "*Women who appear in public without donning the Islamic hijab shall be sentenced to imprisonment from ten days to two months or fined from fifty thousand to five hundred thousand rials.*" Some argue that neither the Islamic government nor society has the right to intervene in non-observance of hijab through political authority. This view is based on two approaches: 1) some claim that women's dress is not an obligatory juridical ruling and that Islamic law provides only moral recommendations regarding hijab; 2) others, while recognizing the obligation of social dress (excluding the face and hands), maintain that the government may not intervene and should limit itself to cultural promotion without legal enforcement.

This study aims to clarify the perspectives of classical, medieval, and contemporary jurists regarding the duty of the Islamic government in addressing non-observance of hijab, with particular focus on the jurisprudential approach of Grand Ayatollah Khamenei as the political leader of the Islamic community.

2. Methodology

This research employs a descriptive-analytical approach using documentary sources to answer the question: What is the legal duty of an Islamic government regarding compulsory enforcement in response to non-observance of hijab?

The study focuses on scholars who support governmental intervention. Assuming the religious obligation of hijab, it examines how the government should respond to non-observance. The Fiqhi perspective of Grand Ayatollah Khamenei is analyzed, and the foundational legal principles of his view are extracted using religious teachings and supporting evidences. Methodologically, the study addresses jurisprudential objections.

The teachings used to derive rulings are categorized into three groups:

- a) Fiqhi (Jurisprudential) evidence (in enjoining good and *Tazir* punishments);
- b) Fundamental objectives of Sharia (general evidences emphasizing the preservation of religious laws and prevention of social disruption);
- c) Ethical teachings aimed at discovering legal rulings.

3. Results and Discussion

Evidence from religious teachings demonstrates that governmental intervention in enforcing hijab is legally permissible. Key justifications include:

1. **General evidences for governmental enjoining of good and forbidding wrongdoing:** Designated authorities are tasked with confronting persistent wrongdoers through organized institutions. Legitimacy of such institutions is supported by reason and religious sources. The scope includes social disorders affecting the community, constituting social rights and obligations.

2. **General evidences for the permissibility of *Tazir*:** Discretionary punishment addresses certain crimes and social misconduct. Non-observance of hijab is a social sin and rationally undesirable, justifying sanctions similar to other societal penalties.
3. **Rational obligation to preserve social and cognitive order:** Preserving order and preventing disruption is a collective duty. Actions preventing harm to the community—including confronting factors disturbing religious, ethical, or social systems—are obligatory. Islam ensures social stability through prohibiting immodesty and enforcing appropriate clothing.
4. **General evidences on the duty of the state to preserve religious governance:** Muslim rulers must enforce hijab, encourage compliance, and punish violators. Sharia requires prevention of all public sins.
5. **Duty of the government to preserve the moral system:** The Islamic government must employ all legitimate means to maintain society's moral order. Cultural and educational methods may suffice, but authority may be used when these are inadequate. The principle of *الأسهل فالأسهل* (choosing the easier method first) must always be observed.


4. Conclusion

Objections claiming that forbidding wrongdoing should be limited to cultural measures can be addressed in two ways: a) the rational and religious necessity of using authority against persistent wrongdoers; b) the obligation to forbid wrongdoing even when immediate effect seems unlikely, considering long-term and repeated influence. *Tazir* for non-observance of hijab is justified by general evidences for punishment of sinful acts, prophetic and Imam's practices, and the social harm caused by non-observance. Since non-observance disrupts the religious and social order and sometimes defies the Islamic system, intervention is warranted by both Sharia and reason.

Views claiming minimal disruption in current lifestyles or nomadic systems are unsustainable, as such behaviors constitute harmful customs. General evidences emphasize the ruler's duty to preserve religious and ethical values and discipline violators.

Keywords: Hijab, women, Islamic government, *Tazir*, religious decree, Ayatollah Khamenei.

The Evolution of Quran Mufasssirs' Understanding of Verse 28 of Surah Al-Hajj with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Comments

Meysam Shoaib * 

Department of Fiqh, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Reza Mollazadeh Yamchi

Postdoctoral Researcher in Quranic and Hadith Studies, Ferdowsi University of Mashhad

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

Abstract

Verse 28 of al-Hajj Surah, due to its conceptual breadth, has consistently been subject to interpretive debate and has produced a range of seemingly divergent readings - from individual material benefits to the strategic aims of the Ummah. Addressing the question of how this interpretive trajectory can be understood within a coherent framework, this study employs a descriptive-analytical method to propose an innovative model based on "coexisting interpretive waves." The findings show that the understanding of "benefits" has not followed a linear process of replacement but rather the emergence of complementary semantic layers. The first wave, focused on the individual, interprets the benefits as tangible material gains (such as trade) or spiritual gains (such as Maghfirat [forgiveness]) for the pilgrim. The second wave marks a conceptual shift toward the Ummah, expanding the meaning of benefits to include transformative social dimensions (unity and collective strength) and profound spiritual effects (Hajj as a school of education and insight). The culmination of this development appears in the third wave - the strategic reading of Ayatollah Khamenei - which reconfigures all previous benefits from "ultimate goals" into "functional infrastructures" for achieving a higher purpose: the "uprising of the Ummah". By presenting this model, the study not only offers a coherent framework for tracing the history of interpreting this verse but also provides a methodological approach capable of analyzing the development of other key Quranic concepts. It further underscores the dynamism of Islamic thought in activating the strategic capacities of sacred texts.

Keywords: Hajj, Quran, Verse 28, Ayatollah Khamenei, Ummah, benefits.

* Email: m.shoaib68@gmail.com (Corresponding Author)



Extended Abstract Introduction

Introduction

The key phrase “*li-yashhadū manāfi‘a labum*” (so they may obtain the benefits [in store] for them) (Hajj: 28), owing to the broad semantic range of benefits, has long been a field of interpretive debate and subject to diverse and evolving readings throughout Islamic intellectual history. From the earliest centuries, this breadth generated a variety of seemingly divergent interpretations: some limiting *benefits* to material gain from trade (Ibn Qutaybah, 1411: 249); others restricting it to spiritual forgiveness and reward in the hereafter (Ṭabarī, 1412: 17/108); and still others combining both (Ṣan‘ānī, 1411: 2/32). Over time, the concept expanded to encompass social, political, and civilizational dimensions, reaching a high point in its connection to the strategic idea of the “rising of the Ummah” (Seyed Ali Khamenei, Speech, 18/03/1401). This plurality raises a foundational question: What logic governs this trajectory of change, and how can these diverse readings be understood within a coherent framework? This study addresses this question through a systematic analysis of the exegetical development of the concept and proposes an analytical model for understanding this process.

Methodology

Using a descriptive–analytical approach, the study examines and compares key exegeses across various historical contexts. Its main innovation is the introduction of an analytical model based on “coexisting exegetical waves.” Unlike linear approaches that interpret development as the replacement of older views by newer ones, this model holds that conceptual evolution occurs through the emergence of complementary semantic layers that coexist, enriching and complexifying the original meaning. On this basis, the paper identifies and analyzes three major exegetical waves: the first wave (individual-centered reading), the second wave (community-centered and transformative reading), and the third wave (strategic and consolidative reading). This framework enables the analysis of the complexities, continuities, and conceptual shifts in the exegetical history of the verse.

Results and Discussion

Applying the “wave model” reveals a cumulative three-layered structure in the historical understanding of the *benefits* of Hajj:

First Wave: Individual-centered reading

Prevailing in the early centuries (1st–3rd AH) and persisting as a foundational layer, this reading defines *benefits* from the standpoint of the individual pilgrim and emphasizes tangible, directly observable benefits. It comprises three main tendencies: a material view (trade and markets), a spiritual view (forgiveness and eschatological reward), and an initial comprehensive view that included both—accepted by leading exegetes such as Tusi (n.d.: 7/310) and Tabrisi (1372: 7/129) in the Shia tradition, and Tabari (1412: 17/108) and Fakhr al-Razi (1420: 23/220) in the Sunni tradition. The continuity of this wave is evident in later comprehensive works such as those of Suyūṭī (1404: 4/356) and Alusi (1415: 9/138).

Second Wave: Community-centered and transformative reading

Gaining momentum especially in the modern era, this wave shifts the focus from the “individual” to the “Ummah.” Here, Hajj is reinterpreted as a global congregation for generating collective benefits. These include broad social dimensions, such as unity, collective strength, and mutual interaction for the spiritual growth of the Ummah, as articulated by Allameh Tabataba‘i (1390: 14/369–370) and Ibn-e Āshur (1420: 17/177) - as well as political dimensions, such as consultation on problems facing the Muslim world and the formation of unified political positions, as analyzed by Fadlallah (1419: 16/55). At the same time, spiritual benefits extend beyond basic reward and become a

transformative spiritual process in which Hajj functions as a school of moral training and self-purification (as seen in the Hadith of Imam Reza (AS) (Nahavandi, 1386: 4/339) and the analysis of Mudarrisi (1419: 8/51)) and as a source of insight and mystical unveiling (evident in Qushayri (2000: 2/540) and Ibn-e Arabi (1422: 2/56)).

Third Wave: Strategic and consolidative reading


The culmination of this trajectory appears in the thought of Ayatollah Khamenei. This reading reorganizes earlier benefits - individual and social - not as ultimate objectives but as functional infrastructures for a higher purpose: the “rising of the Ummah.” By linking the Hajj verse to “*qiyāman li'l-nās*” (Ma’idah: 97), it redefines Hajj as an annual workshop for strengthening the Islamic community across three dimensions: spiritual (faith and insight), socio-political (unity and disavowal of polytheists), and behavioral (lifestyle) (Ayatollah Khamenei, Speeches, 18/03/1401; Ayatollah Khamenei, Writings, 29/05/1397).

Conclusion

The study concludes that the exegetical history of *benefits* is a coherent process of cumulative semantic enrichment. Ayatollah Khamenei’s strategic reading is not a parallel alternative but a dynamic interpretive engagement responsive to contemporary contextual needs, activating the verse’s potential as a “Quranic charter for societal consolidation.” The success of the wave model in explaining this complex process highlights its usefulness as a methodological tool for analyzing the historical development of other key Qur’anic concepts. Ultimately, the study underscores the dynamism of Islamic thought in activating the strategic capacities of scripture and emphasizes the importance of understanding Hajj as a civilization-shaping institution in the contemporary world.

Keywords: Hajj, Quran, Verse 28, Ayatollah Khamenei, Ummah, benefits

The Scope and Criteria for the Validity of Custom in Quranic Interpretation: An Ijtihad-Based Approach in the Thought of Ayatollah Khamenei

Baqer Riyahi-Mehr* 

Assistant Professor, Department of Quran and Orientalists, Higher Education Complex of Quran and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom

DOI: [10.22034/rifis.2025.542632.1194](https://doi.org/10.22034/rifis.2025.542632.1194)

Abstract

The role and validity of custom in Quranic interpretation is a fundamental issue in the methodology of understanding revelation. Since the Holy Quran was revealed in the language of rational human communication and common understanding, determining the extent of custom's influence in uncovering the Divine intent is of particular importance in interpretive ijthad (legal reasoning). Although Shia Mufassirs (exegetes) acknowledge the role of custom in clarifying meanings and identifying instances, its scope and criteria of validity have not been systematically explained.

This study offers a scholarly examination of this issue. The findings indicate that, from Ayatollah Khamenei's perspective, custom is not an independent source but a contextual indicator and tool for understanding. At the level of intended usage, general custom serves as the primary criterion for semantic analysis, but it carries no authority in supra-sensible concepts or those with specifically Quranic technical meanings. In identifying instances, custom is valid in perceptible subjects lacking a legally defined reality, whereas in matters of the unseen and in technical religious terms, reference must be made to the Quran, Sunnah, and reason. Thus, His Eminence's ijthad-based approach emphasizes the alignment of custom with the Divine Lawgiver's approval and the nature of the subject matter, offering a principled framework for the methodical use of custom in Quranic interpretation.

Keywords: Custom, Quran, Ayatollah Khamenei, Ijtihad, interpretation.

* Email: dr.riahi@chmail.ir (Corresponding Author)



Extended Abstract Introduction

Introduction

The role of custom in understanding and interpreting the Holy Quran is rooted, on the one hand, in the rational communicative nature of revelation, and on the other, in the need to delineate clearly its methodological limits and criteria of validity. Many Mufasssirs (exegetes) - particularly within the Shia school of thought - regard custom not as an independent source but as an auxiliary tool for identifying intended usage and, in some cases, determining the referents of Quranic verses. Nonetheless, the precise boundaries of the validity of custom at the levels of “intended usage” and “serious intent” have rarely been examined in a systematic manner. This study reassesses these boundaries using a qualitative, document-based analysis. Drawing on Ayatollah Khamenei’s exegetical views, it analyzes the position of custom alongside rational, linguistic, and narrational considerations. The findings indicate that at the level of conceptual meaning and indicative usage, general custom is the principal standard for determining meaning; however, in interpreting supra-sensible concepts or those with specific Quranic technical meanings, exclusive reliance on custom is not valid. By contrast, at the level of referents, custom is authoritative in perceptible matters lacking a defined *Sharia-based truth (Haqiqah)*, whereas in unseen realities or terms with specialized technical meaning, recourse must be made to the Qur’an, the Sunnah of the Infallibles, and reason. Accordingly, Ayatollah Khamenei’s ijihad-based approach treats custom as a contextual indicator and interpretive tool rather than an independent source, grounding its role in its alignment with the Lawgiver’s approval and the nature of the subject. This analysis provides a principled framework for the methodological use of custom in Quranic interpretation and forms a basis for comparative studies and the contextualization of interpretive methods.

Methodology

The study employs qualitative content analysis with a seminary-based exegetical approach that integrates principles of ijihad and Islamic rationality.

Results and Discussion

The findings show that in the domain of conceptual meaning and intended usage, general custom is the primary criterion for identifying meaning, whereas in interpreting supra-sensible concepts or those with distinctive Quranic technical terminology, reliance on custom alone is invalid. Conversely, at the level of referents, custom carries authority in perceptible matters lacking a *Sharia-based truth*, while in unseen realities or conceptually specialized terms, one must turn to Quranic exegesis by Quran, the Sunnah, and rational argumentation. On this basis, Ayatollah Khamenei’s ijihad-based approach regards custom as a contextual indicator rather than an independent source, and its function depends on its alignment with the Divine Lawgiver’s validation and the nature of the subject. This yields a principled model for the methodical use of custom in Quranic interpretation.

Conclusion

As a tool for understanding and interpretation, custom operates at two levels: the level of intended usage of Quranic terms and the level of serious intent concerning the actual referents of verses. According to exegetical approaches such as that of Ayatollah Khamenei, custom is valid in determining intended usage across all lexical meanings. Its role in identifying serious intent and referents divides into two domains: ontological (real) concepts and normative (legal) concepts. Ontological concepts may be further divided into perceptible concepts - where custom has a role - and supra-sensible concepts - where it does not. Normative and legal concepts also fall into two categories: those with a


specific Quranic technical meaning (*Sharia-based Haqiqah*), in which custom plays no role, and those without such a technical designation, where custom may serve as an interpretive tool and contextual indicator.

Keywords: Custom, Quran, Ayatollah Khamenei, Ijtihad, interpretation

Explaining Ayatollah Khamenei's View on the Non-Nasibism of Palestinian People

Mohammad Reza Shahroodi

Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran

Hossein Manahizadeh * 

Ph.D. Candidate in Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran

DOI: [10.22034/rjfs.2025.524440.1168](https://doi.org/10.22034/rjfs.2025.524440.1168)

Abstract

One of the strategies pursued by opponents of the Islamic Republic of Iran as part of efforts to weaken the Axis of Resistance and undermine Muslim unity has been to accuse the people of Palestine and Gaza of Nasibism and hostility toward the Ahlul Bayt (AS) in order to alienate them from the sympathy and support of the Shia community. During his visit to Iran's Kurdistan Province on May 13, 2009, the Leader of the Islamic Revolution Ayatollah Seyed Ali Khamenei firmly rejected this accusation against the people of Gaza in his meeting with local scholars. This study, adopting a descriptive-analytical approach, aims to examine the meaning, origins, and historical continuity of the term "Nasib" and enlarge upon Ayatollah Khamenei's position on the matter. The findings demonstrate that the Palestinian people - particularly those in Gaza - are not Nasibis; rather, they are widely recognized for their deep affection and reverence for the Ahl al-Bayt. Numerous mosques and academic institutions in Palestine bear the names of the Ahl al-Bayt, and references to their virtues and examples abound in the words of Palestinian poets, religious figures, and resistance leaders.

Keywords: Nasibism, Palestine, Gaza, Ahlul Bayt, Ayatollah Khamenei.

* Email: manahi.hosein@ut.ac.ir (Corresponding Author)



Extended Abstract Introduction

1. Introduction

Throughout Islamic history, one of the main tools used by the enemies of Islam to weaken Muslim unity has been the deliberate spread of division through rumor and religious slander. This strategy, which finds its roots in the era of the Holy Prophet Muhammad (PBUH), aims to undermine the image and legitimacy of certain Muslim groups by labeling them with disbelief or hypocrisy.

In the contemporary era, given the significance of the Palestinian issue in the Muslim world, such divisive propaganda has increasingly targeted Palestine and its supporters. The accusation that Palestinian Sunnis are *Nasibis* (enemies of the Ahlul Bayt) and that Iranian Shias are *Rafidis* represents one of the clearest examples of this systematic effort, promoted by Zionists and anti-Islamic resistance movements.

These misleading claims discourage Iranians from supporting Palestine and, conversely, portray Palestinian fighters as agents of Iran, creating mistrust among Arabs and Sunnis toward the resistance movement. Such rhetoric has even influenced some within the Shia community, leading a few individuals to repeat the baseless claim that Palestinians are *Nasibis*.

Given that the Leader of the Islamic Revolution has repeatedly emphasized the importance of preserving Muslim unity in the face of divisive schemes in engaging with the Islamic world, and following the spread of the accusation that the people of Gaza were *Nasibis*, Ayatollah Seyed Ali Khamenei addressed this issue directly during his visit to the Province of Kurdistan in a meeting with Shia and Sunni scholars on May 13, 2009. In this meeting, while reaffirming the need for Islamic unity, he responded to the claim by highlighting the enemies' efforts to sow division among Muslims. His Eminence stated: At the height of our support for Palestinians, we realized that some dangerous ideologies were being propagated. Some individuals were trying to convince a number of luminaries and revered scholars to withdraw their support for the Palestinian people; these individuals had told them that the people of Gaza were Nasibi, which meant that the people of Gaza were opposed to the members of the Prophet's (pbuh) household (Ahlul Bayt). They managed to convince these scholars. Then the scholars sent me several letters saying that the people of Gaza were Nasibi. I replied: "May God protect us. May God curse the evil and abolish Satan. There are some Mosques in Gaza named after the Commander of the Faithful (pbuh) and Imam Hussain (pbuh). How could these people be Nasibi? They are Sunni, but not Nasibi." But, that was their type of speech and behavior then. (Speech: 23/02/1388).

Prior to this, the Leader had indirectly referred to the issue in another speech in 1992, mentioning American and Zionist propaganda against Palestinian fighters (Speech: 7/1/1371).

Likewise, Martyr Morteza Motahhari has described such accusations as attempts to undermine the sympathy of Iranian Shias toward the Palestinian people. He wrote:

"They know that the people of Iran are Shia and that Shias love Imam Ali and believe that whoever is his enemy is a disbeliever. To destroy this sense of sympathy, they fabricate such claims." (Motahhari, 1402: 4/32).

Accordingly, revisiting and analyzing the concept of *Nasibi*, its historical and jurisprudential origins, and the reasons for its use in the contemporary context—especially regarding Palestine—is both a scholarly and strategic necessity.

2. Methodology

This paper is a theoretical and qualitative study conducted through content and discourse analysis. Its aim is to extract and explain the viewpoint of the Leader of the Islamic

Revolution regarding the non-Nasibism of the Palestinian people, based on his speeches, official positions, and written statements.

2.1. Type of Research

The study is descriptive–analytical in purpose and qualitative–theoretical in nature. It seeks to interpret the conceptual and substantive dimensions of the Leader’s views within their intellectual and theological context.

2.2. Data Collection

Data were collected through documentary and library research. The main sources include:

- The collected speeches, sermons, and statements of the Supreme Leader (published on *Khamenei.ir*);
- Books and academic articles related to Palestine and the phenomenon of *Nasib*;
- Quranic, Hadith, and theological sources discussing the concept and criteria of *Nasib*.

2.3. Research Tools

The research tools consisted of indexing method and reference management software used for coding and categorizing data.

2.4. Data Analysis

Data were analyzed using directed qualitative content analysis. Relevant elements and statements concerning *Nasibism* and *Palestine* were extracted from the Leader’s speeches and then interpreted within theological–political frameworks. Comparative analysis was also used to examine his views alongside historical and jurisprudential criteria of *Nasib*.

3. Findings and Discussion

An analysis of theological and historical sources from both Sunni and Shia traditions shows that the Palestinian people, particularly those in Gaza, cannot be considered *Nasibi*. In Sunni school of thought, *Nasibi* refers to those who regard enmity toward Imam Ali (AS) as part of their religious devotion, whereas historical and religious evidence demonstrates that such an attitude does not exist among Palestinians.

Likewise, a review of Shia scholarship shows that although scholars differ slightly in identifying specific cases, they agree that explicit hostility toward the Ahlul Bayt (AS) is the defining condition of *Nasibism*. Such hostility is not seen in the behavior of the Palestinian people or in existing textual evidence.

Moreover, sectarian and historical studies indicate that none of the classical historical or heresiographical sources identify Palestine as the origin or center of *Nasibi* movements, whether *Takfiri* or non-*Takfiri*. This conclusion is further supported by the prevalence of the Shafi’i school in Palestine, which holds deep respect for the Ahlul Bayt (AS).

Field observations also confirm growing affection for the Ahlul Bayt (AS) and even a modest rise in Shia adherence among Palestinians, with reports indicating the presence of at least ten thousand native Shias. In Palestinian religious and resistance literature, references to Imam Hussain (AS) and the event of Karbala are frequent; many speeches, statements, and poems portray Karbala as a model of resistance against oppression. Furthermore, the naming of mosques, schools, and religious institutions after Imam Ali (AS), Lady Fatima (SA), and Imam Hussain (AS) reflects the honored position of the Ahl al-Bayt in Palestinian religious culture.

Altogether, these findings show clearly that the Palestinian people not only do not belong to the *Nasibism* but also express deep affection and attachment to the Prophet’s Household (AS). These results confirm and support the Supreme Leader’s view that the Palestinian people are not *Nasibis*.

4. Conclusion

1. According to Sunni definitions, *Nasibis* are those who regard hostility toward Imam Ali (AS) as a form of religious devotion.
2. Shia scholars agree on the definition of a *Nasibi* as one who harbors and expresses enmity toward the Ahlul Bayt (AS), though they differ slightly in identifying its instances. Only a very small and rare group can be considered *Nasibi*, and this classification does not apply to Sunnis in general.
3. Based on the views of both Sunni and Shia scholars, who classify *Nasibi* into *Takfiri* and non-*Takfiri* groups, the people of Palestine and Gaza belong to neither category.
4. No historian, heresiographer, or scholar from either tradition has identified Palestine as a region associated with *Nasibi* groups, whether *Takfiri* or non-*Takfiri*, from the origin to the spread of the phenomenon.
5. Most Palestinians follow the Shafi'i school, and in recent years, interest in Shi'ism has grown rapidly among them, with at least ten thousand native Shi'as currently present.
6. Many Palestinian poets, religious figures, and resistance fighters compare their struggle against Israel to the tragedy of Karbala and regard Imam Hussain (AS), the Master of Martyrs, as their model. Numerous mosques and academic centers in Palestine bear the names of the Ahlul Bayt (AS), demonstrating their love for them.
7. The wise Leader of the Islamic Revolution, as a jurist and insightful statesman aware of global developments and enemy schemes, responded at the right time and place—before Sunni scholars—to the claim of Palestinian *Nasibism*, thereby safeguarding Muslim unity and continued support for Palestine.

Keywords: *Nasib*, *Nasibism*, Palestine, Gaza, Ahlul Bayt, Ayatollah Khamenei

The Pattern of Societal Unity in the Thought of Ayatollah Khamenei: A Content Analysis Approach

Marzieh Mohasses * 

Associate Professor, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University

Fatemeh Sadat Mirvakili

M.A. in Islamic Studies Teaching, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University

DOI: [10.22034/rjfis.2025.522163.1166](https://doi.org/10.22034/rjfis.2025.522163.1166)

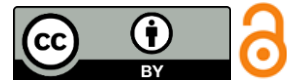
Abstract

In today's world, the purification of human societies of multiplicity has become a major concern among scholars, prompting extensive efforts to identify effective strategies for achieving societal unity. As a strategic concept in Islamic discourse, unity is regarded as one of the central themes of Islamic political thought. This study employs the content analysis method, using MAXQDA software and drawing on the statements of the Leader of the Islamic Revolution, to explain and conceptualize this notion. The main research question examines how societal unity is depicted in Ayatollah Khamenei's thoughts and how it can serve as a paradigm for organizing social relations. The findings show that realizing a model of societal unity in an Islamic society requires attention to multiple components. The Leader describes unity as a strategic issue and consistently urges scholars, political elites, and the Iranian people to uphold unity based on the teachings of the Holy Quran and love for the Prophet of Islam. Islamic unity plays a significant role in strengthening the cohesion and solidarity of the Muslim Ummah (community) and in resisting hegemonic powers. The results further indicate that the codes derived from analyzing the Leader's statements can be classified into two categories: theoretical frameworks of unity and operational mechanisms of unity.

Keywords: Societal unity, Ayatollah Khamenei, Islam, multiplicity, Ummah.

* Email: M_mohasses@sbu.ac.ir (Corresponding Author)

Creative Commons Attribution 4.0 International CC BY 4.0



Extended Abstract Introduction

Introduction

In today's era, the purification of human societies of multiplicity has drawn considerable scholarly attention, prompting extensive efforts to develop effective strategies for achieving societal unity. In Islamic teachings, societal unity is regarded as one of the most vital ideals. The Holy Qur'an repeatedly emphasizes the cohesion of Muslims as a single *Ummah*. Numerous Islamic rituals - such as Hajj, congregational prayer, jihad, and Zakat (almsgiving) - serve as prominent symbols of unity, while divisiveness is strongly condemned. As a religion with a collective ethos, Islam encourages its followers to pursue cohesion and solidarity. Given present-day challenges, renewed attention to this Quranic principle is more essential than ever. Societal unity is viewed as the only viable path to preserving Islamic identity and advancing the Muslim world in multiple domains.

As a leading advocate of Islamic unity, Leader of the Islamic Revolution Ayatollah Seyed Ali Khamenei has played a significant role in strengthening the cohesion of the Muslim *Ummah*. His Eminence considers unity not a tactical concern but a strategic imperative, consistently urging scholars, intellectuals, political leaders, and all members of the Islamic community to unite under Quranic guidance. Within His discourse, unity emerges as a strategic keyword and a central theme. This study seeks to elaborate on this concept based on his speeches and authoritative scholarly sources. Its central question is: *What is the position of societal unity in Ayatollah Khamenei's thoughts, and how can it serve as a paradigm for organizing social relations?* To address this question, a content analysis of his speeches was conducted.

Methodology

This research employs content analysis to examine Ayatollah Khamenei's speeches. Relevant data were collected through thematic searches of his addresses related to unity. The data were analyzed using MAXQDA software, based on a coding system with three levels: basic themes, organizing themes, and global themes. Basic themes consist of key codes and points derived directly from the text; organizing themes emerge from synthesizing and grouping these basic themes; and global themes represent overarching concepts that reflect the governing principles of the texts as a whole. Depending on the complexity of the data and analytical goals, multiple global themes may emerge, though always fewer in number than basic and organizing themes. Each global theme forms the core of a thematic network, and a single analysis may generate more than one network. Overall, the thematic network method provides a coherent and practical approach for qualitative analysis, enabling a rich and nuanced interpretation of the text through its foundational patterns and structures.

Results and Discussion

Within Ayatollah Khamenei's intellectual framework, societal unity is understood not merely as a religious or ideological requirement but as a comprehensive socio-political strategy for building an ideal Islamic society and reviving Islamic civilization. Content analysis of his speeches indicates that unity, in his view, is not a superficial or temporary measure but a fundamental and ongoing strategy rooted in the Quran, the Prophet's tradition, the experience of the Islamic Revolution, and the practices of the Infallible Imams.

Societal unity involves cooperation and convergence around shared values while preserving natural and jurisprudential differences. In the Qur'an, unity is portrayed as a divine principle and the foundation of *Ummah* cohesion, supported by concepts such as *Habl Allah* (The Divine Rope), a single community, *Sirat al-Mustaqim* (the straight path), and faith-based brotherhood. According to Ayatollah Khamenei, unity exists in degrees,

ranging from peaceful coexistence to the highest level—unity of hearts and unity of purpose. His articulation of unity is intertwined with *Tawhid* (monotheism), *Velayat*, and nation-building, and is realized through public awareness, wise leadership, elite empathy, and institutional support.

The Leader emphasizes that unity is not solely a state-sponsored or elite-initiated project but a collective endeavor in which ordinary people play a central role. By focusing on common religious, moral, and national values, citizens can transcend sectarian divides and cultivate mutual understanding and synergy. Ayatollah Khamenei highlights the crucial role of religious, academic, cultural, and media elites in promoting unity, calling on them to avoid divisiveness, assume responsibility, offer fair critique, and foster a rational discourse environment.

He considers religious rituals - such as Hajj, Quds Day, Ramadan, and the culture of martyrdom - as tangible manifestations of Islamic unity that possess great potential for nurturing brotherhood among Muslims. These rituals, in his view, are not merely individual acts of worship but occasions to strengthen collective will, demonstrate the power of the *Ummah*, and build shared identity.

At the same time, several obstacles hinder societal unity, including misconceptions about unity, sectarian prejudice, ethnonationalism, politicization, social injustice, and foreign interference. Global hegemonic powers and Takfiri movements, as external enemies of unity, exploit media, financial, and political instruments to deepen divisions within the Muslim world. In response, Ayatollah Khamenei proposes strategies such as promoting a culture of dialogue, reforming the educational system, enhancing interfaith cooperation, equitable resource distribution, attention to marginalized regions, supporting grassroots organizations, and combating discrimination and corruption.

In his discourse, the benefits of unity extend far beyond internal cohesion; unity enhances political stability, national security, economic development, mental well-being, national identity, and international standing. He has consistently stated that unity was the key to the Islamic Revolution's victory, the secret of the Islamic Republic's endurance, and the precondition for its continued success. Based on the study's findings, unity in his thought represents unity of direction, path, and purpose - requiring active public participation, elite collaboration, and institutional coordination. Such unity can only be achieved through collective action, focus on commonalities, and avoidance of division. Overall, his discourse presents unity not merely as a timely necessity but as a historical duty to reconstruct the Muslim *Ummah* and resist divisive agendas. Realizing such unity paves the way for restoring Islamic dignity and building a new Islamic civilization.

Conclusion

A close examination of Ayatollah Khamenei's thoughts and views on societal unity reveals a coherent, profound, and multilayered perspective on this fundamental Islamic concept. In his view, unity is not simply a theoretical ideal or ethical recommendation but a strategic solution to the crises of the Muslim world—a guarantee of national security, a foundation for social progress, and a key to building a new Islamic civilization.

His vision rests on three main pillars:

1. The theological and conceptual linkage of unity with *Tawhid*, *Velayat*, and *nation*-building;
2. The imperative to avoid divisiveness in religious, political, and social domains, which he identifies as a major cause of Muslim decline;
3. The conscious engagement of the masses, elites, institutions, and intellectual and religious leaders in cultivating a culture of cohesion and solidarity.

Ayatollah Khamenei views unity not as a political tactic but as a strategic principle; neglecting it leads to enemy infiltration, the weakening of *Ummah* identity, and historical regression. In this framework, religious, ethnic, and ideological diversity is not an obstacle to unity but, if wisely managed, a source of social enrichment. Understanding the enemy, reinforcing shared identity, producing rapprochement discourse, promoting justice, and fostering synergy among religious and academic institutions are among the key mechanisms he proposes for strengthening unity.

His speeches demonstrate that achieving societal unity is a collective project requiring the active participation of all societal sectors - from officials and ordinary citizens to scholars and cultural elites. Only through such a unified vision can the Muslim *Ummah* be rebuilt, imperialist agendas countered, and justice and dignity established across the Islamic world. Through content analysis of his speeches, this study presents a comprehensive model for strengthening societal unity in contemporary Islamic society - a model that may serve as a strategic roadmap for cultural, educational, religious, and societal policymaking in the Islamic Republic of Iran and the wider Muslim world.

Keywords: Societal unity, Ayatollah Khamenei, Islam, multiplicity, Ummah

Contents

The Pattern of Societal Unity in the Thought of Ayatollah Khamenei: A Content Analysis Approach	A
Marzieh Mohasses, Fatemeh Sadat Mirvakili	
Explaining Ayatollah Khamenei's View on the Non-Nasibism of Palestinian People	B
Mohammad Reza Shahroodi, Hossein Manahizadeh	
The Scope and Criteria for the Validity of Custom in Quranic Interpretation: An Ijtihad-Based Approach in the Thought of Ayatollah Khamenei	C
Baqer Riyahi-Mehr	
The Evolution of Quran Mufasssirs' Understanding of Verse 28 of Surah Al-Hajj with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Comments	D
Meysam Shoaib, Reza Mollazadeh Yamchi	
Clarifying the Legal Duty of the Islamic Government in Addressing Actions Incompatible with Observing Hijab and Responding to Related Objections Based on the Viewpoint of Ayatollah Khamenei	E
Alborz Mohaghegh Garfami	
How Diyah Is Paid to Heirs of the First Victim in Case of Homicide Based on Ayatollah Khamenei's Theoretical Approach	F
Mohammad-Reza Keykha, Elaheh Nakhaei	

Fiqh and Islamic Sciences Research Journal

Volume 4 / Issue 13 / 2025 Summer

(Scientific Quarterly)

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

Director-in-charge: Mohammad Eshaghi

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

Executive Director: Mahmood Ghasemi

Editorial Board:

Ayatollah Seyed Ali Hosseini Ashkuri

Hojjat al-Islam and Muslims Seyyed Masoud Hosseini

Hojjat al-Islam and Muslims, Seyyed Maitham Hosseini

Hojjat al-Islam and Muslims, Mohsen Qomi

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

Hujjat al-Islam and Muslim Ali Dhu'lam

Hujjat al-Islam and the Muslims Hossein Ali Saadi

Content and Literary Editor: Hossien Ajorloo

Senior Editor: Amin Madadi

Web Site: www.pajoohtname.ir

E-mail: pajoohtname@mpfe.ir